

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫੈਕਲਟੀ ਅਧੀਨ

ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ

ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਪੇਸ਼

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ

2020

ਨਿਗਰਾਨ

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਖੋਜ ਕਰਤਾ

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

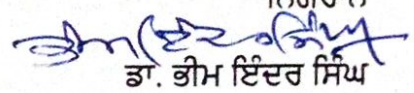


ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੱਤਰ

ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜਾਰਥੀ **ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** ਨੇ **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ** ਦਾ **ਅਧਿਐਨ** ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਧੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਖੋਜਾਰਥੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਆਦਿ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਲਈ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਨਿਗਰਾਨ

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਘੋਸ਼ਣਾ-ਪੱਤਰ

ਮੈਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾਂ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰੇ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰਤਿ ਹਸਤਾਖਰ



ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਮਿਤੀ: 15/12/2021

ਪੰਨਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦ

ਇਹ ਇਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਮਨੁੱਖ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. ਜਿਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਤੇ ਪਿੰਡ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਸਮਾਨੋਂ ਉੱਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸਾਮਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਸ. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸਰਦਾਰਨੀ ਹਰਜਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਨਿੱਕੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਮੇਰੇ ਖੰਭਾਂ ਨੂੰ ਏਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਅੱਜ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹਾਂ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਮਨਤਾ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਭਰੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਦੀ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਦਿਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਵੀਐੱਕਾ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲੇਗਾ, ਉਸ ਮੇੜ 'ਤੇ ਮਿਲੇ ਮੇਰੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਧਿਆਪਕ ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਇਸ ਪੰਧ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਸੋਝੀ ਵੀ ਬਖਸ਼ੀ।

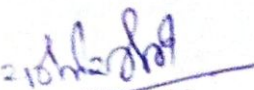
ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਮੈਂ ਘਰ ਬੈਠ ਕੇ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਉਣਾ ਤੇ ਮੁੜ ਘਰ ਪਰਤਣਾ, ਘਰ ਆ ਕੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਜਿੱਥੇ ਬੇਹੱਦ ਥਕਾਨ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸਕੂਨ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਥਕਾਨ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਭਰਾ ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਭੈਣ ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆ ਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਸਿਮਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਵੀ ਖਲੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ ਮੇਰਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੀ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤਾਕਤ ਜਿਹੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਦਕਾ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਬੜੀ ਖੁਸ਼ਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਮਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਹੇਜ਼ ਹੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਵੀ ਦੋਸਤ-ਮਿੱਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਆਏ ਤੇ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਅਮਨਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਫਰੀਦਕੋਟ ਮੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਨੇਹੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ,

ਜਿਹੜਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੱਲਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।

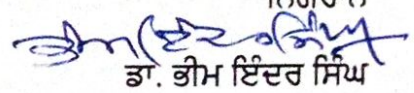
ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗਾਂਹ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਪਿਆਰ/ਸਤਿਕਾਰ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹਾਂ।


ਖਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ



ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੱਤਰ

ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜਾਰਥੀ **ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** ਨੇ **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ** ਦਾ **ਅਧਿਐਨ** ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਧੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਖੋਜਾਰਥੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਆਦਿ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਲਈ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਨਿਗਰਾਨ

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਘੋਸ਼ਣਾ-ਪੱਤਰ

ਮੈਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾਂ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰੇ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰਤਿ ਹਸਤਾਖਰ



ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਮਿਤੀ: 15/12/2021

ਪੰਨਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦ

ਇਹ ਇਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਮਨੁੱਖ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. ਜਿਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਤੇ ਪਿੰਡ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਸਮਾਨੋਂ ਉੱਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸਾਮਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਸ. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸਰਦਾਰਨੀ ਹਰਜਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਨਿੱਕੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਮੇਰੇ ਖੰਭਾਂ ਨੂੰ ਏਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਅੱਜ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹਾਂ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਮਨਤਾ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਭਰੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਦੀ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਦਿਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਵੀਮੋਕਾ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲੇਗਾ, ਉਸ ਮੇੜ 'ਤੇ ਮਿਲੇ ਮੇਰੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਧਿਆਪਕ ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਇਸ ਪੰਧ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਸੋਝੀ ਵੀ ਬਖਸ਼ੀ।

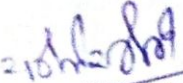
ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਮੈਂ ਘਰ ਬੈਠ ਕੇ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਉਣਾ ਤੇ ਮੁੜ ਘਰ ਪਰਤਣਾ, ਘਰ ਆ ਕੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਜਿੱਥੇ ਬੇਹੱਦ ਥਕਾਨ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸਕੂਨ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਥਕਾਨ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਭਰਾ ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਭੈਣ ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆ ਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਸਿਮਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਵੀ ਖਲੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ ਮੇਰਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੀ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤਾਕਤ ਜਿਹੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਦਕਾ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਬੜੀ ਖੁਸ਼ਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਮਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਹੇਜ਼ ਹੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਵੀ ਦੋਸਤ-ਮਿੱਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਆਏ ਤੇ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਅਮਨਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਫਰੀਦਕੋਟ ਮੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਨੇਹੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ,

ਜਿਹੜਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੱਲਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗਾਂਹ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਪਿਆਰ/ਸਤਿਕਾਰ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹਾਂ।


ਖਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ



ਤਤਕਰਾ

ਭੂਮਿਕਾ	i-iii
ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ	
ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ	4-37
(ੳ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ	4
(ਅ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ	20
(ੲ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ	26
ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ	
ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	38-60
ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ	
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ	61-230
(ੳ) ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	70
(ਅ) ਯੋਗ-ਮੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	177
(ੲ) ਜੈਨ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	193
(ਸ) ਇਸਲਾਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	197

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ	231-329
(ੳ) ਜਾਤ ਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	234
(ਅ) ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	276
(ੲ) ਮੁੰਡਨ (ਚੂੜਾ-ਕਰਮ) ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	303
(ਸ) ਮੌਤ ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	308

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

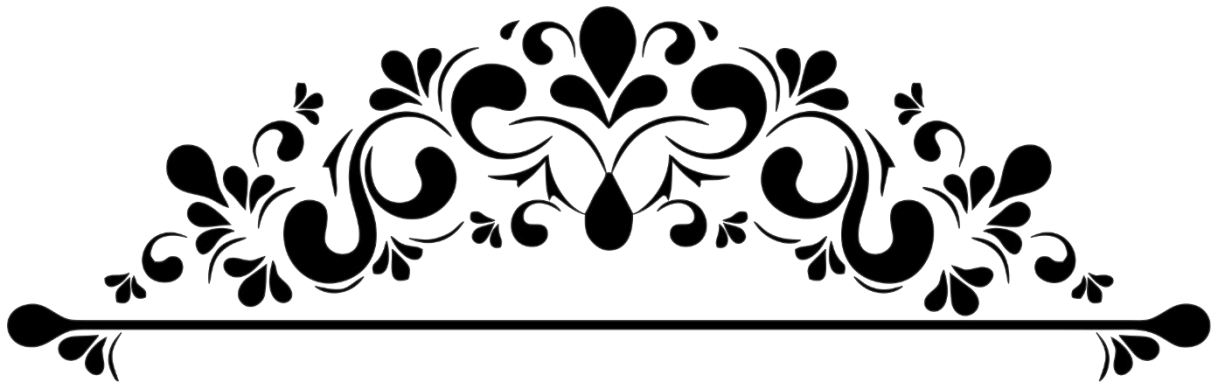
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ	330-393
(ੳ) ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	330
(ਅ) ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	359
(ੲ) ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ	379

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਸਾਰ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ	394-404
-------------------------	----------------

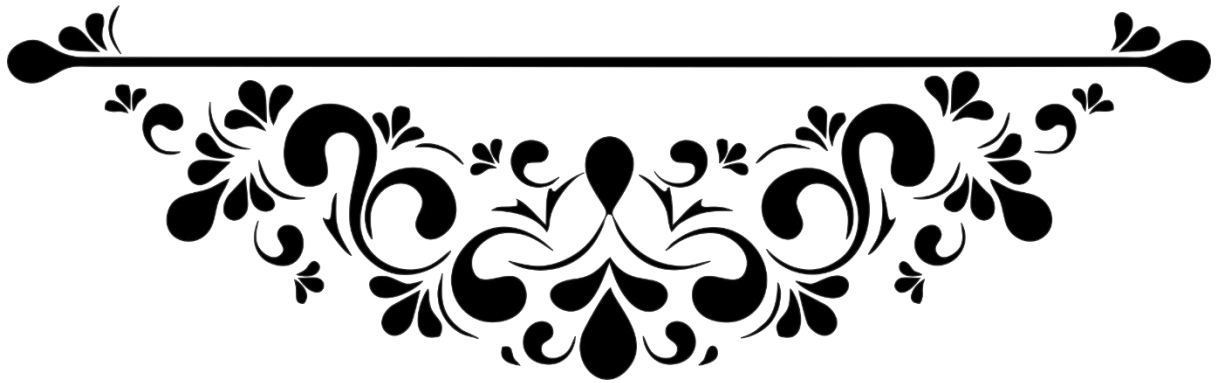
ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ	405-419
-------------------	----------------





ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ



(ੳ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ

ਸਮੁੱਚੇ ਵਸਤੂਗਤ ਜਗਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਮਾਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕ੍ਰਮਿਕ ਅਤੇ ਛਲਾਂਗਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਗਿਆਤ ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸੁਮੇਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਤੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਕਾਰਨ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਇਕ ਥਾਂ ਰੁਕ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸੁੱਖ-ਮਈ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ, ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਤ-ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਉੱਚਿਤ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ/ਅਣ-ਇੱਛਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਬੰਧ ਬਣਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਉਪਭੋਗ ਹਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟੀਕਰਨ ਨੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੱਕ ਉਤਪਾਦਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਿਕਤਾ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਸਮੂਹ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਦਾ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ

ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੇਹੱਦ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ Resistance ਦਾ ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਰੋਧੀ, ਵਿਪੱਖੀ ਅਤੇ ਮੁਖਾਲਫ਼ ਹੈ¹, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਦੀਆਂ ਸਹਿਮਤੀਆਂ/ਅਸਹਿਮਤੀਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪ੍ਰਗਟੀਕਰਨ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤੌਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਵੰਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਦਬਾਇਆ ਜਾਂ ਮੁਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ‘ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ’ ਮਾਤਰ ਦਬਾਅ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੀ ਬਦਲਾ-ਲਊ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਬਦਲਵੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਉਚੇਰਾ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉੱਚਤਮ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਇਹ ਵਿਕਾਸਗਤ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਸਟੀਫਨ ਡਕਾਂਬੇ (Stephen Duncombe) ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਿਹੀ ਜਾਪਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।”² ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕੋਈ ਸੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਕਲਪ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਫਿਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ

ਬਾਅਦ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਘਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਬਦਲਵਾਂ ਸਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਬਦਲਵੇਂ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਓਨੀ ਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਮਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਧਾਨਾਂ ਅਧੀਨ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੀ ਪੂਰਵ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜੋ ਇਕ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਸਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜਗਤ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰਲੀ ਹਰ ਇਕ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਅੰਦਰ ਜਜ਼ਬ ਹੋਣਾ, ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਾਮਵਰ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅੰਦਰ ਦਮਨ, ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।”³ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦੇਸ਼ (ਫ਼ਰਾਂਸ) ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਿਆਰੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਗੂੰਜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਰੋਗਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।”⁴ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਹਿੰਸਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਮਝ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਸਹਿਮਤੀ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਹੋਵੇ, ...ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਾਸ਼ਿਤ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਿਆ-ਜੁਲਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।⁵

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧਾਨਗਤ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਗਤ ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰਾ ਨਿਯਮੀਕਰਨ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਕ ਸੰਚਾਲਕ ਸਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਤਾ-ਸੰਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਹਿਤ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਜ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਅੰਦਰਲੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੁਣ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਦਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸੱਤਾ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਰਮ-ਮਈ ਐਲਾਨਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਸੋਚਣਾ, ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਆਦਮੀ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਵਹਿੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਆਦਮੀ ਦੀਆਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ

ਉਸ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਵਿਵਰਨ ਮੋਚਿਆ, ਪਰਿਕਲਪਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਉਂਦੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਇੱਥੋਂ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਜੀਵਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।”⁶ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਰਥ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਚਰਚਿੱਤ ਲਿਖਤ “A Contribution to the Political Economy” ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:

ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅੰਦਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਕੁਲ ਜੋੜ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਇਕ ਨਿਆਂਇਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਸਾਰ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।⁷

ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਝ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਖੁਦ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਸਰੂਪ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁ-ਸੁਰੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਬੋਧਕੀ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ’ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਪਾਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਅਤੇ

ਵਰਤੋਂ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਘਟਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਵਿਧਾਨ ਦੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾਵਾਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਵਿਕੇਂਦ੍ਰੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਵਰਗਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖਾਈਆਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵੱਧਦੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਘਟਕ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾਉਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਚਤਮ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖੀ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਗਰਮਤਾ ਵੀ ਤੀਬਰਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਧੁਰੇ ਤੋਂ ਖਿਸਕਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਬਦਲ ਰਹੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਜਨ-ਹਿਤ ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੰਚਾਲਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਸੁਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਬੋਧਕੀ ਸੁਰਾਂ ਤੇ ਪੱਧਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸਰਗਰਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਸਰਗਰਮੀ ਜਿੱਥੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਗਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰਕਸ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਹਰ ਯੁਗ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਜਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਕਮ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹਾਕਮ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਫਲਸਰੂਪ ਉਹੋ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।...ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰੀ ਬੈਠੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯੁਗ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਦਾਇਰੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨੇਮ-ਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਯੁਗ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।⁸

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਰਤਦੀ ਹੋਈ, ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸੰਚਾਰ, ਤਕਨੀਕ, ਫੌਜ, ਨਿਆਂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਧਾਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਅੰਗ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਉੱਚਿਤ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਧਨ ਉਪਲਬਧ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਸ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਸਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਦਮਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਉੱਪਰ ਪੈਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਜਾਂ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲ ਕੇ ਤੁਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਚਿੰਤਕ ਮਿਸ਼ੈਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਹਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਜਾਂ ਉੱਥਾਨ

ਦਾ ਸਬੂਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਫੂਕੋ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਜੇਲ੍ਹਾਂ, ਦਵਾਖਾਨਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੱਚ-ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।”⁹ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਿਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ‘ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ’ ਦਰਮਿਆਨ ਮੁੱਖ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, “ਫੂਕੋ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਸਟੇਟ, ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ‘ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ’ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਟੇਟ+ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸਥਾਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੇ ਖੰਡਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕਮੇਟੀ ਵਜੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਸ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਇਸ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਦਬਾਅ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਫੂਕੋ Discursive Practice ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਤਹਿ ਅਤੇ ਤਹਿ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਬੇਸਿਲਸਿਲਾ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਗਿਆਨ/ਸੱਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਸਰੀ ਹੈ।”¹⁰ ਇਸ ਗਿਆਨ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਹਿਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਜਮਾਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੂਹ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਜਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਹਰ ਨਵੀਂ ਜਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਥਾਂ ਮੱਲਦੀ ਹੈ, ਮਹਿਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ, ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹਿਤਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਰਥਾਤ; ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ, ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰਥਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਨਿੱਤਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਕ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।¹¹

ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਜੋ ਵੀ ਸਰੂਪ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ੁਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣ ਤੇ ਦਬਾਉਣ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸ਼ੈਲ ਫ਼ੁਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਂ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ‘ਕੋਸ਼ੀਕਾ ਕਿਰਿਆ’ (molecular signs) ਵਾਂਗ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਥਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।¹² ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ‘Power Politics’ ਦਾ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਯੁਕਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਸ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਇਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੀ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਉੱਚਿਤ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਗਮਨ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ, “ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਝੁਕੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਫੂਕੇ ਨੇ ਛੋਟੀ ਉਪ-ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਸਥਾਨਿਕ ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗੜੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਲਈ ਅਜੁੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। ਬੌਂਦਰੀਲਾਦ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਸਮਾਨ ਬਿਖਰੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੇ ਦੁਆਰਾ ਬੌਂਦਰੀਲਾਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ‘ਚੂਰ-ਚੂਰ ਹੋਏ ਹਵਾ ਰੋਧੀ ਸੀਸ਼ੇ’ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਕਿ, “ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਇਕ ਰਹੱਸ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ...(ਪਰ) ਇਹ ਸਵੈਇੱਛਤ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾ ਕੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਰਲਗੱਡ ਬਣਦੀ ਹੈ...ਤੇ ਚਰਮ ਬਿੰਦੂ ’ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿਖਰ ’ਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ।”¹³ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ, “ਫੂਕੇ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕਈ ਰੋਚਕ ਸੂਤਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਤਾਕਤ ਹੇਠਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਮਾਨ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਕ ‘ਖੇਡ’ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਭੇਦਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਲਨਾਂ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦੇ ਵੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਉਤਪਾਦਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਪਰਿਵਾਰ, ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ ਇਕ ਸਮਗਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਟਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਥਾਨਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਤਾਕਤ ਦਾ ਇਕ ਸਮਾਨੀਕਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਨੀਕਰਨ ਸਥਾਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸਥਾਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਛਾਂਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਮਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਲੜੀਆਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਨਾਂ ਦੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਘਟਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਾਕਤ ਦਾ ਤਰਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਾਕਤ ਦੀਆਂ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਬਿਖਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾੜ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਚੌੜਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਸਰਬਭੌਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰਚਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।”¹⁴ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਅਨੁਪਾਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਰਸਤੂ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ-

ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਲੀਅਮ ਆਰਕੀਬਾਲਡ ਡਨਿੰਗ ਮੁਤਾਬਕ, “ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਜਨਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਰਪੇਖ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਕੁਝ ਚੁਣੇ ਲੋਕ ਅਨੁਪਾਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਬਲੀਅਤ ਜਾਂ ਜਨਮ ਦੇ ਵਧੀਆਪਣ ਅਨੁਸਾਰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਭਾਗ ਮੰਗਦੇ ਹਨ।”¹⁵ ਜਿਸ ਦੇ ਲਈ ਉਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸਮਾਂ, ਪ੍ਰਭਸੱਤਾ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹਿਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਖਾਮੋਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਮੋਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। (ਇਸ ਲਈ) ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਿਤ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗਾ ਕਿ ‘ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਕਪਟ’ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਕੌਣ ਦਬਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਸਿਤ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਤਰਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਨੂੰ ‘ਦੂਜਿਆਂ/ਹੋਰਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਰੂਪ’ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ਕੇਵਲ ਆਜ਼ਾਦ ਮਹਿਕੂਮ ’ਤੇ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਤੇ ਅਮਲਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨਾਲ ਦਬਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਜੋ ਸੱਤਾ ’ਤੇ ਅਮਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਧਮਕਾਅ ਵੀ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ’ਤੇ ਵੀ ਉਤਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਹਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।”¹⁶ ਫ਼ੂਕੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਉਪਯੋਗੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਜੰਜੀਰਾਂ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਤੇ ਮਾਰ ਖਾਧਾ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਕੁਝ ਬੋਲਣ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਹੋਣੀ ਕੁਝ ਬੋਲਣ ’ਤੇ ਮੌਤ ਹੀ

ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਖਾਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮਹਿਕੂਮੀ (Subjected) 'ਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।... ਸੱਤਾ ਕਦੀ ਵੀ ਅਵੱਗਿਆ, ਨਾਬਰੀ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਭਾਵ ਜਿੱਥੇ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਨਕਾਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਹੋਵੇਗਾ ਹੀ।¹⁷

ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਇਕ ਹਥਿਆਰ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ “The history of sexuality” ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ‘ਦਮਨ’ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ‘ਉਤਪਾਦਨ’ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।”¹⁸ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਜਨਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਉਤਪਾਦਨ ਨਾ ਸਿਰਫ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਉਨਮੂਲਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪੂਰਨ ਸਹਿ-ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਦੋਸਤੀ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਵਰਗ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵੀ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਸਨ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਥੋਪੀ ਗਈ ਆਪਣੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਭਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਨਾਥਨ ਵਿਡਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, ‘ਪਹਿਚਾਣ’ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਘੁੰਮਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਫੂਕੋ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ‘ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ’ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਗੜਬੜ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਫੂਕੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਫੂਕੋ ਨੇ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਫੂਕੋ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਜਿਹੀਆਂ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਪਰ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਭਾਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “The Subject and Power” ਅੰਦਰ ਫੂਕੋ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ‘ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਗਿਆਨ, ਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਪਾਤਰਤਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਗਿਆਨ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂਤਾ' ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਪਰ ਇਕ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦਾ ਹੈ। 'ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂਤਵ' ਹੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਲਨ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਆਚਰਨ ਕਰੇ।¹⁹ ਫੁਕੋ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ' ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਫੁਕੋ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਫੁਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਜੂਡਿਥ ਬਟਲਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ 'ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ' ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉੱਪਰ 'ਸਮਾਜਿਕ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀ' ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ (ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ) ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ: ਆਪਣੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ 'ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀ' ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਅੱਤਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਉਸ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਈਕਲ ਹਾਰਟ ਅਤੇ ਅੰਨਤੋਨੀਓ ਨੇਗ੍ਰੀ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਸਹੀ ਵਿਰੋਧ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੂਰਨ ਹਨ,²⁰ ਪਰ ਨਾਥਨ ਵਿਡਰ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪਹਿਚਾਣ' ਫੁਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ 'ਪਰਛਾਵੇਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ 'ਵਾਸਤਵਿਕ' ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪੈਦਾ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ 'ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ' ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ' ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਰਮ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਭਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਗ਼ਲਤੀ ਨਾਲ 'ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ' (ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਤੇ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ) ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗ਼ਲਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਫੁਕੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ 'ਜਾਣਨ' ਦੇ ਆਚਰਨਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਚਰਨਾਂ ਅੰਦਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ, ਮਾਪਣ ਅਤੇ ਸਰਵੇਖਣ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ

ਵਿਭਿੰਨ ਚਰਚਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਰਨਣ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਧਿ-ਨਿਰੂਪਣਾਂ (Adjudications) ਦੀ ਇਕ ਲੜੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਫੁਕੋ ਤਰਕ-ਮੂਲਕ ਨਿਯਮਵਾਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠ ਵੱਲ ਪਰਤਦੇ ਹਨ।²¹

ਫੁਕੋ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਿੱਥੇ ਤਾਕਤ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਉਂਕਿ ਤਰਕ ਦੀ ਇਕ ਠੱਗੀ ਹੈ, ਤਾਕਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਤਾਕਤ ਦੇ ਨੈੱਟਵਰਕ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਥਾਂਵਾਂ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਲੱਭਣਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਣਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸ਼ਰੋਤ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਾਲੇ, ਬਰਬਰ, ਏਕਾਂਤਿਕ, ਦੁਰਗਮ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਤੱਤ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਤੱਤ ਸਮਝੌਤਾ-ਪ੍ਰਸਤ, ਸੁਆਰਥੀ ਜਾਂ ਸਮਰਪਿਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਯੁੱਧ-ਸੰਬੰਧੀ ਭੂਮੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸਾਥ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਵੀ ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ‘ਏਕਾਂਤਿਕ’ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਹ ਸੁਰ ਇਕ ਗਠਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਵਿਵਾਦੀ ਸੁਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਅਖੰਡਿਤ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ, ਗੱਠਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅੰਦਰ ਮੁੜ ਵੰਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿਭਿੰਨ ਉਪਕਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਕਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਕਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਕਦੀ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੇ।”²² “Archaeology of Knowledge” ਅੰਦਰ ਫੁਕੋ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੀਮਾਂਤ-ਤੱਤ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮਲਬੇ ਅੰਦਰ ਦੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਉੱਚਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਬੇਦਖਲ ਗਿਆਨ ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ

ਅਧਿਕਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਕ ਉਪਕਰਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਦੂਰ ਬਿਖਰਿਆ ਰਿਹਾ- ਅਪਾਤਰ ਅਤੇ ਪਦ-ਦਲਿਤ ਗਿਆਨ। ਫ਼ੁਕੋ ਇਸ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਉਪਲਬਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ,²³ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਸੱਤਾ ਬਦਲੀ ਕੇਵਲ ਸੱਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਇਹੋ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।²⁴

ਫ਼ੁਕੋ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਸੰਦ ਬਣ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “Orientalism” ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ। ਸਈਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਸਾਡੇ ਮੌਜੂਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਉਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਦਤ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਇਸੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੀਆਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ-ਮੂਲਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਗਿਆਨ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਉਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ਼ੁਕੋ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਸਈਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ,

“ਕੁਝ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਪੂਰਨ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹੀ ਸੰਦਰਭ ਅੰਦਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਲਗਪਗ ਪੂਰੇ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਵਿਸ਼ਵ ਅੰਦਰ ਜੇਤੂ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਪੱਛੜੀ, ਅਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਕੁਝ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇਸ਼ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤ, ਕੈਰੇਬਿਆਈ ਦੀਪ-ਸਮੂਹ, ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਅਤੇ ਮੱਧ-ਪੂਰਬ ਅੰਦਰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੁਣ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਅਤੇ ਸਮਰਥਕ ਰਹੇ ਹਨ।”²⁵ ਆਪਣੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਹਿਤ ਸਈਦ, ਟੈਗੋਰ, ਫੈਨਨ, ਸੀ.ਐਲ.ਆਰ. ਜੇਮਸ ਅਤੇ ਡਬਲਯੂ.ਬੀ. ਕੀਟਸ ਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ “Orientalism” ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗਿਆਨ ਦਰਮਿਆਨ ਫ਼ਰਕ ਰੱਖ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿੱਕਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਕੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਹਾਕਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਚਾਰ ਉਸੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਫੁਕੋ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਸ ਕਿਸੇ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨੀਤੀਆਂ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਹੁਬਹੂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰੋਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਕਈ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬੋਲਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁੱਪ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਬੋਲਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਚੁੱਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਸੰਗ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।²⁶ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਗ਼ੈਰ-ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿਕਰ Stephen Duncombe ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “Cultural Resistance Reader” ਅੰਦਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਿਕਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਮਨ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪੱਖ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗੋਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਘ੍ਰਿਣਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਕਈ ਵਾਰ ਮਜ਼ਾਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਮਜ਼ਾਕ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦੋਵਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਅਨੇਕਾਂ ਦਮਿਤ ਸਮੂਹ, ਸਮੁਦਾਇ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਦਮਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਅਚੇਤ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਸਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ

ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਿਸ ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਯਾਦ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਤਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਦਮਨ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਿਲਾਨ ਕੁੰਦੇਰਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੜਾਈ, ਭੁੱਲ ਜਾਣ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਯਾਦ ਦੀ ਲੜਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਯਾਦ ਅੱਜ ਜਾਂ ਕਦੀ ਵੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ- ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਿੰਸਾਤਮਿਕ ਯੁੱਧ ਦਾ ਖ਼ੂਨੀ ਮੈਦਾਨ ਵੀ ਹੈ।²⁷ ਯਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਦਸਹਿਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੇ ਇਕ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼' ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਦਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਮੋਈ ਹੋਈ ਘਟਨਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਅੱਜ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਥੋਪੀ ਜਾ ਰਹੀ 'ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼' ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਭਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋਕ-ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਜਨਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਕਿਤਾਬ "Orientalism" ਨੂੰ ਵੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਬੌਧਿਕਤਾਮਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਆਪਣੇ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਿਚੋਂ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਜਾਂ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯਤਨ ਅਤੇ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਸਿਲੇਬਸਾਂ, ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ, ਮੀਡੀਆ, ਸਿਨੇਮਾ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਅਤੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ

ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਾਰਜ ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਇਸ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਸਿਮਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਜਾਣੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ‘ਯਾਦ’ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਕਦੀ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨੁਕਸਾਨ ਹੀ ਪਹੁੰਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ’ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਬਲਕਿ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ‘ਯਾਦ’ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨਾਮ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਹਾਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ ਮਨਮੋਹਨ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਸਥਾਮੂਲਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਹਿਤ ਨਫ਼ਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਨਿਆਂ। ਦੋਵੇਂ ਮਹਾਬਿਰਤਾਂਤ ਦਬਾਉ/ਦਮਨੀ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ’ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ’ਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੂਜੇ/ਪਰ ਨੂੰ ਇਮੈਨੂਅਲ ਲੈਵੀਨਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਰਤਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ/ਪਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਖੱਪੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨੇ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਇਕੱਲਾ, ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋਇਆ ਹੈ।”²⁸ ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੀ ‘ਸਿਮਰਤੀ’ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬੇਇੱਤਹਾ ਉਦਾਰਹਨਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਡੇਰਾ ਪਾਸਾਰ ਅਮਰੀਕੀ ਚਿੰਤਕ ਨੌਮ ਚੌਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਸਾਡੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਤ੍ਰਿਪਤੀਆਂ, ਸ਼ੌਂਕ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਨਿੱਕੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਨੀਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ

ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੱਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਰੋਕਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਜਿਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਹਿਤ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ 'ਯਾਦ' ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸੱਤਾ-ਮਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਨੀਤੀਆਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੌਕਿਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਖਾਸ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚੋਂ ਲਗਪਗ ਖਤਮ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਬੇਹੱਦ ਮੱਧਮ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਇਸ ਮੱਧਮਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਜਾਰਜ ਲੁਕਾਚ ਅਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਧੀਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦਾ ਲੇਖਣ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਮਾਤਰ ਰੱਖਿਆਤਮਿਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥ ਅਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਉਹ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ 'ਯਾਦ' ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਡੂੰਘੇ ਦਫ਼ਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਾਦ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸ ਦੀ ਬੇਹੱਦ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਬੇਸ਼ੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਕਠਪੁਤਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸੇਧ ਲੈਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਨਾਰਾ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾਂ-ਪੱਖੀ ਅਰਥ ਕੱਢ ਲੈਣਾ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਮੁੜ-ਸੁਰਜੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈ ਲੈਂਦੀ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਅਵੇਸਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਇਸ 'ਯਾਦ' ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਇਸ ਉੱਪਰ ਲਗਾਤਾਰ ਨਜ਼ਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਮੁੱਕ ਲੜੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ 'ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ', 'ਕੌਮੀ-ਪਛਾਣ', 'ਭਾਸ਼ਾ', 'ਖੇਤਰਵਾਦ' ਅਤੇ 'ਈਕੋ-ਪਾਲਿਟਿਕਸ' ਜਿਹੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਸੱਤਾ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਵੀ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਹਿੰਸਕ ਦੋਵਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅੰਦਰ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੈਸੇ ਵੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੁਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society” ਅੰਦਰ ਪਿਆਰੇ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਲਗਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਰਬ-ਜਨਿਕ ਚਰਚਾ ਦੇ ਛਲ-ਪੂਰਨ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਅੰਦਰ ਢਕੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਵਿਸਥਾਰ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਆਦਿ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਖ ਮੰਗ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਕਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਉਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਦਸਤੂਰ ਚੱਲਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਅਹਿੰਸਕ ਦੋਵਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਅਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੱਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਏਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਤੀਬਰ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਲਗਾਤਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਮੇਲ, ਸਮਰੂਪ ਤੇ ਸੂਤਰ-ਬੱਧ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ, “ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ਾਸਕ ਤੇ ਸ਼ਾਸਿਤ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਉਤਪਾਦ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਅਤੇ ਘਣਤਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵੈਧਾਨਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਔਚਿਤਯ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾ-ਮੰਡਲ ਵੀ ਉਤਪਾਦਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।”²⁹ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਥੋਪੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤਨਾਵਾਂ ਖਿਲਾਫ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਆਵਾਜ਼ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਤਿਤਵਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਰੂਸੋ ਦੇ ਉਸ ਕਥਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਜਨਮਦੇ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ-ਜਿਸ ਵਕਤ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਹਿਤ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਤੁਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੰਨੇ ਉੱਪਰ ਚਿਤਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।

(ੲ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਇਹ ਬੇਹੱਦ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਬਣੇ ਹੋਏ 'ਧਰਮ' ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਪੱਧਰੀਆਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਮਨ ਅਤੇ ਉਤਪੀੜਣ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸਰੋਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਅਸੀਂ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਅੰਦਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਫਿਲਹਾਲ ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੀ ਵਾਜਿਬ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸੰਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਤਹੀ ਜਿਹੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਮਹਿਜ ਇਕ ਬੁਰਜੂਆਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਆਇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਪਰ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹੁਬਹੂ ਅਨੁਸਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰਲੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਕਹਿਰਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।³⁰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਆਪ-ਹੁਦਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਦਲਤ ਅਜਿਹੇ ਨਤੀਜੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ‘ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤ’ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਡਗਮਗਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ।”³¹ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕਦੀ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦੀ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਸਾਧਨ ਵਾਸਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੇ ਹਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜਿਹੜਾ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਕ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਜਿਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖਕਾ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਸਾਧਣ ਲਈ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਬੌਧਿਕ ਬੇਈਮਾਨੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਅੰਦਰ ਵੇਖਾਂਗੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੀਮਾ-ਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਅਨਜਾਣਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾਕਟਰ ਬੀ.ਆਰ.ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਹੋਈਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਲ 1936 ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਪਰ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਹ ਅੰਦੋਲਨ ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਕਾਇਮ

ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇੰਗਲੈਂਡ ਅੰਦਰ ਹੋਏ ਪਿਯੂਰੇਟਿਨਿਜ਼ਮ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ। ਇਹ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਮੁਸਲਿਮ ਸਾਮਰਾਜ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਬਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹੀ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਚੰਦਰਗੁਪਤ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਬੁੱਧ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਛਤਰਪਤੀ ਸ਼ਿਵਾਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤਾਂ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਤ-ਸਮੂਹ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੀ ਰਹੀ ਸੀ।³²

ਡਾਕਟਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਾਮ ਪੁਨਿਆਨੀ ਤੱਕ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਹ ਯਤਨ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਪਜ ਦਾ ਉਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅੰਦਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਧਰਮ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹਿੰਦਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਸਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਅਹਿਮ ਪਛਾਣਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਛੁਪੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੁਹੱਈਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਦੇਖਾਂਗੇ ਇਹ ਕੇਵਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਡਰ, ਜਾਦੂ, ਟੈਬੂ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਸਤਿਕਾਰ

ਦਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਦਾ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਨੀਂਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਵੀ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਹ ਧਰਮ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕੀਤਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਧਰਮ ਦੀ ਕੁਵਰਤੋਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਬੇਹੱਦ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇਹ ਧਰਮ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਸਰੂਪ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੀ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਕਿ ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਥਾਨ ਨੂੰ ਬੰਧਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਘਟਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਧਰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਯਹੂਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਲੈ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢ ਲੈਣਾ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਜਿਹਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਉਕਤ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਅਨਜਾਣਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮਾਤਰ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਮਾਨਵੀ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰੋਕ-ਤੱਤ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਹਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਂ-ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ, ਗ਼ੈਰ-ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਚਰਿੱਤਰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ

ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਭਾਰਨ ਹਿਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ ਇਸ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਭ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ ਦੇ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਵੀਂਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਫਿਲਹਾਲ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਾਂਗੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਜਿਹੇ ਸੂਖਮ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਬਣੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸਰੂਪ, ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਸਵਰਗ-ਨਰਕ, ਪੁਨਰ-ਜਨਮ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਕਰਮਫਲ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਵ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹਾਸਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖੋਂ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਨਕਰ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਥਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਅੰਦਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਉਹ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੇ ਜਨ-ਹਿਤਵਾਦੀ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲਿਤ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ

ਧਰਮ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਕਠਪੁਤਲੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ, ਬਲਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਵਡੇਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੁਰਾਂ ਦੇ ਰਾਂਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਯਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਧਰਮ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਤੌਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਤਾ ਤੇ ਕੁਆਂਟਮ ਫਿਜ਼ਿਕਸ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਆਪਣੇ ਜੋਬਨ 'ਤੇ ਹੈ, ਧਰਮ ਹੀ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਸਹਿਚਾਰ ਦੇ ਸਦਕਾ, ਨਵੀਂਆਂ ਇਬਾਰਤਾਂ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000, ਪੰਨਾ-514.
2. “...resistance can be seen as an escape from politics and a way to release discontent that might otherwise be expressed through political activity.”
Steohen Duncombe, Cultural Resistance Reader, Adarsh Books, New Delhi, 2012, p. 6.
3. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਮੇਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2013 (ਭੂਮਿਕਾ)
4. This word, which resonated in my desire and my imagination as the most beautiful word in the politics and history of this country, this word loaded with all the pathos of my nostalgia.”
Howard Caygill, On Resistance: A Philosophy of Defiance, Bloomsbury, London, 2015, p. 7.
5. “Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or the exclusion of the content of another culture, as difference one perceived...the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference.”
Abhibrata Chakrabarty, Resistance in Imaging Woman in the Contemporary Visual Art of India: A Study of Five Artists, (Unpublished Thesis) Department of Visual Arts, Abanindranath Tagore School of Creative Arts and Communication Studies, Assam University, Silchar, p.4.

6. The production of ideas, concepts and consciousness is first of all directly interwoven with the material intercourse of man, the language of real life. Conceiving, thinking, the spiritual intercourse of men, appear here as the direct efflux of men's material behavior...we do not proceed from what men say, imagine, conceive, nor from men as described, thought of, imagined, conceived, in order to arrive at corporeal man; rather we proceed from the really active man...Consciousness does not determine life: life determines consciousness.

Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism*, Routledge, London, 2002, p.4.

7. In the social production which men carry on they enter into definite relations that are indispensable and independent of their will; these relations of production correspond to a definite stage of development of their material powers of production. The sum total of these relations of production constitutes the economic structure of society the real foundation, on which rise legal and political superstructures and to which correspond definite forms of social consciousness. The mode of production in material life determines the general character of the social, political and spiritual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existence; but, on the contrary, their social existence determines, their consciousness

Karl Marx, *A Contribution to the Political Economy*, Charles H.Kerr & Co., Chicago, 1904, p. 11.

8. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1980, ਪੰਨਾ-81.

9. "...truth isn't outside power, or lacking in power...Each society has its regime of truth, its "general politics" of truth:"

Foucault, Michel, The Foucault reader, (Edited by) Paul Rabinow, Pantheon Books, New York, 1984, p. 73.

10. ਤਸਕੀਨ, ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2014, ਪੰਨਾ-164.

11. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1980, ਪੰਨਾ-83.

12. "Resistance has a keen relation with power. Resistance signifies the existence of power as well as it threatens the presence of power in variable ways within specified cultural structure. The discourse of power was first derived by Michel Foucault on the analysis of knowledge in postmodern context. According to Foucault power does not originate from the central or hierarchical structure but silently flows through the small molecular signs of society, like a capillary action. According to Michel Foucault, „Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere.”

Abhibrata Chakrabarty, Resistance in Imaging Woman in the Contemporary Visual Art of India: A Study of Five Artists, (Unpublished Thesis) Department of Visual Arts, Abanindranath Tagore School of Creative Arts and Communication Studies, Assam University, Silchar, p. 2.

13. Therefore the orientation to centrality and possessive concentration of power is being termed by Foucault as micro-power to denote the localized network of power. After Foucault power became a discursive issue for the

distorted vision of egalitarianism in the era of post-structuralism. According to Baudrillard power is to be totally neutralized because of its evenly diffused character. In the writing of Forget Foucault Jean Baudrillard compared power with, a shattered windscreen still holding together and analyzed it in the following manner, However, this power remains a mystery-starting from despotic centrality, it becomes by the half-way point a 'multiplicity of relations' ...and it culminates, at the extreme pole, with resistances.

Ibid, p. 3.

14. विजय कुमार, अंधेरे समय में विचार, संग्रह प्रकाशन, मेरठ, दूसरा संस्करण, 2010, पृष्ठ-133.
15. विलीअम आरकीबालड डनिंग, राजनीतिक सिपांत का इतिहास (प्राचीन ते मध्य-कालीन- भाग पहिला), (अनुवाद) गिआन सिंघ संधु, पबलीकेशन बिबुते, पंजाबी युनीवर्सिटी, पटिआला, 1991, पंना-54.
16. मनमोहन, मिशैल डुके, पंजाबी अकादमी, दिल्ली, दुजी वार, 2012, पंना-125.
17. उगी, पंना-125.
18. उगी, पंना-127.
19. परमिंदर सिंघ सोंकी, (अनुवादक अते संधादक) अराजकता, राज अते युटेपीआ, गेसीअस बुक्स, पटिआला, 2018, पंना-90.
20. उगी, पंना-91.
21. उगी, पंना-92.
22. विजय कुमार, अंधेरे समय में विचार, संग्रह प्रकाशन, मेरठ, दूसरा संस्करण, 2010, पृष्ठ-134.
23. वही, पृष्ठ-137.
24. तसकीन, सँता का पूवचन अते पंजाबी कविता, चेतना पूकासन, लुधिआणा, दुजी वार, 2014, पंना-167.
25. I then go on to argue that the appearance of such cultural disciplines coincides with a fully global imperial perspective, although such a

coincidence can only be made to seem significant from the point of view of later history, when nearly everywhere in the colonized world there emerged resistance to certain oppressive aspects of imperial rule like theories of subject races and peripheral regions, and the notions of backward, primitive, or undeveloped cultures. Because of that native resistance for instance, the appearance of many nationalist and independence movements in India, the Caribbean, Africa, the Middle East it is now evident that culture and imperialism in the West could be understood as offering support, each to the other.

Edward W. Said, *Reflections on Exile & Other Essays*, Granta Publications, London, 2013, p. 354.

26. ਬਦਰੀ ਨਾਰਾਯਣ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਗਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2012, ਪੁਸ਼ਟ-83.

27. ਕੋਈ, ਪੁਸ਼ਟ-68.

28. ਮਨਮੋਹਨ, ਵਿਚਾਰਕੀ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2018, ਪੰਨਾ-76.

29. A great deal of what Gramsci is concerned with is not only the history of an idea or a system of ideas in the world of ruler and ruled, but also the connection between ideas and institutions and classes; and more important, ideas as productions producing not only their coherence and density, but also and this is where Gramsci is most compelling their own “aura” (the word is Benjamin’s) of legitimacy, authority, self-justification.

Edward W. Said, *Reflections on Exile & Other Essays*, Granta Publications, London, 2013, p. 344.

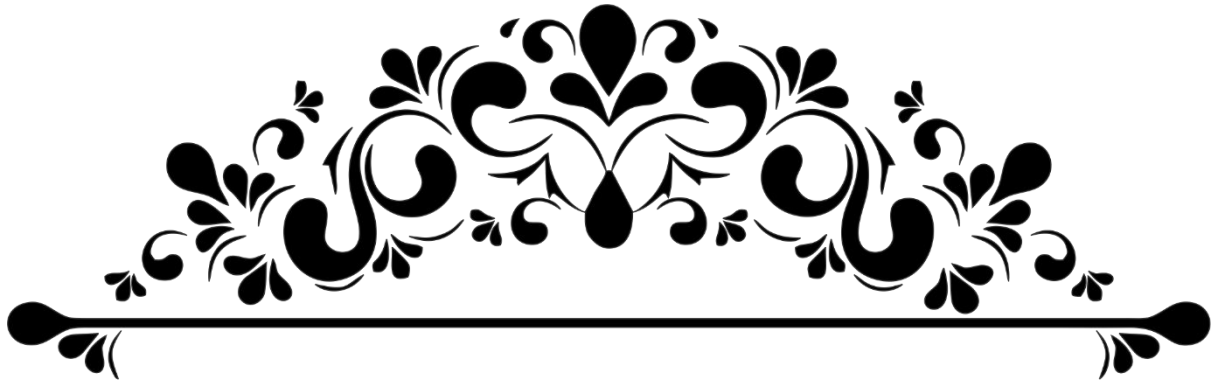
30. ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ “ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ” ਦਾ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

31. ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ, ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2011, ਪੰਨਾ-26.

32. "...History bears out the proposition that political revolutions have always been preceded by social and religious revolutions. The religious Reformation started by Luther was the precursor of the political emancipation of the European people. In England Puritanism led to the establishment of political liberty. Puritanism founded the new world. It was Puritanism which won the war of American Independence and Puritanism was a religious movement. The same is true of the Muslim Empire. Before the Arabs became a political power they had undergone a thorough religious revolution started by the Prophet Mohammad. Even Indian History supports the same conclusion. The political revolution led by Chandragupta was preceded by the religious and social revolution of Buddha. The political revolution led by Shivaji was preceded by the religious and social reform brought about by the saints of Maharashtra. The political revolution of the Sikhs was preceded by the religious and social revolution led by Guru Nanak. It is unnecessary to add more illustrations. These will suffice to show that the emancipation of the mind and the soul is a necessary preliminary for the political expansion of the people."

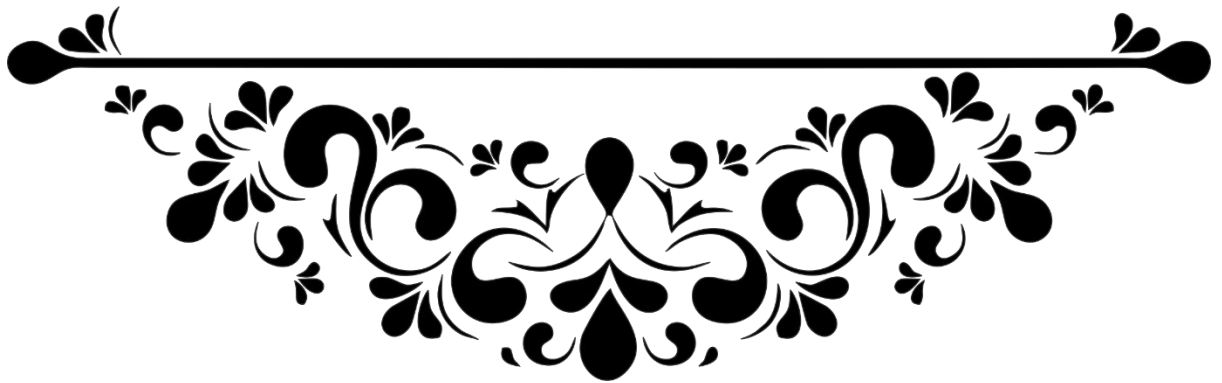
-Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches (Vol.I), Ambedkar Foundation, New Delhi, 2014, p. 43.





ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ
ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ



(ੳ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ

ਸਮੁੱਚੇ ਵਸਤੂਗਤ ਜਗਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਮਾਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕ੍ਰਮਿਕ ਅਤੇ ਛਲਾਂਗਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਗਿਆਤ ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸੁਮੇਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਤੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਕਾਰਨ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਇਕ ਥਾਂ ਰੁਕ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸੁੱਖ-ਮਈ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ, ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਤ-ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਉੱਚਿਤ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ/ਅਣ-ਇੱਛਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਬੰਧ ਬਣਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਉਪਭੋਗ ਹਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟੀਕਰਨ ਨੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੱਕ ਉਤਪਾਦਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਿਕਤਾ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਸਮੂਹ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਦਾ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ

ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੇਹੱਦ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ Resistance ਦਾ ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਰੋਧੀ, ਵਿਪੱਖੀ ਅਤੇ ਮੁਖਾਲਫ਼ ਹੈ¹, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਦੀਆਂ ਸਹਿਮਤੀਆਂ/ਅਸਹਿਮਤੀਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪ੍ਰਗਟੀਕਰਨ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤੌਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਵੰਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਦਬਾਇਆ ਜਾਂ ਮੁਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ‘ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ’ ਮਾਤਰ ਦਬਾਅ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੀ ਬਦਲਾ-ਲਊ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਬਦਲਵੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਉਚੇਰਾ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉੱਚਤਮ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਇਹ ਵਿਕਾਸਗਤ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਸਟੀਫਨ ਡਕਾਂਬੇ (Stephen Duncombe) ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਿਹੀ ਜਾਪਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।”² ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕੋਈ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਕਲਪ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਫਿਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ

ਬਾਅਦ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਘਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਬਦਲਵਾਂ ਸਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਬਦਲਵੇਂ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਓਨੀ ਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਮਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਧਾਨਾਂ ਅਧੀਨ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੀ ਪੂਰਵ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜੋ ਇਕ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਸਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜਗਤ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰਲੀ ਹਰ ਇਕ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਅੰਦਰ ਜਜ਼ਬ ਹੋਣਾ, ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਾਮਵਰ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅੰਦਰ ਦਮਨ, ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।”³ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਯਾਕ ਦੈਰਿਦਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦੇਸ਼ (ਫ਼ਰਾਂਸ) ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਿਆਰੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਗੂੰਜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਰੋਗਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।”⁴ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਹਿੰਸਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਮਝ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਸਹਿਮਤੀ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਹੋਵੇ, ...ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਾਸ਼ਿਤ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਿਆ-ਜੁਲਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।⁵

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧਾਨਗਤ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਗਤ ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰਾ ਨਿਯਮੀਕਰਨ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਕ ਸੰਚਾਲਕ ਸਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਤਾ-ਸੰਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਹਿਤ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਜ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਅੰਦਰਲੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੁਣ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਦਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸੱਤਾ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਰਮ-ਮਈ ਐਲਾਨਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਸੋਚਣਾ, ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਆਦਮੀ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਵਹਿੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਆਦਮੀ ਦੀਆਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ

ਉਸ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਵਿਵਰਨ ਮੋਚਿਆ, ਪਰਿਕਲਪਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਉਂਦੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਇੱਥੋਂ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਜੀਵਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।”⁶ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਰਥ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਚਰਚਿੱਤ ਲਿਖਤ “A Contribution to the Political Economy” ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:

ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅੰਦਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਕੁਲ ਜੋੜ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਇਕ ਨਿਆਂਇਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਸਾਰ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।⁷

ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਝ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਖੁਦ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਸਰੂਪ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁ-ਸੁਰੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਬੋਧਕੀ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ’ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਪਾਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਅਤੇ

ਵਰਤੋਂ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਘਟਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਵਿਧਾਨ ਦੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾਵਾਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਵਿਕੇਂਦ੍ਰੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਵਰਗਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖਾਈਆਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵੱਧਦੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਘਟਕ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾਉਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਚਤਮ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖੀ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਗਰਮਤਾ ਵੀ ਤੀਬਰਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਧੁਰੇ ਤੋਂ ਖਿਸਕਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਬਦਲ ਰਹੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਜਨ-ਹਿਤ ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੰਚਾਲਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਸੁਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਬੋਧਕੀ ਸੁਰਾਂ ਤੇ ਪੱਧਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸਰਗਰਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਸਰਗਰਮੀ ਜਿੱਥੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਗਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰਕਸ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਹਰ ਯੁਗ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਜਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਕਮ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹਾਕਮ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਫਲਸਰੂਪ ਉਹੋ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।...ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰੀ ਬੈਠੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯੁਗ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਦਾਇਰੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨੇਮ-ਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਯੁਗ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।⁸

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਰਤਦੀ ਹੋਈ, ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸੰਚਾਰ, ਤਕਨੀਕ, ਫੌਜ, ਨਿਆਂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਧਾਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਅੰਗ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਉੱਚਿਤ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਧਨ ਉਪਲਬਧ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਸ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਸਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਦਮਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਉੱਪਰ ਪੈਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਜਾਂ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲ ਕੇ ਤੁਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਚਿੰਤਕ ਮਿਸ਼ੈਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਹਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਜਾਂ ਉੱਥਾਨ

ਦਾ ਸਬੂਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਫੂਕੋ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਜੇਲ੍ਹਾਂ, ਦਵਾਖਾਨਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੱਚ-ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।”⁹ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਿਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ‘ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ’ ਦਰਮਿਆਨ ਮੁੱਖ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, “ਫੂਕੋ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਸਟੇਟ, ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ‘ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ’ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਟੇਟ+ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸਥਾਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੇ ਖੰਡਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕਮੇਟੀ ਵਜੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਸ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਇਸ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਦਬਾਅ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਫੂਕੋ Discursive Practice ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਤਹਿ ਅਤੇ ਤਹਿ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਬੇਸਿਲਸਿਲਾ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਗਿਆਨ/ਸੱਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਸਰੀ ਹੈ।”¹⁰ ਇਸ ਗਿਆਨ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਹਿਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਜਮਾਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੂਹ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਜਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਹਰ ਨਵੀਂ ਜਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਥਾਂ ਮੱਲਦੀ ਹੈ, ਮਹਿਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ, ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹਿਤਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਰਥਾਤ; ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ, ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰਥਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਨਿੱਤਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਕ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।¹¹

ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਜੋ ਵੀ ਸਰੂਪ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ੁਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣ ਤੇ ਦਬਾਉਣ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸ਼ੈਲ ਫ਼ੁਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਂ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ‘ਕੋਸ਼ੀਕਾ ਕਿਰਿਆ’ (molecular signs) ਵਾਂਗ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਥਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।¹² ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ‘Power Politics’ ਦਾ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਯੁਕਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਸ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਇਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੀ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਉੱਚਿਤ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਗਮਨ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ, “ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਝੁਕੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਫੂਕੇ ਨੇ ਛੋਟੀ ਉਪ-ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਸਥਾਨਿਕ ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗੜੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਲਈ ਅਜੁੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। ਬੌਂਦਰੀਲਾਦ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਸਮਾਨ ਬਿਖਰੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੇ ਦੁਆਰਾ ਬੌਂਦਰੀਲਾਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ‘ਚੂਰ-ਚੂਰ ਹੋਏ ਹਵਾ ਰੋਧੀ ਸੀਸ਼ੇ’ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਕਿ, “ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਇਕ ਰਹੱਸ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ...(ਪਰ) ਇਹ ਸਵੈਇੱਛਤ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾ ਕੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਰਲਗੱਡ ਬਣਦੀ ਹੈ...ਤੇ ਚਰਮ ਬਿੰਦੂ ’ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿਖਰ ’ਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ।”¹³ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ, “ਫੂਕੇ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕਈ ਰੋਚਕ ਸੂਤਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਤਾਕਤ ਹੇਠਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਮਾਨ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਕ ‘ਖੇਡ’ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਭੇਦਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਲਨਾਂ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦੇ ਵੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਉਤਪਾਦਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਪਰਿਵਾਰ, ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ ਇਕ ਸਮਗਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਟਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਥਾਨਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਤਾਕਤ ਦਾ ਇਕ ਸਮਾਨੀਕਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਨੀਕਰਨ ਸਥਾਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸਥਾਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਛਾਂਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਮਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਲੜੀਆਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਨਾਂ ਦੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਘਟਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਾਕਤ ਦਾ ਤਰਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਾਕਤ ਦੀਆਂ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਬਿਖਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾੜ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਚੌੜਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਸਰਬਭੌਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰਚਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।”¹⁴ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਅਨੁਪਾਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਰਸਤੂ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ-

ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਲੀਅਮ ਆਰਕੀਬਾਲਡ ਡਨਿੰਗ ਮੁਤਾਬਕ, “ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਜਨਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਰਪੇਖ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਕੁਝ ਚੁਣੇ ਲੋਕ ਅਨੁਪਾਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਬਲੀਅਤ ਜਾਂ ਜਨਮ ਦੇ ਵਧੀਆਪਣ ਅਨੁਸਾਰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਭਾਗ ਮੰਗਦੇ ਹਨ।”¹⁵ ਜਿਸ ਦੇ ਲਈ ਉਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸਮਾਂ, ਪ੍ਰਭਸੱਤਾ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹਿਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਖਾਮੋਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਮੋਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। (ਇਸ ਲਈ) ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਿਤ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗਾ ਕਿ ‘ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਕਪਟ’ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਕੌਣ ਦਬਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਸਿਤ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫ਼ੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਤਰਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਨੂੰ ‘ਦੂਜਿਆਂ/ਹੋਰਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਰੂਪ’ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ਕੇਵਲ ਆਜ਼ਾਦ ਮਹਿਕੂਮ ’ਤੇ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਤੇ ਅਮਲਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨਾਲ ਦਬਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਜੋ ਸੱਤਾ ’ਤੇ ਅਮਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਧਮਕਾਅ ਵੀ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ’ਤੇ ਵੀ ਉਤਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਹਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।”¹⁶ ਫ਼ੂਕੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਉਪਯੋਗੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਜੰਜੀਰਾਂ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਤੇ ਮਾਰ ਖਾਧਾ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਕੁਝ ਬੋਲਣ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਹੋਣੀ ਕੁਝ ਬੋਲਣ ’ਤੇ ਮੌਤ ਹੀ

ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਖਾਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮਹਿਕੂਮੀ (Subjected) 'ਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।... ਸੱਤਾ ਕਦੀ ਵੀ ਅਵੱਗਿਆ, ਨਾਬਰੀ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਭਾਵ ਜਿੱਥੇ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਨਕਾਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਹੋਵੇਗਾ ਹੀ।¹⁷

ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਇਕ ਹਥਿਆਰ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ “The history of sexuality” ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ‘ਦਮਨ’ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ‘ਉਤਪਾਦਨ’ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।”¹⁸ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਜਨਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਉਤਪਾਦਨ ਨਾ ਸਿਰਫ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਉਨਮੂਲਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪੂਰਨ ਸਹਿ-ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਦੋਸਤੀ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਵਰਗ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵੀ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਸਨ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਥੋਪੀ ਗਈ ਆਪਣੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਭਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਨਾਥਨ ਵਿਡਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, ‘ਪਹਿਚਾਣ’ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਘੁੰਮਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਫੂਕੋ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ‘ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ’ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਗੜਬੜ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਫੂਕੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਫੂਕੋ ਨੇ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਫੂਕੋ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਜਿਹੀਆਂ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਪਰ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਭਾਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “The Subject and Power” ਅੰਦਰ ਫੂਕੋ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ‘ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਗਿਆਨ, ਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਪਾਤਰਤਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਗਿਆਨ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂਤਾ' ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਪਰ ਇਕ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦਾ ਹੈ। 'ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂਤਵ' ਹੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਲਨ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਆਚਰਨ ਕਰੇ।¹⁹ ਫੁਕੋ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ' ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਫੁਕੋ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਫੁਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਜੂਡਿਥ ਬਟਲਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ 'ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ' ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉੱਪਰ 'ਸਮਾਜਿਕ ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀ' ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ (ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ) ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ: ਆਪਣੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ 'ਪਹਿਚਾਣ ਥੋਪਦੀ' ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਅੱਤਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਉਸ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਈਕਲ ਹਾਰਟ ਅਤੇ ਅੰਨਤੋਨੀਓ ਨੇਗ੍ਰੀ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਫੁਕੋ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਸਹੀ ਵਿਰੋਧ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੂਰਨ ਹਨ,²⁰ ਪਰ ਨਾਥਨ ਵਿਡਰ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪਹਿਚਾਣ' ਫੁਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ 'ਪਰਛਾਵੇਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ 'ਵਾਸਤਵਿਕ' ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪੈਦਾ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ 'ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ' ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ' ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਰਮ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਭਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਗ਼ਲਤੀ ਨਾਲ 'ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ' (ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਤੇ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ) ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗ਼ਲਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਫੁਕੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ 'ਜਾਣਨ' ਦੇ ਆਚਰਨਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਚਰਨਾਂ ਅੰਦਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ, ਮਾਪਣ ਅਤੇ ਸਰਵੇਖਣ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ

ਵਿਭਿੰਨ ਚਰਚਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਰਨਣ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਧਿ-ਨਿਰੂਪਣਾਂ (Adjudications) ਦੀ ਇਕ ਲੜੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਫੂਕੋ ਤਰਕ-ਮੂਲਕ ਨਿਯਮਵਾਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠ ਵੱਲ ਪਰਤਦੇ ਹਨ।²¹

ਫੂਕੋ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਿੱਥੇ ਤਾਕਤ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਉਂਕਿ ਤਰਕ ਦੀ ਇਕ ਠੱਗੀ ਹੈ, ਤਾਕਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਤਾਕਤ ਦੇ ਨੈੱਟਵਰਕ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਥਾਂਵਾਂ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਲੱਭਣਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਣਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸ਼ਰੋਤ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਾਲੇ, ਬਰਬਰ, ਏਕਾਂਤਿਕ, ਦੁਰਗਮ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਤੱਤ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਤੱਤ ਸਮਝੌਤਾ-ਪ੍ਰਸਤ, ਸੁਆਰਥੀ ਜਾਂ ਸਮਰਪਿਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਯੁੱਧ-ਸੰਬੰਧੀ ਭੂਮੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸਾਥ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਵੀ ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ‘ਏਕਾਂਤਿਕ’ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਹ ਸੁਰ ਇਕ ਗਠਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਵਿਵਾਦੀ ਸੁਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਅਖੰਡਿਤ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ, ਗੱਠਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅੰਦਰ ਮੁੜ ਵੰਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿਭਿੰਨ ਉਪਕਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਕਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਕਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਕਦੀ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੇ।”²² “Archaeology of Knowledge” ਅੰਦਰ ਫੂਕੋ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੀਮਾਂਤ-ਤੱਤ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮਲਬੇ ਅੰਦਰ ਦੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਉੱਚਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਬੇਦਖਲ ਗਿਆਨ ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ

ਅਧਿਕਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਕ ਉਪਕਰਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਦੂਰ ਬਿਖਰਿਆ ਰਿਹਾ- ਅਪਾਤਰ ਅਤੇ ਪਦ-ਦਲਿਤ ਗਿਆਨ। ਫ਼ੁਕੋ ਇਸ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਉਪਲਬਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ,²³ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਸੱਤਾ ਬਦਲੀ ਕੇਵਲ ਸੱਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਇਹੋ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।²⁴

ਫ਼ੁਕੋ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਸੰਦ ਬਣ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “Orientalism” ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ। ਸਈਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਸਾਡੇ ਮੌਜੂਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਉਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਦਤ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਇਸੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੀਆਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ-ਮੂਲਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਗਿਆਨ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਉਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ਼ੁਕੋ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਸਈਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ,

“ਕੁਝ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਪੂਰਨ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹੀ ਸੰਦਰਭ ਅੰਦਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਲਗਪਗ ਪੂਰੇ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਵਿਸ਼ਵ ਅੰਦਰ ਜੇਤੂ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਪੱਛੜੀ, ਅਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਕੁਝ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇਸ਼ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤ, ਕੈਰੇਬਿਆਈ ਦੀਪ-ਸਮੂਹ, ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਅਤੇ ਮੱਧ-ਪੂਰਬ ਅੰਦਰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੁਣ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਅਤੇ ਸਮਰਥਕ ਰਹੇ ਹਨ।”²⁵ ਆਪਣੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਹਿਤ ਸਈਦ, ਟੈਗੋਰ, ਫੈਨਨ, ਸੀ.ਐਲ.ਆਰ. ਜੇਮਸ ਅਤੇ ਡਬਲਯੂ.ਬੀ. ਕੀਟਸ ਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ “Orientalism” ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗਿਆਨ ਦਰਮਿਆਨ ਫ਼ਰਕ ਰੱਖ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿੱਕਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਕੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਹਾਕਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਚਾਰ ਉਸੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਫੁਕੋ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਸ ਕਿਸੇ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨੀਤੀਆਂ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਹੁਬਹੂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰੋਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਕਈ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬੋਲਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁੱਪ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਬੋਲਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਚੁੱਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਸੰਗ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।²⁶ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਗ਼ੈਰ-ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿਕਰ Stephen Duncombe ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “Cultural Resistance Reader” ਅੰਦਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਿਕਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਮਨ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪੱਖ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗੋਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਘ੍ਰਿਣਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਕਈ ਵਾਰ ਮਜ਼ਾਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਮਜ਼ਾਕ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦੋਵਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਅਨੇਕਾਂ ਦਮਿਤ ਸਮੂਹ, ਸਮੁਦਾਇ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਦਮਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਅਚੇਤ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਸਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ

ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਿਸ ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਯਾਦ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਤਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਦਮਨ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਿਲਾਨ ਕੁੰਦੇਰਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੜਾਈ, ਭੁੱਲ ਜਾਣ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਯਾਦ ਦੀ ਲੜਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਯਾਦ ਅੱਜ ਜਾਂ ਕਦੀ ਵੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ- ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਿੰਸਾਤਮਿਕ ਯੁੱਧ ਦਾ ਖ਼ੂਨੀ ਮੈਦਾਨ ਵੀ ਹੈ।²⁷ ਯਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਦਸਹਿਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੇ ਇਕ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼' ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਦਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਮੋਈ ਹੋਈ ਘਟਨਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਅੱਜ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਥੋਪੀ ਜਾ ਰਹੀ 'ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼' ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਭਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋਕ-ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਜਨਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਕਿਤਾਬ "Orientalism" ਨੂੰ ਵੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਬੌਧਿਕਤਾਮਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਆਪਣੇ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਿਚੋਂ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਜਾਂ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯਤਨ ਅਤੇ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਸਿਲੇਬਸਾਂ, ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ, ਮੀਡੀਆ, ਸਿਨੇਮਾ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਅਤੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ

ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਾਰਜ ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਇਸ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਸਿਮਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਜਾਣੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ‘ਯਾਦ’ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਕਦੀ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨੁਕਸਾਨ ਹੀ ਪਹੁੰਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ’ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਬਲਕਿ ‘ਯਾਦ’ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ‘ਯਾਦ’ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨਾਮ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਹਾਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ ਮਨਮੋਹਨ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਸਥਾਮੂਲਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਹਿਤ ਨਫ਼ਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਨਿਆਂ। ਦੋਵੇਂ ਮਹਾਬਿਰਤਾਂਤ ਦਬਾਉ/ਦਮਨੀ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ’ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ’ਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੂਜੇ/ਪਰ ਨੂੰ ਇਮੈਨੂਅਲ ਲੈਵੀਨਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਰਤਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ/ਪਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਖੱਪੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨੇ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਇਕੱਲਾ, ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋਇਆ ਹੈ।”²⁸ ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੀ ‘ਸਿਮਰਤੀ’ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬੇਇੱਤਹਾ ਉਦਾਰਹਨਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਡੇਰਾ ਪਾਸਾਰ ਅਮਰੀਕੀ ਚਿੰਤਕ ਨੌਮ ਚੌਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਸਾਡੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਤ੍ਰਿਪਤੀਆਂ, ਸ਼ੌਂਕ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਨਿੱਕੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਨੀਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ

ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੱਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਰੋਕਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਜਿਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਹਿਤ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ 'ਯਾਦ' ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸੱਤਾ-ਮਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਨੀਤੀਆਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੌਕਿਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਖਾਸ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚੋਂ ਲਗਪਗ ਖਤਮ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਬੇਹੱਦ ਮੱਧਮ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਇਸ ਮੱਧਮਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਜਾਰਜ ਲੁਕਾਚ ਅਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਧੀਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦਾ ਲੇਖਣ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਮਾਤਰ ਰੱਖਿਆਤਮਿਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥ ਅਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਉਹ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ 'ਯਾਦ' ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਡੂੰਘੇ ਦਫ਼ਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਾਦ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸ ਦੀ ਬੇਹੱਦ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਬੇਸ਼ੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਕਠਪੁਤਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸੇਧ ਲੈਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਨਾਰਾ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾਂ-ਪੱਖੀ ਅਰਥ ਕੱਢ ਲੈਣਾ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਮੁੜ-ਸੁਰਜੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈ ਲੈਂਦੀ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਅਵੇਸਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਇਸ 'ਯਾਦ' ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਇਸ ਉੱਪਰ ਲਗਾਤਾਰ ਨਜ਼ਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਮੁੱਕ ਲੜੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ 'ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ', 'ਕੌਮੀ-ਪਛਾਣ', 'ਭਾਸ਼ਾ', 'ਖੇਤਰਵਾਦ' ਅਤੇ 'ਈਕੋ-ਪਾਲਿਟਿਕਸ' ਜਿਹੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਸੱਤਾ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਵੀ 'ਸਿਮਰਤੀ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ 'ਯਾਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਹਿੰਸਕ ਦੋਵਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅੰਦਰ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੈਸੇ ਵੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੁਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society” ਅੰਦਰ ਪਿਆਰੇ ਬੋਰਦੋ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਲਗਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਰਬ-ਜਨਿਕ ਚਰਚਾ ਦੇ ਛਲ-ਪੂਰਨ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਅੰਦਰ ਢਕੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਵਿਸਥਾਰ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਆਦਿ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਖ ਮੰਗ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਕਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਉਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਦਸਤੂਰ ਚੱਲਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਅਹਿੰਸਕ ਦੋਵਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਅਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੱਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਏਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਤੀਬਰ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਲਗਾਤਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਮੇਲ, ਸਮਰੂਪ ਤੇ ਸੂਤਰ-ਬੱਧ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ, “ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ਾਸਕ ਤੇ ਸ਼ਾਸਿਤ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਉਤਪਾਦ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਅਤੇ ਘਣਤਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵੈਧਾਨਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਔਚਿਤਯ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾ-ਮੰਡਲ ਵੀ ਉਤਪਾਦਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।”²⁹ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਥੋਪੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤਨਾਵਾਂ ਖਿਲਾਫ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਆਵਾਜ਼ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਤਿਤਵਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਰੂਸੋ ਦੇ ਉਸ ਕਥਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਜਨਮਦੇ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ-ਜਿਸ ਵਕਤ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਹਿਤ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਤੁਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੰਨੇ ਉੱਪਰ ਚਿਤਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।

(ੲ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਇਹ ਬੇਹੱਦ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਬਣੇ ਹੋਏ 'ਧਰਮ' ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਪੱਧਰੀਆਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਮਨ ਅਤੇ ਉਤਪੀੜਣ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸਰੋਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਅਸੀਂ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਅੰਦਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਫਿਲਹਾਲ ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੀ ਵਾਜਿਬ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸੰਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਤਹੀ ਜਿਹੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਮਹਿਜ ਇਕ ਬੁਰਜੂਆਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਆਇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਪਰ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹੁਬਹੂ ਅਨੁਸਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰਲੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਕਹਿਰਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।³⁰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਆਪ-ਹੁਦਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਦੋਲਤ ਅਜਿਹੇ ਨਤੀਜੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ‘ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤ’ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਡਗਮਗਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ।”³¹ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕਦੀ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦੀ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਸਾਧਨ ਵਾਸਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੇ ਹਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜਿਹੜਾ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਕ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਜਿਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖਕਾ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਸਾਧਣ ਲਈ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਬੌਧਿਕ ਬੇਈਮਾਨੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਉਦਾਹਰਨ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਅੰਦਰ ਵੇਖਾਂਗੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੀਮਾ-ਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਅਨਜਾਣਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾਕਟਰ ਬੀ.ਆਰ.ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਹੋਈਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਲ 1936 ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਪਰ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਹ ਅੰਦੋਲਨ ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਕਾਇਮ

ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇੰਗਲੈਂਡ ਅੰਦਰ ਹੋਏ ਪਿਯੂਰੇਟਿਨਿਜ਼ਮ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ। ਇਹ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਮੁਸਲਿਮ ਸਾਮਰਾਜ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਬਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹੀ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਚੰਦਰਗੁਪਤ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਬੁੱਧ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਛਤਰਪਤੀ ਸ਼ਿਵਾਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤਾਂ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਤ-ਸਮੂਹ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੀ ਰਹੀ ਸੀ।³²

ਡਾਕਟਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਾਮ ਪੁਨਿਆਨੀ ਤੱਕ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਹ ਯਤਨ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਪਜ ਦਾ ਉਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅੰਦਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਧਰਮ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹਿੰਦਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਥਾਪਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਸਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਅਹਿਮ ਪਛਾਣਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਛੁਪੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੁਹੱਈਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਦੇਖਾਂਗੇ ਇਹ ਕੇਵਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਡਰ, ਜਾਦੂ, ਟੈਬੂ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਸਤਿਕਾਰ

ਦਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਦਾ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਨੀਂਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਵੀ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਹ ਧਰਮ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕੀਤਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਧਰਮ ਦੀ ਕੁਵਰਤੋਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਬੇਹੱਦ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇਹ ਧਰਮ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਸਰੂਪ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੀ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਕਿ ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਥਾਨ ਨੂੰ ਬੰਧਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਘਟਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਧਰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਿਰਜਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਯਹੂਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਲੈ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢ ਲੈਣਾ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਜਿਹਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਉਕਤ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਅਨਜਾਣਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮਾਤਰ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਮਾਨਵੀ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰੋਕ-ਤੱਤ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਹਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਂ-ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ, ਗ਼ੈਰ-ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਚਰਿੱਤਰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ

ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਭਾਰਨ ਹਿਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ ਇਸ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਭ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ ਦੇ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਵੀਂਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਫਿਲਹਾਲ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਾਂਗੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਜਿਹੇ ਸੂਖਮ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਬਣੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸਰੂਪ, ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਸਵਰਗ-ਨਰਕ, ਪੁਨਰ-ਜਨਮ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਕਰਮਫਲ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਵ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹਾਸਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖੋਂ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਨਕਰ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਥਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਅੰਦਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਉਹ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੇ ਜਨ-ਹਿਤਵਾਦੀ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲਿਤ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ

ਧਰਮ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਕਠਪੁਤਲੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ, ਬਲਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਵਡੇਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੁਰਾਂ ਦੇ ਰਾਂਹੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਯਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਧਰਮ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਤੌਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਤਾ ਤੇ ਕੁਆਂਟਮ ਫਿਜ਼ਿਕਸ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਆਪਣੇ ਜੋਬਨ 'ਤੇ ਹੈ, ਧਰਮ ਹੀ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਸਹਿਚਾਰ ਦੇ ਸਦਕਾ, ਨਵੀਂਆਂ ਇਬਾਰਤਾਂ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000, ਪੰਨਾ-514.
2. “...resistance can be seen as an escape from politics and a way to release discontent that might otherwise be expressed through political activity.”
Steohen Duncombe, Cultural Resistance Reader, Adarsh Books, New Delhi, 2012, p. 6.
3. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਮੇਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2013 (ਭੂਮਿਕਾ)
4. This word, which resonated in my desire and my imagination as the most beautiful word in the politics and history of this country, this word loaded with all the pathos of my nostalgia.”
Howard Caygill, On Resistance: A Philosophy of Defiance, Bloomsbury, London, 2015, p. 7.
5. “Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or the exclusion of the content of another culture, as difference one perceived...the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference.”
Abhibrata Chakrabarty, Resistance in Imaging Woman in the Contemporary Visual Art of India: A Study of Five Artists, (Unpublished Thesis) Department of Visual Arts, Abanindranath Tagore School of Creative Arts and Communication Studies, Assam University, Silchar, p.4.

6. The production of ideas, concepts and consciousness is first of all directly interwoven with the material intercourse of man, the language of real life. Conceiving, thinking, the spiritual intercourse of men, appear here as the direct efflux of men's material behavior...we do not proceed from what men say, imagine, conceive, nor from men as described, thought of, imagined, conceived, in order to arrive at corporeal man; rather we proceed from the really active man...Consciousness does not determine life: life determines consciousness.

Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism*, Routledge, London, 2002, p.4.

7. In the social production which men carry on they enter into definite relations that are indispensable and independent of their will; these relations of production correspond to a definite stage of development of their material powers of production. The sum total of these relations of production constitutes the economic structure of society the real foundation, on which rise legal and political superstructures and to which correspond definite forms of social consciousness. The mode of production in material life determines the general character of the social, political and spiritual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existence; but, on the contrary, their social existence determines, their consciousness

Karl Marx, *A Contribution to the Political Economy*, Charles H.Kerr & Co., Chicago, 1904, p. 11.

8. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1980, ਪੰਨਾ-81.

9. "...truth isn't outside power, or lacking in power...Each society has its regime of truth, its "general politics" of truth:"

Foucault, Michel, The Foucault reader, (Edited by) Paul Rabinow, Pantheon Books, New York, 1984, p. 73.

10. ਤਸਕੀਨ, ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2014, ਪੰਨਾ-164.

11. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1980, ਪੰਨਾ-83.

12. "Resistance has a keen relation with power. Resistance signifies the existence of power as well as it threatens the presence of power in variable ways within specified cultural structure. The discourse of power was first derived by Michel Foucault on the analysis of knowledge in postmodern context. According to Foucault power does not originate from the central or hierarchical structure but silently flows through the small molecular signs of society, like a capillary action. According to Michel Foucault, „Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere.”

Abhibrata Chakrabarty, Resistance in Imaging Woman in the Contemporary Visual Art of India: A Study of Five Artists, (Unpublished Thesis) Department of Visual Arts, Abanindranath Tagore School of Creative Arts and Communication Studies, Assam University, Silchar, p. 2.

13. Therefore the orientation to centrality and possessive concentration of power is being termed by Foucault as micro-power to denote the localized network of power. After Foucault power became a discursive issue for the

distorted vision of egalitarianism in the era of post-structuralism. According to Baudrillard power is to be totally neutralized because of its evenly diffused character. In the writing of Forget Foucault Jean Baudrillard compared power with, a shattered windscreen still holding together and analyzed it in the following manner, However, this power remains a mystery-starting from despotic centrality, it becomes by the half-way point a ‘multiplicity of relations’ ...and it culminates, at the extreme pole, with resistances.

Ibid, p. 3.

14. विजय कुमार, अंधेरे समय में विचार, संग्रह प्रकाशन, मेरठ, दूसरा संस्करण, 2010, पृष्ठ-133.
15. विलीअम आरकीबालड डनिंग, राजनीतिक सिपांत दा इतिहास (प्राचीन ते मध्य-कालीन- भाग पहिला), (अनुवाद) गिआन सिंघ संपु, पबलीकेशन बिबुटे, पंजाबी यूनिवर्सिटी, पटिआला, 1991, पंना-54.
16. मनमोहन, मिशैल डूको, पंजाबी अकादमी, दिल्ली, दुजी वार, 2012, पंना-125.
17. उगी, पंना-125.
18. उगी, पंना-127.
19. परमिंदर सिंघ सोंकी, (अनुवादक अते संपादक) अराजकता, राज अते यूटोपीआ, ग्रेसीअस बुक्स, पटिआला, 2018, पंना-90.
20. उगी, पंना-91.
21. उगी, पंना-92.
22. विजय कुमार, अंधेरे समय में विचार, संग्रह प्रकाशन, मेरठ, दूसरा संस्करण, 2010, पृष्ठ-134.
23. वही, पृष्ठ-137.
24. तसकीन, सॉता दा पूवचन अते पंजाबी कविता, चेतना पूकासन, लुधिआणा, दुजी वार, 2014, पंना-167.
25. I then go on to argue that the appearance of such cultural disciplines coincides with a fully global imperial perspective, although such a

coincidence can only be made to seem significant from the point of view of later history, when nearly everywhere in the colonized world there emerged resistance to certain oppressive aspects of imperial rule like theories of subject races and peripheral regions, and the notions of backward, primitive, or undeveloped cultures. Because of that native resistance for instance, the appearance of many nationalist and independence movements in India, the Caribbean, Africa, the Middle East it is now evident that culture and imperialism in the West could be understood as offering support, each to the other.

Edward W. Said, *Reflections on Exile & Other Essays*, Granta Publications, London, 2013, p. 354.

26. ਬਦਰੀ ਨਾਰਾਯਣ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਗਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2012, ਪੁਸ਼ਟ-83.

27. ਕੋਈ, ਪੁਸ਼ਟ-68.

28. ਮਨਮੋਹਨ, ਵਿਚਾਰਕੀ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2018, ਪੰਨਾ-76.

29. A great deal of what Gramsci is concerned with is not only the history of an idea or a system of ideas in the world of ruler and ruled, but also the connection between ideas and institutions and classes; and more important, ideas as productions producing not only their coherence and density, but also and this is where Gramsci is most compelling their own “aura” (the word is Benjamin’s) of legitimacy, authority, self-justification.

Edward W. Said, *Reflections on Exile & Other Essays*, Granta Publications, London, 2013, p. 344.

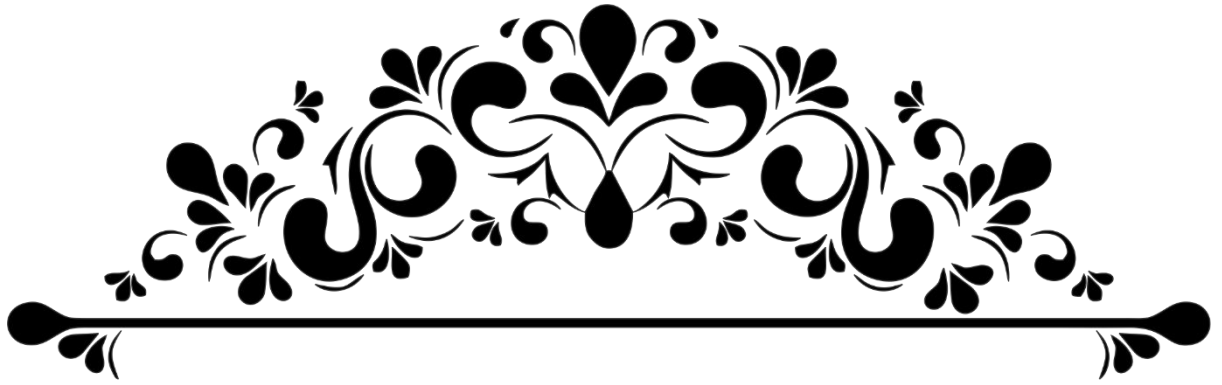
30. ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ “ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ” ਦਾ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

31. ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ, ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2011, ਪੰਨਾ-26.

32. "...History bears out the proposition that political revolutions have always been preceded by social and religious revolutions. The religious Reformation started by Luther was the precursor of the political emancipation of the European people. In England Puritanism led to the establishment of political liberty. Puritanism founded the new world. It was Puritanism which won the war of American Independence and Puritanism was a religious movement. The same is true of the Muslim Empire. Before the Arabs became a political power they had undergone a thorough religious revolution started by the Prophet Mohammad. Even Indian History supports the same conclusion. The political revolution led by Chandragupta was preceded by the religious and social revolution of Buddha. The political revolution led by Shivaji was preceded by the religious and social reform brought about by the saints of Maharashtra. The political revolution of the Sikhs was preceded by the religious and social revolution led by Guru Nanak. It is unnecessary to add more illustrations. These will suffice to show that the emancipation of the mind and the soul is a necessary preliminary for the political expansion of the people."

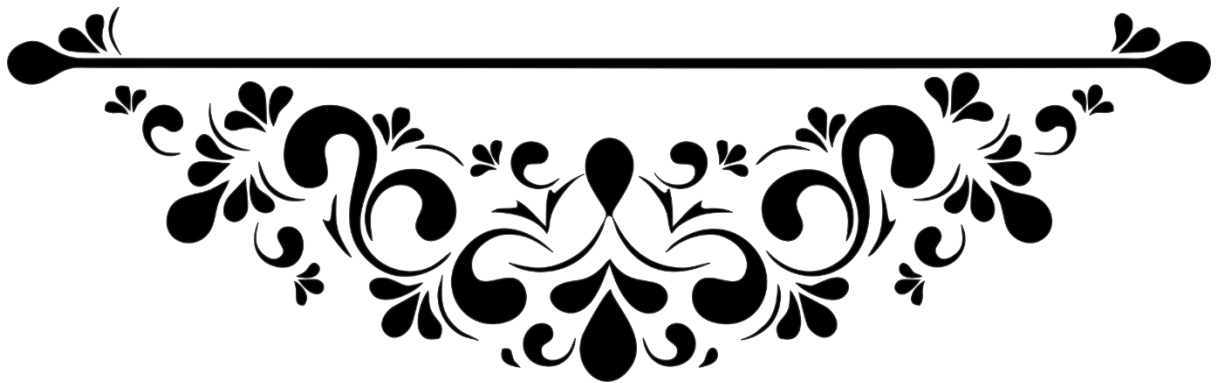
-Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches (Vol.I), Ambedkar Foundation, New Delhi, 2014, p. 43.





ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ



ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਇਕ ਅਨੂਠੀ ਟੈਕਸਟ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਕਸਾਰਵਾਦੀ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਦੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਜਾਂ ਸੰਧੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ‘ਨਿਰਮਲ-ਪੰਥ’ ਦੀਆਂ ਖ਼ਾਲਸ-ਮੌਲਿਕਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੌਲਿਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾਏ ਗਏ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਦੇਖਾਂਗੇ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਅਤੇ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕਤਾਵਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਦਿਆਂ, ਜ਼ਾਹਰਾ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਪਿਛੋਕੜ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਲਾਹੇਵੰਦ ਰਹੇਗਾ ਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਜਾਤੀ/ਜਮਾਤੀ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਾਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਹ ਯੋਗਤਾ ਪੂਰਵ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਵੈ ਹੋਂਦ-ਮੁਖੀ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਤਰ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ-ਮੁਖਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਹੋਂਦ-ਮੁਖਤਾ ਦਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਾਸਾਰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੁਕਮ ਆਧਾਰਿਤ ਅਮਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਜ਼ੂਦਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਮਲ ਦਾ ਅਨੁਭਵ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ

ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਜਲੋਂ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਧਰਾਤਲਤਾ ਦੀ ਸਹਿਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ ਅਮਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਨਿੱਜ-ਮੂਲਕ ਜਾਂ ਨਿੱਜ ਦੇਹਗਤ ਢਾਂਚੇ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਦ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਇਕ ਉਸਾਰੂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਅਮਲ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਰਤੀ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਅੰਦਰ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਇਸ ਯਥਾਰਥਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿਕਾਸ-ਮੁਖੀ ਜਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਨਿਸ਼ਠ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਆਪਣਾਉਣ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਜ਼ੋਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਮੂਲ ਚਿਹਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਸ਼ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣ ਕੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪਛਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਠ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਉਭਾਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਉਭਾਰ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਭਾਰੇ ਗਏ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪਾਠ ਅਤੇ ਸੁਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਉਭਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਝਲਕਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੇਹ ਦੇ ਆਤਮਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਦੇ

ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

'ਗੁਰਮੁਖ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਿੱਧ ਮਤ ਦੇ ਟਾਕਰੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਿਸ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ/ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੀ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ- ਗੁਰੂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਕਸਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਇਨਸਾਨ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਕਿਰਿਆ ਆਦਿ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਬਣਨਾ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਇਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਏ ਸਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਿਯਮਾਂ-ਵਲੀਆਂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਜਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਭਾਵੇਂ ਕਿ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਨਦਰਿ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਨਦਰਿ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਕਲਪਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੇ

ਵਿਵਸਥਿਤ ਢਾਂਚਾਗਤ ਵਿਧਾਨ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅੰਦਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹਰ ਇਕ ਸ਼ੈਅ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਚਲਾਇਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੋ ਵੀ ਕੁਝ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਪਾਉਂਦੇ, ਉਹ ਸਭ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੀ ਗਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਕਮ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਪਰਿਪੇਖ Order ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਇਸ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ‘ਜਪੁ’ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਇਕ ਮੋਟਾ ਜਿਹਾ ਨਿਯਮ ਸੰਯੋਗ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਬਣਦੇ ਤੇ ਨਾਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਵਿਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਦਿਲਚਸਪ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਨਦਰਿ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮਝਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਦਰਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ‘ਮਿਹਰਵਾਨ’, ‘ਦਿਆਲੂ’, ‘ਰਹੀਮ’, ‘ਕਰੀਮ’ ਅਤੇ ‘ਕਿਰਪਾਲੂ’ ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੇਰਵਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੇ ‘ਉਪੱਠੀ’ ਨਜ਼ਰ ਵਾਲੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਰੂਪ ਸਾਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਭਿੰਨਤਾ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਨਦਰਿ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਦੀ ਸਜੀਵਤਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਜੀਵਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਤਾ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਲੱਭੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬੰਦ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪੂਰਵ-ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਯਤਨ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਏ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਸੀਮਿਤਤਾ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਏ ਸਨ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਿਤਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵੀ

ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਲਹਿਦਾ ਅਤੇ ਵਡੇਰਾ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਪੇਖੀ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੰਗਠਨਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਡੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹਤਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਉਹ 'ਧਰਮ' ਬਣਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਖੁਦ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਮੂਲਕ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਸਰਬ-ਭੌਮਿਕ, ਸਰਬ-ਲੌਕਿਕ, ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਅਤੇ ਅਸੀਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਵ-ਸਿਰਜਿਤ ਸਰੂਪ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ 'ਧਰਮ'/ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਸਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸਰੂਪਾਂ ਕਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦੈਵੀਅਤ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਇਸ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਧਰਮ/ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਧੁਰ ਵਸੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਅਮਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਰੂੜੀਆਂ, ਕੀਮਤਾਂ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਤਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਧਰਮ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਦੇਖਾਂਗੇ ਇਸ ਨਿਘਾਰ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਲਤਨਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋਈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਪਕੜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਧਰਮ/ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਜਿਹੇ ਦੈਵੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹੋਇਆ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਅਮਲ ਸਹਿਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਅੰਦਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉੱਘੜਿਆ ਹੋਇਆ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਆਤਮਾ ਨਿੱਜ/ਆਪੇ ਦੀਆਂ ਅਨੁਭਵਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੰਤਰ-ਉਚਾਰਨ, ਤਪ, ਯੱਗ, ਯੋਗ, ਕੁਰਬਾਨੀ ਆਦਿ ਜਿਹੇ ਕਾਰਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਨਿੱਜਤਵ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਅਨੁਭਵ ਭਰਪੂਰ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਹਿਸੂਸੀਕਰਨ ਵਿਚੋਂ ਕਰਨਾ ਹੀ ਧਰਮ ਦੇ ਮੂਲ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਵੇਦ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਦਰਸ਼ਨ (Ritualistic Philosophy) ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਨਿਰਮਲ-ਕਰਮ' ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਧਰਮ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ, ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਰੂਪ ਸਹਿਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਹੀ ਨਿੱਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੀ ਸੀ।

ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਸ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਜਾਂ ਬੰਦ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਆਰਿਆਈ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਸਮੇਤ ਸੂਫੀ ਅਤੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ/ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜ/ਆਪੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰ ਰੱਖੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਨੀਰਸ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਨੀਰਸਤਾ ਏਨੀ ਵੱਧ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤਾਂ ਕੀ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਹਮਲਾਵਰ ਆਉਂਦੇ ਤੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ

ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਰਾਜ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਜਾਂ ਅਵਾਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਯੱਗ ਆਦਿ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ਼ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਭਾਰੂ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਦੀ ਆਪਣਾ ਅਸਰ ਤਾਂ ਨਾ ਵਿਖਾਇਆ, ਪਰ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਇਕ ‘ਅਹਿਮ’ ਭੂਮਿਕਾ ਜਰੂਰ ਨਿਭਾਈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵੰਗਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਅਮਲ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਤੇ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਖ਼ਤ ਕਦਮ ਪੁੱਟੇ ਗਏ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਉੱਚ ਪੱਧਰ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਾਣਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਹਿਤ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਸ ਸੁਮੇਲੇਤਾ ਦਾ ਅਸਰ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਜਿਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਟੈਕਸਟ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਅੰਦਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਆਖਿਆ ਹੈ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਜਿੰਨਾ ਵੱਧ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ, ਓਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਹ ਸੁੰਘੜਦਾ ਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ਼ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅੰਦਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਘਾਰਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਛੱਡਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ

ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਮਾਂ, ਫਿਰਕਿਆਂ, ਮੱਤਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਇੱਥੇ ਉਭਾਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬੰਦ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਮਰਯਾਦਾ ਸਥਾਪਿਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਚਾਰਵਾਕ ਜਿਹੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਦੇਹ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਕਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਸਫਲਤਾ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਪਾਈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਯੋਗ/ਨਾਥ ਮਤ ਜਿਹੀਆਂ ਨਿਰਲੇਪੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਹਿਤ ਕੋਈ ਵਡੇਰੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨਿਭਾਈਆਂ। ਹਾਂ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਜ਼ਰੂਰ ਪੁੱਟੇ, ਪਰ ਕੁਝ 'ਕੁ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਪਾਸੇ ਨਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉੱਭਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਲਦ ਹੀ ਖੜੋਤ ਆ ਗਈ ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪੁਗਾ ਕੇ ਲਗਪਗ ਖ਼ਤਮ ਹੀ ਹੋ ਗਈ, ਜਦੋਂਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਾ ਵਾਪਰਿਆ ਤੇ ਇਸ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਸੁੱਟਿਆ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਅਰਥ-ਚਾਰਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਬੋਲੀ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਦੇਖਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਧਰਮ ਬਾਹਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹਿਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਖੇਤਰ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਮਾਰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਹਿਮ ਘਟਕਾਂ ਦੇ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ

ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਧੀਨ ਕਰਦਿਆਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ ਵੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪ੍ਰੰਜੀ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਅਧੀਨ ਗਤੀਮਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦੇ ਮਾਣ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ/ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਅੱਡਰੀ ਸਦੀਵਤਾ ਤੇ ਨਿਰਮਲਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਪੂਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਧਰਾਤਲ, ਬਲਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅਨਿਕ-ਪਰਤਾ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਸੂਖਮ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਦੇਹ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਇਬਾਰਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹਲਤਮੁਖੀ ਤੇ ਪਲਤਮੁਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਦਰ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭਿੰਨਤਾ (Distinctiveness) ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (Difference) ਸੀ, ਇਹ ਆਖਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜੀ ਸੰਤੋਖ (Equilibrium) ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਉਖਾੜ ਸੁੱਟਿਆ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸ ਤੀਬਰਤਾ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਇਸ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਕਾਰਜ ਸੀ।

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਦੁੱਤੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਿਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਥਾਨ ਇਕ ਅਹਿਮ ਘਟਕ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

(ੳ) ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ, ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ, ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਰਾਏ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਈ ਕਿ ਆਖਰ ਧਰਮ¹ ਕੀ ਹੈ? “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਭ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖੀਏ ਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਕਿਹੜੀਆਂ-ਕਿਹੜੀਆਂ ਸਨ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ, “ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਭਰੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਘੁੰਮ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੀਆਂ ਰਿਚਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਗਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। (ਪਰ) ਵੇਦ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਰਥ ਕੀ ਸੀ, ਇਹ ਆਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ‘ਧ੍ਰਿ’ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ— ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ, ਆਸਰਾ ਦੇਣਾ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਥਾਨਾਂ ‘ਤੇ ‘ਧਰਮ’, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।”² ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਵੇਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆ-ਸੰਸਕਾਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।³ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ‘ਐਤਰੇਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ’ ਅੰਦਰ ਸਮੂਹ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ।⁴ ਜਦੋਂਕਿ ‘ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ’ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਤਿੰਨ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਯੱਗ, ਤਪੱਸਿਆ ਅਤੇ ਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿ ਵਿਖੇ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਰਹਿਣਾ; ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।⁵ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੈਮਿਨੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣਾ ਹੀ ਧਰਮ ਹੈ।⁶ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸਾਨੂੰ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ

ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਉਹੀ ਸਰੂਪ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ‘ਰਿਤ’ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ⁷, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ “ਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ‘ਜਨਮ-ਜਾਤ’ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉੱਪਰ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੋਰਨਾਂ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्।

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्॥⁸

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦਾ ਜੇਕਰ ਅਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੀ ਪਾਲਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਪਾਲਣ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਰੂਪੀ ਨਿਯਮ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਾਪ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ⁹, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਨਿਯਮ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਿਆਨਦੇ ਹੋਏ ‘ਗੌਤਮ ਧਰਮ-ਸੂਤਰ’ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਹਨ।¹⁰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸਾਨੂੰ “ਗੀਤਾ” ਦੇ ਉਸ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਖਦੇ ਹਨ:

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्॥¹¹

ਭਾਵ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੀ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਰਮ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਮੈਂ (ਅਵਤਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਇਹ ਵਾਕ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ‘ਵੇਦ-ਧਰਮ’ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ‘ਧਰਮ’ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ‘ਮਨੂੰ-ਸਿਮਰਤੀ’ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਸੂਤੀ, ਸਿਮਰਤੀ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਤੋਖ ਇਹੀ ਧਰਮ ਦੇ ਚਾਰ ਲੱਛਣ ਆਖੇ ਗਏ ਹਨ।¹² ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਵਰਗੀਕਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ- ਨਿਤਯ, ਨੈਮਿਤਿਕ, ਕਾਮਯ ਅਤੇ ਆਪੁਧਰਮ ਆਦਿ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਤਯ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾ ਕਰਨਾ ਪਾਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੈਮਿਤਿਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਭਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਯਧਰਮ ਉਹ ਧਰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੇ ਨਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਾਪ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਆਪ੍ਰਧਰਮ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਕਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅੰਦਰ ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।¹³ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ 'ਧਰਮ' ਦੀ ਇਸੇ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸੂਤਰ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਵਿਸਿਤ੍ਰਤ ਵੇਰਵਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਧਰਮ ਲਈ 'ਧਮ'¹⁴ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਲੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅੰਦਰ 'ਧਮ' ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਅਟੱਲ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਫ਼ਰਜ ਤੇ ਸੱਚੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।¹⁵ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੈਨ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਮੁਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਸਾਧਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੈਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਗਤੀ' ਅਤੇ ਅਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸਥਿਰਤਾ' ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।¹⁶ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਰੱਖਿਆ ਕਰੇ ਜਾਂ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਧਰਮ ਹੈ।¹⁷ ਇਸ ਲਈ ਜੈਨ-ਮਤ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੱਛਣ ਅਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਇਆ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠਾ ਕੇ ਉੱਤਮ ਸੁੱਖ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਕਰੇ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਧਰਮ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਅਤੇ ਨਿਆਂ-ਸੰਗਤ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਸੇਂਟ ਪਾਲ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਰਿਲੀਜਨ' ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਯਾਕੂਬ ਨੇ 'ਯਾਕੂਬ ਦੀ ਪੱਤਰੀ' ਨਾਮੀਂ ਆਪਣੀ ਪੋਥੀ ਅੰਦਰ 'ਰਿਲੀਜਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਣ ਲਈ ਦੋ ਵਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੰਤ ਯਾਕੂਬ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ 'ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਪਹਿਲੂ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੁੱਧਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਨਵਾਂ ਅਹਿਦਨਾਮਾ" ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਅੰਦਰ ਯਾਕੂਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਸਾਡੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸੁੱਧ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲ ਭਗਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਈ ਅਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਪਤਾ ਦੇ ਵੇਲੇ ਸੁੱਧ ਲੈਣੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਹਕਲੰਕ ਰੱਖਣਾ।"¹⁸ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਈਸਾਈ

ਧਰਮ ਅੰਦਰ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੇਵਾ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਈਸਈਅਤ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਗੁਣ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ 'ਕੁਰਾਨ' ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਬਦ 'ਦੀਨ' ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪੈਗੰਬਰ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਅੰਦਰ ਵਰਣਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਦੀਨ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਰਾਹ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਸਹੀ ਮਾਰਗ ਆਦਿ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਰੇ-ਫਾਤਿਹਾ ਵਿਚ ਦਰਜ 'ਅਲ ਦੀਨ' ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਤੋਂ ਇਹ ਦੁਆ ਮੰਗੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਸਤੇ ਉੱਪਰ ਚਲਾਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਤੂੰ ਆਪਣਾ ਫ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਕਰਮ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ।¹⁹

ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀਕ੍ਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀਕ੍ਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। "ਦਰਸ਼ਨ-ਕੋਸ਼" ਅਨੁਸਾਰ, "ਧਰਮ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ, ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਲੱਛਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਭਰਮ-ਪੂਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਸੰਸਾਰ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਖ ਕਾਰਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ...ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਬੇਹਦ ਜਟਿਲ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਘਟਨਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਗਤ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਜੋ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਪਾਦਰੀ-ਪੁਰੋਹਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਜੁੱਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਤ ਸਿੱਧੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਦਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣ ਤੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲਾਅ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।"²⁰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਧਰਮ ਉਤਪੀੜਿਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਆਹ, ਨਿਰਦਈ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰ-ਉਤਸ਼ਾਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ (ਉਮੰਗ) ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਤਾ ਦੀ ਅਫ਼ੀਮ ਹੈ,"²¹ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜੋ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ

ਸਾਧਨ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਸੰਕੋਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।²² ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਇਕ ਨਾਮਚੀਨ ਚਿੰਤਕ ਇਮਾਇਲ ਦੁਰਖੀਮ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ।”²³ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਦੁਰਖੀਮ ਨੇ ਸਪੈਂਸਰ ਅਤੇ ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਹ ਮਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਰਖੀਮ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਨਵੇਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਮੁੱਢਲੇ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਦੁਰਖੀਮ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਦੇਵਤਵ ਵੀ ਧਰਮ ਦਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਾਂ ਦੇਵਤਵ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ।²⁴ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਪੁਖਤਗੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, “ਇਉਂ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਕਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੇਵਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਮਤ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।”²⁵ ਇਸ ਲਈ ਦੁਰਖੀਮ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਜਾਦੂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰਾਹੀਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚਾਰ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਇਕ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਆਈ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਅਰਥਾਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਖ਼ਿਆਲ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਧਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਖ਼ਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੰਮੋਹਿਕਰਨ ਟੁੱਟੇਗਾ, ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਏਗਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ

ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਰਸਤੇ ਉੱਪਰ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਾ ਇਹ ਸਫਰ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਕਾਲ-ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ-ਵਰਤੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਤੀਮਾਨ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਹੇ ਸਨ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੇ ਲਿਖਣ ਕਾਲ ਮੌਕੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਿਹੜੀਆਂ-ਜਿਹੜੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅੰਦਰ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਖਣਾ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਨਿਮਨਤਮ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਨਿਮਨਤਾ ਦਾ ਇਹ ਪੱਧਰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਬੁੱਧ, ਜੈਨ ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਹੋਇਆ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥

ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥²⁶

ਇਹ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਮਰਯਾਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨਫੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਸੀ, ਉਹ ਲਗਪਗ ਖਤਮ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਫੇਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਸੀ।

ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਲ ਦਾ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਧਰਮ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਉੱਪਰ ਪਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਇਆ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਚੋਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੀ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦਿਆ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਵੇਦ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਧੁਰਾ

ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਵੈਦਿਕ-ਵਿਧਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ: ਪਹਿਲਾ— ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਦਦੇ ਹੋਏ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੈਵੀਅਤਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ, ਅਤੇ; ਦੂਜਾ— ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਰਮਿਆਨ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਨਿੱਜ-ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉੱਚਤਮ ਹਕੀਕਤ (Supreme Reality) ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਬੋਧ (Intuition) ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ (Inner Experience) ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਆਪਣੀ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਧਰਮ-ਭਾਵੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ, ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਪਰਮ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇਕ ਅਦਭੁਤ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ (Revelation) ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਵੇਦ-ਕਤੇਬ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਕਾਲੀ-ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਂਵਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸਰਲਤਾ ਸਹਿਤ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਵੇਦ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਬੇਦ ਪੜੇ ਪੜਿ ਬ੍ਰਹਮੇ ਹਾਰੇ ਇਕੁ ਤਿਲੁ ਨਹੀ ਕੀਮਤ ਪਾਈ॥²⁷

ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਕਰਦਿਆਂ-ਕਰਦਿਆਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਜਿਹੇ ਦੇਵਤਾ ਵੀ ਹਾਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਅਥਾਹਤਾ ਦਾ ਰਤੀ ਭਰ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਰਮ-ਸੰਦਰਭਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਦੇਖਣ/ਵਾਚਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਨਹੀਂ ਭਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਵੇਦ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਗਿਆਨ-ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ

ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਖੁਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ 'ਅੰਤਿਮ' ਅਤੇ 'ਅੰਤਿਮ-ਸੱਚ' ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਰਮਿਤ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜਿਕ/ਧਾਰਮਿਕ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਪੁਰੋਹਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਬਣਾਈਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਦਾ ਸੀ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਆਧਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਅਤੇ ਅਣ-ਆਰੀਆ ਜਾਤੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਵੇਦ-ਆਧਾਰਿਤ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਕਿ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਸੀ। ਇਸ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ-ਵਿਧਾਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੀ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਅਵਸਥਾ 'ਮੁਕਤੀ' ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਠ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਵੇਦ ਅਨੁਸਾਰੀ ਧਾਰਮਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸੀ ਕਿ ਸਿਰਫ ਵੇਦ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜੀਵ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਏਨੀ ਪ੍ਰਬਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਮੁਤਾਬਕ ਹੀ ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਿਆ:

ਬੇਦ ਕਤੇਬ ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਸਭਿ ਸਾਸਤ ਇਨ੍ ਪੜਿਆ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਈ॥²⁸

ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦ, ਕਤੇਬ, ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਿਹੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ ਸਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ/ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗ੍ਰੰਥ ਆਦਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਹਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਵਿੱਤਰ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਭਾਵ

ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦਾਇਰੇ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਏਕਾਧਿਕਾਰੀਕਰਨ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਜੀਵ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ:

ਪੜੇ ਰੇ ਸਗਲ ਬੇਦ ਨਹ ਚੁਕੇ ਮਨ ਭੇਦ ਇਕੁ ਖਿਨੁ ਨ ਧੀਰਹਿ ਮੇਰੇ ਘਰ ਕੇ ਪੰਚਾ॥²⁹

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ (ਮੈਂ) ਸਾਰੇ ਵੇਦ (ਆਦਿ) ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਦੇਖ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ, (ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ) ਮੇਰੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਰਤੀ ਭਰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਰਹੀ। ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਸੰਬੰਧੀ ਤਤਕਾਲੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦ ਪੜ੍ਹਨਾ ਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਦੀ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਬੇਹੱਦ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਉੱਪਰ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਬਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਸੰਪੂਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਵੇਦ-ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਸੁਣਨ ਤੱਕ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਕਰੂਰਮਈ ਤਰੀਕੇ ਸਹਿਤ ਖੋਹ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਜੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੇਦ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੀ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਪਾਠਕ-ਵਰਗ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਹੀ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਵੇਦ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਜਾਂ ਛੰਦਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ‘ਵਾਕ’, ‘ਪਦ’, ‘ਕ੍ਰਮ’, ‘ਜਟਾ’, ‘ਮਾਲਾ’, ‘ਸ਼ਿਖਾ’, ‘ਧਵਜ਼’, ‘ਦੰਡ’, ‘ਰਥ’, ਅਤੇ ‘ਘਣ’ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਇਕ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭੰਨ ਕ੍ਰਮ-ਸੰਰਚਨਾ ਅੰਦਰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਜਾਂ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਉੱਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਜਿਸ ਨੇ ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਉਸ ਦਾਸਤਾਨ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਬੁੱਧ, ਜੈਨ, ਚਾਰਵਾਕ ਅਤੇ ਭਗਤੀ-ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਿਕ ਹਮਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੱਦ

ਬਣਾਈਂ ਰੱਖੀ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਹੁਣ ਪਦਾਰਥਿਕ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਮਾਤਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤ ਬੇਦ ਵਖਾਣਹਿ ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਸੁਆਇ॥

ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿਆ ਮਨ ਮੂਰਖ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ॥³⁰

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਜ਼ਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਣ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸਬੂਤ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦੇ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ:

ਕੇਤੇ ਪੰਡਿਤ ਜੋਤਕੀ ਬੇਦਾ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰੁ॥

ਵਾਦਿ ਵਿਰੋਧਿ ਸਲਾਹਣੇ ਵਾਦੇ ਆਵਣੁ ਜਾਣੁ॥

ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਕਰਮ ਨ ਛੁਟਸੀ ਕਹਿ ਸੁਣਿ ਆਖਿ ਵਖਾਣੁ॥³¹

ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਪੰਡਿਤ, ਜੋਤਸ਼ੀ (ਆਦਿ) ਵੇਦਾਂ (ਦੇ ਮੰਤਰਾਂ) ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ, (ਪਰ) ਉਹ ਸਭ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹੋਣ ਕਾਰਨ (ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਦਵਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ) ਵਾਹ-ਵਾਹ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਨਿਰੇ ਇਸ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। (ਕਿਉਂਕਿ) ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ (ਸਿਰਫ਼ ਚੰਗਾ) ਵਿਖਿਆਨ ਕਰ ਕੇ ਜਾਂ ਸੁਣ ਕੇ (ਆਤਮਿਕ ਅਨੰਦ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤੇ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਗੋੜ ਵਿਚੋਂ) ਖ਼ਲਾਸੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। (ਹਉਮੈ ਛੱਡ ਕੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪੈਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ) ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ (ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਤੋਂ) ਬਚਾਅ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।”³² ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਜਿੱਥੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ, ਪੂਰਵ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਤਾ-ਭਰਪੂਰ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਡੇਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ‘ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ’ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਕੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਉੱਪਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੂਹ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ

ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ- ਧੁਨੀ, ਅਵਾਜ਼ ਜਾਂ ਸੁਰ ਹਨ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਧੁਨੀ, ਅਵਾਜ਼, ਸੁਰ, ਪਦ, ਲਫਜ਼, ਗੁਫਤਗੂ, ਗੁਰ-ਉਪਦੇਸ਼, ਬ੍ਰਹਮ, ਕਰਤਾਰ, ਧਰਮ, ਮਜ਼ਹਬ, ਪੈਗ਼ਾਮ, ਸੁਨੇਹਾ ਆਦਿ ਹਨ।³³

ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਾਦ, ਅਕਾਸ਼ਬਾਣੀ, ਦਿੱਭ-ਧੁਨੀ, ਰਾਮ-ਧੁਨਿ, ਉਦਗੀਥ ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ।³⁴ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ, ਪ੍ਰਲੋਕ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਅਤੇ ਜਲ, ਥਲ, ਅਕਾਸ਼ ਸਮੇਤ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ “ਕਠ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ” ਅੰਦਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

1. ਸਾਰੇ ਵੇਦ ਜਿਸ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਤਪ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਰਯ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਲਈ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸ਼ਬਦ ‘ਓਮ’ ਹੈ।
2. ਸ਼ਬਦ (ਓਮ) ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਗੱਲ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਮਨੋਕਾਮਨਾ ਪੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
3. ਇਹ ਅੱਖਰ ਪਰਮ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਆਸਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ, ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਲੋਕ ਵਿਚ ਮਹਿਮਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।³⁵

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਸ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਨੇ ਵੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਲੋਗੋਸ (Logos) ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈਰਾਕਲੀਟਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਪ੍ਰਪੰਚਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਮੂਲਭੂਤ ਸਤਿ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਇਕ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ।³⁶ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, “ਪਲੈਟੋ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਅੰਦਰ ਲਫਜ਼ ਲੋਗੋਸ ਜਿੱਥੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਵਰ

ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਪੰਜ ਹੋਰ ਨਛੱਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਬਨਸਪਤੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਕਰਮ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੋਇਆ।”³⁷ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਯਹੂਦੀ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਾਕ ਹੈ- “ਸ਼ਬਦ ਜਿਸ ਨੇ ਅਸਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਂਬਾ ਛਿੜ ਗਿਆ।”³⁸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯਹੂਦੀਆਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੁਮੇਰੀਅਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੀ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਮੇਰੀਆ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਅਨਾਦਿ ਤੱਤ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਮੱਮੂ (MAMMU) ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰੁਕਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ‘ਅਵਾਜ਼’ ਜਾਂ ਮੂੰਹੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਜਾਂ ‘ਕਲਾਮ’ ਹੈ। ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਮੱਮੂ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਦੇਵਤਾ ‘ਇਪਸ’ ਦੇ ਇਕਲੋਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੁਮੇਰੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਲ-ਦੇਵਤਾ ਉੱਪਰ ਹੈ, ਜੋ ਮੱਮੂ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸੇ ਆਤਮਿਕ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲ ਬੁੱਧੀ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਸੁਮੇਰੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੀ ਯਹੂਦੀਆਂ ਵਿਚ ‘ਕਲਾਮ’ ਜਾਂ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਆਰਾਮੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੈਮਰਾ (MEMRA) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।... ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਸਿਰਜਣਾ, ਪਾਲਣਾ ਅਤੇ ਇਲਹਾਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।³⁹

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅੰਦਰ ਫਿਲੋ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ‘ਲੋਗੋਸ’ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਪਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਫਿਲੋ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਨਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਸਰਬੋਤਮ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਉਹ ਏਨਾ ਉੱਚਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਫ੍ਰੈਂਕ ਥਿਲੀ ਅਨੁਸਾਰ, “ਫਿਲੋ ਦੀ ਲੋਗੋਸ (ਦੈਵੀ ਵਿਵੇਕ) ਸਟੋਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਆਤਮਾ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚੈਤਾ, ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਨਮੂਨਾ, ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪਲੈਟੋਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਵਿਚੋਲਗਿਰੀ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਲੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦਾ ਕਿ ਲੋਗੋਸ ਦੀ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਨਾ।”⁴⁰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ

ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਵਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੀ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਯੂਨਾਨੀ ਲੋਗੋਸ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਥਿਲੀ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਰਹਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਦੈਵੀ ਵਿਵੇਕ (ਲੋਗੋਸ) ਇਕ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਉਂਦਾ ਪਿਤਾ (ਈਸ਼ਵਰ) ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਲਪਨਾ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ,”⁴¹ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਮੁੱਢਲੇ ਚਰਚ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਨਾ ਹੋ ਪਾਇਆ। ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ 325 ਈ. ਵਿਚ ਨਿਸਿਆ ਦੀ ਕੌਂਸਲ ਅੰਦਰ ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਆਰਿਸੀਅਸ ਦੇ ਸਮਰੱਥਕਾਂ ਅਤੇ ਆਰਿਸੀਅਸ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਵੱਡੇ ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਿਆ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਸ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਮੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਵੀ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਦੇ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਲਈ ‘ਕਲਮਾ’ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ‘ਕਲਮਾ’ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਦੋ ਆਧਾਰ ‘ਵਹੀ’ ਅਤੇ ‘ਇਲਹਾਮ’ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸਲਾਮੀ ‘ਵਹੀ’ ਅਤੇ ‘ਇਲਹਾਮ’ ਦੇ ਆਧਾਰ ‘ਤੇ ਅਸੀਂ ਏਨਾ ‘ਕੁ ਤਾਂ ਬੜੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ। ‘ਸ਼ਬਦ’ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨੀ ਫ਼ਰਮਾਨ ਇਸਲਾਮੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੀ ਹਿਦਾਇਤ ਪੈਗੰਬਰ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਹਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਹ ਮਹਾਨਤਾ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ‘ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ’ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ‘ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ’ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵੇਦ-ਸਿਮਰਤੀ ਪਾਠ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡੇਰੀ ਹੈ।

ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ ਬੇਦ ਵਖਾਣੈ॥

ਭਰਮੇ ਭੂਲਾ ਤਤੁ ਨ ਜਾਣੈ॥

ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਸੇਵੇ ਸੁਖੁ ਨ ਪਾਏ ਦੁਖੇ ਦੁਖੁ ਕਮਾਵਣਿਆ॥⁴²

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦ ਆਦਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅਸਲ ਤੱਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਲੰਮੇਰੀ ਘੁੰਮਣ-ਘੇਰੀ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਕ ਮਾਰਗ ਮਾਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜੀਵ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਮਾਰਗ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਜਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਆਸ਼ੇ ਤੋਂ ਭਟਕ ਕੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਨਿਸਫਲ ਗੁਆ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਫਤ-ਸਲਾਹ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਸਾਸਤ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਬੇਦ ਬੀਚਾਰੇ ਮਹਾ ਪੁਰਖਨ ਇਉ ਕਹਿਆ॥

ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਜਨ ਨਾਹੀ ਨਿਸਤਾਰਾ ਸੂਖੁ ਨ ਕਿਨਹੂੰ ਲਹਿਆ॥⁴³

ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਵਕਤੀ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਧਾਰਮਿਕ-ਪਾਠ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਮਾਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਸਫਲਾ ਹੁੰਦਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਚਤੁਰ ਬੇਦ ਮੁਖ ਬਚਨੀ ਉਚਰੈ ਆਗੈ ਮਹਲੁ ਨ ਪਾਈਐ॥⁴⁴

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸਿਰਫ਼ ਵੇਦ ਆਦਿ ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਸਦਕਾ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵਤਾ-ਗਣਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਜਨਮ ਅਜਾਈਂ ਹੀ ਗੁਆ ਲਿਆ ਹੈ:

ਸਨਕ ਸਨਦ ਅੰਤੁ ਨਹੀ ਪਾਇਆ॥

ਬੇਦ ਪੜੇ ਪੜਿ ਬ੍ਰਹਮੇ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ॥⁴⁵

ਰਾਹੀਂ ਉੱਭਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਵੀ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਗ਼ਲਤ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਬਣੇ ਹੋਏ ਦੇਵਤਾਗਣ ਵੀ ਇਕ

ਲੰਮੀ ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਫ਼ਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਆਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ 'ਬ੍ਰਹਮਾ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਨਾਭਿ ਕਮਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਪਜੇ ਬੇਦ ਪੜ੍ਹਹਿ ਮੁਖਿ ਕੰਠਿ ਸਵਾਰਿ॥

ਤਾ ਕੋ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਈ ਲਖਣਾ ਆਵਤ ਜਾਤ ਰਹੈ ਗੁਬਾਰਿ॥⁴⁶

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਾ ਹੈ:

ਬੇਦ ਕੀ ਬਿਪਤਿ ਪੜੀ ਪਛੁਤਾਨਿਆ॥

ਜਹ ਪ੍ਰਭ ਸਿਮਰੇ ਤਹੀ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥⁴⁷

ਇਹ ਇਕ ਮਿਥਿਹਾਸਿਕ ਕਥਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਸਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਉਸਾਰੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਮੁਤਾਬਕ ਜਿਸ ਵਕਤ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਚੋਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ-ਤ੍ਰਿਦੇਵ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨਾਮੀਂ ਦੇਵਤਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖੋਰਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ-ਗਲਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਸੀ। ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕਟਹਿਰੇ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਕਾਰਵਾਈ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਵਾਲੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਨੀਂਹਾਂ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ-ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਉਹ ਸਮੂਹ ਗਤੀਮਾਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਲੋਕ-ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਅਜਿਹਾ ਆਖਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਘਟਨਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਵੇਦ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਨਾ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਇਸੇ ਤੀਬਰ ਸਰੂਪ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਿੱਸਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ:

ਅਖਰ ਕਰਿ ਕਰਿ ਬੇਦ ਬੀਚਾਰੇ॥
 ਅਖਰ ਸਾਸਤ੍ਰ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਪੁਰਾਨਾ॥
 ਅਖਰ ਨਾਦ ਕਥਨ ਵਖਾਨਾ॥
 ਅਖਰ ਮੁਕਤਿ ਜੁਗਤਿ ਭੈ ਭਰਮਾ॥
 ਅਖਰ ਕਰਮ ਕਿਰਤਿ ਸੁਚ ਧਰਮਾ॥
 ਦ੍ਰਿਸਟਿਮਾਨ ਅਖਰ ਹੈ ਜੇਤਾ॥
 ਨਾਨਕ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਲੇਪਾ॥⁴⁸

ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਉਸ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਵੇਦ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ-ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ:

ਸਾਸਤੁ ਬੇਦੁ ਬਕੈ ਖੜੋ ਭਾਈ ਕਰਮ ਕਰਹੁ ਸੰਸਾਰੀ॥

ਪਾਖੰਡਿ ਮੈਲੁ ਨ ਚੁਕਈ ਭਾਈ ਅੰਤਰਿ ਮੈਲੁ ਵਿਕਾਰੀ॥⁴⁹

ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਵੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਯੋਗ ਆਦਿ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖਲਾਸੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਜਕੜਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਪਾਠੁ ਪੜਿਓ ਅਰੁ ਬੇਦੁ ਬੀਚਾਰਿਓ ਨਿਵਲਿ ਭੁਅੰਗਮ ਸਾਧੇ॥

ਪੰਚ ਜਨਾ ਸਿਉ ਸੰਗੁ ਨ ਛੁਟਕਿਓ ਅਧਿਕ ਅਹੰਬੁਧਿ ਬਾਧੇ॥⁵⁰

ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਕਰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨਸਾਨ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਫ਼ਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਪੜ੍ਹਨ-ਸੁਣਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ:

ਕਿਆ ਪੜੀਐ ਕਿਆ ਗੁਨੀਐ॥

ਕਿਆ ਬੇਦ ਪੁਰਾਨਾ ਸੁਨੀਐ॥

ਪੜੇ ਸੁਨੇ ਕਿਆ ਹੋਈ॥

ਜਉ ਸਹਜ ਨ ਮਿਲਿਓ ਸੋਈ॥⁵¹

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਇਸ ਸਹਿਜ-ਪਦ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸਤਿਸੰਗਤ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਪੂਜਾ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜਿਸ ਦੇ ਤੌਰ-ਤਰੀਕੇ ਬੇਹੱਦ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਤਵਾ ਹਿਤ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਬੁੱਧ ਮਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅੰਦਰ 'ਤ੍ਰਿਰਤਨ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਤਾ ਹਾਸਲ ਹੈ। 'ਤ੍ਰਿਰਤਨ' ਬੁੱਧ, ਧੱਮ ਅਤੇ ਸੰਘ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਬੋਧੀ ਭਿੱਖੂਆਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ 'ਸੰਘ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ/ਪ੍ਰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਡੇਰਾ ਰੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਮ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਸੰਘ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਆਦਿ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਘ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੇਹੱਦ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਰਮ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਦਾਖ਼ਲਾ ਦੇਣ ਉੱਪਰ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾਈ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਸਾਨੂੰ ਜੈਨ-ਮਤ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।⁵² ਇਹ ਸਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਵਿਧਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ, ਜੇਕਰ ਸ਼ੂਦਰ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਰਾਂਗਾ ਅਤੇ ਲਾਖ ਪਿਘਲਾ ਕੇ ਪਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੇਕਰ ਵੇਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੀਭ ਚੀਰ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕੁਹਾੜੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕੱਟ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।⁵³ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਧਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਜਾਤ-ਗੋਤ, ਧਰਮ, ਲਿੰਗ, ਫਿਰਕੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਾਲਾਹ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹਰ

ਇਕ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਭਰਿਆ ਮਾਹੌਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਰਹਿ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਬੇਦ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਕਥੈ ਸਾਸਤ ਭਗਤ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰੁ॥

ਮੁਕਤਿ ਪਾਈਐ ਸਾਧਸੰਗਤਿ ਬਿਨਸਿ ਜਾਇ ਅੰਧਾਰੁ॥⁵⁴

ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੀ ਇਸ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੇਦ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਤਿਸੰਗਤ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕੀਰਤੀ ਦੇ ਥਾਣੀਂ ਹੀ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਸਥਾਨ ਮਾਤਰ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਕੁਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਪਤਿਤ ਉਧਾਰਣਾ ਜੀਅ ਜੰਤ ਤਾਰਣਾ ਬੇਦ ਉਚਾਰ ਨਹੀ ਅੰਤੁ ਪਾਇਓ॥

ਗੁਣਹ ਸੁਖ ਸਾਗਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਰਤਨਾਗਰਾ ਭਗਤਿ ਵਛਲੁ ਨਾਨਕ ਗਾਇਓ॥⁵⁵

ਵੇਦ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਹ ਬੇਹੱਦ ਸਰਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਪੰਚ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਆਦਿ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਯਾਦ ਉੱਪਰ ਹੀ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਪੰਡਿਤੁ ਹੋਇ ਕੈ ਬੇਦੁ ਬਖਾਨੈ॥

ਮੂਰਖੁ ਨਾਮਦੇਉ ਰਾਮਹਿ ਜਾਨੈ॥⁵⁶

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਵੇਦ ਅਤੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਅਸਲ-ਤੱਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਚਾਈ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਬੇਦ ਪਾਠ ਸੰਸਾਰ ਕੀ ਕਾਰ॥

ਪੜ੍ਹਿ ਪੜ੍ਹਿ ਪੰਡਿਤ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰ॥

ਬਿਨੁ ਬੂਝੇ ਸਭ ਹੋਇ ਖੁਆਰ॥⁵⁷

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ:

ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ ਬੇਦ ਬੀਚਾਰੇ॥

ਜਪੀਐ ਨਾਮੁ ਜਿਤੁ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰੇ॥⁵⁸

ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੁਕਤ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਨਾ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਹ ਮਹਿਮਾ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਜਿੰਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ, ਘੱਟ ਹੈ।

ਗੁਰ ਕੀ ਮਹਿਮਾ ਬੇਦ ਨ ਜਾਣਹਿ॥

ਤੁਛ ਮਾਤ ਸੁਣਿ ਸੁਣਿ ਵਖਾਣਹਿ॥⁵⁹

ਗੁਰੂ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਦਿਖਾਵਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੈ।

ਖਟੁ ਦਰਸਨੁ ਭ੍ਰਮਤੇ ਫਿਰਹਿ ਨਹ ਮਿਲੀਐ ਭੇਖੰ॥

ਵਰਤ ਕਰਹਿ ਚੰਦ੍ਰਾਇਣਾ ਸੇ ਕਿਤੈ ਨ ਲੇਖੰ॥

ਬੇਦ ਪੜਹਿ ਸੰਪੂਰਨਾ ਤਤੁ ਸਾਰ ਨ ਪੇਖੰ॥

ਤਿਲਕੁ ਕਢਹਿ ਇਸਨਾਨੁ ਕਰਿ ਅੰਤਰਿ ਕਾਲੇਖੰ॥

ਭੇਖੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨ ਲਭਈ ਵਿਣੁ ਸਚੀ ਸਿਖੰ॥

ਭੂਲਾ ਮਾਰਗਿ ਸੇ ਪਵੈ ਜਿਸੁ ਧੁਰਿ ਮਸਤਕਿ ਲੇਖੰ॥

ਤਿਨਿ ਜਨਮੁ ਸਵਾਰਿਆ ਆਪਣਾ ਜਿਨਿ ਗੁਰੁ ਅਖੀ ਦੇਖੰ॥⁶⁰

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭੇਖਾਂ, ਤਿਲਕਾਂ, ਵੇਦ-ਪਾਠਾਂ, ਵਰਤਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਉੱਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਦਰਿ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਫਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜੇ ਜੀਵ ਪਖੰਡ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ੍ਰੁ ਕਰਹਿ ਵਖਿਆਣ॥

ਨਾਦੀ ਬੇਦੀ ਪੜ੍ਹਿ ਪੁਰਾਣ॥

ਪਖੰਡ ਦ੍ਰਿਸਟਿ ਮਨਿ ਕਪਟੁ ਕਮਾਹਿ॥

ਤਿਨ ਕੈ ਰਮਈਆ ਨੇੜਿ ਨਾਹਿ॥⁶¹

ਭਾਵਕਿ ਉਹ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਾਫ਼ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਦੀ ਵੀ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾ ਜੇ ਭਵਹਿ ਬੇਦ ਪੜਹਿ ਜੁਗ ਚਾਰਿ॥

ਨਾਨਕ ਸਾਚਾ ਭੇਟੈ ਹਰਿ ਮਨਿ ਵਸੈ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰ॥⁶²

ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵੈਦਿਕ-ਵਿਧਾਨ, ਪੂਜਾ-ਪਾਠ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਆਦਿ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਸਫਲ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਢਾਂਚਾਗਤ ਉਸਾਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਉਥਾਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦ-ਪਾਠ ਇਸ ਨਿਘਾਰ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵੇਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਧਰਾਤਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਸੀ। ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ‘ਨਿਰਮਲ-ਪੰਥ’ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਆਰੇਪਣ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਵੇਦ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲੀਆ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਏ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ। ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦਾ ਖੰਡਨ ਇਸ ਸਭ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੜੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਖਿਲਾਫ਼ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ-ਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਨੂੰ ਖੋਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ— ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਜਨਮ ਲੈਣਾ। “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੇਂਦਰ ਦੁਆਰਾ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਮ ਅਵਤਾਰ ਹੈ।”⁶³ ਵੈਦਿਕ-ਮਤ ਅੰਦਰ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ

ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਸਦਕਾ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਵੈਦਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 24 ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਤਾ ਹਾਸਲ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ- ਨਾਰਾਇਣ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਸਨਕ-ਸਨੰਦਨ-ਸਨਤਕੁਮਾਰ-ਸਨਾਤਨ, ਨਰ-ਨਾਰਾਇਣ, ਕਪਿਲ, ਦੱਤਾਤ੍ਰੇਯ, ਸੁਯਸ, ਹਿਗ੍ਰੀਵ, ਰਿਸ਼ਭ, ਪ੍ਰਿਥੂ, ਮਤੱਸਯ, ਕ੍ਰੂਰਮ, ਹੰਸ, ਪੰਨਵੰਤਰਿ, ਵਾਮਨ, ਪਰਸੂਰਾਮ, ਮੋਹਨੀ, ਨਰਸਿੰਘ, ਵੇਦਵਿਆਸ, ਰਾਮ, ਬਲਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਕਲਕੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੇਈ ਅਵਤਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਕੀ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਅਜੇ ਆਗਮਨ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਮੁਸੀਬਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਖੁਦ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਅਵਤਾਰ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਸਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ:

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्टकृताम्॥

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे॥⁶⁴

ਅਰਥਾਤ; ਸੱਜਣਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ, ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਮੈਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਜਨਮ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜਨਮ-ਧਾਰਨ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕ ਬੰਦ-ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੇਵਤਾ ਆਦਿ ਇਕ ਧਰਮ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਿੱਜਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਵੈਦਿਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਫਲਸਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਜੈਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉੱਥੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿਰਵਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵ ਦੀ ਅਕ੍ਰਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਮੁਤਾਬਕ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਮਿੱਥਕੀ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ ਤੇ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਭੂਗੋਲ ਅੰਦਰ ਮੁਗਲ ਸਲਤਨਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਦੈਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਆਦਿ ਇਸ ਨਵੀਂ ਆ ਰਹੀ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਹਿਤ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਗੇ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਹੋ ਨਾ ਪਾਇਆ ਤੇ ਭਾਰਤ ਇਕ ਲੰਮੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ।

ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਯੁਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਬਹਾਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ‘ਅਵਤਾਰ’ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤੱਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਯੁਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ-ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰਾਮਚੰਦਰ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ‘ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਲਈ ਗਤੀਮਾਨ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਵੀਕਾਰ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ‘ਜਪੁ’ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਦਰਜ ‘ਮੰਗਲਾ-ਚਰਨ’ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਜੋ ਦੱਸ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ‘ਅਜੂਨੀ’ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ‘ਅਜੂਨੀ’ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਗੁਣ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਅੱਡਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਯੋਨ’ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ

ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਮਾਤਾ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਮਾਤਾ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਨਾ ਆਉਣ ਦਾ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ? ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ‘ਅਜੂਨੀ’ ਆਖਦੇ ਹੋਏ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਗਲ ਪਰਾਧ ਦੇਹਿ ਲੋਚੋਨੀ॥

ਸੋ ਮੁਖੁ ਜਲਉ ਜਿਤੁ ਕਹਹਿ ਠਾਕੁਰੁ ਜੋਨੀ॥⁶⁵

ਜਨਮਿ ਨ ਮਰੈ ਨ ਆਵੈ ਨ ਜਾਇ

ਨਾਨਕ ਕਾ ਪ੍ਰਭੁ ਰਹਿਓ ਸਮਾਇ॥⁶⁶

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ‘ਅਜੂਨੀ’ ਕਹਿਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਰਨਸ਼ੀਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਉਸ ਦੀ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਜਨਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ, ਉਹ ਮੌਤ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਖਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ‘ਅਮਰ’ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਾਇਮ ਸੀ ਅਤੇ ਰਹੇਗੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਸਰਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਸਮਾਨ ਹੈ:

ਜਬ ਏਕਹਿ ਹਰਿ ਅਗਮ ਅਪਾਰ॥

ਤਬ ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਕਹੁ ਕਉਨ ਅਉਤਾਰ॥⁶⁷

ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦਿਖਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਅੰਦਰਲੀ ਹਰ ਇਕ ਸ਼ੈਅ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ‘ਹੁਕਮ’ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਥਾਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ— ਆਗਿਆ ਜਾਂ ਫ਼ਰਮਾਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹਾਕਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਤਾ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਕਿਰਿਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਸਮੂਹ ਖੰਡ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਲੋਅ, ਆਕਾਰ, ਜੀਵ, ਵਸਤੂ ਆਦਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ

ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਨਮਦੇ ਤੇ ਬਿਨਸਦੇ ਹਨ। ‘ਜਪੁ’ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇੰਝ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਜੀਅ...

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ॥⁶⁸

ਪਰ ਇੱਥੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸਲਾਮੀ ‘ਕੁਨ’ ਦੇ ਅਰਥ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ, “ਹੁਕਮ ਤੋਂ ‘ਕੁਨ’ ‘ਹੋ ਜਾ’ ਦਾ ਭਾਵ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। (ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ) ‘ਹੁਕਮ’ ਦੇ ਅਰਥ (Order) ਜਾਂ (Command) ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਭਾਵ ਇੱਛਾ (Will) ਜਾਂ ਇਰਾਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ‘ਰੱਬੀ ਫੁਰਨਾ’।⁶⁹ ਇਹ ਈਸ਼ਵਰੀ ਫੁਰਨਾ ਹੀ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ‘ਕੁਨ’ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਬਾਬਤ ਲਿਖਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਿਵੇਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਤਨਾ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਕਿਤਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਰਲ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਵਿਖਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਸੈਂਕੜੇ ਕਵੀ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਲਏ ਜਾਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਤਿਲ-ਮਾਤਰ ਵਰਨਣ ਕਰ ਸਕਣਾ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ—
ਤੇਰਾ ਹੁਕਮੁ ਨ ਜਾਪੀ ਕੇਤੜਾ ਲਿਖਿ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥ ਜੇ ਸਉ ਸਾਇਰ ਮੇਲੀਅਹ ਤਿਲੁ ਨ ਪੁਜਾਵਹਿ ਰੋਇ॥ ਕੀਮਤ ਕਿਨੈ ਨ ਪਾਈਆ ਸਭਿ ਸੁਣਿ ਸੁਣਿ ਆਖਹਿ ਸੋਇ॥ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਭ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਵਾਰ-ਥਿਤ, ਰੁਤ-ਮਾਸ, ਜਲ-ਧਰਤੀ, ਵਾਯੂ-ਅਗਨੀ, ਲੋਕ-ਪਰਲੋਕ, ਸਭ ਉੱਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੁਕਮ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ, ਉਸ ਦੀ ਸਾਰੀ ਗਤਿ-ਵਿਧੀ, ਸਾਰੀਆਂ ਭੌਤਿਕ, ਅਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਦਾ ਕਾਰਜ-ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸਭ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਆਪਤ ਹੈ।”⁷⁰ ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅੰਦਰ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ:

ਤੂੰ ਗੁਣ ਕੀਆ ਪਸਾਰਾ॥

ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਅਵਤਾਰਾ॥⁷¹

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਆਦਿ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਦਰਜ “ਕੋਟਿ ਬਿਸਨ ਕੀਨੇ ਅਵਤਾਰ”⁷² ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ

ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਆਦਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ਼ 24 ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਕਰੋੜਾਂ ਵਾਰ ਹੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਜਨਮ ਲਏ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਕੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਜਗਤ-ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਅਵਤਾਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਰੂਹਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ 'ਯਾਦ' ਤੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਨਿਕ ਤਪਸਿਆ ਕਰੇ ਅਹੰਕਾਰ॥

ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਅਵਤਾਰ॥⁷³

ਨਾਰਾਇਣੁ ਨਹ ਸਿਮਰਿਓ ਮੋਹਿਓ ਸੁਆਦ ਬਿਕਾਰ॥

ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਬਿਸਾਰਿਐ ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਅਵਤਾਰ ॥⁷⁴

ਸਾਸਤ੍ਰ ਬੇਦ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਵੀਚਾਰ॥

ਨਰਕਿ ਸੁਰਗਿ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਅਉਤਾਰ॥⁷⁵

ਚਾਰੇ ਵੇਦ ਬ੍ਰਹਮੇ ਕਉ ਦੀਏ ਪੜਿ ਪੜਿ ਕਰੇ ਵੀਚਾਰੀ॥

ਤਾ ਕਾ ਹੁਕਮੁ ਨ ਬੁਝੈ ਬਪੁੜਾ ਨਰਕਿ ਸੁਰਗਿ ਅਵਤਾਰੀ॥⁷⁶

ਹੋਮ ਜਗ ਤੀਰਥ ਕੀਏ ਬਿਚਿ ਹਉਮੈ ਬਧੇ ਬਿਕਾਰ॥

ਨਰਕੁ ਸੁਰਗੁ ਦੁਇ ਭੁੰਚਨਾ ਹੋਇ ਬਹੁਰਿ ਬਹੁਰਿ ਅਵਤਾਰ॥⁷⁷

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਵਤਾਰ-ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਜੁੜਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੀਆਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਦੇਵਵਾਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜੀਵਨ-ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ:

ਸਹੰਸਰ ਦਾਨ ਦੇ ਇੰਦ੍ਰੁ ਰੋਆਇਆ॥

ਪਰਸ ਰਾਮੁ ਰੋਵੈ ਘਰਿ ਆਇਆ॥

ਅਜੈ ਸੁ ਰੋਵੈ ਭੀਖਿਆ ਖਾਇ॥
 ਐਸੀ ਦਰਗਹ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ॥
 ਰੋਵੈ ਰਾਮੁਨਿਕਾਲਾ ਭਇਆ॥
 ਸੀਤਾ ਲਖਮਣੁ ਵਿਛੁੜਿ ਗਇਆ॥
 ਰੋਵੈ ਦਹਸਿਰੁ ਲਕ ਗਵਾਇ॥
 ਜਿਨਿ ਸੀਤਾ ਆਦੀ ਡਉਰੁ ਵਾਇ॥
 ਰੋਵਹਿ ਪਾਡਹ ਭਏ ਮਜੂਰ॥
 ਜਿਨ ਕੈ ਸੁਆਮੀ ਰਹਤ ਹਦੂਰਿ॥
 ਰੋਵੈ ਜਨਮੇਜਾ ਖੁਇ ਗਇਆ॥
 ਏਕੀ ਕਾਰਣਿ ਪਾਪੀ ਭਇਆ॥
 ਰੋਵਹਿ ਸੇਖ ਮਸਾਇਕ ਪੀਰ॥
 ਅੰਤਿ ਕਾਲਿ ਮਤੁ ਲਾਗੈ ਭੀੜ॥⁷⁸

ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿੱਤ ਰਹੇ ਤੇ ਆਪਣਾ ਇਕ ਆਚਰਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਕਸਿਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੇਵ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਬ੍ਰਹਮੈ ਬੇਦ ਬਾਣੀ ਪਰਗਾਸੀ ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਪਸਾਰਾ॥
 ਮਹਾਦੇਉ ਗਿਆਨੀ ਵਰਤੈ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਤਾਮਸੁ ਬਹੁਤੁ ਅਹੰਕਾਰਾ॥
 ਕਿਸਨੁ ਸਦਾ ਅਵਤਾਰੀ ਰੂਧਾ ਕਿਤੁ ਲਗਿ ਤਰੈ ਸੰਸਾਰਾ॥
 ਗੁਰਮੁਖਿ ਗਿਆਨਿ ਰਤੇ ਜੁਗ ਅੰਤਰਿ ਚੂਕੈ ਮੋਹ ਗੁਬਾਰਾ॥
 ਸਤਗੁਰ ਸੇਵਾ ਤੇ ਨਿਸਤਾਰਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਤਰੈ ਸੰਸਾਰਾ॥
 ਸਾਚੈ ਨਾਇ ਰਤੇ ਬੈਰਾਗੀ ਪਾਇਨਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰਾ॥⁷⁹

ਪੂਰਵ-ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵੈਦਿਕ-ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ

‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਦੂ-ਮਈ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਪਦਾਰਥਿਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾਵਾਂ ਗਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਜਿਹੜੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ, ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰੀਬ ਤੋਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ ਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਪਣੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪਣੇ ਇਨਸਾਨੀ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਗਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਹਿਤ ਮੂਰਤੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੂਰਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵੈਦਿਕ ਅਵਤਾਰ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਦੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੂਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਆਸਥਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਸੀ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਅਧੀਨ ਗਤੀਮਾਨ ਅਵਤਾਰੀ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਵੀ ਅਕਸਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਥਾਨ ਤੇ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਕ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਅਵਤਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਆਈ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਸਨ ਤੇ ਕਦੀ-ਕਦੀ ਇਹ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਵੀ-ਹੱਦਾਂ ਵੀ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣਾ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਚਾਹੁੰਦਾ/ਨਾ-ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਅੰਦਰ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ ਤੇ

ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਰੂਪ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਦਿ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਐਲਾਨਿਆ। ਜਿਸ ਦਾ ਪਾਰਾਵਾਰ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਖ਼ੁਦ ਅਵਤਾਰੀ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ/ਇਸਤਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸੀ:

ਦਸ ਅਉਤਾਰ ਰਾਜੇ ਹੋਇ ਵਰਤੇ ਮਹਾਦੇਵ ਅਉਧੂਤਾ॥

ਤਿਨ੍ਹ ਭੀ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਓ ਤੇਰਾ ਲਾਇ ਥਕੇ ਬਿਭੂਤਾ॥⁸⁰

ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਲਗਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਵਤਾਰ ਖ਼ੁਦ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਬੰਦਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਰ ‘ਗੁਜਰੀ’ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਬਾਬਤ ਇੰਞ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਤੁਧੁ ਧਿਆਇਨਿ ਬੇਦ ਕਤੇਬਾ ਸਣੁ ਖੜੇ॥

ਗਣਤੀ ਗਣੀ ਨ ਜਾਇ ਤੇਰੈ ਦਰਿ ਪੜੇ॥

ਬ੍ਰਹਮੇ ਤੁਧੁ ਧਿਆਇਨਿ ਇੰਦ੍ਰੁ ਇੰਦ੍ਰਾਸਣਾ॥

ਸੰਕਰ ਬਿਸਨ ਅਵਤਾਰ ਹਰਿ ਜਸੁ ਮੁਖਿ ਭਣਾ॥

ਪੀਰ ਪਿਕਾਬਰ ਸੇਖ ਮਸਾਇਕ ਅਉਲੀਏ॥

ਓਤਿ ਪੋਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਘਟਿ ਘਟਿ ਮਉਲੀਏ॥

ਕੂੜਹੁ ਕਰੇ ਵਿਣਾਸੁ ਧਰਮੇ ਤਗੀਐ॥

ਜਿਤੁ ਜਿਤੁ ਲਾਇਹਿ ਆਪਿ ਤਿਤੁ ਤਿਤੁ ਲਗੀਐ॥⁸¹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਆਦਿ ਤਾਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਅ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਅਵਤਾਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਭੇਜੇ ਗਏ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਆਜ਼ਾਦ-ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ:

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਦੇਵ ਉਪਾਇਆ॥

ਬ੍ਰਹਮੇ ਦਿਤੇ ਬੇਦ ਪੂਜਾ ਲਾਇਆ॥

ਦਸ ਅਵਤਾਰੀ ਰਾਮੁ ਰਾਜਾ ਆਇਆ॥

ਚੈਤਾ ਮਾਰੇ ਧਾਇ ਹੁਕਮਿ ਸਬਾਇਆ॥

ਈਸ ਮਹੇਸੁਰੁ ਸੇਵ ਤਿਨੀ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ॥

ਸਚੀ ਕੀਮਤ ਪਾਇ ਤਖਤੁ ਰਚਾਇਆ॥

ਦੁਨੀਆ ਧੰਧੈ ਲਾਇ ਆਪੁ ਛੁਪਾਇਆ॥

ਧਰਮੁ ਕਰਾਏ ਕਰਮ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ॥⁸²

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇਹ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ:

ਅਨਿਕ ਬ੍ਰਹਮੇ ਜਾ ਕੇ ਬੇਦ ਧੁਨਿ ਕਰਹਿ॥

ਅਨਿਕ ਮਹੇਸ ਬੈਸਿ ਧਿਆਨੁ ਧਰਹਿ॥

ਅਨਿਕ ਪੁਰਖ ਅੰਸਾ ਅਵਤਾਰ॥

ਅਨਿਕ ਇੰਦ੍ਰ ਉਭੇ ਦਰਬਾਰ॥⁸³

ਅਰਥਾਤ; ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰ 'ਤੇ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸ਼ਿਵ ਬੈਠ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਇੰਦਰ ਉਸ ਦੇ ਦਰ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਗਵਾਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਵਤਾਰ ਕਿਸੇ ਸੰਖਿਆਤਮਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸ਼ੈਅ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਆਪਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੰਧ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਸੀ। 'ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ' ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਸੀ।

ਵੈਦਿਕ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਜੌਨ ਡਾਸਨ ਮੁਤਾਬਕ, “ਇਸ ਤਿੱਕਤੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਸ਼ਿਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਉਤਪਾਦਕ, ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਤੇ ਰੱਖਿਅਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ, ਸੰਮਿਲਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਰਜੋ ਗੁਣ, ਜੋ ਕਾਮ ਜਾਂ ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਈ। ਸ਼ਿਵ ਤਮੋ ਗੁਣ, ਜੋ ਅੰਨ੍ਹੇਰੇ ਜਾਂ ਕ੍ਰੋਧ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਅੱਗ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸਤੋ ਗੁਣ ਜਾਂ ਦਇਆ ਤੇ ਭਲਾਈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਦ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਹੀ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਇਕ ਰੂਪ ਹੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਹੀ ਤਿੰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਉਸ ਇਕ ਜੋ ਪਰਮ ਜਾਂ ਸਰਵ-ਉੱਚ, ਗ੍ਰਹਯ ਜਾਂ ‘ਗੁਪਤ’ ਤੇ ਸਰਵਾਤਮਾ, ਜੋ ਸਭ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।”⁸⁴ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੂਕਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਸਮ

ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਜੋ ਵੈਦਿਕ-ਵਿਹਾਰ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਦੇ ਕਰਤਾ ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਂਡੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਇਕ ਹੀ ਸਰਵ-ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਸੱਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰੂਪ ਹਨ— ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ... ਪਰ ਹਰੇਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਦੇਵਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਰਬੋਤਮ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਹਰ ਇਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਅੰਦਰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਹਨ। ਵੈਸ਼ਣਵਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਉਸ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਦੇਵਤਾ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੈਵਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਿਵ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਹੈ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ ਅਧੀਨ ਹਨ। ...ਨਿੰਬਾਰਕ, ਵੱਲਭ ਤੇ ਦੂਜੇ ਵੈਸ਼ਣਵ ਭਗਤ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ, ਮੂਰਤੀ-ਕਲਾ ਅਤੇ ਚਿੱਤਰਕਲਾ 'ਚ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਿਤਰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ।”⁸⁵ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਇਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਦੂਜੀ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੂਪ ਉਹ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜੋ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਜਾਂ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵੈਦਿਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਗਨੀ, ਵਾਯੂ ਤੇ ਸੂਰਜ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਸਰੂਪ ਉਤਰ-ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਪਵਿੱਤਰ ਵੈਦਿਕ ਧੁਨੀ ‘ਓਮ’ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ‘ਓਮ’ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਸਰੂਪ, ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਆਰਿਆਈ ਵਿਚਾਰਾਧਾਰਾ ਆਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਿਮਨ-ਕੋਟੀ ਦੇ ਦੇਵਤਾ ‘ਸ਼ਿਵ’ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਸ਼ਿਵ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਦੇਵਤਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪੂਰਵ-ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ‘ਰੁਦ੍ਰ’ ਦੇਵਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਿਵ ਇਕ ਗ਼ੈਰ-ਆਰਿਆਈ ਦੇਵਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸ਼ਾਇਦ ਆਰਿਆਈ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਆਰਿਆਈ ਲੋਕਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਆਪਸੀ ਸਹਿਚਾਰ ਵਧਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਾਰਨ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਇਹ ਇਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਜਲਦ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਨੇ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੇਵਤਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨੂੰ

ਛੱਡਦੇ ਹੋਏ, ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸ਼ਿਵ-ਪੂਜਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਬੇਹੱਦ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਸੀ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ‘ਹੁਕਮ’ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇਵਤਾ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਸਮਾਨ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਇਕ ਰਚਨਾ-ਮਾਤਰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਗਿਆ:

ਕਾਲੁ ਬਿਕਾਲੁ ਕਹੇ ਕਹਿ ਬਪੁਰੇ ਜੀਵਤ ਮੁਆਮਨੁ ਮਾਰੀ॥

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਇਕ ਮੂਰਤਿ ਆਪੇ ਕਰਤਾ ਕਾਰੀ॥⁸⁶

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਸਿਰਿ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ॥

ਮਾਇਆ ਕਾ ਮੂਲੁ ਰਚਾਇਓਨੁ ਤੁਰੀਆ ਸੁਖੁ ਪਾਇਆ॥⁸⁷

ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਹ ਦੇਵਤੇ ਏਨੇ ਸਧਾਰਨ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਾਰਜ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ, ਹੋਰਨਾਂ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇਵਤਾ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੇਵਤਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਭਟਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਹਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ:

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹਾਦੇਉ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਭੁਲੇ ਹਉਮੈ ਮੋਹੁ ਵਧਾਇਆ॥

ਪੰਡਿਤ ਪੜਿ ਪੜਿ ਮੋਨੀ ਭੁਲੇ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਚਿਤੁ ਲਾਇਆ॥⁸⁸

ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ:

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹਾਦੇਉ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਰੋਗੀ ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਾਰ ਕਮਾਈ॥

ਜਿਨਿ ਕੀਏ ਤਿਸਹਿ ਨ ਚੇਤਹਿ ਬਪੁੜੇ ਹਰਿ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੋਝੀ ਪਾਈ॥⁸⁹

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਪਾਸੋਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੁਧਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੂਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਘਾਰ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਕਾਂ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਉਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ

ਪੁੱਤਰੀ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਮ-ਵਾਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰੁਸੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਉਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੋਹਨੀ ਅਵਤਾਰ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਤਕਰੇ-ਪੂਰਨ ਵੰਡ ਦੀ ਹਿਮਾਇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਿਰਜੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਖਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਜੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ:

ਨ ਸੰਖੰ ਨ ਚਕ੍ਰੰ ਨ ਗਦਾ ਨ ਸਿਆਮੰ॥

ਅਸੂਰਜ ਰੂਪੰ ਰਹੰਤ ਜਨਮੰ॥

ਨੇਤ ਨੇਤ ਕਥੰਤਿ ਬੇਦਾ॥

ਉਚ ਮੂਚ ਅਪਾਰ ਗੋਬਿੰਦਹ॥

ਬਸੰਤਿ ਸਾਧ ਰਿਦਯੰ ਅਚੁਤ ਬੁਝੰਤਿ ਨਾਨਕ ਬਡਭਾਗੀਅਹ॥⁹⁰

ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਕਿਸੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਆਰੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਅਵਧਾਰਨਾ ਕਲਾਸਕੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਰੱਦਣ ਵੀ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਸਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਅਧੀਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਕਾਰਿਆ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾ-ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਰਕ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ:

ਅਵਰੁ ਦੁਜਾ ਕਿਉ ਸੇਵੀਐ ਜੰਮੈ ਤੈ ਮਰਿ ਜਾਇ॥

ਨਿਹਫਲੁ ਤਿਨ ਕਾ ਜੀਵਿਆ ਜਿ ਖਸਮੁ ਨ ਜਾਣਹਿ ਆਪਣਾ ਅਵਰੀ ਕਉ ਚਿਤੁ ਲਾਇ॥⁹¹

ਭਾਵਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਕਿਸੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਜਿਹੜੀ ਖੁਦ ਹੀ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਅਧੀਨ ਗਤੀਮਾਨ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਹੀ ਜੀਵ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ

ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਮਧਿਅਸਤ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ:

ਮਹਿਮਾ ਨ ਜਾਨਹਿ ਬੇਦ॥

ਬ੍ਰਹਮੇ ਨਹੀ ਜਾਨਹਿ ਭੇਦ॥

ਅਵਤਾਰ ਨ ਜਾਨਹਿ ਅੰਤੁ॥

ਪਰਮੇਸਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਬੇਅੰਤੁ॥⁹²

ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ/ਸੱਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭੌਤਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਭ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਵੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ-ਮਾਨਤਾ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼, ਪਾਲਣ ਤੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਜਿਹੀਆਂ ਕਰੋੜਾਂ ਹੀ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀਆਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੇ ਕਰੋੜਾਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਹਿਤ ਲਗਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ:

ਕੋਟਿ ਬਿਸਨ ਕੀਨੇ ਅਵਤਾਰ॥

ਕੋਟਿ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਜਾ ਕੇ ਧ੍ਰਮਸਾਲ॥

ਕੋਟਿ ਮਹੇਸ ਉਪਾਇ ਸਮਾਏ॥

ਕੋਟਿ ਬ੍ਰਹਮੇ ਜਗੁ ਸਾਜਣ ਲਾਏ॥⁹³

ਇਹ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਸੰਚਾਲਨਤਾ ਹਿਤ ਇਕ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਿੱਥ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅੰਦਰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਅਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਗਤ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਜੀ ਆਪਣੇ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਨਾਰਾਇਣ ਨਿੰਦਸਿ ਕਾਇ ਭੂਲੀ ਗਵਾਰੀ॥
 ਦੁਕ੍ਰਿਤੁ ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ ਥਾਰੋ ਕਰਮੁ ਰੀ॥ਰਹਾਉ॥
 ਸੰਕਰਾ ਮਸਤਕਿ ਬਸਤਾ ਸੁਰਸਰੀ ਇਸਨਾਨ ਰੇ॥
 ਕੁਲ ਜਨ ਮਧੇ ਮਿਲਿਓ ਸਾਰਗ ਪਾਨ ਰੇ॥
 ਕਰਮ ਕਰਿ ਕਲਕੁ ਮਫੀਟਸਿ ਰੀ॥
 ਬਿਸ੍ਰ ਕਾ ਦੀਪਕੁ ਸ੍ਰਾਮੀ ਤਾ ਚੇ ਰੇ ਸੁਆਰਥੀ ਪੰਖੀ ਰਾਇ ਗਰੁੜ ਤਾ ਚੇ ਬਾਧਵਾ॥
 ਕਰਮ ਕਰਿ ਅਰੁਣ ਪਿੰਗੁਲਾ ਰੀ॥
 ਅਨਿਕ ਪਾਤਿਕ ਹਰਤਾ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਨਾਥੁ ਰੀ ਤੀਰਥਿ ਤੀਰਥਿ ਭ੍ਰਮਤਾ ਲਹੈ ਨ ਪਾਰੁ ਰੀ॥
 ਕਰਮ ਕਰਿ ਕਪਾਲੁ ਮਫੀਟਸਿ ਰੀ॥
 ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਸੀਅ ਧੇਨ ਲਛਿਮੀ ਕਲਪਤਰ ਸਿਖਰਿ ਸੁਨਾਗਰ ਨਦੀ ਚੇ ਨਾਥੰ॥
 ਕਰਮ ਕਰਿ ਖਾਰੁ ਮਫੀਟਸਿ ਰੀ॥
 ਦਾਧੀਲੇ ਲਕਾ ਗੜੁ ਉਪਾੜੀਲੇ ਰਾਵਣ ਬਣੁ ਸਲਿ ਬਿਸਲਿ ਆਣਿ ਤੋਖੀਲੇ ਹਰੀ॥
 ਕਰਮ ਕਰਿ ਕਛਉਟੀ ਮਫੀਟਸਿ ਰੀ॥
 ਪੂਰਬਲੋ ਕ੍ਰਿਤ ਕਰਮੁ ਨ ਮਿਟੈ ਰੀ ਘਰ ਗੋਹਣਿ ਤਾ ਚੇ ਮੋਹਿ ਜਾਪੀਅਲੇ ਰਾਮ ਚੇ ਨਾਮੰ॥
 ਬਦਤਿ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਰਾਮ ਜੀ॥⁹⁴

ਧਨਾਸਰੀ ਰਾਗ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਭਗਤ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਸੂਖਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਭਾਰੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਠੋਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਨਿਸਫਲ ਗੁਜ਼ਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਤਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅਕਸਰ ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਅਤੇ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਕੁਝ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਜਿੱਥੇ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦਾ

ਸੰਕਲਪ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ GOD ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਵਾਂਗ ਉਤਪੰਨਤਾ, ਪਾਲਣਹਾਰਤਾ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਵਾਂਗ ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਵੈਦਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦਾ ਪੂਰਕ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਵੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੀ ਇਹ ਅਵਧਾਰਨਾ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਅਵਧਾਰਨਾ ਵੀ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਠੋਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਾਂ, ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੁਮੇਰਿਆਈ, ਮੈਸਪੋਟਾਮੀਆ, ਸਿੰਧੂ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਯੂਨਾਨ, ਚੀਨ, ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਮਿਸਰ ਸਮੇਤ ਤਕਰੀਬਨ-ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਅੰਦਰ ਪਸਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

“ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਦੇਵਤਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇਵ ਦਾ ਹੀ ਵਾਚਕ ਇਸਤਰੀ-ਲਿੰਗ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਪੁਲਿੰਗ ਰੂਪ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੇਤੀ ਦੇਵਤਾ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਤੇ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਤੇਤੀ ਕਰੋੜ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ।”⁹⁵ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਸੂਕਤਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸਿਫਤ-ਸਾਲਾਹ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਹਨ— ਅਗਨੀ, ਵਾਯੂ, ਇੰਦਰ, ਵਰੁਣ, ਅਸ਼ਵਨੀਕੁਮਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਦੇਵਾ, ਸਰਸਵਤੀ, ਮਰੁਤ, ਤਵਸਟਾ, ਸੋਮ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਪ੍ਰਸਾ ਅਤੇ ਰਿਜੂ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੁਤਾਬਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਪੁਰਾਣ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤੇ ਇਹ ਪੂਜਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਗਏ।

“ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅੰਦਰ ਯਾਸਕ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ— ਇਕ ਆਤਮਾ ਦੇ ਹੀ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਏਨੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਵਰਨ-ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਤ ਇਹ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਵਰਨ-ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ਵਨੀਗਣ ਸੂਦਰ ਤੇ ਅੰਗਿਰਾਸਗਣ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇਵਤਾ ਹਨ। ‘ਸਤਪਥ ਬ੍ਰਾਹਮਣ’ ਅੰਦਰ ਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਇਸੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।⁹⁶ ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਂਡੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪਰੋਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ

ਕਾਰਨ ਨਿੱਤਯ ਅਤੇ ਨੈਮਿਤਿਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿੱਤਯ ਦੇਵਤਾ ਉਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਦ ਨਿੱਤਯ ਤੇ ਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਵਸੂ, ਰੁਦ੍ਰ, ਇੰਦਰ, ਆਦਿਤਿਆ ਅਤੇ ਵਰੁਣ ਆਦਿ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਨੈਮਿਤਿਕ ਦੇਵਤਾ ਉਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਦ ਕਿਸੇ ਨਿਮਿੱਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣ 'ਤੇ ਉਹ ਪਦ ਵੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰਾਮ-ਦੇਵਤਾ, ਵਾਸਤੂ-ਦੇਵਤਾ, ਵਣ-ਦੇਵਤਾ, ਗ੍ਰਹਿ-ਦੇਵਤਾ ਆਦਿ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅੰਦਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।⁹⁷

ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਭਾਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਿਸਰੀ ਅਤੇ ਸੁਮੇਰੀ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਿੰਧੂ ਅਤੇ ਮੋਹਿੰਜਦਾੜੋ ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਯੂਨਾਨੀ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹੋਏ ਹੈਰੋਡੋਟਸ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੂਨਾਨੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਹੋਮਰ ਅਤੇ ਹੀਸੀਓਡ ਨੂੰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਹੀਸੀਓਡ ਨੇ ਤਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਵੇਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਵੰਸ਼ਾਵਲੀ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਬਹੁ-ਦੇਵਵਾਦੀ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਵ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ- ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯੂਨਾਨੀ ਸਮੁਦਾਇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੇਵ-ਮੰਡਲ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇਵਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਗਰ-ਰਾਜ ਦਾ ਰੱਖਿਅਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇਵਤਾ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ।⁹⁸ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉੱਥੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਸੀ।

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਅੰਦਰ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਸੀਮਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਵੱਲ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਭਾਂਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਦੇਵਤਾ ਅਕਸਰ ਪੁਰਾਣੇ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਲ-ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਪੂਰਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਨਾਨ

ਅੰਦਰ ਵੀ ਦੇਵਤਾ ਨੈਤਿਕ ਬਣਦੇ ਗਏ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਵਰਗ/ਅਕਾਸ਼ ਅੰਦਰ ਸੱਚ ਦੇ ਰੱਖਿਅਕਾਂ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ।

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੇਵ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਡੋ-ਯੂਰਪੀਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਭਾਰਤੀ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਚਰਿੱਤਰਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਇਸ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੱਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਉਹ ਪੁਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਪ੍ਰੋੜ ਹੋਇਆ, ਬਲਕਿ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਦੇਵਤਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਵਡੇਰੀ ਹੋਂਦ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਸੀ, ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਇੰਦਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੁਸ਼ਮਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਆਰਿਆਈ ਦੇਵਤਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਜਨਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੇਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਦੇਵਤਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਰਿਆਈਆਂ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਆਰਿਆਈਆਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸਹਿਚਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਰਤੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰਾਮਚੰਦਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹਨੂਮਾਨ ਆਦਿ ਵੀ ਇਸੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੜੀ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਸ਼ੂ, ਜਾਨਵਰ, ਨਛੱਤਰ, ਗ੍ਰਹਿ ਆਦਿ ਵੀ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਡੂੰਘੀ ਥਾਂ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਰੂਪੀ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਦੇਵਤਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਸਾਮਾਨ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਉੱਪਰ ਏਨਾ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਅਨੁਸਾਰ, ਉਹ ਆਖਦੇ ਸਨ:

ਅੱਤਿਆਚਾਰੀ, ਬੁੱਧੀ ਹੀਣ ਦਸਯੂ ਸਾਨੂੰ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਘੇਰੀਂ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਰਦਈ ਅਤੇ ਬੁਠੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹੇ ਦਸਯੂਆਂ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ! ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਸਾਂ ਦੇ ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰੋ।⁹⁹

ਵੈਦਿਕ-ਅਨੁਆਈ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਪਾਸੋਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭੌਤਿਕ ਸੁੱਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਕਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀ ਆਪਣੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਉੱਨਤੀ, ਸੁੱਖ-ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਲੰਮੀ-ਉਮਰ, ਮੀਂਹ, ਭੋਜਨ, ਸਿਹਤ ਆਦਿ ਹਿਤ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾਵਾਂ ਕਰਦੇ ਸਨ।¹⁰⁰

ਵੈਦਿਕ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਿਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਕੇ. ਦਾਮੋਦਰਨ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਆਰੀਆਂ ਦੇ ਇੰਦਰ, ਮਿੱਤਰ ਅਤੇ ਵਰੁਣ ਜਿਹੇ ਦੇਵਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁੱਖ-ਚੈਨ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਤਕਨੀਕੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਘੱਟ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਆਦਿ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਗਣਾਂ ਅਤੇ ਗੋਤਰਾਂ-ਕੁੱਲਾਂ ਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇਕ ਹੀ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਏਕਤਾ ਦੀ ਜਿਸ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਉਹ ਆਸਥਾ ਦੇ ਮੁਆਮਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੋਈ। ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਦੀ ਇਸ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਭਰਮਾਰ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਤੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਆਸਥਾ ਨੇ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪਕੜੀਆਂ।”¹⁰¹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੂਪ ਅਸੀਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੂਕਤਾਂ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਇਕ ਅਗਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਜਲਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਸੂਰਜ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੈ। ਇਕ ਉਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਇਹ ਸਭ ਹੈ।¹⁰²

ਪਰ ਜਲਦੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕੰਮਜੋਰ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਲੱਗਾ:

ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਵਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੇਵਤਾ ਤਾਂ ਦੇਵਤਾ ਹਨ ਹੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਤੇ ਜੋ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਵਤਾ ਹਨ।¹⁰³

ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮੌਕੇ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਕਾਇਮ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਠੋਸਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ, ਪਰ ਖੁਦ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਮਹਾਂਵੀਰ ਜੈਨ ਨੂੰ ਦੇਵ-ਪਦ ਦੇ ਧਾਰਨੀਆਂ ਵਜੋਂ ਪੂਜਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲੱਗੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਲਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਸਥਿਲਤਾ ਕਈ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿਤ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਉਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਉਪਾਸਨਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਿਆਗਦੇ ਹੋਏ, ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕੇਂਦਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ, ਪਰ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਮੁਤਾਬਕ, “ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਰਾ-ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਨੁਕਸਦਾਰ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਤੋੜ ਲਿਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਿਆਨ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੁਹਾਰ ਅਤੇ ਜਿਸ ਕਿਰਦਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਇਆ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਅਤੇ ਇੰਝ ਹੀ ਉਹ ਇਲਾਹੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਸਰਬ-ਉੱਚਤਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੁੰਦੇ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲ, ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਵਿਚ ਵੱਲਦੇ ਇਸ ਅਮਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਅਚੰਭਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਚੰਭਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਹਨੇਰ ਵਿਚ ਖਾਧੀਆਂ ਘੁੰਮਣ-ਘੇਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਰਕੁੰਸ਼ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੇ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਦਾਇਰੇ ਬਣਾਏ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਦੇ ਗਏ। ਇੰਝ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦੇ ਨਾਇਕ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।”¹⁰⁴ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ:

ਦੇਵੀ ਦੇਵਾ ਪੂਜੀਐ ਭਾਈ ਕਿਆ ਮਾਗਉ ਕਿਆ ਦੇਹਿ॥¹⁰⁵

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਦੀ ਸੀਮਿਤਤਾ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਜਾ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਕੁਰਾਹੇ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੇਵਤਾ ਤਾਂ ਖੁਦ ਹੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਭਰਮੇ ਸੁਰਿ ਨਰ ਦੇਵੀ ਦੇਵਾ॥¹⁰⁶

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਦੇਵੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ/ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਦੇਵੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਪੂਜਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਇਕ ਵੱਡੇਰੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ। ਦੇਵੀ ਭਵਾਨੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੇਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਸਹਿਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਰਾਜ-ਘਰਾਣਿਆਂ ਤੇ ਖੱਤਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਯੁੱਧ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਖ਼ਾਸ ਮਹੱਤਤਾ ਸੀ। ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਵੀ ਭਵਾਨੀ ਨੂੰ ਉਪਹਾਸਮਈ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਮਹਾ ਮਾਈ ਕੀ ਪੂਜਾ ਕਰੈ॥

ਨਰ ਸੈ ਨਾਰੀ ਹੋਇ ਅਉਤਰੈ॥

ਤੂ ਕਹੀਅਤ ਹੀ ਆਦਿ ਭਵਾਨੀ॥

ਮੁਕਤਿ ਕੀ ਬਰੀਆ ਕਹਾ ਛਪਾਨੀ॥¹⁰⁷

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਤਕਾਲੀ ਧਰਮ ਖਿਲਾਫ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਹ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ।

ਠਾਕੁਰੁ ਛੇਡਿ ਦਾਸੀ ਕਉ ਸਿਮਰਹਿ ਮਨਮੁਖ ਅੰਧ ਅਗਿਆਨਾ॥¹⁰⁸

ਇਸ ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਮਹਿਮਾ ਨ ਜਾਨਹਿ ਬੇਦ॥
 ਬ੍ਰਹਮੇ ਨਹੀ ਜਾਨਹਿ ਭੇਦ॥
 ਅਵਤਾਰ ਨ ਜਾਨਹਿ ਅੰਤੁ॥
 ਪਰਮੇਸਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਬੇਅੰਤੁ॥
 ਅਪਨੀ ਗਤਿ ਆਪਿ ਜਾਨੈ॥
 ਸੁਣਿ ਸੁਣਿ ਅਵਰ ਵਖਾਨੈ॥ਰਹਾਉ॥
 ਸੰਕਰਾ ਨਹੀ ਜਾਨਹਿ ਭੇਵ॥
 ਖੋਜਤ ਹਾਰੇ ਦੇਵ॥
 ਦੇਵੀਆ ਨਹੀ ਜਾਨੈ ਮਰਮ॥
 ਸਭ ਉਪਰਿ ਅਲਖ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ॥¹⁰⁹

ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਇਹ ਸਰਬੋਤਮਤਾ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਿਖਰ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪਹੁੰਚਾਂ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ, ਪਾਰ-ਜਾਤੀ, ਪਾਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਰਚ-ਮਿਚ ਚੁੱਕੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖਿਆਵਾਚਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਾਰਤਾ ਅੰਦਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਕੋਟਿ ਸੂਰ ਜਾ ਕੈ ਪਰਗਾਸ॥
 ਕੋਟਿ ਮਹਾਦੇਵ ਅਰੁ ਕਬਿਲਾਸ॥
 ਦੁਰਗਾ ਕੋਟਿ ਜਾ ਕੈ ਮਰਦਨੁ ਕਰੈ॥
 ਬ੍ਰਹਮਾ ਕੋਟਿ ਬੇਦ ਉਚਰੈ॥
 ਜਉ ਜਾਚਉ ਤਉ ਕੇਵਲ ਰਾਮ॥
 ਆਨ ਦੇਵ ਸਿਉ ਨਾਹੀ ਕਾਮ॥ਰਹਾਉ॥¹¹⁰

ਇਸੇ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਬ੍ਰਹਮਾਦਿਕ ਸਿਵ ਛੰਦ ਮੁਨੀਸੁਰ ਰਸਕਿ ਰਸਕਿ ਠਾਕੁਰ ਗੁਨ ਗਾਵਤ॥

ਇੰਦ੍ਰ ਮੁਨਿੰਦ੍ਰ ਖੋਜਤੇ ਗੋਰਖ ਧਰਣਿ ਗਗਨ ਆਵਤ ਫੁਨਿ ਧਾਵਤ॥

ਸਿਧ ਮਨੁਖੁ ਦੇਵ ਅਰੁ ਦਾਨਵ ਇਕੁ ਤਿਲੁ ਤਾ ਕੇ ਮਰਮੁ ਨ ਪਾਵਤ॥

ਪ੍ਰਿਅ ਪ੍ਰਭ ਪ੍ਰੀਤਿ ਪ੍ਰੇਮ ਰਸ ਭਗਤੀ ਹਰਿ ਜਨ ਤਾ ਕੈ ਦਰਸਿ ਸਮਾਵਤ॥

ਤਿਸਹਿ ਤਿਆਗਿ ਆਨ ਕਉ ਜਾਚਹਿ ਮੁਖ ਦੰਤ ਰਸਨ ਸਗਲ ਘਸਿ ਜਾਵਤ॥

ਰੇ ਮਨ ਮੂੜ ਸਿਮਰਿ ਸੁਖਦਾਤਾ ਨਾਨਕ ਦਾਸ ਤੁਝਹਿ ਸਮਝਾਵਤ॥¹¹¹

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਅੰਦਰ ਕਰੋੜਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਦਿਨ ਅਤੇ ਰਾਤ ਆਦਿ ਵੀ ਉਸ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਾਲਾਹ ਅੰਦਰ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਬਤ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੇ ਕਥਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:

ਕੋਟਿ ਦੇਵੀ ਜਾ ਕਉ ਸੇਵਹਿ ਲਖਿਮੀ ਅਨਿਕ ਭਾਤਿ॥

ਗੁਪਤ ਪ੍ਰਗਟ ਜਾ ਕਉ ਅਰਾਧਹਿ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਦਿਨਸੁ ਰਾਤਿ॥¹¹²

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰ ਉੱਪਰ, ਖੁਦ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਈਸਰੁ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇਵੀ ਦੇਵਾ॥

ਇੰਦ੍ਰ ਤਪੇ ਮੁਨਿ ਤੇਰੀ ਸੇਵਾ॥¹¹³

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦ੍ਰਿੜਾਏ ਗਏ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਵਤਾਵਾਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਈ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਦੇਵਤਾਵਾਂਦੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਦ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਅਤੇ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਆਪਣਾਈ, ਜਿਸ ਨੇ

ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜਿਊਂਦਾ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ, ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਤਾਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਭਰਮਾਰ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਪੈਟਰਨ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਾਸਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ‘ਧਰਮ’ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ (Ritual) ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

1. ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
2. ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਣ-ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ (Supernatural) ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮਾਂ ਜਿਹੇ ‘ਨਾਸਤਿਕ’ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਅੰਦਰ ਯਕੀਨ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
3. ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ, ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
4. ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨੈਤਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਉਸ ਧਰਮ ਦੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
5. ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਿੱਥਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।
6. ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਉਪਾਸਨਾ ਦੀ ਇਕ ਪੱਧਤੀ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਜਨਤਕ ਉਪਾਸਨਾ-ਘਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
7. ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਜਨਮ, ਵਿਆਹ, ਮੌਤ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹਰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਤਿਉਹਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।¹¹⁴

ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪਹੁੰਚ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਧਰਮ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਹੀ ਪੱਖ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੈਲੋਵੇ ਦੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਧਰਮ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਗਾਤਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਸਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਉਪਾਸਨਾ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।¹¹⁵

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨੁਕਸ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੇ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਧਰਮ, ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਬਦਲਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਲਗਾਤਾਰ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ। ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਇਸ ਕਾਇਮੀ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਸੰਪੂਰਨ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਤਿੰਨ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ— ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ, ਉਪਾਸਨਾ ਕਾਂਡ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ‘ਕਰਮ-ਕਾਂਡ’ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪੁਰੋਹਤ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਵੀ ਅੱਗੋਂ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ- ਇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪੂਰਤ। ਯੱਗ ਆਦਿ ਅਦਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਪੂਰਵ ਦੇ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇਸ਼ਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਦਿਸ਼ਟ ਫਲ ਵਾਲੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਤ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਲੋਕ ਹਿਤਕਾਰੀ ਸਾਰੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।”¹¹⁶ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰੋ. ਵਿੰਟਰਨਿਟਜ਼ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ, “ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਲੋਕ ਯੱਗ ਆਦਿ ਦੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮ ਵਿਚ ਮਸ਼ਰੂਫ਼ ਸਨ, ਉਦੋਂ ਕੁਝ ਲੋਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਉਤਮਤਾ ਸਹਿਤ

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ।”¹¹⁷ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਹੀ ਭਾਗ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਹੀ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੋਇਆ, ਜਿਹੜਾ ਵੈਦਿਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਵਰਗ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤਾਂ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਏਨਾ 'ਕੁ ਹੀ ਪੂਰਨ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਸਵਰਗ ਆਦਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਵੈਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸੰਬੰਧੀ ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਰਜਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਘੱਟ ਤੇ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਿਆ।

ਉਪਨਿਸ਼ਦਿੱਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਭਰਮਾਰਤਾ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੇ 'ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ' ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਮਨਾਹੀ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਹੀ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਜਗਤ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ

ਜਨਤਾ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਭੁੱਲ ਕੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ, ਉਸ ਪਾਸ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਤੱਕ ਦੇਖਣ/ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ, ਸ਼ਾਸਤਰ-ਪਾਠਾਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣਾ, ਮੰਤਰ, ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ, ਯੱਗ, ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ, ਵਰਤ, ਤਪ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਬਲੀ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜਨਮ ਲੈ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ:

ਕੇਤੇ ਕਹਹਿ ਵਖਾਣ ਕਹਿ ਕਹਿ ਜਾਵਣਾ॥

ਵੇਦ ਕਹਹਿ ਵਖਿਆਣ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਵਣਾ॥

ਪੜਿਐ ਨਾਹੀ ਭੇਦੁ ਬੁਝਿਐ ਪਾਵਣਾ॥

ਖਟੁ ਦਰਸਨ ਕੈ ਭੇਖਿ ਕਿਸੈ ਸਚਿ ਸਮਾਵਣਾ॥

ਸਚਾ ਪੁਰਖੁ ਅਲਖੁ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਵਣਾ॥

ਮੰਨੇ ਨਾਉ ਬਿਸੰਖ ਦਰਗਹ ਪਾਵਣਾ॥

ਖਾਲਕ ਕਉ ਆਦੇਸੁ ਢਾਢੀ ਗਾਵਣਾ॥

ਨਾਨਕ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੁ ਮੰਨਿ ਵਸਾਵਣਾ॥¹¹⁸

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਪੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵੇਦ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਪਾਠ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸਫਲ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਨੂਈ ਤੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ:

ਕਿਨਹੀ ਘੁਘਰ ਨਿਰਤਿ ਕਰਾਈ॥

ਕਿਨਹੁ ਵਰਤ ਨੇਮ ਮਾਲਾ ਪਾਈ॥

ਕਿਨਹੀ ਤਿਲਕੁ ਗੋਪੀ ਚੰਦਨ ਲਾਇਆ॥

ਮੋਹਿ ਦੀਨ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਧਿਆਇਆ॥

ਕਿਨਹੀ ਸਿਧ ਬਹੁ ਚੇਟਕ ਲਾਏ॥

ਕਿਨਹੀ ਭੇਖ ਬਹੁ ਥਾਟ ਬਨਾਏ॥

ਕਿਨਹੀ ਤੰਤ ਮੰਤ ਬਹੁ ਖੇਵਾ॥

ਮੋਹਿ ਦੀਨ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਸੇਵਾ॥

ਕੋਈ ਚਤੁਰੁ ਕਹਾਵੈ ਪੰਡਿਤ॥

ਕੋ ਖਟੁ ਕਰਮ ਸਹਿਤ ਸਿਉ ਮੰਡਿਤ॥¹¹⁹

ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕਾਇਆ ਸਾਧੈ ਉਰਧ ਤਪੁ ਕਰੈ ਵਿਚਹੁ ਹਉਮੈ ਨ ਜਾਇ॥

ਅਧਿਆਤਮ ਕਰਮ ਜੇ ਕਰੇ ਨਾਮੁ ਨ ਕਬ ਹੀ ਪਾਇ॥

ਗੁਰੁ ਕੈ ਸਬਦਿ ਜੀਵਤੁ ਮਰੈ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨਿ ਆਇ॥¹²⁰

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਪ-ਤਪ ਆਦਿ ਬੇਕਾਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਅਨੂਠੀ ਅਤੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਗਿਆਨ ਤੇ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਤੀਮਾਨ ਸੀ।

ਸੋ ਜਪੁ ਸੋ ਤਪੁ ਸਾ ਬ੍ਰੁਤ ਪੂਜਾ ਜਿਤੁ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਲਗਾਇ॥

ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਪ੍ਰੀਤਿ ਹੋਰ ਪ੍ਰੀਤਿ ਸਭ ਝੂਠੀ ਇਕ ਖਿਨ ਮਹਿ ਬਿਸਰਿ ਸਭ ਜਾਇ॥¹²¹

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਨਾਮ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਪ-ਤਪ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਰ ਕਈ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਪਾਲ ਤਿਲਿਖ ਅਨੁਸਾਰ, “ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਰੂਪ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚੋਂ

ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੀ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ”¹²², ਪਰ ਅਨੁਭਵਤਾ ਦੀ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅੰਤਰ-ਗਿਆਨ (Intuition) ਅਤੇ ਗਿਆਨ (Knowledge) ਨੂੰ ਭਿੰਨ ਕਰ ਕੇ ਚੱਲਾਂਗੇ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਅਨੁਭਵਤਾ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬੇਲੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਤਰਕ ਅਣ-ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਅਨੁਭਵਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਤਰਕ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਚੇਤਨ (Evoked) ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਭਾਵਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕੇ।¹²³ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਰੁਡੋਲਫ ਆਟੋ ਨੇ ਵੀ ਇਹੀ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਬਣਾ ਕੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਅਨੁਭਵਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।”¹²⁴ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰਲੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਜਗਨ ਹੋਮ ਪੁੰਨ ਤਪ ਪੂਜਾ ਦੇਹ ਦੁਖੀ ਨਿਤ ਦੁਖ ਸਹੈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਪਾਵਸਿ ਮੁਕਤਿ ਨਾਮਿ ਗੁਰਮੁਖਿ ਲਹੈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਬਿਰਥੇ ਜਗਿ ਜਨਮਾ॥

ਬਿਖੁ ਖਾਵੈ ਬਿਖੁ ਬੋਲੀ ਬੋਲੈ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਨਿਹਫਲੁ ਮਰਿ ਭ੍ਰਮਨਾ॥ਰਹਾਉ॥

ਪੁਸਤਕ ਪਾਠ ਬਿਆਕਰਨ ਵਖਾਣੈ ਸੰਧਿਆ ਕਰਮ ਤਿਕਾਲ ਕਰੈ॥

ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦ ਮੁਕਤਿ ਕਹਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਉਰਝਿ ਮਰੈ॥

ਡੰਡ ਕਮੰਡਲ ਸਿਖਾ ਸੂਤੁ ਧੋਤੀ ਤੀਰਥਿ ਗਵਨੁ ਅਤਿ ਭ੍ਰਮਨੁ ਕਰੈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਸਾਂਤਿ ਨ ਆਵੈ ਜਪਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਸੁ ਪਾਰਿ ਪਰੈ॥

ਜਟਾ ਮੁਕਟੁ ਤਨਿ ਭਸਮ ਲਗਾਈ ਬਸਤ੍ਰ ਛੋਡਿ ਤਨਿ ਨਗਨੁ ਭਇਆ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਨ ਆਵੈ ਕਿਰਤ ਕੈ ਬਾਂਧੇ ਭੇਖੁ ਭਇਆ॥¹²⁵

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਦੀ ਉਜਾਗਰਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਾਨਵੀ ਅਕਲ ਦੀ ਥਾਂ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਅਕਲ ਕਲਾ ਨਹ ਪਾਈਐ ਪ੍ਰਭੁ ਅਲਖ ਅਲੇਖੰ॥
 ਖਟੁ ਦਰਸਨੁ ਭ੍ਰਮਤੇ ਫਿਰਹਿ ਨਹ ਮਿਲੀਐ ਭੇਖੰ॥
 ਵਰਤ ਕਰਹਿ ਚੰਦ੍ਰਾਇਣਾ ਸੇ ਕਿਤੈ ਨ ਲੇਖੰ॥
 ਬੇਦ ਪੜਹਿ ਸੰਪੂਰਨਾ ਤਤੁ ਸਾਰ ਨ ਪੇਖੰ॥
 ਤਿਲਕੁ ਕਢਹਿ ਇਸਨਾਨੁ ਕਰਿ ਅੰਤਰਿ ਕਾਲੇਖੰ॥
 ਭੇਖੀ ਪ੍ਰਭੁ ਨ ਲਭਈ ਵਿਣੁ ਸਚੀ ਸਿਖੰ॥
 ਤਟਨ ਖਟਨ ਜਟਨ ਹੋਮਨ ਨਾਹੀ ਡੰਡਧਾਰ ਸੁਆਉ॥
 ਜਤਨ ਭਾਂਤਨ ਤਪਨ ਭ੍ਰਮਨ ਅਨਿਕ ਕਥਨ ਕਥਤੇ ਨਹੀ ਥਾਹ ਪਾਈ ਠਾਉ॥
 ਸੋਧਿ ਸਗਰ ਸੋਧਨਾ ਸੁਖੁ ਨਾਨਕਾ ਭਜੁ ਨਾਉ॥¹²⁶

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਜਾਂ ਆਕਸਮਿਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਆਕਸਮਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਉਹ ਵਸਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ:

ਤਟ ਤੀਰਥ ਦੇਵ ਦੇਵਾਲਿਆ ਕੇਦਾਰ ਮਥੁਰਾ ਕਾਸੀ॥
 ਕੋਟਿ ਤੇਤੀਸਾ ਦੇਵਤੇ ਸਣੁ ਇੰਦ੍ਰੈ ਜਾਸੀ॥
 ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ੍ਰੁ ਬੇਦ ਚਾਰਿ ਖਟੁ ਦਰਸ ਸਮਾਸੀ॥
 ਪੋਥੀ ਪੰਡਿਤ ਗੀਤ ਕਵਿਤ ਕਵਤੇ ਭੀ ਜਾਸੀ॥

ਜਤੀ ਸਤੀ ਸੰਨਿਆਸੀਆ ਸਭਿ ਕਾਲੈ ਵਾਸੀ॥

ਮੁਨਿ ਜੋਗੀ ਦਿਗੰਬਰਾ ਜਮੈ ਸਣੁ ਜਾਸੀ॥

ਜੋ ਦੀਸੈ ਸੋ ਵਿਣਸਣਾ ਸਭ ਬਿਨਸਿ ਬਿਨਾਸੀ॥

ਥਿਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਪਰਮੇਸਰੋ ਸੇਵਕੁ ਥਿਰ ਹੋਸੀ॥¹²⁷

ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਇਸ 'ਥਿਰ' ਗੁਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਤ ਥਾਮਸ ਅਕਵਾਈਨਸ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ, “ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਕ-ਇਕ ਕਰ ਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਤੇ ਜੇਕਰ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਕਦੀ ਨਾ ਕਦੀ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਦੀ ਨਾ ਕਦੀ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਦ ਕੁਝ ਵੀ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਹੇਗਾ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇਕ-ਇਕ ਕਰ ਕੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਲੈਅ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ੂਨਯ ਹੋ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸ਼ੂਨਯ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਆਤਮ-ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਜਿਹੜੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੀਤੀ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੈ।”¹²⁸ ਅਕਵਾਈਨਸ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੱਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ 'ਥਿਰ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ 'ਥਿਰ' ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ 'ਥਿਰ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਨਾਸ਼ਮਾਨ' ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਸੀ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਥਾਂ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੂਜਾ ਵਰਤ ਤਿਲਕ ਇਸਨਾਨਾ ਪੁੰਨ ਦਾਨ ਬਹੁ ਚੈਨ॥

ਕਹੂੰ ਨ ਭੀਜੈ ਸੰਜਮ ਸੁਆਮੀ ਬੋਲਹਿ ਮੀਠੇ ਬੈਨ॥

ਪ੍ਰਭ ਜੀ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਤ ਮਨ ਚੈਨ॥

ਬਹੁ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖੋਜਹਿ ਸਭਿ ਤਾ ਕਉ ਬਿਖਮੁ ਨ ਜਾਈ ਲੈਨ॥ਰਹਾਉ॥

ਜਾਪ ਤਾਪ ਭ੍ਰਮਨ ਬਸੁਧਾ ਕਰਿ ਉਰਧ ਤਾਪ ਲੈ ਗੈਨ॥

ਇਹ ਬਿਧਿ ਨਹੀ ਪਤੀਆਨੋ ਠਾਕੁਰ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਕਰਿ ਜੈਨ॥¹²⁹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਬਿਆਨਦੇ ਹੋਏ, ਇਹ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਭਾਰਤੀ ਵੈਦਿਕ-ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਤਨੁ ਬੈਸੰਤਰਿ ਹੋਮੀਐ ਇਕ ਰਤੀ ਤੋਲਿ ਕਟਾਇ॥

ਤਨੁ ਮਨੁ ਸਮਧਾ ਜੇ ਕਰੀ ਅਨਦਿਨੁ ਅਗਨਿ ਜਲਾਇ॥

ਹਰਿ ਨਾਮੈ ਤੁਲਿ ਨ ਪੁਜਈ ਜੇ ਲਖ ਕੋਟੀ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥

ਅਰਧ ਸਰੀਰੁ ਕਟਾਈਐ ਸਿਰਿ ਕਰਵਤੁ ਧਰਾਇ॥

ਤਨੁ ਹੈਮੰਚਲਿ ਗਾਲੀਐ ਭੀ ਮਨ ਤੇ ਰੋਗੁ ਨ ਜਾਇ॥

ਹਰਿ ਨਾਮੈ ਤੁਲਿ ਨ ਪੁਜਈ ਸਭ ਡਿਠੀ ਠੋਕਿ ਵਜਾਇ॥¹³⁰

ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੀ ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਨਉ ਖੰਡ ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਫਿਰੈ ਚਿਰੁ ਜੀਵੈ॥

ਮਹਾ ਉਦਾਸੁ ਤਪੀਸਰੁ ਥੀਵੈ॥

ਅਗਨਿ ਮਾਹਿ ਹੋਮਤ ਪਰਾਨ॥

ਕਨਿਕ ਅਸੂ ਹੈਵਰ ਭੂਮਿ ਦਾਨ॥

ਨਿਉਲੀ ਕਰਮ ਕਰੈ ਬਹੁ ਆਸਨ॥

ਜੈਨ ਮਾਰਗ ਸੰਜਮ ਅਤਿ ਸਾਧਨ॥

ਨਿਮਖ ਨਿਮਖ ਕਰਿ ਸਰੀਰੁ ਕਟਾਵੈ॥

ਤਉ ਭੀ ਹਉਮੈ ਮੈਲੁ ਨ ਜਾਵੈ॥

ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਸਮਸਰਿ ਕਛੁ ਨਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਜਪਤ ਗਤਿ ਪਾਹਿ॥¹³¹

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ

ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਸਫਲ ਐਲਾਨਦੇ ਹੋਏ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰ ਨਿੱਕੀ-ਵੱਡੀ ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਆਸਥਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ:

ਅਸੁਮੇਧ ਜਗਨੇ॥ ਤੁਲਾ ਪੁਰਖ ਦਾਨੇ॥

ਪ੍ਰਾਗ ਇਸਨਾਨੇ॥ ਤਉ ਨ ਪੁਜਹਿ ਹਰਿ ਕੀਰਤਿ ਨਾਮਾ॥

ਅਪੁਨੇ ਰਾਮਹਿ ਭਜੁ ਰੇ ਮਨ ਆਲਸੀਆ॥ਰਹਾਉ॥

ਗਇਆ ਪਿੰਡੁ ਭਰਤਾ॥ ਬਨਾਰਸਿ ਅਸਿ ਬਸਤਾ॥

ਮੁਖਿ ਬੇਦ ਚਤੁਰ ਪੜਤਾ॥ ਸਗਲ ਧਰਮ ਅਛਿਤਾ ॥

ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ॥ ਖਟੁ ਕਰਮ ਸਹਿਤ ਰਹਤਾ॥

ਸਿਵਾ ਸਕਤਿ ਸੰਬਾਦੰ॥ ਮਨ ਛੋਡਿ ਛੋਡਿ ਸਗਲ ਭੇਦੰ॥

ਸਿਮਰਿ ਸਿਮਰਿ ਗੋਬਿੰਦੰ॥ ਭਜੁ ਨਾਮਾ ਤਰਸਿ ਭਵ ਸਿੰਧੰ॥¹³²

ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਏਨੀਆਂ ਤੀਬਰ ਸਨ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ‘ਕਪਟੀ’ ਅਤੇ ‘ਪਾਖੰਡੀ’ ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉੱਚ-ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੇ ਉਹ ਲੋਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸੋਨਾ ਆਦਿ ਧਾਤਾਂ ਦਾ ਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਨਾ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ। ਇਸ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

ਬਾਨਾਰਸੀ ਤਪੁ ਕਰੈ ਉਲਟਿ ਤੀਰਥ ਮਰੈ ਅਗਨਿ ਦਹੈ ਕਾਇਆ ਕਲਪੁ ਕੀਜੈ॥

ਅਸੁਮੇਧ ਜਗੁ ਕੀਜੈ ਸੋਨਾ ਗਰਭ ਦਾਨੁ ਦੀਜੈ ਰਾਮ ਨਾਮ ਸਰਿ ਤਉ ਨ ਪੂਜੈ॥

ਛੋਡਿ ਛੋਡਿ ਰੇ ਪਾਖੰਡੀ ਮਨ ਕਪਟੁ ਨ ਕੀਜੈ॥

ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਨਿਤ ਨਿਤਹਿ ਲੀਜੈ॥ਰਹਾਉ॥

ਗੰਗਾ ਜਉ ਗੋਦਾਵਰਿ ਜਾਈਐ ਕੁੰਭਿ ਜਉ ਕੇਦਾਰ ਨਾਈਐ ਗੋਮਤੀ ਸਹਸ ਗਊ ਦਾਨੁ ਕੀਜੈ॥

ਕੋਟਿ ਜਉ ਤੀਰਥ ਕਰੈ ਤਨੁ ਜਉ ਹਿਵਾਲੇ ਗਾਰੈ ਰਾਮ ਨਾਮ ਸਰਿ ਤਉ ਨ ਪੂਜੈ॥

ਅਸੁ ਦਾਨ ਗਜ ਦਾਨ ਸਿਹਜਾ ਨਾਰੀ ਭੂਮਿ ਦਾਨ ਐਸੋ ਦਾਨੁ ਨਿਤ ਨਿਤਹਿ ਕੀਜੈ॥

ਆਤਮ ਜਉ ਨਿਰਮਾਇਲੁ ਕੀਜੈ ਆਪ ਬਰਾਬਰਿ ਕੰਚਨੁ ਦੀਜੈ ਰਾਮ ਨਾਮ ਸਰਿ ਤਉ ਨ ਪੂਜੈ॥

ਮਨਹਿ ਨ ਕੀਜੈ ਰੋਸੁ ਜਮਹਿ ਨ ਦੀਜੈ ਦੋਸੁ ਨਿਰਮਲ ਨਿਰਬਾਣ ਪਦੁ ਚੀਨ੍ਹ ਲੀਜੈ॥

ਜਸਰਥ ਰਾਇ ਨਦੁ ਰਾਜਾ ਮੇਰਾ ਰਾਮ ਚੰਦੁ ਪ੍ਰਣਵੈ ਨਾਮਾ ਤਤੁ ਰਸੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਪੀਜੈ॥¹³³

ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਉਭਾਰ ਅੰਦਰ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਨਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਦਿਖਾਵਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ, ਸਵਰਗ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਈਸ਼ਵਰੀ ਦਰਬਾਰ ਅੰਦਰ ਪੁੱਜਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:

ਕਰਮ ਧਰਮ ਪਖੰਡੁ ਜੋ ਦੀਸਹਿ ਤਿਨ ਜਮੁ ਜਾਗਾਤੀ ਲੁਟੈ॥

ਨਿਰਬਾਣ ਕੀਰਤਨੁ ਗਾਵਹੁ ਕਰਤੇ ਕਾ ਨਿਮਖ ਸਿਮਰਤ ਜਿਤੁ ਛੁਟੈ॥¹³⁴

ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸਵਰਗ ਦੇ ਦੁਆਰ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ ਜਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਾਹਰ ਰਖਵਾ ਲਏ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਸਵਰਗ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲੀਆ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੋਰ ਉਭਾਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵੇਦ-ਪਾਠ, ਪੂਜਾ, ਤਪ ਜਾਂ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ:

ਸਭੇ ਸੁਰਤੀ ਜੋਗ ਸਭਿ ਸਭੇ ਬੇਦ ਪੁਰਾਣ॥

ਸਭੇ ਕਰਣੇ ਤਪ ਸਭਿ ਸਭੇ ਗੀਤ ਗਿਆਨ॥

ਸਭੇ ਬੁਧੀ ਸੁਧਿ ਸਭਿ ਸਭਿ ਤੀਰਥ ਸਭਿ ਥਾਨ॥

ਸਭਿ ਪਾਤਿਸਾਹੀਆ ਅਮਰ ਸਭਿ ਸਭਿ ਖੁਸੀਆ ਸਭਿ ਖਾਨ॥

ਸਭੇ ਮਾਣਸ ਦੇਵ ਸਭਿ ਸਭੇ ਜੋਗ ਧਿਆਨ॥

ਸਭੇ ਪੁਰੀਆ ਖੰਡ ਸਭਿ ਸਭੇ ਜੀਅ ਜਹਾਨ॥

ਹੁਕਮਿ ਚਲਾਏ ਆਪਣੈ ਕਰਮੀ ਵਹੈ ਕਲਾਮ॥

ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਸਚਿ ਨਾਇ ਸਚੁ ਸਭਾ ਦੀਬਾਨੁ॥¹³⁵

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਦੱਸਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਕਈ ਜੀਵ ਯੋਗ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਵੇਦ-ਪੁਰਾਨਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਤਪ ਸਾਧਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਭਜਨ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਬਣ ਕੇ ਹਕੂਮਤਾਂ ਉੱਚੀਆਂ ਅਕਲਾਂ ਦੁੜਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਮੌਜਾਂ ਮਾਣ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਈ ਵਧੀਆ ਖਾਣੇ ਖਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਹਨ, ਕੋਈ ਦੇਵਤੇ ਸਮਾਧੀਆਂ ਲਾ ਰਹੇ ਹਨ— ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦੇ ਜੀਅ-ਜੰਤ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਆਹਰੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰੁਚੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ, ਫਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।”¹³⁶ ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੀਵ ਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ‘ਨਿਰਮਲ’ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ-ਉਵੇਂ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਕਸਿਆ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ:

ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਬਹੁ ਕਰਹਿ ਅਚਾਰ॥

ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਪ੍ਰਿਗੁ ਪ੍ਰਿਗੁ ਅਹੰਕਾਰ॥¹³⁷

ਇਸੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨਾਮ ਹੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਾਤਰ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ, ਸੰਗਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਰਕ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਮਹਿਸੂਸੀਕਰਨ ‘ਨਿਰਮਲ ਮਨ’ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਤਤਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਆਸਥਾਵਾਂ-ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਚੱਲਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਯੋਗ, ਜੈਨ, ਮੁਸਲਿਮ, ਸ਼ੈਵ ਆਦਿ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਆਮ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ।

ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਅੰਦਰ ਭਰਪੂਰ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਇਹ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਜਾਂ ਆਧਾਰ ਹੀ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਮਾਨਤਾ ਆਖਣਾ ਸਰਾਸਰ ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਕਦੋਂ ਹੋਈ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਿੰਧੂ-ਘਾਟੀ ਦੀ ਖ਼ੁਦਾਈ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਪੂਰਵ-ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਉਕਤੀਆਂ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:

ਉਸ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕੋਈ ਮੂਰਤੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦੀ ਮਹਾਨ ਕੀਰਤੀ ਹੈ।¹³⁸

ਜੇ ਲੋਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਜੜ੍ਹ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਣੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਲੋਕ ਬੇਹੱਦ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।¹³⁹

ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਹੈ।¹⁴⁰

ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਮੂਰਖਾਂ ਦੇ ਲਈ ਹੈ।¹⁴¹

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਕਈ ਵੈਦਿਕ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਇਕ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਕ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ-ਆਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਅਥਾਹ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਕਦੋਂ ਹੋਈ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਪੂਰਵ-ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਜੈਨ-ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਜਾਂ ਜੈਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦਾ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਚੀਨੀ ਯਾਤਰੀਆਂ ਫਾਹਿਯਾਨ ਅਤੇ ਹਿਊਨਸਾਂਗ ਦੇ ਯਾਤਰਾ ਵਿਵਰਨਾਂ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਾਹਿਯਾਨ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਯਾਤਰਾ 400 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਟਨਾ ਪੁੱਜਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਬੌਧ-ਸੰਘਾਂ ਅੰਦਰ ਬੁੱਧ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਇੱਥੇ ਹਰ ਸਾਲ ਰਥ-ਯਾਤਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਅੱਠਵੀਂ ਤਾਰੀਖ ਨੂੰ ਯਾਤਰਾ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਚਾਰ ਪਹੀਆਂ ਦੇ ਰਥ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੰਮੀ ਲੱਕੜ ਤੇ ਫੱਟਿਆਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੱਠ ਤੇ ਧੁਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੀਹ ਹੱਥ ਉੱਚਾ ਸਤੂਪ ਦਾ ਆਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉੱਪਰੋਂ ਸਫੈਦ ਚਮਕੀਲਾ ਉਨੀ ਕੱਪੜਾ ਮੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦਾ ਰੰਗ ਰੋਗਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਮੂਰਤੀਆਂ ਸੋਨੇ, ਚਾਂਦੀ ਅਤੇ ਬਲੌਰ ਦੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਚਕਾਰ ਬੁੱਧਦੇਵ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਬੋਧੀਸਤਵ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੀਹ ਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਤੋਂ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਭੜਕੀਲੇ, ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਿਆਰੇ ਰੰਗ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿਨ ਤੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਦੇ ਸਾਧੂ-ਸੰਨਿਆਸੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗਾਉਣ ਵਜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਤੁਰਦੇ ਹਨ। ਫੁੱਲਾਂ ਤੇ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਨਾਲ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧਦੇਵ ਨੂੰ ਨਗਰ ਵਿਚ ਪਧਾਰਨ ਲਈ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਰੀ-ਵਾਰੀ ਨਗਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਰਾਤਾਂ ਬੀਤ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਦੀਵਾ ਜਲਦਾ ਹੈ। ਗਾਣਾ-ਵਜਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।¹⁴²

ਇੱਥੋਂ ਫਾਹਿਯਾਨ ਨੇ ਰਾਜਗ੍ਰਹਿ, ਗਯਾ, ਕਾਂਸੀ, ਕੌਸੰਬੀ ਅਤੇ ਚੰਪਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵੀ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੀਰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਇਕ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਫਾਹਿਯਾਨ ਦੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅਨੁਆਈ ਅਜੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਸਨ। ਫਾਹਿਯਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 640 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਹਿੰਦੂਨਸਾਂਗ ਭਾਰਤ ਆਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਜਲਾਲਾਬਾਦ, ਕੰਧਾਰ ਤੇ ਪਿਸ਼ਾਵਰ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮੰਦਿਰ ਦੇਖੇ। ਉਸ ਨੇ ਤਖਸ਼ਿਲਾ ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਅੰਦਰ ਜੈਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਾਂਵੀਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹਰਿਦੁਆਰ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਦੇਵ-ਮੰਦਿਰ ਵੀ ਦੇਖਿਆ, ਜਿੱਥੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਕਾਸ਼ੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੇ ਸੌ ਦੇਵ ਮੰਦਿਰ ਤੇ ਦਸ ਹਜ਼ਾਰ ਪੂਜਾਰੀ ਵੀ ਦੇਖੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਯਾਤਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੰਦਰ ਹਿੰਦੂਨਸਾਂਗ ਗਯਾ ਦੇ ਬੌਧ ਵਿਹਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

ਇਹ 160 ਜਾਂ 170 ਫੁੱਟ ਉੱਚਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਬੇਹੱਦ ਸੁੰਦਰ ਵੇਲ-ਬੂਟਿਆਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਮੋਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੜੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਤੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਜਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਤਾਂਬੇ ਨਾਲ ਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਮਹਾਬੋਧੀ ਸੰਘਾਰਾਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭਵਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੰਕਾ ਦੇ ਰਾਜਾ ਨੇ ਬਣਵਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਛੇ ਕੰਧਾਂ ਤੇ ਤਿੰਨ ਖੜ੍ਹੇ ਉੱਚੇ ਬੁਰਜ਼ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਬਹੁਤ ਭਾਰੀ ਕਲਾ ਖਰਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਦੀਆਂ ਰਤਨ ਜੜੀਆਂ ਸੋਨੇ, ਚਾਂਦੀ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ।¹⁴³

ਹਿੰਦੂਨਸਾਂਗ ਦਾ ਇਹ ਵਿਵਰਨ ਫਾਹਿਯਾਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂਨਸਾਂਗ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਬੋਧੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਤੇ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਮੰਦਿਰ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ 'ਬੁੱਤ' ਸ਼ਬਦ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਦਾ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਈਰਾਨ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਸ ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਬੁੱਧ ਦੀ ਹੀ ਸੀ। ਫਾਹਿਯਾਨ ਮੁਤਾਬਕ, "ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਜਾ ਪ੍ਰਸੇਨਜਿਤ ਨੇ ਬੁੱਧਦੇਵ ਦੀ ..ਚੰਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਬਣਵਾਈ। ਬੁੱਧਦੇਵ ਨੇ ਕਿਹਾ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਭਿੱਖੂ-ਸੰਘ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਵੇਗੀ।"¹⁴⁴ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਰੰਭ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਜੈਨ ਮਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਜੈਨ ਮਤ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਬੋਧੀਆਂ ਤੇ ਫਿਰ 'ਹਿੰਦੂਆਂ' ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਹੀ¹⁴⁵, ਪਰ ਇੱਥੇ

ਧਿਆਨਦੇਣ ਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੈਨੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਵੇਤਾਂਬਰ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦਿਗੰਬਰ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਬੌਧ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਨੇ ਚੀਨ, ਯੂਨਾਨ ਆਦਿ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਦੇਖੀ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵੀ ਲੈ ਆਏ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਹੂਣ, ਕਿਰਾਤ ਆਭੀਰ ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਕ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਰੰਭਿਤਾ ਹੋਈ, ਬਲਕਿ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਵੀ ਇੱਥੇ ਪੂਜੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗੀਆਂ।¹⁴⁶ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਨੂੰ ਕੋਟਲਿਆ ਕ੍ਰਿਤ “ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ” ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

1. ‘ਦੇਵਤਾ-ਅਧਿਅਕਸ਼’ (ਮੰਦਿਰਾਂ ਦਾ ਨਿਗਰਾਨ ਅਧਿਕਾਰੀ) ਰਾਜਧਾਨੀ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਰਾਜ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ-ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਆਮਦਨ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰੇ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਕਦ ਰੁਪਈਆ ਪੈਸਾ (ਸੋਨਾ-ਚਾਂਦੀ) ਕਿਸੇ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਥਾਂ ’ਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਰੱਖੇ। ਹਰ ਇਕ ਮੰਦਿਰ ਦੀ ਧਨ-ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ।
2. ਰਾਤ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਮੰਦਿਰ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਰਨੀ ਵਾਲੇ ਸਾਧ ਦੇ ਨਾਂ ’ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮਾਧ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਇਕੱਠ ਆਦਿ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਸਰਕਾਰ ਤਿਆਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਇਸ ਮੌਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਯਾਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਚੂੰਗੀ ਕਰ ਤੇ ਮਹਿਸੂਲ ਆਦਿ ਵੀ ਵਸੂਲ ਕਰੇ। ਇਸ ਰੀਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਖ਼ਜਾਨੇ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
3. ਕਿਸੇ ਬਾਗ਼ ਵਿਚ ਬੋਮੋਸਮੀ ਫੁੱਲ-ਫਲ ਉਗਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਲੋਕਾਰ ਚਮਤਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ (ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਸ਼ਰਧਾ ਦਿਵਾਉਣ ਉਪਰੰਤ) ਉਸ ਥਾਂ ’ਤੇ ਯਾਤਰਾ ਜਾਂ ਇਕੱਠ ਆਦਿ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਯੋਜਨਾ ਸਫਲ ਹੋਣ ’ਤੇ ਯਾਤਰੂਆਂ ਤੋਂ ਕਰ ਵਸੂਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ।
4. ਸਾਧਾਂ ਦੇ ਭੇਖ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਪਤਚਰ ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਕਿ ‘ਫਲਾਣੇ ਰੁੱਖ ਉੱਤੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਭੂਤ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਲੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।’ ਇਸ ਭੂਤ ਤੋਂ ਡਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਭੂਤ ਭਜਾਉਣ ਦੇ ਨਾਂ ’ਤੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਕਰਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਰੁਪਈਆ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸੁਰੰਗ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਗਏ ਖੂਹ ਵਿਚੋਂ ਹੱਥ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ ਨਾਲ ਕਈ ਮੂੰਹਾਂ ਵਾਲੇ ਨਾਗ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ

ਕਰਾਏ ਜਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ਼ ਵਿਚ ਪੈਸੇ ਲਏ ਜਾਣ। ਇਸ ‘ਚਮਤਕਾਰ’ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਜ਼ਹਿਰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।¹⁴⁷

ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ-ਪਹੁੰਚਦੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਕਸਰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੁਫ਼ਾਦਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਏਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰ ਕੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਪੁੱਜੇ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਬਿਹਤਰ ਸਮਝਿਆ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਹਮਲਾਵਰ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਮੂਰਤੀ ਇਕ ਚੈਤੰਨਯ ਚੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਜਿੱਤ ਤੇ ਹਾਰ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ¹⁴⁸, ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਕਦੀ ਵੀ ਨਾ ਹੋਇਆ।

ਜਿਸ ਵਕਤ ਤੁਰਕ ਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਨੂੰ ਖੂਬ ਲੁੱਟਿਆ, ਸਗੋਂ ਬਹੁਤਾਤ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜਿਆ, ਪਰ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਵੀ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਅਲਬਰੂਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜਦੋਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ-ਕਾਸਿਮ ਬਿਨ-ਮੁਨੱਬਿਹ ਨੇ ਮੁਲਤਾਨ ਜਿੱਤਿਆ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਇਸ ਨਗਰ ਦੇ ਏਨਾ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਅਨੇਕ ਖ਼ਜਾਨਿਆਂ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ? ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਮੂਰਤੀ ਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਹੁੰ ਕੁੰਟਾਂ ਤੋਂ ਯਾਤਰੀ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਤਦ ਉਸ ਨੇ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਮਖੌਲ ਉਡਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਧੌਣ ਵਿਚ ਗਊ ਦੇ ਮਾਸ ਦਾ ਇਕ ਟੁਕੜਾ ਲਟਕਾ ਦਿੱਤਾ।”¹⁴⁹ ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਆਸਥਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ’ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਨਹੀਂ ਤੋੜਿਆ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਤਰ ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲਬਰੂਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਨ ਮਰ ਚੁੱਕਿਆਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦਾ ਉਤਸਵ ਮਨਾਉਣ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਨੂੰ ਧਰਵਾਸ ਦੇਣ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਆਧਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧਦੇ-ਵੱਧਦੇ ਇਹ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਭੈੜੀ ਤੇ ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਕੁਰੀਤ ਬਣ ਗਈ ਸੀ।”¹⁵⁰ ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਨਤਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ

ਦੀ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਪਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੁਰੋਹਤ, ਬਲਕਿ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਿਰਾਂ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਉਠਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਮੁੱਢਲੇ ਸਲਤਨਤ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਿੰਦੂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਗਿਆ, ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਹਾਕਮ ਧਿਰਾਂ ਇਹ ਸਮਝ ਗਈਆਂ ਸਨ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਹਿੰਦੂ-ਵਰਗ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਪੰਚਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਾਈ ਰੱਖਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਕਬਰ ਅਤੇ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੁਆਰਾ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦੇ ਕਰਵਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਦਾਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪੁਰੋਹਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਤਬਕਾ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੇ ਬਲ 'ਤੇ ਹੀ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨ ਆਪਣਾ ਵਪਾਰ ਚਲਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਮਹੰਤਾਂ ਨੂੰ ਲੱਖਾਂ ਰੁਪਈਆਂ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਆਮਦਨੀ ਤੋਂ ਹੀ ਰਾਜ ਨੂੰ ਬੇਇੰਤਹਾ ਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ।”¹⁵¹ ਜਦੋਂਕਿ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ੋਸਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਲੁੱਟੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦਿਆਂ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਿਆ:

ਹਿੰਦੂ ਮੂਲੇ ਭੂਲੇ ਅਖੁਟੀ ਜਾਹੀ ॥

ਨਾਰਦਿ ਕਹਿਆ ਸਿ ਪੂਜ ਕਰਾਹੀ ॥

ਅੰਧੇ ਗੁੰਗੇ ਅੰਧ ਅੰਧਾਰੂ ॥

ਪਾਥਰੁ ਲੇ ਪੂਜਹਿ ਮੁਗਧ ਗਵਾਰ ॥

ਓਹਿ ਜਾ ਆਪਿ ਡੁਬੇ ਤੁਮ ਕਹਾ ਤਰਨਹਾਰੂ॥¹⁵²

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾਈ ਗਈ ਤਰਕ-ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਪੱਧਤੀ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਪੇਸ ਅੰਦਰ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਜਿਸ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਸੁਹਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਦੈਵੀਅਤਾ ਤੋਂ ਕੋਰਾ ਬਿਆਨਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਇਕ

ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਜੇ ਪਾਥਰ ਕੀ ਪਾਈ ਪਾਇ॥
ਤਿਸ ਕੀ ਘਾਲ ਅਜਾਈ ਜਾਇ॥
ਠਾਕੁਰੁ ਹਮਰਾ ਸਦ ਬੋਲਤਾ॥
ਸਰਬ ਜੀਆ ਕਉ ਪ੍ਰਭੁ ਦਾਨੁ ਦੇਤਾ॥ਰਹਾਉ॥
ਅੰਤਰਿ ਦੇਉ ਨ ਜਾਨੈ ਅੰਧੁ॥
ਭ੍ਰਮ ਕਾ ਮੋਹਿਆ ਪਾਵੈ ਫੰਧੁ॥
ਨ ਪਾਥਰੁ ਬੋਲੈ ਨਾ ਕਿਛੁ ਦੇਇ॥
ਫੋਕਟ ਕਰਮ ਨਿਹਫਲ ਹੈ ਸੇਵ॥
ਜੇ ਮਿਰਤਕ ਕਉ ਚੰਦਨੁ ਚੜਾਵੈ॥
ਉਸ ਤੇ ਕਹਹੁ ਕਵਨ ਫਲ ਪਾਵੈ॥
ਜੇ ਮਿਰਤਕ ਕਉ ਬਿਸਟਾ ਮਾਹਿ ਰੁਲਾਈ॥
ਤਾ ਮਿਰਤਕ ਕਾ ਕਿਆ ਘਟਿ ਜਾਈ॥
ਕਹਤ ਕਬੀਰ ਹਉ ਕਹਉ ਪੁਕਾਰਿ॥
ਸਮਝਿ ਦੇਖੁ ਸਾਕਤ ਗਾਵਾਰ॥
ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਬਹੁਤੁ ਘਰ ਗਾਲੇ॥
ਰਾਮ ਭਗਤ ਹੈ ਸਦਾ ਸੁਖਾਲੇ॥¹⁵³

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਰਕ-ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦੀ ਜਲੋ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਖੇੜੇ ਵੱਲ ਝਾਤ ਪਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨਿਰਮਲਤਾ ਤੇ ਰਵਾਨੀ ਦੀ ਦੱਸ ਵੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧ ਦੇ ਕਾਬਲ ਬਣ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਇਹੀ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਿਕ ਲਾਲਸਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਜੀਵ

ਨੂੰ ਚੈਵੀਅਤਾ ਦੇ ਕਰੀਬ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਰਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਪਾਰ-ਕਾਲੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ:

ਘਰ ਮਹਿ ਠਾਕੁਰੁ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵੈ॥

ਗਲ ਮਹਿ ਪਾਹਣੁ ਲੈ ਲਟਕਾਵੈ॥

ਭਰਮੇ ਭੂਲਾ ਸਾਕਤੁ ਫਿਰਤਾ॥

ਨੀਰੁ ਬਿਰੋਲੈ ਖਪਿ ਖਪਿ ਮਰਤਾ॥ਰਹਾਉ॥

ਜਿਸੁ ਪਾਹਣ ਕਉ ਠਾਕੁਰੁ ਕਹਤਾ॥

ਓਹੁ ਪਾਹਣੁ ਲੈ ਉਸ ਕਉ ਡੁਬਤਾ॥

ਗੁਨਹਗਾਰ ਲੂਣ ਹਰਾਮੀ॥

ਪਾਹਣ ਨਾਵ ਨ ਪਾਰਗਿਰਾਮੀ॥

ਗੁਰ ਮਿਲਿ ਨਾਨਕ ਠਾਕੁਰੁ ਜਾਤਾ॥

ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲਿ ਪੂਰਨ ਬਿਧਾਤਾ॥¹⁵⁴

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੈਦਿਕ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਮਸਨੂਈਪਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਉਭਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਹਿਮ ਥੰਮ ਸਰਗੁਣਵਾਦ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਚੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਕਿਸੇ ਸਥਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਪਰ, ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, 'ਪੁਰਖ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਬਣ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਫੁੱਲ ਆਦਿ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ, ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮ ਤੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜਨਮ ਨਿਸਫਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ:

ਪਾਤੀ ਤੋਰੈ ਮਾਲਿਨੀ ਪਾਤੀ ਪਾਤੀ ਜੀਉ॥

ਜਿਸੁ ਪਾਹਨ ਕਉ ਪਾਤੀ ਤੋਰੈ ਸੋ ਪਾਹਨ ਨਿਰਜੀਉ॥

ਭੂਲੀ ਮਾਲਿਨੀ ਹੈ ਏਉ॥

ਸਤਿਗੁਰੁ ਜਾਗਤਾ ਹੈ ਦੇਉ॥ਰਹਾਉ॥

ਬ੍ਰਹਮੁ ਪਾਤੀ ਬਿਸਨੁ ਡਾਰੀ ਫੂਲ ਸੰਕਰਦੇਉ॥
 ਤੀਨਿ ਦੇਵ ਪ੍ਰਤਖਿ ਤੋਰਹਿ ਕਰਹਿ ਕਿਸ ਕੀ ਸੇਉ॥
 ਪਾਖਾਨ ਗਢਿ ਕੈ ਮੂਰਤਿ ਕੀਨੀ ਦੇ ਕੈ ਛਾਤੀ ਪਾਉ॥
 ਜੇ ਏਹ ਮੂਰਤਿ ਸਾਚੀ ਹੈ ਤਉ ਗੜ੍ਹਣਹਾਰੇ ਖਾਉ॥
 ਭਾਤੁ ਪਹਿਤਿ ਅਰੁ ਲਾਪਸੀ ਕਰਕਰਾ ਕਾਸਾਰੁ॥
 ਭੋਗਨਹਾਰੇ ਭੋਗਿਆ ਇਸੁ ਮੂਰਤਿ ਕੇ ਮੁਖ ਛਾਰੁ॥
 ਮਾਲਿਨਿ ਭੂਲੀ ਜਗੁ ਭੁਲਾਨਾ ਹਮ ਭੁਲਾਨੇ ਨਾਹਿ॥
 ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਹਮ ਰਾਮ ਰਾਖੇ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰਿ ਹਰਿ ਰਾਇ॥¹⁵⁵

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਆਦਿ ਦੀ ਨਿਸਫਲਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਿਹਰਾਮੱਤ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਗ਼ਲਤ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਨਦਰਿ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਹੀ ਰਾਹ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਲ ਬਖਸ਼ਿਆ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਰ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ:

ਘਰਿ ਨਾਰਾਇਣੁ ਸਭਾ ਨਾਲਿ॥
 ਪੂਜ ਕਰੇ ਰਖੈ ਨਾਵਾਲਿ॥
 ਕੰਗੂ ਚੰਨਣੁ ਫੁਲ ਚੜਾਏ॥
 ਪੈਰੀ ਪੈ ਪੈ ਬਹੁਤੁ ਮਨਾਏ॥
 ਮਾਣੁਆ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਪੈਨੈ ਖਾਇ॥
 ਅੰਧੀ ਕੰਮੀ ਅੰਧ ਸਜਾਇ॥¹⁵⁶

ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਜਾ ਦਾ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ 'ਨਰਕ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅਲਹਿਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਜਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਧਾਨ ਕਿਸੇ ਕਰੂਰਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਜਾਂ ਡਰਾਵਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਅਕਾਲੀ-ਜਲਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਅਨੁਭਵਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਖਾਸ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਜੀਵ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦੈਵੀਅਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ, ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਅਗੰਮੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰੇ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸੀਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

ਆਨੀਲੇ ਫੂਲ ਪਰੋਈਲੇ ਮਾਲਾ ਠਾਕੁਰ ਕੀ ਹਉ ਪੂਜ ਕਰਉ॥

ਪਹਿਲੇ ਬਾਸੁ ਲਈ ਹੈ ਭਵਰਹ ਬੀਠਲ ਭੈਲਾ ਕਾਇ ਕਰਉ॥

ਆਨੀਲੇ ਦੂਧੁ ਰੀਧਾਈਲੇ ਖੀਰੰ ਠਾਕੁਰ ਕਉ ਨੈਵੇਦੁ ਕਰਉ॥

ਪਹਿਲੇ ਦੂਧੁ ਬਿਟਾਰਿਓ ਬਛਰੈ ਬੀਠਲੁ ਭੈਲਾ ਕਾਇ ਕਰਉ॥

ਈਭੈ ਬੀਠਲੁ ਉਭੈ ਬੀਠਲੁ ਬੀਠਲੁ ਬਿਨੁ ਸੰਸਾਰੁ ਨਹੀ॥

ਥਾਨ ਥਨਤਰਿ ਨਾਮਾ ਪ੍ਰਣਵੈ ਪੂਰਿ ਰਹਿਓ ਤੂੰ ਸਰਬ ਮਹੀ॥¹⁵⁷

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪੱਥਰਾਂ ਸਮਾਨ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੋਂ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਪੂਜਾ ਵਗੈਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮੂਰਤੀ ਰੂਪੀ ਪੱਥਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਦੇਣ ਹਿਤ ਕੋਈ ਸਮਰੱਥਾ ਆਦਿ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ:

ਸਤਿਗੁਰੁ ਮਿਲੈ ਤ ਸਹਸਾ ਜਾਈ॥

ਕਿਸੁ ਹਉ ਪੂਜਉ ਦੂਜਾ ਨਦਰਿ ਨ ਆਈ॥

ਏਕੈ ਪਾਥਰ ਕੀਜੈ ਭਾਉ॥

ਦੂਜੇ ਪਾਥਰ ਧਰੀਐ ਪਾਉ॥

ਜੇ ਓਹੁ ਦੇਉ ਤ ਓਹੁ ਭੀ ਦੇਵਾ॥

ਕਹਿ ਨਾਮਦੇਉ ਹਮ ਹਰਿ ਕੀ ਸੇਵਾ॥¹⁵⁸

ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਅੰਤਿਮ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ, ‘ਸ਼ਬਦ’ ਅੰਦਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਅਨੁਸਾਰ, “ਸੁਰਤਿ ਪਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਰੂਤੀ ਦਾ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹਨ ‘ਸੁਣਨਾ’।¹⁵⁹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, “ਚਿਤ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਹਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਗ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤਿ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਵੀ। ਜਦੋਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਉਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੇਖ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੁਰਤਿ ਤਨ ਦੇ ਪੇਸ਼ਿਆਂ, ਤੰਤੂਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਓਤ-ਪੋਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦਾ ਹਰ ਕੋਸ਼ਾ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਰਿਆ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਹਿਤ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸੁਰਤਿ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਪਰਤਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਦਾ ਗੀਤ ਸੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਸੁਰਤਿ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੁਰਤਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦੀ ਜਾਣੂੰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਬੋਧ, ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ, ਸਾਰੇ ਚੇਤੇ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭਾਵ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਚੁੱਕੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤਦ ਸੁਰਤਿ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।”¹⁶⁰ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸ਼ਬਦ-ਆਰਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ’ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ:

ਕਤ ਜਾਈਐ ਰੇ ਘਰ ਲਾਗੋ ਰੰਗੁ॥

ਮੇਰਾ ਚਿਤੁ ਨ ਚਲੈ ਮਨੁ ਭਇਓ ਪੰਗੁ॥ਰਹਾਉ॥

ਏਕ ਦਿਵਸ ਮਨ ਭਈ ਉਮੰਗੁ॥

ਘਸਿ ਚੰਦਨ ਚੋਆ ਬਹੁ ਸੁਗੰਧੁ॥

ਪੂਜਨ ਚਾਲੀ ਬ੍ਰਹਮ ਠਾਇ॥

ਸੋ ਬ੍ਰਹਮੁ ਬਤਾਇਓ ਗੁਰ ਮਨ ਹੀ ਮਾਹਿ॥

ਜਹਾ ਜਾਈਐ ਤਹ ਜਲ ਪਖਾਨੁ॥

ਤੂ ਪੂਰਿ ਰਹਿਓ ਹੈ ਸਭ ਸਮਾਨ॥
 ਬੇਦ ਪੁਰਾਨ ਸਭ ਦੇਖੇ ਜੋਇ॥
 ਉਹਾਂ ਤਉ ਜਾਈਐ ਜਉ ਈਹਾ ਨ ਹੋਇ॥
 ਸਤਿਗੁਰ ਮੈ ਬਲਿਹਾਰੀ ਤੋਰ॥
 ਜਿਨਿ ਸਕਲ ਬਿਕਲ ਭ੍ਰਮ ਕਾਟੇ ਮੋਰ॥
 ਰਾਮਾਨਦ ਸੁਆਮੀ ਰਮਤ ਬ੍ਰਹਮ॥
 ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਾਟੈ ਕੋਟਿ ਕਰਮ॥¹⁶¹

ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਭਗਤ ਰਾਮਾਨੰਦ ਜੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਉੱਘੜਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅੰਤਹਕਰਨ ਅੰਦਰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਵੈ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਿਆਂ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਦੂਧੁ ਤ ਬਛਰੈ ਥਨਹੁ ਬਿਟਾਰਿਓ॥
 ਫੂਲੁ ਭਵਰਿ ਜਲੁ ਮੀਨਿ ਬਿਗਾਰਿਓ॥
 ਮਾਈ ਗੋਬਿੰਦ ਪੂਜਾ ਕਹਾ ਲੈ ਚਰਾਵਉ॥
 ਅਵਰੁ ਨ ਫੂਲੁ ਅਨੂਪੁ ਨ ਪਾਵਉ॥ਰਹਾਉ॥
 ਮੈਲਾਗਰ ਬੇਰੇ ਹੈ ਭੁਇਅੰਗਾ॥
 ਬਿਖੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਬਸਹਿ ਇਕ ਸੰਗਾ॥
 ਧੂਪ ਦੀਪ ਨਈਬੇਦਹਿ ਬਾਸਾ॥
 ਕੈਸੇ ਪੂਜ ਕਰਹਿ ਤੇਰੀ ਦਾਸਾ॥
 ਤਨੁ ਮਨੁ ਅਰਪਉ ਪੂਜ ਚਰਾਵਉ॥
 ਗੁਰ ਪਰਸਾਦਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਪਾਵਉ॥
 ਪੂਜਾ ਅਰਚਾ ਆਹਿ ਨ ਤੋਰੀ॥
 ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਕਵਨ ਗਤਿ ਮੋਰੀ॥¹⁶²

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜੂਠੀਆਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਭੇਟਾ ਨਾਲ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਜੀਵ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਆਤਮਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾਈ ਗਈ ‘ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀ’ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼ਰੇਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਆਗੈ ਰਾਖਿਓ ਸਾਲ ਗਿਰਾਮੁ॥

ਮਨੁ ਕੀਨੋ ਦਹ ਦਿਸ ਬਿਸੁਮੁ॥

ਤਿਲਕੁ ਚਰਾਵੈ ਪਾਈ ਪਾਇ॥

ਲੋਕ ਪਚਾਰਾ ਅੰਧੁ ਕਮਾਇ॥

ਖਟੁ ਕਰਮਾ ਅਰੁ ਆਸਣੁ ਧੋਤੀ॥

ਭਾਗਠਿ ਗ੍ਰਿਹਿ ਪੜੈ ਨਿਤ ਪੋਥੀ॥

ਮਾਲਾ ਫੇਚੈ ਮੰਗੈ ਬਿਭੂਤ॥

ਇਹ ਬਿਧਿ ਕੋਇ ਨ ਤਰਿਓ ਮੀਤ॥¹⁶³

ਇਸ ‘ਏਕਾਧਿਕਾਰ’ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੁਰ ਆਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਗੋਬਿੰਦ ਗੋਬਿੰਦ ਗੋਬਿੰਦ ਸੰਗਿ ਨਾਮਦੇਉ ਮਨੁ ਲੀਣਾ॥

ਆਢ ਦਾਮ ਕੇ ਛੀਪਰੇ ਹੋਇਓ ਲਾਖੀਣਾ॥ ਰਹਾਉ॥

ਬੁਨਨਾ ਤਨਨਾ ਤਿਆਗਿ ਕੈ ਪ੍ਰੀਤਿ ਚਰਨ ਕਬੀਰਾ॥

ਨੀਚ ਕੁਲਾ ਜੋਲਾਹਰਾ ਭਇਓ ਗੁਨੀਯ ਗਹੀਰਾ॥

ਰਵਿਦਾਸ ਢੁਵੰਤਾ ਢੋਰ ਨੀਤਿ ਤਿਨਿ ਤਿਆਗੀ ਮਾਇਆ॥

ਪਰਗਟੁ ਹੋਆ ਸਾਧਸੰਗਿ ਹਰਿ ਦਰਸਨੁ ਪਾਇਆ॥

ਸੈਨੁ ਨਾਈ ਬੁਤਕਾਰੀਆ ਓਹੁ ਘਰਿ ਘਰਿ ਸੁਨਿਆ॥

ਹਿਰਦੇ ਵਸਿਆ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਭਗਤਾ ਮਹਿ ਗਨਿਆ॥

ਇਹ ਬਿਧਿ ਸੁਨਿ ਕੈ ਜਾਟਰੇ ਉਠਿ ਭਗਤੀ ਲਾਗਾ॥

ਮਿਲੇ ਪ੍ਰਤਖਿ ਗੁਸਾਈਆ ਧੰਨਾ ਵਡਭਾਗਾ॥¹⁶⁴

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਿਖਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਵੈਦਿਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਨੀਚ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਮੰਦਿਰਾਂ ਅੰਦਰ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਨਕਾਰਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੁਆਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਉਸ ਸੱਤਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਮਾਤਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਯੱਗ-ਵਿਧਾਨ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਗਲੀ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

“ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਯੱਗ ਲਈ ਯਜਨ, ਪੂਜਨ, ਸੰਮਿਲਿਤ ਵਿਚਾਰ, ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵੰਡ, ਅਹੁਤੀ, ਬਲੀ, ਚੜਾਵਾ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਯੱਗ ਵੈਦਿਕ ਵਿਧਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵਰਗ ਦੋਵਾਂ ਅੰਦਰ ਦ੍ਰਿੜ ਤੇ ਅਦ੍ਰਿੜ ਉੱਪਰ, ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਚੇਤਨ ਵਸਤੂਆਂ ’ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਠੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਵਕ ਇਸ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ। ਯੱਗ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਯੰਤਰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਭ ਪੁਰਜੇ ਠੀਕ-ਠੀਕ ਸਥਾਨ ਉੱਪਰ ਬੈਠੇ ਹੋਣ; ਜਾਂ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਜੰਜੀਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ

ਵੀ ਕਤੀ ਘੱਟ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਜਾਂ ਅਜਿਹੀ ਪੌੜੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਵਰਗ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਜਿਹਾ ਇਕ ਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਹਨ।”¹⁶⁵ ਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਯੱਗ ਸੰਸਾਰ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯੱਗ ਕਾਰਨ ਹੋਈ ਹੈ।¹⁶⁶ ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੱਗ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਭੌਤਿਕ ਦੋਵੇਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਯੱਗਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ “ਰਿਗਵੇਦ” ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਤੱਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ— ਸ਼੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸਮਾਰਤ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

“ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਕੁੱਲ ਪੰਜ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੱਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਹੋਤ੍ਰਮ, ਦਰਸ਼-ਪੂਰਨ ਮਾਸ, ਚਾਤੁਰਮ ਸਯਾਨਿ, ਪਸੂ-ਯੱਗ, ਸੋਮ ਯੱਗ। ਜਦੋਂ ਕਿ “ਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਦ੍ਰਵ-ਯੱਗ, ਤਪੋ-ਯੱਗ, ਗਿਆਨ-ਯੱਗ, ਯੋਗ-ਯੱਗ, ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸ਼ਵਮੇਧ ਯੱਗ ਤੇ ਰਾਜਸੂ-ਯੱਗ ਜਿਹੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਯੱਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜ ਮਹਾ-ਯੱਗ ਵੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭੂਤ-ਯੱਗ, ਮਨੁੱਖ-ਯੱਗ, ਪਿੱਤਰ-ਯੱਗ, ਦੇਵ-ਯੱਗ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਯੱਗ।¹⁶⁷ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, “ਪੰਜ ਮਹਾਯੱਗਾਂ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੋਤ ਯੱਗਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰ ਹਨ। ਪੰਜ ਮਹਾਯੱਗਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਪੁਰੋਹਤ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਸ਼੍ਰੋਤ ਯੱਗਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰੋਹਤ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜ ਮਹਾਯੱਗਾਂ ਅੰਦਰ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ ਵਿਧਾਤਾ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ, ਪਿੱਤਰਾਂ, ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ (ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਅਸੰਖ ਜੀਵ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ) ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ, ਪਰ ਸ਼੍ਰੋਤ ਯੱਗਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ ਸਵਰਗ, ਸੰਪਤੀ, ਪੁੱਤਰ ਆਦਿ ਦੀ ਕਾਮਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜ ਮਹਾਯੱਗਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਸ਼੍ਰੋਤ ਯੱਗਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਧਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਆਦਿ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।¹⁶⁸

ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ-ਵਿਧਾਨ ਅੰਦਰ ਯੱਗ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਕਦੋਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਹੋਈ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਠੋਸ ਵੇਰਵੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਅੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੱਗ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅੱਗ ਸੇਕਣ ਦੇ ਲਈ ਬਣਾਏ ਗਏ ਅਗਨੀ-ਕੁੰਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਪੂਰਾ ਸਮਾਂ ਅੱਗ ਬਾਲ ਕੇ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਯੱਗ ਇਕ ਘਰੇਲੂ ਕੰਮ ਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਅਗਲੇ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲਾਂ ਅੰਦਰ ਯੱਗ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡੇ ਸਮਾਰੋਹ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਯੱਗ ਦੇ

ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਰਹੱਸ ਤੇ ਹੈਰਾਨਗੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਪੂਜਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਸੋਮ ਰਸ ਪੀ ਕੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਕੋਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤਾਕਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ; ਉਹ ਹੁਣ ਸਵਰਗ ਤੱਕ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦੇ ਸਨ; ਉਹ ਅਮਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਸਨ; ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਪੁਜਾਰੀ ਹੀ ਯੱਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਾਰੀ ਪੂਜਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਯੱਗ ਦੇ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਬੁਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਪੁਜਾਰੀ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਏਨੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਯੱਗ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਧੀਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸ਼ਵਮੇਧ, ਰਾਜਸਯੂ ਅਤੇ ਗਊ-ਮੇਧ ਯੱਗ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਸਨ।

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕੋਸ਼ 'ਸ਼ਬਦਕਲਪਮੁਦ੍ਰਮ' ਅਨੁਸਾਰ, “ਅਸ਼ਵਮੇਧ-ਯੱਗ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣਾਂ ਨਾਲ ਯੁਕਤ ਘੋੜੇ ਨੂੰ, ਉਸ ਉੱਪਰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜਲ ਨੂੰ ਮੰਤਰ ਉਚਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਛਿੜਕ ਕੇ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਪਾਲ 'ਤੇ ਜਯ-ਪੱਤਰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਲਈ ਪੁਰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਰਖਾ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਘੋੜੇ ਦੇ ਮੁੜ ਆਉਣ 'ਤੇ ਜਾਂ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਉਸ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਬੰਨ੍ਹ ਰੱਖਿਆ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਹਰਾ ਕੇ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲਿਆਉਣ 'ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਸਹਿਤ ਮਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਚਰਬੀ ਨਾਲ ਹੋਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।”¹⁶⁹ ਅਸ਼ਵਮੇਧ ਯੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵੇਰਵੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਯੱਗ ਦੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਮਾਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪਸ਼ੂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ੀ ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਘੋੜੇ ਦੀ ਗ਼ਰਦਨ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ, ਪੈਰਾਂ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਲਗਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂੰਹ 'ਚ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਰੱਸੀ- ਇਹ ਸਭ ਰੱਸੀਆਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਪੈਣ ਵਾਲੀ ਘਾਹ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ।

ਘੋੜੇ ਦਾ ਜੋ ਕੱਚਾ ਮਾਸ ਮੱਖੀਆਂ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਸਮੇਂ ਛੁਰੀ ਵਿਚ ਲੱਗਿਆ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੱਟਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ।

ਘੋੜੇ ਦੇ ਪੇਟ ਅੰਦਰ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਪਚੀ ਹੋਈ ਘਾਹ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਕਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜੋ ਕੱਚੇ ਮਾਸ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਸ ਕੱਟਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਤੇ ਯੱਗ ਦੇ ਯੋਗ ਮਾਸ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਹਿਤ ਪਕਾਉਣ।

ਜੇ ਲੋਕ ਘੋੜੇ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਪੱਕਦਾ ਹੋਇਆ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ- “ਮਾਸ ਬਹੁਤ ਸੁਗੰਧਿਤ ਹੈ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਦਿਓ”, ਜੇ ਲੋਕ ਘੋੜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਹਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ।

ਮਾਸ ਪਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਭਾਂਡੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜਿਸ ਭਾਂਡੇ ਦੁਆਰਾ ਪਰੀਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਂਡਾ ਉੱਬਲੇ ਹੋਏ ਮਾਸ ਦਾ ਰਸ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਂਡਾ ਭਾਫ਼ ਰੋਕਣ ਤੇ ਮਾਸ ਨਾਲ ਭਰੇ ਭਾਂਡੇ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਲਈ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ, ਘੋੜੇ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਆਦਿ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਛੁਰੀ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਸ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਘੋੜੇ ਦੇ ਚੱਲਣ, ਬੈਠਣ ਤੇ ਲੇਟਣ ਦੇ ਸਥਾਨ, ਘੋੜੇ ਦੇ ਪੈਰ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਉਸ ਦੇ ਪੀਣ ਵਾਲਾ ਪਾਣੀ ਤੇ ਖਾਧੀ ਹੋਈ ਘਾਹ, ਇਹ ਸਭ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ।

ਹੇ ਘੋੜੇ! ਧੂੰਏਂ ਵਾਲੀ ਅੱਗ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਤੂੰ ਹਿਣਹਿਣਾ ਨਾ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਅੱਗ ਦੇ ਤਾਪ ਕਰ ਕੇ ਮਾਸ ਪਕਾਉਣ ਵਾਲਾ ਬਰਤਨ ਨਾ ਟੁੱਟੇ। ਯੱਗ ਦੇ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ, ਹਵਨ ਲਈ ਲਿਆਂਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਹਮਣੇ ਭੱਟ ਦੇਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਘੋੜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਵਤਾਗਣ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ।

ਬਲੀ ਦੇ ਲਈ ਨਿਯਤ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਦੇ ਲਈ ਜੋ ਵਸਤਰ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੋਨੇ ਦੇ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਸਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਘੋੜੇ ਦੇ ਪੈਰ ਤੇ ਗ਼ਰਦਨ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਿਆਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀ-ਜਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਣ।

ਹੇ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਵਾਲੇ! ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਪਿਆਰੇ ਘੋੜੇ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਬਗਲਾਂ ਦੀਆਂ ਚੌਂਤੀ ਹੱਡੀਆਂ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਦੇ ਲਈ ਛੁਰੀ ਸਹੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤਣਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਘੋੜੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਗ ਕੱਟਿਆ ਨਾ ਜਾਵੇ। ਇਕ-ਇਕ ਭਾਗ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਤੇ ਨਾਮ ਲੈ ਕੇ ਕੱਟਣਾ।

ਇਸ ਉਜਾਲੇ ਸਮਾਨ ਘੋੜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰ-ਕਰਤਾ ਇਕਮਾਤਰ ਰੁੱਤ ਹੀ ਹੈ। ਰਾਤ ਤੇ ਦਿਨ ਉਸ ਰੁੱਤ ਦਾ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਹੇ ਘੋੜੇ! ਤੇਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਕੱਟਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਬਣਾ ਕੇ ਮੈਂ ਅਗਨੀ ਵਿਚ ਹਵਨ ਕਰਾਂਗਾ।

ਹੇ ਘੋੜੇ! ਤੇਰੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਕਰੀਬ ਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ ਤੇਰਾ ਪਿਆਰਾ ਸਰੀਰ ਤੈਨੂੰ ਦੁਖੀ ਨਾ ਕਰੇ। ਛੁਰੀ ਤੇਰੇ ਅੰਗਾਂ 'ਤੇ ਨਾ ਰੁਕੇ। ਮਾਸ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਛੁਕ ਤੇ ਅੰਗ-ਕੱਟਣ ਵਿਚ ਅਕੁਸ਼ਲ ਕੱਟਣ ਵਾਲਾ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਛੁਰੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤਿਰਛਾ ਨਾ ਕੱਟੇ।

ਹੇ ਘੋੜੇ! ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਲੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ 'ਤੇ ਨਾ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮਰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲੋਕ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤੂੰ ਉੱਤਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਕਰੀਬ ਜਾਂਦਾ ਏਂ। ਇੰਦਰ ਦੇ ਰਹੀ ਨਾਮੀਂ ਘੋੜੇ, ਮਰੁਦ ਦੀਆਂ ਵਾਹਨ ਹਿਰਨੀਆਂ ਤੇ ਅਸ਼ਵਨੀਕੁਮਾਰਾਂ ਦੇ ਰਥ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਵਾਲੇ ਗਏ ਤੇਰੇ ਰਥ ਵਿਚ ਜੋੜੇ ਜਾਣਗੇ।

ਬਲੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਘੋੜਾ ਸਾਨੂੰ ਗਾਵਾਂ ਤੇ ਘੋੜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਤੇ ਪੁੱਤਰ, ਪੋਤਰੇ, ਪਤਨੀ ਆਦਿ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਧਨ ਦੇਵੇ ਤੇ ਸੰਤਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇ। ਹੇ ਤੇਜੱਸਵੀ ਘੋੜੇ! ਸਾਨੂੰ ਪਾਪ-ਰਹਿਤ ਬਣਾਓ ਤੇ ਖੱਤਰੀਆਂ ਸਮਾਨ ਤੇਜ ਤੇ ਬਲ ਦਿਓ।¹⁷⁰

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਯੱਗ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪਸ਼ੂ-ਹੱਤਿਆ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਵੀਭਤਸ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੁਝ ਵੈਦਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਕਿ ਯੱਗਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਵੈਦਿਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਕਦੀ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਪਰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯੱਗ-ਵਿਧਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਸਫਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਬਲੀ ਜਿਹੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਕਈ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਤਿਆਗਣ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਭਲਾਈ ਸਮਝੀ। ਗਊਮੇਧ ਯੱਗ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੀ।

ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਪੁਖਤਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਗਊ-ਮੇਧ ਯੱਗ ਵੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਵੀ ਗੋਵਰਧਨ-ਪੂਜਾ ਮੌਕੇ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਯੱਗ ਕਰਵਾਏ ਸਨ। ਇਹ ਯੱਗ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਮੰਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਰੀਬ ਸਵਾ ਤੋਂ ਢਾਈ ਲੱਖ ਤੱਕ ਆਹੂਤੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ 21 ਵਿਦਵਾਨ ਕਰੀਬ 8 ਤੋਂ 9 ਦਿਨ ਤੱਕ ਹਵਨ ਕਰਦਿਆਂ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਦੇ ਸਨ। ਗਊਮੇਧ-ਯੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਿਆਂ ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਗਊ ਨੂੰ

ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।”¹⁷¹ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ-ਪਰਵ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸੂਧ ਵਿਚ ਗਊ ਦਾ ਮਾਸ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਿੱਤਰ ਇਕ ਸਾਲ ਤੱਕ ਤ੍ਰਿਪਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ¹⁷², ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਾਸ ਖਾਣਾ ਬੁਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਗਊ-ਹੱਤਿਆ ਘ੍ਰਿਣਤ ਸਮਝੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਕਾਲ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੋਇਆ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਯੱਗਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਨੂੰ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਯੱਗ ਦਾ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਹੀ ਅਸਲ ਯੱਗ ਹੈ। “ਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਯੱਗ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

सहयज्ञः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोगाच प्रजापतिः।

अनेन प्रसविष्यधमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक्॥¹⁷³

ਅਰਥਾਤ; ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ ਨੇ ਯੱਗ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕਿਹਾ, ਇਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਤੁਸੀਂ ਸੰਤਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰੋ ਤੇ ਇਹ ਯੱਗ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ “ਗੀਤਾ” ਅੰਦਰ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, ਇਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਤੁਸੀਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੋ ਤੇ ਦੇਵਤਾ ਤੁਹਾਡਾ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦਾ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਤੁਸੀਂ ਸਾਰੇ ਪਰਮ-ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰੋਗੇ। “ਗੀਤਾ” ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

देवान्भाक्यतानेन ते देवा भाकयन्तु वः।

परस्परं भाकयन्तः श्रेयः परमगाप्स्यथ॥¹⁷⁴

“ਗੀਤਾ” ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਯੱਗ ਤੋਂ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਦੇਵਤਾ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁੱਖ-ਭੋਗ ਕਰਨਗੇ, ਜੋ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਹਾਰਾਂ ਦਾ ਉਪਭੋਗ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਦਿੱਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਚੋਰ ਹੀ ਹੈ:

इष्टान्भोगान्नि वे देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः।

तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः॥¹⁷⁵

ਇਸ ਲਈ “ਗੀਤਾ” ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਲੋਕ ਯੱਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਚੇ ਹੋਏ ਪਵਿੱਤਰ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨੂੰ ਖਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਨਾਤਨ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਯੱਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਦੇ ਲਈ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਫਿਰ ਪੁਲੋਕ ਦਾ ਤਾਂ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕੀ ਹੈ?

यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम्।

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम॥¹⁷⁶

“ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਵੈਦਿਕ ਯੱਗ-ਵਿਧਾਨ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਯੱਗਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਜਿਹੀਆਂ ਹੀ ਸਨ। “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਰਾਹੀਂ ਯੱਗ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਉੱਚਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਛੱਡਦੇ ਹੋਣਗੇ, ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਲਾਗੂ ਹੋਇਆ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯੱਗਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਜਾਂ ਖ਼ੇਤਰ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਪੁਰੋਹਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ‘ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ’ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ‘ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ’ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਯੱਗਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬਲੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਧਾਰਮਿਕ ਗ਼ਲਬਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ਼ਲਬੇ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦਿਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਤੀਬਰ ਸੁਰ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਹੋਮ ਜਗ ਤੀਰਥ ਕੀਏ ਬਿਚਿ ਹਉਮੈ ਬਧੇ ਬਿਕਾਰ॥

ਨਰਕੁ ਸੁਰਗੁ ਦੁਇ ਭੁੰਚਨਾ ਹੋਇ ਬਹੁਰਿ ਬਹੁਰਿ ਅਵਤਾਰ॥¹⁷⁷

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਯੱਗ ਉਸ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਯੱਗ ਸਰੀਰਕ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਪੁਸ਼ਾਕ ਪਹਿਨਾਉਂਦਾ ਹੈ।”¹⁷⁸ ਵੈਦਿਕ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੁੱਚਾ ਯੱਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਯੱਗ-ਵਿਧਾਨ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇ ਉੱਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਸਾਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੰਡਲ ਅੰਦਰੋਂ ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ

ਜਜਮਾਨ ਨੂੰ ਯੱਗ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਗਨੀ, ਇੰਦਰ ਆਦਿ ਦੇਵਤਾ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਧਨ ਆਦਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਉੱਣਤਾਈਆਂ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਹੀ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਕਾਲ ਤੱਕ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਯੱਗ-ਵਿਧਾਨ ਅੰਦਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਰੀ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਵੀ ਯੱਗ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਂਤ ਦੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨਿਭਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਬਲੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਸਨ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੁਰੋਹਤ ਤੇ ਜਜਮਾਨ ਜਮਾਤ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿਤ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਬੇਹੱਦ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ, “ਯੱਗ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ-ਵਿਧੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹੱਸਮਈ ਵਹਿਮ ਅਤੇ ਮੈਕਬੈਥ ਦੀਆਂ ਕਾਲੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦੀ ਟੂਣਾ-ਸਮਗਰੀ ਵਾਂਗ ਇਕ ਬਦਸ਼ਕਲ ਮਿਲਾਵਟ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਯੱਗ-ਸਮਗਰੀ ਦੀ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਫੈਲਾਓ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।”¹⁷⁹ ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਪਖੰਡ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ:

ਹੋਮ ਜਗ ਜਪ ਤਪ ਸਭਿ ਸੰਜਮ ਤਟਿ ਤੀਰਥਿ ਨਹੀ ਪਾਇਆ॥

ਮਿਟਿਆ ਆਪੁ ਪਏ ਸਰਣਾਈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਨਕ ਜਗਤੁ ਤਰਾਇਆ॥¹⁸⁰

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾ ਸਿਰਫ ਯੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਵਾਗਵਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਯੱਗ ਆਦਿ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਹੋਮ ਜਗ ਸਭਿ ਤੀਰਥਾ ਪੜ੍ਹਿ ਪੰਡਿਤ ਥਕੇ ਪੁਰਾਣ॥

ਬਿਖੁ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਨ ਮਿਟਈ ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਆਵਣੁ ਜਾਣੁ॥

ਸਤਿਗੁਰ ਮਿਲਿਐ ਮਲੁ ਉਤਰੀ ਹਰਿ ਜਪਿਆ ਪੁਰਖੁ ਸੁਜਾਣੁ॥

ਜਿਨਾ ਹਰਿ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭੁ ਸੇਵਿਆ ਜਨ ਨਾਨਕੁ ਸਦ ਕੁਰਬਾਣੁ॥¹⁸¹

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਆਪਣਾ ਦੋਗਲਾਪਣ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਯੱਗ ਅਤੇ ਮਾਸ ਇਸ ਦੋਗਲੇਪਣ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਆਖਿਆ:

ਗੈਡਾ ਮਾਰਿ ਹੋਮ ਜਗ ਕੀਏ ਦੇਵਤਿਆ ਕੀ ਬਾਣੇ॥

ਮਾਸੁ ਛੋਡਿ ਬੈਸਿ ਨਕੁ ਪਕੜਹਿ ਰਾਤੀ ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ॥¹⁸²

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਅਵਾਜ਼ ਉਸ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਪਾਜ਼ ਉਘੇੜਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯੱਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਜੀਵ ਹੱਤਿਆ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਬਲੀ' ਜਿਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਖਾਣ ਲਈ ਮਾਸ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਮਨਾਹੀ ਦੇ ਕਈ ਪਹਿਲੂ ਸਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਅਹਿੰਸਾ ਜਿਹੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਅੱਗੋਂ ਜਾਤੀ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਰੋਹਤ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਯੱਗ ਲਈ ਮਾਰੇ ਗਏ ਜੀਵ ਨੂੰ ਖਾਧਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਮਾਸ ਖਾਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਮਨਾਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ:

ਮਾਸੁ ਮਾਸੁ ਕਰਿ ਮੂਰਖੁ ਝਗੜੇ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਨਹੀ ਜਾਣੈ॥

ਕਉਣੁ ਮਾਸੁ ਕਉਣੁ ਸਾਗੁ ਕਹਾਵੈ ਕਿਸੁ ਮਹਿ ਪਾਪ ਸਮਣੈ॥¹⁸³

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਯੱਗ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਮਾਸ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਖਾਧ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ/ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਪੁੰਨ-ਪਾਪ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਨੂੰ ਪੁੰਨ-ਪਾਪ ਜਿਹੀਆਂ ਵੈਦਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਯੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਮਨੋਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਲੋਂ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਦਮ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਯੱਗ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ

ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ, ਪਾਪ-ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੈਦਿਕ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥ-ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਪਾਪ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਜਲ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਹਿਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ, ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਹ ਇਕ ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਈ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਵਸਾਗਰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਾਰਗ ਹੈ।¹⁸⁴

ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ, “ਰਿਗਵੇਦ” ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਵੈਦਿਕ ਸੰਹਿਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ‘ਤੀਰਥ’ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਅਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਤੀਰਥ’ ਦਾ ਅਰਥ ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਸੜਕ ਹੋਵੇ, ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਨਦੀ ਦਾ ਉਤਪੰਨ ਸਥਾਨ ਵੀ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂਕਿ ਕੁਝ ਜਗ੍ਹਾ ’ਤੇ ਇਹ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਤੈਤਰੀਯ ਸੰਹਿਤਾ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਅੰਦਰ ਇਹ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਜਮਾਨ ਨੂੰ ਤੀਰਥ ਉੱਪਰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕਾਣੇ ਅਜਿਹੇ ਤਿੰਨ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਤੀਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ:

1. ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ
2. ਕਿਸੇ ਜਲ-ਸਥਾਨ ਦੀ ਅਨੋਖੀ ਸੁੰਦਰਤਾ
3. ਕਿਸੇ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ ਦੇ ਉੱਥੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਤਪ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ।”¹⁸⁵

ਇਸ ਲਈ ਤੀਰਥ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਕਾਣੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਤੀਰਥ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਥਾਂ ਜਾਂ ਭੂਮੀ ਜਾਂ ਜਲ-ਯੁਕਤ ਸਥਾਨ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਵਿੱਲਖਣ ਸਰੂਪ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪੁੰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰੇ। ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਆਕਸਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।”¹⁸⁶ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ “ਅਥਰਵ ਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਜਲ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇ, ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ¹⁸⁷, ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਸੂਤਰ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਮਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਦਿਲਚਸਪ ਵੀ ਹੈ। “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ

ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਯੱਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਯੱਗ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।¹⁸⁸

ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤੀਰਥ-ਕ੍ਰਮਣ ਅਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨੂੰ ਫਲ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਬ੍ਰਹਮ-ਪੁਰਾਣ” ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤੀਰਥ-ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਇਛੁੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਯ-ਪੂਰਵਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਵਰਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਿਨ ਗਣੇਸ਼, ਦੇਵਾਂ, ਪਿੱਤਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮਣਾਂ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।¹⁸⁹ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਤੀਰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋ ਮਰਯਾਦਾ ਆਪਣਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ‘ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ’ ਆਖਦਾ ਹੈ:

ਬਿਨਾਂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਨਾਲ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਭਾਂਡੇ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਲੈ ਕੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਵੀ ਨਹਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ‘ਨਮੋ ਨਾਰਾਇਣਯ’ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਤੀਰਥ-ਸਥਾਨ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਵਿਚ ਦੱਬ ਲੈ ਕੇ ਪਵਿੱਤਰ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਕੇ ਜਲ ਪੀਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚਾਰ ਵਰਗ ਹੱਥ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਤੇ ਨਿਮਨ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੰਗਾ ਨੂੰ ਪੁਕਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਤੂੰ ਹੀ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਚਰਨ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਏਂ, ਤੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਰੱਖਦੀ ਏਂ, ਤੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੀ ਏਂ, ਇਸ ਲਈ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤੱਕ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰੋ। ਸਵਰਗ, ਪੁਲਾੜ ਤੇ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ 35 ਕਰੋੜ ਤੀਰਥ ਹਨ; ਹੇ ਜਾਹਨਵੀ ਗੰਗਾ! ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੇਵ ਤੇਰੇ ਹਨ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਨੰਦਿਨੀ ਤੇ ਨਲਿਨੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਨਾਮ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ- ਦਕਸ਼ਾ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਵਿਹਗਾ, ਵਿਸ਼ਵਕਾਇਆ, ਅਮ੍ਰਿਤਾ, ਸ਼ਿਵਾ, ਵਿਦਿਆਧਾਰੀ, ਸ਼ਾਂਤੀਪ੍ਰਦਾਯਿਨੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਮਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਹਿਣ ਵਾਲੀ ਗੰਗਾ ਪਾਸ ਚੱਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਜਲ, ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਸੱਤ ਵਾਰ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ, ਤਿੰਨ ਜਾਂ ਚਾਰ ਜਾਂ ਪੰਜ ਜਾਂ ਸੱਤ ਵਾਰ ਸਿਰ ਉੱਪਰ ਛਿੜਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਦੀ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੰਤਰ ਪਾਠ ਦੇ ਨਾਲ ਲੇਪ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ

ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਤੇ ਦੋ ਸਫ਼ੈਦ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤਰ ਪਹਿਨਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਤੋਖ ਲਈ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਤਰਪਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਤੇ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਸੋਨਾ ਜਾਂ ਗਾਂ ਦਾ ਸਪਰਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਇਸ਼ਨਾਨ-ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਮੰਦਿਰ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਘਰ, ਪਾਠਾਂਤਰ ਅਨੁਸਾਰ) ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।¹⁹⁰

“ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ” ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਵਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਮੂਹ ਵਰਨਾਂ ਤੇ ਵੇਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਾਖਾ-ਅਨੁਆਈਆਂ ਅੰਦਰ ਸਮਾਨ ਮਾਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਫਲ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਇਸ ਕਾਰਨ ਦੀ ਵੈਦਿਕ ਅਨੁਆਈਆਂ ਅੰਦਰ ਏਨੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ, ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਖਿਆ:

ਜਲ ਕੈ ਮਜਨਿ ਜੇ ਗਤਿ ਹੋਵੈ ਨਿਤ ਨਿਤ ਮੇਂਡੁਕ ਨਾਵਹਿ॥

ਜੈਸੇ ਮੇਂਡੁਕ ਤੈਸੇ ਓਇ ਨਰ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਜੋਨੀ ਆਵਹਿ॥¹⁹¹

ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਡੱਡੂਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਤਬਕੇ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਉੱਪਰ ਵਾਰ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਉਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਚੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਨਿਰਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਧੀਨ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਪਾਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ:

ਨਾਵਣ ਚਲੇ ਤੀਰਥੀ ਮਨਿ ਖੋਟੈ ਤਨਿ ਚੋਰ॥

ਇਕੁ ਭਾਉ ਲਥੀ ਨਾਤਿਆ ਦੁਇ ਭਾ ਚੜੀਅਸੁ ਹੋਰ॥

ਬਾਹਰਿ ਧੋਤੀ ਤੂਮੜੀ ਅੰਦਰਿ ਵਿਸੁ ਨਿਕੋਰ॥

ਸਾਧ ਭਲੇ ਅਣਨਾਤਿਆ ਚੋਰ ਸਿ ਚੋਰਾ ਚੋਰ॥¹⁹²

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਲੇ ਮਨੁੱਖ ਤੀਰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਨਹਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਹੀ ਠੀਕ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਚੋਰ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਚੋਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ

ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਨੂੰ ਕਟਹਿਰੇ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਧੀਨ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਜਿਹੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਭਰਮ ਪਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਰਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਮਨਿ ਮੈਲੈ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਮੈਲਾ ਤਨਿ ਧੋਤੈ ਮਨੁ ਹਛਾ ਨ ਹੋਇ॥

ਇਹੁ ਜਗਤੁ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਇਆ ਵਿਰਲਾ ਬੁਝੈ ਕੋਇ॥¹⁹³

ਇੱਥੇ ਮਨ ਦੇ ਸਾਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਜੋ ਸੰਕਲਪਨਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਸੂਖਮ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਮਨ ਦੀ ਸੁੱਧਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰਮਲਤਾ ਉੱਪਰ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਨਿਰਮਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੋ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਜਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਚਲਾਇਮਾਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਇੱਛਿਤ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਬਿਆਨਦੇ ਹੋਏ, ਮਨ ਦੀ ਨਿਰਮਲਤਾ ਹਿਤ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਹੀ 68 ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ:

ਸਚੈ ਮਾਰਗਿ ਚਲਦਿਆ ਉਸਤਤਿ ਕਰੇ ਜਹਾਨੁ॥

ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਸਗਲ ਪੁੰਨ ਜੀਅ ਦਇਆ ਪਰਵਾਨੁ॥¹⁹⁴

ਇਸ ਕਥਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਜੋ ਨੈਤਿਕ-ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਉੱਭਰੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਇਆ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਜਰੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਹੀ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਸਫਲ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨੈਤਿਕ-ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਵੇ,

ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇੱਥੇ ਜੋ ਵੱਖਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਉਕਤ ਜਰੂਰਤ ਨੂੰ ਹੀ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਅਠਸਠਿ ਮਜਨੁ ਕਰਿ ਇਸਨਾਨਾ ਭ੍ਰਮਿ ਆਏ ਧਰ ਸਾਰੀ॥

ਅਨਿਕ ਸੋਚ ਕਰਹਿ ਦਿਨ ਰਾਤੀ ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਅੰਧਿਆਰੀ॥¹⁹⁵

ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇੱਥੇ ਸੱਚੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਜੋ ਭੂਮਿਕਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਣ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਖਾਸਾ ਬਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਹੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਜਲ ਰੂਪੀ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਗੁਰੁ ਦਰੀਆਉ ਸਦਾ ਜਲੁ ਨਿਰਮਲੁ ਮਿਲਿਆ ਦੁਰਮਤ ਮੈਲੁ ਹਰੈ॥

ਸਤਿਗੁਰਿ ਪਾਇਐ ਪੂਰਾ ਨਾਵਣੁ ਪਸੂ ਪਰੇਤਹੁ ਦੇਵ ਕਰੈ॥¹⁹⁶

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਪਸੂ ਤੋਂ ਦੇਵਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਅਵਧਾਰਨਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਵ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਲਹਿਦਾ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਦੇਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸੇ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਵਿਹਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੁ ਪਉੜੀ ਬੇੜੀ ਗੁਰੁ ਗੁਰੁ ਤੁਲਹਾ ਹਰਿ ਨਾਉ॥

ਗੁਰੁ ਸਰੁ ਸਾਗਰੁ ਬੋਹਿਥੋ ਗੁਰੁ ਤੀਰਥੁ ਦਰੀਆਉ॥¹⁹⁷

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਤੀਰਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਬਣ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਸਰੋਤ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਵੈਦਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖਾਸ ਸਥਾਨਾਂ ਉੱਪਰ, ਇਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਜੀਵ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਗੰਗਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਾਨਤਾ ਦੀਆਂ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਨ। ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਕਾਸ਼ੀ ਭਗਵਾਨ ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਨਗਰੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਲਈ ਉੱਚਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਨੇ “ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ” ਅੰਦਰ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਵਾਰਾਣਸੀ (ਕਾਸ਼ੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਨਾਮ) ਬਹੁਤ ਪਿਆਰੀ ਹੈ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਨੰਦ-ਵਣ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਜਾਂ ਮਹਾਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਵੀ ਆਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਸ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਸ਼ੀ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕ ਇੱਥੇ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿਚ ਮਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਗੰਗਾ ਤਟ 'ਤੇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੋਣ ਤੇ ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।”¹⁹⁸ ਕਾਸ਼ੀ-ਖੰਡ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਾਣੇ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਹਾਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉੱਥੇ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸਮਤ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੌਣਾ ਪੈਂਦਾ, ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।”¹⁹⁹ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਥੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ:

ਨਾ ਕਾਸ਼ੀ ਮਤਿ ਉਪਜੈ ਨਾ ਕਾਸ਼ੀ ਮਤਿ ਜਾਇ॥

ਸਤਿਗੁਰ ਮਿਲਿਐ ਮਤਿ ਉਪਜੈ ਤਾ ਇਹ ਸੋਝੀ ਪਾਇ॥²⁰⁰

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਜਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਅਹਿਮ ਕਾਰਕਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਨਾਮਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਗੰਗਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਬੋਤਮ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਨਦੀ ਦੇ ਜਲ ਦੀ ਵੈਦਿਕ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਥਾਹ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲੀ ਆਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਆਮ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਸੂਕਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਤੱਕ

ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ-ਗੁੰਥਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਲੜੀ ਅੰਦਰ ਗੰਗਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਨਦੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਜੀਵ-ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦੇ ਵਣ-ਪਰਵ ਅੰਦਰ ਗੰਗਾ ਦੀ ਸਿਫਤ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਸ਼ਲੋਕ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ‘ਕੁ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸੈਂਕੜੇ ਪਾਪ ਕਰਮ ਕਰਕੇ ਗੰਗਾ ਜਲ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੰਗਾ ਜਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਸ਼-ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਬਾਲਣ ਨੂੰ ਜਲਾ ਸੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਸਤਿਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸਥਾਨ ਪਵਿੱਤਰ ਸਨ, ਤ੍ਰੇਤਾ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਕਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੁਆਪਰ ਵਿਚ ਕੁਰਕਸ਼ੇਤਰ ਅਤੇ ਕਲਯੁੱਗ ਵਿਚ ਗੰਗਾ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਲੈਣ ’ਤੇ ਹੀ ਗੰਗਾ ਪਾਪੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਖ ਲੈਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪੁੰਨ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਜਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਤ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਤੱਕ ਕੁਲ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਸਥੀਆਂ ਗੰਗਾ ਜਲ ਦੀ ਛੋਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸਵਰਗ ਲੋਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੰਗਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਕੋਈ ਤੀਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ।²⁰¹

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਾਸਨ-ਪਰਵ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਨਪਦ ਜਾਂ ਦੇਸ਼, ਉਹ ਪਰਬਤ ਜਾਂ ਆਸ਼ਰਮ, ਜਿੱਥੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੰਗਾ ਵਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪੁੰਨ ਦਾ ਫਲ ਦੇਣ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਹਨ। ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਪਾਪ-ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਗੰਗਾ ਦੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਪਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਲੋਕ ਗੰਗਾ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫਲ ਵੱਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਪੁੰਨ-ਫਲ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸੈਂਕੜੇ ਵੈਦਿਕ-ਯੱਗਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।²⁰² ਗੰਗਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਦੇ ਉਸ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੈਂ ਗੰਗਾ ਹਾਂ।²⁰³ ਗੰਗਾ ਦੀ ਸਿਫਤ ਏਨੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕਾਂ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਗੰਗਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਇਕ ਵਾਰ ਵੀ ਗੰਗਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਜਲ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ

ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਹੀ ਗੰਗਾ ਜਲ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ‘ਬੰਦਗੀ’ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਖਿਆ:

ਗੰਗਾ ਜਲੁ ਗੁਰ ਗੋਬਿੰਦ ਨਾਮ॥

ਜੇ ਸਿਮਰੈ ਤਿਸ ਕੀ ਗਤਿ ਹੋਵੈ ਪੀਵਤ ਬਹੁੜਿ ਨ ਜੋਨਿ ਭ੍ਰਮਾਮ॥²⁰⁴

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਹਿਤ ਕਿਤੇ ਵੀ ਜਾਣ ਦੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਤੀਰਥ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਜੀਵ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਣ ਜਾਉ ਤੀਰਥੁ ਨਾਮੁ ਹੈ॥

ਤੀਰਥੁ ਸਬਦ ਬੀਚਾਰੁ ਅੰਤਰਿ ਗਿਆਨੁ ਹੈ॥

ਗੁਰ ਗਿਆਨੁ ਸਾਚਾ ਥਾਨੁ ਤੀਰਥੁ ਦਸ ਪੁਰਬ ਸਦਾ ਦਸਾਹਰਾ॥

ਹਉ ਨਾਮੁ ਹਰਿ ਕਾ ਸਦਾ ਜਾਚਉ ਦੇਹੁ ਪ੍ਰਭ ਧਰਣੀਧਰਾ॥

ਸੰਸਾਰੁ ਰੋਗੀ ਨਾਮੁ ਦਾਰੂ ਮੈਲੁ ਲਾਗੈ ਸਚ ਬਿਨਾ॥

ਗੁਰ ਵਾਕੁ ਨਿਰਮਲੁ ਸਦਾ ਚਾਨਣੁ ਨਿਤ ਸਾਚੁ ਤੀਰਥੁ ਮਜਨਾ॥²⁰⁵

ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨਾਂ ਦਾ ‘ਫਲ’ ਇਕੋ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਥਾਂ ਸਤਿਸੰਗਤ ਹੈ। ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ “ਰਾਮਦਾਸਿ ਸਰੋਵਰ ਨਾਤੇ॥ ਸਭ ਲਾਥੇ ਪਾਪ ਕਮਾਤੇ॥”²⁰⁶ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵੈਦਿਕ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ:

ਗੁਰ ਵਿਣੁ ਸਹਜੁ ਨ ਆਵਈ ਲੋਭੁ ਮੈਲੁ ਨ ਵਿਚਹੁ ਜਾਇ॥

ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਮਨਿ ਵਸੈ ਸਭ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਨਾਇ॥²⁰⁷

ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪਾਤਮਿਕ ਵਿਵਰਨ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਉੱਪਰ ਭਟਕਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਪਦਾਰਥ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ, “ਜੈ ਕਾਰਣਿ ਤਟਿ ਤੀਰਥ ਜਾਹੀ॥ ਰਤਨ ਪਦਾਰਥ ਘਟ ਹੀ ਮਾਹੀ,”²⁰⁸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਅੰਦਰਹੁ ਝੁਠੇ ਪੈਜ ਬਾਹਰਿ ਦੁਨੀਆ ਅੰਦਰਿ ਫੈਲੁ॥

ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਜੇ ਨਾਵਹਿ ਉਤਰੈ ਨਾਹੀ ਮੈਲੁ॥²⁰⁹

ਅਰਥਾਤ; ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਚਰਨ ਅੰਦਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੋਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜਿੰਨੇ ਮਰਜ਼ੀ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਲਵੇ, ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਮੈਲ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਮੈਲ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਇਸੇ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਲਉਕੀ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਨਾਈ॥

ਕਉਰਾਪਨੁ ਤਉ ਨ ਜਾਈ॥²¹⁰

ਇਸ ਕੋਝੇਪਣ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਰਾਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜਨਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਯਾਦ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਸੰਤ ਜਨਾ ਮਿਲੁ ਸੰਗਤੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਤੀਰਥੁ ਹੋਇ॥

ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਮਜਨਾ ਗੁਰ ਦਰਸੁ ਪਰਾਪਤਿ ਹੋਇ॥²¹¹

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸੇ ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਵੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਉਸ ਨੂੰ ਖੁਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਕਬੀਰ ਠਾਕੁਰੁ ਪੂਜਹਿ ਮੋਲਿ ਲੇ ਮਨਹਠਿ ਤੀਰਥ ਜਾਹਿ॥

ਦੇਖਾ ਦੇਖੀ ਸ੍ਰਾਗੁ ਧਰਿ ਭੂਲੇ ਭਟਕਾ ਖਾਹਿ॥²¹²

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ

ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਘਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਨੁਸਰਣਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੇਖਾ-ਦੇਖੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਭਟਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸੇ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਹੋਰ ਫੋਕਟ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸ੍ਰਾਧ ਸੀ, ਜਿਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵੀ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਅਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦਿਆਂ, ਕਈ ਅਹਿਮ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ।

“ਬ੍ਰਹਮ-ਪੁਰਾਣ” ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਾਧ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ— ਜੋ ਕੁਝ ਉੱਚਿਤ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਉੱਚਿਤ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸ਼ਰਧਾ-ਪੂਰਵਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ੍ਰਾਧ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।²¹³ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਿਤਾਕਸ਼ਰਾ ਨੇ ਸ੍ਰਾਧ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਪਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰ ਕੇ, ਸ਼ਰਧਾ-ਪੂਰਵਕ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਵ ਦਾ ਤਿਆਗ ਸ੍ਰਾਧ ਹੈ।”²¹⁴ ਇਸੇ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

त्वमग्निं ज्ञित्वो जातवेदोऽग्नाङ्गानि सुरभीणि कृत्वी।

प्रादाः पितृभ्यः स्वधया ते अक्षत्रद्धि त्वं देव प्रयता हवीषि॥²¹⁵

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੇ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਅਗਨੀਦੇਵ! ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਤੁਹਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਪਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਵਨ ਯੋਗ ਦ੍ਰਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਗੰਧਿਤ ਬਣਾ ਕੇ, ਸਾਡੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਈਏ। ਸਾਡੇ ਪੂਰਵਜ ‘ਸਵਧਾ’²¹⁶ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇਸ ਹਵਨ-ਯੋਗ ਦ੍ਰਵ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰਨ। ਹੇ ਭਗਵਾਨ! ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਸਮਰਪਿਤ ਇਸ ਹਵਨ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰੋ। ਵੈਦਿਕ-ਮੱਤ ਅੰਦਰ ਸ੍ਰਾਧ-ਵਿਵਸਥਾ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 12 ਕਿਸਮਾਂ ਅੰਦਰ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।²¹⁷

ਸ੍ਰਾਧ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਿਆਂ ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਨੇ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, ਇਹ ਸ਼ਬਦ ‘ਸ਼ਰਧਾ’ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ।²¹⁸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ “ਬ੍ਰਹਮ-ਪੁਰਾਣ”, “ਬ੍ਰਹਿਸਪਤੀ” ਅਤੇ “ਮਰੀਚਿ” ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਾਧ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਅੰਦਰ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਸ੍ਰਾਧ ਅੰਦਰ ਸ੍ਰਾਧ-ਕਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਅਟੱਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ

ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।²¹⁹ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਸਕੰਦ-ਪੁਰਾਣ” ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ‘ਸ੍ਰਾਧ’ ਨਾਮ ਇਸ ਲਈ ਪਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਅੰਦਰ ਸ਼ਰਧਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਟੱਲ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ।²²⁰ “ਮਾਰਕੰਡੇ-ਪੁਰਾਣ” ਵਿਚ ਸ੍ਰਾਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਾਧ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਉਸ ਭੋਜਨ ਅੰਦਰ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ‘ਕਰਮ’ ਅਤੇ ‘ਪੁਨਰ-ਜਨਮ’ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।²²¹ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਸ੍ਰਾਧ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਵੀਕਾਰਦਿਆਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਨੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਦੇਵਤਵ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉੱਥੇ ਦੇਵ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪਿੱਤਰ ਲੋਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਦਸਵੇਂ ਮੰਡਲ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਿੱਤਰ ਸੌਮ ਪੀਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਮਨਪਸੰਦ ਤਰਲ ਪਦਾਰਥ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।²²² ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ “ਰਿਗਵੇਦ” ਇਹ ਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੇ ਅਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਨਛੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਰਾਤ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਦਿਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ।²²³ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਗੁਪਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ‘ਉਸ਼ਾ’ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਐਲਾਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਰਿਸ਼ੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਅਪਰਾਧ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਲਈ ਸਜ਼ਾ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ²²⁴, ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, ਜੋ ਪਿੱਤਰ ਨੂੰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸੰਤਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ।²²⁵ ਵੈਦਿਕ-ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਪਿੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸ੍ਰਾਧਾਂ ਦੀ ਵਡੇਰੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਵੇਦਾਂ ਅੰਦਰ ਪਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸ੍ਰਾਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸੂਕਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਵੈਦਿਕ-ਮਨ ਸ੍ਰਾਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੋਇਆ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਦਸਵੇਂ ਮੰਡਲ ਅੰਦਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਉੱਤਮ, ਮੱਧਮ ਅਤੇ ਅਧਮ- ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਪਿੱਤਰ ਕਿਰਪਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਡਾ ਹਵਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ।
ਸਾਡੀ ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਯੱਗਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਜੋ ਪਿੱਤਰ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਾਣ-ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ
ਆਏ ਹਨ, ਉਹ ਯੱਗਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ।

ਜੋ ਬਾਬਾ ਆਦਿ ਪਿੱਤਰ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰੇ ਹਨ, ਜੋ ਵੱਡੇ ਭਾਈ ਆਦਿ ਪਿੱਤਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਰੇ ਹਨ, ਜੋ
ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਉੱਪਰ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਹਨ ਜਾਂ ਸ਼ੋਭਾ-ਧਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਜਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ
ਨਮਸਕਾਰ ਹੈ।

ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਵਿਆਪਕ ਯੱਗ ਦੀ
ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਤੇ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਾਅ ਵੀ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਜੋ ਪਿੱਤਰ ਕੁਸ਼ਾ²²⁶ ਉੱਪਰ ਬੈਠ ਕੇ ਸੋਮਰਸ
ਪੀਂਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਕਰਮ ਵਿਚ ਆਉਣ।

ਹੇ ਕੁਸ਼ਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਬੈਠਣ ਵਾਲੇ ਪਿੱਤਰੋ! ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੁਸੀਂ ਸਾਡੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰੋ। ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਹਵਨ
ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਤੁਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਪਭੋਗ ਕਰੋ। ਤੁਸੀਂ ਆਓ ਅਤੇ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਡਾ
ਕਲਿਆਣ ਕਰੋ। ਤੁਸੀਂ ਸਾਨੂੰ ਸੁਖੀ ਕਰੋ, ਸਾਡਾ ਦੁੱਖ ਮਿਟਾਓ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਪਾਪ-ਰਹਿਤ ਬਣਾਓ।

ਕੁਸ਼ਾਂ 'ਤੇ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਿਯ ਦ੍ਰਵ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੋਮਰਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿੱਤਰ ਬੁਲਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਉਹ
ਆਉਣ ਤੇ ਸਾਡੇ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਸੁਣਨ, ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੇ ਸਾਡੀ
ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ।

ਹੇ ਪਿੱਤਰੋ! ਤੁਸੀਂ ਸਭ ਮੇਰੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਗੋਡੇ ਟਿਕਾ ਕੇ ਬੈਠੋ ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਸਭ ਇਸ ਯੱਗ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ
ਕਰੋ। ਅਸੀਂ ਪੁਰਸ਼ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਗ਼ਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਪ ਕਰ ਬੈਠਦੇ ਹਾਂ। ਤੁਸੀਂ ਕਿਸੇ ਪਾਪ ਦੇ ਕਾਰਨ
ਸਾਡੀ ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਕਰਨਾ।

ਹੇ ਲਾਲ ਜਵਾਲਾਵਾਂ ਨੇ ਕਰੀਬ ਬੈਠਣ ਵਾਲੇ ਪਿੱਤਰੋ! ਹਵਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਨ ਦਿਓ, ਤੁਸੀਂ ਜਜਮਾਨ
ਦੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਧਨ ਦੇਣਾ ਤੇ ਸਾਡੇ ਇਸ ਯੱਗ ਅੰਦਰ ਧਨ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ।

ਹੇ ਅਗਨੀਸ਼ਵਾਤ ਨਾਮੀਂ ਪਿੱਤਰੋ! ਇੱਥੇ ਆਓ ਤੇ ਸਵਾਗਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਆਸਨਾਂ
ਉੱਪਰ ਬੈਠੋ ਤੇ ਕੁਸ਼ਾਂ 'ਤੇ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਵਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਓ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਨੂੰ ਪੁੱਤ-ਪੋਤਰਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ
ਧਨ ਦਿਓ।²²⁷

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਰੰਭਿਕ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪਿੱਤਰ-ਪੂਜਾ ਜਾਂ ਸ੍ਰਾਧ-ਵਿਧਾਨ ਇਕ ਠੋਸ ਆਕਾਰ ਲੈ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਅਰਥ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਆਰਿਆ ਭਾਰਤ ਆਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਥੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਦੂਜਾ ਵੱਡਾ ਅਰਥ ਵੈਦਿਕ-ਮਤ ਅੰਦਰ ਕਰਮ-ਫਲ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਿੱਤਰਾਂ ਤੱਕ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਵੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ‘ਗ੍ਰਹਿ-ਸੂਤਰ’ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਡੇਰਾ ਪਾਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਪਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਅੰਦਰ ‘ਸ੍ਰਾਧ’ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰਾਧਾਂ ਦਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਸ੍ਰਾਧ-ਪਾਤਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਹੜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸ੍ਰਾਧ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਹੜਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਿਆ।²²⁸ ਇਸ ਮੌਕੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਖਾਣ ਆਦਿ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਮਰਯਾਦਾ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਹੀ ਧਿਰ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਫ਼ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਧਿਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਸ੍ਰਾਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸ੍ਰਾਧ ਕਰਨ ਮੌਕੇ ਉਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਵਾਰ ਕੋਲੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਲਈ ਹੀ ਪਦਾਰਥ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਦਕਸ਼ਣਾ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਜਾਂ ਗਊ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਿਹਰ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ:

ਦੀਵਾ ਮੇਰਾ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਦੁਖੁ ਵਿਚਿ ਪਾਇਆ ਤੇਲੁ॥

ਉਨਿ ਚਾਨਣਿ ਓਹੁ ਸੋਖਿਆ ਚੂਕਾ ਜਮ ਸਿਉ ਮੇਲੁ॥

ਲੋਕਾ ਮਤ ਕੋ ਫਕਤਿ ਪਾਇ॥

ਲਖ ਮਤਿਆ ਕਰਿ ਏਕਠੇ ਏਕ ਰਤੀ ਲੇ ਭਾਹਿ॥ ਰਹਾਉ॥

ਪਿੰਡੁ ਪਤਲਿ ਮੇਰੀ ਕੇਸਉ ਕਿਰਿਆ ਸਚੁ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾਰੁ॥

ਐਥੈ ਓਥੈ ਆਗੈ ਪਾਛੈ ਏਹੁ ਮੇਰਾ ਆਧਾਰੁ॥

ਗੰਗ ਬਨਾਰਸਿ ਸਿਫਤਿ ਤੁਮਾਰੀ ਨਾਵੈ ਆਤਮ ਰਾਉ॥

ਸਚਾ ਨਾਵਣੁ ਤਾਂ ਥੀਐ ਜਾਂ ਅਹਿਨਿਸਿ ਲਾਗੈ ਭਾਉ॥

ਇਕ ਲੋਕੀ ਹੋਰੁ ਛਮਿਛਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਵਟਿ ਪਿੰਡੁ ਖਾਇ॥

ਨਾਨਕ ਪਿੰਡੁ ਬਖਸੀਸ ਕਾ ਕਬਹੂੰ ਨਿਖੂਟਸਿ ਨਾਹਿ॥²²⁹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਦੱਸਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਹਿੰਦੂ-ਮਰਯਾਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਣੀ ਮਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਜੇ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਲਾਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਦੀ ਤਲੀ ਉੱਤੇ ਆਟੇ ਦਾ ਦੀਵਾ ਰੱਖ ਕੇ ਜਗਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਅਣਡਿੱਠੇ ਹਨੇਰੇ ਰਸਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੇ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੀਵਾ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਕਰੇ। ਉਸ ਦੇ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਜਵਾਂ ਜਾਂ ਚੋਲਾਂ ਦੇ ਆਟੇ ਦੇ ਪੇੜੇ (ਪਿੰਡ) ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਲੀ (ਪੱਤਲ) ਉਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਮਣਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਰੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਲਈ ਰਸਤੇ ਦੀ ਖੁਰਾਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਤੋਂ 13 ਦਿਨ ਪਿੱਛੋਂ ‘ਕਿਰਿਆ’ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਚਰਜ (ਕਿਰਿਆ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ) ਵੇਦ-ਮੰਤਰ ਆਦਿਕ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਮਰੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਮਿਤ ਇਕ ਲੰਮੀ ਮਰਯਾਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 360 ਦੀਵੇ ਤੇ ਇਤਨੀਆਂ ਹੀ ਵੱਟੀਆਂ ਅਤੇ ਤੇਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਟੀਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੀ ਤੇਲ ਵਿਚ ਭਿਉਂ ਕੇ ਬਾਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਰਧਾ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਰੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੇ ਇਕ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪਿੱਤਰ-ਲੋਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ, ਇਹ 360 ਦੀਵੇ (ਇਕ-ਇਕ ਦੀਵਾ ਹਰ ਰੋਜ਼) ਇਕ ਸਾਲ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਕਰਨਗੇ। ਸਸਕਾਰ ਤੋਂ ਚੌਥੇ ਦਿਨ ਮੜੀ ਫੋਲ ਕੇ ਸੜਨ ਤੋਂ ਬਚੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ (ਫੁੱਲ) ਚੁਣ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ‘ਫੁੱਲ’ ਹਰਿਦੁਆਰ ਜਾ ਕੇ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਫੁੱਲ ਗੰਗਾ-ਪਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।”²³⁰ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ “ਨਾਨਕ ਅਗੈ ਸੋ ਮਿਲੈ ਜਿ ਖਟੇ ਘਾਲੇ ਦੇਇ”²³¹ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਰਮਿਆਨ ਕਿਸੇ ਤੀਜੀ ਧਿਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਉਸ ਸੰਕਲਪਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਉਪਜੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨਣ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਦੱਸਿਆ ਸੀ,

ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਗੁਜ਼ਾਰੇ ਗਏ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਐਲਾਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਵਿਧਾਨਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਮੰਨਦੀ ਆ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਪਿੱਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸ਼ਾਧ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਨ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੋ ਸਕੇਗੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸ਼ਾਧ ਅੰਦਰ ਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧਨ ਆਦਿ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਰੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਬਤ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਆਖਦੇ ਹੋਏ, ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ:

ਜੀਵਤ ਪਿਤਰ ਨ ਮਾਨੈ ਕੋਊ ਮੁਏ ਸਿਰਾਧ ਕਰਾਹੀ॥

ਪਿਤਰ ਭੀ ਬਪੁਰੇ ਕਹੁ ਕਿਉ ਪਾਵਹਿ ਕਊਆ ਕੂਕਰ ਖਾਹੀ॥

ਮੇ ਕਉ ਕੁਸਲੁ ਬਤਾਵਹੁ ਕੋਈ॥

ਕੁਸਲੁ ਕੁਸਲੁ ਕਰਤੇ ਜਗੁ ਬਿਨਸੈ ਕੁਸਲੁ ਭੀ ਕੈਸੇ ਹੋਈ॥ਰਹਾਉ॥

ਮਾਟੀ ਕੇ ਕਰਿ ਦੇਵੀ ਦੇਵਾ ਤਿਸੁ ਆਗੈ ਜੀਉ ਦੇਹੀ॥

ਐਸੇ ਪਿਤਰ ਤੁਮਾਰੇ ਕਹੀਅਹਿ ਆਪਨ ਕਹਿਆ ਨ ਲੇਹੀ॥²³²

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਐਲਾਨ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਆਸਥਾ ਦਾ ਵਿਅੰਗਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਮੁਤਾਬਕ ਜਿਹੜਾ ਨਿਰਜੀਵ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸੋਂ ਖੁਦ ਕੁਝ ਬੋਲ ਕੇ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਏਨਾ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਏਨਾ ਕਾਬਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਪਦਾਰਥ ਉਸ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਪਾਏ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਕਿ ਜਿਸ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨਿਮਿੱਤ ਅਰਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਖਾਣ ਹਿਤ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਾਧ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਉਸ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ

ਚੱਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖਾਣ ਯੋਗ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਮਰੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਫਲ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਜੇ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਧ ਰਾਹੀਂ ਖਾਣ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਂ-ਕੁੱਤੇ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਮਰੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਾਣੀ ਲਈ ਇਸ ਸਭ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ:

ਆਇਆ ਗਇਆ ਮੁਇਆ ਨਾਉ॥

ਪਿਛੈ ਪਤਲਿ ਸਦਿਹੁ ਕਾਵ॥

ਨਾਨਕ ਮਨਮੁਖਿ ਅੰਧੁ ਪਿਆਰੁ॥

ਬਾਝੁ ਗੁਰੂ ਡੁਬਾ ਸੰਸਾਰੁ॥²³³

ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਵਿਚ ਲਿਪਤ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਸੁਧ ਆਦਿ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਿਆਨਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਅੰਤੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਬੋਲਿਆ ਮੈ ਪਿਛੈ ਕੀਰਤਨੁ ਕਰਿਅਹੁ ਨਿਰਬਾਣੁ ਜੀਉ॥

ਕੇਸੇ ਗੋਪਾਲ ਪੰਡਿਤ ਸਦਿਅਹੁ ਹਰਿ ਹਰਿ ਕਥਾ ਪੜਹਿ ਪੁਰਾਣੁ ਜੀਉ॥

ਹਰਿ ਕਥਾ ਪੜੀਐ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਸੁਣੀਐ ਬੇਬਾਣੁ ਹਰਿ ਰੰਗੁ ਗੁਰ ਭਾਵਏ॥

ਪਿੰਡੁ ਪਤਲਿ ਕਿਰਿਆ ਦੀਵਾ ਫੁਲ ਹਰਿ ਸਰਿ ਪਾਵਏ॥²³⁴

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੇਹਦ ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਜੋ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ— “ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਖਿਆ— (ਹੇ ਭਾਈ!) “ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੋਂ ਨਿਰੋਲ ਕੀਰਤਨ ਕਰਿਓ, ਕੇਸੇ ਗੋਪਾਲ (ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ) ਦੇ ਪੰਡਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸੱਦ ਘੱਲਿਓ, ਜੋ (ਆ ਕੇ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਕਥਾ ਵਾਰਤਾ-ਰੂਪ ਪੁਰਾਣ ਪੜ੍ਹਨ। (ਚੇਤਾ ਰੱਖਿਓ, ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੋਂ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਕਥਾ (ਹੀ) ਪੜ੍ਹਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਸੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬੇਬਾਣ ਭੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ (ਕੇਵਲ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਪਿਆਰ ਹੀ ਚੰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ (ਤਾਂ) ਪਿੰਡ ਪਤਲਿ, ਕਿਰਿਆ, ਦੀਵਾ ਅਤੇ ਫੁੱਲ-ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਸਤਸੰਗ ਤੋਂ ਸਦਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨੇ (ਉਸ

ਵੇਲੇ) ਇਉਂ ਆਖਿਆ।”²³⁵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਬਣ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਗ਼ਲਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸੀ। ਇਸ ਗ਼ਲਬੇ ਦਾ ਸਰੂਪ ਏਨਾ ਠੋਸ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਉਸ ਨਿਮਿੱਤ ਸ੍ਰਾਧ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਰੂਹ ਇਸੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਭਟਕਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਦੀ ਇਹ ਭਟਕਣਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਭੂਮਿਕਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਲੀ ਜਿਹੀਆਂ ਕੁਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਰਾਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰ ਸੁੱਟਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਵਰਤ-ਵਿਧਾਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਭੋਜਨ ਤਿਆਗਣ ਜਿਹੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਆਰੰਭੀ ਹੋਈ ਸੀ।

ਵਰਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਭੇਦਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਵਿਵਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਸੇਂਟ ਪੀਟਰਸਬਰਗ ਕੋਸ਼ ਅੰਦਰ ‘ਵਰਤ’ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ‘ਵ੍ਰ’ (ਵਰਨ ਕਰਨਾ, ਚੁਨਣਾ) ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਕੋਸ਼ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ— 1. ਸੰਕਲਪ, ਆਦੇਸ਼, ਵਿਧੀ, ਤਰਤੀਬਬੱਧ ਵਿਵਸਥਾ; 2. ਫ਼੍ਰੀਤੀ, ਸੇਵਾ; 3. ਮਾਲਕੀ; 4. ਵਿਵਸਥਾ, ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ, ਖ਼ੇਤਰ; 5. ਵਾਪਾਰ, ਆਚਾਰ, ਰੀਤੀ ਆਦਿ; 6. ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ, ਉਪਾਸਨਾ, ਕਰਤੱਵਤਾ; 7. ਕੋਈ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਤਪੱਸਿਆ ਸੰਬੰਧੀ ਕਰਮ ਜਾਂ ਆਚਰਨ-ਸੇਵਨ, ਸੰਕਲਪ, ਸੁਭ ਕਰਮ; 8. ਸਾਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਦੇਸ਼; 9. ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਰਥ। ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ‘ਵ੍ਰ’ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ‘ਰੱਖਿਆ ਕਰਨਾ’, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਰਥ ਇਸ ਭਾਵ ਵਿਚ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ

ਰੱਖਿਅਕ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਵਿਧੀ, ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਅਰਥ-ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ- ਸੱਤਾ। ਵਿਹਟਨੀ ਨੇ ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਦੀ ਇਸ ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਨੂੰ ਅਸੰਤੋਸ਼ਮਈ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੇਂਟ ਪੀਟਰਸਬਰਗ ਕੋਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ‘ਰੂ’ ਤੋਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਕਿ ‘ਰੂ’ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ, ਕੇਵਲ ‘ਵਰਨ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਅਧਿਕ ਮਾਣ ਦੇਣਾ’ ਸਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ‘ਵਰਤ’ ਦਾ ‘ਵ੍ਰਿਤ’ (ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਰਹਿਣਾ ਜਾਂ ਅਰੰਭ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧਣਾ) ਤੋਂ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਠੀਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ‘ਵ੍ਰਿਤ’ ਤੋਂ ‘ਅ’ ਪ੍ਰਤਯ ਦੇ ਨਾਲ ‘ਵਰਤ’ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਪਵਾਦ ਸਰੂਪ ਹੀ ਮੰਨੀ ਹੈ।²³⁶ ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, “ਉਹ ਵਿਧੀਆਂ ਜਾਂ ਵਿਧਾਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦੇਵਾਂ ਜਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਤੋਂ ਦੇਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹਨ।”²³⁷ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਸੰਹਿਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅਤੇ “ਤੈਤਰੀਯ ਸੰਹਿਤਾ” ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ- ਇੰਦਰ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਮਿੱਤਰ ਵਿਸ਼ਣੂੰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖੋ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਾਂ ਅਰਥਾਤ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।²³⁸ ਇਹੀ ਭਾਵ ਸਾਨੂੰ “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਅਤੇ “ਵਾਜਸਨੇਯੀ ਸੰਹਿਤਾ” ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।²³⁹ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਵਰਤ ਦੀ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

ਦੇਕਹਿਤਿੰ ਜੁਗੁਪੁਰ੍ਵਾਦਿਸ਼ਸਯ ਫਲੰ ਨਰੋ ਨ ਪ੍ਰ ਸਿਨ੍ਦ੍ਯੇਤੇ।

ਸੰਕ੍ਸ਼੍ਰੇ ਪ੍ਰਾਵ੍ਰਥਾਗਤਾਯਾਂ ਤਪ੍ਤਾ ਧਰਮਾ ਅਸ਼੍ਰੁਕਤੇ ਕਿਸਰ੍ਗ੍ਮਿ॥²⁴⁰

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਡੱਡੂ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਾਲ ਭਰ ਮੌਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮੀਂਹ ਆਉਣ ’ਤੇ ਬੋਲਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਸਮਾਨ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਾਂ ਦੀ ਇਸੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਅਗਨੀ-ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਇਸ਼ਨਾਨ, ਸੀਮਿਤ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਭੋਜਨ, ਗੁਰੂ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੂਣ, ਸ਼ਹਿਦ ਤੇ ਮਾਸ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।²⁴¹ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਵਰਤ ਦਾ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅੰਗਿਰਾ ਨੇ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਲਾਭ ਦੇ

ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੌਤ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ।²⁴²

ਇੱਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਹੋਰਨਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਉਲਟ, ਵਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਰ ਇਕ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਸੂਦਰ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੁਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਸਿਰਫ ਇਸਤਰੀਆਂ ਲਈ ਕੁਝ ਵਰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਈ ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਇਸਤਰੀ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯੱਗ, ਵਰਤ ਜਾਂ ਉਪਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਪਤੀ ਸੇਵਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਵਰਗ ਵਿਚ ਸਨਮਾਨ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।²⁴³ 'ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸੂਤਰ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਤਰੀ ਜਿਹੜੀ ਪਤੀ ਦੇ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸੇ ਉਪਵਾਸ-ਯੁਕਤ ਵਰਤ ਨੂੰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਉਮਰ ਖਾਂਦੀ ਤੇ ਖੁਦ ਨਰਕ ਵਿਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।²⁴⁴ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਕੁਝ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁਮਾਰੀ, ਵਿਵਾਹਿਤ ਨਾਰੀ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਕਿਸੇ ਵਰਤ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ, ਪਤੀ ਜਾਂ ਪੁੱਤਰ ਤੋਂ ਇਜ਼ਾਜਤ ਜਰੂਰ ਲੈ ਲਵੇ।²⁴⁵

ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਗਿਆਨੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਸ਼ਿਵ ਪੁਰਾਣ ਆਦਿ (ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ) ਵਿਖੇ ਤ੍ਰਿਅਉਦਸੀ, ਸੋਮਵਾਰ ਦਿਨ ਸ਼ੁਭ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਅਰਦ ਆਦਿਤਵਾਰ ਵਿਚ ਆਇਤਵਾਰ ਅਤੇ ਚੰਦ੍ਰਖੰਡ ਵਿਚ ਸੋਮ ਗ੍ਰਹਿ ਵਾਲੇ ਮੰਗਲ, ਬੁੱਧ, ਵੀਰ, ਸ਼ੁਕਰ, ਛਨਿੱਛਰ, ਰਾਹੂ-ਕੇਤੂ ਦੀ ਨੰਬਰਦਾਰੀ ਦੱਸੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੈਸ਼ਣਵਾਂ ਦੀ ਇਕਾਦਸੀ, ਵਾਮਨ ਦੀ ਦੁਆਦਸੀ ਅਰ ਨਰਸਿੰਘ ਤੇ ਅਨੰਤਦੀ ਚੌਦਸ ਅਰ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਤੇ ਵਸੂਆਂ ਦੀ ਅੱਠੇਂ ਅਰ ਦਿਗਪਾਲਾਂ ਦੀ ਦਸਮੀ, ਦੁਰਗਾਦੇਵੀ ਦੀ ਨੌਮੀ ਅਰ ਮੁਨੀਆ ਦੀ ਸਤਮੀ ਅਤੇ ਸਵਾਮੀਕਾਰਤਕ ਦੀ ਛਠ, ਨਾਗਾਂ ਦੀ ਪੰਚਮੀ, ਗਣੇਸ਼ ਦੀ ਚੌਦਸ, ਗਉਰੀ ਦੀ ਤ੍ਰਿਤੀਆ, ਅਸਵਨੀ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਦੂਜ ਅਰ ਦੇਵੀ ਦੀ ਏਕਮ, ਪਿਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਉਮਸਿਆ,”²⁴⁶ ਆਦਿ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਰਤ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਾ ਜੋ ਵੇਰਵਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੂਹ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਤਾਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਖੁਦ ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵੇਰਵਾ ਵੀ ਅਧੂਰਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਪੁਰਾਤਨ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਹੁਣ

ਉਸ ਰੂਪ ਜਾਂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਰਾਜਾ ਭੋਜ ਦੇ “ਰਾਜਮਾਰਤੰਡ” ਅੰਦਰ 24, ਹੇਮਾਦਿ ਦੁਆਰਾ 700 ਤੇ ਕਵੀਰਾਜ ਗੋਪੀਨਾਥ ਦੁਆਰਾ 1622 ਵਰਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਵੈਦਿਕ-ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਵਰਤਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ— 1. ਨਿੱਤਯ 2. ਨੈਮਿਤਿਕ 3. ਕਾਮਯ। ਨਿੱਤਯ ਵਰਤ ਉਹ ਵਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਭਗਤੀ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਖਾਸ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚ ਬੋਲਣ, ਗੁੱਸਾ ਨਾ ਕਰਨ, ਅਸਲੀਲ ਭਾਸ਼ਣ ਨਾ ਕਰਨ, ਇੰਦਰੀ ਵਿਕਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੈਮਿਤਿਕ ਵਰਤ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਪਾਪ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਣ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਆਦਿ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂਕਿ ਕਾਮਯ ਵਰਤ ਧਨ-ਸੰਪਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੈ। ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤ ਇਕ ਮਹਾਨ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਅਗਿਆਤ ਹੈ।”²⁴⁷ ਕਾਣੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਵੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ, “ਵਰਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸੱਚਾ ਵਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।”²⁴⁸ ਉਹ ਵਰਤ ਨੂੰ ਏਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਕ ਥਾਂ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ, “ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਮੈਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੀ ਬਿਪਤਾ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵਰਤ ਰੱਖਣਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਵਰਤ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨਫੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਵਰਤ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਰਥ ਇਹ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅੰਨ ਤਿਆਗਣ ਅਤੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਹਾਰ, ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹਰ ਇਕ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।”²⁴⁹ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਲੋਕ ਭੁੱਖੇ ਰਹਿ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਹ ਯਤਨ ਏਨੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂਤਾ-ਸੰਪੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਭਾਅ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨਿਭਾਅ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਿਆ:

ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਇਆ ਸਾਦੁ ਗਵਾਇਆ॥

ਬਹੁ ਦੁਖ ਪਾਇਆ ਦੂਜਾ ਭਾਇਆ॥²⁵⁰

ਭਾਵ ਕਿ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਭੋਜਨ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤਲਖ ਬਣਾ ਕੇ ਦੁੱਖ-ਕਸ਼ਟ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾ ਛੱਡੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ:

ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਹਿ ਦੇਹੀ ਦੁਖੁ ਦੀਜੈ॥

ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਨਹੀ ਥੀਜੈ॥²⁵¹

ਅਰਥਾਤ; ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਹੀ ਤਕਲੀਫ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਕਲੀਫ਼ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਾਂ ਗੁਰੂ-ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਅੰਨੁ-ਤਿਆਗ ਦੀ ਬਜਾਏ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਰਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਸਚੁ ਵਰਤੁ ਸੰਤੋਖੁ ਤੀਰਥੁ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਇਸਨਾਨੁ॥

ਦਇਆ ਦੇਵਤਾ ਖਿਮਾ ਜਪਮਾਲੀ ਤੇ ਮਾਣਸ ਪਰਧਾਨੁ॥

ਜੁਗਤਿ ਧੋਤੀ ਸੁਰਤਿ ਚਉਕਾ ਤਿਲਕੁ ਕਰਣੀ ਹੋਇ॥

ਭਾਉ ਭੋਜਨੁ ਨਾਨਕਾ ਵਿਰਲਾ ਤ ਕੋਈ ਕੋਇ॥²⁵²

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਵਰਤ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਰੰਪਰਿਕ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਤਿਆਗਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਅੰਦਰ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਯਥਾਰਥਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਖੁਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੂਹ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਫ਼ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਗ੍ਹਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਆਸਥਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ:

ਵਰਤ ਕਰਹਿ ਚੰਦ੍ਰਾਇਣਾ ਸੇ ਕਿਤੈ ਨ ਲੇਖੰ॥²⁵³

ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ:

ਵਰਤ ਤਪਨ ਕਰਿ ਮਨੁ ਨਹੀ ਭੀਜੈ॥²⁵⁴

ਇੱਥੇ ਮਨ ਖੁਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਧਾਰਨਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਭੁੱਖੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਤਪ ਆਦਿ ਕਰਨ ਜਿਹੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਸਰੀਰਕ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਹਿਤ ਈਸ਼ਵਰੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੁਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਧਨ ਉਸ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਰੀਰਕ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਸੁੱਟਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਭਿ ਤੀਰਥ ਵਰਤ ਜਗ ਪੁੰਨ ਤੋਲਾਹਾ॥

ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮ ਨ ਪੁਜਹਿ ਪੁਜਾਹਾ॥²⁵⁵

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਵੈਦਿਕ ਵਰਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਉਸ ਨਾਮਵਾਰ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵਰਤ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਮਰ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਏਨੀ ਤੀਬਰ ਸੀ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਤਬਕਾ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਕਰਵਾ-ਚੌਥ ਦੇ ਵਰਤ ਰਾਹੀਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਹਿਤ ਇਸ ਵਰਤ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਯਥਾਰਥਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਖਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸੁਰ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਛੋਡਹਿ ਅੰਨੁ ਕਰਹਿ ਪਖੰਡ॥

ਨਾ ਸੋਹਾਗਨਿ ਨਾ ਓਹਿ ਰੰਡ॥

ਜਗ ਮਹਿ ਬਕਤੇ ਦੂਧਾਧਾਰੀ॥

ਗੁਪਤੀ ਖਾਵਹਿ ਵਟਿਕਾ ਸਾਰੀ॥

ਅੰਨੈ ਬਿਨਾ ਨ ਹੋਇ ਸੁਕਾਲੁ॥

ਤਜਿਐ ਅੰਨਿ ਨ ਮਿਲੈ ਗੁਪਾਲੁ॥

ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਹਮ ਐਸੇ ਜਾਨਿਆ॥

ਧੰਨੁ ਅਨਾਦਿ ਠਾਕੁਰ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥²⁵⁶

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਕਰਵਾ-ਚੌਥ ਜਿਹੇ ਵਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਆਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅੰਨ-ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਪਾਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਏਕਾਦਸੀ ਮਹਾਤਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਰਤ ਵੀ ਇਸੇ ਲੜੀ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਕਾਦਸੀ ਵਰਤ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਰਤ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਲੋਕ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵੀ ਵੈਦਿਕ ਅਨੁਆਈਆਂ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਵਰਤ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਏਕਾਦਸੀ ਏਕ ਧੁਨਿ ਏਕੈ ਰਾਗੁ ਅਲਾਪੈ॥

ਏਕਾ ਦਸੀ ਏਕੁ ਦਿਖਾਵੈ ਏਕੋ ਰਹਿਆ ਬਿਆਪੈ॥

ਏਕਾ ਸੁਰਤਿ ਏਕਾ ਹੀ ਸੇਵਾ ਏਕੋ ਗੁਰ ਤੇ ਜਾਪੈ॥²⁵⁷

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਏਕਾਦਸੀ-ਦੁਆਦਸੀ ਜਿਹੇ ਵਰਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਦੇ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਤ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ:

ਨਉਮੀ ਨੇਮੁ ਸਚੁ ਜੇ ਕਰੈ॥

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧੁ ਤਿਸਨਾ ਉਚਰੈ॥

ਦਸਮੀ ਦਸੇ ਦੁਆਰ ਜੇ ਠਾਕੈ ਏਕਾਦਸੀ ਏਕੁ ਕਰਿ ਜਾਣੈ॥

ਦੁਆਦਸੀ ਪੰਚ ਵਸਗਤਿ ਕਰ ਰਾਖੈ ਤਉ ਨਾਨਕ ਮਨੁ ਮਾਣੈ॥

ਐਸਾ ਵਰਤੁ ਰਹੀਜੈ ਪਾਡੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤੁ ਸਿਖ ਕਿਆ ਦੀਜੈ॥²⁵⁸

ਇੱਥੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਨੈਤਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ²⁵⁹ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਜਾਣਕਾਰ ਵੇਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਰਮਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਨੈਤਿਕਤਾ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ, ਨਿਯਮਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿਤ ਤੇ ਸਮਾਯੋਜਨ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਆਚਰਨ ਦਾ ਨਿਯਮਨ, ਨਿਯੰਤਰਨ, ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਅ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।”²⁶⁰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਕੁਝ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ, ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮ-ਬੱਧ, ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਜੇ. ਈ. ਸਮਿੱਥ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਰਮਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਬਿਨਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਨੈਤਿਕ ਹੈ।...ਆਖਰਕਾਰ ਚੰਗੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਚਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਤੱਤ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ 'ਚ ਲਿਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਕਿਸੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ...ਪਰ ਜੋ ਨੈਤਿਕਤਾ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਪਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਿਚ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਤੋਂ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ...ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਕੋਲ ਆਤਮ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਈਸ਼ਵਰੀ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸ਼ਾਸਿਤ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਫੈਸਲਾ ਦੇ ਸਕੇ। ...ਇਹ ਇਕ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਧਰਮ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾਇਕ ਵੀ ਹੈ।...ਧਰਮ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ

ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਨੈਤਿਕ ਯਤਨ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼।
...ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਜੀਵ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਅਪੁਰਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ...ਜਦੋਂ ਇਹ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਦੋਂ ਇਸ ਦੇ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।”²⁶¹

ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਧਰਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਸਥਾਪਿਤ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਤਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉੱਭਰੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਧਾਨ ਉਸ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਤਾ ਧਰਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦੇ ਵੱਖਰੀਆਂ ਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਤ ਆਦਿ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਇੱਛਾਵਾਂ ਇਕ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਵਿਚ ਬੱਝੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਰਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਸਭ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਵਰਤ ਪਾਲਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਰਤ-ਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਸ਼ੋਸਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੁਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ‘ਆਰਤੀ ਖੰਡਨ’ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ‘ਆਰਤੀ’ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਉਂਤਪਤੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਆਰਾਤ੍ਰਿਕ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਜੋਤਿ ਜੋ ਰਾਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਜਗਾਈ ਜਾਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਵੀ ਉਤਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵਿਚ ਬਾਲੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜੋਤਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਰਾਤ ਦਾ ਹਨੇਰਾ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ਼ਟ ਦੇਵ ਦੀ ਆਰਾਧਨਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਆਰੁ’ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ— ਦੁੱਖ ਪੂਰਨ ਜਾਂ

ਆਜਿਜੀ ਦੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ-ਦੇਵ ਤੋਂ ਮੰਗਲ ਕਾਮਨਾ ਕਰਨਾ। ਦੂਜਾ ਮਤ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਕ ਨੇੜੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।”²⁶² ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਦੇਖਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਉਪਾਸਨਾ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਥਾਲੀ ਜਾਂ ਇਸ ਵਰਗੇ ਕਿਸੇ ਭਾਂਡੇ ਵਿਚ ਇਕ ਜਲਦੀ ਲੋਅ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨ ਕੁਝ ਖਾਸ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਆਰਾਧਯ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਘੁੰਮਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋ ਵਿਚ ਤੇਲ ਦੇ ਦੀਵੇ ਵੀ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੁਗੰਧਿਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ’ਤੇ ਕੁਝ ਫੇਰ-ਬਦਲ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਤੇ ਮੌਕਾ-ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਘਾਟ-ਵਾਧ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਕੋਈ ਭਜਨ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਨਾਚ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਬ੍ਰਾ, ਸ਼ਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਤੱਕ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਮ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂਕਿ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਪੁਰਜੋਰ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ:

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥

ਧੂਧੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲਤ ਜੋਤੀ॥

ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥

ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥ਰਹਾਉ॥

ਸਹਸ ਤਵ ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ ਹੈ ਤੋਹਿ ਕਉ ਸਹਸ ਮੂਰਤਿ ਨਨਾ ਏਕ ਤੋਹੀ॥

ਸਹਸ ਪਦ ਬਿਮਲ ਨਨ ਏਕ ਪਦ ਗੰਧ ਬਿਨੁ ਸਹਸ ਤਵ ਗੰਧ ਇਵ ਚਲਤ ਮੋਹੀ॥

ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥

ਤਿਸ ਕੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥

ਗੁਰ ਸਾਖੀ ਜੋਤਿ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ॥

ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੁ ਆਰਤੀ ਹੋਇ॥

ਹਰਿ ਚਰਨ ਕਮਲ ਮਕਰੰਦ ਲੋਭਿਤ ਮਨੋ ਅਨਦਿਨੋ ਮੋਹਿ ਆਹੀ ਪਿਆਸਾ॥

ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲੁ ਦੇਹਿ ਨਾਨਕ ਸਾਰੰਗ ਕਉ ਹੋਇ ਜਾ ਤੇ ਤੇਰੈ ਨਾਮਿ ਵਾਸਾ॥²⁶³

ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਜਿੱਥੇ ਵੈਦਿਕ ਆਰਤੀ ਦੀ ਸੀਮਿਤਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਉਘੇੜਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਰ ਇਕ ਸ਼ੈਅ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਫਤ-ਸਾਲਾਹ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਫਤ-ਸਾਲਾਹ ਦਾ ਘੇਰਾ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਹਰ ਇਕ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਤੇ ਵੱਡੀ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਜੀਵ ਵਸਤੂ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰੋਲ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਾਹਮਣੇ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਆਰਤੀ ਇਕ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤਾਂ ਜਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਬਾਹਰ ਭਟਕ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੱਤਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ।

ਕਾਯਉ ਦੇਵਾ ਕਾਇਅਉ ਦੇਵਲ ਕਾਇਅਉ ਜੰਗਮ ਜਾਤੀ॥

ਕਾਇਅਉ ਧੁਪ ਦੀਪ ਨਈਬੇਦਾ ਕਾਇਅਉ ਪੂਜਉ ਪਾਤੀ॥

ਕਾਇਆ ਬਹੁ ਖੰਡ ਖੋਜਤੇ ਨਵ ਨਿਧਿ ਪਾਈ॥

ਨਾ ਕਛੁ ਆਇਬੋ ਨਾ ਕਛੁ ਜਾਇਬੋ ਰਾਮ ਕੀ ਦੁਹਾਈ॥ਰਹਾਉ॥

ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ ਜੋ ਖੋਜੈ ਸੋ ਪਾਵੈ॥

ਪੀਪਾ ਪ੍ਰਣਵੈ ਪਰਮ ਤਤੁ ਹੈ ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਲਖਾਵੈ॥²⁶⁴

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਅੰਦਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਸ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਆਕਰਸ਼ਣ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਭਾਲਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਮਾਨਵੀ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦੀ ਖੋਜ ਹੀ 'ਆਰਤੀ' ਬਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਰਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਰਤੀ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਿੱਜ-ਪਰ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟਾਉਣ, ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਅਤੇ ਇਕ ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਰਾਹੀਂ ਚਲਾਇਮਾਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ

ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਸਮਝ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਇਸ ਜਲੋਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤੇਲ ਅਤੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਵੱਟੀ ਬਣਾ ਕੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ 'ਆਰਤੀ' ਕਰਨ ਵਿਚ ਜੁਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਰਤੀ ਕੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਆਰਤੀ ਕਰਨੀ ਕਿਸ ਦੀ ਹੈ?

ਸੁੰਨ ਸੰਧਿਆ ਤੇਰੀ ਦੇਵ ਦੇਵਾਕਰ ਅਧਪਤਿ ਆਦਿ ਸਮਾਈ॥

ਸਿਧ ਸਮਾਧਿ ਅੰਤੁ ਨਹੀ ਪਾਇਆ ਲਾਗਿ ਰਹੇ ਸਰਨਾਈ॥

ਲੇਹੁ ਆਰਤੀ ਹੋ ਪੁਰਖ ਨਿਰੰਜਨ ਸਤਿਗੁਰ ਪੂਜਹੁ ਭਾਈ॥

ਠਾਢਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨਿਗਮ ਬੀਚਾਰੈ ਅਲਖੁ ਨ ਲਖਿਆ ਜਾਈ॥ਰਹਾਉ॥

ਤਤੁ ਤੇਲੁ ਨਾਮੁ ਕੀਆ ਬਾਤੀ ਦੀਪਕੁ ਦੇਹ ਉਜਾਰਾ॥

ਜੋਤਿ ਲਾਇ ਜਗਦੀਸ ਜਗਾਇਆ ਬੂਝੈ ਬੂਝਨਹਾਰਾ॥

ਪੰਚੇ ਸਬਦ ਅਨਾਹਦ ਬਾਜੇ ਸੰਗੇ ਸਾਰੰਗਪਾਨੀ॥

ਕਬੀਰ ਦਾਸ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ਕੀਨੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਬਾਨੀ॥²⁶⁵

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਇਹ ਵਿਚਾਰ; ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਜੀਵਨ-ਤਰਜ਼ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਉਭਾਰ ਮਾਤਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਸ ਜੜ੍ਹ-ਚਿੰਨ੍ਹਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਰਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਤਮਿਕ ਛੂਹਾਂ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਐਲਾਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਚੈਵੀ-ਲਿਵ ਦੀਆਂ ਸਜੀਵ ਪਹੁੰਚਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਉਸ ਦੀ ਵਜ਼ੂਦਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਮਸਨੂਈ ਕੋਸ਼ਿਸਾਂ ਵੱਲ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸਾਂ ਜਿੱਥੇ ਅਕਾਲੀ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪਿਛਾਂਹ ਧੱਕ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। 'ਆਰਤੀ' ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਿਭਾਅ ਮਹਾ-ਰਸਿਕਤਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਮਹਾ-ਰਸਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਚੈਵੀ-ਜਲੋਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਵਿਸਮਾਦੀ ਵਿਗਾਸ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਧੂਰੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ

ਕਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨਿੱਤ-ਨਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਪੰਚਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਆਪਣਾ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਜਨੇਊ ਇਸ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨੀਕਰਨ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵੀ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਮੁਤਾਬਕ, ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅੰਦਰ ਜਨੇਊ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ— ਵੇਦ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਖੇਤ ਵਿਚੋਂ ਕਪਾਹ ਲੈਣੀ, ਉਸ ਦੀ ਰੂੰ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੱਢ ਕੇ ਖੂਹ ਦੀ ਮਣ ਉੱਤੇ ਬੈਠ ਕੇ ਲਾਟੂ ਫੇਰ ਕੇ ਸੂਤ ਕੱਤਣਾ, ਖੂਹ ਵਿਚ ਲਟਕਾਇਆ ਹੋਇਆ ਲਾਟੂ ਆਪਣੇ ਚੱਕਰ ਨਾਲ ਧਾਗੇ ਨੂੰ ਵੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਜਦ ਇਤਨਾ ਲੰਮਾ ਸੂਤ ਬਣਾ ਦੇਵੇ ਕਿ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਨੇਊ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਦ ਉਸ ਤਾਗੇ ਨੂੰ ਤਿਹਰਾ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਡੋਰ ਵੱਟਣੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿਹਰੀ ਤਿੰਨ ਡੋਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਅਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੋ ਅਗੂ ਦਾ ਇਕ ਜਨੇਊ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਦਵਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪਹਿਨਣ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੱਬੇ ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਪਹਿਨ ਕੇ ਸੱਜੀ ਵੱਖੀ ਵੱਲ ਲਟਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸੱਜੇ ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਪਹਿਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੂੰ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਜਨੇਊ ਕਪਾਹ ਦਾ, ਛਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸਣ ਦਾ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਦਾ ਮੀਢੇ ਦੀ ਉੱਨ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ, ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਕਾਲੇ ਹਰਿਣ ਦੀ, ਛਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਲਾਲ ਮ੍ਰਿਗ ਦੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਨੂੰ ਬੱਕਰੇ ਦੀ ਖੱਲ ਪਹਿਰਨੀ ਚਾਹੀਏ, ਅਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਬਿੱਲ ਜਾਂ ਪਲਾਹ ਦਾ, ਛਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਵਟ (ਬੋਹੜ) ਦਾ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਨੂੰ ਪੀਲੂ ਫ਼ਿਕ (ਮਾਲ) ਦਾ ਡੰਡਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਏ। ਗਰਭ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਅੱਠਵੇਂ, ਛਤ੍ਰੀ ਦਾ ਗਿਆਰਵੇਂ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਦਾ ਬਾਰ੍ਹਵੇਂ ਵਰ੍ਹੇ ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਨਾਰਦ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਵਿਚ, ਛਤ੍ਰੀ ਦਾ ਗ੍ਰੀਖਮ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਦਾ ਸਰਦ ਰੁੱਤ ਵਿਚ ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਹੋਣਾ ਯੋਗ ਹੈ,²⁶⁶ ਕਿਉਂਕਿ ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਅੰਦਰ ਸੂਦਰ ਨੂੰ ਜਨੇਊ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੂਦਰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਵਿਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਜਨੇਊ ਕੱਟੋ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਪਹਿਨ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਅੰਦਰ ਜਨੇਊ ਨੂੰ ਯਗੋਪਵੀਤ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ— ਯੱਗ ਦੇ ਮੌਕੇ ਉੱਪਰੋਂ ਲਪੇਟਿਆ ਹੋਇਆ ਵਸਤਰ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ “ਤੈਤਰੀਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ” ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਧਾਗਾ ਜਾਂ ਸੂਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਸਤਰ ਜਾਂ ਮਿਰਗ-ਸ਼ਿਲਾ ਹੈ। ਜਨੇਊ ਨੂੰ ਯਗੋਪਵੀਤ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਯੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।²⁶⁷ “ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ, “ਅੱਗੋ ਚੱਲ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ‘ਪਵਿੱਤਰ ਸੂਤ’ ਹੋ ਗਿਆ, ਜਿਹੜਾ

ਯਗੋਪਵੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਉਪਨਯਨ ਸੰਸਕਾਰ²⁶⁸ ਅੰਦਰ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਨੂੰ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਧਾਗਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (ਜਲਦੀ ਹੀ) ਇਸ ਪਵਿੱਤਰ ਸੂਤ ਦਾ ਏਨਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਉਪਨਯਨ ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਯਗੋਪਵੀਤ ਸੰਸਕਾਰ ਹੀ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਆਚਾਰੀਆ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਨੂੰ ਯਗੋਪਵੀਤ ਪਹਿਨਾਉਂਦਾ ਹੈ:

ॐ ਯਜ਼ੋਪਵੀਤਮ੍ ਪਰਮੰ ਪਵਿੱਤ੍ਰੰ ਪ੍ਰਜਾ-ਪਤੇਰ੍ਯਤ-ਸਹਯੰ ਪੁਰੁਸ੍ਤਾਤ।

ਆਯੁ਷ੰ ਅਯੰ ਪ੍ਰਤਿਮੁਨ੍ਚ ਸੁਭੰ ਯਜ਼ੋਪਵਿਤਮ ਫਲਮਸ੍ਤੁ ਤੇਜਃ॥

ਪੁਰੁਬ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਨਵਾਂ ਯਗੋਪਵੀਤ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਵੀ ਇਸੇ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।²⁶⁹ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ 11 ਵਾਰ ਗਾਇਤਰੀ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਯਗੋਪਵੀਤ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਜਨੇਊ ਧਾਰਨ ਲਈ ਪਰਿਵਾਰ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਆਯੋਜਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ-ਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕੀਤਾ ਸੀ:

ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥

ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ ਹਈ ਤ ਪਾਡੇ ਘਤੁ॥

ਨਾ ਏਹੁ ਤੁਟੈ ਨ ਮਲੁ ਲਗੈ ਨਾ ਏਹੁ ਜਲੈ ਨ ਜਾਇ॥

ਧੰਨੁ ਸੁ ਮਾਣਸ ਨਾਨਕਾ ਜੋ ਗਲਿ ਚਲੇ ਪਾਇ॥²⁷⁰

ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਚੈਵੀਪਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀਆਂ ਆਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਿਰਜੀ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਹਰ ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਮਾਨਵੀ ਉਦੇਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਇਲਾਹੀ ਤਾਂਘਾਂ ਮਸਨੂਈਅਤ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸੀਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਧੂਰੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਉਸੇ ਅਧੂਰੇਪਣ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਭਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਨ ਦੀਆਂ ਅਕਾਲੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਭਰੀਆਂ ਤੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਸੀ ਤੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਖੁਦ ਤਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਭਰੇ ਜਨੇਊ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ, ਪਰ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ ਹੀ ਕਪਾਹ ਦੇ ਜਨੇਊ ਪਾਉਂਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕਾਰਨ

ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੋਂ ਅੰਨ੍ਹਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੰਡਿਤ ਨੇ ਸਿਰਫ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਹੀ ਸਿਆਣਾ ਰਖਵਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਗਿਆਨੀ ਹੈ:

ਵੇਤਗਾ ਆਪੇ ਵਤੈ॥

ਵਟਿ ਧਾਗੇ ਅਵਰਾ ਘਤੈ॥

ਲੈ ਭਾੜਿ ਕਰੇ ਵੀਆਹੁ॥

ਕਢਿ ਕਾਗਲੁ ਦਸੇ ਰਾਹੁ॥

ਸੁਣਿ ਵੇਖਹੁ ਲੋਕਾ ਏਹੁ ਵਿਡਾਣੁ॥

ਮਨਿ ਅੰਧਾ ਨਾਉ ਸੁਜਾਣੁ॥²⁷¹

ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਪਣੇ ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗਿਆਨ-ਹਊਮੈ ਦੇ ਪਾਤਰ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਕੰਨਸੋਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ, ਪਰ ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਜਿਹੀਆਂ ਖਰੁਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਿਸ 'ਖਾਲਸ ਅਸਲ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਕ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ 'ਖਾਲਸ ਅਸਲ' ਦੀ ਕਿਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ, ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਏ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਜਾਂ ਰੁੱਖਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਤੀਅਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਇਨਸਾਨੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਨਸਾਨ ਹੋਣ ਤੱਕ ਦੇ ਹੱਕ ਖੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦੈਵੀਪਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਖੁਦ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਤੇ ਦਿਖਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਦੂਖ ਭੂਖ ਤੀਰਥ ਕੀਏ॥

ਜੋਗੀ ਜਤੀ ਜੁਗਤਿ ਮਹਿ ਰਹਤੇ ਕਰਿ ਕਰਿ ਭਗਵੇ ਭੇਖ ਭਏ॥

ਤਉ ਕਾਰਣਿ ਸਾਹਿਬਾ ਰੰਗਿ ਰਤੇ॥

ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕਾ ਰੂਪ ਅਨਤਾ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਹੀ ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਕੇਤੇ॥ਰਹਾਉ॥

ਦਰ ਘਰ ਮਹਲਾ ਹਸਤੀ ਘੋੜੇ ਛੋਡਿ ਵਿਲਾਇਤਿ ਦੇਸ ਗਏ॥

ਪੀਰ ਪੇਕਾਬਰ ਸਾਲਿਕ ਸਾਦਿਕ ਛੋਡੀ ਦੁਨੀਆ ਥਾਇ ਪਏ॥

ਸਾਦ ਸਹਜ ਸੁਖ ਰਸ ਕਸ ਤਜੀਅਲੇ ਕਾਪੜ ਛੋਡੇ ਚਮੜ ਲੀਏ॥

ਦੁਖੀਏ ਦਰਦਵੰਦ ਦਰਿ ਤੇਰੈ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਦਰਵੇਸ ਭਏ॥

ਖਲੜੀ ਖਪਰੀ ਲਕੜੀ ਚਮੜੀ ਸਿਖਾ ਸੂਤੁ ਧੋਤੀ ਕੀਨੀ॥

ਤੂੰ ਸਾਹਿਬੁ ਹਉ ਸਾਗੀ ਤੇਰਾ ਪ੍ਰਣਵੈ ਨਾਨਕੁ ਜਾਤਿ ਕੈਸੀ॥²⁷²

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਫ਼ ਜਨੇਊ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ, ਰੱਬੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੈਵੀਅਤਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ‘ਰੂਹਾਨੀ-ਜਿਸਮ’ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਪਾਉਂਦੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਹਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੇਜਾਨ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ, ਰੂੜੀਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮਹਿਸੂਸੀਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਰੀ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦੁਨੀਆਵੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ‘ਖ਼ਾਲਸ’ ਤੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀ ਹੋਈ ਪਈ ਸੀ। ਇਸ ਵਾਂਝੇਪਣ ’ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਹੀ ਤਤਕਾਲੀ ਧਰਮ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ਕ ਤੇ ਵਿਤਕਰੇਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਾਤਰ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਮਨਫ਼ੀਅਤ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਸਨ।

(ਅ) ਯੋਗ-ਮੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਯੋਗ ਸ਼ਬਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ‘ਯੁਜ’ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- ਜੋੜਣਾ ਜਾਂ ਜੋਤਣਾ।²⁷³ ਯੋਗ ਸਰੀਰ, ਮਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਸਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਵੈਦਿਕ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗੇੜ ਨਾਲ ਇਹ ਵਿਧੀ ਬੋਧ, ਜੈਨ, ਮੁਸਲਿਮ-ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਸਮੇਤ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਬਹੁਤ ਬਦਲਦੇ ਹੋਏ ਪਾਈ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਯੋਗ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਪਤੰਜਲੀ ਦੇ “ਯੋਗ ਸੂਤਰ” ਜਾਂ “ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ” ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਟੁੱਟਵੇਂ ਸਬੂਤਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸਾਨੂੰ ਹੜੱਪਾ ਅਤੇ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਲੈ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ

ਯੋਗ ਦੀ ਅਰੰਭਿਤਾ ਆਰੀਆ-ਪੂਰਵ ਐਲਾਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ ਕੇ ਯੋਗ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਯੋਗ ਬਾਬਤ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕੇ ਲਿਖਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯੋਗ ਦਾ ਅਰੰਭ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਉਪਰੰਤ “ਮਹਾਭਾਰਤ”, “ਗੀਤਾ” ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਤੰਜਲੀ ਦੇ “ਯੋਗਸੂਤਰ” ਇਸ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਯੋਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਂਖ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਂਖ ਅਤੇ ਯੋਗ ਆਪਸ ਵਿਚ ਏਨੇ ਇਕ-ਸੁਰ ਹਨ ਕੇ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੁੱਖ-ਭੇਦ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਯੋਗ ਨੂੰ ‘ਈਸ਼ਵਰ ਸਹਿਤ’ ਅਤੇ ਸਾਂਖ ਨੂੰ ‘ਈਸ਼ਵਰ ਰਹਿਤ’ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਜ੍ਹਾ ਕਾਰਨ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਂਖ ਅਤੇ ਯੋਗ ਇਕ ਹੀ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ‘ਸਾਂਖ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ, ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੀ ਮੂਰਖਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।’²⁷⁴ ਯੋਗ ਵਿੱਦਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਜਾਂ ਆਦਿ ਯੋਗੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ, ਹਿਮਾਲਿਆ ਦੇ ਕਾਂਤੀ ਸਰੋਵਰ ਝੀਲ ਦੇ ਤਟਾਂ ’ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਿਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਪਤ-ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਗਾਂਹ ਇਹ ਗਿਆਨ ਏਸ਼ੀਆ, ਮੱਧ-ਪੂਰਬ, ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ, ਦੱਖਣੀ-ਅਮਰੀਕਾ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ।

ਯੋਗ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਫਿਲਹਾਲ ਆਪਣੇ ਯੋਗ ਉੱਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ‘ਯੋਗ’ ਸ਼ਬਦ ਸਾਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ”²⁷⁵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਤਲਬ ‘ਰੱਥ ਵਿਚ ਗਏ ਆਦਿ ਨੂੰ ਜੋੜਣਾ’ ਹੈ ਨਾਂ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆ ਕਰਨਾ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਵੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਯੋਗ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਆਦਿ-ਵਾਸੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿੱਤ ਕੁਝ ਆਦਿਮ-ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਯੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਯੋਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕੱਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕਈ ਜਗ੍ਹਾ ਹੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ— ਜਿਵੇਂਕਿ ਬੁੱਧੀ ਯੋਗ, ਸੰਨਿਆਸ ਯੋਗ, ਕਰਮ ਯੋਗ ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮ ਯੋਗ, ਯੋਗ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਲੱਗੇ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉੱਤਰ-ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਹੱਠ ਯੋਗ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਮਿਲਣ ਲੱਗੇ ਸਨ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ‘ਹੱਠ ਯੋਗ’ 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਯੋਗੀ ਸਵਤਮਰਮਾ ਦੇ

“ਹਠਯੋਗ ਪ੍ਰਦੀਪਕਾ” ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੱਠ ਯੋਗ ਅਤੇ ਪਤੰਜਲੀ ਦਾ ‘ਰਾਜ-ਯੋਗ’ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਯੋਗ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੱਠ ਯੋਗ ਕਈ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹੀ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਯੋਗ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਪਤੰਜਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਯੋਗ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ‘ਚਿੱਤ ਦੀਆਂ ਦ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਪੂਰਨਤਾ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦਾ ਸਾਧਨ’ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।²⁷⁶ ਦੂਸਰੇ ਸਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਯੋਗ ਆਪਣੀ ਸਰਬੋਤਮ ਅਵਸਥਾ, ਸਮਾਧੀ, ਮੋਕਸ਼ ਜਾਂ ਕੈਵਲਯ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਪਤੰਜਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ‘ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ’ ਰਾਹੀਂ ਅੱਠ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਨਣ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼੍ਰੀ ਰਾਹੁਲ ਸੰਕਰਤਾਇਨ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

1. ਯਮ: ਅਹਿੰਸਾ, ਸੱਚ, ਚੋਰੀ ਤਿਆਗ, ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਯ ਅਤੇ ਅਪਰਗ੍ਰਿਹ (ਭੋਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾ ਕਰਨਾ)
2. ਨਿਯਮ: ਸੌਚ (ਸ਼ਰੀਰਕ ਸੁੱਧਤਾ), ਸੰਤੋਸ਼, ਤਪ, ਈਸ਼ਵਰ ਭਗਤੀ ਆਦਿ।
3. ਆਸਣ: ਅਰਾਮ ਸਹਿਤ ਨਿਸ਼ਚਲ ਸਰੀਰ (ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਆਸਾਨੀ ਹੋਵੇ)
4. ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ: ਆਸਣਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਹ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਨਾ।
5. ਪ੍ਰਤਿਯਾਹਾਰ: ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ।
6. ਧਾਰਣਾ: ਖ਼ਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨ ਬਿਰਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਕਾਬੂ।
7. ਧਿਆਨ: ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਇਕਰੂਪਤਾ।
8. ਸਮਾਧੀ: ਧਯੇਯ (ਅਰਥਾਤ ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਧਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਤੱਤ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਗੱਲ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ), ਧਿਆਤਾ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇ ਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਧਯੇਯ ਮਾਤਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਧੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।²⁷⁷

ਰਾਹੁਲ ਸੰਕਰਤਾਇਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ “ਧਾਰਣਾ, ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅੰਤਰੰਗੀ ਯੋਗ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ‘ਸੰਜਮ’ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।²⁷⁸

ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇ ਕੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਬਾਦਰਾਯਣ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ “ਬ੍ਰਹਮਸੂਤਰ” ਵਿਚ ‘ਅਤੇਨ ਯੋਗ: ਪ੍ਰਤਯੁਕਤ’ ਕਹਿ ਕਿ ਯੋਗ ਦਾ

ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ।²⁷⁹ ਜਦੋਂ ਕੇ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਨੇ ਯੋਗ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਨ ਬਦਲੇ ਇਸ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।²⁸⁰ ਈਸ਼ਵਰ ਬਾਬਤ ਜੈਨ ਮਤ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਕਰਨ ਕਰ ਕੇ ਸਵਾਮੀ ਭਗਵਦਾਚਾਰੀਆ ਨੇ ਵੀ ਯੋਗ ਨੂੰ ਤਿਆਗ-ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।²⁸¹ ਯੋਗ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰਾਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੇਦ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ “ਮੀਮਾਸਾਂ-ਸ਼ਾਸਤਰ” ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਕੁਮਾਰਿਲ ਭੱਟ ਨੇ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਜਾਂ ਕੇ ਯੋਗ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਧੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜੋ ਕਥਿਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਨਿਰਾਧਾਰ ਤੱਥ ਹੈ।²⁸² ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ‘ਮਨੂੰ-ਸਿਮਰਤੀ’ ਵਿਚ ਵੀ ਯੋਗ ਨੂੰ ‘ਛਲ-ਕਪਟ’ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।²⁸³ ‘ਮਨੂੰ-ਸਿਮਰਤੀ’ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸ਼੍ਰੀ ਕੁੱਲੂ ਭੱਟ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਯੋਗ ਦਾ ਅਰਥ ਛਲ ਹੀ ਹੈ,²⁸⁴ ਬਿਲਕੁਲ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਭਾਸ਼ਕਾਰ ਰਾਮਚੰਦਰ ਨੇ ਕਰਦਿਆਂ ਯੋਗ ਨੂੰ ਧੋਖਾਦੇਹੀ ਤੇ ਬੇਈਮਾਨੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।²⁸⁵ ਮਹਾਂਕਵੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕ੍ਰਿਤ ਮਹਾਂਕਾਵਿ “ਰਘੁਵੰਸ਼” ਅੰਦਰ ਯੋਗ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਸਨ।²⁸⁶ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸ਼ਾਇਦ ਜੈਨੀਆਂ ਦੇ ਸੰਥਾਰਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਭਸਮ ਚੜਾਇ ਕਰਿਹ ਪਾਖੰਡੁ ॥ ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਸਹਿਹ ਜਮ ਡੰਡੁ ॥

ਫੂਟੈ ਖਾਪਰੁ ਭੀਖ ਨ ਭਾਇ ॥ ਬੰਧਿਨ ਬਾਧਿਆ ਆਵੈ ਜਾਇ ॥

ਬਿੰਦੁ ਨ ਰਾਖਿਹ ਜਤੀ ਕਹਾਵਿਹ ॥ ਮਾਈ ਮਾਗਤ ਤਰੈ ਲੋਭਾਵਿਹ ॥

ਨਿਰਦਇਆ ਨਹੀ ਜੋਤਿ ਉਜਾਲਾ ॥ ਬੁਡਤ ਬੁਡੇ ਸਰਬ ਜੰਜਾਲਾ ॥

ਭੇਖ ਕਰਿਹ ਖਿੰਥਾ ਬਹੁ ਥਟੁਆ ॥ ਝੁਠੋ ਖੇਲੁ ਖੇਲੈ ਬਹੁ ਨਟੁਆ ॥

ਅੰਤਿਰ ਅਗਿਨ ਚਿੰਤਾ ਬਹੁ ਜਾਰੇ ॥ ਵਿਣੁ ਕਰਮਾ ਕੈਸੇ ਉਤਰਿਸ ਪਾਰੇ ॥

ਮੁੰਦਰਾ ਫਟਕ ਬਨਾਈ ਕਾਨਿ ॥ ਮੁਕਿਤ ਨਹੀ ਬਿਦਆ ਬਿਗਿਆਨ ॥

ਜਿਹਵਾ ਇੰਦਰੀ ਸਾਦਿ ਲੁਭਾਨਾ ॥ ਪਸੁ ਭਏ ਨਹੀ ਮਿਟੈ ਨੀਸਾਨਾ ॥²⁸⁷

ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਨਿਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸਮਝਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਹੱਠ-ਭਰਪੂਰ 'ਸਾਧਨਾ' ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਿਆ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਚਿੱਤ-ਵ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਹੱਠ ਭਰੀ ਸਰੀਰਕ ਤਕਲੀਫ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਸੀਜਦਾ ਹੈ:

ਹਠੁ ਨਿਗ੍ਰਹੁ ਕਰਿ ਕਾਇਆ ਛੀਜੈ॥

ਵਰਤੁ ਤਪਨੁ ਕਰਿ ਮਨੁ ਨਹੀ ਭੀਜੈ॥²⁸⁸

ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਕਿ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਆਦਿ ਯੋਗੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਰਾਹ ਈਸ਼ਵਰੀ 'ਬੰਦਗੀ' ਹੀ ਹੈ। ਉਸ 'ਬੰਦਗੀ' ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਹ ਲੈਣਾ ਵੀ ਬੇਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਚਾੜਸਿ ਪਵਨੁ ਸਿੰਘਾਸਨੁ ਭੀਜੈ॥

ਨਿਉਲੀ ਕਰਮ ਖਟੁ ਕਰਮ ਕਰੀਜੈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਬਿਰਥਾ ਸਾਸੁ ਲੀਜੈ॥²⁸⁹

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਠ-ਸਾਧਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹਜ਼ੂਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੋਈ ਵੀ ਭੇਸ ਕੋਈ ਅਰਥ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਸਗੋਂ ਉੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਹਰੀ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਹੀ ਵੁੱਕਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨਾਮ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪੱਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਪਛਤਾਵਾ ਹੀ ਬਾਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਹਠੁ ਕਰਿ ਮਰੈ ਨ ਲੇਖੈ ਪਾਵੈ॥

ਵੇਸ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਸਮ ਲਗਾਵੈ॥

ਨਾਮੁ ਬਿਸਾਰਿ ਬਹੁਰਿ ਪਛਤਾਵੈ॥²⁹⁰

ਨਾਮ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਨ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਉੱਭਰੀ ਹੈ, ਉਹ ਯੋਗੀਆਂ ਲਈ ਵੀ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀਕਾਰ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਠ-ਨਿਗ੍ਰਹ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ

ਸਿੱਧ-ਸਾਧਕ, ਮੁਨੀ, ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਨਾ ਤਾਂ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਸਿਧ ਸਾਧਿਕ ਕੇਤੇ ਮੁਨਿ ਦੇਵਾ॥

ਹਠਿ ਨਿਗ੍ਰਹਿ ਨ ਤ੍ਰਿਪਤਾਵਹਿ ਭੇਵਾ॥

ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਿ ਗਹਹਿ ਗੁਰ ਸੇਵਾ॥

ਮਨਿ ਤਨਿ ਨਿਰਮਲ ਅਭਿਮਾਨ ਅਭੇਵਾ॥²⁹¹

ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲੱਗਣ, ਤਦ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਹੰਕਾਰ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋਤ੍ਸਾਹਿਤਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਇਹ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਯੋਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਿਉਲੀ ਕਰਮ,²⁹² ਕੁੰਡਲਿਨੀ,²⁹³ ਰੇਚਕ,²⁹⁴ ਪੂਰਕ,²⁹⁵ ਕੁੰਭਕ²⁹⁶ ਆਦਿ ਹਠ-ਕਾਰਜ²⁹⁷ ਇਕ ਪਖੰਡ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਭਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਉੱਚਤਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੀ ਹਨ।

ਨਿਉਲੀ ਕਰਮ ਭੁਇਅੰਗਮ ਭਾਠੀ॥

ਰੇਚਕ ਕੁੰਭਕ ਪੂਰਕ ਮਨ ਹਾਠੀ॥

ਪਖੰਡ ਧਰਮੁ ਪ੍ਰੀਤਿ ਨਹੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਗੁਰ ਸਬਦ ਮਹਾ ਰਸੁ ਪਾਇਆ॥²⁹⁸

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਵੀ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਯੋਗੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਕੇ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਅਜ਼ਮਤਾਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੀ ਹਨ, ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਉਹ ਯੋਗ-ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਗ੍ਰਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਕਲਣਾ ਲਗਪਗ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਥੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਮਾਰਗ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੈ:

ਨਿਵਲੀ ਕਰਮ ਭੁਅੰਗਮ ਭਾਠੀ ਰੇਚਕ ਪੂਰਕ ਕੁੰਭ ਕਰੈ॥

ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਕਿਛੁ ਸੋਝੀ ਨਾਹੀ ਭਰਮੇ ਭੂਲਾ ਬੂਡਿ ਮਰੈ॥

ਅੰਧਾ ਭਰਿਆ ਭਰਿ ਭਰਿ ਧੋਵੈ ਅੰਤਰ ਕੀ ਮਲੁ ਕਦੇ ਨ ਲਹੈ॥

ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਫੋਕਟ ਸਭਿ ਕਰਮਾ ਜਿਉ ਬਾਜੀਗਰੁ ਭਰਮਿ ਭੁਲੈ॥²⁹⁹

ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਵਰਨਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਠ-ਯੋਗ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਨਕਾਰਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਯੋਗ-ਆਸਣਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਕਿ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਇਹ ਆਸਣ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਲੁੱਟਣ ਅਤੇ ਠੱਗਣ ਦੇ ਕੰਮ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ:

ਕਾਲੁ ਨਾਹੀ ਜੋਗੁ ਨਾਹੀ ਨਾਹੀ ਸਤ ਕਾ ਢਬੁ॥

ਥਾਨਸਟ ਜਗ ਭਰਿਸਟ ਹੋਏ ਡੂਬਤਾ ਇਵ ਜਗੁ॥

ਕਲ ਮਹਿ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਸਾਰੁ॥

ਅਖੀ ਤ ਮੀਟਹਿ ਨਾਕ ਪਕੜਹਿ ਠਗਣ ਕਉ ਸੰਸਾਰੁ॥ਰਹਾਉ॥

ਆਂਟ ਸੇਤੀ ਨਾਕੁਪਕੜਹਿ ਸੁਝਤੇ ਤਿਨਿ ਲੋਅ॥

ਮਗਰ ਪਾਛੈ ਕਛੁ ਨ ਸੂਝੈ ਏਹੁ ਪਦਮੁ ਅਲੋਅ॥³⁰⁰

ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਯੋਗ-ਮਤ ਵਿਚ ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਯੋਗ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦੇ ਨਾਮ ਅਧੀਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਪਤੰਜਲੀ ਦੇ 'ਯੋਗ ਸੂਤਰ' ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ 194 ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚ, ਸ਼ਬਦ 'ਆਸਣ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਲਿਖਦਿਆਂ ਪਤੰਜਲੀ ਆਖਦਾ ਹੈ— "ਸਥਿਰਸੁਖਮੰ ਆਸਣਮ",³⁰¹ ਅਰਥਾਤ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਸਥਿਰ ਬੈਠਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਆਸਣ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਤਰ ਦੀ ਇਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਡਿਤ ਕ੍ਰਿਸ਼ਣਾਮਣੀ ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਸਮੀਕਸ਼ਾ" ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇੱਥੇ ਪਤੰਜਲੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਸਣਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ), ਸਗੋਂ ਬੈਠਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਸਾਧਕ ਦੀ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਇਹ ਕਿ ਜੇ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੁਖਦਾਇਕ ਸਥਿਰ ਭਾਵ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬੈਠ ਸਕੇ, ਉਹੀ ਆਸਣ ਉਹਦੇ ਲਈ ਠੀਕ ਹੈ।"³⁰² ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਲੇ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਏ ਵਿਚ ਉਨੱਤੀਵੀਂ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਤੰਜਲੀ 'ਆਸਣ' ਨੂੰ ਯੋਗ ਦਾ ਅੱਠਵਾਂ ਅੰਗ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ (ਬੋਧ-ਯੋਗ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਆਸਣ, ਯੋਗ ਦਾ 40ਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ)। ਇਸ ਸੂਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੂਰੇ ਯੋਗ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ, ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਸਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਯੋਗ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਆਸਣ ਯੋਗੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਰੀਰਕ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਆਮ ਹੀ

ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ, ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯੋਗਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੀਤੀ:

ਗੁਰਮਤਿ ਰਾਮੁ ਜਪੈ ਜਨੁ ਪੂਰਾ॥

ਤਿਤੁ ਘਟ ਅਨਹਤ ਬਾਜੇ ਤੂਰਾ॥³⁰³

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਮੁਤਾਬਕ ਅਨਹਦ ਨਾਦ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਲਈ ਯੋਗੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਠ ਅਤੇ ਆਸਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਹਠ-ਯੋਗ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ, ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ:

ਜੋਗੁ ਨ ਖਿੰਥਾ ਜੋਗੁ ਨ ਡੰਡੈ ਜੋਗੁ ਨ ਭਸਮ ਚੜਾਈਐ॥

ਜੋਗੁਨ ਮੁੰਦੀ ਮੂੰਡਿ ਮੁਡਾਇਐ ਜੋਗੁ ਨ ਸਿੰਕੀ ਵਾਈਐ॥

ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ ਜੋਗੁ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਈਐ॥

ਗਲੀ ਜੋਗੁ ਨ ਹੋਈ॥

ਏਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਕਰਿ ਸਮਸਰਿ ਜਾਣੈ ਜੋਗੀ ਕਹੀਐ ਸੋਈ॥ਰਹਾਉ॥

ਜੋਗੁ ਨ ਬਾਹਰਿ ਮੜੀ ਮਸਾਣੀ ਜੋਗੁ ਨ ਤਾੜੀ ਲਾਈਐ॥

ਜੋਗੁ ਨ ਦੇਸਿ ਦਿਸੰਤਰਿ ਭਵਿਐ ਜੋਗੁ ਨ ਤੀਰਥਿ ਨਾਈਐ॥

ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ ਜੋਗੁ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਈਐ॥

ਸਤਿਗੁਰੁ ਭੇਟੈ ਤਾ ਸਹਸਾ ਤੂਟੈ ਧਾਵਤੁ ਵਰਜਿ ਰਹਾਈਐ॥

ਨਿਝਰੁ ਝਰੈ ਸਹਜ ਧੁਨਿ ਲਾਗੈ ਘਰ ਹੀ ਪਰਚਾ ਪਾਈਐ॥

ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ ਜੋਗੁ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਈਐ॥

ਨਾਨਕ ਜੀਵਤਿਆ ਮਰਿ ਰਹੀਐ ਐਸਾ ਜੋਗੁ ਕਮਾਈਐ॥

ਵਾਜੇ ਬਾਝਹੁ ਸਿੰਕੀ ਵਾਜੈ ਤਉ ਨਿਰਭਉ ਪਦੁ ਪਾਈਐ॥

ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ ਜੋਗੁ ਜੁਗਤਿ ਤਉ ਪਾਈਐ॥³⁰⁴

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਯੋਗ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਤਾ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾਈਂ ਬੈਠੀ ਹੈ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਏਨਾ ਗ੍ਰਸਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਗੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਸੰਸਾਰੀ ਬਣ ਪਾਇਆ ਹੈ:

ਜਗੁ ਪਰਬੋਧਹਿ ਮੜੀ ਬਧਾਵਹਿ॥
ਆਸਣੁ ਤਿਆਗਿ ਕਾਹੇ ਸਚੁ ਪਾਵਹਿ॥
ਮਮਤਾ ਮੋਹੁ ਕਾਮਣਿ ਹਿਤਕਾਰੀ॥
ਨਾ ਅਉਧੁਤੀ ਨਾ ਸੰਸਾਰੀ॥
ਜੋਗੀ ਬੈਸਿ ਰਹਹੁ ਦੁਬਿਧਾ ਦੁਖੁ ਭਾਗੈ॥
ਘਰਿ ਘਰਿ ਮਾਗਤ ਲਾਜ ਨ ਲਾਗੈ॥³⁰⁵

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਗੱਲ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਯੋਗੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੋਹ, ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਣਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਰੀਰ ਉੱਪਰ ਸਵਾਹ ਮਲਦਾ ਹੈ, ਜਤੀ ਸਦਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਭੇਖ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚਿੰਤਾ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਦੋਹਰਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮਤੁ ਭਸਮ ਅੰਧੂਲੇ ਗਰਬਿ ਜਾਹਿ॥
ਇਨ ਬਿਧਿ ਨਾਗੇ ਜੋਗੁ ਨਾਹਿ॥...
ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰਹਿ ਆਪੁ ਜਾਇ॥
ਸਾਚ ਜੋਗੁ ਮਨਿ ਵਸੈ ਆਇ॥
ਜਿਨਿ ਜੀਉ ਪਿੰਡੁ ਦਿਤਾ ਤਿਸੁ ਚੇਤਹਿ ਨਾਹਿ॥
ਮੜੀ ਮਸਾਣੀ ਮੂੜੇ ਜੋਗੁ ਨਾਹਿ॥
ਗੁਣ ਨਾਨਕੁ ਬੋਲੈ ਭਲੀ ਬਾਣਿ॥
ਤੁਮ ਹੋਹੁ ਸੁਜਾਖੇ ਲੇਹੁ ਪਛਾਣਿ॥³⁰⁶

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਯੋਗੀਆਂ ਲਈ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਉਪਦੇਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਸਮ ਲਗਾਉਣ, ਨੰਗੇ ਫਿਰਨ, ਮੜੀਆਂ-ਮਸਾਨਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਉੱਪਰ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅਸਲ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਰਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੂਪਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥

ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥

ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੁ॥...

ਭੁਗਤਿ ਗਿਆਨੁ ਦਇਆ ਭੰਡਾਰਣਿ ਘਟਿ ਘਟਿ ਵਾਜਹਿ ਨਾਦ॥

ਆਪਿ ਨਾਥੁ ਨਾਥੀ ਸਭ ਜਾ ਕੀ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਅਵਰਾ ਸਾਦ॥

ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਤੇ ਘਟ ਭੀਤਰਿ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਕਾਇਆ ਕੀਜੈ ਖਿੰਥਾਤਾ॥

ਪੰਚ ਚੇਲੇ ਵਸਿ ਕੀਜਹਿ ਰਾਵਲ ਇਹੁ ਮਨੁ ਕੀਜੈ ਡੰਡਾਤਾ॥

ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਵਸਿਤਾ॥

ਏਕੁ ਸਬਦੁ ਦੂਜਾ ਹੋਰੁ ਨਾਸਤਿ ਕੰਦ ਮੂਲਿ ਮਨੁ ਲਾਵਸਿਤਾ॥ਰਹਾਉ॥

ਮੂੰਡਿ ਮੂੰਡਾਇਐ ਜੇ ਗੁਰੁ ਪਾਈਐ ਹਮ ਗੁਰੁ ਕੀਨੀ ਗੰਗਾਤਾ॥

ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਤਾਰਨਹਾਰੁ ਸੁਆਮੀ ਏਕੁ ਨ ਚੇਤਸਿ ਅੰਧਾਤਾ॥³⁰⁷

ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਕਿ ਅਸਲ ਯੋਗ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁੰਦਰਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਦੀ ਝੋਲੀ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਸੁਆਹ, ਜੁਗਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਡੰਡਾ, ਦਇਆ ਦਾ ਭੰਡਾਰਾ ਅਤੇ ਜ਼ਰੇ-ਜ਼ਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਦ ਨੂੰ ਸਿੰਝੀ ਨਾਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨਾਮਵਰ ਯੋਗੀ ਮਛਿੰਦਰ ਨਾਥ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸੁਣਿ ਮਾਛਿੰਦ੍ਰਾ ਨਾਨਕੁ ਬੋਲੈ॥

ਵਸਗਤਿ ਪੰਚ ਕਰੇ ਨਹ ਡੋਲੈ॥

ਐਸੀ ਜੁਗਤਿ ਜੋਗ ਕਉ ਪਾਲੇ॥

ਆਪਿ ਤਰੈ ਸਗਲੇ ਕੁਲ ਤਾਰੇ॥
 ਸੋ ਅਉਧੁਤੁ ਐਸੀ ਮਤ ਪਾਵੈ॥
 ਅਹਿਨਿਸਿ ਸੁੰਨਿ ਸਮਾਧਿ ਸਮਾਵੈ॥ਰਹਾਉ॥
 ਭਿਖਿਆ ਭਾਇ ਭਗਤਿ ਭੈ ਚਲੈ॥
 ਹੋਵੈ ਸੁ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਸੰਤੋਖਿ ਅਮੁਲੈ॥
 ਧਿਆਨ ਰੂਪਿ ਹੋਇ ਆਸਣੁ ਪਾਵੈ॥
 ਸਚਿ ਨਾਮਿ ਤਾੜੀ ਚਿਤੁ ਲਾਵੈ॥³⁰⁸

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਯੋਗ ਦੇ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀਆਂ ਚੰਚਲਤਾਵਾਂ ਸੰਗ ਸਜੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਕੇ, ਦੈਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਉਹ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦਿਆਂ ਸਾਧਕ ਸੂਖਮ-ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਖਜ਼ਾਨੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਉਹ ਹਠ-ਯੋਗ ਅਤੇ ਆਸਣਾਂ ਜਿਹੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਸਹਿਣ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਮਨੈ ਮਹਿ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਖਿੰਥਾ ਖਿਮਾ ਹਢਾਵਉ॥
 ਜੋ ਕਿਛੁ ਕਰੈ ਭਲਾ ਕਰਿ ਮਾਨਉ ਸਹਜ ਜੋਗ ਨਿਧਿ ਪਾਵਉ॥...
 ਸਿਵ ਨਗਰੀ ਮਹਿ ਆਸਣਿ ਬੈਸਉ ਕਲਪ ਤਿਆਗੀ ਬਾਦੰ॥
 ਸਿੰਝੀ ਸਬਦੁ ਸਦਾ ਧੁਨਿ ਸੋਹੈ ਅਹਿਨਿਸਿ ਪੂਰੈ ਨਾਦੰ॥
 ਪਤੁ ਵੀਚਾਰੁ ਗਿਆਨ ਮਤ ਡੰਡਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਿਭੂਤੰ॥
 ਹਰਿ ਕੀਰਤਿ ਰਹਰਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪੰਥੁ ਅਤੀਤੰ॥
 ਸਗਲੀ ਜੋਤਿ ਹਮਾਰੀ ਸੰਮਿਆ ਨਾਨਾ ਵਰਨ ਅਨੇਕੰ॥
 ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਣਿ ਭਰਥਰਿ ਜੋਗੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਲਿਵ ਏਕੰ॥³⁰⁹

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰਮਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ‘ਸਹਿਜ-ਯੋਗ’ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਯੌਗਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ, “ਇਸ ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ- ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਅਰੁਚੀ, ਸਦਵਿੱਤੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਉਸ ਵਿਚ

ਅਡਿੱਗ ਸ਼ਰਧਾ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ, ਨਾਮ-ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ। ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਲਈ ਕਿਧਰੇ ਭਟਕਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨਾਂ, ਅੰਗਾਂ ਜਾਂ ਉਪਕਰਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਯੋਗ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਏਕਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯੋਗ ਦਾ ਮੂਲਾਧਾਰ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਧ ਕੇ ਹਰਿ-ਨਾਮ ਨੂੰ ਜਪਣਾ ਹੈ।”³¹⁰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਦੀ ਇਹ ਮਹੱਤਤਾ ਯੋਗ-ਮਤ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪਨਾ ਰਿੱਧੀ-ਸਿੱਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਬਰਾਬਰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, “ਰਿੱਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਰਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਸਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵੇਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਹਨ ਤਾਂ ਵੀ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵੱਖਰਾਪਣ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਦਮਾਨ ਸੀ। ...ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ‘ਰਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ‘ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ’ ਅਤੇ ‘ਯੱਗ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਪੂਰਬਕ ਸਮਾਪਤੀ’ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ...ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ‘ਰਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੋਂ ਕਈ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ, ਜਿਵੇਂ ‘ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਜਾਇਆ ਹੋਇਆ’, ‘ਸਪਸ਼ਟ ਨਿਰਣਾ’, ਅਤੇ ‘ਬੱਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਅਨਾਜ ਦਾ ਭੰਡਾਰ’ ਆਦਿ।...ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ‘ਸਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਸਨ: ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਕਾਇਆ ਹੋਇਆ, ਸਧਿਆ ਹੋਇਆ, ਛੰਡਿਆ ਹੋਇਆ। ਕੁਝ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ‘ਸਿੱਧਿ’ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ‘ਅਗਾਂਹ ਵਧਣਾ’, ਸਫਲ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ‘ਕਿਸੇ ਦੇ ਉਪਯੋਗ ਜਾਂ ਲਾਭ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ।”³¹¹ ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਆਪਣੇ ਵਰਗੀ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਉਸ ਅਣਡਿੱਠ ਜਗਤ ਦਾ ਕੇਵਲ ਪੂਰਕ ਹੀ ਹੈ, ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਖੌਤੀ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਚਲੇ ਸਤਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਖਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ,”³¹² ਪਰ ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਮੁਤਾਬਕ, ਇਹ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ,³¹³ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਛੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂਕਿ:

1. ਪ੍ਰਾਤਿਭ: ਇਸ ਸਿੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਵਿਚ ਸੂਖਮ, ਛੁਪੀ ਹੋਈ, ਦੂਰ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ;
2. ਸ਼੍ਰਾਵਣ: ਇਸ ਸਿੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ;
3. ਵੇਦਨਾ: ਤਵਚਾ-ਇੰਦਰੀ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਸਪਰਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ;
4. ਆਦਰਸ਼: ਨੇਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਲੌਕਿਕ ਰੂਪ ਦੇਖਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ;
5. ਆਸਵਾਦ: ਰਸਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਲੌਕਿਕ ਰਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ;
6. ਵਾਰਤਾ: ਇਸ ਸਿੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਅਲੌਕਿਕ ਗੰਧ ਨੂੰ ਸੁੰਘਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।³¹⁴

ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ‘ਸਾਂਖਯ ਸ਼ਾਸਤਰ’ ਵਿਚ ਅੱਠ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਈਸ਼ਵਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ‘ਸਾਂਖਯ ਕਾਰਿਕਾ’ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ:

1. ਉਹਾ: ਪੂਰਵ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਤੱਤ- ਗਿਆਨ ਸੁਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ;
2. ਸ਼ਬਦ: ਦੂਜੇ ਦਾ ਪਾਠ ਸੁਣ ਕੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ;
3. ਅਧਿਐਨ: ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਤੱਤ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ;
4. ਸੁਹਿਦਪ੍ਰਾਪਤੀ: ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਯਤਨ ਦਿਆਲੂ ਅਤੇ ਉਪਾਕਰੀ ਗਿਆਨੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ;
5. ਦਾਨ: ਧਨ ਆਦਿ ਦਾਨ ਦੁਆਰਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ;
6. ਅਧਿਭੌਤਿਕ: ਭੌਤਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤੀ;
7. ਅਧਿਦੈਵਿਕ: ਦੈਵਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਅੰਤ;
8. ਅਧਿਆਤਮਿਕ: ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼।³¹⁵

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਚਾਰੀਆ ਗੋਤਪਾਦ ਨੇ ‘ਸਾਂਖਯ ਕਾਰਿਕਾ’ ਦੇ ਭਾਸ਼ਯ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ- ਤਾਰ, ਸੁਤਾਰ, ਤਾਰ-ਤਾਰ, ਪ੍ਰਮੋਦ, ਪ੍ਰਮੁਦਿਤ, ਪ੍ਰਮੋਦਮਾਨ, ਰਮਯਕ ਅਤੇ ਸਦਾ-ਪ੍ਰਮੁਦਿਤ।³¹⁶ ਜਦੋਂਕਿ “ਬ੍ਰਹਮ ਵੈਵਰਤ ਵਿਚ ਮਨੋ-ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ, ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਜਾਣਨਾ, ਦੂਰ ਦੀਆਂ ਅਵਾਜ਼ਾਂ ਸੁਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਪਰਕਾਇਆ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਅਮਰਤਾ ਅਤੇ ਸੁਆਸ ਰੋਕਣਾ ਆਦਿ 34 ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ

ਵਰਨਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਹੋਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 18 ਤੋਂ 24 ਤੱਕ ਹੈ, ਪਰ ਹੱਠ-ਯੋਗੀ ਅੱਠ ਸਿੱਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ:

1. ਅਣਿਮਾ: ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ;
2. ਮਹਿਮਾ: ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਧਾ-ਘਟਾ ਲੈਣਾ;
3. ਲਘਿਮਾ: ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਬਣਾ ਲੈਣਾ;
4. ਪ੍ਰਾਪਤੀ: ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ;
5. ਪ੍ਰਾਕਮਯ: ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਨ ਪੜ੍ਹ ਲੈਣਾ;
6. ਈਸ਼ਤਵ: ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨਾ ਲੈਣਾ;
7. ਵਸ਼ਿਤਵ: ਮਨੋ-ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਕਰ ਲੈਣਾ; ਅਤੇ
8. ਗਰਿਮਾ: ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਭਾਰਾ ਕਰ ਲੈਣਾ।

ਇਸੇ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਬੋਧੀ ਤੰਤਰ ਵੀ ਅੱਠ ਮਹਾਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਖੜਗ, ਅੰਜਨ, ਪਾਦਲੇਖ, ਅੰਤਰਧਾਨ, ਰਸ, ਰਸਾਇਣ, ਖੋਚਰ, ਭੂਚਰ ਅਤੇ ਪਾਟਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।³¹⁷ ਜਦੋਂਕਿ ਪੁਰਾਣ-ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਮ- ਅਨੂਰਮਿ (ਭੁੱਖ-ਪਿਆਸ ਨਾਲ ਲੱਗਾ), ਦੂਰ-ਸ਼੍ਰਵਣ (ਦੂਰੋਂ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਸੁਣ ਸਕਣੀ), ਦੂਰ-ਦਰਸ਼ਨ (ਦੂਰ ਤੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੇਖ ਸਕਣਾ), ਮਨੋਵੇਗ (ਮਨ ਦੀ ਚਾਲ ਵਾਂਗ ਜਲਦੀ ਜਾ ਸਕਣਾ), ਕਾਮ-ਰੂਪ (ਮਨ ਚਾਹਿਆ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਣਾ), ਪਰਕਾਯ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ (ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਦੇਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣਾ), ਸਵਛੰਦ-ਮ੍ਰਿਤੂ (ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਰ ਸਕਣਾ), ਸੁਰ-ਕ੍ਰੀੜਾ (ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਮੌਜ-ਮੇਲਾ ਕਰ ਸਕਣਾ), ਸੰਕਲਪ-ਸਿੱਧੀ (ਚਿਤਵਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ਪੂਰਾ ਕਰ ਸਕਣਾ) ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤਿਹਤ-ਗਤਿ (ਹਰ ਥਾਂ ਬੇਰੋਕ ਜਾ ਸਕਣਾ) ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਮਾਰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕੈਵਲਯਪਦ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਪਾਤੰਜਲੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਮਾਂਦਰੂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਔਸ਼ਧੀਆਂ, ਮੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਤਪਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।³¹⁸ ਭਾਵੇਂ “ਪਾਤੰਜਲੀ-ਸੂਤਰ” ਅਤੇ “ਭਾਗਵਤ-ਪੁਰਾਣ” ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਕਾਲ ਵਿਚ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਲੋਕ ਕਦੀ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਸਿੱਧ ਯੋਗੀ ਇਹ ਵੀ

ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਵਜਰੋਲੀ ਮੁਦ੍ਰਾ ਤੇ ਭੈਰਵੀ ਚੱਕਰਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਧੀਆਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।³¹⁹ ਵੇਦਾਂਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਾਨ-ਅਰਥੀ ਮਿੱਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀਨ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਕਾਲ-ਰਚਨਾ ਉਪਰੰਤ ਪਰਮ-ਹਸਤੀ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਅਫੁਰ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਕਾਲ-ਰਚਨਾ ਉਪਰੰਤ ਪਰਮ-ਹਸਤੀ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ੧੯ ਕਿਹਿ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਸ ‘ਏਕੰਕਾਰੀ-ਓਅੰਕਾਰੀ’ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ “ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਅਵਰਾ ਸਾਦ”³²⁰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਹਰਿ ਹਾਰੁ ਕੰਠਿ ਜਿਨੀ ਪਹਿਰਿਆ ਗੁਰ ਚਰਣੀ ਚਿਤੁ ਲਾਇ॥

ਤਿਨਾ ਪਿਛੈ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਫਿਰੈ ਓਨਾ ਤਿਲੁ ਨ ਤਮਾਇ॥³²¹

ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਯੋਗ-ਸਾਧਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਧੀਨ ਸਾਧਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਧਾਰ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ, ਤਾਂ ਉਹ ਗਲਤ-ਫਹਿਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਿਹਰਾਮੱਤ ਸਦਕਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਅਕਾਲੀ-ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ:

ਸਿਧੁ ਕਹਾਵਉ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਬੁਲਾਵਉ॥

ਤਾਜ ਕੁਲਹ ਸਿਰਿ ਛਤੁ ਬਨਾਵਉ॥

ਬਿਨੁ ਜਗਦੀਸ ਕਹਾ ਸਚੁ ਪਾਵਉ॥³²²

ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਯੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਜੁਗਤ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾ ਸਕਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਦੈਵੀ-ਨਦਰਿ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਵਾਂਝੇਪਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੀ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹਨੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਸਭੁ ਮੋਹੁ ਹੈ ਨਾਮੁ ਨ ਵਸੈ ਮਨਿ ਆਇ॥

ਗੁਰ ਸੇਵਾ ਤੇ ਮਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਵੈ ਅਗਿਆਨੁ ਅੰਧੇਰਾ ਜਾਇ॥³²³

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪੁਖਤਗੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਿਰਪਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਭਗਤਾ ਨੋ ਜਮੁ ਜੋਹਿ ਨ ਸਾਕੈ ਕਾਲੁ ਨ ਨੇੜੈ ਜਾਈ॥

ਕੇਵਲ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਨਾਮੇ ਹੀ ਮੁਕਤਿ ਪਾਈ॥

ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਸਭ ਭਗਤਾ ਚਰਣੀ ਲਾਗੀ ਗੁਰ ਕੈ ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਈ॥³²⁴

ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ, “ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਰਫ਼ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਫਲਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।”³²⁵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਜਿਹ ਸਤਿਗੁਰ ਸਿਮਰੰਥਿ ਜੀਅ ਕੀ ਤਪਤਿ ਮਿਟਾਵੈ॥

ਜਿਹ ਸਤਿਗੁਰ ਸਿਮਰੰਥਿ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਨਵ ਨਿਧਿ ਪਾਵੈ॥³²⁶

ਪਰ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੁਤਾਬਕ ਕੋਈ ਵਡੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੈਵੀ-ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਧਿਆਨ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰਲੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੈਵੀ-ਖਿਆਲ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਸਰੀਰਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਇਹ ਆਖਣਾ ਸਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਯੋਗ-ਮਤ ਵਿਚ ਚਮਤਕਾਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਭੈਅ-ਭੀਤ, ਹੈਰਾਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।”³²⁷ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਅਧੀਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਨਵ ਨਿਧੀ ਅਠਾਰਹ ਸਿਧੀ ਪਿਛੈ ਲਗੀਆ ਫਿਰਹਿ ਜੋ ਹਰਿ ਹਿਰਦੈ ਸਦਾ ਵਸਾਇ॥³²⁸

ਅਰਥਾਤ; ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ;

ਪ੍ਰਭੁ ਕੈ ਸਿਮਰਨਿ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਨਉ ਨਿਧਿ॥

ਪ੍ਰਭੁ ਕੈ ਸਿਮਰਨਿ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਤਤੁ ਬੁਧਿ॥³²⁹

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਇਸੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਜੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਹਉਮੈਵਾਦੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦਿਲਕਸ਼ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾਉਂਦੀਆਂ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਜੋਗੀ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਵਿਧੀਆਂ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਵੱਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਪਲਦਾ ਹੈ, ਆਖਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਗੁਲਾਮ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਦੀ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਜ਼ੋਰ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਖਾਲੀ ਕੀਤੀ ਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀਣ ਭਾਵ ਮੱਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।”³³⁰ ‘ਗੁਰਮੁਖ’ ਇਸ ਹੀਣ-ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

(ੲ) ਜੈਨ-ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਪਰ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀਮਿਤ ਦਿਖਾਈ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੈਨ-ਮਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਹੀ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਨਕਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਪਾਇਆ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ 24ਵੇਂ ਤੀਰਥਾਂਕਰ ਭਗਵਾਨ ਮਹਾਂਵੀਰ ਜੈਨ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ‘ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਾ ਕਰ ਪਾਈ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਸਦਕਾ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਡੰਬਨਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਤਕਰੀਬਨ-ਤਕਰੀਬਨ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਗਾਰ ‘ਤੇ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਅੰਸ਼ ਬਾਕੀ ਸਨ, ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਉਸੇ ਆਚਾਰ-ਸੰਹਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਏ ਸਨ, ਜੋ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ

ਸੀ। ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਜੈਨ ਅਨੁਆਈ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮਹਾਂਵੀਰ ਜੈਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਿੱਖੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਡਾ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ਼ਲਤ ਸੀ, ਪਰ ਹਾਂ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਰੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਨੇ ਮੌਜੂਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਹੌਲ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਚੌਖਟੇ ਅੰਦਰ ਜੈਨ ਅਨੁਆਈ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਆਚਾਰ-ਸੰਹਿਤਾ ਦੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਏਨਾ ਧੱਸ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਕਈ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਹੌਲ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਣੀ ਲਗਪਗ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜੈਨ-ਮੱਤ ਦਾ ਇਹ ਮਾਹੌਲ ਉਸ ਦੇ ਅਹਿੰਸਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਜੈਨ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਏਨਾ ਸਿਥਿਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਅਸੀਂ ਉਸ ਕਥਨ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਹੀ 'ਪਾਪ' ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ 'ਯੈਨਖਸਮਿੰਸੂ' ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਆਤਮਾ ਕਸ਼ਾਯ (ਰਾਗ-ਦਵੈਸ਼, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਮਾਣ ਆਦਿ) ਨਾਲ ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਹੀ ਘਾਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੀ ਪਿੱਛੋਂ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।³³¹

ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜੈਨ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਜੀਵ ਅੰਦਰ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਭਾਵ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਸਜ਼ਾ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਜੀਬ ਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ 'ਪੁਰੁਥਾਰਥਿਸਿਫ਼੍ਰੁਧੁਪਾਯ' ਕਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ (ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵ) ਹਿੰਸਾ ਰੂਪ (ਰਾਗ-ਦਵੈਸ਼ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰ ਰੂਪ) ਹੋਏ, ਚਾਹੇ ਉਹ (ਪਰਿਣਾਮ) ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਜੀਵ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਫਲ ਨੂੰ ਭੋਗੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਕੋਈ ਹਿੰਸਾ ਤਾਂ ਹੋ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਪਰਿਣਾਮਾਂ (ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਾਂ) ਵਿਚ ਹਿੰਸਾਰੂਪਕਤਾ (ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ) ਨਹੀਂ ਆਈ, ਤਾਂ ਉਹ ਹਿੰਸਾ ਕਰਨ ਦਾ ਭਾਗੀ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।³³²

ਉਪਰੋਕਤ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜੈਨ-ਸਾਧਕਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਘ੍ਰਿਣਤ ਵਿਹਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜੈਨ ਸਾਧਕ ਅਤੇ ਅਨੁਆਈ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਜਾਮ ਦੇਣ ਵਿਚ ਹੀ 'ਨਿਰਵਾਣ' ਦਾ ਮਾਰਗ ਲੱਭਣ ਤੁਰ ਪਈਆਂ ਸਨ। ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇ ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ॥

ਫੋਲਿ ਫਦੀਹਿਤ ਮੁਹਿ ਲੈਨਿ ਭੜਾਸਾ ਪਾਣੀ ਦੇਖਿ ਸਗਾਹੀ॥

ਭੇਡਾ ਵਾਗੀ ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇਨ ਭਰੀਅਿਨ ਹਥ ਸੁਆਹੀ॥ ...

ਝੁੰਡੀ ਪਾਇ ਬਹਨਿ ਨਿਤਿ ਮਰਣੈ ਦੜਿ ਦੀਬਾਣਿ ਨ ਜਾਹੀ॥

ਲਕੀ ਕਾਸੇ ਹਥੀ ਫੁੰਮਣ ਅਗੇ ਪਿਛੀ ਜਾਹੀ॥³³³

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਤਸਦੀਕ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਜੈਨ-ਅਨੁਆਈ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਮੰਨਾ ਕੇ (ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵਾਲਾਂ ਵਿਚ ਜੁੰਮਾਂ ਆਦਿ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਮਰ ਨਾ ਜਾਣ), ਗੰਦਾ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਛੱਡਿਆ ਜੂਠਾ ਭੋਜਨ ਖਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਆਪਣਾ ਪਖਾਨਾ (ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਮੁਤਾਬਕ ਫਦੀਹਿਤ ਅਰਬੀ ਸ਼ਬਦ ਫਜ਼ੀਅਤਿ ਦੇ ਜ਼ ਨੂੰ ਦ ਵੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਜਿਵੇਂ- ਫਜ਼ੂਲ-ਫਾਦਲ; ਕਾਜ਼ੀ-ਕਾਦੀ। ਇੱਥੇ ਫਦੀਹਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- ਪਖਾਨਾ)³³⁴ ਫਰੋਲ ਕੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਗੰਦੀ ਹਵਾੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਭੇਡਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿਰ ਦੇ ਵਾਲ ਪੁਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਾਲ ਪੱਟਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਸੁਆਹ ਨਾਲ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੈਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਬਾਕੀ ਜਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੋੜ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ:

ਬਹੁ ਭੇਖ ਕੀਆ ਦੇਹੀ ਦੁਖੁ ਦੀਆ॥
 ਸਹੁ ਵੇ ਜੀਆ ਆਪਣਾ ਕੀਆ॥
 ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਇਆ ਸਾਦੁ ਗਵਾਇਆ॥
 ਬਹੁ ਦੁਖੁ ਪਾਇਆ ਦੂਜਾ ਭਾਇਆ॥
 ਬਸਤ੍ਰੁ ਨ ਪਿਹਰੈ॥ ਅਹਿਨਿਸ ਕਹਰੈ॥
 ਮੋਨਿ ਵਿਗੁਤਾ॥ ਕਿਉ ਜਾਗੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਸੂਤਾ॥
 ਪਗ ਉਪੇਤਾਣਾ॥ ਆਪਣਾ ਕੀਆ ਕਮਾਣਾ॥
 ਅਲੁ ਮਲੁ ਖਾਈ ਸਿਰ ਛਾਈ ਪਾਈ॥ ਮੂਰਖਿ ਅੰਧੈ ਪਿਤ ਗਵਾਈ॥
 ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਕਿਛੁ ਥਾਇ ਨ ਪਾਈ॥ ਰਹੈ ਬੇਬਾਣੀ ਮਤੀ ਮਸਾਣੀ॥
 ਅੰਧੁ ਨ ਜਾਣੈ ਫਿਰ ਪਛੁਤਾਣੀ॥ ਸਤਗੁਰੁ ਭੇਟੇ ਸੋ ਸੁਖੁ ਪਾਏ॥
 ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਮੰਨਿ ਵਸਾਏ॥ ਨਾਨਕ ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਸੋ ਪਾਏ॥
 ਆਸ ਅੰਦੇਸੇ ਤੇ ਨਿਹਕੇਵਲੁ ਹਉਮੈ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ॥³³⁵

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਸ਼ਬਦ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੈਨ-ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੈਨ-ਆਚਰਨ ਦੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਰਵੱਈਏ ਪ੍ਰਤੀ ਉਭਾਰੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੋ ਮਰਜੀ ਭੇਖ ਬਣਾ ਕੇ, ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਰਹੇ, ਪਰ ਅਸਲ ਸੁੱਖ ਉਹੀ ਮਨੁੱਖ ਮਾਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਦਾਤਾਰ ਪਿਤਾ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਇਕ ਅਣਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਇਕ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਨ ਇਕ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਜੈਨ-ਆਚਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਉਭਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਜੈਨ-ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਸਗੋਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ

ਸਮੁੱਚੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ, ਆਤਮਾ, ਮੁਕਤੀ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਸ਼ੁੱਧ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਨ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪਹੁੰਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਜੈਨ ਜਾਂ ਬੁੱਧ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਵਾਂਗੇ।

(ਸ) ਇਸਲਾਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਇਸਲਾਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਆਰਿਆਈ ਧਰਮ ਹੈ। ਅਰਬ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਇਸ ਧਰਮ ਨੇ ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਸਲਤਨਤ ਕਾਲ ਦੇ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਧਰਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਰਜ਼ਮੀਨ ਉੱਪਰ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੂੰ 1526 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਦੀ ਤਾਜਪੋਸ਼ੀ ਨੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਖਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੋਈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਠੀਕ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਿਮ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਨੇ ਇਕ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਿਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿਤ ਵਧੇਰੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮ ਜਾਂ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖਾਹਿਸ਼ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਸੀ, ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਅਰਥ-ਤੰਤਰ, ਸਮਾਜਿਕ-ਵਿਧਾਨਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਤੌਰ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਤਬਕਾ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਹਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ, ਜਦੋਂਕਿ ਦੂਜਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪਸੀ ਸਹਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਵਿਆਖਿਆ-ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਸੂਫੀਵਾਦ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ।

ਆਚਾਰੀਆ ਚਤੁਰਸੇਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਿਤਾਬ “ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮ” ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਬਗ਼ੈਰ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਹੀ ਲੱਖਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸਨ— ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤਿਅੰਤ ਛਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੀ; ਅਣਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਾਧੂਆਂ ਦਾ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਬੌਧ ਉੱਤੇ ਹਿੰਦੂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਤਤਕਾਲੀਨ ਹਿੰਦੂਆਂ-ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਲਈ ਅਤਿ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਪਸੰਦੀਦਾ ਸੀ।³³⁶ ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵਾਂ ਕਾਰਨ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਸਰਲ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲਹਿਰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਾਧਕਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਮੋਹਰੀ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮੇਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਏਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ— “ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ।”³³⁷ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਐਲਾਨ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ— ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਨਕਰ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਾ ਹੋਏ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਡੇਰੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜਾ ਪਾਸਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕਦਮ ਆਪਣੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਦੂਜਾ ਪਾਸਾ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਮਿਹਰਵਾਨ ਮਧੁਸੂਦਨ ਮਾਧੋ ਐਸੀ ਸਕਤਿ ਤੁਮਾਰੀ॥ਰਹਾਉ॥

ਘਰਿ ਘਰਿ ਲਸਕਰੁ ਪਾਵਕੁ ਤੇਰਾ ਧਰਮੁ ਕਰੇ ਸਿਕਦਾਰੀ॥

ਧਰਤੀ ਦੇਗ ਮਿਲੈ ਇਕ ਵੇਰਾ ਭਾਗੁ ਤੇਰਾ ਭੰਡਾਰੀ॥

ਨਾ ਸਾਬੁਰੁ ਹੋਵੈ ਫਿਰਿ ਮੰਗੈ ਨਾਰਦੁ ਕਰੇ ਖੁਆਰੀ॥

ਲਬੁ ਅਧੇਰਾ ਬੰਦੀਖਾਨਾ ਅਉਗਣ ਪੈਰਿ ਲੁਹਾਰੀ॥

ਪੂੰਜੀ ਮਾਰ ਪਵੈ ਨਿਤ ਮੁਦਗਰ ਪਾਪੁ ਕਰੇ ਕੋਟਵਾਰੀ॥

ਭਾਵੈ ਚੰਗਾ ਭਾਵੈ ਮੰਦਾ ਜੈਸੀ ਨਦਰਿਤੁਮਾਰੀ॥

ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਕਉ ਅਲਹੁ ਕਹੀਐ ਸੇਖਾ ਆਈ ਵਾਰੀ॥

ਦੇਵਲ ਦੇਵਤਿਆ ਕਰੁ ਲਾਗਾ ਐਸੀ ਕੀਰਤਿ ਚਾਲੀ॥

ਕੂਜਾ ਬਾਂਗ ਨਿਵਾਜ ਮੁਸਲਾ ਨੀਲ ਰੂਪ ਬਨਵਾਰੀ॥

ਘਰਿ ਘਰਿ ਮੀਆ ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਬੋਲੀ ਅਵਰੁ ਤੁਮਾਰੀ॥

ਜੇ ਤੂ ਮੀਰ ਮਹੀਪਤਿ ਸਾਹਿਬੁ ਕੁਦਰਤਿ ਕਉਣ ਹਮਾਰੀ॥³³⁸

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਨ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਤਪੰਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਉਹ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਉਹ ਮਾਹੌਲ ਵੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕੇ ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤੀ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕ ਕੁਰਾਨੀ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਲੱਦ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਸੱਯਦਪੁਰ ਉੱਪਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਹ ਹਮਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ‘ਬਾਬਰਬਾਣੀ’ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੁਤਾਬਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਿੱਥੇ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਵਾਲਾ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਹੌਲ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਖ਼ੇਤਰਾਂ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਬਦਲਾਅ ਆਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਹੁਣ ਸੱਤਾ

ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਕੋਲ ਸੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਥਾਂ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆ ਗਈ ਸੀ, ਰਾਮ-ਰਾਮ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਅਸਲਾਮ-ਅਲਕੁਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਕਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਨਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਏ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਸਥਾਨ ਫਿਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਇਕ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅੰਦਰ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹਿਮਾਇਤ ਜਾਂ ਸਤਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਵਿਚ-ਵਿਚਾਲੇ ਫਸ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਲੇਛ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ।

ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਸੀ ਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕ ਅਤੇ ਲੋਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਪਿਆਰੀ ਸੰਤਾਨ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤ ਐਲਾਨਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਹੋਣ 'ਤੇ ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਜੋ ਮੂਰਤੀਆਂ ਤੋੜੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਆਰਥਿਕ ਵਧੇਰੇ ਸਨ, ਪਰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਬੁੱਤ-ਪੂਜਕ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨਕਾਰੀ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਵੈਦਿਕ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ 'ਮੂਲ ਵਾਸੀ' ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਬਿਹਤਰ ਹਨ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਵੀ, ਜਿਹੜੇ ਹੁਣ ਭਾਰਤੀ ਭੋਇੰ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੌਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ॥

ਅਵਲਿ ਅਉਲਿ ਦੀਨੁ ਕਰਿ ਮਿਠਾ ਮਸਕਲ ਮਾਨਾ ਮਾਲੁ ਮੁਸਾਵੈ॥

ਹੋਇ ਮੁਸਲਿਮੁ ਦੀਨ ਮੁਹਾਣੈ ਮਰਨ ਜੀਵਣ ਕਾ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਵੈ॥

ਰਬ ਕੀ ਰਜਾਇ ਮੰਨੇ ਸਿਰ ਉਪਰਿ ਕਰਤਾ ਮੰਨੇ ਆਪੁ ਗਵਾਵੈ॥

ਤਉ ਨਾਨਕ ਸਰਬ ਜੀਆ ਮਿਹਰੰਮੱਤ ਹੋਇ ਤ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ ॥³³⁹

ਇਸ ਕਥਨ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜੀ, ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਗ਼ੈਰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕ-ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥੰਮ੍ਹ 'ਨਮਾਜ਼' ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਨਮਾਜ਼ ਅਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ:

ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥

ਪਹਿਲਾ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ॥

ਚਉਥੀ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਸਨਾਇ॥

ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ॥

ਨਾਨਕ ਜੇਤੇ ਕੂੜਿਆਰ ਕੂੜੈ ਕੂੜੀ ਪਾਇ॥³⁴⁰

ਇਸ ਸਰੂਪ ਦੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਰੂਪ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਇਸਲਾਮੀ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਇਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਵੈ-ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਇਹ ਨਕਸ਼ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਕ ਸਧਾਰਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੱਕ ਇਕ ਮਾਤਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਰੂਪ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ ਆਪਣਾ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ॥

ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ॥

ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜੁ॥

ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜੁ॥³⁴¹

ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਉਦਾਹਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੀ ਨਵ-ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਢਾਂਚਾ ਉੱਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ 'ਥੰਮ੍ਹ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਥੰਮ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਅਵਧਾਰਨਾ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ 'ਕੁਫਰ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ 'ਕੁਫਰ' ਦੀ ਇਹ ਵਡੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। 'ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ' ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਿ- ਖੁਦਾ ਨੇ ਮੌਮਿਨਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਈਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨਾਲ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ,³⁴² ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਆਚਰਨ ਦੀ ਰੱਬਾਨੀਅਤ ਭਰੀ ਸਾਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਪੈਗਾਮ ਦਿੱਤਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਪੈਗਾਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਜਲਾਲ ਅਤੇ ਜ਼ਮਾਲ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਬਿੰਦੂ 'ਕੁਰਾਨ ਮਜ਼ੀਦ' ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਕ ਇਸ ਅਗ੍ਰਸਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਨਕਸ਼ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਇੰਝ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਅਲਹ ਅਗਮ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦੇ॥

ਛੇਡਿ ਖਿਆਲ ਦੁਨੀਆ ਕੇ ਧੰਧੇ॥

ਹੋਇ ਪੈ ਖਾਕ ਫਕੀਰ ਮੁਸਾਫਰੁ ਇਹੁ ਦਰਵੇਸੁ ਕਬੂਲੁ ਦਰਾ॥

ਸਚੁ ਨਿਵਾਜ ਯਕੀਨ ਮੁਸਲਾ॥
 ਮਨਸਾ ਮਾਰਿ ਨਿਵਾਰਿਹੁ ਆਸਾ॥
 ਦੇਹ ਮਸੀਤਿ ਮਨੁ ਮਉਲਾਣਾ ਕਲਮ ਖੁਦਾਈ ਪਾਕੁ ਖਰਾ॥
 ਸਰਾ ਸਰੀਅਤਿ ਲੇ ਕੰਮਾਵਹੁ॥
 ਤਾਰੀਖਤਿ ਤਰਕ ਖੋਜਿ ਟੋਲਾਵਹੁ॥
 ਮਾਰਫਤਿ ਮਨੁ ਮਾਰਹੁ ਅਬਦਾਲਾ ਮਿਲਹੁ ਹਕੀਕਤਿ ਜਿਤੁ ਫਿਰਿ ਨ ਮਰਾ॥
 ਕੁਰਾਣੁ ਕਤੇਬ ਦਿਲ ਮਾਹਿ ਕਮਾਹੀ॥
 ਦਸ ਅਉਰਾਤ ਰਖਹੁ ਬਦ ਰਾਹੀ॥
 ਪੰਚ ਮਰਦ ਸਿਦਕਿ ਲੇ ਬਾਧਹੁ ਖੈਰਿ ਸਬੂਰੀ ਕਬੂਲ ਪਰਾ॥
 ਮਕਾ ਮਿਹਰ ਰੋਜਾ ਪੈ ਖਾਕਾ॥
 ਭਿਸਤੁ ਪੀਰ ਲਫਜ ਕਮਾਇ ਅੰਦਾਜਾ॥
 ਹੂਰ ਨੂਰ ਮੁਸਕੁ ਖੁਦਾਇਆ ਬੰਦਗੀ ਅਲਹ ਆਲਾ ਹੁਜਰਾ॥
 ਸਚੁ ਕਮਾਵੈ ਸੋਈ ਕਾਜੀ॥
 ਜੋ ਦਿਲੁ ਸੋਧੈ ਸੋਈ ਹਾਜੀ॥
 ਸੋ ਮੁਲਾ ਮਲਉਨ ਨਿਵਾਰੈ ਸੋ ਦਰਵੇਸੁ ਜਿਸੁ ਸਿਫਤਿ ਧਰਾ॥
 ਸਭੇ ਵਖਤ ਸਭੇ ਕਰਿ ਵੇਲਾ॥
 ਖਾਲਕੁ ਯਾਦਿ ਦਿਲੈ ਮਹਿ ਮਉਲਾ॥
 ਤਸਬੀ ਯਾਦਿ ਕਰਹੁ ਦਸ ਮਰਦਨੁ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਬੰਧਾਨਿ ਬਰਾ॥
 ਦਿਲ ਮਹਿ ਜਾਨਹੁ ਸਭ ਫਿਲਹਾਲਾ॥
 ਖਿਲਖਾਨਾ ਬਿਰਾਦਰ ਹਮੂ ਜੰਜਾਲਾ॥
 ਮੀਰ ਮਲਕ ਉਮਰੇ ਫਾਨਾਇਆ ਏਕ ਮੁਕਾਮ ਖੁਦਾਇ ਦਰਾ॥
 ਅਵਲਿ ਸਿਫਤਿ ਦੂਜੀ ਸਾਬੂਰੀ॥
 ਤੀਜੈ ਹਲੇਮੀ ਚਉਥੈ ਖੈਰੀ॥
 ਪੰਜਵੈ ਪੰਜੇ ਇਕਤੁ ਮੁਕਾਮੈ ਏਹਿ ਪੰਜਿ ਵਖਤ ਤੇਰੇ ਅਪਰਪਰਾ॥

ਸਗਲੀ ਜਾਨਿ ਕਰਹੁ ਮਉਦੀਫਾ॥
 ਬਦ ਅਮਲ ਛੋਡਿ ਕਰਹੁ ਹਥਿ ਕੂਜਾ॥
 ਖੁਦਾਇ ਏਕੁ ਬੁਝਿ ਦੇਵਹੁ ਬਾਂਗਾਂ ਬੁਰਗੂ ਬਰਖੁਰਦਾਰ ਖਰਾ॥
 ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਬਖੋਰਹੁ ਖਾਣਾ॥
 ਦਿਲ ਦਰੀਆਉ ਧੋਵਹੁ ਮੈਲਾਣਾ॥
 ਪੀਰੁ ਪਛਾਣੈ ਭਿਸਤੀ ਸੋਈ ਅਜਰਾਈਲੁ ਨ ਦੋਜ ਠਰਾ॥
 ਕਾਇਆ ਕਿਰਦਾਰ ਅਉਰਤ ਯਕੀਨਾ॥
 ਰੰਗ ਤਮਾਸੇ ਮਾਣਿ ਹਕੀਨਾ॥
 ਨਾਪਾਕ ਪਾਕੁ ਕਰਿ ਹਦੂਰਿ ਹਦੀਸਾ ਸਾਬਤ ਸੂਰਤਿ ਦਸਤਾਰ ਸਿਰਾ॥
 ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਮੋਮ ਦਿਲ ਹੋਵੈ॥
 ਅੰਤਰ ਕੀ ਮਲੁ ਦਿਲ ਤੇ ਧੋਵੈ॥
 ਦੁਨੀਆ ਰੰਗ ਨ ਆਵੈ ਨੇੜੈ ਜਿਉ ਕੁਸਮ ਪਾਟੁ ਘਿਉ ਪਾਕੁ ਹਰਾ॥
 ਜਾ ਕਉ ਮਿਹਰ ਮਿਹਰ ਮਿਹਰਵਾਨਾ॥
 ਸੋਈ ਮਰਦੁ ਮਰਦੁ ਮਰਦਾਨਾ॥
 ਸੋਈ ਸੇਖੁ ਮਸਾਇਕੁ ਹਾਜੀ ਸੋ ਬੰਦਾ ਜਿਸੁ ਨਜਰਿ ਨਰਾ॥
 ਕੁਦਰਤਿ ਕਾਦਰ ਕਰਨ ਕਰੀਮਾ॥
 ਸਿਫਤਿ ਮੁਹਬਤਿ ਅਥਾਹ ਰਹੀਮਾ॥
 ਹਕੁ ਹੁਕਮੁ ਸਚੁ ਖੁਦਾਇਆ ਬੁਝਿ ਨਾਨਕ ਬੰਦਿ ਖਲਾਸ ਤਰਾ॥³⁴³

ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸਲਾਮੀ ਆਚਰਨ, ਧਾਰਮਿਕ-ਵਿਧਾਨ, ਸੰਸਥਾਗਤ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਰੂੜੀਗਤ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਵਿਹਾਰਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਇਹ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਲਾਮੀ ਆਚਰਨ ਦੀ

ਸਾਦਗੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਤਤਪਰ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਸ ਖਿਆਲ ਨੂੰ ਵੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਾਹ-ਰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨੇੜੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੇੜਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੇ ਰੋਕਾਂ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਕਰ ਰੱਖੀਆਂ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ:

ਵਰਤ ਨ ਰਹਉ ਨ ਮਹ ਰਮਦਾਨਾ॥

ਤਿਸੁ ਸੇਵੀ ਜੋ ਰਖੈ ਨਿਦਾਨਾ॥

ਏਕੁ ਗੁਸਾਈ ਅਲਹੁ ਮੇਰਾ॥

ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਦੁਹਾਂ ਨੇਬੇਰਾ॥ਰਹਾਉ॥

ਹਜ ਕਾਬੈ ਜਾਉ ਨ ਤੀਰਥ ਪੂਜਾ॥

ਏਕੋ ਸੇਵੀ ਅਵਰੁ ਨ ਦੂਜਾ॥

ਪੂਜਾ ਕਰਉ ਨ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਉ॥

ਏਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਲੇ ਰਿਦੈ ਨਮਸਕਾਰਉ॥³⁴⁴

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅੰਦਰ ਹੱਜ³⁴⁵ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾ³⁴⁶ ਰੱਖਣ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਤਿਆਗ ਕੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ 'ਇਸਲਾਮ' ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ, ਕੁਫ਼ਰ ਤੋਲਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਹੱਜ ਕਰ ਕੇ ਜਾਂ ਰੋਜ਼ੇ ਰੱਖ ਕੇ ਬਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ:

ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਰੇ ਮਨਾ ਸੁਣੀਐ ਸਿਖ ਸਹੀ॥

ਲੇਖਾ ਰਬੁ ਮੰਗੇਸੀਆ ਬੈਠਾ ਕਢਿ ਵਹੀ॥

ਤਲਬਾ ਪਉਸਨਿ ਆਕੀਆ ਬਾਕੀ ਜਿਨਾ ਰਹੀ॥

ਅਜਰਾਈਲੁ ਫਰੇਸਤਾ ਹੋਸੀ ਆਇ ਤਈ॥

ਆਵਣੁ ਜਾਣੁ ਨ ਸੁਝਈ ਭੀੜੀ ਗਲੀ ਫਹੀ॥

ਕੂੜ ਨਿਖੁਟੇ ਨਾਨਕਾ ਓੜਕਿ ਸਚਿ ਰਹੀ॥³⁴⁷

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਉਸ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਤਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਅੱਲਾਹ ਸਿਰਫ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀ ਥਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਇਕ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਏਕਤਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਜਾਂ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਇਕ ਆਖਣ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਮਾਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਕੋਣ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ-ਜਾਤੀ ਦਾ ਇਕ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖ, ਆਚਰਨ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮ ਗਲਤ ਹੋਣਗੇ, ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਜਿੰਨਾ ਮਰਜ਼ੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਖਾਵਿਆਂ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰ ਲਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਜਰੂਰ ਮਿਲੇਗੀ, ਪਰ ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਰਾਨ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇੱਥੇ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕੁਰਾਨ ਸਮਾਨ ਬਹਿਸ਼ਤ ਜਾਂ ਦੋਜ਼ਖ ਦਾ ਉਹ ਸਰੂਪ ਬਿਲਕੁਲ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਰਕ-ਸਵਰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਾ ਤਾਂ ਬਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਲਾਭਾਂ ਜਾਂ ਐਸ਼-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਦੋਜ਼ਖ ਜਿਹੇ ਡਰਾਵਣੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਉਸ ਦੇ ਆਚਰਨ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਤੁਰੇਗੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਅਗਲਾ ਫੈਸਲਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਧਰਮ, ਰਿਲੀਜਨ ਜਾਂ ਮਜ਼ਹਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਦੇਖੋ: ਅੰਬਿਕਾਦੱਤ ਸ਼ਰਮਾ, 'ਰਿਲੀਜਨ' ਬਨਾਮ 'ਧਰਮ', ਪ੍ਰੀਤੀਮਾਨ, ਪੰਨਾ 91, ਜਨਵਰੀ-ਜੂਨ, 2015 ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰ ਸ਼ਰਨ, ਧਰਮ ਬਨਾਮ ਮਜ਼ਹਬ, ਡਾਇਮੰਡ ਬੁਕਸ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010.
2. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਪ੍ਰਥਮ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-3.
3. ऋतं सत्यं तपो राष्ट्रं श्रमो धर्मश्च कर्म च।।
भूतं भविष्यदुच्छिष्टे वीर्यं लक्ष्मीबमिं बले।।
ਅਥਰਵੇਦ 11.7.17
4. धर्मस्य गोप्ताजनीति
तम्भयुंत्कृष्टमेवंविदभिषेक्ष्यत्रेतयार्चाभिमन्त्रयेत।
ਏਤਰੇਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, 7.17
5. त्रयो धर्मस्कन्धाः। यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमः। तप एव द्वितीयः।
ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी तृतीयोऽत्यन्तमात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन्।
सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति। ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति॥
छान्दोग्योपनिषद्, 2.23.1
6. चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः।
मीमांसासूत्र, 1.1.2
7. एस.राधाकृष्णन, भगवद्गीता, हिन्द पाकेट बुक्स, नई दिल्ली, नौवाँ पुनर-प्रकाशन, 2014, पुस਼-187.
8. भगवद्गीता, 18.47
9. एस.राधाकृष्णन, भगवद्गीता, हिन्द पाकेट बुक्स, नई दिल्ली, नौवाँ पुनर-प्रकाशन, 2014, पुस਼-424.

10. वेदो धर्ममूलम्। तद्विदां च स्मृतिशीले।
गौतमधर्मसूत्र, 1.1.2
11. भगवद्गीता, 4.7
12. वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च॥
मनुस्मृति, 2.6
13. राजबली पाण्डेय, हिन्दू धर्मकोश, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, पुष्ठ-340.
14. ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗ੍ਰੰਥ 'ਸੰਯੁਤ ਨਿਕਾਯ' ਅੰਦਰ 'ਬੁੱਧ' ਅਤੇ 'ਧੱਮ' ਨੂੰ ਸਮਾਨ-ਅਰਥੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਅੰਗੁਤਰ ਨਿਕਾਯ' ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ 'ਦੀਘ ਨਿਕਾਯ' ਵਿਚ 'ਤਥਾਗਤ' ਨੂੰ 'ਧਰਮਕਾਯ', 'ਧਰਮਭੂਤ' ਦਾ ਸਮਾਨ-ਅਰਥੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੋਧ ਪਾਲੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਧੱਮ' ਜਾਂ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਪਦਾਰਥ ਵਸਤੂ, ਘਟਨਾ, ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।...ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਅਰਥ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਬੁੱਧ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ- ਪਦਾਰਥ-ਵਸਤੂ, ਘਟਨਾ, ਵਿਚਾਰ, ਭਾਵ ਆਦਿਕ ਵੀ ਹੈ।
ਦੇਖੋ- ਧੱਮਪਦ, ਐਲ.ਐਮ.ਜੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਰਦਾ ਗਾਂਧੀ (ਸੰ.), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004, ਪੰਨਾ-16-17.
15. ਧੱਮਪਦ, 3.38
16. ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਗਰੇਸ਼ੀਅਸ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2016, ਪੰਨਾ-71.
17. देशयामि समीचीनं धर्मं कर्मनिवर्हणम्।
संसारदुःखतः सत्त्वान् यो धरत्युत्तमे सुखे।
<http://www.jainkosh.org/wiki/धर्म>
18. ਬਾਈਬਲ, ਯਾਕੂਬ ਦੀ ਪੱਤਰੀ, 1.26
19. ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ, 1.4-5
20. ਆਈ.ਟੀ.ਫਰੋਲੋਵ, ਦਰਸ਼ਨ ਕੋਸ਼, (ਹਿੰਦੀ ਅਨੁ.) ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1988, ਪੰਨਾ-300.

21. मार्क्स और एंगेल्स, धर्म के बारे में, राजस्थान पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रा.) लि., जयपुर, 1988, पृष्ठ-40.
22. से. तोकारोव, धर्म का इतिहास, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1989, पृष्ठ-467.
23. If religion has given birth to all that is essential in society, it is because the idea of society is the soul of religion.

Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, (Translator Joseph Ward Swain), George Allen&Unwin Ltd. London, 1964, p. 419.
24. ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਬੋਲੋ, ਕ੍ਰੋਧ ਨਾ ਕਰੋ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੀ ਮੰਗਣ 'ਤੇ ਦਿਓ- ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਪਾਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
25. Thus there are rites without gods, and even rites from which gods are derived. All religious powers do not emanate from divine personalities, and there are relations of cult which have other objects than uniting man to a deity. Religion is more than the idea of gods or spirits, and consequently cannot be defined exclusively in relation to these latter.

Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, (Translator Joseph Ward Swain), George Allen&Unwin Ltd. London, 1964, pp. 35
26. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-145.
27. ਉਹੀ, ਅੰਕ-747.
28. ਉਹੀ, ਅੰਕ-747.
29. ਉਹੀ, ਅੰਕ-687.
30. ਉਹੀ, ਅੰਕ-85.
31. ਉਹੀ, ਅੰਕ-56.
32. <http://gurugranthdarpan.net/0056.html>

33. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਸੱਤਵੀਂ ਵਾਰ, 2006, ਪੰਨਾ-156.
34. ਅਹੰ ਸੁਵੇ ਪਿਤਰਮਸ੍ਯ ਮੂਰ੍ਧਨ੍ਮਮ ਯੋਨਿਰਪ੍ਸ੍ਵਸ਼੍ਠ੍ਯੰਤ੍ਃ ਸਮੁਦ੍ਰੇ।
 ਤਤੋ ਵਿ ਤਿ਷੍ਠੇ ਭੁਵਨਾਨੁ ਵਿਸ਼੍ਵੋਤਾਮ੍ ਘ੍ਰਾਂ ਵਰ੍ਸ਼੍ਮਣੋਪ ਸ੍ਪ੍ਰਸ਼ਾਮਿ॥
 ਋ਗ੍ਵੇਦ, 10.125.7
35. ਸਰ੍ਵੋ ਵੇਦਾ ਯਤ੍ਪਦਮਾਮਨਨ੍ਤਿ
 ਤਪਾਸਿ ਸਰ੍ਵਾਣਿ ਚ ਯਦ੍ਵਦਨ੍ਤਿ।
 ਯਦਿਚ੍ਛੰਤੋ ਬ੍ਰਹ੍ਮਚਰ੍ਯੰ ਚਰਨ੍ਤਿ
 ਤਦ੍ਦੇ ਪਦ ਸੰਗ੍ਰਹੇਣ ਬ੍ਰਵੀਮ੍ਯੋਮਿਤ੍ਯੇਤਤ੍॥
 ਏਤਦ੍ਯੇਵਾਕ੍ਸ਼ਰੰ ਬ੍ਰਹ੍ਮ ਏਤਦ੍ਯੇਵਾਕ੍ਸ਼ਰੰ ਪਰਮ੍।
 ਏਤਦ੍ਯੇਵਾਕ੍ਸ਼ਰੰ ਜ਼ਾਤ੍ਵਾ ਯੋ ਯਦਿਚ੍ਛਤਿ ਤਸ੍ਯ ਤਤ੍॥
 ਏਤਦਾਲੰਬਨੰ ਸ਼੍ਰੇ਷੍ਠਮੇਤਦਾਲੰਬਨੰ ਪਰਮ੍।
 ਏਤਦਾਲੰਬਨੰ ਜ਼ਾਤ੍ਵਾ ਬ੍ਰਹ੍ਮਲੋਕੇ ਮਹੀਯਤੇ॥
 ਕਠੋਪਨਿਸ਼ਦ, 2.15-17
36. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਸੰ.), ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006, ਪੰਨਾ-334.
37. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-334.
38. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-334.
39. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-336.
40. In fact, Phillo's Logos is theStoic world-soul, the former of the world, the pattern of the universe, or the Platonic world of ideas, made into a being intermediate between God and the world. Sometimes he speaks of this principle as a radiation of the divine light, a conception which faintly anticipates the emanation-theory of Plotinus. Whether or not the Logos is to be conceived as a person, is left uncertain.

Frank Thilly, A History of Philosophy, Henry Holt&Co., NewYork, 124.

41. The historical elements of Christianity are interpreted in the light of the Greek logos-doctrine; religious and philosophical elements are welded together in a way to emphasize the religious aspect: the Logos is a personality, the son of a living Father, not a cold philosophical abstraction.

Ibid, 188.

42. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-115.

43. ਉਹੀ, ਅੰਕ-215.

44. ਉਹੀ, ਅੰਕ-216.

45. ਉਹੀ, ਅੰਕ-478.

46. ਉਹੀ, ਅੰਕ-489.

47. ਉਹੀ, ਅੰਕ-224.

48. ਉਹੀ, ਅੰਕ-261.

49. ਉਹੀ, ਅੰਕ-635.

50. ਉਹੀ, ਅੰਕ-641.

51. ਉਹੀ, ਅੰਕ-655.

52. धर्मनिन्द कोसम्बी, भगवान बुद्ध: जीवन और दर्शन, लोक भारती, अलाहबाद, चौथा संस्करण, पुष्ठ-179.

53. अथ हास्य वेदमुपशृण्वतस्त्रपुजतुभ्यांश्रोत्रप्रतिपूरणम्।

उदाहरणे जिह्वाच्छेदो। धारणेशरीरभेदः।

गौतमधर्मसूत्र, 2.3.4

54. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-675.

55. ਉਹੀ, ਅੰਕ-683.

56. ਉਹੀ, ਅੰਕ-718.

57. ਉਹੀ, ਅੰਕ-791.
58. ਉਹੀ, ਅੰਕ-804.
59. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1078.
60. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1099.
61. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1169.
62. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1421.
63. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠਏਯ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਪੁਸ਼ਟ-54.
64. ਮਗਵਫ਼ੀਤਾ, 4.8
65. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1136.
66. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1136.
67. ਉਹੀ, ਅੰਕ-291.
68. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1.
69. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੱਠਵੀਂ ਵਾਰ, 2004, ਪੰਨਾ-319.
70. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼, (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ-288.
71. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1003.
72. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1156.
73. ਉਹੀ, ਅੰਕ-278.
74. ਉਹੀ, ਅੰਕ-298.
75. ਉਹੀ, ਅੰਕ-385.
76. ਉਹੀ, ਅੰਕ-423.
77. ਉਹੀ, ਅੰਕ-214.
78. ਉਹੀ, ਅੰਕ-953.

79. ਉਹੀ, ਅੰਕ-559.
80. ਉਹੀ, ਅੰਕ-747.
81. ਉਹੀ, ਅੰਕ-518.
82. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1279.
83. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1235.
84. ਜਾਨ ਡਾਸਨ, ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼, (ਅਨੁ.) ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 2000, ਪੰਨਾ-262.
85. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠੇਯ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਪੁਸ਼-306.
86. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-908.
87. ਉਹੀ, ਅੰਕ-509.
88. ਉਹੀ, ਅੰਕ-852.
89. ਉਹੀ, ਅੰਕ-735.
90. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1359.
91. ਉਹੀ, ਅੰਕ-509.
92. ਉਹੀ, ਅੰਕ-894.
93. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1156.
94. ਉਹੀ, ਅੰਕ-695.
95. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠੇਯ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਪੁਸ਼-326.
96. ਵੀ, ਪੁਸ਼-326.
97. ਵੀ, ਪੁਸ਼-327.
98. ਉਦਯ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਰੋੜਾ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ: ਇਤਿਹਾਸ ਔਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਅਨਾਮਿਕਾ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2011, ਪੁਸ਼-194.
99. ਅਕਰਮਾ ਦਸ੍ਯੁਰਮਿ ਨੋ ਅਮਨ੍ਤੁਰਨ੍ਯਰ੍ਥੋ ਅਮਾਨੁਸ਼ਃ।
 त्वं तस्यामित्रहन्वधर्दासस्य दम्भय॥

ऋग्वेद, 10.22.8

100. इन्द्र श्रेष्ठानि द्रविणानि धेहि चित्तिं दक्षस्य सुभगत्वमस्मे ।

पोषं रयीणामरिष्टिं तनूनां स्वाद्भानं वाचः सुदिनत्वमहाम् ॥

ऋग्वेद, 2.21.6

101. के. दामोदरन, भारतीय चिंतन परम्परा, पीपल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पुष्ठ-37.

102. एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः ।

एकैवोषाः सर्वमिदं वि भाल्येकं वा इदं वि बभूव सर्वम् ॥

ऋग्वेद, 8.58.2

103. के. दामोदरन, भारतीय चिंतन परम्परा, पीपल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पुष्ठ-44.

104. हरिंदर सिंह महिषुष, सहिजे रचिओ खालसा, सिंह घुदरज, अंमूतसर साहिब, तीजी वार, पंता-
264.

105. गुरु गृष साहिब, अंक-637.

106. उगी, अंक-258.

107. उगी, अंक-874.

108. उगी, अंक-1338.

109. उगी, अंक-894.

110. उगी, अंक-1162.

111. उगी, अंक-1388.

112. उगी, अंक-455.

113. उगी, अंक-1034.

114. रमेन्द्र, धर्म-दर्शन, मोती लाल बनारसी दास, नई दिल्ली, 2006, पुष्ठ-26.

115. “Man's faith in a power beyond himself whereby he seeks to satisfy emotional needs and gain stability of life, and which he expresses in acts of worship and service.”

George Galloway, The Philosophy of Religion, Charles Scribner's Sons, NewYork, 1914, p.184.

116. राजबली पाण्डेय, हिन्दू धर्मकोश, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, पुष्ठ-155.
117. ...The Indian for thousands of years and still to the present days is regarded, as inordinately sacred and full of mystical significance. In the Upanishads it is identified with Brahman, the world-soul, and recommended to the wise man as the highest subject of meditation.
M.Winternitz, A history of Indian Literature (Vol.1), University of Calcutta, 1927, pp.185-86.
118. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-148.
119. ਉਹੀ, ਅੰਕ-913.
120. ਉਹੀ, ਅੰਕ-33.
121. ਉਹੀ, ਅੰਕ-720.
122. याकूब मसीह, सामान्य धर्मदर्शन एवं दार्शनिक विश्लेषण, मोती लाल बनारसी दास, 2015, पुष्ठ-100.
123. If we remained perfectly reasonable, we should also remain perfectly good. For perfect goodness and perfect reasonableness are one and the same thing. And, again, utter wickedness and utter unreasonableness are one and the same thing. It is always good to be reasonable and it is always reasonable to be good, while it is always unreasonable to be wicked. But if, on the one hand, utter wickedness is the same thing as utter unreasonableness, it is equally true, on the other hand, that all wickedness involves some degree of reasonableness- a completely unreasonable being would be as incapable of wickedness as of goodness, for he would be as

incapable of wickedness as of goodness, for he would be simply non-moral.

This means that total wickedness is a self-destructing conception.

John Baillie, Our knowledge of God, Oxford University Press, 1939, p. 32.

124. In other words our 'X' cannot, strictly speaking, be taught, it can only be evoked, awakened in the mind; as everything that comes of the spirit must be awakened.

Rudolf Otto, (Translated By) John W. Harvey, Oxford University Press, 1936, p. 7.

125. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1127.

126. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1099.

127. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1100.

128. "But it is impossible for these always to exist, for that which is possible not to be at some time is not. Therefore, everything is possible not to be, then at one time there could have been nothing in existence. Now if this were true, even now there would be nothing in existence, because that which does not only exist only begins to exist by something already existing. Therefore, if at one time nothing was in existence, it would have been impossible for anything to have begun to exist and thus even now nothing would be in existence which is absurd. Therefore, not all begins are possible, but there must exist something the existence of which is necessary."

St. Thomas Aquinas, How God may be known through natural reason in Approaches to the Philosophy of Religion (Ed.), D.J. Bronstien & H.M. Schulweis, Prentice Hall, 1960, p. 135.

129. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-674.

130. ਉਹੀ, ਅੰਕ-62.
131. ਉਹੀ, ਅੰਕ-265.
132. ਉਹੀ, ਅੰਕ-873.
133. ਉਹੀ, ਅੰਕ-973.
134. ਉਹੀ, ਅੰਕ-747.
135. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1241.
136. <http://gurugranthdarpan.net/1241.html>
137. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-162.
138. न तस्य प्रतिमाऽअस्ति यस्य नाम महद्यसः।
यजुरवेद, 32.3
139. अन्धन्तमः प्र विशन्ति येऽसम्भूति मुपासते।
ततो भूयऽइव ते तमो यऽ उसम्भूत्या-रताः।
यजुरवेद, 40.9
140. तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदे अहं मनुरभवं सूर्यश्चेति
तदिदमप्येतर्हि य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति तस्य ह न
देवाश्चनाभूत्या ईशत आत्मा ह्येषां स भवत्यथ योऽन्यां
देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानां यथा
ह वै बहवः पशवो मनुष्यं भुञ्ज्युरेवमेकैकः पुरुषो
देवान्भुनक्त्येकस्मिन्नेव पशावादीयमानेऽप्रियं भवति किमु बहुषु
तस्मादेषां तन्न प्रियं यदेतन्मनुष्या विद्युः
शतपथ-ब्राह्मण, 14.4.2.22
141. प्रतिमा स्वअल्पबुद्धिनाम।
चाणक्य नीती, 4.19
142. राजेन्द्र, भारत में मूर्ति पूजा, आशा प्रेस, अलीगढ़, 1963, पृष्ठ-3.
143. वही, पृष्ठ-6.

144. ਕੀ, ਪੁਸ਼-11.
145. ਕੀ, ਪੁਸ਼-8.
146. ਕੀ, ਪੁਸ਼-13.
147. ਕੋਟਿਲਿਯ, ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਗੋਵਿੰਦ ਨਾਥ ਰਾਜਗੁਰੂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996, ਪੰਨਾ-433.
148. ਰਾਜੇਂਦਰ, ਭਾਰਤ ਮੇਂ ਸੂਰਿੰ ਪੂਜਾ, ਆਸ਼ਾ ਪ੍ਰੇਸ, ਅਲੀਗੜ, 1963, ਪੁਸ਼-123.
149. ਅਲਬਰੂਨੀ, ਅਲਹਿੰਦ, (ਸੰ.) ਕਯਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਮਦ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010, ਪੰਨਾ-57.
150. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-61.
151. ਰਾਜੇਂਦਰ, ਭਾਰਤ ਮੇਂ ਸੂਰਿੰ ਪੂਜਾ, ਆਸ਼ਾ ਪ੍ਰੇਸ, ਅਲੀਗੜ, 1963, ਪੁਸ਼-145.
152. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-556.
153. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1160.
154. ਉਹੀ, ਅੰਕ-739.
155. ਉਹੀ, ਅੰਕ-479.
156. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1240.
157. ਉਹੀ, ਅੰਕ-485.
158. ਉਹੀ, ਅੰਕ-525.
159. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2009, ਪੰਨਾ-68.
160. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-68.
161. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1195.
162. ਉਹੀ, ਅੰਕ-525.
163. ਉਹੀ, ਅੰਕ-887.
164. ਉਹੀ, ਅੰਕ-487.
165. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠਏਯ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਪੁਸ਼-531.

166. ਵੀ, ਪੁਸ਼-531.
167. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮਸ਼ਾਸ਼੍ਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਪਰਥਮ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼-384.
168. ਵੀ, ਪੁਸ਼-384.
169. ਸੁਰੇਨ੍ਦਰ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਾਰਮਾ, ਹਿਨ੍ਦੂ ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵ ਭੁਕਸ, ਨੌਂ ਦਿਲਲੀ, ਪੁਸ਼-590.
170. ਠਗਵੇਦ, 1.162.8-22
171. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸ਼੍ਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਪਰਥਮ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼-420.
172. ਗਯੇਨ ਦਠੁੰ ਸ਼ਰਾਢ੍ਢੇ ਤੁ ਸੰਵਤਸਰਮਿਹੋਚਯਤੇ॥
ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪਰਵ, 88.5
173. ਭਗਵਦ੍ਗੀਤਾ, 3.10
174. ਵੀ, 3.11
175. ਵੀ, 3.12
176. ਵੀ, 4.31
177. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-214.
178. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ, ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-620.
179. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-619.
180. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1139.
181. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1417.
182. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1289.
183. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1289.
184. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠਏਯ, ਹਿਨ੍ਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਪੁਸ਼-299.
185. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸ਼੍ਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਤ੍ਰੀਯ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼-1300.

186. ੲੀ, ੲੁਠ-1301.
187. ਅਥਰਵੇਦ, 1.33.1
188. ਵਨਪਰਵ, 82.13.17
189. ੲੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਤ੍ਰੀਯ ਭਾਗ) ਉਤਰ ੲਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਠਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਤੁਰਠ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ੲੁਠ-1313.
190. ੲੀ, ੲੁਠ-1323.
191. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-484.
192. ਉਹੀ, ਅੰਕ-789.
193. ਉਹੀ, ਅੰਕ-558.
194. ਉਹੀ, ਅੰਕ-136.
195. ਉਹੀ, ਅੰਕ-495.
196. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1329.
197. ਉਹੀ, ਅੰਕ-17.
198. ੲੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਤ੍ਰੀਯ ਭਾਗ) ਉਤਰ ੲਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਠਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਤੁਰਠ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ੲੁਠ-1343.
199. ੲੀ, ੲੁਠ-1344.
200. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-491.
201. ਵਨਪਰਵ, 85.88-97
202. ਸ਼ਾਸਨ ਪਰਵ, 36.26, 30-31
203. ਭਗਵਦ੍ਰੀਤਾ, 10.31
204. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1137.
205. ਉਹੀ, ਅੰਕ-687.
206. ਉਹੀ, ਅੰਕ-624.
207. ਉਹੀ, ਅੰਕ-87.

208. ਉਹੀ, ਅੰਕ-152.
209. ਉਹੀ, ਅੰਕ-473.
210. ਉਹੀ, ਅੰਕ-656.
211. ਉਹੀ, ਅੰਕ-597.
212. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1371.
213. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਤ੍ਰੀਤੀਯ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-1197.
214. ਯਾਗਕ੍ਯ ਸਮ੍ਰਿਤਿ, 1.2.17
215. ਠਗਵੇਦ, 10.15.12
216. ਪਿੱਤਰਾਂ ਨਿਮਿੱਤ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਭੋਜਨ। ਇਹ ਯੱਗ ਵਿਚ ਆਹੂਤੀ ਦੇਣ ਸਮੇਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਹੈ।
217. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠਏਯ, ਹਿਨਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਪੁਸ਼ਟ-636.
218. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਯੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਤ੍ਰੀਤੀਯ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪਰਦੇਸ਼ ਹਿਨਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-1206.
219. ਸਕਨਯ ਪੁਰਾਣ, 6.218.3
220. ਮਾਰਕੰਡੇ ਪੁਰਾਣ, 29.27
221. ਠਗਵੇਦ, 10.151.1-5
222. ਵੈਦੀ, 10.15.8
223. ਵੈਦੀ, 10.68.18
224. ਵੈਦੀ, 7.76.3
225. ਅਥਰਵਵੇਦ, 14.2.73
226. ਸਖਤ ਤੇ ਨੁਕੀਲੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਘਾਹ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਹਿੰਦੂ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਯੱਗ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।
227. ਠਗਵੇਦ, 10.15.1-7, 11

228. ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਅੰਦਰ ਚੋਰ, ਜਾਤੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਿਆ ਹੋਇਆ, ਨਾਸਤਿਕ, ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ, ਵੇਦ-ਅਧਿਐਨ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਜੁਆਰੀ, ਵੈਦ, ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਕ, ਦੁਕਾਨਦਾਰ, ਮਾਸ ਵੇਚਣ ਵਾਲਾ, ਗੁਰੂ-ਵਿਰੋਧੀ, ਵਿਆਜ ਖਾਣ ਵਾਲਾ, ਕਿਸੇ ਰਾਜਾ ਦਾ ਨੌਕਰ ਆਦਿ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਸੂਧ ਵਿਚ ਬੁਲਾਉਣ 'ਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ।
ਦੇਖੋ: ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ (ਭਾਗ ਤੀਜ), ਪੁਸ਼ਟ-1228.
229. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-358.
230. <http://gurugranthdarpan.net/0358.html>
231. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-472.
232. ਉਹੀ, ਅੰਕ-332.
233. ਉਹੀ, ਅੰਕ-138.
234. ਉਹੀ, ਅੰਕ-923.
235. <http://gurugranthdarpan.net/0923.html>
236. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਚਤੁਰਥ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-1.
237. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ- 3
238. ਋ਗਵੇਦ,1.22.19, ਤੈਤ੍ਰੀਯ ਸੰਹਿਤਾ,
239. ਅਥਰਵ ਵੇਦ, 7.26.6, ਵਾਜਸਨੇਯੀ ਸੰਹਿਤਾ, 6.4
240. ਋ਗਵੇਦ, 7.103.9
241. ਅग्नि ਪੁਰਾਣ, 175.12
242. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਚਤੁਰਥ ਭਾਗ) ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-18.
243. नास्ति स्त्रीणां पृथग् यज्ञो न व्रतं नाप्युपोषणम्।
पतिं शुश्रूषते येन तेन स्वर्गो महीयते॥
मनुस्मृति, 5.155

244. विष्णुधर्म सूत्र, 25.16
245. पी.वी.काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, (चतुर्थ भाग) उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, चतुर्थ संस्करण 1992, पृष्ठ-21.
246. लाल सिंघ (गिआनी), सिंघ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਨਯ-ਮਤ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2002, ਪੰਨਾ-101.
247. पी.वी.काणे, धर्म शास्त्र का इतिहास, (चतुर्थ भाग) उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, चतुर्थ संस्करण 1992, पृष्ठ-96.
248. ਆਰ.ਕੇ.ਪ੍ਰਭੂ ਅਤੇ ਯੂ.ਆਰ.ਰਾਓ, ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1995, ਪੰਨਾ-32.
249. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-32.
250. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-467.
251. ਉਹੀ, ਅੰਕ-905.
252. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1245.
253. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1099.
254. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1098.
255. ਉਹੀ, ਅੰਕ-699.
256. ਉਹੀ, ਅੰਕ-873.
257. ਉਹੀ, ਅੰਕ-299.
258. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1245.
259. ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਦੇਖੋ- ਗੁਰਬਾਣੀ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੌਂਕੀ, ਐਂਟਮ ਆਰਟ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018.
260. वेद प्रकाश वर्मा, धर्मदर्शन की मूल समस्याएं, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, नई दिल्ली, 2012, पृष्ठ-301.
261. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-307.

262. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼, (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ-102.
263. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-663.
264. ਉਹੀ, ਅੰਕ-695.
265. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1350.
266. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪੰਨਾ-505.
267. ਤੈਤ੍ਰੀਯ ਬ੍ਰਾਹ੍ਮਣ, 3.10.1.12
268. ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਪਨਯਨ ਦਾ ਅਰਥ ਕਰੀਬ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸ਼ਾਇਦ ਬਾਲਕ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਆਚਾਰੀਆ ਪਾਸ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਆਚਾਰੀਆ ਕੋਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸੰਸਕਾਰ ਉਪਨਯਨ ਸੰਸਕਾਰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਇਰਾਨੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰਾਸ਼ਟਰੀਅਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” (3.7.4) ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਕਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਵਿਚ ਸੀ।
ਦੇਖੋ: ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ -1), ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਓ, ਚਤੁਰ੍ਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992.
269. ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਠੇਯ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਕੋਸ਼, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਓ, ਪੁਸ਼ਟ-532.
270. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-471.
271. ਉਹੀ, ਅੰਕ-471.
272. ਉਹੀ, ਅੰਕ-358.
273. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼, (ਭਾਗ ਦੂਜਾ) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ-407.
274. ਸਾਡ੍-ਭਯੋਗੋ ਪ੍ਰਥਗਬਾਲਾ: ਪ੍ਰਵਦਨ੍ਤਿ ਨ ਪਠਿਤਾ:।
ਏਕਮਘਾਸ੍ਥਿਤ: ਸਮਯਗੁਭਯੋਰਿੰਦ੍ਰਤੇ ਫਲਮ੍॥
ਭਗਵਦ੍ਗੀਤਾ, 5.4

275. ऋग्वेद, 1.34.9
276. “तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्”
योगदर्शन, 1.3
277. राहुल सांकृत्यायन, दर्शन दिग्दर्शन, किताब महल, अलाहबाद, 2013, पृष्ठ-512.
278. वही, पृष्ठ-512.
279. ब्रह्म सूत्र, 2.1.3
280. सुरेन्द्र कुमार शर्मा, हिन्दू धर्म, विश्व बुक्स, नई दिल्ली, पृष्ठ-798.
281. वही, पृष्ठ-798.
282. वही, पृष्ठ-801
283. योगाधमनविक्रीतं योगदानप्रतिग्रहम्।
यत्र वाऽप्युपधिं पश्येत् तत् सर्वं विनिवर्तयेत्॥
मनुस्मृति, 8.165
284. सुरेन्द्र कुमार शर्मा, हिन्दू धर्म, विश्व बुक्स, नई दिल्ली, पृष्ठ-802
285. वही।
286. वाङ्मये मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम्॥
कालीदास, रघुवंश, 1.8
287. गुरु गृथ साहिब, अंक-903.
288. ਉਹੀ, ਅੰਕ-905.
289. ਉਹੀ, ਅੰਕ-905.
290. ਉਹੀ, ਅੰਕ-226.
291. ਉਹੀ, ਅੰਕ-906.
292. ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਯੋਗ ਕਿਰਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ- ਦੋਵੇਂ ਕੰਨੇ ਨੀਵੇਂ ਕਰ ਕੇ, ਪਿੱਠ ਦਾ ਵਲ ਕੱਢ ਕੇ ਸਿੱਧਾ ਬੈਠਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਪੇਟ ਨੂੰ ਸੱਜੇ, ਖੱਬੇ, ਹੇਠਾਂ, ਉੱਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਣਾ, ਜਿਵੇਂ ਮਟਕੇ ਵਿਚ ਮਧਾਣੀ ਨਾਲ ਦਹੀਂ ਫੇਰੀਦਾ ਹੈ।

ਦੇਖੋ- ਕਾਨੂ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 2006, ਪੰਨਾ 700.

293. ਤੰਤਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਯੋਗ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਨਾਤੀ, ਜੋ ਸੁਖਮਨਾ ਨਾਤੀ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਵਿਚ ਕਿਵਾੜ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਕੁੰਡਲ (ਚੱਕਰ) ਮਾਰ ਕੇ ਸੱਪ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੌਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ 'ਕੁੰਡਲਿਨੀ' ਹੈ। ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਕੁੰਡਲਿਨੀ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦਸਮ-ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਇਹ ਉੱਪਰ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ, ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੁੰਡਲਿਨੀ ਨੂੰ ਦਸਮ-ਦੁਆਰਾ ਵਿਚ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਹੇਠਾ ਨਾ ਉਤਰਨ ਦੇਣਾ ਇਹੀ ਯੋਗੀ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਿੱਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ਭੁਜੰਗਮਾ ਵੀ ਹੈ।

ਦੇਖੋ- ਕਾਨੂ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 2006, ਪੰਨਾ-337.

294. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਦੇਸ਼, ਕਾਲ ਅਤੇ ਸੰਖਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਸਿਹਤਮੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਚਾਰ ਸੈਕਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਵਾਰ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਤੇ ਛੱਡਦਾ ਹੈ (ਅਰਥਾਤ ਇਕ ਮਿੰਟ ਵਿਚ 15 ਵਾਰ ਜਾਂ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਵਿਚ 21600 ਵਾਰ)। ਰੇਚਕ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਲਈ ਰੂੰ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪਤਲਾ ਜਿਹਾ ਸੂਤ ਨੱਕ ਦੇ ਅੱਗੇ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹ ਨਾਲ ਜਿੰਨੀ ਦੂਰ ਉੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਰੁਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਉਂਗਲੀ ਦੀ ਚੌੜਾਈ ਨਾਲ ਨਾਪ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਕਈ ਕਾਲ ਇਕਾਈਆਂ ਵਰਣਿਤ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਕ ਵਾਰ ਪਲਕ ਗਿਰਨ ਵਿਚ ਜੋ ਸਮਾਂ ਲੱਗਦਾ , ਉਹ ਇਕ ਸਵਰ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸੇ ਨੂੰ ਮਾਤਰਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਨਿਯਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੇਚਕ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪੂਰਵਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਅੰਦਰ ਰੇਚਕ ਦਾ ਅੱਧਾ ਕਾਲ (ਸਮਾਂ) ਲੱਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਕ, ਰੇਚਕ ਅਤੇ ਕੁੰਭਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਬਤ ਤਿੰਨ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ- 1:4:2 ਜਾਂ 1:2:2 ਜਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨ।

ਦੇਖੋ- ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ-5), ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-283.

ਪਿੱਠ ਦਾ ਵਲ ਕੱਢ ਕੇ ਸਿੱਧਾ ਬੈਠਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਪੇਟ ਨੂੰ ਸੱਜੇ, ਖੱਬੇ, ਹੇਠਾਂ, ਉੱਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਣਾ, ਜਿਵੇਂ ਮਟਕੇ ਵਿਚ ਮਧਾਣੀ ਨਾਲ ਦਹੀਂ ਫੇਰੀਦਾ ਹੈ।

- ਦੇਖੋ- ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 2006, ਪੰਨਾ 700.
295. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਦੇਸ਼, ਕਾਲ ਅਤੇ ਸੰਖਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਸਿਹਤਮੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਚਾਰ ਸੈਕਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਵਾਰ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਤੇ ਛੱਡਦਾ ਹੈ (ਅਰਥਾਤ ਇਕ ਮਿੰਟ ਵਿਚ 15 ਵਾਰ ਜਾਂ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਵਿਚ 21600 ਵਾਰ)। ਰੇਚਕ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਲਈ ਰੂੰ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪਤਲਾ ਜਿਹਾ ਸੂਤ ਨੱਕ ਦੇ ਅੱਗੇ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹ ਨਾਲ ਜਿੰਨੀ ਦੂਰ ਉੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਰੁਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ।
 296. ਸਾਹ ਰੋਕ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ।
 297. ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਠ-ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਪੂਰਕ, ਰੇਚਕ ਅਤੇ ਕੁੰਭਕ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪਤੰਜਲੀ ਅਤੇ ਵਿਆਸ-ਭਾਸ਼ਯ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।
 298. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1043.
 299. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1343.
 300. ਉਹੀ, ਅੰਕ-663.
 301. ਸੁਰੇਂਦ੍ਰ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵ ਭੁਕਸ਼, ਨਵੀਂ ਦਿਲੀ, ਪੁਸ਼ਟ-807.
 302. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-807.
 303. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-228.
 304. ਉਹੀ, ਅੰਕ-730.
 305. ਉਹੀ, ਅੰਕ-803.
 306. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1189.
 307. ਉਹੀ, ਅੰਕ-155.
 308. ਉਹੀ, ਅੰਕ-877.
 309. ਉਹੀ, ਅੰਕ-359-60.
 310. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ: ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012, ਪੰਨਾ-37.

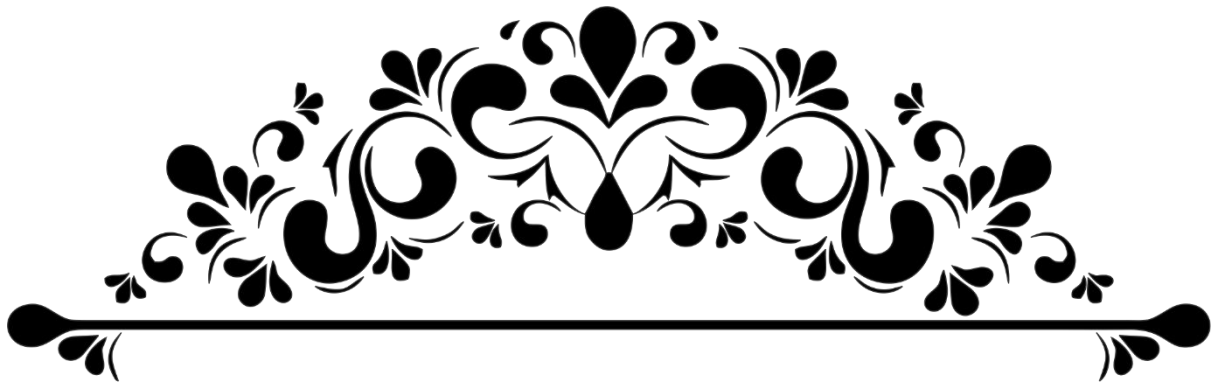
311. ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ/ਦਸੰਬਰ 1986, ਪੰਨਾ-226.
312. ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਦਸੰਬਰ 2012, ਪੰਨਾ-239.
313. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਣਨ, ਭਾਰਤੀ ਫਲਸਫੇ (ਭਾਗ-2), (ਅਨੁ.) ਨਨਦਕਿਸ਼ੋਰ ਗੋਮਿਲ, ਰਾਜਪਾਲ ਏਂਡ ਸਨਜ, ਦਿਲਲੀ, 2014, ਪੁਸ਼ਟ-315.
314. ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ/ਦਸੰਬਰ 1986, ਪੰਨਾ-297.
315. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-298.
316. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-298.
317. ਖਰਮਵੀਰ ਭਾਰਤੀ, ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ, ਕਿਤਾਬ ਮਹਲ, ਪ੍ਰਯਾਗ, 1955, ਪੁਸ਼ਟ-227.
318. ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਦਸੰਬਰ 2012, ਪੰਨਾ-239.
319. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-148.
320. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-6.
321. ਉਹੀ, ਅੰਕ-26.
322. ਉਹੀ, ਅੰਕ-225.
323. ਉਹੀ, ਅੰਕ-593.
324. ਉਹੀ, ਅੰਕ-637.
325. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ, ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-1139.
326. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1405.
327. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ, ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-644.

328. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-649.
329. ਉਹੀ, ਅੰਕ-262.
330. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ, ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-1144
331. ਹੀਰਾ ਲਾਲ ਜੈਨ (ਸੰ.), ਜੈਨਾਧਰਮਾਮ੍ਰਿਤ, ਭਾਰਤੀਯ ਜ਼ਾਨਪੀਠ, ਕਾਸ਼ੀ, 1960, ਪੁਸ਼-109/110.
332. ਅਮ੍ਰਿਤਚੰਦ੍ਰਸੂਰਿ, ਪੁਰੁਥਾਰਥਸਿੰਫ਼ਯੁਪਾਯ, ਭਾਸ਼ਾ ਟੀਕਾ ਸਹਿਤ, ਸ਼ਲੋਕ 51, ਪੁਸ਼-35.
333. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-149.
334. <http://gurugranthdarpan.net/0149.html>
335. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-467.
336. ਚਤੁਰਸੇਨ ਭਾਰਤ ਮੇਂ ਫ਼ਿਲਾਮ, ਪ੍ਰਭਾਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿਲਲੀ, 1971, ਪੁਸ਼-321.
337. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ: ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009, ਪੰਨਾ-21.
338. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1190.
339. ਉਹੀ, ਅੰਕ-141.
340. ਉਹੀ, ਅੰਕ-141.
341. ਉਹੀ, ਅੰਕ-140.
342. ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ, ਸੂਰਾ ਅਲਮੁਜ਼ਾਦਲਹ, 23
343. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1083.
344. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1136.
345. ਅਰਬ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਮੱਕਾ ਵਿਖੇ ਹਰ ਸਾਲ ਇਸਲਾਮੀ ਕੈਲੰਡਰ ਦੇ 12ਵੇਂ ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਮਹੀਨੇ ਯੂ ਅਲ ਹਿਜ਼ਾੱਜ਼ ਦੀ 8ਵੀਂ ਤੋਂ 12ਵੀਂ ਤਾਰੀਕ ਤੱਕ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਯਾਤਰਾ।
346. ਰੋਜ਼ਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਸਲਾਮੀ ਵਰ੍ਹੇ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਰਮਜ਼ਾਨ ਅਲ-ਮੁਬਾਰਿਕ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਲਗਪਗ ਸਮੇਂ ਲਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਰਾ ਦਿਨ ਭੁੱਖੇ ਅਤੇ ਪਿਆਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ, ਝੂਠ, ਧੋਖਾ,

ਫਰੇਬ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਤਾਮਸਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਨਮਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰੋਜ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਫਰਜ਼ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

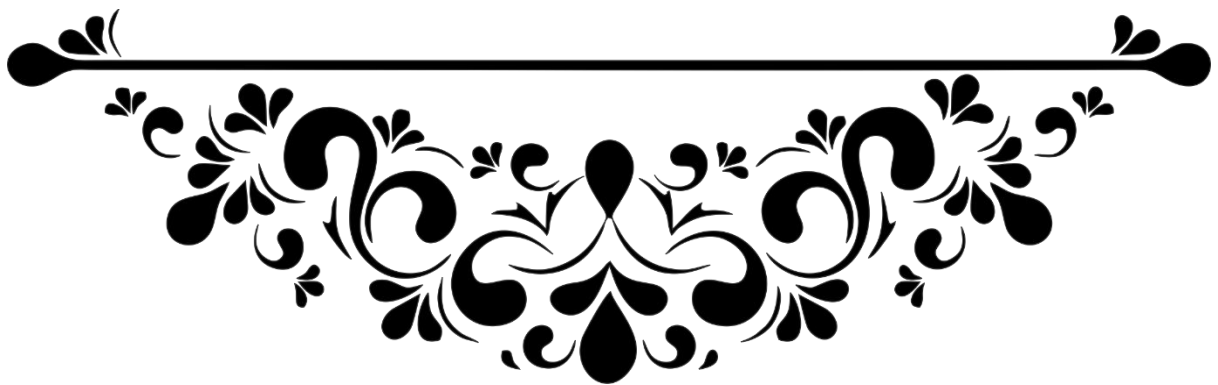
347. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-953.





ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ



ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਸਿਰਫ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ‘ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ’ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਧਰਮ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬੇਜ਼ਾਨ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ‘ਬੇਜ਼ਾਨ-ਸੱਤਾ’ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਸਿਧ ਛੁਪ ਬੈਠੇ ਪਰਬਤੀ ਕੌਣ ਜਗਤ ਕਉ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ”,¹ ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਇਸੇ ਬੇਜ਼ਾਨ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਹਿਤ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿੱਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਾਫ਼ੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਉਹ ਆਖਦੀ ਹੈ ਕਿ, “ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਆਰਾਧਣਯੋਗ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਹਿਲੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਧਰਮ ਉਦੋਂ ਹੀ ਜਿਉਂਦਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਲੋਕ ਉਸ ਦਾ ਆਚਰਨ ਕਰਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਉਪਾਸਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।² ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਜਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਸ ਬਦਲਵੇਂ ਸਰੂਪ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਹਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਈ.ਬੀ.ਟਾਈਲਰ, ਜੇਮਜ਼ ਫਰੇਜਰ, ਮੈਲਨੋਵਸਕੀ, ਮੈਕਸ ਵੈਬਰ, ਮਰਸੀ ਇਲਾਡੇ, ਇਮਾਈਲ ਦੁਰਖੀਮ ਅਤੇ ਗੈਲਨ ਤੇ ਗਲੱਕਮੈਨ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ

ਅਧਿਐਨਾਂ ਅੰਦਰ ਜੋ ਮੁੱਖ ਗੱਲ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕ 'ਅੰਤਿਮ' ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜ ਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਧਰਮ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹੀ ਵੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਧਰਮ ਦੀ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਸਿੱਧ/ਨਾਥ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ ਕਦੀ ਵੀ ਬਹੁਤਾਤ ਅੰਦਰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਉੱਪਰ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਪੱਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰੂੜੀਵਾਦਿਤਾ ਅਤੇ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਲਈ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸਾਰੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਅਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਅਤੇ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਅਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਲਿਜਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਵੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਇਹ ਮੰਗ ਦੁਰਖੀਮ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੁਰਖੀਮ ਮੁਤਾਬਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਜਾਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਜਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਗ਼ੈਰ-ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦੁਨਿਆਵੀ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਰਵਾਇਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਹੈ।³ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਇਹ

ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਖੋ ਕੇ ‘ਦੁਨਿਆਵੀ’ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ‘ਦੁਨਿਆਵੀ’ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ‘ਦਬਾਓਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ’ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤੰਨਤਾ (Social Consciousness) ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ ਅਨੁਸਾਰ, “ਧਰਮ ਉਸਾਰ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅੰਗ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚਣੀ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਕਰਤਾਰੀ ਅਮਲ ਦਾ ਮੁਦੱਈ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਰੋਲ ਕਦੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅੱਗੇ ਖੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਦਾਸਤਾ ਦੇ ਘੋਰ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਸੁੱਟਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਉੱਠੀਆਂ ਜ਼ਮਾਤਾਂ ਨੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਥੱਲੇ ਆਪਣਿਆਂ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਯੁੱਧ ਲੜੇ ਹਨ।”⁴ ਇਹ ਯੁੱਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੌਰਾਨ ਧਰਮ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਾਫ਼ੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਜਿਸ ਧਰਮ (ਇਸਾਈਅਤ) ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ’ਤੇ ਛਾਈ ਰੋਮਨ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਗੋਡੇ ਟਿਕਵਾ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ 1800 ਸਾਲ ਤੱਕ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ’ਤੇ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਧੋਖੇ ਨਾਲ ਇਕੱਠੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਬੇਹੁਦਗੀ ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।”⁵ ਇਸ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਿੰਨਾ ’ਕੁ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ, ਧਰਮ ਇਕ ਅਨੋਖਾ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਭਰਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਰੋੜਾ ਹੈ,⁶ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਵਾਕਈ ਧਰਮ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਮੁਖਾਲਫ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਵੇਖ ਸਕਦੇ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਜਾਂ ਦੈਵੀਅਤਾ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂਕਿ ਕੋਈ ਠੋਸ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੋਰਿਆ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਮਤ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪਰਮਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ⁷ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਵੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਉਪਜੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਇਹ ਆਖਦੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਧਰਮ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਹਿਤ, ਸ਼ਾਸਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਰਾਹੀਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

(ੳ) ਜਾਤ ਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਧਰਮ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਗਤੀਮਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਕ ਅਹਿਮ ਤਬਦੀਲੀ ਇਹ ਆਈ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਸੰਚਾਲਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਜੋ ਮੂਲਭੂਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਏ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੀ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਕਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵੀ ਆਈਆਂ, ਪਰ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ

ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਰੁਖ਼ ਹੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਧਾਨਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੀ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ/ਹਨ, ਪਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ, ਇਸਲਾਮ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਪਾਇਆ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ਰ ਅਤੇ ਮੋਮਨ ਦੀ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਜਾਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਜਿਸ ਵਕਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ “ਸਭੇ ਸਾਝੀਵਾਲਿ ਸਦਾਇਨਿ”⁸ ਅਤੇ “ਏਕ ਨੂਰ ਤੇ ਸਭ ਜਗ ਉਪਜਿਆ”⁹ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਾਤੀ/ਵਰਨ ਪ੍ਰਥਾ ਉੱਭਰਿਆ ਇਹ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਹੀ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਸਮੇਤ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਖ਼ਿੱਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਥਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਰਮਿਆਨ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਵਖਰੇਵਾਂ ਕਰ ਕੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਹਾਲ ਇੱਥੇ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੂਪ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਰਿਗਵੇਦ” ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਾਬੁਲ ਨਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਵੇਦ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਸਰਸਵਤੀ ਨਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਸਮਾਜ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਕ-ਨਗਰੀ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਕੋਲ ਤਾਮ੍ਹ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਲੋਹ-ਤਕਨੀਕ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਸ਼ੂ-ਚਾਰਦਿਆਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਪਸ਼ੂਆਂ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸਥਿਰ ਸਮੁਦਾਇਆਂ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖੇਤੀ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਭੋਜਨ ਜੌਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਕਬੀਲਾਈ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੀਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਇਕਾਈ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਪਰਿਵਾਰ ਹੈ। ਇਰਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਇੰਦਰ, ਮਿਤ੍ਰ, ਵਰੁਣ, ਸੋਮ ਅਤੇ ਅਗਨੀ ਆਦਿ ਉਸ ਦੇ ਦੇਵਤਾ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਕੁਝ ਸਥਾਨਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵੱਖਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਡਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਭਰੇ ਹਨ।¹⁰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਭਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਕ ਤੱਥ ਇਹ ਉੱਘੜ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੱਲ ਅਸੀਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਭਾਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰਾਜਾਂ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਰਾਮਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਿਸਰ ਅੰਦਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੋਇਆ। ਉੱਥੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਕਿਸੇ ਕੁਟੰਬ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਪੇਸ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪਲੈਟੋ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪਰਜਾਤੰਤਰ, ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਸਰੀ ਜਾਤ-ਬਿਰਾਦਰੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਏਥੀਅਨ (ਯੂਨਾਨੀ) ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਮਿਸਰ ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਸੀ। ਦਿਓਦੋਰੂਸ ਸਿਕੂਲੂਸ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮਿਸਰ ਅੰਦਰ ਕਲਾਵਾਂ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਫ਼ਾਸਤ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕਾਰੀਗਰ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਮੁਆਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਖਲ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹੀ ਪੇਸ਼ਾ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਾਦਰੀ ਅੰਦਰ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਸ਼ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਸੀ।”¹¹ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਿੰਧੂ-ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਸ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਬਹੁਤੀ ਤਵੱਜੋਂ ਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਬੇਹੱਦ ਸੀਮਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਆਰੀਆ ਪੂਰਵ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ

ਅੰਦਰ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਗਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਅਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਰੀਆ-ਪੂਰਵ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਦ੍ਰਾਵਿੜਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਰਿਆਈ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਆਰਿਆਈ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਰਿਆਈਆਂ ਦੀ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਦੇਣ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਅੰਦਰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਇਹ ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹਿਤ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ‘ਧਰਮ’ ਨੂੰ ਵੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਵਾਚਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਹੀ ਕਿਉਂ ਵਧਿਆ, ਜਿਹੜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇੜ ਸੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਾਤਰਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਵ੍ਰਜ੍ ਕਰਯੇ’ ਜਾਂ ‘ਕਰੀ’ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ‘ਚੁਣਨਾ ਜਾਂ ਵਰਨ ਕਰਨਾ’।¹² ਇਸ ਉਤਪਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। “ਅਮਰਕੋਸ਼” ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਰਥ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ— “*ਕਯੋਂ ਫ੍ਰਿਜਾਦੈ ਸੁਕਲਾਦੈ ਸ੍ਰੁਤੀ ਕਯੰ ਰੁ ਗਾਕ੍ਸ਼ੇ*”¹³ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਉਸ ਸੂਕਤ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः।

उरु तदस्य यद्वैश्यः पदभ्यां शूद्रोऽजायत॥¹⁴

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਨ੍ਹਾਂ (ਵਿਰਾਟ ਪੁਰਸ਼) ਦਾ ਮੁੱਖ ਹੋਇਆ, ਖੱਤਰੀ ਭੁਜਾਵਾਂ ਬਣੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋਵਾਂ ਜਾਂਘਾਂ ਤੋਂ ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੂਦਰ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਅੰਦਰ ਵਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜਨਮ ਜਾਂ ਵੰਸ਼ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਗੁਣ ਜਾਂ ਕਰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਲੋਕ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ:

कारुरहं ततो भिषगुपलप्रक्षिणी नना।

नानाधियो वसूयवोऽनु गा इव तस्थिम...¹⁵

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਭਗਤ/ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਪੁੱਤਰ ਵੈਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪੁੱਤਰੀ ਕੰਡਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜੋਂ ਭੁੰਨਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਾਵਾਂ ਗਊਸ਼ਾਲਾ ਅੰਦਰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਘੁੰਮਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਧਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਾਰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਦੇ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਪੜ੍ਹ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਰਨ ਰੰਗ, ਨਸਲ, ਜਨਮ, ਵੰਸ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰੀਬ ਤੋਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ‘ਰਾਮਾਇਣ’ ਦਾ ਇਕ ਕਥਨ ਇਹ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਿ ਮਨੁੱ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੀ। ‘ਰਾਮਾਇਣ’ ਦਾ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਬਿਆਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

मनुर्मनुष्यानजनयत् कश्यपस्य महातमनः।

ब्राह्मणान् क्षत्रियान् वैश्यान् शूद्रਾਂश्च मनुजर्षभ।

मुखतो ब्राह्मणा जाता उरसः क्षत्रियास्तथा।

उरुभ्यां जज्ञिरे वैश्याः पद्भ्यां शूद्रा इति श्रुतिः।¹⁶

ਇਸ ਬਿਆਨ ਅੰਦਰ ‘ਰਾਮਾਇਣ’ ਦਾ ਕਰਤਾ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਤਮਾ ਕਸ਼ਪ ਦੇ (ਪੁੱਤਰ) ਮਨੁ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ। ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮੁੱਖ, ਬਾਂਹ, ਪੇਟ ਅਤੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ। ਅਜਿਹਾ ਵੇਦ ਆਖਦੇ ਹਨ। “ਰਾਮਾਇਣ” ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਵੀ ਭੀਸ਼ਮ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ ਨੇ ਯੱਗ ਲਈ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਤੱਵ

ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਪਰ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਜਨਮ, ਨਾ ਸੰਸਕਾਰ, ਨਾ ਵਿਦਵਤਾ, ਨਾ ਸੰਤਾਨ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਿਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ “ਭਗਵਦਗੀਤਾ” ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਚਾਤੁਰੰਯੰ ਮਯਾ ਸ੍ਰੁਠੰ ਗੁਣਕਰਮਵਿਭਾਗਃ।

ਤਸਯ ਕਰਮਾਦਿ ਮਾਮਿ ਸੰਕ੍ਰਿਯਕਰਮਾਦਿ ਸੰਕ੍ਰਿਯਕਮਯਮ੍॥¹⁷

ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਅਨੁਸਾਰ, (ਭਗਵਾਨ ਰੂਪੀ) ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਚਾਰੇ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾ ਕੋਈ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ, ਵਰਨ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਹੀ ਵਰਨ ਦਾ ਸੀ, ਭਾਵੇਂਕਿ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਵਰਨ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪਰਵ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ:

ਬ੍ਰਾਹ੍ਮਣ ਸੁਖਤ: ਸ੍ਰੁਠੋ ਬ੍ਰਾਹ੍ਮਣੋ ਰਾਜਸਯਮ੍।

ਬਾਹੁਭ੍ਯਾਂ ਕ੍ਸ਼ਿਤ੍ਰਿਯ: ਸ੍ਰੁਠ: ਤ੍ਰਿਯੁਭ੍ਯਾਂ ਵੈਸ਼ਯ ਏਵ ਚ॥

ਵਰ੍ਣਾਨਾਮ ਪਰਿਚਰ੍ਯਾਰ੍ਥੰ ਤ੍ਰਿਯਾਣਾਮ ਭਰਤ੍ਰਿਯਮ੍।

ਵਰ੍ਣਸ਼੍ਰੁਤ੍ਰੁਥ: ਸੰਭੂਤ: ਪਦ੍ਭ੍ਯਾਂ ਸ਼੍ਰੁਠੋ ਵਿਨਿਰ੍ਮਿਤ:॥¹⁸

“ਮਹਾਭਾਰਤ” ਵਿਚ ਵਰਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੋਵਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰ ਭੀਸ਼ਮ ਦੁਆਰਾ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਯੱਗ ਦੇ ਲਈ ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ ਨੇ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕਰਤੱਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ।¹⁹

ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਬੌਧ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਚਾਰ ਵਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਸਨ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਕੇ ਆਏ ਹਾਂ, ਧਮਪਦ ਅੰਦਰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ ਕਰਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਖੱਤਰੀਆਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਖੁਦ ਇਕ ਖੱਤਰੀ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵੀ ਰੱਖ ਦਈਏ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਨਾ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਰੂੜੀਆਂ ਅਤੇ ਅਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਯਤਨ ਮਾਤਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ‘ਯਤਨ-ਮਾਤਰ’ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸੂਤਰ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਇਕ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸੂਦਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਪਨਯਨ ਸੰਸਕਾਰ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਤਿਗਾਨਾਂ ਤ੍ਰਯਾਨਾਂ ਕ੍ਰਿਨਾਮਦੁਃਕ੍ਰਮਣਾਮੁਪਾਧਨਾਦਯੋ ਧਰਮ:।

ਤਪਾਧਨਮੁਪਨਯਨਮ।²⁰

ਇਸ ਪ੍ਰਮਾਣ ਅਨੁਸਾਰ ਤਿੰਨਾਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼) ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਰਮਾਂ ਜਨੇਊ ਆਦਿਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਤਰ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਗੰਝਲਦਾਰ ਬਣਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਖੱਤਰੀ ਵਰਣਾਂ ਅੰਦਰ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅੰਦਰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਵਰਨ ਜਨਮਜਾਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸੀ, ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਵਰਨ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਜਨਮਗਤ ਅਤੇ ਕਰਮਗਤ ਦੋਵੇਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੀ.ਐਸ. ਗੁਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ, “ਵਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ‘ਕੰਮ’ ਏਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਸੀ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰੇ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਕੰਮ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ।”²¹ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਐਸ.ਸੀ.ਦੂਬੇ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਵਰਗ ਹੈ: ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਆਰੋਪਿਤ ਪੱਧਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਵਰਗ-ਬੋਧਕ ਜੁਗਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਆਰੋਪਿਤ ਮਰਯਾਦਿਕ ਪੱਧਤੀ ਵਾਲੀਆਂ ਕਈ ਜਾਤਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ

ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਦਰਜੇਵਾਰ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਹਨ,”²² ਪਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਬੇ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਉਤਰ-ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਲਸਨ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ‘ਇੰਡੀਅਨ ਕਾਸਟਸ’ ਅਤੇ ਹੱਟਣ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਕਾਸਟ ਇਨ ਇੰਡੀਆ’ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਐਸ.ਐਸ.ਅਮੋਲ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, “ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ (ਵਰਨ ਦੀਆਂ) ਹੱਦਾਂ ਏਨੀਆਂ ਪੱਕੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਖੱਤਰੀ ਸੀ, ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਰਿਸ਼ੀ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰੀ ਵੰਸ਼, ਜੋ ਵੈਸ਼ ਨਾਭਾ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬਣ ਗਏ ਸਨ। ਕਈ ਸੂਦਰਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬਣ ਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਪੂਤਾਨੇ ਦੇ ਖੋਖਰ ਸੇਵਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਬੱਚਾ ਇਕ ‘ਮੇਰ’ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮੁਨੀ ਨੇ ਯਜੁਰਵੇਦ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਸੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਬੰਗਾਲ ਦਾ ਵੈਸੋਕਤਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਕ ਸੂਦਰ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਆਸ ਦਾ ਚੇਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਆਸ ਆਪ ਇਕ ਮੱਛੀਆਂ ਫੜਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ,”²³ ਪਰ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਸੀਮਿਤ ਕਾਲ ਤੱਕ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਕਰੂਪ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਮੁਤਿਬਕ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਸਥਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਸੀਮਿਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬੱਝਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਸਿਮਰਤੀ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਆਪਣਾ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਵਾਲਾ ਸੁਭਾਅ ਤਿਆਗ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਠੋਸਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦਾ ਸਥਾਈਤਵ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਹਰ ਇਕ ਵਰਨ ਦੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਫੇਰ-ਬਦਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਕਰਨ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ‘ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ’ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਤੀ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਕਿ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣਾ, ਯੱਗ ਕਰਵਾਉਣਾ ਅਤੇ ਦਾਨ ਲੈਣਾ, ਖੱਤਰੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨਾ, ਸਬਰ ਰੱਖਣਾ, ਚਤੁਰਤਾ ਦਿਖਾਉਣਾ, ਦਾਨ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ, ਵੈਸ਼ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਖੇਤੀ, ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲਣ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਯੱਗ ਕਰਨਾ, ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਆਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਕਮਾਈ ਕਰਨਾ ਵੀ ਵੈਸ਼ ਹਿੱਸੇ ਆਇਆ ਹੈ ਤੇ ਸੂਦਰ ਨੂੰ ਸਭ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।²⁴

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਥੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਇਹ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਦੇਵਤਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਉਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇੰਦਰ, ਜੋ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵ-ਮੰਡਲ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਬਣਾਈਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਇਕਮਾਤਰ ਦੇਵਤਾ ਸੀ, ਖੱਤਰੀਆਂ ਦਾ ਦੇਵਤਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਰੁਦ੍ਰ, ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਬਣਾਇਆ, ਵੈਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਖ ਦੇਵਤਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਕ੍ਰਿਤ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਪੂਰਵ-ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਆਰਿਆਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਮੁਤਾਬਕ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ‘ਕਵਾਸਾ’ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ (ਆਰਿਆਈਆਂ) ਦੀ ਸੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਵੰਡ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਰਿਆ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਨ- ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸੂਦਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੂਦਰਾਂ ਦੇ ਇਸ ਆਗਮਨ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਲਈ ਇਹ ਹਿਦਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਸਹਿਭੋਜ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਪੰਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਇਕ ਪੰਗਤੀ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਹੋਣ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹੋਰ ਜਾਤ ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਬਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਫੱਟਾ ਰੱਖ ਕੇ ਜਾਂ ਕੱਪੜਾ ਤਾਣ ਕੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਓਟ ਜਿਹੀ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਲਕੀਰ ਵਿਚ ਖਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੂਠ ਖਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਇਕ ਜਣਾ ਆਪਣਾ-ਆਪਣਾ ਭੋਜਨ ਅੱਡ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਮਾਹੌਲ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਜਾਂ ਕਿੱਤਿਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਾਹਿਤ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵੰਡ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਇਹ ਵੰਡ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਇਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਠੋਸਤਾ ਨੇ ਜਦੋਂ ਕਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਜਨਮ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ

ਦਿੱਤਾ, ਤਾਂ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦਾ ਉਦਭਵ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ।”²⁵

ਜਾਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਜਨ੍ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ‘ਜਾਤੀ’ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾਤੀਆਂ ਬਣ ਗਏ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜਾਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਰਤੋਂ ਨਿਰੁਕਤ ਅੰਦਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।²⁶ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਵੀ ਜਾਤੀ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਣਿਨੀ ਤੇ ਪਤੰਜਲੀ ਨੇ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਸ਼ਬਦ-ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਹਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਾ ਪੂਰਵ ਤੱਕ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਅਨੇਕਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਜਾਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ-ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੀ ਹੀ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਬਾਦਸਤੂਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, ਮਨੁੱਖ ਅਸੂਲੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਹੀ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸਦਾ ਹੀ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਮਾਂਦਰੂ ਹੀ ਨਾ-ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਕੁੱਤੇ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਜਿੰਨਾ ਫ਼ਰਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।”²⁷ ਇਹ ਇਕ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਅਣ-ਸੁਲਝੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਵੰਡ ਦਾ ਪਰਿਪੱਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਮਾਰਕਸੀ ਪੱਧਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਜਾਤ ਆਪਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ।²⁸ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਥੇ ਇਹੀ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨਿਰਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਵ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ।

ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਹ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀਅਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਵਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੈਦਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਹੁਬਹੂ ਜਾਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬਨਾਮ ਸੂਦਰ ਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਢੁੱਕਵੀਂ ਥਾਂ ਹਾਸਲ ਹੈ, ਪਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਜਿੰਨੀ ਚਰਚਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਦੇ ਨੂੰ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਸ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਖ਼ਾਸ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਸੂਦਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਅਰਥ ਕੱਢਣ ਦੇ ਜੋ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਿਹੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੁਲਝਾਉਣ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਢੁੱਕਵੀਂ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਦਰਾਯਣ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਸੇ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰ ਸੂਦਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ— ‘ਸੂਕ੍’ (ਸ਼ੋਕ) ਅਤੇ ‘ਦ੍ਰ’ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ— ਦੌੜਣਾ।²⁹ ਇਸ ਦੀ ਟੀਕਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਬਦਲਵੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੂਦਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ‘ਤੇ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਉਪਾਅ ਨਹੀਂ ਹੈ।³⁰

ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੂਦਰਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਇਕਮਾਤਰ ਉੱਲੇਖ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ ਪੁਰਸ਼-ਸੂਕਤ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਨਰਾ-ਵ੍ਰਿਤੀ “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਦੇ ਉੱਨ੍ਹੀਵੇਂ ਭਾਗ ਅੰਦਰ ਹੋਈ ਹੈ।³¹ ਭਾਵੇਂਕਿ “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸੂਦਰ ਨੂੰ ਜਨਜਾਤੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਭਾਗ ਵਿਚ ਜੋ ਸੂਦਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਵਾਚਦੇ ਹੋਏ ਵਰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੁਰਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸੂਦਰ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ੁਕ੍ ਧਾਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ— ਹੋਣਾ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਹਾਰੇ ਤੇ ਭੱਜੇ, ਸਰੀਰਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਸ਼ਰੂਫ ਸਨ ਤੇ ਦੀਨ-ਹੀਣ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਦਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਜਦੋਂਕਿ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਆਚਰਨ

ਆਤੰਕਪੂਰਨ ਤੇ ਹੀਣ ਕੋਟੀ ਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਸੁੱਚ (ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਸ਼ੁੱਧ) ਕਹਿਲਾਉਣ ਲੱਗੇ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁੱਚ (ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਸ਼ੁੱਧ) ਬਣਿਆ।³²

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੂਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜਾਤੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਤ ਤਬਕਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਕੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤੀ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਜਾਂ ਦੂਜੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੂਦਰ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਉੱਪ-ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਡਰਾਵਣੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਸੂਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵੇ, ਪਰ ਅਛੂਤ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਹਾਡੀ, ਡੂਮ, ਚੰਡਾਲ ਅਤੇ ਬਧਤੇ ਆਦਿ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਰਨ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਗਿਣਤੀ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਮਈ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਹਿਤ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਵਾਬਸਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਉੱਚਤਾ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰੋਮ ਜਾਂ ਯੂਨਾਨ ਆਦਿ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗੁਲਾਮਾਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਅਛੂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਲਾਮਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬਦਤਰ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਿਰਧਾਰਨਾ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਅੰਦਰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹਦ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਸੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਲਈ ਕਿੰਨੇ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਵਿਧਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਯੋਗਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਸੀਮਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਉਲੰਘ ਨਾ ਸਕੇ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਅੱਜ ਤੱਕ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਗਟ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਬੋਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹਿਮਾ-ਮਈ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਦਾਸਾਂ, ਸੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਬੁੱਧ-ਦੇਵ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਬੋਧਨ, ਸਤਿਕਾਰ, ਉਪਗਮ, ਅਤੇ ਵਰਤਾਓ ਦੇ

ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੂਦਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਖੱਤਰੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।³³ ਜਾਤਕ ਦੇ ਇਕ ਮੁੱਢਲੇ ਪਰਿਛੇਦ ਅੰਦਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਵੈਸ਼ ਜਾਂ ਸੂਦਰ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।³⁴ ਜੈਨ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਨੀਚ, ਪਤਿਤ, ਗਰੀਬ, ਅਕਿੰਚਨ ਜਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।³⁵ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਵੈਰ-ਭਾਵ ਹੀ ਸੀ। ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ “ਮਿਲਿੰਦ-ਪ੍ਰਸ਼ਨ” ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜਨਮ ਨੀਚ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਵੰਸ਼-ਪਰੰਪਰਾ ਹੀਣ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਰਾਜਾ ਬਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।³⁶ ਜਦੋਂਕਿ ਇਸੇ ਮਤ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰਨਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧ ਜਾਂ ਬੋਧੀਸਤਵ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦਾ ਚੰਡਾਲਾਂ, ਮੁਰਗੀ-ਪਾਲਿਕਾਂ, ਸੂਰ ਪਾਲਣ ਵਾਲਿਆਂ, ਸ਼ਰਾਬ-ਵਿਕਰੇਤਾਵਾਂ, ਕਸਾਈਆਂ, ਮੁੱਕੇਬਾਜ਼ਾਂ, ਅਭਿਨੇਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨੱਚਣ ਵਾਲਿਆਂ, ਕੁਸ਼ਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਬੋਧੀ ਧਰਮਾਵਲੰਬੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਘ੍ਰਿਣਾ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਿਰਦਈ ਅਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।³⁷

“ਤ੍ਰਿਪਿਟਕ” ਅੰਦਰ ਦਾਸ ਦੇ ਉੱਪਰ ਸਵਾਮੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਘੱਟ ਕਰ ਕੇ ਦਾਸ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਨਹੀਂ ਹੈ।³⁸ ‘ਤ੍ਰਿਪਿਟਕ’ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਉਦਾਹਰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਜਿੱਥੇ ਦਾਸਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦੁਰ-ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਪਰਾਧ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸੁਆਮੀ ਨੂੰ ਦੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦਾਸਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦਯਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਬੁੱਧ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਦਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੁਆਮੀ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰੇ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਦਾਸ ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਭਾਗ ਜ਼ਰੂਰ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੇਵਤਾ ਬਣੇਗਾ ਅਤੇ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁੱਖ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਗੇ,³⁹ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਸੂਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਦਾਸਾਂ, ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤੀਹਰ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉੱਭਰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਖੇਤੀਹਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।⁴⁰ ਅਲ ਬਰੂਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੂਦਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਇਕ ਹੀ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਕ ਘਰ ਵਿਚ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਸਨ।⁴¹

ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਸਾਨੂੰ “ਸਕੰਦ-ਪੁਰਾਣ” ਅੰਦਰ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਪੁਰਾਣ-ਕਰਤਾ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਅੰਨਦਾਤਾ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਲਿਖਦਾ ਹੈ।⁴² ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਹੇਮਚੰਦਰ ਰਚਿਤ ‘ਅਭਿਧਾਨਚਿੰਤਾਮਠਿ’ ਅੰਦਰ ਵੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤੀਹਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ‘ਕੁਟੁੰਬਿਨ’ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਈਸਵੀ ਸੰਨ ਦੇ ਅਰੰਭ ’ਚ ਹੀ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੈਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਰੀਬ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਹ ਤਸਵੀਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।⁴³ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਅਲ ਬਰੂਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਵੈਦਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਜਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਜੀਭ ਕੱਟ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।⁴⁴

ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ “ਗੌਤਮ ਧਰਮਸੂਤਰ” ਅੰਦਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

अथ हास्य वेदमुपशृण्वतस्त्रपुजतुभ्यांश्रोत्रप्रतिपूरणम्।

उदाहरणे जिह्वाच्छेदो। धारणेशरीरभेदः।⁴⁵

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸ਼ੂਦਰ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਰਾਂਗਾ ਅਤੇ ਲਾਖ ਪਿਘਲਾ ਕੇ ਪਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੇਕਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੀਭ ਚੀਰ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕੁਹਾੜੇ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕੱਟ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ‘ਪਰਾਸਰ ਸਮ੍ਰਿਤੀ’ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ:

चंडालदर्शने सध आदित्यमवलोकयेत्॥⁴⁶

ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਭੰਗੀ/ਚੰਡਾਲ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਸੂਰਜ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਸੁੱਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ “ਵਿਆਸ ਸਿਮਰਤੀ” ਅੰਦਰ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ:

वणिक किरात कायस्थ मालाकार कुटुम्बिनः

वेरट मेह चण्डाल दास स्वपच कोलकाः

एतेऽन्त्यजाः समाख्याता ये चान्ये च गवाशनाः

एषां संभाषणात्स्नानं दर्शनदर्कविक्षणम्॥⁴⁷

ਅਰਥਾਤ; ਵਣਿਕ, ਕਿਰਾਤ, ਕਾਇਸਥ, ਮਾਲੀ, ਕੁਨਬੀ, ਸਿਆਰਮਾਰ, ਕੰਜਰ, ਚੰਡਾਲ, ਦਾਸ, ਸਵਪਚ ਅਤੇ ਕੋਲੀ-ਇਹ ਸਭ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ

’ਤੇ ਸੂਰਜ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ‘ਮਨੁੱ-ਸਿਮਰਤੀ’ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਚਾਂਡਾਲਸ਼ੁਪਚਾਨਾਂ ਤੁ ਬਹਿਗ੍ਰਾਮਾਤ੍ਰਿਸ਼੍ਰਯ:....
ਅਪਪਾਤ੍ਰਾਸ਼ੁ ਕਰ੍ਤਕ੍ਯਾ ਧਨਮੇਥਾਂ ਸ਼ੁਗਰ੍ਦਮਸ੍...
ਵਾਸਾਂਸਿ ਮ੍ਰੁਤਚੇਲਾਨਿ ਮਿਨ੍ਰਮਾਂਡੇਥੁ ਮੋਜਨਮ੍॥
...ਅਨ੍ਰਮੇਥਾਂ ਪਰਾਧੀਨੰ ਦੇਯੰ ਸ੍ਯਾਦ੍ ਮਿਨ੍ਰਮਾਜਨੇ॥⁴⁸

ਭਾਵ ਕਿ ਚੰਡਾਲ ਅਤੇ ਸਵਪਚ (ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਅੰਦਰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਅੱਗ ਦੇਣ ਵਾਲਾ) ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਂਡਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਨਾ ਜਾਵੇ। ...ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਟੁੱਟੇ-ਫੁੱਟੇ ਬਰਤਨਾਂ ਵਿਚ ਸੇਵਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਭੋਜਨ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾਵੇ।

ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ‘ਪਰਾਸ਼ਰ’ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਭੰਗੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਵਾਈ ਹੋਈ ਬਾਉਲੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਦਿ ਅਗਿਆਨਤਾ ਕਾਰਨ ਪਾਣੀ ਪੀ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ 24 ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਉਪਵਾਸ ਕਰ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭੰਗੀ ਦੇ ਬਰਤਨ ਦਾ ਜਿਸ ਖੂਹ ਨਾਲ ਸਪਰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਖੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪੀ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਤਿੰਨ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਗਊ-ਮੂਤਰ ਅਤੇ ਗਊ-ਮੂਤਰ ਵਿਚ ਭਿੱਜੇ ਹੋਏ ਜੌਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਚਾਠਡਾਲਖਾਤਵਾਪੀਥੁ ਪੀਤ੍ਵਾ ਸਲਿਲਮਗ੍ਰਜ:....
ਅਜ਼ਾਨਾਕ੍ਵੈਕੰਕ੍ਰੇਨ ਕ੍ਰਹੋਰਾਤ੍ਰੇਠ ਸ਼ੁਧ੍ਯਤਿ..
ਚਾਠਡਾਲਮਾਠਡਸੰਸ੍ਪ੍ਰੁਠੰ ਪੀਤ੍ਵਾ ਕ੍ਰੂਪਗਤੰ ਜਲਮ੍.
ਗੋਮ੍ਰੁਧਾਕਾਕਾਹਾਰਸਿਨ੍ਰਰਾਤ੍ਰਾਤ੍ ਸ਼ੁਢ੍ਰਿਮਾਪੁ ਯਾਤ੍...⁴⁹

ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਿ ਕੇਵਲ ਉਹ ਲੋਕ ਹੀ ਅਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਸੂਦਰਾਂ ਦੀ ਛੋਹ ਨਾਲ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੋਏ ਖੂਹ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੀ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ “ਆਪਸਤੰਬ” ਵੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਕ੍ਰੂਪੈਕਪਾਨੈਵ੍ਰਣਾਨਾਂ ਸਪ੍ਰਸ਼ਸੰਸ੍ਰਗ੍ਰਥਾਤ੍
ਤੇਥਾਮੇਕੋਪਵਾਸੇਨ ਪੰਚਗਕ੍ਯੇਨ ਸ਼ੋਧਨਮ੍॥⁵⁰

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਕ ਖੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ ਪੀ ਕੇ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪਰਸ਼ ਤੇ ਸੰਗ ਨਾਲ ਦੂਸ਼ਿਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਇਕ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਉਪਵਾਸ ਕਰ ਕੇ ਪੰਚਗਵ ਪੀਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁੱਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਰਨ ਸਿਰਫ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਮੌਲਿਕ ਪਹਿਚਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਿਸਰ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਸੀ ਅਤੇ ਏਥਨਜ਼ ਦੇ ਲੋਕ ਉਸੇ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।⁵¹ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਜਿਸ ਆਦਰਸ਼ ਗਣਤੰਤਰ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਿਸਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਹੀ ਯੂਨਾਨੀ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ।⁵² ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮਿਸਰ ਦੀ ਇਸ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਲਈ ਵੀ ਸੀ। ਕੀ ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਕੀ ਯੂਨਾਨ ਤੇ ਰੋਮ, ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਭ ਥਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਅਨੋਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਗ਼ਲਤ ਹੈ,⁵³ ਪਰ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇੱਥੇ ਉਦਾਹਰਨ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਹਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ 'ਕੁ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਐਸ.ਵੀ.ਕੇਤਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

1. ਜਾਤ ਦੀ ਮੈਂਬਰੀ ਜਨਮ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਜਾਤ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
2. ਜਾਤੀ ਗਰੁੱਪ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਜਾਂ ਨਾ-ਉਲੰਘਣ ਯੋਗ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਯਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।⁵⁴

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਜੇ.ਐਚ.ਹੱਟਣ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “ਕਾਸਟ ਇਨ ਇੰਡੀਆ” ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

1. ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਜ
2. ਸਮੁਦਾਇਕ ਕਾਰਜ
3. ਰਾਜ ਲਈ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜ।⁵⁵

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੀ.ਐਸ.ਗੁਰੀਏ ਨੇ ਵੀ ਜਾਤ ਦੇ ਛੇ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

1. ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ
2. ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਪੁਤਰਬੰਦੀ
3. ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਅੰਤਰਭੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਰੋਕਾਂ
4. ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਧਿਕਾਰ
5. ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਚੋਣ
6. ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਰੋਕਾਂ।⁵⁶

ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਕਾਇਮੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਸੂਦਰ ਜਾਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਅਤੇ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨ ਲਈ ਜੁਝਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਜੁਝਾਰੂਪਣ ਤੋਂ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਕਿੰਨੀ ਗ਼ੈਰ-ਇਨਸਾਨੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦਾ ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਲ ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਮੰਗੋਲ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੁੱਟਾਂ-ਖੋਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਬਣਾਇਆ। ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਗੌਰੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਇਹ ਅਮਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਕ ਅਬੱਝਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਨ 1526 ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਨਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਜਾਤਾਂ-ਪਾਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਨੇਕਾਂ ਉਪ-ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸੀ, ਜਦੋਂਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਭਾਗ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ ਤੁਰਕ-ਅਫ਼ਗ਼ਾਨ, ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਈਰਾਨੀ ਜਾਤੀ ਦੇ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ, ਜਦੋਂਕਿ ਦੂਸਰਾ ਭਾਗ ਨਿਮਨ-ਵਰਗ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਨ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹਿੰਦੂ ਸਨ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ ਸਨ। ਉਂਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਕਿ ਭਾਵੇਂਕਿ ਖ਼ਿਲਜ਼ੀ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਵੱਧ ਰਹੇ ਸਹਿਚਾਰ ਕਾਰਨ ਕੰਮਜ਼ੋਰ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਇਕ ਹੋਰ ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਸਨ- ਅਹਲ-ਏ-ਸੈਯਫ਼ ਅਤੇ ਅਹਲ-ਏ-ਕਲਮ। ਸੈਯਫ਼ ਲੋਕ ਸੈਨਿਕ ਵਰਗ ਦੇ ਸਨ, ਜਦੋਂਕਿ ਅਹਲ-ਏ-ਕਲਮ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਸੀ।⁵⁷ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਦਬਦਬਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਇਕ ਗ਼ੈਰ-ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਾਬ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੀੜਾ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਬਾਰਵੀਂ-ਤੇਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਆਮ ਹੀ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਧਨ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਧਨ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਜਨਤਾ ਕੋਲੋਂ ਲੁੱਟਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੀਰੇ-ਜਵਾਹਰਾਤ, ਸੋਨਾ, ਚਾਂਦੀ ਆਦਿ ਕੀਮਤੀ ਧਾਤਾਂ ਦੀ ਸੀ। ਧਨ ਦੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਮੀਰ ਘਰਾਣਿਆਂ ਅੰਦਰ ਦਾਸ-ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਦਾਸ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਵੇਖਣ ਦੇ ਕਈ ਨਜ਼ਰੀਏ ਹਨ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਦੌਰ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬੁਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਸ ਦੀ ਕਰੂਪਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਉਸ ਕਾਲ ਦੇ ਮਹਾਨ ਯਾਤਰੂਆਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਇਬਨ-ਬਤੂਤਾ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਖੁਦ ਚਾਰ ਦਾਸੀਆਂ ਨਾਲ਼ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਕ ਦੇ ਦਿੱਤਾ।⁵⁸ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਰਬਾਰੀ ਕਵੀ ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ ਕੋਲ ਵੀ ਦਾਸੀਆਂ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।⁵⁹ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਦਾਸ-ਦਾਸੀਆਂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹਰ ਪਾਸੇ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਚਾਈ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਚਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਪਿਆ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਦਾਸ-ਦਾਸੀਆਂ ਰੱਖਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਮਾਣਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ ਕੁਝ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਸੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀ-ਸੁੱਖ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਨ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਰਾਜ-ਵੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਧਨੀ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਆਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਤੀ, ਜ਼ੋਹਰ, ਪਰਦਾ, ਭਰੂਣ-ਹੱਤਿਆ, ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਕੁਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ।

ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ, ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਕਬਰ ਤੱਕ ਨੇ ਸੁਲਤਾਨ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਮਿਲਵਰਤਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਦੀ ਅਰੰਭਤਾ ਕੀਤੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੇਤੂ ਰਾਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਮ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੋਸਤਾਨਾ ਸੰਬੰਧ ਕੀਤੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਬਾਬਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੜਕਿਆਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਮੇਦਿਨੀ ਰਾਓ ਦੀਆਂ ਪੁੱਤਰੀਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਮਿਲਵਰਤਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ 'ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਹੀ ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਤੇ ਉਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਕਰੀਬ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਇਸ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹੋਈ ਤੇ ਉਹ ਉੱਚ ਅਹੁਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ, ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਜ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸੰਸਥਾ ਵਾਲਾ ਹੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਚ-ਨੀਚ ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੋਈ ਪਈ ਸੀ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ਾਇਬ ਸਨ, ਪਰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਾਧਕਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਦਮ ਉਠਾਏ ਅਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਏ, ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰਾਂ ਅੰਦਰ “ਏਕੁ ਪਿਤਾ ਏਕਸ ਦੇ ਹਮ ਬਾਰਿਕ...”⁶⁰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਐਲਾਨੀਆਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਖਿਆ:

ਅਵਲਿ ਅਲਹ ਨੂਰ ਉਪਾਇਆ ਕੁਦਰਤਿ ਕੇ ਸਭਿ ਬੰਦੇ॥

ਏਕੁ ਨੂਰ ਤੇ ਸਭਿ ਜਗ ਉਪਜਿਆ ਕਉਣ ਭਲੇ ਕਉਣ ਮੰਦੇ॥⁶¹

ਇਸ ਐਲਾਨ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਦੀ ਵੀ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਜਾਂ ਇਕ ਮੂਲ ਤੋਂ ਉਤਪਤਿ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਕਾਰਨ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ੋਸਣ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਬੁੱਧ, ਜੈਨ, ਨਾਥ ਅਤੇ ਲੋਕਾਇਤ ਆਦਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ੋਸਣ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੀ ਅਵਾਜ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਉਠਾਈ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਉੱਪਰ ਕਦੀ ਵੀ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਾਰ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਮਾਨਵੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੈਵੀਅਤਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਇਨਸਾਨ, ਦੂਸਰੇ ਇਨਸਾਨ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਜੋਤ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਫੁਰਮਾਨ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਸਭੇ ਸਾਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨਿ ਤੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਦਿਸਹਿ ਬਾਹਰਾ ਜੀਉ॥⁶²

ਇਹ ਫੁਰਮਾਨ ਵੈਦਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ‘ਵਿਰਾਟ-ਪੁਰਸ਼’ ਦੀ ‘ਸਾਜਨਾ’ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਹੱਕ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ, ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸ ਵਿਤਕਰੇਪੂਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੋਈ, ਬੇਬਾਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ:

ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥

ਤਿਸਦੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭਿ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥⁶³

ਈਸ਼ਵਰੀ ਜੋਤ ਦੀ ਇਹ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੰਡ ਅੱਜ ਸਾਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਕ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਪ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦਰਜ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਕ-ਸੁਰ ਵਿਚ ਜੋ

ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ— “ਤੁਮ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਹਮ ਬਾਰਿਕ ਤੇਰੇ॥”⁶⁴ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਆਖਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਸਮਰਪਿਤ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਜਦੋਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮਾਤ-ਪਿਤਾ ਐਲਾਨਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲਹਿਦਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਸਰਬਉੱਚ ਸੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੁੜਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵੰਡਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮਾਤ-ਪਿਤਾ ਆਖਣ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੋਈ ਜਾਤ ਜਾਂ ਵਰਣਿਕ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਜੀਵ ਵੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਦਮ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਜਾਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜੀਵਨ ਗੁਜਾਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਤਾਕੀਦ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭੂਤਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੌਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਵਕਤ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਵਜੋਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਹੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਰੇਲ-ਵਿਵਸਥਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਉਦਯੋਗ-ਧੰਦੇ ਪੁਸ਼ਤੈਨੀ ਕਿਰਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਣਗੇ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕ ਡਾ.

ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਖਤਮ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿਖਾਏ ਗਏ ‘ਰਾਹ’ ਅਸਫਲ ਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੇਤ ਹੋਰਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ-ਕੁਰੀਤੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੁਝ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਯਤਨ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਵਿਚ ਪੋਲ ਖੋਲ੍ਹੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਏ ਕਿ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਵੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਕਾਇਮੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਖੇੜ ਦਿੰਦੇ। ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮਾਤ-ਪਿਤਾ ਆਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ-ਚਿਹਨਕ ਇਸ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਭਾਰੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਹਰ ਉਸ ਸਖਸ ਲਈ ਬੇਮਾਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਅਕਾਲ-ਸੱਤਾ ਅੰਦਰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਉਸ ਦੇ ‘ਹੁਕਮ’ ਅਨੁਸਾਰ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ-ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਈ ਗਈ ‘ਲੰਗਰ’ ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਖਤਮ ਕਰ ਹਿਤ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਰੋਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿਤ ਸਾਨੂੰ ਮੁੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਛੂਹ ਜਾਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਨੀਵੀਂਆਂ ਅਤੇ ਅਛੂਤ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ‘ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ’ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਨਿਮਨ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

नाद्याच्छूद्रस्य पक्वान्नं विद्वानश्राद्धिनो द्विजः।

आददीताममेवास्मादवृत्तावेकरात्रिकम्॥⁶⁵

ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਮੁਤਾਬਕ, ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਡਤ ਅਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਸੂਦਰ ਦੁਆਰਾ ਪਕਾਇਆ ਹੋਇਆ ਭੋਜਨ ਨਾ ਖਾਣ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਤੁਰੰਤ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾ ਕਰ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਇਕ ਰਾਤ ਲਈ ਕੱਚਾ ਭੋਜਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਣ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

अस्वर्ग्या ह्याहुतिः सा स्याच्छूद्रसंस्पर्शदूषिता॥⁶⁶

ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਕੋਲ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਮਰੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸੂਦਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਾ ਕਢਵਾਇਆ ਜਾਵੇ। (ਕਿਉਂਕਿ) ਸਰੀਰ ਦਾ ਸੂਦਰ ਦੀ ਛੂਹ ਲੈਣ ਕਾਰਨ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋਣਾ, ਉਸ ਲਈ ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਰੋੜਾ ਅਟਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਪਰਾਸ਼ਰ-ਸਿਮਰਤੀ” ਦਾ ਉਹ ਕਥਨ ਵੀ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਹਿਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ‘ਪਰਾਸ਼ਰ ਸਿਮਰਤੀ’ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਭੰਗੀ ਦੇ ਬਰਤਨ ਵਿਚ ਧਰੇ ਹੋਏ ਜਲ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਦੂਜੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਲਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਲਟੀ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤੇ ਪ੍ਰਾਜਾਪਤਯ ਵਰਤ ਕਰੇ। ਜੇਕਰ ਉਲਟੀ ਨਾ ਕਰੇ ਅਤੇ ਉਹ ਜਲ ਸਰੀਰ ਅੰਦਰ ਹਜ਼ਮ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਜਾਪਤਯ ਵਰਤ ਨਾ ਕਰ ਕੇ ਕ੍ਰਿਛ ਚੰਦ੍ਰਾਇਣ ਵਰਤ ਕਰੇ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਂਤਪਨ ਵਰਤ, ਖੱਤਰੀ ਪ੍ਰਾਜਾਪਤਯ ਵਰਤ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਚੌਥਾਈ ਪ੍ਰਾਜਾਪਤਯ ਵਰਤ ਕਰ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਬਰਤਨ ਦਾ ਜਲ, ਦਹੀਂ ਅਤੇ ਦੁੱਧ ਗ਼ਲਤੀ ਨਾਲ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਜਾਂ ਸੂਦਰ ਪੀ ਲਵੇ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮਕੂਰਚ ਉਪਵਾਸ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪਛਤਾਵਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਉਪਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦਾਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।⁶⁷

ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ “ਅਤ੍ਰਿ ਸਿਮਰਤੀ” ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, “ਚਾਰੇ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜੇਕਰ ਭੰਗੀ ਦਾ ਅੰਨ ਖਾ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਪਛਤਾਵਾ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ- ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਚੰਦ੍ਰਾਇਣ, ਖੱਤਰੀ, ਸਾਂਤਪਨ, ਵੈਸ਼ ਛੇ ਰਾਤਾਂ ਦਾ ਉਪਵਾਸ ਕਰ ਕੇ ਪੰਚਗਵ ਕਰਨ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਤਿੰਨ ਦਾ ਉਪਵਾਸ ਕਰਨ ਕੇ ਦਾਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।”⁶⁸

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਿਹਾਰ ਕਦੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ “*ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बहू...*”⁶⁹ ਅਤੇ “ਮਨੂੰ-ਸਿਮਰਤੀ” ਦੇ “*लोकानां तु विवृद्ध्यर्थ...*”⁷⁰ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪਈਆਂ

ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯਾਤਰੀ ਫਾਹਿਯਾਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ 400 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਆਇਆ ਸੀ, ਲਿਖਦਾ ਹੈ, “ਦੇਸ਼ ਭਰ ਅੰਦਰ ਚੰਡਾਲਾਂ ਨੂੰ ਕੁਪੁਰਸ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਬਸਤੀ ਜਾਂ ਬਜ਼ਾਰ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਲਈ ਲੱਕੜੀ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਖੁਦ ਨੂੰ ਬਚਾਅ ਕੇ ਚੱਲਦੇ ਹਨ।”⁷¹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਕ ਹੋਰ ਨਾਮਵਰ ਚੀਨੀ ਯਾਤਰੀ ਹਿਊਨਸਾਂਗ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਕਸਾਈ, ਧੋਬੀ, ਨਟ, ਨਰਤਕ, ਵਧਿਕ ਅਤੇ ਭੰਗੀਆਂ ਦੇ ਲਈ ਬਸਤੀ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਿਹਨ ਦੁਆਰਾ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰ ਕੋਲ ਦੀ ਗੁਜਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਖੱਬੇ ਪਾਸਿਓਂ ਦੱਬੇ ਪੈਰੀਂ ਲੰਘਦੇ ਹਨ।”⁷² ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਵੇਰਵੇ ਸਾਨੂੰ ਅਛੂਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ‘ਕੁ ਹੀ ਨਿਮਨ ਵਿਹਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਡਾਕਟਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਜੋ ਵਖਰੇਵੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਡਾਕਟਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਨੁਸਾਰ, “ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਇਹ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਵਿਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:

1. ਅਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੁੱਚਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮੌਤ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕਿਆਂ ’ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਅਛੂਤਤਾ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹੀ ਹੈ।
2. ਅਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਆਦਿ ਦੇ ਸਰੀਰ ਕਾਰਜਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਅਸੁੱਧਤਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ’ਤੇ ਸੁੱਧੀ ਸੰਸਕਾਰ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਵਿਅਕਤੀ ਮੁੜ ਸੁੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਅਸੁੱਧਤਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਹਿੰਦੂ ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਸਪਰਸ਼ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ਼ਨਾਨ ਆਦਿ ਨਾਲ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ

ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਜੋ ਅਛੂਤ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

3. ਅਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨੇਤਲਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਇਸ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਨੇ ਇਕ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।
4. ਅਹਿੰਦੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਗਏ ਹੋਣ, ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲਈ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਅਛੂਤ ਵੱਖ ਹੀ ਵੱਸਣ। ਹਰ ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਪਿੰਡ ਅੰਦਰ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਟੋਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਛੂਤ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਟੋਲਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਹਨ।”⁷³

ਅਛੂਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ਉਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਲ ਬਰੂਨੀ ਭਾਰਤ ਆਇਆ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣੇ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਚੀਨੀ ਯਾਤਰੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਅੰਦਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਅਲ ਬਰੂਨੀ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਖਦਾ ਹੈ:

ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਲਈ ਇਹ ਨਿਹਾਇਤ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਹਿਭੋਜ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਪੰਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਇਕ ਪੰਗਤੀ ਵਿਚ ਦੋ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਹੋਣ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟ, ਜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹੋਰ ਜਾਤ ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਬਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਫੱਟਾ ਰੱਖ ਕੇ ਜਾਂ ਕੱਪੜਾ ਕਰ ਕੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਓਟ ਜਿਹੀ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਲਕੀਰ ਵੀ ਖਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।⁷⁴

ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹਵਾਲੇ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ-ਇਨਸਾਨੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਦਾ ਸੀ, ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਗਈ

ਲੰਗਰ ਪ੍ਰਥਾ ਉਸ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਜਾਗਰ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਨਮੂਨਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਲੱਗੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਿਲਾਫ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲੰਗਰ-ਪ੍ਰਥਾ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਖਿਲਾਫ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਰਜ ਕਰਵਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਈਏ।

ਲੰਗਰ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ‘ਲਗ’ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- ਨੇੜੇ ਹੋਣਾ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਮੁੰਦਰੀ ਜਹਾਜ਼ ਬੰਦਰਗਾਹ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਨ ਲਈ ਲੰਗਰ ਪਾ ਕੇ ਅਟਕਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਲੰਗਰ ਲੋਹੇ ਦਾ ਇਕ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਟੁੱਕੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮੁੰਦਰੀ ਜਹਾਜ਼ ਅਤੇ ਬੋਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਕਿਨਾਰੇ ਉੱਤੇ ਖੜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲੰਗਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਹੀ ਅਰਥ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ‘ਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਨੇੜੇ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕ ਲੋਹੇਦਾਰ ਅਜਿਹਾ ਯੰਤਰ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਹਾਜ਼ ਅਤੇ ਬੋਤੀ ਨੂੰ ਕਿਨਾਰੇ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਭੋਜਨ-ਸ਼ਾਲਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਗਰੀਬਾਂ, ਅਨਾਥਾਂ, ਮੁਸਾਫ਼ਰਾਂ ਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਮੁਫਤ ਭੋਜਨ ਛਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੰਗਰ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਵਰਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਦਾ ਲੰਗਰ ਪਦਾਰਥਕ ਲੰਗਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵਰਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਲੰਗਰ ਵੱਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਲੰਗਰੁ ਚਲੈ ਗੁਰ ਸ਼ਬਦਿ ਹਰਿ ਤੋਟਿ ਨ ਆਵਈ ਖਟੀਐ॥⁷⁵

ਲੰਗਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਗਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਲੰਗਰ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪੰਗਤ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ‘ਪੰਗਤ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਇਕ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਭੋਜਨ ਛਕਣਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਗਤ ਲੰਗਰ ਛਕਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਤੇ ਪੰਗਤ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਜਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੌਰਾਨ ਜਿੱਥੇ-ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਗਏ, ਉੱਥੇ-ਉੱਥੇ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਗਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਗਤ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਵੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ। ਉਦਾਸੀਆਂ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ, ਜਿੱਥੇ ਸੰਗਤ ਤੇ ਪੰਗਤ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਵੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਨ ਤੇ ਜੋ ਅਨਾਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਲੰਗਰ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਆਪਣੀ ਵਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਲੰਗਰ ਲਈ ਅਨਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਖਾਧ-ਪਦਾਰਥ ਆਦਿ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਮਗਰੀ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਵੱਲੋਂ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਅਤੁੱਟ ਲੰਗਰ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਤੇ ਪੰਗਤ ਵਰਗੀਆਂ ਦੋ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਸੁਪਤਨੀ ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਜੀ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਈ ਸੱਤਾ ਤੇ ਬਲਵੰਡ ਜੀ ਨੇ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਜੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਤੇ ਲੰਗਰ ਦੇ ਮਿਆਰ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਬਲਵੰਤ ਖੀਵੀ ਨੇਕ ਜਨ ਜਿਸੁ ਬਹੁਤੀ ਛਾਉ ਪ੍ਰਤਾਲੀ॥

ਲੰਗਰ ਦਉਲਤਿ ਵੰਡੀਐ ਰਸੁ ਅਮ੍ਰਿਤੁ ਖੀਰਿ ਘਿਆਲੀ॥⁷⁶

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਗੁਰਤਾ-ਕਾਲ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੰਸਥਾ ਹੋਰ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ, ਉੱਥੇ ਲੰਗਰ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਰੀ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਬਲਵੰਡ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਨਿਤ ਰਸੋਈ ਤੇਰੀਐ ਘਿਓ ਮੈਦਾ ਖਾਣੁ॥⁷⁷

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪੰਗਤ ਅਤੇ ਲੰਗਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਸਮਾਨਤਾ ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਉਚ-ਨੀਚ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪਹਿਲੇ ਪੰਗਤ ਪਾਛੇ ਸੰਗਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੰਗਤ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਗਰ ਵਿਚ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਬਾਕੀ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਲੰਗਰ ਅਤੇ ਪੰਗਤ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਨੋਖੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਇੱਕਠੇ ਹੋ ਕੇ ਭੋਜਨ ਛਕਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਿਰਫ ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਥਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਡਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਜੋਗੀ ਭੰਡਾਰਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਸਾਰੇ

ਇਕੱਠੇ ਭੋਜਨ ਛਕਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧੂ ਮੰਡਲੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਤੇ ਸਿਰਫ ਸਾਧੂ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਫਿਰਕੇ ਜਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬੈਠ ਕੇ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਦੀ ਕਦੀ ਕੋਈ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਜਦੋਂਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਉਚ-ਨੀਚ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੀ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚਾਰੇ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਬਿਠਾ ਕੇ ਭੋਜਨ ਛਕਾਇਆ। ਇਸ ਸਭ ਨੇ ਸਿਰਫ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਉਭਾਰਨ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਛਾਈ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਗ਼ੈਰ-ਬਰਾਬਰੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਤੇ ਉਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਤੀਬਰਤਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਸਾਨੂੰ ਬੁੱਧ, ਜੈਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਇਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ 'ਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਹ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਲਗਪਗ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਰਹਿ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਪਾਇਆ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਮਤ ਦੇ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਯਤਨ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਏ, ਪਰ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਰੁੱਖ ਜਲਦੀ ਹੀ ਅਪ੍ਰਭਾਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬਣ ਗਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਈਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹੀਆਂ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਛੱਡਿਆ ਸੀ। ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਾਤ ਆਦਿ ਦਾ ਅਹੰਕਾਰ ਤੇ ਨਾਮ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਬੇਅਰਥ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਜੋਤ ਦਾ ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦਿਆਂ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਸੁਭ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਚੰਗਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਫਕੜ ਜਾਤੀ ਫਕੜ ਨਾਉ॥

ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਇਕਾ ਛਾਉ॥

ਆਪਹੁ ਜੇ ਕੋ ਭਲਾ ਕਹਾਏ॥

ਨਾਨਕ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਪੈ ਜਾ ਪਤਿ ਲੇਖੈ ਪਾਏ॥⁷⁸

ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਤ ਆਦਿ ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ-ਆਪ ਉਚੇਰਾ ਅਤੇ ਵਡੇਰਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਸੁਭ-ਆਚਰਨ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਸਾਰਥਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਿਮਕ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ:

ਜਾਣਹੁ ਜੋਤਿ ਨ ਪੁਛਹੁ ਜਾਤੀ ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਹੇ॥⁷⁹

ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਅਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਜੋਰੁ ਹੈ ਅਗੈ ਜੀਉ ਨਵੇ॥

ਜਿਨ ਕੀ ਲੇਖੈ ਪਤਿ ਪਵੈ ਚੰਗੇ ਸੇਈ ਕੇਇ॥⁸⁰

ਭਾਵਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਚੀ-ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਤਕਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ (ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੋਈ ਧੱਕਾ ਆਦਿ ਚੱਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਸੁਭ-ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਭ-ਕਰਮ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਜਾਂ ਉਚ-ਨੀਚ ਜਿਹੀਆਂ ਵੰਡ-ਪਾਊ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਕੇ ਹਰ ਇਕ ਨਾਲ ਭਰਾਤਰੀਭਾਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲ 'ਜਾਤ' ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਅੰਦਰ ਬਣਦਾ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜਾਤਿ ਜਨਮੁ ਨਹ ਪੂਛੀਐ ਸਚ ਘਰੁ ਲੇਹੁ ਬਤਾਇ॥

ਸਾ ਜਾਤਿ ਸਾ ਪਤਿ ਹੈ ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥⁸¹

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਚ-ਨੀਚਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਜੋਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਜਨਮ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉੱਚ ਅਤੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਜਨਮਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸਦਾ ਨੀਵੀਂ ਹੀ ਰਹੇਗਾ, ਇਹ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਨਮੂਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਰੱਦਤਾ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਉਸ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਕਿੱਤਾ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਰੋਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵੈਦਿਕ-ਵਿਧਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਰੂਪੁ ਨ ਜਾਇ॥

ਤੇਹਾ ਹੋਵੈ ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥⁸²

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਜਨਮ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਕਾਰਨ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਜਾਂ ਅਪਾਤਰ ਗਰਦਾਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਜਾਤੀ ਗੁਮਾਨ ਨਾਲ ਭਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀਅਤਾ ਅਧਾਰਿਤ ਅਹੰਕਾਰ ਦੀ ਬੇਅ ਭਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ:

ਜਾਤਿ ਕਾ ਗਰਬੁ ਨ ਕਰੀਅਹੁ ਕੋਈ॥

ਬ੍ਰਹਮੁ ਬਿੰਦੇ ਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਹੋਈ॥

ਜਾਤਿ ਕਾ ਗਰਬੁ ਨ ਕਰਿ ਮੂਰਖ ਗਵਾਰਾ॥

ਇਸੁ ਗਰਬ ਤੇ ਚਲਹਿ ਬਹੁਤੁ ਵਿਕਾਰਾ॥⁸³

ਜਾਤੀ ਦਾ ਇਹ ਗਰਵ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖਾਸੀਅਤ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦਾ ਜੋ ਰੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਬੌਹਦ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦਾ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ ਕਦੀ ਵੀ ਇਕੱਲੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਕਿੰਨੀ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਵੇਗੀ ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਅਸੀਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਲਤਾੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵੱਲ ਵੇਖ ਕੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਨਮੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਆਂ ਉਚਾਈਆਂ ਛੂਹ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਇਹ ਵੰਡ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਪਛਾਣ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਜਨਮ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਬਾਦਸਤੂਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਧਾਰਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਗਰਭ ਵਾਸ ਮਹਿ ਕੁਲੁ ਨਹੀ ਜਾਤੀ ॥

ਬ੍ਰਹਮ ਬਿੰਦੁ ਤੇ ਸਭ ਉਤਪਾਤੀ॥

ਕਹੁ ਰੇ ਪੰਡਿਤ ਬਾਮਨ ਕਬ ਕੇ ਹੋਏ॥

ਬਾਮਨ ਕਹਿ ਕਹਿ ਜਨਮੁ ਮਤ ਖੋਏ॥ਰਹਾਉ॥

ਜੋ ਤੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਇਆ॥

ਤਉ ਆਨ ਬਾਟ ਕਾਹੇ ਨਹੀ ਆਇਆ॥

ਤੁਮ ਕਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਹਮ ਕਤ ਸੂਦ॥

ਹਮ ਕਤ ਲੋਹੂ ਤੁਮ ਕਤ ਦੂਧ॥

ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮੁ ਬੀਚਾਰੈ॥

ਸੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਕਹੀਅਤੁ ਹੈ ਹਮਾਰੈ॥⁸⁴

ਇਸ ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਚਿਤਰਨ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਸੀ। ਇਸ ਸਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਉੱਚਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜੁੜਿਆ ਅਹੰਕਾਰ/ਹੀਣਤਾ ਭਾਵ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਧਸਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਮਹਾਨ ਜਾਂ ਸਤਿਕਾਰਿਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਜਨਮਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੀਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਅੰਦਰ ਜਨਮਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪੈਮਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਇਹੀ ਪੈਮਾਨਾ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਉੱਪਰ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਰਤਾ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਾਕਈ ਉੱਚ-ਜਾਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਾਸਤਵਿਕ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਉਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਗੁਣ-ਗਾਣ ਕਰ ਕੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਕੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ ਅਤੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦਾ ਜੋ ਪੈਮਾਨਾ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦਾ ਅਹੰਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਵੀ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪੈਮਾਨਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਜਾਂ ਹੀਣਤਾ ਕਦੀ ਵੀ ਜਨਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਆਚਰਨ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸੁਭ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ ਆਚਰਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਉਹ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਕਿਸੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਅੰਦਰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਜਨਮਿਆ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਧਕ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਨਮ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੋਬਿੰਦ ਗੋਬਿੰਦ ਗੋਬਿੰਦ ਸੰਗਿ ਨਾਮਦੇਉ ਮਨੁ ਲੀਣਾ॥
 ਆਢ ਦਾਮ ਕੇ ਛੀਪਰੇ ਹੋਇਓ ਲਾਖੀਣਾ॥ ਰਹਾਉ॥
 ਬੁਨਨਾ ਤਨਨਾ ਤਿਆਗਿ ਕੈ ਪ੍ਰੀਤਿ ਚਰਨ ਕਬੀਰਾ॥
 ਨੀਚ ਕੁਲਾ ਜੋਲਾਹਰਾ ਭਇਓ ਗੁਨੀਯ ਗਹੀਰਾ॥
 ਰਵਿਦਾਸੁ ਢੁਵੰਤਾ ਢੋਰ ਨੀਤਿ ਤਿਨਿ ਤਿਆਗੀ ਮਾਇਆ॥
 ਪਰਗਟੁ ਹੋਆ ਸਾਧਸੰਗਿ ਹਰਿ ਦਰਸਨੁ ਪਾਇਆ॥
 ਸੈਨੁ ਨਾਈ ਬੁਤਕਾਰੀਆ ਓਹੁ ਘਰਿ ਘਰਿ ਸੁਨਿਆ॥
 ਹਿਰਦੇ ਵਸਿਆ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਭਗਤਾ ਮਹਿ ਗਨਿਆ॥
 ਇਹ ਬਿਧਿ ਸੁਨਿ ਕੈ ਜਾਟਰੇ ਉਠਿ ਭਗਤੀ ਲਾਗਾ॥
 ਮਿਲੇ ਪ੍ਰਤਖਿ ਗੁਸਾਈਆ ਧੰਨਾ ਵਡਭਾਗਾ॥⁸⁵

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਨਾਮਾ ਛੀਬਾ ਕਬੀਰੁ ਜੁਲਾਹਾ ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਤੇ ਗਤਿ ਪਾਈ॥
 ਬ੍ਰਹਮ ਕੇ ਬੇਤੇ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹਿ ਹਉਮੈ ਜਾਤਿ ਗਵਾਈ॥⁸⁶

ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅੰਦਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਨੀਵੀਂਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਨਿਮਨਤਰ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਧਕ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਮਨਤਰ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਛੂਤ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸੂਦਰ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਮਈ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਛੂਹ ਜਾਣ ਜਾਂ ਦੇਖ ਲੈਣ 'ਤੇ ਹੀ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਹੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੜ੍ਹ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗਾਂ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹੜੀਆਂ-ਕਿਹੜੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਣਾ ਪਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ

ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਬਲਕਿ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਝਲਕਾਰਾ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:

ਸੁਲਤਾਨੁ ਪੂਛੈ ਸੁਨੁ ਬੇ ਨਾਮਾ॥ ਦੇਖਉ ਰਾਮੁ ਤੁਮ੍ਹਾਰੇ ਕਾਮਾ॥
 ਨਾਮਾ ਸੁਲਤਾਨੇ ਬਾਧਿਲਾ॥ ਦੇਖਉ ਤੇਰਾ ਹਰਿ ਬੀਠੁਲਾ॥ਰਹਾਉ॥
 ਬਿਸਮਿਲਿ ਗਊ ਦੇਹੁ ਜੀਵਾਇ॥ ਨਾਤਰੁ ਗਰਦਨਿ ਮਾਰਉ ਠਾਂਇ॥
 ਬਾਦਿਸਾਹ ਐਸੀ ਕਿਉ ਹੋਇ॥ ਬਿਸਮਿਲਿ ਕੀਆ ਨ ਜੀਵੈ ਕੋਇ॥
 ਮੇਰਾ ਕੀਆ ਕਛੁ ਨ ਹੋਇ॥ ਕਰਿ ਹੈ ਰਾਮੁ ਹੋਇ ਹੈ ਸੋਇ॥
 ਬਾਦਿਸਾਹੁ ਚੜ੍ਹਓ ਅਹੰਕਾਰਿ॥ ਗਜ ਹਸਤੀ ਦੀਨੋ ਚਮਕਾਰਿ॥
 ਰੁਦਨੁ ਕਰੈ ਨਾਮੇ ਕੀ ਮਾਇ॥ ਛੋਡਿ ਰਾਮੁ ਕੀ ਨ ਭਜਹਿ ਖੁਦਾਇ॥
 ਨ ਹਉ ਤੇਰਾ ਪੁੰਗੜਾ ਨ ਤੂ ਮੇਰੀ ਮਾਇ॥ ਪਿੰਡੁ ਪੜੈ ਤਉ ਹਰਿ ਗੁਨ ਗਾਇ॥
 ਕਰੈ ਗਜਿੰਦੁ ਸੁੰਡ ਕੀ ਚੋਟ॥ ਨਾਮਾ ਉਬਰੈ ਹਰਿ ਕੀ ਓਟ॥
 ਕਾਜੀ ਮੁਲਾਂ ਕਰਹਿ ਸਲਾਮੁ॥ ਇਨਿ ਹਿੰਦੂ ਮੇਰਾ ਮਲਿਆ ਮਾਨੁ॥⁸⁷

ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਈਸ਼ਵਰੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਨ ਬਦਲੇ ਕਿਹੜੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਗੱਠਜੋੜ ਹਰ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੱਤਾ ਤੇ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾ ਚੁੱਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦਾ ਇਹ ਮੇਲ ਅਸੀਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਥਾਂਵਾਂ 'ਤੇ ਉੱਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਮੇਲ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਕ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਇਸ ਮੇਲ ਅੱਗੇ ਆਪ-ਸਮਰਪਣ ਕਰ ਗਏ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹੀ ਚਰਿੱਤਰਾਤਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ

ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮਾਤਰ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਏ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਦੇਵਾ ਪਾਹਨ ਤਾਰੀਅਲੇ॥

ਰਾਮ ਕਹਤ ਜਨ ਕਸ ਨ ਤਰੇ॥ਰਹਾਉ॥

ਤਾਰੀਲੇ ਗਨਿਕਾ ਬਿਨੁ ਰੂਪ ਕੁਬਿਜਾ ਬਿਆਧਿ ਅਜਾਮਲੁ ਤਾਰੀਅਲੇ॥

ਚਰਨ ਬਧਿਕ ਜਨ ਤੇਉ ਮੁਕਤਿ ਭਏ॥

ਹਉ ਬਲਿ ਬਲਿ ਜਿਨ ਰਾਮ ਕਹੇ॥

ਦਾਸੀ ਸੁਤ ਜਨੁ ਬਿਦਰੁ ਸੁਦਾਮਾ ਉਗ੍ਰਸੈਨ ਕਉ ਰਾਜ ਦੀਏ॥

ਜਪ ਹੀਨ ਤਪ ਹੀਨ ਕੁਲ ਹੀਨ ਕ੍ਰਮ ਹੀਨ ਨਾਮੇ ਕੇ ਸੁਆਮੀ ਤੇਉ ਤਰੇ॥⁸⁸

ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਇਕ ਅਰਦਾਸ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸਰੋਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਉੱਚ-ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਅੱਗੇ ਅਰਜੋਈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸੁਮਾਰ ਤਥਾਕਥਿਤ ਦਮਿਤਾਂ ਅੰਦਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀਗਤ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਰੋਤ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਹੜੀ ਸਿਰਫ਼ ਈਸ਼ਵਰੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸਤਿਸੰਗਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ:

ਸਾਧਸੰਗਿ ਨਾਨਕ ਬੁਧਿ ਪਾਈ ਹਰਿ ਕੀਰਤਨੁ ਆਧਾਰੋ॥

ਨਾਮਦੇਉ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨੁ ਕਬੀਰ ਦਾਸਰੋ ਮੁਕਤਿ ਭਇਓ ਚੰਮਿਆਰੋ॥⁸⁹

ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਅੰਦਰ ਜੀਵ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਤਿਸੰਗਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਰੂਪ ਅੰਦਰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਿਰਫ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਹੀ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਹੋਇਆ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਦੈਵੀ-ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਾਧਕ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਨ:

ਸੁਣਿ ਸਾਖੀ ਮਨ ਜਪਿ ਪਿਆਰ॥ ਅਜਾਮਲੁ ਉਧਰਿਆ ਕਹਿ ਏਕ ਬਾਰ॥

ਬਾਲਮੀਕੈ ਹੋਆ ਸਾਧਸੰਗੁ॥ ਧੂ ਕਉ ਮਿਲਿਆ ਹਰਿ ਨਿਸੰਗੁ॥

ਤੇਰਿਆ ਸੰਤਾ ਜਾਚਉ ਚਰਨ ਰੇਨ॥ ਲੇ ਮਸਤਕਿ ਲਾਵਉ ਕਰਿ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੇਨ॥ਰਹਾਉ॥

ਗਨਿਕਾ ਉਧਰੀ ਹਰਿ ਕਹੈ ਤੋਤ॥ ਗਜਇੰਦ੍ਰੁ ਧਿਆਇਓ ਹਰਿ ਕੀਓ ਮੋਖ॥

ਬਿਪ੍ਰੁ ਸੁਦਾਮੇ ਦਾਲਦੁ ਭੰਜ॥ ਰੇ ਮਨ ਤੂ ਭੀ ਭਜੁ ਗੋਬਿੰਦ॥

ਬਧਿਕੁ ਉਧਾਰਿਓ ਖਮਿ ਪ੍ਰਹਾਰ॥ ਕੁਬਿਜਾ ਉਧਰੀ ਅੰਗੁਸਟ ਧਾਰ॥

ਬਿਦਰੁ ਉਧਾਰਿਓ ਦਾਸਤ ਭਾਇ॥ ਰੇ ਮਨ ਤੂ ਭੀ ਹਰਿ ਧਿਆਇ॥

ਪ੍ਰਹਲਾਦ ਰਖੀ ਹਰਿ ਪੈਜ ਆਪ॥ ਬਸਤ੍ਰ ਛੀਨਤ ਦ੍ਰੋਪਤੀ ਰਖੀ ਲਾਜ॥

ਜਿਨਿ ਜਿਨਿ ਸੇਵਿਆ ਅੰਤ ਬਾਰ॥ ਰੇ ਮਨ ਸੇਵਿ ਤੂ ਪਰਹਿ ਪਾਰ॥

ਧੰਨੈ ਸੇਵਿਆ ਬਾਲ ਬੁਧਿ॥ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਗੁਰ ਮਿਲਿ ਭਈ ਸਿਧਿ॥

ਬੇਣੀ ਕਉ ਗੁਰਿ ਕੀਓ ਪ੍ਰਗਾਸੁ॥ ਰੇ ਮਨ ਤੂ ਭੀ ਹੋਹਿ ਦਾਸੁ॥

ਜੈਦੇਵ ਤਿਆਗਿਓ ਅਹੰਮੇਵ॥ ਨਾਈ ਉਧਰਿਓ ਸੈਨੁ ਸੇਵ॥

ਮਨੁ ਡੀਗਿ ਨ ਡੋਲੈ ਕਹੂੰ ਜਾਇ॥ ਮਨ ਤੂ ਭੀ ਤਰਸਹਿ ਸਰਣਿ ਪਾਇ॥

ਜਿਹ ਅਨੁਗ੍ਰਹ ਠਾਕੁਰਿ ਕੀਓ ਆਪਿ॥ ਸੇ ਤੈ ਲੀਨੇ ਭਗਤ ਰਾਖਿ॥

ਤਿਨ ਕਾ ਗੁਣੁ ਅਵਗੁਣੁ ਨ ਬੀਚਾਰਿਓ ਕੋਇ॥ ਇਹ ਬਿਧਿ ਦੇਖਿ ਮਨੁ ਲਗਾ ਸੇਵ॥

ਕਬੀਰਿ ਧਿਆਇਓ ਏਕ ਰੰਗ॥ ਨਾਮਦੇਵ ਹਰਿ ਜੀਉ ਬਸਹਿ ਸੰਗਿ॥

ਰਵਿਦਾਸ ਧਿਆਏ ਪ੍ਰਭ ਅਨੂਪ॥ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਗੋਵਿੰਦ ਰੂਪ॥⁹⁰

ਇਸ ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਾਧਕ ਜਾਂ ਤਾਂ ਤਥਾਕਥਿਤ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਗਏ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਾਬਜ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੱਧਰੀ ਦਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਧੇਰੇ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸਿਰਫ਼ ਅਜਿਹੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਸੁਝਾਉਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਜੀਵਨ-ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਅੰਦਰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਦੀ ਧੁਨੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਯੱਗ-ਪੂਜਾ, ਬਲੀ, ਤਪ, ਹਠ, ਯੋਗ ਆਦਿ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਪੱਧਰੀ ਨਿਰਮਲ ਭਉ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਪਰ ਉੱਸਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਸਾਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉੱਪਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਅਸੀਂ ਸਤਿਸੰਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅੰਦਰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਖ਼ਲਾਸੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀਗਤ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਹਰਿ ਜਪਤਿਆ ਉਤਮ ਪਦਵੀ ਪਾਇ॥

ਪੂਛਹੁ ਬਿਦਰ ਦਾਸੀ ਸੁਤੈ ਕਿਸਨੁ ਉਤਰਿਆ ਘਰਿ ਜਿਸੁ ਜਾਇ॥

ਹਰਿ ਕੀ ਅਕਥ ਕਥਾ ਸੁਨਹੁ ਜਨ ਭਾਈ ਜਿਤੁ ਸਹਸਾ ਦੂਖ ਭੂਖ ਸਭ ਲਹਿ ਜਾਇ॥ਰਹਾਉ॥

ਰਵਿਦਾਸੁ ਚਮਾਰੁ ਉਸਤਿਤ ਕਰੇ ਹਰਿ ਕੀਰਤਿ ਨਿਮਖ ਇਕ ਗਾਇ॥

ਪਤਿਤ ਜਾਤਿ ਉਤਮੁ ਭਇਆ ਚਾਰਿ ਵਰਨ ਪਏ ਪਗਿ ਆਇ॥

ਨਾਮਦੇਅ ਪ੍ਰੀਤਿ ਲਗੀ ਹਰਿ ਸੇਤੀ ਲੋਕੁ ਛੀਪਾ ਕਹੈ ਬੁਲਾਇ॥

ਖੜੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਿਠਿ ਦੇ ਛੋਡੇ ਹਰਿ ਨਾਮਦੇਉ ਲੀਆ ਮੁਖਿ ਲਾਇ॥

ਜਿਤਨੇ ਭਗਤ ਹਰਿ ਸੇਵਕਾ ਮੁਖਿ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਤਿਨ ਤਿਲਕੁ ਕਢਾਇ॥

ਜਨੁ ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕਉ ਅਨਦਿਨੁ ਪਰਸੇ ਜੇ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰੇ ਹਰਿ ਰਾਇ॥⁹¹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਗੱਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਰਾਹੀਂ ਹੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੂਹ ਵਰਣਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਸਾਧਕ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਤੀਗਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਮੇਤ ਬਾਕੀ ਸਮੂਹ ਵਰਨ/ਜਾਤੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਝੁਕ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਗਏ ਸਮੂਹਾਂ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਗਏ ਸਾਧਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਝੁਕਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਆਪਣਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਣ ਲੱਗੇ ਸਨ:

ਨਾਗਰ ਜਨਾ ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਬਿਖਿਆਤ ਚੰਮਾਰੰ॥

ਰਿਦੈ ਰਾਮ ਗੋਬਿੰਦ ਗੁਨ ਸਾਰੰ॥ਰਹਾਉ॥

ਸੁਰਸਰੀ ਸਲਲ ਕ੍ਰਿਤ ਬਾਰੁਨੀ ਰੇ ਸੰਤ ਜਨ ਕਰਤ ਨਹੀ ਪਾਨੰ॥

ਸੁਰਾ ਅਪਵਿਤ੍ਰੁ ਨਤ ਅਵਰ ਜਲ ਰੇ ਸੁਰਸਰੀ ਮਿਲਤ ਨਹਿ ਹੋਇ ਆਨੰ॥

ਤਰ ਤਾਰਿ ਅਪਵਿਤ੍ਰੁ ਕਰਿ ਮਾਨੀਐ ਰੇ ਜੈਸੇ ਕਾਗਰਾ ਕਰਤ ਬੀਚਾਰੰ॥

ਭਗਤਿ ਭਾਗਉਤੁ ਲਿਖੀਐ ਤਿਹ ਊਪਰੇ ਪੂਜੀਐ ਕਰਿ ਨਮਸਕਾਰੰ॥

ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢੋਵੰਤਾ ਨਿਤਹਿ ਬਾਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ॥

ਅਬ ਬਿਪ੍ਰੁ ਪਰਧਾਨ ਤਿਹਿ ਕਰਹਿ ਡੰਡਉਤਿ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਸਰਣਾਇ ਰਵਿਦਾਸੁ ਦਾਸਾ॥⁹²

ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ‘ਅਧੀਨਤਾ’ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੁਦਰ ਨੂੰ ਡੰਡਾਉਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਬਰਾਬਰ ਅਸਰ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਰੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਜਿਹੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਰਗਾਂ ਅੰਦਰ ਹਰ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸਾਧਨ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਉੱਪਰ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਪੱਧਰੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਸੀ:

ਐਸੀ ਲਾਲ ਤੁਝ ਬਿਨੁ ਕਉਨੁ ਕਰੈ॥

ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜੁ ਗੁਸਈਆ ਮੇਰਾ ਮਾਥੈ ਛਤ੍ਰੁ ਧਰੈ॥ ਰਹਾਉ॥

ਜਾ ਕੀ ਛੋਤਿ ਜਗਤ ਕਉ ਲਾਗੈ ਤਾ ਪਰ ਤੁਹੀ ਢਰੈ॥

ਨੀਚਹ ਉਚ ਕਰੈ ਮੇਰਾ ਗੋਬਿੰਦੁ ਕਾਹੁ ਤੇ ਨ ਡਰੈ॥

ਨਾਮਦੇਵ ਕਬੀਰੁ ਤਿਲੋਚਨੁ ਸਧਨਾ ਸੈਨੁ ਤਰੈ॥

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸੁ ਸੁਨਹੁ ਰੇ ਸੰਤਹੁ ਹਰਿ ਜੀਉ ਤੇ ਸਭੈ ਸਰੈ॥⁹³

ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਾਣਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਸੀ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੋ ਸਥਾਨ ਸੀ, ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਥਾਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਲਗਾਤਾਰ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਯਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀਗਤ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ, ਬਲਕਿ

ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਆਖ ਕੇ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਐਲਾਨ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮੁਕਤੀਦਾਤਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਭਗਤ ਰਵੀਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਇਕ ਬੇਹਤਰੀਨ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਉਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਲ ਰਾਮ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ, ਕੁਲ ਅਤੇ ਜਨਮ ਆਦਿ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅੰਤਿਮ ਮੁਕਤੀਦਾਤਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕਮੀਨੀ ਪਾਤਿ ਕਮੀਨੀ ਓਛਾ ਜਨਮੁ ਹਮਾਰਾ॥

ਤੁਮ ਸਰਨਾਗਤਿ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ॥⁹⁴

ਇੱਥੇ ਜੋ ਸ਼ਰਣਾਗਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਲਈ ਹਰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਲੋਕ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਵੀ ਉੱਚੀ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤਾ ਸਾਧਕ ਲਈ ਕਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ, ਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਕਬੀਰ ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕਉ ਸਭੁ ਕੋ ਹਸਨੇਹਾਰੁ॥

ਬਲਿਹਾਰੀ ਇਸ ਜਾਤਿ ਕਉ ਜਿਹ ਜਪਿਓ ਸਿਰਜਨਹਾਰੁ॥⁹⁵

ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਜਿੱਥੇ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤ ਉਹੀ ਸਫਲ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਜਾਤ ਆਦਿ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਏਨਾ

ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਤੋਂ ਬਲਿਹਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਰ ਇਕ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਰੱਖਣਾ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਅਵਲਿ ਅਲਹ ਨੂਰੁ ਉਪਾਇਆ ਕੁਦਰਤਿ ਕੇ ਸਭ ਬੰਦੇ॥

ਏਕ ਨੂਰ ਤੇ ਸਭੁ ਜਗੁ ਉਪਜਿਆ ਕਉਨ ਭਲੇ ਕੇ ਮੰਦੇ॥

ਲੋਗਾ ਭਰਮਿ ਨ ਭੂਲਹੁ ਭਾਈ॥

ਖਾਲਿਕੁ ਖਲਕ ਖਲਕ ਮਹਿ ਖਾਲਿਕੁ ਪੂਰਿ ਰਹਿਓ ਸੂਬ ਠਾਈ॥ਰਹਾਉ॥

ਮਾਟੀ ਏਕ ਅਨੇਕ ਭਾਤਿ ਕਰਿ ਸਾਜੀ ਸਾਜਨਹਾਰੈ॥

ਨਾ ਕਛੁ ਪੋਚ ਮਾਟੀ ਕੇ ਭਾਡੇ ਨਾ ਕਛੁ ਪੋਚ ਕੁੰਭਾਰੈ॥

ਸਭ ਮਹਿ ਸਚਾ ਏਕੋ ਸੋਈ ਤਿਸ ਕਾ ਕੀਆ ਸਭੁ ਕਛੁ ਹੋਈ॥

ਹੁਕਮੁ ਪਛਾਨੈ ਸੁ ਏਕੋ ਜਾਨੈ ਬੰਦਾ ਕਹੀਐ ਸੋਈ॥⁹⁶

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਅਕਾਲੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਹਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਐਲਾਨ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ‘ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ’ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ‘ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ’ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਥਾਨ ਉੱਪਰ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਉੱਠ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੁੱਖ ਫ਼ਰਕ ਕੀ ਹਨ? ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਬੇਹੱਦ ਲਾਹੇਵੰਦ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਸਾਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਥਾਂ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਕ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਨ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤਾ ਜਾਂ ਵਿਚੋਲਗੀ

ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ “ਰਿਗਵੇਦ” ਅਤੇ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਅੰਦਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਲਾਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਸ ਦੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ-ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਵਾਰ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ, ਉਦੋਂ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। “*ਖਾਲਿਕ ਖਲਕ ਖਲਕ ਮਹਿ ਖਾਲਿਕ*”⁹⁷ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਜੋਤਿ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਤਕਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ‘ਈਸ਼ਵਰੀ-ਕ੍ਰਿਤ’ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਰਵੱਈਏ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ‘ਅਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ’ ਦੀ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਜਨਮ ਕਾਰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੀ ਸਫਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜੋ ਜਪੈ ਨਾਮੁ॥

ਤਿਸੁ ਜਾਤਿ ਨ ਜਨਮ ਨ ਜੋਨਿ ਕਾਮੁ॥⁹⁸

ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ‘ਉਪਾਸ਼ਨਾ’ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਰਬੋਤਮ ਰੁਤਬਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਡਿਤ ਸੂਰ ਛਤ੍ਰਪਤਿ ਰਾਜਾ ਭਗਤ ਬਰਾਬਰਿ ਅਉਰੁ ਨ ਕੋਇ॥⁹⁹

ਇਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜਨਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਸਗੋਂ ਜਨਮ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਮ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਰਮ ਵੀ ਸਿਰਫ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਸਿਰਫ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਨਿੱਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਕਿਰਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਰਤ

ਆਧਾਰਿਤ ਬੰਦਗੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਵੱਡੀ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਵਿਵਸਥਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲਿਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਦਮ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

(ਅ) ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ:

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੁਖਤਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕੀ ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲ ਰਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਰ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਮਲੇ ਉਪਰੰਤ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਉਹ ਸੀ ਜਦੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਮਾਤਰਸੱਤਾਤਮਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੁੱਜੇ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਹ ਸਮਾਂ ਆਰੀਆ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦਾ ਕਾਲ ਸੀ। ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਭਾਰਤੀ ਆਰੀਆ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮਾਤਰਸੱਤਾਤਮਿਕ ਤੋਂ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਲ ਇਹ ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਬਦਲ ਰਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲੁਕਿਆ ਪਿਆ ਸੀ।”¹⁰⁰ ਜਿਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਕ੍ਰਿਸ ਹਰਮਨ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਅੰਦਰ ਧਰੁਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਉਦਭਵ ਕਾਰਨ ਨਾਰੀ ਹਰ ਥਾਂ ਹਾਰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਉਸ ਦੀ ਹਾਲਤ ਅੰਦਰ ਭਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਰ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਹ ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਅਤੇ

ਫਿਰ ਇਕ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਰਗ-ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਵਰਗ ਸੀ, ਨਾਰੀ ਦੀ ਮਾਤਹਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਏਨੀ ਸਾਧਾਰਨ ਹੁੰਦੀ ਗਈ ਕਿ ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।¹⁰¹

ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਧਿਕਤਾ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅੰਦਰ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਸੀ। ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੱਧਤੀ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀ। ਖਾਧ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੀ ਜਦੋਂ ਭੋਜਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਸੀ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਸਵ ਜਾਂ ਦੁੱਧ ਪਿਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਸਤਰੀ ਵੀ ਇਸ ਕੰਮ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਰੰਭਿਕ ਖੇਤਰੀ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਣੀ ਰਹੀ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਖੇਤੀ ਜਟਿਲ ਹੋਈ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲਣ ਭਾਰੀ ਪੈਮਾਨੇ 'ਤੇ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਜਨਮ-ਦਰ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਜਨਸੰਖਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ, ਜਿੱਥੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।¹⁰²

ਕ੍ਰਿਸ ਹਰਮਨ ਮੁਤਾਬਕ, ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹਰ ਵਰਗ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਮਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਉਤਪੀੜਣ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਕਿਸਾਨ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਸੀ, ਉਹ ਉੱਚ-ਘਰਾਣਿਆਂ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਾਸਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੋਰ ਭਿੰਨ ਸੀ— ਦਾਸ ਪੁਰਸ਼ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸਤਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪਰਿਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਨੌਜਵਾਨ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਮੌਤ-ਦਰ (ਯੁੱਧਾਂ ਕਾਰਨ) ਅਧਿਕ ਸੀ। ਉਹ ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਕਾਰੀਗਰ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਕਦੀ-ਕਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਕੁਝ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਸਨ, ਤੇ ਕੁਝ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪਤੀ ਤੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਸਨ। ਉਹ ਤਲਾਕ ਵੀ ਲੈ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਹਰ ਥਾਂ ਉਤਪੀੜਣ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਤਪੀੜਣ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ— ਜਿਵੇਂਕਿ 1980 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।¹⁰³ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਮੁੱਢਲੇ ਸਾਮਵਾਦ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਬਾਅਦ ਖ਼ਰਾਬ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਖ਼ਰਾਬੀ ਵੀ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ 'ਖਰਾਬੀ' ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਰੀਆ ਦੇ ਭਾਰਤ ਆਉਣ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੀ ਬਦਲੀਆਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਆਰੀਆ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਭਰਪੂਰ ਅਸਰ ਛੱਡਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਸਾਨੂੰ “ਰਿਗਵੇਦ” ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਕਰੀਬਨ 422 ਮੰਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣੀ, ਗ੍ਰਹਿ-ਦੇਵੀ, ਗ੍ਰਹਿ-ਲਕਸ਼ਮੀ, ਕਿਰਪਾ-ਪਾਲਕ, ਕੁਟੰਬ ਦਾ ਚਿਰਾਗ ਆਦਿ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” (10.85) ਅੰਦਰ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀਕਾ ‘ਸੂਰਜ-ਸਾਵਿੱਤਰੀ’ ਹੈ। ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰੁਕਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ— “ऋषिर्दशनिता। स्तोमान् ददशीति। ऋषयो मन्त्रद्रष्टरः।”¹⁰⁴ ਅਰਥਾਤ ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਨਾਰੀ ਰਿਸ਼ੀਕਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਘੋਸ਼ਾ, ਗੋਧਾ, ਵਿਸ਼ਵਵਾਰਾ, ਅਪਾਲਾ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਨਿਸ਼ਦ, ਬ੍ਰਹਮਜਾਯਾ, ਅਗਸਤਯ ਦੀ ਭਗਿਨੀ, ਆਦਿੱਤੀ, ਇੰਦਰਾਣੀ ਅਤੇ ਇੰਦਰ ਦੀ ਮਾਤਾ, ਸਰਮਾ, ਰੋਮਸ਼ਾ, ਉਰਵਸ਼ੀ, ਲੋਪਾਮੁਦਰਾ ਅਤੇ ਨਦੀਆਂ, ਯਮੀ, ਸ਼ਸਵਤੀ, ਸ਼੍ਰੀ, ਲਾਕਸ਼ਾ, ਸਾਰਪਰਾਜੀ, ਵਾਕ੍, ਸ਼੍ਰਧਾ, ਮੇਧਾ, ਦਕਸ਼ਣਾ, ਰਾਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਸੂਰਜ-ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ੀਕਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ “ਰਿਗਵੇਦ” ਦੇ 10-134, 10-39, 40, 10-91, 10-95, 10-107, 10-154, 10-159, 10-189, 5-91 ਆਦਿ ਸੂਕਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਰਿਸ਼ੀਕਾਵਾਂ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਸਮਾਨ ਯੱਗ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ।¹⁰⁵ ‘ਤੈਤਰੀਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ’ ਅੰਦਰ ਸੌਮ ਦੁਆਰਾ ‘ਸੀਤਾ-ਸਾਵਿੱਤਰੀ’ ਰਿਸ਼ੀਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵੇਦ ਦੇਣ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

तं त्रयो वेदा अन्वसृज्यन्त। अथ ह सीता सावित्री।

सोमं राजानं चकमे। तस्या उ ह त्रीन् वेदान् प्रददौ।¹⁰⁶

ਮਨੂੰ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ ‘ਇਤਾ’ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਤੈਤਰੀਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ ‘ਯੱਗਾਨੁਕਾਸ਼ਿਨੀ’ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਯੱਗ ਸੰਬੰਧੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ:

साऽब्रवीदिडा मनुम्। तथा वा अहं तवाग्निमाधास्यामि।

यथा प्र प्रजया पशुभिर्मिथुनैर्जनिष्यसे। प्रत्यस्मिल्लोके स्थास्यसि।

अभि सुवर्गं लोकं जेष्यसीति।¹⁰⁷

ਇਤਾ ਨੇ ਮਨੂੰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤੁਹਾਡੀ ਅਗਨੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਵਾਹਨ ਕਰਾਂਗੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਸ਼ੂ, ਭੋਗ, ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤਾ ਅਤੇ ਸਵਰਗ ਹਾਸਲ ਹੋਵੇਗਾ। “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਔਰਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਰਾਜਾ ਜਨਕ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪਰਵ ਦੇ ਅਧਿਆਇ 320 ਅੰਦਰ ਇਹ ਔਰਤ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸੁਲਭਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੋਈ ਆਖਦੀ ਹੈ:

प्रधानो नाम राजर्षिर्कथकं ते श्रोत्रमागतः।

कुले तस्य समुत्पन्नं सुलभां नाम विद्धि माम्

साऽहं तस्मिन् कुले जाता भर्तृसति मद्धिधे।

विनीता मोक्षधर्मेषु चराम्येकामुनिव्रतम्॥¹⁰⁸

ਭਾਵ ਕਿ ਮੈਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖੱਤਰੀ ਕੁਲ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੁਲਭਾ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਅਨੁਰੂਪ ਪਤੀ ਨਾ ਮਿਲਣ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਗੁਰੂਆਂ ਕੋਲੋਂ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਲ ਕਰ ਕੇ ਸੰਨਿਆਸ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ “ਵਿਸ਼ਣੂੰ ਪੁਰਾ”¹⁰⁹ ਅਤੇ “ਮਾਰਕੰਡੇ ਪੁਰਾਣ”¹¹⁰ ਅੰਦਰ ਵੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਵੇਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ।

ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

- ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਕ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸਮਾਨ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ।¹¹¹
- ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਵੀ ਸੈਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।¹¹²
- ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਰਾਣੀ ਵੀ ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।¹¹³
- ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਯ ਸੂਕਤ ਦੇ ਇਸ ਮੰਤਰ ਅੰਦਰ ਕੰਨਿਆਵਾਂ ਦੇ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮਚਰਯ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।¹¹⁴
- ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਆਪਣੀ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਪਤੀ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣ ਸਮੇਂ ਬੁੱਧੀਮਤਾ ਅਤੇ ਵਿੱਦਿਆ-ਬਲ ਦਾ ਦਾਜ ਦੇਣ।¹¹⁵

- ਹੇ ਪਤਨੀ..ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰ। ਨੂੰਹ ਆਪਣੀ ਵਿਦਵਤਾ ਤੇ ਸੁਭ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪਤੀ ਦੇ ਘਰ ਵਿਚ ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰ ਦੇਵੇ।¹¹⁶

ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਸਿਮਰਤੀ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਨਾਰੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ 'ਵਸਤੂ' ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਤਸਵੀਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

- ਬਚਪਨ, ਜਵਾਨੀ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਅੰਦਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।¹¹⁷
- ਇਸਤਰੀ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਪਿਤਾ ਦੇ, ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਪਤੀ ਦੇ ਅਤੇ ਪਤੀ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ 'ਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿਚ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਰਹੇ (ਭਾਵ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਸਹਿਮਤੀ ਮੁਤਾਬਕ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰੇ) ਕਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਾ ਰਹੇ।¹¹⁸
- ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ, ਪਤੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦੋਵਾਂ ਵੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਤ/ਕਲੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।¹¹⁹
- ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਸੰਨ, ਘਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਚਤੁਰ; ਘਰ ਦੇ ਭਾਂਡੇ, ਕੱਪੜੇ ਆਦਿ ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਸਾਫ਼ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖਰਚ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।¹²⁰
- ਪਿਤਾ ਜਾਂ ਪਤੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਤੋਂ ਭਾਈ ਇਸ ਨੂੰ (ਔਰਤ ਨੂੰ) ਜਿਸ ਦੇ ਲਈ ਦੇ ਦੇਣ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦੇਣ, ਉਹ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਜਿਊਂਦਾ ਰਹੇ, ਔਰਤ ਉਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਰਨ 'ਤੇ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਨਾ ਕਰੇ- ਵਿਭਚਾਰ ਨਾ ਕਰੇ, ਉਸ ਦੇ ਸੂਧ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਨਾ ਕਰੇ।¹²¹

ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਏਨੀ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਹਿਤ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਰਮ ਵੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਾਥ ਜਾਂ ਲੋਕਾਇਤ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਢੁੱਕਵੇਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ।

ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਲਤਨਤ ਕਾਲ (1206-1526) ਦੌਰਾਨ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਖਰਾਬ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਅੱਛੀ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਰਕੀ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਧਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹਾਸਲ ਸੀ। ਇਰਾਨੀ

ਇਸਤਰੀਆਂ ਪਰਦਾ ਤਾਂ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਮਸਜਿਦਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕੱਤਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਖਰੀਦਣ ਦੇ ਲਈ ਬਜ਼ਾਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੋਰਾਤ, ਸ਼ੀਰਾਜ਼ ਅਤੇ ਮਦੀਨਾ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸੀ।¹²² ਜਦੋਂਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁਸਲਿਮ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕਾਫੀ ਡਿੱਗ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਡਾ. ਅਸ਼ਰਫ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਇਰਾਨੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀਣ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।”¹²³ ਸ਼ਮਸੁੱਰਾਜ ਆਫੇਫ ਨੇ ਫਿਰਦੌਸੀ ਦੁਆਰਾ ਵਰਨਿਤ ਇਰਾਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਸੱਪ ਭਿਆਨਕ ਜੀਵ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਸੁੱਟਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।¹²⁴ ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਨੇ ਤਾਂ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਕਾਮ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਹੈ।¹²⁵ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ ਨਾਰੀ ਦੀ ਬਦਲ ਰਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪੁਰਖ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜਿਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾਰੀ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਜਨਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ॥

ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ॥

ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ॥

ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ॥¹²⁶

ਨਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਠਾਈ ਗਈ ਇਹ ਅਵਾਜ਼ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਸਰਬੋਤਮ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਰਨ ਉਤਪੰਨ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਜੇਕਰ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਰਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਘਟੀਆ, ਤਿਆਗਣਯੋਗ,

ਮਾਇਆ, ਰਾਹ-ਭਟਕਾਊ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਮਰਦ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਰਦ ਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਰਤਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਪਾਸਾਰੇ ਅੰਦਰ ਹਰ ਇਕ ਜੀਵ ਨਾਰੀ ਤੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਨਾਰੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੈ। ਵਾਰ ‘ਆਸਾ’ ਅੰਦਰ ਇਸ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਉਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ॥

ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ॥¹²⁷

ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਆਖ ਕੇ ਉਚਿਆਉਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਉਸ ਵਕਤ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਅਧੂਰਾ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਵੈਦਿਕ ਲੇਖਾਂ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅਰਧਨਾਰੀਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਰਖ ਤੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਇਹ ਸੁਮੇਲਤਾ ਅਰਧਨਾਰੀਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅੰਦਰ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਬਰਾਬਰ ਸਵੀਕਾਰੇ ਗਏ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਰਧਨਾਰੀਸ਼ਵਰ ਵਾਂਗ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਰਧਨਾਰੀਸ਼ਵਰ ਵਾਂਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਰਖ ਤੇ ਨਾਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ ਬੁਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ॥

ਧੁਨਿ ਮਹਿ ਧਿਆਨੁ ਧਿਆਨ ਮਹਿ ਜਾਨਿਆ ਗੁਰਮੁਖਿ ਅਕਥ ਕਹਾਨੀ॥¹²⁸

ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ ਦਾ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲਿਤ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੇ ਗੱਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਲਿੰਗ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਖਰੇਵੇਂ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਹੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੋਵਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਸੱਤਾ ਬਰਾਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਤੀਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਇਕ

ਦਾ ਉੱਚਾ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਨੀਵਾਂ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਲੂਰਲਿਜ਼ਮ¹²⁹ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਸਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਨਾਰੀ ਪੁਰਖੁ ਪੁਰਖੁ ਸਭ ਨਾਰੀ ਸਭੁ ਏਕੋ ਪੁਰਖੁ ਮੁਰਾਰੇ॥

ਸੰਤ ਜਨਾ ਕੀ ਰੇਨੁ ਮਨਿ ਭਾਈ ਮਿਲਿ ਹਰਿ ਜਨ ਹਰਿ ਨਿਸਤਾਰੇ॥¹³⁰

ਇਸ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਚਾਰ ਜੁਗਤ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਧਨ-ਪਿਰ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਜੁਗਤ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਆਕਰਣ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਨਾਰੀ-ਬਿੰਬ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾ-ਬਰਾਬਰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਅਧੀਨਗੀ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ:

ਕਵਣੁ ਸੁ ਅਖਰੁ ਕਵਣੁ ਗੁਣੁ ਕਵਣੁ ਸੁ ਮਣੀਆ ਮੰਤੁ॥

ਕਵਣੁ ਸੁ ਵੇਸੋ ਹਉ ਕਰੀ ਜਿਤੁ ਵਸਿ ਆਵੈ ਕੰਤੁ॥

ਨਿਵਣੁ ਸੁ ਅਖਰੁ ਖਵਣੁ ਗੁਣੁ ਜਿਹਬਾ ਮਣੀਆ ਮੰਤੁ॥

ਏ ਤ੍ਰੈ ਭੈਣੇ ਵੇਸ ਕਰਿ ਤਾ ਵਸਿ ਆਵੀ ਕੰਤੁ॥¹³¹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਸਲਾ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਹੋ ਰਹੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਢੰਗ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਫ਼ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਪੁਰਖ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਮਾਣੁ ਕੀਆ ਹੈ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕੇਹਾ ਮੇਰਾ ਮਾਣੇ॥

ਚੂੜਾ ਭੰਨੁ ਪਲੰਘੁ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸਣੁ ਬਾਹਾ॥

ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੇ ਅਵਰਾਹਾ॥

ਅੰਮਾਲੀ ਹਉ ਖਰੀ ਸੁਚਜੀ ਤੈ ਸਹ ਏਕਿ ਨ ਭਾਵਾ॥

ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਇ ਪਟੀਆ ਭਰੀਐ ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ॥
 ਅਗੈ ਗਈ ਨ ਮੰਨੀਆ ਮਰਉ ਵਿਸੂਰਿ ਵਿਸੂਰੇ॥
 ਭਰਿ ਜੋਬਨਿ ਮੈ ਮਤ ਪੇਈਅੜੈ ਘਰਿ ਪਾਹੁਣੀ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥
 ਮੈਲੀ ਅਵਗਣਿ ਚਿਤਿ ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਗੁਣ ਨ ਸਮਾਵਨੀ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥
 ਗੁਣ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣੀ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਣੀ ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਗਵਾਇਆ॥
 ਵਰੁ ਘਰੁ ਦਰੁ ਦਰਸਨੁ ਨਹੀ ਜਾਤਾ ਪਿਰ ਕਾ ਸਹਜੁ ਨ ਭਾਇਆ॥
 ਹਰਿ ਜੀਉ ਇਉ ਪਿਰੁ ਰਾਵੈ ਨਾਰਿ॥
 ਤੁਧੁ ਭਾਵਨਿ ਸੋਹਾਗਣੀ ਅਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਲੈਹਿ ਸਵਾਰਿ॥ਰਹਾਉ॥¹³²

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਰੀ ਬਿੰਬ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਧੁਰਾ ਜਿੱਥੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਮ-ਚਿਹਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਵੀਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਬਹੁ-ਰੰਗੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਨਾਰੀ ਬਾਰੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਲੂਰਲ ਸੰਕਲਪ ਉੱਘੜਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਲਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਗੁਣਵੰਤੀ ਸੀਲਵੰਤੀ, ਪੁੱਤਰਵੰਤੀ, ਰੂਪਵੰਤੀ, ਆਚਾਰਵੰਤੀ, ਕੁਲਵੰਤੀ ਆਦਿ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਰੰਗੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ।”¹³³ ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਸਾ ਗੁਣਵੰਤੀ ਸਾ ਵਡਭਾਗਿਣ॥ ਪੁਤਰੁੰਤੀ ਸੀਲਵੰਤਿ ਸੋਹਾਗਿਣ॥
 ਰੂਪਵੰਤਿ ਸਾ ਸੁਖਿਯੁ ਬਿਚਖਿਣੁ ਜੋ ਧਨ ਕੰਤ ਪਿਆਰੀ ਜੀਉ॥
 ਅਚਾਰਵੰਤਿ ਸਾਈ ਪਰਧਾਨੇ॥ ਸਭ ਸਿੰਗਾਰ ਬਣੇ ਤਿਸੁ ਗਿਆਨੇ॥
 ਸਾ ਕੁਲਵੰਤੀ ਸਾ ਸਭਰਾਈ ਜੋ ਪਿਰ ਕੈ ਰੰਗਿ ਸਵਾਰੀ ਜੀਉ॥¹³⁴

ਡਾ. ਵਨੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ, “ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ- ‘ਗੁਣਵੰਤੀ’। ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ’ਚ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰ ਕੇ, ਸਗੋਂ ਬਹੁਰੂਪਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਇਸ ਨੂੰ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਹੋਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਉਦਾਹਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ

ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਬਹੁ-ਧੁਨੀਆਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜੋ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਹਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿੰਬਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।¹³⁵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਦਰ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਹੈ।

ਵੈਦਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦਾ ਜੋ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਉਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਦੱਸ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਤਰ ਰਿਗਵੇਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਇਸ ਅੰਦਰ ਜੋ ਨਿਘਾਰ ਆਇਆ ਉਹ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪਤਨੀ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਘਟਨ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਘਟੀਆ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਕੰਮ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਘਰ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੁਧਾਰ ਆਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਵੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਨਾ ਕਰ ਪਾਇਆ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾ ਲਿਆਂਦੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਪਰਦਾ ਇਸਲਾਮ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਡਾ. ਵਾਹੀਦ ਮਿਰਜ਼ਾ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਅਜੀਬ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮੱਧ-ਯੁਗ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਾਹਰ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਰਾਜਪੂਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਆਈ ਹੈ।¹³⁶ ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰ 200 ਸਾਲ ਤੱਕ ਮੰਗੋਲਾਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅੰਦਰ ਡਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਘਰ ਕਰ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਗੋਲਾਂ ਦੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਹਿਤ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਰਦੇ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।¹³⁷ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਵਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਬਣਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸਤਰੀਆਂ ਘਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਘਰ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪਰਦੇ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿਣ ਲੱਗੀਆਂ ਸਨ। ਮੁਸਲਿਮ ਇਸਤਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪਰਦੇ ਬਾਬਤ ਇਕ ਖ਼ਿਆਲ ਇਹ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ੀਰੋਜ਼ ਤੁਗਲਕ ਪਹਿਲਾ ਸੁਲਤਾਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜ਼ਾਰਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ।¹³⁸ ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਕਦੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਕੀ ਸਨ? ਇੱਥੇ ਇਸ ਦੀ ਵਡੇਰੀ

ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਉੱਚਿਤ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਕਾਰਨ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਦਰ ਕੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।

ਪਰਦਾ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਨੂੰ ਹੀ ਚੋਟ ਪਹੁੰਚਾਈ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖ ਅੰਗ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਇਕ ਹੀ ਪਰਿਵਾਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕ ਖਾਸ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਉਸ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਕਰੂਪ ਰੂਪ ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹੋਈਏ ਕਿ ਉਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਲੱਗਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹੋਰ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਕਿਹੜੀਆਂ-ਕਿਹੜੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਭਰੀ ਅਵਾਜ਼ ਦਾ ਉੱਠਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੁਰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਹੀ ਜੋਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਮਾਤਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵਖਰੇਵਾਂ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਨ ਪਿਰੁ ਏਹਿ ਨ ਆਖੀਅਨ ਬਹਿਨ ਇਕਠੇ ਹੋਇ॥

ਏਕ ਜੋਤਿ ਦੁਇ ਮੂਰਤੀ ਧਨ ਪਿਰੁ ਕਹੀਐ ਸੋਇ॥¹³⁹

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਧਨ-ਪਿਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉੱਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਧਨ ਅਤੇ ਪਿਰ ਦਾ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਰਦ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਹੇਠ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਵੈਦਿਕ ਲੇਖਾਂ ਅੰਦਰ ਪਤਨੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਜੋ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਪਤੀ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬਰਾਬਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਜੋਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਜੋਤ ਅਤੇ ਦੋ

ਮੂਰਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਜਨਕ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਲਗਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਇਕ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਖੁਦ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਧਨ ਪਿਰ ਕਾ ਇਕ ਹੀ ਸੰਗਿ ਵਾਸਾ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਭੀਤਿ ਕਰਾਰੀ॥

ਗੁਰਿ ਪੂਰੈ ਹਉਮੈ ਭੀਤਿ ਤੋਰੀ ਜਨ ਨਾਨਕ ਮਿਲੇ ਬਨਵਾਰੀ॥¹⁴⁰

ਧਨ-ਪਿਰ ਦਾ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਧਰਮ ਦੀ ਠੋਸ ਨੀਂਹ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸ਼ੱਕਮਈ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਾ ਤਾਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦਰਮਿਆਨ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਰਮਲ ਰੋਂ ਵੱਗਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਮਿਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧ ਇਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੁਆਦਾ ਜੁਝ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਹਿਤ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਅਧੀਨ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਰੋਕਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੁੱਖ ਵੀ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਹਾਲਤ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਹਾਲਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਗਮੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ 'ਮਹਲਾ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੁਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ:

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਹਿਲਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲੋਂ ਅਗੇਰੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਉਹ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੀ ਸਨ। ਇਹ ਆਖਣਾ ਵੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੀ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਲੰਘਦੇ ਹਨ। 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਤਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਯਾਦ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ “ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ”, ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅਤੇ ਕਾਇਨਾਤ ਦੇ ਕੁੱਲ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਮਹਲਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਬਣਨ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਿਸਟੀ ਦਾ ਰਹੱਸ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ 'ਇਸਤਰੀ ਆਤਮਾ' ਬਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਮੇਲ ਵੀ ਤਦ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਹਲਾ ਦਾ ਜੋ ਚਿਹਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਾਜਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਮਹਲਾ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ।¹⁴¹

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਜੁਗਤ ਸਿਰਫ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੀ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੁਮੇਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਹਦੀ ਵੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਕ ਹੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਸਾਰ ਉੱਪਰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸਤਾ ਉਸ ਵਕਤ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਰੰਪਰਾ 'ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ' ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਪੈ ਰਹੀ ਸੀ।

ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਤੀ ਹੋਣਾ ਅਪਰਾਧ ਹੈ, ਪਰ 1829 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦਾ ਸਤੀ ਹੋ ਜਾਣਾ ਇਕ ਧਰਮ ਸੀ।"¹⁴² ਸਤੀ ਉਸ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਦੀ ਚਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੜ ਮਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਣੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, "ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਸਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਮੰਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗ੍ਰਹਿ-ਸੂਤਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਧੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੋਈ। ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਇੱਥੇ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਰ-ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ ਤੋਂ ਲਈ ਗਈ ਸੀ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ-

ਯੁਕਤ ਉਕਤੀ ਦੇਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਧਰਮ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਸੂਤਰ ਨੇ ਵੀ ਸਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਹਨ। ‘ਮਨੁੱ-ਸਿਮਰਤੀ’ ਇਸ ਦੇ ਬਾਰੇ ਮੌਨ ਹੀ ਹੈ,¹⁴³ ਪਰ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅਤੇ ਪੁਰਾਣ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਫਿਰ ਲਗਾਤਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਅਲਬਰੂਨੀ ਭਾਰਤ ਆਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜੋਬਨ ’ਤੇ ਸੀ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ, ਪਰ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਜਲਾਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਵਿਧਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੱਟੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਚਿਤਾ ਵਿਚ ਸੜ ਜਾਵੇ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਔਰਤਾਂ ਪਹਿਲਾ ਹੀ ਬਦਲ ਚੁਣਦੀਆਂ ਸਨ।”¹⁴⁴ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਚਿਤਾ ਵਿਚ ਸੜਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਮ੍ਰਿਤ ਸਰੀਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਪਤਨੀ ਉਸ ਨਾਲ ਸੜ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ‘ਸਹਿਮਰਣ’ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਕਿਧਰੇ ਦੂਰ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਧਵਾ ਅੱਗ ਵਿਚ ਜਲ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਹੱਡੀਆਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਸੰਕੇਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮ੍ਰਿਤ ਪਤੀ ਦਾ ਪੁਤਲਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਉਸ ਨਾਲ ਜਲਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ‘ਅਣੁ-ਮਰਣ’ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਸਤੀ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਆਤਮਦਾਹ ਹੀ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਰਾਜਸਥਾਨ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਚ ਘਰਾਣਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਮ੍ਰਿਤ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ ਮਕਾਨ ਦੀ ਦੇਹਲੀ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ।¹⁴⁵ ਜੇਕਰ ਇਕ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਪਤਨੀਆਂ ਹੋਣ ਤਾਂ ਮੁੱਖ ਪਤਨੀ ਆਪਣੇ ਮ੍ਰਿਤ ਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਹੀ ਚਿਤਾ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਚਿਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਜਲਦੀਆਂ ਸਨ। ਕਦੀ-ਕਦੀ ਸਾਰੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਆਪਸੀ ਮਤਭੇਦ ਆਦਿ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਇਕ ਹੀ ਚਿਤਾ ਵਿਚ ਜਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸਤੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਧਵਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਕੇ ਸੁੰਦਰ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਣ ਉਪਰੰਤ, ਹੱਥ ਵਿਚ ਇਕ ਨਾਰੀਅਲ ਅਤੇ ਸੀਸਾ ਲੈ ਕੇ ਘੋੜੇ ’ਤੇ ਚੜ ਕੇ ਜਲੂਸ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਨਾਲ ਚੱਲਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਪੁਰੋਹਿਤ ਵੀ ਚੱਲਦਾ ਸੀ। ਸਥਾਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਿਸੇ ਝਾੜੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤਾਲਾਬ ਕੋਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਥਾਨ ’ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵਿਧਵਾ ਆਪਣੇ ਸੁੰਦਰ ਕੱਪੜਿਆਂ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਕੇ ਇਕ ਸਾਦਾ ਬਸਤਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਅਗਨੀ ਦੇਵੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅੱਗ ਦੀਆਂ ਲਪਟਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਠੀਕ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਨਗਾਰੇ ਤੇ

ਰਣਭੇਰੀ ਵਜਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਉਸ ਹਿਰਦੇਵੇਧਕ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਹਟ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਰਸ਼ਕ ਚਿਤਾ ਅੰਦਰ ਲੱਕੜੀ ਦੇ ਲੱਠੇ ਸੁੱਟਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਧਵਾ ਘਬਰਾ ਕੇ ਭੱਜ ਨਾ ਜਾਵੇ।¹⁴⁶ ਇਬਨਬਤੂਤਾ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤਮਾਸ਼ਾ ਦੇਖਣ ਲਈ ਉੱਥੇ ਬੇਹੱਦ ਭੀੜ ਇਕੱਠੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।¹⁴⁷ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਏਨੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੀ ਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਰ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਕ੍ਰੋਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਟੁੱਟ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਹ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਨਿਯਮ ਬਣਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਜਲਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਰਾਜ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ-ਪੱਤਰ ਲੈਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ।¹⁴⁸ ਡਾ. ਅਸ਼ਰਫ਼ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਘੱਟ ਸੰਖਿਆ ਵਿਚ ਜਲਾਈਆਂ ਜਾਣ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।¹⁴⁹ ਇਸ ਅਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਦਲੇਰੀ ਕਰ ਕੇ ਇਹ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਿਧਵਾ ਅਧਿਕ ਉਮਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੰਤਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਚਿਤਾ ਅੰਦਰ ਜਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਵੀ ਹੋਵੇ।¹⁵⁰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸੋਧ ਕਰ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਦਖਲ ਦੇਣ ਨਾਲ ਉਸ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ 'ਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪਹਾੜ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਪੱਤਰ ਲੈਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਰੀ ਰੱਖਿਆ। ਰਾਜ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਘਟਨਾ ਵਾਲੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਕਰ ਸਕਣ ਕੇ ਵਿਧਵਾ ਉੱਪਰ ਆਤਮਦਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਦਬਾਅ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਅਕਬਰ ਨੇ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੇ ਲਈ ਇਕ ਆਦੇਸ਼ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਸੀ ਕਿ ਸਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਰ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।¹⁵¹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਨਾ ਮਿਲੀ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਆਦੇਸ਼ ਘੱਟ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਤੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦੇ ਲਈ ਸਨ। ਸੰਨ 1663 ਈਸਵੀ ਅੰਦਰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।¹⁵² ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਸੰਤਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।¹⁵³ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਵੀ ਮੁਗ਼ਲ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਖਤਮ ਨਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਧਵਾ ਜਿਹੜੀ ਆਤਮਦਾਹ ਕਰਦੀ

ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਜੋ ਆਤਮਦਾਹ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਘਿਰਣਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਤੀਜਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਏਨੀ ਖ਼ਰਾਬ ਸੀ ਕਿ ਅੱਗ ਵਿਚ ਜਲ ਜਾਣਾ ਅਪਮਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੀਆ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਦੀ-ਕਦੀ ਵਿਧਵਾ ਉੱਪਰ ਆਰਥਿਕ ਦਬਾਅ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਤਮਦਾਹ ਕਰੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਦਹੇਜ ਦੀ ਰਕਮ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਆਤਮਦਾਹ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਚੁਣ ਲਵੇ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਤਮਦਾਹ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਦਹੇਜ ਦੀ ਰਾਸ਼ੀ ਉਸ ਤੋਂ ਲੈ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਇਸ ਧਨ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।¹⁵⁴

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਮਰਯਾਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਤਾਂ ਖੋਹਿਆ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਯਥਾਰਥਿਕ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਔਰਤ ਕੋਲ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਬਚ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਬਾਕੀ ਰਹਿੰਦਾ ਜੀਵਨ ਨਰਕ ਸਮਾਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਢੁੱਕਵੇਂ ਬਦਲਾਅ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੇ ਸਨ, ਇਸ ਦਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਦੇ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਲਾਭਕਾਰੀ ਪ੍ਰਥਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਮੁਆਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਖੁਦ ਵੀ ਸਤੀ ਹੋਣ ਵੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੁਚਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਕੁਝ ਹਵਾਲਿਆਂ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਬਾਣ ਭੱਟ ਰਚਿਤ “ਕਾਦੰਬਰੀ” ਆਦਿ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਕੁਝ ਰੂਪਾਂ ਬਾਬਤ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਦੌਰ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਠਾਈ ਗਈ ਅਵਾਜ਼ ਸਾਨੂੰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਆਖਿਆ ਗਿਆ:

ਸਤੀਆ ਏਹਿ ਨ ਆਖੀਅਨਿ ਜੋ ਮਤਿਆ ਲਗਿ ਜਲੰਨਿ॥

ਨਾਨਕ ਸਤੀਆ ਜਾਣੀਅਨਿ ਜਿ ਬਿਰਹੇ ਚੋਟ ਮਰੰਨਿ॥...

ਭੀ ਸੋ ਸਤੀਆ ਜਾਣੀਅਨਿ ਸੀਲ ਸੰਤੋਖਿ ਰਹੰਨਿ॥

ਸੇਵਨਿ ਸਾਈ ਆਪਣਾ ਨਿਤ ਉਠਿ ਸੰਮਾਲੰਨਿ॥...

ਕੰਤਾ ਨਾਲਿ ਮਹੇਲੀਆ ਸੇਤੀ ਅਗਿ ਜਲਾਹਿ॥

ਜੇ ਜਾਣਹਿ ਪਿਰੁ ਆਪਣਾ ਤਾ ਤਨਿ ਦੁਖ ਸਹਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਕੰਤ ਨ ਜਾਣਨੀ ਸੇ ਕਿਉ ਅਗਿ ਜਲਾਹਿ ॥

ਭਾਵੈ ਜੀਵਉ ਕੈ ਮਰਉ ਦੂਰਹੁ ਹੀ ਭਜਿ ਜਾਹਿ ॥¹⁵⁵

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਉਹ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਤੀ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਔਰਤ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਖੋਹ ਲੈਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਅੰਦਰ ਕਦੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਰਾਜਪੂਤ ਸਮਾਜਾਂ ਅਤੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਕਦੀ ਵੀ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੁਝ 'ਕੁ ਹਿੱਸਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸੀਮਿਤ ਭਾਗ ਅੰਦਰ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਕੁਰੀਤੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ, ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਤੀ ਉਹ ਔਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਸੜ ਮਰਦੀ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਤੀ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿਚ ਬਿਰਹਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੁਤਾਬਕ ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਉਹ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਉੱਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਅੰਦਰੋਂ ਅਸੀਂ ਵਿਧਵਾ-ਵਿਆਹ ਜਿਹੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਧਵਾ-ਵਿਆਹ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ

ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਇਆ, ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਹਿਤ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪਸਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸੂਤਕ-ਪਾਤਕ ਦਾ ਸੰਸਕਾਰ¹⁵⁶ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੂਤਕ ਉਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਘਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਮੁਤਾਬਕ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਜਨਮ ਲੈਣ ਮਗਰੋਂ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਅਤੇ ਦਾਨ ਜਿਹੇ ਕਰਮ-ਧਰਮ ਕਰਨਾ ਵਰਜਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਸਕਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤ ਭਰ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਸਥਾਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ‘ਸਾਵੜ’, ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ‘ਵ੍ਰਿਧੀ, ਉੱਤਰ-ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਮੱਧ-ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਹਰਿਆਣਾ ਸਮੇਤ ਹੋਰਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਨੂੰ ‘ਸੂਤਕ’ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਕ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪਾਤਕ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਰੁੜ-ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ ਸੂਤਕ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਤਕ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਝਣ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਹੀ ਹਨ। ਗਰੁੜ-ਪੁਰਾਣ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਤਕ ਲੱਗਣ ਦੇ 13ਵੇਂ ਦਿਨ ਕਿਰਿਆ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦਿਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮ੍ਰਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਮਾਨ ਵੰਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸੂਤਕ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਿੰਦੂ ਸੰਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬੱਚੇ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਂ ਨੂੰ ‘ਅਸ਼ੁੱਧ’ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸ ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧੀ ਲਾਗੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਾਂ ਲਈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸੂਤਕ ਗ੍ਰਸਤ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਰਸੋਈ ਆਦਿ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਏਨੀ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਗਈ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੁੱਧਤਾ ਲਈ ਹਵਨ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਰਸੋਈ ਅਤੇ ਚੁੱਲ੍ਹਾ ਸੁੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਗਾਂ ਦੇ ਗੋਬਰ ਦਾ ਪੋਚਾ ਫੇਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੂਤਕ-ਪਾਤਕ ਸੰਬੰਧੀ 'ਦਕਸ਼-ਸਿਮਰਤੀ' ਨੇ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਦਸ ਭੇਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਤਤਕਾਲਿਕ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਾਲਾ (ਸਿਰਫ਼ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਪਾਮਤ), ਇਕ ਦਿਨ, ਤਿੰਨ ਦਿਨ, ਚਾਰ ਦਿਨ, ਛੇ ਦਿਨ, ਦਸ ਦਿਨ, ਬਾਰਾਂ ਦਿਨ, ਇਕ ਪੱਖ, ਇਕ ਮਹੀਨਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਭਰ। ਦਕਸ਼ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀ ਇੰਞ ਆਖਦਾ ਹੈ:

सद्यःशौचं तथैकाहस्यहश्चतुरहस्तथा॥

षड्दशद्वादशाहाश्च पक्षी मासस्तथैव च॥

मरणान्तं तथा चान्यद् दश पक्षास्तु सूतके॥¹⁵⁷

ਸੂਤਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂਕਿ ਪਾਰਸਕਰਗ੍ਰਹਿ-ਸੂਤਰ ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸੂਤਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਰਾਤਾਂ ਤੱਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਬੱਚਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਬੱਚਾ ਲੜਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ ਸੂਤਕ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।¹⁵⁸ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਯਾਗਵਲਕਯ ਸਿਮਰਤੀ,¹⁵⁹ ਸੰਖ ਸਿਮਰਤੀ,¹⁶⁰ ਅਤ੍ਰਿ ਸਿਮਰਤੀ¹⁶¹ ਆਦਿ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਏਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਮੌਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਬਦਲ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਤਕ ਲੱਗਣ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਕੋਲ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਤੁਹਾਡੇ ਪਾਸ ਇਸ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਉਪਾਅ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਸੂਤਕ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਿੰਨੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਧਸੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਕਾਰਨ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਜੀਵ-ਜੰਤੂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ¹⁶² ਮੁਤਾਬਕ ਘਰ ਦੇ ਪਾਲਤੂ ਪਸ਼ੂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਗਾਂ, ਮੱਝ, ਘੋੜੀ ਤੇ ਬੱਕਰੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਬੱਚਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ ਸੂਤਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਜੀਵ ਘਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਸੂਤਕ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਬੱਚਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗਾਂ, ਮੱਝ ਜਾਂ ਬੱਕਰੀ ਦਾ ਦੁੱਧ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 15, 10 ਅਤੇ 8 ਦਿਨ ਲਈ ਅਸ਼ੁੱਧ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਇਕ ਸਰੂਪ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ,

ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਿੱਟ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਮੂਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰੇ ਵਿਹਾਰ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਜਿਹੜੀ ਧਾਰਨਾ ਅਜੋਕੇ ਵੈਦਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਮੁਤਾਬਕ ਸਫ਼ਾਈ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅੰਦਰ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਨੂੰ 'ਵਿਗਿਆਨਿਕ' ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹੀ ਵਿਚਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਦੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਾਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮੂਹ ਅੰਦਰ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੇ ਹਵਨ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਕਰਵਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੂਤਕ ਗ੍ਰਸਤ ਔਰਤ ਤੋਂ ਬਚਣ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਵਧਾਨੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਹਰੀ ਸਰੀਰਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਇਕ ਪਾਖੰਡ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪਾਖੰਡ ਅਧੀਨ ਹੋ ਕੇ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਤੋਂ ਬਚਣ ਹਿਤ ਬਾਹਰੀ ਇਸ਼ਨਾਨ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦਰਅਸਲ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਭਿੱਟ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਤਰ ਬਾਹਰੀ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਲਈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਇਸ਼ਨਾਨ ਉਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ 'ਨਾਮ' ਵਸਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਜਿਉ ਜੋਰੂ ਸਿਰਨਾਵਣੀ ਆਵੈ ਵਾਰੋ ਵਾਰ॥

ਜੂਠੇ ਜੂਠਾ ਮੁਖਿ ਵਸੈ ਨਿਤ ਨਿਤ ਹੋਇ ਖੁਆਰੁ॥

ਸੂਚੇ ਏਹਿ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਬਹਨਿ ਜਿ ਪਿੰਡਾ ਧੋਇ॥

ਸੂਚੇ ਸੇਈ ਨਾਨਕਾ ਜਿਨ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਸੋਇ॥¹⁶³

ਮਨ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਸੂਤਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹਰ ਇਕ ਉਸ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਉੱਪਰ

ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਵੇਗੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਡੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨਮ ਜਾਂ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੁੱਧਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਇਹ ਅਸੁੱਧਤਾ ਸਾਡੇ ਖਾਧ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੰਮ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਆਦਿ ਤੱਕ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੁੱਧਤਾ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਤੱਕ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਉੱਪਰ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਸੁੱਧਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਹਿਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਉਹੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾਣ, ਜਿਹੜੇ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਸੂਤਕ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੂਤਕ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਸਮੰਜਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਾਅ ਵੀ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਾਅ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੂਤਕ ਜਾਂ ਅਸੁੱਧਤਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਉਪਾਅ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਜੇ ਕਰਿ ਸੂਤਕੁ ਮੰਨੀਐ ਸਭ ਤੈ ਸੂਤਕੁ ਹੋਇ॥

ਗੋਹੇ ਅਤੇ ਲਕੜੀ ਅੰਦਰਿ ਕੀੜਾ ਹੋਇ॥

ਜੇਤੇ ਦਾਣੇ ਅੰਨ ਕੇ ਜੀਆ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ॥

ਪਹਿਲਾ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਹੈ ਜਿਤੁ ਹਰਿਆ ਸਭੁ ਕੋਇ॥

ਸੂਤਕੁ ਕਿਉ ਕਰਿ ਰਖੀਐ ਸੂਤਕੁ ਪਵੈ ਰਸੋਇ॥

ਨਾਨਕ ਸੂਤਕੁ ਏਵ ਨ ਉਤਰੈ ਗਿਆਨੁ ਉਤਾਰੇ ਧੋਇ॥¹⁶⁴

ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੂਤਕ ਉਹ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਆਦਿ ਦੇ ਪਲਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਅਸਲ ਸੂਤਕ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਰੂਪੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਖਚਿੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਸੂਤਕ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਵੇਕਲੀ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ

ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਉਹ ਕਾਰਜ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸੂਤਕ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਨ ਕਾ ਸੂਤਕੁ ਲੋਭੁ ਹੈ ਜਿਹਵਾ ਸੂਤਕੁ ਕੂੜੁ॥

ਅਖੀ ਸੂਤਕੁ ਵੇਖਣਾ ਪਰ ਤ੍ਰਿਅ ਪਰ ਧਨ ਰੂਪੁ॥

ਕੰਨੀ ਸੂਤਕੁ ਕੰਨਿ ਪੈ ਲਾਇਤਬਾਰੀ ਖਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਹੰਸਾ ਆਦਮੀ ਬਧੇ ਜਮ ਪੁਰਿ ਜਾਹਿ॥¹⁶⁵

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸੂਤਕ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੂਤਕ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੂਤਕ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਸੂਤਕ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਅਸੁੱਧਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਥਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਸੁੱਧਤਾ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੁੱਧਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪਲੀਨਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰੀਬ ਤੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਰੀਰਕ ਅਸੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਮਨ ਦੀ ਅਸੁੱਧਤਾ; ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਅਸੁੱਧਤਾ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਜਲ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤੇ ਜੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸੂਤਕ ਆਦਿ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਸਭੇ ਸੂਤਕੁ ਭਰਮੁ ਹੈ ਦੂਜੈ ਲਗੈ ਜਾਇ॥

ਜੰਮਣੁ ਮਰਣਾ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਭਾਣੈ ਆਵੈ ਜਾਇ॥

ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਪਵਿਤ੍ਰੁ ਹੈ ਦਿਤੇਨੁ ਰਿਜਕੁ ਸੰਬਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਜਿਨੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੁਝਿਆ ਤਿਨਾ ਸੂਤਕੁ ਨਾਹਿ॥¹⁶⁶

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੂਤਕ ਕੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਉਸ ਸੂਤਕ ਕੋਲੋਂ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਚਣਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੂਤਕ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਡਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ:

ਮਨ ਕਾ ਸੂਤਕੁ ਦੂਜਾ ਭਾਉ॥
 ਭਰਮੇ ਭੂਲੇ ਆਵਉ ਜਾਉ॥
 ਮਨਮੁਖਿ ਸੂਤਕੁ ਕਬਹਿ ਨ ਜਾਇ॥
 ਜਿਚਰੁ ਸਬਦਿ ਨ ਭੀਜੈ ਹਰਿ ਕੈ ਨਾਇ॥ ਰਹਾਉ॥
 ਸਭੇ ਸੂਤਕੁ ਜੇਤਾ ਮੋਹੁ ਆਕਾਰੁ॥
 ਮਰਿ ਮਰਿ ਜੰਮੈ ਵਾਰੋ ਵਾਰ॥
 ਸੂਤਕਿ ਅਗਨਿ ਪਉਣੈ ਪਾਣੀ ਮਾਹਿ॥
 ਸੂਤਕੁ ਭੋਜਨੁ ਜੇਤਾ ਕਿਛੁ ਖਾਹਿ॥
 ਸੂਤਕਿ ਕਰਮ ਨ ਪੂਜਾ ਹੋਇ॥
 ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਮਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਇ॥
 ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਿਐ ਸੂਤਕੁ ਜਾਇ॥
 ਮਰੈ ਨ ਜਨਮੈ ਕਾਲੁ ਨ ਖਾਇ॥¹⁶⁷

ਅਸੁੱਧਤਾ ਦੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅੰਦਰ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੂਠ ਕੀ ਹੈ? ਜੂਠ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੂਤਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਉਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਸੂਤਕ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਜੂਠਿ ਨ ਰਾਗੀ ਜੂਠਿ ਨ ਵੇਦੀ॥
 ਜੂਠਿ ਨ ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਕੀ ਭੇਦੀ॥
 ਜੂਠਿ ਨ ਅੰਨੀ ਜੂਠਿ ਨ ਨਾਈ॥
 ਜੂਠਿ ਨ ਮੀਹੁ ਵਰਿਐ ਸਭ ਥਾਈ॥
 ਜੂਠਿ ਨ ਧਰਤੀ ਜੂਠਿ ਨ ਪਾਣੀ॥
 ਜੂਠਿ ਨ ਪਉਣੈ ਮਾਹਿ ਸਮਾਣੀ॥
 ਨਾਨਕ ਨਿਗੁਰਿਆ ਗੁਣੁ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥
 ਮੁਹਿ ਫੇਰਿਐ ਮੁਹੁ ਜੂਠਾ ਹੋਇ॥¹⁶⁸

ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੂਠ ਤੇ ਸੂਤਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਹੁੰ ਪਾਸੇ 'ਸੂਤਕ' ਪਸਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੂਤਕ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉੱਠਣ-ਬੈਠਣ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਦੇਖਣ-ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਜਿਹੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਜਲਿ ਹੈ ਸੂਤਕੁ ਥਲਿ ਹੈ ਸੂਤਕੁ ਸੂਤਕੁ ਓਪਤਿ ਹੋਈ॥

ਜਨਮੇ ਸੂਤਕੁ ਮੂਏ ਫੁਨਿ ਸੂਤਕੁ ਸੂਤਕੁ ਪਰਜ ਬਿਗੋਈ॥

ਕਹੁ ਰੇ ਪੰਡੀਆ ਕਉਨ ਪਵੀਤਾ॥

ਐਸਾ ਗਿਆਨੁ ਜਪਹੁ ਮੇਰੇ ਮੀਤਾ॥ਰਹਾਉ॥

ਨੈਨਹੁ ਸੂਤਕੁ ਬੈਨਹੁ ਸੂਤਕੁ ਸੂਤਕੁ ਸੂਵਨੀ ਹੋਈ॥

ਉਠਤ ਬੈਠਤ ਸੂਤਕੁ ਲਾਗੈ ਸੂਤਕੁ ਪਰੈ ਰਸੋਈ॥

ਫਾਸਨ ਕੀ ਬਿਧਿ ਸਭੁ ਕੋਉ ਜਾਨੈ ਛੂਟਨ ਕੀ ਇਕੁ ਕੋਈ॥

ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਰਾਮੁ ਰਿਦੈ ਬਿਚਾਰੈ ਸੂਤਕੁ ਤਿਨੈ ਨ ਹੋਈ॥¹⁶⁹

ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਸੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਵਰਤਾਰਾ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੂਤਕ ਜਾਂ ਜੂਠ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਜਨਮ ਜਾਂ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸੂਤਕ ਦਾ ਬਚਾਅ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਕਰ ਕੇ ਬਚਾਅ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਗ਼ਲਤ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਨਮ ਜਾਂ ਮੌਤ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਸ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਵੇਗਾ, ਜਿਹੜੇ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਹ ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਠੋਸ ਉਪਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਅਸੁੱਧਤਾ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ:

ਮਾਤਾ ਜੂਠੀ ਪਿਤਾ ਭੀ ਜੂਠਾ ਜੂਠੇ ਹੀ ਫਲ ਲਾਗੇ॥

ਆਵਹਿ ਜੂਠੇ ਜਾਹਿ ਭੀ ਜੂਠੇ ਜੂਠੇ ਮਰਹਿ ਅਭਾਗੇ॥

ਕਹੁ ਪੰਡਿਤ ਸੂਚਾ ਕਵਨੁ ਠਾਉ॥
 ਜਹਾ ਬੈਸਿ ਹਉ ਭੋਜਨੁ ਖਾਉ॥ਰਹਾਉ॥
 ਜਿਹਬਾ ਜੂਠੀ ਬੋਲਤ ਜੂਠਾ ਕਰਨ ਨੇਤ੍ਰੁ ਸਭਿ ਜੂਠੇ॥
 ਇੰਦ੍ਰੀ ਕੀ ਜੂਠਿ ਉਤਰਸਿ ਨਾਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਅਗਨਿ ਕੇ ਲੂਠੇ॥
 ਅਗਨਿ ਭੀ ਜੂਠੀ ਪਾਨੀ ਜੂਠਾ ਜੂਠੀ ਬੈਸਿ ਪਕਾਇਆ॥
 ਜੂਠੀ ਕਰਛੀ ਪਰੋਸਨ ਲਾਗਾ ਜੂਠੇ ਹੀ ਬੈਠਿ ਖਾਇਆ॥
 ਗੋਬਰੁ ਜੂਠਾ ਚਉਕਾ ਜੂਠਾ ਜੂਠੀ ਦੀਨੀ ਕਾਰਾ॥
 ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਤੇਈ ਨਰ ਸੂਚੇ ਸਾਚੀ ਪਰੀ ਬਿਚਾਰਾ॥¹⁷⁰

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਤਕ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਸੁੱਧਤਾ ਤੋਂ ਬਚਾਅ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਉਪਾਅ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜੀਵ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੁੱਚਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੁੱਚਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਫਿਟਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾ ਸੂਚਾ ਆਪਿ ਹੋਇ ਸੂਚੈ ਬੈਠਾ ਆਇ॥
 ਸੂਚੇ ਅਗੈ ਰਖਿਓਨੁ ਕੋਇ ਨ ਭਿਟਿਓ ਜਾਇ॥
 ਸੂਚਾ ਹੋਇ ਕੈ ਜੇਵਿਆ ਲਗਾ ਪੜਣਿ ਸਲੋਕੁ॥
 ਕੁਹਥੀ ਜਾਈ ਸਟਿਆ ਕਿਸੁ ਏਹੁ ਲਗਾ ਦੋਖੁ॥
 ਅੰਨੁ ਦੇਵਤਾ ਪਾਣੀ ਦੇਵਤਾ ਬੈਸੰਤਰੁ ਦੇਵਤਾ ਲੂਣੁ ਪੰਜਵਾ ਪਾਇਆ ਘਿਰਤੁ॥
 ਤਾ ਹੋਆ ਪਾਕੁ ਪਵਿਤੁ॥
 ਪਾਪੀ ਸਿਉ ਤਨੁ ਗਡਿਆ ਥੁਕਾ ਪਈਆ ਤਿਤੁ॥
 ਜਿਤੁ ਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਨ ਉਚਰਹਿ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਰਸ ਖਾਹਿ॥
 ਨਾਨਕ ਏਵੈ ਜਾਣੀਐ ਤਿਤੁ ਮੁਖਿ ਥੁਕਾ ਪਾਹਿ॥¹⁷¹

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਸੂਤਕ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਆਪਣੀ

ਸਰੀਰਕ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਪਵਿੱਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਉਚੇਚ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਲੋਕ ਆਦਿ ਦੇ ਪਾਠ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁੱਚਮਤਾ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਵਸਤੂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਉਚੇਚ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਆਪੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਸੁੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਉੱਪਰ ਬਾਹਰੀ ਅਸੁੱਧਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਸੁੱਧਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਰਹੇ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਅਸੁੱਧ ਹੀ ਰਹੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਬਦਲਾਅ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਇਹ ਬਦਲਾਅ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਦਿਖਾਵਿਆਂ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਸੁੱਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੂਤਕ/ਪਾਤਕ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ:

ਤਨੁ ਸੁਚਾ ਸੋ ਆਖੀਐ ਜਿਸੁ ਮਹਿ ਸਾਚਾ ਨਾਉ॥
 ਭੈ ਸਚਿ ਰਾਤੀ ਦੇਹੁਰੀ ਜਿਹਵਾ ਸਚੁ ਸੁਆਉ॥
 ਮਾਤਾ ਜੁਠੀ ਪਿਤਾ ਭੀ ਜੁਠਾ ਜੁਠੇ ਹੀ ਫਲ ਲਾਗੇ॥
 ਆਵਹਿ ਜੁਠੇ ਜਾਹਿ ਭੀ ਜੁਠੇ ਜੁਠੇ ਮਰਹਿ ਅਭਾਗੇ॥
 ਕਹੁ ਪੰਡਿਤ ਸੁਚਾ ਕਵਨੁ ਠਾਉ॥
 ਜਹਾ ਬੈਸਿ ਹਉ ਭੋਜਨੁ ਖਾਉ॥ਰਹਾਉ॥
 ਜਿਹਬਾ ਜੁਠੀ ਬੋਲਤ ਜੁਠਾ ਕਰਨ ਨੇਤ੍ਰੁ ਸਭਿ ਜੁਠੇ॥
 ਇੰਦ੍ਰੀ ਕੀ ਜੁਠਿ ਉਤਰਸਿ ਨਾਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਅਗਨਿ ਕੇ ਲੂਠੇ॥
 ਅਗਨਿ ਭੀ ਜੁਠੀ ਪਾਨੀ ਜੁਠਾ ਜੁਠੀ ਬੈਸਿ ਪਕਾਇਆ॥
 ਜੁਠੀ ਕਰਛੀ ਪਰੋਸਨ ਲਾਗਾ ਜੁਠੇ ਹੀ ਬੈਠਿ ਖਾਇਆ॥
 ਗੋਬਰੁ ਜੁਠਾ ਚਉਕਾ ਜੁਠਾ ਜੁਠੀ ਦੀਨੀ ਕਾਰਾ॥

ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਤੇਈ ਨਰ ਸੂਚੇ ਸਾਚੀ ਪਰੀ ਬਿਚਾਰਾ॥¹⁷²

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੂਤਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਵਧਾਰਨਾ ਦਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਔਰਤ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਵਿਹਾਰ ਇਕ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲੋਂ ਹੀਣਾ ਜਾਂ ਘਟੀਆ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂਕਿ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੀਣਤਾ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣਾ, ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੂਤਕ ਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ:

ਐਸੇ ਸੰਤ ਨ ਮੋ ਕਉ ਭਾਵਿਹ॥

ਡਾਲਾ ਸਿਉ ਪੇਡਾ ਗਟਕਾਵਿਹ॥ਰਹਾਉ॥

ਬਾਸਨ ਮਾਜਿ ਚਰਾਵਿਹ ਉਪਿਰ ਕਾਠੀ ਧੋਇ ਜਲਾਵਿਹ॥

ਬਸੁਧਾ ਖੋਦਿ ਕਰਹਿ ਦੁਇ ਚੂਲੇ ਸਾਰੇ ਮਾਣਸ ਖਾਵਿਹ॥

ਓਇ ਪਾਪੀ ਸਦਾ ਫਿਰਹਿ ਅਪਰਾਧੀ ਮੁਖਹੁ ਅਪਰਸ ਕਹਾਵਿਹ॥

ਸਦਾ ਸਦਾ ਫਿਰਹਿ ਅਭਿਮਾਨੀ ਸਗਲ ਕੁਟੰਬ ਡੁਬਾਵਿਹ॥¹⁷³

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੂਤਕ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸੂਤਕ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰੱਦਣ ਅਤੇ ਉਭਾਰਨ ਦੇ ਤਣਾਅ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰੀ ਸੂਤਕ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਜਾਂ ਮੌਤ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਅਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ

ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਹਨ। ਇਹ ਉਸ ਅਨੰਤ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮਾਤਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਜਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਆਉਣਾ ਦੋਵੇਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੁੱਧਤਾ ਜਾਂ ਸੁੱਧਤਾ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਦੇਣਾ, ਅਮਾਨਵੀਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

(ੲ) ਮੁੰਡਨ (ਚੁੜਾ-ਕਰਮ) ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਮੁੰਡਨ ਸਨਾਤਨ ਧਰਮ 16 ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਸਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਲਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਾਲ ਸਿਰ ਉੱਪਰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਲਕ ਨੂੰ ਲੰਮੀ ਉਮਰ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕੇ।¹⁷⁴ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਮਰ ਘਟਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ “ਆਯੁਰਵੇਦ” ਦੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਸ਼ੁਸ਼ੁਰਤ ਅਤੇ ਚਰਕ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲਾਭ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਪੱਛਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਾਲ ਉਤਾਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਬਲੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਵੈਦਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਤਰਕ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੇਸਾਂ ਦਾ ਬਲੀ ਰੂਪੀ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਿਮਰਤੀਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿ-ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਹਿਤ ਸਿਰ ਦੇ ਵਾਲ ਧੋਣ, ਵਾਲ ਕੱਟਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਛੁਰੀ, ਛੁਰੀ ਦੇ ਅਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਸ਼ਿਕੋ ਨਾਮਾਸਿ ਸ੍ਵ ਥਿ ਤਿਸ੍ਤੇ ਪਿਤਾ ਨਮਸ੍ਤੇ ਅਸ੍ਤੁ ਮਾ ਮਾ ਹਿੰਸੀ:॥

ਨਿ ਕ੍ਰੱਯਾਮ੍ਯਾਯੁਥੇਨ੍ਨਾਥਾਯ ਪ੍ਰਜਨਨਾਯ ਰਾਯਸ੍ਪੋਥਾਯ ਸੁਪ੍ਰਯਾਸ੍ਤ੍ਵਾਯ ਸੁਕੀਰ੍ਯਥਿ॥¹⁷⁵

ਅਰਥਾਤ; ਨਾਮ ਤੋਂ ਤੂੰ ਸ਼ਿਵ ਏਂ। ਧਾਰਦਾਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇਰਾ ਪਿਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੂੰ ਸਾਨੂੰ ਕਦੀ ਕਸ਼ਟ ਨਾ ਦੇਣਾ। ਅਸੀਂ ਉਮਰ, ਅੰਨ, ਪ੍ਰਜਨਣ, ਧਨ ਅਤੇ ਪੋਸ਼ਣ ਦੇ ਲਈ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ

ਸੰਤਾਨ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਵੀਰਜ ਦੇ ਲਈ ਤੁਹਾਨੂੰ ਨਿਵੇਦਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਤੂੰ ਬਾਲਕ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾ ਕਰਨਾ। “ਅਥਰਵਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਉਮਰ, ਪ੍ਰਜਨਣ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਹਿਤ ਖੁਦ ਪਿਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਮੁੰਡਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।¹⁷⁶ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਮੰਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵੇਰਵੇ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਤਰਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਚੂੜਾਕਰਨ ਦੇ ਇਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਲਈ ਇਕ ਸੁਭ ਦਿਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਉਪਰੰਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵੈਦਿਕ ਆਚਾਰੀਆ ਰਾਜਬਲੀ ਪਾਂਡੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ, ਗਣੇਸ਼-ਪੂਜਾ, ਮੰਗਲ-ਸ਼ਾਧ ਆਦਿ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਉਪਰੰਤ ਬਾਲਕ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਸਤਰ ਨਾਲ ਢੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਧੋਇਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਤਾ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਗੋਦ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਯੱਗ-ਅਗਨੀ ਕੋਲ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਬੈਠ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਪਿਤਾ ਯੱਗ ਵਿਚ ਆਹੁਤੀਆਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯੱਗ ਉਪਰੰਤ ਭੋਜਨ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਗਰਮ ਜਲ ਨੂੰ ਸੀਤਲ ਜਲ ਅੰਦਰ ਛੱਡਦਾ ਹੈ: ‘ਉਸ਼ਣ ਜਲ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਥੇ ਆਓ; ਵਾਯੂ, ਆਦਿੱਤੀ ਕੇਸਾਂ ਦਾ ਛੇਦਨ ਕਰੋ।’ ਉਹ ਘੀ ਜਾਂ ਦਹੀ ਦਾ ਕੁਝ ਭਾਗ ਪਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਕੰਨ ਵਾਲੇ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਗਿੱਲਾ ਕਰਦਾ ਸੀ: ‘ਸਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਚੈਵੀ ਜਲ ਤੇਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸੁੱਧ ਕਰੇ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਤੂੰ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕੇਂ।’ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਲੋਹੇ ਦੇ ਉਸ ਛੁਰੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਦੋ ਸਫ਼ੈਦ ਬਿੰਦੂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ, ਕੁਸ਼ (ਸਖਤ ਅਤੇ ਨੁਕੀਲੀ ਪੱਤੀਆਂ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਘਾਹ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਯੱਗ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ) ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪੱਤੀਆਂ ਨੂੰ— ‘ਹੇ ਕੁਸ਼! ਬਾਲਕ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ। ਉਸ ਨੂੰ ਪੀੜਾ ਨਾ ਪਹੁੰਚਾ।’ ਇਸ ਵਚਨ ਦੇ ਨਾਲ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਫਿਰ ਪਿਤਾ ‘ਤੂੰ ਨਾਮ ਤੋਂ ਸ਼ਿਵ ਏਂ, ਸਵਧਿਤਿ ਤੇਰਾ ਪਿਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤੂੰ ਇਸ ਬਾਲਕ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਕਰ,’ ਇਸ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਇਕ ਲੋਹੇ ਦਾ ਉਸਤਰਾ ਉਠਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਯੂਸ਼ਯ, ਪ੍ਰਜਨਣ, ਐਸ਼ਵਰਯ ਆਦਿ ਲਈ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹਾਂ’, ਇਸ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਛੁਰਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਦਵਾਨ ਸਵਿਤਾ ਨੇ ਰਾਜਾ ਸੋਮ ਅਤੇ ਵਰੁਣ ਦਾ ਚੌਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਹੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ! ਲੰਮੀ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਅਵਸਥਾ ਲਈ ਇਸ ਛੁਰੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਮੁੰਡਨ ਕਰੋ।’ ਕੇਸਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਕੁਸ਼ ਦੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਦਾ ਛੇਦਨ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੈਲ ਦੇ ਗੋਬਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਉੱਪਰ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਜੇ ਅਗਨੀ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੇਸਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਹੋਰ ਲਟਾਂ ਵੀ ਮੌਨ ਪੂਰਵਕ ਕੱਟ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸਿਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ‘ਤਿਗੁਣੀ-ਆਯੂ’ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸ ਨਾਲ, “ਤੂੰ ਬਲਵਾਨ ਹੋਵੇਂ, ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇਂ, ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇਂ, ਸੱਤਾ, ਨਾਮ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਮੁੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।”¹⁷⁷ ਇਸ ਮੰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਰਨ ਤੋਂ ਜੋ ਗੱਲ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ, ਉਸ ਦੀ ਲੰਮੀ ਉਮਰ, ਤਾਕਤ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਹੋਣ ਹਿਤ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਵੈਦਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਹ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਭੇਟ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਅੰਦਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਕੇਸ ਕਟਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਲਾਭਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਮੁੰਡਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੇ ਵਾਲ ਕੱਟਣ ਦੀ ਗੱਲ ਬੇਹੱਦ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਕਿ ਵਾਲ ਕਟਵਾਉਣ ਦਾ ਇਹ ਵਿਧੀਵੱਧ ਕਾਰਜ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਲਾਭਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਇਸ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ:

ਮੂਡ ਮੁੰਡਾਏ ਜੋ ਸਿਧਿ ਪਾਈ॥

ਮੁਕਤੀ ਭੇਡ ਨ ਗਈਆ ਕਾਈ॥¹⁷⁸

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਮੁਤਾਬਕ ਵਾਲ ਕਟਵਾਉਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਮਾਨਤਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਉਪਹਾਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਰੱਦਿਆ ਹੀ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਪਿਛਲੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮੁੰਡਨ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਟਵਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰਕ ਲਾਭ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ਲਤ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਮੁਤਾਬਕ ਸਾਡੇ ਸਿਰ ’ਤੇ 85 ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਕ ਲੱਖ 25 ਹਜ਼ਾਰ ਤੱਕ ਦੇ ਕਰੀਬ ਕੇਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਸਿਰ ’ਤੇ ਜੇ ਇਕ ਲੱਖ ਕੇਸ ਵੀ

ਮੰਨ ਲਏ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਹ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਤਾਕਤ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ 50 ਹਜ਼ਾਰ ਸੈਂਟੀਮੀਟਰ ਲੰਮਾ ਇਕ ਵਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਉਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੇਸ ਕਟਾਉਣ ਦੀ ਆਦਤ ਕਰ ਕੇ ਇਹ ਕਰਮ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਚੱਲਦੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੇ ਫਿਰ ਕਟਵਾਉਣ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਧਾਤਾਂ¹⁷⁹ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਗਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।¹⁸⁰ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਮੁੰਡਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਬੱਚੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਤਾਕਤ ਜਾਂ ਬਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਾਧਾਰਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਵਕਤ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਾਲ ਕਟਵਾਉਣ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਦਾਅਵਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਤਮਿਕ ਸੁਰ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਮੂੰਡੁ ਮੁਡਾਇ ਜਟਾ ਸਿਖ ਬਾਧੀ ਮੋਨਿ ਰਹੈ ਅਭਿਮਾਨਾ॥

ਮਨੁਆ ਡੋਲੈ ਦਹ ਦਿਸ ਧਾਵੈ ਬਿਨੁ ਰਤ ਆਤਮ ਗਿਆਨਾ॥¹⁸¹

ਇੱਥੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਕਟਵਾਉਣ ਅਤੇ ਸਾਬਤ ਰੱਖਣ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਲ ਰੱਖਣਾ ਜਾਂ ਨਾ ਰੱਖਣਾ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਪੈਮਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ 'ਧਾਰਮਿਕ' ਵਿਅਕਤੀ ਆਮ ਹੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿਰ ਮੁੰਨਾਉਣਾ ਜਾਂ ਜਟਾਂ ਆਦਿ ਰੱਖਣਾ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਕੇਸਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਿੱਖ ਮਾਨਤਾ ਕਿਸੇ ਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਕਦੀ ਵੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਕਿ ਕੇਸ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਡੇ ਕਿਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੇਸ ਰੱਖਣ ਸੰਬੰਧੀ¹⁸² ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਬਾਬਤ ਇੱਥੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਵਾਜ਼ਬ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾ ਰਹੀ। ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰ-ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਮਲੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕੇਸ

ਕਟਵਾਉਣ ਜਾਂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਮਨ ਰੇ ਗਹਿਓ ਨ ਗੁਰ ਉਪਦੇਸੁ॥

ਕਹਾ ਭਇਓ ਜਉ ਮੁਝੁ ਮੁਡਾਇਓ ਭਗਵਉ ਕੀਨੋ ਭੇਸੁ॥¹⁸³

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕੇਸਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਵਾਸਤਵਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਤੋਂ ਟੁੱਟੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਵਾਲ ਕਟਵਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਸਰੀਰਕ ਉੱਤਮਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਭ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ-ਸਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੇਸ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਨਾ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਬੁੱਧ, ਜੈਨ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਅੰਦਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗੁਜ਼ਾਰਦਿਆਂ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਭ-ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਲ ਰੱਖ ਕੇ ਜਾਂ ਕਟਵਾ ਕੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਿਸਫਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਉੱਪਰ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ 'ਸਾਧੂ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਤਾ ਵਾਲ ਕਟਵਾਉਣ ਦੇ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮੁੰਡਨ ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਵਾਲ ਕਟਵਾਉਣ ਜਾਂ ਨਾ ਕਟਵਾਉਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀਅਤਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹਨ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਵੱਲ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਵਧੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਭ-ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਆਚਰਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰ

ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸ਼ਬਦ-ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਣ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਬਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰੰਭ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

(ਸ) ਮੌਤ-ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਇਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਕ ਦਿਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹੀ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਜੀਵ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿੱਥੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਾ ਧਰਮ ਪਾਸ ਕੋਈ ਢੁੱਕਵਾਂ ਉੱਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਇੰਸ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰ ਪਾਈ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਣਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਸ਼ ਕਿਤੇ ਵੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਇਕ ਜੀਵਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੀਏਂਡਰਥਲਜ਼ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।¹⁸⁴ 'ਭੈਖਾਧਨ ਪਿਰ੍ਰਮੇਖ-ਸੂਰ' ਅੰਦਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜਾਤਸੰਸਕਾਰੇਰੀਸੰ ਲੋਕਸਮਿਜਯਯਤਿ ਸ੍ਰੁਤਸੰਸਕਾਰੇਣਾਸੁੰ ਲੋਕਸੁ॥¹⁸⁵

ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਉਸ (ਪਰ) ਲੋਕ ਨੂੰ ਜਿੱਤਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਸ ਉਪਰੰਤ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਭਾਵ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਡਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ, ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੁਆਰਥ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਘਰ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਹੀ ਕਿਧਰੇ

ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਵੀ ਧਾਰਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਨਿਵਾਰਨ ਲਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਦਾਈ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਦਾ ਹੋਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਜੀਵਿਤ ਅਤੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਸੀਮਾ ਨਿਯਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ““ਰਿਗਵੇਦ”” ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਧਦਾ ਸ਼੍ਰੁੱਤ ਕ੍ਰੁਣਕੋ ਜਾਤਵੇਦੋऽਥੇਮੇਨੰ ਪ੍ਰ ਹਿਯੁਤਾਧਿਰੁਘ੍ਃ...॥¹⁸⁶

ਅਰਥਾਤ; ਹੇ ਜਾਤਵੇਦ ਅਗਨੀ! ਜਦ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਕਾ ਚੁੱਕੇ ਹੋਵੋ, ਉਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿੱਤਰਾਂ ਕੋਲ ਭੇਜ ਦੇਣਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਲਈ ਭੋਜਨ ਤੇ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਹੋਰ ਉਪਕਰਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਮੁੜ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦੇਵੇ।

ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਦੂਜਾ ਭਾਵ ਸਨੇਹ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਲਹੂ-ਸੰਬੰਧ ਮ੍ਰਿਤਕ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਰਮਿਆਨ ਅਜੇ ਵੀ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਉਂਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦੇ ਆਗਾਮੀ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਅਜੇ ਵੀ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਥਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਅਗਨੀ ਦੁਆਰਾ ਲਾਸ਼ ਦਾ ਦਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਕੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਲੋਕ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਸਕੇ।¹⁸⁷ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਦਾਰਥ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਲੋਕ ਇਸੇ ਲੋਕ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦਾ ਰਾਹ-ਦਸੇਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਇਕ ਬੁੱਢੀ ਗਾਂ ਜਾਂ ਇਕ ਬੱਕਰਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਭੋਜਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਯਮਲੋਕ ਅੰਦਰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਨਦੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਹਿਤ ਵੈਤਰਣੀ ਜਾਂ ਇਕ ਗਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।¹⁸⁸ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਵਸਤਾਂ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸਾੜ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਪੂਰਨ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਕਤ ਵਸਤੂਆਂ ਯਮਲੋਕ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਾ ਦੇਣਗੇ।

ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਵਕਤ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜਿਊਂਦਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਜਾਪ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।¹⁸⁹ ਜਦੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਸੀ, ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਸਸਕਾਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ।¹⁹⁰ ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ¹⁹¹ ਅਤੇ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਘਰ ਤੋਂ

ਬਾਹਰ ਭੇਜਣ 'ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਮੌਤ ਘਰ ਨਾ ਵਾਪਸ ਮੁੜ ਆਵੇ ਇਸ ਡਰ ਤੋਂ ਲਾਸ਼ ਦੇ ਪੰਜੇ ਸੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸਾਥ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।¹⁹² ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਵਿਚ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।¹⁹³ ਇਸ ਮੌਕੇ ਬੱਕਰੇ ਦੀ ਬਲੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤੇ ਚਿਤਾ ਜਲਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸਤਰੀਆਂ ਆਪਣਾ ਸ਼ੋਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ।¹⁹⁴ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਬੜੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਭਾਵੇਂਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਮਤਾਂ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਵੱਸਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਇਹੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਕ ਜੀਵਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿਮਿੱਤ ਸਾਰੇ ਸੰਸਕਾਰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮਤ ਨਾਸਤਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ (Reincarnation) ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਾੜਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੱਬਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਵੀ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ, ਪਰ ਕਿਆਮਤ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਗਈਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁੜ ਜਿੰਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਬਲ ਬਖਸ਼ਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਇਕ ਥਾਂ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਲੋਕ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ 'ਮ੍ਰਿਤਕ-ਸੰਸਕਾਰ' ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਜਾਂ ਪੂਰਵਲੇ ਕਰਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਸੋਹਾਗਣੀ ਕਿਆ ਕਰਮੁ ਕਮਾਇਆ॥ ਪੂਰਬ ਲਿਖਿਆ ਫਲੁ ਪਾਇਆ॥

ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਕੈ ਆਪਣੀ ਆਪੇ ਲਏ ਮਿਲਾਇ ਜੀਉ॥¹⁹⁵

ਪੜ ਪੜ ਪੰਡਿਤ ਜੋਤਕੀ ਵਾਦ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰੁ॥

ਮਤਿ ਬੁਧਿ ਭਵੀ ਨ ਬੁਝਈ ਅੰਤਰਿ ਲੋਭ ਵਿਕਾਰੁ॥

ਲਖ ਚਉਰਾਸੀਹ ਭਰਮਦੇ ਭ੍ਰਮਿ ਭ੍ਰਮਿ ਹੋਇ ਖੁਆਰੁ॥

ਪੂਰਬਿ ਲਿਖਿਆ ਕਮਾਵਣਾ ਕੋਇ ਨ ਮੇਟਣਹਾਰੁ॥¹⁹⁶

ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਣਾਅ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਕਸਰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇਹ

ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇੱਥੇ ਜੋ ਪੂਰਵ ਜਨਮ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਮਾਤਰ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਲਪਿਤ ਸਵਰਗ-ਨਰਕ, ਬੈਕੁੰਠ ਜਾਂ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ:

ਆਗਾਹਾ ਕੂ ਤ੍ਰਾਘਿ ਪਿਛਾ ਫੇਰਿ ਨ ਮੁਹਡੜਾ॥

ਨਾਨਕ ਸਿਝਿ ਇਵੇਹਾ ਵਾਰ ਬੁਹੜਿ ਨ ਹੋਵੀ ਜਨਮੜਾ॥¹⁹⁷

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਾਰ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਨਮ ਮੁੜ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬੈਕੁੰਠ ਜਾਂ ਸਵਰਗ ਆਦਿ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਸਤਿਸੰਗਤ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਲ ਸਵਰਗ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜਬ ਲਗੁ ਬੈਕੁੰਠ ਕੀ ਆਸ॥ ਤਬ ਲਗੁ ਹੋਇ ਨਹੀਂ ਚਰਨ ਨਿਵਾਸ॥

ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਇਹ ਕਹੀਐ ਕਾਹਿ॥ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਬੈਕੁੰਠੈ ਆਹਿ॥¹⁹⁸

ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੱਬ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਜਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰ ਖਾ ਜਾਣ, ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਇਕ ਦਝਹਿ, ਇਕ ਦਬੀਅਹਿ, ਇਕਨਾ ਕੁਤੇ ਖਾਹਿ॥

ਇਕਿ ਪਾਣੀ ਵਿਚਿ ਉਸਟੀਅਹਿ, ਇਕਿ ਭੀ ਫਿਰ ਹਸਣਿ ਪਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਏਵ ਨ ਜਾਪਈ ਕਿਥੈ ਜਾਇ ਸਮਾਹਿ॥¹⁹⁹

ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਕਵਨ ਅਰਥ ਮਿਰਤਕ ਸੀਗਾਰ॥²⁰⁰

ਇਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਤਾਂ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੇ ਹੀ ਹਨ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ

ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਸਲ ਸਵਰਗ-ਨਰਕ ਇਸੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪਿਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਆਪਣਾ ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਜਿਸ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੈ-ਭੀਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਮੌਤ ਨੂੰ ਉਹ ਆਨੰਦ ਦੀ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:

ਜਿਹ ਮਰਨੈ ਸਭੁ ਜਗਤੁ ਤਰਾਸਿਆ॥

ਸੋ ਮਰਨਾ ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਪ੍ਰਗਾਸਿਆ॥

ਅਬ ਕੈਸੇ ਮਰਉ ਮਰਨਿ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥

ਮਰਿ ਮਰਿ ਜਾਤੇ ਜਿਨ ਰਾਮੁ ਨ ਜਾਨਿਆ॥ਰਹਾਉ॥

ਮਰਨੋ ਮਰਨੁ ਕਹੈ ਸਭੁ ਕੋਈ॥

ਸਹਜੇ ਮਰੈ ਅਮਰੁ ਹੋਇ ਸੋਈ॥

ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਮਨਿ ਭਇਆ ਅਨੰਦਾ॥

ਗਇਆ ਭਰਮੁ ਰਹਿਆ ਪਰਮਾਨੰਦਾ॥²⁰¹

ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਮਾਜਾਂ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੀਵ ਨਾਲ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਬਤ ਸਿਰਫ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋ ਮਰਜ਼ੀ ਵਰਤਾਅ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਨਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਹਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜੇ ਮਿਰਤਕ ਕਉ ਚੰਦਨੁ ਚੜਾਵੈ॥

ਉਸ ਤੇ ਕਹਹੁ ਕਵਨ ਫਲ ਪਾਵੈ॥

ਜੇ ਮਿਰਤਕ ਕਉ ਬਿਸਟਾ ਮਾਹਿ ਰੁਲਾਈ॥

ਤਾਂ ਮਿਰਤਕ ਕਾ ਕਿਆ ਘਟਿ ਜਾਈ॥²⁰²

ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਖਿਲਾਫ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਮੌਤ ਸੰਸਕਾਰ ਦੌਰਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਬਿਬਾਨ ਕੱਢਣੇ, ਫੁੱਲ ਚੁਗਣੇ, ਕਪਾਲ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਮਿੱਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਜੀਵਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲਾਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮ੍ਰਿਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਤਿਸੰਗਤ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਵਰਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਗੱਲ ਨਿੱਖੜ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਹੀ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਜਿਹ ਮਰਨੈ ਸਭੁ ਜਗਤੁ ਤਰਾਸਿਆ॥

ਸੋ ਮਰਨਾ ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਪ੍ਰਗਾਸਿਆ॥

ਅਬ ਕੈਸੇ ਮਰਉ ਮਰਨਿ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥

ਮਰਿ ਮਰਿ ਜਾਤੇ ਜਿਨ ਰਾਮੁ ਨ ਜਾਨਿਆ॥ ਰਹਾਓ॥

ਮਰਨੋ ਮਰਨੁ ਕਹੈ ਸਭੁ ਕੋਈ॥

ਸਹੇ ਮਰੈ ਅਮਰੁ ਹੋਇ ਸੋਈ॥²⁰³

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਗੁਜ਼ਾਰੇ ਗਏ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉੱਥਰੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇ ਇਕ ਵਡੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਉੱਪਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ੁਭ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁਭ ਵਿਚਾਰ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭੂਤ-ਪ੍ਰੇਤ, ਚੁੜੇਲ, ਡਾਇਣ, ਜਿੰਨ, ਹੂਰ ਅਤੇ ਅਪਸਰਾ ਜਿਹੇ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਕਸਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਖਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀਆਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਉਸ ਕਾਲ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਗ੍ਰਸਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਪੂਰੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ, ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, 1.29
2. ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ, ਆਰਯ: ਸੰਰਚਨਾ ਕਾ ਪੁਨਰਗਠਨ (ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਗਾਦ), ਆਦਿਤਯ ਨਾਰਾਯਣ ਸਿੰਘ, ਹਿੰਦੀ ਮਥਯਮ ਕਾਰਯੰਕਯ ਨਿਦੇਸ਼ਾਲਯ, ਦਿਲਲੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਧਾਲਯ, ਨੌੜੀ ਦਿਲਲੀ, 2011, ਪੁਸ਼ਟ-67.
3. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, ਧਰਮ: ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2014, ਪੰਨਾ-96.
4. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ, ਧਰਮ ਬਨਾਮ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004, ਪੰਨਾ-23.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-45
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-44
7. ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਸਰਾਰਿ ਸਮਦੀ ਦਾ ਇਕ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮਵਰ ਬਣਾਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਅਤੇ ਨਖਿੱਧ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੱਯਦ ਗੁਲਾਮ ਖਾਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਆਗੂ ਤਰਖਾਣਾਂ, ਚਮਾਰਾਂ ਅਤੇ ਜੱਟਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ। ਇਹ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਹੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਆਲੂਆਂ ਦੇ ਥੈਲੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਏ ਗਏ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਮਾਲਕ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਟੱਪਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦਾ ਆਮ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਾਲਕੀ ਹੱਕ ਦੀ ਪਿਛਲੀ ਪ੍ਰਥਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸ ਅਹਿਮ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਕਬੇ ਪੱਖੋਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਹਕੂਮਤ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਹਕੂਮਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੂਰਨ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਫਰਾਂਸ ਦੀ ਲੋਕ ਜਨਤੰਤਰਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਕਿ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਾਨੀ ਜਾਂ ਨੀਵੇਂ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਕਦੀ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਦੇਣ ਹੀ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ

ਨੀਵਿਆਂ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਹਾਕਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਲੈਪਨ ਗ੍ਰਿਫਨ ਅਨੁਸਾਰ, “ਯੂਰਪ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਗਣਤੰਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦਾਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਾਲੀਆਂ ਸਨ।” ਇਸ ਬਾਬਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਿਤਾਬ “ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ” ਅਤੇ “ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ” ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

8. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-97.
9. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1349.
10. ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ, ਆਰਯ: ਸੰਰਚਨਾ ਕਾ ਪੁਨਰਗਠਨ (ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਗਾਦ), ਆਦਿਤਯ ਨਾਰਾਯਣ ਸਿੰਘ, ਹਿੰਦੀ ਮਘਯਮ ਕਾਰਯੰਕਯ ਨਿਦੇਸ਼ਾਲਯ, ਦਿਲਲੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਧਾਲਯ, ਨੌੜੀ ਦਿਲਲੀ, 2011, ਪੁਸ਼ਟ-59.
11. ਰਾਮਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ, ਮਾਕਸ ਐਂਡ ਪਿਚਫੋ ਹੁਏ ਸਮਾਜ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨੌੜੀ ਦਿਲਲੀ, ਤੀਸਰੀ ਆਵ੍ਰਿਤਿ, 2007, ਪੁਸ਼ਟ-146.
12. ਅਮਰਕੋਸ਼, 3.3.48
13. ਅਮਰਕੋਸ਼, 3.3.440
14. ਠਗਵੇਦ, 10.90.12
15. ਵੈੀ, 9.112.3
16. ਵਾਲਮੀਕਿ ਰਾਮਾਯਣ, 3.14.29
17. ਮਗਵਫ਼ੀਤਾ, 4.13
18. ਸ਼ਾਂਤਿਪਰਵ, 122.4-5
19. ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਪਰਵ, 48.3
20. ਗੌਤਮਧਰਮਸੂਤ੍ਰ, 17.1.6
21. ਜੀ.ਐਸ.ਗੁਰੀਏ, ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂਵਾਦ: ਵਰਨ, ਜਾਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018, ਪੰਨਾ-25.
22. ਐਸ.ਸੀ.ਦੂਬੇ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ (ਅਨੁ.) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1990, ਪੰਨਾ-47-48.

23. ਐਸ.ਐਸ.ਅਮੋਲ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਮਿਤੀਗੀਣ, ਪੰਨਾ-31.
24. ਸਨੁਸ੍ਰੁਤਿ, 1.88-91
25. ਝਾਰਖੰਡ ਚੌਥੇ ਐਂਡ ਕਨ੍ਹਯਾ ਲਾਲ ਸ਼੍ਰੀਗਾਸ਼ਟਵ, ਮਧਯੁਗੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਐਂਡ ਸੰਸਕ੍ਰੁਤਿ, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਓਠਮ ਸੰਸਕਰਣ, 2015, ਪੁਸ਼ਟ-2.
26. ਨਿਰੁਕਤ, 12.13
27. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 2002, ਪੰਨਾ-31.
28. ਭਾਵੇਂਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ ਵਰਗ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਸੀ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ.ਡੀ.ਜੋਤੋਵ ਮੁਤਾਬਕ, ਚਾਹੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕਈ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਜਾਤੀ, ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਵਰਗ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਹਿੱਸਾ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਕਿਰਤੀ ਲੋਕ ਨਿਮਨ-ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਗ ਨਿਰਮਾਣ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ।
29. ਵੇਦਾਨਤ ਸੂਤ੍ਰ, 1.3.34
30. ਸ਼ੰਕਰ ਟੀਕਾ, ਵੇਦਾਨਤ ਸੂਤ੍ਰ, 1.3.34
31. ਅਥਰਵੇਦ, 19.6.6
32. ਰਾਮਸ਼ਰਣ ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ੂਦ੍ਰੋਂ ਕਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2013, ਪੁਸ਼ਟ-37.
33. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-128.
34. ਰਾਹੁਲ ਸਾਂਕ੍ਰੁਤਯਾਯਨ, ਬੁਢ੍ਰਚਯ੍ਰੀ, ਸਮਯਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, ਪੰਚਮ ਸੰਸਕਰਣ, 2011, ਪੁਸ਼ਟ-34.
35. ਰਾਮਸ਼ਰਣ ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ੂਦ੍ਰੋਂ ਕਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2013, ਪੁਸ਼ਟ-128.
36. ਮਿਲਿੰਦਯੁਹ, 358
37. ਰਾਮਸ਼ਰਣ ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ੂਦ੍ਰੋਂ ਕਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2013, ਪੁਸ਼ਟ-197.

38. देवराज चानना, प्राचीन भारत में दास प्रथा, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, 2009, पुष्ठ-71.
39. वही, पुष्ठ-72.
40. वही, पुष्ठ-80.
41. अलबबुरनी, अलहिंद, (सं.) कजामुद्दीन अहमद, (अनुवाद) गुरचरन सिंघ अरस्री, नैशनल बुक टरसट, इंडीआ, नवीं दिੱली, 2010, पंन-56.
42. स्कंद पुराण, नागर खंड, 6.242.31
43. रामशरण शर्मा, भारतीय इतिहास: एक पुनर्विचार, (हिन्दी अनु.) अनिल राजिमवाले, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, पुष्ठ-216.
44. अलबबुरनी, अलहिंद, (सं.) कजामुद्दीन अहमद, (अनुवाद) गुरचरन सिंघ अरस्री, नैशनल बुक टरसट, इंडीआ, नवीं दिੱली, 2010, पंन-62.
45. गौतमधर्मसूत्र, 2.3.4
46. प्राशर-स्मृति, 6.24
47. व्यास-स्मृति, 1.11-12
48. मनुस्मृति, 10.51-56
49. परासर स्मृति, 6.24-25
50. आपस्तंब, 3.4
51. रामविलास शर्मा, मानव सभ्यता का विकास, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015, पूष्ठ-69.
52. वही, पुष्ठ-70.
53. गुरमीत सिंघ सिँपु, ब्रह्मण्डवाद ਤੋਂ ਹਿੰਦੂਵਾਦ: ਵਰਨ, ਜਾਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018, ਪੰਨ-25.
54. ਉਹੀ, ਪੰਨ-33.
55. ਉਹੀ, ਪੰਨ-33.
56. ਉਹੀ, ਪੰਨ-33.

57. ਵੀ. ਡੀ. ਮਹਾਜਨ, ਮਧਯਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ, ਏਸ. ਚਨ੍ਦ ਏਂਡ ਕੰਪਨੀ ਲਿ., ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 1993, ਪੁਸ਼ਟ-335.
58. ਝੁਲ ਬਰੂਤਾ, ਤੁਹਫ਼ਤਅਲ ਨਜ਼ਾਰ ਫ਼ੀ ਗਰਾਯਬ ਅਲ ਅਮਸਾਰ ਵ ਅਜਾਯਬ ਅਲ ਅਫ਼ਸਾਰ, (ਹਿਨ੍ਦੀ ਅਨੁ.) ਸਦਨ ਗੋਪਾਲ, ਏਨ.ਬੀ.ਟੀ. ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, ਦਸਵੀਂ ਆਵ੍ਰਿਤਿ, 2014, ਪੁਸ਼ਟ-140.
59. ਵੀ. ਡੀ. ਮਹਾਜਨ, ਮਧਯਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ, ਏਸ. ਚਨ੍ਦ ਏਂਡ ਕੰਪਨੀ ਲਿ., ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 1993, ਪੁਸ਼ਟ-337.
60. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-611.
61. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1349.
62. ਉਹੀ, ਅੰਕ-97.
63. ਉਹੀ, ਅੰਕ-663.
64. ਉਹੀ, ਅੰਕ-268.
65. ਸਨੁਸ਼੍ਰੁਤਿ, 4.223
66. ਵੀ, 5.104
67. ਪਰਾਸਰ ਸ਼੍ਰੁਤਿ, 6.23-25, 29-30
68. ਅਤ੍ਰਿ ਸ਼੍ਰੁਤਿ, 173-174
69. ਠਗਵੇਦ, 10.90.12
70. ਸਨੁਸ਼੍ਰੁਤਿ, 1.31
71. ਚੀਨੀ ਯਾਤਰੀ ਫ਼ਾਹਿਯਾਨ ਦਾ ਯਾਤਰਾ ਵਰਨਨ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2005, ਪੰਨਾ-80.
72. ਮੀਮਰਾਵ ਅੰਬੇਡਕਰ, ਅਲੂਤ: ਕੌਨ ਔਰ ਕੈਸੇ, (ਹਿਨ੍ਦੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਮਦਨਤ ਆਨਨ੍ਦ ਕੌਸ਼ਲਯਾਯਨ, ਗੌਤਮ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਦਿਲਲੀ, 1946, ਪੁਸ਼ਟ-183.
73. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-25.
74. ਅਲਬਰੂਨੀ, ਅਲਹਿੰਦ, (ਸੰ.) ਕਯਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਮਦ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010, ਪੰਨਾ-51.
75. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-967.
76. ਉਹੀ, ਅੰਕ-967.

77. ਉਹੀ, ਅੰਕ-968.
78. ਉਹੀ, ਅੰਕ-83.
79. ਉਹੀ, ਅੰਕ-349.
80. ਉਹੀ, ਅੰਕ-469.
81. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1330.
82. ਉਹੀ, ਅੰਕ-363.
83. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1127.
84. ਉਹੀ, ਅੰਕ-324.
85. ਉਹੀ, ਅੰਕ-487.
86. ਉਹੀ, ਅੰਕ-67.
87. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1165.
88. ਉਹੀ, ਅੰਕ-345.
89. ਉਹੀ, ਅੰਕ-498.
90. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1192.
91. ਉਹੀ, ਅੰਕ-733.
92. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1293.
93. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1106.
94. ਉਹੀ, ਅੰਕ-659.
95. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1364.
96. ਉਹੀ, 1349.
97. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1350.
98. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1196.
99. ਉਹੀ, ਅੰਕ-858.
100. ਰਾਮਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ, ਮਾਨਵ ਸਭਿਅਤਾ ਕਾ ਵਿਕਾਸ, ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2015, ਪ੍ਰਭ-50.

101. “Women everywhere lost out with the polarisation of society into classes and the rise of the state. There was a shift in their status, described by Frederick Engels more than a century ago as ‘the world historic defeat of the female sex’. From being co-decision-makers with men, they were thrust into a position of dependence and subordination. The exact nature of the subordination varied enormously from one class society to another, and from class to class in each society. But it existed everywhere that class existed. So universal did it become that even today it is usually treated as an invariant product of human nature.”

Chris Harman, *A people’s history of the world*, Bookmarks Publications, London, 2002, p. 29.

102. “The change was rooted in the new relations that grew up between people with the production of a surplus. The new intensive production techniques tended to prioritise men’s labour over women’s for the first time. Gathering, the main source of nutrition for hunter-gatherer societies, had been fully compatible with childbearing and breastfeeding. So had early forms of agriculture based on the hoe. But heavy ploughing and herding of cattle and horses were not. Societies in which women did these things would have low birthrates and stagnating populations, and lose out to societies which excluded most women from these roles.”

Ibid.

103. “Gordon Childe pointed out long ago that among ‘barbarians’, purely agricultural peoples, ‘whereas women normally hoe plots it is men who plough. And even in the oldest Sumerian and Egyptian documents the

ploughmen really are males'. He suggested, 'The plough...relieved women of the most exacting drudgery, but deprived them of the monopoly over the cereal crops and the social status which it conferred.

Women's roles were not changeless or uniform across all classes and societies. Women's oppression among the peasantry took a very different form to that among the aristocracies and a different form again among slaves who, whether male or female, were not allowed to live in households of their own. Widows were common everywhere, because of relatively high death rates among young adults, and often ended up running a peasant or artisan household, or even a kingdom, very much as a man would. In some societies women were denied all rights—in others they were allowed to own and inherit property, and to initiate divorce proceedings. The fact that women were everywhere oppressed did not mean that their oppression was everywhere the same, as the 'patriarchy' theories so common among feminist academics in the 1980s implied. It did, however, mean that their position was inferior to what it had been under primitive communism."

Ibid, p. 30.

104. ऋग्वेद, 10.85
105. निरुक्त, 2.11
106. तैत्रीय ब्राह्मण, 2.3.10.1-3
107. व्ही, 1.1.4.6
108. शांतिपर्व, 320.181.183
109. विष्णु पुराण, 1.10-11

110. ਮਾਰਕੰਡੇ ਪੁਰਾਣ, ਅਧਿਆਏ 52
111. ਯਜੁਰਵੇਦ, 20.9
112. ਕੀ, 17.45
113. ਕੀ, 10.26
114. ਅਥਰਵੇਦ, 11.5.18
115. ਕੀ, 14.1.6
116. ਕੀ, 14.1.20
117. ਮਨੁਸ਼੍ਰਿਤਿ, 5.147
118. ਕੀ, 5.148
119. ਕੀ, 5.149
120. ਕੀ, 5.150
121. ਕੀ, 5.151
122. ਝਾਰਖੰਡ ਚੌਥੇ ਔਰ ਕਹਯਾ ਲਾਲ ਸ਼੍ਰੀਗਾਸ਼੍ਰਿਤਵ, ਮਘਯੁਗੀਨ ਖਾਰਤੀਯ ਸਮਾਯ ਁਵੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਤਯਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਯ, ਚਾਟਮ ਸੰਸਕਰਣ, 2015, ਪੁਸ਼-57.
123. ਕੀ, ਪੁਸ਼-59.
124. ਕੀ, ਅੰਕ-967.
125. ਕੀ, ਅੰਕ-967.
126. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-473.
127. ਉਹੀ, ਅੰਕ-473.
128. ਉਹੀ, ਅੰਕ-878
129. ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕਹਿਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ 'ਤੇ ਤਿੱਖਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਮਨਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਡਿਫਰਾਂਸ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੇ

ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਵਿਚਰਦਾ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਬਰਾਬਰ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ, ਕਈ ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਮਾਹੌਲ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਹੋਵੇ, ਸਮਾਜ ਹੋਵੇ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਵਚਨਵਾਦ ਜਾਂ ਪਲੂਰਲਿਜ਼ਮ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਬਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੇਖੋ- ਵਨੀਤਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2017, ਪੰਨਾ-126.

130. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-879.

131. ਉਹੀ, ਅੰਕ-983.

132. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1384.

133. ਉਹੀ, ਅੰਕ-557.

134. ਵਨੀਤਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2017, ਪੰਨਾ-129.

135. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-97.

136. ਵਨੀਤਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2017, ਪੰਨਾ-129.

137. ਝਾਰਖੰਡ ਚੌਥੇ ਐਂਡ ਕਨਫਰੈਂਸ ਲਾਲ ਸ਼੍ਰੀਗਾਸ਼ਟਕ, ਮਧਯੁਗੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਏਂਡ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਓਰੀਜਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, 2015, ਪੁਸ਼ਟ-59.

138. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-59.

139. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-61.

140. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-788.

141. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1263.

142. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੁੰਜੀ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2010, ਪੰਨਾ-83.

143. ਪੀ.ਵੀ.ਕਾਠੇ, ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਭਾਗ ਪਹਲਾ) ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸੰਸਥਾਨ, ਲਖਨਊ, ਚਤੁਰਥ ਸੰਸਕਰਣ 1992, ਪੁਸ਼ਟ-348.

144. ਕੀ, ਪੁਸ਼-348.
145. ਝਾਰਖੰਡ ਚੌਥੇ ਔਰ ਕਠਯਾ ਲਾਲ ਸ਼੍ਰੀਗਾਸ਼ਟਕ, ਸਘਯਯੁਗੀਨ ਖਾਰਤੀਯ ਸਮਾਯ ਂਯ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿ, ਊਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿਨ੍ਦੀ ਸੰਸਠਾਨ, ਲਖਨਊ, ਓਠਮ ਸੰਸਕਰਣ, 2015, ਪੁਸ਼-68.
146. ਕੀ, ਪੁਸ਼-68.
147. ਕੀ, ਪੁਸ਼-69.
148. ਕੀ, ਪੁਸ਼-69.
149. ਕੀ, ਪੁਸ਼-70.
150. ਕੀ, ਪੁਸ਼-70.
151. ਕੀ, ਪੁਸ਼-70.
152. ਕੀ, ਪੁਸ਼-70.
153. ਕੀ, ਪੁਸ਼-71.
154. ਕੀ, ਪੁਸ਼-71.
155. ਕੀ, ਪੁਸ਼-72.
156. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਸਮਾਨ-ਅਰਥੀ ਸ਼ਬਦ Ritual ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਰੋਮਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ Rite ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸੰਸਕਾਰ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਇਹ ਭਾਵ ਰੀਤੀ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ Ceremony ਜਾਂ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ Caermona ਵੀ ਸੰਸਕਾਰ ਲਈ ਢੁੱਕਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਰਿਵਾਜ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਕਾਰ ਰਿਵਾਜ ਤੋਂ ਵੀ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਿਵਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਉਹ ਢੰਗ ਜਾਂ ਤਰੀਕਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਵੇਖੋ-ਵੇਖੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਰਿਵਾਜ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਰਿਵਾਜ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰੇ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਰਿਵਾਜ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਵਾਜਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰਿਵਾਜ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਵੀ

ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਧਰਮ ਸਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਧਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੇਖੋ: ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂਵਾਦ: ਵਰਨ, ਜਾਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018, ਪੰਨਾ-101.

157. ਦਕਸ਼ ਸਮ੍ਰਿਤਿ, 5.2-3
158. ਪਾਰਸਕਰ ਗ੍ਰਹਸੂਤ੍ਰ, 3.10.29-30
159. ਯਾਗਕ੍ਕਯ ਸਮ੍ਰਿਤਿ, 3.23
160. ਸੰਖ ਸਮ੍ਰਿਤਿ, 15.4
161. ਅਤ੍ਰਿ ਸਮ੍ਰਿਤਿ, 15.4
162. <http://www.hindivarta.com/sutak-aur-patak-kya-hai/>
163. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-472.
164. ਉਹੀ, ਅੰਕ-472.
165. ਉਹੀ, ਅੰਕ-472.
166. ਉਹੀ, ਅੰਕ-472.
167. ਉਹੀ, ਅੰਕ-229.
168. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1240.
169. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1331.
170. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1195.
171. ਉਹੀ, ਅੰਕ-473.
172. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1195.
173. ਉਹੀ, ਅੰਕ-476.
174. ਆਸ਼ਵਲਾਯਨ ਗ੍ਰਹਸੂਤ੍ਰ, 1.17.12
175. ਯਜੁਰਵੇਦ, 3.63
176. ਅਥਰਵੇਦ, 6.68.3, 8.4.17

177. राजबली पाण्डेय, हिन्दू संस्कार, चौखंभा विध्या भवन, वाराणसी, 1957, पृष्ठ-123.
178. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-324
179. ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਸਾਂ ਅੰਦਰ 28% ਆਕਸੀਜਨ, 50% ਕਾਰਬਨ, 6% ਹਾਈਡਰੋਜਨ, 11% ਨਾਈਟਰੋਜਨ ਅਤੇ 5% ਸਲਫਰ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚਿਕਨਾਹਟ ਅਤੇ ਸਫੈਦ ਹੋਏ ਕੇਸਾਂ ਅੰਦਰ ਚੂਨੇ ਦੀ ਕੁਝ ਮਾਤਰਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
180. ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ ਅਲੱਗ, ਕੇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 1998, ਪੰਨਾ-8.
181. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-324.
182. ਸਿੱਖ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਕੇਸਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਥਾਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੱਕ ਇਸ ਬਾਬਤ ਸਾਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਕੇਸ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹਿਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਿਦਾਇਤ ਸਿੱਖ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਕਰਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਲਾਭਾਂ ਹਿਤ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਾ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
183. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-633.
184. ਸਾਲ 2011 ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਤਵ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸਪੇਨ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ Sima de las Palomas del Cabezo Gordo (Murcia) ਅੰਦਰ ਤਿੰਨ ਨੀਏਂਡਰਥਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਕਬਰ ਮਿਲੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਮੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਪੁਰਾਤਤਵਵੇਤਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਇੰਝ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਜਿਵੇਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਅੰਦਰ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਦੀ ਗੱਲ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੀਏਂਡਰਥਲਜ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰੋਟੋ-ਕਲਚਰ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਪੂਜਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਹੋਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਦੇਖੋ:
https://www.researchgate.net/publication/289823008_Neanderthal_attention_to_the_dead_at_Sima_de_las_Palomas_del_Cabezo_Gordo_Murcia_Spain

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਆਦਿ ਮਾਨਵ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਿਸਰ, ਬੈਬੀਲੋਨੀਆ, ਅਸੀਰੀਆ, ਯੂਨਾਨ, ਰੋਮ ਅਤੇ ਹਤੱਪਾ-ਮੋਹਨਜਦਾੜੋ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

185. ਬੈਥਾਯਨ ਪਿਤਰਮੇਥਸੂਰ, 3.1.4

186. ਠਗਵੇਦ, 10.16.1

187. ਰਾਜਬਲੀ ਧਾਠੇਯ, ਹਿਨ੍ਦੂ ਸੰਸਕਾਰ, ਚੌਖੰਭਾ ਵਿਧਿਆ ਭਵਨ, ਕਾਰਾਠਸੀ, 1957, ਪੁਠ-298.

188. ਠਗਵੇਦ, 10.14.16-18

189. ਅਥਰਵੇਦ, 7.53

190. ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਥਾ ਸਾਨੂੰ ਸਪੇਨ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਪੋਪ ਜਾਂ ਰਾਜਾ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋਣ 'ਤੇ ਇਕ ਉੱਚ ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਮਰੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਉੱਚੀ-ਉੱਚੀ ਪੁਕਾਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਉੱਤਰ ਨਾ ਮਿਲਣ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਰਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਦੇਖੋ: James Hastings (Ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics (Vol. 4), Charles Scribners's & Sons, NewYork, 1911, p. 411.

191. ਅਥਰਵੇਦ, 5.19.4

192. ਕੀ, 5.19.12

193. ਕੀ, 18.2.57

194. ਕੀ, 18.2.4.8

195. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-72.

196. ਉਹੀ, ਅੰਕ-27.

197. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1096.

198. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1161.

199. ਉਹੀ, ਅੰਕ-648.

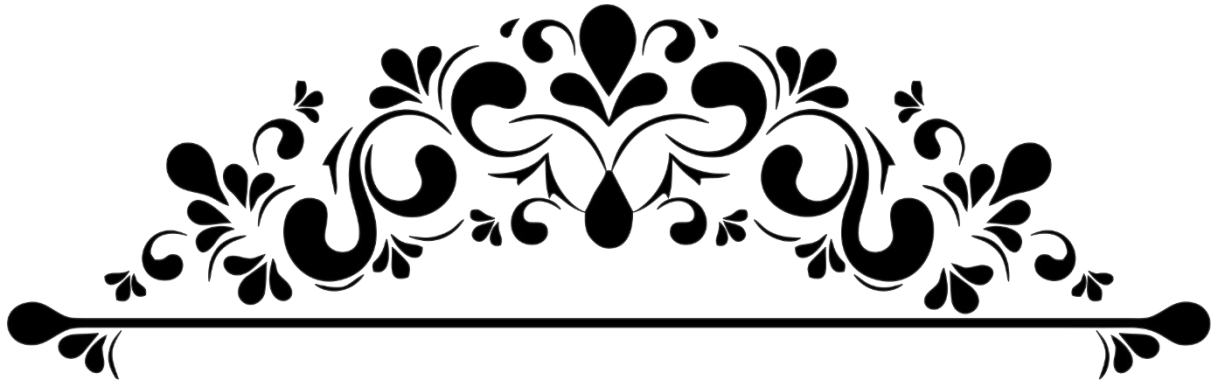
200. ਉਹੀ, ਅੰਕ-188.

201. ਉਹੀ, ਅੰਕ-327.

202. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1160.

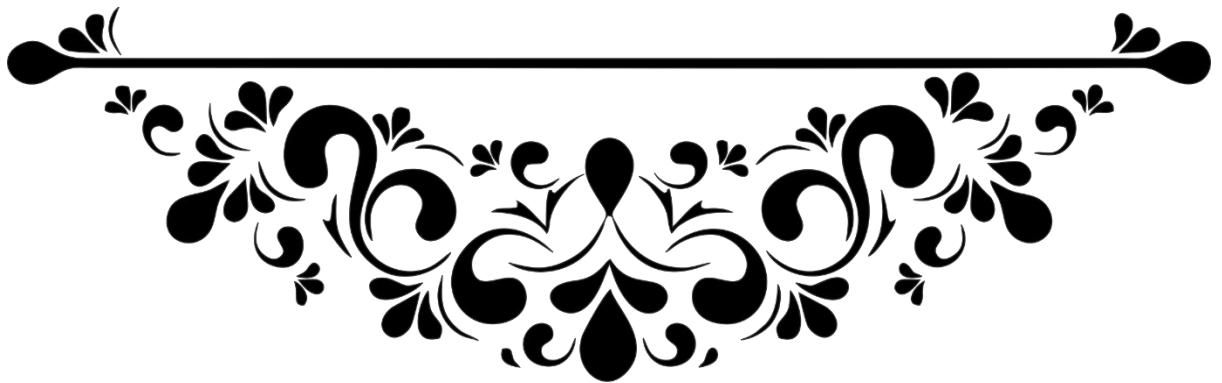
203. ਉਹੀ, ਅੰਕ-327.





ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ: ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ



(ੳ) ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਆਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਜਨੀਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਵਸੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਬਣ ਗਿਆ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ‘ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਸਮਝੌਤਾ-ਸਿਧਾਂਤ’ ਜਾਂ ‘ਅਨੁਬੰਧਵਾਦ’ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੂੰ ‘ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਕਾਂਟਰੈਕਟ ਥਿਊਰੀ’ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਰਾਜ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਉਣ ਲਈ ਅਜੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਾਂ ਪਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਜਿਸ ਵਕਤ ਰਾਜ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਿਤ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਰਾਜ ਉੱਪਰ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਗੁਸੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਰਾਜ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣਾ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਕਰੂਰਮਈ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਬਹੁ-ਰੰਗੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਵੀ ਹਨ।

ਰਾਜ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪੈਦਾਵਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੈਦਾਵਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹਾਰਲਡ ਲਾਸਕੀ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ: “ਰਾਜ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਦੀ ਜ਼ਾਬਰ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ।”¹ ਇਸ ਲਈ ਰਾਜ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਉੱਪਰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦੋਵਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੁਖਮ ਅਤੇ ਸਥੂਲ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ

ਕਦੀ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਲਾਸਕੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਰਾਜ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਲੋਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਲਕੀਅਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੰਨੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰ ਸੁੰਗੜਦੇ ਹਨ, ਓਨਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਾਹ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਖਾਲਫਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹੋਣੀ ਯਕੀਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।”² ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭਿਕ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ “ਵਾਲਮੀਕਿ ਰਾਮਾਇਣ” ਅਤੇ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਆਰਿਆਈ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹਵਾਲੇ ਸਾਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਪਰ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੋ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਪੱਛਮ ਅੰਦਰ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਮੈਕਿਆਵਲੀ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਖੰਡਿਤ ਕਰ ਸੁੱਟਿਆ ਸੀ। ਮੈਕਿਆਵਲੀ ਦਾ ਆਖਣਾ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿ ਉਹ ਰਾਜ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਰਹੇ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ।³ ਮੈਕਿਆਵਲੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਰੂਪ ਹੀ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਅਤੇ ਕੈਲਵਿਨ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਬੀੜਾ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੁਧਾਰਕ ਮੈਕਿਆਵਲੀ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਕਈ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਲੂਥਰ ਅਤੇ ਕੈਲਵਿਨ ਦੇ ਉਲਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਨੇ ਜਲਦ ਹੀ ਲੌਕਿਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਉਹ ਕਾਲ ਸੀ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸੀ। ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਦੇ ਕਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀਵਾਦ ਅਧੀਨ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇੱਥੇ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਣਹੋਂਦ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵੀ ਇੱਥੇ ਇਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਹਾਲਾਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਤੈਮੂਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਗਾਥਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦਿਆਂ ਇਕ ਥਾਂ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤਕਰੀਬਨ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਰਾਜੇ ਰਾਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।⁴ ਇਸ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੂ-ਭਾਗ ਉੱਪਰ ਅਜਿਹੀ 'ਖੰਡਿਤ' ਰਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਕ ਢੁੱਕਵੀਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਚਾਲਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਮਾਤਰ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਖੇਤਰਫਲ ਪੱਖੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਵੀ ਕਾਰਨ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸੀ।

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ 'ਧਰਮ' ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਥਲ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਇਸ ਕਦਰ ਨਿਰਭਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਬਚੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਕਾਰਨ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸ ਕਦਰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਆਉਂਦੀ, ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਹਾਰ ਲਗਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ 'ਗੁਹਾਰ' ਨੇ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਸ ਮੋੜ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਜ਼ਹਾਲਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਸਗੋਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਇਕ ਨਮੋਸ਼ੀ ਭਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਵੀ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁਸਲਿਮ ਹਮਲਾਵਰ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਕਾਸਿਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਉਸ ਵਾਕਿਆਤ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਨ 712 ਦੌਰਾਨ ਜਿਸ ਵਕਤ ਸਿੰਧ ਦੇ ਰਾਜਾ ਦਾਹਿਰ ਉੱਪਰ ਇਕ 17 ਸਾਲ ਦੇ ਅਰਬ ਲੜਕੇ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਮਾਤਰ ਛੇ ਹਜ਼ਾਰ ਸੈਨਿਕ ਹੀ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦਾਹਿਰ ਦੀ ਬੌਧ ਵਿਰੋਧੀ ਨੀਤੀ ਤੋਂ ਤੰਗ ਆਏ ਬੌਧਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਪਰ ਦਾਹਿਰ 10,000 ਸਿਪਾਹੀ ਅਤੇ 20,000 ਪੈਦਲ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜੰਗ ਵਿਚ ਉੱਤਰਿਆ। ਕਾਸਿਮ

ਮੈਦਾਨ ਛੱਡ ਕੇ ਭੱਜਣ ਹੀ ਵਾਲਾ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੰਦਿਰ ਦਾ 'ਉਹ' ਝੰਡਾ ਡੇਗ ਸੁੱਟੇਗਾ ਤਾਂ ਹਿੰਦੂ ਸੈਨਾ ਭੱਜ ਜਾਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਝੰਡਾ ਮੰਦਿਰ ਉੱਪਰ ਲੱਗਾ ਰਹੇਗਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਹਰਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਉਂ ਹੀ ਝੰਡਾ ਹੇਠਾਂ ਡਿੱਗ ਗਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕੀਤਾ। ਝੰਡਾ ਹੇਠਾਂ ਡਿੱਗਣ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸੈਨਾ ਭੱਜਣ ਲੱਗੀ। ਰਾਜਾ ਦਾਹਿਰ ਦਾ ਸਿਰ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਹੋ ਗਿਆ।⁵ ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਾਜ-ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਪਸਰੇ ਹੋਏ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਨੂੰ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੇ ਸੋਮਨਾਥ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਬਨ ਅਸੀਰ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਬੈਠੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਇਹ ਦੁਸਾਹਸੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੱਸ ਹੁਣੇ ਚੰਦ ਹੀ ਮਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਸਾਡਾ ਦੇਵਤਾ ਤੁਹਾਡੇ ਇਕ-ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਹਿਮੂਦ ਦੀ ਸੈਨਾ ਨੇ ਨਰਸੰਹਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਉਸ ਵਕਤ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੌੜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਇਆ ਅਤੇ ਮੰਦਿਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਲੇਟ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਜਿੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਨ ਲੱਗਾ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਦਲ ਦੇ ਦਲ ਮੰਦਿਰ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਗਰਦਨ ਦੇ ਕੋਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ। ਉਹ ਰੋਂਦੇ ਅਤੇ ਬੜੇ ਹੀ ਭਾਵਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੋਮਨਾਥ ਦੇ ਅੱਗੇ ਗਿੜਗੜਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜੋਦੜੀਆਂ ਕਰਦੇ। ਫਿਰ ਉਹ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੇ, ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਚੱਲਦਾ ਰਿਹਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉੱਥੇ ਮੌਜੂਦ ਹਰ ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਕਤਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਗਿਆ।⁶

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਡੀ.ਸੀ. ਗਾਂਗੁਲੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਰਾਮਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਸੋਮਨਾਥ ਉੱਪਰ ਜਨਵਰੀ 1025 ਵਿਚ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਹਿੰਦੂ ਇਸ ਨੂੰ ਹਮਲਾ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ, “ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਦੂਜੀਆਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਤੋੜੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਪਾਪ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਦੇ ਲਈ ਸੋਮਨਾਥ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦੇਣਗੇ।”⁷ ਇਸ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਸ਼ਰਮਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੂਤਰਧਾਰ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਸਨ। ਰਾਜਾ ਲੜਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਭੱਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਨਤਾ ਹਥਿਆਰ ਚਲਾਉਣਾ ਜਾਣਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਜੋ ਆਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ

ਉਹੀ ਕੀਤਾ। ਸੋਮਨਾਥ ਦੇ ਮੰਦਿਰ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਥਾਹ ਚੌਲਤ ਸੀ, ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਥਾਹ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਸੀ।”⁸ ਡਾ. ਸ਼ਰਮਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਲਈ ਤਿੰਨ ਕਾਰਨ ਉਤਰਦਾਈ ਹਨ— ਸਾਮੰਤ ਵਰਗ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਆਚਾਰੀਆ ਅਤੇ ਪੁਰੋਹਤ।⁹ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਪੁਰੋਹਤ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਹੀ ਉਸ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ‘ਈਸ਼ਵਰ’ ਸਮਝ ਕੇ ਪੂਜ ਰਹੇ ਸਨ, ਹਮਲਾਵਰ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਲਈ ਉਹ ਮਾਤਰ ਇਕ ਪੱਥਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ‘ਪੱਥਰ’ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਲਾਭਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿਤੇ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਨ ਦੇ ਕਰੀਬ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੇ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਲ ਇਸਤਰਦਾਰੀ ਨੇ 951 ਈਸਵੀ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇੱਥੇ (ਮੁਲਤਾਨ ਅੰਦਰ) ਇਕ ਮੂਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਲ ਦੂਰ-ਦਰਾਜ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸੰਖਿਆ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਇੱਥੇ ਦੇ ਅਰਬਾਂ ਉੱਪਰ ਹਿੰਦੂ ਹਮਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਉਹ (ਅਰਬ) ਉਸ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਜਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਡਰ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮੁਲਤਾਨ ਦੀ ਇੱਟ ਨਾਲ ਇੱਟ ਵਜਾ ਦਿੰਦੇ।¹⁰ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਦੀ ਇਸ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ‘ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਸੁੱਟਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦਾ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਉਸ ਘਟਨਾ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਨ 1197 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਸਹਾਬੂਦੀਨ ਗੌਰੀ ਦੇ ਇਕ ਸੈਨਾਪਤੀ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ 18 (ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ 220 ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ) ਘੋੜ-ਸਵਾਰ ਲੈ ਕੇ ਬਿਹਾਰ ਅਤੇ ਬੰਗਾਲ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰਿਆ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਵਿਵਰਨ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਲੱਭ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਆਖਿਰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀ ਨਿਮਨਤਰ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਕੀ ਸਨ?

ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ

ਵਧੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਰ ਵਾਰ ਨਮੋਸ਼ੀ ਭਰੀ ਹਾਰ ਦਾ ਮੂੰਹ ਹੀ ਕਿਉਂ ਵੇਖਦੇ ਸਨ? ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਇਹ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨੇ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਕਿੱਤਾ-ਵੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਵਿਵਸਥਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਣ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਰਣ ਬਾਹਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ 'ਪਾਪ' ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥ 'ਆਪਸਤੰਬ' ਅੰਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਪਰੀਖਾਰਥੋਪਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਯੁਥੰ ਨਾਦਦੀਤ॥¹¹

ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤਾਂ ਹਥਿਆਰ ਨੂੰ ਜਾਚਣ ਤੱਕ ਦੇ ਲਈ ਵੀ ਹੱਥ ਵਿਚ ਨਾ ਲਵੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਝ ਦੂਜੇ ਵੈਦਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਨੂੰ ਸ਼ਸਤਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ:

ਗਰਥੇ ਬ੍ਰਹਮਣਾਰਥੇ ਵਾ ਕਰਣਿਨਾੰ ਗਾਪਿ ਸੰਕਰੇ॥

ਗ੍ਰਹਣੀਯਾਤਾਂ ਵਿਪ੍ਰਵਿਸ਼ੈ ਸ਼ਸ੍ਰੰ ਧਰਮਵਪੇਖਯਾ॥¹²

ਅਰਥਾਤ: ਗਊਆਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਹਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਹਥਿਆਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਹਥਿਆਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਤਰ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਣ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ:

ਆਤਮਤ੍ਰਾਯੇ ਕਰਣਸੰਕਰੋ॥ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵੈਸ਼ਯੋ ਸ਼ਸ੍ਰਮਾਦ੍ਵੀਯਤਾਮ੍॥¹³

ਭਾਵ ਕਿ ਆਪਣੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਲਈ ਅਤੇ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚ ਗਤਬਤੀ ਰੋਕਣ ਦੇ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਸ਼ਸਤਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ। ਇਸ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਸ਼ਸ੍ਰੰ ਦ੍ਵਿਜਾਤਿਭਿਗ੍ਰਾਹੰ ਧਰਮੋ ਯਤ੍ਰੋਪਰੁਧਯਤੇ॥

ਦ੍ਵਿਜਾਤੀਨਾਂ ਚ ਕਰਣਿਨਾਂ ਵਿਪ੍ਲਵੇ ਕਾਲਕਾਰਿਤੇ॥

ਆਤਮਨਸ਼ ਚਿਤ੍ਰਾਯੇ ਦਕ੍ਸ਼ਿਣਾਨਾਂ ਚ ਸਙ੍ਗ੍ਰੇ॥

ਸ੍ਰੀਵਿਪ੍ਰਾਯੁਪਪਤ੍ਤੀ ਚ ਘਨ੍ ਧਰਮੇ ਚ ਨ ਦੁਸ਼ਯਤਿ॥¹⁴

ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਅੰਦਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼) ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਸ਼ਸਤਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਖਤਰਾ ਹੋਵੇ (ਧਰਮ ਦਾ ਇੱਥੇ ਅਰਥ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਬਹਾਲ ਰੱਖਣਾ ਹੈ)। ਆਪਣੇ ਦੱਖਣਾ ਵਿਚ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਦੂਵ ਦੀ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੇਕਰ ਆਦਮੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਪ ਨਹੀਂ ਲੱਗਾ। ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੀ ਇਸ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਕਾਰਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਣ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਤੋਂ ਹਾਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਕਠੋਰ ਜਾਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਯੁੱਧ ਦੌਰਾਨ ਖਾ-ਪੀ ਕੇ ਤਰੇ-ਤਾਜ਼ਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਵੀ ਸਨ ਤਾਂ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਕਠੋਰਤਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਮਈ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਵਾਗਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੌਕਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਰਣ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾ ਕੇ ਇਕ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰ ਕੇ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਮਾਣਯੋਗ ਮੌਕਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੈਮੂਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮ-ਕਥਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਸ਼ ਨਾਲ ਹੋਈ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਹਿਤ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਤੈਮੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਅਛੂਤ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ:

ਜੇਕਰ ਤੂੰ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਤਿਆਰ ਹਾਂ ਕਿ ਤੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਚਾਹੇ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਵੀ ਤੈਨੂੰ ਠੀਕ ਲੱਗੇ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਤੇਰੀ ਮਦਦ ਕਰਾਂਗੇ, ਪਰ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਸਾਨੂੰ ਏਨਾ ਖਾਣਾ-ਪਾਣੀ ਦੇ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਬਾਲ-

ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਢਿੱਡ ਭਰ ਜਾਣ। ਮੈਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ, ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਹਿੰਦੂ ਹੋ ਫਿਰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਗਏ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਕਰੋ ਅਤੇ ਆਪਸੇ ਸਹਿ-ਧਰਮੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਲੜਾਈ ਲੜੋ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ, ਅਸੀਂ ਸਭ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਅੰਦਰ ਨੀਚ ਹਾਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੇਰਾ ਮਜ਼ਹਬ ਆਪਣਾ ਵਾਂਗੋ ਤਾਂ ਤੂੰ ਸਾਨੂੰ ਨੀਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇਗਾ ਤੇ ਅਸੀਂ ਤੇਰੇ ਸਾਰੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਆਏ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਤੇਰਾ ਮਜ਼ਹਬ ਆਪਣਾ ਕੇ ਤੇਰੀ ਸੈਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕੀਏ ਤੇ ਤੇਰੇ ਲਈ ਤਲਵਾਰ ਚਲਾਈਏ। ਮੈਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਹਾ, ਕੀ ਤੇਰਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਸਮੁਦਾਇ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਛੂਤ ਆਖਦੇ ਹਨ? ਉਸ ਨੇ ‘ਹਾਂ’ ਵਿਚ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗਾ, ਅਸੀਂ ਸਭ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਨੀਚ ਅਤੇ ਅਛੂਤ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਭੁੱਖ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਬਚਿਆ-ਖੁਚਿਆ ਖਾਣਾ ਅਤੇ ਹੱਡੀਆਂ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਕੂੜਾ-ਕਰਕਟ ਚੁੱਕਣ ਅਤੇ ਗੰਦਗੀ ਢੇਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਮੈਂ ਆਖਿਆ, ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋ ਜਾਓ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਦੂਜੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਜਾਓਗੇ। ਕੋਈ ਤੂਹਾਨੂੰ ਨੀਚ ਜਾਂ ਅਛੂਤ ਨਹੀਂ ਕਹੇਗਾ ਅਤੇ ਤੁਸੀਂ ਹਰ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕੋਗੇ ਜਿਹੜਾ ਦੂਜੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਪਣੀਆਂ ਬੇਟੀਆਂ ਤੂਹਾਨੂੰ ਵਿਆਹ ਦੇਣਗੇ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਨਗੇ।” ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਅਸੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਲਈ ਮਨ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਕੱਢ ਲੈ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਤੂਹਾਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਵਸਾ ਸਕੀਏ।” ਮੈਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ, “ਅਸੀਂ ਤੇਰੀ ਸੈਨਾ ਦੇ ਸਿਪਾਹੀ ਬਣ ਜਾਵਾਂਗੇ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਰਹਾਂਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਹਿੰਦੂ ਸਾਨੂੰ ਤਾਂ ਕੋਈ ਕਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਪਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਬੀਵੀ-ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਬਦਲਾ ਜ਼ਰੂਰ ਲੈਣਗੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਸੁੱਟਣਗੇ। ਮੈਂ ਕਿਹਾ, ਬਹੁਤ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਅੰਦਰ ਤੂਹਾਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਦਵਾਂਗਾ ਜਿੱਥੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਜੋ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਵਸਾ ਸਕੋ।”¹⁵

ਤੈਮੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਿਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਂ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਲਾਕੇ ਅੰਦਰ ਗਿਆ, ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਕਈ ਆਦਮੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਉਹ ਨਵੇਂ ਬਣੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮੇਰੀ ਸੈਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਜ਼ਾਰਿਸ਼

ਕਰਦੇ ਸਨ।¹⁶ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਹੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਬਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਖਾਲਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ।

ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਿਕ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਅਕਸਰ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਕੋਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਥੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਨਿਮਨ ਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਉਸ ਜੰਗ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਾਲ 991 ਵਿਚ ਸੁਬੁਕਤਗੀਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭੂ-ਭਾਗ ਸਮੇਤ ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੇ ਕੁਝ ਇਲਾਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਬਜ਼ਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਾ ਜੈਪਾਲ ਨਾਲ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਲੰਘਮ ਨਾਮੀਂ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਜੰਗ ਲੜੀ ਸੀ। ਇਸ ਜੰਗ ਦੌਰਾਨ ਜਲਦੀ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਸੈਨਿਕ ਮੈਦਾਨ ਛੱਡ ਕੇ ਇਸ ਡਰ ਕਾਰਨ ਭੱਜਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਕਿਧਰੇ ਉਹ ਅਣ-ਧਰਮੀ ਤੁਰਕਾਂ ਨੂੰ ਛੂਹ ਨਾ ਲੈਣ। ਇਸ ਜੰਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਲ-ਉਤਬੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਹਿੰਦੂ ਭੈਅ-ਭੀਤ ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਛ ਦਬਾ ਕੇ ਭੱਜ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੂਰ-ਦਰਾਜ਼ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਜੇਤਾ ਨੂੰ ਭੇਂਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਿਰਾਂ ਦੇ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਮੁੰਡਵਾਇਆ ਜਾਵੇ।”¹⁷ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਸਮੁੱਚੇ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਲਈ ਸੁਬੁਕਤਗੀਨ ਸਾਹਮਣੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਲਾਤ ਮੌਜੂਦ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੇ ਉੱਥੇ ਜੀਅ ਭਰ ਕੇ ਧਨ ਲੁੱਟਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਅਲਬਰੂਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਰ ਕੋਈ ਦੇਸ਼, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਤੀ ਵਰਗੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਜਾਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਰਾਟਾਂ ਜਿਹਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਸਮਰਾਟ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੋਰ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿੱਦਿਆ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵਿੱਦਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਬੇਹੱਦ ਅਹੰਕਾਰੀ, ਅਭਿਮਾਨੀ ਅਤੇ ਮੰਦ-ਬੁੱਧੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਦੇਸ਼, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਕੁਝ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿੱਦਿਆ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁਰਾਸਾਨ ਜਾਂ ਫ਼ਾਰਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ, ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰੋਗੇ ਤਾਂ ਉਹ ਤੂਹਾਨੂੰ ਝੂਠਾ ਤੇ ਬੁੱਧੀਹੀਣ ਸਮਝਣਗੇ।¹⁸ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ‘ਖੁਸ਼-ਫ਼ਹਿਮੀ’ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਦਾਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਜਦੋਂਕਿ ਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ

ਅਨੁਆਈਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦੇਣ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਠੋਸ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਧੇਰੇ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਜਿਸ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਠੋਸ ਪਹਿਲੂ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਹ ਗੱਲ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਜਾਂ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਲੜਨ-ਮਰਨ ਹਿਤ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਖ਼ਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਜਲਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲਿਆ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਗੱਲ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਫ਼ਾਰਸ (ਇਰਾਨ) ਅਤੇ ਰੋਮ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਸ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲਈ ਲੜੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਮਰ-ਮਿਟਣ ਨੂੰ ਉਹ ਸਦਾ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਲਈ ਮਰਨਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁੰਨ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਲਈ ਮਰਦਾ ਹੈ, ਅਗਲੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਉਹ ਪੁਰਸਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਹੱਥ ਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਇਸਲਾਮ ਲਈ ਮਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਸਨ, ਜਦੋਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹਦਾਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ।”¹⁹ ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਾਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਯਾਨ ਯਜ਼ਸੰਘੈਸ਼੍ਟਪਸਾ ਚ ਵਿਪ੍ਰਾ: ਸ੍ਵਰਗੈਭਿਃ: ਪਾਤ੍ਰਚਯੈਸ਼੍ਚ ਯਾਂਤਿ॥

ਖ਼ਯੋਨ ਤਾ ਮਘ੍ਯਤਿਯਾਂਤਿ ਸ਼੍ਰੀ: ਪ੍ਰਾਣਾਨ੍ ਸੁਯੁਫ਼ੇਸ਼ੁ ਪਰਿਲਯਜੰਤ:॥²⁰

ਅਰਥਾਤ; ਅਨੇਕਾਂ ਯਗ, ਕਠਿਨ ਤਪ ਕਰ ਕੇ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦੇ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਲੋਕ ਜਿਸ ਉੱਚ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਜਾਤੀ-ਧਰਮ ਦਾ ਖਾਲਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਯੁੱਧ-ਖ਼ੇਤਰ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਣ ਤਿਆਗਣ ਵਾਲੇ ਸੂਰਵੀਰ ਖ਼ੱਤਰੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਉੱਚ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ‘ਭਗਵਦਗੀਤਾ’ ਅੰਦਰ ਤਾਂ ਯੁੱਧ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਐਲਾਨਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ:

ਧਵਛਯਾ ਚੋਪਪਤ੍ਰੰ ਸ੍ਵਰਗ੍ਧ੍ਵਾਰਸਪਾਵ੍ਰ੍ਰ੍ਯਮ੍॥

सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम्॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं सङ्ग्रामं न करिष्यसि॥

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि॥²¹

ਭਾਵ ਕਿ ਹੇ ਅਰਜੁਨ! ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੌਕਾ ਖੁਸ਼-ਕਿਸਮਤ ਖੱਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਵਰਗ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਦੁਆਰ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਤੂੰ ਇਸ ਧਰਮ-ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕਰੇਂਗਾ ਤਾਂ ਤੇਰਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕੀਰਤੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਤੇ ਤੈਨੂੰ ਪਾਪ ਲੱਗੇਗਾ। “ਗੀਤਾ” ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਲੋਕ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम्॥

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः॥²²

ਅਰਥਾਤ; ਜੇਕਰ ਤੂੰ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਮਾਰਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਤੂੰ ਜਿੱਤ ਗਿਆ ਤਾਂ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦਾ ਭੋਗ ਕਰੇਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਉੱਠ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਦੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ। ਯੁੱਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਬਹੁ-ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ:

युद्धाय क्षत्रियः सृष्टः सञ्जयेह जयाय च॥

‘ਕ੍ਰੁਰਾਯ ਕਰਮਯੇ ਨਿਲਯੰ ਪ੍ਰਜਾਨਾਂ ਪਰਿਪਾਲਨੇ॥

जयन्वा वध्यमानो वा प्राप्नोतीन्द्रसलोकताम्॥

न शक्रभवने पुण्ये दिवि तद्विद्यते सुखम्॥

यदमित्रान्वशे कृत्वा क्षत्रियः सुखमेधते॥

मन्युना दह्यमानेह पुरुषेण मनस्विना॥

निकृतेनेह बहुशः शत्रून्प्रति जिगीषया ॥

आत्मानं वा परित्यज्य शत्रुं वा विनिपात्य च॥

प्राप्यते नेह शान्तिर्हि नित्यमेव तु सञ्जय॥

अतोऽन्येन प्रकारेण शान्तिरस्य कुतो भवेत्॥

इह प्राज्ञो हि पुरुषः स्वल्पमप्रियमिच्छति॥

यस्य स्वल्पं प्रियं लोके ध्रुवं तस्याल्पमप्रियम्॥²³

ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੇ ਸੰਜੇ! ਖੱਤਰੀ ਜਾਤੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਜਿੱਤ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਜਿੱਤ ਕੇ ਵੀ ਅਤੇ ਮਰ ਕੇ ਵੀ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਖੱਤਰੀ ਨੂੰ ਜੋ ਸੁੱਖ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਕੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਅੰਦਰ ਇੰਦਰ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਭਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਕ੍ਰੋਧ ਨਾਲ ਜਲਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਹਾਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਜਿੱਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ। ਯੁੱਧ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਡੇਗ ਕੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਪੁਰਸ਼ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਅਲਪ ਕੀਰਤੀ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਜਗਤ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੇ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਉਹ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਅਨਰਥਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੇ ਨਾਲ ਸੰਤੋਖ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਸਮਾਨ ਹੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਅੰਦਰ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਾਂਗ ਕੁਰਾਨ ਅੰਦਰ ਵੀ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਜੇਤੂ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਸਵਰਗੀ ਤੋਹਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਜਗਤ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਲਾਲਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਉਲਟ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ‘ਲਾਲਚ’ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਘਟਕਾਂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਕ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾ ਕਰ ਪਾਏ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਕਰ ਲਈ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਉਕਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੋਈ ਪਈ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ “ਮਹਾਭਾਰਤ” ਦੇ ਉਦਯੋਗ ਪਰਵ²⁴ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੁੱਧ-ਖੇਤਰ ਅੰਦਰ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੇਕਰ ਘੋੜੇ ਤੇ ਹਾਥੀ ਉਤੇਜਿਤ ਨਾ ਹੋਣ, ਘੋੜੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪਿਸ਼ਾਬ ਅਤੇ ਲਿੱਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਝੰਡੇ ਉੱਪਰ ਜੇਕਰ ਕਾਂ ਬੈਠ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕੋਪ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਗਿੱਧ, ਬਗੁਲਾ, ਬਾਜ਼ ਜਾਂ ਮਧੂ-ਮੱਖੀਆਂ ਕਿਸੇ ਸੈਨਿਕ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਅਸੁਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂਕਿ “ਰਾਮਾਇਣ” ਦੇ ਅਰਣਯ ਕਾਂਡ²⁵ ਵਿਚ ਵੀ ਯੁੱਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਪ-ਸ਼ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਘੋੜੇ ਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਡਿੱਗ ਜਾਣਾ, ਸੂਰਜ ਦਾ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਇਕ ਕਾਲਾ ਘੇਰਾ ਬਣ ਜਾਣਾ, ਗਿੱਧ ਦਾ ਰਥ ਦੀ ਸਿਖਰ ’ਤੇ ਬੈਠਣਾ, ਮਾਸਾਹਾਰੀ ਪੰਛੀਆਂ ਦਾ ਭਿਅੰਕਰ ਸ਼ੋਰ ਕਰਨਾ, ਕੰਕ ਪੰਛੀ ਅਤੇ ਗਿੱਧ ਦਾ ਰੋਣ ਲੱਗਣਾ, ਤੇਜ਼ ਹਵਾ ਦਾ ਵਗਣਾ, ਦਿਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜੁਗਨੂੰ ਦਾ ਚਮਕਣਾ, ਯੋਧਾ ਦੀ ਖੱਬੀ ਬਾਂਹ ਦਾ ਫੜਕਣਾ ਆਦਿ ਅਸੁਭ ਸ਼ਗੁਣ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਹਾਰ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਅਸੁਭ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ

ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਧਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਹ ਹਮਲਾਵਰ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਢੁੱਕਵੀਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਕੁਝ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਸੈਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਪਾਪ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।²⁶ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਜਿੱਤ-ਹਾਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਵੱਲ ਹੀ ਰੁਚਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਾਇਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੇ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਬਾਬਤ ਸੰਨ 1780 ਵਿਚ ਰੋਬਰਟ ਆਰਮੇ ਨਾਮ ਦੇ ਇਕ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਅਫਸਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰ ਕੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਸਿਪਾਹੀ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਯੂਰਪ ਦੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘਟੀਆ ਸਨ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ਅੰਦਰ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਖੂਨ ਵਹਾਉਣ ਤੋਂ ਘ੍ਰਿਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜਿਊਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਸ ਕਦੀ-ਕਦਾਈਂ ਹੀ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਬ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੀਂਦੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਲਹੂ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਡਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਏਨੇ ਦੁਰਬਲ ਹਨ ਕਿ ਦੂਰ ਉੱਤਰ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।²⁷ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਇਸ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦਾ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਭਰਪੂਰ ਫ਼ਾਇਦਾ ਉਠਾਇਆ ਅਤੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਗਏ।

ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਅੰਦਰ ਭਰੇ ਪਏ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਧਾਤਾਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਾਜਾ-ਮਹਾਰਾਜਾ ਆਦਿ ਨੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਹਿਤ ਅਜਿਹੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸੰਭਵ ਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਇਮਾਰਤਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦਿੱਖ ਏਨੀ ਲੁਭਾਉਣੀ ਅਤੇ ਦਿਲ-ਖਿੱਚਵੀਂ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪਤਾ ਲੱਗਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਉਸੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਰਗ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ

ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਤੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਕੇ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਅੰਦਰ ਏਨੀ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਸੀ ਕਿ 1008 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਹਿਮੂਦ ਨੇ ਮਥੁਰਾ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਮੰਦਿਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਇਕ ਮੰਦਿਰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਮੁਸਲਿਮ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨੇ ਕਿਸ਼ਨ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਮੰਦਿਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹਿਮੂਦ ਨੇ ਖੁਦ ਆਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਇਮਾਰਤ ਨੂੰ ਬਣਵਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਇਕ ਲੱਖ ਦਿਨਾਰ ਤੋਂ ਘੱਟ ਤਾਂ ਖਰਚ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੇਕਰ ਬਹੁਤ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਯੋਗ ਕਾਰੀਗਰ ਵੀ ਲਗਾਏ ਜਾਣ ਤਾਂ ਵੀ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ।²⁸ ਇਹ ਸਭ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਅਚੰਭੇ ਭਰਿਆ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਵੱਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਲਗਾਇਆ, ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਇੱਥੇ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਹਿਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇੱਥੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯਤਨ ਅਰੰਭ ਦਿੱਤੇ। ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਾਸਕ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਠੋਸ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ।

ਸੰਨ 1527 ਵਿਚ ਰਾਣਾ ਸਾਂਗਾ ਨਾਲ ਹੋਈ ਬਾਬਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੌਰਾਨ ਰਾਣਾ ਸਾਂਗਾ ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਤਕਰੀਬਨ ਸੱਤ ਗੁਣਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸੈਨਾ ਨਾਲ ਲੜਿਆ ਸੀ। ਮੇਜਰ ਐਲਫ੍ਰੈਡ ਡੈਵਿਡ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, “ਸਾਂਗਾ ਦੇ ਨਾਲ ਖੁਦ ਦੇ ਇਕ ਲੱਖ ਸੈਨਿਕ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਘੋੜ-ਸਵਾਰ ਸਨ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਅੰਦਰ ਸਲਾਹੁਦੀਨ ਦੇ ਕੋਲ 30,000, ਬਾਗੜ ਵਾਲੇ ਰਾਵਲ ਉਦੈ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕੋਲ 12,000, ਮੇਦਿਨੀ ਰਾਓ ਪਾਸ 12,000, ਹਸਨ ਖ਼ਾਨ ਮੇਵਾਤੀ ਦੇ ਕੋਲ 12,000, ਇਦਾਰ ਵਾਲੇ ਮੋਰਵੈਲ ਕੋਲ 4,000, ਨਰਪਤ ਹਰ ਦ ਕੋਲ 7,000, ਕੱਟ (ਕੱਛ) ਵਾਲੇ ਸਤਰਨਵੀ ਦੇ ਕੋਲ 6,000, ਧਰਮਦੇਵ ਦੇ ਕੋਲ 4,000, ਵੀਰਸੇਨ ਕੋਲ 4,000 ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ਾਨ ਕੋਲ 10,000 ਘੋੜ-ਸਵਾਰ ਸਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੀ ਗਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਦੋ ਲੱਖ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸੈਨਿਕ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਹਾਥੀ ਵੀ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਬਾਬਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਤਾਕਤ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਤੋੜਦਾਰ ਬੰਦੂਕਾਂ ਅਤੇ ਤੋਪਾਂ ਸਹਿਤ 30,000 ਸੈਨਿਕ ਵੀ ਸਨ।²⁹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਕ ਅਤੇ ਸਿਪਾਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਟਿਕ ਨਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਭੱਜ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ।

ਬਾਬਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਰਾ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਥੇ ਅਨੇਕਾਂ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਰਾਜਾ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਾਟ ਸਮਝਦਾ ਸੀ।³⁰ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ

ਪੂਰਬਾਰਧ (1526 ਈਸਵੀ ਪੂਰਵ) ਦੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜ ਕਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਰਾਜਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਆਖਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉੱਚਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜਾਂ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਬਾਬਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦਿੱਲੀ ਉੱਪਰ ਲੋਧੀਆਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ। ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਜੌਨਪੁਰ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਾਸਨ ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ। ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ-ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਅਫ਼ਗਾਨਾਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ “ਕੀੜੀਆਂ ਤੇ ਟਿੱਡੀਆਂ ਦੇ ਦਲ” ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ (1489-1517) ਨੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਗਰਿਮਾ, ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ (1517-1526) ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਸਾਮੰਤਾਂ ਨਾਲ ਚੰਗੇ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਆਜ਼ਮ ਹਮਾਯੂੰ ਸਰਵਾਨੀ, ਮਿਆਂ ਹੁਸੈਨ ਫਰਮੁਲੀ, ਮਿਆਂ ਭੂਆਂ, ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦਿਲਾਵਰ ਖ਼ਾਨ ਜਿਹੇ ਵੱਡੇ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਮਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੱਦਾ ਭੇਜਿਆ। ਬਾਬਰ ਨੇ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਅਨੁਭਵਗੀਣ, ਲਾਪਰਵਾਹ ਨੌਜਵਾਨ ਆਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਵਿਵਸਥਾ ਜਾਂ ਯੋਜਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚੇ-ਸਮਝੇ, ਅਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪੂਰਵਕ ਯੁੱਧ ਮੁੱਲ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਸੀ।³¹

ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਬਾਬਰ ਨੇ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ। ਬਾਬਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵੰਸ਼ਜ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਆਖਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕੇਵਲ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ।³² ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਬਰ ਇਕ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸਦਭਾਵਨਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਹਮਾਯੂੰ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਉਹ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਖਣੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਰਹੇਗੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਹਮਾਯੂੰ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਕਦੀ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖਪਾਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ ਤੇ ਪੂਜਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਨਿਰਪੱਖ ਨਿਆਂ ਕਰਨਾ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਊ-ਹੱਤਿਆ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣਾ...ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਨਾ ਕਰਨਾ। ਦਮਨ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵ ਦੀ ਆਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।”³³ ਭਾਵੇਂਕਿ ਜਰਮਨ ਵਿਦਵਾਨ ਵਿਲਹੈਲਮ ਵਾਨ ਪੋਫ਼ਾਮੇਰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “ਇੰਡੀਆਜ਼ ਰੋਡ ਟੂ ਨੇਸ਼ਨਹੁੱਡ” ਅੰਦਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ,

“ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਜੇਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ’ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਭਿਅੰਕਰ ਡਰ ਦੀ ਹੋਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਕਰੂਰਤਾ ਦਾ ਕਦੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੈਮਾਨੇ ’ਤੇ ਅਨਿਯੰਤਰਿਤ ਵਹਿਣ ਵਾਲੇ ਖੂਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾਗਰਿਕ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਕਤਲੇਆਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ, ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਹਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਸੁੱਟਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਲਈ ਵੇਸਵਾ-ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਹਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਦੀ ਖ਼ਰੀਦ-ਫ਼ਰੋਖਤ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਸਮੇਤ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚਿਆ ਗਿਆ- ਇਸ ਸਭ ਨੇ ਭਾਰਤ-ਵਾਸੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਘਿਰਣਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਘਿਰਣਾ ਇਹ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਹੋਰ ਵਧੀ ਜਦੋਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ਰਧਾ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੰਦਾ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਸੁੱਟਿਆ।...ਇਸਲਾਮੀ ਹਮਲਿਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਅੰਦਰ ਜੇਕਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਬਚੀ ਰਹਿ ਸਕੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ,³⁴ ਪਰ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਲਹੈਲਮ ਨੇ ਜਿਸ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬਚਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਾਬਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਵੀ ਬਚੀ ਹੋਈ ਸੀ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬਾਬਰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਆਇਆ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਅਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅੰਦਰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, “ਅਕਸਰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਬੁੱਤ ਪੂਜਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਤਨਾਸੁਖ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ...ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਅੰਦਰ ਲੁਤਫ਼ ਘੱਟ ਹੈ। ਲੋਕ ਨਾ ਦੇਖਣ-ਸੁਣਨ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਹਨ, ਨਾ ਮਿਲਣ ਵਿਚ। ਨਾ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਵਿਚ, ਨਾ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਤਰਕੀਬ ਅੰਦਰ।...ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁਲਕ ਲੰਮਾ-ਚੌੜਾ ਹੈ। ਸੋਨਾ-ਚਾਂਦੀ ਬਹੁਤ ਹੈ।”³⁵ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਇਸ ਮੁਲਕ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਭਰੇ ਸਰੂਪ ਨੇ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਥੇ ਇਕ ਠੋਸ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਉਸ ਨੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਇਹ ਵਰਤੋਂ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਸਾਨੂੰ ਗਜ਼ਨਵੀ ਜਾਂ ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਵਰਤੋਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਗੰਭੀਰ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹਨ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਸੀ? ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰਾਨ ਇਸਲਾਮ ਦੀਨੀ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ

ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਸਨ ਪੱਧਰੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਹੀ ਕੇਵਲ ਰਾਜ-ਪਤੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਪੁਜਾਰੀ ਉਸ ਅਣ-ਦਿਸਦੇ ਹਾਕਮ (ਰੱਬ) ਦੇ ਅਫ਼ਸਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕਾਫ਼ਰਾਂ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਰੁੱਧ ਧਰਮ-ਯੁੱਧ ਜਾਰੀ ਰੱਖੇ, ਜਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਇਲਾਕਾ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਦੀ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਮੋਮਨਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ,”³⁶ ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸ਼ਾਸਨ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰੇ ਗਏ ਅਸੂਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਦੀਵੀ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਅਤੇ ਟੱਕਰ ਹੀ ਰਹੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਦੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨਾ ਆ ਸਕੀ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਾਸਨ ਅੰਦਰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂਤਵ ਸੀ ਅਤੇ ਖਲੀਫ਼ਾ ਉਸ ਦਾ ਮੰਤਰੀ ਜਾਂ ਨੌਕਰ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਿੱਲਤ ਚੁਣਦੀ ਸੀ, ਕਾਨੂੰਨ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕੰਮ ਕੇਵਲ ਉਸ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਮਿਲਦੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੁਤਾਬਕ ਚੱਲਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਚੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਉਲੇਮਾ ਦਾ ਉਸ ਉੱਪਰ ਬੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਨ ਕੁਰਾਨੀ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਜਲਦ ਹੀ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਕਥਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸਲਾਮੀ ਰਵਾਇਤ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਦੀਸ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਹਦੀਸ ਸਾਹਿੱਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਈਆਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਬਰ, ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪ੍ਰਚਲਣ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ, ਪਰ ਅਕਬਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ‘ਦੀਨ-ਏ-ਇਲਾਹੀ’ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਆਂਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਤਾਰੀਖੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਅਮਲ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉੱਪਰ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ

ਕਾਲ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਮੁੜ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਉਹੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਸੀ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਪਰਜਾ ਦੀ ਇਕ ਸਮਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਰਾਜਤੰਤਰ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਯਮ ਸਨ, ਜੋ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਚਾਰੀ ਸ਼ਾਸਕ ਦੀ ਨਿਰਕੁੰਸ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਸ ਵਿਚਿੱਤਰ ਅਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਣਾਈਂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਸ਼ਾਸਕ ਨੂੰ ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਦੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਚਾਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਉਹ ਰਾਜਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚੈਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਵੇ, ਆਸਤਿਕਾਂ ਦੇ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰੀ ਆਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋੜ ਰਹੀ ਹੋਵੇ, ਨਤੀਜਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਨ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸ਼ਾਸਕ, ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਸਨ ਤੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸੀ।

ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਜ-ਵੰਸ਼ ਜਾਂ ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਪਰਜਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿੱਧਾ ਸੰਪਰਕ ਬਣਾਈਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੈਨਿਕ ਜਾਗੀਰਾਂ ਅੰਦਰ ਵੰਡ ਦੇਣ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਸੰਪਰਕ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਵੀ ਨਾ ਰਹੀ। ਅਜਿਹੀ ਵੰਡ, ਅਲਾਉਦੀਨ ਦੇ ਰਾਜ-ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਕਾਲ-ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਭਾਗ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਲਈ ਰਾਜਤੰਤਰ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਗਰ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਰਥਨ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਸਵਾਮੀ ਭਗਤੀ ਦੀ ਜਾਂ ਨਮਕ-ਹਲਾਲੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ, ਸਨਮਾਨਿਤ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਇਕਮਾਤਰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਸੀ ਏਕਤਾ ਨਾ ਦਿਖਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੱਦੀ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਕਦੀ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਲਈ ਕਦੀ ਮਿਲ ਕੇ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਪਰਜਾ ਅੰਦਰ ਵੀ ਕੋਈ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਜਾਂ ਸੰਕਟ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਪਿਆਰ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ-ਧਰਮ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਜ ਉੱਪਰ ਤੁਰ ਪਏ। ਇਸ ਮੌਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ, ਉਹ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਬਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜ਼ਲਾਲਤ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੌਤ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਕਲੀਫ਼ਦੇਹ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦਾ

ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਮਨੋਬਲ ਤਾਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਉਸ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਏ ਗਏ 'ਨਿਰਮਲ-ਪੰਥ' ਨੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ।

ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ, ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੱਧਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਇਕ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਅਵਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਧਰਮ ਇਕ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸੋਲੂਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰਹੱਸਵਾਦ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਇਸਾਈ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਮੱਧ-ਯੁੱਗੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।³⁷ ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ, ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਧਾਰਿਤ, ਲੋਕ-ਹਿਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚੜਾਇਆ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭੀ ਗਈ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਕਿਸੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਘਰਾਣੇ, ਕੁਲ, ਕਬੀਲੇ, ਫ਼ਿਰਕੇ ਜਾਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਗਵਾਹੀ ਵੀ ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ ਗ਼ਰੀਬ ਜਨਤਕ ਹਿਤੀ ਸਨ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਆਪਣੀ ਉਪਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਰਬ-ਲੌਕਿਕ ਸੀ। ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਰੇ ਫ਼ਿਰਕੇ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਾਇਮ ਹੋਈ ਹਕੂਮਤ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਿਕੂਮ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਬਦਲਿਆ ਜਾਏ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਈਨ ਮੰਨਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਦੂਜਾ ਕੰਮ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਾਇਮ ਹੋਈ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕ ਰਾਜਸੱਤਾ ਖੜ੍ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੈਂਤੜੇ 'ਤੇ ਇਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਈਆਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਉਹ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਸੁਰ

ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਨੂੰ 'ਜ਼ਾਬਰ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਸੱਯਦਪੁਰ ਵਿਖੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਤਲੇਆਮ ਦੇ ਗਵਾਹ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰ ਇਸ ਕਤਲੇਆਮ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਮੁਗਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਕੌਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਚਾਲਕਤਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ 'ਬਾਬਰਵਾਣੀ' ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅੰਦਰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁਗਲ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੀ ਰਸਾਤਲਮਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਮੁਤਾਬਕ ਮੁਗਲ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਚਰਣ, ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਉਸ ਤਹਿਜੀਬ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪਣਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਮਿਕ ਉਭਾਰ ਇੰਝ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਸੀ:

ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਵ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਕਾਜੀਆ ਬਾਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਮੁਸਲਮਾਨੀਆ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਕਸਟ ਮਹਿ ਕਰਹਿ ਖੁਦਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਜਾਤਿ ਸਨਾਤੀ ਹੋਰਿ ਹਿਦਵਾਣੀਆ ਏਹਿਭੀ ਲੇਖੈ ਲਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਖੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ ਗਾਵੀਅਹਿ ਨਾਨਕ ਰਤੁ ਕਾ ਕੁੰਗੁ ਪਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ॥³⁸

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਵੇਰਵੇ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਪੀੜ੍ਹਿਤ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਡਰੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਕੁਰਾਨ-ਪਾਠ ਵੱਲ ਲੱਗੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦਾ ਇਹ ਹਮਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਦਾ ਕਤਲੇਆਮ ਕਰਨ ਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਲੁੱਟ ਦੇ

ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਵਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਇੰਝ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੁ ਡਰਾਇਆ॥

ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ॥

ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਰਲਾਣੇ ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦੁ ਨ ਆਇਆ॥³⁹

ਇੱਥੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਉਸ ਪੂਰੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਬਰ ਦਾ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਇੱਥੇ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਬੀਤ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਛੇਵੀਂ-ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਗਾਤਾਰ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਇੱਥੇ ਰਹਿ ਵੀ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੱਕ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਅੰਦਰ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਬਰ ਦਾ ਹਮਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤੇ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਉਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਭੈਅ-ਭੀਤ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ੁਲਮ ਖਿਲਾਫ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਤਰਾਜ਼ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਦਮਿਤ ਨੀਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਕਰਤਾ ਤੂੰ ਸਭਨਾ ਕਾ ਸੋਈ॥

ਜੇ ਸਕਤਾ ਸਕਤੇ ਕਉ ਮਾਰੇ ਤਾ ਮਨਿ ਰੋਸੁ ਨ ਹੋਈ॥⁴⁰

ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕ ਤਾਕਤਵਰ ਦੁਆਰਾ ਦੂਸਰੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦਾ ਵੇਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਗਿਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਡਰ ਅਤੇ ਖੌਫ਼ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਆਮ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਜਾਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ।

ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸ਼ਾਸਨ-ਪੱਧਤੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਰਾਜਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੁੱਝ ਤੱਕ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਥਾਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ, ਰੋਮ, ਮਿਸਰ, ਪਰਸ਼ੀਆ, ਚੀਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਜਿੱਥੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਉਹ ਇਕ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਜਾਂ ਨੁਮਾਇੰਦਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇਕ ਘ੍ਰਿਣਾਮਈ ਜਾਨਵਰ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਪਰ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥

ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥

ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ॥

ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ॥⁴¹

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਨੂੰ ‘ਈਸ਼ਵਰੀ ਅਵਤਾਰ’ ਜਾਂ ‘ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਭੋਜਿਆ ਹੋਇਆ ਦੂਤ’ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਥਨੇ ਹਸਨ ਅਨੁਸਾਰ, “ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਦੀ ਲੋੜ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ “ਮਹਾਭਾਰਤ”, ਮਨੂੰ ਤੇ ਕੋਟਿਲਯ ਨੂੰ ਵੀ ਰਾਜਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਆਂਮਈ ਠਹਿਰਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਰਾਜਕ ਅਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਰਾਜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤਾਂ ‘ਜਨਤਾ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼

ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਗਲ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੱਡੀ ਮੱਛੀ ਛੋਟੀ ਮੱਛੀ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਲੋਕ ਨਸ਼ਾ, ਲਾਲਚ, ਕ੍ਰੋਧ ਅਤੇ ਅਸਮੰਜਸ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨਾਲ ਜ਼ਰਜ਼ਰ ਹੋ ਕੇ ਤੰਗ ਆ ਗਏ ਸਨ। ‘ਸੰਸਾਰ ਅਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਉੱਠਿਆ, ਵੇਦ ਅਤੇ ਧਰਮ (ਨਿਆਂ) ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ।’⁴² ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਾਲ ਇਹ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ‘ਮੁਖੀਆ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ’, ਕਿਉਂਕਿ ‘ਦੰਡਧਾਰੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ’- ਜਿਵੇਂ ਜੀਵਧਾਰੀ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਖੋਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੱਛੀਆਂ ਉੱਥਲੇ ਪਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਪੰਛੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਥਾਨ ’ਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਪਰਜਾ ਵੀ ਰਾਜਾ ਦੇ ਬਿਨਾ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਡੂੰਘੇ ਹਨੇਰੇ ਅੰਦਰ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।⁴³

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਬੁਲ ਫਜ਼ਲ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਰਾਜਸੱਤਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਲੜਾਈ ਦਾ ਤੂਫ਼ਾਨ ਕਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੁਆਰਥੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਾਲਚ ਅਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੇ ਬੋਝ ਨਾਲ ਦੱਬੀ ਮਾਨਵਤਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਟੋਏ ਵਿਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵੇਗੀ, ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਮੁੱਕ ਜਾਵੇਗੀ ਤੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਉਜਾੜ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ।⁴⁴ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਜਾ, ਫਿਰ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਰਾਜਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਧਨ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ?⁴⁵ ਰਾਜਾ ਪਰਜਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ-ਰੂਪੀ ਸੇਵਾ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਰਾਜਸਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।⁴⁶ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਚੋਰ ਹੈ।⁴⁷ ਇਸ ਲਈ ਹਾਕਿਮੇ-ਅਦਲ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰਬਲਾਂ ਉੱਪਰ ਬਲਵਾਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਤੀ ਰੋਕੇ। ਕੇਵਲ ਸਮਰਾਟ ਹੀ ਸ਼ਰਾਰਤ, ਮੁਸੀਬਤ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਰਸਤਾ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਅੰਦਰ ਰਾਜਾ ਦਾ ਡਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ਾਂਤੀ-ਪੂਰਵਕ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਥਾਈਤਵ ਦੀ ਸਦਾ ਕਾਮਨਾ ਕਰਨ।⁴⁸ ਅਬੁਲ ਫਜ਼ਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਸੱਚੇ ਰਾਜਾ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਅੰਦਰ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ, ਸਿਹਤ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਨਿਆਂ, ਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਵਿਹਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਆਚਰਣ ਆਦਿ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।⁴⁹ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਕੋਟਿਲਯ ਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਨੂੰ ਇੰਦਰ ਅਤੇ ਯਮ ਦਾ ਸਥਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।⁵⁰ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਕਬਰ ਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਆਖਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਲੈਂਦੇ ਘੱਟ ਅਤੇ ਦਿੰਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸ਼ਾਇਦ ਸ਼ਾਹਜਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਦਿਲ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਨਾਮ ਇਕ ਫੁਰਮਾਨ

ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ 'ਖੁਦਾ ਦਾ ਸਾਇਆ' ਕਿਹਾ ਹੈ।⁵¹ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਇਕ ਮੁਢਾਦੀ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਰਾਜਾ ਦੇ ਜਿਸ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਬਾਣੀਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਕੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਾਜਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ:

ਕੋਊ ਹਰਿ ਸਮਾਨਿ ਨਹੀ ਰਾਜਾ॥

ਏ ਭੂਪਤਿ ਸਭ ਦਿਵਸ ਚਾਰਿ ਕੇ ਝੁਠੇ ਕਰਤ ਦਿਵਾਜਾ॥⁵²

ਦੇ ਵਾਕ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਰਾਜਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮੁਨਕਰਤਾ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਬਿਆਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਵਸੀਲਾ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਰਾਜਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਰਾਜੇ ਉਇ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਭਿੜਿ ਮਰਹਿ ਫਿਰਿ ਜੂਨੀ ਪਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਕੀ ਵਢੀ ਫਿਰਹਿ ਸੋਭਾ ਮੂਲਿ ਨ ਪਾਹਿ॥⁵³

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਨਾਵ ਜਿਨਾ ਸੁਲਤਾਨ ਖਾਨ ਹੋਦੇ ਡਿਠੇ ਖੇਹ॥⁵⁴

ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਰਾਜਾ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਕੂੜ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥

ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥⁵⁵

ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਉਹ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੁਲਤਾਨੁ ਹੋਵਾ ਮੇਲਿ ਲਸਕਰ ਤਖਤਿ ਰਾਖਾ ਪਾਉ॥

ਹੁਕਮੁ ਹਾਸਲੁ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਨਾਨਕਾ ਸਭ ਵਾਉ॥

ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ॥⁵⁶

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰਬਉੱਚ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਉੱਚ ਸਰੂਪ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਰਾਜਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਲ ਰਾਜਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜ਼ਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ‘ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ’ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉੱਘੜਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਰਾਜਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਮੁਤਾਬਕ, “‘ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ’ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਕਦਰਾਂ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਸੀ, ਜੋ ਅਨਿਆਂ, ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰੇ ਸਿਆਸੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਨ। ‘ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ’ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮਿਥਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸੰਗਤ ਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਵਾਂਗ ਜੁੜਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਗੁਰੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ।’⁵⁷ ‘ਸੱਚਾ-ਪਾਤਸ਼ਾਹ’ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਊਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਮੁਤਾਬਕ ਸੱਚਾ-ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਖੁਦ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਾਜਾ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।

ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਛੜ੍ਹ ਸਿਰ ਸੋਊ॥

ਨਾਨਕ ਦੂਸਰ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਊ॥⁵⁸

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਮਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਊਰਜਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਹਿਤ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, “ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ

ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਬਜ਼ ਜ਼ਮਾਤ ਦੀ ਸਟੇਟ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪਾਜ ਉਘੇੜਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦਾ ਹੱਲ ਦੱਸਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬੰਦ ਗਲੀ ਵਿਚ ਲਿਜਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜੋਗੀ, ਸਿੱਧ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਸੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਲੀਡਰ, ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਿਕ, ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਹੋਰ ਹਰ ਰਾਹ ਨੂੰ ਗਲਤ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।”⁵⁹ ਇਸ ਮਸਲੇ ਉੱਤੇ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹਨ।

ਜੇ ਜੀਵੈ ਪਤਿ ਲਥੀ ਜਾਇ॥

ਸਭੁ ਹਰਾਮੁ ਜੇਤਾ ਕਿਛੁ ਖਾਇ॥⁶⁰

ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੱਤਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਗਠਿਤਤਾ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਧੱਕੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲਹਿਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾਵਾਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਲਾਸ਼ ਲੈਣਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹਾਨ ਦੇਣ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਫਟਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਟੁਕੜੇ-ਟੁਕੜੇ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ। (ਕਿਉਂਕਿ) ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੋਮੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਸੁੱਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।”⁶¹ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਮਾਣਯੋਗ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, “ਜਿਸ ਫਿਊਡਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਹ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤੀ

ਦਾ ਆਪਣਾ ਹਿਤ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਨੂੰਨ ਸਾਜ ਅਤੇ ਇਸ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ, ਪਦਵੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੀ। ਦੂਸਰੇ ਇਸ ਬਣਤਰ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ 'ਵੇਦਾਂ' ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੱਕਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹਨ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਹਨ। ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪੂਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਧੁਰ ਦਰਗਾਹੋਂ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਤਾਂ ਕੀ, ਉਸ ਵੱਲ ਉੱਗਲੀ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜ਼ਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ।”⁶² ਇਸ ਲਈ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਰਤਾ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਤਾਂ ਸਨ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵੱਡੀ ਜਾਂ ਸਿੱਧੀ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਹੀ ਇਹੀ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ 'ਨਿਰਮਲ-ਪੰਥ' ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਰਨ ਦਾ ਖਿਆਲ ਛੱਡ ਕੇ ਹੀ ਇੱਧਰ ਆਵੇ:

ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਣ ਕਾ ਚਾਉ॥

ਸਿਰੁ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ॥

ਇਤੁ ਮਾਰਗਿ ਪੈਰੁ ਧਰੀਜੈ॥

ਸਿਰੁ ਦੀਜੈ ਕਾਣਿ ਨ ਕੀਜੈ॥⁶³

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਕੇ ਚੱਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਉਹ ਤੁਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਔਕੜਾਂ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੱਬੀ ਆ ਰਹੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹੇ ਸਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਇਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਅਤੇ ਤੰਦਰੁਸਤ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦਿਆਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਮਾਰਗ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ

ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੂਰਵ-ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਆਮ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ।

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪੈਂਤੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਸੀਂ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸਰੋਤ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਲੇਖਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤੋਂ ਭਟਕ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਲੇਖਕ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਰੰਭਤਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਛੇਵੇਂ ਜਾਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗ਼ੈਰ ਅਸੀਂ ਕਦੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣੀ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਕਿਤੇ ਵੀ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਦਮਿਤ ਜ਼ਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਗੱਲ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਇਕ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੰਥ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਖ ਯਾਦ ਅੰਦਰ “ਇਨ ਗਰੀਬ ਸਿੱਖਨ ਕਉ ਦੀਉ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ” ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਕਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥

ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥⁶⁴

ਇੱਥੇ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨੀਵੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅਪਣੀ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਨੀਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਜੋ ਬੇਹੱਦ ਨਿਮਨ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਤਿ-ਨਿਮਨ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਚੰਡਾਲ ਜਾਂ ਭੰਗੀ ਜਿਹੀਆਂ ਉਹ ਜਾਤੀਆਂ ਵੀ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੁੱਧ ਜਾਂ ਜੈਨ ਧਰਮ ਜਿਹੀਆਂ ਜਾਤ-ਵਿਰੋਧੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਸਥਾਪਤੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਾਕਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਮਨ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸੰਗੀ-ਸਾਥੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਸੱਤਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਲੜਨ ਲਈ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਸ਼ਰੂਫ਼ ਹੋਈ ਪਈ ਸੀ।

ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕੁਲੀਨ-ਤੰਤਰੀ ਸਰੂਪ (Aristocracy) ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਤਬਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਤਿ-ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਉਚੇਰਾ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਵੀ ਪਹਿਨ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਜਾਮੇ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੋਈ ਹੋਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਖ਼ਤ ਉੱਪਰ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਸਕ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਆਚਰਣ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਆਖਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਸੀ:

ਤਖਤਿ ਰਾਜਾ ਸੋ ਬਹੈ ਜਿ ਤਖਤੈ ਲਾਇਕ ਹੋਈ॥⁶⁵

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਰਾਜਸੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੀ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਨਕਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ:

ਜਿਨੀ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ ਸਚੁ ਰਾਜੇ ਸੇਈ॥

ਏਹਿ ਭੂਪਤਿ ਰਾਜੇ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਦੂਜੇ ਭਾਇ ਦੁਖੁ ਹੋਈ॥⁶⁶

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਾਜਸੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਗ਼ਲਬਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ 'ਮੁਹਿੰਮ' ਹੀ ਚਲਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਉਕਤ ਸਰੂਪ ਨੇ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ, ਬਲਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

(ਅ) ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਧਰਮ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਕਦੀ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਕਸਰ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਉਹ ਸੱਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਬਰਾਬਰ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਕ ਵੱਡੀ ਰੋਕ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਮੈਕਸ ਵੈੱਬਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" ਅੰਦਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਕਿ ਧਰਮ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਰਥਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੋਕ ਉਸ ਵੱਲ ਖਿੱਚੇ ਵੀ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਅੰਦਰ ਵੈੱਬਰ ਆਖਦਾ ਹੈ:

ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਧਰਮਾਂ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਿੱਤਾਮੁਖੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨ 'ਤੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਥਿਤੀ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਈ ਵਾਰ ਕੈਥੋਲਿਕ ਪ੍ਰੈੱਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਜਰਮਨ ਕੈਥੋਲਿਕ ਕਾਂਗਰਸਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਚਰਚਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲੀ ਕਿ ਕਾਰੋਬਾਰ ਨੇਤਾ, ਪੂੰਜੀ ਮਾਲਕ, ਉੱਚ ਦਰਜੇ ਦੇ ਕੁਸ਼ਲ ਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਉਦਯੋਗਾਂ ਦੇ ਵਾਣਜਿਕ ਰੂਪ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਕਰਮੀ ਭਾਰੀ ਸੰਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟੈਂਟ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਆਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਸ਼ਟਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅੰਦਰ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਪੂਰਵੀ ਜਰਮਨੀ ਅਤੇ ਜਰਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਪੌਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ। ਇਹ

ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਬੰਧਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਡੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਤਰਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਕਿੱਤਾਮਈ ਢਾਂਚਾ ਤੈਅ ਕਰਨ ਵਿਚ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਛੂਟ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਹੈ।⁶⁷

ਮੈਕਸ ਵੈੱਬਰ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸੁਧਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਮੁਤਾਬਕ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਨੇ 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟੈਂਟ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬੇਹੱਦ ਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਕੁਦਰਤੀ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਕਿਰਪਾ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ “The Religion of China: Confucianism and Taoism”, “The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism” ਅਤੇ “Ancient Judaism” ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਾਖੂਬੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਉੱਪਰ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਵਜ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਸਹਿਤ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮੈਕਸ ਵੈੱਬਰ, ਕੇ. ਵਿਲੀਅਮ ਕੈਂਪ ਅਤੇ ਰੋਨਲਡ ਸੀਗਲ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਲਪ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਨਿਰਪਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।⁶⁸ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਨਿਰਧਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਆਰਥਿਕ ਸੋਚ ਨਾਲੋਂ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਰੰਭਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਧਰਮ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤਾਂ, ਭੁੱਖਮਰੀ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਖਤਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਾਇਆ ...ਤੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਨੇੜਲਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।⁶⁹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਰੋਟੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਤਾਂਘ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੋਟੀ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਉਸ ਦਾ ‘ਅੰਤਿਮ’ ਵਾਸਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਮਾਨਵੀ

ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਸ਼ੌਂਕ ਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ ਰੋਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਬਲਵਾਨ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ 'ਕੀਮਤ' ਆਰਥਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਪਦਾਰਥਿਕ ਮਾਪਦੰਡ ਬੌਧਿਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ-ਅਰਥ ਜਾਂ ਅੰਤਿਮ ਵਾਸਤਾ ਅਜਿਹੀ ਸਰਬੋਤਮ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ, ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦਿੰਦੀ ਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਣ-ਆਰਥਿਕ ਨਿਰਧਾਰਕਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪਸੰਦਗੀ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਲਈ ਮਾਰੂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।⁷⁰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਨਰ ਮਿਰਡਲ ਦੀ ਉਹ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਉਦਾਹਰਨ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ, ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੋਵੇ।⁷¹ ਗੁਨਰ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵੀਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਵਿਹਾਰ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਭੌਤਿਕ ਸੰਪਦਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ, ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਤ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਮਨੁੱਖ' ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਉਸ ਧਨ-ਰਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਾਪਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੋ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

1. ਸਥਿਰ ਪੂੰਜੀ: ਸੰਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਜੋ ਧਨ-ਰਾਸ਼ੀ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਥਿਰ ਪੂੰਜੀ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਅਤੇ ਭੂਮੀ ਆਦਿ।
2. ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪੂੰਜੀ: ਇਹ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਉਹ ਭਾਗ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ- ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪੂੰਜੀ= ਚਾਲੂ ਸੰਪਤੀਆਂ-ਚਾਲੂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ।

ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਲੈਨਿਨ ਅਨੁਸਾਰ, “ਪੂੰਜੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਦਾ ਵੀ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰ ਉਜ਼ਰਤੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਹੈ।”⁷² ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੁਦਰਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹਦੀ ਕਦਰ ਨਾਲ ਖਰੀਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਰ ਹੋਰ ਜਿਣਸ ਦੀ ਕਦਰ ਵਾਂਗ, ਇਹਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸਮਾਜੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਕਿਰਤ ਸਮੇਂ (ਅਰਥਾਤ, ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਉਪਜੀਵਿਕਾ ਦੇ ਖਰਚੇ) ਰਾਹੀਂ ਮਿੱਥੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਖਰੀਦਣ ਪਿੱਛੋਂ ਮੁਦਰਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਇਹ ਹੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨੂੰ ਵਰਤੇ, ਅਰਥਾਤ; ਇਹਨੂੰ ਸਾਰੇ ਦਿਨ ਲਈ ਕੰਮ ਉੱਤੇ ਲਾਵੇ- ਫਰਜ਼ ਕਰ ਲਓ ਬਾਰਾਂ ਘੰਟੇ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਛੇ ਘੰਟਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ‘ਵਾਧੂ’ ਉਪਜ ਜਾਂ ਵਾਧੂ-ਕਦਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਅਦਾਇਗੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸੋ, ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਰਮਾਏ ਵਿਚ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ: ਸਥਿਰ ਸਰਮਾਇਆ- ਜਿਹੜਾ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਖਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤਿਆਰ ਮਾਲ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਦੂਜਾ, ਅਸਥਿਰ ਸਰਮਾਇਆ- ਜਿਹੜਾ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਖਰਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਰਮਾਏ ਦੀ ਕਦਰ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵਧਦੀ ਹੋਈ ਵਾਧੂ ਕਦਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।⁷³ ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਜਿਣਸਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਮੁਦਰਾ ਸਰਮਾਏ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।⁷⁴ ਜਿਣਸਾਂ ਦੇ ਗੇੜ ਦਾ ਗੁਰ ਜਿ-ਮੁ-ਜਿ (ਜਿਣਸ-ਮੁਦਰਾ-ਜਿਣਸ), ਅਰਥਾਤ; ਇਕ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਮੁੱਲ ਲੈਣ ਲਈ ਇਕ ਵਸਤੂ ਵੇਚਣਾ, ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਆਮ ਗੁਰ ਮੁ-ਜਿ-ਮੁ, ਅਰਥਾਤ (ਨਫੇ ਉੱਤੇ) ਵੇਚਣ ਲਈ ਜਿਣਸ ਮੁੱਲ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਗੇੜ ਵਿਚ ਪਾਈ ਮੁਦਰਾ ਦੀ ਮੂਲ ਕਦਰ ਵਿਚ ਵਾਧੇ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਵਾਧੂ ਕਦਰ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਵਾਧੂ ਕਦਰ ਵਧਾਉਣ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਢੰਗ ਕੰਮ ਦੀ ਮਿਆਦ ਲੰਮੀ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਿਰਤ ਦਿਹਾੜੀ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੱਧਰ ਅਨੁਰੂਪ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ

ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਉਦਘਾਟਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਪੱਛੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।⁷⁵

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅੰਦਰ ਭੌਤਿਕ ਸੰਪਦਾ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ, ਵਿਨਿਮਯ, ਵਿਤਰਨ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅੰਦਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧ, ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਦਾ ਸੰਪਤੀ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ੋਸਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਖ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ— ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਖਣਿਜਾਂ, ਜੰਗਲਾਂ, ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ, ਕਿਰਤ-ਉਪਰਕਰਨਾਂ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਕਿਸ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨ ਕਿਸੇ ਨਿੱਜੀ ਮਾਲਕੀ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਜਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸਣ ਦੇ, ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਅਤੇ ਅਧੀਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।⁷⁶ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਪੰਜ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਆਦਿਮ ਸਮੁਦਾਇਕ, ਦਾਸਪ੍ਰਥਾਤਮਿਕ, ਸਾਮੰਤੀ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੁਰੂਪ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ, ਨਜ਼ਰੀਏ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਚਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਿਮਨ ਤੋਂ ਉੱਚਤਮ ਦੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਲੈਨਿਨਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ, ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿ-ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਕਸਮਿਕ ਭੰਡਾਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਰੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿ-ਘਟਨਾਵਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।⁷⁷ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਵਸਤੂਪਰਕ ਆਰਥਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਅਰਥਾਤ; ਉਤਪਾਦਨ, ਵਿਤਰਨ, ਵਿਨਿਮਯ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅੰਦਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।⁷⁸ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਇੱਥੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਵੇਖਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣਾ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ,

ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਤਿਮਕ ਸਰੂਪ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਇਕ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੋਈ ਸੀ।⁷⁹ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਵਾਧੂ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਦੇ ਲਾਭ ਦੇ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਨਿਆਂਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ 'ਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਭੂ-ਮਾਲਕੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਭੂ-ਸੁਆਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੀ। ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਾਮੰਤ ਦਾ ਜ਼ਮੀਨ ਉੱਪਰ ਨਿੱਜੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਭੂ-ਦਾਸਾਂ ਉੱਪਰ ਅੰਸ਼ਿਕ ਮਾਲਕੀ ਬਣ ਗਿਆ, ਪਰ ਭੂ-ਦਾਸ ਬਾਕਾਇਦਾ ਗੁਲਾਮ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਕਾਰੋਬਾਰ ਦਾ ਵੀ ਵਜੂਦ ਸੀ। ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਛੋਟੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਿਰਤ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ।

ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾਸ-ਪ੍ਰਥਾ, ਜਿਹੜੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਰੂਰ ਰੂਪ ਸੀ, ਕਾਮਗਾਰ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਜਗਾ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਾਸਪ੍ਰਥਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਕਰਮੀ- ਦਾਸ- ਦੋਵੇਂ ਦਾਸ-ਮਾਲਕਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਅਧੀਨ ਸਨ। ਗੁਲਾਮ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਦਾਸਪ੍ਰਥਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਅੰਦਰ ਗੁਲਾਮ ਬੈਲ ਜਾਂ ਕੁਹਾੜੀ ਅੰਦਰ ਬੱਸ ਏਨਾ ਫ਼ਰਕ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਬੋਲ ਸਕਦਾ ਸੀ।⁸⁰ ਇਸ ਕਾਰਨ ਦਾਸਪ੍ਰਥਾਤਮਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਰੀਤੀ ਅੰਦਰ ਡੂੰਘੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਦਾਸਪ੍ਰਥਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਉਤਪਾਦਿਕ ਸ਼ਕਤੀ- ਦਾਸਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਦਾਸ

ਸ਼ੋਸਣ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਰਬਰ ਰੂਪਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੇ ਸਨ।⁸¹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਸਾਨ ਦੇ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਉਹ ਜੋਤਦਾ ਜਾਂ ਵਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅੰਦਰ ਬਦਲਾਅ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ, ਬੁੱਧ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਪਤ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਕਰ-ਦਾਤਾ ਵੈਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੈਂਬਰ ਕਿਸਾਨ ਸਨ, ਪਰ ਪੂਰਵ-ਮੱਧ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਉਹ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸਾਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਲ ਹੋ ਗਿਆ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਅਛੂਤਤਾ ਦੀ ਛਾਪ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਨਾ ਪਾ ਸਕੇ।⁸² ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹੱਲ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਮੈਕਸ ਵੈੱਬਰ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵੱਲੋਂ ਪਾਈ ਗਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨੂੰ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਕ ਬੇਤਰਤੀਬਾ ਤੱਤ ਹੈ।⁸³ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੁਸ਼ਤ-ਦਰ-ਪੁਸ਼ਤ ਉੱਤਮਤਾ ਅਤੇ ਨੀਚਤਾ ਦਾ ਇਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਛੋਟੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਉੱਪ-ਜਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਜੁੜ ਕੇ ਇਕ ਪੂਰਨ ਵੱਡੀ ਇਕਾਈ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਜਾਤ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਾਤੀ-ਆਧਾਰਿਤ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਕਿੱਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਕੱਚ-ਪੱਕਾ ਜਿਹਾ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦਾ ਰੂਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ,⁸⁴ ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਤਾਈਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਏਨੀ ਭਾਰੂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਹੇਠਲੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਇਕ ਜੁੱਤੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਚਮਾਰ' ਖੁਦ ਨੂੰ 'ਭੰਗੀ' ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਰਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਵੀ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਦਿਖਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਆਗਮਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਇਕ ਧਨ-ਸੰਪੰਨ ਦੇਸ਼ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਥੋਂ

ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੇ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਇਸਲਾਮੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਜਦੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਰਤ ਆਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਧਨ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਸ਼ਾਸਕਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਅਤੇ ਧਨੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਪਾਸੋਂ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਮਿਹਨਤ ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਕੱਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਫ਼ਜ਼ੂਲ-ਖ਼ਰਚੀ ਅਤੇ ਵਿਲਾਸਤਾ ਆਦਿ ਲਈ ਕੀਤੀ, ਸੋ ਇਸ ਧਨ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਬਜ਼ਾਰ ਅੰਦਰ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਵਿਲਾਸਮਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕਈ ਨਵੇਂ ਉਤਪਾਦਕ ਕੇਂਦਰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਗਏ ਸਨ। ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਕਈ ਕਾਰਖ਼ਾਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਪਤੀਆਂ ਦੀ ਹੌਸਲਾ-ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਕੀਤੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਗੁਜਰਾਤ ਅੰਦਰ ਉੱਚ-ਕੋਟੀ ਦਾ ਸੂਤੀ ਕੱਪੜਾ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਤੇ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਬੰਦੂਕਾਂ, ਚਾਕੂ, ਰੇਸ਼ਮੀ ਕੱਪੜੇ ਅਤੇ ਰੁਮਾਲ, ਕੈਂਚੀਆਂ, ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਵਾਲੇ ਭਾਂਡੇ, ਸੋਨ ਜੜੀਆਂ ਟੋਪੀਆਂ ਅਤੇ ਪਗੜੀ ਦੇ ਕੱਪੜੇ 'ਸਿਰਬੰਦ', ਜਿਸ ਦੀ ਕਿ ਯੂਰਪ ਦੀਆਂ ਮਹਿਲਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ੀ ਮੰਗ ਸੀ, ਵਿਦੇਸ਼ ਭੇਜਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਸਿੰਧ ਵਿਚ ਦੇਵਲ, ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਭੜੋਚ ਅਤੇ ਕਾਂਵੇ, ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਠਾਣੇ, ਵਿਜਯਨਗਰ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਚ ਮੰਗਲੋਰ, ਬਹਿਮਨੀ ਰਾਜ ਵਿਚ ਚੌਲ ਅਤੇ ਦਮੋਲ ਤੇ ਮਾਲਾਬਾਰ ਅੰਦਰ ਕਾਲੀਕਟ, ਕਵੀਨੋਨ ਅਤੇ ਕੰਨਿਆ ਕੁਮਾਰੀ ਜਿਹੀਆਂ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਯਾਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅੰਦਰ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਲਾਸਮਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਵਪਾਰ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਈਰਾਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੱਖਣੀ-ਪੂਰਬੀ ਏਸ਼ੀਆ ਪੱਛਮੀ-ਪੂਰਵੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ।

ਕਿਉਂਕਿ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕ ਨਿੱਤ-ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਵੱਲ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਦੌਰਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਦਸ਼ਾ ਵੱਲ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਲਬਨ ਪਹਿਲਾ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਵਧਾਏ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਖੇਤੀ ਅਤੇ ਵਣਜ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ। ਬਲਬਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਅੰਦਰ ਡਾਕੂਆਂ ਅਤੇ ਲੁਟੇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਣ ਕਾਰਨ ਵਪਾਰੀ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਸਮਾਨ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਲੈ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਬਲਬਨ ਉਪਰੰਤ ਖ਼ਿਲਜੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਕਈ ਮੌਲਿਕ

ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਏ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਆਰਥਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਹਿਤ ਕੁਝ ਕਦਮ ਚੁੱਕੇ ਵੀ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਮਯਾਬ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਕਦਮ ਪੁੱਟਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਅਲਾਉਦੀਨ ਖ਼ਿਲਜੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਤਾਂ ਆਈ, ਪਰ ਸੰਨ 1368 ਵਿਚ ਜਿਸ ਵਕਤ ਤੈਮੂਰ ਦਾ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇਂਕਿ ਦਿੱਲੀ ਵੀਰਾਨ ਹੋ ਗਈ ਜਾਪਣ ਲੱਗੀ ਸੀ, ਪਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਿਕ ਰਾਜ ਧਨ-ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਸੈਨਿਕ-ਬਲ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦਾ ਇਹ ਦੌਰ ਸੱਯਦ ਅਤੇ ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਦੀਆਂ ਹਕੂਮਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੱਕ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਰੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਇਬਾਰਤਾਂ ਲਿਖ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।

ਮੁਗ਼ਲ-ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ, ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਨ-ਸੰਪਦਾ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਅਧਿਐਨ-ਕਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੁਤਾਬਕ, “ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਤਾਂ ਯੂਰਪ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੀ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਧੇ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾ ਹੋ ਪਾਇਆ। ਕੁਝ ਸ਼ਹਿਰ ਪੁਨਰ-ਜੀਵਿਤ ਹੋਏ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਬਣੇ। ਕੁਝ ਸ਼ਹਿਰ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹਾਂ ਨੇ ਬਣਵਾਏ ਅਤੇ ਕੁਝ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਵਾਈ ਗਈ। ਇਹ ਸਭ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਾਲ ਹੀ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਉੱਤਰਦਾਈ ਸਨ— ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ।...ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਪਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਸਨ।”⁸⁵ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਅਨੇਕਾਂ ਯੂਰਪੀ ਵਪਾਰੀ ਅਤੇ ਯਾਤਰੀ ਭਾਰਤ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਬਿਰਤਾਂਤ ਛੱਡੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸੁਰ ਵਿਚ ਇਹ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਲਾਸਤਾਮਈ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਸਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਅੰਦਰ ਗਰੀਬੀ ਦਾ ਇਕ ਨਿਮਨ ਸਰੂਪ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਰੀਬੀ ਏਨੀ ਤਰਸਮਈ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਖੁਦ ਬਾਬਰ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, (ਅਕਸਰ ਹੀ ਇੱਥੇ) ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਘੱਟ ਹੈਸੀਅਤ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਨੰਗੇ ਬਦਨ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।”⁸⁶ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਏਨੀ ਨਿੱਘਰੀ ਹੋਈ ਸੀ ਕਿ ਮੌਰਲੈਂਡ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਤੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, ਨਰਮਦਾ ਨਦੀ ਦੇ ਉਤਰ ਵਿਚ ਬੰਗਾਲ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੁੱਤਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ।”⁸⁷ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਚਮੜੇ ਦੀ ਉੱਚੀ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਘਰ ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਨ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਮਾਨ ਅਕਸਰ ਪਿੰਡਾਂ

ਦਾ ਘੁਮਿਆਰ ਹੀ ਬਣਾ ਕੇ ਵੇਚਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਤਾਂਬਾ ਜਾਂ ਕਾਂਸਾ ਜਿਹੀਆਂ ਧਾਤਾਂ ਦੇ ਬਰਤਨ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਮਿਲਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਮਹਿੰਗੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਂਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ।

ਸਤੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਅਨੁਸਾਰ, “ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੱਧਰ ਆਮਦਨ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਸੀ। ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਆਮਦਨ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਅੰਦਰ ਮੁਦਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਾਲ-ਚੌਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ...ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਸਮਾਨਤਾ ਬਹੁਤ ਅਧਿਕ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਿਸਾਨ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਹਲ-ਬੈਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਆਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਜਾਂ ਉੱਚ-ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਜੋਤਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਬੜੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ ਸੀ।”⁸⁸ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, “ਭੂ-ਸੁਆਮੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਉਹ ਵਰਗ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੁਗਲ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਅਧਿਕਾਰ ਸੰਪੰਨ ਵਰਗ ਸੀ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਗਲ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਸਭ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸਨ, ਪਰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਸਨ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ।”⁸⁹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਕਬਰ ਦੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹਿੰਦੂ ਵਰਗ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਰਾਜਪੂਤ ਘਰਾਣੇ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹਜਹਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਦੇ ਗਠਨ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ “ਮਨਸਬਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ” ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ੀ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਵਾਂਗੇ, ਪਰ ਹਾਂ ਇਹ ਪੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਗਲ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਗ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਅਮੀਰਾਂ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ। ਸਤੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਇਸ ਸਮੂਹ ਅੰਦਰ ਛੋਟੇ ਮਨਸਬਦਾਰਾਂ, ਮਾਮੂਲੀ ਦੁਕਾਨਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਸਤਾਦ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੰਗੀਤਕਾਰਾਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ, ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।⁹⁰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁਗਲ ਸੱਤਾ ਦੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਜੰਗਾਂ-ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਯੁੱਧ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਹੇ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੇਸ਼ ਦੀ

ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਗ਼ਰੀਬੀ ਵੱਧ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ॥

ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨਿ ਗਲ ਵਿਚਿ ਆਵੈ ਪੂੜਿ॥

ਮਹਲਾ ਅੰਦਰਿ ਹੋਦੀਆ ਹੁਣਿ ਬਹੁਣਿ ਨ ਮਿਲਨਿ ਹਦੂਰਿ॥...

ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਦੁਇ ਵੈਰੀ ਹੋਏ ਜਿਨੀ ਰਖੇ ਰੰਗੁ ਲਾਇ॥

ਦੂਤਾ ਨੋ ਫੁਰਮਾਇਆ ਲੈ ਚਲੇ ਪਤਿ ਗਵਾਇ॥

ਜੇ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਦੇ ਵਡਿਆਈ ਜੇ ਭਾਵੈ ਦੇਇ ਸਜਾਇ॥

ਅਗੋ ਦੇ ਜੇ ਚੇਤੀਐ ਤਾਂ ਕਾਇਤੁ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ॥

ਸਾਹਾ ਸੁਰਤਿ ਗਵਾਈਆ ਰੰਗਿ ਤਮਾਸੈ ਚਾਇ॥

ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਫਿਰਿ ਗਈ ਕੁਇਰੁ ਨ ਰੋਟੀ ਖਾਇ॥⁹¹

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਹੋਏ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਮਲਿਆਂ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅਪਣੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਯੁੱਧ ਅੰਦਰ ਲੜਨ-ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨ-ਮਾਲ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਲਈ ਖੁਦ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਵੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਐਸ਼ੋ-ਆਰਾਮ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਕੋਈ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸ ਹੁਣ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਮੀ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਕਮੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਕਮੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਉੱਪਰ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਲਾਸਤਾਮਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਰੰਗੀਨ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਖਰਚ ਕਰਨ ਵੱਲ ਤਤਪਰ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਜਨਤਾ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮੌਕਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਜਨਤਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਝੀਆਂ

ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ‘ਧਨ ਅਤੇ ਜੋਬਨ’ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਕਲਿ ਹੋਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਆ ਮੁਰਦਾਰੁ॥

ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਬੋਲਿ ਭਉਕਣਾ ਚੁਕਾ ਧਰਮੁ ਬੀਚਾਰੁ॥

ਜਿਨ ਜੀਵੰਦਿਆ ਪਤਿ ਨਹੀ ਮੁਇਆ ਮੰਦੀ ਸੋਇ॥

ਲਿਖਿਆ ਹੋਵੈ ਨਾਨਕਾ ਕਰਤਾ ਕਰੇ ਸੁ ਹੋਇ॥

ਰੰਨਾ ਹੋਈਆ ਬੋਧੀਆ ਪੁਰਸ ਹੋਏ ਸਈਆਦ॥

ਸੀਲੁ ਸੰਜਮੁ ਸੁਚ ਭੰਨੀ ਖਾਣਾ ਖਾਜੁ ਅਹਾਜੁ॥

ਸਰਮੁ ਗਇਆ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਪਤਿ ਉਠਿ ਚਲੀ ਨਾਲਿ॥

ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਏਕੁ ਹੈ ਅਉਰੁ ਨ ਸਚਾ ਭਾਲਿ॥⁹²

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਨਿਘਾਰਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਅੰਦਰ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਹਾਰਕਿਤਾ ਜਨਮ ਲੈ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਸਰੂਪ ਬੇਸ਼ੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀ, ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਗੂਆਂ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੇਦ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵੱਲ ਖਿੱਚੋਂ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਸੀ, ਕਾਜ਼ੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾ ਸ਼ਰਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਸੀ; ਨਾਂ ਨਿਆਂ ਨਾਲ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਹਾਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੀ ਕੋਈ ਜੁਗਤਿ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਅਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤੁਰਕ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੀ ਟਿਕਾਈ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਤ ਹਾਕਮ ਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਤੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਹੋਣ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦੇ ਨਾ ਥੱਕਦੇ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਬਿਆਨ ਬਾਣੀਕਾਰ ਇੰਝ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਤੀ ਪਾਪੁ ਕਰਿ ਸਤੁ ਕਮਾਹਿ॥ ਗੁਰ ਦੀਖਿਆ ਘਰਿ ਦੇਵਣ ਜਾਹਿ॥
 ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਖੈ ਖਟਿਐ ਭਾਉ॥ ਭਾਵੈ ਆਵਉ ਭਾਵੈ ਜਾਉ॥
 ਸਾਸਤੁ ਬੇਦੁ ਨ ਮਾਨੈ ਕੋਇ॥ ਆਪੋ ਆਪੈ ਪੂਜਾ ਹੋਇ॥
 ਕਾਜੀ ਹੋਇ ਕੈ ਬਹੈ ਨਿਆਇ॥ ਫੇਰੇ ਤਸਬੀ ਕਰੇ ਖੁਦਾਇ॥
 ਵਡੀ ਲੈ ਕੈ ਹਕੁ ਗਵਾਏ॥ ਜੇ ਕੋ ਪੁਛੈ ਤਾ ਪੜਿ ਸੁਣਾਏ॥
 ਤੁਰਕ ਮੰਤ੍ਰੁ ਕਨਿ ਰਿਦੈ ਸਮਾਹਿ॥ ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਹਿ ਚਾੜੀ ਖਾਹਿ॥
 ਚਉਕਾ ਦੇ ਕੈ ਸੁਚਾ ਹੋਇ॥ ਐਸਾ ਹਿੰਦੂ ਵੇਖਹੁ ਕੋਇ॥
 ਜੋਗੀ ਗਿਰਹੀ ਜਟਾ ਬਿਭੂਤ॥ ਆਗੈ ਪਾਛੈ ਰੋਵਹਿ ਪੂਤ॥
 ਜੋਗੁ ਨ ਪਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਗਵਾਈ॥ ਕਿਤੁ ਕਾਰਣਿ ਸਿਰਿ ਛਾਈ ਪਾਈ॥
 ਨਾਨਕ ਕਲਿ ਕਾ ਏਹੁ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਆਪੇ ਆਖਣੁ ਆਪੇ ਜਾਣੁ॥⁹³

ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ 'ਤੇ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਆਰਥਿਕ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਕਾਰਨ ਵੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਹਿਤ ਲੋੜੀਂਦੀ ਧਨ-ਸੰਪਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋਹਰਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ 'ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ' ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕੋਈ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ:

ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣਾ ਗਾਵੈ ਗੀਤ॥
 ਭੁਖੇ ਮੁਲਾਂ ਘਰੇ ਮਸੀਤਿ॥
 ਮਖਟੂ ਹੋਇ ਕੈ ਕੰਨ ਪੜਾਏ॥
 ਫਕਰੁ ਕਰੇ ਹੋਰੁ ਜਾਤਿ ਗਵਾਏ॥
 ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਸਦਾਏ ਮੰਗਣ ਜਾਇ॥
 ਤਾ ਕੈ ਮੂਲਿ ਨ ਲਗੀਐ ਪਾਇ॥
 ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥

ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥⁹⁴

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਆਰਥਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਦੋਗਲੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਅਰਦਾਸ ਬੇਨਤੀ ਕਰੇ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਦਾਲਿ ਸੀਧਾ ਮਾਗਉ ਘੀਉ॥

ਹਮਰਾ ਖੁਸੀ ਕਰੈ ਨਿਤ ਜੀਉ॥

ਪਨੀਆ ਛਾਦਨੁ ਨੀਕਾ॥

ਅਨਾਜੁ ਮਗਉ ਸਤ ਸੀ ਕਾ॥

ਗਉ ਭੈਸ ਮਗਉ ਲਾਵੇਰੀ॥

ਇਕ ਤਾਜਨਿ ਤੁਰੀ ਚੰਗੇਰੀ॥

ਘਰ ਕੀ ਗੀਹਨਿ ਚੰਗੀ॥

ਜਨੁ ਧੰਨਾ ਲੇਵੈ ਮੰਗੀ॥⁹⁵

ਪਰ ਇਸ ਉਦਾਹਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਅਰਦਾਸ ਮਾਤਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅਨੁਆਈਆਂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਬਲਕਿ ਇੱਥੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨੈਤਿਕ-ਆਚਾਰ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਉਦਮੁ ਕਰੇਦਿਆ ਜੀਉ ਤੂੰ ਕਮਾਵਿਦਿਆ ਸੁਖ ਭੁੰਚੁ॥

ਧਿਆਇਦਿਆ ਤੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲੁ ਨਾਨਕ ਉਤਰੀ ਚਿੰਤ॥⁹⁶

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉੱਦਮ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਾਨੂੰ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ-ਵਿਹਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਰਦਾਸ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਵੱਲ ਹੀ ਲੱਗਾ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਏਨੀ ਪੂੰਜੀ ਜ਼ਰੂਰ ਕਮਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਲਈ ਇਕ

ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰ ਸਕੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਤਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਪੂਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਦੀ ਵੀ ਆਤਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਭੁਖੇ ਭਗਤਿ ਨ ਕੀਜੈ॥ ਯਹ ਮਾਲਾ ਅਪਨੀ ਲੀਜੈ॥

ਹਉ ਮਾਗਉ ਸੰਤਨ ਰੇਨਾ॥ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕਿਸੀ ਕਾ ਦੇਨਾ॥

ਮਾਧੋ ਕੈਸੀ ਬਨੈ ਤੁਮ ਸੰਗੇ॥ ਆਪਿ ਨ ਦੇਹੁ ਤ ਲੇਵਉ ਮੰਗੇ॥ਰਹਾਉ॥

ਦੁਇ ਸੇਰ ਮਾਗਉ ਚੂਨਾ॥ ਪਾਉ ਘੀਉ ਸੰਗਿ ਲੂਨਾ॥

ਅਧ ਸੇਰੁ ਮਾਗਉ ਦਾਲੇ॥ ਮੇ ਕਉ ਦੋਨਉ ਵਖਤ ਜਿਵਾਲੇ॥

ਖਾਟ ਮਾਗਉ ਚਉਪਾਈ॥ ਸਿਰਹਾਨਾ ਅਵਰ ਤੁਲਾਈ॥

ਉਪਰ ਕਉ ਮਾਗਉ ਖੀਧਾ॥ ਤੇਰੀ ਭਗਤਿ ਕਰੈ ਜਨੁ ਥੀਦਾ॥

ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੀਤਾ ਲਬੋ॥ ਇਕੁ ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਮੈ ਫਬੋ॥

ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ ਤਉ ਹਰਿ ਜਾਨਿਆ॥⁹⁷

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਲਾਸਤਾ ਮਈ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਤੋਂ ਤਾਂ ਰੋਕਦੀ ਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤੋਂ ਵੀ ਵਰਜਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਪੂੰਜੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਕਦੀ ਵੀ ਸ਼ੋਸਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਮਨੁੱਖ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਇਕ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਸਾਡਾ ਸੰਕਟ ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ “ਪੂੰਜੀਵਾਦ” ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਧਾਰਨਾ ਮੁਤਾਬਕ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ੋਸਣ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਹ ਇਸ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਲੋਕ ਇਸ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ 'ਕੁ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਏਨੀ ਸੰਪਤੀ ਅਤੇ ਪੈਸਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੂਰੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਕ ਚਲਾਉਣ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਿਖਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਰੂਸੋ ਮੁਤਾਬਕ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ,⁹⁸ ਪਰ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਇਸ ਅੰਨ੍ਹੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਕਦੀ ਵੀ ਲਾਭਕਾਰੀ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਖਿਲਾਫ ਉੱਚਿਤ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਰੂਸੋ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਠੀਕ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਵੱਸ ਕਿ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸੱਤਾ ਅੰਦਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮਾਨਤਾ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ...ਇਸ ਲਈ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਕੰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਇਹ ਹੋ ਕਿ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਚਰਮ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸੰਪਤੀਧਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਖੋਹ ਨਾ ਲਵੇ, ਬਲਕਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਪਤੀ ਭੰਡਾਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਉਹ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਦੇ ਲਈ ਹਸਪਤਾਲ ਨਾ ਬਣਾਏ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਵੇ ਕਿ ਨਾਗਰਿਕ ਗ਼ਰੀਬ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੇ।⁹⁹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਸ ਯਕੀਨ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ 'ਵਿਸਮਾਦ' ਦੇ ਨਾਮ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੋਵੇ, ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭੰਡਾਰ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕ ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ, “ਹੁਣ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅੰਨ੍ਹੀ-ਬੋਲੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਅਜਿਹੀ ਪੂੰਜੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਦਾਈਆ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਪੂੰਜੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਵਾਧੂ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਗੁਣ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਵਾਧਾ ਨਫੇ ਵਜੋਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਨਾ ਹਥਿਆ ਸਕੇ। ਇਹ ਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿਲੇ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਹ ਦੱਸ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਵੱਡੀ ਲੱਭਤ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਧਨ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਮਾਰਕਿਟ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੂੰਜੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਪੂਰੇ ਸੰਗਠਿਤ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਸਮਾਜ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਕੁਝ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰੇ ਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਪੂੰਜੀ ਨਹੀਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜੇ ਸ਼੍ਰਿਸਟੀ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ

ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਪੂੰਜੀ ਵਿਸਮਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸ੍ਰੀ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੂੰਜੀ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੇਵਲ ਨਿਆਇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ‘ਨਿਆਇ’ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਵਿਗਾਸ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਸ਼ੱਕੀ ਰਹੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਆਇ ਵੀ ਇਕ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਜਾਂ ਇਕੋ ਵਰਗ ਲਈ ਹਿਤਕਾਰੀ ਨਿਰਪੇਖ ਨਿਆਇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਵਿਸਮਾਦ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਫੈਲਾਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।¹⁰⁰ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਸਫਲਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਰਹਾਂਗੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੁਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥

ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨ ਖਾਇ॥¹⁰¹

ਇਸ ਬੇਗਾਨੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ, ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੱਕ ਮਾਰਨਾ ਹਿੰਦੂ ਲਈ ਗਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਸੂਰ ਖਾਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਗਾਂ ਅਤੇ ਸੂਰ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਖਾਣ ਦੀ ਪੂਰਨ ਪਾਬੰਧੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਨਸਾਨ ਧਰਮ ਤੋਂ ਡਿੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਪ ਦਾ ਭਾਗੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰ ਬੇਗਾਨੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਖਾਣ ਦੀ ਤਸ਼ਬੀਹ ਸੂਰ ਜਾਂ ਗਾਂ ਦੇ ਖਾਣ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸਣ ਦੀ ਰਤੀ ਭਰ ਵੀ ਗੁੰਜਾਇਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਇਹ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਬਗ਼ੈਰ ‘ਪਾਪ’ ਦੇ ਕਦੀ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ:

ਇਸੁ ਜਰ ਕਾਰਣਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰ ਘਣੀ ਖੁਆਈ॥

ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮੁਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ॥¹⁰²

ਇੱਥੇ ਪਾਪ ਦੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਰਤ-ਸ਼ੋਸਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਪ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਰੂਪ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ

ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਵਾਧੂ-ਮੁੱਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀਕਰਨ ਹਿਤ ਸ਼ੋਸਣਮਈ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਹ ਉਸ ਪਾਪ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਘ੍ਰਿਣਿਤ ਅਤੇ ਮੰਦਭਾਗਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਮੰਦਭਾਗੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਹਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਚੈਵੀਅਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਦਮ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਗੁਣ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਮਨੁ ਹਾਲੀ ਕਿਰਸਾਣੀ ਕਰਣੀ ਸਰਮੁ ਪਾਣੀ ਤਨੁ ਖੇਤੁ॥

ਨਾਮੁ ਬੀਜੁ ਸੰਤੋਖੁ ਸੁਹਾਗਾ ਰਖੁ ਗਰੀਬੀ ਵੇਸੁ॥

ਭਾਉ ਕਰਮ ਕਰਿ ਜੰਮਸੀ ਸੇ ਘਰ ਭਾਗਠ ਦੇਖੁ॥

ਬਾਬਾ ਮਾਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਹੋਇ॥

ਇਨਿ ਮਾਇਆ ਜਗੁ ਮੋਹਿਆ ਵਿਰਲਾ ਬੁਝੈ ਕੋਇ॥ਰਹਾਉ॥

ਹਾਣੁ ਹਟੁ ਕਰਿ ਆਰਜਾ ਸਚੁ ਨਾਮੁ ਕਰਿ ਵਥੁ॥

ਸੁਰਤਿ ਸੋਚ ਕਰਿ ਭਾਂਡਸਾਲ ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਤਿਸ ਨੋ ਰਖੁ॥

ਵਣਜਾਰਿਆ ਸਿਉ ਵਣਜੁ ਕਰਿ ਲੈ ਲਾਹਾ ਮਨੁ ਹਸੁ॥

ਸੁਣਿ ਸਾਸਤ ਸਉਦਾਗਰੀ ਸਤੁ ਘੋੜੇ ਲੈ ਚਲੁ॥

ਖਰਚੁ ਬੰਨੁ ਚੰਗਿਆਈਆ ਮਤੁ ਮਨੁ ਜਾਣਹਿ ਕਲੁ॥

ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੈ ਦੇਸਿ ਜਾਹਿ ਤਾ ਸੁਖਿ ਲਹਹਿ ਮਹਲੁ॥

ਲਾਇ ਚਿਤੁ ਕਰਿ ਚਾਕਰੀ ਮੰਨਿ ਨਾਮੁ ਕਰਿ ਕੰਮੁ॥

ਬੰਨੁ ਬਦੀਆ ਕਰਿ ਧਾਵਣੀ ਤਾ ਕੋ ਆਖੈ ਧੰਨੁ॥

ਨਾਨਕ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਕਰਿ ਚੜੈ ਚਵਗਣ ਵੰਨੁ॥¹⁰³

ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਇਸੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਰਤ-ਸ਼ੋਸਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪੂੰਜੀ

ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਹਿਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਰਤਾਵਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ:

ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥

ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥¹⁰⁴

ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ‘ਦਸਵੰਧ’ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੋਇਆ। ‘ਦਸਵੰਧ’ ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸਲਾਮੀ ਜ਼ਕਾਤ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਜਾ ਖੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਜ਼ਕਾਤ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਮੁੱਢਲੀ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਜ਼ਕਾਤ ਜਿੱਥੇ ਇਸਲਾਮੀ ਅਨੁਆਈਆਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਹਿਤ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਦਸਵੰਦ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਵਰਗ, ਫਿਰਕੇ, ਜਾਤ ਅਤੇ ਨਸਲ ਆਦਿ ਅੰਦਰ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਿੰਦੂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਕਿੱਤਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਤਾਂ ਸੀ ਹੀ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਵੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵੰਡ-ਛਕਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨਫ਼ੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਕਤ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਵਰਗ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਖ਼ੁਦ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਨਮੂਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਹਲ ਚਲਾਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੈਦਿਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮਾਤਰ ਈਸਵਰੀ-ਬੰਦਗੀ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਛੱਡ ਕੇ ਦੂਸਰੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਅਪਣਾਇਆ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਹ ਇਕ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਹੀ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੈਂਕਸ ਵੈੱਬਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਿਰਧਨਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੁਤਾਬਕ ਵੈਦਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਜਾਤੀ-ਆਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ

ਨਿਰਧਾਰੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦਣ ਯੋਗ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਮ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਸਾਵੀਂ ਕਿਰਤ-ਵੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਉਹੀ ਕੰਮ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਭਾਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਜੋ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਉਹ ਕਿੱਤਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਜਮਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਧਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੀ ਤਾਦਾਤ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦਾਹਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਬੇਗਮ ਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ॥
ਦੁਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀ ਤਿਹਿ ਠਾਉ॥
ਨਾਂ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ॥
ਖਉਫੁ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ॥
ਅਬ ਮੋਹਿ ਖੁਬ ਵਤਨ ਗਹ ਪਾਈ॥
ਉਹਾਂ ਖੈਰਿ ਸਦਾ ਮੇਰੇ ਭਾਈ॥ਰਹਾਉ॥
ਕਾਇਮੁ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ ਪਾਤਿਸਾਹੀ॥
ਦੋਮ ਨ ਸੇਮ ਏਕ ਸੋ ਆਹੀ॥
ਆਬਾਦਾਨੁ ਸਦਾ ਮਸਹੂਰ॥
ਊਹਾ ਗਨੀ ਬਸਹਿ ਮਾਮੂਰ॥
ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਲ ਕਰਹਿ ਜਿਉ ਭਾਵੈ॥
ਮਹਰਮ ਮਹਲ ਨ ਕੋ ਅਟਕਾਵੈ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ॥

ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੁ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ॥¹⁰⁵

ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਹਿਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਗਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਉੱਥੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਸਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾਇਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ੋਸਣ, ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਚੋਣਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

(ਅ) ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ

ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯਹੂਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਾਮਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕ ਯਾਕ ਚੈਰਿਦਾ ਦੇ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚੈਰਿਦਾ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠ (ਭਾਸ਼ਾ) ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਯਥਾਰਥ ਅੰਦਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਪਰਮਸਤਿ ਤੋਂ ਪਰ੍ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੈਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਸਰੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰਚਣ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਇਹ ‘ਅਨਾਦੀ’ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਰੰਭਿਕ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਗ਼ੈਰ-ਵੈਦਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਜਾਂ ਕਰਤਾ ਹੀ ਗਿਆਨ (ਭਾਸ਼ਾ) ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਕਲਪਨਾਤਮਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿਆਨਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਨ ਬਿਆਨ ਕਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਝ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਨਿੱਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਸੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਉਂਦੀ।

ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵੇਦਾਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਵਾਕ ਦਾ ਮਹਾਤਮ ਪਾਬੰਧੀਸ਼ੁਦਾ ਹੈ। “ਰਿਗਵੇਦ” ਅੰਦਰ ਇਕ ਥਾਂ ਕਿਹਾ

ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਰੂਪ ਹਨ, ਓਨੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਦਰ ਸਮਾਨਤਾ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਤੈਤਰੀਯ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਾਕ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦੈਵੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਕੀ ਹੈ? ਇਕ ਹੈ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਗਿਆਨੀ-ਜਨ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਸਾਂਖ, ਯੋਗ, ਮੀਮਾਂਸਾ, ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਦਿ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਭਰਤਹਰੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਆਕਰਨਚਾਰੀਆ ਹਨ, ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਰਤਹਰੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵਾਕ ਦੈਵਿਕ ਹੈ, ਖੁਦ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ‘ਬ੍ਰਹਮਣ’ ਵਾਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਹੀ ਹਨ। ਸ਼ੰਕਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ‘ਬ੍ਰਹਮਣ’ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹੀ ਮੋਕਸ਼ ਹੈ।¹⁰⁶ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਦੈਰਿਦਾ ਜੂਝਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ‘ਤੇ ਅਕਸਰ ਉਹ ਨਾਗਰਾਜਨ ਅਤੇ ਭਰਤਹਰੀ ਦੇ ਕਰੀਬ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਬੱਸ ਫਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ‘ਕੁ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਗਰਾਜਨ ਦੇ ਉਲਟ ਦੈਰਿਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਜਨਮ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਉਗਮਦਾ ਹੈ। ਵੇਦ ਸਾਹਿੱਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਗਵਾਹ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ।

ਸਲਤਨਤ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਈਏ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਨ। ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ-ਆਉਂਦਿਆਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਸੀ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਥਾਂ ਫਾਰਸੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇੰਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਘਰਿ ਘਰਿ ਮੀਆ ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਬੋਲੀ ਅਵਰੁ ਤੁਮਾਰੀ॥¹⁰⁷

ਇਸ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵਰਤਦੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਸੱਤਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਫਾਰਸੀ ਵੱਲ ਝੁਕਣ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦੇ ਲਗਪਗ ਇਸਲਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫਾਰਸੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਪ੍ਰਚੱਲਣ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਤੁਰਕਾਂ ਦੀ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਹੋਈ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਫਾਰਸੀ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਵੀ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ, ਕਸ਼ਮੀਰੀ, ਸਿੰਧੀ, ਬਾਂਗਲਾ, ਮਰਾਠੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਆਦਿ ਨੇ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਵਿਆਕਰਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਫਾਰਸੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਜਿਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵੀ ਤੋਰਿਆ, ਪਰ ਫਾਰਸੀ ਦੇ ਵੱਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਜੋ ਖੜੋਤ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਤੋੜਣ ਹਿਤ ਇਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੱਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ।

ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਉਸ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਬੋਲੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਖੇਤਰੀ ਬੋਲੀਆਂ ਹੀ ਸਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਕਾਰਨ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਹਰ ਇਕ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਸ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਸਕਦੇ ਸਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਾਉਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਥਾਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ”, ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਮਿਲਣਾ ਸਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਿਆਂ ਅਰਨੈਸਟ ਟਰੰਪ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹਰ

ਜਗ੍ਹਾ ਇਕ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਵਸੋਂ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ।¹⁰⁸ ਟਰੰਪ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਡਮੁੱਲਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਅਥਾਹ ਦੌਲਤ ਪਈ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਆਰਿਆਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਜੋਗਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਵਾਲੀ ਹੈ,¹⁰⁹ ਕਿਉਂਕਿ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਮੁਤਾਬਕ, “ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਜਦੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਆਰਿਆ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੱਛਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ; ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਕਈ ਗੁਣ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਸਨ।”¹¹⁰ ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਾਲੇ ਕਈ ਲੱਛਣ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ” ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੁਣ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਕਿਉਂ ਪਹਿਨਾਇਆ? ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਕ:

1. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੈਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸੀ।
2. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਔਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਮਦਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਸਮਝਦੇ ਸਨ।
3. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਨ।

ਇਸ ਲਈ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੁਝ 'ਕੁ ਚੋਣਵੇਂ' ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਣ ਹਿਤ ਜੋਗ ਅਤੇ ਨਾਥ-ਪੰਥੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਤਕੜੀ ਟੱਕਰ ਦਿੱਤੀ, ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ

ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯਤਨ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਠੋਸ ਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਹੀ (ਗੁਰੂ) ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

“ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾਏ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ “ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਾਠ-ਪਠਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਕਾਰ ਸਿਰਫ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਕੋਲ ਹੀ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਜੇ ਵਰਗ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਾ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਸੂਦਰ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਪੂਰਨ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾਈ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਦੇ ਰਾਹ ਖੋਲੇ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ-ਸੁਣਨ ਦਾ ਇਕ ਮਾਹੌਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਠੋਸਤਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਹੋਈ। ਭਾਂਵੇਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਕੋਈ ਗਵਾਹੀ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਪਏ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਪੁਖਤਾ ਸਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ (ਗੁਰੂ) ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਸ ਵਕਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੁੰਤਰਤਾ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਵਿਚ ਤਤਪਰਤਾ ਦਿਖਾਉਣ।

ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਣਾਉਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਹੈਰੋਲਡ ਜੇ.ਲਾਸਕੀ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਆਕਰਣ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਹਰਮੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1994, ਪੰਨਾ-Xi.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-Xi.
3. ਵਿਲੀਅਮ ਆਰਕੀਬਾਲਡ ਡਨਿੰਗ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) (ਅਨੁ.) ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ-184.
4. ਤੈਮੂਰ ਲੰਗ, ਆਪਭੀਤੀ (ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਸੰਜਨਾ ਕੌਲ, ਸੰਗਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮੇਰਠ, 2018, ਪੁਸ਼-355.
5. ਸੁਰੇਂਦ੍ਰ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, ਹਿੰਦੂ ਇਤਿਹਾਸ: ਹਾਰੋਂ ਕੀ ਦਾਸਤਾਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਬੁਕਸ, ਨਵੀਂ ਦਿਲੀ, ਸਿਤੀਹੀਨ, ਪੁਸ਼-14.
6. “The people of the fort were on the walls amusing themselves at the expense of the confident Musulmans, telling them that their deity would cut off the last man of them, and destroy them all.

... A dreadful slaughter followed at the gate of the temple. Band after band of the defenders entered the temple to Somnath, and with their hands clasped round their necks, wept and passionately entreated him. Then again they issued forth to fight until they were slain, and but few were left alive. These took to the sea in boats to make their escape, but the Musulmans overtook them, and some were killed and some were drowned.”

H.M.Elliot& John Dowson, The history of India as told by its own Historian (Vol.II), Teubjstee&Co., London, 1869, p. 470.

7. ਸੁਰੇਂਦ੍ਰ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, ਹਿੰਦੂ ਇਤਿਹਾਸ: ਹਾਰੋਂ ਕੀ ਦਾਸਤਾਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਬੁਕਸ, ਨਵੀਂ ਦਿਲੀ, ਸਿਤੀਹੀਨ, ਪੁਸ਼-49.
8. ਵੀ, ਪੁਸ਼-49.
9. ਵੀ, ਪੁਸ਼-50.
10. ਵੀ, ਪੁਸ਼-50.

11. आपस्तंब, 1.10.29.71
12. बौधायन धर्मसूत्र, 2.2.80
13. वसिष्ठ स्मृति, 3.24
14. मनुस्मृति, 8.348-49
15. तैमूर लंग, आपबीती (हिन्दी अनुवाद) संजना कौल, संवाद प्रकाशन, मेरठ, 2118, पुष्ठ-399-400.
16. वही, पुष्ठ-400.
17. “The Hindus turned their tails towards their heads like frightened dogs, and the Rcija was contented to offer the best things in his most distant provinces to the conqueror, on condition that the hair on the crowns of their heads should not be shaven off.”
H.M.Elliot & John Dowson, The history of India as told by its own Historian (Vol.II), Teubjstee&Co., London, 1869, p. 23.
18. अलबुरुनी, अलहिंद, (सं.) कजामुद्दीन अहमद, (अनुवाद) गुरचरन सिंघ अरझी, नैशनल बुक टरसट, इंडीआ, नवीं दिल्ली, 2010, पंन्-11.
19. सुरेन्द्र कुमार शर्मा, हिन्दू इतिहास: हारों की दास्तान, विश्व बुक्स, नई दिल्ली, मितीहीन, पुष्ठ-90.
20. अर्थशास्त्र, दसवां अधिकरण
21. भगवद्गीता, 2.32-33
22. वही, 2.37
23. महाभारत, उद्योगपर्व, 135.13-17
24. वही, अध्याय 151
25. रामायण, अरण्य कांड, सर्ग 23

26. सुरेन्द्र कुमार शर्मा, हिन्दू इतिहास: हारों की दास्तान, विश्व बुक्स, नई दिल्ली, मितीहीन, पुष्ठ-69.
27. व्ही, पुष्ठ-69.
28. “If any should wish to construct a building equal to this, he would not be able to do it without expending an hundred thousand thousand red dinars, and it would occupy two hundred years, even though the most experienced and able workmen were employed.”
H.M.Elliot & John Dowson, The History of India as told by its own Historian (Vol.II), Teubjstee&Co., London, 1869, p. 44.
29. सुरेन्द्र कुमार शर्मा, हिन्दू इतिहास: हारों की दास्तान, विश्व बुक्स, नई दिल्ली, मितीहीन, पुष्ठ-59.
30. बाबर, बाबरनामा, (हिन्दी अनुवाद) युगजीत नवलपुरी, साहित्य अकादेमी, नई दिल्ली, 2016, पुष्ठ-315.
31. हरीशचंद्र वर्मा (सं), मध्याकालीन भारत (भाग 2), एम. के.श्रीवास्तव, सोलहवीं शती के पूर्वाध में भारत की स्थिति, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, पुष्ठ-1.
32. व्ही, पुष्ठ-4.
33. व्ही, पुष्ठ-4.
34. शंकर शरण, भारत में मार्क्सवादी इतिहास-लेखन, अनामिका, नई दिल्ली, 2018, पुष्ठ-260.
35. बाबर, बाबरनामा, (हिन्दी अनुवाद) युगजीत नवलपुरी, साहित्य अकादेमी, नई दिल्ली, 2016, पुष्ठ-333.
36. Islamic Theology, therefore, tells the true believer that his highest duty is to make “exertion (Jihad) is the path of God”, by waging war against infidel

lands (dar-ul-harb) till they become a part of the realm of Islam (dar-ul-Islam) and their populations are converted into true believers.

Jadunath Sarkar, History of Aurangzib (Vol. 3), S. C. Sarkar & Sons Ltd. Calcutta, 1929, p. 249.

37. ਰਾਮ ਪੁਨਿਯਾਨੀ (ਸੰ.) ਧਰਮ, ਸੱਤਾ ਔਰ ਹਿੰਸਾ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਰਾਜਨਾਰਾਯਣ ਪਾਠਕ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2016, ਪੁਸ਼ਟ-32.
38. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-722.
39. ਉਹੀ, ਅੰਕ-360.
40. ਉਹੀ, ਅੰਕ-360.
41. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1288.
42. ਝੰਬੇ ਹਸਨ, ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜਯ ਕਾ ਕੇਂਦਰੀਯ ਫਾਂਚਾ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਕਿਰਪਾਲਚੰਦਰ ਯਾਦਵ, ਗ੍ਰੰਥ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2011, ਪੁਸ਼ਟ-41.
43. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-42.
44. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-42.
45. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-42.
46. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-43.
47. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-43.
48. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-43.
49. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-44.
50. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-44.
51. ਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-45.
52. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-856.
53. ਉਹੀ, ਅੰਕ-590
54. ਉਹੀ, ਅੰਕ-16.

55. ਉਹੀ, ਅੰਕ-468.
56. ਉਹੀ, ਅੰਕ-14.
57. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 2002, ਪੰਨਾ-173.
58. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-258.
59. ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਵਾਰ ਮਾਝ ਅਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ (ਸੰ.) ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ, ਵਿਸ਼ਵਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬਰਨਾਲਾ, 2007, ਪੰਨਾ-75.
60. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-142.
61. ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ, ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਏਜੰਡਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਵਿਚਾਰ ਮੰਚ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2011, ਪੰਨਾ-210.
62. ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਸਾ, (ਸੰ.) ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ, ਵਿਸ਼ਵਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬਰਨਾਲਾ, 2007, ਪੰਨਾ-51.
63. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1412.
64. ਉਹੀ, ਅੰਕ-15.
65. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1088.
66. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1088.
67. "A glance at the occupational statistics of any country of mixed religious composition brings to light with remarkable frequency a situation which has several times provoked discussion in the Catholic press and literature, and in Catholic congresses in Germany, namely, the fact that business leaders and owners of capital, as well as the higher grades of skilled labour, and even more the higher technically and commercially trained personnel of modern enterprises, are overwhelmingly Protestant. This is true not only in cases where the difference in religion coincides with one of nationality, and thus of

cultural development, as in Eastern Germany between Germans and Poles. The same thing is shown in the figures of religious affiliation almost wherever capitalism, at the time of its great expansion, has had a free hand to alter the social distribution of the population in accordance with its needs, and to determine its occupational structure.”

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (Translated by) Talcott Parsons, Routledge, London, 1992, p.3.

68. ਬਲਵਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਨੈਤਿਕਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2003, ਪੰਨਾ-15.
69. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-15.
70. ਵਜੀਰ ਸਿੰਘ, ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989, ਪੰਨਾ-3.
71. ਬਲਵਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਨੈਤਿਕਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2003, ਪੰਨਾ-14.
72. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-15.
73. ਵ.ਇ. ਲੈਨਿਨ (ਚੋਣਵੀਂ ਰਚਨਾ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1985, ਪੰਨਾ-511.
74. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-50.
75. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-50
76. ਪ.ਭ.ਨਿਕੀਤਿਨ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਰਥਸ਼ਾਸਤਰ ਕੇ ਮੂਲਤਕ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਨਰੇਸ਼ ਵੇਦੀ, ਪ੍ਰਗਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1987, ਪੁਛ-13.
77. ਵੀ, ਪੁਛ-18.
78. ਵੀ, ਪੁਛ-18.
79. ਪ੍ਰੋ.ਹਰਬੰਸ ਮੁਖੀਆ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ “ਫਿਊਡਲਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ” ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥ ਲਗਾਉਂਦੇ

ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸੰਦਰਭ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤ ਦੇ, ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਲਾਂ ਨੂੰ ਫਿਊਡਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਫ਼ਰਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੁਝ ਸੋਵੀਅਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੋਟਿਲਿਆ ਕ੍ਰਿਤ 'ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਰ.ਐਸ.ਸ਼ਰਮਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ ਈਸਵੀ ਸੰਨ ਦੀ ਚੌਥੀ ਸਦੀ ਅੰਦਰ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਗਿਆਰਵੀਂ ਤੇ ਬਾਰਵੀਂ ਸਦੀਆਂ ਅੰਦਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਚਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਬੀ.ਐਨ.ਐਸ.ਯਾਦਵ ਦੀ ਰਾਏ ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਸਲਤਨਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦਾ ਪਤਨ ਅਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਦੋਂਕਿ ਰੂਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਐਮ.ਐਮ.ਕੋਵਾਲੇਸਕੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਠੀਕ 'ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ' ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਡੀ.ਡੀ.ਕੋਸੰਬੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਅਧੀਨ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬਿੱਖਰ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕਰਨਲ ਜੇਮਸ ਟਾਡ ਨੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਨੂੰ ਰਾਜਸਥਾਨ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਸਿਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਦੇਖੋ- ਹਰਬੰਸ ਮੁਖਿਆ, ਫਯੂਡਲਿਜ਼ਮ ਔਰ ਗੈਰਯੂਰੋਪੀਯ ਸਮਾਜ, (ਅਨੁ.) ਆਦਿਤਨਾਰਾਯਣ ਸਿੰਹ, ਗ੍ਰੰਥ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2012, ਪ੍ਰਠ-15-16.

80. ਪ.ਭ.ਨਿਕੀਤਿਨ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਰਥਸ਼ਾਸਤਰ ਕੇ ਮੂਲਤਕ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਨਰੇਸ਼ ਵੇਦੀ, ਪ੍ਰਗਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1987, ਪੁਠ-33.
81. ਵੀ, ਪੁਠ-34.
82. ਹਰਬੰਸ ਮੁਖਿਆ, ਫਯੂਡਲਿਜ਼ਮ ਔਰ ਗੈਰ ਯੂਰੋਪੀਯ ਸਮਾਜ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਆਦਿਤਨਾਰਾਯਣ ਸਿੰਹ, ਗ੍ਰੰਥ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2012, ਪੁਠ-58.
83. ਬਲਵਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਨੈਤਿਕਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2003, ਪੰਨਾ-104.
84. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-104.
85. www.advancedjournal.com/download/1364/3-2-202-974.pdf
86. ਬਾਬਰ, ਬਾਬਰਨਾਮਾ (ਅਨੁ.) ਯੁਗਜੀਤ ਨਵਲਪੁਰੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2016, ਪੁਠ-333.

87. "...Moreland, says that he did not find a shoe mentioned anywhere north of the Narmada river, except Bengal."

Satish Chandra, History of Medieval India (800-1700), Orient BlackSwan, Hyderabad, 2017, p. 298.

88. "The standard of living ultimately depended upon income and wages. It is difficult to determine the income of the large mass of the peasants in real terms, for money hardly entered into transactions in the villages. The village artisan were paid for their services by means of commodities which were fixed by custom. It is difficult to compute the average size of the holding of the peasant. The information available to use shows that there was a great deal of inequality in the villages. The peasant who did not have his own ploughs and bullocks often tilled the land of the zamindars or the upper castes, and could eke out of a bare existence."

Ibid.

89. "The nobility, along with the landed gentry, the zamindars, formed what may be called the ruling class in medieval India. Socially and economically, the Mughal nobility formed a privileged class. Theoretically, the doors of the Mughal nobility were open to everyone. In practice, persons belonging to aristocratic families, whether they were Indians or foreigners, had a decided advantage."

Ibid, p. 301.

90. If by, 'middle state' is meant a section whose standard of living was between the rich and the poor, such sections were large in Mughal India. They included the small mansabdars, petty shop-keepers and a small, but

important section of master craftsmen. It also included the class of professionals- hakims, leading musicians and artists, historians, scholars, qazis and theologians, and the large and growing Mughal administrative apparatus.”

Ibid, p. 307.

91. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-417
92. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1242.
93. ਉਹੀ, ਅੰਕ-951.
94. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1245.
95. ਉਹੀ, ਅੰਕ-695.
96. ਉਹੀ, ਅੰਕ-522.
97. ਉਹੀ, ਅੰਕ-656.
98. ਮਿਸ਼ੇਲ ਬੋ, ਪ੍ਰੰਯੀਵਾਦ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਰਾਮਕਵੀਂਦ੍ਰ ਸਿੰਹ, ਗ੍ਰੰਥ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2012, ਪੁਸ਼ਟ-90.
99. ਕਵੀ, ਪੁਸ਼ਟ-90.
100. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੁੰਜੀ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2010, ਪੰਨਾ-40.
101. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-141.
102. ਉਹੀ, ਅੰਕ-417.
103. ਉਹੀ, ਅੰਕ-595.
104. ਉਹੀ, ਅੰਕ-1245.
105. ਉਹੀ, ਅੰਕ-345.
106. ਸੁਖੀਸ ਪਚੌਰੀ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਿਕ ਵਿਮਰਸ਼, ਗਾਠੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿਲਲੀ, 2010, ਪੁਸ਼ਟ-80.
107. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਕ-1191.

108. “From the foregoing survey of the various contributors to the Granth it may be easily inferred, that the idiom of the Granth is not the same throughout; it varies considerably according to the time or the province in which the author lived.”

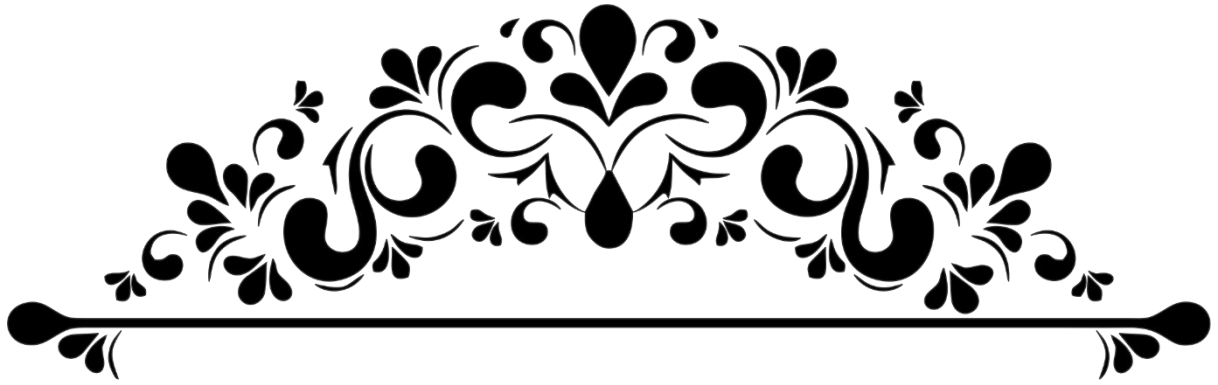
Ernest Trumpp, The Adi Granth, WM. H. Allen & Co. London, 1877, p.exxii.

109. “The Granth contains sufficient material, which will enable us to investigate those old and now obsolete dialect, from which the modern idioms have had their origin, so that the gap, which hither to existed between the oder Prakrit dialects and the modern languages of the Arian stock, may, by a careful comparative study of the same, be fairy filled up.”

Ibid.

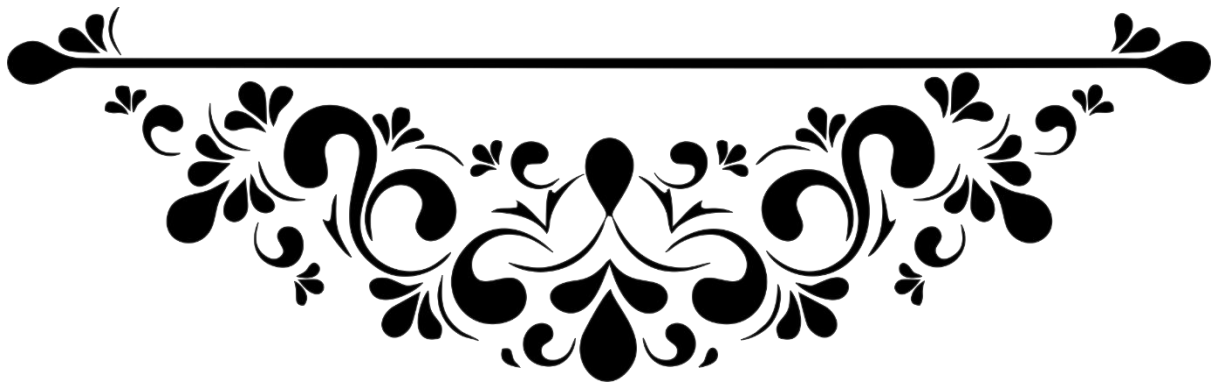
110. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਤੀਜਾ ਸੰਸਕਰਣ, 2016, ਪੰਨਾ-14.





ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ



ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਕਦੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀਕ੍ਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਦੂਸਰੀ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਅੰਦਰ ਉਸ ਵਕਤ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਅੰਦਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਧਰਮ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਰ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭੈਅਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਉਹ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਬਾਹ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਯਤਨ ਅੰਤ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਰੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪੱਧਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਤਾਰਕਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਧਰਮ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਮੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ 'ਕੁ ਚੋਣਵੇਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਮਲ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿੱਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਨਿੱਕਲਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਮੌਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ, ਬਗ਼ੈਰ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜਟਿਲ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਰੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬੁੱਧੀ, ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਆਪਣੀ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ‘ਭਰਮ’, ‘ਅਗਿਆਨ’, ‘ਮਿਥਿਆ’, ‘ਸੰਮੋਹਨ’ ਜਾਂ ‘ਭੁਲੇਖਾ’ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਹਿਤ ਨਿਭਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਈਆਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਨਾ-ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਸਰੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਪਜ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਪੈਦਾਵਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਕੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ‘ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਧਰਮ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ‘ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ’ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ‘ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ’ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਰਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਮ ਅਸੀਂ ਜਿੱਥੇ ਸਾਂਖ ਜਿਹੇ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਜਿਹੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਭਰਪੂਰ ਵਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ-ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਬੇਹਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਸਮੇਂ, ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਮਾਤਰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਨਿਰਾਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਧਰਮ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਣ-ਡਿੱਠੇ ਭੈਅ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਆਪੇ ਉੱਪਰ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਇਕ ਹੀ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਿਸਾਲ ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਦੈਵੀਅਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਵਿਧਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਈਸ਼ਵਰੀ ਆਰਾਧਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਅਤੇ ਉੱਚਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਚਨਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲਤਾ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਸਨਮੁਖ ਸਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਨਾ ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਭੈਅ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਥੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅਲਹਿਦਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਧਰਮ ਨੂੰ 'ਅਫੀਮ' ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਨਵੀ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਕਿੰਝ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਉੱਭਰਵਾਂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੁਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਡੇ ਅਹਿਮ 'ਖੋਜ-ਸੰਦ' ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਹੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਹੈ, ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬੇਹਦ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਗਸ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਕਸਰ 'ਧਰਮ-ਯਾਦ' ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਉਸ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਉਤਪੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਇਸੇ ਕੜੀ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜੇ ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਰਹੱਸਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਹਿਤ ਮਾਨਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਗਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਪਣੇ

ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਅਤੇ ਆਚਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਉਸ ਵਕਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਰੂਪਤਾ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ-ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਉੱਪਰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿਤ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕਤਾ ਦੇ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਘਟਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਕੀਰਣ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਦੇਖਣ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਨਕਾਰ ਦੇਣਾ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਅੰਦਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤ੍ਰੁਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕਿਧਰੇ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਖੁਦ ਧਰਮ ਹੀ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਤਰ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋਂ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ

ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜੀਵਨ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜੋ ਸੰਖੇਪ ਵੇਰਵਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਿਤ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਵੀ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਕਸ਼ ਅਤੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਾਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕ ਲੰਮੇਰੇ ਪੜਾਅ ਅਧੀਨ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਵੇਰਵਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਜਿੰਨੇ 'ਕੁ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਰੂਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆ ਪੂਰਵ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਆਖਣ ਦੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਕੁਝ ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕਾਲ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਜ਼ਬੂਤ ਅਤੇ ਉੱਨਤ ਸਭਿਅਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਬੇਬੀਲੋਨੀਆ ਇਕ ਸੀ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ

ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਉੱਨਤ ਸਭਿਅਤਾ ਪਾਸ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼, ਉਸ ਵਕਤ ਵੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਉਸ ਕੋਲ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣ, ਅਜਿਹਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਸਰ ਜਾਂ ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆਈ ਐਂਥਰੋਪੋਲੋਜੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੁਣ ਸਿੰਧੂ ਜਾਂ ਮੋਹਨਜ਼ਦਾੜੋ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਜੇ ਹਨ ਉਹ ਪੜ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹੀ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਰੀਆ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਅਇ ਵਿਚ ਸੰਖੇਪ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਜੈਨ, ਬੁੱਧ, ਲੋਕਾਇਤ, ਯੋਗ, ਸੂਫੀ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਉਸ ਅਵਧਾਰਣਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ, ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹਿਤ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਾਤਰ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਖਾੜਣ ਹਿਤ ਇਕ ਨਵੇਂ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਮਾਰਗ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਕਰਨਾ ਨਾ-ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ

ਅੰਦਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਕਠਿਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਮੱਤ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵੈਦਿਕ-ਮਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਦੂਰ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਉਦੇਸ਼, ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ, ਆਦਰਸ਼, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਆਚਰਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਨਵੀਂ ਭਾਂਤ ਦੇ ਅਤੇ ਅਲਹਿਦਾ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗ਼ੈਰ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਆਸਾਨ ਜਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਅੰਦਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਦੌਰ ‘ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅੰਦਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਫੇਰਬਦਲ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਲਗਾਤਾਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਾਦਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਨਾਤਨਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਆ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਹੀ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੋਰਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ‘ਨਿਰਮਲ-ਪ੍ਰੰਥ’ ਦੀਆਂ ਚੜ੍ਹਦੀਕਲਾ ਵਾਲੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ

ਉਭਾਰਨ ਹਿਤ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਯਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਫਿਊਡਲਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੈਵੀਅਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਲਹਿਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬੇਸ਼ਕ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕਦੀ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇਣ ਵੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੁਚਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਗ਼ੈਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਕਸ਼ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਰਤ ਸਦੀਆਂ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਿਰਜਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਸਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

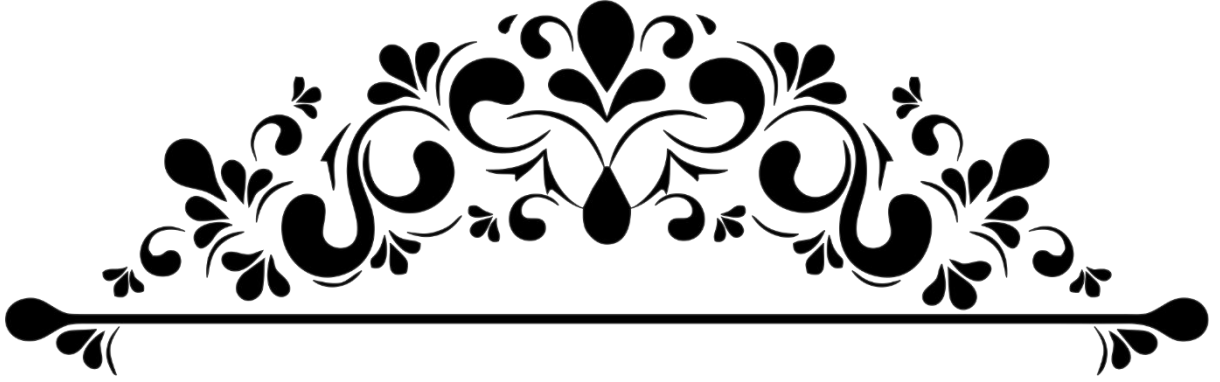
ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜੈਨੀਆਂ, ਬੋਧੀਆਂ, ਸੂਫੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਏਨੀ 'ਕੁ ਘੱਟ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਗੁਣਾ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਧਾਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਕਾਇਮ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਸਖ਼ਤ ਟੱਕਰ ਤਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਕੰਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਪਾ ਰਿਹਾ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਬਕਿਆਂ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉੱਚ-ਘਰਾਣਿਆਂ ਜਾਂ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਲਹਿਰ ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਵਧੇਰੇ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

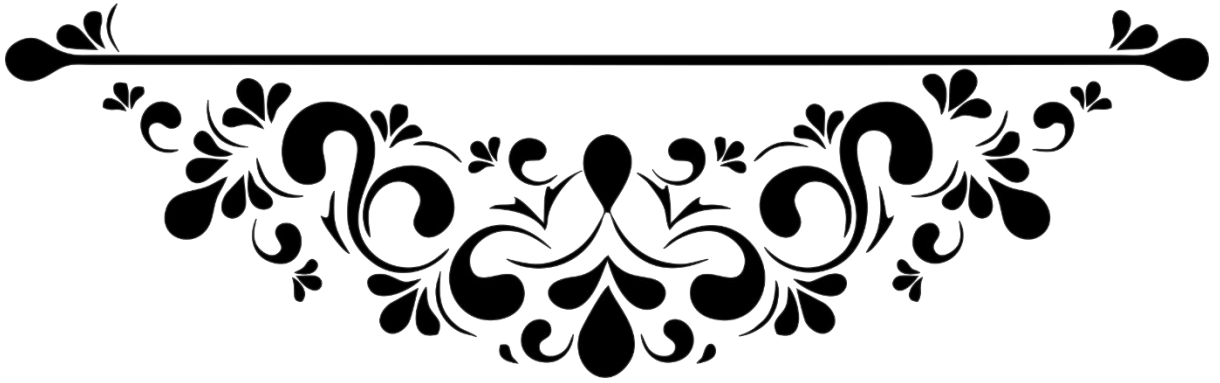
‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਤਰਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰੂੜੀਗਤ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਵਧਾਰਣਾਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਤਾਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਉਸ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਨਮਸਾਖੀ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਵਹਾਰਕ ਸਰੂਪ ਵੀ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਮਿੱਤ ਜਾਤੀਆਂ ਹਾਕਮ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਮਿਸਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਆਪ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਖਰ ਇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।





ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ



ਪੰਜਾਬੀ

ਉਜਾਗਰ ਸਿੰਘ ਸਹਿਗਲ (ਸੰ./ਅਨੁ.)	ਗੋਰਖਬਾਣੀ , ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999.
ਅਲਬਰੂਨੀ	ਅਲਹਿੰਦ , (ਸੰ.) ਕਯਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਮਦ, (ਅਨੁਵਾਦ) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010.
ਆਰ.ਕੇ.ਪ੍ਰਭੂ ਅਤੇ ਯੂ.ਆਰ.ਰਾਓ	ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ , ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1995.
ਐਸ.ਐਸ.ਅਮੋਲ	ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਮਿਤੀਹੀਣ।
ਐਸ.ਸੀ.ਦੁਬੇ	ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ (ਅਨੁ.) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1990.
ਐਲ.ਐਮ.ਜੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਰਦਾ ਗਾਂਧੀ (ਸੰ.)	ਧਮਪਦ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004.
ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ/ਰਵੇਲ ਸਿੰਘ (ਸੰ.)	ਸਮਕਾਲੀ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ , ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2001.
ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ	ਸਿੱਖ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਏਜੰਡਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ , ਵਿਚਾਰ ਮੰਚ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2011.
ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ ਅਲੱਗ	ਕੇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ , ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 1998.
ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ	ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ , ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੱਠਵੀਂ ਵਾਰ, 2004.
ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ , (ਅਨੁ.) ਮੇਜਰ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, (ਸੰ.) ਪ੍ਰਿਥੀਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2010.

ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ	ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਤੀਜਾ ਸੰਸਕਰਣ, 2016.
ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ	ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ , ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2004.
---	ਸਿੱਖ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਪਰਵਾਜ਼ , ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2018.
ਹੈਰੋਲਡ ਜੇ.ਲਾਸਕੀ	ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਆਕਰਣ , (ਅਨੁਵਾਦ) ਹਰਮੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1994.
ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼	ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ , ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1980.
ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ	ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਸਾ , (ਸੰ.) ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ, ਵਿਸ਼ਵਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬਰਨਾਲਾ, 2007.
---	ਵਾਰ ਮਾਝ ਅਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ (ਸੰ.) ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ, ਵਿਸ਼ਵਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬਰਨਾਲਾ, 2007.
---	ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ , ਸੇਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1986.
ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ	ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009.
ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ	ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ , ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2017.
ਕੋਟਿਲਿਯ	ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਗੋਵਿੰਦ ਨਾਥ ਰਾਜਗੁਰੂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996.
ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ	ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੁੰਜੀ , ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2010.
ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ	ਧਰਮ: ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ , ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2014.

---	ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂਵਾਦ: ਵਰਣ, ਜਾਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ , ਗੁਰਗਿਆਨ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018.
ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ	ਧਰਮ ਬਨਾਮ ਮਾਰਕਸਵਾਦ , ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004.
ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਕੰਗ	ਗੁਰਬਾਣੀ: ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਖਿਆਨ , (ਸੰ.) ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2016.
---	ਗੁਰਮਤਿ: ਚਿੰਤਨ-ਚੇਤਨਾ , (ਸੰ.) ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2016.
ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਸੰ.)	ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006.
ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ	ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ , ਗਰੇਸ਼ੀਅਸ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2016.
ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ	ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012.
---	ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ: ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ , ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2011.
ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ	ਗੁਰਮਤਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ , ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2009.
ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ	ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ , ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2017.
ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ	ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ , ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 2002.
ਜੀ.ਐੱਸ.ਗੁਰੀਏ	ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਤੇ ਨਸਲ , (ਅਨੁ.) ਐਨ.ਐੱਸ.ਸੋਢੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1977.

ਤਸਕੀਨ	ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ , ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2014.
ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	ਓਅੰਕਾਰੀ ਗੁਰ-ਵਿਧਾਨ (ਭੱਟ ਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਜਿਲਦ ਚੌਥੀ), ਨਾਦ ਪ੍ਰਗਾਸ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2017
ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ	ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ , ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2011.
ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੌਂਕੀ	ਅਰਾਜਕਤਾ, ਰਾਜ ਅਤੇ ਯੂਟੋਪੀਆ (ਅਨੁਵਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਕ), ਗ੍ਰੇਸ਼ੀਅਸ ਬੁਕਸ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018.
---	ਗੁਰਬਾਣੀ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ , ਐੱਟਮ ਆਰਟ, ਪਟਿਆਲਾ, 2018.
ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਸੰ.)	ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ , ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2015.
ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ	ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਆਤਮਾ , ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2014.
ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਬੱਦਨ (ਸੰ.)	ਚੋਣਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ , ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2013.
ਬਲਦੇਵ ਪਾਲ ਸਿੰਘ	ਸਿੱਖ ਨੈਤਿਕਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ , ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2003.
ਭਗਵਤ ਸ਼ਰਣ ਉਪਾਧਿਆਇ	ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਤ-ਨਿਖੇੜ , ਅਨਿਲ ਖਿਆਲ, (ਅਨੁ:) ਪੰਜਾਬ ਬੁੱਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2015.
ਮਨਮੋਹਨ	ਵਿਚਾਰਕੀ , ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2018.
---	ਮਿਸ਼ੈਲ ਫ਼ੂਕੋ , ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 2012.
ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ	ਦੀਦਾਰ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ , ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2009.

---	ਬਾਣੀ ਸਾਰ , ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2012.
ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ	ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ: ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012.
ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ	ਚੀਨੀ ਯਾਤਰੀ ਫ਼ਾਹਿਯਾਨ ਦਾ ਯਾਤਰਾ ਵਰਣਨ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ), ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2005.
ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ	ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ , ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, (ਅਨੁਵਾਦ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ) ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਯੂਨੀਸਟਾਰ ਬੁਕਸ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2017.
ਲਾਲ ਸਿੰਘ	ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਨਯ-ਮਤ , ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2002.
ਯੋਗਰਾਜ (ਸੰ.)	ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦਾ ਸਮੀਖਿਆ ਦਰਸ਼ਨ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2016.
ਵ.ਇ.ਲੈਨਿਨ	ਚੋਣਵੀਂ ਰਚਨਾ , ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1985.
ਵਜੀਰ ਸਿੰਘ	ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989.
---	ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਤੱਤ , ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012
ਵਨੀਤਾ	ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਗਤ ਚੇਤਨਾ , ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2017.
ਵਿਕਰਮ ਸਿੰਘ	ਏਕ ਓਅੰਕਾਰ ਦਰਸ਼ਨ , (ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ, ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ), ਨਾਦ ਪ੍ਰਗਾਸ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2017.
ਵਿਲੀਅਮ ਆਰਕੀਬਾਲਡ ਡਨਿੰਗ	ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ-ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), (ਅਨੁਵਾਦ) ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1991.

हिंदी

इब्र बतूता	तुहफ़तअल नज्ज़ार फ़ी गरायब अल अमसार व अजायब अल अफ़सार , (हिन्दी अनु.) मदन गोपाल, एन.बी.टी. नई दिल्ली, दसवीं आवृत्ति, 2014.
इब्रे हसन	मुग़ल साम्राज्य का केन्द्रीय ढांचा , (अनुवाद) किरपालचंद्र यादव, ग्रंथ शिल्पी, नई दिल्ली, 2011.
एस. राधाकृष्णन	भगवद्गीता , हिन्द पाकेट बुक्स, नई दिल्ली, 2014.
कालीदास	रघुवंश , डायमंड पॉकेट बुक्स, नई दिल्ली, 2005.
के. दामोदरन	भारतीय चिंतन परम्परा , पीपल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, मितीहीन।
चतुरसेन	भारत में इस्लाम , प्रभात प्रकाशन, दिल्ली, 1971.
झारखंड चौबे	मध्ययुगीन भारतीय समाज एवं संस्कृति , उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, छठम संस्करण, 2015.
तैमूर लंग	आपबीती (हिन्दी अनुवाद) संजना कौल, संवाद प्रकाशन, मेरठ, 2118.
देवराज चानना	प्राचीन भारत में दास प्रथा , हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, 2009.
धर्मवीर भारती	सिद्ध साहित्य , किताब महल, प्रयाग, 1955.
धर्मानंद कोसंबी	महात्मा बुध , लोकभारती, अलाहाबाद, 2005.
प.इ.निकीतिन	राजनीतिक अर्थशास्त्र के मूलतत्व , (अनुवाद) नरेश वेदी, प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1987.
पी.वी.काणे	धर्म शास्त्र का इतिहास , (भाग 5) उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, 1992.
बद्री नारायण	प्रतिरोध की संस्कृति , वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2012.

बाबर	बाबरनामा (अनु.) युगजीत नवलपुरी, साहित्य अकादेमी, नई दिल्ली, 2016.
भीमराव अंबेडकर	अछूत: कौन और कैसे , (अनुवाद) भदन्त आनन्द कौशल्यायन, गौतम बूक डिपो, दिल्ली, 1946.
माक्रस और एंगेल्स	धर्म के बारे में , राजस्थान पीपुल्स पब्लिशिंग हाऊस (प्रा.) लि., जयपुर, 1988.
मिशेल बो	पूँजीवाद का इतिहास , (अनुवाद) रामकवीन्द्र सिंह, ग्रंथ शिल्पी, नई दिल्ली, 2012.
मैनेजर पांडे	भारतीय समाज में प्रतिरोध की परंपरा , वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013.
याकूब मसीह	सामान्य धर्मदर्शन एवं दार्शनिक विश्लेषण , मोती लाल बनारसी दास, 2015.
राजबली पाण्डेय	हिन्दू धर्मकोश , उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, मितीहीन
राजेन्द्र	भारत में मूर्ति पूजा , आशा प्रेस, अलीगढ़, 1963.
राधाकृष्णन	भारतीय दर्शन (भाग-2), (अनु.) नन्दकिशोर गोभिल, राजपाल एंड सन्ज, दिल्ली, 2014.
राम पुनियानी (सं.)	धर्म सत्ता और हिंसा , (अनुवाद) राजनारायण पाठक, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2016.
रामविलास शर्मा	माक्रस और पिछड़े हुए समाज , राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, तीसरी आवृत्ति, 2007.
रामविलास शर्मा	मानव स्थ्यता का विकास , वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015.

रामशरण शर्मा	भारतीय इतिहास: एक पुनर्विचार , (हिन्दी अनु.) अनिल राजिमवाले, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, मितीहीन।
रामशरण शर्मा	शूद्रों का प्राचीन इतिहास , राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013.
राहुल सांकृत्यायन	दर्शन दिगदर्शन , किताब महल, अलाहाबाद, 2013.
राहुल सांकृत्यायन	बुद्धचग्र्या , सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, पंचम संस्करण, 2011.
रोमिला थापर	आर्य: संरचना का पुनर्गठन (हिन्दी अनुवाद), आदित्य नारायण सिंह, हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, 2011.
विजय कुमार	अंधेरे समय में विचार , संवाद प्रकाशन, मेरठ, दूसरा संस्करण, 2010.
वी. डी. महाजन	मध्यकालीन भारत , एस. चन्द एंड कम्पनी लि., नई दिल्ली, 1993.
वेद प्रकाश वर्मा	धर्मदर्शन की मूल समस्याएं , हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, 2012.
शंकर शरण	भारत में मार्क्सवादी इतिहास-लेखन , अनामिका, नई दिल्ली, 2018.
शिव कुमार मिश्र	भगति आंदोलन और भगति काव्य , लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 2015.
सुधीस पचैरी	उत्तर-आधुनिक साहित्यिक विमर्श , वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2010.
सुरेंद्र कुमार शर्मा	हिन्दू धर्म , विश्व बुक्स, नई दिल्ली, मितीहीन।

सुरेन्द्र कुमार शर्मा	हिन्दू इतिहास: हारों की दास्तान , विश्व बुक्स, नई दिल्ली, मितीहीन।
से. तोकारोव	धर्म का इतिहास , प्रगति प्रकाशन, मास्को, 1989.
हरबंस मुखिया	फ्युडलिज्म और गैर यूरोपीय समाज , (अनुवाद) आदित्यनारायण सिंह, ग्रंथ शिल्पी, नई दिल्ली, 2012.
हरीशचंद्र वर्मा (सं.)	मध्याकालीन भारत (भाग 2), हिन्दी मध्यम कार्यन्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविधालय, नई दिल्ली, 2017.
हीरा लाल जैन (सं.)	जैनाधर्मामृत , भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, 1960.

English

Abhibrata Chakrabarty	Resistance in Imaging Woman in the Contemporary Visual Art of India: A Study of Five Artists , (Unpublished Thesis) Department of Visual Arts, Abanindranath Tagore School of Creative Arts and Communication Studies, Assam University, Silchar, 2015.
Babasaheb Ambedkar	Writings and Speeches (Vol.I), Ambedkar Foundation, New Delhi, 2014.
Chris Harman	A People's History of the World , Bookmarks Publications, London, 2002.
Edward W. Said	Reflections on Exile & Other Essays , Granta Publications, London, 2013.

- Emile Durkheim **The Elementary Forms of the Religious Life**, (Translator Joseph Ward Swain), George Allen&Unwin Ltd. London, 1964.
- Ernest Trumpp **The Adi Granth**, WM. H. Allen & Co. London, 1877.
- Foucault, Michel **The Foucault Reader**, (Edited by) Paul Rabinow, Pantheon Books, New York, 1984.
- Frank Thilly **A History of Philosophy**, Henry Holt & Co., NewYork.
- George Galloway **The Philosophy of Religion**, Charles Scribner's Sons, NewYork, 1914.
- H.M.Elliot & John Dowson **The history of India as told by its own Historian**, Teubjstee & Co., London, 1869.
- Howard Caygill **On Resistance: A Philosophy of Defiance**, Bloomsbury, London, 2015.
- Jadunath Sarkar **History of Aurangzib**, S. C. Sarkar & Sons Ltd. Calcutta, 1929.
- John Baillie **Our knowledge of God**, Oxford University Press, 1939.
- Karl Marx **A Contribution to the Political Economy**, Charles H.Kerr & Co., Chicago, 1904.
- M.Winternitz **A History of Indian Literature (Vol.1)**, University of Calcutta, 1927.

Max Weber	The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, (Translated by) Talcott Parsons, Routledge, London, 1992.
Rudolf Otto	The Idea of Holy (Translated By) John W.Harvey, Oxford University Press, 1936.
Satish Chandra	History of Medieval India (800-1700), Orient BlackSwan, Hyderabad, 2017.
St. Thomas Aquinas	How God may be known Through Natural Reason in Approaches to the Philosophy of Religion (Ed.), D.J.Bronstien & H.M.Schulweis, Prentice Hall, 1960.
Steohen Duncombe	Cultural Resistance Reader, Adarsh Books, New Delhi, 2012.
Terry Eagleton	Marxism and Literary Criticism, Routledge, London, 2002.

ਗ੍ਰੰਥ, ਕੋਸ਼, ਟੀਕੇ ਅਤੇ ਹੋਰ

ਸ਼ਬਦਾਰਥ	ਸ਼੍ਰੋ.ਗੁ.ਪ੍ਰੰ.ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2004.
ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ	ਨੰਦਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ, 2013
ਚਾਣਕਯ	ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅਨੁ. ਡਾ. ਗੋਵਿੰਦ ਨਾਥ ਰਾਜਗੁਰੂ, 1996, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996.
ਧਮਪਦ	(ਅਨੁ./ਸੰ.) ਐਮ.ਐਲ.ਜੋਸ਼ੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
ਬਾਈਬਲ	ਬਾਈਬਲ ਸੁਸਾਇਟੀ ਆਫ ਇੰਡੀਆ, ਬੰਗਲੌਰ, 2005.

ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ	ਸ਼੍ਰੋ.ਗੁ.ਪ੍ਰ.ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ, 2000
ਜਾਨ ਡਾਸਨ	ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼, ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਸਤਰੀ (ਅਨੁ.), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 2000
ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ	ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 2006
ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ	ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼	ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000
ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ	ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼, (ਭਾਗ 2) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002
ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ	ਦਰਪਣ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਰਾਜ ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਜਲੰਧਰ, 2004
ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ	ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ/ਦਸੰਬਰ 1986.
ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ	ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1986

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ

James Hastings (Ed.)	Encyclopaedia of Religion and Ethics (Vol. 4), Charles Scribners's & Sons, NewYork, 1911
----------------------	--

ਹਿੰਦੀ/ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ

ਅੰਗੁੱਤਰ ਨਿਕਾਯ	ਮਿਖੁ ਜਗਦੀਸ਼ ਕਸ਼ਯਪ (ਸੰ.), ਪਾਲੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਮੰਡਲ, ਪਟਨਾ, 1960
ਅग्नि पुराण	www.sanskritworld.in
अत्रि स्मृति	---

अथर्ववेद	डॉ. गंगा शहाय शर्मा, संस्कृत साहित्य प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015
अमरकोश	चौखंबा विद्या भवन, वाराणसी, 2019
आपस्तंब	www.sanskritworld.in
आलोच्य स्मृति	---
आश्वलायन ग्रहसूत्र	---
ऋग्वेद	डॉ. गंगा शहाय शर्मा, संस्कृत साहित्य प्रकाशन, नई दिल्ली, 2014
एतरेय ब्राह्मण	www.sanskritworld.in
कठोपनिषद्	गीता प्रेस गोरखपुर, 2010
गौतमधर्मसूत्र	www.sanskritworld.in
छान्दोग्योपनिषद्	गीता प्रेस गोरखपुर, 2014
तुलसी रामायण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2018
तैत्रीय ब्राह्मण	www.sanskritworld.in
दक्ष स्मृति	---
दसवेयालिय	---
निरुक्त,	(सं.) उमाशंकर, चौखंबा विद्या भवन, वाराणसी, 1961
पद्म पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2010
परासर स्मृति	www.sanskritworld.in
पारसकर ग्रहसूत्र	---
बौधायन धर्मसूत्र	श्री गोविंद स्वामी, चौखंबा संस्कृत सीरीज़ ऑफ़िस, बनारस, 1991
ब्रह्दारणिक उपनिषद्	गीता प्रेस गोरखपुर, 2019
ब्रह्म सूत्र	www.sanskritworld.in
भगवद्गीता	गीता प्रेस गोरखपुर, 2019
भागवत पुराण	---
मनुस्मृति	www.sanskritworld.in
महाभारत	गीता प्रेस गोरखपुर, 2010

मार्कण्डे पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2019
मिलिन्द प्रश्न	भीखु जगदीश काश्यप, भीखु महानाम, कलकत्ता, 1951
मीमांसासूत्र	www.sanskritworld.in
मुण्डक उपनिषद्	गीता प्रेस गोरखपुर, 2019
यजुर्वेद,	डॉ. रेखा व्यास, (अनु.) डॉ. गंगा शहाय शर्मा, संस्कृत साहित्य प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015
याग्व्य स्मृति	www.sanskritworld.in
योगदर्शन	---
वसिष्ठ स्मृति	---
वाजसनेयी संहिता	---
वाल्मीकि रामायण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2011
विष्णु पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2012
विष्णु स्मृति	www.sanskritworld.in
विष्णुधर्म सूत्र	---
वेदान्त सूत्र	---
वेदान्त सूत्र	---
व्यास.स्मृति	---
शतपथ.ब्राह्मण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2010
शिव पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2016
संख स्मृति	www.sanskritworld.in
संयुक्त निकाय	भिक्षु जगदीश काश्यप, भिक्षु धर्मरक्षित, महाबोधि सभा, बनारस, 1954
सामवेद,	डॉ. रेखा व्यास, (अनु.) डॉ. गंगा शहाय शर्मा, संस्कृत साहित्य प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015
सूत्रकृतांग	श्री श्वे स्थानकवासी जैन कांफ्रेंस, बंबई, 1938
सौर पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2011
स्कंद पुराण	गीता प्रेस गोरखपुर, 2010

ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਸਰੋਤ

www.jainkosh.org

www.britannica.com

www.researchgate.net

www.sanskritworld.in

www.gurugranthdarpan.net

www.wikipedia.org

www.advancedjournal.com

www.archive.org

www.hindivarta.com

www.thesikhencyclopedia.com



ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫੈਕਲਟੀ ਅਧੀਨ

ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ

ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਪੇਸ਼

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ

2020

ਨਿਗਰਾਨ

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਖੋਜ ਕਰਤਾ

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

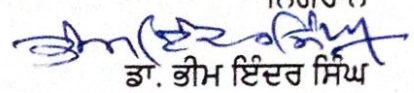


ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੱਤਰ

ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜਾਰਥੀ **ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** ਨੇ **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ** ਦਾ **ਅਧਿਐਨ** ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਧੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਖੋਜਾਰਥੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਆਦਿ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਲਈ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਨਿਗਰਾਨ

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਘੋਸ਼ਣਾ-ਪੱਤਰ

ਮੈਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੇਰੀ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾਂ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰੇ ਵਿਚ ਡਿਗਰੀ ਜਾਂ ਡਿਪਲੋਮਾ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰਤਿ ਹਸਤਾਖਰ



ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਮਿਤੀ: 15/12/2021

ਪੰਨਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦ

ਇਹ ਇਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਮਨੁੱਖ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. ਜਿਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਤੇ ਪਿੰਡ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਸਮਾਨੋਂ ਉੱਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸਾਮਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਸ. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸਰਦਾਰਨੀ ਹਰਜਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਨਿੱਕੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਮੇਰੇ ਖੰਭਾਂ ਨੂੰ ਏਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਅੱਜ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹਾਂ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਮਨਤਾ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਭਰੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਦੀ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਦਿਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਵੀਮੋਕਾ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲੇਗਾ, ਉਸ ਮੇੜ 'ਤੇ ਮਿਲੇ ਮੇਰੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਧਿਆਪਕ ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਇਸ ਪੰਥ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਬਲਕਿ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਸੋਝੀ ਵੀ ਬਖਸ਼ੀ।

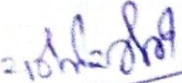
ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਮੈਂ ਘਰ ਬੈਠ ਕੇ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਉਣਾ ਤੇ ਮੁੜ ਘਰ ਪਰਤਣਾ, ਘਰ ਆ ਕੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਜਿੱਥੇ ਬੇਹੱਦ ਥਕਾਨ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸਕੂਨ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਥਕਾਨ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਭਰਾ ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਭੈਣ ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆ ਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਸਿਮਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਵੀ ਖਲੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ ਮੇਰਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੀ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤਾਕਤ ਜਿਹੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਦਕਾ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਬੜੀ ਖੁਸ਼ਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਮਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਹੇਜ਼ ਹੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਵੀ ਦੋਸਤ-ਮਿੱਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਆਏ ਤੇ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਅਮਨਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਫਰੀਦਕੋਟ ਮੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਨੇਹੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ,

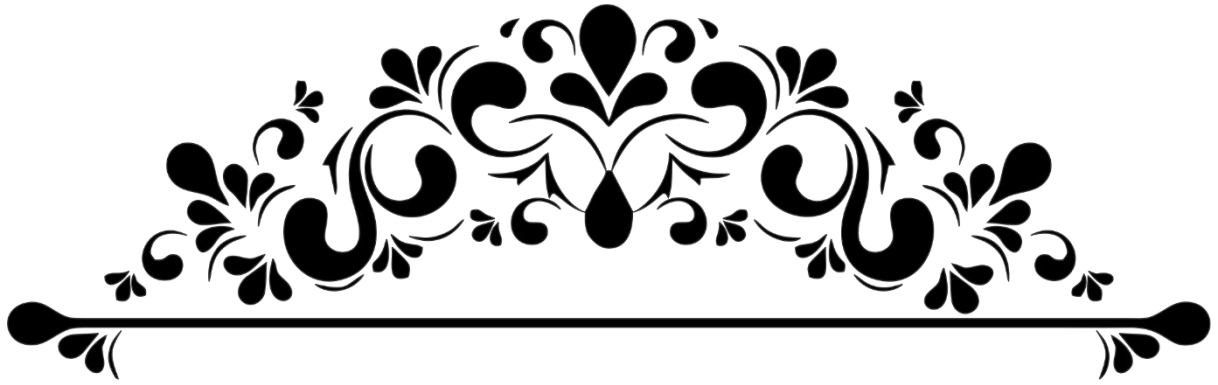
ਜਿਹੜਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੱਲਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਧੰਨਵਾਦਤਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗਾਂਹ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਪਿਆਰ/ਸਤਿਕਾਰ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹਾਂ।

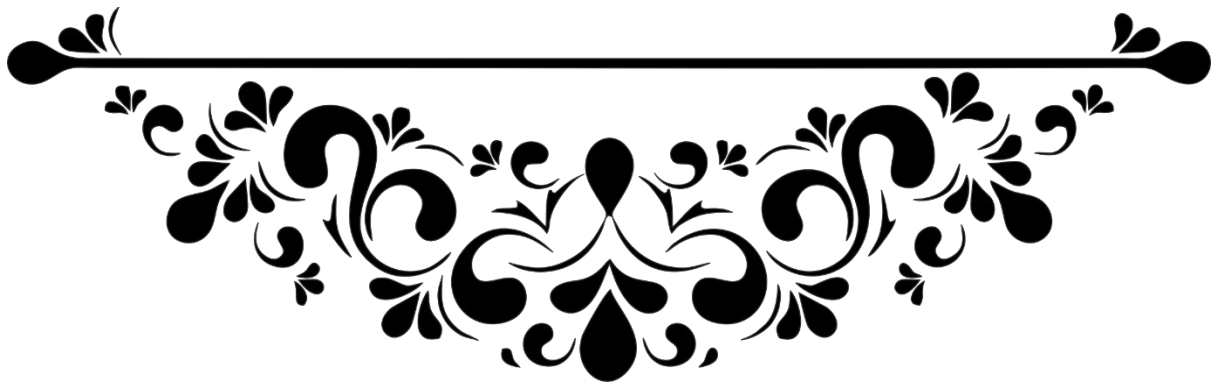

ਖਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ





ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ



ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਕਦੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀਕ੍ਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਦੂਸਰੀ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਅੰਦਰ ਉਸ ਵਕਤ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਅੰਦਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਧਰਮ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਰ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭੈਅਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਉਹ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਬਾਹ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਯਤਨ ਅੰਤ ਵਿਚ ਅਸਫ਼ਲ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਰੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪੱਧਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਤਾਰਕਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਧਰਮ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਮੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ 'ਕੁ ਚੋਣਵੇਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਮਲ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿੱਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਨਿੱਕਲਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਮੌਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ, ਬਗ਼ੈਰ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜਟਿਲ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਰੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਬੁੱਧੀ, ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਆਪਣੀ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ‘ਭਰਮ’, ‘ਅਗਿਆਨ’, ‘ਮਿਥਿਆ’, ‘ਸੰਮੋਹਨ’ ਜਾਂ ‘ਭੁਲੇਖਾ’ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਹਿਤ ਨਿਭਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਈਆਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਨਾ-ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਸਰੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਪਜ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਪੈਦਾਵਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਕੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ‘ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਧਰਮ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ‘ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ’ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ‘ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ’ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਰਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਬਾਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਮ ਅਸੀਂ ਜਿੱਥੇ ਸਾਂਖ ਜਿਹੇ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਜਿਹੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਉੱਪਰ ਭਰਪੂਰ ਵਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ-ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਬੇਹਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੀ ਸਮੇਂ, ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਮਾਤਰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਨਿਰਾਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਧਰਮ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪੰਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਣ-ਡਿੱਠੇ ਭੈਅ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਆਪੇ ਉੱਪਰ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਇਕ ਹੀ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਿਸਾਲ ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਦੈਵੀਅਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਵਿਧਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਈਸ਼ਵਰੀ ਆਰਾਧਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਅਤੇ ਉੱਚਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਚਨਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲਤਾ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਸਨਮੁਖ ਸਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਨਾ ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਭੈਅ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਥੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅਲਹਿਦਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਧਰਮ ਨੂੰ 'ਅਫੀਮ' ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਨਵੀ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਕਿੰਝ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਉੱਭਰਵਾਂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇਕ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੁਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਡੇ ਅਹਿਮ 'ਖੋਜ-ਸੰਦ' ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਪੰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਹੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਹੈ, ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬੇਹਦ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਗਸ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਕਸਰ 'ਧਰਮ-ਯਾਦ' ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਉਸ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਉਤਪੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਇਸੇ ਕੜੀ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜੇ ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਰਹੱਸਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ/ਸਮਝਣ ਹਿਤ ਮਾਨਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਗਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਆਪਣੇ

ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰੀਨ ਅਤੇ ਆਚਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਉਸ ਵਕਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਰੂਪਤਾ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ-ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਉੱਪਰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿਤ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕਤਾ ਦੇ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਘਟਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਕੀਰਣ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਦੇਖਣ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਨਕਾਰ ਦੇਣਾ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਅੰਦਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਨਿਰਬਾਹ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕਿਧਰੇ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਖੁਦ ਧਰਮ ਹੀ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਤਰ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋਂ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ

ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜੀਵਨ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜੋ ਸੰਖੇਪ ਵੇਰਵਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਿਤ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਵੀ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂਕਿ ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਕਸ਼ ਅਤੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਾਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕ ਲੰਮੇਰੇ ਪੜਾਅ ਅਧੀਨ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਵੇਰਵਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਜਿੰਨੇ 'ਕੁ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਰੂਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆ ਪੂਰਵ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਆਖਣ ਦੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਕੁਝ ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕਾਲ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਮਜ਼ਬੂਤ ਅਤੇ ਉੱਨਤ ਸਭਿਅਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਬੇਬੀਲੋਨੀਆ ਇਕ ਸੀ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ

ਵੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਉੱਨਤ ਸਭਿਅਤਾ ਪਾਸ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼, ਉਸ ਵਕਤ ਵੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਵਕਤ ਉਸ ਕੋਲ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣ, ਅਜਿਹਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਸਰ ਜਾਂ ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆਈ ਐਂਥਰੋਪੋਲੋਜੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੁਣ ਸਿੰਧੂ ਜਾਂ ਮੋਹਨਜ਼ਦਾੜੋ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਜੇ ਹਨ ਉਹ ਪੜ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹੀ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਰੀਆ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਮਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਅਇ ਵਿਚ ਸੰਖੇਪ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਜੈਨ, ਬੁੱਧ, ਲੋਕਾਇਤ, ਯੋਗ, ਸੂਫੀ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਉਸ ਅਵਧਾਰਣਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ, ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹਿਤ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਾਤਰ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਖਾੜਣ ਹਿਤ ਇਕ ਨਵੇਂ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਮਾਰਗ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਸੀ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਕਰਨਾ ਨਾ-ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ

ਅੰਦਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਕਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਕਠਿਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਮੱਤ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵੈਦਿਕ-ਮਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਦੂਰ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਉਦੇਸ਼, ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ, ਆਦਰਸ਼, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਆਚਰਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਨਵੀਂ ਭਾਂਤ ਦੇ ਅਤੇ ਅਲਹਿਦਾ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗ਼ੈਰ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕਦੀ ਵੀ ਆਸਾਨ ਜਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਅੰਦਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਦੌਰ ‘ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅੰਦਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਫੇਰਬਦਲ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਣ ਹਿਤ ਲਗਾਤਾਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਾਦਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਨਾਤਨਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਆ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਹੀ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੋਰਦੇ ਹੋਏ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ‘ਨਿਰਮਲ-ਪ੍ਰੰਥ’ ਦੀਆਂ ਚੜ੍ਹਦੀਕਲਾ ਵਾਲੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ

ਉਭਾਰਨ ਹਿਤ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਯਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਫਿਊਡਲਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੈਵੀਅਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਲਹਿਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬੇਸ਼ਕ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕਦੀ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇਣ ਵੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੁਚਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਗ਼ੈਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਕਸ਼ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਰਤ ਸਦੀਆਂ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਿਰਜਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੌਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਸਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜੈਨੀਆਂ, ਬੋਧੀਆਂ, ਸੂਫੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਏਨੀ 'ਕੁ ਘੱਟ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਗੁਣਾ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਧਾਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਕਾਇਮ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਸਖ਼ਤ ਟੱਕਰ ਤਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਕੰਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਪਾ ਰਿਹਾ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਬਕਿਆਂ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉੱਚ-ਘਰਾਣਿਆਂ ਜਾਂ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਲਹਿਰ ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਵਧੇਰੇ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਤਰਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰੂੜੀਗਤ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਵੈਦਿਕ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਵਧਾਰਣਾਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਜਿਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਤਾਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਉਸ ਅਵਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਨਮਸਾਖੀ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਵਹਾਰਕ ਸਰੂਪ ਵੀ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਭਾਵੇਂਕਿ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹਿਤ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਮਿੱਤ ਜਾਤੀਆਂ ਹਾਕਮ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਕਤ ਸਾਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਮਿਸਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਆਪ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਖਰ ਇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।



A Study of Resistance-tradition in Guru Granth Sahib

This research contains six chapters total. Out of which, the first making clear the theory of resistance discusses the tradition of resistance and its various forms in a methodical manner. Whereas, the second chapter discusses the Guru Granth Sahib tradition in Indian perspective. The purpose of this discussion was hidden in the fact that how in front of the resistance brought forth by Guru Granth, the rest of other traditions of texts were revealing their own resistive emergence. Third chapter discusses what was the essential form of the resistance unveiled by Guru Granth Sahib in the spirituo-ethical domain and how it was functioning. Besides these, the fourth chapter and the fifth discusses in detail that in what thing lies the values and achievements of the social, political, economic and language resistance. In all these chapters special attention has been given to the resistance shown against the arrangement/system by the Bani Composers and what was the role or relevance of those in Indian society. With this said purpose in mind, the significance of this research work, we believe that is in not only in Punjabi literature but also is in bringing out the relevance of dharam in the quantum world paramount importance of the spiritual text in the modern times, also through its medium many traditions of Guru Granth sahib have been touched upon which helps in gaining understanding of today's India. Also much focus has been put on the thing that instead of available explications of Guru Granth Sahib so far, a new approach to explicate should be brought forward, which not only contain fundamental philosophy, social structures and religions relevance, rather it should also express role of dharma in religion system through which many popular notions linked with dharam and gurbani reach the point of nullification. Also through this research paper, it has been stressed upon that in what thing lies the significance of dharma and connected conceptualizations with it in the post-modern era. So we have full hope that in future, this research work will not only benefit researchers but will also prove to be immensely helpful to the common readers.

Parminder Singh
Punjabi Department
Punjabi University, Patiala.



ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੁਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ

ਇਸ ਖੋਜ ਦੇ ਕੁੱਲ ਛੇ ਅਧਿਆਇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀਵਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਅੰਦਰ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਬਾਕੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਉਭਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਚੌਥਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਬੱਝਵੀਂ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਿਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੀ-ਕੀ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਉਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਰਮ ਦੀ ਕੁਆਂਟਮ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਕੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤਤਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ, ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਅਰਥ-ਤੰਤਰ ਅੰਦਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਈ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਰੱਦ ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਗ਼ਾਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਕਿਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਆਮ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਲਾਹੇਵੰਦ ਸਾਬਤ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਸਰਟੀਫਿਕੇਟ

ਤਸਦੀਕਕੀਤਾਜਾਂਦਾਹੈਕਿਪਰਸਿੰਦਰਸਿੰਘਦੁਆਰਾਮੇਰੀਨਿਗਰਾਨੀਵਿਚਕੀਤੇਗਏਪੀ-ਐੱਚ.ਡੀ. ਦੇਖੋਜ-
ਕਾਰਜਦੌਰਾਨਲੋੜੀਂਦੇਦੋਖੋਜ-ਪੱਤਰਮੇਰੀਦੇਖ-ਰੇਖਰੇਖInternational Journal of Multidisciplinary
Educational Research (Volume 8 Issue 10(5) October 2019)ਅਤੇ“ਸਮਦਰਸ਼ੀ” (ਅੰਕ 172, ਸਾਲ 35)
ਵਿਚਕ੍ਰਮਵਾਰ “ਗੁਰਬਾਣੀਵਿਚਪ੍ਰਾਪਤਆਤਮਾਦੀਸੰਕਲਪਨਾ”
ਅਤੇ“ਸਮਕਾਲੀਚਿੰਤਨਅੰਦਰਗੁਰੂਨਾਨਕਬਾਣੀਦੀਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ”ਵਿਸ਼ੇਹੇਠਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤਕਰਵਾਏਹਨ।ਇਹਦੋਵੇਂਖੋਜ-
ਪੱਤਰਵਿਦਿਆਰਥੀਦੀਮਿਹਨਤਤੇਘਾਲਨਾਦਾਨਤੀਜਾਹਨਅਤੇਮਾਨਤਾਪ੍ਰਾਪਤਖੋਜ-ਪੱਤ੍ਰਕਾਵਾਂਵਿਚਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤਹੋਏਹਨ।

ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰਸਿੰਘ

ਐਸੋਸੀਏਟਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,

ਪੰਜਾਬੀਸਾਹਿਤਅਧਿਐਨਵਿਭਾਗ,

ਪੰਜਾਬੀਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।