ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ

GURU RAVI DASS JI DI BANI DA CHIHAN VIGIANIK ADHYAN

THESIS

SUBMITTED TO THE PANJAB UNIVERSITY, CHANDIGARH
FOR THE DEGREE OF

DOCTOR OF PHILOSOPHY

IN THE FACULTY OF LANGUAGES

1997

P.U. LIBRARY CHANDIGARH

MAGHAR SINGH

GURU RAVI DASS CHAIR
PANJAB UNIVERSITY
CHANDIGARH

ਵਿਸ਼ਾ-ਸੂਚੀ

ਪੰਨਾ

ਭੂਮਿਕਾ: ੳ-ਕ

ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ: ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ 1—70

1.1. ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ: ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ

1.2 ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ

1.3. ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੁਭਾਓ, ਸਵਰੂਪ ਅਤੇ ਖੇਤਰ

1.4 ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ

1.5 ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ : ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਧਾਨ 71-106

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ: ਗੁਰੂ ਰਵਿ ਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਮੱਧ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਥਾਨ ਵਜੋਂ 107-152

3.1. ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਲ ਅਤੇ ਉਥਾਨ

3.2 ਸਮਕਾਲੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜਾ-ਹਰਨ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮੌਲਿਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ

3.3 ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁਖਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ।

ਚੌਥਾ ਅਧਿਆਇ: ਕੇਂਦਰੀ ਚਿਹਨ: ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੀਵ 153-201

4.1. ਬ੍ਰਹਮ ਸਵਰੂਪ

4.2. ਜੀਵ ਦਾ ਸਵਰੂਪ

4.3. ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ

4.4. ਮਧਿਅਸਥ ਚਿਹਨ ਮਾਇਆ, ਸ੍ਰਿਸਟੀ, ਸਮਾਜ ਹੁਕਮ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਨਾਮ।

4.5 ਉਦੇਸ਼

4.6 ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਾਧਨਾਂ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ।

ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ 202-225

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ: 226-242

ਸਮੱਰਪਤ

ਅਤਿ ਨਿਮਰ ਅਤੇ ਤੀਖਣ ਸੂਝ ਦੀ ਮਾਲਕ ਮੇਰੀ
ਸਵਰਗੀ ਮਾਤਾ ਸ੍ਰੀ ਮਤੀ ਚੰਦ ਕੌਰ ਦੇ ਨਾਂ ।

ਭੂਮਿਕਾ

ਪਰਮ ਪਰਸ ਗੁਰੁ ਭੇਟੀਐ, ਪੂਰਬ ਲਿਖਤ ਲਿਲਾਟ ।।
ਉਨਮਨ ਮਨ ਮਨ ਹੀ ਮਿਲੇ, ਛੁਟਕਤ ਬਜਰ ਕਪਾਟ।।6।।

ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਕੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਘਿਰਣਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਸਨ। ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਲਿਖਣ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਬੜਾ ਹੀ ਨੀਵਾਂ ਸੀ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਹੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਚੰਗੇਰਾ ਭਾਗ ਦਲਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਜਨਤਾ ਆਪਣਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਪੀੜ ਹੱਦੋਂ ਟੱਪ ਗਈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਗ ਪਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਦਵਤਾ ਦੇ ਗੜ੍ਹ ਬਨਾਰਸ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉੱਚੀ ਕੀਤੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਮਾਨਵ ਪੱਖੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਪੰਜਾਬੀ ਅਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਮੁਢਲੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਅਜੇ ਏਨਾ ਗੰਭੀਰ, ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਰਗੀ ਸ਼ਾਸ਼ਵਤ ਅਤੇ ਬਹੁ ਪਰਤੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਇਆ ਖੋਜ ਅਧਿਐਨ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਧੀਆਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਨਵੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ

ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੋਇਆ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਨਵੀਨ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਕਸਿਤ ਨਵੀਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਨਵੀਨਤਮ ਅਤੇ ਸਾਰਪੂਰਨ ਵਿਧੀ ਸਾਬਤ ਹੋਈ ਹੈ । ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਲੁਪਤ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਸੁਭਾਉ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ ।

ਫਿਰ ਵੀ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਲੰਘ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਜੇ ਕਿਤੇ ਕੁੱਝ ਅਧਿਐਨ ਹੋਇਆ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸੱਜਰਾ ਯਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਮਾਡਲ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਜੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ।

"ਚਿਹਨੀ ਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਗਤੀਸੀਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਬਦਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬੋਲਣਚਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾ ਕ੍ਰਮ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪੱਧਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਲੇਰੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਫਿਰ ਤੋਂ ਚਿਹਨਕ ਬਣ ਕੇ ਨਵੇਂ ਚਿਹਨਤਾਂ ਦੀ

ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਗ੍ਰਾਮ ਜਾਂ ਫੋਨੀਮ ਪ੍ਰਕਾਰਜ਼ਸੀਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹ ਦਾ ਅਰਥ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[1]

ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਕਾਂਖਿਆ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ। ਇਸ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ" ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਦਿਸ-ਹੱਦਿਆਂ ਅਤੇ ਲੁਪਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਧਿਆਇ-ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਥਮ ਅਧਿਆਇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਭਾ ਖੇਤਰ ਤੱਤ ਅਤੇ ਫਰਡੀਨੈਂਡ-ਦਾ-ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਹੈ।

ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਉਦੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵਰੂਪ, ਬ੍ਰਹਮ, ਜੀਵ, ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਸ਼ਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ, ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਅਦਵੈਤ-ਵਾਦ, ਦਵੈਤਵਾਦ, ਦਵੈਤ-ਅਦਵੈਤਵਾਦ, ਸ਼ੁਧ-ਅਵੈਤਵਾਦ, ਸਿੱਧ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੱਧ ਯੁਗੀ ਸੰਤ ਭਗਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਸਗੁਣ, ਨਿਰਗੁਣ ਸਵਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆ ਚਿਹਨਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

---

1. Roland Barthes, Elements of Semiology, New York, Will amd Wang, 1985, P.11

ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮੱਧਯੁਗ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਥਾਨ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ,ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ, ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਪਾਤੀ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਨਪੀੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਦੀ ਪੀੜਾ ਹਰਨ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ, ਮੰਗਲਮਈ ਅਤੇ ਵਿਮਲ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਹੈ ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਤਕੇ, ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਲੁਪਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਹਿੱਤ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਨਿਮਾਣਾ ਜਿਹਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਵੇਚਨ ਹੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਾਨਾਂ,ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਰਦਿਆਂ ਦੂਸਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਅਧਿਆਇ ਤਾਂ ਸਮੁਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਚਿਹਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ ।

ਕ੍ਰਿਤਗਤਾ:

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਧੰਨ ਵਾਦ ਕਰਨਾ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਪਰਮ ਧਰਮ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਜਿੰਨੀ ਹੋ ਸਕੀ, ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ, ਧੁਰ ਅੰਦਰੋਂ ਯੋਗ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ।

ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਅਣਥੱਕ ਖੋਜੀ ਮੇਰੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਡਾ: ਧਰਮ ਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਜੀ ਨਿਰੇ ਅਧਿਆਪਕ ਬਣਕੇ ਹੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਤੁਰੇ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਹਿਯਾਤਰੀ ਵਾਂਗ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਖੜੇ ਪੈਂਡੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਨੇਕ ਦਿਲ, ਵਿਮਲ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਸਮੇਂ ਰੁੱਝੇ ਅਤੇ ਮਦਦ ਲਈ ਤਿਆਰ ਬਰ ਤਿਆਰ ਰਹਿਨੁਮਾ

ਦਾ ਕੋਟੀ ਕੋਟੀ ਧੰਨਵਾਦ । ਉਂਝ ਧੰਨ ਵਾਦ ਸ਼ਬਦ ਥੋੜਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਤਾਂ ਰੋਮ ਰੋਮ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਭਾਰੀ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਹੱਲਾ ਸ਼ੇਰੀ ਅਤੇ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਅਤਿ ਮੁਸ਼ਕਲ ਪੈਂਡਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮੈਂ, ਮੇਰੇ ਮਾਤਾ ਸਮਾਨ ਪਰਮ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਬੀਬੀ ਬਿਮਲਾ ਸਿੰਗਲ (ਡਾ.) ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਵਾਂਗ ਪਿਆਰ ਦਿੱਤਾ ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਸੰਤ ਪੁਰਸ਼ ਸ. ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸਵਰਗੀ ਸ੍ਰੀ ਮਤੀ ਚੰਦ ਕੌਰ ਹੋਰਾਂ ਅੱਗੇ ਨਤਮਸਤਕ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਓੜਕਾਂ ਦਾ, ਅਤਿਅੰਤ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਪੜ੍ਹਣ, ਨੇਕ ਬਣਨ ਅਤੇ ਨੇਕੀ ਲਈ ਤੜਪ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਅਜਿਹੇ ਨੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਫ਼ਿਲਾਸਫੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ, ਗੁਰਮਤਿ ਇਤਿਹਾਸ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੰਗ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੋ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਤੁਕਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਰਤ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈਰਾਨੀ ਜਨਕ ਮਸ਼ੀਨੀ ਫ਼ੋਟੋ ਗ੍ਰਾਫ਼ਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੁਪਤਨੀ ਸ੍ਰੀ ਮਤੀ ਗੁਰਚਰਨ ਕੌਰ ਦਾ ਵੀ ਅਤਿ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਘਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਬੋਝ ਸਾਂਭ ਕੇ, ਘਰੇਲੂ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵਿਹਲਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾਲੇ ਨਾਲ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਮੇ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਵੀ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਬਲਰਾਜ ਸਿੰਘ, ਨਵਰਾਜ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰੀਆਂ ਬਲਜੋਤ ਕੌਰ ਅਤੇ ਨਵਜੋਤ ਕੌਰ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ, ਮੇਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵੱਲੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਸਖ਼ਤ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਹੋ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਭਰਾਵਾਂ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਜਗਦੇਵ ਸਿੰਘ(ਡਾ.) ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਨਰੋਏ ਸਾਥ ਸਦਕਾ ਹੀ, ਮੈਂ ਇਸ ਮੁਕਾਮ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਮੇਰੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨ ਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਮੈਂ ਸ.ਸ.ਸ. ਕੰਗਣਵਾਲ (ਸੰਗਰੂਰ) ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਕੂਲ ਦਾ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਮਾਹੌਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ ਮੇਰੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨੂੰ ਖੰਡਣ ਤੋਂ ਬਚਾਈ ਰੱਖਿਆ । ਬੀਬੀ ਲਖਵੀਰ (ਲੱਖੀ) ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ

ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੇ ਸੋਧ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਮਦਦ ਕੀਤੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤਾਂ ਸ. ਸੰਗਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ,ਸ. ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ ਵੱਡੇ ਐਕਸ.ਈ.ਐਨ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਮੁਹੰਮਦ ਰੰਧਾਵਾ ਐਸ.ਡੀ.ਓ. ਦਾ ਵੀ ਧੰਨ ਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜੋ ਹਰ ਔਖ ਸੌਖ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਰਹੇ ਤੇ ਅੱਗੇ ਪੜ੍ਹਣ ਲਈ ਹੌਂਸਲਾ ਸ਼ੇਰੀ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਡਾ. ਮਨਿੰਦਰ ਸਿੰਘ 'ਕਾਂਗ' ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਮੈਨੂੰ ਮੁੱਲਵਾਨ ਵਿਚਾਰ ਸੁਝਾਏ ਅਤੇ ਹੌਸਲਾ ਦਿੱਤਾ ।

ਮੈਂ ਮੇਰੇ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹੀਏ ਦੋਸਤਾਂ ਐੱਸ.ਐਮ. ਸ. ਸਮੁੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਐੱਸ.ਐਮ. ਸ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜੋ ਸੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੌਰਾਨ ਮੇਰੀ ਰਹਾਇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਭਾਰੀ ਹਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਪਣਾ ਕੇ ਇਸ ਸ਼ੋਧ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਣ ਵਿੱਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਇਆ । ਆਸ ਹੈ ਇਹ ਨਿਮਾਣਾ ਜਿਹਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸੇ ਆਸ ਨਾਲ ,

(ਮੱਘਰ ਸਿੰਘ)

ਐਸੀ ਲਾਲ ਤੁਝ ਬਿਨੁ ਕਉਨੁ ਕਰੈ ।।

ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜੁ ਗੁਸਈਆ ਮੇਰਾ, ਮਾਥੈ ਛਤ੍ਰੁ ਧਰੈ।।੧।।ਰਹਾਉ।।

ਜਾ ਕੀ ਛੋਤਿ ਜਗਤ ਕਉ ਲਾਗੈ, ਤਾ ਪਰਤੁ ਹੀ ਢਰੈ ।।

ਨੀਚਹ ਊਚ ਕਰੈ ਮੇਰਾ ਗੋਬਿੰਦੁ, ਕਾਹੂ ਤੇ ਨ ਡਰੈ ।।੧।।

ਨਾਮ ਦੇਵ ਕਬੀਰੁ ਤਿਲੋਚਨੁ, ਸਧਨਾ ਸੈਨੁ ਤਰੈ ।।

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸੁ ਸੁਨਹੁ ਰੇ ਸੰਤਹੁ,

ਹਰਿ ਜੀਉ ਤੇ ਸਭੈ ਸਰੈ।।2।।੧।।

- ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 1106

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ :

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਦੁਵੱਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇੱਕ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਅਤੇ ਨਿਕਾਸ ਬਣਦਾ ਹੈ । ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਦੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰਸ ਸਿਧਾਂਤ, ਧੁਨੀ, ਅਲੰਕਾਰ,ਰੀਤੀ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਣ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਅਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਅਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਕੜੀ ਹੈ ।

ਇੱਕ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਾਹਿੱਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਤਿ-ਵਿਕਸਿਤ, ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਲ-ਖੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਅਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਸਤਿਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕੋਈ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੱਕ ਵਧਦੀ ਫੁਲਦੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰਸ, ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ,ਧੁਨੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਰੀਤੀ ਅਤੇ ਔਚਿੱਤਯ ਜਿਹੇ ਕਲਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ।

ਭਾਰਤੀ ਅਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲੋਂ ਰੂਪ ਤੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਕੁੱਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੁੱਝ ਕੁ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਏ ਹਨ। ਸੱਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਨ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀਪਣ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਰਵ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੁੰਦੀ

ਰਹੀ ਹੈ । ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਕਲਪਾਤਮਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਆਦਿ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਵਿਕਾਸ ਸੀ। ਇਸੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਾਡਲ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਸਿਸਟਮ ਮਾਡਲ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅੱਜ ਸਾਹ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਚਿਹਨ ਜਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਭਾਸਾ ਦੇ ਉਚਾਰ, ਚਿਹਨਕ, ਚਿਹਨਤ, ਕੋਡ ਤੇ ਪੈਗਾਮ, ਇਕਾਲਕਤਾ ਤੇ ਦੁਕਾਲਕਤਾ ਲੜੀ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਾਵ ਅਰਥ ਅਤੇ ਲੱਖਣ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਦ ਦਾ ਅਰੰਭ ਸੀ । ਇਸ ਪਿਛੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਡਾਂ ਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲਿਆ ਗਿਆ ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅੱਜ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸਿਸਟਮੀ ਅਧਿਐਨ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਆਦਿ ਦਾ ਮੂਲ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਸਚਰਜ-ਜਨਕ ਪਹਿਲੂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਫੈਸ਼ਨ, ਮਿੱਥ, ਟੈਬੂ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ-ਪਜਨ ਵਿਧੀ ਤੱਕ ਨਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰ ਪਰਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਪਹੁੰਚ ਹੁਣੇ ਜਿਹੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂ ਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਯੂਰਪੀ ਖੇਤਰਾਂ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਫਰਾਂਸ, ਚੈਕੋਸਲੋਵਾਕੀਆ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਉਥਾਨ ਕਈ ਦਹਾਕਿਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਸੱਤਵਾਂ ਦਹਾਕਾ ਤਾਂ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਅਤਿ ਵਿਕਸਿਤ ਦਹਾਕਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

"ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਹੁੰਚ ਅਮਲ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਨੇਮਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਧਰਾਤਨ

ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਰਸਾਤਲ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਲੈਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ"।[1]

ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਮਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੀ ਅਧੀਨ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਖਿਲਰੇ ਵਾਧੂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਭਾਵ ਇਸ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪਾਠ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅੰਤਰੰਗ ਅਧਿਐਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿੱਠ ਹੋ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਰੇਮਾਸ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਇਹ ਦਰਸਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਧਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਲੜੀ ਅੰਤਿਮ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਸਰਬ ਸੰਪਨ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਦਿਸਦੇ ਅਤੇ ਅਣ ਦਿਸਦੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਉਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਜੀਵ ਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਚਨਾ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰਚੇਤਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਪਣਾ ਸਾਂਝਾ ਸਰੋਤ ਬਣਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਜਦ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਜੀਵ ਇਕਾਈ. ਮੰਨਕੇ ਤੁਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਇਨਕਲਾਬ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਦ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਕੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਗੋਂ ਦੂਸਰੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਬਿਰਤੀ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪਾਠ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੁਕੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਾਰਗਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ"।[2]

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਇੱਕ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਖੇਤਰ ਵੀ ਲਗਭਗ ਇਸਤੋਂ ਅਛੂਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਦੇ

ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਮਿਲਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਭੱਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਾਧਨ ਬਣਾਕੇ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਸਾਹਿਤ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ, ਵਿਆਖਿਆਉਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਬੜੇ ਵਡਮੁੱਲੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਐਸੇ ਹੋ ਵੀ ਰਹੇ ਹਨ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਇਸਦੀ ਪਰਭਾਸ਼ਾ, ਸਰੂਪ, ਤੱਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਚਯ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼ਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਆਪਣੀ ਮੁਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾ ਕਲਾਸੀਕਲ ਰੀਤ ਦੂਜਾ ਅਗਸਟੀਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਾਰਸ ਤੀਜਾ ਪੀਅਰਸ, ਸਾਸਿਊਰ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ।

1.1. ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ: ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ

ੳ. ਕਲਾਸੀਕਲ ਰੀਤ:

ਡੀ.ਐਸ. ਕਲਾਰਕ ਅਨੁਸਾਰ : "The Greek word for sign was to semeion (Plural, to semeia) The modern Semiotic is derived by way of a medieval intermediary from the Greek Semeiotikos, meaning an observant of signs, one who interprets divines their meaning".[3]

ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ ਪੂਰਵ ਈਸਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਪੋਕਰੇਟ (Hippocrates) ਅਤੇ ਪਰਮੇਨਾਈਡਜ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਰਾਤਨ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ, ਤੇ ਸਿਸਰੋ ਅਤੇ ਕੁਇਨਟਿਲੀਅਨ ਵਰਗੇ ਰੋਮਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰੇ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ 'TEKMERION ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਮਾਨ ਅਰਥਕ ਸ਼ਬਦ

'SEMION' ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗਵਾਹੀ, ਸਬੂਤ ਜਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਲੱਛਣ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੁਪਤ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧੂੰਆਂ ਅੱਗ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਅਤੇ ਬੱਦਲ ਜਹਾਜਰਾਨ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਢੁਕ ਰਹੇ ਤੂਫਾਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਲਾਲ ਹੋਣਾ ਡਾਕਟਰ ਲਈ ਬੁਖਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪਹਿਲਾ ਦੂਜੀ ਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਦੀ ਕਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿੱਚ 'SENEUIN ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਜਾਂ ਸ਼ੁਭ ਸ਼ਗਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'Semeiotikus' ਇੱਕ ਡਾਕਟਰ ਲਈ ਲੁਕਵੀਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸਦਾ ਇਲਾਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਹਿ-ਪੋਕਰੇਟ ਅਨੁਸਾਰ" ਰੋਗ ਦੀ ਜਾਂਚ ਦਾ ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੱਭਣਾ ਸੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਕੁਇੰਟੀਲੀਅਨ (Quintillian) ਨੇ ਸਾਈਨ (ਚਿਹਨ) ਸਮੇਂ ਵਾਰੇ ਤਿੰਨੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਕਾਲਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਜੋ ਔਰਤ ਬਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਭੂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਡੂੰਘਾ ਜਖ਼ਮ ਮੌਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਤੋਂ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਲਾਲ ਚਿਹਰਾ ਹੁਣੇ ਹੁਣੇ ਬੁਖਾਰ ਦੀ ਨਿਸਾਨੀ ਹੈ"।[4]

ਅਰਸਤੂ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਚਿਹਨਾਂ (ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ) ਦੀ ਜਰੂਰੀ (Necessary) ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਊ (Refutable) ਚਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਅਰਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਜ਼ਰੂਰੀ' ਚਿਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੁਖਾਰ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਤੇਜ਼ ਸਾਹ ਆਉਣਾ ਬੁਖਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

Sextus ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ;"

"The sign is an antecedent proposition in a valid hypothetical major premiss which serves to reveal the consequent".5

The example of hypotnetical premiss given is,"If this man has had a viscid bronchial discharge,he has a wound in his lungs". Having a bronchial discharge is a sign of the lung wound.[6]

ਇਸ ਲਈ ਬਰਾਂਕੀਅਲ ਨਿਕਾਸ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਫੇਫੜਿਆਂ ਦਾ ਜਖਮ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਐਪੀਕੂਰੀਅਨ (Epicureans) ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਸਿੱਧੇ ਪਰਤੱਖਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਨਾਂ ਕਿ ਸਾਰ ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਿਸਦਾ ਧੂੰਆਂ ਅੱਗ ਹੋਣ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਂ De Interpretatione. ਵਿੱਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

" Spoken expressions are symbols of mental impressions, and writeen expression are symbols of spoken expressions, And just as not all men have the same writing, so not all make the same vocal sounds, but the things of which all these are primarily the signs (semeia) are the mental impressions for all men".[7]

ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੋਇਆ 'ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰਣ' ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬੱਦਲ, ਧੂੰਆਂ ਅਤੇ ਦਾਗਾਂ ਸਮੇਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਰਤਾਓ ਅਤੇ ਚਿਹਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਦਿਮਾਗੀ ਹਾਲਤ ਦੇ ਅਤੇ ਹਾਸਾ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਚਿਲਾਉਣਾ' ਅਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰਣ 'ਮੈਨੂੰ ਡਰ ਲਗਦਾ ਹੈ' ਡਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਹਨ। ਪਰ ਈਕੋ ਅੰਬ੍ਰਟੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿੱਚ 'ਅਰਸਤੂ' ਅਨੁਸਾਰ ਉਚਾਰੇ ਗਏ ਜਾਂ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿਹਨ (sign) ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੰਕੇਤ (symbol) ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ-ਹੁਦਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਤੱਕ ਵਖਰਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ (ਕਲਾਸੀਕਲ ਪੀਰਡ) ਵਿੱਚ Paradigm sign ਕਿਸੇ ਕੁਦਰਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੂਤ ਅਤੇ ਬੀਮਾਰੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਸੀ। Sign ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਸੀ। Necessary sign ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਦਾ ਅਤੇ Refutable sign ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਸਤੂ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਸੀ। 'ਉਚਾਰੇ ਗਏ' ਅਤੇ 'ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ' ਨੂੰ sign ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ symbol ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਅਰਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ signs ਵਰਗੇ ਹੀ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ

ਦਾ ਸਬੂਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਅ) <u>ਅਗਸਟੀਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਾਰਿਸਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ (ਮੱਧ-ਯੁੱਗ)</u>

"ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ sign ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ। Semeion ਨੂੰ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਸਮੇਂ Signum (ਬਹੁ Signa) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਉਚਾਰਣਾਂ ਦੇ ਵਿਸਤਰਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਕਰਮਵਾਰ 'ਕੁਦਰਤੀ' ਅਤੇ 'ਰਵਾਇਤੀ' sign ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਰਵਾਇਤੀ sign ਤੇ ਵੱਧ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇ ਭਾਸ਼ਾਗਤ-ਉਚਾਰਨਾਂ ਨੂੰ Paradigm sign ਵਿੱਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। 'ਲੋਕੇ' ਦੇ ਨਿਬੰਧ ਤੱਕ Paradigm sign ਨੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਚਿਹਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮੱਲ ਲਈ ਸੀ"।[8]

ਉਪਰੋਕਤ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸੇਂਟ ਅਗਸਟੀਨ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਐਪੀਕੁਰੀਅਨ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਐਸੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਉਹ ਬੋਲ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

> " A sign is something which itself sensed and which indicates the mind, something beyond the sign itself".[9]

ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਨਾਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਐਸੇ ਹੋਰ ਚਿਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧੂੰਆਂ ਅੱਗ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਗਸਟੀਨ ਧੂੰਏਂ ਨੂੰ ਅੱਗ ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਪਰਮਾਣਿਤ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸਤੋਂ ਐਸੇ ਅਗਸਟੀਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਭੇਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ signa data(sign produced) ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਿਹਨ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। Signum Datum ਦਾ ਰਵਾਇਤੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਉਹ

ਵਰਤੇ ਗਏ ਸਰੀਰਕ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਜੋ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ, ਜਿਸਦੀ ਬੋਲੀ ਲਈ ਉਹ ਨਾਵਾਕਫ਼ ਹੈ, ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਵੱਡੀ ਨਵੀਂ ਤਬਦੀਲੀ ਜੋ ਅਗਸਟੀਨ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ 'ਲਿਖੇ ਗਏ ਸਬਦਾਂ' ਦਾ 'ਬੋਲੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ' ਨਾਲ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ 'ਬੋਲੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ' ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਅਗਸਟੀਨ ਅਨੁਸਾਰ:

> The word heard sounding outside is the sign of the word which is luminous within, which is make appropriately called a 'word' for what is brought forth by the mouth of the body is the utterance of the word (vox verbi) and through this too, is called a 'word' it is so only on account of that which it is being used to manifest externally".[10]

ਇਸ ਲਈ 'ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦ' ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਉਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਹੜਾ ਇੱਕ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਭਾਈ-ਚਾਰੇ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਕਤਾ/ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਕੀ ਦੇ ਮਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਣ ਲਈ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਰਾਦਰੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਆਪ ਹੁਦਰੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ 'ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ' ਦਾ ਆਮ ਜਨਤਾ ਲਈ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਕਿ ਬੋਲ ਗਏ ਸ਼ਬਦ ਮਾਨਸਿਕ ਸਕਲਪ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਔਕਹਾਮ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ:

> " The concept of thepassion of the soul naturally signifies whatever it signifies. The pronounced or written term, on the other had, does not signify anything save by voluatary institution".[11]

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ Hobbes and Locke ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦੋਵੇਂ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਿੱਜੀ ਅਗਸਟੀਨ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਚਿਹਨ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਖਿਆਲਾਂ ਬਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ।

Locke (ਲੌਕੇ) ਅਨੁਸਾਰ:

> The deifference between marks and signs is this that "we make those for our own use but these for the use of t other".[12]

ਇਸ ਲਈ ਲੌਕੇ ਨੇ ਪਿਛੇਂ ਜਾਕੇ, ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਜਿਸ ਸਾਖਾ ਨੂੰ Semiotic (ਸੀਮਿਊਟਿਕ) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ, ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕਾਰਜਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ (sign) ਦਾ ਕਲਾਸੀਕਲ ਯੁੱਗ ਦੇ Semion ਨਾਲ ਕੋਈ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਵਾਲੀ ਨੇੜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰਕੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਗੁਰਬਚਨ ਅਨੁਸਾਰ "ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜੌਹਨ ਲੌਕ ਆਪਣੀ 1690 'ਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਪੁਸਤਕ Essay concerning Human Understanding'ਚ ਵਰਤਿਆ। ਉਸਨੇ se ' me' iotike ਸ਼ਬਦ ਉਹਨਾਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਚੋਂ ਲਿਆ ਜਿੱਥੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸੰਕੇਤ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਸਨ। ਜੌਹਨ ਲੌਕ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਲੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੋਰਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਲੌਕੇ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ। ਉਸਤੋਂ ਬਾਦ ਲੇਬਨਿਜ਼ ਅਤੇ ਇਤਾਲਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵੀਕੋ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ ।[13]

ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਫਿਲਾਸਫਰ ਡੀਕਾਰਟੇ (Descartes) ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨਾ ਕਲਾਸੀਕਲ ਪਰਮਾਣਿਤ ਚਿਹਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਰਥਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੁਧਾਰ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਆਰਨੋਲਡ ਅਨੁਸਾਰ :

"Sign may be divided into natural signs and conventional signs. Natural signs do not depend on the whim of man (Fantaisiedes hommes) an image in a mirror is a natural sign of the person mirrored. A conventional sign is a sign established by convention and may but need not have any connection with the things signified".[14]

ਆਰਨੋਲਡ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਪਨ ਵਿਚਲਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਵਸਤੂ ਦਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧੂੰਆਂ ਅੱਗ ਦਾ ਅਤੇ ਲੱਛਣ ਕਿਸੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਰਨੋਲਡ ਨੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਪਰਮਾਣਿਕ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਨਕਸ਼ੇ ਤੇ ਤਸਵੀਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸਨੇ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ।

ਇਸਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਥਾਮਸ ਰੀਡ (Thomas Reid) ਨੇ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਅਗਸਟੀਨ ਅਤੇ ਔਕਹਾਮ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਔਰਨਾਲਡ ਨੇ ਚਿਤ੍ਰਮਈ ਚਿਹਨ ਨਾਲ ਮਿਲਾਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੰਵਿਦਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨ ਆਖਿਆ ।

ਥਾਮਸਰੀਡ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹਨ।

(ੳ) ਸਟਾਇਕ ਪਰਮਾਣਿਤ ਚਿਹਨ, - ਇਹ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਲੱਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

(ਅ) ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ, 'ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਦੇਸ਼, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਇਛਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ'।

> or formal, I mean that we observe the characters of such signs as we know, and from such an observation, by a process which I will not object to naming Abstraction, we are led to statement, eminently fallible and therefore in one sense by no means necessary, as to what must be the characters of all signs used by a 'scientific inlelligence', that is to say, by an intelligence capable of learning by experience".[15]

ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਈਥਾਲੋਜਿਸਟਸ (Ethologists) ਦਾ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ/ਯਤਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨਿਆ ਜਾਵੇ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੀਅਰਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ Semiotics ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸ਼ਾਖਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਪ੍ਰੇਖਣ ਅਧਾਰ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਦਾ ਤਰਕਪੂਰਣ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਸਦੀ ਵਿਆਕਰਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ, ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋਵੇ ਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਗੱਲ ਬਾਤ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਔਰੋ ਫੈਲਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਉਸ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ:

> " A sign is something which stands to somebody for something in some respect and capacity".[16]

ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕੜੀਆਂ ਹਨ: ਇਕ ਉਹ ਜੋ ਸੰਯੋਗ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੀ-ਚਿਹਨ ਦੀ ਵਸਤੂ, ਤੀਜੀ-ਚਿਹਨ ਵਲੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਚਿਹਨ ਦੇ ਮੁੱਖਬੰਧ ਅਧੀਨ ਪੀਅਰਸ, ਇੱਕ ਸਬਦੇ ਵਾਕ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਨਾਲ', ਕਰਤਾ ਅਤੇ Predicate ਵਾਲੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲੇ ਵਾਕ, ਕਿੰਨੇ ਵਾਕਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਰ, ਕਿੰਨੇ ਸਾਰੇ ਗੈਰ ਭਾਸ਼ਕ ਚਿਹਨ Index (ਲੱਛਣ) ਵਾਲੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਚਿਹਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਰਨਾਲਡ ਦੇ ਆਰਕਾਨਿਕ ਚਿਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੂਰਤੀ, ਨਕਸ਼ਾ, ਸ਼ਕਲ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। Paradigm ਚਿਹਨ ਉਸ ਲਈ ਪੂਰੀ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਵਾਕ ਹੈ।

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪੀਅਰਸ (Charles Sandres Peirce) ਨੇ ਸੀਮੀਓਟਿਕ Semiotics ਨਾਂ ਦੀ ਮਦ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਮਦ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ Semeiotikos 'badge' ,Symtom or 'Signal ' ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੀਅਰਸ ਨੂੰ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ 59049 ਚਿਹਨ ਇੱਕਤਰ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ 66 ਕਿਸਮਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ। ਉਸਨੇ ਕਈ ਮੁਢਲੇ ਸੰਕਲਪਾਂ sign,symbol,Index,Icon ਅਤੇ Information) ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਕਿਹਾ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀਆਂ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕੀ ਮਦਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਜਟਿਲ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਤ ਹੀ ਰਹਿ ਗਈਆਂ। ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਦੋ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਮੀਡ (Mead) ਅਤੇ ਜੇਮਜ਼ (James)ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ ਮੌਰਿਸ (Morris)ਮੌਰਿਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਟੀਚਾ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਭਾਵੇਂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਧਾਰਨ ਜਾਂ ਬੀਮਾਰੀ ਵਾਲੇ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਗੈਰ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣ। ਮੌਰਿਸ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸਾਖਾਵਾਂ ਹਨ, ਸੀਮਾਂਟਿਕਸ (Semantics) ; ਸਿਮਟੈਕਟਿਕਸ (Syntactics) ਅਤੇ ਪ੍ਰੈਗਮੈਟਿਕਸ (Pragmatics) ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਅਤੇ ਇਹ, ਸਿਧਾਂਤਿਕ, ਵਰਣਨਾਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਚਿਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਗਲਬਾਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਰਣਾਤਮਕ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਨਾਲ ਚਿਹਨਾਂ ਵਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[17]

ਪੀਅਰਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਦਿਸਾਵਾਂ ਵਲ ਅੱਗੇ ਵਧਿਆ। ਯੂਰਪ ਮਹਾਂਦੀਪ, ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ Semiology ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ Semiotics (ਸੈਮੀਓਟਿਕ) ਸੀਬੀਓਕ(Sebeok) ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ:

(ੳ) ਲੋਕ-ਪੀਅਰਸ- ਮੌਰਿਸ ਪਰੰਪਰਾ- ਸੀਮੀਓਟਿਕ ਵਾਲੀ

(ਅ) ਮੀਡ ਪਰੰਪਰਾ - ਸੀਮੀਓਟਿਕਸ ਵਾਲੀ

(ੲ) ਸਾਸਿਊਰ ਪਰੰਪਰਾ: ਸੀਮੀਓਲੋਜੀ ਵਾਲੀ ।[18]

ਕੁਝ ਦੇਰ ਪਹਿਲਾਂ ਤਕ Semiology ਅਤੇ Semiotics ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ Semiology ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੰਤ, ਮਨੋਜਗਤ, ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਉੱਪਰ ਅਤੇ Semiotics ਵਿੱਚ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਜੂਨ 1974 ਵਿੱਚ ਇਟਲੀ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਕਿ ਇਸਵਿਗਿਆਨ ਲਈ Semiotics ਸ਼ਬਦ ਉਚਿੱਤ ਹੈ ।

ਸਵਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਫਰਦੀਨਾਂ-ਦਾ-ਸੌਸਿਊਰ (1857-1913) ਜੋ ਪੀਅਰਸ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਵੀ ਸੀ ਨੇ ਸੀਮੀਓਲੋਜੀ ਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ।ਸੌਸਿ-ਊਰ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਜਾਨਲਾਇਨਜ਼ (1831-38) ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਕਿਸੇ ਇਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਮਹਾਨ ਸਵਿਸ ਵਿਦਵਾਨ ਫਰਦੀਨਾਂ-ਦਾ-ਸੌਸਿਊਰ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਖਿਆਨਾਂ ਤੇ ਕਲਾਸਨੋਟਸ ਦਾ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਸੰਨ 1915 ਵਿੱਚ 'ਕੂਰ ਦਾ ਲਿੰਗਇਸਤੀਕ ਜੈਨਰੇਲ' (ਫ੍ਰੈਂਚ) ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਸੰਨ

1959 ਵਿੱਚ ਬਾਸਕਿਨ ਨੇ ' Course in General linguistics' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱ ਚ ਕੀਤਾ"।[19]

ਜੋਨਾਥਨ ਕੂਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

"Ferdinand de Saussure, the founder of modern linguistics, was born in 1857, one year after sigmund Frend, the founder of modern psychology, and one year before Emile Durhkoim, the founder of modern sociology. It is a happy coincidence that places him in this trio, between psychology and sociology, for his course in General linguistics is a classic in the Methodology of the social sciences as well as a treatise on language, and it is with these two disciplines that its links are strongest".[20]

ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕੰਮ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਅਰਥਾਤ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਬੈਨਵਨਿਸਤ, ਯੈਮਸਲੇਵ ਤੇ ਪਰੀਤੋ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਬਰੇਮੋ, ਗ੍ਰੇਮਾਸ, ਤੋਦਰੋਵ, ਗਰੀਤੀ ਆਦਿ ਨੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ।

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਅੰਤ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱ ਚ ਜਿਸ ਵਿਧੀ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਉਸਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਿਮਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਮੁੱਢ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਚਿਰ ਪਹਿਲਾਂ 1786 ਵਿੱਚ ਸਰ ਵਿਲੀਅਮ ਜੋਨਜ਼ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪਰਚੇ, ਜਿਹੜਾ ਉਸਨੇ ਕਲਕੱਤੇ ਵਿੱਚ ਰਾਇਲ ਏਸ਼ਆਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਢ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਿਮ, ਵਿਟਨੇ, ਮੈਕਸਮੂਲਰ, ਬ੍ਰਗਮਨ, ਸਵੀਟ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ

ਵਰਨਣਯੋਗ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਮਗਰੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁੱਢ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਕੁਲਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ। ਸੌਸਿਊਰ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹਲ ਲਈ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਪਏਗਾ । ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਮਕਸਦ ਨੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਫਰਦੀਨਾਂ-ਦਾ-ਸੌਸਿਊਰ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 1913 ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਉਸਦੇ ਕਲਾਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਲੈਕਚਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕਠਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ 1915 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਛਾਪ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਇਕੋ ਇੱਕ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਜਿਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੇ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ, ਉਸਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੀਨੀਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ:

> "ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਰਖੀਮ ਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ"।[21]

ਇਸ ਲਈ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਈਮਾਈਲ ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਝਾਤ ਪਾਉਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ ।

ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਈਮਾਈਲ ਦੁਰਖ਼ੀਮ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ

ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਦਬਾ ਪਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਦਰਖੀਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਿੱਸੇ ਹਨ, ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਉਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਦਬਾ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜਿਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹਾਂ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਜੰਮਿਆ ਬੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੀ ਬੋਲ ਸਕੇਗਾ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਦਬਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਰ ਲਵੇਗਾ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਹ ਉਸਦੀ ਗੱਲ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਉਣ ਢੰਗ, ਰਿਸ਼ਤੇਨਾਤੇ, ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਆਦਿ ਸਭ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱ ਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰੇਕ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ"।[22]

ਦਰਖੀਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਦਾ ਸਮਾਜ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜ ~~ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜ~~ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਗੁਣ ਆ ਗਏ ਹਨ ।ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੱਧੂ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਕਾਰਨ ਨਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਆ ਜਾਣ ਕਾਰਨ, ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੁਰਖੀਮ ਨੇ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਦੀ ਇਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਖੀਮ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ

ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਨੇ ਇਹ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹਨ, ਭਾਵ ਕਿ ਇਹਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਕੁਝ ਕੀਮਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ "।[23]

ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਸਮਾਜ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ ।

(ਅ) ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵੀ ਰਖਦੇ ਹਾਂ ।

(ੲ) ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਫਰਦੀਨਾ-ਦਾ-ਸੋਸਿਉਰ ਨੇ ਦਰਖੀਮ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ :

(ੳ) ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ?

(ਅ) ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ?

(ੲ) ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?

(ਸ) ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ?

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਉਹ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਵਿਧਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1836 ਵਿੱਚ ਹਮ ਬੋਲਟ (W, Van. Humbolt) ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਜਾ ਜਾਵਾ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਕਾਵੀ (Kawi) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਵਾਟਰ ਮੈਨ ਨੇ ਹਮਬੋਲਟ ਅਤੇ ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਾਂਝੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਹਮਬੋਲਟ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰੂਪ ਨਾਂ ਦੇ ਸਕਿਆ ਜਦ ਕਿ ਸੋਸਿਊਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਅਵੇਰੇਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਧੇਰੇ ਕਾਮਯਾਬੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ :

(ੳ) ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ (Langue and Parole)

(ਅ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ (Sign)

(ੲ) ਚਿਹਨਕ ਤੇ ਚਿਹਨਤ (Signifier, Signified)

(ਸ) ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Semiology)

(ਹ) ਇਕਾਲਕਤਾ, ਬਹੁਕਾਲਕਤਾ (Synchrony Dichrony)

(ਕ) ਲੜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ (Syntagmatic, Paradigmatic)

1.2 ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ:

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਚਿਹਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸੌਸਿਊਰ ਪੀਅਰਸ ਅਤੇ ਮੀਡ ਦੁਆਰਾ ਅਰੰਭ ਕੀਤੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸੌਸਿਊਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ :

"ਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਖਿਆਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ, ਲਿਖਣ, ਗੂੰਗੇ ਬੋਲੇ ਦੀ ਸੰਕੇਤ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੈਨਾ ਦੇ ਸਿਗਨਲ, ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕੇ ਆਦਿ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਸੱਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ"।[24]

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Semiology) ਹੋਵੇਗਾ । ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਹ ਦਰਸਾਏਗਾ ਕਿ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਜੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ? ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਜਿਉਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਅਗਾਊਂ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਉਪਰ ਲਾਗੂ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਜਮ ਘੱਟੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸੁਪਰ ਭਾਸ਼ਿਤ ਖੇਤਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਲਵੇਗਾ ।

ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਤੱਥ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ , ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੀਜ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੱਥ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਅਤੇ ਰੁੜ੍ਹੀਗਤ ਸੁਭਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ, ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰੋਲਾਂਬਾਰਤ, ਜਿਸਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ, ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸੌਸਿਊਰ ਵਲੋਂ ਸੁਝਾਏ ਮਤ ਨੂੰ ਉਲਟੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਡ ਅਨੁਸਾਰ,:

> "ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਿਆਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਇਕਾਈਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਾਂ

> ਦਾ ਹਰੇਕ ਸਿਸਟਮ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਬਿੰਬ, ਸੰਕੇਤ, ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨੀਆਂ ਪਦਾਰਥ, ਹਾਈਵੇਕੋੜਾਂ, ਸਿਗਨਲਾਂ ਦਾ ਸੈਂਟ, ਫਰਨੀਚਰ, ਵਸਤਰ, ਭੋਜਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਗੱਲ ਕੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਗੈਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ"।[25]

ਇਸ ਲਈ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਸਸਿਊਲੋਜੀ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਹੀ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਬਾਰਤ ਸੀਸਿਓਲੋਜੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਉਧਾਰੇ ਲਏ ਤੱਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ, ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ, ਲੜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਅਤੇ ਭਾਵ ਅਰਥ ਤੇ ਲੱਖਣ ਅਰਥ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਸੌਸਿਊਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਐਰਿਕ ਬਾਇਸਨਜ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ੇਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ । ਉਹ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਾਂ ਬਦਲਕੇ ਇਸਨੂੰ 'ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ' ਆਖਣਾ ਵਧੇਰੇ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਇਸਨਜ਼ ਨੇ ਹਰ ਭਾਸ਼ਿਕ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਡੇਰੀ ਇਕਾਈ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਮੁੱਚ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ।ਜੁਜ਼ ਉਤੇ ਆ ਕੇ ਗੱਲ ਮੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਯਾਤਰਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੋਂ ਵਾਕ, ਫਿਰ ਮੋਨੀਮ ਅਤੇ ਫਿਰ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ ।

ਅੰਬਰਟੋ ਈਕੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ' ਏ ਥੀਉਰੀ ਆਫ ਸਿਮਿਓਟਿਕਸ' ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਤਰਕ ਆਧਾਰਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਸੀਸਿਓਲੋਜੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ"।[26]

ਸਿਮਿਓਲੋਜੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਮਿਥਿਤ ਸਥਾਪਨਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਜਾਰਜ਼ਜ਼ ਮੋਨੀਨ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਸਿਮਿਓਲੋਜੀ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਮ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ"।[27]

ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੀਅਰਸ ਵਲੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

"ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਹਾਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਨਾੜੀ ਹਾਂ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਚਿਹਨ, ਇਸਦੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸੰਕੇਤਿਤ"[28] ਪਰ ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਤਿੰਨੇ ਅਮੂਰਤ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਦਵੰਦ ਸਬੂਨ ਸੰਚਾਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ"।

"ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਸੀਮਿਓਟਿਕਸ ਅਤੇ ਸੀਮਿਓਲੋਜੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ"।[29] ਸੀਮਿਓਟਿਕਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵਰਨਣਾਤਮਕ ਜਦਕਿ ਸੀਮਿਓਲੋਜੀ ਨਾਲ ਸਾਰਥਿਕ ਵੇਰਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗਰੇਮਾਸ ਸੀਮਿਓਟਿਕਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਸੀਮਿਓਲੋਜੀ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਜਾਂ ਭਾਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਰਾਖਵੇਂ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ।

ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਟੇਵਾ ਦਾ ਮਤ ਹੈ :

"ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਕੇਵਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਠ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[30]

ਲੋਕਮਾਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

"ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ , ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[31]

ਲੋਕਮਾਨ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ ਕਿ ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਸੂਚਨਾ ਸਾਧਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੱਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤੱਵ ਕਿਸੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਤੱਥ ਹੈ ।

ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੌਸਿਊਰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿਕੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਲਈ ਕੁੱਝ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਉਸਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਬਾਈ ਸੈਂਨਜ, ਜਾਰਜਜ ਮੋਨੀਨ, ਰੋਲਾਂਬਾਰਤ ਅੰਬਰਟੋ ਈਕੋ, ਲੋਕਮਾਨ ਆਦਿ ਪਰਵਰਤੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਂਦਾ ।

ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਚਾਰੀ ਵਾਂਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਅਮਲ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਮੰਨਦਿਆਂ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਰੂੜੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸਿਸਟਮਾਂ ਤੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

1.3 ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੁਭਾ, ਸਵਰੂਪ ਅਤੇ ਖੇਤਰ

ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਘੋਖਵੀਂ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਦੋ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਧੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ"।

"There are two ways to look at the universe. The first may be called physical and the other cultural the analysis of the physical nature of the objects belongs to the science of nature and the analysis of the human significance of these objects belongs to the science of man".[32]

ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਮੂਰਤ ਹੈ ਜਾਂ ਅਮੂਰਤ, ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਖ਼ਾਸ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਰੰਗ ਜਾਂ ਅਫ਼ਤੇ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਦਿਨ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਤੱਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਗੰਭੀਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਯੁਵਤੀ ਚਿੱਟੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਗਿੱਲ ਸਾਹਿਬ ਐਓ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

" ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਹਰ ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ

ਉਹ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਧਰਮ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਮਿਥਿਆਸਕ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[33]

ਸੀਮਿਓਲੋਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਲਿਆਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਚਾਰੀ ਸੰਕੇਤ ਹੋਣ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਣ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਦੁਆਲੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੀ ਪਹੁੰਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਾਲੀ।

ਇੰਜ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਮਾਜ, ਉਸਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਪਾਸੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਹੀ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸੰਚਾਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਵਾਚੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ"।[34]

ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਖੋਜ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਕੂਲਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸੋਸਿਊਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਅਧਿਐਨ

ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਡਲ ਬਣਾਇਆ ।

ਇਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ, ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ ਨੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਮਾਈਕਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਤੱਤਵ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ, ਲਾਕਾ ਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ, ਦੈਰਿਦਾਂ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱ ਚ ਸੌਸਿਊਰ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੋਢੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਮਾਡਲ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਉਹਨ ਵਿਭੇਦਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਸੌਸਿਊਰ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬੁਣਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

> " He helps us too understand, that is the role played by distinctions which structure our world and the system of conventions by which man becomes 'homo significans' a creature who gives things meanings".[35]

ਲੈਵੀ-ਸਟਰਾਸ ਰਸੋਈ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀਆਂ ਪਕਵਾਨਾਂ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱ ਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹਨਾਂ ਪਕਵਾਨਾਂ ਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਉਬਾਲੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਭੁੰਨੇ ਹੋਏ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੱਖੋਂ ਵੱਖਰਿਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ"।[36]

ਨਾਵੇਂ ਕੈਲੇਡੋਰਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਪਹਿਲਾਂ ਭੁੰਨ ਕੇ ਖਾਧਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਉਬਾਲਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ ਖਾਣਾ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਅਰਸਤੂ ਵੀ ਉਬਾਲੇ ਹੋਏ ਮਾਸ ਨੂੰ ਭੁੰਨੇ ਹੋਏ ਨਾਲੋਂ ਚੰਗਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪੁਰਾਣੇ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਉਬਾਲਿਆ ਮਾਸ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਅਤੇ ਭੁੰਨਿਆ ਮਾਸ ਦਾਅਵਤਾਂ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਵਿੱਚ ਭੇਦ ਸਮਝਕੇ, ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਬਾਲਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਭੁੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਬਾਲੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਭੁੰਨੇ ਹੋਏ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨਤੰਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੈਕੋਸਲਵਾਕੀਆ ਪੋਲੈਂਡ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉੱਥੇ ਉਬਾਲਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਕੋਈ ਵੀ ਕਲਚਰਲ ਕੋਡ ਵਰਤਕੇ ਉਸਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਸੋਈ ਦੇ ਪਕਵਾਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ 'ਉਬਲਿਆ ਜਾਂ ਭੁੰਨਿਆ', ਸਭਿਅਤਾ, ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ, ਕੁਲੀਨਤੰਤਰ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸ਼ੁਮਰਾ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਦੂਜੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ।

> " ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹੋਰ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨਾਲ ਦੂਹਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੈ । ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਏਕੀਕਰਣ ਵਲ ਇੱਕ ਕਦਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ- ਜਿਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਆਇ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਗਣਿਤ, ਛੰਦ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸੋਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਸਮਾਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਏਕੀਕਰਣ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ।[37]

ਸੋਵੀਅਤ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ । ਇਵਾਨੋਵ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਸਾਰਥਕ ਜਤਨ ਹੈ । ਇਵਾਨੋਵ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਮਾਡਲ ਅਤੇ ਮਾਡਲਿੰਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (System) ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ। ਇਵਾਨੋਵ ਮਾਡਲ ਨੂੰ "ਮਾਡਲੀਕ੍ਰਿਤ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪੁਨਰਸਿਰਜਨਾ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਨਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਵਾਨੋਵ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਮਾਡਲਿੰਗ ਪ੍ਰਬੰਧ' ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਡਲਿੰਗ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਮਾਡਲਿੰਗ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਹੈ"।[38]

ਲੋਕਮਾਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ,

" ਮਨੁੱਖ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸਨੂੰ ਸੂਚਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਡੀ ਸਾਈਫਰਿੰਗ ਅਤੇ ਐਨ ਸਾਈਫਰਿੰਗ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ"।[39]

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਵਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਮਲ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਿਸਟਮ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਧੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੋਰਿਸ ਕੋਡ, ਟ੍ਰੈਫਿਕ ਸਿਗਨਲ, ਰਸਾਇਣਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਰੋਡ ਲਾਈਨ-ਗਣਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੋਡਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਸੰਚਾਰ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਹੈ , ਪਰ ਉਥੇ ਜਿਹਨਾਂ ਕੋਡਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਪਸ਼ਟ ਕੋਡਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਲਿਤ ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭੀ ਚੌਖਟੇ ਵਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਭਾਂਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਚਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> " ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪੱਤਰ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦਾ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਗਣਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ, ਭੂਮੰਡਲ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ, ਧੁਨੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਸਤਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਜੋਂ ਇਸਤਰੀ, ਮਰਦ, ਸ਼ਰਾਬ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਧਿਐਨ ਬਿਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ"।[40]

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵੀ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਪਰ ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਕੋਡਬੱਧ ਹਨ ਅਤੇ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਕੂਲਰ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾ ਤੇ ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਅਤੇ ਭੋਜਨ ਤੇ ਵਸਤਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ

ਰੂੜੀਆਂ ਸਿਸਟਮ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਸਟਮ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰ ਕਪੜੇ ਪਹਿਨਣਾ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਵ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ"।[41]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਰ ਵਿੱਚ ਰੋਟੀ ਅਤੇ ਗੁਰਦਵਾਰੇ ਵਿੱਚ ਫੁਲਕਾ ਦੋ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਖਾਣੇ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਮਿੱਠੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਤਿ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਿਹੜੀ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵਿਕੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ, ਅਰਥਾਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਬਾਹਰੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।[42]

ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ-ਸੰਗੀਤ, ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ, ਕਲਾ, ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਵਿਗਿਆਨ, ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

1.4. ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ :

(ੳ) ਚਿਹਨ:

ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਅਤੇ ਮੱਧ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਇਸਦੇ ਚਿਹਨਕ ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਅਚਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਵੇਚਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹਨਾਂ ਅਚਾਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਝਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ

ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ। ਆਦਰਸ਼-ਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪੂਰਵਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਚਿਹਨ ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਪੂਰਵ-ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਇਕਦਮ ਹੀ ਵਿਪਰੀਤ ਧਾਰਣਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ-ਚਿੰਨ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਸਤਿੱਤਵਮਾਨ ਹਨ। ਇਸ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਤੋ ਪਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਿਆਸ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਜਿੰਦ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ"।[43]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਚਿਹਨ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਿਸੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰੀਗਰ ਵਲੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ 'ਮੰਜਾ' ਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ 'ਮੰਜਾ' ਕੇਵਲ ਭਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਚਿਹਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਸੂਖਮਤਾ ਵਲ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਸੀ ਤਾਂ ਮੁਢਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮਕਰਣ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ-ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਥੂਲ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮੌਜੂਦਾ

ਸ਼ਬਦ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਸਤਾਰ ਹੋਇਆ ਬਲਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥੂਲਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸੂਖਮਤਾ ਅਤੇ ਸੁਸ਼ੀਲਤਾ ਆਉਂਦੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਸੂਖਮਤਾ ਵਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਪਦਾਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਵਾਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਦਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਹੀ ਚਿਹਨ ਦੀ ਆਤਮਾ, ਸਵਰੂਪ ਅਤੇ ਖੁਰਾਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ, ਫਰਾਇਡ, ਦੁਰਖੀਮ, ਡਾਰਵਿਨ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਖੋਜਾਂ ਕਾਰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਸਤਰ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਸੋਸਿਊਰ ਵਲੋਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਧਾਰਣਾ ਵਿੱਚ ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਲਈ ਸੰਕਲਪੀ ਢਾਂਚਾ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਚਿਹਨ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਜਟਿਲ ਇਕਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[44]
>
> "The linguistic sign unites not a thing and a name but a concept and a sound image".

ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਲਈ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਅਰਥਪੂਰਣ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਧੁਨੀ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚਿਹਨ, ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਹੈ। ਪਿੱਛੋਂ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕਰਮਵਾਰ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਸੋਸਿਊਰ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ (ਚਿਹਨ ਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ) ਅਸਲੋਂ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਜਾਂ ਸੰਜੋਗੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦਾ ਅਰਥ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਬੈਨਵੇਨਿਸਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> " ਚਿਹਨ ਸਾਡੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਬੀਜ ਰੂਪੀ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ"।[45]

ਪੀਅਰਗੀਰੋ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਚਿਹਨ ਇੱਕ ਉਤੇਜਕ ਹੈ- ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਤੱਖਣਯੋਗ ਸਾਰ ਵਸਤੂ, ਜਿਸਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿੰਬ ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਉਤੇਜਕ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਉਤੇਜਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਦੂਜੇ ਉਤੇਜਕ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਅਰਥਪੂਰਣ ਭਾਵ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[46]

ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਕੇਵਲ ਉਦੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦਾ ਕੇ ਵਲ ਇਕ ਚਿਹਨਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਚਿਹਨ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਹਰਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਬਾਇਸਨਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਨਿਰ ਵਿਵਾਦ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਚਿਹਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੀਮਜ਼ ਹਨ । ਚਿਹਨ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਉਪ ਭਾਗ ਮਾਤਰ ਹਨ । ਇਹ ਉਹ ਲਘੂਤਮ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਰੂਪ

> ਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੀਮਙ ਦੇ ਲਈ ਸੰਯੁਕਤ ਜਾਂ ਮਿਲਵੇਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਹਦੇ ਸੀਮਙ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ"।[47]

ਆਪਣੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬਾਇਸਨਜ਼ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਚਿਹਨਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਲਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਤਾ ਕੇਵਲ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੀ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ।

ਜਿੱਥੇ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਤੇ ਬਾਇਸਨਜ਼ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਚਿਹਨ ਦਾ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਅੰਮਏਰਟੋ ਈਕੋ ਨੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਵਸਥਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ:

> " ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਬਦਲ ਮੰਨੀ ਜਾਏ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ"।[48]

ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਪੀਅਰਸ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਕਿਸੇ ਹੈਸੀਅਤ ਜਾਂ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਕੇਤਿਕ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ"।[49]

ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਟੇਵਾ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਪਜ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇੰਨਾਂ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਠ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[51]

ਚਿਹਨ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰਵ ਪੱਖੀ ਪੜਚੋਲ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਇਕਾਈ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਤੇ ਖੜਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਬੋਧ ਰੂੜ੍ਹੀ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂੜੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਨਾਲ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੰਬਧ ਅਰਥ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਘੋੜਾ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੋਰਸ ਉਚਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਦੋਵੇਂ ਉਚਾਰਨ ਇਕੋ ਜਾਨਵਰ ਲਈ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਸਤੂ (ਘੋੜਾ ਵਸਤੂ) ਅਤੇ ਸਗੋਂ 'ਘੋੜਾ' ਵਸਤੂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਦਾ ਮੇਲ ਹੈ। ਇਹੋ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ = ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) + ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ)

ਚਿਹਨ = ┌ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ : Sound image, Signifier Recto, ਅੱਗਾ
　　　　└ ਸੰਕਲਪ : Concept signified, verso, ਪਿੱਛਾ

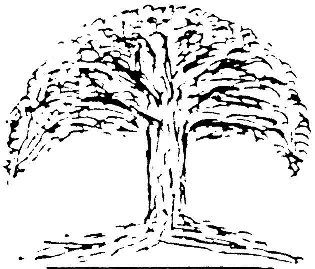
ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> " Sign is union of signifier and signified in the fashion of recto and verso of a sheet of paper".[51]

ਕਾਗਜ਼ ਦਾ ਵਰਕਾ ਇੱਕੋ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦੇ ਦੋ ਪਾਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਅੱਗਾ (Recto) ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ (Verso) ਜਾਂ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਪੁੱਠਾ। ਅੱਗਾ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ (ਸ਼ਬਦ) ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਸੰਕਲਪ (ਅਰਥ) ਹੈ। ਅੱਗਾ ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਦੋ ਹਨ, ਪਰ ਵਰਕਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੈ;ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖੋ-ਵਖਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ (ਸ਼ਬਦ) ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ (ਅਰਥ) ਦਾ ਜੋੜ ਮੇਲ ਹੀ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੀ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਸਮੇਂ ਚਿਹਨ, 'ਚਿਹਨ' ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਕਿ

ਚਿਹਨ = ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) + ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ)

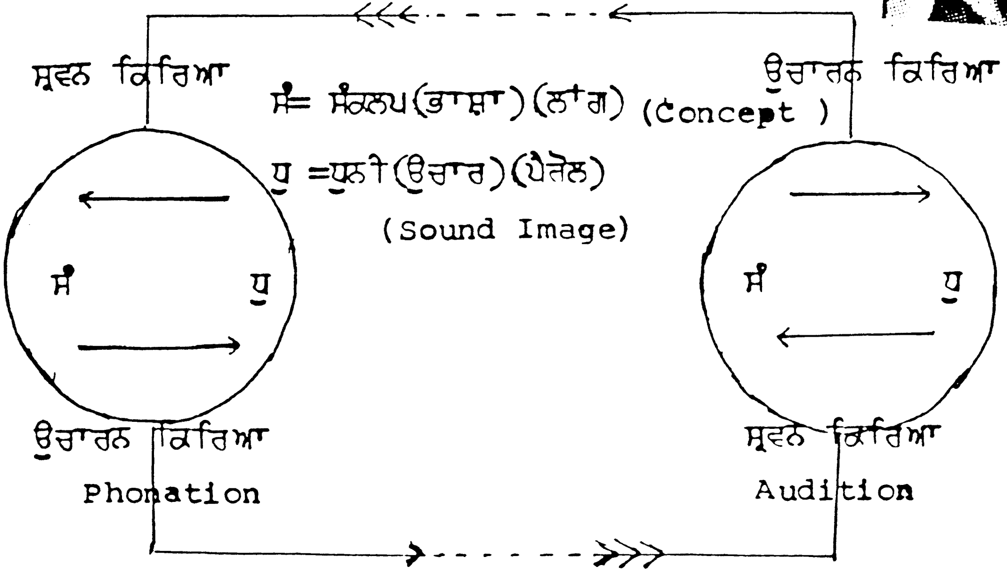
1. ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ



ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = (ਚਿੱਤਰ) / ਬ੍ਰਿਛ = ਚਿਹਨ

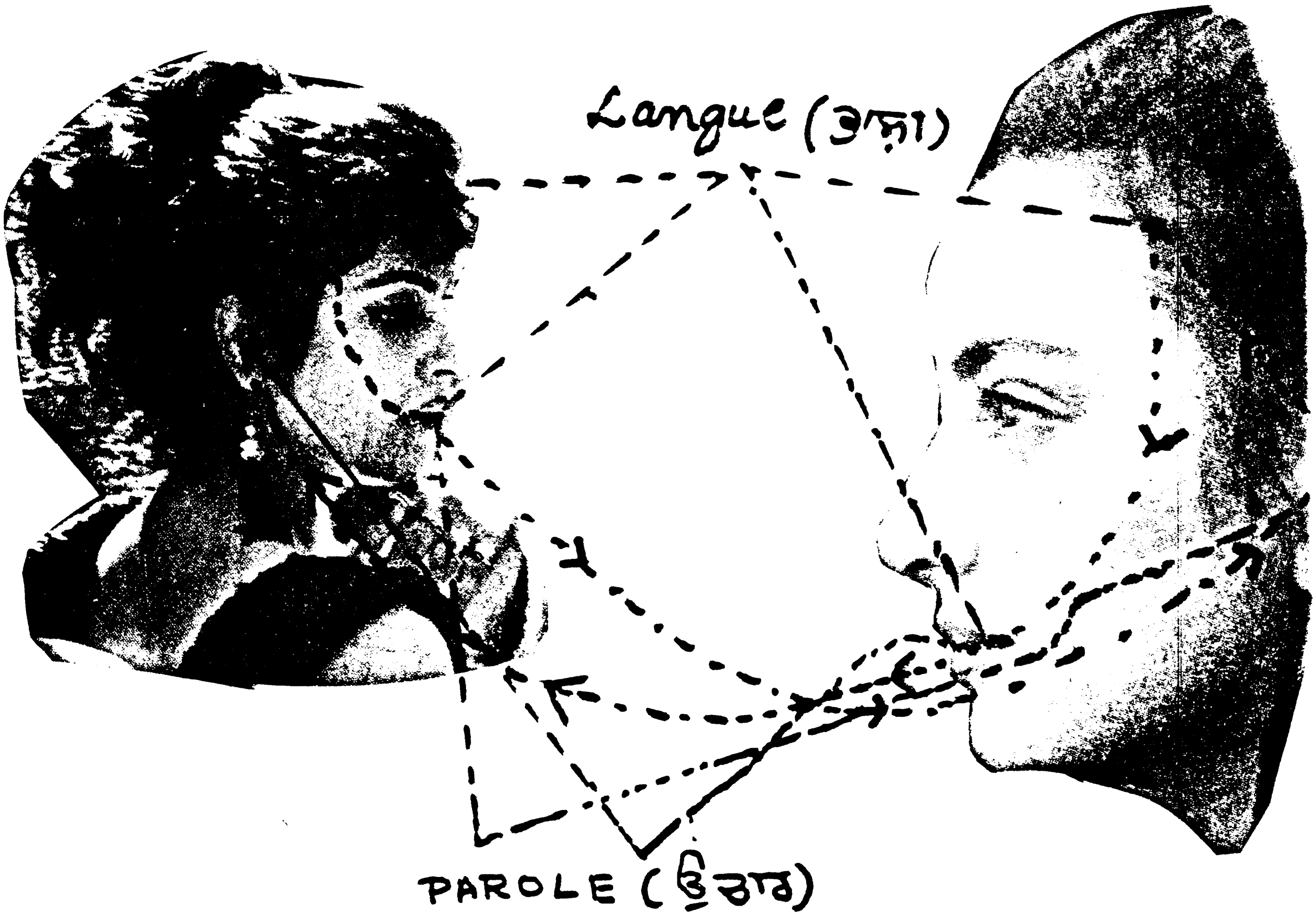
2. ਗੈਰ ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ

ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = ਰੂਪ / (ਚਿੱਤਰ) = ਚਿਹਨ



ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੀ ਭਾਸ਼ਿਕ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

" The linguistic sign is then a two-sided psychologic al entity that can be represented by the drawing".[52]



ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਚਿਨ੍ਹ' ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਰਮ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੈਡੀਕਲ ਸਾਇੰਸ ਤਕ ਅਲਗ ਅਲਗ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਅਨੁਸਾਰ 'ਚਿੰਨ੍ਹ' ਨੂੰ ਕਈ ਹੋਰ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ। ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਲੱਛਣ, ਸੰਕੇਤ, ਸੂਚਕ, ਪ੍ਰਤਿਮਾ, ਅਤੇ ਤਮਸੀਲ। ਚਿਹਨ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਖੜਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ

ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਾਕਰੇ ਤੋਂ ਚਿਹਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਨੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ-ਭੇਦ ਵੀ ਦੱਸੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਭਾਸ਼ਿਕ-ਚਿੰਨ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਨ, ਸਾਇੰਟੀਫਿਕ ਚਿੰਨ, ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ।[53]

(ੲ) <u>ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ:</u> ਸੋਸਿਊਰ ਦੀ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਸਮਾਨਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਤਰਾਜ਼ੂ" ਇਨਸਾਫ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚਕਾਰ ਅਰਥ ਸਮਾਨਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਹਾਂ ਛਾਬਿਆਂ ਧਿਰਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਨਾਵਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਸਹੀ ਤਰਾਜ਼ੂ, ਇਨਸਾਫ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤਰਾਜ਼ੂ ਦੀ ਥਾਂ ਰਥ, ਘੋੜੇ ਜਾਂ ਮੰਜੇ ਨੂੰ ਇਨਸਾਫ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੰਸ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਹੰਸ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸਵੱਛਤਾ, ਨੀਰ-ਖੀਰ-ਵਿਵੇਕ, ਉੱਚੀ ਡਾਰੀ ਆਦਿ ਗੁਣ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸੋ ਹੰਸ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ । ਪਰ ਚਿਹਨ ਤਾਂ ਆਪਹੁਦਰੀ ਜਾਂ ਸੰਜੋਗੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ

(ਅ) <u>ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਲੱਛਣ (Index): ਸੀਗਰੇ ਅਨੁਸਾਰ:</u>

> " ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਲੱਛਣ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ , ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿੱਚ ਲੁਪਤ ਰੂੜ੍ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਲੱਛਣ ਦਾ ਸੁਭਾ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਆਗਮਨਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸਾਂਖਿਆਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[54]

ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਉਚਾਰ ਜਾਂ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਅਰਥ ਦਾ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਲੱਛਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਮਨਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਨਿਰੀਖਕ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਸੰਭਵ ਅਰਥ ਕੱਢ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧੂੰਆਂ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਅੱਗ ਅਤੇ ਬੁਖਾਰ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ।

(ੲ) <u>ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤ</u> (Signal): ਸੰਕੇਤ ਸੂਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਕੇਤ ਉਤੇਜਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਹਾਈਵੇ ਕੋਡ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹਨ। ਸੜਕ ਉਪਰ ਸਕੂਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਸਤੇ ਸਮੇਤ ਬੱਚੇ ਦੀ ਤਸਵੀਰ, ਬੱਸ ਦੀ ਗਤੀ ਘੱਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਇਰਨ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਖਤਰੇ ਜਾਂ ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ।

(ਸ) <u>ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਸੂਚਕ:</u> (Index) : ਪੀਅਰਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਚਕ ਦੇ ਅਧੀਨ ਲੱਛਣ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ-ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਘੁੱਗੇ ਦਾ ਵਗਣਾ ਵਰਖਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਅਤੇ ਗਰਮੀ ਦੀ ਰੁੱਤ ਵਿੱਚ ਹਵਾ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਰੁਕਣਾ ਤੂਫਾਨ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਚਕ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥੂਲ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਤੇ ਕਾਰਣਾਤਮਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

(ਹ) ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾ: ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚਕਾਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਲੁਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਸੰਕੇਤਕ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾਈਆਂ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਕਾਰਨ ਉਸਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਤਸਵੀਰ ਤੋਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਤਸਵੀਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਤਸਵੀਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਮੂਲਕ ਹੈ ।

1.4.2. ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ:

ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਕਈ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਚਿਹਨ" ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ (Sound Image) ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ (Concept) ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉੱਠ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵੇਲੇ ਚਿਹਨ ਦਾ ਭਾਵ ਸਿਰਫ 'ਸ਼ਬਦ ਅਰਥਾਤ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਹੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਕਿਤਾਬ' ਇੱਕ ਚਿਹਨ ਅਰਥਾਤ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ 'ਕਿਤਾਬ' ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ 'ਕਿਤਾਬ' ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਤਾਬ ਸਿਰਫ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਤਰਤੀਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਨਾਂ ਰੱਖਕੇ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ, ਸੰਕਲਪੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਹੀ ਆਖਿਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤਿੰਨੇ sign, Signifier ਅਤੇ signified ਨਾਵਾਂ ਹੇਠ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ signe, significant ਅਤੇ signifie ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਹੇਠ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ।

ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੋਸਿਊਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੋ ਪਾਸੜ ਮਾਨਸਿਕ ਵਜੂਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

$$\frac{\text{ਸੰਕਲਪ (Concept)}}{\text{ਆਵਾਜ਼ ਬਿੰਬ (Sound Image)}} \quad \text{ਜਾਂ} \quad \frac{\text{ਚਿਹਨਤ (Signified)}}{\text{ਚਿਹਨਕ (signifier)}} = \text{ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ}$$

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ 'ਚਿਹਨ ' ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਪਰੰਤੂ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਾਰੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਭਰਪੂਰ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚ, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਪੀਅਰੇ ਗੁਰਾਦ, ਹਾਕਸ, ਈਕੋ ਅੰਬਰਟੋ, ਰੋਬਰਟ ਸੋਲਚ ਸੁਖਮਨ, ਮੈਰੀਆ ਕਾਰਤੀ, ਥਾਮਸ ਸੀਬ੍ਰੀਕ ਆਦਿ ਦਾ ਨਾਂ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹੈ ।

1.4.2.1 (ੳ) ਚਿਹਨਕ:

ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਉਹ ਤੱਤ ਜਾਂ ਤੱਤ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਰੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਆਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਅਤੇ ਇਹ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਅੱਲਗ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਚਿਹਨਕ ਧੁਨੀ- ਬਿੰਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਧਿਅਸਥ ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ"।[55]

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ ਚਿਹਨ ਪਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ) ਦੀ ਅਨਿੱਖੜ ਹੋਂਦ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨਕਾਂ ਦਾ ਸਤਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਦਾ ਸਤਰ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਦਾ ਸਤਰ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨਕ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਚਿਹਨਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਸਤਰ ਅਭਿਵਿ-ਅਕਤੀ ਸਤਰ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਹੈ। ਇਹ ਸਦਾ ਸਮੂਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਚੋਣ ਸੰਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁਦੀ ਹੈ ।

ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ :

"ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ- ਗ੍ਰਾਹੀ, ਲੇਖ, ਇਸ਼ਾਰੇ, ਨਾਕਲ, ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੁਭਾ, ਪਲਾਸਟਿਕ ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੜਕ ਚਿਨ ਆਦਿ। ਸ੍ਰਵਣੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ, ਅਤੇ ਸਪਰਸ਼ੀ ਅੰਗਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸਾ ਚੁੰਮਣ ਆਦਿ"।[56]

1.4.2.2 ਚਿਹਨਤ:

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਹੀ ਇਸ ਗਲ ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਚਿਹਨਤ "ਵਸਤੂ" ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਆਪ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਮਾਨ ਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਕਿਹਾ ਹੈ ।

ਸ਼ਬਦ 'ਬਿੱਲੀ' ਜਾਨਵਰ ਬਿੱਲੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦਾ ਮਾਨ ਸਿਕ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਚਿਹਨ ਅਰਥ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਨਾਂਮ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਸਤੂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਛਾਪ ਹੈ, 'ਮੋਰ' ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਚਿਹਨਤ ਕੋਈ ਜਨੌਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੋਬਿੰਬ ਹੈ। ਚਿਹਨਤ, ਚਿਹਨਕ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ । ਚਿਹਨਿਤ ਦਾ ਸਤਰ, ਸਾਰ ਦਾ ਸਤਰ ਹੈ। ਚਿਹਨਤ ਤੇ ਚਿਹਨਕ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪ ਹੁਦਰੇ ਮਸਨੂਈ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕ੍ਰਮਿਕ ਤਰਤੀਬ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਤੁਲਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਤ ਸਦਾ ਅਮੂਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[57]

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੁਪੱਖੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਮਸਲਨ 'ਗਊ' ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪ (ਵਿਸ਼ੇਸਜਾਨਵਰ) ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਚਾਰਣ ਜਾਂ ਸੁਣਨ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿੰਬ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ)

ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ , ਜਿਵੇਂ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ---ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੌਸਿਊਰ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਚਿਹਨਿਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ= ਚਿਹਨਕ+ ਚਿਹਨਤ ---- ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਅਮਲ ਜਿਹੜਾ ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਚਿੰਨਕ (Significant) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[58]

1.4.3 ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਚਾਰ: (Langue and Parole)

ਫਰਦੀਨਾਂ-ਦ-ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਈਮਾਈਲ ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ । ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ (Language) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਰਥਾਂ (ਪਧਰਾਂ) ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ:

Human Speech(Language) = Language (Langue) + speaking(Parole

ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ = ਭਾਸ਼ਾ + ਉਚਾਰ

ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤਿ-ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸਤਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮੌਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਅਤੇ ਅਸੀਮ ਖੇਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਬਕਾਇਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ।

ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਣ। ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਣ ਸਮੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਨਿਵਾਸ ਵਕਤੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਉਪਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ ਵਰਤਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਂਦੀ ਹੈ । ਸਾਡੀਆਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ ਉਚਾਰ ਹਨ"।[59]

ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਜ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਸਮੇਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਉਚਾਰ ਜਾਂ Parole(Speaking) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

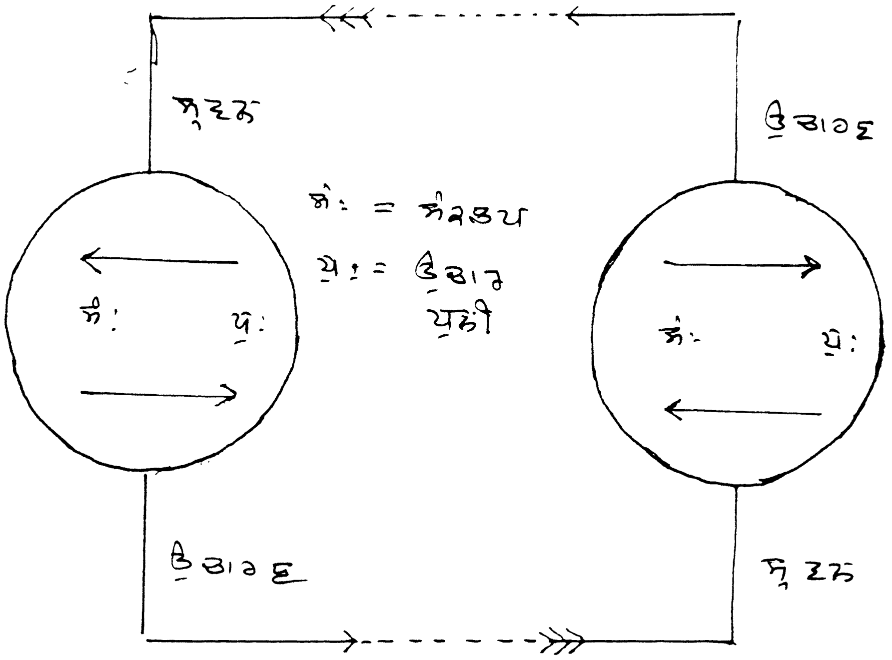
> " Speaking on the contrary, is an individual act. It is wilful and intellectual. Within the act, we should distinguish between: (1) the combinations by which the speaker uses the language code for expressing his own though, and (2) the psychophysical mechanism that allows him to exteriorize those combinations".[60]

ਰੋਬਰਟ ਲ਼ੋਲਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ, ਭਾਸ਼ਾਈ-ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਉਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਕਤੀਆਂ ਹਨ "।

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਦੋ ਵਕਤਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਚਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵਕਤਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਦੋਵੇਂ ਥਾਂ ਸਥਿਤ ਹੈ, ਸੰਚਾਰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚੱਕਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਾਕ ਰਚਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸਦੇ ਮਸਤਕ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲਾਂਗ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਕਤੇ ਦੇ ਮਸਤਕ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਤੱਕ ਇਹ ਲਾਂਗ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਿਸਕਿਰਿਆ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਮੂੰਹ ਤੱਕ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਕੰਨ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ 'ਉਚਾਰ' ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਸਤਿਤੱਵ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਫਿਰ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਕੰਨ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਮਸਤਕ ਤੱਕ ਇਸਦੀ ਚੋ ਹੋਂਦ ਫਿਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰ- ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਸਰੋਤਾ ਵਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੱਕਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦੁਆਰਾ 'ਕੋਰਸ ਇਨ ਜਨਰਲ ਲਿੰਗੁਇਸਟਿਕਸ" ਵਿੱਚ ਗਿਆਰਾਂ ਸਫੇ ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਚਿੱਤਰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਚਿਤ੍ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦਾ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ 61



ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਕਤੇ ਦੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਉਚਾਰ ਇਕ ਸਕ੍ਰਿਆ ਪਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸਦਾ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਪਸਾਰ। ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਏਨੀ ਬੋਲਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਵਸਤੂਗਤ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਦਾ ਇਹ ਮਾਡਲ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਾਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੜੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਰਖਾਇਮ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੋਸਿਊਰ-ਮਾਡਲ, ਦੁਰਖਾਇਮ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਬੇਹਤਰ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਕਿ ਇਸ ਲਈ "ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ' ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ"।[62]

ਸੋਸਿਊਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਲਾਂਗ/ਪੈਰੋਲ (ਭਾਸ਼ਾ/ਉਚਾਰ) ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਯਥਾਯੋਗ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹਜਲਮਸਲੇਵ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਬੰਧ: ਇਹ ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਲਾਂਗ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ: ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਉਚਾਰ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਵਰਤੋ: ਇਹ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਦਲ-ਬਦਲ ਨਾਲ ਸੋਸਿਊਰੀਅਨ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਿਤ ਕੀਤਾ ਉਸਨੇ ਯੋਗਤਾ/ਨਿਭਾਉ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਵਰਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਸੀਮਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਆਕਰਣਕ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਯੋਗਤਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਸਥੂਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਿਭਾਉ ਹੈ"।[63]

ਲਾਂਗ ਅਤੇ ਪੈਰੋਲ ਦੀ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਤਿਰਿਕਤ ਹੋਰ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ

ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਣ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਕਲੀ-ਕਹਿਰੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਸਿਸ਼ਟਮ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਲਾਂਗ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪੈਰੋਲ ਹਨ। ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਹੀ ਮਾਡਲ ਲੱਭੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਰੂਪਾਂ, ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਸੰਜੋਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਕਿ ਅਸਲੀ ਵਰਤਾਰੇ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਅੰਕੜਾ-ਮੂਲਕ ਮਾਡਲ ਉਸਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇਸ ਜੋੜਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

1.4.4 ਇਕਾਲਕਤਾ ਅਤੇ ਦੁਕਾਲਤਾ:

ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਲਈ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਿਸਟਮ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ (ਇਕਾਲਕ) ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ (ਦੁਕਾਲਕ) ਹੈ। ਪਰ ਸੋਸਿਊਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕਾਲਕ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

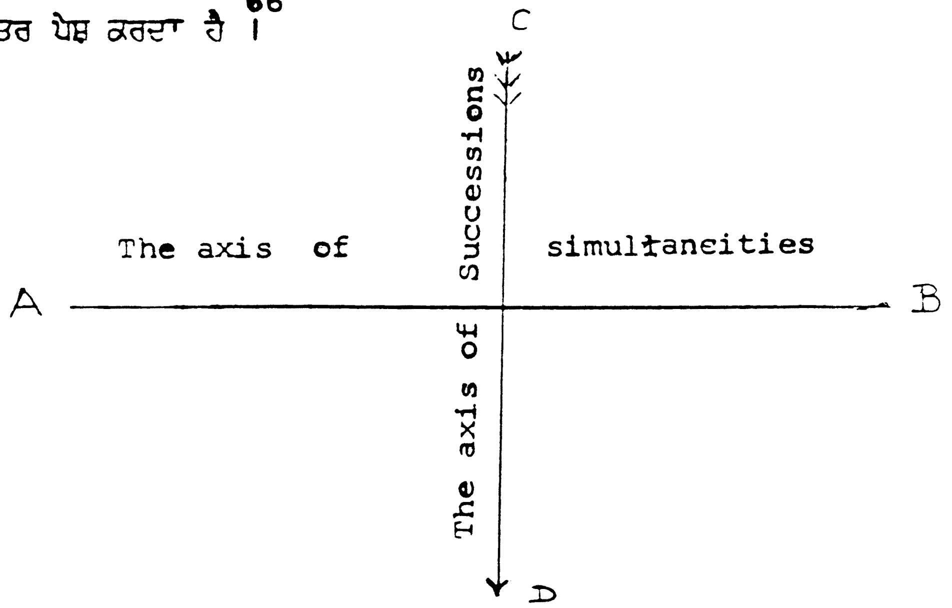
> "ਇਕਾਲਿਕ ਅਧਿਐਨ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇੱਕਕਾਲੀਨ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਦੁਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[64]

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕਾਲਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਖਾਨ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਸਥਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਉਸਦੇ ਫੋਨੀਮ, ਧੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ

ਨੇਮ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਕਾਲਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਸਮੇਂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਭਾਸ਼ਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਜਾਨ ਲਾਇਨਜ਼ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> " ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦੁਕਾਲਕ ਵਰਨਣ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ (ਰੀਕਾਰਡ) ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮਿਕ (ਦੁਕਾਲਕ) ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਕਾਲਕ ਵਰਣਨ ਗੈਰ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੁਣੇ ਹੈ, ਵੇਰਵਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[65]

ਸੋਸਿਊਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਕਾਲਕ ਅਤੇ ਦੁਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ।[66]



ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇਕਾਲਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦਾ ਧੁਰਾ(**Axis of Simultaneity**) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰਸਪਰ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਧੁਰੇ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦਾ ਕੋਈ ਦਖਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾਇਕ੍ਰੋਨੀ (ਦੁਕਾਲਤਾ) ਦਾ ਭਾਵ ਇਕ-ਤੋਂ-ਬਾਅਦ ਦੂਜੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਲੜੀਵਾਰ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਵੇਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਨਕ੍ਰੋਨੀ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਤਬਦੀਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।

" ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੋਸਿਊਰ ਦਾ ਸਤਰੰਜ ਵਾਲਾ ਉਦਾਹਰਣ ਕਾਫੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਤਰੰਜ ਖੇਡਦਿਆਂ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮੋਹਰਿਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਛੇਤੀ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹੜੀ ਚਾਲ ਚੱਲੀ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਚੱਲੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸੋਸਿਊਰ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਤਰੰਜ ਵਾਂਗ ਹੈ ।[67]

ਸੋਸਿਊਰ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਕਾਲਕ ਅਤੇ ਦੁਕਾਲਕ ਦੇ ਦਵੈਤ-ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੂਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੈਕੋਬਸਨ ਨੇ ਤਰੰਤ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਸਿਊਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀਆਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਲਕੁੱਲ ਨਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਖੜੋਤ ਵਿੱਚ ਆਏ ਸਿਸਟਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬੇਕਾਰ ਸਾਬਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਗੇਗਾ ਕਿ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਂ-ਮੁਕਤ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋਸਿਊਰ ਲਈ ਇਕਾਲਤਾ ਅਤੇ ਦੁਕਾਲਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ ਅਤੇ ਰੋਮਨ ਜਾਕੋਬਸਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਕੋਬਸਨ ਨੇ ਸੋਸਿਊਰੀਅਨ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਦੁਕਾਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁੱਸਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚਲਾ ਪਾੜਾ ਮਿਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਤੇ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਨੇ ਜਾਕੋਬਸਨ ਦੇ ਇਸ ਸੁਧਰੇ ਮਾਡਲ ਉੱਪਰ ਠੋਕ ਕੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ ।

1.4.5 ਲੜੀ ਅਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ (Syntagmatic and Paradigmatic Relations)

ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਜਾਂ ਚਿਹਨ ਸਮੂਹ (Syntagmetic) ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਿਤ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਚਿਹਨ ਦਾ

ਵਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਿਹਨ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਰੇਖਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਜੁੱਟ ਨੂੰ ਲੜੀ (ਸਿੰਟਾਗਮ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਚਿਹਨ, ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਇਕ ਵਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ/ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਭਾਸ਼ਾਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਪਦ ਦੀ ਕੀਮਤ ਕੇਵਲ ਇਸ ਪਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਦੂਜੇ ਪਦਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਰੋਧ ਉਪਰ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਵਾਕ-ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਪਿੱਛੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਂ ਉਪਰ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ"।[68]

ਪਹਿਲੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਲੜੀ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਲੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧ ਹਾਜ਼ਰ ਸੰਬੰਧ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਜੋ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਯਾਦ ਮੂਲਕ ਲੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> " The syntagmatic relations is in presentia It is based on two or more terms that Occur in a effective series. Against this the associative relation unites terms in absentia in a potential mnemohic series".[69]

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ 'ਸੀਤਾ ਕਿਤਾਬ ਪੜ੍ਹਦੀ ਹੈ' ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੇਖਾਈ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਲੜੀਵਾਰ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਥਾਂ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕਿਤਾਬ ਅਤੇ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਵਿੱਚ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ 'ਵਸਿਸ਼ਟ' ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਪਿਛੋਂ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਆਇਆ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਤਮਿਕ ਸਤਰ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ

ਹੈ। ਸਹਿਚਾਰੀ ਸਤਰ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਨਿਕਟੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਲੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ ਉਚਾਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ । ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ"।[70]

ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਐਲੀਮੈਂਟਸ ਆਫ਼ ਸੀਮਿਓਲੋਜੀ ਵਿੱਚ ਲੜੀਦਾਰ ਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੱਖੋਂ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

> " ਲੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧ (Syntagmatic ਦਾ ਰੂਪ ਯਲਮਸਲੇਵ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧ, ਯਾਕੋਬਸਨ ਵਿੱਚ ਸਮੀਪਤਾ ਅਤੇ ਮਾਰਤੀਨੇ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਬੰਧਾਤਮਿਕ ਜਾਂ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਯਲਮਸਲੇਵ ਨੇ ਸਹਿਸੰਬੰਧ, ਯਾਕੋਬਸਨ ਨੇ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਮਾਰਤੀਨੇ ਨੇ ਵਿਰੋਧ ਕਿਹਾ ਹੈ"।[71]

ਸੋਸਿਊਰ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਲਪ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਲੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਉਕਤੀ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਚਿਹਨ ਵਿਸ਼ੇਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਸੋਸਿਊਰ ਵਲੋਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਉਪਰ ਵਰਣਿਤ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਰਵਰਤੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤ ਅਦਲਾਬਦਲੀ ਨਾਲ ਉਜ ਦਾ ਉੱਜ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਲੇਖਕ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਅਤੇ ਯਲਮਸਲੇਵ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਵਾਚਾਰਥ (Denotation) ਅਤੇ ਲੱਖਣਾਰਥ (Connotation) ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ"।[72]

ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਅੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ

ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਲੜੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਲਾ ਕਾਰਜ ਵਾਕ ਵਿਚਲੇ ਸੰਯੋਜਕੀ ਤੱਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਿੰਨਟਾਗਮ (ਲੜੀਸੰਬੰਧ) ਦਾ ਨੇੜਲਾ ਸੰਬੰਧ ਉਚਾਰ (ਪੈਰੋਲ) ਨਾਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਹਿਚਾਰੀ (ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ (ਲਾਂਗ) ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਯੋਗੀ ਤੱਤ ਤਾਂ ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਇਧਰ ਉੱਧਰ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਰਾਤਲ ਵਧੇਰੇ ਅਬਦਲ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਚੌਖਟੇ ਦੀ ਧਰਾਤਲ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵਾਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਹਰੇਕ ਕਾਲ ਜਾਂ ਦੌਰ ਦੀ ਇੱਕ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗੀ ਚਿਹਨਾਤਮਕਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਾਹਿਤਿਕ ਮੁੱਲ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਜਲੌ ਦਿਖਾ ਦੇਵੇ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਡਲ ਸਦਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਔਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ ।

1.4.6. <u>ਭਾਵ ਅਰਥ ਅਤੇ ਲੱਖਣ ਅਰਥ</u>(Denonation and Connotation)

ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਬੜੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਰਥ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਹੀ ਪੱਧਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ : ਭਾਵਾਅਰਥ ਅਤੇ ਲੱਖਣਅਰਥ। ਅਰਥ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਿਸਟਮਾਂ ਨੂੰ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੱਖਣਾਰਥੀ ਸਿਸਟਮ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਵਾਰਥੀ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਤੂੜੀ ਦਾ ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਭੇਦਕਾਰੀ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਦੀ ਇਕਾਈ ਅਰਥਾਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸ ਦੀ ਲੱਖਣਾਰਥੀ ਕਿਰਿਆ ਅਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸੰਕਲਪ ਅਰਥਾਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ"।[73]

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਲੱਖਣਾਰਥ ਦੇ ਚਿਹਨਿਤ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਸਮਾਨਿਆ, ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਚਿਹਨਤ 'ਸਾਹਿਤ' ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਚਿਹਨਤਾ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਅਤਿ ਨਿਕਟੀ ਸੰਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਣਕ ਦੁਨੀਆਂ ਸਿਸਟਮ ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੈਵਾਰਡ ਅਤੇ ਐਲਿਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲੱਖਣਾਰਥ ਦੇ ਚਿਹਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲੱਖਣਾਰਥੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ"।[74]

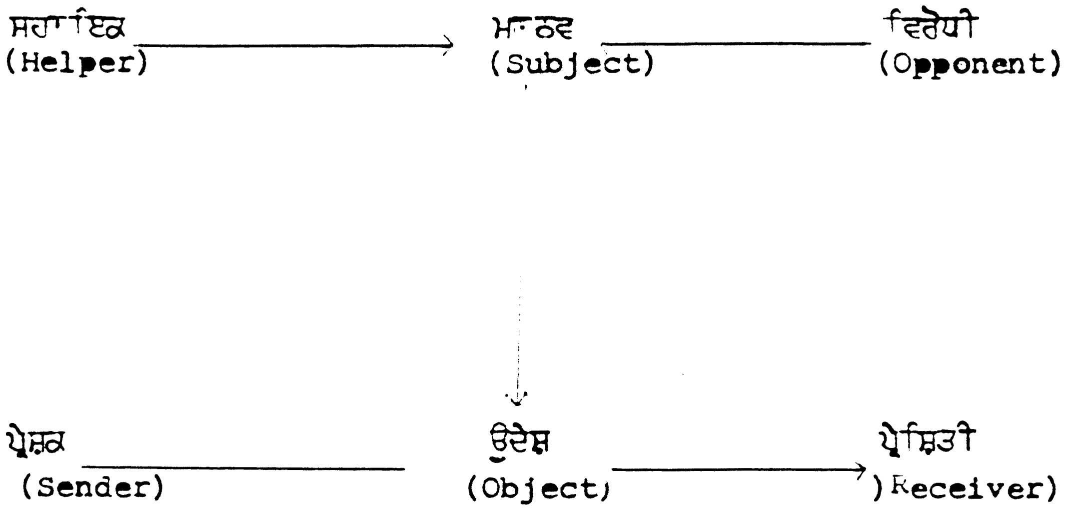
ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ
> ਕਿਸੇ ਮਾਨਸ ਦੇਹੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ
> ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕੀ ਅਧਿਐਨ ਰੱਦੇ ਅਮਲ
> ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਵਬੋਧ (Denotation)
> ਅਤੇ ਵਸਤੂਬੋਧ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ"।[75]

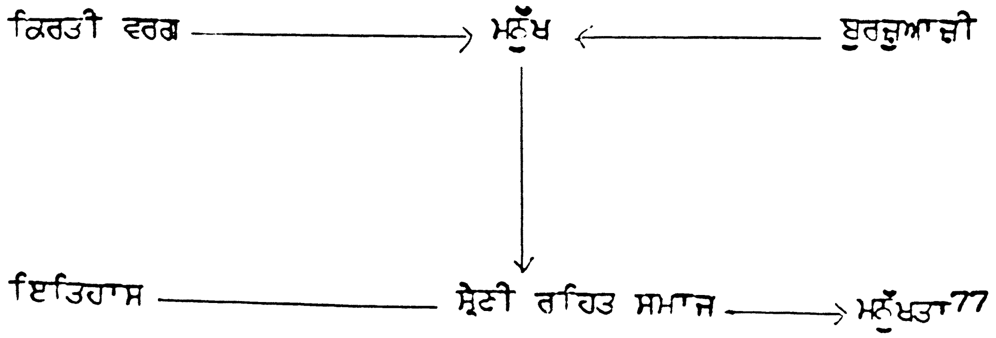
ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਭਾਵਾਰਥ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਲੱਖਣਾਰਥ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਲੋਂ ਤ ਰਕੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੀ ਮੁਢਲੀ ਰੁੱਚੀ ਤਾਂ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਵੱਲ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਮੂਲ ਸੁਭਾ ਵਲੋਂ ਅਤੇ ਅਪਣਾਏ ਮਾਡਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ Semantique(1966) ਅਤੇ ' D U S E N(1970) ਉਸਦੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱ ਚ ਕੀਤੇ ਕੰਮ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਹ 'ਪ੍ਰਾਪ' ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗਰੇਮਾਸ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਪਾਠ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਧਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਭਾਵਾਰਥੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਅਤੇ 'ਮਿਥਿਕ 'ਪੱਧਰ' ਅੰਤਰਿਕ ਜਾਂ ਲਖਣਾਰਥੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਇਸ ਮਿਥਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ 'ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ' ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਰਲ ਸਕੀਮ ਅਧੀਨ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਛੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ

ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਮੁੱਖ ਕਿਰਦਾਰ ਜਾਂ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ 'ਮਾਨਸ ਦੇਹੀ' ਜਾਂ ਮਨੁੱਖਾ ਵਰਤਾਅ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਨੂੰ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸਦੀ ਸਹਾਇਕ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਮਾਨਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਸਮਗਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਸ਼ਕੀ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਾਠ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਭਾਵਾਰਥੀ ਅਤੇ ਲੱਖਣਾਰਥੀ ਪੱਧਰਾਂ ਉਪਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਇੰਜ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[76]



ਜੇ ਇਸ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਵੇਗੀ :



ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਹਾਕਸ' ਅਨੁਸਾਰ:

> ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਕਥਾ-ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਭਾਵਾਰਥੀ ਅਤੇ ਲੱਖਣਾਰਥੀ ਮਾਡਲ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੋਸਿਊਰ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਲਾਂਗ/ ਪੈਰੋਲ ਦਾ ਮਾਡਲ ਵੀ ਅਪਣਾਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਨੇ ਸੋਸਿਊਰ ਅਤੇ ਯਾਕੋਬਸਨ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ"।[78]

ਇਸ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਅੱਗੇ 'ਗੋਲਦ' ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਬੋਧ ਨੂੰ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਭਾਵਾਰਥੀ ਅਤੇ ਮਿੱਥਕੀ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਉਹ ਇਸ ਮਾਡਲ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵਾਰਥੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਲਈ ਤਾਂ ਪਾਠਕ ਵਿੱਚ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬੰਧਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿੱਥਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਣ ਲਈ ਉਹ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ।

1.5 ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ:

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਹਨਕਾਰੀ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਥਵਾ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਸਰਵੇਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਉੱਨਾ ਚਿਰ ਕੋਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਅਰਥ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਹਰੇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪ੍ਰਚਲਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਰਥਾਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮਝ ਗੋਚਰਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਹਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੂਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕੀਤੀ। ਸੀਗਰੇ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਸੂਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਹੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ
ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਚਾਰ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਹੈ"।[79]

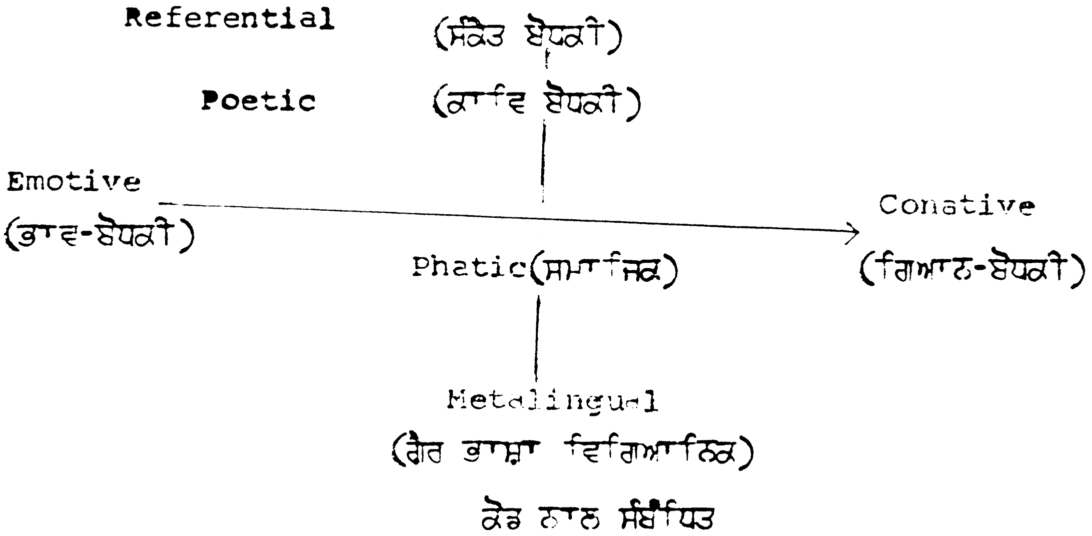
ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪੈਗਾਮਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਯਾਕੋਬਸਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਰੈਫਰੈਂਟ ਚਿਹਨ ਇਸੇ ਲਈ ਇੱਕ ਕੋਡ, ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ, ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਯਾਕੋਬਸਨ ਨੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਛੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੇਠਲਾ ਨਕਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਪ੍ਰਸੰਗ
ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ — ਸਾਧਨ — ਸੰਦੇਸ ———————— ਸਾਧਨ ————> ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ
ਸੰਪਰਕ
ਕੋਡ

ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕੇਤਕ (Referential) ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਰੈਫਰੈਂਟ (ਵਸਤੂ) ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਭਾਵ-ਬੋਧਕੀ (Emotive)ਜਿਹੜਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਗਿਆਨ-ਬੋਧਕੀ (Conative)ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਚੌਥਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਕਾਵਿਕ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਹੈ। ਯਾਕੋਬਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਲਾ ਸੰਬੰਧ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਾਂ ਰਹਿ ਕੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਸਮਾਜਿਕ(Phatic) ਹੈ, ਜੋ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ, ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਜਾਂ ਰੋਕ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਰਸਮਾਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ, ਭਾਸ਼ਣਾਂ, ਘਰੇਲੂ ਗੱਲਾਬਾਤਾਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਛੇਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪਰਾ ਭਾਸ਼ਾਈ

(Metalinguistic) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਸ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਰੋਤੇ/ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆ ਸਕੇ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਉਸ ਕੋਡ ਵੱਲ ਸਰੋਤੇ/ਪਾਠਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਚਿਹਨ ਨੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਸਹਿਗਾਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।



1.5.2. <u>ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀ, ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ</u>

ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। 1960 ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਿਤ, ਲੜੀ ਅਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਆਲੋਚਕ ਉਸਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਰਹੇ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਗਈ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਆਲੋਚਕ, ਪਾਠਕ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਚਿਹਨ ਲੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਰਥ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਉੱਨਾ ਚਿਰ ਸਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਥੀਮਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪੂਰੀ ਪਕੜ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਉਸਨੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਪੂਰੇ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਾਭਾਸ਼ਾਈ ਕਾਰਜ ਹੈ।
> ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਪੂਰਣ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਵੈ
> ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਮ-ਫਹਿਮ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟ
> ਪਰਾਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[80]

ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਕੁ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਹਨਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਧਣ ਨਾਲ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਕਰਜਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੁਗ, ਇੱਕ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸਦਾ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁੱਖ ਦੋ ਰੂਪਾਂ: ਵਸਤੂ ਪੱਖ ਅਤੇ ਕਲਾ ਪੱਖ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਦੋ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਹਥਲੇ

ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸਾਰ ਤੱਤ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਧੀ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਕਾਰਜਾਂ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਰੂਪੀ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪੈਰੋਲ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰਸਟਨ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਆਂਤਰਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਇਕਾਈਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[81]

ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਸਲੀ ਵਿਸ਼ਾ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਸਦਾ ਲੱਖਣਾਰਥ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਡਮੰਡ ਲੀਚ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਨਿਹਿਤ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[82]

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪਾਠ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਸੋਸਿਊਰੀਅਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਗਰਮੈਸ ਦੇ ਅਕਤਾਂਸ਼-ਮਾਡਲ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹਨਾਂ ਅਕਤਾਤਾਂ ਦਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਰੂ

ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੋਣ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਚਿਹਨਕਾਂ ਤੋਂ ਚਿਹਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ,ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੋਣ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਚਿਹਨਕਾਂ ਤੋਂ ਚਿਹਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ , ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ,ਸਮਾਜਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਿਕ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇਂ ਚਿਹਨ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀ ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਿਤ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਰੂਪੀ ਪਾਠ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਜੈਂਗ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਪਏਗਾ, ਇਸਦਾ ਉਲੇਖ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਇਕਾਲਕ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੇ ਦੁਕਾਲਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦਾ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਲੜੀ ਅਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਮੇਰੀਆ ਕੋਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

" ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦਾ ਯਤਨ,
ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਗਲਪਖਿਊਰੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ
ਅਤੇ ਲਾਕਾਨੀਅਨ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਰਨਾ ਹੈ" [83]

ਇਹ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ, ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ,ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਮਾਨ ਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਰਵਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਸਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤੀਮਿਕ-ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਕਿ ਪਾਠ-ਚਿਹਨ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਚਿਹਨਿਤ ਤੱਕ ਹੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੀਖਿਆ

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਗਾਹੇ-ਬਗਾਹੇ ਚਿਹਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਅਧੀਨ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਪਤ ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਗਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕਵਰ ਜਾਂ ਉਹਲਾ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੇਠ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਵੱਖਰਾ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਸਤ ਦੇ ਦਵੈਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[84]

ਪਰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਸੰਗਤੀ ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬੇ-ਵਜ੍ਹਾ ਜਾਂ ਖਾਹਮਖਾਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਡਿਆਣੇ ਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਜਾਂ ਚਿਹਨੀ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਵੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲ ਬੇਲੋੜੀ ਚਰਚਾ ਛੇੜ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਪਾਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਦ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣੀਆਂ ਪਈਆਂ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ ਸੇਧਾਂ ਦੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਵਿਰਸਾ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ" ਵਿੱਚ ਇਸ ਰੱਦੋ-ਅਮਲ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਇਆ ਹੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਗੱਲ ਤਾਂ ਛੇੜੀ ਪਰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਮਨ ਆਈਆਂ ਵਧੇਰੇ ਹਨ ।

ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਚਿਹਨਕਰੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਛੇੜਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਾਹਿਤ ਅਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਨਿਰਖ ਪਰਖ ਦਾ ਮਾਰਗ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਆਖਦਾ ਹੈ"।[85]

542437

P.U. LIBRARY CHAN…

ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕੁੱਝ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਡਾ. ਕੰਵਰ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ"।[86]

ਇਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦਾ ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਧਰਮ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਦੀ ਚਰਚਾ ਛੇੜਦਾ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[87]

ਉਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਅਤਿ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਿਹੜੀ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਉਹ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ"।[88]

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਉਪਰ ਪਰਿ ਚਰਚਾ ਛੇੜਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਤ ਦਵੰਦਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ, ਜਿਹੜੇ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਸੂਤੇ-ਸਿੱਧ ਨਿਹਤ ਹਨ, ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਰਤ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਰਾਹੀਂ 'ਸਾਹਿਤ ਚਿਹਨਾਂ' ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਗਠਨ ਹੋਵੇ"।[89]

> ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਿਧਰੇ-ਕਿਧਰੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਗੱਲ ਛੇੜਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਮਿਥਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਲੱਭਦੀ ਹੈ"।[90]

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਧਾਲੀਵਾਲ ਅਤੇ ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਵਿਹਾਰਕ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਚਿਤਕਾਂ ਦੀ ਰਾਇ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ"।[91]

ਗੁਰਬਚਨ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਹੀ ਇਸ ਗਲ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਿਹਨ ਦੇ ਸਿਟਮ ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ"।[92]

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਪੂਰਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗਮ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮੂਲ ਪਾਠ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਰਹੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਪੂਰਕ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ-ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਡਾਂ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਤਹਿਆਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦਾ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਗਮ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤਿਕ ਹੈ"।[93]

ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਤਰਕ ਉੱਪਰ ਇਹ ਨਿਰਨਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਸਾਰਥਕ ਅਧਿਐਨ ਪਰਿਪਾਟੀ ਹੈ । ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਸੰਗੀਤ, ਕਲਾ, ਫੈਸ਼ਨ ਮਿੱਥ ਟੋਟਮ, ਵਿਗਿਆਪਨ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਪਾਲ ਸੰਧੂ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲਿਬਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਭੋਜਨ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਕਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਫਰਨੀਚਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਉਦੇ ਹਨ"----ਇਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸਿਨੇਮਾ, ਟੈਲੀਵਿਯਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਪਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਗਲੇਰੇ ਲੱਖਣ ਅਰਥੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਹਰੀ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ"।[94]

ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. Roland Barthes, writing Degree Zero, Somuthan Culler London, 1967 p.26
2. A.S. Greimas, Actantial model for further study in structuralison and remiotics ,page 91-92
3. Clarbe, D.S Principles of semiotic Routelege Kegan Paul, London and New York, 1987 p.12.
4. The Institute Oratoria of Marcus Fabius Ovintiliamutrans by C. Little, Nashville, George Peabrdy College for teachers 1951 Vol. *
5. Against the Logiciuns II 245
6. Clarke, D.S Principles of Semiotic, Routledge d Kegam Paul London and Ney York, 1987 page 14
7. Ibd p 18
8. Clarke D.S Principles of Semotic Routiledge d Kegan Paul London a New York, 1987 page 19
9. De Dialeeta V 9-10 Translated by B.D Jachson in Augustine. De Dialeta, Dirdreckt, Reidl, 1975
10. De Doctrina Christiana II 3,1-6 Translation by Jackson in the theory of sign in st. Dugustinis De Doctrine Christiana
11. Summa Totius Logical pt II ch translation in Tornay, pp 92-93
12. Elements of Philosophy, pt I, ch,22
13. ਗੁਰਬਚਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਦਿੱਲੀ-6, 1994, ਪੰਨਾ 58
14. Antoine Arnauld, The art of thinking (L' Artde Penser) Fis t discourse PK I Ch 4, translation bh S. Dickhoff and D. James Indiana polis, Hobbs Merrill,1964
15. C. Hartshorne qn and P. Weiss (eds), the Collected papers of Chorles Sanders Peirce 6 Vols, Cambridge,Mors, 1944-46 227.
16. Ibid 2.228

17. Moriss, C.W, Signification and significance, Cambridge, 1964, p.2.

18. T.A. Sebeok, "Semiotics Si Termenu intrudit" cf. Engen Bar, 1975 p.1

19. ਧਾਲੀਵਾਲ, ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1988, ਪੰ.148

20. Ferdinand-DeF Saussure, Course in General Linguistics, (Intrucudtion by Jonanthan Culler), Fontana/Collins, 1959, Page XI

21. F.P. Dinneen, An Introduction to general Linguistics, Holt, Rinehort and Winston Inc. New Delhi, 1967, p.162

22. ਸਿੱਧੂ, ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ(ਡਾ.) ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1990, ਪੰ.178

23. ਉਹੀ, ਪੰ. 179

24. Ferdinanal De Saussure, Course in General Linguistics Fontana/Collins, 1959, p.16

25. Barther, Rolland, elements Semiology, p.7

26. F De Saussure, Course de Linguistitics general Peter Owen London, 1964, p.16

27. "Asa general Science of All sign or Symbol systems by means of w ich human communicate Jeanne Martinet, what is Sammiotics, Pabbu Sangam Vol VI, p.92

28. Eco Limberto, op cit, p.15

29. A.J. Greimas, %Structural Simiotics Pakha Sanjam Vol V, Patiala, 1973 p.232

30 Jorge Larrian, The Concept of Idiology, 1981, p.165

31. Sukhman Literature and Semiotics p.273

32. Gill, H.S. (ed) Semiological Structure Pakha Sanjam Vol. II

33. Ibd

34. Hugh M. Davinson, Sign sense and Roland Barthes A

Apprvaches to poetics, 1973, p.44-45

35.Fe De Saussure 'Course in general Linguistics Fonlana Collins, 1959, page XXIV XXV

36. Gill H.S, Pakha Sanjam, Semiological Structure Vol 1974,26

foot note: The basic opposition between boiled and roasted is culturally inter preted differently in different cultures.

37. Thomas A. Sebeok, " Ecumani colism in semiotics A profusion of sign (ee. Thomas A Se heok,1977, p.183

38. Sukhman, Litterature and Semiotids p.13-14

39. Ibd.

40, ਗੁਰਬਚਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ, ਅਰਸ਼ੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼,ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਦਿੱਲੀ 6 1994, ਸਫ਼ਾ 58-59

41. Culler, Saussure p. 99-100

42. Barthers Elements of Semiology, p.16

43. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ 1986, ਪੰਨਾ 16

44. Saussure, Course in General luiguistics, Fontona 1959,p.66

45. Rosalind Coward and John Ellis, Language and Inaterialism, 1977 p.123

46. P rre Guiraud semiobogy p.22

47. ਅਰਸ਼ੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, 1984,ਪੰਨਾ 173

48. Eco, a A Theory of semiotics p.16

49. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, 1986,ਪੰ.21

50. Jorge Larrain, The concept of Ideology p.165

51. Barthes, Roland, Elements of semiology,New York Will and Wong 1985

52. Soussure, Course in General linguistics, p.66-67

53. 'ਧਾਲੀਵਾਲ' ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ,1988 ਪੰ.157

54. Segre, Semiotics and Litrary Criticism, pp.55-56

55. ਵਿਸ਼ਸਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (ਡਾ.) ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ,ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ,1986,ਪੰ. 29

56. Gill H.S. Structural Semiontics, Pakha Sanjam Vol VI p.237

57. 'ਧਾਲੀਵਾਲ' ਪ੍ਰੇਮ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ,1988,ਪੰ.164

58. 'ਰਵੀ' ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਵਿਰਸਾ ਵਰਤਮਾਨ, 1986 ਪੰ. 171

58

59. Saussure, Ferdinand De Course in General linguistics, Fontana/ Collins, 1959,p.14

60. Ibd

62. Scholes, Robert, Structuralism in literature, 1974,p.14

63. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,1981 ਪੰ. 88

64. Saussure, Course in general linguistics p.12

65. ਜੋਹਨ ਲਾਇਨਜ਼, ਚੌਮਸਕੀ, 1970, ਪੰ. 38-39

66. Saussure, course in general linguistics, p.81

67. Lyons, John, Language and Linguistics p.35

68. Saussure, course in general Linguistics p.80

69. Ibd

70. Ibd p. 123

71. Ibd p. 12 3-124

72. ਵਸ਼ਿਸਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 1986,ਪੰਨਾ 37

73. Barthes, Roland, Elements of Semiology p. 184

74. ਵਸਿਸਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1981 ਪੰਨਾ 37-38

75. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 38

76. Coward and Ellis, Language and Materialism pp. 28-30

77. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, 1986

78. Jorge Larrian, Concept of Ideology, refer in Greimas's Actantial Model, p.137

79. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, 1986 ਪੰ. 39

80. Jorge Larrian, Concept of Ideology, refer in Greimas's Actantial Model, p.137

81. Segre, Semiotics and Literary Criticism, p.57

82. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪੰ. 44

83. Alex Preminger (ed) Prim ceton Encychopaedin of poetry and poetics, 21974, p. 80-81

84. Edmund Leqck, structuralism in social Anthropology (ed. Davi Rokey), 1973, p.33

85. Maria Corti An introduction to Literary semiotics p. 145.46

86. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਰਚਨਾ ਸੰਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ 6

87. ਆਤਮ ਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਤਕੀ, ਪੰ. 21

88. ਕੰਵਰ, ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਥਾਪਨਾ ਉਥਾਪਨਾ ਪੰ. 20-21

89. ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ "ਭਾਸ਼ਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਵ ਜੁਗਤ" ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਸੰਪਾ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਪੁਆਰ, ਪੰ. 5-6

90. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪੰਨਾ 15

91. ਰਵੀ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਵਿਰਸਾ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ, ਪੰ. 151

92. ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ, ਪੰਨਾ 64

93. ਸਿੱਧੂ ਪਰਮ ਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਨਾ 212

94. ਗੁਰਬਚਨ, ਚਿਹਨ ਸੰਰਚਨਾਂ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਪੰ. 5

95. ਅਰਸੀ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1984 ਪੰ. 190

96. ਸੰਧੂ, ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਰੇਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੰਤ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ 1991, ਪੰ. 33

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ:

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ

ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਖਾਸਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਤਾਂ ਮੱਧਕਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਮਰਕਜ਼ੀ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਪਛਾਣ ਚਿਹਨ ਵੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿਕ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਤ ਕਾਵਿ, ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਹੈ। ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਛਾਣ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਦੀ ਇੱਕ ਕੜੀ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਸਦਕਾ ਡੂੰਘੀ ਧਸ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਮਲ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਖ਼ਾਸੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤਿ ਦੇ ਸੁਨੇਹੇ ਸਦਕਾ, ਇੱਕ ਮੰਗਲਕਾਰੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰੀ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉਚਾਈ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਲਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸਹੀ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਅਤਿ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਰਥਾਤ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਧਾਨ ਤੇ ਸਰਸਰੀ ਜਿਹੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰ ਲਈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਨਿਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਸਕੇ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ-ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦਵੈਤ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦਵੈਤ, ਨਿੰਬਾਰਕ ਦੇ ਦਵੈਤਾਦਵੈਦ ਅਤੇ ਮੱਧਵਾਚਾਰਯ ਦੇ ਦਵੈਤਵਾਦ, ਰਾਮਾਨੰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਪੱਤੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵੱਲਭਾਚਾਰਯ ਦੇ ਸ਼ੁਧ ਸ੍ਵਰੂਪ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮਿਲਵਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ"।[1]

2.1. ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵਰੂਪ:

'ਦਰਸ਼ਨ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ 'ਦ੍ਰਿਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਦ੍ਰਿਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਵੇਖਣਾ'। ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ। ਇਸ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਏ' ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸਾਧਨ ਹਨ ਪਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ, ਤਾਰਕਿਕ ਅਨੁਮਾਨ ਅਤੇ ਅੰਤਕਰਣ ਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਹਰੇਕ ਮਹੱਤਵ ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਰਕ ਤੇ ਅੰਤਕਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਅੰਤਿਮ ਹੋਂਦ, ਅੰਤਿਮ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਤਰਕ ਜਾਂ ਅੰਤਹਕਰਣ ਅੰਤਿਮ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਸਗੋਂ ਤਿੰਨ ਮਿਲਕੇ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਸਮਾਧੀ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਨਿਰੀਖਣ ਜਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ (ਕੁਦਰਤ/ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ) ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਲਈ ਹਰੇਕ ਦਰਸ਼ਨ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਇਕਬਾਲ ਨਾਰਾਇਣ ਚੋਪੜਾ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ 'ਗਿਆਨ ਗਿਆਨ ਦੇ ਲਈ' ਮੰਨ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਫਿਲਾਸਫਰ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਮੰਨ ਦੇ ਹਨ"।[2]

ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਅਤਿ ਅਵੱਸ਼ਕ ਪਹਿਲੂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੋ ਧਾਤੂਆਂ 'ਸ਼ਾਸ਼'- ਆਗਿਆ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸ- ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਸਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ- ਸਵੀਕਾਰ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਨਕਾਰ-ਆਤਮਕ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਤੀ ਅਤੇ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਸਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿੰਦਾ, ਘਿਰਣਾਯੋਗ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਾਸਨ ਅਰਥ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਸ਼ਬਦ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ"।[3]

ਸੰਸ਼ਕ- ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਰਨਣ ਹਿਤ, ਗਿਆਨ ਮੁਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸ਼ਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਨ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਫਿਲਾਸਫੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਯੂਨਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ Philein (ਪ੍ਰੇਮ) ਅਤੇ Sophia (ਗਿਆਨ,ਬੁੱਧੀਮਤਾ) ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਬੁੱਧੀਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- 'ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ'। ਗਿਆਨ ਗਿਆਨ ਲਈ ਸਤੋਸ ਦੀ ਖੋਜ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਫਿਲਾਸਫਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਸਦਾ ਖੇਤਰ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ, ਹਿੰਦ ਜਾਂ ਅਹਿੰਦ, ਆਸਤਿਕ ਜਾਂ ਨਾਸਤਿਕ ਜਿਤਨੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸਨ ਹਨ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਹਿੰਦ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਧਵ ਗਰਿਆ ਸਵਾਮੀਆਪ ਵੇਦ ਅਨੁਯਾਈ ਹਿੰਦੂ ਸਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਸਰਵ ਦਰਸ਼ਨ ਸੁਗ੍ਰਹ' ਵਿੱਚ ਚਾਰਵਾਕ, ਜੈਨ, ਬੋਧ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੂਰਾ ਪੂਰਾ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ"।[4]

ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੋ ਹਿਸੈ 'ਰਿਗਵੇਦੀ' ਅਤੇ ' 'ਅਥਰਵਵੇਦੀ' ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ । ਰਿਗਵੇਦੀ ਯੱਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਅਥਰਵੇਦੀ ਆਰੀਆ ਜਾਦੂ ਟੂਣਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਿਥਿਹਾਸਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਅੱਡ ਅੱਡ ਸਨ। ਰਿਗਵੇਦੀ ਆਰੀਆ ਹੜ੍ਹ ਅਤੇ ਮਨੂੰ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਸਨ ਪਰ ਅਥਰਵਵੇਦੀ ਆਰੀਆ ਹੜ੍ਹ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਸਲ ਬ੍ਰਹਮਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਜਾਪੱਤੀ ਤੋਂ

ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵੀ ਅੱਡ-ਅੱਡ ਰਾਹ ਸਨ। ਰਿਗਵੇਦੀ ਆਰੀਆਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਸੂਤਰਾਂ ਅਤੇ ਆਰੰਨਿਅਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਦ ਕਿ ਅਥਰਵੇਦੀ ਆਰੀਆਂ ਨੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ । ਪਿਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਅਰਥ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਅਤੇ ਸਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ
> ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤੋਂ ਜਿਹੜੀਆਂ-ਰਹੱਸਮਈ ਉਕਤੀਆਂ
> ਕਹੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਤੁਰੀਆਂ ਹਨ ।[5]

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸੰਕੇਤ ਉਹਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦੋ ਮੁੱਖ ਵਰਗਾਂ ਆਸਤਕ ਅਤੇ ਨਾਸ਼ਤਿਕ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਚਾਰਵਾਕ, ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੋਧ ਸੁਤੰਤਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵੈਦਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਨੌ ਸਕੂਲਾਂ 1. ਵੈਦਿਕ ਦਰਸ਼ਨ 2. ਚਾਰਵਾਕ 3. ਜੈਨਮਤ 4. ਬੁੱਧਮਤ 5. ਗੀਤਾ ਦਰਸ਼ਨ 6. 7. ਨਿਆਇ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕ 8. ਪੂਰਵ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਮੀਮਾਂਸਾ 9. ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਸਕੂਲਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰ-ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਕਈ ਇੱਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਚੰਭੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖਾਂ ਕਸ਼ਟਾਂ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਿਹਦੇਰਨਯਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> "ਮੈਨੂੰ ਅਵਾਸਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਾਸਵਿਕਤਾ (ਯਥਾਰਥ) ਦਾ ਗਿਆਨ
> ਦਿਓ। - ਮੈਨੂੰ ਅੰਧਕਾਰ ਤੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਜਿਓਤੀ (ਪ੍ਰਕਾਸ਼)
> ਦਿਓ'। - 'ਮ੍ਰਿਤੂ ਤੋਂ ਅਮਰ ਬਣਾਓ' ਇਸ ਲਈ

> ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕ, ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀਆਂ, ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਦਿ ਕਦੀ ਵੀ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਆਸਾ, ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਸਾਂਤੀ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾ ਤੇ ਹੀ ਖਤਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ"।[6]

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਯੋਜਨ-ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਹੈ। ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੈਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, 'ਜਾਣਨ ਦੇ ਲਈ ਨਾਂ ਜੀਓ, ਪਰੰਤੂ ਜੀਣ ਦੇ ਲਈ ਜਾਣੋ,ਦਰਸ਼ਨ ਦਰਸ਼ਨ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੰਮ ਕੇਵਲ ਮਾਨਸਕ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਭਵਿਖ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੁੰਦਰ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮੋਕਸ਼ ਨੂੰ ਸਰਵਉੱਚ ਸਾਰੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਹੁਣ ਐਸਾ ਸੋਚਣ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭੌਤਿਕ ਤ੍ਰੁੱਨਤੀ ਅਤੇ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਵਿਵਹਾਰਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪੱਛਮ ਵਾਂਗ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਵੀ ਹੈ। ਚਾਰਵਾਕ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਮਰ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਸਾਂਝੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹਨ, ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ, ਆਤਮਾ ਦਾ ਪੁਨਰ ਜਨਮ, ਆਤਮਾ ਦਾ ਪੁਨਰ ਜਨਮ, ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਦੀਵੀ, ਸ਼ਾਸਵਤ ਅਤੇ ਸ਼ੁਧ ਸਰੂਪ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਨਾਦਿਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਸਰੂਪ ।

ਕੁਝ ਕੁ ਸੰਕੀਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਕੇਵਲ ਇਕਾਂਤਵਾਸ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਉਪਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਪਾਸਾਰਵਾਦੀ, ਗਤੀਹੀਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਨਾਸ਼ਕ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਉਲਾਰੂ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਪੀ.ਨਾਗਰਾਜਾ ਰਾਓ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਗਤੀਆਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਹੈ, ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਮਨੋਰਥਾ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਅਤੇ ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਨਿਯਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਅਜਿਹੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੁਭਾਵਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਆਇਕ, ਸੋਹਜਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਮੇਲਕਾਰੀ ਹੈ"।[7]

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਵਿਚਾਰਮਈ ਅਵਸਥਾ ਬਾਹਰਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਿਰਵਿਚਾਰ ਅਵਸਥਾ, ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ, ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਜਾਦੂਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੱਥਲੀ ਖੋਜ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਆਸਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚਾਰਵਾਕ, ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦਾ ਉਲੇਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਏਗਾ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੇ ਵੀ ਯੱਗ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਪੁਜਾਰੀਵਾਦ, ਜਾਤੀਵਾਦ, ਬਾਹਰੀ ਅਡੰਬਰਾਂ ਅਤੇ ਭੇਖਾਂ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕੀਤੀ ਹੈ ।

2.1.1. ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ

ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਸੱਚ, ਮੂਲ ਤੱਤ ਜਾਂ ਮੂਲ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਅਗਮ, ਅਗੋਚਰ, ਅਨੰਤ, ਅਲਖ, ਅਨਾਦਿ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਵੈਤ ਜਾਂ ਦੂਜੇਪਣ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਨੂੰ ਨੇਤਿ ਨੇਤਿ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ 'ਇਹ' ਹੈ ਨਾ 'ਉਹ' ਹੈ ਪਰ 'ਇਹ', 'ਉਹ' ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਅਲੱਖ ਹੈ "[8]

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਬੋਧੀਆਂ, ਜੈਨੀਆਂ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆ ਨਾਲ ਸ਼ਾਸਤਾਰਥ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਦਵੈਤਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਆਚਾਰੀਆ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਰੂਪਣ ਲਈ ਬਦਰਾਇਣ ਦੇ 'ਬ੍ਰਹਮ ਸੂਤਰ' ਅਤੇ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ। ਸ਼ੰਕਰ

ਦਾ ਵੇਦਾਂਤ ਅਧਾਰਿਤ ਅਦਵੈਤ ਸਿਧਾਂਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਜਾਂ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਅਤੇ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੇਖੀ ਜਾਂ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬੋਧੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਤੱਤ ਦਾ ਨਾਉਂ 'ਸੁੰਨ' ਸ਼ਬਦਵਾਦੀਆਂ ਨੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਸ਼ਕਤੀਪੂਜਕਾਂ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਿਵ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਅਦਵੈਤ-ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਲਈ ਇਹ ਤੱਤ ਆਤਮਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ 'ਸਤਿਨਾਮ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਅਦਵੈਤ ਤੱਤ ਹੀ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸੇ ਅਦਵੈਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਹ 'ਹਮਾਓ ਸਤ' ਆਖਦੇ ਹਨ ।

ਬ੍ਰਹਮ: ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਅਗੋਚਰ, ਅਸਪਰਸ਼, ਸਬੰਧ-ਅਤੀਤ ਇਕ ਅਛੇ ਨਿੱਤ ਹੈ । ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਆਤਾ ਗਿਆਤ ਦੀ ਪੱਧਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ, ਤਰਕ, ਧਾਰਣਾ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਪੂਰਕਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਭਟਾਚਾਰੀਆ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਸ਼ੰਕਰ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰ-ਅਵਿਅਵ, ਨਿਰ ਉਪਾਸ਼ਕ
> ਅਤੇ ਨਿਰਵਿਸ਼ੇਸ ਮੰਨਦਾ ਹੈ "।[9]

ਸ਼ੰਕਰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਸਤਿਅਮ, ਸ਼ਿਵਮ, ਸੁੰਦਰਮ ਆਦਿ ਸੁਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ, ਇਹ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਧਰਤਾ ਹੈ, ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਸਦੇ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਗੁਣ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਅਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪੱਧਰ ਹਨ । ਸ਼ੰਕਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸੋਚੋ, ਬ੍ਰਹਮ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਮਾਇਆਵਾਦ: ਭਾਵੇਂ ਮਾਇਆ ਜਾ ਅਵਿਦਿਆ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵੇਦਾ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉਤੇ ਸੱਜਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ "ਸਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਾਇਆਵਾਦ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਸ਼ੰਕਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਮਾਇਆਵਾਦ ਉਹ ਧੁਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਪਰ ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਅਦਵੈਤ-ਦਰਸ਼ਨ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਮਾਇਆ, ਅਵਿਦਿਆ, ਅਧਿਆਸ,ਵਿਵਰਤ ਭਰਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਅਨਿਰਵਚਨੀਯ ਬੀਜਸ਼ਕਤੀ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਜਗਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਦਵੈਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਵਿਦਿਆ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਜੀਵ ਹੈ। ਅਵਿਦਿਆ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥ ਸਤਿ ਆਤਮ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਬੋਧ ਨਾ ਹੋਣ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਜਗਤ ਹੀ ਪਰਮਾਰਥ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਤਿ ਜਾਪਦਾ ਹੈ । ਅਵਿਦਿਆ ਦੀ ਨਿਵਿਰਤੀ ਹੋਣ ਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਉਸਦੀ 'ਅਹੰਬ੍ਰਹਮ ਅਸਮੀ' 'ਅਨਲਹਕ' ਜਾਂ ਫਨਾ ਫੀਅਲ ਹੈ ।

ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਸਹਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ । ਇਸ ਬੀਜ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਮਾਇਆਵੀ ਅਤੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਰਮਾਰਥ ਸਤਿ ਦਾ ਅਦਵੈਤ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਤ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਜਗਤ ਮਾਇਆ ਰੂਪ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ"।[10]

ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਅਦਵੈਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਅਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਇੱਕਦੇ ਸਮਾਨਤਰ ਅਨੇਕ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਅਦਵੈਤ, ਨਿੱਤ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[11]

ਇਸ ਵਿਵਰਣ ਵਿੱਚ 'ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਮਾਇਆ' ਨੂੰ ਅਨਾਦਿ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਖੁੱਤੀ ਸੱਚ ਕਹਿ ਕੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਜਗਤ ਪ੍ਰਪੰਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਚੱਕਰ ਅਨਾਦਿਕਾਲ ਤੋਂ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਭਾਵ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਅਵਿਦਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਉੱਤਮ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਜਾਲ ਨੂੰ ਸਮਝਕੇ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤਦਰੂਪਤਾ ਪਛਾਣੇ। ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਸ਼ੰਕਰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸੱਚ (ਸਤਿਅਮ) ਸੁਹਜ (ਸੁੰਦਰਮ) ਅਤੇ ਭਲਾਈ (ਸ਼ਿਵਮ) ਆਦਿ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਇਹ ਅਚੇਤਨ ਜਗਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਧਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਸਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਸਗੁਣ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਗੁਣ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ 'ਪਾਰ' ਅਤੇ 'ਅਪਾਰ' ਰੂਪ ਦੇ ਭੇਦ ਨਿਰੂਪਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਥੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਨਣ ਸੂਖਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਮ ਤੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਹੋ ਕੇ ੧ਓ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਲਈ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਨਣ ਸਥੂਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਜ਼ਦ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹੀ ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ , ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਅੰਤਰ ਕੇਵਲ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਤੱਤ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਉਚਤਮ ਸਚਾਈ ਹੈ, ਪਰ ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਚਤਮ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸੋਚੋ ਬ੍ਰਹਮ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[12]

2.1.2. ਰਾਮਨੁਜ ਸੰਪਰਦਾਇ: ਰਾਮਾਨੁਜ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਜਾਂ ਸਗੁਣਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸੰਘਠਨ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਹ ਯਤਨ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗੀਤਾ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਨਾਰਾਇਣ ਸੈਕਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਪੁਰਾਣ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਆਲਵਾਰ ਸਾਧੂਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਾਰੀ ਰੱਖਿਆ । ਨਿਰਪੇਖ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਗੁਣ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਮਿਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ, ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ, ਸ਼ੈਵਵਾਦ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਦ। ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ਼ੈਵਵਾਦ ਭਗਵਾਨ ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਗੁਣ ਈਸ਼ਵਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਦੇ ਚਾਰ ਫਿਰਕੇ ਹਨ 1. ਰਾਮਨੁਜ ਦਾ ਵੈਸ਼ਵ 2. ਬ੍ਰਹਮਮਤ ਜਾਂ ਮਾਧਵ ਦਾ ਦਵੈਤ 3. ਰੁਦਰ ਮਤ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸਵਾਮੀ ਅਤੇ ਵਲਭ ਦਾ ਸ਼ੁਧ ਅਦਵੈਤ 4. ਸਨਕ ਮਤ ਜਾਂ ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਾ ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਾ ਦਵੈਤ-ਅਦਵੈਤ। ਇਕਬਾਲ ਨਾਰਾਇਣ ਚੋਪੜਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਅਤੇ
> ਆਤਮਾ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[13]

ਸ਼ੰਕਰ ਦੀਆਂ ਅਦਵੈਤ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ, ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਇਸ ਉੱਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਵਸ਼ਿਸਟ ਵੀ ਠੋਸੀਆਂ । ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਾਪਸ
> ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਅਦਵੈਤਵਾਦ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਮਰੂਪ
> ਮੰਨਦਾ ਹੈ"।[14]

ਸੰਕਰ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕਸਾਰ ਅਨਿੱਜੀ, ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਛਾਵਲਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਰਾਮਾਨੁਜ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵੰਨ ਸਵੰਨਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਛਾਵਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਰਾਮਨੁਜ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਸਚਿਤਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ।

(ੳ) ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ: ਰਾਮਨੁਜ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਉਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ

ਭਾਸਯ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਰਾਮਾਨੁਜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਜਿਹਾ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਮਨੁੱਖ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਸ਼ੂਨ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ । ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਮਾਨ ਅਤੇ ਸੁਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ"।[15]

ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਦਵੈਤ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਭਾਗ ਅਤੇ ਭੇਦ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਸੱਤ, ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਹੈ।

ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ, ਚਿੱਤ(ਜੀਵ) ਅਚਿੱਤ (ਸੰਸਾਰ) ਵਿਚੋਂ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਾਸ਼ਕ, ਕਰਤਾ ਧਰਤਾ ਅਤੇ ਰੱਖਿਅਕ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਨਿਹਿਤ ਰਹਿ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਹੈ ।

ਈਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਇੱਕਠ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਭੇਦ ਸਦਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ।[16]

ਈਸ਼ਵਰ ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਚਿੱਤ ਦੋਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੋ ਹੀ ਹੋਂਦ, ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ '੧ਓ' ਹੈ। ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਨਿੱਤ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪਦਾਰਥ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਦੂਵਾਂ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ, ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਮਨੁਜ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਨਿਰਗੁਣ ਵਸਤੁ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਵਸਤੁ ਵਿਸ਼ੇਸ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਨਿਰ-ਵਿਕਲਪਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ।

ਈਸ਼ਵਰ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦਾ ਨਮਿਤ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੇਵਲ ਲੀਲਾ ਖੇਲ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ । ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੱਚਾ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਮੇਂ

ਖੇਡ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਖੇਡ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਪਰਲੈ ਵੀ ਇਕ ਲੀਲਾ ਹੈ । ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਮੋਟਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਾਰਨ ਤੇ ਮੋਟਾ ਅਚਿੱਤ-ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਈਸ਼ਵਰ ਕਾਰਜ ਬ੍ਰਹਮ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੀ ਵੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ ਰੂਪ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਹ ਅਦਵੈਤ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤ ਦਾ ਸਗੁਣ ਹੈ ।

(ਅ) ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੂਪ :

ਸ਼ੰਕਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਭਾਸਯ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ, ਅਦਭੁੱਤ, ਨਿੱਤ, ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਆਤਮ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਤਾਂ, ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਭਗਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਇਸਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ"।[17]

ਪਰਮਾਣੂ ਰੂਪ ਜੀਵ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹਿਰਦੇ ਹੈ। ਮੁੰਡਕ ਅਤੇ ਸ਼ਵੇਤਾਸਵਰ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਮਤ ਜੀਵ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂੰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਣੂ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਸੁੱਖਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਵਾ ਆਪਣੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਚਾਨਣ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਜੀਵ ਸਿਧਾਂਤ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਚਾਰ ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ:

1. ਜੀਵ ਆਤਮਾਂ ਹਉਮੈਂ ਹੈ ।
2. ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ ।
3. ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਅਨੇਕ ਹਨ ।
4. ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

ਸ. <u>ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ:</u>

ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ, ਅਨੰਤ ਆਨੰਦ ਆਦਿ ਪੂਰਣਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਰਦੇ ਨਾਲ ਢਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਫਿਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਅਵਸਥਾ

ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਮੋਕਸ਼ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਈਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸੱਤਾ ਬਣਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਸਰਵੱਗਤਾ ਅਤੇ ਸਰਵ ਅਨੰਦਮਈਤਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਗੁਣ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਈਸ਼ਰ ਵਾਂਗ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਸ਼ਾਸਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਰਾਮਾਨੁਜ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਮੋਕਸ਼ ਲਈ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ, ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਉਸਤਤ ਅਤੇ ਪੂਜਾ ਕਰਨਾ, ਉਸਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ ਸਰਵਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨਾਗਤੀ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਭਾਸ਼ਯ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਇਹ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਯਤਨਾ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਉਸ
> ਉੱਤੇ ਦਇਆ (ਕਿਰਿਆ) ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਜਨਮ
> ਮਰਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ"।[18]

ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸ਼ਰਨਾਗਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ ।

ਜਗਤ ਦਾ ਸਰੂਪ:

ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਸਰੀਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸਣ ਵਿਸ਼ੇਸਯ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸਣ ਮਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਿਥਿਆ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਰਥਾਤ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਤੇ ਸੱਤ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਚਿੱਤ ਜਗਤ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਿ ਹੈ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ (ਸਗੁਣ) ਅਤੇ ਜੀਵ । ਈਸ਼ਵਰ ਨੇ ਜਗਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਇੱਛਾ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਲੀਲਾ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਆਤਮਾਵਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬੰਧਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਫਸੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਅੱਗੇ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ।

2.1.3 ਮਾਧਵ ਸੰਪਰਦਾਇ ਜਾਂ ਦਵੈਤਵਾਦ:

'ਦਵੈਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ ਹੈ । ਪਾਦਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਸੁਤੰਤਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਮਾਧਵ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਕੇਵਲ ਦੋ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈਆਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਭੇਦ ਕਰਨਾ ਹੈ । ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦੈਂਤਵਾਦ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱ ਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਭੇਦ ਕਰਨਾ ਹੈ । ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਉਲਟ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਧਵ ਨੇ ਦਵੈਤਵਾਤਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਸ਼ੰਕਰ ਭੇਦ ਨੂੰ ਭਰਮਿਕ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਭੇਦ ਰਾਹੀਂ ਅਭੇਦ ਅਤੇ ਮਾਧਵ ਨਿਰੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮਾਧਵ ਭੇਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਾਸਤਵਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਧਵ ਭੇਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੇਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਵ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਧਵ ਪੰਜ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਭੇਦ, ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜੀਵ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ, ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਦੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਗੋਂ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਹਨ ।

ਸ਼ੰਕਰ ਅਦਵੈਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਮਾਧਵ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਅਤੇ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਰਤੰਤਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ (ਈਸ਼ਵਰ) ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਮਾਧਵ, ਵਿਸ਼ਣੂ ਨਾਰਾਇਣ ਜਾਂ ਵਾਸ਼ਦੇਵ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਭੇਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਮਾਧਵ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਹੈ ।

(ੳ) ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਰੂਪ:

ਮਾਧਵ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਾਧਵ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਣੂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਣੂ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਉਹ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪਾਲਣਾ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰਵਰਤੀ ਜਾਂ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੇਕ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਅਵਤਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱ ਚ ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਨੂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬੁੱਧੀਵੰਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਾ ਲਕਸ਼ਮੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਲਕਸ਼ਮੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਨਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਸੂਖਮਤਾ ਵਿੱਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਈਸ਼ਵਰ ਲਕਸ਼ਮੀ ਦੁਆਰਾ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਕ ਕਾਰਣ ਹੈ ਪਰ ਪਦਾਰਥਕ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਜੀਵ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹਨ। ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ, ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਦਿ ਸਾਰੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਵੈਚਾਲਕ ਹਨ ਪਰ ਕਰਮ-ਨਿਯਮ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਜਗਤ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਪੂਰਣ ਸ਼ਾਸਕ ਹੈ ।

ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੂਪ:

ਮਾਧਵ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜੀਵ, ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਭਿੰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ। ਮਾਧਵ-ਭਾਸ਼ਯ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਜੀਵ ਦੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਤੱਥ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਅਵਿਦਿਆ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਉਤਪਤ ਭਰਮ ਕਹਿ ਕੇ ਟਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਕਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਦੀ ਭੇਦ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਕੌਣ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ"।[19]

ਜੀਵ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਭੇਦ ਪ੍ਰਤੱਖ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਵੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਅਪੂਰਣ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਪੂਰਣ, ਜੀਵ ਪਰਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਹੈ ।

ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਭੇਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਤਨ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫਲ ਭੋਗਦੇ ਹਨ । ਕੁਝ ਜੀਵ ਨਿਤ-ਮੁਕਤ, ਜਿਵੇਂ ਲਕਸ਼ਮੀ, ਕੁਝ ਮੁਕਤੀਯੋਗ, ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਝ ਮੁਕਤੀ ਅਯੋਗ ਜਿਹੜੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬੰਧਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੀਵ ਤ੍ਰਿੰਨ-ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਤਵ ਨਾਲ ਸੁਰਗ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਰਜੋ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰੀ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤਮੋ ਗੁਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਨਰਕ ਵਿੱਚ ਗਿਰਦੇ ਹਨ ।

ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ :

ਮਾਧਵ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਪਰੋਕਸ-ਗਿਆਨ' ਹੀ ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ, ਪੂਰਣ ਗਿਆਨ, ਧਿਆਨ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਮਾਰਗ ਉੱਚੀ ਅਤੇ ਸੁੱਚੀ ਆਤਮਾ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਧਾਰਣ ਜਨਤਾ ਲਈ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਹੀ ਉੱਚਿਤ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਤੋਂ ਉਲਟ ਮਾਧਵ ਕਰਮਯੋਗ ਨੂੰ ਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਮਾਰਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਮੋਕਸ਼ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੀਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ
> ਭੇਦ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ" ।20

ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਮੀਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੀਮੀਪਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੇ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਦਿਆਲਤਾ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਰੋਣ ਕਰਮ ਨਿਯਮ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਰਮ ਨਿਯਮ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਜੀਵ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸੰਗ ਜਾਂ ਸਾਥ ਹੈ। ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੱਤਵ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਈਸ਼ਵਰ ਵਰਗੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਜਗਤ ਦਾ ਸਰੂਪ:

ਜਗਤ ਨਿਤ ਹੈ ਪਰ ਈਸ਼ਵਰ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਜਗਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਲੈ ਸਮੇਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਸਮਰਥਕ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪਦਾਰਥਕ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਮਾਧਵ ਭਾਸ਼ਯ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਦੇਵੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ
> ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਕਸ਼ਮੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ"21

ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਵਿੱ ਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਸਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

" ਉਹ ਖੁਦ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੀਤ ਰਹਿ ਕੇ ਅਨੇਕ
ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ
ਸਿਰਜਣਾ ਉਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ"।22

ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੈ ।

2.1.5 ਨਿੰਬਾਰਕ ਸੰਪਰਦਾਇ:

ਦਵੈਤ ਅਦਵੈਤਵਾਦ (ਸਨਕਮਤ) ਨਿੰਬਾਰਕ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਸੂਤਰ ਉੱਤੇ 'ਵੇਦਾਂਤ ਪਾਰਿਜਾਤ ਸੌਰਭ' ਟੀਕਾ ਲਿਖੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਚਿੱਤ, ਅਚਿੱਤ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਭਿੰਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਦਵੈਤਾਂ ਦਵੈਤ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਅਦਵੈਤ ਅਰਥਾਤ ਭੇਦ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਸੱਚ ਹਨ । ਟੀ.ਐਸ ਰੋਏ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

"ਭੇਦ ਵੱਖ ਅਤੇ ਪਰਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਅਤੇ
ਅਭੇਦ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ"। 23

ਨਿੰਬਾਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ, ਕਾਰਣ ਤੋਂ ਅਭਿੰਨਤਾ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਾਰਣ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਕਾਰਣ ਤੋਂ ਅਭਿੰਨ ਹੈ। ਕਾਰਜ, ਕਾਰਣ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਕਾਰਜ, ਕਾਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਾਂ ਪਸਾਰਾ ਹੈ। ਕਾਰਣ, ਕਾਰਜ ਦਾ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਰਜ, ਕਾਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੈ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਭਿੰਨ ਹਨ। ਇਹ ਲਈ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਅਭਿੰਨ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਭੇਦ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਵੀ । ਰਾਮਾ ਮੂਰਤੀ ਸ਼ਰਮਾ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਦਵੈਤ-ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਅਦਵੈਤ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਸਤਿ ਹਨ"।24

ਇਸ ਭੇਦਭਾਵ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਾਰੇ ਤੋਤੇ ਚਸ਼ਮ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੂਰਜ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਭਿੰਨ ਵੀ ਹੈ । ਅੱਗ ਚੰਗਿਆੜੀਆਂ, ਸੱਪ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕੁੰਡਲੀ ਵਿੱਚ ਭੇਦ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਜਗਤ:

ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਨਿਰੁਗਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਉਲਟ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਰਬਉੱਚ ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਗਤ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਗੁਣ ਸਭ ਦੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਰਾਧਾ' ਦੁਆਰਾ ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਚਿੱਤ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਚਿੱਤ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਅਭਿੰਨ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਅਵਤਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਗਤ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਜਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ (ਭੇਦ) ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਖ਼ੁਦ ਇੱਸ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਖ਼ੁਦ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦਾ ਸਰੂਪ ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਕਾਰਹੀਣ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ।25

ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਬ੍ਰਹਮ (ਈਸ਼ਵਰ) ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਜਗਤ ਦਾ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜਗਤ ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਅਭਿੰਨ ਹਨ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ, ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਲੋਕ-ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਜਗਤ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮੱਛ ਰੂਪ ਤੋਂ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ।

ਅ) ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੂਪ

ਨਿੰਬਾਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਵੀ, ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਜੀਵ ਇੱਕੋ ਸੂਰਜ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਕਿਰਨਾਂ ਵਾਂਗ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਧੀਨ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮ ਮਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਨਮ ਅਤੇ ਮਰਨ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਅਤੇ ਵਿਯੋਗ ਹਨ । ਜੀਵ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਦੁੱਖ-ਸੁਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਅਮਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਪੈਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੈ। ਜੀਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਅਭਿੰਨ ਹੈ। ਜੀਵ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਭਿੰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਗੁਣ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਵੱਖ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੈ ।

(ੲ) <u>ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ :</u>

ਜੀਵ ਅਨਾਦਿ, ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਤਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰੂਪ (ਅਵਿਦਿਆ) ਨਾਲ ਅਵ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਧਰਮਭੂਤ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਰਣਾਗਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਸੰਪਰਦਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਣਾਗਤੀ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਭਗਵਾਨ ਹੀ ਰਾਖਾ ਹੈ, ਭਗਵਤ ਸਮਰਪਣਦੀਨਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਰਖਣਾ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਸਰਵ ਕਰਤਾ ਮੰਨਣਾ ਆਦਿ ਛੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਿਰਪਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁਧ ਸਰੂਪ ਅੰਦ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੀ ਵੱਖ ਸੱਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ" । 26

ਨਿੰਬਾਰਕ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਅਦਵੈਤ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਦਵੈਤਾ-ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਨਿੰਬਾਰਕ ਭੇਦ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਾਮਾਨੁਜ ਭੇਦ ਨੂੰ ਗੌਣ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਨਿੰਬਾਰਕ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਜਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀਆਂ ਅਪੂਰਣਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਰੁਟੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ । ਜਿਹੜਾ ਉਸਦੇ ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਸਰੂਪ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਾ ਦਵੈਤ ਅਦਵੈਤ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦਵੈਤ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ

ਅਦਵੈਤ ਅਤੇ ਮਾਧਵ ਦੇ ਦਵੈਤ ਤੋਂ ਵੀ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਅਦਵੈਤ ਅਤੇ ਮਾਧਵ ਦਾ ਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਅਤਿਵਾਦੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦਵੈਤ ਅਤੇ ਨਿੰਬਾਰਕ ਦਾ ਦਵੈਤਾ ਦਵੈਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ"।[27]

ਇਹ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਵੀ ਥਾਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਵੱਲਭ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ-ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿਧ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ, ਜਗਤ, ਕਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਦਿ ਸਭ ਨਿੱਤ ਸੱਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਖ ਸਤਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

2.1.6. ਸਿੱਧ ਸੰਪਰਦਾਇ :

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਬੁੱਧ ਤੱਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਸੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਸੱਚਾ ਰਾਹ ਲੱਭਣਾਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਕੇਵਲ ਨੈਤਿਕ ਸਚਾਈਆਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਚਾਰ ਅਰਇੱਸਤ' ਭਾਵ ਚਾਰ ਸਚਾਈਆਂ (ਦੁੱਖ-ਹੇਤੂ , ਨਿਰੋਧ, ਮਾਰਗ) ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਆਖਿਆ । ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੇ ਨਿਰਵਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰ, ਠੀਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਠੀਕ ਸੰਕਲਪ, ਅਹਿੰਸਾ, ਠੀਕ ਸਮਾਧੀ, ਠੀਕ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਿਆ ਆਦਿ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ, ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੋ ਭਾਗਾ -ਹੀਨਯਾਨ ਅਤੇ ਮਹਾਂਯਾਨ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਐਗੇ ਜਾ ਕੇ ਮਹਾਯਾਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਾਖ਼ਾਵਾਂ- ਯੋਗਚਾਰ ਅਤੇ ਮਾਧਮਿਕ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਇਸ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਵਜ੍ਰਯਾਨ ਅਤੇ ਸਹਿਜਯਾਨ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਟੁਕੜੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਸ਼ਟਪੂਰਣ ਅਤੇ ਕਠੋਰ ਆਤਮ ਸੰਜਮ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਇਹਨਾਂ ਨੇ 'ਮਹਾਂ ਸੁਖਵਾਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਗੋਰਖ ਦੇ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਗਿਆਨ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਉਪਲਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਉਤਕਰਸ਼ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"।[28]

ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ 'ਨਾਥ' ਸ਼ਬਦ ਲਈ ਸਿੱਧ, ਯੋਗੀ ਅਵਧੂਤ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਥਮੱਤ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਾਂ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਹਿੱਤ ਕੋਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਪਟਿਆਲਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧ ਅਤੇ ਨਾਥ ਇੱਕ ਹਨ ਪਰ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਪੰਨਾ 424-426 ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਥ ਯੋਗੀ ਅਤੇ ਵਜਰਿਆਨੀ ਸਿੱਧ ਵਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ । ਇਕ ਸਮਾਂ ਅਵੱਸ਼-ਆਇਆ ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਘਟਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਾਫੀ ਪਰਸਪਰ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਜਰਿਆਨੀ ਸਿੱਧ ਵਖਰੇ ਅਤੇ ਨਾਥ ਵਖਰੇ ਹਨ। ਗੌਣ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨੌਂ ਨਾਥ ਅਤੇ ਚੌਰਾਸੀ ਸਿੱਧ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ।

ਵਜ੍ਰਯਾਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਅਰਥਾਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਉਪੇਖਿਆ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ। ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਆਂਤਰਿਕ ਸਾਧਨਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਪੰਡਤਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ, ਬਾਹਰੀ ਭੇਖਾਂ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਿਰਥਕ ਠਹਿਰਾਇਆ। ਫਲਸਰੂਪ ਵਜ਼ਰਯਾਨੀ ਸਿੱਧਾਂ ਅਤੇ ਵਾਮ-ਮਾਰਗੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ -ਨਾਲ ਨਾਥ ਪੰਥ ਅਤੇ ਨਾਥ ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਕਬੀਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਸਹਿਜਯਾਨ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਸਭ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਕਸ਼ ਚਿੱਤ ਦੀ ਸ਼ੁਧੀ ਹੈ ।
ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਪਲਬਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ
ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਹੀ ਸਾਡੇ ਪਰਮਾਰਥ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ"।[29]

ਸਹਿਜ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਜੋ ਨਿਰਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਰਮਾਰਥਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧਨਾ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਜਕ ਮਰਯਾਦਾ, ਪਾਖੰਡ, ਬਾਹਰੀ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਵਿਦਰੋਹ ਅੰਦਰ ਹੀ ਅੰਦਰ ਧੁਖ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸਹਿਜਯਾਨੀ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਰੋਸ਼ਨ ਹੋਇਆ । ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਸੁਆਰਥੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਦਰੋਹ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ । ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਇਆ। ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ ਗੋਬਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ :

"ਬੋਧੀ ਤਾਂਤਰਿਕਾਂ ਦੀ ਭੌਤਵ ਦੀ ਸਮਝਗੋਚਰਤਾ ਧਰਮ
ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਦੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਤੱਤਵ ਦਾ ਬਾਣੀ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ,
ਸਹਿਜ ਤੱਤਵ ਦੀ ਸਰੂਪ ਧਾਰਣਾ, ਸਹਿਜ ਅਵੱਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਣਾ,
ਸ਼ੂਨਵਾਦ, ਅਭਿਵਿਅੱਕਤੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਨਾਦ ਬਿੰਦੂ ਸਾਧਨਾ,
ਕਲਪਨਾਵਾਦ, ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਮ
ਜਾਂ ਰਾਗ ਰਾਗ ਦਾ ਮਹੱਤਵ, ਕਾਇਆਂ ਸ਼ੋਧਨ, ਗੁਰੂਵਾਦ ਅਤੇ
ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਗੱਲਾਂ ਨੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੀ"।30

2.1.7 ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ:

ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦ੍ਵਿਵੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਆਦਿ ਨਾਥ ਜਾਂ ਭਗਵਾਨ ਸ਼ਿਵ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ"।[31]

ਮੱਧ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿੱਚ ਜਾਨ ਪਾਉਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਗੋਰਖਨਾਥ ਅਤੇ ਮਛੰਦਰ ਨਾਥ ਸਿਰ ਹੈ। ਨਾਥ ਯੋਗੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਯੋਗ ਮਾਰਗੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੁਦਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਬੁਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸ਼ੈਵ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਸਮੇਂ ਕੁ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਵੀ ਦਿਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਨਾਥ ਮੱਤ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨੀਂਹ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ । ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ।

ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ ਘੋਰ ਤਪ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਯੋਗਮੱਤ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਇਆ । ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਿੱਜੀ ਆਚਰਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਬਹੁਤ ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੁੱਜ ਗਈ ਸੀ । ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ ਰਾਜਿਆਂ ਮਹਾਂਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਅਯਾਸੀ ਤੋਂ ਹਟਾਇਆ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਿੱਧ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਭੇਖ ਤੋਂ ਬੁਰੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਸੱਚ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਇਆ। ਗੋਰਖ-ਨਾਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗਲਾਂ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਦਵੈਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਪਰੰਤੂ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਨਾਥ ਪੰਥ ਵਲੋਂ ਦਰਸਾਏ ਸਾਧਨ ਮਾਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਤੱਤਵ ਵਿਚਾਰ ਸਰਵਉੱਚ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਯੋਗਦਾਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਤੇ ਪੂਰਣ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਨਿਰਮਾਣ ਔਤ ਨਿਸਤਰੰਗ ਆਤਮ ਤੱਤ ਸਾਰੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਗਿਆਨਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਜਾਂ ਮਨ ਦੀ ਚੰਚਲਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਅਗਿਆਨ ਅਜੇਹਾ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ੍ਰਵਣ, ਮਨਨ ਅਤੇ ਨਿਦਿਧਿਆਸਨ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰੰਤੂ ਯੋਗੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਣ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਜੇਹੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਨਿਰਾਕਰਣ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲਕਸ਼ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਿੱਤ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਮੁਖਤਾ ਨੂੰ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਇਕਮੁਖਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਹੈ"।32

ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਸਭ ਭਾਵ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਰਮ ਇਕ ਆਤਮ -ਤੱਤ ਤੇ ਹੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਮਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਆ ਜਾਏ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪੂਰਣ ਭਾਂਤ ਆਤਮਨਿਸ਼ਠ ਹੋ ਜਾਏ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਯੋਗ ਦੀ ਹਰੇਕ ਕ੍ਰਿਆ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੈ । ਪਰੰਤੂ ਗਿਆਨੀ ਜਨ ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਸਥਾ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ ਸਹਿਜਯਾਨੀ ਸਿੱਧਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਉਗਰਤਾ ਅਤੇ ਤੀਖਣਤਾ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੁਰੋਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਖੌਤੀ ਪੋਥੀ ਅਰਜਿਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਸਾਰਤਾ ਨੂੰ ਗੋਰਖਨਾਥ ਨੇ ਬੜੇ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਚੁਭਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ।

ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਨਾਥ ਪੰਥ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਦਾ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਫਕਰ, ਸੀ.ਕੇ. ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਨਾਥ ਪੰਥੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਦਵੈਤ ਅਦਵੈਤ ਵਿਲੱਖਣ ਮੰਨਦੇ
ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕਰਣ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ
ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਵੈਤ ਅਦਵੈਤ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਹਾ ਹੈ" 33

ਸੰਤ ਦਰਿਆ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਆਰਾ ਹੈ। ਦਰਯਾ ਸਾਗਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

" ਨਿਰਗੁਣ ਸਗੁਣ ਦੁਹੂਨ ਤੇ ਨਿਆਰਾ ਸਤ ਸਰੂਪ
ਉਕਤਿ ਵਿਮਲ ਵਿਚਾਰ"। 34

ਸੰਤ ਲੋਕ ਨਾਥ ਪੰਥੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਦਯਾਬਾਈ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੇਵ, ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਗੌਰਵਤਾ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਯਾਬਾਈ ਕੀ ਬਾਨੀ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਗੁਰੂ ਹੈ ਦੇਵਨ ਕੇ ਦੇਵਾ, ਗੁਰੂ ਕੋ ਕੋਊ ਨਹਿੰ ਭੇਦਾ ।
ਸਤਗੁਰੂ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰੂਪ ਹੈ ਮਨੁਸ਼ ਭਾਵ ਮਤ ਜਾਨ। 35

ਨਾਥ ਪੰਥੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸ਼ੂਨ ਵਿੱਚ ਮਨ ਦੇ ਲਯ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਦਾਦੂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਚੇਤਨ ਜੀਵ ਸ਼ੂਨ ਤੋਂ ਉਤਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਦੂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

ਸੂਨਯਹਿ ਮਾਰਗ ਆਯਾ, ਸੂਨਯਹਿ ਮਾਰਗ ਜਾਯ ।
ਚੇਤਨ ਪੈਂਡਾ ਸੁਰਤਿ ਕਾ ਦਾਦੂ ਰਹੋ ਲੌ ਲਾਯ ।। 36

ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਨਾਥ ਪੰਥੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਦਰਿਯਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਭ੍ਰਸ਼ਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਮਨ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ:

ਮਨ ਕੇ ਪੀਛੇ ਜਗਤ ਭੁਲਾਨਾ,
ਮਨ ਚੀਨ੍ਹੈ ਸੋ ਚਤੁਰ ਸੁਜਾਨਾ"।37

ਸਿੱਧ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਨਾਥ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਮਾਇਆ ਦੀ ਕਰੜੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਘਣ ਆਖ ਕੇ ਫਿਟਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਿੰਦ ਰਖਿਆ, ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਸੁੰਨਵਾਦ, ਨਾਦ ਤੱਤ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਵਿ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਚੰਦ,

ਸੂਰਜ ਆਦਿ ਇੜਾ, ਪਿੰਗਲਾ ਨਾੜੀਆ ਲਈ ਅਤੇ ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ ,ਸਰਸਵਤੀ ਆਦਿ ਇੜਾ, ਪਿੰਗਲਾ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨਾ ਨਾੜੀਆਂ ਆਦਿ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੱਕ ਚਲਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਚਿੱਤ ਲਈ ਚੂਹੇ ਦਾ, ਮੂਰਖ ਲਈ ਮਿਰਗ ਦਾ ਉਪਮਾਨ ਬਹੁਤ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਚੂਹਾ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਸੰਪਰਦਾਈ ਨੇ ਸਿੱਧ ਸੰਪਰਦਾਈ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਨਾਥ ਪੰਥੀ ਸੰਪਰਦਾਈ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ । ਕੋਮਲ ਸਿੰਘ ਸੋਲੰਕੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਈ ਦੀ ਆਚਾਰ-ਨਿਸ਼ਠਾ, ਚਰਿੱਤਕ ਉਤਕਰਸ਼, ਵਿਵੇਕ-ਸੰਪਨਤਾ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋੜਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਕਰਮਕਾਂਡਾ ਦੀ ਨਿਰਰਥਕਤਾ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ, ਸਮਾਰਤ ਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਵਹੇਲਨਾ, ਨਿਰਗੁਣ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੁਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੱਖੜਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸੰਤ ਸੰਪਰਦਾਈ ਨੇ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ"।[33]

ਸਮਾਂ ਪਾਕੇ ਹੋਰਨਾ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ, ਸਿੱਧ ਅਤੇ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੱਤਨ ਆਉਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ-ਅੰਤਰਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ,ਮਾਨਸਿਕ ਸਵੱਛਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲਤਾ ਆਤਮ ਸ਼ੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸੰਜਮ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਬਾਹਰੀ ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ, ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ, ਭੇਖਾਂ, ਅਡੰਬਰਾਂ, ਪਖੰਡਾਂ ਆਦਿ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਪਰ ਇਕ ਗੱਲ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਅਤੇ ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ। ਇੰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਜਨ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ।

ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪੂਰਵ ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਪਿਛੇਰਾ ਸਮਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਦਕਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਸ਼ਟਾ ਤਥਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਉਦੋਂ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮਤ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਧਰ

ਮਾਲਬਾਰ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਜਮਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਅਸਰ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹੋਰਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਉਠੀ। ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਾਲੇ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ :

ੳ. ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ

ਅ. ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ

1. ਕਰਮ ਮਾਰਗ : ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤ, ਜਪੁ, ਪੂਜਾ, ਪਾਠ, ਹੋਮ, ਯੱਗ ਅਤੇ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪੰਡਿਤ, ਪੁਜਾਰੀ, ਪਾਂਡੇ ਅਤੇ ਆਚਰਯ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੱਸ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖੂਬ ਲੁਟਦੇ ਸਨ ।
2. ਜੋਗ ਮਾਰਗ: ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗ੍ਰਿਹਸਥ   ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਕਰੜੀ ਤਪੱਸਿਆ ਤੇ ਹਠ ਸਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਰਿਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਤੇ ਜੰਤਰ ਮੰਤਰ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਸਨ ।
3. ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ: ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵੇਦਾਂਤ ਜਾਂ ਸਾਧ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸ਼ਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਹ ਸੀ ।

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਰਸਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਸੀ। ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਭਿੱਟ-ਸੁਚ ਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਪਾੜਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਬੜਾ ਖੁਸ਼ਕ ਤੇ ਰਸ ਹੀਣ ਸੀ ਅਤੇ ਯੋਗ ਮਾਰਗ ਅਤਿ ਬਿਖੜਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਤਿਨੇ ਹੀ ਮਾਰਗ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਏ ਸਨ। ਇਕ ਜਿਊਂਦੀ ਜਾਤ ਜਾਂ ਕੌਮ ਜਦ ਅਜਿਹੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦੀ ਹੱਦ ਤੇ ਅਪੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੋ ਹੀ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦ ਭਗਤੀ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦਾਂਤ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਭਗਤੀ (ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ)

ਦਾ ਹੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ "।39

'ਪਾਂਚਰਾਤ੍ਰ' ਜਾਂ 'ਭਾਗਵੰਤ' ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਅਦਵੈਤ, ਅਨਾਦਿ, ਨਿਰਵਿਕਾਰ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ, ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਸਰੂਪ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਉਥੇ ਉਸਦੇ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਗੁਣਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਮ, ਰੂਪ ਆਦਿ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਗੁਣ ਹੈ ।

ਸ਼ੰਕਰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਸੱਚ (ਸਤਿਅਮ) ਸੁਹਜ (ਸੁੰਦਰਮ) ਅਤੇ ਭਲਾਈ (ਸ਼ਿਵਮ) ਆਦਿ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਇਹ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਧਰਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਸਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਸਗੁਣ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਅਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪੱਧਰ ਹਨ। ਪਰ ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਮੋਕਸ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੀਵ ਈਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸੱਤਾ ਬਣਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ, ਚਿੱਤ (ਜੀਵ) ਅਤੇ ਅਚਿੱਤ (ਜਗਤ) ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਤੱਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਵਿਨਾਸ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਅਵਤਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ।

ਮੱਧ ਯੁਗੀ ਸਗੁਣ-ਉਪਾਸ਼ਕ ਕਵੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਦੇ ਨਾਲ- ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟਦੇਵ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। 'ਗੀਤਾ' ਵਾਂਗ ਸੂਰਦਾਸ ਨੇ 'ਸੂਰ ਸਾਗਰ' ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਵਿਅਕਤ ਗਤੀ ਨੂੰ ਅੱਕਥ ਕਹਿ ਕੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

" ਅਵਿਗਤ ਗਤਿ ਕਛੁ ਕਹਤ ਨ ਆਵੈ
ਜਯੋਂ ਗੂੰਗੇ ਮੀਠੇ ਫਲ ਕੋ, ਰਸ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਭਾਵੈ ।

ਰੂਪ ਰੇਖ ਗੁਨ ਜਾਤਿ ਜੁਗਤਿ ਬਿਨੁ, ਨਿਰਲੰਬ ਮਨ ਚਕ੍ਰਤ ਧਾਵੈ ।
ਸਬ ਵਿਧਿ ਅਗਮ ਵਿਚਾਰੈ, ਤਾਤੇ ਸੂਰ ਸਗੁਣ ਲੀਲਾ ਪਦ ਗਾਵੈ"।[40]

ਰਾਮ ਭਗਤ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਦਿਵੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਅਗੁਨਹਿ ਸਗੁਨਿਹਿ ਨਹਿ ਕਛੁ ਭੇਦਾ
ਗਾਵਹਿ ਮੁਨਿ ਪੁਰਾਨ ਬੁਧ ਵੇਦਾ "।[41]

ਤੁਲਸੀ ਦਾਸ ਨੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਗੁਣ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਅਭੇਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

" ਅਗੁਨ ਸਗੁਨ ਦੋਇ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰੂਪਾ,
ਅਕਥ ਅਗਾਧ ਅਨਾਦਿ ਅਨੂਪਾ"।[42]

ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਰਾਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਗਾਮੀ ਰਾਮ ਹੀ ਅਧਿਕ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਮਨਮੋਹਕ ਲੱਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਗੁਣ ਸਰੂਪ ਸੁਗਮ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਲਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਤਨਮਈ ਅਤੇ ਰਸ-ਮਗਨ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰਖਦਾ ਹੈ । ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਮੀਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਰਵਗੁਣ ਸੰਪਨ, ਮਨੋਹਰ ਰੂਪਧਾਰੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨਿਰਗੁਣ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮਸਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਵਿਵਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਹ ਠਾਕਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੀਰਾ ਬਿੰਦਰਾਬਨ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਤਮ ਵਿਭੋਰ ਹੋ ਕੇ ਨਿਰਤ ਕਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਰਗੁਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਮਿਲਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ"।[43]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ, ਸਗੁਣ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਨੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਉਪਾਸਨਾ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਨਾਥ ਪੰਥੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ। ਪਹਿਲੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਆਚਾਰ ਦੀ ਨੀਰਸਤਾ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਕੀ ਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਸਿੰਜ ਕੇ ਰਸਮਈ

ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਸਾਧਨਾ ਨੇ ਬਾਹਰੀ ਆਚਾਰ ਦੀ ਨੀਰਸਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇੱਕ ਨੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਪਣਾਇਆ, ਦੂਜੀ ਨੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ, ਇੱਕ ਨੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਮੰਨਿਆ, ਦੂਜੀ ਨੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ, ਇੱਕ ਨੇ ਸਗੁਣ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਦੂਜੀ ਨੇ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ। ਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਮਾਰਗ ਬਣਿਆ ਜਿਹਾ, ਖੁਸ਼ਕ ਅਤੇ ਨੀਰਸ ਗਿਆਨ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਾ ਪਸੰਦ ਸੀ, ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਆਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਨਿਵੇਦਨ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਸੀ। ਅਹੈਤੁਕ ਭਗਤੀ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਸੀ, ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨ ਸਨ। ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਲੀਲਾ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਸੀ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਨੇ ਲੀਲਾ ਲਈ ਇਸ ਜਗਤ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਪਰ ਮੁੱਖ ਭੇਦ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਗੁਣ ਭਾਵ ਨਾਲ ਭਜਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣ ਵਿੱਚ ਰਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਭਾਵ ਨਾਲ ਭਜਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਭਗਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰਮੇ ਹੋਏ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਪਰਮ ਲਕਸ਼ ਮੰਨ ਦੇ ਸਨ"।

2.1.12 ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ:

ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ, ਵੈਸ਼ਣਵ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਗੁਣ ਅਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਦੇ ਨਿਕਾਰਣ ਅਤੇ ਖੰਡਨ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ। ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਰਾਮਾਨੂਜ ਅਤੇ ਵੱਲਭਾਚਾਰਯ ਆਦਿ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸਗੁਣ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬੜਾ ਜ਼ੋਰ ਫੜਿਆ। ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਰਾਮਨੰਦ ਰਾਮਨੁਜ ਦੀ ਗੱਦੀ ਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਥਾਂ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦਾ ਕੱਟੜ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਅਤੇ ਨੀਚਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਖੁਲ੍ਹ ਦੇਣ ਦਾ ਹਾਮੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਦੱਖਣੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮੱਤ ਭੇਦ ਹੋ ਗਿਆ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਦੱਖਣ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਵਲ ਚਲਾ ਆਇਆ ਤੇ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਆ ਡੇਰੇ ਲਾਏ। ਇਹ ਰਾਮਚੰਦਰ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿੱਚ ਕਾਂਸ਼ੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਬੀਰ ਪੰਥੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਾਂ ਬੜਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ:

" ਭਗਤੀ ਦ੍ਰਾਵੜ ਉਪਜੀ ਲਾਏ ਰਾਮਾਨੰਦ,
ਪਰਗਟ ਕੀਆ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਪਤ ਦੀਪ ਨਵ ਖੰਡ"।[44]

ਥੋੜੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਾਮਾਨੰਦ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚੇਲੇ ਬਣ ਗਏ । ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਅਖੌਤੀ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕਬੀਰ, ਰਵੀਦਾਸ ਧੰਨਾਂ, ਸੈਣ, ਪੀਪਾ, ਪਰਮਨੰਦ ਅਤੇ ਭਵਾਨੰਦ

ਆਦਿ। ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਫੈਲ ਗਈ। ਜਿਵੇਂ ਬੰਗਾਲ ਵਿੱਚ ਚੰਡੀਦਾਸ ਤੇ ਚੈਤੰਨਯ ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਭੂ, ਰਾਜਸਥਾਨ ਵਿੱਚ ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ, ਸੂਰਦਾਸ ਤੇ ਦਾਦੂ ਜੀ, ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦੇਵ, ਤੁੱਕਾਰਾਮ, ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਜੈਦੇਵ, ਸਦਨਾ ਕਸਾਈ, ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਆਦਿ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਗਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਵਤਾਰਾਂ ਜਿਹਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਣੂ, ਸ਼ਿਵ ਜੀ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮਚੰਦਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਦੇ ਸਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪਦਵੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦਾ ਸਿਖਰ ਵੀ ਇਸੇ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾਵਾਂ-ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਗੁਣ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਕਬੀਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਰਵੀਦਾਸ, ਦਾਦੂ, ਧਾਰੀ ਸਾਹਿਬ, ਦਰਿਆ ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ ਨਿਰਗੁਣ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਗੁਣਤਾ, ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਸੰਤ ਮੱਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਸਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧੂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਰਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਸ਼ਾਂਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਸੰਚੇ ਢਾਲ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੰਨ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਝੂਠ ਅਤੇ ਅਸਤਿ ਨਾਲ ਸਖਤ ਘਿਰਣਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਮੇਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਪਰਸ਼ੁਰਾਮ ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਅਦਵੈਤ ਸਿਧਾਂਤ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀ ਭਗਤਮਈ ਉਪਾਸ਼ਨਾ, ਕਰਮਵਾਦ, ਜਨਮਾਂਤਰਵਾਦ ਆਦਿ ਗੱਲਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਤੋਂ ਸੂਨ ਵਾਦ, ਅਹਿੰਸਾ, ਮੱਧਵ ਮਾਰਗ ਆਦਿ ਸਿਧਾਂਤ ਅਪਣਾਏ"।[45]

ਇਸ ਲਈ ਸਾਰ ਗਰਭਿਤ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਗੱਲਾਂ ਲੈ ਕੇ ਸਭ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨਵਾਂ ਮੱਤ ਉਨਾਂ ਨੇ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜੋ ਸਰਵ ਸਧਾਰਣ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ, ਭਗਤੀ, ਯੋਗ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗ ਦੇ ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਤੇ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਸੰਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਬਾਰੇ ਓਸ਼ੋ ਰਜਨੀਸ਼ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

> "ਕਬੀਰ ਇਕ ਮਹਾਨ ਸੁਮੇਲ ਹਨ, ਇਕ ਸੰਗਮ-ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਯਾਗਰਾਜ, ਇਕ ਤੀਰਥ-ਜਿੱਥੇ ਕਿ ਜੋ ਵੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰਾ ਇਕੱਠਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ । ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ, ਸਰਸਵਤੀ ਤਿੰਨੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਕਰਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਤਿੰਨਾ ਦਾ ਉਥੇ ਮੇਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ"।[46]

ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸੱਚੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਰਾਮ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> " ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਪਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਦੀ ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਰੰਗ ਭਰਿਆ"।[47]

ਡਾ. ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ:

> "ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਓਹਨਾਂ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ-ਪੱਧਤੀ, ਵਿਸ਼ੇ, ਭਾਵ, ਭਾਸ਼ਾ, ਅਲੰਕਾਰ, ਛੰਦ ਪਦ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਤ ਸੌ ਫੀਸਦੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂੜ੍ਹੀ ਵਿਰੋਧ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਖੰਡਨ ਤਮਕ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅੱਖੜਤਾ ਆਦਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਪਰਵੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਰਸ ਹੈ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ"।[48]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਾਤਵਿਕ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਤਕਿਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚੇ ਰਹਿਣ, ਸਮਾਜਿਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਹਮਵਾਰ ਕਰਨ, ਸਰਵ ਪ੍ਰੇਮ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਅਹਿੰਸਾ, ਇੰਦਰੀ ਨਿਗ੍ਰਹਿ, ਨਿਰਛਲ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਵਹਾਰਨ, ਸਵੈ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਅਤੇ ਸਦਾਚਰਣ ਆਦਿ ਦਾ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੱਤ ਅਤੇ ਗੁਣ ਸਨ। ਕੇਵਲ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੀਰਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਸੰਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ-ਰਹੱਸਮਈ ਕੇਵਲ ਇਸ ਕਾਰਣ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ"।[49]

ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਅੰਦਰ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਤਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਆਤਮ ਸੋਧ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਮਿਥਿਆ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਜਾਤਪਾਤ ਦੇ ਭੇਦ ਭਾਵ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਬਾਹਰੀ ਆਡੰਬਰਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਏ। ਸੰਤ ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਸੁੱਚੇ ਵਿਹਾਰ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖੁਦੀ ਨੂੰ ਰੱਬ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਇਕ ਰਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾਉਂਦੇ ਤੇ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਲਗਣ ਵਿੱਚ ਜਕੜਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੋਕ ਭਲਾਈ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਲ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ।

ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨੇ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਿਆ। ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਅਤੇ ਭਾਵ ਸੋਮਾਂ ਵੇਦਾਂਤ, ਭਗਵਤਗੀਤਾ, ਸ੍ਰੀ ਮਦ ਭਗਵਤ ਅਤੇ ਯੋਗਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਹਨ। ਡਾ. ਧਰਮ ਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਅਨੁਸਾਰ:

> " ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਨਾਲ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੱਖਣ ਦੇ ਤਾਮਿਲ ਨਾਡੂ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਭਾਗਵਤ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਮਹਾਂ ਗਰੰਥ ਸਾਰੇ ਪਰਵਰਤੀ ਅਚਾਰਯਾਂ ਦੀ ਪਰੇਰਨਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਰਿਹਾ ਹੈ"।[50]

ਇਸ ਲਈ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅਗਾਂਹ-ਵਧੂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.), ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਮਾਈ ਹੀਰਾਂ ਗੇਟ ਜਲੰਧਰ, ਜਨਵਰੀ 1983, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ. ਪੰਨਾ 45
2. ਚੋਪੜਾ, ਇਕਬਾਲ ਨਾਰਾਇਣ (ਡਾ.), ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ., ਪੰਨਾ 2
3. ਉਹੀ
4. ਗੁਪਤਾ, ਸਾਂਤੀ ਨਾਥ , ਭਾਰਤ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ-ਬੁਕ ਬੋਰਡ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ. ਪੰਨਾ 11
5. ਗੁਪਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁਕ ਬੋਰਡ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ. ਪੰਨਾ 11
6. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ (ਡਾ.) ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ ਖੰਡ, ਪੰਨਾ 24.
7. ਪੀ ਨਾਗਰਾਜਾ ਰਾਓ
8. ਸਾਹਿਤਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ,ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰ . 77
9. Surendra Nath Bhattacharya, the Philosophy of Shankra Vol-III p.240
10. ਰਾਮਾ ਮੂਰਤੀ ਸ਼ਰਮਾ, ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ, ਪੰਨਾ 160-62
11. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪੰਨਾ 71
12. ਗੁਪਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974 ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ. ਪੰਨਾ 218
13. ਚੋਪੜਾ, ਇਕਬਾਲ ਨਾਰਾਇਣ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ.ਪਟਿਆਲਾ ਪੰਨਾ 319
15. ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਸਿਕਸ ਸਿਸਟਮ ਆਫ ਇੰਡੀਆ ਫਿਲਾਸਫੀ,ਪੰਨਾ 189
16. ਸ੍ਰੀ ਭਾਸਯ 1.1.2.
17. ਉਹੀ, 2.2,19-3.2
18. ਸ੍ਰੀ ਭਾਸਯ 4.4.3, 3.2.4
19. ਮਾਧਵ-ਭਾਸ਼ਯ, 1.2.12

20. ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ 2.42

21. ਮਾਧਵ ਭਾਸ਼ਵ 1.4. 25.27

22. ਸਮਾਨ ਸੰਧਰਭ 2.1.34

23. ਟੀ.ਐਸ. ਗੋਟੇ, ਦੀ ਵੇਦੰਤਾ, ਪੰ. 31

24. ਰਾਮਾ ਮੂਰਤੀ ਸ਼ਰਮਾ, ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ, ਪੰਨਾ 270

25. ਨਿੰਬਾਰਕ, ਵੇਦਾਂਤ ਪਰਿਜਾਤ-ਸੌਰਭ 2.1,14-16

26. ਨਿੰਬਾਰਕ, ਵੇਦਾਂਤ ਪਰਿਜਾਤ ਸੌਰਭ 1.2.8, 3.8, 16-19

27. ਗੁਪਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, 1974, ਪੰਨਾ 263

28. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਸ਼ਿਸਟ, ਹਿੰਦੂ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986, ਪੰਨਾ 82

29. ਚਤੁਰਵੇਦੀ, ਪਰਸ਼ਰਾਮ, ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਕੀ ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ, ਪੰਨਾ 39

30. ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ ਗੋਬਿੰਦ, ਹਿੰਦੀ ਕੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਯਧਾਰਾ ਔਰ ਉਸਕੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ ਭੂਮੀ, ਪੰਨਾ 262

31. ਦਿਵੇਦੀ, ਹਜਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਨਾਥ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ, ਪੰਨਾ 1

32. ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਪਰਸ਼ੁਰਾਮ, ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਪੰਨਾ 181

33. ਆਡਕਰ, ਸੀ.ਕੇ, ਹਿੰਦੀ ਨਿਰਗੁਣ-ਕਾਵਯ ਦਾ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਔਰ ਨਾਮ ਦੇਵ ਕੀ ਹਿੰਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਪੰਨਾ 49

34. ਦਰਯਾ ਸਾਗਰ ਪੰਨਾ 54

35. ਦਯਾ ਬਾਈ ਕੀ ਬਾਨੀ, ਪੰਨਾ 2

36. ਦਾਦੂ ਬਾਣੀ, ਭਗ 1, ਪੰਨਾ 4

37. ਦਰਿਯਾ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 9

38. ਸੋਲੰਕੀ, ਕੋਮਲ ਸਿੰਘ, ਨਾਥ ਪੰਥ ਔਰ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਾਵਯ, ਪੰਨਾ 130

39. ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 769

40. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮ ਪਾਲ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ) ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਟਰੱਸਟ ਇੰਡੀਆ, 1994, ਪੰਨਾ 276

41. ਦਿਵੇਦੀ, ਹਜਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਮਧਯਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਪੰਨਾ 147

42. ਦਿਵੇਦੀ, ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਮਧਯਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਪੰ ਨਾ 180

43. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 99-100

44. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ,ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਜੁਲਾਈ 1986, ਪੰਨਾ 90

45. ਚਤੁਰਵੇਦੀ, ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ, ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ ,ਪੰ ਨਾ 181

46 ਓਸ਼ੋ, ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ, ਜ਼ੋਰਬਾ ਪਬ ਲਿਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਪਹਿਲਾ ਐਡੀਸ਼ਨ 1993,ਪੰ.7

47. ਵਰਮਾ, ਰਾਮ ਕੁਮਾਰ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਇਤਿਹਾਸ,ਪੰ ਨਾ 188

48. ਦਿਵੇਦੀ ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰਨਾ 42

49. ਗੁਪਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ(ਡਾ.) ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ, ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, 1974, ਪੰ. 282

50. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮ ਪਾਲ (ਡਾ.) ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼ ਜਲੰਧਰ, 1983, ਪੰ. 45

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਮੱਧਯੁਗ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਥਾਨ ਵਜੋਂ ।

107 - 152

3.1. ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਲ ਅਤੇ ਉਥਾਨ

ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਉਪਰੀ ਸ਼ੈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਂਜ ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਉਦਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਦਿਵਾਨਾ, ਡਾ. ਕਸੇਲ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਛਿੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿੱਥ ਰੱਖਕੇ ਹੀ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਜੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਅਰਜ਼ਨ ਦੇਵ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਸਨਮਾਨ ਭਰਪੂਰ ਦਰਜਾ ਨਾ ਦਿੰਦੇ, ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਇਸ ਬਹਾਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਬਾਕੀ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤਹੋਈ।

ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਖਾਸ ਤੌਰਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ ਕਾਲੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਸਤਾਖਰ ਵੀ ਹਨ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹਾਨ ਦੇਣ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਆਤਮ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਦੀ ਬਹਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਦਾ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਹੀ ਐਗੇ ਵਧਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅਧਿਕਤਰ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਭਾਗਵਤ, ਪਾਂਚਰਾਤ੍ਰ ਆਗਮਾਂ ਅਤੇ ਆਲਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, 'ਨਾਲਿਥੋਰ ਪ੍ਰਬੰਧਮ' ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਂਸ਼ਿਕ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਮੱਧਯੁਗੀ ਸਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੰਚਨਾ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਵਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਣ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਪੈਰੋਲ ਅਤੇ ਪਾਠ ਚਿੰਨ੍ਹਾ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਣਾ ਸ਼ੁਰੂ

ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਮਹਾਤਮਾ ਰਾਮਾਨੰਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ, ਵੇਲੇ ਦੇ ਦੱਬੇ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਣਾਇਆ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਇਸ ਨੀਵੇਂ ਆਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਰੱਗ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ। ਸੁਆਮੀ ਰਾਮਾਨੰਦ ਦੇ ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਦਾਸ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਸੰਤ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤਤਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਾਲਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਫੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਹਨ ਮਹਾਨ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਦੁਖੀ, ਨਤਾੜੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਚਾਰ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਬਾਗਡੋਰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਫੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ, ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਭਲਾਈ ਦਾ ਅਸਲੀ ਰਾਹ ਦਿਖਾਇਆ। ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇਯ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਮੂਲਗਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਖਾਤਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਆਤਮ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਅਵੱਸ਼ਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣਾ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਜਗਾ ਕੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ"।[1]

ਸਾਹਿੱਤ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਿਸਥਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੇਂਦਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਣ ਬਣਦਾ ਹੈ"।[2]

ਪਰੰਤੂ ਪਰਉਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੀਂਹ ਦਾ ਪਰਤਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

> " ਧਰਮ, ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪਰਉਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਗ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ, ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਵਰਗ ਰੂਪ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਧਾਰ ਵਿੱਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮੱਤ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਮੱਤ ਜੇਹੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਰਮ ਉਸ ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਉਸਾਰ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਵਰਗ ਸੀ"।[3]

ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਸਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ, ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਤੱਰ ਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਯਤਨ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਅਤੇ ਸੰਚਿਤ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਚਿਹਨਤ ਵੱਲ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਤੋਂ ਚਿਹਨਕ ਵਲ ਦੁਵੱਲੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦਾ ਜੋ ਰਿਸ਼ਤਾ ਚਿਹਨਤ (ਵਸਤੂ) ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ (ਰੂਪ ਅਰਥਾਤ ਭਾਸ਼ਾ) ਨਾਲ ਹੈ, ਉਹੀ ਚਿਹਨਾਂ (ਸੰਕਲਪਾਂ) ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ (ਚਿਹਨਤ ਜਾਂ ਵਸਤੂ) ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਹਨ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਗਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਸਮਕਾਲੀ ਸੱਚ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਪੇਖ ਵਿੱਚ ਉਪਲਬਧ ਪਦਾਰਥਕ ਨੀਂਹ ਦੇ ਪਰਉਸਾਰ ਹਨ, ਇਸੇ ਕਤਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਤਣਾਓ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲੇਖਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਨੈਂਗ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੁਣਦਾ, ਛਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਸਵਸਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਅਤੇ ਮਨਚਾਹੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਮਿਥਿਆਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਬ੍ਰਹਮ, ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਵਿੱਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਪਰਤਉ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਭਗਤੀ ਯੁਗ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਉਸ ਯੁਗ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵੇਦਨਾ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਯਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਨਿਰਗੁਣ-ਨਿਰਾਕਾਰ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ

ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਸੰਤਪਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਭਗਤ ਕਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ (ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸ਼ਹਿਰ) ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਿਥੇ ਹੋਏ ਸੁਰਗ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੱਚ ਮੁਚ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ। ਸੁਰਗ-ਭਿਸ਼ਤ ਦੇ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਇਕਰਾਰ ਹੀ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ ਆਸਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮਰਨ ਪਿਛੋਂ ਮਿਲੇਗਾ ਪਰ ਜਿਸ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਜੀਵ ਦੇ ਸਹੀ ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ।। ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀਂ
ਤਿਹਿ ਠਾਉ। ਨਾਂ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ।।
ਖਉਫ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ।।੧।। ਅਬ ਮੋਹਿ
ਖੂਬ ਵਤਨ ਗਹ ਪਾਈ। ਊਹਾਂ ਖੈਰਿ ਸਦਾ ਮੇਰੇ
ਭਾਈ।।੧।। ਰਹਾਉ।। ਕਾਇਮੁ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ
ਪਾਤਿਸਾਹੀ।। ਦੋਮ ਨ ਸੇਮ, ਏਕ ਸੋ ਆਹੀ।।
ਆਬਾਦਾਨੁ ਸਦਾ ਮਸਹੂਰ।। ਊਹਾਂ ਗਨੀ ਬਸਹਿ
ਮਾਮੂਰ।।2।। ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਲ ਕਰਹਿ, ਜਿਉ ਭਾਵੈ।।
ਮਹਰਮ ਮਹਲ ਨ ਕੋ ਅਟਕਾਵੈ।। ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ
ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ।। ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ, ਸੋ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ।।3।।2।।[4]

ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਭੇਦ-ਭਾਵ, ਵਿਖਮਤਾ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇੱਕ ਉੱਚ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸਿੰਘਾਸ਼ਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਗਮ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਜਿਸ ਥਾਂ ਦੁੱਖ, ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਘਬਰਾਹਟ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ, ਜਿੱਥੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਤਰ ਤੇ ਏਕਤਾ, ਅਭੇਦਤਾ ਸਮਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਆਲਮ ਹੈ। ਉਸ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਐਸੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਹੀ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਤੀਜਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਸਭ ਵਿੱਚ ਸਮਤਾ ਹੈ।

" ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ,------ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਤਥਾ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੌਲ ਵਿੱਚ ਢੇਰ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ

> ਕੇਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਧਾਰ ਖੁੰਡੀ ਹੋ ਗਈ ਸਗੋਂ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਅਤੇ ਪੂਰਣ ਸਮਰਪਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ"।[5]

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਥਲ ਪੁਥਲ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਨ ਅਤੇ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਣ ਲਈ ਸੰਤ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਸੰਤ ਰਵੀਦਾਸ ਬਹੁਤ ਚਿੰਤਤ ਸਨ ਦੇ ਕਾਰਣਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਭੂਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ-ਬੋਧ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਰਣ - ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪੀੜਿਤ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਉਦੈ ਕਿਉਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਬੁਖਲਾਹਟ ਵਿੱਚ ਆ ਗਈ ਅਤੇ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ।

3.1.1. ਜਾਤਪਾਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਚੰਡਾਲ, ਡੋਮ ਅਤੇ ਮਲੇਛ ਆਦਿ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਵਰਣ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ 'ਪੂਜਨਿਓ ਹੈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਨਾ' ਵਾਲੀ ਧਾਰਣਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿਦਮਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੁਝ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਝੂਠ ਕਪਟ ਆਦਿ ਭੀ ਕਰਦੇ ਜੋ ਵੀ ਕੋਪਰਾਜਨ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਵਰਣ ਦਾ ਕੰਮ ਛੱਡ ਕੇ ਰਾਜ ਦਰ-ਬਾਰ ਵਿੱਚ ਨੌਕਰੀ ਅਤੇ ਵਿਆਪਾਰ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਵੈਸ਼ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਵਿਆਪਾਰ ਕਰਦੇ ਸੀ । ਕਸ਼ਤਰੀਆਂ ਦਾ ਕੰਮ ਪੂਰਵਤ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਉਪਰਲੇ ਚਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਵੀ ਨੀਵੇਂ ਕੰਮ ਹੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ

ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਰਤਾ ਧਰਤਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਸੀ। ਮਨੂ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਜਿਤਨਾ ਧਨ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਭ ਕੁਛ ਗ੍ਰਹਣ ਕਰਕੇ ਯੋਗਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੈ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜੋ ਅੰਨ ਖਾਂਦਾ ਹੈ , ਕੱਪੜਾ ਪਹਿਨ ਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਾ ਸਮਝੋ, ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਿਸ ਵੀ ਵਸਤੂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਏਹ ਜੋ ਕੁਛ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਸਭ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਹੈ ।[6]

ਮਨੂ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬਦਚਲਣ ਪੂਜਣੇ-ਯੋਗਯ ਹੈ, ਸ਼ੂਦਰ ਜਿਤੇਂਦਰੀ
> ਵਿਚ ਪੂਜ ਨੇ ਲਾਯਕ ਨਹੀਂ"।[7]

ਉਸ ਸਮੇਂ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤ ਸਭ ਵਰਣਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਰਸਯੋਗ ਅਤੇ ਕਸ਼ਟਮਈ ਸੀ। ਉਹ ਜਪ, ਹੋਮ ਆਦਿ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਹਿਤਾ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਧੰਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਕੋ ਮੁਹੱਲੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧੰਦੇ ਕਾਰਣ ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਵਸਦੀ ਸੀ । ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਨਾਭਾ ਸਟੇਟ ਵਿੱਚ ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਵਸਤੀਆਂ ਬਾਕੀ ਪਿੰਡਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਵਸਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੂਤ ਅੱਜ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਮੱਧਯੁਗ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕੁਲੀਨ ਜਾਂ ਸਵਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੁਹੱਲੇ ਵਿੱਚ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਠੋਰ ਦੰਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਬੇਗਾਰ (ਮੁਫਤ) ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਾਏ ਅਤੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਸ਼ੂ ਉਠਵਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾਸ ਪ੍ਰਥਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਅਨਾਦਰ ਸੂਚਕ 'ਦਾਸ' ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੀ ਸੀ। ਰਵਿਦਾਸ ਜਾਂ ਰੈਦਾਸ ਨਾਮ ਭੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ"।[8]

ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਵੇਸ਼ਵਾ ਵ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਗਣਿਕਾ ਵ੍ਰਿਤੀ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪਰਚਲਨ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਹੱਥ ਲਗਾਣਾ ਵੀ ਪਾਪ ਸਮਝਦੇ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਦਾ ਆਦਮੀ ਐਸਾ ਹੋਛਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਅਲਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵੇਸਵਾਵਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਧਨੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਰਾਜ਼ਾ ਨਾਗਰਮਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਇਕ 'ਕਲੰਜਰੀ' ਨਾਂ ਦੀ ਵੇਸਵਾ ਸੀ। ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਵੇਸਵਾ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਖੰਡਨ ਲਈ ਮਾਇਆਮਈ 'ਕਲੰਜਰੀ' ਦਾ ਕੌਤਕਪੂਰਣ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਸਾਰੀ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮ ਘੁੰਮ ਕੇ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਕੌਤਿਕ ਤਾਂ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਨਾ ਦਿਵਾ ਸਕੇ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਪੱਧਤੀ ਚਾਲੂ ਸੀ। ਚਾਰੋ ਵਰਣਾਂ ਦੀਆਂ ਸਤੀ ਸਾਧਵੀ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸਤੀ ਹੋਇਆ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ, ਵਿਆਹ ਦਾ ਬੰਧਨ ਬਹੁਤ ਸਖਤ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਪੇਸ਼ਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਆਦਮੀ ਵੀ ਚਮੜੇ ਦਾ ਵਿਆਪਾਰ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਮੰਨੇ ਪਰਮੰਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਰ ਜਾਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਧੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਰਮ ਉੱਪਰ ਹੀ ਜਾਤੀਆਂ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ।

ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਰੂਪ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਧਾਨ ਇਸ ਸਥਾਪਿਤ ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਜਾਤਪਾਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਖੋਖਲੇ, ਸਾਰਹੀਨ ਅਤੇ ਨਿਰਰਥਕ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕਿਤ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਸਥਾ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਵਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ਰਫ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸੰਯੁਕਤ ਹਿੰਦੂ ਪਰਿਵਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਲਾਗੂ ਸੀ। ਇਹ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੱਧਤੀ ਸੀ। ਸੰਪਤੀ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਵਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਪਰਸਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪਤੀ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸੀ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਭ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਹਿੱਸਾ ਸੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੰਯੁਕਤ ਪਰਿਵਾਰ ਪੱਧਤੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਤਿਯੋਗਤਾ ਦੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚੀ ਰਹੀ-- ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਯੁਕਤ ਪਰਿਵਾਰ ਪੱਧਤੀ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤਦੇ ਉਚਿਤ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ

ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਈ ਉਥੇ ਉੱਦਮ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ।[9] ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸਤਰੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ, ਸਖਸੀਅਤ ਅਤੇ ਕੰਮ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੀ, ਪੁਰਸ਼ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ।

ਜਾਤਪਾਤ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਾਤਪਾਤ ਵਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਸਭ ਜੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹਨ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਾਤ ਉੱਚੀ ਜਾਂ ਨੀਵੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ।

ਜਨਮ ਜਾਤ ਮਤ ਪੂਛੀਏ, ਕਾ ਜਾਤ ਅਰੁ ਪਾਤ ।
ਰਵਿਦਾਸ ਪੂਤ ਸਭ ਪ੍ਰਭ ਕੇ, ਕੋਊ ਨਹਿੰ ਜਾਤ ਕੁਜਾਤ ।।[10]

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਬੜੀ ਵਿਮਲ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ ਛੋਟੀ ਜਾਤੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨੀਚ ਕਹਿ ਕੇ ਮਾਰਨ ਤੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਅਗਿਆਨੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਸਭ ਦਾ ਕਰਤਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਹੈ :

"ਰਵਿਦਾਸ ਉਪਜਾਇ ਸਭ ਇਕ ਬੂੰਦ ਤੇ, ਕਾ ਬ੍ਰਾਹਮਨ ਕਾ ਸੂਦ ।
ਮੂਰਖਿ ਜਨ ਨ ਜਾਨਹਿ, ਸਭ ਮਹਿੰ ਰਾਮ ਮੌਜੂਦ ।।[11]

ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਚੰਡਾਲ ਸਭ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਕਰਕੇ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹਨ :

" ਬ੍ਰਾਹਮਨ ਅਰੁ ਚੰਡਾਲ ਮਹਿੰ, ਰਵਿਦਾਸ ਨਹਿੰ ਅੰਤਰ ਜਾਨ ।
ਸਭ ਮਹਿੰ ਏਕ ਹੀ ਜੋਤਿ ਹੈ, ਸਭ ਘਟ ਏਕ ਭਗਵਾਨ"।[12]

ਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਸਭ ਵਿੱਚ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਜੋਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੀ ਆਤਮਾ ਵਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ :

" ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੋ ਦੋਸਤੀ, ਹਿੰਦੂਅਨ ਸੋ ਕਰ ਪ੍ਰੀਤ ।
ਰਵਿਦਾਸ ਜੋਤਿ ਸਭ ਰਾਮ ਕੀ, ਸਭ ਹੈਂ ਆਪਣੇ ਮੀਤ।।[13]

ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ:

> " ਜਾਤ ਪਾਤੀ ਸਿਸਟਮ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਲਾਭਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪੂਰੇ ਤ੍ਰਾਣ ਲਾਏ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਰਵਾਇਤ, ਰਿਵਾਜ, ਰਸਮ, ਰੀਤ, ਅਵਤਾਰ ਸਿਧਾਂਤ, ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਭੇਂਟ ਆਦਿ, ਸਭ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਲਾਭਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਜਾਤਪਾਤੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ।[14]

ਜਾਤਪਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਕਸ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਊਚ ਨੀਚ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਰਾਹਤ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਅਤੇ ਰੱਬ ਇੱਕੋ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਅਰੇ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਕਠੋਰ ਸਮਾਜਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਜਾਤਪਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਢਾਂਚਾ ਖੜ੍ਹਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਉਪਰੋਕਤ ਅਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਚੰਡਾਲ ਸਭ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕੋ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਕਰਕੇ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹਨ :

> " ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਰੁ ਚੰਡਾਲ ਮਹਿੰ, ਰਵਿਦਾਸ ਨਹਿੰ ਅੰਤਰ ਜਾਨ ।
> ਸਭ ਮਹਿੰ ਏਕ ਹੀਜੋਤਿ ਹੈ, ਸਭ ਘਟ ਏਕ ਭਗਵਾਨ ।[15]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਅਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਜਾਗਰੂਕ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰਤਾ ਪੂਰਵਕ ਅਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਅਤੇ ਤੀਖਣ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

3.1.2. ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਸਮਾਨ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਅਧਿਕ ਸੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪੂਰਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਸੂਦਰਾਂ ਦਾ ਮੰਦਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਜਾਕੇ

ਪੂਜਾ ਪਾਠ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਉੱਪਰ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧਰਮ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿੱਦਿਆ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਪਰਉਸਾਰ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਨੀਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ। ਧਰਮ ਜਾਂ ਮਜ਼੍ਹਬ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜਮਾਤ ਦਾ ਹੀ ਰੈਸ਼ਨੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਮਜ਼ਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਅਸਲਾ ਸਿਆਸੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਿਆਸਤ
> ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ"।[16]

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਧਰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ, ਇਹਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਗਰਭਿਤ ਤੱਤ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਰਹੀਣ ਅਤੇ ਫਜ਼ੂਲ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਪੂਜਾ, ਤੀਰਥਬਰਤ, ਪੁੰਨਦਾਨ, ਰੋਸਮਾਂ, ਅਡੰਬਰਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਭੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਭੇਖਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਭਗਤੀ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਧਰਮ ਰਾਜ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣਗੇ:

> "ਅੰਤਰ ਗਹਿਰਾ ਚੈਂ ਨਹੀਂ, ਬਾਹਰ ਕਰੈ ਉਜਾਸ
> ਤੇ ਨਰ ਜਮਪੁਰ ਜਾਹਿਗੇ, ਸਭ ਭਾਖੈ ਰਵਿਦਾਸਾ"।[17]

ਜੋ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਉੱਚੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕੁੱਲ ਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਿੱਤ ਛੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਜੇ ਉਸਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਨਹੀਂ ਜੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸੋਹਣੇ ਚਰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਚੰਗੀਆਂ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਤਾਂ ਉਹ ਚੰਡਾਲ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ :

> "ਖਟ ਕਰਮ ਕੁਲ ਸੰਜੁਗਤੁ ਹੈ ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਹਿਰਦੈ ਨਾਹਿ ।
> ਚਰਨਾਰਬਿੰਦ ਨ ਕਥਾ ਭਾਵੈ, ਸੁਪਚ ਤੁਲ ਸਮਾਨਿ "।[18]

"ਬਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਆਚਰਣਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮੱਤ ਰੂੜ੍ਹ ਅਤੇ ਦੁਰਬੋਧ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਅਸੀਮ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਸਾਰਹੀਣ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਤਾਂਤਰਿਕ ਧਰਮ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਨਸ਼ੀਲੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੇ ਕੋਈ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਜਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਰਪਰਸਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਮੰਤ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜਮਾਤਾਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਦੀ ਮੋਹਰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ"।[19]

ਸਰ ਦੇਸਾਈ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮੱਤ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ ? ਇਹ 'ਆਰੀਆ' ਕਸ਼ਤਰੀਆਂ-ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਚਤੁਰਵਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਾਂ ਉੱਪਰ ਦਾਬਾ ਹੀ ਸੀ"।[20]

ਇਸ ਲਈ ਨੀਚ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਪੁਜਾਰੀ ਹੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਅੰਤਿਅੰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ । ਧਜਰਮਿਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੀ, ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਪੰਡਤਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੀ ਪਕੜ ਐਨੀ ਪੱਕੀ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸੀ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪੂਰਬਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਧਰਵਾਸ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰੋਲ, ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ, ਫਿਊਡਲ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਰੋਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕਾਮਯਾਬ ਸੀ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਡੂੰਘੀ ਨੀਝ ਨਾਲ ਘੋਖਿਆ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਮਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕੁਰੀਤੀਆਂ, ਸਾਰਹੀਣ ਕਰਮਕਾਂਡਾ ਅਤੇ ਭੇਖਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜਤਾਲ ਕੀਤੀ । ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਦ੍ਰਿੜ ਸੰਕਲਿਪ ਧਾਰਿਆ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ ਉਥਾਨ ਹੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪ ਮਾਨਵੀਂ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਵੇਸ਼ ਭੂਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭੇਖ ਦੀ ਕਰੜੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ। ਵੇਣੀ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸ਼ਰਮਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

"ਭੇਖ ਲੀਓ, ਪੈ ਭੇਦ ਨਾਂ ਜਾਨਿਓ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਲੇਇ ਵਿਸ਼ੈ ਸਾਨਿਓ ।
ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਮੈਂ ਜਨਮ ਗੰਵਾਇਓ, ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਮਿਲ ਰਾਮ ਨਾ ਗਾਇਓ ।।
ਤਿਲਕ ਦਿਓ ਪੈ ਤਪਨਿ ਨਾ ਜਾਈ, ਮਾਲਾਂ ਪਹਰਿ ਘਣੇਰੀ ਲਾਈ ।
ਕਹੈ ਰਵਿਦਾਸ ਮਰਮ ਜੁ ਪਾਓ, ਦੇਵ ਨਿਰੰਜਨ ਸਤਿਕਰਿ ਧਿਆਓ ।।[21]

ਬਾਹਰੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖ ਧਾਰਣ ਦਾ ਕੀ ਲਾਭ ਹੈ ਜੇ ਅੰਦਰ ਸੱਚਾ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਘੋਲ ਕੇ ਬਰਬਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜੀਵਨ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਵਿੱਚ ਬਰਬਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ ਤਿਲਕ ਲਾਉਣ ਨਾਲ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਮਾਈ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਭੋਗਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅੱਗ ਸ਼ਾਂਤ ਨਹੀ ਹੁੰਦੀ। ਗਲ ਵਿੱਚ ਮਾਲਾ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਨ ਦੌਲਤ ਦੀ ਚਾਹ ਨਿਕਲਦੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ , ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਦੇ ਸੱਚੇਪ੍ਰੇਮ ਵਿੱਚ ਖੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਹਰਿ' ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਅਤੇ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ :

ਆਪਨ ਬਾਪੈ ਨਾਹੀ ਕਿ ਸੀ ਕੋ, ਭਾਵਨ ਕੋ ਹਰਿ ਰਾਜਾ ।
ਮੋਹ ਪਟਲ ਸਭ ਜਗਤੁ ਵਿਆਪਿਉ, ਭਗਤ ਨਹੀਂ ਸੰਤਾਪਾ।।[22]

ਜਗਤ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹਰੀ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪਿਉ ਦੀ ਜੱਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਜੇਵਰੀ ਨਾਲ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋਇਆ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਮੋਹ ਦੇ ਪਰਦੇ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿੱਚ ਪਰੁੱਚੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਮੋਹ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਵਿਆਪ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ । ਇਸ ਤਰਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਸਮਕਾਲੀ

ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਥੋਥਲੇ, ਸਾਰਹੀਣ ਅਤੇ ਨਿਰਰਥਕ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਕਾਕਰਣ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮੱਧਯੁਗੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸਾਰਹੀਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਹਿਤ ਸਾਰ ਤੱਤ ਦਾ ਪੂਰਨ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹਾਣੀ ਬਣਾਇਆ । ਪੂਜਾ ਪਾਠ, ਵੇਦ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਜੋਨੀ, ਮੁਨਿ, ਜਨੇਊ, ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ, ਸਿਲ, ਪੱਥਰ, ਤਿਲਕ,ਹੋਮ ਜੱਗ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ,ਤੀਰਥ,ਮੁਸਲਮਾਨ, ਪਸੀਤ, ਸੰਗਤ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਦਿੱਤਾ ।

3.1.3 ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ:

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਗੁਣਾਂ, ਔਗੁਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਲੰਬੀ ਗੁਲਾਮੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਭੋਗੀ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਬਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਵਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੰਜੀ ਹਜ਼ਾਰ ਫੌਜ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਘਾਣ ਸਾਡੇ ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕੀਤਾ ਉਸ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਬੜਾ ਭਿਆਨਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤ-ਪੋਤਿਆਂ,ਪੜੋਤਿਆਂ ਅਤੇ ਨੌਤਿਆਂ ਨੇ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲ ਰਾਜ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਂ ਝੁਠਲਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੱਥ ਹਨ ਕਿ ਸਿਕੰਦਰ ਤੋਂ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ 1947 ਤੱਕ ਸਭ ਹਮਲੇ ਬਾਹਰੋਂ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਹੋਏ। ਭਾਰਤ ਵਲੋਂ ਕਿਸੇ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਤੱਥ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜੀ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਕਦੇ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਾਕਮ ਇੱਕ ਲੱਖ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਹਜ਼ਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਾਕਮ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਫੌਜ ਸਾਡੀ ਕਰੋੜਾਂ ਦੀ ਕੌਮ ਉਤੇ ਦੋਸਦੀਆਂ ਰਾਜ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਤੇ।ਉਹ ਵੀ ਸੱਤ ਅੱਜ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰੀ ਸਫਰ ਦੀਆਂ ਮੁਸਕਲਾਂ ਝੱਲਕੇ। ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਔਗੁਣ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ, ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਰਨਾ ਕਰਕੇ ਜੜ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਸੀ। ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜਾਤੀ (ਕਸ਼ੱਤਰੀ) ਨੂੰ ਹੀ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ ਕਿ ਯੁੱਧ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਹ ਯੁੱਧ ਵਿਦਿਆ, ਯੁੱਧ ਦੇ ਇਸੇ ਅਧਾਰ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ ਰਹਿਣਾ,ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕੁਸ਼ਤਰੀਆਂ ਦਾ ਧਰਮ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇੰਜ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਯੁੱਧ ਸ਼ਕਤੀ ਸਿਰਫ ਇਕ ਚੁਥਾਈ ਰਹਿ ਗਈ । ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੋਂ ਲਗਭਗ

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਹੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਇਆ ।

ਪਰ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਵਰਗ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੀ ਗੁਲਾਮ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਦੂਹਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਸਹਿ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

" ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਵਿਚਿੱਤਰ ਸੀ । ਇਥੇ ਕੋਈ ਸਰਬ ਸਮਰੱਥ ਸਮਰਾਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦੇਸ਼ ਬਹੁਤ ਹੀ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਪਦ ਪਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਛੂਤ-ਛਾਤ ਅਤੇ ਵਰਣ ਭੇਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਤਾੜਨਾਂ, ਪਰਤਾੜਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਹਨਨ ਦੀਆਂ ਧਮਕੀਆਂ ਸਹਿਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਭੈ ਕਾਰਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਪਾਸ ਜਾ ਕੇ ਨਿਆਇਕ ਜਾਚਨਾਂ ਭੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ"।[23]

ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਭਗਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਕਾਰਣ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਨਮਾਨੇ ਗਏ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣੇ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਅਤੇ ਰਾਣੀ ਝਾਲੀ ਨੇ ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ :

ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ, ਢੋਰ ਢੁਵੰਤਾ, ਨਿਤਹਿ ਬਾਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ॥
ਅਬ ਬਿਪ੍ਰ ਪਰਧਾਨ ਤਿਹਿ ਕਰਹਿ ਡੰਡਉਤਿ, ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਸਰਣਾਇ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾਸਾ॥[24]

ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਵਰਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵੰਗਾਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਪਣੀ ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਧੈਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਭਉ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਭੈ ਮੁਕਤ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਭੈ ਮੁਕਤ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਤਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਾਤਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਜੋਤ ਪ੍ਰਜਵਲਤ ਹੋ ਉੱਠੀ ਹੈ , ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧੈਨਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਵਿਪਰ ਕੁੱਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਡੰਡਾਉਤ ਬੰਦਨਾਂ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਿਹਾਰ ਰੰਜਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ:

"ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਮੇਂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਾਲੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਨੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਬਦਲਣਾ ਸੀ, ਖੂਨੀ ਲੜਾਈਆਂ ਤੇ ਜਿੱਤਾਂ, ਮਾਰਧਾੜ, ਲੁੱਟ-ਘਸੁੱਟ, ਡਾਕਿਆਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਦੀ ਬੇ-ਹੁਰਮਤੀ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਕੇ ਜਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਜਾਂ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸ਼ਾਸਨ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਇਆ"।[25]

ਉਪਰੋਕਤ ਹਾਲਤਾਂ ਅਧੀਨ ਦਿੱਲੀ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰ ਕਿਸੇ ਕਾਨੂੰਨ ਵਜ਼ਾਰਤੀ ਅੰਕੁਸ਼ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰਜਾ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕੇਵਲ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਦੇਣਦਾਰੀਆਂ ਹੀ ਸਨ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਨ ।

" ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਧਾਰਣ ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਅਤੇ ਫਰਮਾਂ ਬਰਦਾਰੀ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਦੈਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸੀ। ਸ਼ਾਹੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਵਹੇਲਨਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਅਗਲੇ ਜਹਾਨ ਵਿੱਚ ਸਖਤ ਸਜ਼ਾ ਮਿਲਣੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੀ। ਇਮਾਮ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ 'ਗੁਲਾਮ ਅਤੇ ਨੀਗਰੋ ਜਾਂ ਲੂਲਾ ਲੰਗੜੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ।[26]

ਉਪਰਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਨਾਂ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਰਫ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਮਾਲੀਆ ਜੁਟਾਉਣਾ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਦਾ ਮੁਖੀਆਂ ਮਾਲੀਆ ਉਗਰਾਹੁੰਦਾ ਜੋ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਕੇ ਬਹੁਤ ਅਮੀਰ ਬਣ ਗਏ ਸਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ :

"ਪੰਡਿਤ ਸੂਰ ਛਤ੍ਰਪਤਿ ਰਾਜਾ, ਭਗਤ ਬਰਾਬਰਿ ਅਉਰੁ ਨ ਕੋਇ॥
ਜੈਸੇ ਪੂਰੈਨ ਪਾਤ ਰਹੈ ਜਲਸਮੀਪ, ਭਨਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜਨਮੇ ਜਗ ਓਇ।3।।2।।[27]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਕਰਮ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਜੋਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਵਿਦਮਾਨ, ਸੂਰਮੇ ਅਤੇ ਛੱਤਰਪਤੀ ਰਾਜ ਨਾਲੋਂ ਭਗਤਿ ਦਾ ਪਦ ਬਹੁਤ ਉਪਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਦੁਨਿਆਵੀ ਖਿੱਚਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਲਾਮ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਕਾਲ ਦੇ ਇਸ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ :

" ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤੌਖ਼ਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਹਾਕਮ, ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾੜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰੀਕਾ ਸੀ। ਸੋ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋਕਾਂ ਖਿਲਾਫ ਸਾਂਝ ਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰੀਕਾ ਉਸ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਖਾਸਾ ਸੀ।[28]

ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਵਲੋਂ ਨਿਮਨ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ, ਜਿਹੜਾ ਦੋਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਨਾਕਸ ਪੱਧਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਿਹਲੜ ਅਮੀਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਮਿਲਿਤ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਸਹਿਜਗੁਣ ਅਤੇ ਜੱਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਮਾਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨ, ਵਪਾਰੀ, ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਜਦੂਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਦਮਾਨ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੇ.ਐਮ ਆਸ਼ਰਫ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

"ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਪਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ"।[29]

ਉੱਪਰ ਵਰਣਿਤ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨੌਕਰ-ਚਾਕਰ ਤੇ ਟਹਿਲੂਆ ਵਰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਜ਼ਾਤ ਕੀਤੇ ਘਰੇਲੂ ਨੌਕਰਾਂ ਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਨੂੰ ਹਰਮ ਦੀਆਂ ਰਖੇਲਾਂ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਦਾਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰਾ ਤੇ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਮਨ ਲਈ ਉੱਚ ਵਰਗ ਐਸੇ ਹੋਛੇ , ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਘਾਤਕ ਸਨ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਤਿਆਚਾਰੀ, ਨਿਰਦਈ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੀਖਣ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਬਦਲਾ ਲਊ ਭਾਵਨਾਂ ਨਾਲ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਅਸਵਸਥ, ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਅਤੇ ਗਤੀਹੀਣ ਬਣ ਗਿਆ। ਅਜੇਹੇ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜਕ ਦੋਸ਼ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਇਹ ਭਗਤ ਹੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਅਤੇ ਗਤੀਹੀਨ ਅਵੱਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕਸ਼ਟ ਵੀ ਸਹਾਰੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੇਵ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਨ ।

੩.1.4 ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਮਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹੋ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਦਸਤਕਾਰੀ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਤ ਸੀ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ 'ਵਸ਼ਿਸਟ' ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਗ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਕ ਮਿਹਨਤ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸਾਨ, ਕਾਰੀਗਰ ਅਤੇ ਕੰਮੀ-ਕਮੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸਿਤ ਵਰਗ ਜੋ ਪਹਿਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਕਿਰਤ ਕਮਾਈ ਉੱਪਰ ਪਲਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਐਸ਼੍ਵਰਜ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ।[30]

ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰ ਜਾਂ ਅਸਵਰਨ ਕੇਵਲ ਮਿਹਨਤ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਉਪਜੀਵਕਾ ਕਮਾਉਂਦੇ ਸੀ ਅਤੇ

ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਿਹਨਤ ਬਦਲੇ ਪੈਸੇ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨਾਜ ਅਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣਾ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਗਹਿਣੇ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਸਾਫ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਸਖਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸਖਤ ਬੰਦਸ਼ਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਤੋਂ ਕੁਝ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵਿਆਜ ਮੋੜਨ ਖਾਤਰ ਬੇਗਾਰ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਸਜ਼ਾ ਜਾਂ ਦੰਡ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜੇ ਭੁਗਤਾਨ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੁਖੀਏ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਸਮੇਤ ਟਬਰੀਵਾਸ ਦੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ।

ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਦਾਮ, ਛਦਾਮ,ਪੈਸਾ ਅਤੇ ਕੌਡੀਆਂ ਵੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾਂ ਆਮ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸੁਤੰਤਰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਆਤਮ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਰੋਟੀ, ਕੱਪੜਾ ਅਤੇ ਮਕਾਨ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਧਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਜਦ ਉਹਨਾਂ ਪਾਸ ਧਨ ਹੀ ਇੱਕਠਾ ਹੋਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਇਹ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਦੁਰੱਲਭ ਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪਛੜਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਵਪਾਰ ਆਦਿ ਲਈ ਧਨ ਦੇਣਾ ਪਾਪ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਹੋਵੇ ਜਿਥੇ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣ,ਜਿਥੇ ਕੋਈ ਚਿੰਤਾ, ਘਬਰਾਹਟ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਧਨੀ ਵਿਅਕਤੀ ਰੱਜੀ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੋਣ ਨਾਂ ਕਿ ਅੱਜ ਵਾਂਗ ਭੁੱਖਣ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਨ ਇੱਕਠਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੱਗੇ ਹੋਣ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਧਨ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕਠਾ ਕਰਨ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ, 'ਪਾਰਸ' ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਵੀ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਾਰਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਹੱਕ ਹਲਾਲ ਦੀ ਕਮਾਈ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਵਡਾ ਕਾਰਨ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਵਧ ਧਨ ਇਕੱ ਠਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

" ਧਨ ਸੰਚਯ ਦੁੱਖ ਦੇਤ ਹੈ, ਧਨ ਤਿਆਗੇ ਸੁਖ ਹੋਇ ।
ਰਵਿਦਾਸ ਸੀਖ ਗੁਰਦੇਵ ਜੀ, ਧੰਨ ਮਤਿ ਜੋਰੇ ਕੋਇ "।[31]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚਾ ਸੁਖ ਸਤ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਹੈ ਨਾਂ ਕਿ ਧਨ ਇੱਕਠਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਲੋੜ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧਨ ਇੱਕਠਾ ਕਰਨਾ ਦੁਖਾਂ ਦੀ ਖਾਨ ਹੈ :

" ਸੱਚਾ ਸੁਖ ਸਤ ਧਰਮ ਮਾਂਹਿ। ਧਨ ਸੰਚਯ ਸੁਖ ਨਾਂਹਿ ।
ਧਨ ਸੰਚਯ ਦੁੱਖ ਖਾਨ ਹੈ, 'ਰਵਿਦਾਸ' ਸਮਝਿ ਮਨ ਮਾਂਹਿ"।।[32]

ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਅਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਨੰਦਮਈ ਸੁਵਿਧਾਪੂਰਣ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ । ਹਲਾਲ ਅਤੇ ਸੱਚੀ ਸੁੱਚੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਆਦਾ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਦੁਖਾਂ ਦੀ ਖਾਣ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਮੰਤ ਔਤ ਸ਼ੋਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਕਲਿਆਣ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਉਸਾਰ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਸਨ । ਧਰਮ ਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਅਨੁਸਾਰ :

" ਬੇਗਮਪੁਰੇ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਫਲਾਤੂਨ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਢਾਂਚੇ ਰਿਪਬਲਿਕ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਕਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਰਾਮਰਾਜ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਕੁਝ ਮਿਲਦਾ ਹੈ"।[33]

3.2 ਸਮਕਾਲੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜ ਹਰਨ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮੌਲਿਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤ ਵਿੱਚੋਂ ਅਗਰਗਾਮੀ ਹੈ। ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਸਮੇਂ ਪੂਰਾ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਾਜਿਕ,ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ ਪਰਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਸਿੱਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਾਰੇ ਗਰਦੋ-ਗੁਬਾਰ ਮਹੌਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਧਾਰਮਿਕ ਝਗੜੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਸਾਰੇ ਪਰਤਿਆਂ ਨੂੰ ਲਟ-ਲਟ ਬਲਦੇ ਦੀਵੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਨ ਕਰਕੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਲਈ ਮੱਧਮ ਸਹਿਜ ਕਰਕੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਲਈ ਮੱਧਮ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਉ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਭਰੀ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਬਹੁਚਰਚਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛੇ ਲਿਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਫ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੀਆ ਜਾਤਾਂ ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ

ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਦਿਨ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਹੁੰਦੀ, ਜਾਪਦਾ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਮੁਕੇਗਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਪਿਛੋਂ ਦੋਵੇਂ ਜ਼ਾਤਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਲੈ ਦੇ ਕੇ ਇਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਨ ਲਗਦੇ ਸਨ। ਡੈਲਟਾ ਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਪਿੱਛੋਂ ਦੂਜੀ ਤਹਿ ਜੰਮਦੀ ਹੈ ਤੇ ਰੇਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਪਜਾਊ ਭੂਮੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਾਨਵ ਮੰਡਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਜੰਮਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਨੇ ਅਤੇ ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਮਹਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ।

ਬਨਾਰਸ ਨਗਰ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਦੇਵ ਸ਼ੰਕਰ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਦਾ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਗਰ ਨੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਹੂਣ, ਸ਼ਕ, ਕੰਬੋਜ, ਤੁਰਕ, ਮੰਗੋਲ, ਯਵਨ, ਪਠਾਨ ਆਦਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਔਖੇ ਹਮਲੇ ਝੱਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਮਨ,ਬੁੱਧੀ-ਚਿੱਤ ਜਾਗਰੂਕ ਮਹਾਂਮਾਨਵ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਧਾਰਮਿਕ ਪੂਜਾ ਸਥਲ ਕਾਂਸ਼ੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ।

" ਹੁਣ ਇਹ ਸਰਵ ਸੰਮਤ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਸੰਮਤ 1433 ਬਿਕਰਮੀ ਮੁਤਾਬਕ ਸੰਨ 1376 ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਕਾਸ਼ੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਮੰਡੂਆਡੀਹ ਨਾਮਕ ਥਾਂ ਤੇ ਮਾਤਾ ਕਰਮਾਦੇਵੀ ਤੇ ਪਿਤਾ ਮਾਨ ਦਾਸ ਰਘੂ ਦੇ ਘਰ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸੁਆਮੀ ਰਾਮਾਨੰਦ ਤੋਂ ਦੀਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਰਾਣੀ ਝਾਲੀ (ਰਤਨ ਕੁੰਵਰਿ) ਅਤੇ ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਨੂੰ ਦੀਖਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਰੈਦਾਸ, ਰੂਈਦਾਸ, ਰਮਾਦਾਸ, ਰਾਮਦਾਸ ਆਦਿ ਨਾਂ ਹੋ ਕੇ ਰਵਿਦਾਸ ਹੀ ਸੀ। ਜੋ ਵਿਗੜੇ ਹੋਏ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਆਪ 1513 ਬਿਕਰਮੀ ਵਿਚ ਰਾਣੀ ਝਾਲੀ ਦੇ ਸੱਦੇ ਤੇ ਚਿਤੌੜ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਉਥੇ ਰਾਮ ਕੁਮਾਰ ਭੋਜ ਰਾਜ ਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਰਥ ਕਰਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪ ਨੇ ਚਿਤੌੜ ਵਿੱਚ ਹੀ 1584 ਬਿਕਰਮੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਚੋਲਾ ਤਿਆਗਿਆ। ਕਬੀਰ, ਸੈਨ, ਧੰਨਾ ਤੇ ਪੀਪਾ ਆਪ ਦੇ ਗੁਰੂ ਭਾਈ ਸਲਾਹਕਾਰ ਤੇ ਮਿੱਤਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[34]

ਉਸ ਵੇਲੇ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਤੇ ਮਤ ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦਾ ਘੜਮੱਸ ਸੀ। ਰਾਜਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕਾਰ ਲਗਾਤਾਰ ਛੀਣ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਸੇ ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਜਾਂ ਕਵੀ ਤੇ ਪੈਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਜਮਾਂਦਰੂ ਸਹਿਜਯੋਗੀ ਅਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਲੋਕ ਲੀਕ ਤੇ ਚਲਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪੰਥ ਦਰਸਾਇਆ ਜਿਹੜਾ ਆਮ ਆਦਮੀ ਲਈ ਸੌਖਾ ਰਾਹ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹਾ ਸੁਮੇਲ ਭਰਿਆ ਮਾਰਗ ਖੋਜ ਕੱਢਿਆ ਜਿਹਦਾ ਲਕਸ਼ ਜਰ ਜਰ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮਾਜ ਲਈ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੱਲ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸਾਫ਼ਗੋਈ ਤਬੀਅਤ ਕਾਰਨ ਵਕਤ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ, ਫਿਰਕੂ ਬਦਤਮੀਜ਼ੀਆਂ, ਮਤ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਆਡੰਬਰਾਂ ਅਤੇ ਗਲੀਆਂ ਸੜੀਆਂ ਭਗਤੀ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਰਥਾਤ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗੁੱਸਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਮਰਿਆਦਾ, ਪ੍ਰਚਲਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਅਨਾਦਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਪੁੱਜ ਕੇ ਮਿੱਠੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> " ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ ਪਿੱਛੋਂ ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਸਰਲ ਸੁਭਾਓ ਵਾਲੇ ਮਿੱਠ ਬੋਲੇ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਦਇਆ ਕਰਨਾ, ਸੇਵਾ ਤਿਆਗ ਆਦਿ ਸਦਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਰਾਮ ਦੇ ਅਨਿਨ ਉਪਾਸ਼ਕ ਜਾਤ ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰੀ ਭੇਦਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸਾਧਨਾ ਲੀਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪ ਸੰਤ ਸਨ। ਉਹ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ, ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ-ਵੇਤਾ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਯਾਦਾ ਦੇ ਰਖਿਅਕ ਦੀਨ-ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਾਥੀ, ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੇ ਜਾਣਨਹਾਰ ਤੇ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਮਨੀਸ਼ੀ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਰਹੱਸ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਡੂੰਘੀ ਤਿੱਖੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨਾਲ ਸੱਚ ਨਿਤਾਰਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਗੱਲ

> ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਵਾਦਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਕੇ ਜਟਿਲ, ਔਖੇ ਜਾਂ ਨਿਰਬੋਧਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪਚੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਪਏ, ਸਗੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਤੇ ਸੁਚੱਜਤਾ ਨਾਲ ਬਾਣੀ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਦਿੱਤਾ।[35]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਫਿਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹ ਤੁਗਲਕ (ਸੰਨ 1351-1388) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਾਬਰ (ਸੰਨ 1430-1526 ਈ.) ਵਿਚਾਲੇ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਦਸ਼ਾਹ- ਫੀਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗਲਕ, ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਅਤੇ ਬਾਬਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਹ ਲੌਕਿਕ ਲੀਹਾ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਸੜੀਆਂ ਗਲੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਅਣਥੱਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕੱਟੜ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੀ ਕੱਟੜਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰਿਆ ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਹਾਥੀ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਥੱਲੇ ਕੁਚਲਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਨੇ ਬਹੁਤ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਰਾਂ ਤੇ ਧਰਮ ਸਥਾਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਅਤੇ ਲੁਟਿਆ । ਟਾਈਟਸ ਨੇ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਬਾਰੇ ਇਉਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> "ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਐਨਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇੱਕ ਇੱਕ ਦਿਨ ਵਿੱਚ 15 ਸੌ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਕਤਲ ਕੀਤਾ।[36]

ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਨੂੰ ਮੁਸਲਿਮ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਸੱਚਾ ਗਾਜ਼ੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਨਾਰਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਗਰੀਬ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਸੀ ।

ਇਹ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੁਮੇਲ ਤੇ ਏਕੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਵਧ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਮੇਲ ਨਾਲ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਇਆ ਜੋ ਆਪਸੀ ਭੇਦ ਭਾਵ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਬਚਨਬੱਧ ਸਨ। ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਧਰਮ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਦਗੀ ਤੇ ਇੱਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਆਦਿ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਜਾਤਪਾਤ, ਅਛੂਤ ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹਿੰਦੂ ਦਿਮਾਗ ਤੇ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਮੁਸਲਿਮ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਨ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਏ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਉੱਤਰੀ ਤੇ ਦੱਖਣੀ

ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਸੂਫੀ ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਪ੍ਰਿਆ ਹੋਇਆ। ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਪੂਜਾ ਦੇ ਹੱਕ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਉਸਨੂੰ ਮੰਦਰ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਪਖੰਡ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਪੀੜਾ ਜਾਤੀਗਤ ਭੇਦ ਭਾਵ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਜਾਲਮ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਦੋਵਾਂ ਵਰਗਾਂ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਜ਼ੁਲਮ ਢਾਏ। ਉਹਨਾਂ ਅੱਗੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਵਕਤ ਅਨੇਕ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਤਮਾਂ ਤੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਦੁਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੋਬਲ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਤੇ ਸਰਲ ਧਾਰਮਿਕ ਰਾਹ ਲੱਭਿਆ। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸੜੀ ਗਲੀ ਲੀਕ ਤੇ ਜਾਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਆਚਾਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਹਿਜ ਸੂਨਯ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਕੱਢਿਆ ਅਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰਾਮ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦੇਣ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸੁੰਨਿ ਸਹਜ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਕਰਕੇ ਰਾਮ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦੇਣ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਦਿੱਤਾ:

"ਸੁੰਨਿ ਸਹਜ ਮੈਹਿੰ ਦੋਊ ਤਿਆਗੇ, ਰਾਮ ਕਹੂੰ ਨਾ ਖੁਦਾਈ"।[37]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜਾ ਦਾ ਹਰਨ ਕਰਨ ਲਈ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਮਹੁੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਮ ਵਲੋਂ ਲਗਾਏ ਗਏ ਵਿਤਕਰੇ ਭਰਪੂਰ ਟੈਕਸ ਜਜ਼ੀਆ ਜਾਂ 'ਖਿਰਾਜ' ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਂਦਿਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਮਲਾ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਿਮ ਨੇ 712 ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਵਾਸੀਆਂ ਤੇ ਜਜ਼ੀਆ ਅਤੇ ਖਿਰਾਜ਼ ਆਇਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਵਿਤਕਰੇ ਭਰਪੂਰ ਟੈਕਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ ।।
ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀਂ ਤਿਹਿ ਠਾਉ ।।
ਨਾ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨਾ ਮਾਲੁ ।।
ਖਾਉਫੁ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ ।।[38]

ਪ੍ਰੰਤੂ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪੀੜਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਪਰਾਏ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦਰਦ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਉਸਨੂੰ ਪਰਾਈ ਪੀੜਾ ਦੀ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ । ਉਹ ਪਰਾਈ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ । ਆਪ ਜੀ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

" ਸੋਕਤ ਜਾਨੈ ਪੀਰ ਪਰਾਈ
ਜਾ ਕੈ ਅੰਤਰਿ ਦਰਦ ਨਾ ਪਾਈ"।[39]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਗਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

" ਜਹੰ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ, ਸੱਤ ਪੁਰਖ ਤਹੰ ਨਾਹਿੰ
ਰਵਿਦਾਸ ਸੱਤ ਸੋਇ ਜਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇ ਮਨ ਮਾਹਿ"।[40]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਭੈੜੀ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਮਿਲ ਰਹੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ, ਅਜੇ ਰਾਜ ਦਾ ਚਿਹਨ ਘੜਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 'ਰਾਮ-ਰਾਜ' ਹੋਵੇ:

ਐਸਾ ਚਾਹੋਂ ਰਾਮ ਮੈਂ, ਜਹਾਂ ਮਿਲੈ ਸਬਨ ਕੋ ਅੰਨਾ ।
ਛੋਟ ਵਡੋ ਸਭ ਸਮ ਬਸੈ ਰਵਿਦਾਸ ਰਹੈ ਪ੍ਰਸੰਨ "।।[41]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ 'ਚੰਗੀ ਸੰਗਤ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚ ਸੱਤਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ:

" ਤ੍ਰਿਗਦ ਜੋਨਿ ਅਚੇਤ, ਸੰਭਵ ਪੁੰਨ ਪਾਪ ਅਸੋਚ
ਮਾਨੁਖਾ ਅਵਤਾਰ ਦੁਲਭ, ਤਿਹੀ ਸੰਗਤ ਪੋਚ"॥2॥[42]

ਪਸ਼ੂ ਆਦਿਕ ਟੇਢੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਾਰਹੀਣ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੁੰਨ-ਪਾਪ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਾਣੀ ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸੂਝ ਬੂਝ ਬਖਸੀ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸੰਗਤ ਨੀਚ ਵਿਕਾਰਾਂ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚਾਰੇ ਮਿਲਕੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਸੋਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸੰਤਾਂ, ਭਲੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਸੰਗਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਸਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਸੰਤ ਤੁਝੀ ਤਨੁ ਸੰਗਤਿ ਪ੍ਰਾਨ।।ਸਤਿਗੁਰ ਗਿਆਨ ਜਾਨੈ ਸੰਤ ਦੇਵਾ ਦੇਵ।।
ਸੰਤ ਦੀ ਸੰਗਤ, ਸੰਤ ਕਥਾ ਰਸੁ, ਸੰਤ ਪ੍ਰੇਮ ਮਾਝੈ ਦੀਜੈ,ਦੇਵਾ ਦੇਵ।।[43]

ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮੱਤ ਲੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਤੇਰਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਤੇਰੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਾਹਾਂ ਵਾਂਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਰਸ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸੇਵਾ ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ ਸਿਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਆਚਰਨ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਮਨ-ਚਿੰਦੇ ਫ਼ਲ-ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਚਿੰਤਾ ਮਣਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਸੰਤ ਜਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਅਤੇ ਉਸ ਪਰਮਸਤਿ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। 'ਯੋਗ' ਪਰਿਪਾਟੀ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਉਹ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਇਕ ਘੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਤ ਸੰਗਤ ਉਹ ਵਰਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਅੰਦਰ ਪਲ ਵਿੱਚ ਧੋ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਪਰੋਣ ਲਈ 'ਮਧੁਮ ਮਖੀਰੇ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਰਲ ਮਿਲ ਬੈਠਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ :

" ਸਤ ਸੰਗਤਿ ਮਿਲਿ ਰਹੀਐ ਮਾਧਉ
ਜੈਸੇ ਮਧੁਮ ਮਖੀਰਾ ।।2।।[44]

ਪ੍ਰਾਣੀ ਦਾ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਸਤ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਹਿਦ ਦੀ ਮੱਖੀ ਛੱਤੇ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਤਿ ਸੰਗਤ ਰੂਪੀ ਛੱਤੇ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ, ਨੀਵਾਂ ਜਨਮ ਅਤੇ ਨੀਵੀਂ ਕੁਲ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੱਚਮੁਚ ਹੀ ਨੀਵਾਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਸਤ ਸੰਗਤ' ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿਹਨ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਸਾਨੂੰ 'ਚਿੰਤਮਣਿ' ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਸੂਲ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਚੰਗੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚੋਂ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮੰਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚੋਂ ਮੰਦੇ ਗੁਣ

ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨਮੁੱਖਾ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸਕੇ ਆਪਣਾ ਅਕਾਜ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੱਚੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਹ ਦੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਇੱਕ ਦਿਨ ਉਸ ਪਰਮਸਤ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਸੰਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਭਾਵ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸੰਤ ਜਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਪਰਮਾਰਥੀ ਬਿਰਤੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਇਰਤੀ ਦੇ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਪਰਮਸਤਿ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਗਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨਮੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਤਿਆਗ ਕੇ ਗੁਰਮੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਪ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਜੋ ਜਨ ਦੁਸ਼ਟ ਕੁਮਾਰਗੀ, ਬੈਠਹਿ ਨਹਿ ਤਿੰਹ ਪਾਸ ।
ਜੋ ਜਨ ਸੰਤ ਸੁਮਾਰਗੀ, ਤਿੰਨ ਪਾਂਏ ਲਾਗੋ ਰਵਿਦਾਸ।[45]

ਜੋ ਜਨ ਦੁਸ਼ਟ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਬੈਠਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਸਾਧੂ ਸੁਭਾ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਰਨ ਕਦੀ ਵੀ ਤਿਆਗਣੇ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੇ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਤ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਦਇਆ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਸੰਤ ਤੁਝੀ ਤਨੁ ਸੰਗਤਿ ਪ੍ਰਾਨ। ਸਤਿਗੁਰ ਗਿਆਨ ਜਾਨੈ ਸੰਤ ਦੇਵਾ ਦੇਵ ॥੧॥

ਰਵਿਦਾਸ ਭਣੈ ਜੋ ਜਾਣੈ ਸੋ ਜਾਣੁ। ਸੰਤ ਅਨੰਤਹਿ ਅੰਤਰੁ ਨਾਹੀ ॥੧॥੨॥[46]

ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਸੰਤ ਜਨ ਤੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹੀ ਤੇਰੇ ਪ੍ਰਾਣ ਹਨ। ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ, ਸਤਿਸੰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਦਾਤ ਬਖਸ਼ ਦੇ। ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਦਾਸਾਂ ਦਾ ਦਾਸ ਬਣਾ ਦੇ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਸੱਚਾ ਗਿਆਨੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ:

"ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਬਿਨਾ ਭਾਉ ਨਹੀਂ ਉਪਜੈ ,
ਭਾਵ ਬਿਨੁ ਭਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇ ਤੇਰੀ"।[47]

ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਉਗਮਦਾ। ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ।

ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਯਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੱਧੇਰੇ ਸੁਖੀ ਵਿਸਥਿਤ, ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲ ਅਨੇਕ ਨਿਯਮਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਕੁਦਰਤੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਂਜ ਸੁਆਰ ਕੇ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਕੇ 'ਮਾਨਵ' ਤੋਂ 'ਅਤਿਮਾਨਵ' ਮਰਯਾਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਜਾਂ 'ਦੇਵਤਵ' ਦੇ ਪਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ 'ਸਮਾਜਿਕ ਪਸ਼ੂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਕੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਂਤਰਿਕ ਅਸਦੋਈਆਂ, ਕੁਦਰਤੀ ਇਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੀਸ਼ੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਦੈਵਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਜਾਗਰਨ ਕਰਕੇ ਨਰ ਨੂੰ ਨਾਰਾਇਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਆਹਰ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੇਖਣ, ਪਰਖਣ ਤੇ ਜਿਉਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਹ ਅੰਤਰ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ-ਮੁਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਲੰਮੀ ਤਪੱਸਿਆ, ਸਾਧਨਾ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਮਨਨ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇਕ ਖਾਸ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਨ, ਮਨਨ ਦੀ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਥੇ ਸੁਤੰਤਰ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ।

ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਗਏ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਕੂਲਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਚੰਭੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖਾਂ, ਕਸ਼ਟਾਂ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜਾ ਹਰਨ

ਲਈ ਵੱਖੋ-ਵਖਰੇ ਢੰਗ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਿਹਦਾਰਣਯਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ-ਅਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ (ਯਥਾਰਥ) ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿਓ।----ਮੈਨੂੰ ਅੰਧਕਾਰ ਤੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਜਿਓਤੀ ਦਿਉ।ਮ੍ਰਿਤਯੂ ਤੋਂ ਅਮਰ ਬਣਾਉ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕ, ਕਹਾਣੀਆਂ, ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਦਿ ਕਦੀ ਵੀ ਦੁਖਾਂ ਤੇ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਆਸਾ, ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਖਤਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੁਖਾਂ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਾ ਵਾਦੀ ਹੈ।"[48] ਜਦਕਿ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅੰਤ 'ਦੁਖਾਂਤ' ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

'ਚਾਰਵਾਕ' ਦਰਸ਼ਨ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਉਪਾ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੁਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਚਾਰਵਾਕ ਕੋਈ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਚੋਰੀ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਜੇਕਰ ਸੁੱਖ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਠੀਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਪਾ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੋਵੇ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ ।[49]

ਜੈਨ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਬੰਧਨ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਕਾਰਣ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਪਰਦੇ ਨਾਲ ਜੀਵ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਢਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ (ਆਸਰਵ) ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨਾਲ ਰੋਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਵਿਖ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਕਰਮ ਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ (ਸੰਵਰ) ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਤਪ ਨਾਲ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ (ਨਿਰਜਰ) ਮੋਕਸ਼ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ, ਅਨੰਤ ਦਰਸ਼ਨ, ਅਨੰਤ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਮੋਕਸ਼ ਸਾਰੀਆਂ ਪੂਰਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਹੈ ।

ਭਗਵਤ-ਗੀਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯੋਗ ਮਾਰਗ ਪਰਮ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸੋਧ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਭਗਤੀ, ਸੰਨਿਆਸ ਤੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਪਰੀਵਰਤਨ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸੰਜਮ, ਚਿੱਤ ਸ਼ੁੱਧੀ, ਧਿਆਨ ਇਕਾਗਰਤਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਜਮ, ਬੁੱਧੀ ਦੀ

ਸੂਖਮਤਾ, ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਾਮਤਾ ਹੈ । ਗੀਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ, ਮੋਹ ਮਮਤਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ।

ਬੁੱਧ ਵੀ ਤੱਤ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਚਾਰ ਮਹਾਨ ਸਚਾਈਆਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸੱਚਾ ਰਾਹ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਸਚਾਈਆਂ "ਚਾਰ ਆਰਯਿਸਤ" ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

1. ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਹੈ (ਦੁੱਖਵਾਦ)
2. ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ (ਕਾਰਨਤਾ ਵਾਦ)
3. ਦੁੱਖ ਨਿਵਾਰਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਦੁੱਖ ਨਿਰੋਧ)
4. ਦੁੱਖ ਨਿਰੋਧ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਰਗ ਹੈ (ਮਾਰਗ)

ਇਸਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 'ਦੁੱਖ-ਹੇਤੂ-ਨਿਰੋਧ ਮਾਰਗ' ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ।ਬੁੱਧ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ (ਠੀਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਠੀਕ ਸੰਕਲਪ, ਠੀਕ ਬਾਣੀ, ਠੀਕ ਕਰਮ, ਠੀਕ ਰੋਜੀ, ਠੀਕ ਯਤਨ, ਠੀਕ ਸਿਮਰਤੀ ,ਠੀਕ ਸਮਾਧੀ) ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਰਮ ਸ਼ਾਂਤੀ ਜਾਂ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਪਤੰਜਲੀ ਸਾਂਖ ਯੋਗ ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ (ਦੁੱਖ ਦੇ ਕਾਰਨ) ਦਸੱਦਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣ ਜੀਵ-ਬੰਧਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਵਿਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ਾਂ (ਅਗਿਆਨ, ਹਉਮੈ, ਲਗਾਓ, ਘਿਰਣਾ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਮਰਣ ਦਾ ਬੰਧਨ) ਨੂੰ ਅਸ਼ਟਾਂਗਯੋਗ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਪੂਰਵ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜੈਮਿਨੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਤਵ ਉਹ ਮੂੱਲ (ਅਰਥ) ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਧਰਮ ਦਾ ਲਛਣ ਹੈ, ਧਰਮ ਕਰੱਤਵਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਤੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਕਬਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਭੈ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਵਾਸਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਡਰ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਅਤੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਇੱਕ

ਅੰਤਰੀਵ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ । ਇਹ ਕਰੱਤਵਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਲੇ ਕਰਮ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਰਤੱਵਤਾ ਕੇਵਲ ਇਸ ਲਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਕਰਤੱਵਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਫਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਮੀਮਾਂ-ਸਿਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਤੱਵ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਤੋਂ ਸਦਾ ਸੁੱਖ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਗੋਚਰ ਹੈ ।

3.3 ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਚਿਹਨਕਰਣ

"ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚਲਤ ਪਰੰਪਰਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

1) ਮੂਲ ਪਾਠ (2) ਸੰਦਰਭ (3) ਵਿਆਕਰਣ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕੜੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾਕੇ ਵਿਅ-ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[50] ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਘੋਖਕੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਦੂਸਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੀੜਤ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਹਰਨ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮੌਲਿਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਘੋਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸਨੂੰ ਸੈਮੀਓਟਿਕਸ (Semiotics) ਜਾਂ ਸੈਮੀਆਲੋਜੀ (Semiology) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਸਿੰਨਟੈਕਸ (Syntax) ਵਿਚ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਸੀਮੈਨਟਿਕਸ (Sementics) ਜਿਸ ਅਰਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਅਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮੁੱਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਸਚਾਈ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ।

ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜੋ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਜੋ ਬਾਣੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਪਲਬਧ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 40 ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਬਾਣੀ

ਦੀ ਪਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ, ਸਾਂਈਵਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਉੱਤੇ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਪਰਲੇ ਆਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਠੀਕ ਉਤਰਦੀ ਹੈ; ਸੰਤ ਨਾਭਦਾਸ ਵੀ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸੰਦੇਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਖੰਡਨ ਨਿਪੁੰਨ, ਬਾਨੀ ਵਿਮਲ ਰੈਦਾ ਕੀ।[51]

ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਭ ਵਰਣਾ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਸੀ। ਭੇਦ ਭਾਵ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਤੰਗਦਿਲੀ ਕਰਕੇ ਸਾਰਾ ਸਮਾਜ ਟੁੱਟਿਆ ਪਿਆ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਅਧਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੂਦਰਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬੜੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲਾ ਵਰਜਿਤ ਸੀ। ਬਾਹਰੀ ਦਿਖਾਵੇ ਅਤੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਤੇ ਧਰਮ ਜਕੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅਸ਼ਲੀ ਸਹਿਜ ਧਰਮ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਜਨਤਾ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਜੁਲਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਰਸਮੀ ਮਰਿਆਦਾ ਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਤੇ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਾਂਗ ਕਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ ਬਣ ਕੇ ਬਾਹਰੀ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਜ਼ਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਸੰਕੀਰਣਤਾਵਾਂ, ਕਰਮਕਾਡਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਮਾਜ਼ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤੱਤ ਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬਾਬੂ ਰਾਵ ਜੋਸ਼ੀ ਦੀ ਰਾਇ ਹੈ :

" ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੰਦਰ ਅਯਾਸ਼ੀ ਦੇ ਅੱਡੇ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ। ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਜਿਹਨਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਹੁਣ ਉਪ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਸ਼ਵਾਵਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਕਰਮ ਮੰਦਰਾਂ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਓਟ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ- ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਕਤ ਮਿਲੀ। ਕਿਤੇ ਤੀਰਥ ਤੇ ਜਾਣ ਸਮੇਂ ਚਾਂਦੀ ਦੀ ਸੂਈ ਨਾਲ ਗਲ ਤੇ ਜੀਭ ਚੀਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸੀ ਕਿਤੇ ਨਰਬਲੀ ਦਾ।[52] ਬੁੱਧ ਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ, ਇਹਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਭੂਤ-ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਅਤੇ ਤੰਤਰ-ਮੰਤਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਨਾਮ ਮਾਰਗੀ ਸਾਧਨਾ ਵਿੱਚ ਆਚਰਣ ਦੀ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਨ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵ ਤੋਂ ਬੇ ਮੁੱਖ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ

ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਬਾਹਰੀ ਭੇਖਾਂ, ਤੰਗਦਿਲੀਆਂ ਤੇ ਭੇਦਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਵਾ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੀ ਭਾਰਤ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਆਗਮਨ 1376 ਈ. ਵਿਚ ਦਿਲੀ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤਾਨੇ ਵਿੱਚ ਰਾਜਪੂਤ ਰਾਜੇ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਦੱਖਣ ਛੋਟੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। 'ਅਖੰਡ ਭਾਰਤ' ਜੋ ਅਸੀਂ ਅਜ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਵਿੱਚ ਪੰਜਵਾਂ ਚੰਡਾਲ ਵਰਗ ਵੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਰ-ਜ਼ਰਾ ਤੇ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।

ਜਦੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਗੰਮੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰਵਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਮਲਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵੀ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵੱਖ ਵੱਖਰੇ ਚਿਹਨਾਂ, ਅਦਭੁਤ ਚਿਹਨਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਏ-ਗਮ ਪੂਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। "ਮਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਪਰਦਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸੰਪਰਦਾ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਵੇਦ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੇ ਗੀਤਾ ਹਨ"। ਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੇ ਅਵੀਤਾਈਆ ਵਿਰਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਤ ਮੰਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਘਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਰਮਸੱਤਤਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਜਊ-ਪੈ ਹਮ ਨ ਪਾਪ ਕਰੰਤਾ ਅਹੇ ਅਨੰਤਾ ।[54]
ਪਤਿਤ-ਪਾਵਨ ਨਾਮੁ ਕੈਸੇ ਹੁੰਤਾ।। ੧।।ਰਹਾਉ।।

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਤਿਤ- ਪਾਵਨ ਚਿਹਨਕ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਨਾਇਕ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਦਾ ਆਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠਾਕੁਰ, ਵਿਠਲ, ਵਣਜਾਰਾ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ੀਗਰ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਆਏ ਹਨ। ਗੁਰ ਜੀ ਨੇ ਪਤਿਤ-ਪਾਵਨ ਨੂੰ 'ਚਿਹਨਤ' ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਚਿਹਨਕਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਪਤਿਤ-ਪਾਵਨ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਕਲਪ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਸਕੇ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਕਈ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਡਾ. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ "ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਕੁੱਝ ਰੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇੱਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ ਪ੍ਰਦਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪਰੰ-ਪਰਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਗੁਰੂ, ਨਬੀ, ਰਸੂਲ ਆਦਿ ਦੇ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ, ਸੈਣ ਆਦਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕਿਸੇ ਵੇਦ ਜਾਂ ਹੋਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬੋਲ, ਪਦੇ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਰੱਹਸਮਈ ਅਨੁਭਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੋਕ ਪਰਲੋਕ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਤੇ ਬਰਾਬਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"।[55]

ਉਪਰਲੀ ਦਲੀਲ ਤੋਂ ਨਿਰਣਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਰਹੱਸਮਈ ਸ਼ਬਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਮੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਮਨੌਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਰੱਬ ਆਪਣੇ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਕਲਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਤੌਰਾਤ, ਅੰਜੀਲ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਨੂੰ ਪਵਿਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਅਕਾਸ਼ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਸ਼ਰੁਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਪਰੰਤੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹੋਰ ਯੋਗਦਾਨੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਸੱਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ

ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਬੋਲ ਹਨ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਸਮਝਕੇ ਚਲਦੇ ਹਾਂ"।[56] ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿੱਚ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

" ਤੋਹੀ ਮੋਹੀ ਮੋਹੀ ਤੋਹੀ, ਅੰਤਰ ਕੈਸਾ ।।
ਕਨਕ ਕਟਿਕ, ਜਲ ਤਰੰਗ ਜੈਸਾ ।।੧[57]।।

ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਹਿੱਤਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਨਿੱਜੀ ਰਹੱਸਮਈ, ਅਨੁਭਵੀ ਰਹੱਸਮਈ, ਅਨੁਭਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੋਂ ਜੋ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਪਦਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਵਾਸਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇਵ ਦਾ 'ਚਿਹਨਕ' ਸਰਵ ਵਿਆਪੀ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਕਈ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ 'ਚਿਹਨਕ' ਵਰਤਕੇ ਇੱਕੁ" ਨਿਰਗੁਣ ਸਤਿ" ਦੇ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਉਦੈ ਕੀਤਾ ।

ਇਸੇ 'ਪਰਮ ਸਤ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਸਮਾਜੀਕਰਣ ਵਾਸਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਨਿਰੁਗਣ ਸਤਿ ਵਾਸਤੇ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਦੱਸੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਨ। ਆਦਰਸ਼ਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰਦਿਆਂ ਜਗਿਆਸੂ ਉਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ । ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਗਿਆਸੂ ਪਰਸੱਤ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ,

ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਜਨੁ ਜਾਨੀਜੈ, ਜਨ ਤੇ ਸੁਆਮੀ ।।੩[58]।।

ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ,ਪਰਮਸਤਿ ਜਾਂ ਸੁਆਮੀ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦਾ । ਉਹ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤਰੇੜਾਂ ਰੂਪੀ ਵਿਤਕਰੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਸਤੇ ਜਿਹੜੇ ਹੋਰ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ 'ਪ੍ਰੇਮ' ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਉਹ ਚਿਹਨਕ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰਤਾ 'ਚਿਹਨਤ' ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਗੁਰ ਜੀ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਪਿਛੋਂ ਜਾਕੇ ਸਤਾਰਵੀਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ (Equality) ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ (Liberty, Equality ਅਤੇ Fraterinty ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਬਣਿਆ।[58] ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਚੌਦਵੀਂ ਅਤੇ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਅਥਾਹ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਬੇਗਮਪੁਰੇ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕੀਤਾ ।

"ਕਾਇਮੁ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ ਪਾਤਿਸਾਹੀ ।।
ਦੋਮ ਨ ਸੇਮ, ਏਕ ਸੋ ਆਹੀ।।[59]

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦਾ ਟਿਕੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਸੱਚੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜਾ ਜਾਂ ਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹਨ । ਇਸੇ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਐਓ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ :

" ਅਨਿਕ ਜਤਨ ਨਿਗ੍ਰਹ ਕੀਏ ਟਾਰੀ ਨਾ ਟਾਰੈ ਭ੍ਰਮ ਫਾਸ
ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਨਹੀਂ ਉਪਜੈ, ਤਾਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਉਦਾਸ।।[60]।।੧।।

" ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਜੇਵਰੀ ਬਾਧਿਓ ਤੇਰੇ ਜਨ ।
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਛੂਟਿਬੋ ਕਵਨ ਗੁਨ ।।[61]੩।।੪।।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ।

ਸਮਕਾਲੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪੀੜਾ ਹਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਾਤਪਾਤ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਛੋਤਿ (ਛੂਆ-ਛਾਤ) ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤਪਾਤ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਭੰਡਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਣ ਦਾ ਗੌਰਵ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ।

ਗੁਰੁ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਜੈਸਾ ਰੰਗ ਕਸੁੰਭ ਕਾ ਤੈਸਾ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰ ।।
ਮੇਰੇ ਰਮਈਏ ਰੰਗੁ ਮਜੀਠ ਕਾ, ਕਹੁ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ"।। 4।।1।।

"ਜੋਗੀਸਰ ਪਾਵਹਿ ਨਹੀ, ਤੁਅ ਗੁਣ ਕਥਨੁ ਅਪਾਰ ।
ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਕੈ ਕਾਰਣੈ, ਕਹੁ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰ।।[64]॥੧॥

"ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਘਿਰਣਾ ਨਾਲ ਦੇਖਣਾ, ਉਪਰਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਾਜਿਸ਼ ਰਹੀ ਹੈ। ਘਿਰਣਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿਹਨਕ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਮਾਜੀ ਰੋਗ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ "ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰ" ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਵਰਤ ਕੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿਵਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ।

ਜਿੱਥੇ ਵੱਡੇ ਜੋਗੀ ਤੇਰੇ ਅਥਾਹ, ਅਗਾਧ ਅਤੇ ਅਗੰਮ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਉੱਥੇ ਮੈਂ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਕਾਰਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਉੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਹੋਣ ਉਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਜਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਧਨਾਵਾਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਪਰਮ ਸਤਿ (ਰਮਈਏ) ਦੇ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਲਿਆ ਹੈ ਭਾਵ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਲਏ ਹਨ ਅਤੇ 'ਪਰਮ ਸਤਿ' ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਵਕਤ, ਹਰ ਥਾਂ, ਹਰ ਪਾਸੇ, ਹਰ ਕਣ ਵਿੱਚ ਰਮਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

"ਜਾਕੀ ਛੋਤਿ ਜਗਤਿ ਕਉ ਲਾਗੈ ਤਾ ਪਰ ਤੁਹੀ ਢਰੈ॥
ਨੀਚਹ ਊਚ ਕਰੈ ਮੇਰਾ, ਗੋਬਿੰਦੁ ਕਾਹੂ ਤੇ ਨ ਡਰੈ॥
ਨਾਮ ਦੇਵ ਕਬੀਰੁ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨੁ ਸਧਨਾ ਸੈਨੁ ਤਰੈ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸੁ ਸੁਨਹੁ ਰੇ ਸੰਤਹੁ ਹਰ ਜੀਉ ਤੇ ਸਭੈ ਸਰੈ ॥2॥1॥[65]
ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢੋਵੰਤਾ, ਨਿਤਹਿ ਬਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ ॥
ਅਬ ਬਿਪ੍ਰ ਪਰਧਾਨ ਤਿਹਿ ਕਰਹਿ ਡੰਡਉਤਿ, ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਸਰਣਾਇ ਰਵਿਦਾਸੁ ਦਾਸਾ॥
॥3॥1॥

ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਤਨਾ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਸਦੀ ਭਿੱਟ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਲੱਗ ਜਾਵੇ ਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਹੰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਜਾਤ ਪਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਨੀਵਾਂ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸੱਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਬ੍ਰਹਮ ਨ, ਬੈਸ ਸੂਦਰ ਅਰ ਖਤਰੀ। ਡੋਮ, ਚੰਡਾਲ, ਮਲੇਛ ਮਨ ਸੋਇ ॥

ਭਗਤ ਜਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਕਾਰਨ ਕਦੇ ਵੀ ਹੀਨ-ਭਾਵਨਾ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਹ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ "ਬੇਗਮਪੁਰੇ" ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ॥ ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀ ਤਿਹਿ ਠਾਉ॥
ਨਾ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ। ਖਉਫੁ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ॥1॥
ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਲ ਕਰਹਿ ਜਿਉ ਭਾਵੈ ॥ ਮਹਰਮ ਮਹਲ ਨ ਕੋ ਅਟਕਾਵੈ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ॥ ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੁ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ॥[66]

ਬੇਗਮ ਪੁਰੇ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜੀ ਢਾਂਚੇ ਰੀਪਬਲਿਕ' ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰਮ ਸਤਿ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦਾ ਰਾਮ ਰਾਜ ਦਾ 'ਚਿਹਨ' ਇਸਦੇ ਕੁੱਝ ਨੇੜੇ ਆਂਉਦਾ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਪਰਦਾਈ ਵਿਚਾਰ-

ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੋ ਕੇ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਈਰਖਾ ਅਤੇ ਘਿਰਣਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੀ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਮੂਰਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੇ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੰਪਰਦਾ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਦੂਜੀ ਸੰਪਰਦਾ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਵਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਸਿਆਣੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਸਿਆਣੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ 'ਨਿਰਗੁਣ ਪਰਮ ਸੱਤਾ" ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਮਾਨਣ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਈਰਖਾ ਅਤੇ ਘਿਰਣਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਜਿਵੇਂ ਸੂਰਜ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲਸ੍ਰੋਤ ਇੱਕੋ ਸੂਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਕੇਵਲ ਕਿਰਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਿਰਨਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲਵਾਂਗੇ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜੇ ਕਿਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਤਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਜੋਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੇਕਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਚਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਸੀ ਸਦਭਾਵਨਾ ਤੇ ਏਕਤਾ ਲਿਆਉਣਾ ਸੀ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

" ਸਭ ਮਹਿੰ ਏਕੁ ਰਾਮਹ ਜੋਤਿ, ਸਭਨਹੇ ਏਕਓ ਸਿਰਜਨ ਹਾਰਾ।
ਰਵਿਦਾਸ ਰਾਮ ਰਮਹਿ ਸਭਨ ਮਹਿੰ, ਬਾਮਨ ਹੁਈ ਕ ਚਮਾਰਾ।।[67]

ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਸ ਪਰਮ ਸਤਿ ਰਾਮ ਦੀ ਜੋਤ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਦਾ ਉਹੀ ਸਿਰਜਨ ਹਾਰਾ ਹੈ। ਜਾਤੀ-ਭੇਦ ਤੋਂ ਉਲਟ ਉਹ ਹਰ ਇਕ ਵਿੱਚ ਰਮ ਰਹਿਆ ਹੈ ਚਾਹੇ ਕੋਈ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਵਿੱਚੋਂ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗ ਵਿਚੋਂ ।

"ਰਵਿਦਾਸ ਇਕ ਹੀ ਨੂਰ ਤੇ, ਜਿਨਿ ਉਪਜਿਓ ਸੰਸਾਰ ।
ਉਚ ਨੀਚ ਕਿਹ ਵਿਧ ਭਏ, ਬ੍ਰਾਹਮਨ ਅਰੁ ਚਮਾਰ।।[68]

ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਭ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕੋ ਹੀ ਨੂਰ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਚਮਾਰ ਉੱਚੇ ਨੀਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਗਏ। ਇਹ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ।

"ਰਵਿਦਾਸ ਜੋ ਕਰਤਾ ਸਿਰਿਸਟ ਕਾ, ਵਹ ਤੋ ਕਰਤਾ ਏਕ ।
ਸਭ ਮਹਿੰ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਏਕ, ਕਾਹੇ ਕਹੂੰ ਅਨੇਕ।।[69]

ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ 'ਕਰਤਾ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਇੱਕ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਜੋਤੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਅਨੇਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਹਨ, ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮ ਭਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ 'ਦੋ ਸਤੀ' ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਲਈ ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾਂ ਤੋਂ ਆਏ ਸ਼ਬਦ ਪਰੀਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਦਾਂ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ:

"ਮੁਸ਼ਲਮਾਨ ਸੋ ਦੋਸਤੀ, ਹਿੰਦੂਅਨ ਸੋ ਕਰ ਪਰੀਤ।
ਰਵਿਦਾਸ ਜੋਤ ਸਭ ਰਾਮ ਕੀ, ਸਭ ਹੈਂ ਆਪਣੇ ਮੀਤ।"[70]

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਸਭ ਪ੍ਰਾਣੀ ਉਸ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਹੀ ਜੋਤ ਕਾਰਨ ਸਾਰੇ ਮਿਤਰ ਹੀ ਮਿੱਤਰ ਹਨ । ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਵਿਚੋ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਹੋਣ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਕੇਵਲ ਪਰਮਸਤ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ;

"ਏਕ ਸਤਯਾ ਵਿਪ੍ਰਾ ਬਹੁਯਾ ਵਦੰਤੀ।[71]

ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ ਵਿੱਚ ਵੀ 'ਲਾਇਲਾ, ਇਲਇਲਾ ਦਾ ਇਹੀ ਭਾਵ ਹੈ। "ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਹੈ। ਉਸ ਵਰਗਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਉਹ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿੱਚ ਬੰਨਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਜਾਤ ਤੇ ਸਿਫਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰੀਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ । ਉਹ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜਾਨਣਹਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਬਖਸ਼ਣਹਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੱਤਾ, ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਵਸਤ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਹ ਉਸੇ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੀ ਪਿਛੋਂ ਇਹੋ ਫੁਰਮਾਇਆ ਹੈ:

ਆਦਿ ਸਚੁ, ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ,
ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ, ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸੱਚ ।[72]

ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਛੱਡਕੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ੈ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸੱਤਾ ਆਦਿ, ਜੁਗਾਦਿ ਤੋਂ ਸੱਚ ਹੈ ਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਥਿਰ ਰਹੇਗੀ ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਚਾਈ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਕਾਰਨ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਈਆਂ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ ਪਰਮ ਸੱਤਾ, ਇਕੋ ਸੱਚ ਹੈ ।

"ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਵੈਅਤੀਤਤਾ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਦ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਕੇ ਅਤੀਤਾ ਲਈ ਆਪਣੀ ਲੋਚਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸਮਾਜਿਕ ਫਰਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ।[73]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸੰਪਰਦਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਜਗਤ ਮਿਥਿਆ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਸੰਪਰਦਾਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲੋਪ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਫਿਰ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਅਰੰਭ ਕੀਤਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਅੱਜ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ਼ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡਾ ਭਰਮਾਂ ਵਹਿਮਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਪਤੀ ਪਰਿ-ਪਾਟੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਪਰਮ ਸਤ ਦੀ ਜੋਤ ਸਮਝ ਕੇ ਇੱਕ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ

ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇਯ, ਸ਼ਬਦ ਔਰ ਕਰਮ, ਪੰਨਾ 9
2. ਵਸ਼ਿਸਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ, ਜੁਲਾਈ, 1986 ਪੰਨਾ 111
3. 'Sekhon' Sant Singh (ed.), The creed of Guru Nanak in prospect, Guru Nanak today, p.112.
4. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 345, ਰਾਗ ਗਉੜੀ ।
5. Ray, Niharranjan, The Sikh Guru and The Sikh Society, p.23.
6. ਮਨੂ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਅ: 1 ਸ: 100
7. ਮਨੂ ਅ: 77 ਸ: 22
8. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ) ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਮਹਾਤਮਯ
9. Ashraf, Life and conditionsof the people of Hindustan p.165
10. ਆਚਾਰੀਆ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਅਜ਼ਾਦ ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ 120, ਪ ਨਾ 124
11. ਉਹੀ, ਦਰਸ਼ਨ 47, ਪੰਨਾ 50
12. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 140
13. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 149
14. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ 'ਸਿੰਘ ਇਨਕਲਾਬ' ਪੰਨਾ 51
15. ਆਚਾਰੀਆ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦ, ਦਰਸ਼ਨ 53 ਪੰਨਾ 56
16. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪੰਨਾ 35
17. ਆਚਾਰੀਆ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਅਜ਼ਾਦ ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ 120,ਪੰਨਾ 124
18. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. 1106
19. Naharranjan Ray " The Age and Social Message of Guru Nanak", Guru Nanak, Page-2

ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਏਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਦਿੱਤਾ। ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਅਧੀਨਤਾ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦਿਵਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿਕੇ ਸਵੈਮਾਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ।

ਪਰਾਧੀਨਤਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅੰਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਪਰਾਧੀਨਤਾ ਪਾਪ ਹੈ, ਜਾਨ ਲੇਹ ਰੇ ਮੀਤ ।
'ਰਵਿਦਾਸ' ਦਾਸ ਪਰਾਧੀਨ ਸੋਂ ਕੌਨ ਕਰੈ ਹੈ ਪੀਤ।।[74]

ਪਰਾਧੀਨ ਕੌ ਦੀਨ ਕਿਆ, ਪਰਾਧੀਨ ਬੇ ਦੀਨ ।
'ਰਵਿਦਾਸ' ਦਾਸ ਪਰਾਧੀਨ ਕੌ, ਸਬਹੀ ਸਮਾਹੀਨ ।।[3]

20. ਸਰ ਦੇਸਾਈ, ਐਸ. ਜੀ ਦਲੀਪ ਬੋਸ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਪੰਜਾਬ ਬੁੱਕ ਸੈਂਟਰ ਚੰਗੀੜ੍ਹ, 1985, ਪੰਨਾ 15

21. ਸ਼ਰਮਾ, ਵੇਣੀ ਪ੍ਰਸਾਦਿ, ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਵਾਣੀ ,ਪੰਨਾ 77

22. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 657-658

23. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਮਹਾਤਮਯ, 1979 ਪੰਨਾ 12

24. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1293

25. Ray, Naharranjan, The Sikh Gurus and the Sikh Society P, 13

26. Ashrof, K.M. lifeand conditions of the people of Hindustabm Page 45

27. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 858

28. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ, ਪੰਨਾ 9

29. Ashrof, K.M., life and conditions of the people of Hindustan p. 105

30. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਉਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986, ਪੰਨਾ 135

31. ਅਚਾਰੀਆ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਅਜ਼ਾਦ, ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਫਾ 166

32. ਉਹੀ, ਸਫਾ 167

33. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸਾਲ 1994, ਪੰਨਾ 91

34. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.) ਭਗਤਾ ਦੀ ਬਾਣੀ (ਸੰ.) ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਟਰੱਸਟ ਇੰਡੀਆ 1994, ਪੰਨਾ 227

35. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.) ਭਗਤਾ ਬਾਣੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਟਰਸਟ ਇੰਡੀਆ, 1994,ਪੰ ਪੰ. 228

36. ਜੋਸ਼ੀ, ਬਾਬੂ ਰਾਮ, ਸੰਤ ਕਾਵਯ ਮੇਂ ਪਰੋਕਸ਼ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਵਰੂਪ, ਸਫਾ 41

37. ਅਚਾਰੀਆ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਅਜ਼ਾਦ, ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ,

38. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. 345

39 ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

40. ਆਚਾਰੀਆ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ ਅਜ਼ਾਦ, ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ,

41. ਉਹੀ

42. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

43. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 486

44. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 486-487

45. ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 171

46. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 486

47. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 694

48. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਡਾ. ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ ਖੰਡ- ਪੰਨਾ 24

49. Date Riepe- The Naturalistic Tradition in Indian Thought, 73

50. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ' ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ" ਗੁਰ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਸੰਪਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ) 1994, ਪੰਨਾ 83

51. ਸੰਤ ਨਾਭਾਦਾਸ, ਭਗਤਮਾਲ

52. ਜੋਸ਼ੀ, ਬਾਬ ਰਾਮ, ਸੰਤ ਕਾਵਯ ਮੇਂ ਪਰੋਕਸ਼-ਸੱਤਾਕਾ ਸਰੂਪ, ਪੰਨਾ 4

53. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਪੰਨਾ 84

54. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

55. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ(ਡਾ.) ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਧਰਮ ਪਾਲ ਸਿੰਗਲ) ਸੰਨ 1994,ਪੰ. 36

56. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 87

57. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 93

58. ਰਾਜੂ ਕਰਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ।

59. ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 345

60. ਉਹੀ

61. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

62. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

63. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

64. ਗੁਰੂ ਗੁਰੰਥ ਸਾਹਿਬ , ਪੰਨਾ

65. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ

66. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

67. ਦਰਸ਼ਨ 55

68. ਦਰਸ਼ਨ 51

69. ਦਰਸ਼ਨ 56

70. ਦਰਸ਼ਨ 56

71. ਦਰਸ਼ਨ 147

72. ਅਮਰਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਸੂਫੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ, 1990 ਪੰ.2

73. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 1

74. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਏਕਤਾ ਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ

ਚੌਥਾ ਅਧਿਆਇ :

ਕੇਂਦ੍ਰੀ ਚਿਹਨ-ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ- ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ।

ਕੇਂਦਰੀ ਚਿਹਨ-ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸਮੁਕਤਾ, ਜਾਂ ਫੇਰ ਸਾਹਿਤੱਕ ਵਾਦਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਨਾਲ ਅਜੇ ਵਾਬਸਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ । ਯੂਰਪੀ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਇਕ ਮਿਕ ਹੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਵਾਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਪਾਟੀ ਵਿਚ ਵਾਚਣਾ ਇਸੇ ਕੜੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਸੌਂਦਰਯ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਹੈ । ਅਜਿਹੇ ਕਰੜੇ ਖੋਜਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਇਕ ਬਿਖਮ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਸਮਝਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਕੇਂਦਰੀ-ਬਿੰਦੂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਹਨ :

1. ਬ੍ਰਹਮ
2. ਜੀਵ

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਉਪਰ ਲਿਖ "ਬ੍ਰਹਮ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜੁਗਤੀ ਵੇਰਵਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੇਰਵਾ ਇਕਾਲਕੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਦੁਕਾਲਕੀ ਵੀ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿ ਕੁਛ ਪਾਠ ਏਨੇ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠ (Text) ਤੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse) ਬਣਨ ਵਿਚ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਜਿੰਨੀ ਭਗਤ ਬਾਣੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਹੈ, ਸਭ ਪਾਠ ਹੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਹਰ ਇਕ ਦਾ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਾਰਗ ਇਕੋ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਸੂਫੀ ਮੱਤ ਤਖ਼ਲੀਕ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸੂਫੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਮਲਾਮਤੀ ਰੰਗ ਦੇ ਹਨ ।

ਇੰਜ ਹੀ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਚਾਹੇ ਅੱਡਰੇ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹਰ ਭਗਤ ਨੇ ਵੱਖਰਾ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜਦ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ :

> ਨਾਗਰ ਜਨਾਂ, ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਬਿਖਿਆਤ ਚੰਮਾਰੰ ।।
> ਰਿਦੈ ਰਾਮ ਗੋਬਿੰਦ ਗੁਨ ਸਾਰੰ ।।੧।। ਰਹਾਉ ।।[1]

ਇਥੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਸਚਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੋਬਿੰਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਾਤੀ ਚਮਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸਦੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿਸਚਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵੇਰਵੇ ਹੀ ਲਈਏ:

1. ਹਮ ਇਰੰਡ ਬਾਪੁਰੇ[2]
2. ਜਾਤੀ ਓਛਾ, ਪਾਤੀ ਓਛਾ, ਓਛਾ ਜਨਮੁ ਹਮਾਰਾ[3]
3. ਕਹੁ ਰਵਿਦਾਸ ਪਾਪੀ[4]
4. ਅਜਾਮਲੁ, ਪਿੰਗਲਾ, ਕੁੰਚਰ[5]
5. ਜਾਤ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢਵੰਤਾ[6]

} ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ

ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਗਟ "ਬ੍ਰਹਮ" ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਅੱਤ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਉਪਰ ਦਰਸਾਏ ਚਾਰਟ ਨੂੰ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਰੀ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਸਹਾਇਕ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਚਿਹਨਤੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ[7]

Helper ⟶ Object ⟵ Opponent
(ਸਹਾਇਕ) (ਲਕਸ਼) (ਵਿਰੋਧੀ)

ਉਪਰੋਕਤ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਉਹ (Opponent) ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਸਹਾਇਕ (Helper) ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਜੋ, ਜੋ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਨ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਨੀਵੀਂ, ਓਛੀ ਜਾਤ ਦਾ ਹੋਕੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਂਜ ਹੀ, ਜਿਵੇਂ ਅਜਾਮਲ, ਗਣਿਕਾ ਜਾਂ ਕੁੰਚਰ, "ਪ੍ਰਭੂ" ਦੀ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ

ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨਾਲ ਤਰ ਗਏ। ਇਹੀ (Object ਭਾਵ "ਲਕਸ਼" ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ।

ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੇ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਲਈ ਪੂਰਨ ਠੀਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖਤਾ ਵਲ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਮੁੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਸਲਨ ਸਰਗੁਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹੋਣ ਸਦਕਾ "ਰਾਮ" ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਰੂਪ ਤਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਸਾਧਨਾ ਵਲ ਲੀਨ ਹੋਣ ਵਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ।[8] ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਸਥਾ ਚਾਹੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਆਈ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਖ਼ੁਦ ਨਿਰਮਤ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ, ਇਸਨੂੰ ਮੌਲਿਕ ਹੀ ਕਹਾਂਗੇ ।

ਇਹ ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਕਿ ਹਰ ਮੌਲਿਕਤਾ ਇਕ ਪਾਠ ਹੈ, ਜੋ ਚਿਹਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਕਈ ਪੱਧਰ ਹਨ। ਹਰ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ਼ (Secret Message) ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਹੇਠ ਲਿਖਤ ਸਰੂਪ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਮਾਰਗ ਵੀ ਸੀ ?

1. ਸਦਨ, ਸੇਵਾ, ਸੱਚ, ਸਾਧਨਾ ⟶ ਬਾਹਰੀ ਮਾਰਗ
2. ਨਾਮ, ਧਿਆਨ, ਪ੍ਰੇਮ ⟶ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਾਰਗ

ਹੁਣ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੋ ਚਿਹਨਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ "ਮੇਲ" ਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਇਕਾਲਕੀ (Synchronic) ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ:

ਬਾਹਰੀ ਮਾਰਗ ⟶ ਮੇਲ ⟵ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਾਰਗ

ਜੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸਲੋਕ ਹੈ:

ਧੂੰਆਂ ਤਪਨ ਮਹਿ ਕਾ ਧਰਾ, ਧੂਮ ਤਪਨ ਹੀ ਤਿਆਗ ।
ਰਵਿਦਾਸ ਮਿਲਿ ਹੈ ਮੋਖ ਧਾਮ, ਸੋ ਵਾ ਹੀ ਤਪ ਆਗ ।।[10]

ਹੁਣ ਅੱਗ ਅਤੇ ਧੂੰਏ ਦਾ ਪ੍ਰਸਪਰ ਮੇਲ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਆਦਮੀ ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਭਗਤ ਜਾਂ ਸੰਤ ਜਨ ਜਦ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਚਿਹਨ ਬਣਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਚਿਹਨਕੀ ਤੇ ਚਿਹਨਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਚਿਹਨ	→	ਚਿਹਨਕ	→	ਚਿਹਨਤ
ਮਨ		ਤਪ, ਤਿਆਗ ਦਾ ਧੂੰਆ		ਤਿਆਗ ਦੀ ਅੱਗ

ਜੈਕਬਸਨ (Jakobson) ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਜੋ ਚਿਹਨ-ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿੱਤ ਲਈ ਇਕ ਬਾਕਮਾਲ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ । ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੇਠ ਲਿਖਤ ਛੇ ਬਿੰਦੂ ਸਾਰੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ, ਜੋੜਦੇ ਹਨ :

1. ਵਕਤਾ Addresser
2. ਸਰੋਤਾ Addressee
3. ਕੋਡ Code
4. ਸੰਦੇਸ਼ Message
5. ਪ੍ਰਸੰਗ context
6. ਸੰਪਰਕ Contact

ਉਹ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਪਾਠ ਵਿਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸੰਚਾਰੀ ਕਾਰਜ (Total Act of Communication) ਦਾ ਮਾਡਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਲੜੀ ਇੰਜ ਹੈ:

ਕੋਡ

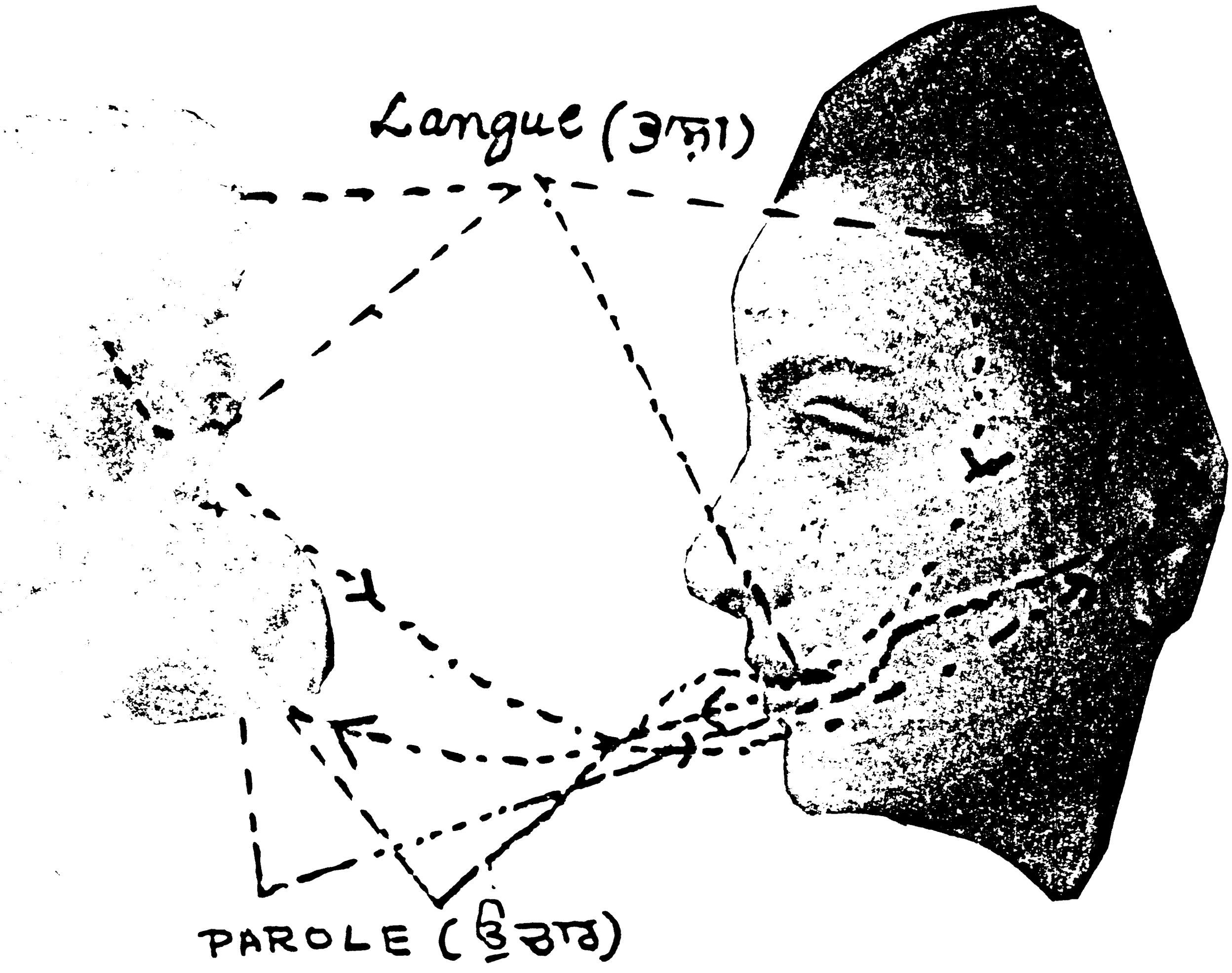
ਵਕਤਾ ———— ਪ੍ਰਸੰਗ (ਸੰਦੇਸ਼) ————→ ਸਰੋਤਾ

ਸੰਪਰਕ

ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਵਾਤਮਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਚਿੰਤਕ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕੱਲੇ, ਇਕਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਅਸਲੀ ਮੱਤ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕੀਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਖਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ।

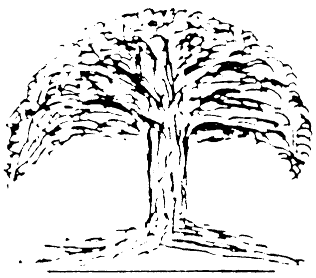
ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੀ ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> " The linguistic sign is then a two-sided psychologic al entity that can be represented by the drawing".[52]



ਚਿਹਨ = ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) + ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ)

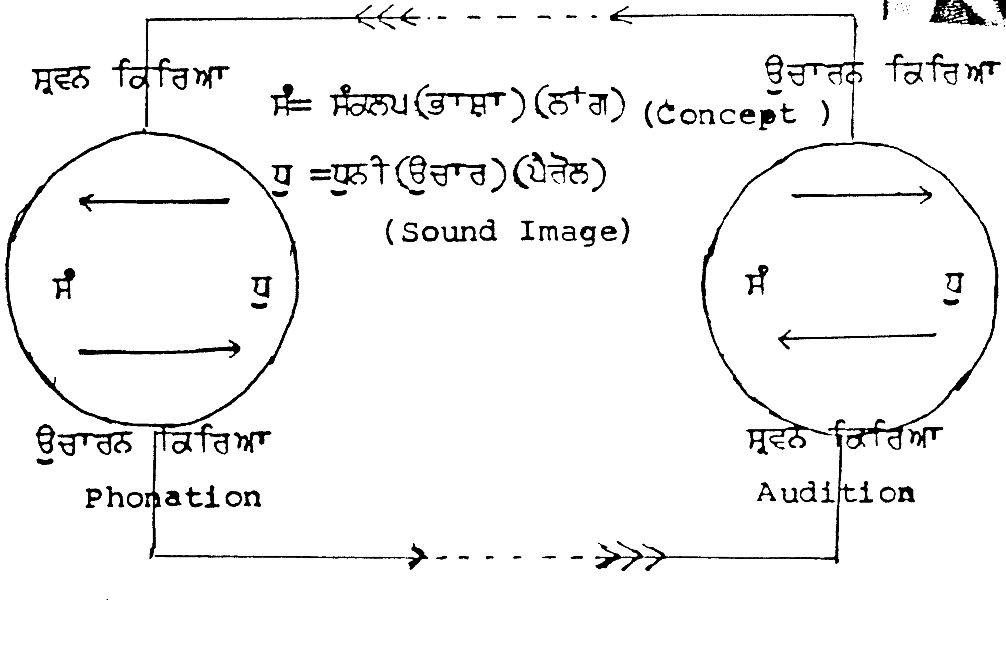
1. ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ



ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = (ਚਿੱਤਰ) / ਬ੍ਰਿਛ = ਚਿਹਨ

2. ਗੈਰ ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ

ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = ਰੂਪ / (ਚਿੱਤਰ) = ਚਿਹਨ



ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਉਸਤੁਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਝਲਕ ਦਿਖਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਹਨ। ਤਦੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

"ਬਿਨੁ ਦੇਖੇ ਉ ਪਜੈ ਨਹੀ ਆਸਾ ।।
ਜੋ ਦੀਸੈ ਸੋ ਹੋਇ ਬਿਨਾਸਾ ।।[11]

ਜਦ ਤਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਾੜੀ ਜਿੰਨੀ ਝਲਕ ਨਾ ਮਿਲ ਜਾਵੇ ਉਦੋਂ ਤਕ ਨਾ ਤਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਆਸ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਪਲਬਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਆਸਥਾ ਉਦਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦ ਇਹ ਝਲਕ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਦਾ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਝਲਕ ਕਿਥੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

" ਪਰਚੈ ਰਾਮੁ ਰਵੈ ਜਉ ਕੋਈ ।।12
ਪਾਰਸੁ ਪਰਸੈ ਦੁਬਿਧਾ ਨਾ ਹੋਈ।।੧ ।।ਰਹਾਉ।।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮਨ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਪਰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਾਰਸ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਮੇਰ ਤੇਰ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਜੈਕਬਸਨ ਦਾ ਮਾਡਲ ਇਥੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਹਰ ਭਾਵ ਬੋਧਿਕਤਾ (Emotive) ਵਾਲਾ ਖਿਆਲ ਸਮਾਜਿਕ-ਪਰਾਭਾਸ਼ਾ Phatic, Meta Lingual) ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਗਿਆਨ ਬੋਧਿਕੀ(Conative) ਅਨੁਭਵ ਆਪੇ ਸਿਰਜੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮੇਰ ਤੇਰ ਖਤਮ ਹੋਣਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪਰਚ ਕੇ ਵਾਸ਼ਨਾ ਰਹਿਤ ਹੋਣਾ, ਦੁਬਿਧਾ ਮਾਰ ਕੇ ਜੋਗੀ ਬਣਨਾ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਣ ਕਰਕੇ ਭੈ ਰਹਿਤ ਹੋਣਾ, ਫੁੱਲ ਦਾ ਫਲ ਵਿੱਚ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਹੋਣਾ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜੀਵਨ ਕਰਮ ਵਿੱਚੀ ਗੁਜ਼ਰਨਾ, ਦਹੀਂ ਨੂੰ ਰਿੜਕਣਾ ਭਾਵ ਕਰਮ ਕਰਨਾ, ਨਿਰਬਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵ ਬੋਧਿਕਤਾ ਪਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਬੋਧਿਕਤਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਸਫਰ ਜਾਰੀ ਰਖਦੀ ਹੈ ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੱਤ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ - ਤੋਹੀ ਮੋਹੀ ਮੋਹੀ ਤੋਹੀ, ਅੰਤਰ ਕੈਸਾ ।।
ਕਨਕ ਕਟਿਕ, ਜਲ ਤਰੰਗ ਜੈਸਾ।। 13

ਦੂਜਾ - ਤੁਮ ਚੰਦਨ ਹਮ ਇਰੰਡ ਬਾਪੁਰੇ , ਸੰਗ ਤੁਮਾਰੇ ਬਾਸਾ।।
ਨੀਚ ਰੂਖ ਤੇ ਊਚ ਭਏ ਹੈ , ਗੰਧ ਸੁਗੰਧ ਨਿਵਾਸਾ।।14

ਤੀਜਾ - ਜਬ ਹਮ ਹੋਤੇ ਤਬ ਤੂ ਨਾਹੀ, ਅਬ ਤੂ ਹੀ ਹੈ ਮੈਂ ਨਾਹੀ।।
ਅਨਲ ਅਗਮ ਜੈਸੇ ਲਹਰਿ ਮਇ ਓਦਧਿ, ਜਲ ਕੇਵਲ ਜਲ ਮਾਂਹੀ।।15

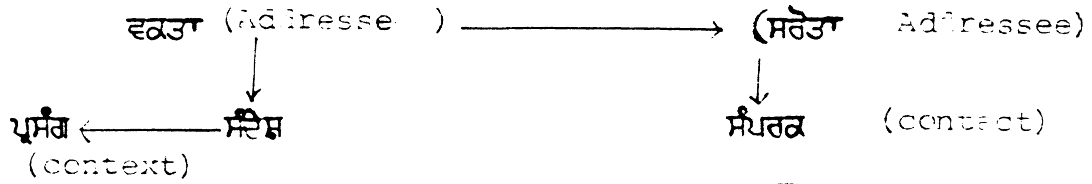
ਚੌਥਾ- ਜਉ ਹਮ ਬਾਂਧੇ ਮੋਹ ਫਾਸ, ਹਮ ਪ੍ਰੇਮ ਬਧਨਿ ਤੁਮ ਬਾਧੇ।।
ਅਪਨੇ ਛੂਟਨ ਕੋ ਜਤਨੁ ਕਰਹੁ ਹਮ ਛੂਟੇ ਤੁਮ ਅਰਾਧੇ ।।੧।।16

ਪੰਜਵਾਂ - ਜਉ ਤੁਮ ਗਿਰਿਵਰ ਤਉ ਹਮ ਮੋਰਾ ਜਉ ਤੁਮ ਚੰਦ ਤਉ ਹਮ ਭਏ ਚਕੋਰਾ।।
ਮਾਧਉ ਤੁਮਨ ਤੋਰਹੁ ਤਉ ਹਮ ਨਹੀਂ ਤੋਰਹਿ,ਤੁਮ ਸਿਉ ਤੋਰਿ ਕਵਨ ਸੰਗਿ ਜੋਰਹਿ।।੧।।ਰਹਾਉ।। 17

ਛੇਵਾਂ - ਹਮ ਸਰਿ ਦੀਨੁ, ਦਇਆਲ ਨ ਤੁਮ ਸਰਿ,
ਅਬ ਪਤੀਆਰੁ ਕਿਆ ਕੀਜੈ ।। 18
ਬਚਨੀ ਤੋਰ, ਮੋਰ ਮਨੁ ਮਾਨੈ,
ਜਨ ਕਉ ਪੂਰਨ ਦੀਜੈ।।੧।।

ਸੱਤਵਾਂ : ਪ੍ਰਭੂ ਜੀ ਤੁਮ ਚੰਦਨ ਹਮ ਪਾਨੀ,
ਜਾਕੀ ਅੰਗ-ਅੰਗ ਬਾਸ ਸਮਾਨੀ।।
ਪ੍ਰਭੂ ਜੀ ਤੁਮ ਘਨ ਬਨ, ਹਮ ਮੋਰਾ,
ਜੈਸੇ ਚਿਤਵਤ ਚੰਦ ਚਕੋਰਾ ।।19

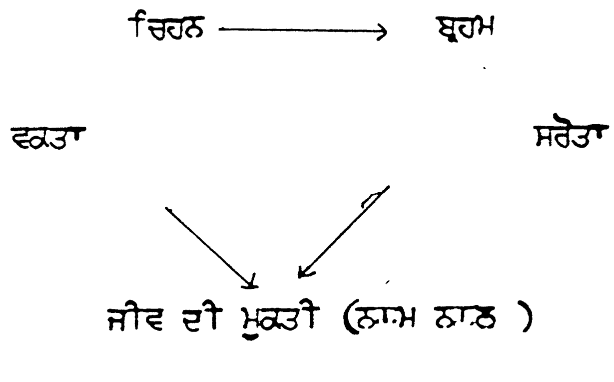
ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਕਦੀ ਵੀ ਬਿਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ ਸਰੰਚਨਾ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਰ, ਤੱਤ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਜੜ੍ਹਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਹੀ ਅਗਲੇ ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗ (context ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਸਾਰੇ ਅੰਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਵਕਤਾ ਤੇ ਸਰੋਤਾ ਦਾ ਮਾਨ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਬਾਣੀ ਉਪਰ ਲਾਗੂ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਏਗਾ :



ਬਾਣੀ ਉਪਰ ਇਉਂ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

ਮੇਰੀ ਸੰਗਤਿ ਪੋਚ, ਸੋਚ ਦਿਨੁ ਰਾਤੀ ।।
ਮੇਰਾ ਕਰਮੁ ਕੁਟਿਲਤਾ, ਜਨਮੁ ਕੁਭਾਂਤੀ ।।੧।।
ਰਾਮ ਗੁਸਈਆ, ਜੀਅ ਕੇ ਜੀਵਨਾ ।।
ਮੋਹਿ ਨ ਬਿਸਾਰਹੁ, ਮੈ ਜਨੁ ਤੇਰਾ ।।੧।।ਰਹਾਉ।।[20]

ਹੁਣ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿਹਨ ਜੋ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਉਸ ਇਹਲੌਕਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸੋਝੀ ਪੈਦੇ "ਬ੍ਰਹਮ" ਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਸੋਝੀ ਪੈਦੇ "ਬ੍ਰਹਮ" ਦਾ ਚਿਹਨੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ ਉਸਦੇ "ਜਨ" ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੈ । ਜਨ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਕਰ ਪੋਚ ਸੰਗਤ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਉਸ ਰਾਮ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੀਜ਼ ਜਾਵੇ। ਹੁਣ ਵਕਤਾ ਤੇ ਸਰੋਤਾ ਆਪੇ ਹੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਪ੍ਰਮੁਖ ਚਿਹਨ ਬ੍ਰਹਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :



ਇਥੇ ਹੀ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਜੈਕਬਸਨ ਦਾ ਮਾਡਲ

ਜੈਕਬਸਨ ਮਾਡਲ

ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ——————— ਕੋਡ ———————> ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ

ਕੋਡ
|
ਪ੍ਰਸੰਗ
|
ਸੰਦੇਸ਼
|
ਸੰਪਰਕ

ਉਪਰੋਕਤ ਜੈਕਬਸਨ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗਾਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ :

ਵਕਤਾ	ਸੰਪਰਕ	ਸੁਨੇਹਾ	ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ	ਸਰੋਤਾ
(ਸਤਿਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ)	ਮੈਂ ਜਨ ਤੇਰਾ)	ਸੰਗਤਿ ਪੋਚ ਕਰਮ-ਕੁਟਿਲਤਾ ਜਨਮ-ਕੁਭਾਤੀ	ਪ੍ਰਭੂ ਪਾਪੀਆਂ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ।	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ

ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਸੰਪਰਕ (Contact) (ਸਿਰਫ ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ)	ਸੰਦੇਸ਼ (Message) (ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਲਈ)
1. ਮੈ ਜਨੁ ਤੇਰਾ	ਮੇਰੀ ਸੰਗਤਿ ਪੋਚ
2. ਰਾਮ ਗੁਸਈਆ	ਮੇਰਾ ਕਰਮੁ ਕੁਟਿਲਤਾ
3. ਜੀਅ ਕੇ ਜੀਵਨਾ	ਜਨਮ ਕੁਭਾਤੀ
4. ਪਰਉ ਤੇਰੀ ਸਾਭਾ	ਹਰਹੁ ਬਿਪਤਿ,
	ਜਨ ਕਰਹੁ ਸੁਭਾਈ

ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ਼ (Paradox) ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਮਾੜੇ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉਨਾ ਹੀ ਜੇ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਨੇ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਵੇਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਵਲੋਂ ਬਖਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏਗਾ। ਉਸਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਏਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ ।

<u>ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨੁਮਖ ਦਾ ਸਰੂਪ:</u>

ਧਿਆਨਯੋਗਰਾ ਮੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜਦ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਚਲਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਚਲਤ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵੀ ਉਲਟਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਦੇ ਜਾਤੀਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ,ਸਮਾਜਕ ਵੰਡ-ਪ੍ਰਨਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸਵਰਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸੀ । ਅਛੂਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਲੀਨ ਕਹਿਕੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਨਾ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਥੇ ਸਰਕਾਰੀ, ਸਮਾਜਕ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹਾਸਲ ਸੀ, ਉਥੇ ਪੰਡਿਤ ਭਾਈਚਾਰਾ ਇਸ ਮਰਿਆਦਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਦਰਸਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਸੀ ।

ਰਵਿਦਾਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕਟ ਸਾਹਮਣੇ ਸੀ। ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ਾਲੀਨਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜਭਰਪੂਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਸੀ। ਦੂਸਰਾ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਜਾਂ ਸਨਾਤਨਵਾਦ ਦਾ ਖੰਡਨਵੀ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਭਰਪੂਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ।

ਨਾਲ ਹੀ ਇਥ ਅਜਿਹੇ "ਗੁਰਮੁਖ" ਦਾ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਕਿ ਸਥਾਪਤੀ 'ਮਨਮੁਖੀ' ਜਾਂ 'ਮਲਾਮਤੀ' ਜਾਂ 'ਸ਼ੂਦਰ' ਕਹਿਕੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਇਕ ਲੁਪਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲਾ ਕਾਰਜ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਕਿ ਕੋਡ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਕੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੁਨੇਹੇ ਵਾਲੀ ਟੈਕਸਟ ਬਣਨਾ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਕਿ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ, ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਚੇ ਤਨਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ "ਗੁਰਮੁਖ" ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਚਲਤ "ਗੁਰਮੁਖ" ਦੇ ਸ਼ਬਦੀ ਅਰਥ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿਚ ਪੂਰਨ "ਬ੍ਰਹਮ" ਦਾ ਰੂਪ ਬਣਦਾ ਸੀ ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅੱਗੇ ਇਹ ਮਸਲਾ ਗੰਭੀਰ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੀਵ' ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚਿੱਤਰ ਕੇ ਸਜੀਵ ਰੂਪ ਦੇਣ, ਕੋਈ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਾ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਨਿਹਤ ਹੈ ।

ਗਿਆਨ ਦੇ; ਬੁੱਧ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਧੁਰਿਆਂ, ਵਸਤੂ ਜਗਤ, ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਆਪਸੀ, ਤਿਕੋਣੀ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾਵੇ,[21] ਇਵੇਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ । ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਲਿਖਿਆ :

ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ।।
ਤੋਹੀ ਮੋਹੀ, ਮੋਹੀ ਤੋਹੀ, ਅੰਤਰੁ ਕੈਸਾ ।।
ਕਨਕ ਕਟਿਕ, ਜਲ ਤਰੰਗ ਜੈਸਾ।।੧।।22

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਸਾਤਵਿਕ ਬਿਰਤੀ ਸਦਕਾ ਇਕ ਭਗਤ ਲਈ ਤਾਂ ਇਕਹਰੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਾਕੰਸੀ ਜੁਗਤਾਂ (Syntax Patterns) ਵਿਚ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖ ਹੋਣ ਦੀ ਚਿਹਨਕੀ ਸਾਤਰਾ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਬਾਕਮਾਲ ਹੈ ।

ਹਰ ਬੋਲ ਪਿਛੇ ਜਦ ਅਮੂਰਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਉਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਇਸਦਾ ਵੇਰਵਾ ਅਗੇ ਦਿਆਂਗੇ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਉਚਾਰ (Individual Parole) ਤੋਂ ਅਗੇ ਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਅਦਿੱਸਦੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। Roland Barther ਇਸੇ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ Writing Degree Zero ਆਖਦਾ ਹੈ । 23

ਹੁਣ ਗੁਰਮੁਖ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਨੂੰ ਹੀ ਲਵੋ। ਗੁਰਮੁਖ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ ਤਾਂ ਤੇਹੀ ਮੋਹੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ । 'ਗੁਰਮੁਖ' ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਕਿ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਇਕਹਿਰੀ ਇਕਾਈ ਤੋਂ ਬਹੁਕਾਲੀ ਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਇਕਾਈ ਵਲ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਚਿਹਨੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ ।

ਗੱਲ ਇਸਤੋਂ ਵੀ ਅਗੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

1. ਪੁਰਸਲਾਤ ਕਾ ਪੰਥੁ ਦੁਹੇਲਾ ।।
ਸੰਗਿ ਨ ਸਾਥੀ ਗਵਨੁ ਇਕੇਲਾ ।।2।।[24]

2. ਗੌਤਮ ਨਾਰਿ ਉਮਾਪਤਿ ਸਵਾਮੀ ।।
ਸੀਸੁ ਧਰਨਿ ਸਹਸ ਭਗ ਗਾਂਮੀ ।।4।।
ਇਨ ਦੂਤਨ ਖਲੁ ਬਧੁ ਕਰਿ ਮਾਰਿਓ ।।
ਬਡੋ ਨਿਲਾਜੁ ਅਜਹੂ ਨਹੀ ਹਾਰਿਓ ।। ।।
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਕਹਾ ਕੈਸੇ ਕੀਜੈ ।।
ਬਿਨੁ ਰਘੁਨਾਥ ਸਰਨਿ ਕਾ ਕੀ ਲੀਜੈ ।। ।।੧।।[25]

3. ਜਹ ਜਹ ਜਾਉ ਤਹਾ ਤੇਰੀ ਸੇਵਾ ।।
ਤੁਮ ਸੋ ਠਾਕੁਰੁ ਅਉਰੁ ਨ ਦੇਵਾ ।।4।।[26]

4. ਊਚੇ ਮੰਦਰ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ ।।
ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਬਾਜੀ ਹਾਰੀ ।।4।।
ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕਮੀਨੀ ਪਾਂਤਿ ਕਮੀਨੀ, ਓਛਾ ਜਨਮ ਹਮਾਰਾ ।।
ਤੁਮ ਸਰਨਾਗਤਿ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ, ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ ।।[27]

5. ਰਵਿਦਾਸ ਜਪੈ ਰਾਮ ਨਾਮਾ ।।
ਮੋਹਿ ਜਮ ਸਿਉ ਨਾਹੀਂ ਕਾਮਾ ।।3।।੧।।[28]

ਉਪਰੋਕਤ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸਨ, ਤਾਂ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਲਿਖਣ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਜੋ ਅਮੂਰਤ ਲਿਖਤ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਹੁਣ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਿਹਨ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ:

<u>ਚਿਹਨ</u> : ਪ੍ਰਭੂ, ਸੰਗਿ ਸਾਥੀ, ਰਘੂਨਾਥ, ਗੌਤਮ ਸਵਾਮੀ, ਸੇਵਾ, ਤੇਰੀ, ਮੰਦਰ, ਸਰਨਾਗਤਿ, ਰਾਮ ਨਾਮ, ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ,ਠਾਕੁਰ

ਹੁਣ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿਹਨ ਜੋ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਇਸ ਪਰਕਾਰ ਹਨ :

<u>ਚਿਹਨਕ</u>: 1. ਪੁਰਸਲਾਤ ਦਾ ਰਾਹ ਬਿਖਮ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਕੱਲਾ ਹੈ ।

2. ਗੌਤਮ, ਜੋ ਕਿ ਇੰਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ, ਸੈਂਕੜੇ ਯੋਨੀ (ਭਗਾਂ) ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੈ, ਫੇਰ ਵੀ ਹਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸਨੂੰ ਨਚਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ।

3. ਤੇਰੀ ਸੇਵਾ ਹੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ।

4. ਉਂ ਤੇ ਮੰਦਰ ਹੋਣ, ਭਾਵ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਵੀ ਸਾਥ ਹੋਵੇ, ਨਾਲ ਸਹੰਸਰ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀਆਂ ਵੀ ਹੋਣ। ਭਾਵੇਂ ਜਾਤ ਕਮੀਨੀ ਹੋਵੇ, ਨੀਚ ਹੋਵੈ ।

5. ਜਮਾਂ ਦਾ ਡਰ ਹੈ ।

<u>ਚਿਹਨਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ</u>:

1. ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਕੱਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਮ ਦੇ ਆਸਰੇ ਨਾਲ ਪੁਰਸਲਾਤ ਦਾ ਭਵ ਸਾਗਰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਏਗਾ ।

2. ਰਘੂਨਾਥ ਦੀ ਸਰਨ ਲਵੋ, ਤਾਂ ਹੀ ਚੱਕਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲ ਸਕੇਗੀ। ਸਮਰਪਣ ਨਾਲ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ।

3. ਕਿਉਂਕਿ ਤੂੰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਠਾਕੁਰ ਭਾਵ ਸੁਆਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤੇਰੀ ਸੇਵਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ ।

4. ਰਾਮ ਦੀ ਸਰਨਾਗਤਿ ਹੋਈਏ, ਤਾਂ ਹੀ ਚਮਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ; ਕਮੀਨੇ ਹੋਣ ਤੋਂ, ਬਾਜੀ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲੈਣ ਵਲ ਵਧ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਥੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਚਮਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਿਰਾ ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਕਰਮਾਂ ਵਲੋਂ ਨੀਚ-ਚਮਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਹਵਾਲੇ ਲਈ ਦਾ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ :

ਚਮਰਟਾ ਗਾਂਠਿ ਨ ਜਨਈ ।।
ਲੋਗੁ ਗਠਾਵੈਂ ਪਨਹੀ।।੧।।ਰਹਾਉ।।

ਆਰ ਨਹੀ ਜਿਹ ਤੋਪਉ।।
ਨਹੀ ਰਾਂਬੀ ਠਾਉ ਰੋਪਉ।।੧।।
ਲੋਗੁ ਗੰਠਿ ਗੰਠਿ ਖਰਾ ਬਿਗੂਚਾ।।
ਹਉ ਬਿਨੁ ਗਾਂਠੇ ਜਾਇ ਪਹੂਚਾ।।2।।
ਰਵਿਦਾਸੁ ਜਪੈ ਰਾਮ ਨਾਮਾ।।
ਮੋਹਿ ਜਮ ਸਿਉ ਨਾਹੀ ਕਾਮਾ।।3।।7।।[29]

ਉਪਰੋਕਤ ਰਾਗੁ ਸੋਰਿਠ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸੁ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿਉੱਚੀ ਕੁਲ ਦੇ ਵਿਦਮਾਨ (ਚਮਰਟੇ) ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਪੂਜਾ-ਅਰਦਾਠ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ, ਭੈ, ਵਿਸਮਾਦ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਘਰ ਦਾ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਹਨਾਂ ਨੂੰ ਔਝੜ ਵਿੱਚ ਪਾਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ,ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਾਸਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਆਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਰੁਪਾਂਤ੍ਰਣ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਾਮੰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਕੂੜ ਤੇ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਓੜਕ ਸੱਚ ਉਸ ਰਾਮ ਨਾਮ ਵਿੱਚ ਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਗਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਹੀ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਏ। ਐਸੀ ਪੜ੍ਹਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤ ਗੁਰੂ ਜਾਣੀ ਪਛਾਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕੋਡ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਮਾ ਵ ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬੜੇ ਖੂਬਸੂਰਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਐਸਾ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵਿਗਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮਹੌਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਉਪਰ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਕਰੜੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ।

ਇਥੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ।ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਹੀ ਇਸ ਲੁਪਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ।

5. ਜਮਾਂ ਦੀ ਫਾਹੀ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ
ਕੋਈ ਡਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿਮੈਂ ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹਾਂ ।

ਜਿਵੇਂ ਐਡਰੇਸੀ ਅਤੇ ਐਡਰਸਰ ਨਾਲ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਬੱਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਂਜ ਹੀ ਸਾਧਕ ਹੋਣ ਲਈ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ । ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਸਾਧਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੋਲ ਜੋ ਥੋਥੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਮਾਡਲ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਮਾਡਲਾਂ ਉਪਰ ਚਲਕੇ ਹੀ ਇਕ ਮਨਮੁਖ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਲੇਟਵੇਂ ਦਾਅ(Horizental) ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਅਤੇ ਥੋਥੇ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਧਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਨ :

ਗੁਰਮੁਖ (ਸਨਾਤਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ)

1. ਵੈਰਾਗ ਰੱਖਣਾ । ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤਿਆਗਣੀ
2. ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਹੋਣਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ।
3. ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਰਹਿਣਾ ।

ਜਦਕਿ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਲਟਾ ਕੇ ਮਨਮੁਖ ਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਉਲਟਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰਮੁਖ(ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ)

1. ਭੈਅ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ।
2. ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਥਾਂ 'ਯਾਦ'। ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਉੱਤਮ ਮੰਨਣਾ
3. ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਨੂੰ ਇਕਦਮ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ।
4. ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ।

ਇਸੇ ਲਈ ਜਦ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ (Structure) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਥੇ ਸਾਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਗੁਣਾਂ ਵਲ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਗੁਣਾਂ ਵਲ ਜਾਂਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ।[39] ਇੰਜ

ਇਕ ਉਲਟੇ ਵਹਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਪ੍ਰਚਲਤ ਚਿਹਨਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਚਿਹਨ ਵਾਲੀ ਥਾਂ ਲਿਆ ਖੜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਚਿਹਨਕ ⟶ ਚਿਹਨਤ ⟶ ਬਨਾਮ "ਚਿਹਨ"

ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ "ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ" ਵਿਚ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 346 ਅਧੀਨ ਹੈ :

ਸਤਿਜੁਗ ਸਤੁ, ਤੇਤਾ ਜਗੀ, ਦੁਆਪਰਿ ਪੂਜਾ ਚਾਰ ।।
ਤੀਨੋ ਜੁਗ ਤੀਨੌ ਦਿੜੇ, ਕਲਿ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਅਧਾਰੁ।।੧।।
ਪਾਰ ਕੈਸੇ ਪਾਇਬੋ ਰੇ ।।ਮੋ ਸਉ ਕੋਉ ਨ ਕਹੈ ਸਮਝਾਇ।।
ਜਾ ਤੇ ਆਵਾਗਵਨੁ ਬਿਲਾਇ।।੧।। ਰਹਾਉ।।[31]

ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਨਿਆਸ ਕ੍ਰਮ ਹੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਤਿਜੁਗ, ਦੁਆਪਰ, ਤ੍ਰੇਤੇ ਜਾਂ ਕਲਜੁੱਗ ਹੋਵੇ, ਮੈਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਪਾਰ ਲਗਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪੁੱਛੀ ਹੈ। ਪਰ ਹਰ ਕੋਈ ਹੀ ਬੇਵੱਸ ਹੈ। ਅੰਤ ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ, ਪਾਰ ਲਗਣ ਲਈ , ਅਵਗੁਣ ਛੱਡ ਤੇਰੇ ਲੜ ਲਗਣਾ ਹੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ "ਕਲਿ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਅਧਾਰੇ' ਵਿੱਚ 'ਆਪਣਾ ਮਤ ਨਹੀਂ ਦਸ ਰਹੇ, ਉਹ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਆਖਕੇ ਅਗਾਂਹ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਨ :

" ਪਾਰੁ ਕੈਸੇ ਪਾਇਬੋ ਰੇ ।।
ਮੋਕਉ ਕੋਊ ਨ ਕਹੈ ਸਮਝਾਇ ।।
ਜਾ ਤੇ ਆਵਾਗਵਨੁ ਬਿਲਾਇ।।੧।।ਰਹਾਤੁ।।[32]

ਉਪਰੋਕਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਾਮ ਅਧਾਰ ਐਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਰੂਪੀ ਆਵਾਗਵਨੁ ਚੱਕਰ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਲੋਕ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਕਲ ਜੁਗਿ ਵਿੱਚ 'ਕਲਿ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਅਧਾਰ' ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਨੰ. 11(ਗਿਆਰਾਂ) ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਜੀ , ਕਾਜ਼ੀ, ਸੁਰਤਾਨ,ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਖੀਰਲੇ ਬੰਦ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਜੋਗੀ ਗੋਰਖੁ ਗੋਰਖੁ ਕਰੈ।। ਹਿੰਦੂ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਉਚਰੈ।।
ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਏਕੁ ਖੁਦਾਇ ।।
ਕਬੀਰ ਕਾ ਸੁਆਮੀ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ"।।4।।3।। [33]

ਇਥੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਜੋਗੀ, ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਮਿਥੇ ਹੋਏ ਇਸ਼ਟ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਸੁਆਮੀ ਬਾਰੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ 'ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ'।

ਜਿਥੇ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਜਿਸ 'ਰਾਮ ਨਾਮ' ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਥੇ 'ਨਾਮ ਅਧਾਰ ਦੇ ਬਾਰੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਪਾਰੁ ਕੈਸੇ ਪਾਇਬੋ ਰੇ"। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰਾਮ ਨਾਮ, ਅਵਤਾਰੀ ਰਾਮ ਨਾਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਭਗਤੀ ਹੈ ।

ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਸਤਜੁਗਿ ਵਿਚ ਦਾਨ, ਤ੍ਰੇਤੇ ਵਿੱਚ ਜੱਗ, ਦੁਆਪਰ ਵਿੱਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਕਲਜੁਗਿ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਭਗਤੀ (ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ) ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਚਾਰੇ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਨਹੀਂ ਉਪਜੈ, ਤਾਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਉਦਾਸ" ਫਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਕਿਹੜਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

" ਭਗਤਿ ਜੁਗਤਿ ਮਤਿ ਸਤਿ ਕਰੀ, ਭ੍ਰਮ ਬੰਧਨ ਕਾਟਿ ਬਿਕਾਰ।।
ਪਰਮ ਪਰਮ ਗੁਰੁ ਭੇਟੀਐ, ਪੂਰਬ ਲਿਖਤ ਲਿਲਾਟ,
ਉਨਮਨ ਮਨ ਮਨ ਹੀ ਮਿਲੈ, ਛੁਟਕਤ ਬਜਰ ਕਪਾਟ।। [34]

ਇੰਜ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਚਾਰਾਂ ਜੁੱਗਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਾਮ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡਾ ਚਿਹਨ (Hypersign) ਬਣਾਇਆ ਹੈ ।

Sign	Hypersign
ਸਤਜੁਗ, ਤ੍ਰੇਤਾ ਦੁਆਪਰ ਕਲਜੁੱਗ,	
ਪਾਰ ਪੈਣਾ	
ਅਵਗੁਣ ਤਿਆਗਣਾ	
ਸਮਝ ਦੀ ਕੋਟੀ	ਨਾਮ ਅਧਾਰ

ਜਿਥੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਫਰਕ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਪਾਠ ਅੰਦਰਲੇ ਸੂਖਮ ਧਰਮਾਂ ਵਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਸਾਰ ਵਲ ਵੀ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਾਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਚਲਤ ਉਤੇਜਕ (Stimulus) ਅਧਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ 'ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਤੀਤੀ' ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਿੱਧੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਆਪਣਾ (Conative)

ਆਪ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ । ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮੈਟਾਲਿੰਗੁਅਲ ਪਾਠਕ ਅੰਦਰ ਆਪ ਹੀ ਸਿਰਜਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਜਦ ਵੀ ਸਰੋਤਾ ਸੁਣਦਾ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਬਾਣੀ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।ਇਸ ਕਾਜ ਲਈ ਲੇਖਕ ਜਾਂ ਰਚਨਕਾਰ ਵਲੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤ ਹੀ ਉਸਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਰਚੈਤਾ ਜਾਂ ਲੇਖਕ ਕਈ ਵਾਰ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੇਖਕੀ ਕੋਟੀਆਂ ਵਰਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਤ ਉਹ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਜਦ ਸਮੀਖਿਆ ਉਸਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਰਸਾਤਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਦਿੱਸਣਾ ਉਸਦਾ Conative) ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੀ Affective ਆਪਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਨ ਸਰੂਪ ਜਦ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਰਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ (Self ਹੈ ਤੇ ਉਹੀ (Self) ਵਜੋਂ ਅਗੋਂ ਵਡੇ ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਉਸ 'ਰਾਮ ਨਾਮ' ਤੋਂ (Affective) ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੇ ਖੋ:

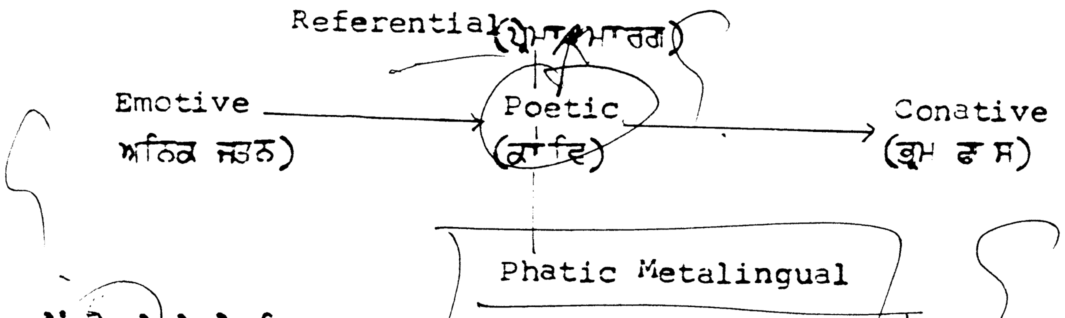
ਅਨਿਕ ਜਤਨ ਨਿਗ੍ਰਹ ਕੀਏ,
ਟਾਰੀ ਨ ਟਰੈ ਭ੍ਰਮ ਫਾਸ ।।
ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਨਹੀਂ ਉਪਜੈ ,
ਤਾ ਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਉਦਾਸ ।।[35]

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਤੋਂ ਸਾਫ ਦਿੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤ ਜੀ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਕੇ ਆਪਣਾ ਹੀ ਮਧਿਅਸਥ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਸ ਮਧਿਅਸਥ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਮੈਂ ਅਨੇਕਾਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ,ਜੋ ਮੇਰੀ ਭਰਮਾਂ ਦੀ ਫਾਹੀ ਕਟੀ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਉਹ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਤ ਪੂਜਾ, ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੱਟੀ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਸੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਦਾ ਮਧਿਅਸਥ ਮਾਰਗ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਉਦਾਸ, ਭਾਵ ਲੀਨ ਹਾਂ ।

ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ:

ਮਧਿਅਸਥ ਚਿਹਨ

ਮਧਿਅਸਥ ਚਿਹਨ ਲਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ (Additional Functional Dimension ਦਾ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਇਹ ਸਾਰਾ ਜਤਨ ਹੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸੰਗਕ Referential ਹੈ। ਉੱਤਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਪਾਠ ਦਾ Emotive ਅਤੇ Conetive ਅਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹੈ। ਇਹੀ ਅਗੋਂ ਮੈਟਾਲੈਂਗੂਏਜ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਾਡਲ ਹੈ :



ਮੈਟਾਲੈਂਗੂਏਜ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:

1. ਭਗਤੀ ਜੁਗਤੀ ਸਤ ਕਰਨੀ
2. ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੋਣੀ
3. ਭ੍ਰਮ ਬੰਧਨ ਕੱਟੀ ਜਾਣੈ
4. ਉਦਾਸ, ਭਾਵ ਉਸਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ।

ਮਧਿਅਸਥ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਇਆ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਮਾਜ, ਹੁਕਮ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣੀ (Conative) ਹਨ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣੀ (Conative) ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ, ਹੁਕਮੀ, ਬੇਨਤੀ ਆਦਿ ਵਾਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ (ਵਿਆਕਰਨਕ ਪੱਧਰ) ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਕ ਚੰਗੀ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਹੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ (Referential) ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਉਤੱਪਤੀ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ।

ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਅਧਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿਧ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਰਸੋਈ ਦੀ ਕੱਚੀ-ਪੱਕੀ ਤਿਕੋਨ ਆਖਦਾ ਹੈ ।[36]

ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸੰਕੇਤ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ :

1. ਸੰਪਤਿ ਬਿਪਤਿ ਪਟਲ ਮਾਇਆ ਧਨੁ ।।
ਤਾ ਮਹਿ ਮਗਨ ਹੋਤ ਨ ਤੇਰੋ ਜਨੁ ।।2।। [37]

2. ਜਲ ਕੀ ਭੀਤਿ, ਪਵਨ ਕਾ ਥੰਭਾ, ਰਕਤ ਬੂੰਦ ਕਾ ਗਾਰਾ ।।
ਹਾਡ ਮਾਸ ਨਾੜੀ ਕੋ ਪਿੰਜਰੁ, ਪੰਖੀ ਬਸੈ ਬਿਚਾਰਾ ।।੧।।
ਪ੍ਰਾਨੀ, ਕਿਆ ਮੇਰਾ ਕਿਆ ਤੇਰਾ ।। ਜੈਸੇ ਤਰਵਰੁ ਪੰਖਿ ਬਸੇਰਾ ।।2। [38]

3. ਸਹ ਕੀ ਸਾਰ ਸੁਹਾਗਨਿ ਜਾਨੈ ।।
ਤਜਿ ਅਭਿਮਾਨੁ ਸੁਖ ਰਲੀਆ ਮਾਨੈ ।।
ਤਨੁ ਮਨੁ ਦੇਇ ਨ ਅੰਤਰੁ ਰਾਖੈ ।।
ਅਵਰਾ ਦੇਖਿ ਨ ਸੁਨੈ ਅਭਾਖੈ ।।੧।।[39]

4. ਬ੍ਰਹਮਨ ਬੈਸ ਸੂਦ ਅਰੁ ਖੵਤ੍ਰੀ ,
ਡੋਮ ਚੰਡਾਰ ਮਲੇਛ ਮਨ ਸੋਇ ।।
ਹੋਇ ਪੁਨੀਤ ਭਗਵੰਤ ਭਜਨ ਤੇ ,
ਆਪੁ ਤਾਰਿ ਤਾਰੇ ਕੁਲ ਦੋਇ ।।੧।। [40]

5. ਮੇਰੀ ਪ੍ਰੀਤਿ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿਉ ਜਿਨਿ ਘਟੈ ।।
ਮੈ ਤਉ ਮੋਲਿ ਮਹਗੀ ਲਈ ਜੀਅ ਸਟੈ ।।੧।।ਰਹਾਉ।। [41]

ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਕਾਰਗਰ ਹਨ :

1. ਇਕ ਹੈ ਚੋਣ (Choice) ਦੀ
2. ਦੂਸਰੀ ਹੈ ਸੰਯੋਜਨ (Collection) ਦੀ ।

ਹੁਣ ਪਹਿਲੀ ਦਾ ਸਿਰਾ ਜਾਕੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ (Form) ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਦਾ ਸਿਰਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਕ

ਮਰਿਆਦਾ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਲੜੀਵਾਰ ਕ੍ਰਮ ਇੰਜ ਹੈ :

ਮਾਇਆ ——————→ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ——————→ ਸਮਾਜ

<u>ਹੁਣ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਨ ਚਿਹਨ ਵੇਖੋ:</u>

1. ਸੰਪਤਿ ਬਿਪਤਿ ਪਟਲ
2. ਪ੍ਰਾਣੀ ਕਿਆ ਮੇਰਾ ਕਿਆ ਤੇਰਾ
3. ਅਵਰੁ ਦੇਖੁ ਨ ਸੁਨੈ ਅਭਾਖੈ ।।
4. ਬ੍ਰਾਹਮਨ, ਬੈਸ, ਸੂਦ ਅਰੁ ਖਤ੍ਰੀ
5. ਪ੍ਰੀਤਿ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿਉ ।

ਇਹਨਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਸਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂਰਵਿਦਾਸਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਏਦਾਂ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਬੀਮਾਰ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਹੈ, ਸਿਹਤਮੰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਹੁਕਮ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੜੀ ਹੈ :

ਹੁਕਮ ——————→ ਗੁਰੂ ——————→ ਨਾਮ

ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੇ ਚਿੰਨ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉੱਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਮਾਜ, ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁਕਮ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ।

ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

1. ਤਾ ਮਹਿ ਮਗਨ ਹੋਤ
2. ਜੈਸੇ ਤਰਵਰੁ ਪੰਖਿ ਬਸੇਰਾ
3. ਤਜਿ ਅਭਿਮਾਨੁ
4. ਹੋਇ ਪੁਨੀਤ ਭਗਵਤ ਭਜਨ ਤੇ
5. ਮੋਹਿ ਮਹਗੀ ਲਈ ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸੰਯੋਜਨ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਚੋਣ (Choice) ਦੀ ਹਾਲਤ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਾਹੇ ਮਾਇਆ ਲੈ ਲਵੇ, ਚਾਹੇ ਮਹਿੰਗੇ ਭਾਅ, ਪ੍ਰਾਨ ਦੇਕੇ ਲਿਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈ ਲਵੇ। ਚਾਹੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲੈ ਲਵੇ, ਜੋ ਤਰਵਰੁ ਪੰਖਿ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜਾਂ ਫੇਰ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲੈ ਲਵੇ। ਨਾਲ ਹੀ, ਸੁਹਾਗਨਿ ਬਣਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਭਿਮਾਨੁ ਛੱਡੋ। ਜਾਂ ਫੇਰ ਅਭਿਮਾਨੂ ਰਖ ਲਵੇ ਤੇ ਦੁਹਾਗਣ ਕਹਾਉ। ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੈਸ਼, ਸ਼ੂਦਰ, ਖੱਤਰੀ ਨੂੰ ਲੈ ਲਵੇ, ਜਾਂ ਫੇ ਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਜਾਤ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਉ ।

ਹੁਣ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਵੇਖੋ। ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਯੋਜਨ (Collection) ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਦੀਵੀ (Immortal ਹੈ।

1. ਮਹਿੰਗੇ ਮੁੱਲ ਲਿਆ ਨਾਮ-ਦਾਨ ਰੱਖਣਾ
2. ਸੁਹਾਗਨ ਬਣਨਾ
3. ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੰਛੀ ਵਾਂਗ ਉੱਡ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸਮਝਣਾ
4. ਅਭਿਮਾਨੁ ਛੱਡ ਨਿਮਰ ਹੋਣਾ
5. ਭਜਨ-ਬੰਦਗੀ ਕਰਕੇ ਪੁਨੀਤ ਹੋਣਾ ।

ਵਾਕੰਸ਼ੀ ਜੁਗਤਾਂ (Syntax Devices) ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ (Langue) ਬਾਕਮਾਲ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਦਰਸ਼ਨੀ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਇਕ ਗੱਲ ਚ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵੇਖਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਦੇ ਸਿੰਟੈਗਮੈਟਿਕ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਵਲ ਜ਼ਰੂਰ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ।[42] ਇੰਜ ਹੀ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਲੀਲਾ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਵੀ ਅਧਾਰ ਉਨਾਂ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜੋ ਜੁਗਤ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾਮ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਦੱਸਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰੀ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਵੀ ਦੱਸ ਦੇਂਦੇ ਹਨ । ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਮ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਜਾਂ ਭੋਗੀ ਅਗੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ (Choice) ਰੱਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ।

ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਦਾ ਬੜੀ ਖੁਲ੍ਹਦਿਲੀ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਹੀ Levi Stravss ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਕਟ ਸਹਿਕਾਰਤਾ (Close Coll boratio) ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਜੋ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਪਾਠ ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਘੜਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਧਾਰਨ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਾ ਆਕੇ ਵੱਡਮੁੱਲੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ।[43]

ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਲਈਏ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੋਲ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਨਿਰੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿ ਉਹ ਦੋ ਮੁੱਖ ਸੂਤਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ :

1. ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ
2. ਮੋਕਸ਼ (ਹਿੰਦੂ ਫਲਸਫੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਵਾਣ)

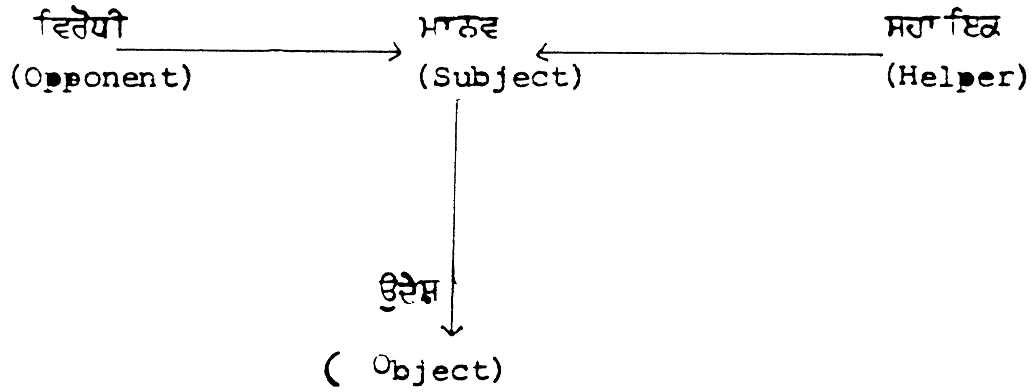
ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਸਰਬਾਂਗੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ । ਸਰਬਾਂਗੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਤਰਕ-ਵਤਰਕ ਦੀ ਲਗਨ ਲਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਅਨੂਠੀ ਜਜ਼ਬਾ ਘੱਟ ਹੀ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਕੋਈ "ਰਾਮ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ ਅਰਾਧਨਾ ਨੂੰ ਭਗਤ ਹੁਰਾਂ ਆਪ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ "ਦਾਸਧਾ ਭਗਤੀ" ਕਿਹਾ ਹੈ ।[44] ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ :

ਅਬ ਮੋਹਿ ਖੂਬ ਵਤਨ ਗਹ ਪਾਈ ।।
ਊਹਾਂ ਖੈਰਿ ਸਦਾ ਮੇਰੇ ਭਾਈ।।੧।।ਰਹਾਉ।।[45]

ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਉਹ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਕੋਈ ਭਿਖਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਉਥੇ ਸਭ ਨੂੰ ਰੱਜ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਸਭ ਨੂੰ ਮੋਕਸ਼ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਜੇਕਰ ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਦੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਭਗਤ ਜੀ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਚਿਹਨਤ ਨੂੰ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਦੇ ਕਈ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ, ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਐਨੇ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਹੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰ ਬਾਰ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ ਤਲਾਸ਼ਣ ਤੇ ਬਲ ਦੇਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਮਿੱਥ ਦਾ ਜਗਤ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਬੰਦਿਸ਼ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਦਿਸਜੋ ਸੰਕਟ ਜਾਂ ਗੁੱਥੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਣ ਵਿਚ ਅੰਗੀਕਾਰ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਆਪ ਹੀ ਘੁੰਡੀ ਖੋਹਲਦੇ ਭਗਤ ਹੁਰੀਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ ॥
ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ, ਸੋ ਮੀਤ ਹਮਾਰਾ॥3॥2॥ [46]

ਉਪਰ ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਉਸਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਲਗਾਈਏ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਨਵ ਉਪਰ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹੀ ਅਜੋਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਇੰਜ ਅਸੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਭਗਤ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਟੀਆਂ ਨਿਸਚਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ:



ਹੁਣ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਵੋ। ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਖਿਰਾਜ, ਮਾਲ, ਦੁਖ, ਖੌਫ, ਖਤਾ, ਬੇਤਰਸੀ ਹਨ, ਜੋ ਲੁਪਤ ਹਨ। ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਬੇਖੌਫ ਹੋਣਾ, ਤਰਸ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ, ਖਿਰਾਜ, ਮਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ। ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਚਿਹਨ ਚਮਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁਮਾਰੀ ਤੋਂ ਖਲਾਸ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਹ ਖਾਲਾਸ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ।

ਸਹਾਇਕ Helper ⟶ ਮਾਨਵ Subject ⟵ ਵਿਰੋਧੀ ਸਕਤੀਆਂ Opponent

Helper (ਸਹਾਇਕ):

1. ਦੂੱਖ ਅੰਦਰੋ (ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਚਿੰਤਾ) ਨਾ ਹੋਣਾ
2. ਤਸਵੀਸ(ਸੋਚ) ਘਬਰਾਹਟ ਖਤਮ
3. ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ
4. ਸਦਾ ਖੈਰਿ
5. ਸਾਰੇ ਭਾਈ ਭਾਈ, ਦੋਮ ਸੇਮ ਨਾਂ ਹੋਣਾ
6. ਨੀਵੇਂ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁਆਰੀ ਤੋਂ ਖਲਾਸੀ
7. ਹਰ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾਪਣ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣਾ

Opponent (ਵਿਰੋਧੀ ਸਕਤੀਆਂ): ਲੁਪਤ

ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ Sender —— ਉਦੇਸ਼ Object ⟶ ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ Receiver

Sender (ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ): ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ

Object (ਉਦੇਸ਼):

1. ਸਦਾ ਟਿਕੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਅਵੱਸਥਾ
2. ਮਾਨੇਵਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਅਜ਼ਾਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਰਤਰੀਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਗਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮਹੌਲ) ਭਾਵ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ)

Receiver (ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ): ਹਮ ਸਹਰੀ (ਸੰਤ ਸੰਗੀ)

ਮਾਨਵ (Subject)

↓

ਉਦੇਸ਼ ⟶ ਮੁਕਤੀ (ਖਲਾਸ ਹੋਣਾ)

(Object)

ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਛੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ।47 ਉਹਨਾਂ ਛੇ ਅਕਤਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉਪਰ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿ ਭਗਤ ਜੀ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਬਾਣੀ ਲਈਏ, ਉਹ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਦ੍ਰਿੜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਮੋਕਸ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਲਾਹਾ ਮਿਲ ਸਕੇ। ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਲਾਹਾ ਹੀ ਅੰਤ ਨੂੰ ਆਸਰਾ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਬੜਾ ਸੁਹਜਭਰਪੂਰ, ਖੂਬਸੂਰਤ ਖਿਆਲਾਂ ਵਿਚ ਓਤ-ਪ੍ਰੋਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਿ ਉਹ "ਨ", ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ :

ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ ਕੇ ਨ ਹੋਈ, ਜਬ ਲਗ ਤਨ ਸੁਧ ਨ ਾ ਹੋਇ ।।

ਭਗਤਿ ਨਹੀਂ ਨਾਚੈ ਅਰੁ ਗਾਵੈ, ਭਗਤਿ ਨ ਬਹੁ ਤਪ ਕੀਨ੍ਹਾ ।
ਭਗਤਿ ਨ ਸਵਾਮੀ ਅਰ ਸੇਬਗ, ਜਬ ਲਗ ਪਰਮ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਚੀਨ੍ਹਾ।।
ਭਗਤਿ ਨ ਗਯਾਨ ਜੋਗ ਬੈਰਾਗੇ? ਭਗਤਿ ਨਾ ਕਰੈ ਕਰਾਵੈਂ।
ਭਗਤਿ ਨ ਸੁੰਨਿ ਮੰਡਲ ਅਰ ਸੋਖੈ, ਭਗਤਿ ਨ ਕਛੁ ਦਿਖਾਏਵੈਂ।2।।
ਜਹਾਂ ਜਹਾਂ ਜਾਇ ਤਹਾਂ ਤਹਾਂ ਬੰਧਨ, ਤ੍ਰਿਵਿਧ ਤਾਪ ਨਾ ਜਾਈ,
ਕਹੈ 'ਰਵਿਦਾਸ' ਤਬੈ ਸਚੁ ਪਾਵੈ, ਆਪਾ ਉਲਟਿ ਸਮਾਈ।।3।।[48]

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ (Paradoxical) ਅਧਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਅਗੋਂ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਡਲ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ :

ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰੇ ।
ਹਰਿ ਸਿਮਰਨ ਜਨ ਗਏ ਨਿਸਤਰਿ ਤਰੇ।।੧।।ਰਹਾਉ।।
ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਕਬੀਰ ਉਜਾਗਰ, ਜਨਮ ਜਨਮ ਕੇ ਕਾਟੇ ਕਾਗਰ।।੧।।[49]

ਇਸ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਮੁਖ ਅਕਤਾਂਸ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਹਰੀ ਦੀ ਯਾਦ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਪਰੇਸ਼ਕ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਪਰੇਸ਼ਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਕੋਡ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।ਇਸ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ :

Sender (ਪਰੇਸ਼ਕ) ⟶ Object (Code) ⟶ Receiver) (ਪਰੇਸ਼ਤੀ)

ਇਥੇ ਭਗਤ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਗਾਇਨ ਜਾਂ ਉਚਾਰਨ ਜਿਥੇ ਪਰੇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਰੇਸ਼ਤੀ ਇਸਨੂੰ ਅਗੋਂ ਚਿਹਨ ਲੜੀ ਵਿਚ ਜੋੜ ਚਿਹਨ- ਚਿਹਨਕ- ਚਿਹਨਤ ਵਿਚ ਤਰਤੀਬ ਵਾਰ ਤੋਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਭਗਤ ਹੁਰੀਂ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਵਿਚ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ ਉਦੇਸ਼ ਤੇ ਪਰਾਪਤੀ। ਇਨਕੁਲ ਉਂਜ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਰੋਕਦੇ ਹਨ, ਉਵੇਂ ਹੀ (Helper) ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਨਿਸਚਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਡ (Code) ਵੀ ਅਗੋਂ ਖੋਲ੍ਹ (Decode) ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਮੁਕੰਦ ਜਪਹੁ ਸੰਸਾਰਾ ਬਿਨ ਮੁਕੰਦ ਤਨ ਹੋਇ ਅਉਹਾਰ।।
ਸੋਈ ਮੁਕੰਦ ਮੁਕਤੀ ਕਾ ਦਾਤਾ। ਸੋਈ ਮੁਕੰਦ ਹਮਰਾ ਪਿਤ ਮਾਤਾ।।੧।।[50]

ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਸਵੈ-ਸਿਧੀ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਜਾਂ ਮੋਕਸ਼ ਸਬੰਧੀ ਜੋ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪੂਰਬ ਮੀਮਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਧੀਵੱਤ ਚਿਹਨ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਤਰਤੀਬ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਉਹਨਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਅਗੋਂ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਕਾਸ ਵੇਗ ਅਧੀਨ ਹਨ ।[51] ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਕਾਸ ਵੇਗ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗਿਆ ਮਨੁੱਖ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਪੂਰਨ ਚਿਹਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਉਸਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗ ਉਸਦੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ ਉਸਦੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਜਿਸ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਭਗਤ ਹੁਰੀਂ ਆਪ ਹੀ ਉਸਦਾ ਚਿਹਨ ਨਿਸਚਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ "ਮੁਕੰਦ" ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਰ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁਕੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ

ਲਈ ਜਿਸ ਦਾਤੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਉਸ ਦਾਤੇ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ । ਦਰਅਸਲ ਉਹੀ ਮੁਕੰਦ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਸਾਡੀ ਰਾਖੀ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਉਸ ਵਾਤਸਲ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਮਾਂ-ਪਿਉ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਗਤ ਜੀ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਚਿਹਨ ਬਖਸ਼ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚੈਲਿੰਜਦੇ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਕਤ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵੰਡਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਦੇਵਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅਨਸਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਅਨੁਕੂਲ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਨ ਤੇ ਹੀ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਕ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣੀ ਸੀ। ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਆਚਾਰ ਸਹਿਤ ਬਿਪ ਕਰਹਿ ਡੰਡਉਤਿ
> ਤਿਨ ਤਨੇ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾਸਾਨ ਦਾਸਾ ।।3।।2।। [52]

ਹੁਣ ਇਥੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲੜੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿੱਤ ਜਾਂ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਦੀ "ਆਪਾ ਸਮਰਪਣ" ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਾਂਗੇ ਤਾਂ ਇਕ ਇਕਹਿਰਾ ਅਰੱਥ ਲੈ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਰ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਰਤ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੇ "ਚਿਹਨਾਂ" ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਵੇਖਾਂਗੇ, ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਮਝ ਪਏਗੀ ।

ਪ੍ਰਵਚਨ" ਸ਼ਬਦ ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਇਸ ਲਈ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਾ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਪਾਠ (Present Text) ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਪਸਰਿਆ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ।

ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ :

> ਰਾਖਹੁ ਕੰਧ ਉਸਾਰਹੁ ਨੀਵਾਂ ।।
> ਸਾਢੇ ਤੀਨਿ ਹਾਥ ਤੇਰੀ ਸੀਵਾਂ ।।2।।
> ਇਹੁ ਤਨੁ ਹੋਇਗੋ ਭਸਮ ਕੀ ਢੇਰੀ।।3।। [53]

ਹੁਣ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਮਾਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਮਾਨ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਨੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਭਗਤ ਜਨ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਾਨ ਇੰਜ ਹਨ :

1. ਮਕਾਨ ਲਈ, ਪੱਕਾ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਨੀਂਹ ਡੂੰਘੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ
2. ਵਾਲ ਸੋਹਣੇ ਬਣਾਕੇ ਪੱਗ ਲੈਂਦੀ, ਚੀਰੇ ਵਾਲੇ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਾਂ
3. ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਹਾਂ ।
4. ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ ।

ਪਰ ਭਗਤ ਜਨ ਇਸਤੋਂ ਅਗਲੇਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨੀ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਕਸ਼ (Object) ਹੀ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵੇਦਨਾ ਉਪਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse) ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਦ ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ :

<u>ਨਕਸ਼ (Object)</u>

1. ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਹੱਥ ਦਾ ਸਿਵਾ (ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਹੈ)
2. ਤਨ ਭਸਮ ਦੀ ਢੇਰੀ ਹੈ (")
3. ਸਿਰ, ਵਾਲ ਫਨਾਹ ਹੋ ਜਾਣੇ ਹਨ । (ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਹੈ)

ਉਪਰ ਵਰਣਿਤ ਜਿਸ ਵਰਤਮਾਨ ਪਾਠ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜੋ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਗਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ , ਉਹ ਕਾਲ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਪਸਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਜਦਕਿ ਪਾਠ (Text) ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਮੰਨਕੇ ਤੁਰਨ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਨਿਸਚਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਕਾਲ ਦੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੌਰ-ਦੌਰਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹ ਜਿਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਨਿਰੋਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ,ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਰਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸਚਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਨੇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ।

ਡਾ. ਸਿੰਗਲ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕਈ ਥਾਈਂ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ"
> 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨੂੰ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਇੱਕੋ ਨਾਮ
> ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲੀ ਵਾਣੀ ਜਾਂ ਹੁਕਮ
> ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋ ਕੇ ਵੀ

'ਨਾਮ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ , 'ਨਾਮ' ਦੇ ਜਾਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਮਾਇਆਵਾਦ ਅਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ ਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਗੁਣ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਬ੍ਰਹਮ, ਪੂਰਣ ਬ੍ਰਹਮ, ਇੱਕ ਮਾਤਰ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਸਰਵੱਗ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸਦੀ ਪਰਿਚਾਲਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਦਾ ਮਾਲਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਨਿਰਲੇਪ, ਨਿਰੰਜਨ, ਅਤੇ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਹੈ।" [54]

ਇਕ ਗੱਲ ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤੀ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਹੈ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੰਚਾਰ ਸਜੀਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਚਿਹਨਕਾਰ ਹੀ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਮਾਨਸ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਸਮਝ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਸੀ, ਉਹ ਵਿਰਲੇ ਨੂੰ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਦਿਖਦੀ ਹੈ ।

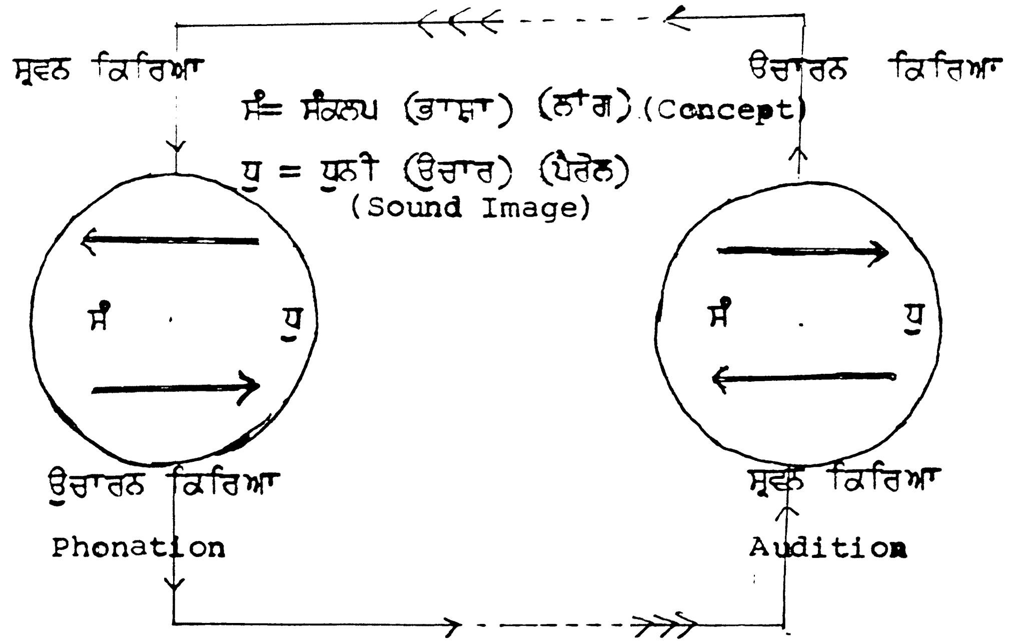
ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਠਾਂ (Text) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਤੇ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਜੀਵ-ਰੂਪ ਇਕਾਈ ਵਾਲੇ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ "ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ।[55]

ਲੋਕਪਰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਦੇ ਸਮਤੋਲ ਦੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭੂਤੀ ਕਰਵਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਧੁਨੀ ਵਲ ਜਾਂਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਸਿੰਗਲ ਨੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲੋਕ- ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਸਗੁਣ ਨਾਮਾਂ ਦੀ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਮਾਨਸ

ਨੂੰ ਛੋਤੀ ਨਾਲ ਤੇ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਆ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਾਮਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸਣਾਂ ਤੇ ਵਿਰਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਸਭ ਥਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪਰਬ੍ਰਹਮ ਸ਼ੁੱਧ ਸੱਚਦਾਨੰਦ ਹੈ, ਚੇਤੰਨ ਸੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਨਾਮ-ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਹਜ-ਯੋਗ ਅਤੇ ਪਰੇਮ-ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ"।[56]

ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਉਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ । "ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ" ਤੇ "ਅਧਿਆਤਮਾ" ਨੂੰ ਚਿਸਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਆਲ ਆਇਆ ਹੈ, ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਤੇ ਉਸਦਾ ਅਧਿਆਤਮ ਅਭੇਦ ਹਨ, ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਬੋਲਣਹਸਰੀ ਕ੍ਰਮ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਤੋਂ ਅਗਲੇਰਾ ਕ੍ਰਮ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਪ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਸਿਸਟਮੀ ਚੇਤਨਾ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭੱਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਫੇਰ ਚਿਹਨਕ ਬਣ ਕੇ ਨਵੇਂ ਚਿਹਨਤ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਦੂਸਰੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਚਿਹਨ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।
ਨੇ ਬੋਲ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਬੜੀ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਇਸਦਾ ਚਾਰਟ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ[57]:



ਹੁਣ ਸਿਸਟਮੀਰੈ ਚੇਤਨਾ ਅਧੀਨ ਤਾਂ ਹਰ ਬੋਲ ਅਗੋਂ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਅਗੋਂ ਬੋਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ (Search Language ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ :

1. ਪਹਲ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੇ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੈਂ ਜਨਮ ਲੀਯਾ ਸੰਸਾਰ ਬੇ।
ਸੇਵਾ ਚੂਕੈ ਰਾਮ ਕੀ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੇਰੀ ਬਾਲਕ ਬੁਧਿ ਗੰਵਾਰ ਬੇ ।ਟੇਕ।
ਬਾਲਕ ਬੁਧਿ ਗੰਵਾਰ ਨ ਚੇਤਯੋ, ਭੂਲਾ ਮਾਯਾ ਜਾਲ ਬੇ।
ਕਹਾ ਹੋਈ ਪੀਛੈਂ ਪਛਿਤਾਯੈਂ, ਜਬ ਪਹਿਲੀ ਨ ਬਾਂਧੀ ਪਾਲ ਬੇ।

ਉਪਰ ਅਸੀਂ "ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ" ਤੇ ਸਿਸਟਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿਸਟਮੀ ਚੇਤਨਾ ਅਧੀਨ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਕ੍ਰਮਬਧ ਤੇ ਸਿਸਟਮੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ । ਹੁਣ ਇਥੇ ਪਹਿਲੇ ਬੋਲ ਤੋਂ, ਨਾਲ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ "ਭਾਸ਼ਾ" ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਅਗੇ ਕੀ ਹੈ ? ਅਗੇ ਜੋ ਹੈ, ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਦੂਸਰੀ ਅਵਸਥਾ ਕੀ ਹੈ, ਤੀਸਰੀ ਕੀ ਹੈ, ਚੌਥੀ ਕੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ :

2. ਦੂਜੇ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੇ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੂੰ ਨਿਰਖਤ ਚਾਲਯਾ ਛਾਂਹ ਬੇ।
ਹਰਿਨਾ ਦਾਮੋਦਰ ਧਯਾਇਯਾ ਵਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੈਂ ਲੇਇ ਨਾ ਸਕਯਾ ਨਾਂਵ ਬੇ।
ਨਾਂਵ ਨ ਲੀਯਾ ਔਗੁਣ ਕੀਯਾ, ਇਸ ਜੋਬਨ ਕੈ ਭਾਣ ਬੇ।
ਅਪਨੀ ਪਰਾਈ ਗਿਨਿ ਨਾ ਕਾਈ, ਮੰਦੇ ਕਰਮ ਕਮਾਣ ਬੇ ।

3. ਤੀਜੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੇ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੇਰੇ ਢਿਲਰੈ ਪਰੈ ਪਿਰਾਨ ਬੇ।
ਕਾਯਾ ਰੂ ਵਾਨੀ ਕਾਂ ਕਰੇ ਵਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਘਟ ਭੀਤਰਿ ਬਸੈ ਕੁ ਜਾਣ ਬੇ।
ਏਕ ਬਸੈ ਕੁ ਜਾਣ ਕਾਯਾ ਗੜ੍ਹ ਭੀਤਰਿ, ਪਹਲਾ ਜਨਮ ਗੰਵਾਯ ਬੇ।
ਅਬਕੀ ਬੇਰ ਨ ਸੁਕ੍ਰਿਤ ਕੀਯੋ, ਬਹੁਰਿ ਨ ਯਹੁ ਗੜ੍ਹ ਪਾਯ ਬੇ।

4. ਚੌਥੇ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੇ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਤੇਰੀ ਕੰਪਨ ਲਾਗੀ ਦੇਹ ਬੇ।
ਸਾਹਿਬ ਲੇਖਾ ਮਾਂਗਿਯਾ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੂੰ ਛਾਂਡਿ ਪੁਰਾਨੀ ਥੇਹ ਬੇ।
ਛਾਂਡਿ ਪੁਰਾਨੀ ਜਿੰਦ ਅਯਾਨਾ, ਬਾਲਦਿ ਲਦਿ ਸਬੇਰਿਯਾਂ ਬੇ।
ਜਮ ਕੇ ਆਯੇ ਬਾਂਧਿ ਚਲਾਯੇ, ਬਾਰੀ ਪੂਰੀ ਤੇਰਿਯਾਂ ਬੇ।[58]

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਦੇ ਕੋਡ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹੈ ਨਿਰੋਲ ਸਚ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਉਪਰ ਟੇਕ ਰੱਖਣ ਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸਾਰੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਗਠਨ ਤੋਂ ਸੰਗਠਨ ਵਲ ਨੂੰ ਤੁਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਸੰਗਠਨ ਹੋਇਆ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ, ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਦਵੰਦ ਪਸਾਰੇ ਸਦਕਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੇ ਵਿਗਠਨ ਦਾ ਤੱਤ ਵੀ ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse) ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਵਿਗਠਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ ਖਿੰਡਰੀ ਪਈ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਲੜੀਬੰਧ ਨੂੰ ਇੰਜ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

ਵਿਗਠਨ	ਸੰਗਠਨ
1. ਪਹਲੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੈ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ ਤੈਂ ਜਨਮ ਲੀਯਾ ਸੰਸਾਰ ਵੈ । ਸੇਵਾ ਚੂਕੌਂ ਰਾਮ ਕੀ ਬਣਿਜਾਰਿਆ, ਤੇਰੀ ਬਾਲਕ ਬੁਧਿ ਗੰਵਾਰ ਵੈ ।।ਟੇਕ।।	ਜਨ "ਰਵਿਦਾਸ" ਕਹੈ ਬਣਜਾਰਿਆ ਤੈਂ ਜਨਮ ਲੀਯਾ ਸੰਸਾਰ ਬੇ।।
2. ਦੂਜੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੈ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਤੂੰ ਨਿਰਖਤ ਚਾਲਯਾ ਛਾਂਹ ਬੇ। ਹਰਿ ਨਾ ਦਮੋਦਰ ਧਯਾਇਆ, ਤੇ ਲੇਇ ਨ ਸਕਯਾ ਨਾਂਵ ਬੇ।।	ਆਪਣੀ ਪਰਾਈ ਇੱਕ ਸਮਝਣਾ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਅਤੇ ਲੇਖੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ
3. ਤੀਜੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੈ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਤੇਰੇ ਢਿਲਰੇ ਪਰੇ ਪਿਰਾਨ ਬੇ। ਏਕ ਬਸੈ ਕੂੰ ਜਾਣ ਕਾਯਾ ਗੱਢ ਭੀਤਰਿ, ਪਹਿਲਾ ਜਨਮ ਗੰਵਾਯ ਬੇ।	"
4. ਚੌਥੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਦੈ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਤੇਰੀ ਕੰਪਨ ਲਾਗੀ ਦੇਹ ਬੇ। ਸਾਹਿਬ ਲੇਖਾ ਮੰਗਿਯਾ ਬਣਿਜਾਰਿਯਾ, ਤੂੰ ਛਾਂਡਿ ਪੁਰਾਨੀ ਦੇਹ ਬੇ ।	"

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਸੂਚਨਾ ਜੋ ਮਨੁਖੀ ਜਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁਖੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਯਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਹਿੱਸੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਜਿੰਦਗੀ ਵਲ ਸੁਚਿਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਪੂਰਾ ਇੰਡੈਕਸ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਜੰਗਲ ਗੌੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਹੇ ਮਨੱਖ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਬਣਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਇਹ ਜਨਮ ਤੈਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਤੇਰੀ ਬਾਲਕ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਨੇ ਉਸ ਕਰਤੇ ਦਾ ਨਾਂ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤਾ । ਤੂੰ ਵੀਹ ਸਾਲ ਐਵੇਂ ਹੀ ਗਵਾਂ ਦਿਤੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਗਦੀ ਜਲਧਾਰਾ ਨੂੰ ਠੀਕ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਮੋੜ ਨਾ ਸਕਿਆ ।

ਤੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸਹਿਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਨਾਮ ਦਾ ਕੀ ਅਰਾਧਨਾ ਸੀ ਸੀ ਤੂੰ ਜੋਬਨ ਦੇ ਤਾਣ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪਰਾਈ ਨਾਂ ਗਿਣ ਕੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮ ਕਮਾਏ ਹਨ। ਇਹ ਜੋ ਵੀ ਤੂੰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੈਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਲੇਖਾ ਦੇਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ ਤੇਰੀ ਅਤਿ ਕਠਿਨਾਈ ਦਾ ਸਮਾਂ ਆਉਣਾ ਹੈ ਤੇ ਤੈਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਭੁਗਤਣੀ ਪੈਣੀ ਹੈ।

ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਤੀਜੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਤੇਰੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਤਾਵਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਰੂਪੀ ਕਿਲ੍ਹਾ ਫਿਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ। ਤੇਰੀ ਦੇਹ ਕੰਪਨ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਤੇਰੀ ਦੇਹ ਰੂਪੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਹੈ ਤੇਰੇ ਬਸ ਦੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣੀ ਤੇਤ ਅਤੇ ਹੁਣ ਪਛਤਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ।

ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਚੌਥੇ ਪਹਿਰ ਵਿੱਚ ਤੇਰੀ ਦੇਹ ਜਰਜਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ । ਸਾਹਿਬ ਲੇਖਾ ਮੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਜੋ ਜੁਆਨੀ ਵਿੱਚ ਇਤਨਾ ਸੁਹਣਾ ਸੀ, ਇਕ ਥੇਹ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਮ ਆ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਤੈ ਨੂੰ ਬੰਨ ਕੇ ਅੱਗੇ ਲਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁਖਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁਨੇਹਾ ਹੈ ।

ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਸ਼ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵੱਖੋ ਵਖਰੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਵੱਖੋ ਵਖਰੇ ਕਾਲ ਖੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਕਰਮ, ਯੋਗ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਆਦਿ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਬੱਲ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਧਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਗਿਆਨ ਮੁਖੀ ਬੁੱਧ ਜੀਵੀਆਂ ਜਾਂ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਵਿਵੇਚਨ-ਮੁਖੀ ਸੀ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਅਤੇ ਵਿਯੋਗੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ । ਦਵੈਤਵਾਦੀ-ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੀ। ਕਰਮਦੀਵਿਧੀ ਸੇਵਾ ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਕਰਮ-ਮੁਖੀ ਮਾਰਗ ਵਿੱਚ ਕਰਮ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ-ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਸਾਮੰਤੀ ਵਾਂਰੇ ਨੇ ਇਸ ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਲਾਭ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਨਿਰਲਿਪਤ ਰਹਿ ਕੇ, ਸਿਰਫ ਕਰਮ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਸੁਝਾਉ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਕਿਰਤੀ/ਮਾਨਸ ਦੀ ਦਿਮਾਗੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੱਜ ਕੇ ਸ਼ੋਸਣ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕਿਰਤ ਦਾ ਫਲ ਪਰਜੀਵੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਵਾਂਰੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਯੋਗਮਾਰਗ ਦੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਹਾਲ ਵੀ ਬਹੁਤ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਸੀ ਕਿਉਂ ਕਿ ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਕਠਨਾਈਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮੱਰਥ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਅਤਿ ਪ੍ਰਬਲ ਸੀ। ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਲੋਲ ਅਤੇ ਕ੍ਰੀੜਾ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ।

ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਅਕਤਾਂਸੀਅਲ ਮਾਡਲ

ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ : ਗੁਰਮੁਖ, ਸੰਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ, ਭਗਤ, ਸਾਧੂ ਸਿੱਖ

ਗੁਣ 1. ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਸਤ ਰੂੜ੍ਹ, ਚਿਨ੍ਹਵਾਦੀ ਅਰਥਾਤ ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਪੂਜਾਚਾਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਪਖੰਡ ਅਤੇ ਅਡੰਬਰ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ

2. ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਜਮੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ

3. ਦੋਸਤ, ਦੁਸ਼ਮਣ ਹਰਗ-ਸੋਗ, ਉਸਤਤ ਨਿੰਦਾ ਸਭ ਸਮਾਨ

4. ਸਰਬਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸਰਬਤ ਦਾ ਪਿਆਰ

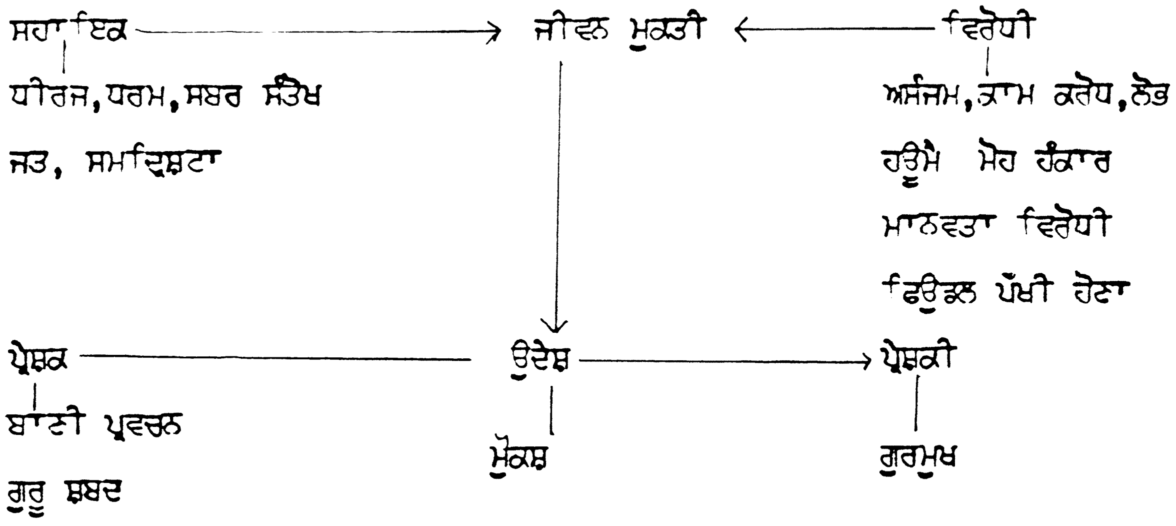
5. ਸਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੋਤਾ

6. ਧੀਰਜ, ਧਰਮ, ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਜਤ-ਸਤ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਟੇਕ

7. ਰਾਜਾ ਕੰਗਾਲ ਇਕ ਸਮਾਨ

8. ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉਚਤਾ ਅਤੇ ਮਨ ਨੀਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਕਤਾਂਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਗਰੇਮਾਸ ਮਾਡਲ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :



ਭਗਤੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਣ ਸੁਹਿਰਦਾ, ਸਮਰਪਣ, ਦੀਨਤਾ ਅਤੇ ਬਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਲਾਭ ਵੀ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੇ ਦੱਬ ਕੇ ਲਿਆ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਫਿਰ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਸ ਦਾ ਉਪੱਰ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਤੱਕ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ।

ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਸਭਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਮਾਰਗਾਂ ਦੇ ਘਲਤ ਮਲਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਨਵਿਤ ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਨਵਿਤ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਾ ਦਾ ਨਾਂ ਗਿਆਨਮਈ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮੂਲਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।[60]

ਮਾਰਗ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਪਰ ਉਸਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਰਥਾਤ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਬਣਕੇ ਮੁਕਤੀ/ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਹੀ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਸੂ ਰਾਮ ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ:

> "ਭਾਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ, ਸੰਪੂਰਣ ਅਤੇ ਮੋਕਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ"।[61]

ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਤ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਨੈਤਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬੋਧਿਕ ਅਨੁਭਵ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਰੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ੰਕੇ ਸ਼ੰਦੇਹ, ਦਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਤਨਾਓ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸ ਭਗਤੀ, ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ' ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ "ਭੈਰਉ ਬਾਣੀ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਉਕੀ ਘਰੁ 2" ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਜਾਕੋਬਸਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਬਿਨੁ ਦੇਖੇ ਉਪਜੈ ਨਹੀ ਆਸਾ ।
ਜੋ ਦੀਸੈ ਸੋ ਹੋਇ ਬਿਨਾਸਾ ॥
ਬਰਨ ਸਹਿਤ ਜੋ ਜਾਪੈ ਨਾਮੁ॥
ਸੋ ਜੋਗੀ ਕੇਵਲ ਨਿਹਕਾਮੁ॥੧॥
ਪਰਚੈ, ਰਾਮੁ ਰਵੈ ਜਉ ਕੋਈ॥
ਪਾਰਸੁ ਪਰਸੈ ਦੁਬਿਧਾ ਨ ਹੋਈ॥੧॥ਰਹਾਉ॥
ਸੋ ਮੁਨਿ, ਮਨ ਕੀ ਦੁਬਿਧਾ ਖਾਇ॥
ਬਿਨੁ ਦੁਆਰੇ ਤ੍ਰੈ ਲੋਕ ਸਮਾਇ॥
ਮਨ ਕਾ ਸੁਭਾਉ ਸਭੁ ਕੋਈ ਕਰੈ॥
ਕਰਤਾ ਹੋਇ ਸੁ ਅਨਭੈ ਰਹੈ॥2॥
ਫਲ ਕਾਰਨ ਫੂਲੀ ਬਨਰਾਇ॥
ਫਲੁ ਲਾਗਾ ਤਬ ਫੂਲੁ ਬਿਲਾਇ॥
ਗਿਆਨੈ ਕਾਰਨ ਕਰਮ ਅਭਿਆਸੁ॥
ਗਿਆਨੁ ਭਇਆ ਤਹ ਕਰਮਹ ਨਾਸੁ॥3॥
ਘ੍ਰਿਤ ਕਾਰਨ ਦਧਿ ਮਥੈ ਸਇਆਨ।
ਜੀਵਤ ਮੁਕਤ ਸਦਾ ਨਿਰਸਾਨ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਪਰਮ ਬੈਰਾਗ॥
ਰਿਦੈ ਰਾਮੁ ਕੀ ਨ ਜਪਿਸਿ ਅਭਾਗ॥4॥1॥[62]

1. ਪ੍ਰਸੰਗ (ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਭੈਰਉ) ਪੰ. 1167

2. ਸੰਦੇਸ਼ : ੳ) ਪਾਰਸ਼ ਪਰਸੈ ਦੁਬਿਧਾ ਨ ਹੋਈ ।

ਅ) ਸੋ ਮੁਨਿ, ਮਨ ਕੀ ਦੁਬਿਧਾ ਖਾਇ ।।

ੲ) ਜੀਵਤ ਮੁਕਤ ਸਦਾ ਨਿਰਬਾਨ ।।

ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ——————→ ਸਰੋਤਾ/ਗੁਰਮੁਖ

3. ਸੰਪਰਕ : ੳ) ਪਰਚੈ ਰਾਮੁ ਰਵੈ ਜਉ ਕੋਈ ।।

ਅ) ਦਧਿ ਮਥੈ ਸਇਆਨ ,,

ੲ) ਗਿਆਨੈ ਕਾਰਨ ਕਰਮ ਅਭਿਆਸ ।।

4. ਕੋਡ : ੳ) ਫਲੁ ਲਾਗਾ ਤਬ ਫੂਲੁ ਬਿਲਾਇ ।।

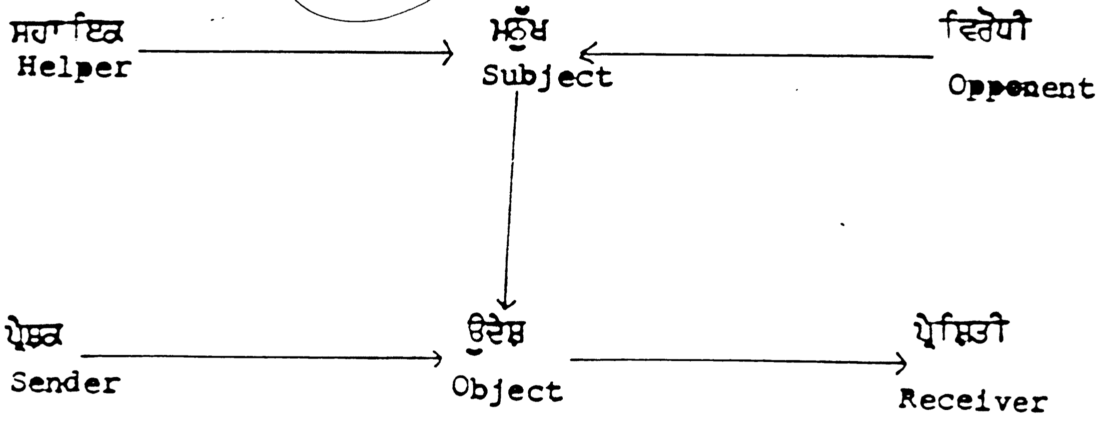
ਅ) ਗਿਆਨੁ ਭਇਆ ਤਹ ਕਰਮਹ ਨਾਸ ।।

ਅਤਿ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਕੋਬਸਨ ਅਤੇ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿ ਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ-ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਘਾੜਨ ਵਿੱਚ ਅਤਿ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਕੱਲੇ ਇਕੱਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਦੂਜੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅਥਵਾ ਸਹਿਚਾਰੀ, ਇਕਾਨਕ ਜਾਂ ਦੁਕਾਨਕ, ਭਾਵਾਰਥ ਜਾਂ ਲੱਖਣਾਰਥ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਉਸਰੀ ਸੰਕਲਪੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਿਹਨਤ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਜੀਵਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਛੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਆਕਤਾਂਸ਼ੀਲ ਮਾਡਲ:

ਮਰੇਮਾਸ ਮਾਡਲ:



ਜੇ ਇਸ ਰੇਖਾ-ਚਿਤੱਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਵੇਗੀ :

ਸਹਾਇਕ(Helper) ——→ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ (ਦੇਹਧਾਰੀ ਮਾਨਵ ਵਜੋਂ) ←—— ਵਿਰੋਧੀ(Opponent

ਸਹਾਇਕ(Helper)

1. ਨਾਮ ਧਨ
2. ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤਿ
3. ਗੁਰ ਗਿਆਨ
4. ਹਰ ਸਿਮਰਨ
5. ਸੁਮਤਿ
6. ਉਨਮਨ ਭਗਤਿ ਆਦਿ

ਵਿਰੋਧੀ(Opponent

1. ਪੋਚ ਸੰਗਤਿ
2. ਕੁਟਿਲਤਾ ਕਰਮੁ
3. ਕੁਭਾਂਤੀ ਜਨਮੁ
4. ਵਿਖਿਆ ਵਿਮੋਹਿਆ ਮਨ
5. ਮਲਿਨਮਤ ਆਦਿ
6. ਇੰਦਰੀ ਸਬਲ
7. ਨਿਬਲ ਬਿਬੇਕ ਬੁਧਿ

↓

Object
ਉਦੇਸ਼

ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ (Sender) ——— ਉਦੇਸ਼ ——→ ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ(Receiver)

ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ (Sender)
(ਬਾਣੀ)
ਦਾ
ਪ੍ਰਵਚਨ ਰੂਪ

Object / ਉਦੇਸ਼

1. ਬੇਗਮਪੁਰਾ (ਦੁਖ, ਅੰਦੋਹ, ਖਤੁਫ਼ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ)
2. ਸਮ ਦਨ
3. ਜਮ ਫਾਸ ਦਾ ਕੱਟਣਾ
4. ਜਨਮ ਲੇਖੇ ਲਾਉਣਾ
5. ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ।
6. ਮੋਕਸ਼(ਨਿਰਬਾਣ)

ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ(Receiver)
ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ
(ਸਮੁੱਚਾ ਜਨਮਾਨਸ)

Jorge Larrain, Concept of Ideology, p. 137

ਉਪਰੋਕਤ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤਾ ਦਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਚਿਹਨ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾਈ ਕਲਪਨਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿਹਨ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੰਜ ਇਹ ਆਪਣਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਹੱਤਵ ਖੋ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਿਹਨਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ, ਅਰਥਾਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ,ਆਰਥਿਕ,ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਰ ਉਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿਹਨਾਂਵਲੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ, ਚਿਹਨਤਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਉਸਦਾ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਦੀ ਜੋ ਤਸਵੀਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ :

ਉਪਰੋਕਤ ਗਰੇਮਾਸ ਮਾਡਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ :

1. ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਹਨ੍ਹ ਬ੍ਰਹਮ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ, ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ, ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸਰਵ-ਸਮਾਨਤਾ ।
2. ਜੀਵ:ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ।
3. ਗੁਰੂ : ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ।
4. ਹੁਕਮ:ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ।

ਸਿੱਟਾ ਅਤੇ ਨਿਚੋੜ:

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਉੱਪਰ ਢੁਕਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਵਾਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਅਤਿ ਅਸਧਾਰਣ ਦੈਵੀ ਸੋਝੀ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਿੱਧੇ ਕਿਤੇ ਅਸਿੱਧੇ, ਕਿਤੇ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਸਮਰਪਣ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਵਾਕ ਵਰਤ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮੂਲਕ ਸਮਨਵਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਮ, ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਡਾ ਮਨ ਹੀ ਮੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਸਥਾਪਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਗਿਆਨਮਈ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮੂਲਕ ਸੰਯੁਕਤ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਸ਼ਬਦ, ਹਰ ਵਾਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿੱਚੋ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ ਮਾਨਸ-ਪ੍ਰਤੀਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਵਿਮਲ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨ ਕੇ ਪਾਠ-ਰੂਪੀ (Text) ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿਹਨ (Hyper-Sign) ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੈਰੋਲ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਮਧਿਅਸਥਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮੁਖ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਅਰਥ ਅਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਚਿਹਨਕ-ਚਿਹਨਤ, ਲਾਂਗ-ਪੈਰੋਲ, ਇਕਾਲਕਤਾਣ-ਦੁਕਾਲਕਤਾ, ਲੜੀ-ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਭਾਵਾਰਥ-ਲਖਣਾਰਥ

5. ਭਾਣਾ ਅਤੇ ਰਜ਼ਾ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ।
6. ਨਾਮ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੀ ਸਤਿ ਚੇਤਨਾ,।
7. ਮਾਇਆ : ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਵਿਰੋਧੀ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾ ।
8. ਸਹਾਇਕ : ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ, ਧੀਰਜ,ਸੰਜਮ,ਦਇਆ ਆਦਿ ।
9. ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਣ:ਹਉਮੈ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ ;
10. ਮੁਕਤੀ : ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁੰਤਰਤਾ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ।

ਕਿਉਂਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਅਜੇਹੇ ਮਾਨਵ-ਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਵਿੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਫਲਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ-ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ-ਉਨਮੁਖ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ, ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਮਤ, ਪੰਥ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ।

ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਗੁਰ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 1293
2. ਉਹੀ, ਪੰ. 486
3. ਉਹੀ, ਪੰ. 486
4. ਉਹੀ, ਪੰ. 875
5. ਉਹੀ, ਪੰ. 1106
6. ਉਹੀ, ਪੰ. 1293
7. A.J. Gramas, Actantial Model, for further study in Structuralism and Semiotics pp.91-92
8. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ., ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ;ਪੰ.111
9. ਉਹੀ, ਪੰ.112
10. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ, ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ,ਪੰ.90
11. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ.1167
12. ਉਹੀ, ਪੰ. 1167
13. ਉਹੀ, ਪੰ. 93
14. ਉਹੀ, ਪੰ. 486
15. ਉਹੀ, ਪੰ. 657
16. ਉਹੀ, ਪੰ. 657
17. ਉਹੀ, ਪੰ. 659
18. ਉਹੀ, ਪੰ. 694
19. ਉਹੀ, ਪੰ. 694
20. ਉਹੀ, ਪੰ. 345
21. ਸੰਧੂ ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ) ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਚਿਹਨ ਦੇ ਤੱਤ ਪੰ. 21
22. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. 93
23. Barthes, Roland, writing Zero Degree pp. 12-14
24. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 793
25. ਉਹੀ, ਪੰ. 694

26. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. 659

27. ਉਹੀ, ਪੰ. 659

28. ਉਹੀ, ਪੰ. 659

29. ਉਹੀ, ਪੰ. 659

30. Roman, Jakobson, Main trends in science of Language, pp. 46-49

31. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. 346

32. ਉਹੀ, ਪੰ. 346

33. ਉਹੀ

34. ਉਹੀ ਪੰ. 346

35. ਉਹੀ, ਪੰ. 346

36. Clande-Levi Strauss, Structural Anthropology-2 p.10

37. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 486

38. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 659

39. ਉਹੀ, ਪੰ. 793

40. ਉਹੀ, ਪੰ. 8 59

41. ਉਹੀ, ਪੰ. 694

42. Culler Jonathan, Sanssure, pp.27-28

43. Clande, Levi Strauss, structural Anthropology-2 p.131-32

44. ਸਿੰਗਲ ਧਰਮ ਪਾਲ,(ਡਾ.), ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ,ਪੰ. 56

45. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 345

46. ਉਹੀ, ਪੰ. 345

47 Larrain, Jorge, Concept of Ideology, refer in Greimas's Model, p.137

48. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ.) ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਪੰ. 62

49. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. 487

50. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 858

51. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚਿੰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ,ਪੰ. 173

52. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 1293

53. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 659

54. ਸਿੰਗਲ ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ.) ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ ਪੰਨਾ 85

55. Barthes, Roland Elements of Semiology p.11

56. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ.) ਸੰਤ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ,ਪੰ. 85-86

57. Saussure, F.~. Course in General Linguistics p. 12

58. ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ.) ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ

59. ਉਹੀ

60. ਵਸ਼ਿਸਟ ਉਮ ਪ੍ਰਕਾਸ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986,ਪੰਨਾ 204

61. ਚਤਰਵੇਦੀ ਪਰਸੁਰਾਮ, ਉਤੰਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ, ਪੰ. 14

62. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 1167

ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ

ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਅਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸ਼ੋਧ ਪਰਸ਼ੋਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਨਿਰ ਕੇਵਲ ਸੱਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਕਾਰਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਥਾਹ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਖੋਜਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਉਵੇਂ ਹੀ ਸਮੀਖਿਆ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਵੇਂ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਦਿੱਸਹਦੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਚੋਲੀ ਦਾਮਨ ਦਾ ਸਾਥ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਹੈ ਇੱਕ ਦੇ ਬਗੈਰ ਦੂਸਰਾ ਨਹੀਂ । ਆਪਣੇ ਬੁੱਧ, ਬਲ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਵਾਕਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਆਂ ਪ੍ਰਖਣ ਦੀ ਮਨੁੱਖਾ ਲੋੜਾ ਦਿਨੋਂ ਦਿਨ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਾਲੀ ਲਲਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਲੋਚਨਾ ਪਧਤੀ ਇਸੇ ਵਿਕਾਸ ਲੜੀ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਜੋਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅੱਜ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸਿਸਟਮੀ ਅਧਿਐਨ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ,ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੂਲ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਸਚਰਜਨਕ ਪਹਿਲੂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਫੈਸ਼ਨ, ਮਿੱਥ, ਟੈਬੂ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਨ ਵਿਧੀ ਤੱਕ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ।

ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਲਹਿਰ ਹੁਣੇ ਜਿਹੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਯੂਰਪੀ ਖੇਤਰਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਫਰਾਂਸ, ਚੈਕੋਸਲੋਵਾਕੀਆ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਉਥਾਨ ਕਈ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਤੌਰ ਸੰਤ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਬਿੰਬ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਤ ਕਵੀ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸੌਂਦਰਯ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਖਿਆਲਾਂ, ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਲੁਪਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਭਗਤ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ, ਲਗਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਸਦਕਾ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮਿਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤ ਕਵੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਜੋਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤ ਨਿੱਗਰ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਜੋ ਕਿ ਬਹੁ ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਪੱਖੀ ਹੈ ਆਪਣੀ ਮੁਢਲੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ । ਇਸ ਹਥਲੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਉੱਥੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਵੇਕਲੀ, ਅਤਿ ਆਧੁਨਿਕ, ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਅੱਜ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਅਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਤਿ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹੱਥਲਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਸੋਚ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਵੀਨ ਅਧਿਅਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਵਿਕਸਿਤ ਨਵੀਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਸਾਰਥਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਵੀਨਤਮ ਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਵਿਧੀ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਜੋ ਸੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਿਰੇ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਅਰੰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਪਰਕਾਰਜ, ਵਰਤੋਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਮਤ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜਾਏ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀ ਗਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਿਸਟਮ, ਪਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਮਾਨਵਿਕੀਆਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਹਰੇ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸੰਗੀਤ, ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ, ਕਲਾ, ਪਾਕ ਕਲਾ ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਵਿਗਿਆਪਨ, ਫੈਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ

(ੳ) ਚਿਹਨ : ਚਿਹਨ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਜਟਿਲ ਇਕਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

(ਅ) ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ : ਚਿਹਨਕ ਤੱਤ ਜਾਂ ਤੱਤ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਅਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਚਿਹਨਕ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਧਿਅਸਥ ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਚਿਹਨਤ: ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਚਿਹਨਤ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਚਿਤਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

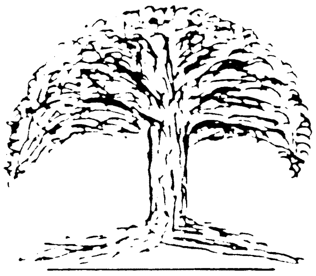
(ੲ) ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ: ਫਰਦੀਨਾਂ-ਦਾ-ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਈਮਾਈਲ ਦੁਰਖੀਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ:

ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ = ਭਾਸ਼ਾ (Language) + ਉਚਾਰ (Parole)

ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ :

ਚਿਹਨ = ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) + ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ)

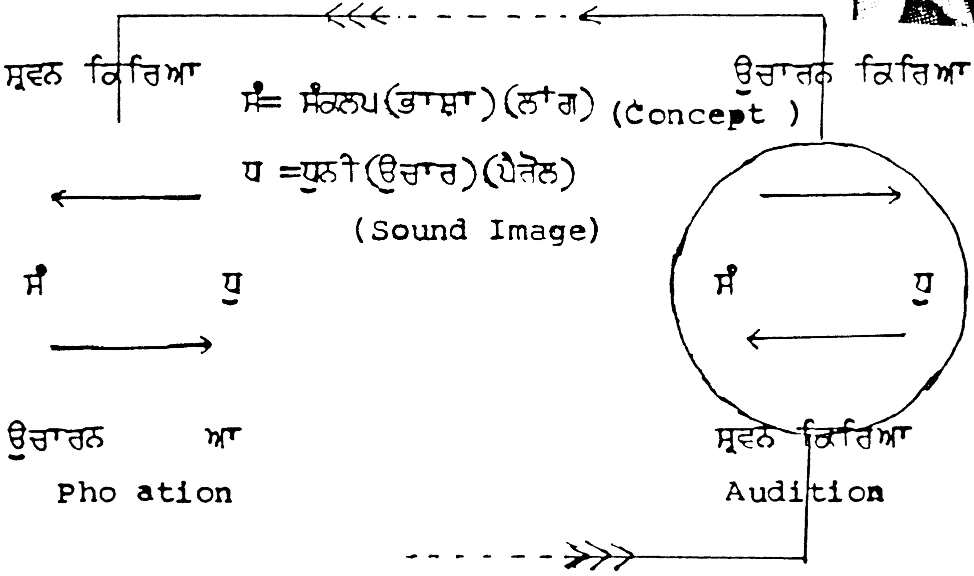
1. ਭਾਸ਼ਿਕ ਚਿਹਨ



ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = (ਚਿੱਤਰ) / ਬ੍ਰਿਛ = ਚਿਹਨ

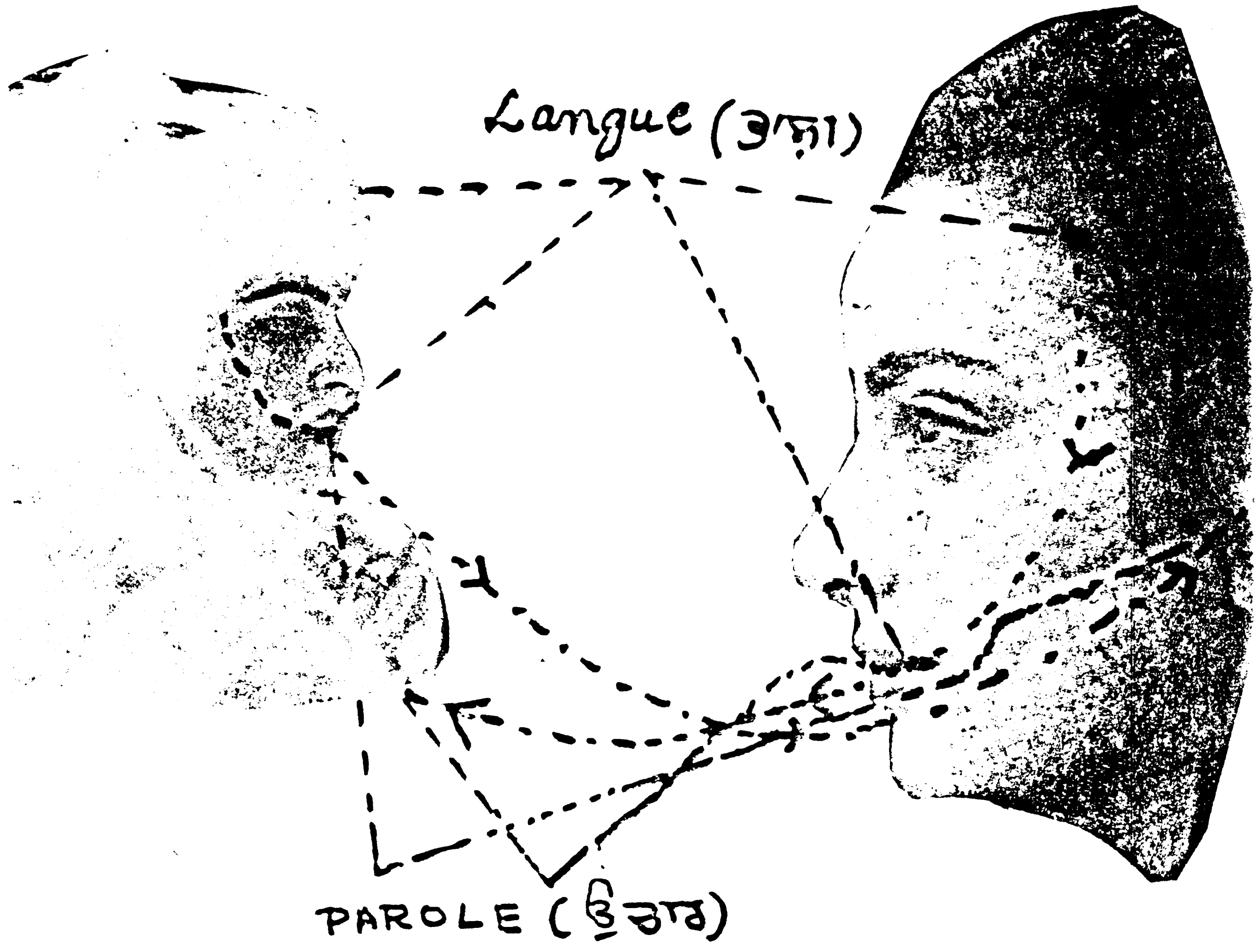
2. ਗੈਰ ਭਾਸ਼ਿਕ ਚਿਹਨ

ਸੰਕਲਪ / ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ = ਚਿਹਨਤ / ਚਿਹਨਕ = ਰੂਪ / (ਚਿੱਤਰ) = ਚਿਹਨ



ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੀ ਭਾਸਿਕ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

" The linguistic sign is then a two-sided psychologic al entity that can be represented by the drawing".[52]



(ਸ) ਲੜੀ ਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ : ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਜਾਂ ਚਿਹਨ ਸਮੂਹ (Syntagmatic) ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਚਿਹਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਿਹਨ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਇਸ ਰੇਖਾਂਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਜੁੱਟ ਨੂੰ ਲੜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਚਿਹਨ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ (Paradigmatic Relations) ਆਖਦੇ ਹਨ।

(ਹ) ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ : ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਥਵਾ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਉਨਾ ਚਿਰ ਕੋਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਅਰਥ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਹਰੇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਚਲਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਰਥਾਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮਝਣਯੋਗਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਸਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਹਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਸੂਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਹੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਚਾਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪੈਗਾਮਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਯਾਕੋਬਸਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਰੇਖਾ- ਚਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਧਨ

ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ⟶ ਸੰਦੇਸ਼ ⟶ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ

ਸੰਪਰਕ

ਕੋਡ

ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ

(1) ਸੰਕੇਤਕ-ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ।

(2) ਭਾਵਬੋਧਕੀ-ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਜਿਹੜਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਕਤਾ/ਲੇਖਕ ਵਿੱਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

(3) ਗਿਆਨ ਬੋਧਕੀ-ਪ੍ਰਕਾਰਜ- ਇਹ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

(4) ਕਾਵਿਕ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਿਕ-ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਾ ਰਹਿਕੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਲਾ ਸੰਬੰਧ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

(5) ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਜੋ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਜਾਂ ਰੋਕ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਸਮਾਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ, ਭਾਸ਼ਣਾਂ, ਘਰੇਲੂ ਗੱਲਾਂ-ਬਾਤਾਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

(6) ਪਰਾ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਸ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਰੋਤੇ/ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆ ਸਕੇ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਇਹ ਉਸ ਕੋਡ ਵੱਲ ਸਰੋਤੇ/ਪਾਠਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਸਹਿਗਾਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

(ਕ) ਭਾਵ-ਅਰਥ ਅਤੇ ਲਖਣ-ਅਰਥ -: ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਅਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਰਥ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਹੀ ਪੱਧਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ।

(1) ਭਾਵ ਅਰਥ (Denotation)

(2) ਲਖਣ ਅਰਥ (Connotation)

ਅਰਥ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਸਿਸਟਮਾਂ ਨੂੰ ਰੋਨਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲਖਣਾਆਰਥੀ ਸਿਸਟਮ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਵਆਰਥੀ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਰੂੜ੍ਹੀ ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਭੇਦਕਾਰੀ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਦੀ ਇਕਾਈ ਅਰਥਾਤ ਚਿਹਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਲਖਣਾਅਰਥੀ ਕਿਰਿਆ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸੰਕਲਪ ਅਰਥਾਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

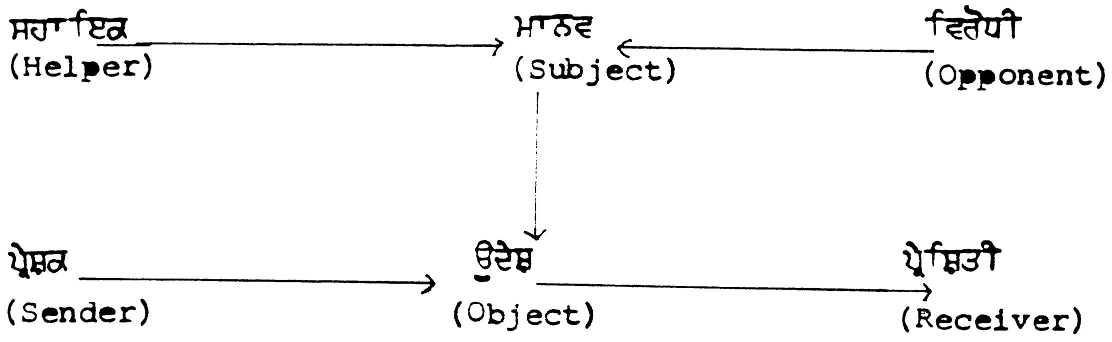
ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਜਦ ਕਿਸੇ ਮਾਨਸ ਦੇਹੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਂ ਫੇਰ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕੀ ਅਧਿਐਨ ਰੌਦੇ ਅਮਲ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਭਾਵਬੋਧ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਬੋਧ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ।

ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਲਖਣਾਰਥ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਤੁਰਕੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਗਰੇਮਾਸ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਪਾਠ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪੱਧਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ । ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਭਾਵਾਰਥੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮਿਥਿਕ ਪੱਧਰ, ਅੰਤਰਿਕ ਪੱਧਰ ਜਾਂ ਲਖਣਾਰਥੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ । ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਇਸ ਮਿਥਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਅਕਤਾਸ਼ੀ-ਅਲ ਮਾਡਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ । ਉਸਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਰਲ ਸਕੀਮ ਅਧੀਨ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਛੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ।

ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਮੁੱਖ ਕਿਰਦਾਰ ਮਾਨਸ ਦੇਹੀ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖਾ ਵਰਤਾਅ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਨੂੰ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਹਾਇਕ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਆਧਾਰ ਜਾਂ

ਵਸਤੂ ਸਮਗਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਸ਼ਕੀ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਪਾਠ ਦਾ ਇੰਨਾ ਦੋਹਾਂ ਪੁਧਰਾਂ ਭਾਵਾਰਥੀ ਅਤੇ ਲਖਣਾਰਥੀ ਉਪਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਗਰੇਮਾਸ ਨੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਇੰਜ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :



ਇਸ ਲਈ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦਾ ਯਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਲਥਿਉਸ਼ਰੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਲਾਕਾਨੀਅਨ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ, ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਰਵ ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਸਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਚਿਹਨ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਚਿਹਨਤ ਤਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ ।

ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੌਲਿਕ ਸੰਸਥਾਪਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਕੋਲ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਪੂਰਵ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਗਿਆਨ

ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਇਸ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਖਾਸੇ ਸਦਕਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਬਿੰਬ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਵ ਪਰਚੱਲਤ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭੈ ਵਿਸਮਾਦ ਤਿਆਗ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵਰੂਪ, ਬ੍ਰਹਮ ਜੀਵ, ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਣ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਵਸ਼ਿਸਟ ਅਦਵੈਤਵਾਦ, ਦਵੈਤਵਾਦ ਦਵੈਤ-ਅਦਵੈਤਵਾਦ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਦਵੈਤਵਾਦ, ਸਿੱਧ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੱਧ ਯੁੱਗੀ ਸੰਤ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਸਰਗੁਣ, ਨਿਰਗੁਣ ਸਵਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆ ਚਿਹਨਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵੈਸ਼ਨਵ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਵਤਾਰਵਾਦ,ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਗੁਣ ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਦੇ ਨਿਕਾਰਣ ਅਤੇ ਖੰਡਣ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ। ਬਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਤੇ ਵਲਭਾਚਾਰੀਆ ਆਦਿ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸਗੁਣ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਅਤੇ ਮੋਢੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਰਾਮਾਨੰਦ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੀ ਗਦੀ ਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਥਾਂ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਏ। ਇਹ ਛੂਤਛਾਤ ਦਾ ਕੱਟੜ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਖੁਲ੍ਹ ਦੇਣ ਦਾ ਹਾਮੀ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਦੱਖਣੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਮਤਭੇਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਦੱਖਣ ਤੋਂ ਉਤੱਰ ਵਲ ਆਕੇ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿਖੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ੍ਹਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿੱਚ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਬੀਰ ਪੰਥੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਾ ਬੜਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ।

"ਭਗਤੀ ਦ੍ਰਾਵੜ ਉਪਜੀ ਲਾਏ ਰਾਮਾਨੰਦ,
ਪਰਗਟ ਕੀਆ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਪਤ ਦੀਪ ਨਵਖੰਡ"।

ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ,ਧੰਨਾ, ਸੈਣ, ਪੀਪਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਨੰਦ ਇਸਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਨ। ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ

ਦੋ ਮੁਖ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਗੁਣ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਕਬੀਰ,ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਰਵਿਦਾਸ, ਦਾਦੂ, ਧਾਰੀ ਸਾਹਿਬ, ਦਰਿਆ ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ ਨਿਰਗੁਣ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਗੁਣਤਾ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਸੰਤ ਮਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ।

ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਤ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧੂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਰਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਸਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੰਨੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਝੂਠ ਅਤੇ ਅਸੱਤ ਨਾਲ ਸਖ਼ਤ ਘਿਰਣਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਮੇਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ।

ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਾਤਵਿਕ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿਕੇ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵੇਸ਼- ਭੂਸਾ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚੇ ਰਹਿਣ, ਸਮਾਜਿਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਹਮਵਾਰ ਕਰਨ, ਸਰਵ ਪ੍ਰੇਮ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਅਹਿੰਸਾ, ਇੰਦਰੀ ਨਿਗ੍ਰਹਿ, ਨਿਰਛਲ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਵਹਾਰ, ਸਵੈ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਅਤੇ ਸਦ ਆਚਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ।

ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਮੱਧ ਕਾਲ ਦੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਤ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਪਹਿਚਾਣ ਚਿਹਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਰਹਿਤਲਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਰੋਏ ਭਗਤੀ ਭਰਪੂਰ ਪਰ ਕਠੋਰ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਤੋੜਿਆ । ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਰੋਧਾ ਭਾਸ਼ੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜਾ ਬਿਲਕੁੱਲ ਵਿਲੱਖਣ ਸੀ ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ-ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ-ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇਰੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਅਧਿਕਤਰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਭਾਗਵਤ, ਪਾਂਚਰਾਤ੍ਰ ਆਗਮਾਂ ਅਤੇ

ਆਲਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ, ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਦਰਸ਼ਨ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਨਿਪਟ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਸਮੇਤ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਵਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ 'ਉਚਾਰ' ਅਤੇ ਪਾਠ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਬੇਗਮ ਪੁਰੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਮੂਲਗਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਖਾਤਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਆਤਮ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਅਵੱਸ਼ਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਜਗਾ ਕੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ ।

ਮੱਧ ਯੁਗ ਦੌਰਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਲਗਭਗ ਖੜੋਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਮਹਾਨ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਰਾਜ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਨਾਲ ਨਵਾਂ ਰਾਜ ਉਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਤੱਕ ਸਾਮੰਤੀ ਸੀ। ਬਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਸਾਮੰਤੀ ਮਾਨੀਆ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਭਾਰ ਕਿਸਾਨ ਵਰਗ-ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਪੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਰਾਜੇ ਦੇ ਐਸ਼ ਵਰਜ ਅਤੇ ਵਿਲਾਸਤਾ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਰੂਪ, ਪੁਜਾਰੀ ਦੇ ਸਜੇ-ਸੰਵਰੇ ਮੰਦਰਾਂ ਲਈ ਟੈਕ ਵੀ ਭਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗ ਅਤਿ ਘੋਰ ਗਰੀਬੀ, ਪੀੜਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣਮਈ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਜੀ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਗੁਲਾਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਬਦਤਰ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਹੀ ਇਹ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮੂਚੇ ਭਾਰਤੀ ਸਦੀ ਦਰ ਸਦੀ ਗੁਲਾਮ ਕਿਉਂ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਮਹਣਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮੰਤੀ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੇ ਗੁਲਾਮ

ਬਣਾਇਆ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਇਸ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਗ਼ੁਲਾਮ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਬਣੇ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਢਾਂਚਾ

Helper	Subject	Opponent
ਸਹਾਇਕ	ਸਮੁੱਚਾ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਿਤ ਮਾਨਵ	ਵਿਰੋਧੀ ਸਮੰਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ 1. ਪਬੰਦੀਆਂ 2 ਮਜਬੂਰੀਆਂ 3 ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆ
Sender	Object	ਪ੍ਰੇਸਤੀ(Receiver)
ਸਮੁਚਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ	ਉਦੇਸ਼ ਗ਼ੁਲਾਮੀ (ਸ਼ੋਸਿਤ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ)	ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਗ ਅਤੇ ਇਸਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ

ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਗਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਸਮਕਾਲੀ ਸੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਚਿਤਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ

ਤਰਸਮਈ ਹਾਲਤ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ, ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵਿਗਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮਹੌਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਬੇਗਮ ਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਜਿਸਨੂੰ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

"ਸ਼ਬਦ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸ਼ਹਰ ਕੋ ਨਾਉ" ਪੰਨਾ 345 ਦਾ ਗਰੇਮਾਸ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ

ਬੇਗਮਪੁਰਾ

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਦਾ ਟਿਕੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਰਹਿਤ, ਸੁਖੀ, ਅਜ਼ਾਦ, ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਭਰਾਤਰੀ-ਭਾਵ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ।

ਸਹਾਇਕ (Helper) → ਮਾਨਵ Subject ← ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ (Opponent)

ਸਹਾਇਕ (Helper):

1. ਦੂੱਖ ਅੰਦੋਹ (ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਚਿੰਤਾ) ਨਾ ਹੋਣਾ
2. ਤਸਵੀਸ (ਸੋਚ) ਘਬਰਾਹਟ ਖ਼ਤਮ
3. ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ
4. ਸਦਾ ਖੈਰਿ
5. ਸਾਰੇ ਭਾਈ ਭਾਈ, ਦੋਮ ਸੇਮ ਨਾਂ ਹੋਣਾ
6. ਨੀਵੇਂ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁਆਰੀ ਤੋਂ ਖਲਾਸੀ
7. ਹਰ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾਪਣ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣਾ

ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ (Opponent): ਨੂਪਤ

ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ (Sender) → ਉਦੇਸ਼ (Object) → ਪ੍ਰਿਛਤੀ (Receiver)

ਪ੍ਰੇਸ਼ਕ (Sender): ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ

ਉਦੇਸ਼ (Object):

1. ਸਦਾ ਟਿਕੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਅੱਵਸਥਾ।
2. ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਅਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਰਾਤਰੀਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਗਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮਹੌਲ)

(ਭਾਵ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ)

ਪ੍ਰਿਛਤੀ (Receiver): ਹਮ ਸਹਰੀ (ਸਤ ਸੰਗੀ)

ਉਪਰੋਕਤ ਆਂਕੜਾਸ਼ੀਅਨ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮਾਨਵ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਪਬੰਦੀਆਂ,ਮਜਬੂਰੀਆਂ, ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਚ ਨੀਚ ਵਰਗੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਨਵ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹ ਅਤਿ ਉੱਚੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਅਨੰਦਮਈ ਅਵੱਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਰਸਾਤਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਲੁਪਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਆਰਥਿਕ ਵਿਖਮਤਾ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਹੈ, ਉਸਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਤਰ ਤੇ ਏਕਤਾ, ਅਭੇਦਤਾ, ਸਮਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਵਾਲਾ ਰਹੱਸਮਈ ਕਲਪਨਾ ਲੋਕ ਸਿਰਜ ਕੇ ਸਭ ਲਈ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਗਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮੰਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ,ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਮਲ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਮੱਧਯੁਗੀ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਕਰੜਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ।

ਕਿਉਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਕਾਰਨ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ,ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਵਿੱਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਭੂਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬੋਧ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੱਧ ਯੁਗ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬੋਧ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪੀੜਿਤ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਉਦੈ ਕਿਉਂ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ

ਹੋਇਆ ? ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ । ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵਿਚਾਰ ਭਾਵ ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ (Ennotive) ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਗਿਆਨ ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ (Conative) ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪਰਾ ਭਾਸ਼ਾ (Metalanguage) ਆਪ ਹੀ ਸਿਰਜਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੈਕਬਸਨ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ :

<u>ਭਾਵ ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ</u> (Emotive):

ਸੋਚ ਵਿਨੁ ਨਾਤੀ ।

ਗਿਆਨ ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ: ਨਾਲ ਹੀ ਗਿਆਨ-ਬੋਧਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਉਪਰੋਕਤ ਸੋਚ (ਚਿੰਤਾ) , ਸੋਚ ਸੰਗਤਿ, ਕਰਮੁ ਕਠਿਨਤਾ ਅਤੇ ਕੁਜਾਤੀ ਜਨਮੁ ਕਰਕੇ ਹੈ।

ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ Meta Text ਵੀ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠ ਦਾ ਪ੍ਰਤਾਓ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਹੈ ।

Meta Text (Meta Language) ਪਰਾਭਾਸ਼ਾ:

"ਪਰਤੁ ਤੇਰੀ ਸਾਭਾ" ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਤੇਰੀ ਸੰਭਾਲ ਵਿੱਚ ਆ ਗਿਆ ਹਾਂ । ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਸੋਚ(ਚਿੰਤਾ) ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ।

ਇਸੇ ਤਰਾਂ ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਾਹਮਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

<u>ਭਾਵ-ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ</u> (Emotive):

ਸਤ ਜੁਗਿ ਸਤੁ, ਤੇਤਾ ਜਗੀ, ਦੁਆਪਰਿ ਪੂਜਾ ਚਾਰ ।।
ਤੀਨੌ ਜੁਗ ਤੀਨੌ ਦਿੜੇ, ਕਲਿ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਅਧਾਰ।।੧।।

<u>ਗਿਆਨ ਬੋਧਿਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ</u> (Conative):

ਪਾਰੁ ਕੈਸੇ ਪਾਇਬੋ ਰੇ ।।
ਮੋ ਸਉ ਕੋਊ ਨ ਕਹੈ ਸਮਝਾਇ ।।
ਜਾ ਤੇ ਆਵਾਗਵਨੁ ਬਿਲਾਇ।।੧।।ਰਹਾਉ।।

<u>ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ:</u>

ਬਾਹਰੁ ਉਦਕਿ ਪਖਾਰੀਐ, ਭੀਤਰਿ ਬਿਬਿਧ ਬਿਕਾਰ।।
ਸੁਧ ਕਵਨ ਪਰ ਹੋਇਬੋ, ਸੁਚ ਕੁੰਚਰ ਬਿਧਿ ਬਿਉਹਾਰ।।4।।

<u>ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਕਾਰਜ:</u>

ਰਵਿ ਪ੍ਰਗਾਸ ਰਜਨੀ ਜਥਾਗਤਿ ਜਾਨਤ ਸਭ ਸੰਸਾਰ ।।
ਪਾਰਸ ਮਾਨੋ ਤਾਬੋ ਛੁਏ, ਕਨਕ ਹੋਤ ਨਹੀ ਬਾਰ।।5।।

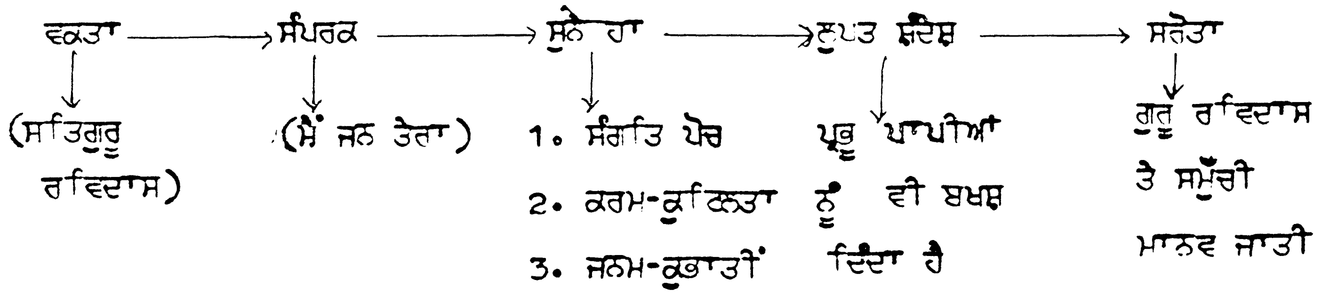
ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਪਰਾ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਮੂਚੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤਾਓ(Metalangual) ਪਰਾਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੈ ।

<u>ਪਰਾ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ</u> (Metalingual):

ਪਰਮ ਪਰਸ ਗੁਰੂ ਭੇਟੀਐ, ਪੂਰਬ ਲਿਖਤ ਲਿਲਾਟ ।।
ਉਨਮਨ ਮਨ ਮਨ ਹੀ ਮਿਲੈ , ਛੁਟਕਤ ਬਜਰ ਕਪਾਟ।।6।।
ਭਗਤਿ ਜੁਗਤਿ ਮਤਿ ਸਤਿ ਕਰੀ, ਭ੍ਰਮ ਬੰਧਨ ਕਾਟਿ ਬਿਕਾਰ।।
ਸੋਈ ਬਸਿ ਰਸਿ ਮਨ ਮਿਲੇ , ਗੁਨ ਨਿਰਗੁਨ ਏਕ ਬਿਚਾਰ।।7।।

ਭਾਵ ਪੂਰਬਲੇ ਭਾਗ ਜਾਗਣ ਨਾਲ ਪਾਰਸਾਂ ਦਾ ਪਾਰਸ ਸਤਿਗੁਰੂ ਮਿਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਨ ਦੇ ਕਰੜੇ ਕਵਾੜ ਖੁਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਮਾਨਸ ਅੰਤਰ-ਆਤਮ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਮਰ ਜੋਤਿ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਇੱਕ ਸਖਤ ਸਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਧਨਾ ਭਗਤੀ ਵਿੱਚ ਜੁੜ ਕੇ ਉਸਦੀ ਬਰਕਤ ਨਾਲ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਭਟਕਣਾਂ, ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ

ਉਪਰੋਕਤ ਜੈਕਬਸਨ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗਾਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ ਪੰਨਾ 345 ਦਾ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ :



ਬੰਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਚਲਣ ਅਤੇ ਡੋਲਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਮਾਨਸ ਉਸ ਨਿਰਗੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਉੱਪਰ ਢੁਕਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਵਾਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਅਤਿ ਅਸਧਾਰਣ ਦੈਵੀ ਸੋਝੀ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਿੱਧੇ ਕਿਤੇ ਅਸਿੱਧੇ, ਕਿਤੇ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਸਮਰਪਣ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਵਾਕ ਵਰਤ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾ ਦੇਹੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮੂਲਕ ਸਮਨਵਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ । ਇੰਜ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਮ, ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਡਾ ਮਨ ਹੀ ਮੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਸਥਾਪਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਗਿਆਨ ਮਈ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮੂਲਕ ਸੰਯੁਕਤ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਸ਼ਬਦ,ਹਰ ਵਾਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਕੁਠਾਨੀ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ ਮਾਨਸ-ਪ੍ਰਤੀਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਜਿਹੜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਵਿਮਲ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਦੇ ਹਨ ।

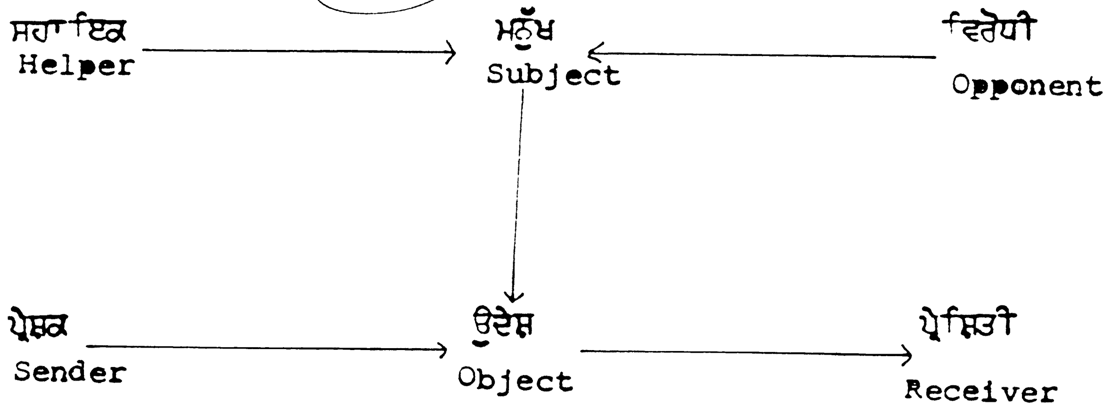
ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨ ਕੇ ਪਾਠ-ਰੂਪੀ (Text) ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੈਰੋਲ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਮਧਿਅਸਥਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮੁਖ-ਚਿਹਨ (Hyper Sign) ਅਰਥ ਅਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਚਿਹਨਕ-ਚਿਹਨਤ, ਲਾਂਗ-ਪੈਰੋਲ, ਇਕਾਲਕਤਾ-ਦੁਕਾਲਕਤਾ, ਲੜੀ-ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਭਾਵਾਰਥ-ਲਖਣਾਰਥ

ਅਤਿ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਕੋਬਸਨ ਅਤੇ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿ ਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ-ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਘਾੜਨ ਵਿੱਚ ਅਤਿ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਕੱਲੇ ਇਕੱਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਦੂਜੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅਥਵਾ ਸਹਿਚਾਰੀ, ਇਕਾਲਕ ਜਾਂ ਦੁਕਾਲਕ, ਭਾਵਾਰਥ ਜਾਂ ਲੱਖਣਾਰਥ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਉਸਰੀ ਸੰਕਲਪੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਤਨਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਿਹਨਤ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਜੀਵਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ੀਅਲ ਮਾਡਲ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਛੇ ਅਕਤਾਂਸ਼ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਆਕਤਾਂਸ਼ੀਨ ਮਾਡਲ:

ਮਰੇਮਾਸ ਮਾਡਲ:



ਜੇ ਇਸ ਰੇਖਾ-ਚਿਤੱਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਵੇਗੀ :

ਸਹਾਇਕ(Helper) → ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ (ਦੇਹਧਾਰੀ ਮਾਨਵ ਵਜੋਂ) ← ਵਿਰੋਧੀ(Opponent

ਸਹਾਇਕ(Helper)

1. ਨਾਮ ਧਨ
2. ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤਿ
3. ਗੁਰ ਗਿਆਨ
4. ਹਰ ਸਿਮਰਨ
5. ਸੁਮਤਿ
6. ਉਨਮਨ ਭਗਤਿ ਆਦਿ

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ

(ਦੇਹਧਾਰੀ ਮਾਨਵ ਵਜੋਂ)

ਵਿਰੋਧੀ(Opponent

1. ਪੋਚ ਸੰਗਤਿ
2. ਕ੍ਰਿਫਨਤਾ ਕਰਮੁ
3. ਕੁਭਾਂਤੀ ਜਨਮੁ
4. ਵਿਖਿਆ ਵਿਮੋਹਿਅ ਮਨ
5. ਮਲਿਨਮਤ ਆਦਿ
6. ਇੰਦਰੀ ਸਬਨ
7. ਨਿਬਨ ਬਿਬੇਕ ਬੁਧਿ

Object

ਪ੍ਰੇਬਕ (Sender) — ਉਦੇਸ਼ → ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ(Receiver)

ਪ੍ਰੇਬਕ (Sender)

(ਬਾਣੀ)

ਦਾ

ਪ੍ਰਵਚਨ ਰੂਪ

ਉਦੇਸ਼

1. ਬੇਗਮਪੁਰਾ (ਦੁਖੁ, ਅੰਦੋਹ, ਖਤੁਿਫ ਅਤੇ ਬ੍ਰੇਣੀ ਰਹਿ ਸਮਾਜ)
2. ਸਮ ਦਨ
3. ਜਮ ਫਾਸ ਦਾ ਕੱਟਣਾ
4. ਜਨਮ ਲੇਖੇ ਲਾਉਣਾ
5. ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ।
6. ਮੋਕਸ਼(ਨਿਰਬਾਣ)

ਪ੍ਰੇਸ਼ਿਤੀ(Receiver)

ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ

(ਸਮੁੱਚਾ ਜਨਮਾਨਸ)

Jorge Larrain, Concept of Ideology, p. 137

ਉਪਰੋਕਤ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤਾ ਦਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ । ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਚਿਹਨ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾਈ ਕਲਪਨਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿਹਨ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੰਜ ਇਹ ਆਪਣਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਹੱਤਵ ਖੋ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਿਹਨਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ, ਅਰਥਾਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ । ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਰ ਉਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿਹਨਾਂਵਲੀ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਂਤਰ, ਚਿਹਨਤਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਉਸਦਾ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨਤਾਂ ਦੀ ਜੋ ਤਸਵੀਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਸਪੱਸਟ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ :

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬ੍ਰਹਮ:ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ, ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ, ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸਰਵ-ਸਮਾਨਤਾ, ਜੀਵ: ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ, ਗੁਰੂ:ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ, ਹੁਕਮ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਨੇਮਬੱਧਤਾ,ਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਣਾ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ,ਨਾਮ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਦੀ ਸਤਿ ਚੇਤਨਾ, ਮਾਇਆ: ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਵੇਗ ਵਿਰੋਧੀ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾ, ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ, ਧੀਰਜ, ਸੰਜਮ, ਦਇਆ ਆਦਿ, ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਗੁਣ, ਹਉਮੈ, ਲੋਭ,

ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮ ਆਦਿ, ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁੰਤਰਤਾ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਅਜੇਹੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਵਿੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਫਲਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ-ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ-ਉਨਮੁਖ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ, ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਮਤ, ਪੰਥ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕਾਂ

ਉਪਾਧਿਆਇ ਕਾਸ਼ੀ ਨਾਥ — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਸਤਿਸੰਗ, ਬਿਆਸ, 1987

ਉਹੋ — ਐਸੀ ਭਗਤਿ ਕਰੈ ਰੈਦਾਸਾ, ਜੋਰਬਾ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, 1993

ਆਜ਼ਾਦ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ (ਆਚਾਰੀਆ) — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ (ਅਨੁਰਵੀ ਕੁਮਾਰ) ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1977

ਅਤਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1959

" — ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਉਹੀ, 1963

" — ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975

" — ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਰਘਬੀਰ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1984

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਣ ਦੇਵ (ਸੰ:) — ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

ਅਰਸ਼ੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ — ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1984

ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.) — ਸਟੀਕ ਭਗਤ ਬਾਣੀ (ਹਿੱਸਾ ਦੂਜਾ) ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਮਾਈ ਸੇਵਾਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1987 (ਚੌਥੀ ਵਾਰ)

ਸਾਬਰ, ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ: ਸ੍ਰੋਤ ਪੁਸਤਕ (ਸੰਪਾ.) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਸਿੱਧੂ, ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਪਟਿਆਲਾ, 1990

ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.) — ਸੰਤ ਸਿਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਦੀਪਕ ਪਬਲੀਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1983

" — ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜੀਵਨ ਕਥਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ (ਸੰਪਾ.) ਦਲਿਤ ਵੈਲਫੇਅਰ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ, ਵੁਲਵਰਹੈਂਪਟਨ (ਯੂ.ਕੇ.)

" — ਬਾਣੀ: ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ (ਸੰਪਾ.) ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਚੇਅਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀ. ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986

" — ਜਸ-ਕੀਰਤਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ (ਸੰਪਾ.) ਆਸਥਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨਕੋਦਰ, 1989

" — ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, 1994

" — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਵਾਣੀ ਵਿਚਾਰ (ਸੰਪਾ.) ਅਮਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1992

ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ ਅਤੇ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ (ਸੰਪਾ) — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ: ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਦਿੱਲੀ, 1989

ਸ਼ਾਨ, ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਬਾਣੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕੀ, ਸੂਚਨਾ ਤੇ ਲੋਕ ਸੰਪਰਕ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ — ਰੂਪਕੀ, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼ ਘੰਟਾ ਘਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1976

" — ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀ. ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1981

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ — ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1978

ਕਲਸੀਆ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ (ਡਾ.) — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ ।

ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭੂਤੀ ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ) ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1992

ਕੰਗ, ਮਹਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ — ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅੱਧਿਐਨ ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1990-91

ਗੁਰਬਚਨ, — ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਆਰਪਾਰ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਦਿੱਲੀ-6, 1994

" — ਚਿਹਨ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਰਘਬੀਰ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985

ਗੁਪਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ (ਡਾ.) — ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. ਸਟੇਟ ਯੂਨੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁਕ ਬੋਰਡ 1974

ਗੁਲਾਬ ਰਾਏ, — ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਧਿਐਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, (ਸੰਪਾ.)

ਚੌਪੜਾ, ਇਕਬਾਲ ਨਾਰਾਇਣ — ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ ਪਟਿਆਲਾ, 1989

ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਭਾਈ) — ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ: ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1970

" — ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1990 (ਦੂਜੀ ਵਾਰ)

ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ(ਡਾ.) ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ,1984

ਤਾਂਘ ਈਸ਼ਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਲੀਨਾ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ.ਪਟਿਆਲਾ,1994

ਨਿਰਾਕਾਰੀ, ਆਰ.ਡੀ. ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ,ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਪਟਿਆਲਾ, 1994

ਪਿਆਰ ਸਿੰਘ ਖੋਜ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ, ਪਬਲਿਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਪਟਿਆਲਾ,1987

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ(ਡਾ.) ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ ਨਵੰਬਰ 1989(ਚੌਥੀ ਵਾਰ)

" ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ 1988

ਬਾਰਥ, ਰੋਲਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ (ਅਨੁਵਾਦ) ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,ਸਰਹਿੰਦ,1991

ਬ੍ਰਹਮ ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ ਭਗਤ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਵਾਰਿਸ਼ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,1996

ਬਰੋ ਦੇਵ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਫਲਸਫਾ, ਪੰਜਾਬ ਬੁੱਕ ਸੈਂਟਰ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ,1988

ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986

ਵਤਸ, ਆਰ.ਐਸ. ਭਗਤ ਕਾਵਿ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ,1970

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ (ਕ੍ਰਿਤ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ) ਪਟਿਆਲਾ, ਚੌਥੀ ਵਾਰ, 1981

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਪਟਿਆਲਾ,1971

ਪੰਜਾਬ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ,ਪਟਿਆਲਾ,ਜਿਲਦ ਪੰਜਵੀਂ, 1982

ਪੱਤਰ, ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ

ਆਦਿ ਗੁਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਕਾ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ ਅੰਕ, ਆਲ ਇੰਡੀਆ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮਿਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ,ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ, 1987

ਸੱਚ ਖੰਡ ਪੱਤਰ , ਭਗਤ ਵਿਸ਼ੇ ਅੰਕ (ਸੰਪਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ) ਗੁ. ਬੋਰਡ ਤਖ਼ਤ ਸੱਚ ਖੰਡ, ਸ੍ਰੀ ਹਜ਼ੂਰ ਅਬਚਲ ਨ ਗਰ ਸਾਹਿਬ, (ਨਾਦੇੜ) ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ,1992

ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਜਨਵਰੀ-ਅਪ੍ਰੈਲ,1963

ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਕਾ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ੇਸ ਅੰਕ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਪਟਿਆਲਾ, ਅੰਕ 2, ਮਾਰਚ 1981

" ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਅੰਕ, ਉਹੀ, ਸਤੰਬਰ 1982

" ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਉਹੀ, ਸਤੰਬਰ 1983

" ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅੰਕ- ਉਹੀ ਅੰਕ 26, ਸਤੰਬਰ 1985

" ਸਾਹਿੱਤਕ ਵਾਦ ਅੰਕ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਉਹੀ ਅੰਕ 31,ਮਾਰਚ 1988

ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,ਮਾਰਚ 1968

ਜਾਗ੍ਰਤੀ	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਅੰਕ, ਲੋਕ ਸੰਪਰਕ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਫਰਵਰੀ 1971
ਨਾਮ ਤੇਰੋ ਆਰਤੀ	ਸਾਡੀ ਆਵਾਜ਼ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ 1984
ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ	ਸੇਵਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਅੰਕ ਦੂਜਾ ਜਿਲਦ ਅਠਾਰਵੀਂ, ਦਸੰਬਰ 1934
"	ਭਗਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਉਹੀ, ਅੰਕ ਪਹਿਲਾ, ਜਿਲਦ ਉਨੀਂਵੀਂ ਜੂਨ 1985
ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ	ਭਗਤੀ ਅੰਕ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਸਤੰਬਰ-ਅਕਤੂਬਰ, 1965
"	ਨਿਰਗੁਣ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ, ਉਹੀ, ਜੂਨ 1969
"	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਅੰਕ ਉਹੀ, ਜੂਨ-ਜੁਲਾਈ, 1977
"	ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਉਹੀ, ਜਨਵਰੀ, ਫਰਵਰੀ, ਮਾਰਚ 1983
ਯੋਜਨਾ,	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਅੰਕ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, ਹਾਊਸ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਮਾਰਚ, 1988
ਰਵਿਦਾਸ	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਵਨ ਤੇ ਤਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਸੋਵੀਨੀਰ(ਸੰ. ਡਾ. ਹਰਨੇਕ ਕਲੇਰ ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ) ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੰਜਾਬ (ਰਜਿ) 55- ਐਫ, ਕਿਚਲੂ ਨਗਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਫਰਵਰਗੀ 1990 ਅਤੇ ਅਪ੍ਰੈਲ, 1991
ਰਵਿਦਾਸ ਜੈਕਾਰਾ	ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, (ਸੰਪਾ. ਚੌਧਰੀ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ) 18- ਨਿਊ ਵਿਜੈ ਨਗਰ, ਜਲੰਧਰ, ਅੰਕ-1, ਜਨਵਰੀ, 1991

Dictionaries

Dictionary of the History of Ideas, Philip Voiener(ed) Vol III Charles Scriber's sons,New York,1973

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, A.S. Hornby, Oxford University Press,1974

Punjabi English Dictionary, Dr. Gurcharn Singh Principal Saran Singh, Prof. Ravinder Kaur, Singh Brothers,2 1992

ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜ ਕੋਸ਼, ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ) ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ,1985

A Concise, Psychological Dictionary, A.V. Petrovsky and and M.G. Yaroshevsky, Progress publishers,Moscow,1985

ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ (ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ), ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਪਟਿਆਲਾ,1989

ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਪਟਿਆਲਾ,1968

<u>ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕਾਂ</u>

ਉਦੈ ਭਾਨ, ਤੁਲਸੀ ਦਰਸ਼ — ਤੁਲਸੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਮੀਮਾਂਸਾ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਯ, ਲਖਨਊ, 2018 ਸੰ.

ਉਪਾਧਿਆਇ, ਕੇ.ਐਨ — ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਸੈਕਟਰੀ, ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਸਤਿਸੰਗ ਬਿਆਸ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, 1983

ਉਪਾਧਿਆਇ, ਬਲਦੇਵ — ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ, ਸ਼ਾਰਦਾ ਮੰਦਿਰ, ਕਾਂਸੀ, 1966

ਉਪਾਧਿਆਇ, ਨਰੇਂਦ੍ਰ — ਨਾਥ ਔਰ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤਯ, ਕਾਸ਼ੀ ਹਿੰਦੂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਯ, ਵਾਰਾਨਸੀ, 1965

ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਿੰਘ (ਆਦਾਰੀਆ), ਰਵਿਦਾਸ ਦਰਸ਼ਨ, ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਸੰਸਥਾਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1983

ਐਨ. ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਸੰਤ ਕਵਿ ਰੈਦਾਸ, ਮੂਲਾਂਕਨ ਔਰ ਪਰਿਚਯ, ਪ੍ਰਬ ਰਾਜ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1973

ਅੰਬੇਦਕਰ (ਡਾ.) — ਸ਼ੂਦਰੋਂ ਕੀ ਖੋਜ (ਅਨੁ. ਚੰਦ੍ਰਿਕਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਜਿਗਿਆਸੂ) ਬਹੁਜਨ ਕਲਯਾਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲਖਨਊ ਪੰਜਵੀਂ ਛਾਪ, 1982

ਇੰਦਰਾਜ ਸਿੰਘ — ਸੰਤ ਰਵਿ ਦਾਸ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਵਿਭਾਗ, ਸੂਚਨਾ ਔਰ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਮੰਤਰਾਲਯ, ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1986

ਸਤਿ ਦਰਬਾਰੀ ਸਿਖ ਧਰਮ ਪਰਮ (ਮਹੰਤ) — ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (ਪ੍ਰਕਾ. ਲੇਖਕ ਆਪ) ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸ਼੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸਪੁਰਾ, ਘਬੱਦੀ (ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, 1983

ਸਰੀਨ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.) — ਨੀਚ ਤੇ ਊਚ ਕਰੀਓ ਮੇਰੇ ਸਤਿਗੁਰੂ, (ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਾ ਜੀਵਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤਥਾ ਬਾਣੀ), ਐਸ.ਚੰਦ ਐਂਡ ਕੰਪਨੀ ਲਿਮ. ਰਾਮ ਨਗਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਮਿਤੀ ਹੀਨ।

ਸੁਕਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)	ਰੈ ਦਾਸ ਜੀ ਕੀ ਆਰਤੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਸਮਾਰਕ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਮੰਦਿਰ ਰਾਜਘਾਟ, ਵਾਰਾਨਸੀ,1988
"	ਰੈ ਦਾਸ ਗਾਥਾ, ਉਹੀ, 1988
ਸਿੰਗਲ, ਧਰਮਪਾਲ(ਡਾ.)	ਸਰਬਾਂਗੀ, (ਸੰਪਾ.) ਦੀਪਕ ਪਬਲੀਸਰਜ,ਮਾਈ ਹੀਰਾ ਗੇਟ ਜਲੰਧਰ,1991
ਸ਼ਰਮਾ, ਸਿਵ ਦੱਤ(ਡਾ.)	ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤਥਾ ਭਾਰਤੀਯ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ।
ਸ਼ਰਮਾ, ਪਾਗ ਦੱਤ ਵਿਚਿਤ੍ਰ(ਸ਼੍ਰੀ)	ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਰਾਮਾਇਣ ਸ੍ਰੀ ਗੋਪਾਲ ਪੁਸਤਕਾਲਯ,ਮਥੁਰਾ ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 1980
ਸ਼ਰਮਾ, ਬੀ.ਪੀ.(ਡਾ.)	ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਸੰਸਥਾਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਸੰਮਤ 2029
"	ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਵਾਣੀ- ਉਹੀ, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ,ਸੰਮਤ 2035
"	ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਕੀ ਭਕਤਿ ਸਾਧਨਾ, ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ, ਸੰਮਤ 2037
"	ਭਕਤ ਰਤਨਾਵਲੀ (ਸੰਪਾ.) ਉਹੀ, ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ ਸੰਮਤ 2039
ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਰਾਮਾਨੰਦ(ਸਵਾਮੀ)	ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਔਰ ਉਨਕਾ ਕਾਵਯ, ਨਵ ਭਾਰਤ ਪ੍ਰੈਸ, ਲਖਨਊ 1955
ਸ਼ਾਂਡਿਲਯ, ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ	ਮਹਾਮਾਨਵ ਰੈਦਾਸ, ਮੰਗਲਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਰਾਮ ਕਿਸ਼ਨ ਪੁਰਮ ਨਈ ਦਿਲੀ-2
ਸਾਂਤੀ ਸੇਠੀ	ਮੀਰਾ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀਵਾਨੀ, ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਸਤਿਸੰਗ ਬਿਆਸ (ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ),ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ,1981
ਸ਼ੁਕਲ, ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ (ਆਚਾਰੀਆ)	ਸੰਤ ਵਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਬੇਲਵਿਡੀਅਰ, ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ

ਵਰਕਤ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ਛੇਵੀਂ ਵਾਰ,1982

ਸ਼ੁਕਲਾ ਕਾਲਾ — ਸੰਤ ਰੈਦਾਸ, ਵਿਕਿਆ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਮੰਦਿਰ, ਦਰਿਆਗੰਜ ਦਿਲੀ,1974

ਚਟੋਪਾਧਿਆਇ, ਸਤੀਸ਼ — ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ ਪੁਸਤਕ ਭੰਡਾਰ, ਪਟਨਾ-4,1961

ਛਾਂਦੋਗਯੋਪ ਨਿਪਸ਼ਦ — ਸ਼ੰਕਰ ਭਾਸ਼ਯ ਸਾਹਿਤ) ਗੀਤਾ ਪ੍ਰੈਸ, ਗੁਰਖਪੁਰ 2011 ਬਿ॰

ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਹੁ (ਸੰ.) — ਅਬ ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਵਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ, (ਖੰਡ ਦੂਜਾ) ਪਿੰਡ ਤੇ ਡਾਕ॰ ਅਮਾਰਾ (ਮੇਰਠ) ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ,1975

" — ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਮਹਾਤਮਯ (ਸੰਪਾ.) ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਸੰਤ ਆਸ਼ਰਮ, ਅਸਾਰਾ (ਮੇਰਠ), 1978

ਜਿਗਿਆਸੂ, ਚੰਦ੍ਰਿਕਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ(ਸ੍ਰੀ) — ਸੰਤ ਪ੍ਰਵਰ ਰਵਿਦਾਸ, ਬਹੁਜਨ ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਖਨਊ ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ, 1984

ਤਿਗਣਾਇਤ, ਗੋਵਿੰਦ — ਹਿੰਦੀ ਕੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਔਰ ਉਸਕੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਸ਼ਟ ਭੂਮੀ, ਸਾਹਿਤਯ ਨਿਕੇਤਨ, ਕਾਨਪੁਰ,1961

ਦਿਵੇਦੀ, ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ, (ਆਚਾਰੀਆ) — ਮਧ ਕਾਲੀਨ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ, ਸਾਹਿਤਯ ਸਦਨ ਪ੍ਰਾ. ਲਿਮ. ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ਚੌਥਾ ਸੰਸਕਰਣ,1970

ਦੀਕਸ਼ਤ, ਤਿਲੋਕੀ ਨਾਰਾਯਣ(ਡਾ.) — ਹਿੰਦੀ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤਯ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨਈ ਦਿੱਲੀ,1979

ਨਗੇਂਦ੍ਰ (ਡਾ.) — ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ(ਸੰਪਾ.) ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸਿੰਗ ਹਾਊਸ ਨਈਂ ਦਿਲੀ, ਦੂਜਾ ਸੰਸਕਰਣ,1976

ਨਾਹਟਾ,ਅਗਰ ਚੰਦ(ਸ੍ਰੀ) — ਭਕਤ ਮਾਲ (ਚਤੁਰ ਦਾਸ ਕ੍ਰਿਤ ਟੀਕਾ ਸਾਹਿਤ) (ਸੰਪਾ) ਰਾਜਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਚਯ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾਨ ਜੋਧਪੁਰ,1965

ਪਦਮ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ — ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਵਿਚਾਰਕ ਔਰ ਕਾਵਿ ਨ ਵ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਵਾਹਰ ਨਗਰ ਜਲੰਧਰ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ,1977

ਪਾਂਡਯ, ਸੰਗਮ ਲਾਲ (ਪ੍ਰੋ.) *ਸੰਤ ਰੈਦਾਸ*, ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਇਵੇਂ ਕ੍ਰਿਤਿਤਵ, ਸਾਹਿਤ ਬਾਣੀ, ਗੋਸਾਈ ਟੋਲਾ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1970

ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਦਾਸ (ਸ੍ਰੀ) *ਅਸਲੀ ਰਵਿਦਾਸ ਰਾਮਾਇਣ*, ਸਯਾਮ ਲਾਲ, ਹੀਰਾ ਲਾਲ, ਸਯਾਮ ਕਾਸ਼ੀ ਪ੍ਰੈਸ, ਮਥਰਾ, ਮਿਤੀਹੀਨ।

ਬਦਲ, ਜੀਤ ਬਹਾਦਰ ਉਰ ਸਾਧੂ ਜਿਤਉ (ਮਹਾਰਿਸ਼ੀ) *ਸ੍ਰੀ ਰਵਿਦਾਸ ਸਤਸੰਗ ਸਾਗਰ*, ਬਹੁਜਨ ਕਲਯਾਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲਖਨਊ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ, 1975

ਮਹਾਂਦੇਵ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਸਿੰਘ (ਬਾਬੂ) *ਰਵਿਦਾਸ ਰਾਮਾਇਣ*, ਸ੍ਰੀ ਲੋਕ ਨਾਥ ਪੁਸਤਕਾਲਯ, ਕਲਕੱਤਾ, ਅੱਠਵੀਂ ਵਾਰ, 1984

ਮਜੂਮਦਾਰ, ਮਧੂਸੂਦਨ (ਸ੍ਰੀ) *ਭਕਤ ਰੂਈਦਾਸ* (ਅਨੁ) ਦੇਵ ਸਾਹਿਤਯ ਕੁਟੀਰ, ਪ੍ਰਾ. ਲਿਮ. ਕਲਕੱਤਾ, 1915

ਮਜੀਠੀਆ, ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਸੰਤ ਸਾਹਿਤਯ*, ਰੂਪ ਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿਲੀ, ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ, 1962

ਮਿਸ਼੍ਰ ਜਯ ਰਾਮ (ਡਾਂਫ) *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ*, ਸਾਹਿਤਯ ਭਵਨ, ਪ੍ਰਾ. ਲਿਮ. ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ 1960

ਸੈਨੀ, ਧਰਮਪਾਲ (ਡਾ.) *ਸੰਤੋ ਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ*, ਨਵਜੋਤ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਾਲਰਕੋਟਲਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, 1966

" *ਮਧ ਯੁਗੀਨ ਨਿਰਗੁਣ ਚੇਤਨਾ*, ਲੋਕ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, 1972

" *ਰੈਦਾਸ ਸਾਹਿਤਯ ਅਕਾਦਮੀ*, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀਵਾਰ, 19 1979

ਯੋਗੇਂਦ੍ਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਸੰਤ ਰੈਦਾਸ: ਕ੍ਰਿਤਿਤਵ, ਜੀਵਨ ਔਰ ਵਿਚਾਰ*, ਅੱਖਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾ. ਲਿਮ ਦਰਿਆ ਗੰਜ, ਦਿਲੀ, ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ, 1972

ਰਾਹੁਲ, ਸੰਕ੍ਰਿਤਯਾਯਨ (ਪੰਡਤ) — ਦਰਸ਼ਨ ਦਿਗ ਦਰਸ਼ਨ, ਕਿਤਾਬ ਮਹਲ, ਪ੍ਰਾ. ਲਿਮ. ਇਲਾਹਾਬਾਦ, 1961

ਰਾਜਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਸੰਤ ਸਾਹਿਤਯ ਪੁਨਰਮੁਲਾਂਕਣ, ਆਰਯ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਨਈ ਦਿਲੀ, ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ, 1973

ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ (ਡਾ.) — ਉਪਨਿਸ਼ਦੋਂ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਰਾਜਪਾਲ ਐਂਡ ਸਨਜ਼ ਦਿੱਲੀ, 1962

" — ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ (ਭਾਗ 2) ਉਹੀ, 1969

" — ਉਪਨਿਸ਼ਦੋਂ ਕਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਉਹੀ, 1990

ਰਾਮ ਲਾਲ — ਭਾਰਤ ਕੇ ਸੰਤ ਮਹਾਤਮਾ, ਬੋਰਾ ਐਂਡ ਕੰਪਨੀ, ਬੰਬਈ 1957

ਰਾਯ, ਚੰਦਰ ਦੇਵ — ਕਬੀਰ ਔਰ ਰੈਦਾਸ ਏਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਸੋਹਾਰਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮੁੰਸੀਪੁਰਾ, ਅਊ ਨਾਥ ਭੰਜਨ (ਆਜ਼ਮਗੜ੍ਹ) 1978

ਕੋਸ਼

ਬਿਹਤ੍ਰ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼, (ਸੰਪਾ. ਕਾਲਿਕਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਆਦਿ), ਗਿਆਨ ਮੰਡਲ ਵਾਰਾਨਸੀ, 2020 ਬਿ.

ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕੋਸ਼ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ) ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਧੀਰੇਂਦ੍ਰ, ਵਰਮਾ ਆਦਿ), ਗਿਆਨ ਮੰਡਲ, ਲਿਮ, ਬਨਾਰਸ, 2015 ਸਿ. (ਭਾਗ 1 ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ) 2020 ਬਿ. (ਭਾਗ-2 ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ)

ਮਾਸਕ ਪਤੱਰ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) — ਰਵਿਦਾਸ (ਸੰਪਾ.) ਰਵਿਦਾਸ ਸਮਾਰਕ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਵ ਵਾਰਾਣਸੀ, ਫਰਵਰੀ, 1986

ਪੋਦਾਰ, ਹਨੂਮਾਨ ਪ੍ਰਸਾਦ — ਕਲਯਾਣ (ਸੰਪਾ.) ਭਕਤ ਚਰਿਤਾਂਕ) ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਨਮ ਸੇਵਾ ਸੰਸਥਾਨ, ਕਟਰਾ, ਕਸੇਵ ਦੇਵ, ਮਥੁਰਾ, 1937

ਰਜਨੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ — ਪੰਜਾਬ ਸੌਰਭ (ਮੁਖ ਸੰਪਾ.) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ

English

Anand, Coomaraswamy — Buddha and the Gospel of Buddhism, Asia Publis ing House, Bombay, 1956

Aron, Raymond — Main Currents in Sociological Thought-2 Trans. by Richard Howard and Helen Weaver, Penguin Books, New York 1982

Art and Society Collection of articles) — Progress publishers, Moscow, 1968

Aulakh, Satinder — The Fast Horse and the Ferocious River Pakha Sanjam No.XI Punjabi University Patiala 1979

Banerjee, Anil Chandra — Guru Nanak and His Times , Punjabi University, Patiala, 1971

Bann, Stephen and Bowlt, John E. (ed) — Russian Formalism, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1973

Barabosh, Yuri — Aesthetics and Poetics, Progress Publishers, Moscow, 1977

Barthes, Roland — Elements of Semiology, trans, Annettee Lavers and Colin Smith, Cape, London, 1967

Barthes, Roland — Writing Degree Zero, Trans, Annettee Lavers and Colin Smith, Cape, London1967

Bennet, Tony — Formalism and Marxism, Methuen, London1979

Bukkyo, Levdo Kyoka — The Teaching of Budha, Tokyo, Japan 1982

Cassirer, Ernest — An Essay on Man, New Haven, Yale University Press, USA, 1945

_____ — Language and Myth, Trans, Suranne K. Lange Langer, Dover Publishers, Inc., 1946

Caudwell,C. — *Illusion and Reality*, People Publishing House, Delhi,1956

Caws, Peter — "What is structuralism"? *Partisan Review*, Vol 35 No.1 Winter 1968

Charbonnier,G.(ed.) — *Conversations with Claude Levistrauss* Jonathan Cape, London,1969

Clysenaar,Anne — *Introduction to Literary Stylistics*, Bastsford, London,1976

Corti,Maria — *An Introduction to Literary Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington and London,1986

Culler, Jonathan — *Saussure*, Fontana, London,1976

David, Robey(ed.) — *Structuralism: An Introduction*, Oxford vUniversity Press, England,1982

Dewana,Mohan Singh — *A History of Panjabi Literature*, Kasturi Lal and sons, Amritsar, 2nd ed.1949

Dundes, Alan — *The Study of Folklore*, PrenticeFhall,Inc, Englewood Cliffs, N.J. 1965

Eliot T,S. — *Selected Essays*, Faber and Faber,London 1951

Falk, Eugene H. — *The Types of Thematic Structure*, The University of Chicago Press, Chicago and London,1967

Freud, Sigmund — *Totem and Taboo*, Routledge and Kegan Paul 1960

Frye, Northrop — *Anatomy of Criticism*, Princeton Uni. Press, Princeton,1973

Garwin, Harry R.(ed.) — *Phenomenology, Structuralism,Semiology*

Bucknell University Press, London, 1976

Gill Harjit Singh(ed.) Parole and Langue, Vol VIII, Pakha Sanjam Punjabi University, Patiala 1975-76

" Structuralism and Literary Criticism, Bahri Publishers Pvt Ltd, New Delhi, 1979

Guiraud, Pierre Semiology, Routledge and Kegan Paul, London, 1975

Hawkes, Terence Structuralism and Semiotics, Methuen and Company Ltd, 1977

Hendricks, William O. Essays on SemioLinguistics and Verbal Act, Mouton The Hague-Paris, 1973

Hudson, William Henry An Introduction to the Study of Literature, Lyall Book Depot, Ludhiana, 1969

Jaspal Singh(ed.) Semiosis and Semiotics, Lokayat Prakashan, Chandigarh, 1982

Jung, Carl G. Introduction to a Science of Mythology, Routledge and Kegan Paul, London 1951

Kermode Frank Romantic Image, Routledge and Kegan Paul, London, 1961

" The Sense of a Ending, Oxford University New York, 1967

Langer, Susanne K. Feeling and Form, Routledge and Kegan Pual Ltd. London, 1976

Larrian, Jorge The Concept of Ideology, B.I. Publications, New Delhi, 1981

Leach, Edmund(ed.) The Structural Study of Myth and Totemism, New Delhi, 1981

Levi-Strauss, Claude — The Savage Mind, The University of Chicago Press, Chicago, 1968

" — Structural Anthropology, Allen Lane, The Penguin Press, 1969

" — The Raw and the Cooked, Trans John and Doreen Weightman, Jonathan Cape, London, 1969

" — Structural Anthropology, Vol II Penguin Books, Ltd, 1977

" — Myth and Meaning, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1978

Lodge, David — The Modes of Modern Writing, Edward Arnold Ltd., London, 1977

Maranda, Pierre (ed) — Mythology, Penguin Education, England, 1973

Marrett, R.R. — Psychology and Folklore, Anthropological publications, New York, 1971

Piaget, Jean — Structuralism, Trans, By Chaninah Maschler Routledge and Kegan Paul, London, 1971

Propp, Vladimir — Morphology of the Folktale, University of Tesas, Austin, 1970

Ray, Niharranjan — The Sikh Gurus and the Sikh Society, Punjabi University, Patiala, 1970

Riffaterre, Michael — Semiotics of Poetry, Methuen and Company, London 1980

Saussure, Ferdinand de — Course in General Linguistics, Fontana/ Collins, 1974

Scholes, Robert — Structuralism in Literature, Yala University Press, London, 1978

Sebeok, Thomas A. — Tell-Tale-Sign, Printed in Belgium By N.IC.I Ghent, 1974

" (ed) — The Sign and Its Masters, University of Texas Press, Austin and London, 1979

Shukman, Ann — Literature and Semotics, North-Holland Publications, New York Oxford, 1977

Suran, Bernard G. — Odd Balls, Nelson Hall, Chicago, 1978

Tylor, Sir Edward Burnett — Primitive Culture, New York, Henry Hold and Company 1874, New ed. 1982

Vico, Giambattista, — The New Science, Cornell University Press, New York, 1948

Wellek, Rene and Warren Austin — Theory of Literature, Penguin Books ltd. Middlesex, England, 1973

Wimsatt, William K.Jr and Brooks, Cleanth — Literary Criticixsm- A Short History, Oxford and IBH Publication Company, New Delhi, 1974

P.U. LIBRARY CHANDIGARH