

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ  
SHEIKH FARID ATE GURU TEG BAHADUR JI  
DI BANI VICH MANVI HOND DE MASLE

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੀ ਆਰਟਸ ਫੈਕਲਟੀ ਅਧੀਨ  
ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰਸਤੁਤ  
ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ  
2011



ਖੋਜਾਰਥੀ  
ਮਨਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ  
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

## ਤਤਕਰਾ

	ਪੰਨਾ
<b>ਭੂਮਿਕਾ</b>	2-6
ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ :	
ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ	7-59
ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ :	
ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ	60-126
ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ :	
ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ	127-177
ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ :	
ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ	178-228
ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ :	
ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ	229-275
ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ :	
ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ : ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ	276-327
ਸਾਰ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ	328-343
ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ	344-358





## ਭੂਮਿਕਾ

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਕੋ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਵੀਨ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਘੋਲ ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਿਆਣ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਖਰੇਵੇਂ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਧੀਨ ਜਿਥੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਇਕ ਜੋਤ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੰਗਣ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦੀਰਘ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲਘੂ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਤ ਵਿਚ ਰੰਗਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਅਧਾਰ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭੇਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ

ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਰਾਜਕਤਾ ਭਰੇ ਰਾਜਸੀ ਮਹੌਲ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਨਾਓ ਅਤੇ ਦਬਾਉ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਝਾਕਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੀ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਰਜਨ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਮਤਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੁਰੂ ਸੰਤ ਫਕੀਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਸਖਸ਼ੀਆਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਖਸ਼ੀਆਤਾਂ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਅਜਿਹੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਵਿ ਉਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਾਪੀ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਰਾਪ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਅਭੇਦਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਦਾ ਹਲ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਹੀ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਬੁਢਾਪੇ ਅਤੇ ਮੌਤ ਵਰਗੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸੁਖਾਂਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ

ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਤ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਦੀਵੀ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੇਂ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਮਹਾਂ ਕਵੀਆਂ/ ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਲੰਬਾ ਵਕਫਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਤਾ ਦੋਹਾਂ ਮਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੱਤ-ਅਸੱਤ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਤੇ ਗਹਿਨਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਕੇਂਦਰੀ ਪਹਿਲੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਤਰਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੰਭੀਰ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਛੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ *ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ* ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਣ ਵਾਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੂਰਬੀ (ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅਗਲੇਰੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਅਧੀਨ ਨਿਗਮਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ (deductive method) ਤੋਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੱਕ ਮਹਿਦੂਦ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ *ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ* ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਉਦਗਮ ਸੰਦਰਭਾਂ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ

ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ **ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ** ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਉੱਤੇ ਆਰੋਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ **ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ** ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ **ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ** ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘ ਵਿਚ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠਮੂਲਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਛੇਵੇਂ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਅਧਿਆਇ **ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ** : **ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ** ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ **ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ** ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੀ ਖੋਜ-ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਜਤਨ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚੜਾਉਣ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਗੁਰੂਦੇਵ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦੀਪਕ ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਅਮੁੱਲ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ

ਨੇ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਅਤੇ ਸਨੇਹ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ, ਸੋਚਣ ਤੇ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਸੁਹਿਰਦ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਮੈਂ ਸਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਿਣੀ ਰਹਾਂਗੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਂ ਸਵ. ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਜੀ ਦੀ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਿਣੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਨਮੋਲ ਅਗਵਾਈ ਨੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਸਾਥੀ ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਮੌੜ ਉਤੇ ਮੇਰਾ ਸਾਥ ਨਿਭਾਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਅਤੇ ਦੋਸਤਾਂ ਦੀ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣਾ ਸਹਿਯੋਗ ਦਿੱਤਾ।

ਮਨਿੰਦਰ ਕੌਰ  
(ਮਨਿੰਦਰ ਕੌਰ)  
25.08.11



ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ

ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ  
ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ





## ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ, ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਸਦਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਤੀਬਰ ਅਕਾਂਖਿਆ ਤੇ ਜਗਿਆਸਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਜਗਿਆਸਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਸਮਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਸਮਝ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਜਾਗਰੂਕ ਤਾਂ ਕਰਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਰਹੱਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵੱਡਾ ਰਹੱਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਾਂ ਜਗਿਆਸੂਆਂ ਨੇ ਜਿੰਨਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਸ ਰਹੱਸ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ, ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ 'ਸਵੈ ਤੇ ਪਰ' ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਵੀ ਉਹ ਇਸ ਸਮਝ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰ੍ਹੇ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨਾਂ ਵੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਝੇਲਦਾ ਹੀ ਆ ਰਿਹਾ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਹੈਰਬਟ ਓਟੋ (Herbert Otto) ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਪਿਛਲੇ 50 ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਜਾਣ ਚੁਕੇ ਹਾਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅਥਾਹ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਉਸ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਬਰਫ਼ ਦੀ ਪਰਤ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਉਪਰ ਹੀ ਤੈਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਅੱਜ ਵੀ ਰਹੱਸ ਹੀ ਹੈ।*

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਬੌਧਿਕ ਜਾਨਵਰ' ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਠੋਸ ਤੇ ਸਥੂਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਧਾਰ ਤੱਤ ਮੰਨਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਵੀ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਧੀਨ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੰਨ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਜਾਨਵਰ ਹੈ ਤਦ ਵੀ ਕੇਵਲ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਧਾਰਨ ਜਾਨਵਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਇਕ ਅਸਧਾਰਨ ਜਾਨਵਰ ਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਅਸਧਾਰਨ ਗੁਣ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਦੀ ਹੋਰਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵ ਤਾਂ ਹਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਤਿਤਵਸ਼ੀਲ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਭਾਵਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਝ-ਸਮਝਾਉਣ ਜਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਜੀਨ ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ (Jean Paul Sartre) ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ *Nausea* ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨਿਸਚਿਤਾ (contingency) ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਨਿਸਚਿਤਾ ਕੋਈ ਭਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ।*

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਪਰ-ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰੱਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਵੀ ਲੁਪਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰ ਤੱਤਾਂ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਰ ਪਸ਼ੂ/ਪੰਛੀ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੋਚਣ-ਸਮਝਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਥੀ ਤੇ ਡੌਲਫਿਨ

ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਪਸ਼ੂ/ਪੰਛੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਣ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਰਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ *Zoon Ekonlogore*<sup>3</sup> ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ 'ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਣੀ' ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਪਾਲ ਬਰੋਨਟਨ (Paul Brunton) ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਈ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗੁਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੰਜ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇਹੋ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੋਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਿੱਧੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ।*

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਤਾਂ (ਸੰਵੇਦਨਾ, ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ) ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਨੈਤਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ, ਸੰਵੇਦਨਾ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਕਾਰਣ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਉੱਤਮ ਤੇ ਉੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ, ਉਸ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ (ਆਦਿ) ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-

ਇਤਿਹਾਸ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬੀ-ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਪੱਛਮੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਖਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

### **ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ :**

ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ, ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀ ਬੜੇ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਹਲ ਜਟਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਦੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਸਦਾ ਉਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਤਮਾ, ਚੇਤਨਾ, ਜੀਵ ਆਦਿ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ‘ਵੇਦਾਂ’ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪਦਾਰਥੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ (ਚਾਰਵਾਕ, ਬੁੱਧ ਮਤ, ਜੈਨ ਮਤ) ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ‘ਵੇਦਾਂ’ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਝਾਂ ਸੂਤਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਸਤਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਪਰ ਨਾਸਤਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਧਕਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਤਰਫ਼, ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ

ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰਫ਼, ਮੌਤ ਤੋਂ ਅਮਰ ਹੋਣ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਵਿਹਾਰਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਪਾਸਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਹਾਰ, ਸੰਤਾਨ-ਸੁੱਖ, ਸੰਪਤੀ-ਸੁੱਖ ਆਦਿ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ, ਵਿਸ਼ਵ-ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਮਰਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਧਰਤੀ ਤੇ ਅਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਸ਼ਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਿਠ ਭੂਮੀ ਵੇਦ ਹਨ ਤਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਚਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਆਤਮ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਸਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਈਥਰ (ਅਕਾਸ਼) ਤੋਂ ਹਵਾ, ਹਵਾ ਤੋਂ ਅੱਗ, ਅੱਗ ਤੋਂ ਪਾਣੀ, ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਧਰਤੀ, ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਬਨਾਸਪਤੀ, ਬਨਾਸਪਤੀ ਤੋਂ ਭੋਜਨ/ਅੰਨ, ਅੰਨ ਤੋਂ ਬੀਜ ਅਤੇ ਬੀਜ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤੱਪਤੀ ਹੋਈ ਕਿਆਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਉਤੱਪਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਭੋਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ-ਪਰਖਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਅਮਰ ਤੇ ਸਥਾਈ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨ-ਜਗਤ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਜਗਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਨੀਤੀ-ਮਾਰਗ ਤੇ ਕਰਤੱਵ-ਮਾਰਗ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਝੂਠ, ਚੋਰੀ, ਅਸ਼ਲੀਲ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਾਮ-ਵਾਸ਼ਨਾ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੋਕਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਨੂੰ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਮੋਹ, ਲੋਭ ਹੰਕਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਧੇਰੇ

ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਗੀਤਾ ਦਰਸ਼ਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵੱਲੋਂ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ “ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ (ਜਗਤ) ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ (ਸਤ, ਰਜ ਅਤੇ ਤਮ) ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ “ਜੀਵਾਤਮਾ” ਨੂੰ ‘ਦੇਹੀ’ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੇਹੀ (ਜੀਵ-ਆਤਮਾ) ਕੇਵਲ ਉਸ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਉੱਠਣ ਵਾਲਾ ਦੁਨੀਆਵੀ ਵਿਅਕਤੀ “ਗੁਣਾਤੀਤੀ ਪੁਰੁਸ਼” ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਨਾਲ ਇੱਕ ਮਿੱਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।”<sup>੧੦</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੀਤਾ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਹੀ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ/ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਅਤੇ ਮੌਤ/ਮੋਕਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਣਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਵੈਦਿਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਚਾਰਵਾਕ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਪਿਛੇ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਾ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਚ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਕ ਕੇ. ਦਾਮੋਦਰ (K. Damodaran) ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਸਧਾਰਨ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸੂਰਜ ਤੇ ਚੰਨ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੇ ਅੱਗ, ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸੰਜੀਵ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਾਂ ਸਹਿਤ, ਸਾਹ, ਦਿਮਾਗ ਆਦਿ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਭਿੰਨ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਸਭ ‘ਸੱਤ’ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ‘ਸੱਤ’ ਇਕ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਜਾਣਦੀ ਅਤੇ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਚਾਰਵਾਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਪਰਕਤਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਪਰਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ-ਧਰਤੀ, ਹਵਾ, ਅੱਗ ਤੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਕੋਈ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ‘ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ?’ ਇਹ ਧੁਨੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਦੇ ਖਤਮ ਹੋਣ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਵਰਗ-ਨਰਕ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਸਹਿਜ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਨੀ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਵਿਅਰਥ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਚਾਰਵਾਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਹੀ ਸਾਂਖਯ-ਦਰਸ਼ਨ (ਕਪਿਲ ਰਿਸ਼ੀ) ਵੀ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਸੱਤਵ, ਰਜਸ ਤੇ ਤਮਸ ਨਾਮ ਦੇ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੱਤਵ ਨੂੰ ਚਾਨਣ ਵਰਗੀ ਜਾਂ ਰੁਸ਼ਨਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਰਜਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਤਮਸ ਨੂੰ ਭਾਰੀ ਤੇ ਰੋਕ ਕੇ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਚੇਤਨਾ-ਤੱਤ (ਸੱਤਵ), ਸ਼ਕਤੀ (ਰਜਸ) ਤੇ ਹੁਜਮ (ਤਮਸ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ-ਤੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਮਿੱਟੀ, ਜਲ, ਅਗਨੀ, ਵਾਯੂ ਤੇ ਅਕਾਸ਼ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਨਿਰਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਿਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਯੋਗ-ਦਰਸ਼ਨ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਘੱਟ ਪਰ ਨਿਸਚਿਤ ਅਭਿਆਸ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਚਾਰ ਬਣਤਰੀ ਤੱਤ ਖਣਿਜ,



ਉਤਭੁਜ ਤੇ ਮਾਨਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਤਾਂਜਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਣਤਰੀ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਸਵੈਧੀਨ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਵਸਤੂਪਰਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਸਿਸਟਮ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਰਵਉੱਚ ਤੇ ਜਟਿਲ ਪਦਾਰਥਕ-ਰੂਹਾਨੀ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਨਮ ਤੇ ਮੌਤ ਆਤਮਾ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਹਨ।

ਬੁੱਧ-ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ “ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ “ਸੰਕਧ” ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜ ਹਨ : ਰੂਪ, ਵੇਦਨਾ, ਸੰਗਿਆ, ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਹਨ ਅਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਘਰ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ, ਭਾਵ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਮਨ, ਵਿਚੋਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ। ਫਿਰ ਉਹ ਆਤਮਾ ਕਿਥੇ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਦਮੀ ਇੰਨਾ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ (ਰੂਪ) ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਰੀਰ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਦੁਖਦਾਈ ਨਾ ਬਣਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੀਰ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੀਰ ਉਸ ਦੇ ਕਾਬੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਕੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਫਿਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਠੀਕ ਹੋਏਗਾ ਕਿ “ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰਾ ਆਪਾ ਹੈ?” ਬੁੱਧ ਮਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਸਮੱਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।.....ਦ੍ਰਿੜ, ਪਰਿਵਰਤਨਹੀਨ ਤੇ ਅਮਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।” ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਹਰ ਵਸਤੂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਸਵੈ-ਸੰਚਲਿਤ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪੂਰਨਤਾ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਪੂਰਨਾ ਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁੱਖ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰਾ ਹੀ ਬੁੱਧ-ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਵਾਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੈਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ “ਜੀਵ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਜੀਵਨ, ਚੇਤਨਾ, ਸ਼੍ਰੀਅਸ ਅਤੇ ਆਤਮਾ। ਜੈਨ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ। ਜੈਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ,

ਇਹ ਰੋਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬੇਅੰਤ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਫਲ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ ਆਵਾਗਵਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੜ ਮੁੜ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੰਚਿਤ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੰਚਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਨਾਲ ਮੌਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ।<sup>10</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨ ਮਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨਮਈ ਅਤੇ ਗਿਆਨਮਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਰਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਹਿੰਸਾ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ (ਜੈਨ ਤੇ ਬੁੱਧ) ਧਾਰਵਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗ੍ਰੂਕ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਸੁੰਨਵਾਦ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠਕੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਭਾਵਨਾ 'ਤੇ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਦੂਸਰੇ ਅਸਤਿਤਵਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੂਰਬੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਅਤਿ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਸਲਿਆਂ/ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ/ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਕੁਰਾਨ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲਾ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤ ਮੌਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦੂਜੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਬਰਜਖ' ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਹਿੰਸਾਸ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਸੁਪਨ-ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕਬਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਾ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਤਮਾ (ਰੂਹ) ਨੂੰ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਅਲਾਹ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ

ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੋਈ ਸਦਮਾਰਗ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਿਮਾਗੀ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਉੱਨਤੀ ਵਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। (ਇਸਲਾਮਿਕ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਰਥਾਤ ਸੂਫੀ-ਮਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਮਤ ਵਿਚਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੂਰਬੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਿਤ ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਦਾਰਥਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਸਿਰਜਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗੌਣ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ-ਸਦਾਚਾਰਕ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

### **ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ :**

ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਮਿੱਟ ਤੇ ਅਮੁੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਬਲ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਤੇ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਸਤੂਆਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ? ਹੋਂਦ ਕੀ ਹੈ? ਪਦਾਰਥਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੈ? ਆਦਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ?'

ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ 'ਹੋਂਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਭੇਦ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਬੋਧ ਦੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ; ਇਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।<sup>11</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੁਕਰਾਤ (Socrates) ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਆਤਮ ਜਿਗਿਆਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉੱਤਰ ਲਈ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਲੋੜ 'ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਲ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸੁਕਰਾਤ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ (ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਹਾਦਸੇ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ (agencies) ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ)<sup>12</sup> ਨੂੰ ਆਤਮ-ਬੋਧ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਪਿਆ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਤੇ ਆਤਮ-ਬੋਧ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਕਰਾਤ ਨੇ ਤਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ- (1) ਸਦਗੁਣ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਬੁਰਾਈ ਅਗਿਆਨ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਭੁੱਲ ਹੈ। (2) ਸਦਗੁਣ ਇਕ ਹੈ। (3) ਬੁਰਾਈ ਸਦਾ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਣ-ਬੁਝ ਕੇ ਗਲਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਹੈ।<sup>13</sup> ਸੁਕਰਾਤ ਲਈ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸੰਜਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੱਤ ਹਨ ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨੋਂ ਸੂਤਰ ਉਸ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਮਸਲਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਸਵੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਕਰਾਤ ਦਾ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ/ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਬਾਰੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਮਗਰੋਂ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਸ਼ਿਸ਼ ਪਲੈਟੋ (Plato) ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ/ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ

ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਉਸ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਗਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਧੁਨੀ ਦੀ ਗੂੰਜ ਆਧੁਨਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਤੱਕ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਧੁਨੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨੈਤਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸੱਚੇ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਉੱਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਤੇ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ (ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਤੇ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭਟਕਾਉਂਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਯਟੋਪਿਆ (ਆਦਰਸ਼ ਕਲਪਿਤ ਰਾਜ) ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਦੀ ਵਜ਼ੂਦ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਸੁੱਖਦ, ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਚ ਅਮਰ-ਆਤਮਾ (immortal soul) ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ੀ-ਆਤਮਾ (mortal soul) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਭਾਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਮਰ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ੀ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਤਮਾ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਭਾਗ ਸਰਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਤੇ ਅਮਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਅਬੌਧਿਕ ਭਾਗ ਅਸਥਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਤੇ ਅਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ। ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਭਾਗ ਵਿਚ ਪਿਆਰ, ਬਹਾਦਰੀ, ਆਦਰ ਤੇ ਉੱਤਮ ਸੰਵੇਗ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਅਧੀਨ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪਲੈਟੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਇਸ ਦੇ ਬੁੱਧੀਮਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚਲੇ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਾਜ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪਲੈਟੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਸਤਰਾਮ ਕਪੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਪਲੈਟੋ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ 'ਚੰਗੇ ਜੀਵਨ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਮ ਉਸ ਨੇ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ।<sup>4</sup>

ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਇਸ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਿਸ਼ ਅਰਸਤੂ (Aristotle) ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋ-ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਇਕ *Hytomarpic Being* ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਪਦਾਰਥ (matter) ਤੇ ਰੂਪ (form) ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਇਹ ਸਰੂਪ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮੌਤ, ਸਥਾਨ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ, ਆਕਾਰ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਕਾਰਜ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਉੱਤਮਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਲਈ ਨਿਆਂਇਕ, ਸੁੱਖ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੁ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਰਿਤਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ। ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿਆ ਕਿਸ਼ਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*(ਅਰਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ) ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਉਸ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਦੇ ਗਿਆਨ (ਸੌਂਦਰਯ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ) ਵਿਚ ਲਗਾਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਨੂੰ ਸੰਵਾਰਦਾ-ਨਿਖਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>5</sup>*

ਸੁਕਰਾਤ, ਪਲੈਟੋ ਤੇ ਅਰਸਤੂ ਦੀ ਯੂਨਾਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੇਨੇ ਦੇਕਾਰਤ (Rene Descartes, 1596-1650) ਦਾ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਰੇਨੇ ਦੇਕਾਰਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ-ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਬਾਈਬਲ ਜਾਂ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਕਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂਤਾ, ਪਰੰਪਰਾ, ਸਮੂਹਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ

ਹਾਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਧਰਮ, ਨੀਤੀ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚਰਚ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਵੀਨ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਮਾਦਾ ਤੇ ਮਨ (matter and mind) ਦੁਆਰਾ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਨ ਆਤਮਾ ਦਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਾਇਵਾਚੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਆਤਮਾ ਅਚੇਤ ਤੇ ਆਤਮਿਕ-ਪਦਾਰਥ (spiritual substance) ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ “ਇਹ ਕਥਨ ਆਵੱਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਦ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰਾਂ ਜਾਂ ਇਸ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂ। ਡੇਕਾਰਟ ਦੇ ‘ਡਿਸਕੋਰਸ ਆਨ ਮੈਥਡ’ ਵਿਚ ਇਕ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਉਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ‘ਕਾਗਟੋ ਐਗਰੋ ਸਮ’ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, “ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ”, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਉੱਚਿਤ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ, “ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ।”<sup>16</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਅਸੀਮਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਸੀਮਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ ਦੀ ਤਰਫ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਦੀ ਤਰਫ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਕਾਰਤ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਕਾਰਤ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਚੇਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਕੈਨੀਕਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ।

ਰੇਨੇ ਦੇਕਾਰਤ ਦੇ ਇਸ ਅਰਥ-ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀ. ਵੀ. ਵੀ. ਲਾਈਬਨਿਜ਼ (Gottfried Vellelm Von Leibniz) ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦੀ ਕਠਪੁਤਲੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਲਾਈਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ-ਸਵੈ ਜਾਂ ਸਵੈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜਿਵੇਂ ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ

ਅਨੁਸਾਰ “ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਈਸ਼ਵਰ ਨੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇਹੋ ਜਹੀ ਕ੍ਰਮਬੱਧਤਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਰਗ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।”<sup>17</sup>

ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਇਕ ਵੱਡੇ ਮੋੜ ਵਜੋਂ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਅਥਾਹ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਾਰਸ਼ੀਲਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਧਾਰ ਵੀ ਸੂਖਮ ਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਧਰਾਤਲ ਉਤੇ ਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਿਥੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਅਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਲੱਗੀਆਂ ਉਥੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਜਾਰਜ ਬਰਕਲੇ (George Berkeley) ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਰੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ “ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਾਲ ਮੈਂ ਦੂਜੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹਨ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਣ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਉਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਕਰਸ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰਾਂ ਵਿਚ ਦੂਜੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ।”<sup>18</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਲੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ (ਸਵੈ-ਹੋਂਦ) ਦੂਜੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ (ਪਰ-ਹੋਂਦ) ਸਮਝਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ



ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾਰਵਿਨ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਵਾਤਾਵਰਨ ਜੁੱਟਾ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਡਾਰਵਿਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਇਕ ਲੰਮੇ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਹੋਂਦ ਹੈ (ਪ੍ਰੰਤੂ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ)। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ-ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉਤਪਾਦਨ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ “ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਸੁਆਧੀਨ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਵੱਸ਼ਕ ਵੀ, ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਪੜਾਅ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕੁਲ ਜਮ੍ਹਾਂ-ਜੋੜ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚਾ, ਅਸਲੀ ਬੁਨਿਆਦ, ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ (ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ) ਪਰਾ-ਬਣਤਰ ਖੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।...(ਪਰ) ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਖਾਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ, ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ, ਜਾਂ-ਜੋਕਿ ਇਸੇ ਹੀ ਗੱਲ ਲਈ ਇਕ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ-ਉਹਨਾਂ ਸੰਪਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਟੱਕਰ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਇਹਨਾਂ ਲਈ ਬੇੜੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਫੇਰ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਇਕ ਯੁਗ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।”<sup>9</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਰਕਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਉਹ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਆਰਥਿਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ-ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ ਸਿਡਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਰਜਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿਡਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੇਮੁਹਾਰ ਕਾਮ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਜਾਂ ਕੁਚਲਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਾਸ਼ਵਿਕ ਅਤੇ ਅਕ੍ਰਮਣਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਠਲ੍ਹ ਪਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁੱਝ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸਾਧਨ ਵੀ ਮੁਹਇਆ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਦਮਨ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਮਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਉਲਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।<sup>੧੦</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਟਕਰਾਓ, ਦਬਾਉ ਤੇ ਤਨਾਉ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕਮਾਤਰ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਣ-ਦੇਖਿਆ ਅਤੇ ਅਣ ਗੌਲਿਆ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉਪਰ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ (ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ) ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਕ ਪੱਖ ਜਾਂ ਅਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ (ਜੋ ਉਹ ਹੈ) ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਪੱਛਮੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਆਦਿ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਧਾਂਤ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਨਸਲ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵੱਲ ਰਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਜੀਵੰਤ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਹੀ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਕਾਫੀ ਕੁਝ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਜਟਿਲ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਵੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਆਮ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪ੍ਰੇਖੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵੀ ਸਮਾਪਿਤ ਹੋ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਕੇ. ਰਿਜ਼ਲਰ (Kurt Reizler) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਅਸੀਂ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਤੋਂ ਗਿਆਨ/ਸੂਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਇਹ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਿੱਸੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਘੱਟ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਹਿੰਦ-ਖੁਹੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਚਿਆ ਮਨੁੱਖ *Biology* ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ *Physics* ਅਤੇ *Chemistry* ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੁੱਧ ਪਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਭ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪੱਖਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕੀ ?<sup>1</sup>

ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਇਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ (ਜਿਸ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ) ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

### ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ :

ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਜੀ-ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਪਰਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ, ਪ੍ਰਤੱਖ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਸ਼ਵ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇਲਾ, ਪ੍ਰੋਖ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ, ਫਰੈਂਡਰਿਕ ਨੀਤਸ਼ੇ, ਕਾਰਲ

ਜੈਪਸਰਜ਼, ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਈਡਿਗਰ, ਜੀਨ ਪਾਲ ਸਾਰਤ੍ਰ, ਕੈਥਰੀਅਨ ਮਾਰਸ਼ਲ, ਅਲਬੈਰ ਕਾਮੂ ਤੇ ਹਰਮਨ ਲੋਟਜੇ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਾਂਗ ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਿਖਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਰਤਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁ ਪਰਤੀ ਅਧਿਐਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਤੇ ਕਲਪਨਾਮਈ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਚੋਣ ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮਾਨਵੀ-ਮੁੱਲਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਅਨੇਕਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਣ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਿਤ ਹੋਈ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਆਸਤਿਕ ਤੇ ਨਾਸਤਿਕ' ਦੇ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ, ਕੈਥਰੀਅਨ ਮਾਰਸ਼ਲ ਤੇ ਕਾਰਲ ਜੈਪਸਰਜ਼ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਨੀਤਸ਼ੇ, ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਈਡਿਗਰ, ਜੀਨ ਪਾਲ ਸਾਰਤ੍ਰ, ਕੈਥਰੀਅਨ ਮਾਰਸ਼ਲ ਤੇ ਅਲਬੈਰ ਕਾਮੂ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਲੈਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਲਈ ਉੱਤਰਦਾਈ ਖ਼ੁਦ ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਨਾਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ "ਰੱਬ ਮਰ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਹੈ।"<sup>22</sup> ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਆਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰਦਾਈ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣੇ ਲੈਂਦੇ ਸਮੇਂ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਰੱਬ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।<sup>23</sup> ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ

ਦੋ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਪ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਕੀ ਹੈ? ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੋ ਟੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਦੇਣਾ ਬਹੁਤ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਖੁਦ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਬੰਨਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਗਿਆਨ ਸੀਮਾ ਬੜੀ ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਖੰਡਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਭੇਦ ਇਕ ਦੈਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੀ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਦੀਆਂ ਬਾਅਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ<sup>4</sup> ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੁੱਝ ਅਹਿਜੇ ਮੁੱਦੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧੀਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਪੂਰਨ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਾਰਨ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

*Standers Dictionary of the English Language* ਅਨੁਸਾਰ :

(ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ) ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਤੇ ਨਿਤਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਸਾਰਤਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਗੈਰ-ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੋਣ ਦੇ ਬਜਾਇ ਇਹ (ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ) ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>5</sup>

ਜੌਨ ਮੈਕਿਉਰੀ (Johan Macquarrie) ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕੇਤ-ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਹਿਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਤਭੇਦ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮਤਭੇਦ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭਾਵੁਕ, ਕਾਰਜਕਾਰੀ, ਉੱਤਰਦਾਇਤਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।<sup>6</sup>

ਸ਼ਿਵ ਪ੍ਰਸਾਦ ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨਾਲ ਜਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਭੋਗੇ ਹੋਏ ਪਲਾਂ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਬਣੀ ਬਣਾਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।<sup>7</sup>

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਇਕ ਸੋਚਣ ਦਾ ਢੰਗ (mode of thinking) ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੌਨ ਮੈਕਕੁਊਰੀ (Johan Macquarrie) ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੂੰ 'style of philosophizing' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>8</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਮਸਲਾ ਆਦਿ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਬਿੰਦੂ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕਮਾਤਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਨਵੀਨ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ

ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਭਾਵੇਂ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੱਕ ਚਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਟਾਹਣੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਈਆਂ ਹਨ।<sup>੧੯</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਲੱਭਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੇ ਜਨਮ ਲਈ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤਿਆਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>੨੦</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਵਰਗੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ, ਅਸਤਿਤਵ, ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਸਮਭਾਵੀ ਸ਼ਬਦ Existence ਹੈ, ਜੋ ਸਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇੰਦਰੀਆਂ ਸਹਿਤ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। *The Dictionary of Philosophy* ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ “ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਵਿਧਤਾ”<sup>੨੧</sup> ਹੀ ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਪਰ ਵਿਅਕਤੀ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਉਹ ਹੈ’। ਉਸਦੀ ‘ਮੈਂ ਹਾਂ’ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ Exist ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- ਬਾਹਰ ਰਹਿਣਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੋਣਾ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਆਤਮਿਕਰਨ ਤੇ ਸਵੈ ਦਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਵਾਸ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਸਫਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੱਤਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।<sup>੨੨</sup>



ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਹੋਣ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਹੈ' ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਭਾਵ ਜੋ ਮਨੁੱਖ 'ਹੈ' ਅਤੇ ਇਹ 'ਹੈ' ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਜਾਂ ਬੰਨਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤੂ (object) ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਤੇ ਤਨਾਉ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਵਸਤੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਦਾ ਸਾਰ (Essance) ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਆਦਿ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਤੇ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਬੰਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਉਪਰੋਕਤ ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ 'ਹੋਣ' ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਹੈ' ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੂਰਤ, ਅਦੁੱਤੇ ਤੇ ਆਤਮਪਰਕ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਵੈ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਤਮਾ ਕੀ ਹੈ? ਆਮਤਾ ਸਵੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।  
 ਪਰ ਸਵੈ ਕੀ ਹੈ? ਸਵੈ ਉਹ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ  
 ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪ  
 ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ।.....ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਅਣਗਿਣਤ ਤੇ  
ਗਿਣਤ, ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਅਨੰਤ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਆਦਿ ਦਾ  
 ਸੰਸਲੇਸ਼ਨ ਹੈ।<sup>33</sup>

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਆਤਮਪਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਵੀ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਿਆਸ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਭਾਵ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪ ਉੱਤਰਦਾਈ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਮਾਤਰ ਉਹ ਖੁਦ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਸਮਰੱਥ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਵੇਂ ਬਣੀ? ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋਈ? ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕੀ ਹਨ? ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸ ਨੇ ਕੀਤੀ? ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਇਸ ਨਾਲ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇ ਬਲਕਿ ਇਹ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੌਕਿਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਕਲਪਿਤ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਮਿਲਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਿਚਕਾਰ ਭਿੰਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ, ਕਿਸਮਤ, ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂਤਵ, ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ

ਦੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਧੀਨ ਅਸਤਿਤਵਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਤੇ ਸੰਕਟਮਈ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਾਰਲ ਜੈਸਪਰਜ਼ (Karl Jaspers) ਆਪਣਾ ਮਤ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।<sup>4</sup>

ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਧੀਨ 'ਅਸਤਿਤਵ' ਤੇ 'ਸਾਰ' ਦੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ' ਤੇ 'ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤਵ ਸਦਾ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ (*existence precedes essence*) ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ, ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>5</sup> ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਾਰ ਨਿਸਚਿਤ, ਸਮੂਰਤ, ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਤੱਤ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ (Sartre) ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਾਈਡਿਗਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ ਜੋ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਬਣਿਆ ਹੈ

ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।.....(ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ)ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੈ ਆਪ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ।<sup>36</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਅਸਤਿਤਵ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮੂਰਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਅਨਿਸਚਿਤ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ, ਨਿਸਚਿਤ, ਆਮ ਤੇ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਾਰਤ ਨੇ ਮੇਜ਼ ਦਾ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਜ਼ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਮੇਜ਼ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਰਥਾਤ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੇਜ਼ ਲੱਕੜੀ ਤੋਂ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਅਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੇਜ਼ ਦਾ ਸਾਰ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸਦਾ ਸਾਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਗਿਰਨ ਨਾਲ ਟੁੱਟ ਜਾਵੇਗੀ, ਇਸਦੀ ਉੱਚਾਈ ਇਨ੍ਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਇੰਨੇ ਫੁੱਟ ਚੌੜੀ ਹੈ ਆਦਿ। ਇਸ ਸਾਰ ਵਿਚ ਮੇਜ਼ ਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੰਮ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਸਾਰ ਵਿਚ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਰ ਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਅਸਤਿਤਵ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।<sup>37</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ, ਸਮੂਰਤਨ, ਸੁਤੰਤਰ, ਆਤਮਪਰਕਤਾ, ਅਦੁੱਤੀਪਨ/ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉੱਤੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਪੂਰਾ ਉੱਤਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਤੇ ਦੇਹਧਾਰੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਅਦੁੱਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ (Kierkegaard) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਅਸਤਿਤਵ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉਸ ਦਾਅਵੇ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਅਸਤਿਤਵਵਾਨ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜੋ ਖੁਦ ਚੋਣ ਕਰਦੀ, ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਉਸਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।<sup>38</sup>

ਇਹ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਸਾਰ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮਗਰੋਂ ਹੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਡੇਕਾਰਟੇ ਦੇ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਡੇਕਾਰਟੇ *'I think, therefore I exist'* ਦੀ ਧੁਨੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡੇਕਾਰਟੇ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ *"Because I exist and because I think, therefore I think and I exist...I must exist in order to think."*<sup>39</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ, ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਆਤਮਪਰਕ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ (ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ) ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤਵਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਵਸਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਹਜ਼ੂਮ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਕੇਵਲ ਆਪ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਬਾਰੇ, ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੈ।<sup>40</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-

ਦਰਸ਼ਨ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਾਨਵ ਉਪਯੋਗੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਉੱਤਰਦਾਇਕਤਵ ਵਜੋਂ ਹੀ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜੇਕਰ ਦੁੱਖ ਭੋਗ ਕੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਸੁੱਖ ਭੋਗ ਕੇ ਤਾਂ ਚੋਣ ਪੀੜਾ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਤਲਾਸ਼ਣ ਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਸਾਰਥਕ/ਨਿਰਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ/ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਹੀ ਉੱਤਰਦਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਣੇ ਜਾਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ-ਅਸਤਿਤਵ (ਸਵੈ-ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਅਸਤਿਤਵ) ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਐੱਚ. ਜੇ. ਬਲੈਕਹੱਨ (H. J. Blackhun) ਕਾਰਲ ਜੈਸਪਰਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਨਿਰਣੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਚੋਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਬਿਨਾਂ ਅਕਾਂਖਿਆ ਚੋਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਬਿਨਾਂ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਅਕਾਂਖਿਆ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ ਸਵੈ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਕੁਝ 'ਮੈਂ ਹਾਂ' ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉੱਥੇ ਹੀ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਵਿਚ ਅਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਵਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵੱਧਦਾ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਮਨੁੱਖ, ਉਸਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਵੈ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਪਿਛੇ ਕੋਈ ਤਰਕ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।<sup>2</sup> ਸਾਰਤ੍ਰ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ

ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਾਨ ਹੋ ਜਾਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸਫ਼ਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਉਹ ਅਚਾਨਕ ਹੀ ਅਤੇ ਅਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।<sup>13</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ <sup>Origin</sup> ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੈ? ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਰਮਿਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਉੱਤਰਦਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਲੂਥਰ ਜੇ. ਬਿੰਕਲੇ (Luther J. Binkley) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਸਾਡੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਅਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭੀੜ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਕੋਲ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਖਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਹਰ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਖੁਦ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣੇ ਹਨ।<sup>14</sup>

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਆਤਮ-ਪਰਕਤਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸਾਰੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜਾ, ਜਿਹੜਾ ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਉੱਤਰਦਾਇਕਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਕਰਮ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਕਰਮ ਦੀ ਮੂਲ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਕਰਮ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਵੇ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਗਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।<sup>15</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਗੌਰਵ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚਿੰਤਨ-ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਉਸਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਲੜੀ ਭਾਰਤੀ-ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਉਦਭਵ ਉਦੋਂ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਦੀ ਪਵਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਅਗਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਅਤੇ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਣਾਮ ਸਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਦੋ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ-ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪੈ ਗਈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਣ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਖੋਖਲੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦੁਆਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੰਧ ਜੀਊਣ ਤੇ ਸੋਚਣ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਅਧੀਨ ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੱਧਦੀ ਹੋਈ ਸੰਪਨਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀਹੀਨ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਆਤਮ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ



ਆਪਣੇ 'ਸਵੈ' ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨੇ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚਲਦੇ ਆ ਰਹੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਖੋਖਲੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਅਧਿਕਾਰਯੁਕਤ (authoritarian) ਬੌਧਿਕ ਪਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਗਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਦਮ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ, ਸਵੈ-ਸਤੁੰਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹੰਭਲੇ/ਜਤਨ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੰਮਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਖੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਾਨਵੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਾਲਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਜਿਵੇਂ ਈਸ਼ਵਰ, ਸਰੀਰ, ਚੇਤਨਾ, ਮੌਤ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਮਾਜ, ਕਰਮ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼, ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀ ਆਦਿ ਉੱਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਜਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਵੇਖਣਾ ਉਚਿੱਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

(ੳ) ਈਸ਼ਵਰ/ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ : ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਜਿਸ ਅਧੀਨ

ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ, ਬੁਬਰ, ਕਾਰਲ ਜੈਸਪਰਜ਼, ਮਾਰਸ਼ਲ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖਲੋਕੇ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ (Soren Kierkegaard) ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੀ ਵੇਦਨਾ, ਵਿਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਤੇ ਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>6</sup>*

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਮਤ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਨਾਸਤਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਲਈ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਫਲ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੀ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਲੈਂਦੇ ਸਮੇਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਵੇ। ਦਰਅਸਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ “ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਕਿੰਤੂ (ਹੀ) ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਵਿਚ ਇੰਨੀ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਵਕਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਵਿਚ ਲਗਾ ਦੇਵੇ। ਬਲਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਤਾਂ ਇਹ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ।”<sup>7</sup> ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ-ਹੋਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕਾਮੂ ਦੇ

ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਨਾਵਲ 'Outsider' (ਅਜਨਬੀ, ਇਹ ਨਾਵਲ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਤੇ ਪਾਦਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਈ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

“ਮੈਂ ਦੱਸ ਦੇਵਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ।”

“ਸੱਚਮੁਚ, ਤੈਨੂੰ ਪੱਕਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ?”

“ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿਰ ਖਪਾਉਣ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਸਾਰ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਇਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਾ ਜਾਂ ਨਾ ਸਵੀਕਾਰਾ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬੇਕਾਰ ਹੈ।”<sup>48</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ 'ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਤੇ ਆਸਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਸਤਿਕ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਸਤਿਕ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ 'ਤੇ ਚੁੱਪ ਧਾਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ।

**(ਅ) ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ :** ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਵੇਖਣ, ਸੁਣਨ, ਸੁੰਘਣ, ਛੁਹਣ ਆਦਿ ਦਾ ਇੰਦਰਾਵੀ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਮੈਂ ਹਾਂ' ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ (ਵਾਤਾਵਰਣ) ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।<sup>49</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਲਈ ਸਰੀਰਧਾਰੀ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਦਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਹੀ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ

ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚਲੀ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੌਨ ਮੈਕਕੁਰੀ (John Macquarrie) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਸਾਰਥਕ ਹਨ :

ਸਰੀਰ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਇਕ ਅਭਿੰਨ ਕਾਰਕ ਹੈ, ਪਰ ਸਰੀਰ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਤੇ ਬੋਝਲ ਬਣਕੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗਾਬਰੀਲ ਮਾਰਸ਼ਲ (Gabriel Marcel) ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਦੋਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ; ਸਾਡੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ, ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ-ਪਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ) ਇਹ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਅਧਿਕਾਰ ਅਧੀਨ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰੀਰ ਮੁੜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਨਸ਼ਾਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਆਦਤ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਇਤਿਹਾਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਲਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਤਿਤਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਘਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।<sup>10</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਮੌਤ : ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀਮਾ ਵਜੋਂ 'ਮੌਤ' ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ 'ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਕਾਇਰਤਾ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ

ਲੋੜੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤੀ ਤਥਾਕਥਿਤ ਨਰੋਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਰੋਗਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਹੈ।.....ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਰੂ ਅਸਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਅਕਸਰ ਖਾਮੋਸ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।<sup>51</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਰਲਾਪੀ ਜਾਂ ਮਾਯੂਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੌਨ ਮੈਕਿਉਰੀ (John Macquarrie) ਅਨੁਸਾਰ :

ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਉਹ ਮਰ ਰਿਹਾ ਹੈ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।  
*Theodosius Dobzhansky* ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਤੀ ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।<sup>2</sup>

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਈਡੀਗਰ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਹੋਰਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਭੁਲਾਉਣ ਦੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਵਿਕਲਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋਏ ਮੌਤ ਨੂੰ ਭੁਲੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ (ਜਿਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ) ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ-ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾ ਦੇਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਭੁਲੇ-ਭਟਕੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ

ਦੀ ਵਰਜਣਾ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ-ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਕ ਚੁਨੌਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਭਾਵੇਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕੇ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਜ਼ਰੂਰ ਬਚਿਆ ਰਹੇ। ਇਹੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਉਪਯੋਗਿਕਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ “ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤਵਮੂਲਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣਾ ਅੰਗ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।”<sup>53</sup>

(ਸ) ਨੈਤਿਕਤਾ : ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਤਿਅਮ, ਸ਼ਿਵਮ ਤੇ ਸੁੰਦਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਉੱਤਰ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਣਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਤੁਲ ਹੈ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਨਾਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਇਹ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ “ਤੁਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ, ਇਸ ਲਈ ਚੋਣ ਦੇ ਹੱਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਯਾਨੀ ਕਿ ਭਾਲ ਕਰੋ। ਆਮ ਨੈਤਿਕਤਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਯਮ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਚਿਹਨ ਸਵੀਕਾਰਨ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।”<sup>54</sup> ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਉਸ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਨਾਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ

ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਨੈਤਿਕ ਵਿਧਾਨ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਨੈਤਿਕ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਜਾਂ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਚਾਹੇ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਕੇ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣੇ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਤੌਖਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਏ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜੀਣ ਲਈ ਚੋਣ/ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਚੋਣ/ਨਿਰਣਾ ਮਨੁੱਖ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਜਾਂ ਤਿਆਗ ਕੇ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਹ) ਸਮਾਜ : ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ “ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਪਸਾਰਾ ਸਾਰਾ ਨਿੱਜੀ ਪਸਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਸਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਨ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਥਾਨ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਸਤਿਤਵ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਿਕ ਹੈ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।.....ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣਾਂ-ਲਿੰਗ-ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।...ਲਿੰਗ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਮਾਨਵ-ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਕਈ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅੱਧਾ ਭਾਗ ਹੀ ਹੈ।.....ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਰਥਪੂਣ ਸੰਚਾਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਮ ਦੀ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ।”<sup>5</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲਿੰਗ-ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਨ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ

ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਅਧੂਰਾ ਜਾਂ ਅਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੂਹਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ (interpersonal relation) ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਲਈ ਖਤਰਾ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ/ਹੋਂਦ ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਸੁਤੰਤਰ, ਚੇਤੰਨ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤਵ/ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ।

(ਕ) ਕਰਮ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ : ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਰਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਘਬਰਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਸਮੱਸਿਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਚੰਦ ਮੰਗਲ 'ਗੁਪਤ' ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਪੁਰਾਣਾ ਜਾਂ ਨਵਾਂ, ਆਸਤਿਕ ਜਾਂ ਨਾਸਤਿਕ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਜੀਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੀ ਉਸ (ਮਨੁੱਖ) ਨੂੰ ਇਹ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਹੈ।<sup>6</sup>



(ਖ) ਗਿਆਨ ਤੇ ਸੱਚ : ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਗਿਆਨ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇੰਦਰਾਵੀ-ਬੋਧ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕਮਾਤਰ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਠੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਅਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਦ ਉਸ ਵਸਤੂ, ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਹ ਅਨੁਭਵਮੁੱਖੀ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਮੁੱਖੀ ਧਾਰਨਾ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਵਿਹਾਰਿਕ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੂਜੇਲਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ੁੱਠੀਅਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੱਗੋਂ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਵੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਗਿਆਨ ਪਸਾਰ-ਜਗਤ ਦਾ ਹੂ-ਬ-ਹੂ  
ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮਾਤ੍ਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ ਸਕ੍ਰਿਅ ਰੂਪ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਜੋ  
ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>7</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵਮੁੱਖੀ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਮੁੱਖੀ ਸਰੂਪ ਹੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਘੋਰ ਵਿਰੋਧ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਨਿਸਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਸਾਰਿਆਂ ਝਗੜਿਆਂ ਤੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਨਿਸਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਖੰਡਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਰਫ ਅਨੁਭਵਮੂਲਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਪੂਰ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਸੱਚ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਸਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਦੋਂ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।<sup>੧੮</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਸਮਝ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

**(ਘ) ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਉਤਰਦਾਇਤਵ :** ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਅਰਾਜਕਤਾ ਤੇ ਨਿਰਕੁੰਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਬੰਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਉਤਰਦਾਇਤਵ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਖੋਜ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਰਿਤਰ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਤਜ਼ੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਲੰਗੜੀ। ਥੋਮਸ ਆਰ. ਫਲਾਈਨ (Thomas R. Flynn) ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਤੱਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਮੁੜ ਉਭਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰ।<sup>੧੯</sup>

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਣ-ਉੱਤਰਦਾਇਤਵ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਉਸ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੋਕ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਸਵੈ-ਜਵਾਬਦੇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਕ ਵੱਡਾ ਉੱਤਰਦਾਇਤਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

**(ੳ) ਅਹਿਸਾਸ, ਗੁਨਾਹ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀ :** ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਬੋਧ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਵਿਚਲੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਤੇ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜਤਨ ਦੇ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਰੀਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕੁੱਝ ਅਹਿਸਾਸ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਤਿਕਾਰ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਲ ਰਿਕੋਰ (Paul Ricoeur) ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਹਿਸਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਵੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਅੰਗ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।<sup>੯੦</sup>

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਗੁਨਾਹ ਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਪੂਰਨ, ਮਰਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸੇ ਸੀਮਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਚੋਣ ਹੋਰਨਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਚੋਣਾਂ ਜਾਂ ਰਸਤਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਿਆਗ ਦੀ ਸੰਭਾਵਾਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਬੰਧਨ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਜਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਗੁਨਾਹ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਗੁਨਾਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਰਦਾਈ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ (ਆਸਤਿਕ) ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ (ਨਾਸਤਿਕ) ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਇੱਕਲੇ, ਨਿਰਾਸ਼ ਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀ ਗ੍ਰਸਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀਆਂ ਅਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਵਿਸੰਗਤੀ ਤੇ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੁਖਾਂਤਕ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਸੁਖਾਂਤਕ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ (ਆਸਤਿਕ) ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ (ਨਾਸਤਿਕ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ ਕਾਮੂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ *The Myth of Sisyphus* ਵਿਚ ਸਸੀਪਸ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੱਥਰ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਚਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਸੀਪਸ ਦੇ ਉਸ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਸੀਪਸ ਇਕ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਪਹਾੜ ਉਪਰ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇਸ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੁੜ ਹੇਠਾਂ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਸੀਪਸ ਫਿਰ ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।<sup>61</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਇਆ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਉਭਰਵੇਂ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪੱਖਾਂ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਚ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ, ਸੁਚੇਤ, ਨਿਵੇਕਲਾ, ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਾਰਨਾ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੈਲਾ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਕੋਈ ਮਕਾਨਕੀ ਹੱਲ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਇਕਮਾਤਰ ਕਿੰਤੂ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੁਚੇਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਦਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

### **ਮੱਧਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ :**

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਭਾਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ) ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਅਤੇ ਚਿਰ ਕਾਲੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹ ਮਸਲੇ ਜਿਥੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਮਾਜਕ ਵਿਨਾਸ਼, ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ, ਅਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਇਹ

ਮਸਲੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਭਰੇ ਰਾਜਸੀ ਮਹੌਲ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਤਨਾਓ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਝਾਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੀ ਨਵੀਨ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਰਜਨ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਗੌਰਵਮਈ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸੰਮਲਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਮਤਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਨਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੌਰਵਮਈ ਸਾਹਿਤਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਸੋਧ ਲੈਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਸਮਕਾਲ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ-ਜਗਤ ਦੇ ਮੋਹ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਜਾਂ ਅਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਤਾਪ ਜਾਂ ਦੁਖਾਂਤ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਮਹਾਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ

ਸਾਹਿਤ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ, ਅਸਤਿ ਤੇ ਕੂੜਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਪੱਕੀਆਂ ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬਾਨੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਸ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਪਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਕੂੜ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ ਕੂੜ ਸਭ ਸੰਸਾਰ॥

ਕੂੜ ਮੰਡਲ ਕੂੜ ਮਾੜੀ ਕੂੜ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਆਸਾ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-468

ਫਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆ ਉਸਾਰੇਦੇ ਭੀ ਗਏ॥

ਕੂੜਾ ਸਉਦਾ ਕਰਿ ਗਏ ਗੋਰੀ ਆਇ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-46, ਪੰਨਾ-20<sup>62</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਅਸਤਿ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈਪਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਤੇ ਸਥਾਈ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਵਿਚ ਵੀ 'ਕਾਇਆ' ਜਾਂ 'ਦੇਹ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਮੂਲਧਾਰ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਅਮਰਤਵ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਜੋ ਤਨ ਉਪਜਿਆ ਸੰਗ ਹੀਸੋ ਭੀ ਸੰਗ ਨ ਹੋਇਆ॥

ਉਹੀ, ਤਿਲੰਗ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-726

ਸਾਢੈ ਤੈ ਮਣ ਦੇਹੁਰੀ ਚਲੈ ਪਾਣੀ ਅੰਨਿ॥

ਆਇਓ ਬੰਦਾ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਵਤਿ ਆਸੂਣੀ ਬੰਨਿ॥

ਸਲੋਕ-100, ਪੰਨਾ-25

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਬੱਲ ਸੁਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਰਜਨਹਾਰਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਜਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਭੈਅ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੌਤ' ਦੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਕ ਚੁਨੌਤੀ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੁਦਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੈਰਾਗ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਸ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਮਾਨਵੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਮਸਲੇ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਸਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਿਸਚਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਨਿਕੇ-ਵੱਡੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਵਿਹਾਰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਸੁਖ ਅਤੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਪਰ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਬੜਾ ਸਪਸ਼ਟ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ



ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਅਸਧਾਰਨ ਹੋ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਜੋ ਅਗਮ-ਅਗੋਚਰ ਹੈ। ਅਗਮ-ਆਗੋਚਰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਣੀ ਹੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਦਿ ਅਤੇ ਅੰਤ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਜਗਿਆਸੂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਮ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ/ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹਿੱਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗੌਣ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਇਨ੍ਹਾਂ (ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ) ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ, ਸੁਚੇਤ, ਨਿਵੇਕਲਾ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਅਹਿੰਸਾਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰ ਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਦੂਜੇਲਾ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਕੋਈ ਮਕਾਨਕੀ ਹੱਲ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਇਕਮਾਤਰ ਕਿੰਤੂ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ

ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੁਚੇਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋਂਦ ਸਦਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪਰਿਣਾਮ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਸੂਫੀ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਦੋ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਵੇਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਰਜਨਹਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲੇ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) Quoted by Raj Khanna, *Philosophy: Some Contemporary Issues*, P.-74
- 2) Jean Paul Sartre, *Nausea*, P.-77
- 3) John Wild, *The Concept of Man in Greek Thought, Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*, Radhakrishnan and P. T. Raju (Edit.), P.-43
- 4) Paul Brunton, *Spiritual Crisis of Man*, P.-36
- 5) ਗੋਵਰਧਨ ਭੱਟ, *ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*, ਪੰਨਾ-49
- 6) ਨਵਰਤਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਸ਼੍ਰੀਮਦ ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-99
- 7) K. Damodaren, *Man and Society in Indian Philosophy*, P.-10
- 8) *There was no being, only becoming. There was an only impermanent ever changing separate element, movement fleshes without any substance in them.* Ibid, P.-46
- 9) ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਤੇ ਐਲ. ਐਮ. ਜੋਸ਼ੀ, *ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ*, ਪੰਨਾ-79
- 10) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-58
- 11) ਬੀ. ਐੱਸ. ਰਾਏ ਭੱਲਾ, ਆਰ. ਡੀ ਨਿਰਾਕਾਰੀ, *ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-2
- 12) *The Concept of Man in Greek Thought, Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*, Radhakrishnan and P. T. Raju (Edt.), P.-55
- 13) ਦਿਆ ਕਿਸ਼ਨ (ਸੰਪਾ.), *ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-168-69
- 14) ਮਸਤਰਾਮ ਕਪੂਰ, *ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਸੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਤੱਕ*, ਪੰਨਾ-29
- 15) *ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-238
- 16) ਬੀ. ਐੱਸ. ਰਾਏ ਭੱਲਾ, ਆਰ. ਡੀ ਨਿਰਾਕਾਰੀ, *ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-145
- 17) Johan Lewis, *History of Philosophy*, P.-108-109
- 18) *ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-212
- 19) ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਫਰੈਂਡਰਿਕ ਏਗਲਜ਼, *ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ*, ਪੰਨਾ-47
- 20) ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, 'ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ', ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕ, ਪੰਨਾ-100

- 21) Kurt Reizler, *Man Mutable and Inmutable*, preface
- 22) Paul Roubiczek, *Existentialism For and Against*, P.-49
- 23) K. Guru Datt, *Existentialism: A Survey and Ancient Indian Thought*, P.-22
- 24) John Macquarrie, *Existentialism*, P.-13
- 25) *Standers Dictionary of the English Language*, P.-445
- 26) *Existentialism*, P.-18-21
- 27) ਜ਼ਿਵ ਪ੍ਰਸਾਦ ਸਿੰਘ, *ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਔਰ ਅਸਤਿਤਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-9
- 28) *Existentialism*, P.-14
- 29) Mohan Dutta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, P.-508
- 30) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, *ਅਸਤਿਤਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-24
- 31) I. Frolov, *The Dictionary of Philosophy*, P.-52
- 32) ਲਾਲ ਚੰਦ ਗੁਪਤ 'ਮੰਗਲ', *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ : ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਥਾ ਸਾਹਿਤਕ ਭੂਮਿਕਾ*,  
ਪੰਨਾ-68
- 33) Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death, Basis Writings of  
Existentialism*, Edit. Gordon Marino, P.-41-42
- 34) Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, P.-11
- 35) Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, P.-28
- 36) Jean Paul Sartre, *Existentialism, Basic Writings of Existentialism*, Edit.  
Marino Gordon, P.-345
- 37) ਮਹਾਵੀਰ ਦਾਘੋਚ, *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-18
- 38) *Encyclopedia of Britannica*, P.-968
- 39) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Post- Script*, P.-294
- 40) *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-36-37
- 41) H. J. Blackhun, *Six Existentialist Thinkers*, P.-6
- 42) Nicholai Berdyaev, *Christian Existentialism: a Berdyaev Anthology*, P.-  
155
- 43) Jean Paul Sartre, *Nausea*, P.-180
- 44) Luthur J. Binkley. *Conflict of Ideals : Values in Changing Society*, P.-127
- 45) *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਸੇਂ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਤੱਕ*, ਪੰਨਾ-21-22

- 46) *Concluding Unscientific Post- Script*, P.-145
- 47) *Existentialism, Basis Writings of Existentialism*, Edit. Gordon Marino, P.-349
- 48) Albert Camus, *Outsider*, P.-79
- 49) *The Existentialist acknowledges that existence is being-in-the world and there is no existence without environment. Existentialism*, P.-93
- 50) *Ibid*, P.-96
- 51) ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ, ਪੰਨਾ-115
- 52) *Existentialism*, P.-194
- 53) *Ibid*, p. 195
- 54) *Existentialism and Humanism*, P.-298
- 55) ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ, ਪੰਨਾ-51
- 56) ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ: ਦਰਸ਼ਨਿਕ ਤਥਾ ਸਾਹਿਤਕ ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰਨਾ-62
- 57) Nicolai Bardyaev, *The Meaning of The Creative Act*, P.-123
- 58) *One is in the truth so far so one is free; one is free so far as so far as one lets them are; one is open to things as they are so far as one lets them be what they are; not manipulating them but participating in their overtness. Existentialism*, P.-138
- 59) Thomas R. Flynn, *Existentialism A very Short Introduction*, P.-8
- 60) Paul Ricoeur, *Fallible Man*, Trans. by C. Kelbley, P.-118
- 61) *It is during that return that pause, that Sisyphus interests me. A face that toils so close to stones is already stone itself! I see that man going back down with a heavy yet measures step toward the torment of which he will never know the end. That hour like a breathing-space which returns as surely as his suffering, that is the hour of consciousness. At each of these moments when he leaves the heights and gradually sinks toward the lairs of the gods, he is superior to his fate. He is stronger than his rock. Albert Camus, The Myth of Sisyphus, Basis Writings of Existentialism, Edit. Gordon Marino, P.-490-491*
- 62) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ-20

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ



## ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ

ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਆਦਿ ਅਤੇ ਅੰਤ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਮਸਲਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਨਿਜੀ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਫਲਿਤ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਦਭੁਤ ਰੂਪ ਸਭ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਖੁਦੀ ਜਾਂ ਨਫ਼ਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦੀ ਦਿਲੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਤੀਬਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ/ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਏ. ਸੀ. ਬੋਕਿਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ 'ਮਿਸਟੀਸਿਜ਼ਮ' (Mysticism) ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਸਟਿਕ' ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ ਮੌਤ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।<sup>1</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ ਪੱਧਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਪਰਮ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਉਸਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਅਦਭੁਤ ਜਜ਼ਬੇ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਪੱਧਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਜ਼ਰੇ ਜ਼ਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਉਸਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਜਲੌ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਆਂਤਰਿਕ (innerself) ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਝੀ ਹੈ। ਜਿਸਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ "ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਗੁੰਗੈ ਗੁੜੁ ਖਾਇਆ ਪੁਛੇ ਤੇ ਕਿਆ ਕਹੀਐ"<sup>2</sup> ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਦਿਸ਼ਟ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਨਵੇ



ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਡਬਲਿਊ. ਆਰ. ਇੰਜ (W. R. Inge) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਰਹੱਸਵਾਦ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਭਾਵ-ਪੱਖ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ  
ਨੀਮ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦਾ ਹੈ।*

ਇੰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਨੀਮ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਭਾਵ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਨਿਜੀ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਉਪਲਬਧੀਆਂ, ਪੀੜਾਂ, ਕਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਅੰਤ/ਨਿਵਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਅਭਾਵ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਆਤਮਕ ਸੰਪਰਕ ਗਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ ਧਰਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਸੰਪਰਕ ਗਵਾ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸੁਪਨ-ਸੰਸਾਰ ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਉਡਾਣ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਨੂੰ ਪਰਮ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਕ ਭੋਗ, ਸਮਾਜਕ-ਸਮਝ, ਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਸਭ ਉਣਾ ਤੇ ਫਿਕਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪਲੈਕਾਨੋਵ ਨੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਅਕਲ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਲਾ ਕਿਸੇ ਮਿਥਿਆ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉਤੇ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਦ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਆਤਮ ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੀ ਸੁਹਜਮਈ ਕਦਰ ਨੂੰ ਘਟਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇਲਹਾਮ ਵਾਂਗ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿਜੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਦੇਣ ਦੀ ਤੀਬਰ ਲੋਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਜੋਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਤੀਬਰ ਲੋਚਾ ਹੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸ਼ਬਦੀ ਅਰਥ 'ਗੁਪਤ ਜਾਂ ਅਵਿਅਕਤ' ਵੀ ਅਦਿੱਖ ਜਾਂ ਅਰੂਪ ਦੇ ਉਲੇਖ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਐਵਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ (Evelyn Underhill) ਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਸੱਚ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਉਚਤਮ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।



692478

ਦਰਅਸਲ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮੁੱਚੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਆਈਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਇਹ 'ਰਹੱਸਵਾਦ' ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਤਸੱਵੁਫ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਰਬੀ, ਫਾਰਸੀ, ਤੁਰਕੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ 'ਸੂਫੀਮਤ' ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਤੇ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਤ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਵਿਧਵਿਤਾ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਦਿੱਖ' ਰਾਹੀਂ 'ਅਦਿੱਖ' ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੱਚ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੂਖਮ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਮ ਤੱਤ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਮਤ (ਤਸੱਵੁਫ) 'ਅਦਿੱਖ' ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਢੰਗ ਜਾਂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਿਚਕਾਰ ਗੂੜੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਿਚਕਾਰ ਗੂੜੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣਤਾ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ, ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਵਿਰੋਧਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਬੀਜ ਇਸਲਾਮੀ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ "ਉਸ ਇਸਲਾਮੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹੈ।"\* ਇਸ ਬਾਰੇ ਜੇ. ਸਪੈਨਸ ਤਰਿਨਿੰਘਮ (J. Spence Triningham) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਜਨਮ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਇਸਲਾਮੀ ਲੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪਾਇਆ, ਇਹ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਮਗਰੋਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨਵਾਦ, ਗਿਆਨਵਾਦ, ਇਸਾਈ ਰਹੱਸਵਾਦ ਜਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਤੋਂ ਕੁਝ

ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਇਕ ਜਟਿਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ  
ਪੱਧਤੀ ਬਣ ਗਈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਮੀ ਤਸੱਵਫ਼ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਇਸਲਾਮੀ-ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਦੀਨ-ਏ-ਇਲਾਹੀ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਏਕਤਾ, ਸਤਿ/ਅਸਤਿ, ਪ੍ਰੇਮ, ਦਯਾ, ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਭਗਤੀ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਨਵੀਨ ਮਾਰਗ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਰਥਾਤ ਕੁਰਾਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਇਕ ਮਹਾਨ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਮੱਕੇ ਵਿਖੇ ਇਕ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਕਬੀਲੇ ਕੁਰੈਸ਼ ਵਿਚ 571 ਈ. ਨੂੰ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਰਬ ਦੇ ਲੋਕ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਬਹੁ-ਦੇਵਵਾਦ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸਨ, ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮੁੱਠ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਵੀਨ ਧਾਰਮਿਕ-ਮਾਰਗ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ 611 ਈ. ਵਿਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਦੂਤ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕੁਝ ਰੇਖਾ-ਬਿੰਦੂ  
ਤੌਰਾਤ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਖੁਦਾ ਇੱਕ ਹੈ : ਉਹ ਸਰਵ  
ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ: ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਆਮਤ ਦਾ ਇਕ  
ਦਿਨ ਅਵੱਸ਼ ਆਉਣਾ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਕ ਗੌਰਵਮਈ ਧਰਮ 'ਇਸਲਾਮ' ਵਜੋਂ ਜਾਣੀ ਗਈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ 'ਇਸਲਾਮ' ਸ਼ਬਦ 'ਸਲਮ' (ਅਰਬੀ) ਤੋਂ ਵਿਉਂਤਪਤ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ : ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਨਾ, ਮੰਨਣਾ; ਤਰਕ ਕਰਨਾ, ਤਿਆਗਣਾ; ਜਾਂ ਸਿਰ ਝੁਕਾਉਣਾ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਨ; ਦੁਨੀਆਂ ਕਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਕਰਨ ਜਾਂ ਤਿਆਗਣ; ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰ ਝੁਕਾਕੇ; ਖਿੜੇ ਮੱਥੇ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੀ 'ਇਸਲਾਮ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।<sup>10</sup> ਪ੍ਰੰਤੂ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸੰਪੂਰਨ ਸਪੁਰਦਗੀ ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਇਸ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਪੂਜ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਵਕ੍ਰਿਤੀ ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਕਸ਼ਟਾਂ ਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਗਹਿਰਾ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਡਾ. ਮੁਹੰਮਦ ਇਰਸ਼ਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਰੈਸ਼ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਇਸ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚਲੀ ਸਨਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰੈਸ਼ੀ 'ਮੁਖੀਆ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਨਮਾਨਤ ਪਦ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਾਧੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸਨਮਾਨਤ ਪਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਚੌਖੀ ਆਮਦਨ ਤੋਂ ਵੀ ਹੱਥ ਧੋਣਾ ਪੈਣਾ ਸੀ।<sup>11</sup> ਇਸੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ 624 ਈ. ਮੱਕਾ ਛੱਡ ਕੇ ਮਦੀਨੇ ਜਾਣਾ ਪਿਆ (ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 'ਹਿਜਰਤ' ਵਜੋਂ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਜਿਥੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਕ ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵਾਗਤ ਹੋਇਆ। ਮਦੀਨੇ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਆਪ ਨੇ 630 ਈ. ਵਿਚ ਮੱਕਾ ਜਿੱਤ ਲਿਆ, ਮੁਰਤੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਲਿਆਂਦੀ। (ਭਾਵੇਂ) 632 ਈ. ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਮਿ੍ਤੂ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਰੇ ਅਰਬ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ.....ਅਤੇ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਿ੍ਤੂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।<sup>12</sup>

ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੁਰਾਨ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਧਰਾਤਲ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਇਹ “ਇਨਸਾਨ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਰੱਬ ਤੇ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਮੁਕਾਮ, ਉਸ ਦੇ ਹੱਕ ਤੇ ਕਰਤਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਿਨ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਫਲਸਫਾ, ਮਨਤਿਕ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ<sup>13</sup> ਜਿਹੜੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਅੱਲ੍ਹਾ' ਦੀ ਇਕ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਨੁੱਖ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਖਲੀਫਾ (ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ) ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸਰਬੋਤਮ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਬਖਸ਼ੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਕੇ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ (ਹੈ)। ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਨੇਕ ਨੀਅਤੀ ਦਾ ਟੈਸਟ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕੰਮ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਨਾਲਾਇਕੀ ਜਾਂ ਸ਼ੈਤਾਨੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੱਥ ਠੋਕਾ ਬਣਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਰਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"<sup>14</sup> ਭਾਵ ਕੁਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਸੱਤਾਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖ ਤੇ ਕਾਮਯਾਬੀ ਨਾਲ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਹੀ ਕੁਰਾਨ ਜਿਥੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਵਰਗ ਲਈ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਅਕੀਦਤ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਵਰਗ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਵੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਇਸ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਕੁਰਾਨ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਧਰਮ ਗਰੰਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦਾਈ ਕਿਤਾਬ, ਇਲਾਹੀ ਕਲਾਮ ਅਤੇ ਇਲਹਾਮੀ ਸਹੀਫਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਗਵਾਈ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਈ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।<sup>15</sup>

ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥ ਜ਼ਾਹਿਰ ਤੇ ਬਾਤਿਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਰੂਪ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਤਰਤੀਬ-ਬੱਧ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਤਿਨ ਰੂਪ ਚਿੰਤਨ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਆਤਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮੰਡਲਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਮੌਢੀ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਅਰਥਾਤ

ਸੂਫੀ-ਸੰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਉੱਤੇ ਕਈ ਕਿੱਤੂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਤੱਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਤੇ ਉੱਤਮ ਸੂਫੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਤੱਤ, ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।<sup>6</sup> ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵੀ ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਬਾਤਿਨੀ ਚਿੰਤਕ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਹ ਮਤ ਦਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਕ ਰੂਮੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚੋਂ ਸਾਰ (ਮਗਜ਼) ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।<sup>7</sup> ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਿੱਤੂ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਰ. ਏ. ਨਿਕਲਸਨ (R. A. Nicholson) ਦਾ ਮਤ ਹੈ :

ਜੇ ਇਸਲਾਮ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਤਾਂ ਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਰੂਪ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੱਤ ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਹਨ।<sup>8</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਅਧਾਰ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਆਂ ਹਦੀਸਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਐਨਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ (Annemarie Schimmel), ਰੇਮੰਡ ਵੈਨੋਵਰ (Raymond Wanovar), ਜੇ. ਸਪੈਂਸਰ ਤਰਿੰਗਿੰਘਮ (J. Spence Triningham) ਅਤੇ ਏ. ਏ. ਰਿਜ਼ਵੀ (A. A. Rizvi) ਆਦਿ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੋਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਦੂਸਰਾ ਮਤ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ (ਇਸਲਾਮਿਕ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਾ ਮੰਨਕੇ) ਬਾਹਰੀ-ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਈਰਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਵਾਹਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਏ. ਐਮ. ਏ. ਸੁਸ਼ਤਰੀ (A. M. A. Shushtery), ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਅਲੀ ਅਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ, ਪ੍ਰੋ. ਬਰਾਊਨ (Pro. Brown), ਸਾਧੂ ਰਾਮ

ਸ਼ਾਰਦਾ, ਆਰ. ਸੀ. ਜ਼ਹੀਨਰ (R. C. Zehner) ਆਦਿ ਹਨ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਕ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ (ਅਰਬ, ਈਰਾਕ, ਮਿਸਰ, ਈਰਾਨ ਤੇ ਭਾਰਤ ਆਦਿ) ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਿਤੀ ਤੇ ਸਥਾਈਪਨ ਲਈ ਸਦਾ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਕ ਨੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਾਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਜਬਰੀ ਜਾਂ ਹੈਜ਼ਮਨੀ (hegemony) ਦੁਆਰਾ ਇਸਲਾਮ-ਧਰਮ ਕਬੂਲ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਗੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਾਸਨੀਕਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਕ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਕਬੂਲ ਤਾਂ ਕਰ ਲਿਆ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੂਲ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਢਾਲ ਲਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਜਿਥੇ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਇਕ ਵਿਜੇਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ ਉਥੇ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਪਰਾਜਿੱਤ ਗੈਰ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਅੰਦਰਲੀ ਵਸਤੂ (mystic element) ਨੂੰ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ। ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਏ. ਐੱਮ. ਏ. ਸੁਸ਼ਤਰੀ (A. M. A. Shushtery) ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

*ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੋਇੰ ਅਰਬ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਜਾਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।<sup>੧੯</sup>*

ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਨੇ ਤੀਬਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੀ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਤ ਸਰੂਪ ਕਾਰਨ ਹੀ “ਕਈ (ਵਿਦਵਾਨ) ਸੂਫੀ-ਮਤ ਦਾ ਜਨਮ ਹੀ ਈਰਾਨ (ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ) ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।”<sup>੨੦</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ (ਜੋ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਈਰਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੇ

ਤੁਰਕਿਸਤਾਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

### (1) ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ :

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਸਲਾਮੀ ਜਗਤ 'ਤੇ ਬੜੇ ਹੀ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। “ਨਵਅਫਲਾਤੂਨ ਦਾ ਜਨਮ ਉਸ ਵੇਲੇ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ, ਤੀਜੀ ਤੋਂ ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਪਤਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਅਧਾਰ-ਭੂਤ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਮੂਲ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ (matter) ਸਭ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਉੱਤੇ ਰੂਹ (soul/spirit) ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤੇ ਪਰਮ-ਆਤਮਿਕਤਾ (prime essence) ਹੈ। ਮਿਸਰ ਵਿਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ-ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਲੌਟੀਨਸ ਨੇ ਰੋਮ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਤੇ 529 ਈ. ਅਰਥਾਤ ਏਥਨਜ਼ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰੋਕਲਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।”<sup>21</sup> ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗੜ੍ਹ ਸੀਰੀਆ, ਮਿਸਰ ਤੇ ਮੈਸੋਪਟਾਮੀਆ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਸ਼ਹਿਰ ਸਨ ਜਿਥੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਨਸ਼ਵਰਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਾਤਮਿਕ, ਏਕਤਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧ, ਬਦੀ ਤੇ ਬਦਸੂਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਰਸਾਈ ਕਰਵਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਤੇ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

800 ਅਤੇ 860 ਈਸਵੀ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀਰੀਆ ਦੇ ਮਤਾਂ ਈਰਾਨੀਆਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਸ਼ਾਹਪੁਰ ਦੇ ਮਕਤਬ ਦੇ ਮੈਸੋਪਟਾਮੀਆ ਦੇ ਸਾਥੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਸਨ। ਅਰਸਤੂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥੀ ਅਨੁਵਾਦ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਸ਼ੀਰਵਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ (532 ਈਸਵੀ ਦੇ ਲਾਗੇ) ਜਸਟੀਨੀਅਨ ਦੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਨੱਸ ਕੇ ਨਵ ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਫਿਲਾਸਫਰਾਂ ਨੇ ਈਰਾਨੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪਨਾਹ ਭਾਲੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਲਾਟੀਨਮ ਦੇ ਜੀਵਨੀਕਾਰ ਪੌਰਫੈਰੀ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਲਾਟੀਨਮ ਖੁਦ ਈਰਾਨ ਆਇਆ ਸੀ।<sup>22</sup>



ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਲੀ ਆਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਕਾਰ ਤਦਰੂਪਤਾ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨਵਾਦ ਦੇ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ (idea of absolute one) ਨੂੰ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਫੀਮਤ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ “ਰੱਬ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ, ਸ਼ਿਵ, ਸੁੰਦਰ, ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਮਿਹਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ (ਹੀ) ਵਿਚਾਰ ਹਨ”<sup>23</sup> ਅਤੇ “ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ (ਹੀ) ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਸਵੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ (ਵੀ) ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ।”<sup>24</sup> ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਨਿਰਣਾਕਾਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੀਬਰ ਵੇਗ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਦੂਰਗਾਮੀ ਅਸਰ ਵੀ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਰਗਾਮੀ ਅਸਰ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਢ ਅੱਠਵੀਂ ਨੌਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬਗਦਾਦ ਨਗਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸਲਾਮੀ ਖਿਲਾਫਤ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਸਰਗਰਮ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਸੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੂਰਪੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੀਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਤਪੀ, ਤਿਆਗੀ ਸਾਧੂਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਨਵੀਨ-ਅਫਲਾਤੂਨਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪਾਣ ਚੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਸੂਫੀ ਮਤ ਦਾ ਸੋਮਾ ਸੀ।<sup>25</sup>

ਇਹ ਗੱਲ ਸੰਦੇਹਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਮੌਲਿਕ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਉਦਗਮ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਨਿਖੜ ਕੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਅਤੇ ਫੌਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਫੌਰੀ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮੋੜ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਤੋੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ “ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕਿ (ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ) ਕੇਵਲ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਇਕ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਸੂਫੀਵਾਦ ਸਮੁੱਚੀ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਹੈ। ਸੂਫੀਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਅਤੇ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ

ਮਹਾਨ ਸੂਫੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੌਹੀਦ ਅਰਥਾਤ ਇਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਅਣਥੱਕ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸਨ।<sup>26</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਲਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਐਨਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ (Annemarie Schimmel) ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦੀ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ :

*ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਜਨਮ ਅਜਿਹੀ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੂਰਬੀ-ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੜੇ ਪ੍ਰਬਲ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਉਤੇ ਉਸਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਹੀ ਕੁਝ ਗੌਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕੰਮ ਕਰ ਗਏ ਹੋਣ।<sup>27</sup>*

ਐਨਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵੀ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਾਰਕਾਰ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਸੀ, ਜਨ ਸਧਾਰਣ ਦੇ ਲਈ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ।<sup>28</sup> ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੂਫੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਦਾ ਹੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਰਹੀ ਹੈ।

ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸਾਂਝ ਤਪ, ਤਿਆਗ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸੇਵਾ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਕਾਰਨ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਨਾਲ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ (ਜਿੱਥੇ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ) ਅਤੇ ਅਰਬ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਪੂਰਵ-ਇਸਲਾਮ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸਿੱਖਿਆ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸੂਫੀ-ਮਤ ਦੀਆਂ ਉਪਾਸਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ (ਨਿਮਰਤਾ, ਤਿਆਗ, ਰਜ਼ਾ, ਭਾਣਾ, ਦੁੱਖ ਤੇ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਸਮਝਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਆਦਿ) ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਸੂਫੀਵਾਦ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :



ਸੂਫੀਆਂ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਨਿਮਰਤਾ, ਹਲੀਮੀ, ਤਿਆਗ, ਰਜ਼ਾ,  
ਤਪ, ਜਪ, ਮੱਠਵਾਦ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਜ ਦੇ ਤੱਤ ਈਸਾਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੀ  
ਨਤੀਜਾ ਸਨ।<sup>੧੯</sup>

ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਾਸਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। “ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਚ ਹੰਗਰੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ : ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਿਚ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ- ਧਨ ਅਤੇ ਧਨਵਾਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਤਿਆਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਈਸਾਈ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਉਪਰ ਪਿਆ, ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਫਕਰ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ। ਈਸਾਈਅਤ ਇਸਲਾਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਉਪਰ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਹੈ।”<sup>੨੦</sup> ਇਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿੱਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਪਾਸਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਨਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਮਤਾਂ (ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਈਸਾਈ-ਮਤ) ਵਿਚਕਾਰ ਜੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਆਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ (ਸੂਫੀਮਤ) ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਤਿਆਗਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਦਰੂਪਤਾਵਾਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੁੱਤੀਆਂ ਪਈਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਧਾਰਾ/ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਸੇ

ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮੁਹੰਮਦ ਇਕਬਾਲ (Muhammed Iqbal) ਨੇ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਸੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਗੂੜੀ ਨੀਂਦ ਵਿਚੋਂ ਜਗਾ ਤਾਂ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਕੁਝ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।<sup>1</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਵ-ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਉਦਭਵ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਭ੍ਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

## (2) ਈਰਾਨੀ ਅਤੇ ਤੁਰਕਿਸਤਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ :

ਨਵ-ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਈਸਾਈਅਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਉਤੇ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੇ ਨਿਰਣਾਕਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਈਰਾਨੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਈਰਾਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਮੁਸਲਿਮ ਅਰਬੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ, ਸੂਖਮ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਰਬੀ ਜਗਤ ਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਪਰਕ ਈਰਾਨੀ ਸਮਰਾਟ 'ਯਜ਼ਦਜ਼ਰਦ' ਦੁਆਰਾ ਅਰਬੀ ਆਕ੍ਰਮਣਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਰ ਮੰਨਣ ਨਾਲ 651 ਈ. ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚੋਂ ਜੇਤੂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਪਰਾਜਿੱਤ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚੀ ਵਿਖਾਈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਰਾਸਾਨ (ਈਰਾਨ ਵਿਚ) ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਮਤਾਂ (ਈਸਾਈ, ਯੂਨਾਨੀ ਤੇ ਥੋਪੀਆਂ ਆਦਿ) ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਕਾਰਨ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸੂਫੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸ਼ਰੱਈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹੋਏ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਕੇ ਤਪ-ਤਿਆਗ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਈਰਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣ ਲੱਗੇ ਪਏ ਸਨ। ਪਰ ਈਰਾਨੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੀ ਖੁਲਾ-ਭੁਲਾ ਹੀ ਰਿਹਾ, ਜਿਹੜਾ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਲਈ ਬਹੁਤ ਅਨੁਕੂਲ ਸੀ। ਈਰਾਨ ਅਤੇ ਤੁਰਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੇ ਬੌਧਿਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਰਾਹੀਂ ਤਿਆਗਵਾਦੀ-ਸੂਫੀਮਤ ਉਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਰੰਗ ਚਾੜਿਆ ਅਤੇ ਇਕ ਬੜੀ ਬਲਵਾਨ ਸੂਫੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ

ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਕਿਉਂਜੋ ਈਰਾਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਦੂਜੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਈਸਾਈ, ਪਾਰਸੀ, ਨਾਸਟਿਕ ਤੇ ਮਾਨੀਮਤ) ਤੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ (ਸੂਫੀਮਤ) ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਏ ਸੂਫੀਮਤ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਰਤਾ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਆਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਅਰਬ ਦੀ ਬਜਾਇ ਈਰਾਨ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਣ ਲੱਗ ਪਏ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਈਰਾਨੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ।”<sup>32</sup> ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਦੇਣ-ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਈਰਾਨੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦੇ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਅਰਬ ਅਤੇ ਅਰਬ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਦੇ ਬਜਾਇ ਨਿਰੋਲ ਈਰਾਨੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਈਰਾਨੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਅ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭਿਕ ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ।

### (3) ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧਮਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ :

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਤੀਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧਮਤ ਦਾ ਪਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮਿਥਣ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸਰਬ-ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਉੱਤਮ ਤੱਤ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭਾਰਤੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਸਮੱਰਥਕ ਵਿਦਵਾਨ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਰਾਮ ਪੂਜਨ ਤਿਵਾੜੀ, ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਹੁ ਦਿਨਕਰ ਅਤੇ ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਦਾ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਿਚ ਮੁਰਸ਼ਦ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਪਾਗਲ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ, ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਨਾਚ ਜਿਸਨੂੰ ਸੂਫੀ ਲੋਕ ‘ਸਮਾਯ’ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਵੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੂਫੀਮਤ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਦਾ (S.R. Sharda) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਸੂਫੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਕਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹਮਉਸਤ (ਸਰਬ ਬ੍ਰਹਮ), ਸਿਮਰਨ (ਤਸੱਵਰ), ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਮਹੱਤਵ (ਗੁਰੂ), ਜਪ (ਜ਼ਿਕਰ), ਤਪੱਸਿਆ (ਰਿਆਜਤ), ਭਗਤੀ (ਇਸ਼ਕ), ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ (ਫਨਾਅ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ), ਸਮਾਅ (ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਨਾਚ) ਆਦਿ ਉਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਤੀਖਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੀਖਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਅੰਤ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।<sup>33</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਆਰ. ਸੀ. ਜ਼ਹੀਨਰ (R. C. Zaehner) ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਏਕਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੈੜ ਬਿਸਤਾਮ ਦੇ ਅਬੂ-ਯਜੀਦ ਤੱਕ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧਾ ਵੇਦਾਂਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ।<sup>34</sup> ਜ਼ਹੀਨਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਏਕਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚਲੀ ਈਸ਼ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਲਾਮ ਖੁਦਾ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਨੂੰ ਚੌਦਾਂ-ਤਬਕਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਇਸ ਖੁਦਾ ਪ੍ਰਤੀ ਧਾਰਨਾ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਸਹੂਦ (ਦਵੈਤਵਾਦੀ) ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਖੁਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਧਾਰਨਾ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਅਰਥਾਤ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਸ਼ਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਮੰਨਦੀ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਫੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸੱਚ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਲੱਗਭੱਗ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਅਦਵੈਤ' ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਅਖੰਡ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਇਹ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਮੰਨਣਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸੂਫੀਵਾਦ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਆਪਣੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਕਰਦਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਤਪ, ਤਿਆਗ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ, ਲੋਕ ਸੇਵਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜੀ ਆਦਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮੁੱਖ ਦੀ ਪਾਰਗਮਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮੀ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਮਤ ਅਧੀਨ ਸੂਫੀਮਤ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਤੋਂ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਿਖੜਿਆ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗਹਿਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਿਚ “ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ” ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ “ਉਹੀ ਅੱਵਲ, ਉਹੀ ਆਖਰ, ਉਹੀ ਜਾਹਿਰ, ਉਹੀ ਬਾਤਿਨ” ਵਾਲੀ ਕੁਰਾਨੀ ਆਇਤ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।.....ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਿਚ “ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ” ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਸੱਤਾ ਦੀ ਨਿਰਵਿਕਾਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਥਿਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਸਗੋਂ ਸਤਿ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਗਰ ਅਤੇ ਤਰੰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਰੰਗ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਆਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਜਲ ਜੋ ਤਰੰਗ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਸਥਾਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਖਾਲਿਕ (ਸਿਰਜਣਹਾਰ) ਅਤੇ ਮਖ਼ਲੁਕ (ਸਿਰਜਿਤ ਜੀਵ-ਸਮੂਹ) ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ।”<sup>35</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਚਲਾ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਜਿਸਦੇ ਬੀਜ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਧਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਫੁੱਟੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਇਕ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਚ ਤਿਆਗਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਵੇਂ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਬੁੱਧ-ਧਰਮ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਕਿਉਂਜੋ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਖੁਰਾਸਾਨ ਅਤੇ ਬਲਖ ਵਿਚ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਦਿਆ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕਾਲੇ ਵੀ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਵਰਗਾ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮਤ ਆਪਣੇ ਪਾਸਾਰ ਦੌਰਾਨ ਬੁੱਧ-ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

2019

✓ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਤੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਬੋਧੀ ਮੱਠਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਮਾਲਾ ਫੇਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਵੀ ਬੋਧੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਫਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰਵਾਣ ਦਾ ਝਾਉਲਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਮਾਂ ਭਾਵ ਆਤਮਕ ਉਨਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੋਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਭੂਮੀਆਂ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।<sup>6</sup>

ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਅਲੀ ਅਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਤੇ ਬੁੱਧ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕੁਝ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸੂਫੀਆਂ ਤੇ ਬੋਧੀਆਂ ਤੋਂ ਲਈਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੇ ਮੁਰੀਦ (ਗੁਰੂ-ਚੇਲਾ), ਸਿਲਸਿਲਾ (ਸੰਗ), ਤਕੀਆ ਤੇ ਖਾਨਗਾਹ (ਵਿਹਾਰ), ਰੋਜ਼ਾ (ਸਤੂਪਾ) ਜ਼ਿਆਰਤ ਕਰਨੀ (ਯਾਤਰਾ ਕਰਨੀ), ਸਰਾਕਬਾ (ਸਮਾਧੀ), ਤਸਬੀਹ (ਮਾਲਾ), ਅੱਲੀਆ ਦੇ ਤਬਰੱਕਤ ਦੰਦਾਂ ਜਾਂ ਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਤਬੱਰਕ ਸਮਝਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਫੂਜ਼ ਕਰਨਾ (ਬੋਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਛਤਰੀਆਂ ਉਸਾਰਦੇ ਸਨ), ਤਰੀਕਤ, ਸਲੂਕ (ਮਾਰਗ), ਨਾਦ (ਸੰਖ), ਕਸਕੋਲ (ਖਪਰੀ), ਕਫਨੀ (ਸੇਲੀ), ਕਰਾਮਾਤ (ਇਸਤਦਰਾਜ) ਤੋਂ ਬੋਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਏ।<sup>7</sup> ਅਲੀ ਅਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਦੀ ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਇਸ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸਨ ਰੱਖਦੀਆਂ। ਪਰ ਅਲੀ ਅਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਉਦਗਮ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਤੇ ਬੁੱਧਮਤ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਥੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਸੇ ਧਾਰਾ ਦੇ ਉਦਗਮ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਵ 'ਫਨਾ-ਫੀ-ਅੱਲ੍ਹਾ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਬੁੱਧਮਤ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਬੁੱਧਮਤ ਦੇ ਨਿਰਵਾਣ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਬੁੱਧਮਤ ਦਾ ਨਿਰਵਾਣ ਸਿਧਾਂਤ ਸੂਫੀਵਾਦ ਵਾਂਗ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਸੂਫੀਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅੱਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ



ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਨਿਰਵਾਣ ਵਾਂਗ ਨਕਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤੀ ਭਾਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧਮਤ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸੂਫੀਵਾਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਆਸਤਿਕ ਮਤ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਚੁਪ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਿਕਲਸਨ (Nicholson) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਪਦ (ਨਿਰਵਾਣ ਤੇ ਫਨਾ) ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਨਕਾਰਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਨਿਰਵਾਣ ਸੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਥੇ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਫਨਾ-ਫੀ-ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਕਾ-ਬ-ਅੱਲ੍ਹਾ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਉਣਾ।<sup>੧੮</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਆਨੰਦ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਰਵੇਗ ਨਿਰਵਾਣ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਫੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਉਦਗਮ ਬੁੱਧਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਹੀ ਭ੍ਰਮਿਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਉਦਗਮ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾ ਮਤ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਕੁਰਾਨ ਅਧਾਰਿਤ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਬਾਹਰੀ-ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਕ ਭ੍ਰਾਂਤੀਯੁਕਤ ਮਸਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਕ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਐੱਸ. ਏ. ਏ. ਰਿਜ਼ਵੀ (S. A. A. Rizvi) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਹਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉਤਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਉਦਗਮ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।<sup>੧੯</sup>*

ਸੂਫੀਮਤ ਲਈ ਇਹ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉਤਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕੁਰਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ “ਰੱਬ ਨੂੰ ਅਗਮ, ਅਗੋਚਰ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਥਾਂ ਉਹਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ‘ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਸ਼ਾਹ ਰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨੇੜੇ ਹਾਂ’ (ਕੁਰਾਨ :

50:15) ਜਾਂ 'ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਵੀ ਮੂੰਹ ਮੋੜੇਗਾ, ਉਧਰ ਹੀ ਰੱਬ ਦਾ ਸਦਾ ਮੂੰਹ ਹੋਵੇਗਾ (ਕੁਰਾਨ 09) ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਥੇ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਹਾਰ ਤੇ ਜੱਬਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰਹੀਮ ਤੇ ਕਰੀਮ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰਾ ਡਾਢਾ ਬੇ-ਪਰਵਾਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਖਸ਼ਿੰਦ, ਦਿਆਲੂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸਵਰਗ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆ ਬਾਰੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਉਹਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਕੁਰਾਨ 7:176)। ਇਸ ਆਇਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਈ ਹੋਰ ਆਇਤਾਂ ਨੂੰ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ 'ਇਸ਼ਕ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚ ਥੋੜੇ-ਥੋੜੇ ਵਕਫੇ ਪਿਛੋਂ 'ਅੱਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੋ' ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਜਾਂ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ ਲੁਪਤ ਹੈ।<sup>40</sup> ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਜਰਮਨ ਇਸਲਾਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਐਨਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ (Annemarie Schimmel) ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਆਂ ਲਈ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਪਾਠ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਹੈ।<sup>41</sup> ਜੇ. ਸਪੈਂਸਰ ਤਰਿੰਨਿੰਘਮ (J. Spencer Triningham) ਵੀ ਐਨਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਸਰੋਤ ਕੁਰਾਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਕਿ "ਸੂਫੀਵਾਦ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਵਾ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟੀਚਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਾਲੇ ਸਿੱਧਾ ਜੋੜ-ਮੇਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।"<sup>42</sup> ਉਹ ਸੂਫੀਮਤ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਂਤਰਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਹੱਸ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਖੀਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਜੇਤੂ ਸਾਮੀ ਅਰਬਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਰੀਆਈ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿਚੋਂ ਫੁੱਟਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਵੇਚਨ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਤੱਤ ਸਾਰ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਵਾਦ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ (self-discipline) ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਣਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ, ਜੋ ਪੈਗੰਬਰੀ ਇਲਹਾਮ ਤੋਂ ਫੁੱਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੇ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਪਜੀ ਅਜਿਹੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਲਹਿਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ, ਤਪਵਾਦੀ, ਤਿਆਗਵਾਦੀ ਤੇ ਮੱਠਵਾਦੀ ਪੱਖ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸਲਾਮ ਦੇ

ਬਾਹਰਲੇ ਭੇਖਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੇ ਸ਼ਰੀਅਤ-ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਟਾਕਰੇ 'ਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕ ਸਦਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪੱਖ ਵਿਚਾਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਵਿਚ ਤੀਬਰ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ, ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ, ਨਾਚ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਰੂਹਾਨੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਸੂਫੀਵਾਦ ਇਕ ਅਜੇਹੀ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਚਿਤ-ਵਿਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਕਰਦਿਆਂ, ਆਂਤਰਿਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ-ਤੱਤ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।<sup>3</sup>*

ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰੰਤਰ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਸਦਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ) ਵੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪੈਂਦੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਬਣਕੇ ਹੀ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 175 ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੀਰ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਜਾਂ ਖਲੀਫੇ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਇਸਲਾਮੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ। “ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹਜ਼ਰਤ ਅਲੀ ਦਾ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਖਲੀਫਿਆਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਨੁਸਾਰ ਚੌਥਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। (ਪਰ) ਸੂਫੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੀਆਂ ਸੂਫੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਬਿਸਤਾਮੀ, ਬਖ਼ਤਾਮੀ ਅਤੇ

ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ (ਹੀ) ਹਜ਼ਰਤ ਅਬੂ ਬਕਰ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।..... ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜਿਗਿਆਸੂਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਧਦੀ ਗਈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਪੂਰਵਕ ਸਥਾਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਹਿ ਜਾਵੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਇਸਲਾਮੀ ਜਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।”<sup>44</sup> ਇਸ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਜਗਤ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਢਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੈਨਵਸ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ ਇਸਲਾਮਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਨਿਖੜਵਾਂ ਤੇ ਉਗੜਵਾਂ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਭਰਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮਸਾਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਉਥੇ ਦੇ ਸਥਾਨਿਕ ਵਾਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜਨਬੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣੇ ਹੀ ਹੱਟ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

### ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ : ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਰੂਪ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਰੂਪ (ਤਸੱਵਫ) ਦੀ ਆਮਦ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਰਿੱਧ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਆਮਦ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅਹਿਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਮ (ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ), ਅਮੀਰ ਸੁਬਕਤਦੀਨ (983 ਈ. ਤੋਂ 987 ਈ. ਤੱਕ) ਅਤੇ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਸਕ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜਿਥੇ ਆਪਣੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ (repressive state apparatuses) ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਥੇ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ

ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਿਤ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਥਾਈਪਨ ਨੂੰ ਵੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰਾਧੀਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ (hegemony) ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦਿਅਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਆਦਿ ਸਾਧਨਾਂ (ideological state apparatuses) ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਾਧੀਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਕ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਇਸਲਾਮਿਕ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਈ ਭੂਮੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਦੀ ਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਵਿਚਾਰ ਉੱਤਮਤਾ ਤੇ ਸੁਹਜਾਮਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਾਰਨ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਹੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਲਗਭਗ ਦਸ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਦਗੀ, ਉਦਾਰਤਾ, ਆਦਿ ਨੇ ਲੋਕ-  
 ਦਿਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਜਿਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਦਾ ਸਰਲ ਜੀਵਨ, ਸੰਸਾਰਕ  
 ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਰਕਤ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਅਤੇ  
 ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਕੇ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਨੂੰ  
 ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।<sup>5</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਆਪਣੇ ਅਰੰਭਲੇ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਥਾਈਪਨ ਹਿੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਇਸਮਾਈਲ (1005 ਈ. ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਆਇਆ), ਸ਼ੇਖ ਅਲੀਉੱਲ ਹੁਜਵੀਰੀ ਅਰਥਾਤ ਦਾਤਾ ਗੰਜ ਬਖਸ਼ (1039 ਈ. ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਆਇਆ), ਫਰੀਦ-ਉਦ-ਦੀਨ ਅੱਤਾਰ ਅਤੇ ਖਵਾਜਾ ਕੁਤਬ-ਉਦ-ਦੀਨ ਬਖਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਮ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਤੇਰਵੀਂ-ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ, ਕਸ਼ਮੀਰ, ਦੱਖਣ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੂਰਬੀ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ

ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਬਦਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਹਾਵਲਪੁਰ (ਉੱਚ) ਇਸਲਾਮੀ-ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਖਵਾਜਾ ਮੁਈਨੁਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਖਵਾਜਾ ਕੁਤਬਦੀਨ ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫ਼ਾਰਸੀ (ਜਿਸ ਦੀ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਬਹੁਤ ਅਮੀਰ ਕਾਵਿ ਪੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ) ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਇਸਲਾਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਾਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਿਕ ਤੇ ਸੰਚਾਲਿਕ ਵਜੋਂ ਦੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ “ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਭਵ ਸੀ, ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਦੇ ਦਰਵੇਸ਼, ਫ਼ਕੀਰ ਤੇ ਸਾਈਂ ਲੋਕ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੈਰੂਨੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਫੌਜਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੱਕਾ ਕਬਜ਼ਾ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਇਸ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਟਿਕਾਣੇ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਮਜ਼ਹਬੀਆਂ ਦੇ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਬਣਾਏ। ਪਿਛੋਂ, ਜਦੋਂ ਹਾਲਾਤ ਸਥਿਰ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਸੂਫੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਟਿਕਾਣੇ, ਦਰਗਾਹਾਂ, ਤਕੀਏ ਆਦਿ ਪਸਰ ਗਏ। ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਚ ਵਿਚ ਪਾਕ-ਪਟਨ, ਉੱਚ, ਲਾਹੌਰ, ਜਲੰਧਰ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿਰਾਂ ਮਗਰੋਂ ਸੋਨੀਪਤ ਵਿਚ ਇਹ ਟਿਕਾਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਅਤੇ ਦਿਨੋਂ ਦਿਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਧਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ।”<sup>46</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਵਾਲੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸੂਫੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਘੋਕ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। “ਪਰੰਤੂ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਕਈ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ (ਉਪਰੋਕਤ) ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਵਾਲਾ ਇਹ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕੰਮ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮੀਆਂ ਮੀਰ, ਸਹਿਜ਼ਾਦਾ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ, ਅਬੁਲ-ਫ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਫੈਯਜ਼ੀ (Fayzi) ਆਦਿ ਇਸ ਕੋਟੀ ਦੇ ਸੂਫੀ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ (ਇਸਲਾਮ) ਦੀ ਸਰਵ-ਉੱਚਤਾ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ ਲਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।”<sup>47</sup> ਇਸ

ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਮਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ ਫਿਲਾਸਫੀ (ਹਿੰਦੂ-ਮਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਮਤ ਆਦਿ) ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਗਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਮਜ਼ਹਬੀ ਨੁਕਤੇ-ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸਫਲ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਰਧ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੂਫੀ ਰੰਗਤ ਦੇਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਪਰਾਲਾ ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸਾਰਥਕ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਮ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਸਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਸ਼ਾਹ ਸਰਫ, ਹਾਸ਼ਮ, ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਵਜੀਦ, ਗੁਲਾਮ ਜਲਾਨੀ, ਗੁਲਾਮ ਫਰੀਦ ਆਦਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇਂਦਿਆਂ, ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਬੀਜ ਬੀਜੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਗਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਰਤੀ (ਸੂਫੀਵਾਦ) ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਰੱਖਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਬਿਰਹਾ, ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਿਵੇਕਲੀ ਰੰਗਤ ਤਾਂ ਲਿਆਂਦੀ ਹੀ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਰ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਿਚ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਥਾਨਿਕ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਅਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਚਿਤਰਨ ਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚੋਂ ਉਗਾਇਆ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ

ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਉਦਗਮ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਅਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਅਪਣਾਇਆ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਅਤੇ ਬਿਆਨ ਦੀ ਸਾਦਗੀ, ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਆਪਣੇ ਵਲਵਲੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

*ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਇਕ ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਬਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਜੁਆਬ ਪੁਰਾਣੇ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਭਾਵ ਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਰੀਤੀਵਾਦ ਦੇ ਭੇਖਾਚਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਏ। ਜਿਥੇ ਇਹ ਰੁਚੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਹਾਣੀ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ ਉਥੇ ਭਗਤੀ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹਿੰਦੂ ਮਨ ਦੀ ਅਪਸਾਰੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ।<sup>8</sup>*

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਹੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈ, ਜਿਸ ਦੀ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮੌਲਿਕ ਸ਼ਬਦ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

#### (1) ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਦੀ



ਮਾਲਕ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰੋਜ਼ੇ-ਏ-ਹਸ਼ਰ (ਕਿਆਮਤ) ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਉਸਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦਾ ਇਨਾਮ ਜਾਂ ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇਵੇਗੀ। ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਹ-ਰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨੇੜੇ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪਲ ਅੰਗ ਸੰਗ ਹੈ। ਸੂਫੀਮਤ ਕਿਉਂਜੋ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਤੇ ਹਦੀਸਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਵਿਚਾਰ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਅਤੇ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਸਹੂਦ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ ਸੰਤ ਮਹੀਓਦਿਨ ਇਬਨੇ ਅਰਬੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਵਜੂ-ਦਲ-ਮੁਤਲਕ (ਨਿਰਗੁਣ) ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿ੍ਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਦਵੈਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਸਹੂਦ' ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਿਕ ਇਨਸਾਨਲ ਕਾਮਿਲ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਚ ਤੇ ਮਹਾਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਗੂਣੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਦਵੈਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਸਹੂਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਅਮਲਾਂ ਲਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਜਵਾਬਦੇਹ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਇਕਨਾ ਆਟਾ ਅਗਲਾ ਇਕਨਾ ਨਾਹੀ ਲੋਣੁ ॥

ਅਗੈ ਗਏ ਸਿਵਾਪਸਨਿ ਚੋਟਾਂ ਖਾਸੀ ਕਉਣੁ ॥

ਸਲੋਕ-44, ਪੰਨਾ-19<sup>49</sup>

ਫਰੀਦਾ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ ॥

ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨਾ ਆਵਸੀ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ ॥

ਸਲੋਕ-74, ਪੰਨਾ-22

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਕ ਅਤੇ ਘਟ-ਘਟ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰੀਰਾਂ ਦਾ ਭੇਖ ਧਾਰ ਕੇ ਜੀਵ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਪਸਾਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ਼ਕ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਸੂਫ਼ੀ-ਸਾਧਕ ਇੰਨਾਂ ਉਦਾਰ-ਚਿੱਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਜੀਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਿੱਸਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਸੂਕ (ਰੱਬ) ਦੀ ਹੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਰੰਭਿਕ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ-ਰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨਜ਼ਦੀਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਉਣ ਲਈ ਮਨ ਦੀ ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨਾ ਗਾਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ॥

ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ॥

ਸਲੋਕ-129, ਪੰਨਾ-27-28

ਫਰੀਦਾ ਜੰਗਲੁ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਵਣਿ ਕੰਡਾ ਮੋੜੇਹਿ॥

ਵਸੀ ਰਬ ਹਿਆਲੀਐ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਢੂਢੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-19, ਪੰਨਾ-17

ਪਰਵਦਗਾਰ ਅਪਾਰ ਅਗਮ ਬੇਅੰਤ ਤੂ॥

ਜਿਨਾ ਪਛਾਤਾ ਸਚੁ ਚੁੰਮਾ ਪੈਰ ਮੂੰ॥

ਸ਼ਬਦ ਆਸਾ ਰਾਗ, ਪੰਨਾ-15

ਫਰੀਦਾ ਸਕਰ ਖੰਡੁ ਨਿਵਾਤ ਗੁੜੁ ਮਾਖਿਓ ਮਾਝਾ ਦੁਧੁ॥

ਸਭੇ ਵਸਤੂ ਮਿਠੀਆਂ ਰਬ ਨ ਪੁਜਨਿ ਤੁਧੁ॥

ਸਲੋਕ-27, ਪੰਨਾ-18

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਪਾਰ, ਅਗੰਮ, ਬੇਅੰਤ ਸਰੂਪ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਵਾਨਦਾ ਹੈ।

ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸਰੀਰ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋਣ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਕੂੜ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਆਤਮਾ ਦੇ 'ਨਫ਼ਸ' ਅਤੇ 'ਰੂਹ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਭੇਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਤੇ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤ ਹੈ। ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲਈ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਮੌਨ, ਉਪਵਾਸ ਅਤੇ ਏਕਾਂਤ ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਕਰੜੀਆਂ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮਿਕ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਉਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਆਪ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਕ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਨੁਸਾਰ :

ਬੰਦੇ ਆਪੁ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿ,

ਜੇ ਤੈ ਆਪਣਾ ਆਪ ਪਛਾਤਾ,

ਸਾਈ ਦਾ ਮਿਲਨ ਅਸਾਨੁ।

ਕਾਫ਼ੀ-75, ਪੰਨਾ-65-66

ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਜੋ ਦਿਲ ਦਾ ਮਹਿਰਮ ਹੋਵੇ ਬਾਹੂ ਸੋਹੀਓ ਰਬ ਪਛਾਣੇ ਹੂ। •

ਸੀਹਰਫ਼ੀ-77, ਪੰਨਾ-142

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਸਵੈ' ਪਛਾਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਰਅਸਲ 'ਬੁੱਧੀ' ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਮਨ' ਰਾਹੀਂ ਸੋਚ ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਜੋ "ਇਕਰੂਪਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਗੜ੍ਹਦ ਸੂਫੀ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਆਤਮ-ਸ੍ਰੋਤ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਆਪਣਾ ਆਪ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਉਹ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਕੰਮ ਜ਼ਰੂਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਅਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਣ ਯੋਗ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਖਹਿੜਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"<sup>50</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਲ ਨੂੰ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਰਗਾ ਸਾਫ਼, ਕੋਮਲ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਿਲ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਇਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਮੈਲ ਚੜ੍ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸ ਦਿਲ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਇਛਾਵਾਂ ਨਫ਼ਸ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਅਤੇ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਹੀ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਸਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫੀ ਇਸਤਰੀ ਰਾਬੀਆ ਦੀ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਕੀਤੀ ਅਰਦਾਸ ਰੱਬ ਦੇ ਖੁਦਗਰਜ਼ੀ ਰਹਿਤ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ :

ਓ ਰੱਬਾ-ਜੇ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਨਰਕ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਪਿਆਰ ਕਰਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਨਰਕ ਵਿਚ  
ਸਾੜੀ, ਜੇ ਤੈਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦੀ ਆਸ ਵਿਚ ਪੂਜਾ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਵਰਗ ਤੋਂ ਬਾਹਰ  
ਰੱਖੀ, ਜੇ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਤੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਕਰਾਂ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ  
ਸਦੀਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੱਖ ਨਾ ਰੱਖੀਂ।<sup>1</sup>

ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਮਨੁੱਖੀ ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਣ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਇਸ ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਣ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਦਿਲ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਮੂਲ ਸ਼ਰਤ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੂਫੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਬੰਦਗੀ ਕਰਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਪਹਿਲਾਂ-ਪਹਿਲ ਰੱਬੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ ਵਾਂਗ ਭੈਦਾਇਕ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਕਠੋਰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ 'ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਪਣੇ

ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਕਠੋਰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਇਸ਼ਕ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ “ਸੂਫੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰਬਗਤ ਰੂਪ ਸਦਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਵਿਚ ਪਾਗਲ ਹੋਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।”<sup>52</sup> ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਰੱਬ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਥਾਨਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਮਾਸ਼ੂਕ, ਆਸ਼ਕ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦਿਆਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰੀਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਮਾਹੀ ਮਾਹੀ ਕੂਕਦੀ, ਮੈਂ ਆਪੇ ਰਾਂਝਣ ਹੋਈ।

ਰਾਂਝਣ-ਰਾਂਝਣ ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਕੋਈ ਆਖੋ, ਹੀਰ ਨ ਆਖੋ ਕੋਈ।

ਕਾਫੀ-132, ਪੰਨਾ-91

ਰਾਂਝਾ ਹੀਰ ਨੇ ਰੱਬ ਕਰ ਜਾਤਾ, ਲੋਕ ਦੇਇ ਨਸੀਹਤ ਥੱਕੇ।

ਆਵਾਜ਼ਰਦ ਚਕੇਟੇ ਆਖਣ, ਮੈਨੂੰ ਖੇਸ ਕਬੀਲਾ ਸਕੇ।

ਕਾਬਾ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰਾ ਮਾਏ! ਲੋਕ ਟੁਰ ਟੁਰ ਜਾਵਣ ਮੱਕੇ।

ਹਾਸ਼ਮ ਆਖ ਹਟਾਉ ਨ ਸਾਨੂੰ, ਅੱਗੇ ਮਿਲਣ ਚੁਫੇਰਿਓ ਧੱਕੇ।

ਦੋਹੜੇ, ਪੰਨਾ-326

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਬਿਰੰਦਾਬਨ ਦਾ ਵਾਸੀ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਸਰਬ ਵਿਆਪੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਹਰ ਜੀਵ ਵਿਚ ਤੇ ਹਰ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ :

ਬਿਰੰਦਾਬਨ ਵਿਚ ਗਊਆ ਚਰਾਵੇ, ਮੱਕੇ ਦਾ ਹਾਜੀ ਬਣ ਜਾਵੇ।

ਲੰਕਾ ਚੜ ਕੇ ਨਾਦ ਵਜਾਵੇ, ਵਾਹ ਵਾਹ ਰੰਗ ਬਣ ਬਣ ਆਈ ਦਾ।

ਹੁਣ ਕਿਸ ਤੋਂ ਆਪ ਲੁਕਾਈ ਦਾ।

ਕਾਫ਼ੀ-55, ਪੰਨਾ-226

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਧਕ ਕਦੀ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਖੋਜ ਵਿਚ ਲੱਗਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ-ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨੱਚਣ, ਗਾਉਣ ਅਰਥਾਤ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਮਸਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਰਮਿਆਨ ਪਈ ਇਸ ਦੂਰੀ ਅਰਥਾਤ 'ਮੈਂ' ਤੇ 'ਤੂੰ' ਦਾ ਵਕਫ਼ਾ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਸਮੁੱਚਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਰੱਬ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਮੈਂ' ਤੇ 'ਤੂੰ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਵਿਚ ਵੇਖਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਮੈਂ ਵਿਚ ਵੱਸਨਾ ਏ ਤੈਂ। ✓

ਸਿਰ ਤੋਂ ਪੈਰੀ ਤੀਕਰ ਵੀ ਤੂੰ ਹੀ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਹੈ। ✓

ਕਾਫ਼ੀ-37, ਪੰਨਾ-213

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੱਬ ਸੰਬੰਧੀ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦਿਲ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥਕ-ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ "ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਦੀ ਨਿਰਵਿਕਾਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿੱਥਿਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਸਗੋਂ ਸਤਿ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਗਰ ਅਤੇ ਤਰੰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਰੰਗ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਆਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਜਲ ਜੋ ਤਰੰਗ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਉਹ ਸਥਾਈ ਹੈ। ਅਸਲ

ਵਿਚ ਖਾਲਿਕ (ਸਿਰਜਣਹਾਰ) ਅਤੇ ਮਖ਼ਲੂਕ (ਸਿਰਜਿਤ ਜੀਵ-ਸਮੂਹ) ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਖਾਲਿਕ ਅਤੇ ਮਖ਼ਲੂਕ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਬਨ-ਉਲ-ਅਰਬੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਕੋਰਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਲਾਹੀ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਖ਼ਲਕ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਫ਼ਰਕ ਜਾਂ ਵਿਪਰੀਤਤਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ।”<sup>53</sup>

## (2) ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

“ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮ ਜੋਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਜੋਤਿ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਮਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ, ਪਰ ਜਦ ਕੋਈ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਉਸ 'ਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਗੁਪਤ ਅਤੇ ਰਹੱਸਪੂਰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।”<sup>54</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਰਅਸਲ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ “ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਹਰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹਰ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣਾ ਮੁਰੀਦ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਅਤੇ ਕਵੀ ਅਬੂ ਸਈਦ ਨੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁਰੀਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦੇਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਲਾਸ਼ ਕਿਸੇ ਜੀਉਂਦੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿੱਜਤਾ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀਖਿਆ ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰਕੇ ਮੁਰੀਦ ‘ਫਨਾ ਫਿਲਾ’ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।”<sup>55</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਐੱਚ. ਏ. ਰੋਜ਼ (H. A. Rose) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਪੀਰ-ਮੁਰੀਦਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਪੀਰ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਦਰਜਾ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ 'ਸ਼ੇਖ' ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੈਗੰਬਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਸ਼ੇਖ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ 'ਖਲੀਫਾ', ਸਹਾਇਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਰੱਬ ਵੱਲ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ।<sup>66</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਜਿਥੇ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਸਵੈ-ਸੱਤਾਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦਾ ਰਸੂਲ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਅੱਲ੍ਹਾ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਸੂਫੀਮਤ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਧਿਅਮ ਅਰਥਾਤ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਮਤ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਉਹਦੀ ਸ਼ਰਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ "ਜਿਹੜਾ ਜਿਗਿਆਸੂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਸਾਥ ਤੋਂ ਵਾਂਜਿਆ ਹੈ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜ ਸਕਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਣ ਵਾਸਤੇ ਸਾਧਕ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ੇਖ ਪੀਰ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"<sup>67</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੁਖਦਾਈ/ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਇਸ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਪਨਾਹ ਨੂੰ ਵੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ :

ਬੋਲੀਐ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੁਠੁ ਨ ਬੋਲੀਐ॥



ਜੋ ਗੁਰੂ ਦਸੈ ਵਾਟੁ ਮੁਰੀਦਾ ਜੋਲੀਐ॥

ਸ਼ਬਦ ਆਸਾ ਰਾਗ, ਪੰਨਾ-13

ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਇਹ ਪਨਾਹ ਮੁਰੀਦ ਦੇ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਦੇਖਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਰੱਬ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਦਾ ਵਕੀਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਰਧਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਅਸਾਂ ਅੰਦਰਿ ਬਾਹਿਰ ਲਾਲ ਹੈ,  
ਅਸਾਂ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਹੈ।  
ਅਸਾਂ ਏਹੋ ਵਣਜ ਵਾਪਾਰ ਹੈ,  
ਅਸਾਂ ਜੀਵੰਦਿਆ ਮਰਿ ਜਾਵਣਾ।

ਕਾਫ਼ੀ-117, ਪੰਨਾ-83-84

ਕਹੇ ਹੁਸੈਨ ਫਕੀਰ ਨਿਮਾਣਾ  
ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੋਸਤ ਮਿਲਾਇਆ ਹੀ।

ਕਾਫ਼ੀ-122, ਪੰਨਾ-86

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵੀ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦਾ ਭੇਦ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਹੱਜ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ 'ਇਸ਼ਕ ਅੱਲ੍ਹਾ ਚੰਬੇ ਦੀ ਬੂਟੀ' ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਦਾ ਇਲਾਹੀ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਇਹ ਤਨ ਮੇਰਾ ਚਿਸ਼ਮਾ ਹੋਵੇ, ਮੈਂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵੇਖ ਨਾ ਰੱਜਾਂ ਹੂ।  
ਲੂੰ ਲੂੰ ਦੇ ਮੁਢ ਮੁਢ ਲੱਖ ਲੱਖ ਚਿਸ਼ਮਾ, ਹਿਕ ਖੋਲ੍ਹਾਂ ਇਕ ਕੱਜਾਂ ਹੂ।  
ਇਤਨਿਆਂ ਡਿਠਿਆਂ ਸਬਰੋ ਨਾ ਆਵੇ, ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਵੱਲ ਭੱਜਾਂ ਹੂ।

ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਹੈ ਬਾਹੂ ਲੱਖ ਕੋੜਾਂ ਹੱਜਾਂ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ-13, ਪੰਨਾ-121

ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਬੇਬਾਕ ਸੂਫੀ-ਕਵੀ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਨਸੀਬਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਦੁੱਖਾਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਦੂਰੀ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਕਿਉਂਜੋ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਸਦਾ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਾਂਗ ਸਾਲਿਕ ਦੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਜੋ ਰੰਗ ਰੰਗਿਆ ਗੂੜ੍ਹਾ ਰੰਗਿਆ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਵਾਲੀ ਓ ਯਾਰ।

ਆਹਦ ਵਿੱਚੋਂ ਅਹਿਮਦ ਹੋਇਆ ਵਿਚੋਂ ਮੀਮ ਨਿਕਾਲੀ ਓ ਯਾਰ।

ਕਾਫੀ-25, ਪੰਨਾ-207

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦਾ ਆਦਰਯੋਗ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰੱਬੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਅਧੀਨ ਰਸੂਲ ਹਜ਼ਰਤ ਮਹੰਮਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨੂੰ ਪੂਜਣਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੂਫੀਆਂ ਲਈ ਇਹ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਤਰੀਕਤ ਤੋਂ ਹਕੀਕਤ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਜੋਤ ਮਨ ਵਿਚ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ।

### (3) ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਸੂਫੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ ਅਰਥਾਤ 'ਇਸ਼ਕ' ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਅਧਾਰ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਵੀ ਇਸ਼ਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ਼ ਦੀ ਇਕ ਆਇਤ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਅੱਲਾਹ ਤਾਅਲਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤੇ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਆਦਮ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਖੇਡ ਤੁਰ ਪਈ।"<sup>58</sup>

Encyclopedia of Islam ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ "ਇਸ਼ਕ ਸੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਕੰਠਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਮਨ ਪਸੰਦ ਦੇ ਆਦਮ ਤੇ ਹਵਾ ਨੂੰ

ਬਣਾਇਆ।”<sup>59</sup> ਇਸ ਲਈ ਸੂਫੀਮਤ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅੰਗਮੀ ਹੁਸਨ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅੰਗਮੀ ਹੁਸਨ ਦੀ ਗੈਬੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਛੁਨੀ ਹੋਈ ਰੂਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਸਲ ਲਈ ਤਾਂਘਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਤਾਂਘ ਜਾਂ ਤੜਫ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਇਸ਼ਕ ਇਲਾਹੀ ਦਾਤ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬੀ ਅਮਾਨਤ ਹੈ, ਇਸ਼ਕ ਅਜਲੀ ਤੇ ਅਬਦੀ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਰੂਹ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਸਰਬੋਤਮ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਇਨਸਾਨੀ ਦਿਲ ਦੀ ਹਰ ਮੈਲ ਨੂੰ ਸਾੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਮਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।<sup>60</sup>

ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੁਆਰਥ ਤੇ ਵਾਸਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਮੋਕਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਇਸ਼ਕ ‘ਮਜਾਜੀ ਤੇ ਹਕੀਕੀ’ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ “ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜੀ ਨੂੰ ਹਕੀਕੀ ਦਾ ਪੁਲ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰੱਬ ਹੀ ਮਹਿਬੂਬ-ਇ-ਅਜਲੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਹੁਸਨ ਦੀਆਂ ਲਾਟਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸਾਰਾ ਜੱਗ ਲਿਸ਼ਕ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੂਨੈਦ ਬਗਦਾਦੀ, ਰਾਬੀਆ ਬਸਰੀ, ਸ਼ੱਮਸ਼ ਤਬਰੇਜ਼, ਮੱਲਾਨਾ ਰੂਮ ਤੇ ਅਬਦੁਲ ਰਹਿਮਾਨ ਜਾਮੀ ਨੇ ਬੜੇ ਜੋਸ਼-ਖਰੋਸ਼ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਏ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦਾ ਇਖਲਾਕ ਵੀ ਇਸ਼ਕ ਬਗ਼ੈਰ ਸੰਵਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ਼ਕ ਬੰਦੇ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚੋਂ ਆਕੜ ਤੇ ਖੁਦੀ ਦੀ ਖੋਟ ਕਪਟ ਕੱਢ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ-ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਬਕ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।”<sup>61</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦਾ ਰਾਹ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਸੂਫੀਮਤ ਇਸ ਤਰਕ ਦਾ ਵੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਉਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਮਨ ਸੁਹਜ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਦ ਸਾਧਕ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵੇਗ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮਿਕ

ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਰਥਾਤ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਧੀਨ ਸਾਲਿਕ ਸ਼ਰੀਅਤ, ਤਰੀਕਤ, ਮਾਰਫਤ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਵਰਨਣ ਅੱਗੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ) ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨ ਦੀ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪਰਤ-ਦਰ-ਪਰਤ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਵੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੂੜਾ, ਪ੍ਰਪੱਕ ਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਪਤੀ-ਮੁੱਖੀ ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਹਰ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਨਿਭਾਉਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੋਇਆ ਰਸਤੇ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਰਤੇ ਇਸ਼ਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗਿ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-14

ਭਿਜਉ ਸਿਜਉ ਕੰਬਲੀ ਅਲਹ ਵਰਸਉ ਮੇਹੁ॥

ਜਾਇ ਮਿਲਾ ਤਿਨਾ ਸਜਣਾ ਤੁਟਉ ਨਾਹੀ ਨੇਹੁ॥

ਸਲੋਕ-25, ਪੰਨਾ-17

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਜਿਥੇ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨਕੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਹੁਸੈਨ-ਕਾਵਿ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਣ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਕੁਝ ਬਾਗੀ ਸੁਰ ਵੀ ਅਲਾਪਦਾ ਹੈ।

ਨੀਂ ਮਾਏ ਮੈਨੂੰ ਖੇੜਿਆ ਦੀ ਗਲਿ ਆਖ।

ਰਾਂਝਨ ਮੈਂਹੜਾ ਮੈਂ ਰਾਂਝਣ ਦੀ ਖੇੜਿਆਂ ਨੂੰ ਕੂੜੀ ਝਾਕੁ।

ਲੋਕ ਜਾਣੈ ਹੀਰ ਕਮਲੀ ਹੋਈ ਹੀਰੇ ਦਾ ਵਰ ਚਾਕੁ।

ਕਾਫ਼ੀ-74, ਪੰਨਾ-65

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁਸੈਨ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਬਾਗੀ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਸੂਈ ਦੇ ਨੱਕੇ ਸਮਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਧਾਗਾ ਬਣ ਕੇ ਲੰਘਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਆਸ਼ਕ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ਼ਕ ਕਮਾਵੈ।

ਰਾਹ ਸੂਈ ਦਾ ਨੱਕਾ ਤਾਗਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜਾਵੈ।

ਕਾਫ਼ੀ-11, ਪੰਨਾ-37

ਹੁਸੈਨ-ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਿਖਰ ਅਤੇ ਬੇਬਾਕ ਕਵੀ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤਾਂ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਧਾਰਣ ਖੇਡ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਿਰਧੜ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ ਲਾ ਕੇ ਕਮਾਇਆ ਯੋਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਸਤੇ ਨੂੰ ਸਾਲਿਕ ਨੇ ਜਾਨ ਤਲੀ 'ਤੇ ਧਰ ਕੇ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ਼ਕ ਸਾਲਿਕ ਦੇ ਦਿਲ ਅੰਦਰ ਵਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਸਾਲਿਕ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਸਾਲਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਲੂੰ-ਲੂੰ ਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਇਸ਼ਕ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਤਨ ਲਗਿਆ ਇਸ਼ਕ ਕਮਾਲ।

ਨਾਚੇ ਬੇਸੁਰ ਤੇ ਬੇਤਾਲ।

ਦਰਦਮੰਦਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾ ਛੇੜੇ, ਆਪਣੇ ਆਪਣਾ ਦੁੱਖ ਸਹੇੜੇ,

ਜੰਮਣਾ ਜਿਊਣਾ ਮੂਲ ਹੁਗੇੜੇ, ਆਪਣਾ ਬੂਝੇ ਆਪ ਖਿਆਲ।

ਜਿਸ ਤਨ ਲਗਿਆ ਇਸ਼ਕ ਕਮਾਲ।

ਕਾਫ਼ੀ-121, ਪੰਨਾ-269

ਬਹੁੜੀ ਵੇ ਤਬੀਬਾ ਮੈਂਡੀ ਜਿੰਦ ਗਈਆ

ਤੇਰੇ ਇਸ਼ਕ ਨਚਾਇਆ ਕਰ ਥਈਆ ਥਈਆ।

ਇਸ਼ਕ ਤੇਰਾ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਕੀਤਾ ਭਰ ਕੇ ਪਹਿਲ ਪਿਆਲਾ ਮੈਂ ਪੀਤਾ

ਝਬਦੇ ਆਵੀ ਵੇ ਤਬੀਬਾ ਨਹੀਂ ਤੇ ਮੈਂ ਗਈਆ।

ਕਾਫੀ-12, ਪੰਨਾ-197

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਖਰੀ ਕਵੀ ਖਵਾਜਾ ਗੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਸ਼ਕ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ-ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਇਸ਼ਕ ਅਕਲ ਵਿਚ ਮੰਜਲ ਭਾਰੀ, ਸੈਆ ਕੋਹਾ ਦੇ ਪਾੜੇ ਹੂ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਕ ਖਰੀਦ ਨ ਕੀਤਾ, ਦੋਹੀ ਜਹਾਨੀ ਮਾਰੇ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ-35, ਪੰਨਾ-128

ਇਸ਼ਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਡੀ ਰਚਿਆ ਰਹਿਣ ਉਹ ਚੁਪ ਚੁਪਾਤੇ ਹੂ।

ਲੁੰ ਲੁੰ ਦੇ ਵਿਚ ਲੱਖ ਜ਼ਬਾਨੇ ਕਰਨ ਉਹ ਗੁੰਗੀ ਬਾਤੇ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ-131, ਪੰਨਾ-159

ਗੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਅਨੁਸਾਰ :

ਮੈਂਡਾ ਇਸ਼ਕ ਵੀ ਤੂੰ, ਮੈਂਡਾ ਯਾਰ ਵੀ ਤੂੰ।

ਮੈਂਡਾ ਦੀਨ ਵੀ ਤੂੰ ਈਮਾਨ ਵੀ ਤੂੰ।

ਮੈਂਡਾ ਜਿਸਮ ਵੀ ਤੂੰ, ਮੈਂਡਾ ਰੂਹ ਵੀ ਤੂੰ।

ਮੈਂਡਾ ਕਸਬ ਵੀ ਤੂੰ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਵੀ ਤੂੰ।

ਕਾਫੀ-5, ਪੰਨਾ-365

ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਜਲਵਾ ਹਰ ਹਰ ਜਾ। ਸੁਬਾਹਨ ਅੱਲਾ। ਸੁਬਾਹਨ ਅੱਲਾ।

ਖੁਦ ਆਸ਼ਕ ਖੁਦ ਮਾਸੂਕ ਬਣਿਆ। ਸੁਬਾਹਨ ਅੱਲਾ। ਸੁਬਾਹਨ ਅੱਲਾ।

ਕਾਫੀ-7, ਪੰਨਾ-367

ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮੰਨਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਜੋ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ

ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ ਪਛਾਣ ਦੀ ਧੁਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ਼ਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋਚਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਿਮਲ ਕੁਮਾਰ ਜੈਨ ਇਸ਼ਕ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਭਵਨ ਇਸ਼ਕ ਉਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੈ।”<sup>62</sup>

#### (4) ਬਿਰਹਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਬਿਰਹਾ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਜਿਥੇ ਆਦਿਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਦੁਨੀਆਵੀ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਆਦਿ/ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਧੁਰਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰੱਬ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ (ਰੱਬ) ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਹੋਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਛੁੰਨੀ ਹੋਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਤੀਬਰ ਵੇਦਨਾ ਜਾਂ ਤੜਫ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜੀਵ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਰਹਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਿਰਹਾ ਆਪਣੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਵੀ ਜੁਦਾਈ, ਵਿਯੋਗ ਜਾਂ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਰਾਗ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।<sup>63</sup>

ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ “ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਪਾਰੋਂ ਹੀ ਇਹ ਕਾਇਨਾਤ ਬਣਾਈ ਗਈ ਸੀ। ਖੁਦਾ ਨੇ ਜਦੋਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੁਛਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡਾ ਰੱਬ ਹਾਂ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ, ‘ਹਾਂ’ ਏਥੋਂ ਰੱਬ ਤੇ ਰੂਹ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਮੀਸਕ ਯਾ ਇਕਰਾਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹ ਇਕਰਾਰ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਸੀ ਤੇ ਏਸ ਨਾਲ ਹਰ ਬੰਦੇ ਉੱਤੇ ਰੱਬ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਕਰਨਾ ਫਰਜ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।”<sup>64</sup> ਰੱਬ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਇਕਰਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ ’ਤੇ ਸੂਫੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਹਰ ਪਾਸੇ ਰੱਬ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੂਫੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ

ਸੰਸਾਰਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਿਲ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਤੜਫਦੀ ਆਤਮਾ ਲਈ ਪੂਰਵਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨਿਰਵਿਵਾਦ 'ਬਿਰਹੋ' ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕੁੰਦਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਗਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾਕ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਿਰਹਾ ਸੁਲਤਾਨ ਹੈ ਬਿਰਹਾ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਿੰਨ ਹੈ ਬਿਰਹਾ ਮਿਲਾਪ ਵਲ ਪੁਲਾਂਘ ਹੈ ਬਿਰਹਾ ਬੰਦੇ ਦਾ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵਿਛੜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਬਿਰਹਾ ਜਾਗਰਤੀ ਵਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਪੁਲਾਂਗ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਸਾਹਸ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਂਡੇ ਤੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਸਮਰਥਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਯੋਗਤੀ ਤੋਂ ਗਿਲਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਸਵਾਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਇਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਹੋਣੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਹੈ ਪਰ ਮੈਂ ਲਿਤਾੜਿਆ ਪਿਆ ਹਾਂ ਬਿਰਹਾ ਉਚੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਚੜਾਈ ਹੈ।<sup>5</sup>

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬਿਰਹਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਤੇ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਤਾਂਘ ਰੱਖਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂਘ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜਾਂ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਦੀ ਪੀੜ ਬਣਕੇ ਤਨ ਮਨ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਤੜਫਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੜਪਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਮੱਠੀ ਪੈਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਥਾਈਤਵ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ਼ਕ ਮਿਜਾਜੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਮਿਜਾਜੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ-ਹਕੀਕੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਲਈ ਇਸ਼ਕ-ਮਿਜਾਜੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਬਿਰਹਾ ਸੋਨੇ ਰੂਪੀ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਵਾਲੀ ਉਹ



ਕੁਠਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚਲੀ ਮਲੀਨਤਾ, ਸਵਾਰਥ, ਲਾਲਸਾ ਤੇ ਵਾਸ਼ਨਾ ਸਮਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਿਰਹਾ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਇਕਲਾਪੇ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਿਰਹਾ ਬਿਰਹਾ ਆਖੀਐ ਬਿਰਹਾ ਤੂੰ ਸੁਲਤਾਨੁ॥

ਫਰੀਦਾ ਜਿਤੁ ਤਨਿ ਬਿਰਹੁ ਨ ਉਪਜੈ ਸੋ ਤਨੁ ਜਾਣੁ ਮਸਾਨੁ॥

ਸਲੋਕ-36, ਉਹੀ ਪੰਨਾ-18

ਕਾਲੀ ਕੋਇਲ ਤੂ ਕਿਤ ਗੁਨ ਕਾਲੀ॥

ਆਪਨੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕੇ ਹਉ ਬਿਰਹੋ ਜਾਲੀ॥

ਸ਼ਬਦ ਸੂਹੀ ਰਾਗ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ-14

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਹੀ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਿਰਹਾ ਤੀਬਰ ਅਤੇ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਵਿ ਹੀ ਬਿਰਹਾ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੁਸੈਨ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਤੀਬਰ ਵਿਯੋਗ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ<sup>16</sup> ਇਸ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਅਧੀਨ ਹੁਸੈਨ ਕਾਵਿ ਰੱਬੀ ਵਸਲ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਮੇਲ ਲਈ ਵੀ ਤੜਫਦਾ ਹੈ :

ਦਰਦ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਹਾਲ, ਨੀ ਮੈਂ ਕੀਨੂੰ ਆਖਾਂ।

ਸੂਲਾਂ ਮਾਰੀ ਦੀਵਾਨੀ ਕੀਤੀ, ਬਿਰਹੁੰ ਪਇਆ ਸਾਡੇ ਖਿਆਲ,

ਨੀ ਮੈਂ ਕੀਨੂੰ ਆਖਾਂ।

ਕਾਫੀ-145, ਉਹੀ ਪੰਨਾ-96-97

ਸੱਜਣ ਬਿਨੁ ਰਾਤੀਂ ਹੋਈਆਂ ਵੱਡੀਆਂ।

ਮਾਸ ਝੜੇ ਝੜ ਪਿੰਜਰ ਹੋਇਆ, ਕਣ-ਕਣ ਹੋਈਆ ਹੱਡੀਆਂ।

ਕਾਫੀ-163, ਪੰਨਾ-105

ਤੀਰਾਂ ਤਲਵਰਾਂ ਕੋਲੋਂ ਤਿੱਖੀਆਂ ਬਿਰਹੋ ਦੀਆਂ ਛੁਰੀਆਂ ਵੇ ਲੋਕਾ।

ਲਡਿ ਸਜਣ ਪਰਦੇ ਸਿਧਾਏ, ਅਸੀਂ ਵਿਦਿਆ ਕਰ ਕੇ ਮੁੜੀਆਂ ਵੇ ਲੋਕਾ।

ਕਾਫੀ-109, ਪੰਨਾ-80

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ/ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਜੁਦਾਈ ਵਿਚ ਤੜਫਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਜਾਂਦਾ ਹੋਏ ਆਪਣਾ ਆਪ ਉਸਦੇ ਸੁਪਰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਜੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਭਾਂਬੜ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ, ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ, ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਵਸਲ ਤੇ ਹਿਜ਼ਰ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਦੇਖਣੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਕਾਫੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।”<sup>67</sup>

ਬਿਰਹੋਂ ਕਹਾਰੀ ਤੂੰ ਕੱਸ ਕੇ ਮਾਰੀ, ਤਦ ਮੈਂ ਹੋਈ ਬੇਦਿਲ ਭਾਰੀ।

ਮੁੜ ਨਾ ਲਾਈ ਤੈਂ ਸਾਰ ਹਮਾਰੀ, ਪਤੀਆਂ ਤੇਰੀਆਂ ਕੱਚੀਆਂ ਵੇ।

ਘੁੰਘਟ ਚੁੱਕ ਓ ਸੱਜਣਾ ਹੁਣ ਸ਼ਰਮਾ ਕਾਹਨੂੰ ਰੱਖੀਆਂ ਵੇ।

ਕਾਫੀ-96, ਪੰਨਾ-257

ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਨ ਸੋਵੇ ਨ ਸੋਵਣ ਦੇਵੇ, ਸੁੱਤਿਆਂ ਆਣ ਜਗਾਵੇ ਹੂ।

ਮੈਂ ਕੁਰਬਾਨ ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਛੜੇ ਯਾਰ ਮਿਲਾਵੇ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ-135, ਪੰਨਾ-161

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹਾਸ਼ਮ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਬਿਰਹੋਂ ਦੀ ਤੜਪ ਤੇ ਸੋਚ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵਿਦਵਾਨ ਉਸਨੂੰ ਬਿਰਹੋਂ ਦਾ ਕਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਸ਼ਮ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਿਰਹਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅੰਤਰਮੁੱਖੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਤਨ ਟੁਟਦਾ ਮਨ ਤਪਦਾ ਮਾਏ! ਮੈਨੂੰ ਅੱਖੀ ਪੀੜ ਵੇਖਣ ਦੀ।

ਇਕ ਪਲ ਸਹਿਣ ਵਿਛੋੜਾ ਭਾਰੀ, ਕੇ ਹੀ ਪਈਆ ਬਾਣ ਮਿਲਣ ਦੀ।

ਦੋਹੜੇ, ਪੰਨਾ-332

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਿਰਹੋਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਵਿਕਸਿਤ ਰੇਖਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਸਿਤ ਰੇਖਾ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਤੜਫਦਾ ਹੈ, ਹੁਸੈਨ-ਕਾਵਿ ਬਿਰਹੋਂ ਦੇ ਤੀਖਣ ਤੇ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਦਾ ਕਾਵਿ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਜਾਂਦਾ ਬਿਰਹੋਂ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਤੜਫਦਾ ਹੈ। ਹਾਸ਼ਮ-ਕਾਵਿ ਤਾਂ ਉਸਰਦਾ ਹੀ ਬਿਰਹੋਂ ਦੇ

ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨਤਾ, ਭਰਪੂਰਤਾ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵੀਨਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

#### (4) ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸੂਰਤ ਇਮਰਾਨ ਦੇ ਅਤਿ ਸਾਦਗੀ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਹਰ ਜਾਨ ਮੌਤ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚੱਖੇਗੀ'। ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਕਹਿਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮੌਤ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸੱਚ ਤੇ ਸੁਚਤਾ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚਲਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਮੌਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁੱਧ ਅਮਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦੀ ਨੈਤਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

*ਮੌਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨਫੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂ  
ਜੋ ਆਤਮਾ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੌਤ ਤੋਂ  
ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।<sup>8</sup>*

ਮੌਤ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਰੰਭਿਕ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਵੀ ਇਸਲਾਮੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਮੌਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ/ਹਦੀਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣ ਲਈ

ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ “ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਵਿਚ ਦੁਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ, ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ, ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਹੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨਭਾਵੀ ਸਮਝਣਾ ਇਕ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ।”<sup>੧੦</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕੰਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-76, ਪੰਨਾ-22

ਕਾਗਾ ਕਰੰਗ ਢੰਢੋਲਿਆ ਸਗਲਾ ਖਾਇਆ ਮਾਸੁ॥

ਏ ਦੁਇ ਨੈਨਾ ਮਤਿ ਛੁਹਉ ਪਿਰ ਦੇਖਨ ਕੀ ਆਸ॥

ਸਲੋਕ-91, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਲਈ ਇਸ ਅਸਥਾਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੇਕਾ ਘਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ‘ਮੌਤ’ ਲਾੜਾ ਵਿਆਹ ਕੇ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਥਾਈ ਘਰ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦਾ ਸੁਹਰਾ ਘਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਦੁੱਖਦਾਈ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਵਰਗੇ ਸੁਖਦਾਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸੁਖਾਂਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੇ ਧਨ ਵਰੀ ਸਾਹੇ ਲਏ ਲਿਖਾਇ।

ਮਲਕ ਜਿ ਕੰਨੀ ਸੁਣੀਦਾ ਮੁਹੁ ਦਿਖਾਲੇ ਆਇ।

ਜਿੰਦੁ ਨਿਮਾਣੀ ਕਢੀਐ ਹਡਾ ਕੁ ਕੜਕਾਇ।

ਸਾਹੇ ਲਿਖੇ ਨ ਚਲਸੀ ਜਿੰਦੁ ਕੁੰ ਸਮਝਾਇ।

ਸਲੋਕ-1, ਪੰਨਾ-15

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੇਕਾ ਘਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਤੂੰ ਸਦਾ ਨਾ ਪੇਕੇ ਰਹਿਣਾ ਏ, ਨਾ ਪਾਸ ਅੰਬੜੀ ਦੇ ਬਹਿਣਾ ਏ,  
ਭਾ ਅੰਤ ਵਿਛੋੜਾ ਸਹਿਣਾ ਏ, ਵਸ ਪਏਗੀ ਸੱਸ ਨਨਾਣ ਕੁੜੇ।

ਕਾਫ਼ੀ-76, ਪੰਨਾ-243

ਅੱਜ ਕੱਲ ਤੇਰਾ ਮੁਕਲਾਵਾ ਏ,  
ਕਿਉ ਸੁੱਤੀ ਕਰ ਕਰ ਦਾਅਵਾ ਏ?  
ਅਣਡਿਠਿਆ ਨਾਲ ਮਿਲਾਵਾ ਏ,  
ਇਹ ਭਲਕੇ ਗਰਮ ਬਜਾਰ ਨਹੀਂ,  
ਉਠ ਜਾਗ ਘੁਰਾੜੇ ਮਾਰ ਨਹੀਂ।

ਕਾਫ਼ੀ-1, ਪੰਨਾ-297

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੌਤ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਜੀਵ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਮੌਤ ਨੂੰ ਭੁਲ ਕੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਆਪਣਾ ਮੋਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਵਧਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਚਿਰੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਇਥੇ ਰਹਿਣਾ ਨਾ ਹੀ, ਕੋਈ ਬਾਤ ਚਲਣ ਦੀ ਕਰੁ ਵੇ।

ਵਡੇ ਉਚੇ ਮਹਲ ਉਸਾਰਿਓ ਗੋਰ ਨਿਮਾਣੀ ਘਰੁ ਵੇ।

ਕਾਫ਼ੀ-54, ਪੰਨਾ-56

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵੀ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮੌਤ ਕਬੂਲ ਕਰਨੀ ਪੈਣੀ ਹੈ ਭਾਵ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬੁਲ੍ਹਾ ਸ਼ਾਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਜਿਸ ਜਿਸ ਦਾ ਵੀ ਮਾਣ ਕਰੇ ਤੂੰ, ਸੋਵੀ ਸਾਥ ਨਾ ਜਾਣਾ।

ਖਾਮੋਸ਼ ਸ਼ਹਿਰ ਵੇਖ ਹਮੇਸ਼ਾ, ਸਾਰਾ ਜਗ ਜਿਸ ਮਾਹਿ ਸਮਾਣਾ।

ਭਰ ਭਰ ਪੂਰ ਲੰਘਾਏ ਡਾਢਾਂ, ਮਲਕਤ ਮੌਤ ਮਹਾਣਾ।

ਐਸੇ ਜਿਤਨੇ ਹੈਨ ਸਭ ਤਿਨਤੇ ਮੈਂ ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਪੁਰਾਣਾ।

ਕਾਫ਼ੀ-17, ਪੰਨਾ-200

ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਸੀਂ ਮੁਸਾਫਰ ਵਤਨ ਦੁਰਾਡਾ, ਕੂੜਾ ਲਾਲਚ ਲਾਇਆ ਹੂੰ।

ਬਾਹੂ ਮਰ ਗਏ ਜੋ ਮਰਨ ਥੀ ਪਹਿਲੇ, ਤਿਨਾਂ ਹੀ ਰਬ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਹੂੰ।

ਸੀਹਰਫੀ-141, ਪੰਨਾ-162

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਚੇਤਾਵਨੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਬਹੁਮੁਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਨਾ ਗਵਾ ਲਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਆਂ ਲਈ “ਮੌਤ ਨੂੰ ਚੇਤੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਖੁਦੀ, ਗੁਮਾਨ, ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਰੱਬ ਵਿਰੋਧੀ ਮਨੋਰਥ ਛੱਡ ਦੇ ਰੱਬ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਰੱਬ ਹਿਤੀ ਕੰਮ ਕਰਨੇ ਆਰੰਭ ਦੇਵੇ। ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਰੱਬ ਵਿਰੋਧੀ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਰੱਬ ਹਿਤੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ।”<sup>70</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਥਾਨਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਢਾਲਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, ਇਸ਼ਕ ਤੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੱਬ ਸੰਬੰਧੀ ‘ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ’ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਰਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥਕ-ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ

ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸਥਿਤੀ (ਜੋ ਸਾਡੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ) ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਉੱਚਿਤ ਹੋਵੇਗੀ।

### ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਚਿਤਰਨ :

ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਵਰਗੇਵੇਂ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨੀ ਹੋਈ ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਗਵਾਈ ਲੈਂਦੀ ਹੋਈ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸੇ ਹੋਏ ਵਿਵਿਧ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਧਰਾ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਤੇ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਘਿਰੀ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਬ੍ਰਹਮੀ ਝਰੋਖੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਨਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਯਹੂਦੀ-ਮਤ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਹਦੀਸਾਂ ਦੇ ਕਥਨਾਂ, ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸੂਫੀ ਮਤ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਸਤਕ ਕੁਰਾਨ ਅਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਇਕ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਅਸਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਰੁਤਬੇ (ਅਹਿਸਨ ਤਕਵੀਮ) ਵਾਲਾ ਬਣਾਇਆ। ਫਿਰ ਅਸਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨੀਵੇਂ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ (ਅਸਫਲ ਸਾਫਲੀਨ) ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।<sup>1</sup> ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਯਹੂਦੀ-ਧਰਮ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ 'ਅਦਨ' ਦੀ ਮਿੱਥ ਨਾਲ ਮੇਲ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ (ਗਿਆਨ ਫੱਲ ਨਾ ਖਾਣ ਦਾ ਹੁਕਮ) ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਧਰਤੀ

ਉੱਤੇ ਇਸਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਣ ਲਈ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਦਨ ਦੀ ਮਿੱਥ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਉਤਪਤੀ ਪਿਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸੂਫੀ ਧਾਰਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਾਪ ਜਾਂ ਸਜ਼ਾ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਣਾ, ਜੀਣਾ ਅਤੇ ਥੀਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਦੁਖਦਾਈ ਪਾਸਾਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਘਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਇਕ ਜੁਦਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਸਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਸਤੀ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉਨਾਂ ਚਿਰ ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਸਰਾਪ ਭੋਗਦੀ ਰਹੇਗੀ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ।

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ।

ਸਲੋਕ-76, ਪੰਨਾ-22

ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਮਨੁੱਖ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਮਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਦਨ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਦਮ ਕਣਕੋਂ ਮਨ੍ਹਾ ਕਰਾਇਆ,

ਆਪੇ ਮਗਰ ਸੈਤਾਨ ਦੁੜਾਇਆ,

ਕਢ ਬਹਿਸ਼ਤੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਰੁਲਾਇਆ,

ਕੇਡ ਪਸਾਰ ਪਸਾਰਿਆ ਈ।

ਕਾਫ਼ੀ-65, ਪੰਨਾ-234

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਸਨੂੰ ਸਰਾਪ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਸਮਾਧਾਨ ਵੀ ਜਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਸੁੱਭ ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਰਹੱਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਰੀਝ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਹ ਜਗਿਆਸਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ



ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਕੁਝ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਲਿਕ (ਯਾਤਰੀ) ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਸ਼ਰੀਅਤ' ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ। ਅਸੀਂ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਇਬਾਦਤ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ? ਕਿਵੇਂ ਰਹੀਏ ਸਹੀਏ? ਲੈਣ ਦੇਣ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ ਇਕ ਆਦਮੀ ਦੇ ਉਪਰ ਦੂਜੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਕੀ ਹੱਕ ਹਨ? ਕੀ ਹਰਾਮ ਹੈ ਕੀ ਹਲਾਲ ਹੈ? ਇਹ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ਰੀਅਤ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"<sup>72</sup> ਇਸ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਾਲਿਕ ਤਰੀਕਤ ਦਾ ਰਸਤਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਸਤੇ ਉੱਤੇ ਚਲਣ ਲਈ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਪਣਪਦੀਆਂ ਬੇਮੁਹਾਰ ਦੁਨੀਆਵੀ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ "ਤਰੀਕਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਯਾਤਰੀ ਪਸ਼ਚਾਤਾਪ, ਸੰਜਮ, ਤਿਆਗ, ਧੀਰਜ, ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸੀਮਿਤ ਭੋਜਨ, ਸੀਮਿਤ ਬੋਲਣਾ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।"<sup>73</sup> ਜਦੋਂ ਸਾਲਿਕ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਤਰੀਕਤ ਦੇ ਰਸਤੇ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਾਰਫ਼ਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਫਿਲਪ ਕੇ. (Philp K.) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਮਾਰਫ਼ਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਬਲਕਿ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।<sup>74</sup>

ਮਾਰਫ਼ਤ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ ਅਧੀਨ ਸਾਲਿਕ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਅਭੇਦਤਾ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਪੜਾਅ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦਾ ਪੜਾਅ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਅਤੇ ਆਤਮ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪੜਾਅ ਫਨਾ-ਏ-ਬਕਾਅ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਰੁਕ

ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਗਤੀਵਿਧਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਤਮ-ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੀਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਸ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਅਸੀਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਰਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ 'ਫਨਾ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਆਰ. ਏ. ਨਿਕਲਸਨ (R. A. Nicholson) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਫਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤਕ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਤਨ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਹ ਖੁਦਾ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨਿਕਟ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚੇਤਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਆਤਮ-ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਰਹੇ।<sup>75</sup>

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਕਲਸਨ 'ਫਨਾ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਬਕਾਅ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਖੁਦਾ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਮਿਲਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਰਥਾਤ ਬਕਾਅ ਨੂੰ ਫਨਾ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਖ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਰੂਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਜਦੋਂ "ਜੀਵਾਤਮਾ ਦੀ ਮਹਾਂ-ਮਿਲਣੀ ਦਾ ਉਹ ਪਲ ਜਦੋਂ ਆਤਮਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ, ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੋਤ, ਆਪਣੇ ਸੋਮੇ, ਆਪਣੇ ਸੁਆਮੀ, ਆਪਣੇ ਪਰਮ ਪਿਆਰੇ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭੋਗ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਾਖਿਆਤਾਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੂਫੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ 'ਫਨਾ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਪਰਮ-ਤੱਤ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਮਗਰੋਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜਨਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ, ਅਭਿੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ 'ਬਕਾ' (ਨਿੱਤਤਾ, ਸਦੀਵਤਾ, ਅਮਰਤਾ) ਹੈ। ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੂਫੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਹੈ।"<sup>76</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਫੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ, ਆਤਮ-ਸੁੱਧੀ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਦਾ ਹੋਇਆ ਰੱਬੀ ਰੂਹ ਤੋਂ ਵਿਛੜੇ ਹੋਏ ਸੰਤਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ-ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪੜਾਅ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ 'ਰੱਬੀ ਵਸਲ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਲ ਲਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਘਾਲਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਹੱਦਬੰਦੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਅਸੀਮਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਸ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਸ਼ਰੀਅਤ ਸਾਡੀ ਦਾਈ ਏ, ਤਰੀਕਤ ਸਾਡੀ ਮਾਈ ਏ।

ਅੱਗੋਂ ਹੱਕ ਹਕੀਕਤ ਆਈ ਏ, ਅਤੇ ਮਾਰਫਤੋਂ ਕੁਝ ਪਾਇਆ ਏ।

ਕਾਫੀ-22, ਪੰਨਾ-204

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸ਼ਰੀਅਤ ਨੂੰ ਸੂਫੀ ਸਾਲਿਕ ਦੀ ਆਤਮਕ-ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੂਲ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਉੱਤੇ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਮੂਲ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਅਤੇ ਦੇਹ ਤੇ ਮੂਲ ਦੀ ਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਫਰੀਦਾ ਜੰਗਲੁ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਵਣਿ ਕੰਡਾ ਮੋੜੇਹਿ॥

ਵਸੀ ਰਬੁ ਹਿਆਲੀਐ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਢੁਢੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-19, ਪੰਨਾ-17

ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ

ਹੋਣ ਲਈ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਚੇਰਾ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਰੱਬ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਨੁਸਾਰ :

ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਇਕਾ ਸਾਈਂ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਆਖ ਸਣਾਈਂ।

ਇੱਕੋ ਦਿਲਬਰ ਸਭ ਘਟਿ ਰਵਿਆ, ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਕਦਾਈਂ।

ਕਾਫੀ-139, ਪੰਨਾ-94

ਤੇਰੇ ਸਹੁ ਰਾਵਣ ਦੀ ਵੇਰਾ, ਸੁਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਾਰਾਂ

ਮੋਢੇ ਤੇਰੇ ਦੋਇ ਜਣੇ, ਲਿਖਦੇ ਨੀ ਐਬ ਸਵਾਬ।

ਇਹ ਵੇਲਾ ਨਾ ਲਹਿਸੇ ਕੁੜੀਏ, ਥੀਸੈ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖਰਾਬ।

ਕਹੈ ਹੁਸੈਨ ਸ਼ਾਹ ਲੇਖਾ ਪੁਛਸੀ, ਦੇਸੈ ਤੂੰ ਕਵਣਾ ਜਵਾਬ।

ਕਾਫੀ-135, ਪੰਨਾ-92

ਕਹੈ ਹੁਸੈਨ ਸੋਈ ਜੱਗ ਆਏ,

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਤਾ ਰੱਬ ਹੈ।

ਕਾਫੀ-121, ਪੰਨਾ-86

ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰਾ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵੀ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚਲੇ ਕਲਮਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਵਾਸਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰਾਨ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਜਨਮ, ਮੌਤ, ਵਿਆਹ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹੋਰ ਦਵਾ ਨਾ ਦਿਲ ਦੀ ਕਾਰੀ, ਕਲਮਾ ਦਿਲ ਦੀ ਕਾਰੀ ਹੂ।

ਕਲਮਾ ਦੂਰ ਜੰਗਾਰ ਕਰੇਂਦਾ, ਕਲਮੇ ਮੈਲ ਉਤਾਰੀ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ-199, ਪੰਨਾ-181

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਨਖਿੱਧ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ :

ਫਰੀਦਾ ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ ਸਾਂਈ ਮੁਝੈ ਨ ਦੇਹਿ॥

ਜੇ ਤੂ ਏਵੈ ਰਖਸੀ ਜੀਉ ਸਰੀਰਹੁ ਲੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-42, ਪੰਨਾ-19

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ :

ਹਕ ਪਰਾਇਆ ਜਾਤੋ ਨਾਹੀ ਖਾ ਕਰ ਭਾਰ ਉਠਾਵੇਂਗਾ।

ਫੇਰ ਨਾ ਆ ਕਰ ਬਦਲਾ ਦੇਸੋਂ, ਲਾਖੀ ਖੇਤ ਲੁਟਾਵੇਂਗਾ।

ਕਾਫੀ-58, ਪੰਨਾ-229

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ, ਸਵੈ-ਭਰੋਸਾ ਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਤੌਰਨ ਦਾ ਵੀ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚਾ, ਸੁੱਚਾ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਇਸ ਕਥਨ ਨੂੰ ਇੰਜ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ।

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ।

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ :

ਵੇਦ ਕੁਰਾਣਾਂ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਥੱਕੇ

ਸਿਜਦੇ ਕਰਦਿਆਂ ਘੱਸ ਗਏ ਮੱਥੇ

ਨਾ ਰੱਬ ਤੀਰਥ ਨਾ ਰੱਬ ਮੱਕੇ  
ਜਿਸ ਪਾਇਆ ਤਿਸ ਨੂਰ ਅਨਵਾਰ।  
ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਵੀਉਂ ਨਵੀਂ ਬਹਾਰ।

ਕਾਫ਼ੀ-86, ਪੰਨਾ-251

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੀਨ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬਾਹਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਅਨੁਸਾਰ :

ਫਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆ ਉਸਾਰਦੇ ਭੀ ਗਏ॥  
ਕੂੜਾ ਸਉਦਾ ਕਰਿ ਗਏ ਗੋਰੀ ਆਇ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-46, ਪੰਨਾ-19

ਸੁਲਤਾਲ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਅੱਧੀ ਲਾਹਨਤ ਦੁਨੀਆਂ ਤਾਈ, ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਦਾਰਾਂ ਹੂ।  
ਜੇ ਰਾਹ ਸਾਹਿਬ ਖਰਚ ਨ ਕੀਤੀ, ਪੈਣ ਗਜਬ ਦੀਆਂ ਮਾਰਾਂ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫ਼ੀ-9, ਪੰਨਾ-120

ਦੀਨ ਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਸਕੀਆ ਭੈਣਾ ਅਕਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇਂਦਾ ਹੂ।  
ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਨਿਕਾਹ ਵਿਚ ਆਵਣ ਸ਼ਰਾਅ ਨਹੀਂ ਫੁਰਮੇਂਦਾ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫ਼ੀ-86, ਪੰਨਾ-142

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ :

ਤੂੰ ਕਿਧਰੋ ਆਇਆ ਕਿਧਰ ਜਾਣਾ,  
ਆਪਣਾ ਦੱਸ ਟਿਕਾਣਾ।  
ਜਿਸ ਠਾਣੇ ਦਾ ਤੂੰ ਮਾਣ ਕਰੇ,  
ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਨਾ ਜਾਸੀ ਠਾਣਾ।

ਕਾਫ਼ੀ-19, ਪੰਨਾ-202

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮ-ਉੱਚਤਾ ਲਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੀ ਧੁਨੀ ਵੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਅਤੇ ਨਕਾਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ “ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੁਖ ਨਾ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਨਾ, ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਅਜਿਹੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਰਨਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੋਕ ਅਤੇ ਪਰਲੋਕ ਨੂੰ ਸਵਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਨਿਮਰਤਾ ਦਰਸਾਉਣਾ, ਇਕਾਂਤਵਾਸੀ ਹੋਣਾ, ਹਰੇਕ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਣਾ, ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ, ਸੋਗ ਵਿਚ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੋਗ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ, ਆਜ਼ਜੀ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਦ੍ਰਵਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚੱਲਣ” ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਰੱਬੀ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ-ਤਿਆਗ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਮਈ, ਉੱਤਮ, ਉੱਚ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਧੀਨ ਚੰਗੇਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ, ਕਲਬ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਨਿਠਕੇ ਚਿੰਤਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਅਰਥ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸੁੱਧ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਮਾਰਫਤ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ‘ਰੂਹ’ ਤੇ ‘ਕਲਬ’ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ

ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਬਾਰੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰ ਅੰਕਿਤ ਗਏ ਹਨ। ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਰੂਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਖੁਦਾ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮਾਦੇ ਜਾਂ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਰੂਹ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਭੌਤਿਕ ਅਧਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਕੁਝ ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ 'ਰੂਹ' ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਬਨਉਲ-ਅਰਬੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਰੂਹ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਹ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਰੂਹ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਰੂਹ ਇਕ ਰੂਹਾਨੀ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਦੋ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਬਨ-ਉਲ-ਅਰਬੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਸ ਨਾਲ ਅੰਤਿਮ ਮਿਲਾਪ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਦੀਵੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਹੋਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸਦੀਵੀ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਸੱਚਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੇ ਸੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਸੰਬੰਧ ਟੁਟਣੇ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਦਾਈ ਮਿਲਾਪ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਬੰਧ ਟੁੱਟਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਦਾਈ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਈ ਵਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਵੀ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਜ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ ਖੁਦਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ (ਆਂਤਰਿਕ ਤੇ ਬਾਹਰੀ) ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ' ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਇਕਮਾਤਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਖੁਦਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਖੁਦਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਖੁਦਾਈ ਇਕਮਿਕਤਾ ਲਈ ਰੂਹ, ਕਲਬ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੇ



ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸੂਫੀਮਤ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੋਹ ਦੇ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਮਾਰਗ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਖੁਦਾਈ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਭੂਠੀਆਂ ਅਤੇ ਵਕਤੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਚਿਰਸਥਾਈ ਤੇ ਅਗੰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬੁੜਚਿਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਛਿੰਨ-ਭੰਗਰਤਾ, ਮੌਤ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਜਗਤ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆ ਏਤੁ ਨਲੇ ਚਿਤੁ॥

ਮਿਟੀ ਪਈ ਅਤੋਲਵੀ ਕੋਇ ਨ ਹੋਸੀ ਮਿਤੁ॥

ਸਲੋਕ-47, ਪੰਨਾ-21

ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਨੁਸਾਰ :

ਇਕ ਦਿਨਿ ਤੈਨੂੰ ਸੁਪਨਾ ਥੀਸਨਿ ਗਲੀਆਂ ਬਾਬਲ ਵਾਲੀਆਂ ਵੇ।

ਉਡਿ ਗਏ ਭਉਰ ਫੁੱਲਾ ਦੇ ਕੋਲੋ, ਸਣ ਪਤਰਾ ਸਣ ਡਾਲੀਆਂ।

ਕਾਫੀ-9, ਪੰਨਾ-36

ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ :

ਮੈਂ ਕੁਸੰਭੜਾ ਚੁਗ ਚੁਗ ਹਾਰੀ।

ਚੁਗ ਚੁਗ ਕੇ ਮੈਂ ਢੇਰੀ ਕੀਤਾ ਲੱਥੇ ਆਣ ਬਪਾਰੀ।

ਅੱਖੀ ਘਾਟੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਪੈਂਡਾ ਸਿਰ ਪਰ ਗਠੜੀ ਭਾਰੀ।

ਕਾਫੀ-38, ਪੰਨਾ-214

ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੀਆਂ ਕਠਨਾਈਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਰਿ ਚਾਕਰੀ ਦਿਲ ਦੀ ਲਾਹਿ ਭਰਾਂਦਿ।

ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਨੋ ਲੋੜੀਐ ਰੁਖਾਂ ਦੀ ਜੀਰਾਂਦਿ।

ਸਲੋਕ-60, ਪੰਨਾ-21

ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਵੀ ਇਸੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਰਸਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਮੁਸਕਲ ਘਾਟ ਫ਼ਕੀਰੀ ਦਾ ਵੇ,

ਪਾਇ ਕੁਠਾਲੀ ਦੁਰਮਤਿ ਵਾਲੀ,

ਕਰਮ ਜਰਾਇ ਸ਼ਰੀਰੀ ਦਾ ਵੇ।

ਕਾਫੀ-102, ਪੰਨਾ-77

ਨ ਕੋਈ ਤਾਲਿਬ ਨਾ ਕੋਈ ਮੁਰਸ਼ਦ, ਸਭ ਦਿਲਾਸੇ ਖੁੱਠੇ ਹੂ।

ਰਾਹ ਫੱਕਰ ਦਾ ਪਰੇ ਪਰੇਰੇ, ਹਿਰਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਕੁੱਠੇ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ -185, ਪੰਨਾ-117

ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਭਾਹ ਹੱਡਾਂ ਦਾ ਬਾਲਣ, ਆਸ਼ਿਕ ਬਹਿ ਸਕੇਦੇਂ ਹੂ।

ਘੱਤ ਕੇ ਜਾਨ ਜਿਗਰ ਵਿਚ ਆਰਾ, ਦੇਖ ਕਬਾਬ ਤਿਲੇਂਦੇ ਹੂ।

ਸਰ ਗਰਦਾਨ ਫਿਰਨ ਹਰ ਵੇਲੇ, ਖੂਨ ਜਿਗਰ ਦਾ ਪੀਂਦੇ ਹੂ।

ਹੋਏ ਹਜ਼ਾਰਾ ਆਸ਼ਕ ਬਾਹੂ, ਪਰ ਇਸ਼ਕ ਨਸੀਬ ਕਰੀਂਦੇ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫੀ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ -134, ਪੰਨਾ-160

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਹਰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਦਾਰਥ/ਸੰਸਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਖੁਦਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੁੰਨਦੇ ਤੇ ਭਟਕਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰੂਹ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਰੂਹ ਨੂੰ ਹਉਮੈ, ਖੁਦੀ, ਨਿੰਦਿਆ, ਧ੍ਰੋਹ, ਚੁਗਲੀ ਆਦਿ ਕਲੰਕਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ (ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ) ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸ਼ਿਦੱਤਤਾ, ਤੀਬਰਤਾ, ਸੁਭਾ ਦੀ ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗਮਈ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੋਈ 'ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ' ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਜੋ ਤੈ ਮਾਰਨਿ ਮੁਕੀਆਂ ਤਿਨਾ ਨਾ ਮਾਰੇ ਘੁੰਮਿ॥

ਆਪਨੜੇ ਘਰਿ ਜਾਈਐ ਪੈਰ ਤਿਨਾ ਦੇ ਚੁੰਮਿ॥

ਸਲੋਕ-7, ਪੰਨਾ-16

ਤਪਿ ਤਪਿ ਲੁਹਿ ਲੁਹਿ ਹਾਥ ਮਰੋਰਉ।

ਬਾਵਲਿ ਹੋਈ ਸੋ ਸਹੁ ਲੋਰਉ।

ਤੇ ਸਹਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕੀਆ ਰੋਸੁ।

ਮੁਝ ਅਵਗਨ ਸਹਿ ਨਾਹੀ ਦੋਸੁ।

ਸ਼ਬਦ ਸੂਹੀ ਰਾਗ, ਪੰਨਾ-14

ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਜਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੋਈ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਨਿੰਦਿਆ ਧ੍ਰੋਹ ਬਖੀਲੀ ਚੁਗਲੀ,

ਨਿਤ ਕਰਦਾ ਫਿਰਦਾ ਠੱਗ ਹੈ।

ਕਹੈ ਹੁਸੈਨ ਸੇਈ ਜੱਗ ਆਏ,

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਤਾ ਰੱਬ ਹੈ।

ਕਾਫੀ-121, ਪੰਨਾ-85-86

ਚੂਹੜੀ ਹਾਂ ਦਰਬਾਰ ਦੀ।

ਧਿਆਨ ਦੀ ਛਜੁਲੀ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਝਾੜੂ, ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਨਿਤ ਝਾੜ ਦੀ।

ਕਾਫੀ-90, ਪੰਨਾ-72

ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਖੁਦਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਬਨ-ਉਲ-ਅਰਬੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਖੁਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਚੇਤਨਾ (ਹਕੀਕਤ-ਉਲ-ਹਕਾਇਕ), ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ (ਅਲ-ਜਿਸਮ ਅਲ-ਕੁਲੀ) ਅਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਮਾਦਾ (ਹਈਉੱਲਾ) ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੀ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਹਨ-ਜਿਸਮ, ਰੂਹ ਅਤੇ ਅਕਲ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਿਸਮ, ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਜਿਸਮ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਵਿਧੀ (Mode) ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਰੂਹ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ (Mode) ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਲ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ (Mode) ਹੈ।.....ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹੋ, ਤੁਹਾਡੀ ਖੁਦੀ ਅਲੌਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੁਸੀਂ ਜਾਣ ਜਾਂਦੇ ਹੋ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਤੇ ਖੁਦਾ ਇਕੋ ਕੁਝ ਹੋ, ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਉਹ ਤੁਸੀਂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ। ਹੱਕ ਹੱਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖਲਕ ਖਲਕ..... ਖੁਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦਾ ਵਿਚ ਰਮਿਆ (Obliterated) ਹੈ।”<sup>78</sup> ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹਵਾਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਬਾਗੀ ਹੋਇਆ ਮੂਲਾਂ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਰਾਤੀ ਜਾਗੇ ਕਰੋਂ ਇਬਾਦਤ

ਰਾਤੀ ਜਾਗਣ ਕੁੱਤੇ।

ਤੈਥੋਂ ਉੱਤੇ।

ਕਾਫ਼ੀ-63, ਪੰਨਾ-233

ਅਸਾਂ ਤਲਬ ਸਾਈਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ,

ਪਾਤਿਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀਆਂ,

ਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਉਗਰਾਹੀਆਂ,

ਮਿਹਰਾਂ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਗਰਾਂਵਾਂ ਦੀ।

ਕਾਫ਼ੀ-113, ਪੰਨਾ-82

ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਨੁਸਾਰ :

ਇਸ਼ਕ ਅਸਾਂ ਨੂੰ ਲਿਸਿਆਂ ਜਾਤਾ, ਕਰ ਕਰੇ ਆਵੇ ਧਾਈ ਹੂ।

ਜਿਤ ਵਲ ਵੇਖਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਦਿਸੀਵੇ ਖਾਲੀ ਜਾ ਨਾ ਕਾਈ ਹੂ।

ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਕਾਮਿਲ ਐਸਾ ਮਿਲਿਆ, ਜਿਸ ਦਿਲ ਦੀ ਤਾਲੀ ਲਾਈ ਹੂ।

ਮੈਂ ਕੁਰਬਾਨ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਤੋਂ ਬਾਹੂ, ਜਿਸ ਦੱਸਿਆ ਭੇਤ ਇਲਾਹੀ ਹੂ।

ਸੀਹਰਫ਼ੀ-138, ਪੰਨਾ-161-162

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਰੱਬੀ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ-ਤਿਆਗ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਮਈ, ਉੱਤਮ, ਉੱਚ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਧੀਨ ਚੰਗੇਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮਾਰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ, ਆਤਮ-ਸੁੱਧੀ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਰੱਬੀ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਰਾਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਨੁੱਖ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਅਰਥਾਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵੀ ਹੈ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) William Earnest Hocking, *Types of Philosophy*, P.-440
- 2) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਗਉੜੀ ਪੰਚਪਦਾ, ਪੰਨਾ-334
- 3) *The phase of thoughts or feeling which we call mysticism has its origin in that which is the raw material of all religion and perhaps of all philosophy and art as well, namely that dim consciousness of the beyond which is part of our nature as human being. We may call them extension of the frontier-consciousness or in religious language the voice of God speaking to us.* W.R. Inge, *Christian Mysticism*, P.-4
- 4) ਜੀ. ਬੀ. ਪਲੈਖਾਨੋਵ, ਕਲਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ, ਪੰਨਾ-58-59
- 5) *Mysticism is seen to be a highly specialised form of that search for reality for heightened and completed life which we have found to be a constant characteristic of human consciousness.* Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and development of Man's Spiritual Consciousness*, P.-93
- 6) ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਭਾ, ਮਸਲੇ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਚਨ, ਪੰਨਾ-20
- 7) J. Spence Triningham, *The Sufi Orders in Islam*, P.-2
- 8) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-1
- 9) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-2
- 10) ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-15
- 11) ਮੁਹੰਮਦ ਇਰਸ਼ਾਦ, ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਪੰਨਾ-53
- 12) ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਤੇ ਇਸਲਾਮ', ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪੰਨਾ-274
- 13) ਮੁਹੰਮਦ ਹਬੀਬ, 'ਪਵਿੱਤਰ ਕੁਰਆਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ : ਇਕ ਜਾਣ ਪਛਾਣ', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-66
- 14) ਤਾਰਿਕ ਕਿਫਾਇਤਉਲ੍ਹਾਂ, 'ਕੁਰਆਨ : ਕੀ ਅਤੇ ਕਿਸ ਲਈ?', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-58

- 15) *ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-42
- 16) Aziz Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, P.-120
- 17) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, *ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ*, ਪੰਨਾ-38
- 18) R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, P.-19-20
- 19) A.M.A. Shushtery, *Outlines of Islamic Culture*, P.-13
- 20) ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ, ਪਰਿਮਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਭਾ, *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ*, ਪੰਨਾ-32
- 21) *ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ-31
- 22) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਸੰਪਾ.), *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਗ-ਦੂਜਾ*, ਪੰਨਾ-11
- 23) ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਦਾ, *ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ*, ਪੰਨਾ-34
- 24) ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, *ਸੂਫੀਵਾਦ ਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ*, ਪੰਨਾ-20.
- 25) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਮੱਧ ਕਾਲ)*, ਪੰਨਾ-7
- 26) *ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-60
- 27) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, P.-10
- 28) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.), *ਅਵਾਰਿਫ਼-ਉਲ-ਮੁਆਰਿਫ਼*, ਪੰਨਾ-47
- 29) *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਗ-ਦੂਜਾ*, ਪੰਨਾ-9
- 30) *ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-59
- 31) Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, P.-76
- 32) *A History of Sufism in India*, Vol.1, P.-322
- 33) S. R. Sharda, *Sufi Thought: Its Development in Punjab and Its Impact Literature from Baba Farid to 1850*, P.-14.
- 34) R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Preternatural Experience*, P.-16
- 35) *ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-86-87
- 36) *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਗ-ਦੂਜਾ*, ਪੰਨਾ-10
- 37) ਉਧਰਿਤ, ਕੁਲਜੀਤ ਸ਼ੈਲੀ, *ਸੂਫੀ ਕਾਵਿਤਾ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਿਵੇਕ*, ਪੰਨਾ-54
- 38) *The Mystics of Islam*, P.-16

- 39) *A History of Sufism in India Vol.1, P.-322*
- 40) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਗ-ਦੂਜਾ, ਪੰਨਾ-7
- 41) *Mystical Dimension of Islam, P.-26*
- 42) *The Sufi Orders in Islam, P.-1*
- 43) ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, 'ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ', ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, (ਸੰਪਾ.) ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਪੰਨਾ-24
- 44) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-28-29
- 45) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-35
- 46) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਕਾਸ', ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ : ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪੰਨਾ-19
- 47) ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀ, ਪੰਨਾ-32
- 48) ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਪੰਨਾ-96
- 49) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ-19
- 50) ਵਿਮਲ ਕੁਮਾਰ ਜੈਨ, ਸੂਫੀਮਤ ਔਰ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ, ਪੰਨਾ-48
- 51) *A History of Sufisim in India Vol-1,P.-31*
- 52) ਰਾਮ ਪੂਜਨ ਤਿਵਾਰੀ, ਸੂਫੀਮਤ ਔਰ ਸਾਹਿਤਯ, ਪੰਨਾ-319
- 53) ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-87
- 54) ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਸੂਫੀ ਸਮਰਾਟ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ, ਪੰਨਾ-49
- 55) ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-119.
- 56) H. A. Rose, *Glossary of Tribes & Castes Vol.I, P.-522.*
- 57) T. C. Rastogi, *Islamic Mysticism Sufism, P.-85.*
- 58) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪ੍ਰਭਾਵ', ਸਮੀਖਿਆ, ਪੰਨਾ-31
- 59) *The Encyclopedia of Islam Vol.111, P.-118*
- 60) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-70
- 61) ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ, ਪੰਨਾ-34
- 62) ਸੂਫੀਮਤ ਔਰ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ, ਪੰਨਾ-63



- 63) ਕਾਲਿਕਾ ਪ੍ਰਸਾਦ (ਸੰਪਾ.), *ਬਿਹਤ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼*, ਪੰਨਾ-1218
- 64) ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ, ਪੰਨਾ-149
- 65) ਤਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬਲਵੀਰ ਕੌਰ, *ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਤੇ ਰਚਨਾ*, ਪੰਨਾ-30
- 66) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਮੁਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ*, ਪੰਨਾ-14
- 67) ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, *ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਾਵਿ ਲੋਕ*, ਪੰਨਾ-192
- 68) *ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-50
- 69) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਸ਼ਕਰਗੰਜ*, ਪੰਨਾ-70
- 70) ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ, *ਸੂਫੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ*, ਪੰਨਾ-29
- 71) Quoted by Seyyad Hossein Nair, *Sufi Essays*, P.-1
- 72) ਮਾਇਲ ਬੈਰਾਬਾਦੀ, *ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰੀਅਤ*, ਪੰਨਾ-6
- 73) ਨਰੇਸ਼, *ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ*, ਪੰਨਾ-41
- 74) Philip K. Mitti, *Islam- A Way of Life*, P.-57
- 75) *The Mysticism of Islam*, P.-17
- 76) *ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ*, ਪੰਨਾ-42
- 77) *ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪੰਨਾ-129
- 78) *Islam-A way of life*, P.-57

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ

ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ



## ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ

ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਚੇਤਨ, ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਜੋਂ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ, ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ, ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਬੜੇ ਹੀ ਸੂਖਮ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਾਪ ਦੰਡਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਗਿਆਨ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਇਸ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਦੁਖਾਂਤਕ ਅਤੇ ਸੰਕਟਮਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਸੱਤ ਸੌ ਈ. ਪੂਰਵ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧਰਾਤਲ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਉੱਪਰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉਪਰਲੀ ਹੋਂਦ, ਉਸਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ, ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਆਸਤਿਕ ਸਾਖਾ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਹੋਣੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਸਤਿਕ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਸੋਰੇਨ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ (Soren Kierkegaard) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੀ ਵੇਦਨਾ, ਵਿਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਬਲ*

ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਤੇ ਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਰੱਖਿਆ  
ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਇਹ ਮਤ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸੂਫੀਵਾਦ ਦੇ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੌਦਰਯ ਸਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੇ ਸਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਤੇ ਸੁਹਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ-ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਦੂਰੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਅਗਵਾਈ ਨੂੰ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਲਗਾਉਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੂਫੀਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਲਈ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਉੱਚਾ ਅਤੇ ਸੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਕ ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਹਨ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਨਾਓ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸ ਆਤਮਕ ਤੇ ਦੁਨੀਆਵੀ ਜਕੜਨ, ਜੋ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਨਪਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਸੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਨਾ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦ ਭੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ

ਹੋਂਦ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਉਪਰਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਇਲਾਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਾਕੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਪਾ ਸਕੇ। ਫਲਸਰੂਪ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਗੌਲਣ ਯੋਗ ਹਨ :

*ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸੰਖੇਪਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀ ਨੇ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅੱਜ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕਵੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਿਤਰ ਸਕਿਆ।*

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਲੱਗਭਗ ਸਾਰੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸ਼ਿਦਤ/ਭੁੰਘਾਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਸਹਿਤ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦਰਪਣ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੋਹਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਲਹਿਰੀਏ ਰੰਗ ਦੀ ਅਨੋਖੀ ਨੁਹਾਰ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜੇਕਰ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੋਢੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਤਿਮੂਰਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

*ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕੇਵਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਪ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਾ। ਅਸਲ ਵਡਿਆਈ ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਿਆਂ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਮੂਲ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ।*

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਉਹ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਦਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਦਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿੱਤ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਦੋਨਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਅਧਿਐਨ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਭਾਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਧਾਨ ਵੀ ਜੁਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਕਾਲ ਦਾ ਭੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਤਾਪ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

**ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਦਰਭ :**

ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਵਜੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੋਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਉਸ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਈ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਰਥ-ਬੋਧਕਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ, ਜਿੰਦ, ਜਿੰਦੂ, ਜੀਉ, ਘਟ, ਜੀਅ, ਹੰਸ, ਹੰਝ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਅੰਕਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਣਗਿਣਤ ਅਰਥ-ਬੋਧਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇਹਧਾਰੀ ਆਤਮਾ

ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਨੂੰ ਅਣਦਿਸਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਾਲੋਂ ਦਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹਕੀਕਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਾਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਇਹ (ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ) ਉਸਦੀ (ਮਨੁੱਖ) ਦੁਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਬੇਚਾਰਗੀ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਤਾਪ ਵਿਆਕੁਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁਸੀਬਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਸ਼ ਕੋਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋ ਕੇ ਅਣਹੋਂਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਆਪਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੋਲ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਇਸ ਮਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਦੇ ਸੀਨੇ ਵਿਚਲਾ ਉਜਾਲਾ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਜੋਂ ਜੀਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋੜਦਿਆਂ ਉਸ (ਬ੍ਰਹਮ) ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਇਉਂ ਘੁੰਮਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਖੋਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ ਵਿਚੇ ਹੀ ਘੁੰਮ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੋ ਵੀ ਕੰਮ ਜੀਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਉਸ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਅਤੇ ਸੁਹਜ (ਸਿਸ਼ਟੀ) ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨੋਂ ਕਾਲਾਂ ਵਰਤਮਾਨ, ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ



ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਖੁਦਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਲਬ (ਦਿਲ) ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਥਿਤ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸਾ ਜ਼ਰੇ-ਜ਼ਰੇ ਵਿਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨਾ ਗਾਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ॥

ਹਿਆਉ ਨਾ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ॥

ਸਲੋਕ-129, ਪੰਨਾ-27-28<sup>7</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਿਲਸਚਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਮਤ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਨਿੱਜਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਨਿਖੜਿਆ ਹੋਇਆ ਉਸ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਅਭੇਦਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜੇ ਤੇ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਜੀਵਾਤਮਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਭੇਦਤਾ ਲਈ ਵਰਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਲ ਤੇ ਜਲ ਤਰੰਗ ਵਿਚ ਫਰਕ ਹੈ ਵੀ ਤੇ ਨਹੀਂ ਵੀ। ਸਾਗਰ ਤੇ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਜੋ ਫਰਕ ਹੈ ਓਹੀ ਫਰਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦਰਿਆ ਤੇ ਚਸ਼ਮਾ, ਜਿਥੋਂ ਦਰਿਆ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵੀ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਾਰੀਗਰ ਨੇ ਕੁਰਸੀ ਬਣਾਈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਤਾਰ ਨੇ ਆਤਮਾ ਬਣਾਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਕ ਹਨ, ਅਸਲਾ ਤੇ ਵੇਸ ਇਕੋ ਹੈ। ਪਰ

ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੀਵਾਤਮਾ ਜਿਵੇਂ ਹੁਣ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਉਹ ਰੱਬ ਹੈ।  
 ਭਾਵੇਂ ਸਾਗਰ ਜਾਂ ਨਦੀ ਬੂੰਦ ਜਾਂ ਲਹਿਰ ਸਭ ਪਾਣੀ ਹਨ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ  
 ਜ਼ਮੀਨ ਅਸਮਾਨ ਦਾ ਫਰਕ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਜੀਵਾਤਮਾ ਜਿਸ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਹੈ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੋਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪੂਰਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵ ਅਪੂਰਾ ਜੋ ਪੂਰਾ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜੇ ਤੇ ਨੇੜਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਥਾਂ-ਥਾਂ 'ਤੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਣ ਮੋਹ, ਮਾਇਆ, ਮਮਤਾ, ਹਉਮੈ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁਲ ਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਗਤ ਦੇ ਸਹੁੱਪਣ ਵਿਚ ਗਵਾਚ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁੰਤਰ ਹੋਂਦ ਮੰਨਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿੰਦ ਅਥਵਾ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਅਥਵਾ 'ਦੇਹ' ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਹੀਣ ਦੇਹ ਅਪੂਰਣ ਅਤੇ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦੇਹ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਮਿਟੀ ਰੂਪ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਇਸ ਤੱਥ ਰੂਪੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਕਹੈ ਫ਼ਰੀਦੁ ਸਹੇਲੀਹੋ ਸਹੁ ਅਲਾਏਸੀ॥

ਹੰਸ ਚਲਸੀ ਡੁੰਮਣਾ ਅਹਿ ਤਨੁ ਢੇਰੀ ਥੀਸੀ॥

ਸਲੋਕ ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਪੰਨਾ-15

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨੇੜਤਾ ਤੇ ਨਿਖੇੜੇ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਪੂਰਨ ਇਕਮਾਤਰ ਸੱਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ ਜੋਤੀ ਦੀ ਇਕ ਰਿਸ਼ਮ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ

ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਪਰਮ-ਜੋਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸੱਤ (ਸਰੀਰ) ਤੋਂ ਨਿਕਲ ਸਤ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਵਿਚ ਸਮਾਉਣ ਦਾ ਇਛੁੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਵਿਕਾਰ ਹਨ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਰਾਮ ਪੂਜਨ ਤਿਵਾੜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮ੍ਰਿਤੁ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਫਿਰ ਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾ ਹੋਵੇ।<sup>10</sup> ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸੂਫੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਫਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਉਸਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਫਰ ਹੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇਕਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਿਘਣਕਾਰੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਜਨਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕੰਮਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ:

ਫਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੋ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-76, ਪੰਨਾ-22

ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਛੜਨ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਜਾਗਣਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜਾ ਤੇ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਅਭੇਦਤਾ ਵਿਚ ਵਾਸ ਹੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵਾਤਮਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵਾਤਮਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਥਲ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਥਵਾ ਰੂਹ 'ਮਹਿਲਾ' ਹੈ, ਮਾਫਲ ਹੈ, ਕਮਲਾ ਹੈ ਤੇ ਬੇਸਮਝ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਮਹਿਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਜਿਥੇ ਰੂਪ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਮਨ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।

ਰੂਪ ਅਤੇ ਮਨ ਲਈ ਇਸ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰੂਪ ਅਤੇ ਮਨ ਦੇ ਇਕਤਵ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ 'ਸ਼ੈਤਾਨਿ' (ਮਨ) ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਨਫ਼ਸ ਪਾਰਵਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।<sup>11</sup>

ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦੇਹ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹਕੀਕਤ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਛਿੰਨ-ਭੰਗਤਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਦੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਉਸ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਦੇ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਇਕੱਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਣਾ। ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਨੀਵੀਂ ਮਾਨਵੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਾ ਡਿਗਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੀ ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਰਤ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਹਰੇ ਆਪੇ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪਾ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਆਪਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।<sup>12</sup>

ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਜੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੁਖ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਘਿਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੁਖ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥੋੜ-ਚਿਰਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਰਨਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤਣਾਉ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਨਾਉ

ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਨ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੋਮੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਆਤਮਬੋਧ ਤੇ ਜਗਤਬੋਧ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਅਤੇ ਤੁਅੱਸਫ਼ ਵਿਚ ਤੋਬਾ ਆਖਦੇ ਹਨ,<sup>13</sup> ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਭਾਲ ਵੱਲ ਮੋੜਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਸਲੋਕ ਉਸਦੇ ਆਤਮਬੋਧ ਅਤੇ ਜਗਤ ਬੋਧ ਦੋਹਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

ਚਲੇ ਚਲਣਹਾਰ ਵਿਚਾਰਾ ਲੋਇ ਮਨੋ॥

ਗੰਢੇਦਿਆ ਛਿਅ ਮਾਹ ਤੁੜਦਿਆ ਹਿਕੁ ਖਿਨੋ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-14

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਨਿਕਾਸੀ ਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਨਾਲੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਵਰਣਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਅਜੁ ਨ ਸੁਤੀ ਕੰਤ ਸਿਉ ਅੰਗੁ ਮੁੜੇ ਮੁੜਿ ਜਾਇ॥

ਜਾਇ ਪੁਛਾਹੁ ਡੋਹਾਗਣੀ ਤੁਮ ਕਿਉ ਰੈਣਿ ਵਿਹਾਇ॥

ਸਲੋਕ-30, ਪੰਨਾ-18

ਦਰਅਸਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ 'ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ

ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਲਾਸ, ਕੋਮਲ ਨਾਰੀ-ਭਾਵ, ਅੰਤਹਕਰਣ, ਨਿਮਰਤਾ ਆਦਿ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ 'ਦਰਵੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ' ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਉਸ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ ਜੋ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੌਕਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਜਿਹੇ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਬਰ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਜੀਵਨ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। 'ਕਾਠ ਦੀ ਰੋਟੀ' 'ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਜਿਰਾਂਦਿ' 'ਆਪਣੇ ਗਿਰੀਵਾਨ ਵਿਚ ਵੇਖਣਾ' ਆਦਿ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦਾ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਅੱਲ੍ਹਾ ਦਾ ਦਰਵੇਸ਼ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਪਾਣੀ ਰੱਜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਪੀਂਦਾ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਿੰਬ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਕਲਰ ਕੇਰੀ ਛਪੜੀ ਆਇ ਉਲਥੇ ਹੰਝ॥

ਚਿੰਜੂ ਬੋੜਨਿ ਨ ਪੀਵਹਿ ਉਡਣ ਸੰਦੀ ਡੰਝ॥

ਸਲੋਕ-21, ਪੰਨਾ-64

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਕ-ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿਰੋਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਜਿੰਨੇ ਕਰੜੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪ ਨੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਰਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਭਗਤ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ। ਮਜ਼ਹਬੀ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਥ ਦਾ ਪਥਿਕ ਬਣਦਾ ਹੈ।<sup>4</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਕਰੜਾਈ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨੇਮ ਰਹਿਤ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਲੋਕ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

ਉਠ ਫ਼ਰੀਦਾ ਉਜੂ ਸਾਜਿ ਸੁਬਹ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਿ॥

ਜੋ ਸਿਰ ਸਾਈ ਨਾ ਨਿਵੈ ਸੋ ਸਿਰੁ ਕਪਿ ਕਪਿ ਉਤਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-22, ਪੰਨਾ-72

ਰਤੇ ਇਸ਼ਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗਿ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੁਇ ਭਾਰੁ ਥੀਏ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਫਰੀਦਾ ਜੰਗਲੁ ਜੰਗਲਿ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਵਣਿ ਕੰਡਾ ਮੋੜੇਹਿ॥

ਵਸੀ ਰਬੁ ਹਿਮਾਲਿਐ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਢੂਢੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-19, ਪੰਨਾ-17

ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਵਿਕੋਲਿਤਰਾ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਰੰਭਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹੀ ਪਰਿਮਾਣ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਸਲਾਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਫਲਸਫੇ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਘੋਰ ਤਪੱਸਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਭਟਕਣ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਕਰੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਮਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਨ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ, ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਨਿਮਰਤਾ ਵਰਗੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਵੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿਤਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਗਲੀਏ ਚਿਕੜ ਦੂਰਿ ਘਰੁ ਨਾਲਿ ਪਿਆਰੈ ਨੇਹੁ॥

ਚਲਾ ਤਾ ਭਿਜੈ ਕੰਬਲੀ ਰਹਾ ਤਾ ਤੁਟੈ ਨੇਹੁ॥

ਸਲੋਕ-24, ਪੰਨਾ-73

ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਰਵੇਸ਼ੀ, ਸਬਰ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਜਿਹੇ ਮਿਆਰਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਸਫ਼ਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਚੀ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਤੇ ਸੰਵਾਰਨ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਲਿਨ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਦਾਈ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਰਤੇ, ਸਬਰ ਸੰਤੋਖ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਲੋਭ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਮੁਹਾਵਰਾ ਨਿੱਜੀ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੀ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਨਾਲੋਂ ਸਬਰ, ਖਿਮਾਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਲੋਕ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਫਰੀਦਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਰ ਚਾਕਰੀ ਦਿਲ ਦੀ ਲਾਹਿ ਭਗਾਂਦਿ॥

ਦਰਵੇਸਾ ਨੋ ਲੋੜੀਐ ਰੁਖਾਂ ਦੀ ਜੀਰਾਂਦਿ॥

ਸਲੋਕ-60, ਪੰਨਾ-21

ਫਰੀਦ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ॥

ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਸੀ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ॥

ਸਲੋਕ-74, ਪੰਨਾ-22

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈਂ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫਰੀਦ ਜੇ ਤੂ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਹਿ ਸਭ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉੱਚੀ ਤੇ ਉੱਤਮ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ



ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਾਂਝ ਇਕਮਾਤਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸੋਚ ਅਧੀਨ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹਮਦਰਦ ਚਿਤਵਿਆ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਤੇ ਉੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹੋਇਆ ਸੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਫ਼ਰੀਦਾ ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ ਸਾਂਈ ਮੁਝੈ ਨ ਦੇਹਿ॥

ਜੇ ਤੂ ਏਵੈ ਰਖਸੀ ਜੀਉ ਸਰੀਰਹੁ ਲੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-42, ਪੰਨਾ-19

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ, ਸਵੈ-ਭਰੋਸਾ ਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਤੌਰਨ ਦਾ ਵੀ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਵਿਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ:

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਾਂਘਦਾ ਸੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਅਮਲਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੱਚੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਗੱਲ ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਜੁ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਉਤੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਦੀ ਸਾਜੀ ਹੋਈ ਕਾਇਨਾਤ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਕੁਰਾਨ

ਸਰੀਫ਼ ਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਉਤੇ ਮੋਹਰ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਹੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ “ਸੂਫੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਇਸ਼ਕ ਰੱਬੀ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਉਤੇ ਪੁੱਜਣ ਲਈ ਪੁਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।”<sup>15</sup> ਇਸੇ ਲਈ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅਹਿਮ ਅਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਨਿਕਲਸਨ ਦਾ ਕਥਨ ਕਿ ‘ਸੂਫੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਉਚਤਮ ਅਤੇ ਸਰਵਉਚ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ਼ਕ ਹੀ ਹੈ।’<sup>16</sup> ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਦਿਲਹੁ ਮੁਹਬਤਿ ਜਿੰਨ ਸੇਈ ਸਚਿਆ॥

ਜਿਨ ਮਨਿ ਹੋਰੁ ਮੁਖਿ ਹੋਰੁ ਸਿ ਕਾਡੇ ਕਚਿਆ॥

ਰਤੇ ਇਸ਼ਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗਿ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੁਇ ਭਾਰੁ ਥੀਏ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ , ਪੰਨਾ-13

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਦਰਪਣ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਝਲਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਿਆਉਣ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਲਈ ਇਸਤਰੀ-ਰੂਪਕ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿੰਦ ਇਸਤਰੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਿਨ ਇਹ ਇਸਤਰੀ ਰੂਪੀ ਜਿੰਦ ਦੇਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸੇ ਦਿਨ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਵਿਆਹੇ ਜਾਣ ਭਾਵ ਮੌਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ:

ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੈ ਧਨ ਵਰੀ ਸਾਹੇ ਲਏ ਲਿਖਾਇ॥

ਮਲਕ ਜਿ ਕੰਨੀ ਸੁਣੀਦਾ ਮੁਹੁ ਦੇਖਾਲੇ ਆਇ॥

ਸਲੋਕ-1, ਪੰਨਾ-15

ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਤਾਲਾਬ ਅਤੇ ਪੰਖੀ ਦੇ ਰੂਪਕ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦੇ ਭਾਵਾਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਜਗਤ ਰੂਪੀ ਤਾਲਾਬ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਤੇ ਇਕਲਾ ਪੰਛੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਲ ਭਰਮਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਸੀਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਰਮ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਸਰਵਰ ਪੰਖੀ ਹੇਕੜੋ ਫਾਹੀਵਾਲ ਪਚਾਸ॥

ਇਹੁ ਤਨੁ ਲਹਰੀ ਗਭੁ ਥਿਆ ਸਚੇ ਤੇਰੀ ਆਸ॥

ਸਲੋਕ-125, ਪੰਨਾ-27

‘ਹੰਸ’ ਦਾ ਰੂਪਕ ਵਰਤ ਕੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਪਤੀ ਰੂਪੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੱਦਾ ਇਸ ਜਗਤ ਤੋਂ ਤੁਰਨ ਲਈ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਤਮਾ-ਰੂਪੀ ਹੰਸ ਨੂੰ ਇਥੋਂ ਕੂਚ ਕਰਨਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ‘ਭੁੰਮਣਾ’ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ‘ਦੁਚਿਤੀ ਗ੍ਰਸਤ’। ਦੁਚਿਤੀ-ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਇਆ ਦੇ ਭਰਮਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਛੱਡਣ ਲੱਗਿਆ ਇਸਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਆਪਣੇ ਵਲ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ।<sup>17</sup> ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਿਤ ਬਿੰਬ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਚਿਤਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਪੰਛੀਆਂ ਦਾ ਉਡਣਾ, ਨਦੀ ਦਾ ਚੱਲਣਾ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤੁਰਨਾ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਲਚਾਰ ਹੋਣਾ ਆਦਿ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੱਤਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਿਚਾਰ ਉਲੇਖ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹਨ :

ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਦੇ ਕਾਰਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ, ਕੰਮ ਧੰਧਿਆਂ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦੇ ਅਸੰਖਾ ਮੂੰਹੋਂ ਬੋਲਦੇ ਚਿੱਤਰ ਵੀ ਸਾਭੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਬਾਲ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਨਾੜੂ ਕੱਟਣ ਦੀ ਝਾਕੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੌਤ ਪਿਛੋਂ ਪੰਛੀਆਂ ਦਾ ਆਹਲਣਾ ਬਣੀ ਖੋਪੜੀ

ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੱਕ ਪਸਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।.....ਇਹ ਸਾਰੇ ਚਿਤਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ  
ਇਨਸਾਨੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ  
ਦੁਆਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਸੰਘਣੀ ਭੀੜ ਜੁੜੀ  
ਹੋਈ ਹੈ।<sup>8</sup>

ਇੰਜ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਉਸਦੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿੱਤ ਦੇ  
ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਤੋਰੀ ਰੱਖਣ  
ਲਈ ਕਾਰਜ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ  
ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭਿੰਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ  
ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ  
ਜਿੰਨੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਮਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਛੜਨ ਕਾਲ ਹੈ।  
ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਤੋਂ ਆਈ ਇਸ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਜਗਤ  
ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਸਰੀਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਵਲ ਖਿੱਚੀ  
ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਜੜ-ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸ ਉਪਰ  
ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਉਦਗਮ-ਸਥਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ  
ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਇਸ ਦੀ (ਮਨੁੱਖ)  
ਆਸ ਅਪੂਰਤੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਲ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।<sup>9</sup>  
ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਸਦਾ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।  
ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਕ ਸਾਰਥਕ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ  
ਨਿਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਧਿਆਣਾ ਅਤੇ ਅਰਾਧਣਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਨ੍ਹਾਂ  
ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੰਡਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ  
ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਅੰਤਿਮ ਸਤਿ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ  
ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੰਗ ਢੰਗ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘ ਸੰਪੂਰਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।<sup>10</sup> ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਸੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ  
ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

## ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਦਰਭ :

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਗਸਿਆ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਉਪਰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਸੀ ਇਸੇ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਉਸ ਪਰਮਸਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਰਤਾ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਭ ਵਿਚ ਵਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਜੰਗਲੁ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਵਣਿ ਕੰਡਾ ਮੋੜੇਹਿ॥

ਵਸੀ ਰਬੁ ਹਿਆਲੀਐ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਢੂੰਢੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-19, ਪੰਨਾ-17

ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼-ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਰਵੋਤਮ ਲਕਸ਼ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਚਰਿਤਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ (Positive and Perfect) ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਜਾਗਦਾ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਰਹਿਬਰ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਕਰੜਾ ਆਤਮਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਸਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਦਰਵੇਸ਼, ਭਗਤ, ਖੇਵੱਟ ਅਤੇ ਪਾਤਣੀ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਕਰੜੀ ਮਰਯਾਦਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਮਾਰਗ ਉਪਰ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਹੀ ਚਲ ਸਕਦਾ ਹੈ<sup>1</sup> ਜਿਵੇਂ :

ਫਰੀਦਾ ਦਰ ਦਰਵੇਸੀ ਗਾਖੜੀ ਚਲਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਭਤਿ॥

ਬੰਨਿ ਉਠਾਈ ਪੋਟਲੀ ਕਿਥੈ ਵੰਞਾ ਘਤਿ॥

ਸਲੋਕ-2, ਪੰਨਾ-15

ਫਰੀਦਾ ਦਰਵੇਸੀ ਗਾਖੜੀ ਚੋਪੜੀ ਪਰੀਤਿ॥

ਇਕਨਿ ਕਿਨੈ ਚਾਲੀਐ ਦਰਵੇਸਾਵੀ ਰੀਤਿ॥

ਸਲੋਕ-118, ਪੰਨਾ-26

ਪਹਿਲੇ ਪਹਰੈ ਫੁਲੜਾ ਫਲ ਭੀ ਪਛਾ ਰਾਤਿ॥

ਜੋ ਜਾਗੰਨਿ ਲਹੰਨਿ ਸੇ ਸਾਈ ਕੰਨੋ ਦਾਤਿ॥

ਸਲੋਕ-112, ਪੰਨਾ-26

ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਇਕ ਰਾਹ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਮੋੜ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਇਨਸਾਨ ਕਿਸੇ ਮੋੜ ਤੇ ਭੁਲ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਗਲਤ ਰਸਤੇ ਉਪਰ ਚਲ ਪਏ ਤਾਂ ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਅਤੇ ਜੂਹਾਂ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਰਹੇਗਾ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਹੀ ਪੱਥ 'ਤੇ ਤੁਰ ਪਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅਸਲ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮੁਫੀਦ (ਲਾਭਦਾਇਕ) ਸਾਬਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੋੜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੌੜੇ ਤੇ ਮੁਤਅਸਬੀ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਖਾਲਕ ਦੀ ਮਖੁੱਲਕਾਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫਲ ਕਰੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੱਕੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਪਾਵੇ ਜਿਸ ਉਪਰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਤੁਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਸਿੱਖ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਉਪਯੋਗ ਸਾਬਤ ਹੋ ਸਕਣ<sup>12</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅੰਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬੁਰੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਸੰਭਾਵੀ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਡਰ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦ ਜਿਨ੍ਹੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ॥

ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਬੀਵਹੀ, ਸਾਈਂ ਦੈ ਦਰਬਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-59, ਪੰਨਾ-21

ਫਰੀਦਾ ਲੋੜੈ ਦਾਖ ਬਿਜਉਰੀਆਂ ਕਿਕਰ ਬੀਜੈ ਜਟੁ॥

ਹੰਢੈ ਉਨ ਕਤਾਇਦਾ ਪੈਂਧਾ ਲੋੜੈ ਪਟੁ॥

ਸਲੋਕ-23, ਪੰਨਾ-17

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ “ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮ ਜੋਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਜੋਤਿ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਮਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ, ਪਰ ਜਦ ਕੋਈ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਉਸ 'ਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਗੁਪਤ ਅਤੇ ਰਹੱਸਪੂਰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।”<sup>23</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਸੂਫੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦਰਅਸਲ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ “ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੇ ਹਰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹਰ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣਾ ਮੁਰੀਦ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਸੰਤ ਅਤੇ ਕਵੀ ਅਬੂ ਸਈਦ ਨੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁਰੀਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦੇਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਲਾਸ਼ ਕਿਸੇ ਜੀਉਂਦੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿੱਜਤਾ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀਖਿਆ ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰਕੇ ਮੁਰੀਦ ‘ਫਨਾ ਫਿਲਾ’ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।”<sup>24</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੁਖਦਾਈ/ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਪਨਾਹ ਨੂੰ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ :

ਬੋਲੀਐ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੂਠੁ ਨ ਬੋਲੀਐ॥

ਜੋ ਗੁਰੂ ਦਸੈ ਵਾਟੁ ਮੁਰੀਦਾ ਜੋਲੀਐ॥

ਸ਼ਬਦ ਆਸਾ ਰਾਗ, ਪੰਨਾ-13

ਇਹ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਪਨਾਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਆਤਮ-ਬੋਧ ਅਤੇ ਜਗਤ-ਬੋਧ ਦਾ ਮਾਰਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਆਤਮ-ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਵਿਛੜਨ ਦਾ ਬੋਧ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਹਾ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਬੋਧ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਤ-ਬੋਧ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਮ੍ਰਿਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ, ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸਫ਼ਰ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਸ਼ਰੀਅਤ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨੈਤਿਕ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਰਕੀਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜ ਹੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਫ਼ਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਅਵਸਥਾ ਅਰਥਾਤ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਲੀਨਤਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਲ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੰਜ਼ਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਸ ਮੰਜ਼ਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨਫ਼ੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਰਚੀ ਗਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਇਹ ਪਰਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਇਕਮਿਕਤਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਦਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਤ ਹੈ :

ਸੂਫ਼ੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਅੱਡਰੇ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੜੇ ਹੋਏ ਵੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਇਕ ਜੋਤ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹਨ, ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਬਾ-ਦਸਤੂਰ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕੋ ਰਾਹ ਦੇ ਰਾਹਗੀਰ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ



ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਭੂਮੀ ਤਣਾਉ ਦੀ, ਦੁਬਿਧਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਨਾ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਤ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਮਾਰਗ ਦਾ। ਖੁਦਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰਦੇ, ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚੇ ਜਾ ਰਹੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਵਰਗੀ ਉਹਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉਹਦੀ ਹਾਲਤ ਆਤਮ ਸੰਬੋਧਕ, ਆਤਮ ਵਕਤੇ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਉਹਦੀ ਹਾਲਤ ਫਨਾਹ-ਫੀ-ਅੱਲਾ ਸੂਫੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਹਮਕਿਨਾਰ ਹੋ ਗਏ। ਉਹ ਤਾਂ ਉਸ ਪਾਰ ਮੰਝਧਾਰ ਤਕ ਅੱਪੜਿਆ ਸਾਲਿਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪਾਰ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰਦਾ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>5</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਰੋਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀਆਂ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ, ਆਤਮ-ਸੁੱਧੀ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਦਾ ਹੋਇਆ ਰੱਬੀ ਰੂਹ ਤੋਂ ਵਿਛੜੇ ਹੋਏ ਸੰਤਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੋਰਨਾਂ ਸੂਫੀਆਂ ਵਾਂਗ 'ਰੱਬੀ ਵਸਲ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਘਾਲਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਰੂਹਾਨੀ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਠਹਿਰਾਉ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਨਿਰੰਤਰ ਚੱਲਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੂਫੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਕਾਸ ਗਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਹੱਦਬੰਦੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਪਾਰ ਅਸੀਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਿਮ ਪੜਾਅ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਾਵਿ ਇਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੇ ਬਹੁਤ ਕਰੀਬ ਨਜ਼ਰੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰਵਦਗਾਰ ਅਪਾਰ ਅਗਮ ਬੇਅੰਤ ਤੂ॥

ਜਿਨਾ ਪਛਾਤਾ ਸਚੁ ਚੁੰਮਾ ਪੈਰ ਮੂੰ॥

ਤੇਰੀ ਪਨਹ ਖੁਦਾਇ ਤੂੰ ਸਖਸੰਦਗੀ॥

ਸੇਖ ਫਰੀਦਾ ਖੈਰ ਦੀਜੈ ਬੰਦਗੀ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13 ✓

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ, ਸੁਚੇਤ, ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਬਰ ਦਾ ਮਹਾਂ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼-ਮਨੁੱਖ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਇਸ਼ਟ ਥਾਪ ਕੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚਲ ਕੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਰਸਤੇ ਉਪਰ ਚਲਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਹ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਇਹ ਮਾਰਗ ਬੜੀ ਕਰੜੀ ਸਾਧਨਾ ਪਿਛੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਅਤੇ ਬੰਦਗੀ ਦੀ ਖੈਰ ਦੀ ਜਾਚਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਤਦ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਨਵੇਂ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਹੀ ਮਨੋਰਥ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ, ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼, ਨਿਮਰਤਾ, ਮਿਠਾਸ, ਮਿਤਰਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਨਾ ਦੁਖਾਉਣਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਬੁਰਾ ਨਾ ਚਿਤਵਨਾ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:

ਸਬਰ ਅੰਦਰਿ ਸਾਬਰੀ ਤਨੁ ਏਵੈ ਜਾਲੇਨਿ॥

ਹੋਨਿ ਨਜੀਕਿ ਖੁਦਾਇ ਦੈ ਭੇਤੁ ਨਾ ਕਿਸੈ ਦੇਨਿ॥

ਸਲੋਕ-116, ਪੰਨਾ-26

ਫਰੀਦਾ ਏ ਵਿਸੁ ਗੰਦਲਾ ਧਰੀਆਂ ਖੰਡੁ ਲਿਵਾੜਿ॥

ਇਕਿ ਰਾਹੇਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇਕਿ ਰਾਧੀ ਗਏ ਉਜਾੜਿ॥

ਸਲੋਕ-37, ਪੰਨਾ-19

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂ ਅਕਲਿ ਲਤੀਫੁ ਕਾਲੇ ਲਿਖੁ ਨਾ ਲੇਖੁ॥

ਅਪਨੇੜੇ ਗਿਰੀਵਾਨ ਮਹਿ ਸਿਰੁ ਨੀਵਾਂ ਕਰਿ ਦੇਖੁ॥

ਸਲੋਕ-6, ਪੰਨਾ-16

ਫਰੀਦ ਜਿਨ੍ਹੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ॥

ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਥੀਵਹੀ, ਸਾਈਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-59, ਪੰਨਾ-21

ਫਰੀਦਾ ਜੋ ਤੈ ਮਾਰਨਿ ਮੁਕੀਆਂ ਤਿਨਾ ਨ ਮਾਰੇ ਘੁੰਮਿ॥

ਆਪਨੜੈ ਘਰਿ ਜਾਈਐ ਪੈਰ ਤਿਨਾਂ ਦੇ ਚੁੰਮਿ॥

ਸਲੋਕ-7, ਪੰਨਾ-16

ਫਰੀਦਾ ਬੁਰੇ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਿ ਗੁਸਾ ਮਨਿ ਨ ਹਢਾਇ॥

ਦੇਹਿ ਰੋਗੁ ਨ ਲਗਈ ਪਲੈ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਪਾਇ॥

ਸਲੋਕ-78, ਪੰਨਾ-22

ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨ ਗਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈਂ ਸਚਾ ਧਣੀ॥

ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ॥

ਸਲੋਕ-129, ਪੰਨਾ-27-28

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਤਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰ, ਚੰਗਿਆਈਆਂ-ਬੁਰਾਈਆਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੰਗਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਚੰਗੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾੜੀ ਦੀ ਵੀ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਤੇ ਮਾੜੇ, ਬੁਰੇ ਤੇ ਭਲੇ, ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਥੋੜ ਚਿਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਜਾਣਾ ਤਿਲ ਥੋੜੜੇ ਸੰਮਲਿ ਬੁਕੁ ਭਰੀ॥

ਜੇ ਜਾਣਾ ਸਹੁ ਨੱਢੜਾ ਤਾਂ ਥੋੜਾ ਮਾਣੁ ਕਰੀ॥

ਸਲੋਕ-4, ਪੰਨਾ-15

ਫਰੀਦਾ ਜਾਂ ਤਉ ਖਟਣ ਵੇਲ ਤਾਂ ਤੂ ਰਤਾ ਦੁਨੀ ਸਿਉ॥

ਮਰਗ ਸਵਾਈ ਨੀਹਿ ਜਾਂ ਭਰਿਆ ਤਾਂ ਲਦਿਆ॥

ਸਲੋਕ-8, ਪੰਨਾ-16

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੁਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇਲੇ ਥਾਂ ਤੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਏ ਵਿਸੁ ਗੰਦਲਾ ਧਰੀਆਂ ਖੰਡੁ ਲਿਵਾੜਿ॥

ਇਕਿ ਰਾਹੇਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇਕਿ ਰਾਧੀ ਗਏ ਉਜਾੜਿ॥

ਸਲੋਕ-37, ਪੰਨਾ-19

ਮਨੁੱਖ ਸਦਾ ਤੋਂ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਉਪਰ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਦ ਗੁਣਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਅਵਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਤੋਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਵੇਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦ ਜੇ ਤੂ ਅਕਲਿ ਲਤੀਫ ਕਾਲੇ ਲਿਖੁ ਨ ਲੇਖੁ॥

ਆਪਨੜੇ ਗਿਰੀਵਾਨ ਮਹਿ ਸਿਰੁ ਨੀਵਾਂ ਕਰਿ ਦੇਖੁ॥

ਸਲੋਕ-6, ਪੰਨਾ-16

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਨਵੀ ਸਰੀਰ ਨੇ ਵੀ ਇਕ ਦਿਨ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ :

ਸਬਰ ਮੰਝ ਕਮਾਣ ਏ ਸਬਹੁ ਨੀਹਣੋ॥

ਸਬਰ ਸੰਦਾ ਬਾਣੁ ਖਾਲਕੁ ਖਤਾ ਨ ਕਰੀ॥

ਸਲੋਕ-115, ਪੰਨਾ-26

ਸਬਰ ਅੰਦਰਿ ਸਾਬਰੀ ਤਨੁ ਏਵੈ ਜਾਲੇਨਿ॥

ਹੋਨਿ ਨਜੀਕਿ ਖੁਦਾਇ ਦੈ ਭੇਤੁ ਨ ਕਿਸੇ ਦੇਨਿ॥

ਸਲੋਕ-116, ਪੰਨਾ-26

ਸਬਰ ਏਹੁ ਸਆਉ ਜੇ ਤੂੰ ਬੰਦਾ ਦਿੜ ਕਰਹਿ॥

ਵਧਿ ਥੀਵਹਿ ਦਰਿਆਉ ਟੁਟਿ ਥੀਵਹਿ ਵਾਹੜਾ॥

ਸਲੋਕ-117, ਪੰਨਾ-26

ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲੀ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕੋ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਸਤਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਏ, ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੋਏ। ਜਿਵੇਂ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਦਿਲਹੁ ਮੁਹਬਤਿ ਜਿੰਨੁ ਸੋਈ ਸਚਿਆ॥

ਜਿਨ ਮਨ ਹੋਰੁ ਮੁਖਿ ਹੋਰ ਸਿ ਕਾਂਢੇ ਰਚਿਆ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਨੀਆਵੀ ਸੁਆਰਥਾਂ ਤੇ ਖੁਦਗਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਰ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਨਸਾਨ ਅਸਲੀ ਇਨਸਾਨ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਚੰਗਾ ਸੋਚੇ। ਹੈਵਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਚੰਗਾ ਇਨਸਾਨ ਬਣੇ ਅਤੇ ਜੋ ਇਨਸਾਨ ਚੰਗੇ ਹਨ ਉਹ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨੇਕ ਅਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਏਨੀ ਲੋਇਣੀ ਦੇਖਦਿਆ ਕੇਤੀ ਚਲਿ ਗਈ॥

ਫਰੀਦਾ ਲੋਕਾ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਈ॥

ਸਲੋਕ-94, ਪੰਨਾ-24

ਇਕਨਾ ਨੋ ਸਭ ਸੋਝੀ ਆਈ ਇਕਿ ਫਿਰਦੇ ਵੇਪਰਵਾਹਾ॥

ਅਮਲ ਜਿ ਕੀਤਿਆ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਸੇ ਦਰਗਹ ਉਗਾਹਾ॥

ਸਲੋਕ-97, ਪੰਨਾ-24

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਖਾਲੁਕ ਖਲਕ ਮਹਿ ਖਲਕ ਵਸੈ ਰਬ ਮਾਹਿ॥

ਮੰਦਾ ਕਿਸ ਨੋ ਆਖੀਐ ਜਾਂ ਤਿਸੁ ਬਿਨੁ ਕੋਇ ਨਾਹਿ॥

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਕਟਮਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼-ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੌਜੂਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

### ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲੇ :

“ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਨੀਤਿ ਦਾ ਵਿਕਸਤ ਸਵਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਨੀ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਨੀ ਧਾਤੂ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਅਰਥ ਹਨ-ਲੈ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਸੇਧ, ਅਗਵਾਈ ਦੇਣਾ। ਭਾਵ ਜੋ ਮੁੱਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰੇ ਆਦਰਸ਼ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨਿਰਮਾਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹਦੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸੁਭ-ਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨੈਤਿਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸੱਚ ਅਤੇ ਦਾਨ ਵਰਗੇ ਸਦਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨੈਤਿਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ ਭਾਵ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਅਨੈਤਿਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ।”<sup>26</sup> ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚੋਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਖੋਜਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਿੱਧੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਸੰਬੋਧਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦੇ ਨਿੱਜ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਝਲਕ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲੌਕਿਕ ਮਾਨਵ ਦੀ

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਬੋਲ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਚਾਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨੈਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਸੰਬੋਧਤਾ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਵੈ-ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਿਯਮ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਵਜੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੁਰ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਾ ਸੰਵਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-94, ਪੰਨਾ-24

ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਨੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਵੱਲ ਪੁਟਿਆ ਗਿਆ ਕਦਮ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਕਾਲੇ ਲੇਖ ਜਾਂ ਬਦੀ ਕੀ ਹੈ? ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਹਰਣ ਉੱਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਆਦੇਸ਼ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗਿਰੀਵਾਨ ਵਿਚ ਮੂੰਹ ਨੀਵਾਂ ਕਰਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਹ ਤੱਤ ਆਪਣੀ ਬਲੀ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਖਲੋਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਅਥਾਹ ਨੈਤਿਕ ਦਲੇਰੀ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ<sup>17</sup> ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਸਬਰ, ਨਿਮਰਤਾ, ਖਿਮਾ ਆਦਿ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸਬਰ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਭਟਕਨਾ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖਿਮਾ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਘਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਬਰ ਅੰਦਰਿ ਸਾਬਰੀ ਤਨੁ ਏਵੈ ਜਾਲੇਨਿ॥  
ਹੋਨਿ ਨਜੀਕਿ ਖੁਦਾਇ ਦੈ ਭੇਤੁ ਨ ਕਿਸੈ ਦੇਨਿ॥

ਸਲੋਕ-116, ਪੰਨਾ-26

ਸਬਰ ਮੰਝ ਕਮਾਣ ਏ ਸਬਰੁ ਕਾ ਨੀਹਣੋ॥  
ਸਬਰ ਸੰਦਾ ਬਾਣੁ ਖਾਲਕੁ ਖਤਾ ਨ ਕਰੀ॥

ਸਲੋਕ-115, ਪੰਨਾ-26

ਸਬਰੁ ਏਹੁ ਸੁਆਉ ਜੇ ਤੂੰ ਬੰਦਾ ਦਿੜੁ ਕਰਹਿ॥  
ਕਧਿ ਥੀਵਹਿ ਦਰੀਆਉ ਟੁਟਿ ਨ ਥੀਵਹਿ ਵਾਹੜਾ॥

ਸਲੋਕ-117, ਪੰਨਾ-26

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਨੈਤਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਰਵ-ਉੱਚ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਿੱਧੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਬਾਂਗੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪਸਾਰੀ ਜੀਵਨ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨੈਤਿਕਤਾ ਗੈਰ-ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਦੋਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ-ਜੀਵਨ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਅਗਵਾਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਹਸਤੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਅਚਾਰ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ



ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਮੁੱਚੇ ਨੈਤਿਕ ਉਪਰਾਲੇ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪਰਮਾਰਥ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ

ਫ਼ਰੀਦਾ ਦਰ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਗਾਖੜੀ ਚਲਾ ਦੁਨੀਆ ਭਤਿ॥

ਬੇਨਿ ਉਠਾਈ ਪੋਟਲੀ ਕਿਥੈ ਵੰਞਾ ਘਤਿ॥

ਸਲੋਕ-2, ਪੰਨਾ-15

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੋ ਤੈ ਮਾਰਨਿ ਮੁਕੀਆਂ ਤਿਨਾ ਨ ਮਾਰੇ ਘੁੰਮਿ॥

ਆਪਨੜੈ ਘਰਿ ਜਾਈਐ ਪੈਰ ਤਿਨਾ ਦੇ ਚੁੰਮਿ॥

ਸਲੋਕ-7, ਪੰਨਾ-16

ਨਿਵਣੁ ਸੁ ਅਖਰੁ ਖਵਣੁ ਗੁਣੁ ਜਿਹਬਾ ਮਣੀਆ ਮਤੁ॥

ਏ ਤੈ ਭੈਣੇ ਵੇਸ ਕਰ ਤਾਂ ਵਸਿ ਆਵੀ ਕੰਤੁ॥

ਸਲੋਕ-127, ਪੰਨਾ-127

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਖਲਾਕੀ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਸੱਚ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹਨ। ਮਾਨਵ ਲਈ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲੋੜ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਲੋੜ ਸਦਾਚਾਰੀ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪਰਖਿਆ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੱਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾਤਮਿਕ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਇਖਲਾਕੀ ਨਿਯਮ ਸਖਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮੰਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਅਮਲਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ-ਬਿੰਬ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ 'ਕਹੇ' ਨਾਲੋਂ 'ਅਣਕਿਹਾ' ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਲੋੜੈ ਦਾਖ ਬਿਜਉਰੀਆਂ ਕਿਕਰਿ ਬੀਜੈ ਜਟੁ॥

ਹੰਢੈ ਉਨ ਕਤਾਇਦਾ ਪੈਧਾ ਲੋੜੈ ਪਟੁ॥

ਸਲੋਕ-23, ਪੰਨਾ-17

ਫਰੀਦਾ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ॥

ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਈ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ॥

ਸਲੋਕ-74, ਪੰਨਾ-22

ਨਿਵਣੁ ਸੁ ਅਖਰੁ ਖਵਣੁ ਗੁਣੁ ਜਿਹਬਾ ਮਣੀਆ ਮਤੁ॥

ਏ ਤੈ ਭੈਣੇ ਵੇਸ ਕਰ ਤਾਂ ਵਸਿ ਆਵੀ ਕੰਤੁ॥

ਸਲੋਕ-127, ਪੰਨਾ-127

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਤਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੁਕਤਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਭ ਅਮਲਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਅਜਿਹਾ ਮਿਆਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰਹੇਗਾ। ਇਖਲਾਕ ਦਾ ਮਿਆਰ ਕੋਈ ਐਲਾਨ ਨਾਮਾ ਜਾਂ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਜੋ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਉਹ ਸਮਾਜੀ ਇਖਲਾਕ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਗਏ।<sup>8</sup>

**ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲੇ :**

“ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਗਤੀ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਰਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਹਰ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਕਾਲ ਰੂਪ ਦਾ ਸੀ ਭਾਵ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣਾ ਅੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਾਕੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਕਾਲ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਹਰ ਘੜੀ ਖੁਰਦੀ ਹੋਈ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।”<sup>29</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਰਚਨਾ ਅਧਾਰ ਤੱਤ ਤੇ ਪਸਾਰ ਤੱਤ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਉੱਤੇ ਖੜੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਫਰੀਦ-

ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲਗਤ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਖਲੋਕੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਇਸਲਾਮੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤਾਂ ਭਾਵ ਅੱਲ੍ਹਾ-ਤਾਲਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬੈਰਗਾਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਅੱਲ੍ਹਾ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੀੜਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਜਾਂ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਡਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਭਗਤੀ ਵਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਾਲਗਤ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਤੇ ਹਸਤੀ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਾਂਗ, ਪਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਮ੍ਰਿਤੁ ਭਾਵਨਾ ਜੀਵਨ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।<sup>੧੦</sup>*

ਸਤੱਗੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਘੋਰ ਮਾਨਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਸਾਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗਹਿਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਹਿਜ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਕਾਵਿਕ-ਮੈਂ ਮੌਤ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਆ ਖਲੋਤੀ ਹੋਏ ਸਮੇਂ ਵੀ, ਜੀਵਾਤਮਾ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਸਮੇਂ ਵੀ, ਸਰੀਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੜਨ ਕਾਰਨ ਢੇਰੀ ਅਤੇ ਜਰਜਰਾ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਅੱਤ ਦੀ ਆਸ਼ਾਮਈ ਸੁਰ ਅਲਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਰ ਸਾਹਮਣੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਠੋਰ ਸੱਚਾਈ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਮੌਤ ਦਾ ਭਿਆਨਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿਖਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਖ ਮੋੜ ਲੈਣ ਲਈ ਅਥਵਾ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਬਹਿ ਜਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ*

ਲਈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇਕ ਕੌੜੀ ਸਚਾਈ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋ ਸਕੇ ਤੇ ਇਹ ਜਾਣ ਸਕੇ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਮੌਤ ਦੇ ਇਸ ਸਕਾਰਾਤਮਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਲਾਮੀ-ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦੀ ਪਾਵਨ ਪੁਸਤਕ ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ਼ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸੂਰਤ ਇਮਰਾਨ ਨੇ ਅਤਿ ਸਾਦਗੀ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ 'ਹਰ ਜਾਨ ਮੌਤ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚੱਖੇਗੀ'। ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ਼ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਕਹਿਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮੌਤ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸੱਚ ਤੇ ਸੁਚਤਾ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚਲਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕੁਰਾਨ ਸਰੀਫ਼ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਮੌਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁੱਧ ਅਮਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦੀ ਨੈਤਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੌਤ ਹੌਂਦ ਦੀ ਨਫੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੌਂਦ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਆਤਮਾ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੌਤ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।<sup>2</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਣ ਦੀ

ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ “ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੁਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ, ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ, ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਹੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨਭਾਵੀ ਸਮਝਣਾ ਇਕ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ।”<sup>33</sup> ਇਸ ਕਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਮੌਤ ਦਾ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਲੱਛਣ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੀ ਚਾਣਚਕਤਾ, ਭਿਆਨਕਤਾ ਤੇ ਅਟਲਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਮਾਹੌਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਨਵੀਨ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕੰਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-77, ਪੰਨਾ-22

ਕਾਗਾ ਕਰੰਗ ਢੰਢੋਲਿਆ ਸਗਲਾ ਖਾਇਆ ਮਾਸੁ॥

ਏ ਦੁਇ ਨੈਨਾ ਮਤਿ ਛੁਹਉ ਪਿਰ ਦੇਖਨ ਕੀ ਆਸ॥

ਸਲੋਕ-91, ਪੰਨਾ-24

ਪ੍ਰੰਤੂ ਜੇਕਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਡੂੰਘੇਰੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦਾ ਭੈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰੇਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾਮਈ ਤੇ ਭੈਅਦਾਇਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਸ਼ਾਮਈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਕਮਾਤਰ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ-ਗੀਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ-ਗੀਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੇਕਾ ਘਰ, ‘ਮੌਤ’ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਵਾਲਾ ਦਿਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਫ਼ਰੀਸਤੇ ਨੂੰ ਲਾੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਤੇ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਥਾਈ ਘਰ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦਾ ਸੁਹਰਾ ਘਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ

ਉਸ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਦੁੱਖਦਾਈ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਵਰਗੇ ਸੁਖਦਾਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸੁਖਾਂਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੇ ਧਨ ਵਰੀ ਸਾਹੇ ਲਏ ਲਿਖਾਇ॥

ਮਲਕ ਜਿ ਕੰਨੀ ਸੁਣੀਦਾ ਮੁਹੁ ਦਿਖਾਲੇ ਆਇ॥

ਜਿੰਦੁ ਨਿਮਾਣੀ ਕਢੀਐ ਹਡਾ ਕੁ ਕੜਕਾਇ॥

ਸਾਹੇ ਲਿਖੇ ਨ ਚਲਸੀ ਜਿੰਦੂ ਕੂੰ ਸਮਝਾਇ॥

ਜਿੰਦ ਵਹੁਟੀ ਮਰਣੁ ਵਰੁ ਲੈ ਜਾਸੀ ਪਰਣਾਇ॥

ਆਪਣ ਹੱਥੀ ਜੋਲਿਕੈ ਲੈ ਗਲਿ ਲਗੈ ਧਾਇ॥

ਸਲੋਕ-1, ਪੰਨਾ-15

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਚੇਤਾਵਨੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਬਹੁਮੁਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਨਾ ਗਵਾ ਲਵੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵਨਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਜੋਬਨ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਅਦੁਤੀ ਸੰਜਮ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮੌਤ ਦਾ ਤਿਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿਖਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਖ ਮੋੜ ਲੈਣ ਲਈ ਅਥਵਾ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਰੁਝੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇਕ ਕੌੜੀ ਸਚਾਈ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਕੇ ਤੇ ਇਹ ਦੱਸਕੇ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭੁਲਾਈ ਬੈਠਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਰਤਾ ਨਹੀਂ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਇਥੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਨਹੀਂ ਗੁਆਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਇਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।<sup>14</sup> ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖੀ

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੌਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਿੱਧਾ ਮੌਤ ਦਾ ਡਰਾਵਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ, ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਤੰਗ ਵਲਗਣਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਰਲਣਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਰਬ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਸੱਚ ਹੈ, ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈ ਕੇ ਇਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਮੈ ਭੋਲਾਵਾ ਪਗ ਦਾ ਮਤੁ ਮੈਲੀ ਹੋਇ ਜਾਇ॥

ਗਹਿਲਾ ਰੂਹ ਨ ਜਾਣਈ ਸਿਰੁ ਭੀ ਮਿਟੀ ਜਾਇ॥

ਸਲੋਕ-26, ਪੰਨਾ-18

ਸੇਖ ਹੈਯਾਤੀ ਜਗਿ ਨਾ ਕੋਈ ਥਿਰੁ ਰਹਿਆ॥

ਜਿਸੁ ਆਸਣਿ ਹਮ ਬੇਠੈ ਕੇਤੇ ਬੈਸਿ ਗਇਆ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-14

ਫ਼ਰੀਦਾ ਦਰੀਆਵੈ ਕੰਨੇ ਬਗੁਲਾ ਬੈਠਾ ਕੇਲ ਕਰੇ॥

ਕੇਲ ਕਰੇਦੇ ਹੰਝ ਨੋ ਅਚਿੰਤੇ ਬਾਜ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-99, ਪੰਨਾ-24

ਫ਼ਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆਂ ਏਤੁ ਨ ਲਾਏ ਚਿਤੁ॥

ਮਿਟੀ ਪਈ ਅਤੋਲਵੀ ਕੋਇ ਨ ਹੋਸੀ ਮਿਤੁ॥

ਸਲੋਕ-47, ਪੰਨਾ-21

ਫ਼ਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆ ਉਸਾਰਦੇ ਭੀ ਗਏ॥

ਕੂੜਾ ਸਉਦਾ ਕਰ ਗਏ ਗੋਰੀ ਆਇ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-46, ਪੰਨਾ-18

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਵਿਚਿਤਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਸਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਛਿਣਭੰਗਰਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਵਾਕਫੀ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧ ਨਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਤਾੜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਹੀ ਪਸਾਰਾ ਮੰਨਕੇ ਇਸ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਵਾਸਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਕਾਰਤਮਕ ਅਤੇ ਨਕਾਰਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੁੱਟ ਕੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਯੋਗ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਲਗਾਤਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਲਗ ਕੇ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫਲ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਜੋ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ “ਕੁੜ ਕੁਸੱਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਾਦਾ ਹੈ। ਮਹਲ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਭੁਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦਿਨ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮੌਤ ਨੇ ਆ ਕੇ ਗਲਾ ਦਬੋਚਣਾ ਹੈ।”<sup>35</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਿਨਸਨਹਾਰ ਹੈ। ਬਿਨਸਨਹਾਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਜਗਤ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਜਗਤ ਹਰ ਘੜੀ, ਹਰ ਪਲ ਪਰਿਣਾਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਗਤ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ, ਪਰਿਣਾਮਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਸਮ ਬਦਲਣਹਾਰ ਹੈ, ਬਦਲਦੇ ਮੌਸਮ ਵਿਚ ਜੰਗਲ ਦਾ ਬੂਟਾ-ਬੂਟਾ ਹਿੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੱਤਰ ਝੜ ਝੜ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।.....ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਸਥਿਰਤਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਕ ਰਸ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਦ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸਦੀ ਸਦ-ਸਥਿਰਤਾ ਕਾਇਮ ਹੈ।<sup>36</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ‘ਝੂਠੀ’ ਕਹਿਕੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਹੋ ਅਰਥ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਗਤ ਸਥਿਰ ਦੀ ਬਜਾਇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਜੇ ਜਾਣ ਮਰਿ ਜਾਈਐ ਘੁਮਿ ਨ ਆਈਐ॥

ਝੂਠੀ ਦੁਨੀਆਂ ਲਗਿ ਨ ਆਪੁ ਵਝਾਈਐ॥

ਸ਼ਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13



ਫਰੀਦਾ ਕਿਥੈ ਤੇਡੈ ਮਾਪਿਆ ਜਿਨੀ ਤੂ ਜਣਿਓਹਿ॥

ਤੈ ਪਾਸਹੁ ਓਇ ਲਦਿ ਗਏ ਤੂੰ ਅਜੈ ਨ ਪਤੀਣੋਹਿ॥

ਸਲੋਕ-73, ਪੰਨਾ-22

ਫਰੀਦਾ ਰੁਤਿ ਫਿਰੀ ਵਣੁ ਕੰਬਿਆ ਪਤ ਝੜੇ ਝੜਿ ਪਾਹਿ॥

ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾ ਢੂੰਢੀਆਂ ਰਹਣੁ ਕਿਥਾਉ ਨਾਹਿ॥

ਸਲੋਕ-102, ਪੰਨਾ-25

ਚਬਣ ਚਲਣ ਰਤੰਨ ਸੇ ਸੁਣੀਅਰ ਬਹਿ ਗਏ॥

ਹੇੜੇ ਮੁਤੀ ਧਾਰ ਸੇ ਜਾਨੀ ਚਲਿ ਗਏ॥

ਸਲੋਕ-77, ਪੰਨਾ-22

ਦਰਅਸਲ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਜਦੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸੁਖਾਂਤ ਵਿਚ ਵੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤ੍ਰਾਸਦ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦ ਛਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਨਵੀਨ ਚੇਤਨਾ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਉਠਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਨ ਚੇਤਨਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਪਰਮ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਬੋਧ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਗਹਿਨ ਪਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਰਹੱਸ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਹੀ ਲਿਖਾਇਕ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਪਕ ਧੁਨੀ ਸਮੁੱਚੇ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਧੁਨੀ ਅਧੀਨ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਥੋੜ੍ਹਚਿਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਜਾਣਾ ਤਿਲ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸੰਮਲਿ ਬੁਕੁ ਭਰੀ॥

ਜੇ ਜਾਣਾ ਸਹੁ ਨੱਢੜਾ ਥੋੜਾ ਮਾਣੁ ਕਰੀ॥

ਸਲੋਕ-4, ਪੰਨਾ-15

ਫਰੀਦਾ ਜਾਂ ਤਉ ਖਟਣ ਵੇਲ ਤਾਂ ਤੂ ਰਤਾ ਦੁਨੀ ਸਿਉ॥

ਮਰਗ ਸਵਾਈ ਨੀਹਿ ਜਾਂ ਭਰਿਆ ਤਾਂ ਲਦਿਆ॥

ਸਲੋਕ-8, ਪੰਨਾ-16

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਸਥਿਰ ਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਉਪਰ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਜਵਾਨੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਆਉਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਅਜਾਈ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਅਹਿਸਾਸ 'ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿਕ ਮੈਂ' ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਰੰਗਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ :

ਜੋਬਨ ਜਾਂਦੇ ਨਾ ਡਰਾਂ ਜੇ ਸਹੁ ਪ੍ਰੀਤਿ ਨਾ ਜਾਇ॥

ਫਰੀਦਾ ਕਿਤੀ ਜੋਬਨ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਿਨੁ ਸੁਕਿ ਗਏ ਕੁਮਲਾਇ॥

ਸਲੋਕ-34, ਪੰਨਾ-18

ਫਰੀਦਾ ਜਿੰਨ ਲੋਇਣ ਜਗੁ ਮੋਹਿਆ ਸੇ ਲੋਇਣ ਮੈਂ ਡਿਠੁ॥

ਕਜਲ ਰੇਖ ਨਾ ਸਹਦਿਆ ਸੇ ਪੰਖੀ ਸੁਇ ਬਹਿਠੁ॥

ਸਲੋਕ-14, ਪੰਨਾ-16

ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਖ਼ਿਰ ਮਰ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤੇ ਮੁੜ ਕੇ ਇਥੇ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਝੂਠੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮੋਹ ਕਰਨ ਦਾ ਕੀ ਫਾਇਦਾ? ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰੀ ਮਹਿਲ ਮਾੜੀਆਂ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਰਬ ਨੂੰ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਫਰੀਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਤਾਲਾ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਹੀ ਮੌਤ ਦਾ ਦਿਨ ਵੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।<sup>17</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ 'ਦੁੱਖ' ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਦਰਭਾਂ, ਪਸਾਰਾਂ, ਰਹੱਸਾਂ ਅਧੀਨ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਖ ਇਕ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿਕ-ਤਰਕ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਸਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪਸਾਰ ਅਧੀਨ "ਫਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਦੁਖ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਸਮ-ਸਮਾਇਕ ਦਰਸਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾ ਸਥਾਨ-ਗਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਆਪੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਰੂਪੀ ਪਰ

ਜਗਤ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿੱਥ, ਭਾਵ ਵਿਸੰਗਤੀ ਤੇ ਇਕੱਲ ਦੀ ਅੰਤਰ ਸੋਝੀ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਦੁਖ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪਸਾਰ ਕਾਲ-ਗਤ ਹੈ। ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਦੁਖ ਦਾ ਸੋਮਾ 'ਹੋਣ' ਹੈ ਤਾਂ ਇਸੇ ਤੀਜੇ ਪਸਾਰ ਵਿਚ 'ਥੀਣ' ਹੈ।<sup>38</sup> ਪ੍ਰੰਤੂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ ਕੇਵਲ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਭਾਵ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਉਪਰ ਬੈਠ ਕੇ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਮੌਤ ਜਾਂ ਮੌਤ ਦੇ ਨਿਕਟ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ।...(ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ) ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ 'ਸਹਿਣ' ਤੋਂ 'ਸਮਝਣ' ਤਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਹੈ। ...ਮੌਤ ਸਿਰਫ਼ 'ਹੈ'। ਮੌਤ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਅਨਿਵਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੈ (ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੇ ਧਨ ਵਰੀ ਸਾਰੇ ਲਏ ਲਿਖਾਏ), ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਸਹਿੰਦੀ ਹੈ (ਜਿੰਦ ਨਿਮਾਣੀ ਕਢੀਅਹਿ ਹੱਡਾ ਕੂ ਕੜਕਾਇ)। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ 'ਹੈ' ਤੋਂ ਕੋਈ ਬਚਾਉ ਨਹੀਂ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਣ ਨਾਲ ਹੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।<sup>39</sup>

ਇਸ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਅਤਿ ਡੂੰਘੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-76, ਪੰਨਾ-22

ਫ਼ਰੀਦਾ ਚਿੰਤ ਖਟੋਲਾ ਵਾਣੁ ਦੁਖੁ ਬਿਰਹਿ ਵਿਛਾਵਣੁ ਲੇਫੁ॥

ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ ਤੂ ਸਾਹਿਬ ਸਚੇ ਵੇਖੁ॥

ਸਲੋਕ-35, ਪੰਨਾ-18

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਖਾਂਤਕ-ਚੇਤਨਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਵਿਲਕਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਇਕ ਅਨੰਤ, ਅਸੀਮ ਵੇਦਨਾ। ਸਰੀਰਕ ਪੀੜਾ, ਭੁਖ, ਸਾਧਨ ਹੀਣਤਾ ਸਮਾਜਕ ਦੁਖ ਦਾਸਤਾ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦੁਖ, ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਦੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਣੀਂਦੀਆਂ ਹਨ।<sup>੧੦</sup> ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੁਖ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਧੁਰੇ ਹਨ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਇਕਨਾ ਆਟਾ ਅਗਲਾ ਇਕਨਾ ਨਾਹੀ ਲੋਣੁ॥

ਅਗੈ ਗਏ ਸਿੰਵਾਪਸਨਿ ਚੋਟਾਂ ਖਾਸੀ ਕਉਣੁ॥

ਸਲੋਕ-44, ਪੰਨਾ-19

ਫ਼ਰੀਦਾ ਰੋਟੀ ਮੇਰੀ ਕਾਠ ਕੀ ਲਾਵਣੁ ਮੇਰੀ ਭੁਖ॥

ਜਿਨਾ ਖਾਧੀ ਚੋਪੜੀ ਘਣੇ ਸਹਿਨਗੇ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-28, ਪੰਨਾ-18

ਫ਼ਰੀਦਾ ਵੇਖੁ ਕਪਾਹੈ ਜਿ ਥੀਆ ਜਿ ਸਿਰਿ ਥੀਆ ਤਿਲਾਹ॥

ਕਮਾਦੈ ਅਰੁ ਕਾਗਦੈ ਕੁੰਨੇ ਕੋਇਲਿਆਹ॥

ਮੰਦੇ ਅਮਲ ਕਰੇਦਿਆ ਏਹ ਸਜਾਇ ਤਿਨਾਹ॥

ਸਲੋਕ-49, ਪੰਨਾ-20

ਫ਼ਰੀਦਾ ਮੈ ਜਾਣਿਆ ਦੁਖੁ ਮੁਝ ਕੁ ਦੁਖੁ ਸਬਾਇਐ ਜਗਿ॥

ਉਚੇ ਚੜਿ ਕੈ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਘਰਿ ਘਰਿ ਏਹਾ ਅਗਿ॥

ਸਲੋਕ-81, ਪੰਨਾ-23

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ, ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਸਬਰ, ਸ਼ੁਕਰ, ਗਰੀਬੀ, ਹਲੀਮੀ, ਨਾਮ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ “ਮੌਤ ਨੂੰ ਚੇਤੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਖੁਦੀ, ਗੁਮਾਨ, ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਰੱਬ ਵਿਰੋਧੀ ਮਨੋਰਥ ਛੱਡ ਦੇ ਰੱਬ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇ ਰੱਬ ਹਿਤੀ ਕੰਮ ਕਰਨੇ ਆਰੰਭ ਦੇਵੇ।.....(ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ

ਦਾ) ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਰੱਬ ਵਿਰੋਧੀ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਰੱਬ ਹਿਤੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ।<sup>41</sup> ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਤੇ ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੌਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।

### ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਦਰਭ :

ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ-ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੇਦ-ਉਪਭੇਦ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੀਨਦਾਰ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਦੇ ਦੋ ਭੇਦ ਜ਼ਰੂਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀਨਦਾਰ ਸੁਚੇਤ, ਸੋਝੀਵਾਨ, ਗਿਆਨਵਾਨ ਤੇ ਭਗਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਅਚੇਤ, ਬੇਪਰਵਾਹ, ਅਗਿਆਨੀ ਤੇ ਅਭਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਹਉ ਲੋੜੀ ਸਹੁ ਆਪਣਾ ਤੂੰ ਲੋੜਹਿ ਅੰਗਿਆਰ॥

ਸਲੋਕ-43, ਪੰਨਾ-19

ਇਕਨਾ ਨੋ ਸਭ ਸੋਝੀ ਆਈ ਇਕਿ ਫਿਰਦੇ ਵੇਪਰਵਾਹ॥

ਸਲੋਕ-98, ਪੰਨਾ-24

ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ 'ਸਾਢੇ ਤ੍ਰੈ ਮਣ ਦੇਹੁਰੀ' ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਖੁਬਸੂਰਤ ਇੱਛਾ ਲੈਕੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਸਹਿਜ ਹੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ 'ਬਗਲੇ' ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਰੂਪੀ 'ਦਰਿਆ ਕੰਡੇ 'ਤੇ ਕੇਲਾਂ' ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋਕੇ 'ਸ਼ੈਤਾਨਿ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਸਹੁ-ਲੋੜਨ' ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਅੰਗਿਆਨ' ਭਾਲਣ ਲਈ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ 'ਮੌਤ ਦਾ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ' ਸਮਸਤ 'ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਭਨਕੇ' ਭਾਵ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਕਿਆਸ ਕਰਨ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਏ ਵਿਸੁ ਗੰਦਲਾਂ ਧਰੀਆਂ ਖੰਡ ਲਿਵਾੜਿ॥

ਇਕਿ ਰਾਹੇਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇਕ ਰਾਧੀ ਗਏ ਉਜਾੜਿ॥

ਸਲੋਕ-37, ਪੰਨਾ-19

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਅਰਥਾਤ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਰੂਪ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਸੰਪਨਤਾ ਤੇ ਆਤਮ-ਸੁੱਧਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ-ਜੀਉਣਾ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਕਤੀਆਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਸੁਭਾਅ, ਗੁਣ-ਸੰਪਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਮੁਕਤੀ-ਪਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਮੋਹ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸਾਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚਾ ਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰ ਬਣਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਆਂਤਰਿਕ ਸੁੱਧਤਾ ਹੀ ਪਰਮਤੱਤ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਬਰ, ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸਬਰ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਨਹੀਂ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਆਨ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਆਪਰ ਦਾ

ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਪਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਕਤ ਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤਕ (ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ) ਸਬਰ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਾਬਧਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਕੇਂਦਰ ਨ ਹੋਵੇ। (ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ) ਸਬਰ ਦੇ ਕਾਰਣ ਅਹੰਗਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਤੱਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਉਰਪਵਗਾਮੀ ਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।<sup>12</sup> ਜਿਵੇਂ:

ਰੁੱਖੀ ਸੁਖੀ ਖਾਇ ਕੇ ਠੰਢਾ ਪਾਣੀ ਪੀਉ॥

ਫਰੀਦਾ ਦੇਖਿ ਪਰਾਈ ਚੋਪੜੀ ਨਾ ਤਰਸਾਏ ਜੀਉ॥

ਸਲੋਕ-29, ਪੰਨਾ-18

ਫਰੀਦ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ॥

ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਸੀ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ॥

ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨ ਗਾਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ॥

ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ॥

ਸਲੋਕ-129, ਪੰਨਾ-27-28

ਸਭਨਾ ਮਨ ਮਾਣਿਕ ਠਾਹਣੁ ਮੂਲਿ ਮਚਾਂਗਵਾ॥

ਜੇ ਤਉ ਪਿਰੀਆ ਦੀ ਸਿਕ ਹਿਆਉ ਨ ਠਾਹੇ ਕਹੀ ਦਾ॥

ਸਲੋਕ-130, ਪੰਨਾ-28

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਬਦੀ ਤੋਂ ਉਦਾਸਹੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ। ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਤਮ-ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੈਤਿਕ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਮੌੜ ਕੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬੋਲੀਏ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੁਨੁ ਨ ਬੋਲੀਐ॥

ਜੋ ਗੁਰੂ ਦਸੈ ਵਾਟੁ ਮੁਰੀਦਾ ਜੋਲੀਐ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੁਖਮਈ ਅਵਸਥਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਸਮਾਧਾਨ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਮਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਤਨੁ ਸੁਕਾ ਪਿੰਜਰ ਥੀਆ ਤਲੀਆ ਖੂੰਡਹਿ ਕਾਗ॥

ਅਜੇ ਸੁ ਰਬੁ ਨ ਬਾਹੁੜਿਓ ਦੇਖੁ ਬੰਦੇ ਦੇ ਭਾਗ॥

ਸਲੋਕ-90, ਪੰਨਾ-24

ਦਰਅਸਲ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਅਧੀਨ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦਾ ਹੀ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੇਹਰ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਤੇ ਕੂੜ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵੇਕ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਪਈ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।<sup>3</sup>

ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਮਰਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ<sup>4</sup> ਅਤੇ ਹਿਰਿਯਾਨਾ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਛੁਟਕਾਰਾ, ਨਿਵਿਰਤੀ ਜਾਂ ਬਚਾਉ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>5</sup> ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਜੀਵੰਤ-ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੀ ਮੁਕਤ ਹੈ



ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਖੁਦੀ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਹਾਂਸੁਖ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸੰਵਾਰਨਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੁੱਧਤਾ ਹੀ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁਕਤੀ-ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਬਿਲਹਿ ਮੈਂ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮੌਤ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਥੋੜ-ਚਿਰਤਾ ਦਾ ਡਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਾਰਜ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ, ਸੰਜਮ, ਸੰਤੋਖ, ਸਹਿਣਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਬਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਆਇਓ ਬੰਦਾ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਵਤਿ ਆਸੂਣੀ ਬੰਨਿ॥

ਮਲਕਤ ਮਉਤ ਜਾਂ ਆਵਸੀ ਸਭ ਦਰਵਾਜੇ ਭੰਨਿ॥

ਤਿਨ੍ਹਾ ਪਿਆਰਿਆ ਭਾਈਆਂ ਅਗੈ ਦਿਤਾ ਬੰਨਿ॥

ਵੇਖਹੁ ਬੰਦਾ ਚਲਿਆ ਚਹੁ ਜਣਿਅ ਦੈ ਕੰਨਿ॥

ਫ਼ਰੀਦਾ ਅਮਲ ਜਿ ਕੀਤੇ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਦਰਗਹਿ ਆਏ ਕੰਮਿ॥

ਸਲੋਕ-100, ਪੰਨਾ-25

ਦਿਲਹੁ ਮੁਹਬਤਿ ਜਿਨ ਸੇਈ ਸਚਿਆ॥

ਜਿਨ ਮਨਿ ਹੋਰੁ ਸੁਖਿ ਹੋਰੁ ਸਿ ਕਾਂਢੇ ਕਚਿਆ॥

ਰਤੇ ਇਸਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੂਇ ਭਾਰ ਥੀਏ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਮਾਜਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕਤੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਦੀਵਤਾ, ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ, ਸਹਿਜ ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਵ-ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਡਲ ਇੰਨਾਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰ ਦਿੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਤੇ ਮੁਢਲਾ ਮਸਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਸਲੀ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਹੈ, ਤੀਜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਚੌਥਾ ਮਸਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਛਿਣ ਉਸ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਿਰਹੋਂ ਵਿਚ ਤੜਪਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵਾਂ ਮਸਲਾ ਉਸ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗੀਝਾਉਣ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਨੇਕ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕਸੁਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਹੱਲ ਹੈ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Post Scripts*, P. 145
- 2) ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਾਰ', ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ, (ਸੰਪਾ.) ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-73
- 3) ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ-18
- 4) ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-81
- 5) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ-ਸੰਸਾਰ, ਪੰਨਾ-68
- 6) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-110
- 7) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ-27-28
- 8) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-252
- 9) ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ, ਪੰਨਾ-41
- 10) ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-15
- 11) ਸਮੀਖਿਆ ਮਾਰਚ 1982 ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-44
- 12) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫੀਆਂ, ਪੰਨਾ-55
- 13) ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ, ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਇਤਿਹਾਸ ਪਿਛੋਕੜ ਰਚਨਾ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ, ਪੰਨਾ-10
- 14) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ ਦਾ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-258
- 15) R.K. Mukerjee, *The Theory and Art of Mysticism*, P-129
- 16) R.K Nicholson, *The Mystics of Islam*, P.-103
- 17) ਸਮੀਖਿਆ, ਮਾਰਚ 1982 ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-43-44
- 18) ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-82
- 19) ਸਮੀਖਿਆ ਮਾਰਚ 1982 ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-45-46
- 20) ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-82
- 21) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ-19

- 22) ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਕਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ: ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਧਾਰ', ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-137
- 23) ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਸੂਫੀ ਸਮਰਾਟ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਪੰਨਾ-49
- 24) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-119.
- 25) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ', ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸੰਪਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-49
- 26) ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਤੇ ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ, ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਵੇਕ, ਪੰਨਾ-126
- 27) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ', ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸੰਪਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-166
- 28) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਵਿਕੇਂਦਰ, ਪੰਨਾ-40
- 29) ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਵੇਕ, ਪੰਨਾ-54
- 30) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਮੁਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਪੰਨਾ-66-69
- 31) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-112-113
- 32) ਗੁਣਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-50
- 33) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਸ਼ਕਰਗੰਜ, ਪੰਨਾ-70
- 34) 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-112-113
- 35) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-113
- 36) ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਤ-ਵਿਵੇਚਨ, ਪਰਖ, ਪੰਨਾ-39
- 37) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-380
- 38) ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-97
- 39) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਪਾਰਗਾਮੀ, ਪੰਨਾ-1-2

- 40) ਦਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਪੰਨਾ-157
- 41) ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਸੂਫੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-29
- 42) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਅਵਾਰਿਫ-ਉਲ-ਮਆਰਿਫ, ਪੰਨਾ-63
- 43) ਭਾਈ ਕਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ-98
- 44) S. RadhaKrishnan, *Indian Philosophy. Vol.1*, P.-242
- 45) Miri Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*. P.-202

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ



## ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਗੌਰਵਮਈ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੈਨਵਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਲੰਮੇ ਕਾਲ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਰਹੀ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ 'ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ' ਜਾਂ 'ਗੁਰੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸਥਾਪਤ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਗਲੇਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਨੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਥਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਨੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਉਂਤ-ਬੱਧ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ (practical) ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਹਿੱਤ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉੱਤੇ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ (ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ 1604 ਈ.) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਆਪਣਾ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਖਿੱਤਿਆਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ (ਜੋ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ) ਵੀ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਥਾਪਿਤ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਇਹ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਧਾਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ



ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜਕੜਨ, ਧਰਮ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮਾਨਵੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪਰੋਖੇ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਮਾਰਥ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉੱਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਾਰਥਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮ ਦਾ ਨੈਤਿਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿਰੋਲ ਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਵ ਸਾਂਝੇ ਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਰਗ ਵੀ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਾਸਾਰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ ਭਾਵ ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪਹਿਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਣਾਕੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਜਦੋਂ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀਆਂ ਅਗਲੇਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਪਾਰ-ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਲੌਕਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਨਵੀਨ ਮੁੱਲ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਸਾਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਚਹੁੰ ਵਰਨਾ ਕੋ ਸਾਝਾਂ ਉਪਦੇਸ' ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਬਣਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸਦੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਤੇ ਲੋਕਮੁੱਖੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਗਹਿਨ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਪੂਰਨ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਧਾਰਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ

ਕਾਵਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਕਾਵਿ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਜੋ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰਤਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਉਦੈ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੂਹ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ/ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਬੋਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਜਾਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ- ਆਰਤੀ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਅਨੰਦ, ਅੰਜਲੀ, ਅਸ਼ਟਪਦੀ, ਸੋਦਰ, ਸੋਪੁਰਖ, ਸੋਹਿਲਾ, ਸੁਚਜੀ, ਸਦ, ਗੋਸਟਿ, ਸਬਦ, ਸੁਖਮਨੀ, ਸਲੋਕ, ਕੁਚਜੀ, ਕਾਫੀ, ਕਰਹਲੇ, ਗੁਣਵੰਤੀ, ਗਾਥਾ, ਘੋੜੀਆਂ, ਚਉਪਦੇ, ਚਉਬੋਲੇ, ਛਿੰਝ, ਛੰਤ, ਡਖਣੇ, ਤਿਪਦੇ, ਥਿਤੀ, ਦੁਪਦੇ, ਦਿਨ ਰੈਣ, ਪਉੜੀ, ਪਹਿਰੇ, ਪਦੇ, ਬਾਵਨ-ਅਖਰੀ, ਬਿਰਹੜੇ, ਬਾਰਹਮਾਹਾ, ਮੰਗਲ, ਮੁੰਦਾਵਨੀ, ਰੁਤੀ, ਲਾਵਾਂ, ਵਾਰ, ਵਾਰ ਸਤ ਆਦਿ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕਲਾਸੀਕਲ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਵੀ। ਪਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਸਤੂ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਰ-ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਨਵੀਨਤਾ ਜਾਂ ਮੌਲਿਕਤਾ ਖਲਾਅ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਜਾਂ ਪੂਰਬਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ

ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਫੌਰੀ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ-ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਾਰਥਕ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਤਿਆਗਣ-ਯੋਗ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਵਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਕਲਪ/ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਘੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਧਾਰਾਵਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਉੱਚ, ਉੱਤਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੰਯੋਗ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਵਰਗੇਵੇਂ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਆਦਿ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨ ਲਈ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ-ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ (*ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਜੈਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ, ਸਿੱਖ-ਬਾਣੀ ਤੇ ਨਾਥ ਜੋਗੀ ਧਾਰਾ, ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ*) ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਕਤਾ (inter-textuality) ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੈ।

### (1) ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ :

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਵੈਦਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਕੂਲਾਂ ਦੇ ਬੀਜ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਧਾਰ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥ ਰਿਗ, ਸਾਮ, ਯਜੁਰ ਅਤੇ ਅਥਰ ਵੇਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰਿਗ ਵੇਦ ਦੀਆਂ ਰਿਚਾਵਾਂ ਉਪਾਸਨਾ (ਪ੍ਰਾਥਨਾਂ) ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਮ ਵੇਦ ਦੇ ਮੰਤ੍ਰ ਯੱਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਯਜੁਰ ਵੇਦ ਅਧੀਨ ਯੱਗ ਕਰਨ ਲਈ ਗੱਦ ਹਦਾਇਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਅਥਰਵੇਦ ਅਧੀਨ ਜਾਦੂ-ਟੂਣਿਆਂ ਦੇ ਟੋਟਕੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵੇਦ ਆਰੀਅਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਰਸ਼ਨ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਾਲ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਇਹ ਵੇਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਚਾਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਲੱਗਭੱਗ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਵੀ ਪੂਰਵ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਵੀ ਪੂਰਵ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਉਚਾਰੇ ਗਏ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਲਿਪੀ ਬੱਧ ਕੀਤੇ ਗਏ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ 'ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ' ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਵਿਹੁਣੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਝ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਨ ਰਿਗ ਵੇਦ ਵਿਚ ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼ ਤੇ ਸਵਰਗ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰਿਝਾ ਕੇ ਜਾਂ ਮਨਾਕੇ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਇੱਛਤ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਆਤਮਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਮਨ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਪ੍ਰਾਣ-ਸ਼ਕਤੀ, ਪ੍ਰਾਣ-ਵਾਯੂ, ਜੀਵਨ ਅੰਸ਼ ਖੂਨ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਾਨਵੀ-ਸਰੋਕਾਰ ਭਾਈਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪਰਸਪਰ ਪਿਆਰ, ਆਦਰ, ਮਾਪਿਆਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ, ਸੁੰਦਰ ਸੁਹਾਵਣੇ ਬੋਲ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਤੇ ਪਿਆਰ ਭਰਿਆ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਣ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ) ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਘਬੀਰ ਢੰਡ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ :

ਰਿਗ-ਵੇਦ ਦੇ ਕਈ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਬੜੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਗਈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਸਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀਆਂ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ; ਉਹਨਾਂ ਵਾਧੂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਵਿਹਲੜ ਲਾਣਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸੰਘ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬੜੀ ਢਾਹ ਲੱਗੀ।.....ਰਿਗ-ਵੇਦ ਵਿਚ ਜਾਤਪਾਤ ਦੀ ਵੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਸੂਤਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ : ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਹੈ (ਅਰਥਾਤ ਜੰਗਜੂ ਕਸ਼ਤਰੀ) ਉਹਦੀਆਂ ਦੋ ਭੁਜਾਵਾਂ, ਵੈਸ਼ਯ (ਵਪਾਰੀ ਤੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ)

ਉਹਦੇ ਪੱਟ ਹਨ, ਅਤੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ ਸੂਦਰ (ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਵਰਗ) ਪੈਦਾ  
ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵੇਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਯੱਗ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਅਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸ਼ਵ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਆਰੰਭਿਕ ਮਿੱਥ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਵੇਦਾਂ ਅਧੀਨ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਯੱਗ ਦੇ ਵਿਧੀਵਤ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਉਸਤਤੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਣਕੇ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਅਰਥਾਤ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਾਲੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਵੈਦਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਜਿਥੇ ਮੁੱਢਲੇ ਮਿੱਥ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉਤਰ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਜਿਥੇ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਇੰਦਰ, ਵਰੁਨ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਅਗਨੀ ਆਦਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਪੁੱਤਰ, ਪੋਤਰੇ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਿਗਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਅਤੇ ਯੱਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤਿਆਗਕੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤੱਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸਦੇ ਬੀਜ ਰਿਗ ਵੇਦ ਦੇ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਕੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੁਰਾਣੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਪੁਰਾਣੀ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਆਏ ਹਨ। ਆਵਾਗਵਨ ਜਾਂ ਮੁੜ ਜਨਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ, ਮੋਕਸ਼ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।.....ਵੈਦਿਕ ਸੂਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁਨੀਆਂ ਯਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰਮਣਾਂ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਤੇ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਗੈਰ-ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਮਿਲਾਵਟ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਅਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੀਆਂ ਉੱਤਰਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਜ਼ਰੂਰ ਰਚਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਇਕ ਮੱਤ ਦੀ ਬਜਾਇ ਵਿਭਿੰਨ ਮੱਤ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਬਣਕੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਵਸਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਜਨਮ ਦੇ ਪੂਰਵ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੱਤਾ? ਮ੍ਰਿਤੂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ? ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਕਰਕੇ ਕਈ ਰੱਚਕ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆਪਰਕ ਵਿਆਖਿਆਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੇ ਮਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਮਰ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮੁੱਦੇ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਅਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੰਯੋਗ

ਦੁਆਰਾ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ 'ਗੀਤਾ' ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਮਾਨਵ ਮੁੱਖੀ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੀਤਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੀਤਾ ਆਤਮ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਅਵਿਨਾਸੀ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵਸਤਰਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਦੇਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੀਤਾ ਨੇ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਗਿਆਨ, ਭਗਤੀ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਵੀ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਗੀਤਾ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤਿਆਗੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਖਾਂਵਾਂ (ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੇ ਗੀਤਾ) ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਆਤਮਾ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਚਿੰਤਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਧਾਰਾ ਤਾਰਕਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਨ ਅਤੇ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਜਿਥੇ ਰਿਗ-ਵੇਦ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਪਿਆਰ, ਆਦਰ, ਮਾਪਿਆ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ, ਸੁੰਦਰ ਸੁਹਾਵਣੇ ਬੋਲ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਰਿਗ-ਵੇਦ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸੂਦਰ) ਅਤੇ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਨ ਨੂੰ ਕਠੋਰਤਾ ਸਹਿਤ ਭੰਡਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ ਪੱਖ, ਜਿਹੜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਗ-ਵੰਡ, ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਤੇ ਬਾਹਰੀ-ਆਡੰਬਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਨਿਰੋਲ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂੜੀਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨਾਲ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਭਰਪੂਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਸਵੈ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼

ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ, ਬ੍ਰਹਮ, ਸਵਰਗ-ਨਰਕ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਦੀ ਹੋਈ ਕਈ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਵੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਧਰਮੇਂਦ੍ਰ ਕੁਮਾਰ ਗੁਪਤਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਤਮਾ  
ਤੇ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਭੇਦ ਉੱਤੇ ਭੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਅਮਰ  
ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਗੱਲ  
ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।*

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਗੀਤਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਗੀਤਾ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

## (2) ਜੈਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ :

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਵੈਦਿਕ ਨਾਸਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਸਥਾਪਿਕ ਤੀਰਥੰਕਰ ਰਿਸ਼ਭਦੇਵ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰਕ ਚੌਬੀਵੇਂ ਤੀਰਥੰਕਰ ਮਹਾਂਵੀਰ ਸਨ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਰਲ ਤੇ ਕਰਮ ਯੁਕਤ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਕੁਲ ਤੀਰਥੰਕਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਚੌਵੀਂ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਜੀਵਨ, ਚੇਤਨਾ, ਸ਼ਾਸ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਸਦੀਵੀ, ਨਿਰਪੇਖ, ਰੋਸ਼ਨ, ਬੇਅੰਤ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹਨ। ਹਰ ਜੀਵ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਫਲ ਭੁਗਤਦਾ ਆਵਾਗਵਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ



ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਸੰਚਿਤ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੰਚਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਮੋਹ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਭਟਕ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਵਲੀਨ ਦੁੱਖ ਭੋਗਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰੇ ਲਈ ਜੈਨ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੇ ਅਹਿੰਸਾ, ਸਤਯ, ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਵਰਗੇ ਪੰਜ ਮਹਾਂਬਰਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜ ਮਹਾਂਬਰਤ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਜੈਨ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਅਧਾਰ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਾਸ ਖਾਣ ਜਾਂ ਨਾ ਖਾਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਸ਼ੂ ਬਲੀ ਦਾ ਦੌਰ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸੀ। ਜੈਨ ਮਤ ਨੇ ਪਹਿਲਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਡ ਦਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਮੱਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਕਾਰਵਾਈ ਲਈ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਮਹਾਂਬਰਤ ਦਾ ਦੂਸਰੇ ਮਹਾਂਬਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧਨ ਦੂਜਿਆ ਤੋਂ ਖੋਹਕੇ ਹੀ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮਹਾਂਬਰਤ ਸੱਚ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸੱਚ, ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਅਪਰਿਗ੍ਰਹ (ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧਨ ਨਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ) ਸੰਭਵ ਹੀ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸੱਚ ਦਾ ਪੱਲਾ ਫੜਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਪਰਿਗ੍ਰਹ ਉੱਤੇ ਵੀ ਅਧਿਕ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮੂਲ ਮਹਾਂਬਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਮਹਾਂਬਰਤ ਦਾ ਵੀ ਨਿਬਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਜ਼ਬਰੀ (ਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ) ਕਿਸੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਖੋਹਣੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਅਤੇ ਧੋਖਾ-ਦੇਹੀ ਨਾ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਪਰਿਗ੍ਰਹ ਸਭਨਾਂ ਮਹਾਂਬਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮਹਾਂਬਰਤ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਪੰਜਵਾਂ ਮਹਾਂਬਰਤ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਮੱਧ-ਮਾਰਗੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਵਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਿਸਚਿਤ ਮਾਰਗ ਉਪਰ ਚੱਲਕੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਕਰਮ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਰਲ ਤੇ ਕਰਮ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਆਪਣੇ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਸਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਘਰ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਤਰਕ ਅਧਾਰਿਤ ਅਜਿਹਾ ਨਾਸਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਥਾਂ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹਰ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਕਾਰਜ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਰਜ ਲਈ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਖ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੁੱਧ ਅਨੁਸਾਰ ਇੰਦਰਾਵੀ ਸੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਇੰਦਰਾਵੀ ਰੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਜੀਵਨ ਲਈ ਜੀਉਣ ਲਈ ਮੱਧ ਮਾਰਗ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀਣਾ ਦਾ ਰੂਪਕ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਤਾਰਾਂ ਬਹੁਤ ਕੱਸੀਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਢਿੱਲੀਆਂ ਹੋਣ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਜਾਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਦਿਆਂ ਇਹ ਮੱਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਰਣ ਦੀ ਥਾਂਵੇਂ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਪਰਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਧਮਪਦ ਵਿਚ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਅਸਲ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕੁਲ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਨਾ ਮੰਨਕੇ ਅਸਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਸ ਦੇ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਰਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਵਿਚੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਪਰਾਈ ਚੀਜ਼ ਨਾ ਲੈਣੀ, ਇੰਦਰੀ ਸੁਖ ਵਿਚ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਚਿਤ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਝੂਠ ਨਾ ਬੋਲਣਾ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਬਹਿਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸੇਵਨ ਨਾ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਇਸਦੀ ਅਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁੱਖ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਾ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰਾ ਹੀ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਵਾਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜੈਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਆਪਣੇ ਪੰਜ ਮਹਾਂਬਰਤਾਂ ਅਹਿੰਸਾ, ਸਤਯ, ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਨਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤੀ ਸਾਂਝ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਰਹਿਮ, ਸੱਚਾਈ, ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨੀ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਲੋਭ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਜ਼ਰੂਰ ਇਤਫਾਕ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ 'ਨਿਰਵਾਣ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਝਲਕ 'ਮੁਕਤੀ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਨਿਰਵਾਣ 'ਦੀਵੇ ਦਾ ਬੁਝਣ' ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਡੀ ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਦਾ ਸਮਾ ਕੇ ਜੋਤ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਸਤਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਚੁੱਪ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦਾ ਭਿਖਸ਼ੂ ਬਣਕੇ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕੇ ਖਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।

### (3) ਸਿੱਧ-ਬਾਣੀ ਤੇ ਨਾਥ ਜੋਗੀ ਧਾਰਾ :

“ਸਿੱਧ ਦਾ ਅੱਖਰੀ ਅਰਥ ਵੀ ਸਾਧਨਾ ਅਰਥਾਤ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਦੀ ਸਿਧੀ ਲਈ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਾਧਣਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਬੜੇ ਚਿਰ ਤੋਂ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਉਚਤਾ ਲਈ ਇਸ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਯੋਗ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੁੱਧ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁਧਾਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨੇਕ ਜਾਂ ਠੀਕ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤਾਂ ਹੀ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧ ਲਿਆ ਹੋਵੇ।”<sup>10</sup> ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤ

ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਜਦੋਂ ਸੰਸਥਾਈ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਸਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਭਿਖਸ਼ੂ ਸਿੱਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਨਿਕਲੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਦੀ ਨਵੀਨ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਨਵੀਨ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧੀਨ “ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ (ਜਿਥੇ) ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਦੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਕਾਮਨਾ (desire) ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰ (ਭਵ) ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਘਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁੱਖਮਈ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਣ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਜਾਂ ਕਾਮਨਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਢੰਗ ਹੈ-ਮੱਧਮਾਰਗ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਇਸੇ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਨਿਰਵਾਣ ਆਖਿਆ ਹੈ। (ਉਥੇ) ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਬੌਧ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ-ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ, ਭਵ ਅਤੇ ਨਿਰਵਾਣ-ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਭਵ ਦਾ ਕਾਰਣ ਤਾਂ ਮੰਨਿਆ ਪਰ ਨਿਰਵਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੇ ਸੰਜਮਸ਼ੀਲ ਭੋਗ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਮਹਾਰਾਗ (great attachment) ਦਾ ਮਾਰਗ ਆਖਿਆ (ਹੈ)।”<sup>11</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਸੰਜਮਸ਼ੀਲ ਭੋਗ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ, ਤਾਂਤਰਿਕ ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਸਰਵ-ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਅਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੱਧਤੀ ਭੇਖ, ਅਡੰਬਰ, ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ (ਲੰਗਰ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੁਆਰਾ) ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਅਤੇ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਨ ਦਾ ਭ੍ਰਾਂਤੀਯੁਕਤ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਤਰਕਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਬੌਧ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜਿਥੇ ਵਧੇਰੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਦੋਹਿਆਂ ਤੇ ਚਰਯਾਪਦਾਂ ਵਰਗੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਤੇ ਮਗਧੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਜੋਗ-

ਮੱਤ ਸ਼ੈਵ-ਮੱਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਵਧੇਰੇ ਉਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ ਹੋਇਆ ਸ਼ਲੋਕਾਂ, ਸ਼ਬਦਾਂ, ਪਦਿਆਂ ਜਾਂ ਦੋਪਹਿਆਂ ਵਰਗੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਜਿਥੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਲਈ ਸੰਜਮੀ-ਭੋਗਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਭੋਗ ਦੀ ਬਜਾਇ ਯੋਗ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਭੋਗਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਅਧੀਨ ਵੈਰਾਗੀ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨਿੰਦਿਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਮਰੱਥ ਧੁਨੀ ਵਜੋਂ ਗੂੰਜਦਾ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਤੇ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਅਧੀਨ ਰਚੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਥੀਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਵਾਦ (ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਿਟ) ਰਚਾਉਂਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਜਿਥੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ, ਤਾਂਤਰਿਕ ਵਿੱਦਿਆ, ਸੰਜਮੀ-ਭੋਗ ਵਰਗੀਆਂ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਦੀਆਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਦੀ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਗੁਰਮੁਖ, ਸੁੰਨ, ਸਹਿਜ, ਨਿਰੰਜਨ, ਨਿਰਵਾਣ, ਨਾਦ, ਬਿੰਦ, ਸਬਦ, ਸੁਰਤਿ ਆਦਿ ਸਿੱਧ-ਮੱਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤਾਂ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਾਇਆ-ਤੀਰਥ (ਦੇਹ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ) ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਡੂੰਘੇਰਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸੁੰਨ-ਨਿਰੰਜਨ ਵਰਗੇ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਗੁਣ-ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ।<sup>2</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਜਿਥੇ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਦੀ ਭੇਖ, ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਅਨਹਦ-ਨਾਦ ਵਰਗੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਲੰਗਰ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਹ ਧਾਰਾ ਜੋਗ-ਮੱਤ ਦੁਆਰਾ ਨਾਰੀ ਨਿੰਦਿਆ ਤੇ ਵੈਰਾਗੀ ਜੀਵਨ ਵਰਗੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂਵੇ ਨਵੀਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ

ਸਿਰਜਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਆਗਮਨ ਵੇਲੇ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਗੋਰਖ ਪੰਥੀ ਕੰਨਪਾਟੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਸਨ। ਇਹ ਜੋਗੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ ਵਿਖਾਲਾ ਕਰਕੇ, ਵਰ ਦਾ ਲਾਲਚ ਤੇ ਤੰਤਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਤੋਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਪੀਰਾਂ ਅਥਵਾ ਨਾਥਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਕਰਕੇ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਹੈ।<sup>3</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਿੱਧ ਤੇ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਸੰਯੋਗ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਵੀਨ ਦਿਸ਼ਾ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਨਿਰਮੰਦੇਹ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

#### (4) ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ :

ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪੂਰਵ ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲਾ ਕਾਲ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਦਕਾ ਨਹੀਂ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਹਿੰਦੂ-ਮੱਤ, ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਤੇ ਜੈਨ-ਮੱਤ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਧਰ ਮਾਲਬਾਰ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਜਮਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਹੋਰਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਰਮ ਮਾਰਗ, ਜੋਗ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਤਿੰਨ ਵੱਡੇ ਮਾਰਗ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਰਸਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਰ ਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਪੰਡਤਾਂ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਭਿੱਟ-ਸੂਚ ਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਾੜਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਵੈਸੇ ਹੀ ਬੜਾ ਖੁਸ਼ਕ ਤੇ ਰਸਹੀਣ ਮਾਰਗ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋਗ ਮਾਰਗ ਅਤਿ ਬਿਖੜਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਹੀ ਮਾਰਗ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰੇ ਦੀ ਵਸਤ ਬਣ ਗਏ ਸਨ।<sup>4</sup> ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ

ਉਦਭਵ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਨੇ ਲੋਕਮਾਨਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਕਲੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਸਰਬ-ਆਤਮਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਲਹਿਰ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਧਾਰਮਿਕ ਬਦਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਲਹਿਰ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਜਰਵਾਣੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਸਦ ਬਖਸ਼ਿੰਦ, ਮਿਹਰਬਾਨ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਵਾਲੇ ਠਾਕਰ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਸਥਾਪਿਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਧਾਰਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੋਈ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਸਥਾਈ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਰਾਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ “ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮਰਯਾਦਾ ਗਤ ਵਿਨਿਆਸ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਥਿੜਕੇ ਤਾਲ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਧਰਮ ਰੱਖਿਆ ਅਥਵਾ ਧਰਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ”<sup>15</sup> ਜਿਹੜੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ‘ਪ੍ਰੇਮ’ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਰੱਬ ਤੇ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸਤਹ ਦੀ ਪੇਵਿੱਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਕਰਮ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਭਾਵੁਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>16</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਠੋਰ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਾਨਵ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਨਿਭਾਅ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਤੇ ਭੋਗਣਯੋਗ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ (ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ (ਸੂਰਦਾਸ, ਮੀਰਾਂ ਰਾਈ, ਗੁਸਾਈ ਤੁਲਸੀ ਦਾਸ ਆਦਿ) ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਰਾਮ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਲਹਿਰ (ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਆਦਿ) ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ, ਨਿਰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਭੋਗਣ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਨੂੰ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੰਡਿਆ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਤੇ ਨਾਮਦੇਵ ਵਰਗੇ ਪੰਦਰਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ।

#### (5) ਇਸਲਾਮਿਕ ਧਰਮ :

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਆਮਦ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਰੱਥ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ



ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਆਮਦ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅਹਿਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਮ (ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ), ਅਮੀਰ ਸੁਬਕਤਦੀਨ (983 ਈ. ਤੋਂ 987 ਈ. ਤੱਕ) ਅਤੇ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸਲਾਮਿਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਪੁਸਤਕ 'ਕੁਰਾਨ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ “ਇਨਸਾਨ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਰੱਬ ਤੇ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਮੁਕਾਮ, ਉਸ ਦੇ ਹੱਕ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਿਨ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ”<sup>17</sup> ਕਰਦੀਆਂ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਤਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ‘ਅੱਲ੍ਹਾ’ ਦੀ ਇਕ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ “ਮਨੁੱਖ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਖਲੀਫ਼ਾ (ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ) ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸਰਬੋਤਮ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਬਖਸ਼ੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧਕੇ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ (ਹੈ)। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਨੇਕ ਨਿਅਤੀ ਦਾ ਟੈਸਟ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕੰਮ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਨਾਲਾਇਕੀ ਜਾਂ ਸ਼ੈਤਾਨੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੱਥ ਠੋਕਾ ਬਣਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਰਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।”<sup>18</sup> ਭਾਵ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਸੱਤਾਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖ ਤੇ ਕਾਮਯਾਬੀ ਨਾਲ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕੁਰਾਨ ਜਿਥੇ ਇਲਾਮਿਕ-ਵਰਗ ਲਈ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਅਕੀਦਤ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਵਰਗ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਵੀ ਹੈ।

ਕੁਰਾਨ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਗ਼ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਸਾਖਾ ਸੂਫੀਮੱਤ (ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ) ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਮੀਪਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸੂਫੀ-ਮੱਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ

ਸੂਫੀਮੱਤ ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, ਇਸ਼ਕ ਤੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਫੀਮੱਤ ਦਾ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੂਫੀਮੱਤ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥਕ-ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਸੂਫੀ-ਮੱਤ ਦਾ ਸਥਾਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤੀ-ਮੱਤ ਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਧਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕ੍ਰਮ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਵਜੋਂ ਆਦਿ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਇਹੋ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਭਿੰਨ ਮੱਤ (ਵੈਦਿਕ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਬੁੱਧ-ਮੱਤ, ਜੈਨ-ਮੱਤ ਆਦਿ) ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਹਾਉ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਗਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਗਏ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਤੱਤ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਵਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਈ ਖੜੋਤ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ

ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਪਰੰਤ ਉਪਜਿਆ ਤਾਰਕਿਕ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਕਾਲੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਪਤਨ-ਮੁੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਉਲਾਰ ਜਾਂ ਇਕ-ਤਰਫ਼ਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਸੰਵਾਦ (Dialogue) ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ/ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਬੁਲਾਰਾ (Sender) ਤੇ ਸਰੋਤੇ (Receiver) ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੰਤਵ, ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੈਣਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।<sup>੯</sup> ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨ-ਬਿਨ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ।<sup>੧੦</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਸ਼ਠਾ, ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਸਥਾਨਾਂ, ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਪੂਜਾ ਇਬਾਰਤ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਨਵੀ, ਬੋਸ਼ਨੋ, ਸ਼ੈਵ, ਸਾਕਤ, ਬੋਧੀ, ਜੈਨੀ, ਸੰਨਿਆਸੀ, ਬੈਰਾਗੀ, ਉਦਾਸੀ, ਅਵਧੂਤ, ਕਪੜੀਆ, ਸੂਰਈ, ਹਾਜੀ, ਦਰਵੇਸ਼ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੇਦ, ਪੁਰਾਣ, ਸਿਮਰਤੀ, ਸ਼ਾਸਤਰ, ਕੁਰਾਨ, ਕਤੇਬ ਆਦਿ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ, ਸੰਧਿਆ, ਆਰਤੀ, ਮੋਨ ਬਰਤ, ਹੋਮ ਜੱਗ, ਸਿੰਗੀ, ਆਸਨ, ਮੁੰਦਾ, ਬਿਭੁਤਿ, ਨਿਮਾਜ਼, ਰੋਜਾ ਸੁੰਨਤ ਹੱਜ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਪਲੱਭਯ ਹੈ।<sup>੧੧</sup>

ਦਰਅਸਲ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਸਠਾਨ ਅਤੇ ਰੁਹ-ਰੀਤਾਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਇਹ ਅਨੁਸਠਾਨ ਅਤੇ ਰੁਹ-ਰੀਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆ ਜਾਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਦੂਜੇਲਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਭੇਖ-ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਦਿਖਾਵਾ ਮਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਦੂਰ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮਕਾਡਾਂ ਤੇ ਅਨੁਸਠਾਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਜ਼ੋਰਾਂ 'ਤੇ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਧਾਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਕਾਡਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਧਰਮ ਦੇ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਾ ਨਕਾਰਾ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਵੇਂ ਮਾਡਲ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਧਾਰਾ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਤੇ ਧਾਰਨਕਰਨਯੋਗ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨੰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਤੇ ਧਾਰਨਯੋਗ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇਕਮਾਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਜ਼ਬਰ ਤੇ ਦਮਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਰਾਹੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ (ਖਾਸਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ) ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਮਨਿਵੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਧਰਮ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਧਰਮ ਦੇ ਆਡੰਬਰੀ-ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ  
ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ*

ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮਰਯਾਦਾ ਗਤ ਵਿਨਿਆਸ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਥਿੜਕੇ ਤਾਲ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਹੀ ਧਰਮ ਰਖਿਆ ਅਥਵਾ ਧਰਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ।<sup>2</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਤੇ ਧਾਰਨਯੋਗ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਜਿਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੜੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਨਾ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਿਚੱਲਤ ਮੱਤ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੇ ਲਿਖਿਤ ਗ੍ਰੰਥ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਦਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਵਿਚ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧੀਨ ਲਿਖਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ, ਸੰਕਲਿਤ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਜੋ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ (ਸੱਚੀ ਬਾਣੀ) ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਕੀਤੇ ਸੁਚੇਤ ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਯੋਗਤਾ ਵਾਲੇ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਵੱਲੋਂ 1604 ਈ. ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਅਥਾਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਅਧੀਨ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਕੇਵਲ ਛੇ (ਦਸਾਂ ਵਿਚੋਂ) ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਜਮਾਤਾਂ ਤੇ ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਪੰਦਰਾਂ ਭਗਤਾਂ, ਗਿਆਰਾਂ ਭੱਟਾਂ ਤੇ ਚਾਰ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤੀਹ ਰਾਗਾਂ

ਵਿਚ ਆਦਰਯੋਗ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਹੀ ਇਸ ਵੱਡ-ਅਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ-ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰੀ ਅਧਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਤੇ ਗਹਿਨਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

*ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ ਜੋ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਹੱਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਕਮੁੱਠਤਾ ਦਾ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਮਾਡਲ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਧਰਮਾਂ, ਫਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।<sup>3</sup>*

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਅਨੇਕਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਭਿੰਨ ਪਿਛੋਕੜਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰਚਨਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਤ ਇਕਸੁਰ ਤੇ ਇਕਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੇ ਪਾਵਨ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ (1430 ਪੰਨੇ) ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਭਾਏ ਗਏ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ, ਗੁਰੂ, ਨਾਮ, ਮਾਇਆ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਰਥਕ ਜਤਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

### (1) ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬ੍ਰਹਮ, ਈਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਧੀਨ ਹਰਿ, ਗੋਬਿੰਦ, ਰਾਮ ਰਮਾਈਆ, ਪ੍ਰਭੂ, ਭਗਵਾਨ, ਭਗਵੰਤ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ, ਠਾਕੁਰ, ਸੁਆਮੀ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਿਰੰਜਨ, ਕਰਤਾ, ਕਰਤਾਰ, ਮੀਤ ਤੇ ਖੁਦਾਇ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਦਿ, ਅਧਾਰ ਤੇ ਅੰਤ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਅਰੂਪ, ਨਿਰਗੁਣ, ਅਜੂਨੀ ਅਤੇ ਸੈਭੰ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਕਿਸੇ ਰੰਗ, ਰੂਪ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਆਪਣੀ ਦਿਖ ਅਤੇ ਸਮਝ ਪੱਖੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਿਰਫ ਇੰਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਸਚਰਜ ਵਡਿਆਈ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕਾਦਰ ਦੇ ਦਿਦਾਰ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਵਿਸਮਾਦਿਤ ਆਨੰਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸਮਾਦਿਤ ਆਨੰਦ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋਕੇ ਇਸ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਇਹ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਸਰੂਪ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਭਾਣੇ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ (ਨਿਰਗੁਣ ਆਪਿ ਸਰਗੁਣ ਭੀ ਓਹੀ)। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਸਾਧਕ ਦਾ ਮਨ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਤੇ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦੇ ਪਰਿਪੂਰਨ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ :

ਤੂੰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਅਗੰਮੁ ਹੈ ਆਪਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਉਪਾਤੀ॥

ਰੰਗ ਪਰੰਗ ਉਪਾਰਜਨਾ ਬਹੁ ਬਹੁ ਬਿਧਿ ਪਾਤੀ॥

ਤੂੰ ਜਾਣਹਿ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈਐ ਸਭੁ ਖੇਲੁ ਤੁਮਾਤੀ॥

ਇਕਿ ਆਵਹਿ ਇਕਿ ਜਾਹਿ ਉਠਿ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਮਰਿ ਜਾਤੀ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਰੰਗਿ ਚਲੂਲਿਆ ਰੰਗਿ ਹਰਿ ਰੰਗਿ ਰਾਤੀ॥

ਸੋ ਸੇਵਹੁ ਸਤਿ ਨਿਰੰਜਨੋ ਹਰਿ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤੀ॥

ਤੂੰ ਆਪੇ ਆਪਿ ਸੁਜਾਣੁ ਹੈ ਵਡ ਪੁਰਖੁ ਵਡਾਤੀ॥

ਜੋ ਮਨਿ ਚਿਤਿ ਤੁਧੁ ਧਿਆਇਦੇ ਮੇਰੇ ਸਚਿਆ ਬਲਿ ਬਲਿ ਹਉ ਤਿਨ ਜਾਤੀ॥

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਵਾਰ ਮਾਝ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-138

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਰਾਟ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਵੀ ਸੌਦਰਯ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਨਾ ਆਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਿਸ਼ਮੈਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਆਡੰਬਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰੇ ਤੇ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਪਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਦੀ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜਕ, ਪਾਲਕ ਤੇ ਸੰਘਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੀ ਪਰਾ ਸਰੀਰਕ ਸਦੀਵਤਾ ਤੇ ਅਸੀਮਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕੋਈ ਨਾਵੈ ਤੀਰਥਿ ਕੋਈ ਹਜ ਜਾਇ॥

ਕੋਈ ਕਰੈ ਪੂਜਾ ਕੋਈ ਸਿਰੁ ਨਿਵਾਇ॥

ਕੋਈ ਪੜੈ ਬੇਦ ਕੋਈ ਕਤੇਬ॥

ਕੋਈ ਓਢੈ ਨੀਲ ਕੋਈ ਸੁਪੇਦ॥



ਕੋਈ ਕਹੈ ਤੁਰਕੁ ਕੋਈ ਕਹੇ ਹਿੰਦੂ॥  
 ਕੋਈ ਬਾਛੈ ਭਿਸਤੁ ਕੋਈ ਸੁਰਗਿੰਦੁ॥  
 ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜਿਨਿ ਹੁਕਮੁ ਪਛਾਤਾ॥  
 ਪ੍ਰਭੁ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਤਿਨਿ ਭੇਦੁ ਜਾਤਾ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-5, ਪੰਨਾ-885

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਵਿਚਾਰਨ-ਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀ ਉੱਚ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਠਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਮਾਣ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ 'ਇਕ' ਸ਼ਬਦ ਲਿਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਏਕੇ ਦਾ ਅੰਕ (੧) ਵਰਤਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਇਕ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਨਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਮੇਲ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੋ ਵਰਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕੋ ਅੰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ<sup>੧੪</sup> ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਵੀ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਤਿ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਰਤਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਜੀਵ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਉਪਜੇ ਹਨ, ਪੁਰਾਣੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ੧ੳ ਅਰਥਾਤ 'ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੈ' ਮੰਨਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਾਜੇ ਹੋਏ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਜੂਨੀ ਆਖ ਕੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਭੇਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਸ਼ਿਵਜੀ, ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਕੇ ਪੂਜਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੀ ਕੋਈ ਮੂਰਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ<sup>੧੫</sup>

ੴ ਸਿਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ

ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ॥

ਮੂਲ ਮੰਤਰ, ਪੰਨਾ-1

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਵ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਆਡੰਬਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਨਿਸ਼ਠਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਬੜਾ ਸਟੀਕ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਆਤਮਾ ਅਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਨਿਖੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਿਲਣਾ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਪਰਮ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਾਰਗ ਹੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਡਰ ਜਾਂ ਭੈਅ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਦਿਖਾਏ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

## (2) ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਗੁਰੂ ਸਿੱਖਿਆ-ਦਾਤਕ, ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕਾਂ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਸੂਚਕ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੜੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚੀ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉੱਚ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪੌੜੀ, ਬੇੜੇ ਜਾਂ ਕਿਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਪਿਆਰ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ

ਲੋੜੀਂਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਰੱਬ ਦੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪਾਵਨਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ-ਸਰੂਪ, ਮਨੁੱਖੀ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦੁੱਤਰ, ਭਵ-ਸਾਗਰ ਰੂਪੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪ ਗੁਰੂ, ਕਿਸੇ ਪੰਜ ਭੂਤਕ ਦੇ ਵਿਚ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਆਤਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਸਭੁਇਮਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਤਦਰੂਪਤਾ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਉਹੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ।<sup>6</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਇਕਮਾਤਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਕਾਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੇ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

ਆਪੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ॥ ਜਿਨਿ ਆਪੇ ਆਪਿ ਉਪਾਇ ਪਛਾਤਾ॥

ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਆਪੇ ਸੇਵਕੁ ਆਪੇ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਈ ਹੇ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-1025

ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਕਰਿ ਮਨ ਮੋਰ॥ ਗੁਰੂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਨਾਹੀਂ ਹੋਰ॥

ਗੁਰ ਕੀ ਟੇਕੁ ਰਹੁ ਦਿਨੁ ਰਾਤਿ॥ ਜਾ ਕੀ ਕੋਇ ਨ ਮੇਟੈ ਦਾਤਿ॥

ਗੋਂਡ ਮ.-5, ਪੰਨਾ-864

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਆਤਮਾ ਲਈ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੋਂ

ਵਕਫੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਗੋਚਰ ਪਾਰ-ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਉੱਚ ਤੇ ਉੱਤਮ ਬਣਨ ਦਾ ਰਹੱਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ :

ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਹੈ ਬਾਣੀ ਵਿਚਿ ਬਾਣੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਾਰੇ॥

ਗੁਰੁ ਬਾਣੀ ਕਹੈ ਸੇਵਕੁ ਜਨੁ ਮਾਨੈ ਪਰਤਖਿ ਗੁਰੁ ਨਿਸਤਾਰੇ॥

ਨਟ ਮ.-4, ਪੰਨਾ-982

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰ-ਸਿੱਖ ਲਈ ਅੰਤਿਮ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ 'ਗੁਰੂ ਧਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਵਲੀਨਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ "ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰੀ ਦੀ ਕਥਾ ਸੁਣਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਸਦੀਵੀ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨ ਦੇ ਭਰਮ ਖਤਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਮ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਕਾਲ ਵਾਂਗ ਤੱਤਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਲਈ ਅਗਿਆਨ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਸਰਵ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੀਵ ਦਾ ਨਿਸਤਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ।"<sup>27</sup>

### (3) ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਵੇਦਾਂ, ਵੇਦਾਂਤ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸੰਤ ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦੋ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਰਮ, ਭੁਲੇਖੇ ਜਾਂ ਛਲਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਾਇਆ ਨੂੰ

ਮਹਾਂਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਮਹਾਂਮਾਇਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੀਤਾ ਨੂੰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਗੋਪੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਇਆ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ<sup>੧੮</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪਸਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਵਸਤੂਆਂ, ਵਰਤਾਰੇ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪਸਾਰਾ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਜੀਵਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਭਰਮ ਜਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਵੱਲੋਂ ਅਗਿਆਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਮੋਹਣੀ, ਬਹੁ-ਰੂਪਣੀ, ਚੰਚਲ, ਕਾਮਣਹਾਰੀ ਆਦਿ ਮਨਮੋਹਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਨਾਗਣੀ' ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਹੋਈ ਨਾਗਣੀ ਜਗਤਿ ਰਹੀ ਲਪਟਾਇ॥

ਇਸ ਕੀ ਸੇਵਾ ਜੋ ਕਰੇ ਤਿਸ ਹੀ ਕਉ ਫਿਰਿ ਖਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-3, ਪੰਨਾ-510

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਭ੍ਰਮਿਕ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਸੋਝੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੰਤ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਣ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਾਇਆ ਪਦਾਰਥਕ ਪਸਾਰਾ, ਮੋਹ-ਲੋਭ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੀ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ 'ਮਾਇਆ ਮਾਈ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਪਰਸੂਤਿ ਜਮਾਇਆ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :

ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ॥

ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ॥

ਆਪੇ ਖੇਲ ਕਰੇ ਸਭਿ ਕਰਤਾ ਸੁਣਿ ਸਾਚਾ ਮੰਨਿ ਵਸਾਇਦਾ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-3, ਪੰਨਾ-1066

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਅਧੀਨ ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਮਾਂ (ਆਪਿ ਪਿਤਾ ਆਪਿ ਮਾਇਆ) ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਭੁਲੇਖਾ, ਅਵਿੱਦਿਆ, ਭਰਮ ਆਦਿ (ਕੋਈ ਐਸੇ ਰੇ ਭਗਤੁ ਜੁ ਮਾਇਆ ਤੇ ਰਹਿਤ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ<sup>੧੯</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਉਥੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਰੁਕਾਵਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਮਾਇਆ ਸਹਿਜ ਅਰਥ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹਨ।

#### (4) ਨਾਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਆਪਣੇ ਸਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਨਾਮ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬੰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਮੂਲ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਵਸਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ ਨਾਮ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ 'ਸੁਖਮਨੀ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲੇ ਜੰਤ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਿਮ੍ਰਿਤ ਬੇਦ ਪੁਰਾਨ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸੁਨਨ ਗਿਆਨ ਧਿਆਨ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਆਗਾਸ ਪਾਤਾਲ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲ ਆਕਾਰ॥

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਪੁਰੀਆ ਸਭ ਭਵਨ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-5, ਪੰਨਾ-284

ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਕਰਤਾਰੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਕਰਤਾ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਨਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਮ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਅਰਥਾਤ 'ਸਿਮਰਨ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਨਾਲ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ "ਸਿਮਰਨ ਤੰਦ ਹੈ, ਰੇਸ਼ਮ ਦੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਬਾਲ ਕੇ ਪਕੜਨਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਉਹ ਬੀਜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਲੇ ਉਹ ਤੰਦਾਂ ਲਪੇਟੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਤੰਦ ਹੱਥ ਆਉਣ ਨਾਲ ਬੀਜ ਤਕ ਪੁੱਜਣਾ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਉਪਮਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਮਹਿਮਾ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਯਾਦ, ਬੰਦਗੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸਦੀ ਯਾਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਹੀ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਯਾਦ ਵਿਸਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਟਕਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਜਲਵਾ ਦੇਖ ਕੇ ਜਦ ਮੂੰਹੋਂ 'ਵਾਹ' ਨਿਕਲ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇੰਜ ਜਾਣੋਂ ਕਿ ਸਿਮਰਨ ਚੱਲ ਪਿਆ ਅਤੇ ਦੇਹੀ ਬਦੇਹੀ ਹੋ ਗਿਆ।...ਇਸ ਸਰੀਰ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹਟਾਉਣਾ ਹੀ ਸਿਮਰਨ ਹੈ, ਜੀਵਤ ਮਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਾਹ ਵਾਹ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਟਿਕ ਜਾਣਾ (ਹੀ) 'ਨਾਮੁ' ਹੈ।"<sup>30</sup> ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਭਵ-ਸਾਗਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਵਾਗਵਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਕਮਲੁ ਪਰਗਾਸਿਆ ਹਉਮੈ ਦੁਰਮਤਿ ਖੋਈ॥

ਸਭਨਾ ਮਹਿ ਏਕੋ ਸਚੁ ਵਰਤੈ ਦਵਰਲਾ ਬੁਝੇ ਕੋਈ॥

ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਮ.-3, ਪੰਨਾ-1334

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਮਰ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਧਾਤਾ ਦੀ ਪਦਵੀ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਜਿਸ ਨਾਮ ਰਿਦੈ ਸੋ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ)। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦੁ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ ਦੇਹੀ ਅੰਦਰ ਪੰਜ ਚੋਰਾਂ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਦੇਹੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵੀ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਖੁਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭੂ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਜੀਵ ਦੂਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਆਪਣੀ ਮੇਹਰ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਕਰੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ (ਨਾਮ) ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਫਿਰ ਹਰ ਵੇਲੇ

ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।”<sup>31</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਨਾਮ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ, ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ-ਰਾਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਪਰ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪੁੰਜ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੇਹਰ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ :

ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਅਲਖੁ ਹੈ ਕਿਉ ਲਖਿਆ ਜਾਈ॥

ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਨਾਲਿ ਹੈ ਕਿਉ ਪਾਇਐ ਭਾਈ॥

ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਵਰਤਦਾ ਰਵਿਆ ਸਭ ਠਾਂਈ॥

ਗੁਰ ਪੂਰੇ ਤੇ ਪਾਈਐ ਹਿਰਦੈ ਦੇਇ ਦਿਖਾਈ॥

ਨਾਨਕ ਨਕਦੀ ਕਰਮੁ ਹੋਹਿ ਗੁਰ ਮਿਲੀਐ ਭਾਈ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-1242

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਗਤੀ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

#### (5) ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ “ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਵਿਹਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਬੋਧ; ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਭਿਆਸ; ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਚਰਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ; ਲਿਵ, ਹੁਕਮ-ਰਜਾਈ ਚੱਲਣਾ, ਸਤਿ-ਸੰਗਤਿ ਕਰਨੀ, ਜਲ ਵਿਚ ਕਮਲ-ਵਾਂਗ ਅਲਿਪਤ ਰਹਿਣਾ; ਆਨੁਦ ਮਾਣਦਿਆਂ, ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ; ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣਾ; ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ, ਸੇਵਾ ਨਮ੍ਰਤਾ, ਨਾਮ-ਦਾਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਸੁਭ ਆਚਰਣ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਐਸੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿ ਇਹ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸੂਰਗ ਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਟਿਕਾਣਾ ਮਿਲੇਗਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ।”<sup>32</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਸਰਲ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ



ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਤ ਆਚਾਰ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਉਸਤਤਿ ਨਿੰਦਿਆ ਨਾਹਿ ਜਿਹ ਕੰਚਨ ਲੋਹ ਸਮਾਨਿ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਮੁਕਤਿ ਤਾਹਿ ਤੈ ਜਾਨਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ-9, ਪੰਨਾ-1427

ਕਰਮ ਧਰਮ ਕਰਿ ਮੁਕਤਿ ਮੰਗਾਹੀ।

ਮੁਕਤਿ ਪਦਾਰਥੁ ਸਬਦਿ ਸਲਾਹੀ।

ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦੈ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਈ।

ਪਰਪੰਚੁ ਕਰਿ ਭਰਮਾਈ ਹੇ।

ਮਾਰੂ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-1024

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰੇਮ ਰਾਹੀਂ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਜੋਣ ਦਾ ਸਫਲ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਤੇ ਸਰਲ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਧੀਨ ਮੁਕਤੀ ਕੋਈ ਕਠਿਨ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਫਿਰਕੇ ਜਾਂ ਜਾਤ ਲਈ ਰਾਖਵੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਾਂ ਉਸ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ (ਹਸੰਦਿਆ ਖਡੰਦਿਆ ਪਹੰਨਦਿਆ ਖਲੰਦਿਆ ਵਿਚਿ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਭਟਕਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਤਮਾ (ਜੋ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਹੈ) ਨੂੰ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਖਲਾਸੀ, ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰਾ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੁਰਲੱਭ ਤੇ ਉੱਤਮ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਚੌਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਇਸੇ ਜਨਮ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਜੂਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਪਾਵੈ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਰਥੈ ਕੋਈ ਪੁਛਹੁ ਬਿਬੇਕੀਆ ਜਾਏ॥  
 ਅਨੇਕ ਜੂਨੀ ਭਰਮਿ ਆਵੈ ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਮੁਕਤਿ ਨ ਪਾਏ॥  
 ਫਿਰਿ ਮੁਕਤਿ ਪਾਏ ਲਗਿ ਚਰਣੀ ਸਤਿਗੁਰ ਸਬਦੁ ਸੁਣਾਵੈ॥  
 ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਵੀਚਾਰਿ ਦੇਖਹੁ ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਮੁਕਤਿ ਨਾ ਪਾਏ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-3, ਪੰਨਾ-920

ਜਉ ਸੁਖ ਕਉ ਚਾਹੈ ਸਦਾਸਰਨਿ ਰਾਮ ਕੀ ਲੇਹੁ।  
 ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾਦੁਰਲਭ ਮਾਨੁਖ ਦੇਹੁ।

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੇਹਰ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗੁਰਮੁੱਖ (ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ) ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂਵੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਤੱਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ-ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਇਹ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਥੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਉੱਥੇ ਮਾਨਵੀ-ਸਰੋਕਾਰ ਇਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸਾਰੇ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਦਾ ਬਿੰਦੂ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਥਿਤੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਧਰਮਸਾਲ, ਕਰਮਭੂਮੀ, ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਦੁਰਲੱਭ ਹੈ।<sup>33</sup>

ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਵਾਲਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਕਰਕੇ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉੱਚੇ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਗਈ ਰਚਨਾ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਮਜ਼੍ਹਬ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਆਦਿ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ<sup>34</sup> ਜਿਹੜਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਲਹਿਰ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਸਿਰਜਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਾਇਰੀ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸੂਤਰ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਸੰਗਠਨ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਦੀ ਸਗੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਬੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ

ਹੈ। ਰਾਗ ਦਾ ਸਰੋਦੀ ਮਾਹੌਲ, ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉ  
ਵਿਧੀਆਂ, ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਇਸ  
ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।<sup>5</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਮੁੱਚੀ  
ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਧਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਮਕਾਲੀ  
ਅਗਿਆਨੀ, ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਤੇ ਭਟਕ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਵੇਂ  
ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ  
ਹੋਰ ਮੋਕਲੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਖੇਤਰੀ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਉਠਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ  
ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ  
ਦੀ ਸਥਿਤੀ (ਜੋ ਸਾਡੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ) ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਉੱਚਿਤ  
ਹੋਵੇਗਾ।

**ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਦਰਭ :**

ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਬਾਰੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ  
ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ  
ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ  
ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਧਨਾਂ (ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਲਾ) ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ  
ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮਸਲਾ ਜਿਥੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਜਾਂ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ  
ਸਮਾਨੰਤਰ ਹੋਏ ਵਿਨਾਸ਼, ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ, ਅਸੰਤੁਲਿਨ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ  
ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਇਹ  
ਮਸਲਾ ਅਰਾਜਕਤਾ ਭਰੇ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਧਾਰਮਿਕ  
ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੁਹਾਵਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਤਨਾਓ ਤੇ ਦਬਾਉ  
ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ  
ਝਾਕਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੀ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਰਜਨ ਲਈ  
ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਗੌਰਵਮਈ

ਧਾਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸੰਮਿਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੇ ਚਿੰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਮਤਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਮਹਾਨਤਮ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਮਹਾਨਤਮ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉਲੇਖ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹਨ :

ਬਾਣੀਕਾਰ ਬੜੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਾਲੇ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਮਾਨਵੀ ਦੁੱਖ-ਦਰਦਾਂ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਬ੍ਰਹਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਾਣੀ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੁਹਜਮਈ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਬੁਧਿ-ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਕਾਇਆ-ਕਲਪ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।<sup>6</sup>

ਦਰਅਸਲ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਸਮਕਾਲ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਾਰ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ-ਜਗਤ ਦੇ ਮੌਹ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਸਥਾਈਪਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਤਾਪ ਜਾਂ ਦੁਖਾਂਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਮਹਾਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜਤਨ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਿੱਲਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰਲੇਪ (ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ) ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ

ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਮੰਨਦੀ (ਅਵਰ ਜੋਨਿ ਤੇਰੀ ਪਹਿਨਾਰੀ, ਇਸੁ ਧਰਤੀ ਮਹਿ ਤੇਰੀ ਸਿਕਦਾਰੀ) ਹੋਈ ਇਸ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ, ਅਸਤਿ ਤੇ ਕੂੜ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੋਹ ਦਾ ਅਧਾਰ ਨਿਰੋਲ ਅਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕੂੜ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ ਕੂੜ ਸਭ ਸੰਸਾਰ॥

ਕੂੜ ਮੰਡਲ ਕੂੜ ਮਾੜੀ ਕੂੜ ਬੈਸਣਹਾਰ॥

ਆਸਾ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-468

ਇਹ ਕੂੜ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਗਿਆਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਤੇ ਸਥਾਈ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਅਗਵਾਈ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਛਿੜਨ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਮੂਲਧਾਰ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੂਨਰ ਅਭੇਦਤਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਮਰਤਵ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰ 'ਪਾਂਚ ਤਤ ਕਾ ਪੁਤਲਾ' ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ।

ਜੋ ਤਨ ਉਪਜਿਆ ਸੰਗ ਹੀ ਸੋ ਭੀ ਸੰਗ ਨ ਹੋਇਆ॥

ਉਹੀ, ਤਿਲੰਗ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-726

ਪਰ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਭੈਅਦਾਇਕ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖੀ-ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਨ ਮਗਰੋਂ ਵੀ (ਕਾਗਾ ਕਰੰਗ ਢੰਢੋਲਿਆ ਸਗਲਾ ਖਾਇਆ ਮਾਸੁ, ਏ ਦੁਇ ਨੈਨਾ ਮਤਿ ਛੁਹਉ ਪਿਰ ਦੇਖਨ ਕੀ ਆਸ) ਜੀਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਦਾ 'ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੌਤ' ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੁਦਨ ਕਰਨ

ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਨਵੀਨ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਨਵੀਨ ਮਾਰਗ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਖੜਵਾਂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਮਾਨਵ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨਿਕ ਸਰੋਂ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਨ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵਿਚ ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਤੇ ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਹੋਰੀਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

*ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਦਾ ਭੇਦ ਇਸ ਤੱਤ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਵੀ ਇਹ ਧਰਮ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਲੋਕ ਸਿਮਰਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਰਹੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਝਰੋਖਾ ਲੌਕਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ।<sup>7</sup>*

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਲਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਾਫੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਵਰਗ ਨਰਕ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਰਮਭੂਮੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਮੁਕਤੀ' ਦਾ ਅਰਥ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹੋਇਆ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਇਆ ਭਰਪੂਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ

ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਤ ਜਾਂ ਤਿਆਗ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ (ਮਨਿ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣ) ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ (ਅੰਜਨੁ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਰਹੀਐ) ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਗੀ ਤੇ ਭੋਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬਿੰਬ ਉਭਰਦਾ ਹੈ  
ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਆਦਰਸ਼ਿਆਂ ਹੋਇਆ ਸਮੂਰਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਕ  
ਵੇਲੇ ਆਦਰਸ਼ਿਆ ਤੇ ਸਮੂਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖ  
ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਤਪਾਦਕ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਵੀ ਹੈ।<sup>੧੮</sup>

ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਮਨਮੁਖ (ਜੋ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ) ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨ ਦੀ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਉੱਚ ਤੇ ਉੱਤਮ ਮਨੁੱਖ ਕੰਵਲ ਦੇ ਫੁੱਲ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮੁਖਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ “ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਂਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ‘ਨਿਰਵੈਰ’ ਅਤੇ ‘ਨਿਰਭਉ’ ਦੇ ਰੱਬੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖ ਇਕ ਮਾਨਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਬੰਧਨਾਂ ਉਪਰ ਸੁਭਾਵਕ ਸ੍ਰੈ-ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।”<sup>੧੯</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਅਸਟ ਸਿਧੀ ਸਭਿ ਬੁਧੀ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਭਵਜਲੁ ਤਰੀਐ ਸਚ ਸੁਧੀ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਰ ਅਪਸਰ ਬਿਧਿ ਜਾਣੈ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਰਵਿਰਤਿ ਨਰਵਿਰਤਿ ਪਛਾਣੈ॥



ਗੁਰਮੁਖਿ ਤਾਰੇ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰੇ॥

ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਬਦ ਨਿਸਤਾਰੇ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-941

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਗੁਰਮੁਖ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਕਮਾਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰਨ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਗਲ ਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਜੋਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ‘ਪੰਗਤ’, ‘ਸੰਗਤ’ ਅਤੇ ‘ਇਕੋ ਬਾਟੇ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ’ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਮਾਨਵ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਆਤਮ ਤੋਂ ਪਰ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ ਖਾਣਾ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਹੈ।

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੁਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥

ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨ ਖਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-141

ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਹੀ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਰਮਭੂਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸਨਿਆਸ ਦਾ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਿਆਗ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੱਕ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ “ਗੁਰੂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਚੜੇ ਸਰਬਪੱਖੀ, ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ, ਦੈਵੀ ਗੁਣ, ਉਸਾਰੂ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ (ਹੀ) ਗੁਰਮੁਖ ਹੈ,”<sup>240</sup> ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ, ਦਇਆ, ਖਿਮਾ, ਗਿਆਨ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸੇਵਾ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਇਹ “ਨੈਤਿਕਤਾ ‘ਹਉਮੈ’ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈਆਂ ਮੂਲ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ, ਪੰਜ ਵਿਕਾਰ, ਪੰਜ ਚੋਰ ਆਦਿਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜੇ ਵਿਕਾਰ ਹਉਮੈ-ਭਾਵ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ

ਹਉਮੈ ਦੇ ਦੀਰਘ ਰੋਗ ਦੀ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਇਲਾਜ ਲੱਭਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਜੋ ਇਲਾਜ ਸੁਝਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ 'ਹੁਕਮ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ; "ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤਾ ਹਉਮੈ ਕਦੈ ਨ ਕੋਇ।" ਪਾਖੰਡ ਇਕ ਹੋਰ ਬੁਰਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦੋ-ਹਰਫੀ ਤਾੜਨਾ ਹੈ: "ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿੰਦਾ, ਕਠੋਰਤਾ, ਪਰਾਇਆ ਹੱਕ ਤੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ।<sup>241</sup>

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਨਵੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਾਤ, ਜਮਾਤ, ਬਰਾਦਰੀ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵੰਡ ਨੂੰ ਮੂਲ ਤੋਂ ਖਾਰਿਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਇਕ ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਰਦੇ ਅਧੀਨ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਜੋਤ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਤੇ ਦਮਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਦਾ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉੱਚੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥

ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥

ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥

ਸਿਰੀਰਾਗੁ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-15

ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਖੜੀ ਸੂਦ ਵੈ ਚਾਰਿ ਵਰਨ ਚਾਰਿ ਆਸ੍ਰਮ ਹਰਿ।

ਜੋ ਹਰਿ ਧਿਆਵੈ ਸੋ ਪਰਧਾਨੁ।

ਜਿਉ ਚੰਦਨ ਨਿਕਟਿ ਵਸੈ ਹਿਰਡੁ ਬਪੁੜਾ

ਤਿਉ ਸਤਸੰਗਤਿ ਮਿਲਿ ਪਤਿਤ ਪਰਵਾਣੁ।

ਗੋਂਡ ਮ.-4, ਪੰਨਾ-861

ਰਾਜੇ ਸੀਂਹ ਮੁਕਦਮ ਸੁਤੇ।  
 ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ।  
 ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ।  
 ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੇ ਚਟਿ ਜਾਹੁ।

ਸਲੋਕ ਮ.-2, ਪੰਨਾ-1288

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਵਿਵੇਚਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵੇਚਨ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ (ਸੋ ਕਿਓ ਮੰਦਾ ਆਖਿਐ ਜਿਤ ਜੰਮੇ ਰਜਾਨ) ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਵਸਤੂਗਤ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਤੋੜਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਨਵੀਨ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਜੁਗਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉੱਚੇ ਤੇ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਰਦ ਅਤੇ ਨੀਵੀਂ ਤੇ ਨਿਗੂਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਸਤੱਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਦਿਆਂ ਇਹ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਲਿੰਗ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗਹਿਨ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਹ ਰੂਪਕ ਇਕ ਡੂੰਘੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ-ਸਰੰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਝ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਝ ਔਰਤ ਦੀ ਮਰਦ (ਮਰਦ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਕ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵੀ ਵਿਭਾਜਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਲਾ/ਇਸਤਰੀ/ਜੀਵਆਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਰਾਹ ਨਿਮਰਤਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਰਜਨੀਫਾਈਡ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਅਤਿ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੀ, ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਚਾਹ ਪਈ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਔਰਤ

ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੌਣ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਹੋ ਪਲੈਟਫਾਰਮ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਧੁਰਾ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵੀ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ 'ਪਰ' ਵਿਚ 'ਆਤਮ' ਨੂੰ ਲੀਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਭਾਅ *Feminine* ਹੈ।<sup>12</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚਲੇ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜਿਕ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਤੋੜਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਮਾਨਸਿਕ-ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੁਭਾਅ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਨਰ-ਮਾਦਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਧਾਰਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਹਿਲੂ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ 'ਧਰਮ-ਖੰਡ' ਅਧੀਨ ਸਾਧਕ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਖੰਡ 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ' ਅਧੀਨ ਸਾਧਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੇਖਕੇ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਖੰਡ 'ਸਰਮ ਖੰਡ' ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਰਮ (ਸੰਘਰਸ਼) ਰਾਹੀਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਖੰਡ 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਅਧੀਨ ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਇਆ ਤੇ ਆਵਾਗਵਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਖੰਡ 'ਸੱਚ ਖੰਡ' ਅਧੀਨ ਸਾਧਕ ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕਾਦਰ ਨੂੰ

ਮਾਣਦਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੋਈ ਉਸਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ 'ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਵਤੇ' ਤੱਕ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਾਸੂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਵੱਲ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪੰਥ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰੱਤਵ ਪਾਲਣ ਰਾਹੀਂ ਉੱਚ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸੀਮ ਆਤਮਾ ਅਸੀਮਤਾ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਾਲਣਾ ਰਾਹੀਂ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਲਾਹੀ ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।<sup>13</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦੀ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਅਤੇ ਉੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਭਗਤ, ਗ੍ਰਿਹਿਣੀ, ਕਿਰਤੀ, ਗਿਆਨੀ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਜੋਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰਵਲੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉੱਦਮੀ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਵੀ. ਐੱਨ. ਤਿਵਾੜੀ (V. N. Tewari) ਗੁਰਮਤਿ ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਵੀ

ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤਿਮ ਮੇਲ ਲਈ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦਾ ਇਕੋ ਢੰਗ ਉਸ ਅੱਗੇ ਅਰਦਾਸ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪਸੰਸਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਜੀਵਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਧੀਨ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਸੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਉਹ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿਮਨ ਮਾਨਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਾਈ ਛੇੜੇ, ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਡਰ ਨੂੰ ਥਾਂ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਬੇਖੋਫ਼ ਹੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜੇ।<sup>14</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਵੀਨ ਬਿੰਬ ਵਿਭਿੰਨ ਪਸਾਰਾਂ ਤੇ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸਰਬਕਾਲੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿੰਬ ਤਨਾਉ-ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਸੰਜਮ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ (ਜੋ ਕਰਨੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ ਸੰਕਟ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਹਾਰਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਆਤਮ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪਰ ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਰਹੀ ਹੈ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-80
- 2) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-16
- 3) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-40
- 4) ਰਘਬੀਰ ਢੰਡ, 'ਰਿਗ-ਵੇਦ ਬਾਰੇ', ਪਰਖ ਵਿਰਸਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-26
- 5) ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਤੇ ਐਲ. ਐਮ. ਜੋਸ਼ੀ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪੰਨਾ-30
- 6) ਯਮੇਂਦ੍ਰ ਕੁਮਾਰ ਗੁਪਤਾ, 'ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ : ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਗੋਲਡਨ ਜੁਬਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-35
- 7) ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪੰਨਾ-58
- 8) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-79
- 9) ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਾਵਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-66-67
- 10) ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ, ਪ੍ਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, ਪੰਨਾ-22
- 11) ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-18
- 12) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-23
- 13) ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-20
- 14) ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ), ਸਾਹਿਤ ਕੌਸ਼ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਪੰਨਾ-630
- 15) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਨਾ-102
- 16) S. RadhaKrishnan, *Indin Philosophy Vol.1*, P.-558-559
- 17) ਮੁਹੰਮਦ ਹਬੀਬ, 'ਪਵਿੱਤਰ ਕੁਰਆਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ : ਇਕ ਜਾਣ ਪਛਾਣ', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-66
- 18) ਤਾਰਿਕ ਕਿਫਾਇਤਉਲ੍ਹਾਂ, 'ਕੁਰਆਨ : ਕੀ ਅਤੇ ਕਿਸ ਲਈ?', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-58

- 19) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਾਵਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-53
- 20) ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-177
- 21) ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ-31
- 22) ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਨਾ-102
- 23) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ : ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,  
[www.punjabialochana.com](http://www.punjabialochana.com)
- 24) ਗੁਰਬਾਣੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ-31
- 25) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-49
- 26) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਥਾਨ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, ਸੰਪਾ.  
ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-48-49
- 27) ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪੰਨਾ-99
- 28) ਸਾਹਿੱਤ ਕੌਸ਼ ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਪੰਨਾ-667
- 29) ਉਗੀ, ਪੰਨਾ-668
- 30) ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, ਸੰਪਾ.  
ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-78-79
- 31) ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦੁ, ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ, ਪੰਨਾ-592
- 32) ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਕਾ, 'ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਸੰਕਲਪ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ,  
ਸੰਪਾ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-113
- 33) ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ, ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰ, ਪੰਨਾ-54
- 34) ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ-22
- 35) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰ, [www.punjabialochana.com](http://www.punjabialochana.com)
- 36) ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਤੇ ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, ਬਾਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਪੰਨਾ-9
- 37) ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਤੇ ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ, ਮਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਵੇਕ,  
ਪੰਨਾ-122



- 38) ਉਧਰਿਤ ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ, *ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ*, ਪੰਨਾ-32
- 39) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-53
- 40) ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਬਦਨ, *ਗੁਰਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ*, ਪੰਨਾ-22
- 41) ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, ਸੰਪਾ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-156
- 42) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਾਵਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-80
- 43) ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਾਸੂ, *ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*, ਪੰਨਾ-203
- 44) V. N. Tewari, *Gurbani and Man, Concept of Man in Philosophy*, Edt. by R. A. Sinari, P.-164

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ  
ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ



## ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ

ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਤਪਰ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ “ਧਰਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਧਾਰਮਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਸਗੋਂ ਮਾਹੌਲ ਤੇ ਸਰਦਾਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।”<sup>1</sup> ਪਰ ਜਦੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਦਿਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿਰੂਪਤ ਕੀਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਅੱਖੋਂ ਪ੍ਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਧਰਮ ਦਾ ਕਰਮ ਕੇਵਲ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੁਆਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੀਡਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਧੀਨ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਖੜੋਤਮਈ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਬਣਾਏ ਗਏ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਲਈ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਭਾਰਤੀ ਅਚਾਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਜਾਤ, ਵਰਣ, ਆਸ਼ਰਮ ਆਦਿ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਦਾ ਨਵੀਨ ਧਾਰਮਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਤਤਕਾਲੀ ਕ੍ਰਿਆਹੀਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ/ਪ੍ਰੋਖ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਹ ਜਤਨ ਸਦਾ ਸੰਸਥਾਮੂਲਕ

ਖੜੋਤ ਗ੍ਰਸਤ ਧਾਰਮਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਿਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਜਿਥੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਗਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਸਰਬਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅਧੀਨ ਆ ਚੁੱਕੀ ਗਿਰਾਵਟ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਵਾਦ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਵੀਨ ਬਿੰਬ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਤਨਾਉ-ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਸੰਜਮ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ (ਜੋ ਕਰਨੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਬਣਾਈ ਰਖਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਧਰਮ ਸੰਕਟ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਹਾਰਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਆਤਮ-ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪਰ-ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਾਲੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਬਿੰਦੂ ਅਰਥਾਤ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰਚਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਭਾਵੇਂ ਵੈਰਾਗਮਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੱਤ-ਅਸੱਤ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ 'ਮਨ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਆਪਣਾ

ਮੂਲ ਪਛਾਣ' ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਾਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮਨੁੱਖ' ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ (ਕਿਉਂਕਿ ਜੀਵ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੁਆਰਾ ਭੇਜਿਆ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ) ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬੁਝਚਿਰਤਾ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਕੇ ਅਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਨਾਉ ਤੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੂਲ ਤੱਤ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੰਗਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਣ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਹਿਸ਼ਤ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਤਸੱਦਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਜੂਝਣ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਇਹ ਬਾਣੀ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਆਂਤਰਿਕ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਤੰਤਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਨਿਰਭਉ ਤੇ ਨਿਰਵੈਰ ਹੋ ਕੇ ਜੀਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕਸੁਰ ਤੇ ਇਕਸਾਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਜੀਵਾਤਮਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਲਿਆ ਖਲ੍ਹਾਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ, ਉਸਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

### ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵਿਚਰਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਇਹ ਰਾਹ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਅਵਸਥਾ ਉਪਰ ਪਹੁੰਚਣ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਰਾਂ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ 'ਆਪੇ ਦੀ ਹੋਂਦ' ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਥਾਈ 'ਪਰਮ-ਸੱਤ' ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਕਟ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੀ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਸਪਰ ਦੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟਮਈ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਨਾਲ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ (*time and space*) ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੀਮਿਤਤਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਤੋਂ ਚਿੰਤਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਹੁਣਤਾ, ਨਿਰੰਤਰ ਇਕਲਤਾ ਅਤੇ ਖੋਖਲੇਪਨ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਾਰਤਰ (*Sartre*) ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਟ ਗ੍ਰਸਤ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸੱਤਾ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬਚਾਉ ਦਾ ਕੋਈ

ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਭਾਵਿਤ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਰਤਾ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਵੇਖਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਤੇ ਸਥਾਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਅਤੇ ਹੱਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਅਰਥਾਤ ਥੋੜ੍ਹਾ ਚਿਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਅਮਰ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲਾ ਤੱਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਰਹਿਤ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਪੰਜ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਹਸਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਿਆਰ, ਅਨੰਦ, ਅਸੀਮਿਤਾ ਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ। ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਹਉਮੈ' ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਮੋਹ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਸ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸੂਝ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਲੋਂ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਜੀਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਸੀਮਿਤ



ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੀਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਰੁਕਾਵਟ ਹੀ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸਦਾ ਵਿਹੁਣਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦੀ ਗਿਆਨ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਡਬਲਿਉ. ਐੱਚ. ਮੈਕਲੋਡ (W. H. Mcleod) ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *Guru Nanak and The Sikh Religion* ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਹਉਮੈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰੱਬ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲਿ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰਮਸੱਚ ਤੋਂ ਅਗਿਆਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹਉਮੈ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਹਉਮੈ ਅਪੁਨਰਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਅਥਵਾ ਇਖਲਾਕੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁੱਤੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਸਤੂਰ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਆਵਾਗਵਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਸਾਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਹਉਮੈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉਸਦਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਿਵਕੇਸ਼ੀਲਤਾ ਗਵਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸੱਚ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸਭ ਕਿਛੁ ਜੀਵਤ ਕੋ ਬਿਵਹਾਰ॥

ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਭਾਈ ਸੁਤ ਬੰਧਪ ਅਰੁ ਫੁਨਿ ਗ੍ਰਿਹ ਕੀ ਨਾਰਿ॥

ਤਨ ਤੇ ਪ੍ਰਾਨ ਹੋਤ ਜਬ ਨਿਆਰੇ ਟੇਰਤ ਪ੍ਰੇਤਿ ਪੁਕਾਰਿ॥

ਆਧ ਘਰੀ ਕੋਊ ਨਹਿ ਰਾਖੈ ਘਰ ਤੇ ਦੇਤ ਨਿਕਾਰਿ॥

ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-536

ਜਾ ਮੈ ਭਜਨੁ ਰਾਮ ਕੋ ਨਾਹੀ॥

ਤਿਹ ਨਹਿ ਜਨਮੁ ਅਕਾਰਬੁ ਖੋਇਆ ਯਹ ਰਾਖਹੁ ਮਨ ਮਾਹੀ॥

ਤੀਰਥ ਕਰੈ ਬਰਤ ਫੁਨਿ ਰਾਖੈ ਨਹ ਮਨੁਆ ਬਸਿ ਜਾ ਕੋ॥

ਨਿਹਫਲ ਧਰਮ ਤਾਹਿ ਤੁਮ ਮਾਨਹੁ ਸਾਚੁ ਕਹਤ ਮੈ ਸਾ ਕਉ॥

ਜੈਸੇ ਪਾਹਨੁ ਜਲ ਮਹਿ ਰਾਖਿਓ ਭੇਦੈ ਨਾਹਿ ਤਿਹ ਪਾਨੀ॥

ਤੈਸੇ ਹੀ ਤੁਮ ਤਾਹਿ ਪਛਾਨਹੁ ਭਗਤਿ ਹੀਨ ਜੋ ਪ੍ਰਾਨੀ॥

ਬਿਲਾਵਲ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-831

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਮੋਹ ਬਸਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਮੂਰਤਿ ਬਿਸਰਾਈ॥

ਝੂਠਾ ਤਨੁ ਸਾਚਾ ਕਰਿ ਮਾਨਿਓ ਜਿਉ ਸੁਪਨਾ ਰੈਨਾਈ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਗਿਆਨ ਵਿਹੁਣੀ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਬਲ ਸਵਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਨਿਰਲੇਪ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਧਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰੀ ਲੀਲਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਈਸ਼ਵਰੀ ਲੀਲਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਸਥਿਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ 'ਕਾਵਿ-ਮੈਂ' ਦੇ ਸੰਬੋਧਕ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਇਸ ਕੇਂਦਰੀ 'ਕਾਵਿ-ਮੈਂ' ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਤਿਆਗਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮੂਹ ਤੇ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੇਖਣ, ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਉਮੈ ਤਜੀ ਕਰਤਾ ਰਾਮੁ ਪਛਾਨਿ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਵਹੁ ਮੁਕਤਿ ਨਹੁ ਇਹ ਮਨ ਸਾਚੀ ਮਾਨ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਭੌਤਿਕ ਚੌਗਿਰਦੇ, ਪਿਤਰੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਨੇਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਆਪਣੇ 'ਸਵੈ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਨਿਰਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ 'ਸਵੈ' ਨਿਰਮਾਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ 'ਸਵੈ' ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਲੁਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਮਾਇਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਿੱਜ ਕੇਂਦਰੀ ਅਸਤਿਤਵ ਹੀ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਅੰਸ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ (ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ) ਉੱਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸੰਕਟਮਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਸਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਵੱਸ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਮਰੱਥਤਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਤਮ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਜਗਤ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੋਣਾ ਤੇ ਦੂਜਾ ਇਸ ਅਨਾਤਮ ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਤੇ ਅਮਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ। ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਲਈ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਸਧਾਰਨ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਤਲਾਉਣ ਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਾਰ ਆਤਮਪੂਰਤੀ ਦੀ ਲੋਚਾ ਲਈ ਅਨਾਤਮ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਚੰਡ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਸ ਨਿਰਾਸਤਾ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਅਗਿਆਨਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਖੁਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਤੇ ਨਾਸ਼ਵਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਕੇ ਬੰਧਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਇਸ ਸੋਝੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਵਿਹੁਣਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਬਲੁ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੁ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਮਨ ਮਾਇਆ ਮੈ ਫਧਿ ਰਹਿਓ ਬਿਸਰਿਓ ਗੋਬਿੰਦ ਨਾਮ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਜਨ ਜੀਵਨ ਕਉਨੇ ਕਾਮੁ॥

ਉਹੀ

ਮਾਇਆ ਕਾਰਨਿ ਧਾਵਹੀ ਮੂਰਖ ਲੋਗ ਅਜਾਨ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਜਨਿ ਬਿਰਥਾ ਜਨਮੁ ਸਿਰਾਨੁ॥

ਉਹੀ

ਰਾਮੁ ਗਇਓ ਰਾਵਨੁ ਗਇਓ ਜਾ ਕਉ ਬਹੁ ਪਰਵਾਰੁ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਰੁ ਕਛੁ ਨਹੀ ਸੁਪਨੇ ਜਿਉ ਸੰਸਾਰੁ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਗਰਬੁ ਕਰਤ ਹੈ ਦੇਹ ਕੋ ਬਿਨਸੈ ਛਿਨ ਮੈ ਮੀਤੁ॥

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਜਸੁ ਕਹਿਓ ਨਾਨਕ ਤਿਹਿ ਜਗੁ ਜੀਤਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫਸੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਗੁਲਾਮੀ ਜਾਂ ਬੰਧਨ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਗੌਰਵ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਜਮਸ਼ੀਲ ਵਿਹਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ...(ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ) ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਸੰਜਮ ਲਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸਾਪੇਖ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸਮੁੱਚੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਾਦਰ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। “ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰੂਪ ਰੰਗ ਵਟਾ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹਨ....ਦੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੇਵਲ ਰੋਗ ਹੈ, ਤਦ ਵੀ ਮਨ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬੌਧਿਕ ਦੁੱਖ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਤਮਾ ਵੀ ਜਕੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਹਾਲ ਸੁਖ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਹੈ।”<sup>10</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੁੰਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਟੁੱਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੋਬਲ ਜਾਂ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਖੀਣ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭੈ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ (ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ) ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੈ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੋ ਚਿਤ੍ਰ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ ਹੈ ਉਹ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ (ਜਾਂ ਵਰਗ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਵਿਅਕਤੀ) ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਰਬ ਸਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ (*The man*) ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਬਲਹੀਣਤਾ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ, ਕੇਵਲ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲੋਂ, ਰੱਬ ਨਾਲੋਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਆਪੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੜ ਜਾਣ ਸਦਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸੰਕਟ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਜੋਗ (*religious alienation*) ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਫੁੱਟਦੇ ਦਵੰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਨਯਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਯਾਤਰਾ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਮਨ ਵਿਚ ਫੁੱਟਦੇ ਦਵੰਦ ਹੀ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਾਪਢੰਡ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਗਤ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਤਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਾਲ

ਅਧੀਨ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ :

ਸੁਖ ਦੁਖ ਦੋਨੋ ਸਮ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਅਉਰੁ ਮਾਨੁ ਅਪਮਾਨਾ॥

ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੈ ਅਤੀਤਾ ਤਿਨਿ ਜਗਿ ਤਤੁ ਪਛਾਨਾ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਦੇਣ-ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਉੱਚਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਉੱਤਮਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਾਇਆ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾ, ਮਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਇਹੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਸ਼ਖਸ਼, ਵਜੂਦ, ਹਸਤੀ, ਜੀਵ ਆਦਿ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ (ਜੋ ਤਨ ਉਪਜਿਆ ਸੰਗ ਹੀ, ਸੋ ਭੀ ਸੰਗ ਨਾ ਹੋਇਆ)। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦੀ ਇਸ ਸੁਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਉੱਤਮਤਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। “ਪਰ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰੀ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਾਹੇ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇ ਪਹਿਲੋਂ ਸਰੀਰ ਵਲ ਠੀਕ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।”<sup>12</sup> ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਬਹੁਰਿ ਨਹ ਪਾਵੈ ਕਛੁ ਉਪਾਉ ਮੁਕਤਿ ਕਾ ਕਰੁ ਰੇ।

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਗਾਇ ਕਰੁਨਾਮੈ ਭਵ ਸਾਗਰ ਕੈ ਪਾਰਿ ਉਤਰੁ ਰੇ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-220

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ

ਮੈਂਬਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸਮਾਜ ਅਧੀਨ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰਕ ਕਾਰਜਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਤਬ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਚੇਤਨ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਬਹੁਤ ਚੰਚਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਚੰਚਲਤਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। “ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਚਲ ਮਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਧਨ (ਆਰਥਕ ਵਿਕਾਸ) ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ-ਲੋਭ, ਪਾਪ, ਕਾਮ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਣਾ, ਮਦ ਆਦਿਕ ਹਨ।”<sup>3</sup> ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਜਗ ਝੂਠੇ ਕਉ ਸਾਚੁ ਜਾਨਿ ਕੈ ਤਾ ਸਿਉ ਰਚੁ ਉਪਜਾਈ॥

ਦੀਨ ਬੰਧ ਸਿਮਰਿਓ ਨਹੀ ਕਬਹੂ ਹੋਤ ਜੁ ਸੰਗਿ ਸਹਾਈ॥

ਟੋਡੀ, ਮ.-9, ਪੰਨਾ-718

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਰਚਨਾ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਲੌਕਿਕਤਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਭਾਵ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਉਸ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਆਪਾ ਤੋੜਿਆਂ ਮਾਨਵਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਹੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਉਸਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਲਕਸ਼ ਹੈ।<sup>4</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ, ਬੇਅੰਤ, ਅਜੂਨੀ ਤੇ ਅਕਾਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਨਮ ਵਿਚ ਹੀ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :



ਸਾਧੋ ਗਬਿੰਦ ਕੇ ਗੁਨ ਗਾਵਉ॥

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਅਮੋਲਕੁ ਪਾਇਓ ਬਿਰਥਾ ਕਾਹਿ ਗਵਾਵਉ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਗਿਆਨ ਵੱਸ ਇਸ ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸਨੂੰ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸ੍ਰੋਤ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ 'ਆਪਾ ਚੀਨੈ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਜਨ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਆਪਾ ਚੀਨੈ ਮਿਏ ਨ ਭ੍ਰਮ ਕੀ ਕਾਈ।

ਧਨਾਸਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-684

ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ 'ਆਪਾ ਚੀਨੈ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਉਮੈ ਗ੍ਰਸਤ ਜੀਵਨ ਉਸਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਉਪਰ ਹੱਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਭੈ ਕਾਹੂ ਕਉ ਦੇਤ ਨਹਿ, ਨਹਿ ਭੈ ਮਾਨਤ ਆਨਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬਲ ਨਾਮ ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ 'ਬਲਿ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਟੇ ਸਭ ਕਿਛੁ ਹੋਤ ਉਪਾਇ' ਨਾਮ ਭਗਤੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਜਗਤ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਐਸ਼ਵਰਜ਼ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਦੁਆਰਹਿ ਦੁਆਰਿ ਸੁਆਨ ਜਿਉ ਡੋਲਤ' ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੋਈ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬਿਬੇਕ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।<sup>5</sup> ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਲਈ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਸੰਕਟਮਈ-ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਣ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣਾਂ

ਦਾ ਵਿਵੇਕਪੂਰਨ ਵਰਨਣ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦੇ ਹਨ (ਜੋ ਇੰਦ੍ਰਿਯ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ) ਆਪਣੇ ਰੂਪ, ਰਸ, ਸ਼ਬਦ, ਸਪਰਸ਼ ਤੇ ਗੰਧ ਨਾਲ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੋਹਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਕਟੀ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁੱਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਮੋਹ ਜਾਲ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਸਥਿਰਤਾ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਿਯੋਗ ਉਸ ਲਈ ਸੰਕਟ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਖਾਉਤੀ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਤੀਰਥ, ਬਰਤ, ਸੰਨਿਆਸ ਆਦਿ ਵੀ ਸੰਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਹਨ। ਇਹ ਅਰਥਵਿਹੁਣਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਹਉਮੈ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਬੰਧਨ ਰੂਪ ਬਣ ਕੇ ਟੱਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>6</sup> ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਗੁਣ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਤੌਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ, ਗੁਨਾਹਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਪਰਮਸੱਤ ਵਲ ਮੂੰਹ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ.....। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥੋੜਚਿਰਤਾ ਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਜਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਮੂਲ ਕਿਰਿਆ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵ ਇਸ ਦਾ ਬੜਾ ਮਾਰਮਿਕ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।<sup>7</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਜਿਹਾ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਲ ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੇ ਗਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ ਗਤੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ ਸ਼ਕਤੀ। ਸਭ ਇਛਾਵਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹਨ। ਸਭ ਭਾਵੁਕਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਸਭ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਜੀਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਇਸ

ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਹਿਣ ਨਿਰਦਵੰਦ, ਬੇਰੁਕਾਵਟ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਟਕਰਾਓ ਦੇ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਾਹ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸੀਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੁਕਾਵਟ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ...ਤੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ...ਇਕ ਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ, ਅੰਦਰਲੀ ਜਾਂ ਬਾਹਰਲੀ, ਕੋਈ ਸੂਖਮ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਟੱਕਰ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਖੀਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।<sup>18</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਲ ਤੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਇਹ ਦਵੰਦ ਸਦਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬਲਵਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵਕ, ਭਾਵਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਚਲਾਏਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

### ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :

ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਉਪਲੱਭਯ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਇਕ ਮੱਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਮਿਸਤਰੀ ਆਪਣੀ ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਜਾਂ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਸਤਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਹਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਜਾਂ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿੰਤੂ ਇਹ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜੇ ਰੁਖ ਅਤੇ ਕਿਹੜੀ ਲਕੜੀ ਤੋਂ ਸਵਰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।<sup>19</sup> ਇਸਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਤੈਤਰੀਯ ਬ੍ਰਹਮਣ ਸਪਸ਼ੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਉਹ ਲਕੜੀ ਹੈ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਉਹ ਰੁਖ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਤੇ ਸਵਰਗ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ।<sup>20</sup> ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ੱਟ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਹੀ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ

ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਿੰਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੇਦਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਸੱਤ, ਭੁਲੇਖਾ ਜਾਂ ਭਰਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਵੇਂ ਨਵੇਂ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਲੁਪਤ ਪਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਸਤਿ ਕੇਵਲ ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕੋਈ ਏਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਮੁਖ ਮੰਤਵ ਬਣਾ ਲਏ। ਜਦ ਕੋਈ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸਮਝੇ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਦੇਵੇ। ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜਗਤ ਜ਼ਹੂਰ ਆਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਨਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਭਾਵੇਂ ਚੱਲਣਹਾਰ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਖਾਸ ਹੱਦਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਦੇ ਖਾਸ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਏਨੀ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜਿਤਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਨਿੱਜ ਚੇਤੰਨਤਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੇ ਭ੍ਰਮਕ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ, ਇਸ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋਂਦਮੂਲਕ ਹੈ ਉਹ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਤੇ ਕਾਰਣਹਾਰ ਚਿਤਵਤਦੇ ਤੇ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਧੋ ਰਚਨਾ ਰਾਮ ਬਨਾਈ॥

ਇਕਿ ਬਿਨਸੈ ਇਕ ਅਸਥਿਰੁ ਮਾਨੈ ਅਚਰਜੁ ਲਖਿਓ ਨ ਜਾਈ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪਿ ਪਸਾਰੀ ਆਪਹਿ ਦੇਖਨਹਾਰਾ॥

ਨਾਨਾ ਰੂਪ ਧਰੇ ਬਹੁ ਰੰਗੀ ਸਭ ਤੇ ਰੈ ਨਿਆਰਾ।

ਬਿਹਾਗੜਾ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-537

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੱਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ 'ਇਹ ਜਗੁ ਸਚੇ ਕੀ ਹੈ ਕੋਠੜੀ ਸਚੇ ਕਾ ਵਿਚ ਵਸੁ', ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ, ਵਿਅਕਤੀ, ਵਰਤਾਰਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਸਾਧੋ ਰਚਨਾ ਰਾਮ ਬਨਾਈ, ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪ ਪਸਾਰੇ, ਮਾਨਸ ਜਨਮ ਅਮੋਲਕ ਪਾਇਓ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਜੋ ਦੀਨੋ ਸੋ ਸਗਲ

ਬਿਨਸੈ ਜਿਉ ਬਦਾਰਿ ਕੀ ਛਾਈ, ਜੈਸੇ ਜਲ ਤੇ ਬੁਦਬਦਾ, ਮ੍ਰਿਗਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਜਿਉ ਜਗ ਰਚਨਾ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਧੀਨ “ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਰੌਆਂ- ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਅਸਾਰਥਕਤਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਲ ਨਾਲ ਚਲਦੀਆਂ (ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ) ਹਨ। ਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਾਧਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਐਸੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤੇਜਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਆਪੇ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਚਾਈ ਵਾਲੇ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ।”<sup>22</sup>

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਉਪਮਾਵਾਂ ਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫੁੱਲ ਦਾ ਖਿੜਨਾ ਤੇ ਮੁਰਝਾਉਣਾ ਸੱਚ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਤੇ ਬਿਨਸਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਹ ਬਿਨਸਣ ਦੀ ਗੱਲ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਕੇ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਾਧਨ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਭ੍ਰਮਕ-ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਅਚੇਤ ਹੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਵੰਦ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਪਰ-ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਮਰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਅਗਿਆਨ ਤੇ ਭ੍ਰਮਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਪਿਛੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਤੋਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਵੈਰਾਗ ਦਾ ਉਪਰਾਮਤਾ ਵਾਲਾ ਅੰਗ ਬਲਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।  
ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਪਰਾਮਤਾ ਭਾਵ ਜਗਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ  
ਐਸੀ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਅਥਵਾ  
ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਬੀਜ ਪਾਉਣਾ ਅਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਤੱਕ  
ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਸੰਸਾਰੀ ਝਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਡੁੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਹੈ,  
ਉਹ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੁਣੇਗਾ। ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ  
ਹਕੀਕਤ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿਰ ਫੇਰੇਗਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮਕ ਸੱਚ ਦੀ  
ਲਗਨ ਜਾਗ ਪਵੇ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਝਮੇਲੇ ਬਹੁਤੇ ਭਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ।<sup>3</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਉਪਰ ਕੀਤੇ ਹੰਕਾਰ ਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਉਪਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹਰ ਵਸਤ ਆਪਣਾ ਵਾਜੂਦ ਗਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਵੱਸ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਨਿਰਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਸਾਰੂ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਸਾਰੂ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਥਿਰ ਰੂਪ, ਪੀੜਾ ਤੇ ਕਰੁਣਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਮਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਨਾ ਜਾ ਸਕਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਉਕਾਈਆਂ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਕ ਐਸੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ

ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਛਿਨ ਭੰਗਰਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸੰਚੇ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਵੇ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਨਾਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਦ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੇ ਸਨਕੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਭਾਵੁਕ ਪਰਕਾਰ' ਦੇ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਘਟ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਂਝ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਈਮਾਨੀ ਕਹਿ ਕੇ ਕੋਸਦੇ ਭਾਵੇਂ ਰਹਿਣ। ਸੋ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਨਾ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦ ਤਕ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨਗਹਿਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ<sup>4</sup> ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉੱਤਮ ਮੂਲ ਤਦ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਕਲਾ ਕੋਸ਼ਲਤਾ ਦੀਆਂ ਉੱਤਮ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਮਾਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਵਾਲੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਦੁਆਰਾ ਵਧੇਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕਠਿਆਂ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਪਰਿਤਿਆਗ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਲਿਵਲੀਨਤਾ ਦੀ ਉਤੇਜਨਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਧੀਨ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗਮਈ ਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਨਿਕਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਵੈਰਾਗ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਬੋਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੌਕਸ਼ ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਖੁੱਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚੀਨ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਅਥਵਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਰੱਤਵ ਵਜੋਂ ਸਤਿਕਾਰਿਆ



ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਵੈਰਾਗ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ, ਮਨੋਵਿਰਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦਾ ਮਨ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮਾਰਥ ਦੀ ਖੋਜ ਵਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੈਰਾਗ ਹਿੰਦੂ-ਮੱਤ ਦਾ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ-ਪਦ (term) ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਨਿੰਦਾ, ਹਉਮੈ ਆਦਿ ਭੂਠੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੈ+ਰਾਗ ਤੋਂ ਹੋਈ ਕਿਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਇਸ ਅਧੀਨ 'ਵੈ' ਨਿਰੋਧਕ ਅਗੇਤਰ ਹੈ ਅਤੇ 'ਰਾਗ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਮੋਹ, ਖਿੱਚ, ਸਵਾਦ ਆਦਿ ਦਾ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਵੈਰਾਗ ਮੋਹ ਪਰਿਤਿਆਗ (defachment) ਦਾ ਸਮਅਰਥੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। "ਗੀਤਾ ਅਧੀਨ ਵੀ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮਨ ਦੁੱਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਿਸ ਦੀ ਚਾਹਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਭੈ ਅਤੇ ਕ੍ਰੋਧ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਥਿਰ ਬੁੱਧੀ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਸਦਾ ਸਨੇਹ ਰਹਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ ਅਤੇ ਅਸੁਭ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਸਥਿਰ ਬੁੱਧੀ ਵਾਲਾ ਹੈ।"<sup>25</sup> ਵੈਰਾਗ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਕ (inter-textuality) ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠੇ ਹੋਏ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵੈਰਾਗੀ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸੁਖੁ ਦੁਖੁ ਦੋਨੋ ਸਮ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਅਉਰੁ ਮਾਨੁ ਅਪਮਾਨਾ॥

ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੈ ਅਤੀਤਾ ਤਿਨਿ ਜਗਿ ਤਤੁ ਪਛਾਨਾ॥

ਉਸਤਿਤ ਨਿੰਦਾ ਦੋਉ ਤਿਆਗੈ ਖੋਜੈ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਲਾ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਦਾਨਸ਼ਵਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵੈਰਾਗ ਦੇ ਅਰਥ ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਨਿਰਲੇਪਤਾ, ਉਪਰਾਮਤਾ, ਨਿਰਮਹੋਤਾ, ਨਿਰਇੱਛਤਾ ਆਦਿ ਵੀ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮੁੱਖ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੈਰਾਗਮਈ ਤਿਆਗ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਪਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਧਾਰਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਵੈਰਾਗ

ਸੰਨਿਆਸ ਮਾਤ੍ਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਾਧਕ ਹੋਣ ਕਰਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਾਰਥਕ ਪਰਿਤਿਆਗ ਦੀ ਲੋੜ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ 'ਅਜੰਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਣ ਰਹਿਣ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਯੋਗ ਦੇ ਸੰਨਿਆਸ/ਸਮਾਧੀ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਤਪੱਸਿਆ ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਉਚੇਰਿਆ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਸਾਧਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਇਹ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

(1) ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇੰਦ੍ਰੀ ਰਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਰੂਪ, ਰਸ, ਸਪਰੱਸ਼, ਸ਼ਬਦ ਗੰਧ ਨਾਲ ਮੋਹਦੀਆਂ ਹਨ। (2) ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਕਟੀ ਸਾਕਾਂ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬੜੇ ਮਿੱਠੇ ਅਤੇ ਪਿਆਰੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋਹ ਜਾਲ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ। (3) ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਉਤੀ ਸਾਤਵਿਕ ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਤੀਰਥ, ਵਰਤ, ਨੇਮ, ਜੋਗ, ਸੰਨਿਆਸ ਤੋਂ ਵੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਉਮੈ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਬੰਧਨ ਰੂਪ ਹੋ ਟਕਰਦੇ ਹਨ।<sup>6</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੈਰਾਗ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਹਨ। ਪਦਾਰਥਕ-ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਗਨ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੈਰਾਗਮਈ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਨ, ਸੰਪਤੀ, ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੈਰਾਗ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਅਤੇ ਦੇਹ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਜੋ ਤਨ ਉਪਜਿਆ ਸੰਗ ਹੀ ਸੋ ਭੀ ਸੰਗ ਨ ਹੋਇਆ॥

ਤਿਲੰਗ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-726

ਗਰਬ ਕਰਤੁ ਹੈ ਦੇਹ ਕੋ ਬਿਨਸੈ ਛਿਨ ਮੈ ਮੀਤਿ॥

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਜਸੁ ਕਹਿਓ ਨਾਨਕ ਤਿਹਿ ਜਗੁ ਜਾਤ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਇਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਪਦਾਰਥਕ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਂਦੀ ਨਵੀਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਲਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦੀ-ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਉੱਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਮਾਰਗ ਦਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਯਥਾਰਥ ਵਸਤੂਗਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਤਮਪਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਚਿੰਤਾ ਤਾ ਕੀ ਕੀਜੀਐ ਜੋ ਅਨਹੋਨੀ ਹੋਇ॥

ਇਹੁ ਮਾਰਗੁ ਸੰਸਾਰ ਕੋ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਨਹੀ ਕੋਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਰਾਮੁ ਗਇਓ ਰਾਵਨੁ ਗਇਓ ਜਾ ਕਉ ਬਹੁ ਪਰਵਾਰੁ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਕਛੁ ਨਹੀ ਸੁਪਨੇ ਜਿਉ ਸੰਸਾਰੁ॥

ਉਹੀ

ਜਗ ਰਚਨਾ ਸਭ ਝੂਠ ਹੈ ਜਾਨਿ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮੀਤ॥

ਕਹਿ ਨਾਨਕ ਥਿਰ ਨਾ ਰਹੈ ਜਿਉ ਬਾਲੂ ਕੀ ਭੀਤਿ॥

ਉਹੀ

ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਭੋਗਣਹਾਰ ਵੀ। ਇਸ ਸਿਰਜਨ ਤੇ ਭੋਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਭੈਣ-ਭਰਾ, ਪਤਨੀ, ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ, ਦੋਸਤ, ਆਦਿ ਕਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਨੇਹ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਭਾਗ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਅਸਤਿ ਹਨ। ਭ੍ਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦੇਹ, ਘਰ ਅਤੇ ਔਰਤ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਸਹਿਜ ਅਧਿਕਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਇਕ ਭਰਮ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਭ੍ਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਜੋ ਤਨੁ ਤੈ ਆਪਨੋ ਕਰਿ ਮਾਨਿਓ ਅਰੁ ਸੁੰਦਰ ਗ੍ਰਿਹ ਨਾਰੀ॥

ਇਨ ਮੈ ਕਛੁ ਤੇਰੇ ਰੇ ਨਾਹਰਿ ਦੋਖੋ ਸੋਚ ਬਿਚਾਰੀ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-220

ਇਸ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੋਧਨ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਵਤੀਰਾ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਆਉਣ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਥ ਵੀ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਾਪਢੰਡ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਤੀਰਾ ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਸਮਾਂ ਪਰਿਵਰਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਰਾਜਾ ਰੰਕ ਤੇ ਰੰਕ ਰਾਜਾ ਬਣ ਸਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਧਨੁ ਦਾਰਾ ਸੰਪਤਿ ਸਗਲ ਜਿਨਿ ਅਪੁਨੀ ਕਰਿ ਮਾਨਿ॥

ਇਨ ਮੈ ਕਛੁ ਸੰਗੀ ਨਹੀ ਨਾਨਕ ਸਾਚੀ ਜਾਨਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਝਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਵੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਕਨਸੋਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਦਮਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ ਪੂਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਉਹ ਹੋਰ ਵੀ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਲੋੜ ਲੋਕ-ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਨਵੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੁਆਰਾ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਨੇ ਗਰੀਬ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਜਰਵਾਣੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਮਰੱਥਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਜ਼ਾਦੀ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਘਾਣ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਕੇ ਮਾਇਆ (ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਭ੍ਰਮਕ ਚੇਤਨਾ) ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭਾਂਜ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਾਰਨ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਸਾਰ (ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ) ਸਦੀਵੀ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੁਆਰਾ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ-ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥਕ ਸੱਤ ਨਾ ਕਿਆਸ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਕੇਵਲ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸੱਤਾ ਦੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਬਿਨਸਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਣਾ ਇਸ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਮਰਪਦ, ਮੁਕਤਪਦ ਜਾਂ ਨਿਰਵਾਨ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ

ਬਹਾਦਰ “ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਜਾਂ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਉਹ ਝੂਠ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਪਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਰਥਕ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।”<sup>27</sup>

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਮਾਨਵੀ ਮਸਲੇ :**

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਵੇਦਾਂ, ਵੇਦਾਂਤ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸੰਤ ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦੋ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਰਮ, ਭੁਲੇਖੇ ਜਾਂ ਛਲਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਮਹਾਂਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਮਹਾਂਮਾਇਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੀਤਾ ਨੂੰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਗੋਪੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਇਆ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ<sup>28</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪਸਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਵਸਤੂਆਂ, ਵਰਤਾਰੇ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪਸਾਰਾ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਜੀਵਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਭਰਮ ਜਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਫਸਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਵੱਲੋਂ ਅਗਿਆਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਮੋਹਣੀ, ਬੁਹਰੂਪਣੀ, ਚੰਚਲ, ਕਾਮਣਹਾਰੀ ਆਦਿ ਮਨਮੋਹਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ‘ਨਾਗਣੀ’ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਭ੍ਰਮਿਕ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਸੋਝੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਰਾਸਤੇ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੰਤ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਣ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਾਇਆ ਪਦਾਰਥਕ ਪਸਾਰਾ, ਮੋਹ-ਲੋਭ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੀ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ 'ਮਾਇਆ ਮਾਈ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਪਰਸੂਤਿ ਜਮਾਇਆ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਮਾਂ (ਆਪਿ ਪਿਤਾ ਆਪਿ ਮਾਇਆ) ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਭੁਲੇਖਾ, ਅਵਿੱਦਿਆ, ਭਰਮ ਆਦਿ (ਕੋਈ ਐਸੇ ਰੇ ਭਗਤੁ ਜੁ ਮਾਇਆ ਤੇ ਰਹਿਤ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ<sup>੧੯</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਉਥੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਰੁਕਾਵਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੇ ਸਹਿਜ ਅਰਥ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸੂਰਤ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪਿ ਪਸਾਰੀ ਆਪਹਿ ਦੇਖਨਹਾਰਾ॥

ਬਿਹਾਗੜਾ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-537

ਪੂਤ ਮੀਤ ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਸਿਉ ਇਹ ਬਿਧਿ ਆਪੁ ਬੰਧਾਵੈ॥

ਮ੍ਰਿਗ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਜਿਉ ਝੂਠੋ ਇਹੁ ਜਗ ਦੇਖਿ ਤਾਸਿ ਉਠਿ ਧਾਵੈ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਮਨੁ ਮਾਇਆ ਮਹਿ ਉਰਝਿ ਰਹਿਓ ਹੈ ਬੁਝੈ ਨਹ ਕਛੁ ਗਿਆਨਾ॥

ਕਉਨ ਨਾਮੁ ਜਗੁ ਜਾ ਕੈ ਸਿਮਰੈ ਪਾਵੈ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਨਾ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-312

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਲਈ ਅਧਿਕ ਉਪਯੋਗੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ

ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਉਪਯੋਗੀ ਗੁਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਭੀ ਤੇ ਮੋਹਕ ਗੁਣ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ-ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਅਸਮਾਨ ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿੱਜੀ ਲੋਭ ਤੇ ਮੋਹ ਦੇ ਵੱਸ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਅਧਿਕ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤਾ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਨੁੱਖ ਜੀਉਣ ਜੋਗ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਅਭਾਵ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਮਾਨਵੀ ਮਸਲੇ :**

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਸੀਮਾ ਵਜੋਂ 'ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ' ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ "ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਕਾਇਰਤਾ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਲੋੜੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤੀ ਤਥਾਕਥਿਤ ਨਰੋਆ ਦਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਰੋਗਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਹੈ।.....ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਰੂ ਅਸਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਅਕਸਰ ਖਾਮੋਸ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।"<sup>30</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਰਲਾਪੀ ਜਾਂ



ਮਾਯੂਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਜੌਨ ਮੈਕਕੁਰੀ (John Macquarrie) ਅਨੁਸਾਰ :

ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਉਹ ਮਰ ਰਿਹਾ ਹੈ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। *Theodosius Dobzhansky* ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਤੀ ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਤ ਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਧੀਨ ਉਲੇਖ ਉਪਲੱਭਯ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਕਸਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਲੇਖ ਅਧੀਨ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲਿਕ, ਤ੍ਰੈਗੁਣੀ ਸਰੂਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਲਕ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਆਪਣੀ ਅਮਰਤਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਕ ਸੰਜੀਵ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਅੰਤ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋਣੀ ਅਧੀਨ ਕਾਲਵੱਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ/ਅਸਥਿਰਤਾ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਬੋਧ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਬੋਧ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪਰ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਕਾਲਵਸ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤ ਉਸ ਦਾ ਆਪ ਕਾਲਵਸ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਛਿਨ ਭੰਗਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਬੋਧ ਨੂੰ ਭੈਅ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਧੀਨ ਇਹ ਭੈਅ ਮੌਤ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ

ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਅਰਥ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮੌਤ ਦੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੌਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪਦਾਰਥਕ ਉਪਭੋਗਤਾ ਵਿਚ ਰੁਝਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਮੌਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕੁਰਤਾ ਤੋਂ ਬੇਖਬਰ ਇਸ ਦੇ ਆਚਾਨਕ ਵਾਪਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬੱਚਣ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਮੌਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਅਚਾਨਕ-ਵਾਪਰਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਨਰ ਚਾਹਤ ਕੁਛ ਅਉਰ ਅਉਰੈ ਕੀ ਅਉਰੈ ਭਈ॥

ਚਿਤਵਤ ਰਹਿਓ ਠਗਉਰ ਨਾਨਕ ਫਾਸੀ ਗਾਲਿ ਪਰੀ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਕਾਲੁ ਬਿਆਲੁ ਜਿਉ ਪਰਿਓ ਡੋਲੈ ਮੁਖੁ ਪਸਾਰੇ ਮੀਤ॥

ਆਜੁ ਕਾਲਿ ਫੁਨਿ ਤੋਹਿ ਗ੍ਰਸਿ ਹੈ ਸਮਝ ਰਾਖਉ ਚੀਤਿ॥

ਸੋਰਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-631

ਬੀਤ ਜੈ ਹੈ ਕਿ ਬੀਤ ਜੈ ਹੈ ਜਨਮੁ ਅਕਾਜੁ ਰੇ॥

ਨਿਸਿ ਦਿਨੁ ਸੁਨਿ ਕੈ ਪੁਗਨ ਸਮਝਤ ਨਹ ਰੋ ਅਜਾਨ॥

ਕਾਲ ਤਉ ਪਹੂਚਿਓ ਆਨਿ ਕਹਾ ਜੈ ਹੈ ਭਾਜਿ ਰੇ॥

ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1352

ਘਰ ਕੀ ਨਾਰਿ ਬਹੁਤ ਹਿਤੁ ਜਾ ਸਿਉ ਸਦਾ ਰਹਤ ਲਾਗੀ॥

ਜਬ ਹੀ ਹੰਸ ਤਜੀ ਇਹ ਕਾਇਆ ਪ੍ਰੇਤ ਪ੍ਰੇਤ ਕਰਿ ਭਾਗੀ॥

ਸੋਰਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-634

ਕਾਲ ਫਾਸ ਜਬ ਗਰ ਮਹਿ ਮੇਲੀ ਤਿਹ ਸੁਧਿ ਸਭ ਬਿਸਰਾਈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਯਾ ਸੰਕਟ ਮਹਿ ਕੋ ਅਬ ਹੋਤ ਸਹਾਈ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1008

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਵੱਲ ਤੋਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਕੇ ਵੀ ਅਚੇਤ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਪਸਾਰਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਆਪੇ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਉਪਰ ਉਠਣ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਵੈ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਇਕਮਾਤਰ ਲੌਕਿਕ ਪਸਾਰੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਣਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸੰਕਟਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਦਾ ਅੰਤਰ ਦਰਸਾਕੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਹੀਰੋ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਦੇਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਫਿਰਤ ਫਿਰਤ ਬਹੁਤੇ ਜੁਗ ਹਾਰਿਓ ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਲਹੀ॥

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਮਿਲਨ ਕੀ ਬਰੀਆ ਸਿਮਰਤ ਕਹਾ ਨਹੀ॥

ਸੋਰਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-631

ਇਸ ਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮਾਂ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਸੁਆਸਾਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਧਾਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਅਮੋਲਕਤਾ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਸੁਆਸਾਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਗਵਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰਨ ਦਾ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਸਾਧੋ ਗੋਬਿੰਦ ਕੇ ਗਨੁ ਗਾਵਉ॥

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਅਮੋਲਕੁ ਪਾਇਓ ਬਿਰਥਾ ਕਾਹਿ ਗਵਾਵਉ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਦੁਰਲਭ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਤੇ ਅਸਤਿ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਉਤੇ ਅਸਥਿਰ ਤੇ ਅਸਤਿ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਦੇਹ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੇ ਬਿਨਸ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਹ ਉੱਤੇ ਹੰਕਾਰ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦੇਹ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਦਾ ਅਜਗਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਮੂੰਹ ਖੋਲ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗਾਸ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਕਾਲੁ ਬਿਆਲੁ ਜਿਉ ਪਰਿਓ ਡੋਲੈ ਮੁਖੁ ਪਸਾਰੇ ਮੀਤ॥

ਆਜੁ ਕਾਲਿ ਫੁਨਿ ਤੋਹਿ ਗੁਸਿ ਹੈ ਸਮਝਿ ਰਾਖਉ ਚੀਤਿ॥

ਸਰੋਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-631

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਉਪਜਾਉਣ ਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ/ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਉਣ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਾਪਿਸ ਮੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਇਸ ਜੁਗਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਣ ਲਈ ਵੀ ਵਿਵੇਕ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਫਿਕਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਗਰੁਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਹ ਸਿਮਰਤ ਗਤਿ ਪਾਈਐ ਤਿਹ ਭਜੁ ਰੇ ਤੈ ਮੀਤ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਅਉਧ ਘਟਤ ਹੈ ਨੀਤ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-427

ਇਥੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਜੁਗਤ/ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਸਮੇਂ ਦੀ

ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਬਚਪਨ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਵਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਇਹ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਪਲ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਮੌਤ ਵੱਲ ਵਧਾਏ ਇਕ ਕਦਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜਵਾਨੀ ਬੀਤ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹਾਲਤ ਇੰਨੀ ਨਿਘਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਿਰ ਕੰਬਣਾ, ਪੈਰ ਥਿੜਕਣਾ ਅਤੇ ਅੱਖਾਂ ਘੱਟ ਵੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਸ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਢਾਪੇ ਦੇ ਮੌਤ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਪੂਰਵਨੁਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਰਚਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਸਿਰੁ ਕੰਪਿਓ ਪਗ ਡਗ ਮਗੇ ਨੈਨ ਜੋਤਿ ਤੇ ਹੀਨ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਇਹ ਬਿਧਿ ਭਈ ਤਉ ਨ ਹਰਿ ਰਸ ਲੀਨ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਚਪਨ ਨੂੰ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ, ਕਿਸ਼ੋਰ ਦੇ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ, ਅਧੇੜ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਤੋਂ ਮੌਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ “ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਅਤੇ ਵਿਰਕਤ ਉਤਪੰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਥਾਈ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਦਮਾਨ ਅਗੌਣ ਸ੍ਰੈ, ਲੋਭ, ਮੋਹ ਮਾਇਆ, ਕ੍ਰੋਧ ਅਤੇ ਕਾਮ ਆਦਿ ਦਾ ਨਿਵਾਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਜੀਵ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਛਿੰਨ ਭੰਗਰਤਾ ਦਾ ਦਿਗਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਉੱਤਮ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਜੀਵ ਉਸ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚਲ ਕੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸਾਰਥਕ ਕਰ

ਸਕੇ।<sup>32</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਸਤੱਗੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਘੋਰ ਮਾਨਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਸਾਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗਹਿਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਹਿਜ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਠੋਰ ਸੱਚਾਈ ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਡਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਡਰ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਰਪਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਰਿ ਜੂ ਰਾਖਿ ਲੇਹੁ ਪਤਿ ਮੇਰੀ॥

ਜਮ ਕੋ ਤਾਮ ਭਇਓ ਉਰ ਅੰਤਰਿ ਸਰਨਿ ਗਹੀ ਕਿਰਪਾ ਨਿਧਿ ਤੇਰੀ॥

ਮਹਾ ਪਤਿਤ ਮੁਗਧ ਲੋਭੀ ਫੁਨਿ ਕਰਤ ਪਾਪ ਅਬ ਹਾਰਾ॥

ਭੈ ਮਰਬੈ ਕੋ ਬਿਸਰਤ ਨਾਹਿਨ ਤਿਹ ਚਿੰਤਾ ਤਨੁ ਜਾਰਾ॥

ਜੈਤਸਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-703

ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਉਪਜੀ ਘਟ ਮਹਿ ਜਬ ਗੁਰ ਚਰਨਨ ਅਨੁਗਾਗਿਓ॥

ਸਫਲੁ ਜਨਮੁ ਨਾਨਕ ਤਬ ਹੁਆ ਜਉ ਪ੍ਰਭੂ ਜਸ ਮਹਿ ਪਾਗਿਓ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1008

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਮਈ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੁ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਹਲੂਣਾ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪਰਤਉਣਾ ਹੈ।

ਦੁਨੀਆਂ ਵਲੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਰੱਬ ਵੱਲ ਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਲੂਣਾ ਦੇਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਫਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮ੍ਰਿਤੂ ਦਾ ਭੈ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।<sup>੩੩</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਵਿਚ ਸੁੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਤਨ ਅਸਤਿ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਤਨ ਦੇ ਆਕਰਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਵੈਰਾਗਮਈ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਮੌਤ, ਬੁਢਾਪਾ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਹਿਣ, ਆਦਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵਰਨਣ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕੋ ਮੰਤਵ ਹੈ...ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹਾਂ ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ, ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ।<sup>੩੪</sup>

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :**

ਪੂਰਵਲੇ ਅਧਿਆਇ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ “ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਵਿਹਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਬੋਧ; ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਭਿਆਸ; ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਚਰਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ; ਲਿਵ, ਹੁਕਮ-ਰਾਜਾਈ ਚੱਲਣਾ, ਸਤਿ-ਸੰਗਤਿ ਕਰਨੀ, ਜਲ ਵਿਚ ਕਮਲ-ਵਾਂਗ ਅਲਿਪਤ ਰਹਿਣਾ; ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਿਆਂ, ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ; ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣਾ; ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ, ਸੇਵਾ ਨਮ੍ਰਤਾ, ਨਾਮ-ਦਾਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਸੁਭ ਆਚਰਣ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਐਸੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿ ਇਹ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸੂਰਗ ਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਟਿਕਾਣਾ ਮਿਲੇਗਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ।”<sup>੩੫</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਸਰਲ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਤ ਆਚਾਰ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅੰਮਿਤ ਕੜੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਉਸਤਤਿ ਨਿੰਦਿਆ ਨਾਹਿ ਜਿਹ ਕੰਚਨ ਲੋਹ ਸਮਾਨਿ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਮੁਕਤਿ ਤਾਹਿ ਤੈ ਜਾਨਿ॥

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਪਦਾਰਥ, ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਿਆਗ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪਦਾਰਥ, ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਅਧੀਨ ਉਦਾਸੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਤੋਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਉਹ ਗੱਲ ਹੀ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਇਹ ਉਦਾਸੀ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਕੁਝ ਲੋਕ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੇ ਉਤਮਤਾ ਵਰਗੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾ ਕੇ  
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ  
ਛੁੱਟੀ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਮ ਅਜ ਕਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ  
ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੋਧ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੈਰਾਗ  
ਭਰਿਆ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ  
ਹੌਸਲਾ ਘਟਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।<sup>੧੬</sup>

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਚੇਤਨ ਕਰੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਕਰਕੇ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਸੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੋਹ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮਦਦਗਾਰ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਟੀਸੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਤੋਂ ਨਿਜ਼ਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮੇਰਉ ਮੇਰਉ ਸਭੈ ਕਹਤ ਹੈ ਹਿਤ ਸਿਉ ਬਾਧਿਓ ਚੀਤ॥  
ਅੰਤਿ ਕਾਲਿ ਸੰਗੀ ਨਹ ਕੋਉ ਇਹ ਅਚਰਜ ਹੈ ਗੀਤਿ॥  
ਮਨ ਮੂਰਖ ਅਜਹੂ ਨਹ ਸਮਝਤ ਲਿਖ ਦੈ ਹਾਰਿਓ ਨੀਤਿ॥



ਨਾਨਕ ਭਉਜਲੁ ਪਾਰਿ ਪਰੈ ਜਉ ਗਾਵੈ ਪ੍ਰਭੁ ਕੇ ਗੀਤ॥

ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-536

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕੂੜਤਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪ੍ਰਭੂ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਭਵਜਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਰਸਤਾ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। “ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਝੂਠੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਐਸੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜੀਵ ਨਾਲ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਨਿਭ ਸਕੀ ਹੋਵੇ।.....ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਅਥਵਾ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਹਾਰਾ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਹੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਨਿਭਦਾ ਹੈ।”<sup>37</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਇਆ, ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਉਸਤਤ ਅਤੇ ਨਿੰਦਾ, ਹਰਖ ਅਤੇ ਸੋਗ ਤੋਂ ਮਨ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਚੰਚਲ ਮਨ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੀ ਮੁਕਤੀ-ਪਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪੇ ਹੀ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਤੇ ਲੋਭ ਅਧੀਨ ਹੋਣਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਬੰਧਨ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੂੜ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪਿਆਰ ਤੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵਿਹੁਣਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋਭ ਤੋਂ ਤਿਆਗ ਕਰਵਾਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਨਿਜਿ ਕਰਿ ਦੇਖਿਓ ਜਗਤ ਮੈ ਕੋ ਕਾਹੂ ਕੋ ਨਾਹਿ॥

ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਹੈ ਤਿਹ ਰਾਖੇ ਮਨ ਮਾਹਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਰਿਤਿਆਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਾਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੂਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਅਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਸਦੀਂਵੀ ਤੇ ਸਥਿਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੱਤ ਬਣਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੁ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਅਬ ਉਟ ਹਰਿ ਗਜ ਜਿਉ ਹੋਹੁ ਸਹਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਬਲ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਦੇ ਸਭ ਕਿਛੁ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਨਾਨਕ ਸਭ ਕਿਛੁ ਤੁਮਰੈ ਹਾਥ ਮੈ ਹਾਥ ਮੈ ਤੁਮ ਹੀ ਹੋਤ ਸਹਾਇ॥

ਉਹੀ

ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨ ਦਾ ਦਵੰਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਿਨ ਵਿਗੜ ਕੇ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਸੁਝਾਇਆ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਨਿਰਭੈਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸ ਕੋਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਖੁਦ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੂਲ

ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ ਜਦ ਉਸ ਉੱਤੇ ਬਿਪਤਾ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸਾਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਲ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਬੰਧਨ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਮੁਕਤ ਤੇ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।<sup>੧੮</sup> ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਮਲ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵਕ, ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਆਦਿ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਨੈਤਿਕ ਪਿੜ' ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਵਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਭਿੰਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਗਿਆਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਸਫਲ ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਬਰਾਬਰ 'ਤੇ ਚਲ ਰਹੀ ਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੋ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੋ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੋਆਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕਤੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭਿੱਜ ਰੱਖਣ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਇਆ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ (ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੈ, ਭਵ ਸਾਗਰ ਤਰੀਐ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੈ) ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਕ (inter-textuality) ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਾਹੇ ਰੇ ਬਨ ਖੋਜਨ ਜਾਈ॥

ਸਰਬ ਨਿਵਾਸੀ ਸਦਾ ਅਲੇਪਾ ਤੋਹੀ ਸੰਗਿ ਸਮਾਈ॥

ਪੁਹਪ ਮਧਿ ਜਿਉ ਬਾਸੁ ਬਸਤੁ ਹੈ ਮੁਕਰ ਮਾਹਿ ਜੈਸੇ ਛਾਈ॥

ਤੈਸੇ ਹੀ ਹਰਿ ਬਸੇ ਨਿਰੰਤਰਿ ਘਟ ਹੀ ਖੋਜਹੁ ਭਾਈ॥

ਬਾਹਰਿ ਭੀਤਰਿ ਏਕੋ ਜਾਨਹੁ ਇਹੁ ਗੁਰ ਗਿਆਨੁ ਬਤਾਈ॥

ਜਨ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਆਪਾ ਚੀਨੈ ਮਿਰੈ ਨ ਭ੍ਰਮ ਕੀ ਕਾਈ॥

ਧਨਾਸਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-684

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰੇਮ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਰੋਣ ਦਾ ਸਫਲ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਤੇ ਸਰਲ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਧੀਨ ਮੁਕਤੀ ਕੋਈ ਕਠਿਨ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਫਿਰਕੇ ਜਾਂ ਜਾਤ ਲਈ ਰਾਖਵੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਾਂ ਉਸ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਭਟਕਣ ਦੀ ਥਾਂ (ਹਸੰਦਿਆ ਖਡੰਦਿਆ ਪਹੰਨਦਿਆ ਖਲੰਦਿਆ ਵਿਚਿ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ) ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਤਮਾ (ਜੋ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਹੈ) ਨੂੰ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਖਲਾਸੀ, ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰਾ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਰਲੱਭ ਤੇ ਉੱਤਮ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਚੌਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਇਸੇ ਜਨਮ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਜੂਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੇਹਰ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਗੁਰਮੁੱਖ (ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ) ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ-ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਦੀਓ ਜਿਹ ਠਾਕੁਰਿ ਸੋ ਤੈ ਕਿਉ ਬਿਸਰਾਇਓ॥

ਮੁਕਤੁ ਹੋਤ ਨਰ ਜਾ ਕੈ ਸਿਸਰੈ ਨਿਮਖ ਨ ਤਾ ਲਉ ਗਾਇਉ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-912

ਤਜਿ ਅਭਿਮਾਨ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਫੁਨਿ ਭਜਨ ਰਾਮ ਚਿਤੁ ਲਾਵਉ॥

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਮੁਕਤਿ ਪੰਥ ਇਹੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ ਤੁਮ ਪਾਵਉ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂਵੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਪਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਤੱਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ-ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪਰਮ-ਉਦੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਸਰੋਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਕਤ-ਪਦ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲਾ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਵਾਲੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਕਰਕੇ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉੱਚੇ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੈਨਵਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੋਹ

ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਹੋਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੀ ਲੀਨਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਦੁਖਾਂਤ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਲੋਭਇਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਅੰਤਿਮ ਹੋਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮੌਤ ਦਾ ਸਧਾਰਨੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਆਸਥਾਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਧਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਦੁੱਖ, ਮੌਤ, ਆਤਮ-ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ) ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਨਣ ਦਾ ਸਾਰਥਕ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਵੇਚਨ*, ਪੰਨਾ-11
- 2) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ*,  
www.punjabialochana.com
- 3) Paul Tillich, *Theology of Culture*, P.-117
- 4) Ibid, P.-121
- 5) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*,  
www.punjabialochana.com
- 6) P.T. Raju, *Comparisons and Reflection, Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*, (Edit.) Radhakrishnan and P. T. Raju, P.-343
- 7) W. H. Melood, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, P.-182
- 8) ਅਤਰ ਸਿੰਘ, *ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ*, ਪੰਨਾ-184
- 9) *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ*, www.punjabialochana.com
- 10) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ*, ਪੰਨਾ-3
- 11) ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 'ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ', ਪਰਖ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ*, ਪੰਨਾ-143-44
- 12) ਰਾਮ ਸਿੰਘ, *ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਕਲਾ*, ਪੰਨਾ-23
- 13) ਰਮੇਸ਼ ਕੁੰਤਲ ਮੇਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ', *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਚਿੰਤਨ*, ਕਲਾ ਤੇ ਬਾਣੀ, ਸੰਪਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-55
- 14) ਅਤਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਬਣਤਰ', *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ*, ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਨਾ-196
- 15) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ*, ਪੰਨਾ-33
- 16) 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ', ਪਰਖ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ*, ਸੰਪਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ-72
- 17) ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਅਧਿਅਨ*, ਪੰਨਾ-86

- 18) ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ, ਪਰਖ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-150
- 19) ਉਧਰਿਤ, ਹਰਦਿਲਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਅਣ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪੰਨਾ-80
- 20) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-80
- 21) ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-136
- 22) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰ', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, (ਸੰਪਾ.) ਗੁਰਨਾਮ ਕੌਰ, ਪੰਨਾ-83
- 23) ਰਾਮ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, (ਸੰਪਾ.) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ-126
- 24) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-128-129
- 25) ਉਧਰਿਤ, ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਅਨੁਭਵ, ਅਣ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪੰਨਾ-5
- 26) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ', ਪਰਖ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-73
- 27) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-150
- 28) ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ.), ਸਾਹਿੱਤ ਕੋਸ਼ ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਪੰਨਾ-667
- 29) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-668
- 30) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ, ਪੰਨਾ-115
- 31) John Macquarrie, *Existentialism*, P.-194
- 32) ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਏਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ-107
- 33) ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਰਦਾ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਵੈਰਾਗ ਮਈ ਬਾਣੀ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਨਾ-145
- 34) ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ-17



- 35) ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਕਾ, 'ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਸੰਕਲਪ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ,  
(ਸੰਪਾ.) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-113
- 36) 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ, ਜੀਵਨ ਤੇ  
ਰਚਨਾ, (ਸੰਪਾ.) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ-135
- 37) ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਕਾ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-89
- 38) 'ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ', ਪਰਖ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-150

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ  
ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ :  
ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ



## ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ

### ਮਸਲੇ : ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਵਿਚਾਰਿਆਂ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਲਘੂ ਕੜੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਰਬ-ਇਰਾਨ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਲਾਮਕ ਸਮਾਰਾਜ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਇਸ ਉੱਤੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰੰਤਰ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਪੀਰ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਜਾਂ ਖਲੀਫ਼ੇ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣਿ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਇਸਲਾਮੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। “ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹਜ਼ਰਤ ਅਲੀ ਦਾ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਖਲੀਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਨੁਸਾਰ ਚੌਥਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। (ਪਰ) ਸੂਫੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੀਆਂ ਸੂਫੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਬਿਸਤਾਮੀ, ਬਖ਼ਤਾਮੀ ਅਤੇ ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ (ਹੀ) ਹਜ਼ਰਤ ਅਬੂ ਬਕਰ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।.....ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜਿਗਿਆਸੂਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਧਦੀ ਗਈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਪੂਰਵਕ ਸਥਾਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਹਿ ਜਾਵੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਇਸਲਾਮੀ ਜਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।” ਇਸ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਾਜ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਉਸ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਜਲਦੀ ਢਲਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੂਫੀਮਤ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੈਨਵਸ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ

ਇਸਲਾਮਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਨਿਖੜਵਾਂ ਤੇ ਉਗੜਵਾਂ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਭਰਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮਸਾਤ ਜਾਂ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸੂਫੀਮਤ ਉਥੇ ਦੇ ਸਥਾਨਿਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਰੰਗ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਮਦ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਆਮਦ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅਹਿਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਮ (ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ), ਅਮੀਰ ਸੁਬਕਤਦੀਨ (983 ਈ. ਤੋਂ 987 ਈ. ਤੱਕ) ਅਤੇ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਨੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਈ ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਸੀ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਵਿਚਾਰ ਉੱਤਮਤਾ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਾਰਨ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਵਧੇਰੇ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਹੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਲਗਭਗ ਦਸ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਆਪਣੇ ਅਰੰਭਲੇ ਬਿੰਦੂ (ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸੁਭਾਅ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਉੱਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਥਾਈਪਨ ਹਿੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਇਸਮਾਈਲ (1005 ਈ. ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਆਇਆ), ਸ਼ੇਖ ਅਲੀਉੱਲ ਹੁਜਵੀਰੀ ਅਰਥਾਤ ਦਾਤਾ ਗੰਜ ਬਖਸ਼ (1039 ਈ. ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਆਇਆ), ਫਰੀਦ-ਉਦ-ਦੀਨ ਅੱਤਾਰ ਅਤੇ ਖਵਾਜਾ ਕੁਤਬ-ਉਦ-ਦੀਨ ਬਖਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਮ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਤੇਰਵੀਂ-ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ, ਕਸ਼ਮੀਰ, ਦੱਖਣ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੂਰਬੀ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ

ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਬਦਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਹਾਵਲਪੁਰ (ਉੱਚ) ਇਸਲਾਮੀ-ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਖਵਾਜਾ ਮੁਈਨੂਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਖਵਾਜਾ ਕੁਤੁਬਦੀਨ ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫ਼ਾਰਸੀ (ਜਿਸ ਦੀ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਬਹੁਤ ਅਮੀਰ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ) ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਇਸਲਾਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦਰਪਣ ਵਜੋਂ ਦੋਹਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਵਰਗੇਵੇਂ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨੀ ਹੋਈ ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਗਵਾਈ ਲੈਂਦੀ ਹੋਈ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਧਾਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੈਨਵਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਲੰਮੇ ਕਾਲ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਗਲੇਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਨੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਥਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਜਤਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਆਪਣਾ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਖਿੱਤਿਆਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ (ਜੋ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ) ਵੀ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ

ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਥਾਪਿਤ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਇਹ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਧਾਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ-ਦਵੈਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜਕੜਨ, ਧਰਮ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮਾਨਵੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪਰੋਖੇ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਮਾਰਥ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉੱਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਾਰਥਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮ ਦਾ ਨੈਤਿਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿਰੋਲ ਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਵ ਸਾਂਝੇ ਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਰਗ ਵੀ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਾਸਾਰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ ਭਾਵ ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਣਾਕੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਪਾਰ-ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਲੌਕਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਨਵੀਨ ਮੁੱਲ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਸਾਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਵਿਲੱਖਣ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕੋ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ

ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਵੀਨ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਘੋਲ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਿਆਣ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਖਰੇਵੇਂ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਧੀਨ ਜਿਥੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਇਕ ਜੋਤ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੰਗਣ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੂਫੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦੀਰਘ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲਘੂ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਥਾਨਿਕ ਰੰਗਣ ਵਿਚ ਰੰਗ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਚਾਉਂਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਰਾਜਕਤਾ ਭਰੇ ਰਾਜਸੀ ਮਹੌਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ



ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਨਾਓ ਅਤੇ ਦਬਾਉ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਝਾਕਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੀ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਰਜਨ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਮਤਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ, ਮਨੁੱਖ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਮਹਾਨਤਮ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਸਤਾਖਰ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਗਹਿਰ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰੇ ਗਈ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਜਗਤ/ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ :

ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਤਨਾਉ ਗ੍ਰਸਤ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸੰਤੁਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਵੀਨ ਬਿੰਬ ਵਿਭਿੰਨ ਪਸਾਰਾਂ ਤੇ ਪਰਤਾਂ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿੰਬ ਤਨਾਉ-ਗ੍ਰਸਤ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ

ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ, ਸੰਜਮ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ (ਜੋ ਕਰਨੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ ਸੰਕਟ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਹਾਰਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਆਤਮ-ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪਰ-ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਕਤੀ, ਸੰਘਰਸ਼, ਜਤਨ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਾਵਿ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਲੌਕਿਕ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵੀ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਸਮਾਨਾਤੰਰ ਚੱਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਜੀਵ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਜੀਵ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਿਜਕ ਦੇ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੇ ਸਿਰਜਨਾ ਸਮੇਂ ਹੀ ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਬਣਾਏ-ਇਕ ਸਰੀਰਕ ਦੇਹੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਆਤਮਕ ਰੂਹ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਜਤਲਾਕੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਜੀਵ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਤੇ ਇਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਪਹਿਲਾ ਅ-ਸਰੀਰੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਪਿਛੋਂ ਉਹ ਸਰੀਰੀ ਆਤਮਾ ਅਥਵਾ ਜੀਵ ਅਥਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ

ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ :

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਦੀਓ ਜਿਹ ਠਾਕੁਰਿ ਸੋ ਤੈ ਕਿਉ ਬਿਸਰਾਇਓ॥

ਮੁਕਤੁ ਹੋਤ ਨਰ ਜਾ ਕੈ ਸਿਸਰੈ ਨਿਮਖ ਨ ਤਾ ਲਉ ਗਾਇਉ॥

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-912

ਇਸ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਉਸ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਰਥ-ਬੋਧਕਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ, ਜਿੰਦ, ਜਿੰਦੂ, ਜੀਉ, ਘਟ, ਜੀਅ, ਹੰਸ, ਹੰਝ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਣਗਿਣਤ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਅਰਥ-ਬੋਧਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਕਮਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇਹਧਾਰੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਨੂੰ ਅਣਦਿਸਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਾਲੋਂ ਦਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹਕੀਕਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਾਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੂਰਗੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਬੇਚਾਰਗੀ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਤਾਪ ਵਿਆਕੁਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁਸੀਬਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਸ ਕੋਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋ ਕੇ ਅਣਹੋਂਦੇ ਤੰਤਿਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਆਪਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ

ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਰਤਾ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਵੇਖਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਤੇ ਸਥਾਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਅਤੇ ਹੱਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਅਰਥਾਤ ਥੋੜ੍ਹਾ ਚਿਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਅਮਰ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲਾ ਤੱਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਰਹਿਤ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਪੰਜ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਹਸਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਿਆਰ, ਅਨੰਦ, ਅਸੀਮਿਤਾ ਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ। ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਹਉਮੈ' ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਮੋਹ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਸਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸੂਝ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਜੀਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੀਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰੁਕਾਵਟ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸਦਾ ਵਿਹੁਣਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦੀ ਗਿਆਨ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ-ਬਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਆਤਮ-ਸਾਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਾਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉਸਦਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਿਵਕੇਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਗਵਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸੱਚ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਸਭ ਕਿਛੁ ਜੀਵਤ ਕੋ ਬਿਵਹਾਰ॥

ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਭਾਈ ਸੁਤ ਬੰਧਮ ਅਰੁ ਫੁਨਿ ਗ੍ਰਿਹ ਕੀ ਨਾਰਿ॥

ਤਨ ਤੇ ਪ੍ਰਾਨ ਹੋਤ ਜਬ ਨਿਆਰੇ ਟੇਰਤ ਪ੍ਰੇਤਿ ਪੁਕਾਰਿ॥

ਆਸੁ ਘਰੀ ਕੋਉ ਨਹ ਰਾਖੇ ਘਰਿ ਤੇ ਦੇਤ ਨਿਕਾਰਿ॥

ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-536

ਜਾ ਮੈ ਭਜਨੁ ਰਾਮ ਕੋ ਨਾਹੀ॥

ਤਿਹ ਨਰਿ ਜਨਮੁ ਅਕਾਰਥੁ ਖੋਇਆ ਯਹ ਰਾਖਹੁ ਮਨ ਮਾਹੀ॥

ਤੀਰਥ ਕਰੈ ਬਰਤ ਫੁਨਿ ਰਾਖੈ ਨਹ ਮਨੁਆ ਬਸਿ ਜਾ ਕੋ॥

ਨਿਹਫਲ ਧਰਮ ਤਾਹਿ ਤੁਮ ਮਾਨਹੁ ਸਾਚੁ ਕਹਤ ਮੈ ਸਾ ਕਉ॥

ਜੈਸੇ ਪਾਹਨੁ ਜਲ ਮਹਿ ਰਾਖਿਓ ਭੇਦੈ ਨਾਹਿ ਤਿਹ ਪਾਨੀ॥

ਤੈਸੇ ਹੀ ਤੁਮ ਤਾਹਿ ਪਛਾਨਹੁ ਭਗਤਿ ਹੀਨ ਜੋ ਪ੍ਰਾਨੀ॥

ਬਿਲਾਵਲ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-831

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਮੋਹ ਬਸਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਮੂਰਤਿ ਬਿਸਰਾਈ॥

ਝੂਠਾ ਤਨੁ ਸਾਚਾ ਕਰਿ ਮਾਨਿਓ ਜਿਉ ਸੁਪਨਾ ਰੈਨਾਈ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ-ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਨਮੋਣ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨੇੜਤਾ ਤੇ ਨਿਖੇੜੇ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਪੂਰਨ ਇਕਮਾਤਰ ਸੱਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ ਜੋਤੀ ਦੀ ਇਕ ਰਿਸ਼ਮ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਉਸ ਪਰਮ-ਜੋਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸੱਤ (ਸਰੀਰ) ਤੋਂ ਨਿਕਲ ਸਤ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਵਿਚ ਸਮਾਉਣ ਦਾ ਇਛੁੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਵਿਕਾਰ ਹਨ ਉਥੇ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਸਰੀਰਕ-ਹਸਤੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਰਾਮ ਪੂਜਨ ਤਿਵਾੜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮ੍ਰਿਤੁ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਫਿਰ ਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਕ ਸੂਫੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਉਸਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਫ਼ਰ ਹੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇਕਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਿਘਣਕਾਰੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਜਨਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕੰਮਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੋ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-22, ਪੰਨਾ-76<sup>8</sup>

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਕਈ ਥਾਂਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਜੀਵਾਤਮਾ/ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵਾਤਮਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਥਲ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਥਵਾ ਰੂਹ 'ਮਹਿਲਾ' ਹੈ, ਮਾਫਲ ਹੈ, ਕਮਲਾ ਹੈ ਤੇ ਬੇਸਮਝ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਮਹਿਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਜਿਥੇ ਰੂਪ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਮਨ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਰੂਪ ਅਤੇ ਮਨ ਲਈ ਇਸ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰੂਪ ਅਤੇ ਮਨ ਦੇ ਇਕਤਵ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ 'ਸ਼ੈਤਾਨਿ' (ਮਨ) ਸੁਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਨਫ਼ਸ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ "ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰੀ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਾਹੇ ਮੁਕਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇ ਪਹਿਲੋਂ ਸਰੀਰ ਵਲ ਠੀਕ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।"<sup>10</sup>

ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਬਹੁਰਿ ਨਹ ਪਾਵੈ ਕਛੁ ਉਪਾਉ ਮੁਕਤਿ ਕਾ ਕਰੁ ਰੇ॥

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਗਾਇ ਕਰੁਨਾਮੈ ਭਵ ਸਾਗਰ ਕੈ ਪਾਰਿ ਉਤਰੁ ਰੇ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-220

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕੁਝ ਭੇਦ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਛਿੰਨ-ਭੰਗਰਤਾ, ਮੌਤ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸੰਸਾਰ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਦੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ (ਬਣਦਾ) ਹੈ, ਉਸ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਦੇ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਇਕੱਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤਵ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਣਾ। ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਨੀਵੀਂ ਮਾਨਵੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਾ ਡਿਗਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੀ ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਰਤ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਹਰੇ ਆਪੇ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪਾ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਆਪਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਮਈ ਕਾਰਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਥੋੜ-ਚਿਰਤਾ, ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਰਨਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਣਾਉ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਨ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੋਮੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਆਤਮਬੋਧ ਤੇ ਜਗਤਬੋਧ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵੈਰਾਗ (ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ) ਅਤੇ ਤੋਬਾ (ਤੁਅੱਸਫ਼ ਅਨੁਸਾਰ) ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਭਾਲ ਵੱਲ ਮੋੜਦਾ ਹੈ।

ਚਲੇ ਚਲਣਹਾਰ ਵਿਚਾਰਾ ਲੋਇ ਮਨੋ॥

ਗੰਢੇਦਿਆਂ ਛਿਅ ਮਾਹ ਤੁੜੰਦਿਆਂ ਹਿਕੁ ਖਿਨੋ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-14

ਫ਼ਰੀਦਾ ਸੋਈ ਸਰਵਰੁ ਢੂਢਿ ਲਹੁ ਜਿਥਹੁ ਲਭੀ ਵਥੁ॥

ਛਪੜਿ ਢੂਢੈ ਕਿਆ ਹੋਵੇ ਚਿਕੜਿ ਡੁਬੈ ਹਥੁ॥

ਸਲੋਕ-20, ਪੰਨਾ-43

ਜੋ ਤਨ ਉਪਜਿਆ ਸੰਗਤੀ ਸੋ ਭੀ ਸੰਗ ਨ ਹੋਇਆ॥

ਮਹਲਾ-9, ਪੰਨਾ-726



ਗਰਬੁ ਕਰਤੁ ਹੈ ਦੇਹ ਕੋ ਬਿਨਸੈ ਛਿਨ ਮੈ ਮੀਤਿ॥

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਜਸੁ ਕਹਿਓ ਨਾਨਕ ਤਿਹਿ ਜਗੁ ਜਾਤ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਰਾਮੁ ਗਇਓ ਰਾਵਨੁ ਗਇਓ ਜਾ ਕਉ ਬਹੁ ਪਰਵਾਰੁ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਕਛੁ ਨਹੀ ਸੁਪਨੇ ਜਿਉ ਸੰਸਾਰੁ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਜਗ ਰਚਨਾ ਸਭ ਝੂਠ ਹੈ ਜਾਨਿ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮੀਤ॥

ਕਹਿ ਨਾਨਕ ਥਿਰ ਨਾ ਰਹੈ ਜਿਉ ਬਾਲੂ ਕੀ ਭੀਤਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ-ਹੋਂਦ ਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਲਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਉੱਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਸ਼ਵਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਮਾਰਗ ਦਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ 'ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਲਾਸ, ਕੋਮਲ ਨਾਰੀ-ਭਾਵ, ਅੰਤਹਕਰਣ, ਨਿਮਰਤਾ ਆਦਿ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ 'ਦਰਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਮਨੁੱਖ' ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ ਜੋ ਜੀਵਨ ਅਲੌਕਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਜਿਹੇ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਬਰ ਅਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਤਿਆਗ ਵਿਚੋਂ

ਉਪਜੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਜੀਵਨ ਵਜੋਂ ਚਿੱਤਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖ 'ਮੈਂ' ਦੇ ਸੰਬੋਧਕ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀਆਂ ਦੁਰਲੱਭਤਾਵਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਨਿੱਜੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਤਿਆਗਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮੂਹ ਤੇ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੇਖਣ, ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਉਮੈ ਤਜੀ ਕਰਤਾ ਰਾਮੁ ਪਛਾਨਿ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਵਹੁ ਮੁਕਤਿ ਨਰੁ ਇਹ ਮਨ ਸਾਚੀ ਮਾਨ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਤਾਂ ਉਪਲੱਭਯ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਹ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਜਿਥੇ ਸਬਰ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਦੁਰਲੱਭਤਾਵਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਸਵੈ-ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਪਸਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੇਵਲ ਕਨਸੋਈਆਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਅਗਿਆਨਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਖੁਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਤੇ ਨਾਸ਼ਵਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਕੇ ਬੰਧਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਇਸ ਸੋਝੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਹੁਣਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੁ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਅਬ ਉਟ ਹਰਿ ਗਜ ਜਿਉ ਹੋਹੁ ਸਹਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਮਨ ਮਾਇਆ ਮੈ ਫਧਿ ਰਹਿਓ ਬਿਸਰਿਓ ਗੋਬਿੰਦ ਨਾਮ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਜਨ ਜੀਵਨ ਕਉਨੇ ਕਾਮੁ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਮਾਇਆ ਕਾਰਨਿ ਧਾਵਹੀ ਮੂਰਖ ਲੋਗ ਅਜਾਨ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਜਨਿ ਬਿਰਥਾ ਜਨਮੁ ਸਿਰਾਨ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਰਾਮੁ ਗਇਓ ਰਾਵਨੁ ਗਇਓ ਜਾ ਕਉ ਬਹੁ ਪਰਵਾਰੁ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਿਰੁ ਕਛੁ ਨਹੀ ਸੁਪਨੇ ਜਿਉ ਸੰਸਾਰ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1428

ਗਰਬੁ ਕਰਤ ਹੈ ਦੇਹ ਕੋ ਬਿਨਸੈ ਛਿਨ ਮੈ ਮੀਤ॥

ਜਿਹਿ ਪ੍ਰਾਨੀ ਹਰਿ ਜਸੁ ਕਹਿਓ ਨਾਨਕ ਤਿਹਿ ਜਗੁ ਜੀਤਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਜ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਮੂਲ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫਸੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਗੁਲਾਮੀ ਜਾਂ ਬੰਧਨ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਗੌਰਵ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਜਮਸ਼ੀਲ ਵਿਹਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਸੰਜਮ ਲਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸਾਪੇਖ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।<sup>12</sup> ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ ਆਦਿ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਭਗਤੀ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਆਪ ਨੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤਲਾਂਜਲੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਅਵਸ਼ਕ ਮੰਨਿਆ।<sup>13</sup> ਦਰਅਸਲ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਕ-ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ

ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿਰੋਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਕੇ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਜਿੰਨੇ ਕਰੜੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਆਪ ਨੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਰਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਭਗਤ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ। ਮਜ਼ਹਬੀ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਥ ਦਾ ਪਥਿਕ ਬਣਦਾ ਹੈ।<sup>14</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਕਰੜਾਈ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨੇਮ ਰਹਿਤ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

ਉਠ ਫਰੀਦਾ ਉਜੁ ਸਾਜਿ ਸੁਬਹ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਿ॥

ਜੋ ਸਿਰ ਸਾਈ ਨਾ ਨਿਵੈ ਸੋ ਸਿਰ ਕਪਿ ਕਪਿ ਉਤਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-22, ਪੰਨਾ-72

ਰਤੇ ਇਸ਼ਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗਿ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੁਇ ਭਾਰੁ ਥੀਏ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਫਰੀਦਾ ਜੰਗਲੁ ਜੰਗਲਿ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਵਣਿ ਕੰਡਾ ਮੋੜੇਹਿ॥

ਵਸੀ ਰਬੁ ਹਿਮਾਲਿਐ ਜੰਗਲੁ ਕਿਆ ਢੂਢੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-19, ਪੰਨਾ-17

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਵਿਕੋਲਿਤਰਾ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਸ ਆਰੰਭਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹੀ ਪਰਿਮਾਣ ਹੈ ਜਿਥੇ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਮੰਡਲਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਘੋਰ ਤਪੱਸਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਨ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ,

ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਨਿਮਰਤਾ ਵਰਗੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਵੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਫੁੱਟਦੇ ਦਵੰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੇਕਾ ਖੰਡਾ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ੁਨਯਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਮੰਨ ਵਿਚ ਫੁੱਟਦੇ ਦਵੰਦ ਹੀ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਾਪਢੰਡ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਗਤ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਖਤਾ ਤਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੁੱਧ ਹੋਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਾਲ ਅਧੀਨ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ :

ਸੁਖ ਦੁਖ ਦੋਨੋ ਸਮ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਅਉਰੁ ਮਾਨੁ ਅਪਮਾਨਾ॥

ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੈ ਅਤੀਤਾ ਤਿਨਿ ਜਗਿ ਤਤੁ ਪਛਾਨਾ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਫਰੀਦਾ ਮੈ ਜਾਣਿਆ ਦੁਖੁ ਮੁਝ ਕੁ ਦੁਖੁ ਸਬਾਇਐ ਜਗਿ॥

ਉਚੇ ਚੜਿ ਕੈ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਘਰਿ ਘਰਿ ਏਹਾ ਅਗਿ॥

ਸਲੋਕ-81, ਪੰਨਾ-23

ਪ੍ਰੰਤੂ ਦੁੱਖ ਤੇ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਕਰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਭਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ

ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਜ ਤੇ ਗਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ ਗਤੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ ਸ਼ਕਤੀ। ਸਭ ਇਛਾਵਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹਨ। ਸਭ ਭਾਵੁਕਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਸਭ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਜੀਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਹਿਣ ਨਿਰਦਵੰਦ, ਬੇਰੁਕਾਵਟ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਟਕਰਾਓ ਦੇ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਾਹ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸੀਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੁਕਾਵਟ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ...ਤੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ...ਇਕ ਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ, ਅੰਦਰਲੀ ਜਾਂ ਬਾਹਰਲੀ, ਕੋਈ ਸੁਖਮ ਤੋਂ ਸੁਖਮ ਟੱਕਰ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਖੀਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।<sup>5</sup> ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰੇਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਨਖਿੱਧ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਤੇ ਮਨ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ ਸਾਂਈ ਮੁਝੈ ਨ ਦੇਹਿ॥

ਜੇ ਤੂ ਏਵੈ ਰਖਸੀ ਜੀਉ ਸਰੀਰਹੁ ਲੇਹਿ॥

ਸਲੋਕ-42, ਪੰਨਾ-19

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣ, ਸਵੈ-ਭਰੋਸਾ ਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਤੌਰਨ ਦਾ ਵੀ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਣ ਦੀ ਸਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚਾ, ਸੁੱਚਾ ਤੇ ਸਾਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਮਿਲਹਿ ਮੈ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥

ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨਮਈ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਕਾਰਨ ਬਲ ਤੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਦਵੰਦ ਸਦਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸ ਸਵੈ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬਲਵਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵਕ, ਭਾਵਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰੇ ਚਲਾਏਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉੱਚ ਤੇ ਉੱਤਮ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉੱਤਮ ਤੇ ਉੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹੋਇਆ ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੋਵੇਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਾ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਸੰਕਟਮਈ-ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟਮਈ ਹੋਣ ਦੇ ਪਦਾਰਥ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਦਾ ਵਿਵੇਕਪੂਰਨ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ/ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ :**

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ

ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਇਥੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਿੰਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੇਦਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਸੱਤ, ਭੁਲੇਖਾ ਜਾਂ ਭਰਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਧਿਅਮ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਇਸ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਵੇਂ ਨਵੇਂ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਲੁਪਤ ਪਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੇ ਭ੍ਰਮਕ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ, ਇਸ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ



ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋਂਦਮੂਲਕ ਹੈ ਉਹ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਤੇ ਕਾਰਣਹਾਰ ਚਿਤਵਤੇ ਤੇ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

ਸਾਧੋ ਰਚਨਾ ਰਾਮ ਬਨਾਈ॥

ਇਕਿ ਬਿਨਸੈ ਇਕ ਅਸਥਿਰੁ ਮਾਨੈ ਅਚਰਜੁ ਲਖਿਓ ਨ ਜਾਈ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪਿ ਪਸਾਰੀ ਆਪਹਿ ਦੇਖਨਹਾਰਾ॥

ਨਾਨਾ ਰੂਪ ਧਰੇ ਬਹੁ ਰੰਗੀ ਸਭ ਤੇ ਰੈ ਨਿਆਰਾ।

ਬਿਹਾਗੜਾ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-537

ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਅਧੀਨ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਿਸਤਰਿਤ ਸਮਾਧਾਨ (ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਾਂਗ) ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੋਚ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਫਰੀਦਾ ਕੋਠੇ ਸੰਡਪ ਮਾੜੀਆ ਉਸਾਰੇਦੇ ਭੀ ਗਏ॥

ਕੂੜਾ ਸਉਦਾ ਕਰਿ ਗਏ ਗੋਰੀ ਆਇ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-46, ਪੰਨਾ-20

ਸੇਖ ਹਯਾਤੀ ਜਗਿ ਨ ਕੋਈ ਥਿਰੁ ਰਹਿਆ॥

ਜਿਸੁ ਆਸਣਿ ਹਮ ਬੈਠੇ ਕੇਤੇ ਬੈਸਿ ਵਇਆ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੱਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ 'ਇਹ ਜਗੁ ਸਚੇ ਕੀ ਹੈ ਕੋਠੜੀ ਸਚੇ ਕਾ ਵਿਚ ਵਸੁ', ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ, ਵਿਅਕਤੀ, ਵਰਤਾਰਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਸਾਧੋ ਰਚਨਾ ਰਾਮ ਬਨਾਈ, ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪ ਪਸਾਰੇ, ਮਾਨਸ ਜਨਮ ਅਮੋਲਕ ਪਾਇਓ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਜੋ ਦੀਨੋ ਸੋ ਸਗਲ ਬਿਨਸੈ ਜਿਉ ਬਦਾਰਿ ਕੀ ਛਾਈ, ਜੈਸੇ ਜਲ ਤੇ ਬੁਦਬਦਾ, ਮ੍ਰਿਗਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਜਿਉ ਜਗ ਰਚਨਾ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਧੀਨ "ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਰੌਆਂ-ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਅਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਰੋ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚਲਦੀ (ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ) ਹੈ। ਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਾਧਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਐਸੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤੇਜਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਆਪੇ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਚਾਈ ਵਾਲੇ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ।"<sup>16</sup> ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਆਰੰਭਲੇ ਤਿਆਗਵਾਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤੂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਏ ਵਿਸੁ ਗੰਦਲਾ ਪਰੀਆ ਖੰਡੁ ਲਿਵਾੜਿ॥

ਇਕਿ ਰਾਹੇਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇਕਿ ਰਾਧੀ ਗਏ ਉਜਾੜਿ॥

ਸਲੋਕ-37, ਪੰਨਾ-27

ਇਸ ਕਾਰਨ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਕੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਲਿਨਤਾ ਤੋਂ ਤੋਬਾ ਕਰਨ, ਸਦ-ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ

ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਕੇਵਲ ਧੰਨ ਦੌਲਤ ਦਾ ਹੀ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ।<sup>17</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਉਪਮਾਵਾਂ ਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫੁੱਲ ਦਾ ਖਿੜਨਾ ਤੇ ਮੁਰਝਾਉਣਾ ਸੱਚ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਅਤੇ ਬਿਨਸਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਹ ਬਿਨਸਣ ਦੀ ਗੱਲ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਕੇ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਨ ਬਜਾਏ ਸਾਧਨ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਭ੍ਰਮਕ-ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਅਚੇਤ ਹੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਜਿਹੇ ਦਵੰਦ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਪਰ-ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਮਰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅੰਮਿਤ ਸੱਚ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਅਗਿਆਨ ਤੇ ਭ੍ਰਮਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਧਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਪਿਛੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਤੋਰਨਾ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਭੋਗਣਹਾਰ ਵੀ। ਇਸ ਸਿਰਜਨ ਤੇ ਭੋਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਭੈਣ, ਭਰਾ, ਪਤਨੀ, ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ, ਦੋਸਤ, ਆਦਿ ਕਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਨੇਹ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਹਨ। ਭ੍ਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦੇਹ, ਘਰ ਅਤੇ ਔਰਤ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਸਹਿਜ ਅਧਿਕਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਇਕ ਭਰਮ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਭ੍ਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜੋ ਤਨੁ ਤੈ ਆਪਨੋ ਕਰਿ ਮਾਨਿਓ ਅਰੁ ਸੁੰਦਰ ਗ੍ਰਿਹੁ ਨਾਰੀ॥

ਇਨ ਮੈ ਕਛੁ ਤੇਰੇ ਰੇ ਨਾਹਰਿ ਦੋਖੇ ਸੋਚ ਬਿਚਾਰੀ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-220

ਫਰੀਦਾ ਕਿਥੈ ਤੈਡੇ ਮਾਪਿਆ, ਜਿਨੀ ਤੂ ਜਣਿਓਹਿ॥

ਤੇ ਪਾਸਹੁ ਓਇ ਲਦਿ ਗਏ, ਤੂ ਅਜੈ ਨ ਪਤੀਣੋਹਿ॥

ਸਲੋਕ-73, ਪੰਨਾ-35

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਝਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਵੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਕਨਸੋਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਾਰਨ ਬੁਝਚਿਰਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਸਾਰ (ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼) ਸਦੀਵੀ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੁਆਰਾ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ-ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥਕ ਸੱਤ ਕਿਆਸ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਕੇਵਲ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਬਿਨਸਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ

ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੂਲ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ :**

ਗੁਰੂ ਸਿੱਖਿਆ-ਦਾਤਕ, ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਸੂਚਕ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੜੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚੀ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉੱਚ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪੌੜੀ, ਬੇੜੇ ਜਾਂ ਕਿਸ਼ਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਪਿਆਰ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਰੱਬ ਦੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪਾਵਨਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ-ਸਰੂਪ, ਮਨੁੱਖੀ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਵ-ਸਾਗਰ ਰੂਪੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪ ਗੁਰੂ, ਕਿਸੇ ਪੰਜ ਭੂਤਕ ਦੇ ਵਿਚ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਆਤਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਸਭੁਇਮਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਤਦਰੂਪਤਾ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ

ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਉਹੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ।<sup>8</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਇਕਮਾਤਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੇ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਆਪੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ॥ ਜਿਨਿ ਆਪੇ ਆਪਿ ਉਪਾਇ ਪਛਾਤਾ॥

ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਆਪੇ ਸੇਵਕ ਆਪੇ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਈ ਹੇ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-1, ਪੰਨਾ-1025

ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਕਰਿ ਮਨ ਮੋਰ॥

ਗੁਰੂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਨਾਹੀਂ ਹੋਰ॥

ਗੁਰ ਕੀ ਟੇਕ ਰਹਹੁ ਦਿਨੁ ਰਾਤਿ॥

ਜਾ ਕੀ ਕੋਇ ਨ ਮੇਟੈ ਦਾਤਿ॥

ਗੋਡ ਮ.-5, ਪੰਨਾ-864

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰ-ਸਿੱਖ ਲਈ ਅੰਤਿਮ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ 'ਗੁਰੂ ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਵਲੀਨਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਵੀ "ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮ ਜੋਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਜੋਤਿ ਅੰਸ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਮਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ, ਪਰ ਜਦ ਕੋਈ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਉਸ 'ਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਗੁਪਤ ਅਤੇ

ਰਹੱਸਪੂਰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।”<sup>19</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਸੂਫੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਰਅਸਲ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ “ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਹਰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹਰ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਕਬੂਲਣਾ ਮੁਰੀਦ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਸੰਤ ਅਤੇ ਕਵੀ ਅਬੂ ਸਈਦ ਨੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁਰੀਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦੇਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਲਾਸ਼ ਕਿਸੇ ਜੀਉਂਦੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿੱਜਤਾ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀਖਿਆ ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰਕੇ ਮੁਰੀਦ ‘ਫਨਾ ਫਿਲਾ’ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।”<sup>20</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਐੱਚ. ਏ. ਰੋਜ਼ (H. A. Rose) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫੀਮਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਪੀਰ-ਮੁਰੀਦਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਪੀਰ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਦਰਜਾ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ‘ਸ਼ੇਖ’ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੈਗੰਬਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ‘ਸ਼ੇਖ’ ਦੀ ਪਦਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ‘ਖਲੀਫਾ’, ਸਹਾਇਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਰਾਹ ’ਤੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਰੱਬ ਵੱਲ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ।<sup>1</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਧਰਮ ਜਿਥੇ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਸਵੈ-ਸੱਤਾਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦਾ ਰਸੂਲ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਅੱਲ੍ਹਾ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਸੂਫੀਮਤ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਧਿਅਮ ਅਰਥਾਤ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-

ਕਾਵਿ ਵੀ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਮੱਤ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਉਹਦੀ ਸ਼ਰਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ “ਜਿਹੜਾ ਜਿਗਿਆਸੂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਸਾਥ ਤੋਂ ਵਾਂਜਿਆ ਹੈ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜ ਸਕਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਣ ਵਾਸਤੇ ਸਾਧਕ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ੇਖ ਪੀਰ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।”<sup>22</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਮਨੁੱਖੀ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੁਖਦਾਈ/ਤ੍ਰਸਦਿਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਇਸ ਤ੍ਰਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਪਨਾਹ ਨੂੰ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ :

ਬੋਲੀਐ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੂਠੁ ਨ ਬੋਲੀਐ॥

ਜੋ ਗੁਰੁ ਦਸੈ ਵਾਟੁ ਮੁਰੀਦਾ ਜੋਲੀਐ॥

ਸ਼ਬਦ ਆਸਾ ਰਾਗ, ਪੰਨਾ-13

ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਇਹ ਪਨਾਹ ਮੁਰੀਦ ਦੇ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਦੇਖਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਰੱਬ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਦਾ ਵਕੀਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਇਕ ਰਾਹ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਮੋੜ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਇਨਸਾਨ ਕਿਸੇ ਮੋੜ ਤੇ ਭੁਲ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਗਲਤ ਰਸਤੇ ਉਪਰ ਚਲ ਪਏ ਤਾਂ ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਅਤੇ ਜੂਹਾਂ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਰਹੇਗਾ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਹੀ ਪੱਥ 'ਤੇ ਤੁਰ ਪਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅਸਲ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮੁਫੀਦ (ਲਾਭਦਾਇਕ) ਸਾਬਤ ਹੋਵੇਗਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋੜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੌੜੇ ਤੇ ਮੁਤਅਸਬੀ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਖਾਲਕ ਦੀ ਮਖੁੱਲਕਾਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫਲ ਕਰੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੱਕੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਪਾਵੇ ਜਿਸ



ਉਪਰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਤੁਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਸਿੱਖ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਉਪਯੋਗ ਸਾਬਤ ਹੋ ਸਕਣ<sup>13</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅੰਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬੁਰੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਸੰਭਾਵੀ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਡਰ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ਰੀਦ ਜਿਨ੍ਹੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ॥

ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਬੀਵਹੀ, ਸਾਈਂ ਦੈ ਦਰਬਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-59, ਪੰਨਾ-21

ਫ਼ਰੀਦਾ ਲੋੜੈ ਦਾਖ ਬਿਜਉਰੀਆਂ ਕਿਕਰ ਬੀਜੈ ਜਟੁ॥

ਹੰਢੈ ਉਨ ਕਤਾਇਦਾ ਪੈਧਾ ਲੋੜੈ ਪਟੁ॥

ਸਲੋਕ-23, ਪੰਨਾ-17

ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਮਿਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਪਨਾਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਆਤਮ-ਬੋਧ ਤੇ ਜਗਤ-ਬੋਧ ਦਾ ਮਾਰਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਵਿਛੜਨ ਦਾ ਬੋਧ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਹਾ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਬੋਧ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਤ-ਬੋਧ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਮ੍ਰਿਤੁ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਧਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ “ਨਬੀ ਤੇ (ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ) ਗੁਰੂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਕੇਵਲ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਰਸੂਲ ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਰ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਉਪਰੰਤ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਪੈਗੰਬਰ ਨੂੰ ਵਹੀ ਜਾਂ ਇਲਹਾਮ ਰਾਹੀਂ; ਪੈਗੰਬਰ ਰੱਬ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਵਕਾਲਤ ਕਰਕੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀਵ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਵਾਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਂ, ਗੁਰੂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੰਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ

ਵਾਲਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਰਸੂਲ ਜਾਂ ਨਬੀ ਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਨਗਿਣਤ ਪੀਰ, ਪੈਗੰਬਰ, ਸ਼ੇਖ, ਮਸਾਇਕ ਅਤੇ ਔਲੀਏ ਆਦਿ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਕਾਰ ਕਮਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਵਾਰ ਗੁਜਰੀ, ਮ. 5, ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ-581) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚਲੇ ਵਲੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਵ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਵਲੀ ਰੱਬ ਦੇ ਮਿੱਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸੰਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖੁਦਾ-ਰਸੀਦਾ ਸੰਤ ਜਾਂ ਵਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਨਾ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਉਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।<sup>24</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

**ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੌਤ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ :**

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾ ਵਜੋਂ 'ਮੌਤ' ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ "ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਕਾਇਰਤਾ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਲੋੜੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤਿ ਤਥਾਕਥਿਤ ਨਰੋਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਰੋਗਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਹੈ।.....ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਰੂ ਅਸਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਅਕਸਰ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।"<sup>25</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਰਲਾਪੀ ਜਾਂ ਮਾਯੂਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ

ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਤ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅਧੀਨ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲਿਕ, ਤ੍ਰੈਗੁਣੀ ਸਰੂਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਲਕ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਆਪਣੀ ਅਮਰਤਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਕ ਸੰਜੀਵ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਅੰਤ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋਣੀ ਅਧੀਨ ਕਾਲਵੱਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ/ਅਸਥਿਰਤਾ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਬੋਧ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਬੋਧ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪਰ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਕਾਲਵੱਸ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਾਲਵੱਸ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਛਿਨ ਭੰਗਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਬੋਧ ਨੂੰ ਭੈਅ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ-ਤੱਤ ਅਤੇ ਪਸਾਰ-ਤੱਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਖਲੋਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਖਲੋਕੇ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਇਸਲਾਮੀ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤਾਂ ਭਾਵ ਅੱਲ੍ਹਾ ਤਾਲਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੈਰਗਾਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਅੱਲ੍ਹਾ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੀੜਾਂ ਵਿਚ ਸੰਗਲਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬੁੜਚਿਰਤਾ ਜਾਂ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਡਰ/ਭੈਅ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਭਗਤੀ ਵੱਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ

ਦਾ ਕਾਲਗਤ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।  
ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

*ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਾਂਗ, ਪਰ ਇਕ  
ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਮ੍ਰਿਤੁ  
ਭਾਵਨਾ ਜੀਵਨ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।<sup>6</sup>*

ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਮਾਨਾਤੰਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਧੀਨ ਵੀ ਇਹ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈਅ ਦਾ  
ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਧਾਰਣੀਕਰਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਫਰੀਦ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ  
ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮੌਤ ਦੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਤੇ ਦੂਜਾ  
ਮੌਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪਦਾਰਥਕ ਉਪਭੋਗਤਾ ਵਿਚ  
ਰੁਝਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਮੌਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਰਤਾ ਤੋਂ ਬੇਖਬਰ ਇਸ ਦੇ ਆਚਾਨਕ ਵਾਪਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ  
ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬੱਚਣ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਭਾਵ ਮੌਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਤੇ  
ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਇਸ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ, ਅਚਾਨਕ-ਵਾਪਰਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ  
ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਨਰ ਚਾਹਤ ਕੁਛ ਅਉਰ ਅਉਰੈ ਕੀ ਅਉਰੈ ਭਈ॥

ਚਿਤਵਤ ਰਹਿਓ ਠਗਉਰ ਨਾਨਕ ਫਾਸੀ ਗਾਲਿ ਪਗੀ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਕਾਲੁ ਬਿਆਲੁ ਜਿਉ ਪਰਿਓ ਡੋਲੈ ਮੁਖੁ ਪਸਾਰੇ ਮੀਤ॥

ਆਜੁ ਕਾਲਿ ਫੁਨਿ ਤੋਹਿ ਗ੍ਰਸਿ ਹੈ ਸਮਝ ਰਾਖਉ ਚੀਤਿ॥

ਸੋਰਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-631

ਬੀਤ ਜੈ ਹੈ ਕਿ ਬੀਤ ਜੈ ਹੈ ਜਨਮੁ ਅਕਾਜੁ ਰੇ॥

ਨਿਸਿ ਦਿਨੁ ਸੁਨਿ ਕੈ ਪੁਗਨ ਸਮਝਤ ਨਹ ਰੋ ਅਜਾਨ॥

ਕਾਲ ਤਉ ਪਹੁਚਿਓ ਆਨਿ ਕਹਾ ਜੈ ਹੈ ਭਾਜਿ ਰੇ॥

ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1352

ਘਰ ਕੀ ਨਾਰਿ ਬਹੁਤ ਹਿਤੁ ਜਾ ਸਿਉ ਸਦਾ ਰਹਤ ਲਾਗੀ॥

ਜਬ ਹੀ ਹੰਸ ਤਜੀ ਇਹ ਕਾਇਆ ਪ੍ਰੇਤ ਪ੍ਰੇਤ ਕਰਿ ਭਾਗੀ॥

ਸਰੋਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-634

ਕਾਲ ਫਾਸ ਜਬ ਗਰ ਮਹਿ ਮੇਲੀ ਤਿਹ ਸੁਧਿ ਸਭ ਬਿਸਰਾਈ॥

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਯਾ ਸੰਕਟ ਮਹਿ ਕੋ ਅਬ ਹੋਤ ਸਹਾਈ॥

ਮਾਰੂ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1008

ਫਰੀਦਾ ਦਰੀਆਵੈ ਕੰਨੇ ਬਗੁਲਾ ਬੈਠਾ ਕੇਲ ਕਰੇ॥

ਕੇਲ ਕਰੇਦੇ ਹੰਝ ਨੋ ਅਚਿੰਤੇ ਬਾਜ ਪਏ॥

ਸਲੋਕ-99, ਪੰਨਾ-24

ਸਾਢੈ ਤੈ ਮਣ ਦੇਹੁਰੀ ਚਲੈ ਪਾਣੀ ਅੰਨਿ॥

ਆਇਓ ਬੰਦਾ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਵਤਿ ਆਸੂਣੀ ਬੰਨਿ॥

ਮਲਕਲਮਉਤ ਜਾਂ ਆਵਸੀ ਸਭ ਦਰਵਾਜੇ ਭੰਨਿ॥

ਤਿਨਾ ਪਿਆਰਿਆ ਭਾਈਆ ਅਗੈ ਦਿਤਾ ਬੰਨਿ॥

ਵੇਖਹੁ ਬੰਦਾ ਚਲਿਆ ਚਹੁ ਜਣਿਆ ਦੈ ਕੰਨਿ॥

ਫਰੀਦਾ ਅਮਲ ਜਿ ਕੀਤੇ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਦਰਗਾਹ ਆਏ ਕੰਮਿ॥

ਸਲੋਕ-100, ਪੰਨਾ-25

ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਵੱਲ ਤੋਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਕੇ ਵੀ ਅਚੇਤ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਉੱਤੇ ਉਠਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਆਪੇ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਨੇ ਉੱਤੇ ਉਠਣ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਸਵੈ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਇਕਮਾਤਰ ਲੌਕਿਕ ਪਸਾਰੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਣਜਾਗ੍ਰਿਤ

ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸੰਕਟਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਅੰਤਰ ਦਰਸਾਕੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਹੀਰੋ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਦੇਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਫਿਰਤ ਫਿਰਤ ਬਹੁਤੇ ਜੁਗ ਹਾਰਿਓ ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਲਹੀ॥

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਮਿਲਨ ਕੀ ਬਰੀਆ ਸਿਮਰਤ ਕਹਾ ਨਹੀ॥

ਸੋਰਠਿ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-631

ਸਾਢੈ ਤੈ ਮਣ ਦੇਹੁਰੀ ਚਲੈ ਪਾਣੀ ਅੰਨਿ॥

ਆਇਓ ਬੰਦਾ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਵਤਿ ਆਸੂਣੀ ਬੰਨਿ॥

ਸਬਦ-100, ਪੰਨਾ-25

ਫਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੋ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ॥

ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ॥

ਸਲੋਕ-22, ਪੰਨਾ-76

ਦੋਵੇਂ ਰਚਨਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਸੁਆਸਾਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਿਰਜਨਹਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਧਾਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਅਮੋਲਕਤਾ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਕਰਕੇ ਸੁਆਸਾਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਗਵਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰਨ ਦਾ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਸਾਧੋ ਗੋਬਿੰਦ ਕੇ ਗਨੁ ਗਾਵਉ॥

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਅਮੋਲਕੁ ਪਾਇਓ ਬਿਰਥਾ ਕਾਹਿ ਗਵਾਵਉ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਫਰੀਦਾ ਜਿਨੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ॥

ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਥੀਵਹੀ ਸਾਈ ਦੈ ਦਰਬਾਰਿ॥

ਸਲੋਕ-49, ਪੰਨਾ-39

ਸਤੱਗੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਮੌਤ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਘੋਰ ਮਾਨਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਸਾਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗਹਿਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਹਿਜ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚਲੀ 'ਕਾਵਿਕ-ਮੈ' ਮੌਤ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਆ ਖਲੋਤੇ ਸਮੇਂ ਵੀ, ਜੀਵਾਤਮਾ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਸਮੇਂ ਵੀ, ਸਰੀਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੜਨ ਕਾਰਨ ਢੇਰੀ ਅਤੇ ਜਰਜਰਾ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਆਸ਼ਾਮਈ ਸੁਰ ਅਲਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਰ ਸਾਹਮਣੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਠੋਰ ਸੱਚਾਈ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ ਆਪਣਾ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮੌਤ ਦਾ ਭਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾ ਦਿਖਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਖ ਮੋੜ ਲੈਣ ਲਈ  
ਅਥਵਾ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਬਹਿ ਜਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ  
ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇਕ ਕੌੜੀ ਸਚਾਈ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ  
ਹੋ ਸਕੇ ਤੇ ਇਹ ਜਾਣ ਸਕੇ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਉਹ  
ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।<sup>7</sup>

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਿਆ/ਸਵਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ

ਅਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦਾ ਭੈਅ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰੇਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਨਿਸ਼ਾਰਾਮਈ ਤੇ ਭੈਅਦਾਇਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਸ਼ਾਮਈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਇਕਮਾਤਰ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ-ਗੀਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ-ਗੀਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੇਕਾ ਘਰ, 'ਮੌਤ' ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਵਾਲਾ ਦਿਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਫ਼ਰੀਸਤੇ ਨੂੰ ਲਾੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਤੇ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਥਾਈ ਘਰ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦਾ ਸੁਹਰਾ ਘਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਦੁੱਖਦਾਈ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਵਰਗੇ ਸੁਖਦਾਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸੁਖਾਂਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੇ ਧਨ ਵਰੀ ਸਾਹੇ ਲਏ ਲਿਖਾਇ॥

ਮਲਕ ਜਿ ਕੰਨੀ ਸੁਣੀਦਾ ਮੁਹੁ ਦਿਖਾਲੇ ਆਇ॥

ਜਿੰਦੁ ਨਿਮਾਣੀ ਕਢੀਐ ਹਡਾ ਕੁ ਕੜਕਾਇ॥

ਸਾਹੇ ਲਿਖੇ ਨ ਚਲਸੀ ਜਿੰਦੁ ਕੁੰ ਸਮਝਾਇ॥

ਜਿੰਦ ਵਹੁਟੀ ਮਰਣੁ ਵਰੁ ਲੈ ਜਾਸੀ ਪਰਣਾਇ॥

ਆਪਣ ਹੱਥੀ ਜੋਲਿਕੈ ਲੈ ਗਲਿ ਲਗੈ ਧਾਇ॥

ਸਲੋਕ-1, ਪੰਨਾ-15

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਚੇਤਾਵਨੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ



ਸਿਰਜਨਾ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਇਹ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ-ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਵਿਲਕਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕ, ਪਵਿਤਰ, ਸਬਰ, ਹੁਕਮ ਆਦਿ ਸਾਰਥਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਚਪਨ ਨੂੰ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ, ਕਿਸ਼ੋਰ ਦੇ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ, ਅਧੇੜ ਦੇ ਬੁਢਾਪਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਦੇ ਮੌਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਠੋਰ ਸੱਚਾਈ ਭਾਵ ਮੌਤ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਡਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਧਿਅਮ ਮੌਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੁਧਾਰੇ/ਸਵਾਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

## ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਮਸਲੇ :

“ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਵਿਹਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਬੋਧ; ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਭਿਆਸ; ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਚਰਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ; ਲਿਵ, ਹੁਕਮ-ਰਾਜ਼ਾਈ ਚੱਲਣਾ, ਸਤਿ-ਸੰਗਤਿ ਕਰਨੀ, ਜਲ ਵਿਚ ਕਮਲ-ਵਾਂਗ ਅਲਿਪਤ ਰਹਿਣਾ; ਆਨੁਦ ਮਾਣਦਿਆਂ, ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਖਦਿਆ ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ; ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣਾ; ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ, ਸੇਵਾ ਨਮ੍ਰਤਾ, ਨਾਮ-ਦਾਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਸੁਭ ਆਚਰਣ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਐਸੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿ ਇਹ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸੂਰਗ ਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਟਿਕਾਣਾ ਮਿਲੇਗਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ।”<sup>28</sup> ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਸਰਲ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਤ ਆਚਾਰ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਕੜੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਉਸਤਤਿ ਨਿੰਦਿਆ ਨਾਹਿ ਜਿਹ ਕੰਚਨ ਲੋਹ ਸਮਾਨਿ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਮੁਕਤਿ ਤਾਹਿ ਤੈ ਜਾਨਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1427

ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਸੰਪਨਤਾ ਤੇ ਆਤਮ-ਸੁੱਧਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ-ਜੀਉਣਾ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਕਤੀਆਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਸੁਭਾਅ,

ਗੁਣ-ਸੰਪਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਮੁਕਤੀ-ਪਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਮੋਹ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਂਤਰਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚਾ ਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰ ਬਣਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਆਂਤਰਿਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਹੀ ਪਰਮਤੱਤ ਨਾਲ ਏਕਾਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਬਰ, ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸਬਰ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਨਹੀਂ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਆਨ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਪਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਕਤ ਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤਕ (ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ) ਸਬਰ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਾਬਧਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਕੇਂਦਰ ਨ ਹੋਵੇ। (ਖਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ) ਸਬਰ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹੰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਤੱਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਉਪਰਗਾਮੀ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਅੰਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ<sup>੧੯</sup> ਜਿਵੇਂ :

ਰੁੱਖੀ ਸੁਖੀ ਖਾਇ ਕੇ ਠੰਢਾ ਪਾਣੀ ਪੀਉ॥

ਫਰੀਦਾ ਦੇਖਿ ਪਰਾਈ ਚੋਪੜੀ ਨਾ ਤਰਸਾਏ ਜੀਉ॥

ਸਲੋਕ-29, ਪੰਨਾ-18

ਫਰੀਦ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ॥

ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਸੀ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ॥

ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨ ਗਾਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ॥

ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ॥

ਸਲੋਕ-129, ਪੰਨਾ-27-28

ਸਭਨਾ ਮਨ ਮਾਣਿਕ ਠਾਹਣੁ ਮੂਲਿ ਮਚਾਂਗਵਾ॥

ਜੇ ਤਉ ਪਿਰੀਆ ਦੀ ਸਿਕ ਹਿਆਉ ਨ ਠਾਹੇ ਕਹੀ ਦਾ॥

ਸਲੋਕ-130, ਪੰਨਾ-28

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ-ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੇਦ-ਉਪਭੇਦ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੀਨਦਾਰ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਦੇ ਦੋ ਭੇਦ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀਨਦਾਰ ਸੁਚੇਤ, ਸੋਝੀਵਾਨ, ਗਿਆਨਵਾਨ ਤੇ ਭਗਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨੀਦਾਰ ਅਚੇਤ, ਬੇਪਰਵਾਹ, ਅਗਿਆਨੀ ਤੇ ਅਭਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਹਉ ਲੋੜੀ ਸਹੁ ਆਪਣਾ ਤੂੰ ਲੋੜਹਿ ਅੰਗਿਆਰ॥

ਸਲੋਕ-43, ਪੰਨਾ-19

ਇਕਨਾ ਨੋ ਸਭ ਸੋਝੀ ਆਈ ਇਕਿ ਫਿਰਦੇ ਵੇਪਰਵਾਹਾ॥

ਸਲੋਕ-98, ਪੰਨਾ-24

ਦਰਅਸਲ ਸੂਫੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਕਿਆਸ ਕਰਨ ਦੇ ਭ੍ਰਮ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਏ ਵਿਸੁ ਗੰਦਲਾਂ ਧਰੀਆਂ ਖੰਡ ਲਿਵਾੜਿ॥

ਇਕਿ ਰਾਹੇਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇਕ ਰਾਧੀ ਗਏ ਉਜਾੜਿ॥

ਸਲੋਕ-37, ਪੰਨਾ-19

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਉਤੇ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ, ਪਵਿਤਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਵਿਤਰਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਬਦੀ ਤੋਂ ਉਦਾਸਹੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ। ਪਵਿਤਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਤਮ-ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੈਤਿਕ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਮੋੜ ਕੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਲਈ ਅਤੇ

ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬੋਲੀਏ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੁਨੁ ਨ ਬੋਲੀਐ॥

ਜੋ ਗੁਰੁ ਦਸੈ ਵਾਟੁ ਮੁਰੀਦਾ ਜੋਲੀਐ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੁਖਮਈ ਅਵਸਥਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੱਖਰਤਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਇਲਾਜ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਸ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਮਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਤਨੁ ਮੁਕਾ ਪਿੰਜਰ ਥੀਆ ਤਲੀਆ ਖੁੰਡਹਿ ਕਾਗ॥

ਅਜੇ ਸੁ ਰਬੁ ਨ ਬਾਹੁੜਿਓ ਦੇਖੁ ਬੰਦੇ ਦੇ ਭਾਗ॥

ਸਲੋਕ-90, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦਾ ਹੀ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਹਿਰ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਤੇ ਕੂੜ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵੇਕ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਪਈ ਵਿਥ ਨੂੰ ਮੋਟਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ<sup>30</sup> ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਮਰਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ<sup>31</sup> ਅਤੇ ਹਿਰਿਯਾਨਾ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਛੁਟਕਾਰਾ, ਨਿਵਿਰਤੀ ਜਾਂ ਬਚਾਉ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ

ਹੈ<sup>12</sup> ਪ੍ਰੰਤੂ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵੰਤ-ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੀ ਮੁਕਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਖੁਦੀ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਹਾਂ-ਸੁੱਖ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸਵਾਰਨਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੁਧਤਾ ਹੀ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁਕਤੀ-ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਭਿਜਉ ਸਿਜਉ ਕੰਬਲੀ ਅਲਹ ਵਰਸਉ ਮੇਹੁ ॥

ਜਾਇ ਮਿਲਾ ਤਿਨਾ ਸਜਣਾ ਤੁਟਉ ਨਾਹੀ ਨੇਹੁ ॥

ਸਲੋਕ-25, ਪੰਨਾ-17

ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈ ਬਿਲਹਿ ਮੈਂ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ ॥

ਫਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਹਿ ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ ॥

ਸਲੋਕ-95, ਪੰਨਾ-24

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮੌਤ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਥੋੜ-ਚਿਰਤਾ ਦਾ ਡਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਾਰਜ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ, ਸੰਜਮ, ਸੰਤੋਖ, ਸਹਿਣਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਬਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਆਇਓ ਬੰਦਾ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਵਤਿ ਆਸੂਣੀ ਬੰਨਿ ॥

ਮਲਕਤ ਮਉਤ ਜਾਂ ਆਵਸੀ ਸਭ ਦਰਵਾਜੇ ਭੰਨਿ ॥

ਤਿਨ੍ਹਾ ਪਿਆਰਿਆ ਭਾਈਆਂ ਅਗੈ ਦਿਤਾ ਬੰਨਿ ॥

ਵੇਖਹੁ ਬੰਦਾ ਚਲਿਆ ਚਹੁ ਜਣਿਅ ਦੈ ਕੰਨਿ ॥

ਫਰੀਦਾ ਅਮਲ ਜਿ ਕੀਤੇ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਦਰਗਹਿ ਆਏ ਕੰਮਿ ॥

ਸਲੋਕ-100, ਪੰਨਾ-25

ਦਿਲਹੁ ਮੁਹਬਤਿ ਜਿੰਨ ਸੇਈ ਸਚਿਆ।

ਜਿਨ ਮਨਿ ਹੋਰੁ ਸੁਖਿ ਹੋਰੁ ਸਿ ਕਾਂਢੇ ਕਚਿਆ॥

ਰਤੇ ਇਸਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗ ਦੀਦਾਰ ਕੇ॥

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੂਇ ਭਾਰ ਥੀਏ॥

ਸਬਦ ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ-13

ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ-ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਵੈਰਾਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨਾਲ ਉਪਰਾਮਤਾ (ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦੇ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ) ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਣ ਨਾਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਵਾਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਉਹ ਗੱਲ ਹੀ ਭੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਉਦਾਸੀ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਜਾਣ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜਾਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋਰਝਾ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

*ਕੁਝ ਲੋਕ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੇ ਉਤਮਤਾ ਵਰਗੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਾਰਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਛੁੱਟੀ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਮ ਅਜ ਕਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੋਧ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੈਰਾਗ ਭਰਿਆ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਘਟਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।<sup>33</sup>*

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਿ ਜਿਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਕਰਕੇ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਜਤਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਸੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੋਹ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮਦਦਗਾਰ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਟੀਸੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਤੋਂ ਨਿਜ਼ਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਗੀਤਾ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮੇਰਉ ਮੇਰਉ ਸਭੈ ਕਹਤ ਹੈ ਹਿਤ ਸਿਉ ਬਾਧਿਓ ਚੀਤ॥

ਅੰਤਿ ਕਾਲਿ ਸੰਗੀ ਨਹ ਕੋਉ ਇਹ ਅਚਰਜ ਹੈ ਗੀਤਿ॥

ਮਨ ਮੂਰਖ ਅਜਹੂ ਨਹ ਸਮਝਤ ਲਿਖ ਦੈ ਹਾਰਿਓ ਨੀਤਿ॥

ਨਾਨਕ ਭਉਜਲੁ ਪਾਰਿ ਪਰੈ ਜਉ ਗਾਵੈ ਪ੍ਰਭੁ ਕੇ ਗੀਤਿ॥

ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-536

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕੂੜਤਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪ੍ਰਭੂ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਭਵਜਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਰਸਤਾ ਵੀ ਦਸਿਆ ਹੈ। “ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਝੂਠੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਐਸੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜੀਵ ਨਾਲ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਨਿਭ ਸਕੀ ਹੋਵੇ।....ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਅਥਵਾ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਹਾਰਾ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਹੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਨਿਭਦਾ ਹੈ।”<sup>34</sup> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਇਆ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਉਸਤਤ ਅਤੇ ਨਿੰਦਾ ਵਿਚ ਸਮਤਵ, ਹਰਖ ਅਤੇ ਸੋਗ ਤੋਂ ਮਨ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਚੰਚਲ ਮਨ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੀ ਮੁਕਤੀ-ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪੇ ਹੀ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਤੇ ਲੋਭ ਅਧੀਨ ਹੋਣਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਬੰਧਨ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੂੜ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪਿਆਰ ਤੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵਿਹੁਣਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋਭ ਤੋਂ ਤਿਆਗ ਕਰਵਾਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਨਿਜਿ ਕਰਿ ਦੇਖਿਓ ਜਗਤ ਮੈ ਕੋ ਕਾਹੂ ਕੋ ਨਾਹਿ॥



ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਹੈ ਤਿਹ ਰਾਖੇ ਮਨ ਮਾਹਿ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਰਿਤਿਆਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਾਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਅਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਤਾਂ ਹੀ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਸਥਿਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬੁਝਚਿਰਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੱਤ ਬਣਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੁ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਅਬ ਉਟ ਹਰਿ ਗਜ ਜਿਉ ਹੋਹੁ ਸਹਾਇ॥

ਸਲੋਕ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-1429

ਬਲ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਦੇ ਸਭ ਕਿਛੁ ਹੋਤ ਉਪਾਇ॥

ਨਾਨਕ ਸਭ ਕਿਛੁ ਤੁਮਰੈ ਹਾਥ ਮੈ ਹਾਥ ਮੈ ਤੁਮ ਹੀ ਹੋਤ ਸਹਾਇ॥

ਉਹੀ

ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਨੈਤਿਕ ਪਿੜ' ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਭਿੰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਗਿਆਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਸਫਲ ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ

ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਬਰਾਬਰ 'ਤੇ ਚਲ ਰਹੀ ਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੋ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੋ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੋਆਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕਤੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭਿੱਜ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਅਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਇਆ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ (ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ, ਭਵ ਸਾਗਰ ਤਰੀਐ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੈ) ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਕ (inter-textuality) ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਾਹੇ ਰੇ ਬਨ ਖੋਜਨ ਜਾਈ॥

ਸਰਬ ਨਿਵਾਸੀ ਸਦਾ ਅਲੇਪਾ ਤੋਹੀ ਸੰਗਿ ਸਮਾਈ॥

ਪੁਹਪ ਮਧਿ ਜਿਉ ਬਾਸੁ ਬਸਤੁ ਹੈ ਮੁਕਰ ਮਾਹਿ ਜੈਸੇ ਛਾਈ॥

ਤੈਸੇ ਹੀ ਹਰਿ ਬਸੇ ਨਿਰੰਤਰਿ ਘਟ ਹੀ ਖੋਜਹੁ ਭਾਈ॥

ਬਾਹਰਿ ਭੀਤਰਿ ਏਕੋ ਜਾਨਹੁ ਇਹੁ ਗੁਰ ਗਿਆਨੁ ਬਤਾਈ॥

ਜਨ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਆਪਾ ਚੀਨੈ ਮਿਰੈ ਨ ਭ੍ਰਮ ਕੀ ਕਾਈ॥

ਧਨਾਸਰੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-684

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੇਹਰ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਗੁਰਮੁੱਖ (ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ) ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ-ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਦੀਓ ਜਿਹ ਠਾਕੁਰਿ ਸੋ ਤੈ ਕਿਉ ਬਿਸਰਾਇਓ॥

ਮੁਕਤੁ ਹੋਤ ਨਰ ਜਾ ਕੈ ਸਿਸਰੈ ਨਿਮਖ ਨ ਤਾ ਲਉ ਗਾਇਉ॥

ਰਾਮਕਲੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-912

ਤਜਿ ਅਭਿਮਾਨ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਫੁਨਿ ਭਜਨ ਰਾਮ ਚਿਤੁ ਲਾਵਉ॥

ਨਾਨਕ ਕਹਤ ਮੁਕਤਿ ਪੰਥ ਇਹੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ ਤੁਮ ਪਾਵਉ॥

ਗਉੜੀ ਮ.-9, ਪੰਨਾ-219

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂਵੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਤੱਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ-ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਮਾਜਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਉਤਪੱਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕਤੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਦੀਵਤਾ, ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ, ਸਹਿਜ ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਦਾ ਹੋਇਆ ਸਰਵ-ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਚਿੰਤਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਭਾਵੇਂ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ

ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਰਾਪੇ ਹੋਏ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਰਾਪੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਅਭੇਦਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਡਰ ਦੇ ਕੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਨਿਰਮਾਣਤਾ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਕੇ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੁਖਾਂਤਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸੁਖਾਂਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਵਿੱਥ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹਾ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ) ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਹਸਤਾਖਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦਾਰਸ਼ਿਨਕ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ (ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ 57 ਸਲੋਕ ਤੇ 59 ਸ਼ਬਦ=116 ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ 4 ਸ਼ਬਦ ਤੇ 112 ਸਲੋਕ=116) ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਵਿਚਲੇ ਵਕਫੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੰਤਵ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

0-0-0

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

- 1) ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, 'ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ', ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, (ਸੰਪਾ.) ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਪੰਨਾ-28-29
- 2) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ', ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸੰਪਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-46
- 3) ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ-61
- 4) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ-ਸੰਸਾਰ, ਪੰਨਾ-68
- 5) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, [www.punjabialochana.com](http://www.punjabialochana.com)
- 6) P.T. Raju, *Comparisons and Reflection, Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*, Radhakrishnan and P. T. Raju (Edit.), P.-343
- 7) ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-15
- 8) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ-76
- 9) ਸਮੀਖਿਆ ਮਾਰਚ 1982 ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-44
- 10) ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ-23
- 11) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫੀਆਂ, ਪੰਨਾ-55
- 12) ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ, [www.punjabialochana.com](http://www.punjabialochana.com)
- 13) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ-146
- 14) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ ਦਾ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-258
- 15) ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 'ਬਲ ਫੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ', ਪਰਖ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਿਮਰਤੀ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-150
- 16) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰ', ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, (ਸੰਪਾ.) ਗੁਰਨਾਮ ਕੌਰ, ਪੰਨਾ-83

- 17) ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ', ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, (ਸੰਪਾ.) ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਪੰਨਾ-26
- 18) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਥਾਨ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, (ਸੰਪਾ.) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-48-49
- 19) ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਸੂਫੀ ਸਮਰਾਟ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ, ਪੰਨਾ-49
- 20) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ, ਪੰਨਾ-119.
- 21) H. A. Rose, *Aglossary of Tribes & Castes Vol.I*, P.-522
- 22) T. C. Rastogi, *Islamic Mysticism Sufism*, P.-85
- 23) ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਕਲਾਮ ਫਰੀਦ: ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਾਰ', ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-137
- 24) 'ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਥਾਨ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, (ਸੰਪਾ.) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-68-69
- 25) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ, ਪੰਨਾ-115
- 26) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਮੁਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਪੰਨਾ-66-69
- 27) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, 'ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਖੋਜ ਦਰਖਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-112-113
- 28) ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਕਾ, 'ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਸੰਕਲਪ', ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, (ਸੰਪਾ.) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-113
- 29) ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਅਵਾਰਿਫ-ਉਲ-ਮਆਰਿਫ, ਪੰਨਾ-63
- 30) ਭਾਈ ਕਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ-98
- 31) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy. Vol.I*, P-242
- 32) Miri Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*. P.-202
- 33) ਰਾਮ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, (ਸੰਪਾ.) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ-135
- 34) ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ-89



ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ





## ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

“ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ” ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਉਪਰ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਨੌਵੇਂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸੀਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਬਣੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ/analysis ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਿਸਚਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਨਿਕੇ-ਵੱਡੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਵਿਹਾਰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਸੁਖ ਅਤੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਪਰ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਬੜਾ ਸਪਸ਼ਟ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਮ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਅਸਧਾਰਨ ਹੋ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਅਗਮ-ਅਗੋਚਰ ਹੈ। ਅਗਮ-ਅਗੋਚਰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਣੀ ਹੀ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਦਿ ਅਤੇ ਅੰਤ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਜਗਿਆਸੂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਿਸ਼ਟੀ ਆਮ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਤਾਪ

ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੰਤਾਪ ਪਦਾਰਥਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਗ੍ਰਸੇ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਲੌਕਿਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ।

ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਅਸਲੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਡੀ ਦੂਜੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਧਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਧਰਮ - ਦੋ ਵੱਡੇ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਜਨਬੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੱਟੜਤਾ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ, ਭੇਖਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਂਗੂੰ ਵਿਚਰਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿਤਰ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਅਸਲੀ ਨੁਹਾਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਅਧਰਮੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਉਪਰ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ-ਧਰਮੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚਲੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਉਪਰੰਤ ਸਾਡੀ ਅਗਲੇਰੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਬਣੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਵੀਆਂ (ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ) ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ

ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਮਹਤਵ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਕ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਘੇਰੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਛੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਰਹੱਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵੱਡਾ ਰਹੱਸ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਜੀਵੰਤ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਹੀ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਜਟਿਲ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਵੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਆਮ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪ੍ਰੇਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵੀ ਸਮਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ (ਜਿਸ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ) ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਉਭਰਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਾਦ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ

ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਚਿੰਤਨ (ਸਾਰ) ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਮਾਨਵ ਉਪਯੋਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ, ਸੁਚੇਤ, ਨਿਵੇਕਲਾ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਅਹਿੰਸਾਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇਲਾ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਸਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਸਦਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਜਤਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਇਕ ਲਘੂ ਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ (self-discipline) ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੋਈ ਕੁਝ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੱਤ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਫੁੱਟਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਪਜੀ ਅਜਿਹੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਲਹਿਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ, ਤੱਪਵਾਦੀ, ਤਿਆਗਵਾਦੀ ਤੇ ਮੱਠਵਾਦੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਅਧੀਨ ਸੂਫੀਮਤ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਭੇਖਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਤੇ ਸ਼ਰੀਅਤ-ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਟਾਕਰੇ 'ਤੇ ਆੰਤਰਿਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਲਾਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਨਿਰੰਤਰ ਸੂਫੀਮਤ ਉੱਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸੂਫੀਮੱਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਬਣਕੇ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਤਸੱਵਫ਼ ਅਰਥਾਤ ਸੂਫੀਮਤ ਦੀ ਆਮਦ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਰਿੱਧ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੂਫੀਮਤ ਆਰੰਭਲੇ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਥਾਈਪਨ ਹਿੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀਮੱਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਇਸ ਅਧੀਨ ਕਈ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਲੋਕਮੁੱਖੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਏ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਸਲਾਮਿਕ-ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਮਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸੂਫੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ ਫਿਲਾਸਫੀ (ਹਿੰਦੂ-ਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਆਦਿ) ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਗਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਮਜ਼ਹਬੀ ਨੁਕਤੇ-ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਢਾਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਫਲ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਜਤਨ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਕਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮੌਲਿਕ ਸ਼ਬਦ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਢਲਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਸ਼ਰੀਅਤ, ਤਰੀਕਤ, ਮਾਰਫਤ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ) ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ, ਆਤਮ-ਸੁੱਧੀ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਦਾ ਹੋਇਆ ਰੱਬੀ ਰੂਹ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ-ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸੂਫੀਮਤ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪੜਾਅ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜ਼ਰੂਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸੂਫੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ 'ਰੱਬੀ ਵਸਲ' ਦੀ

ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਨਸਾਨੀ ਰੂਹ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਘਾਲਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਰੂਹਾਨੀ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਠਹਿਰਾਉ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਨਿਰੰਤਰ ਚੱਲਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਭਾਵ ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚੋਂ ਤਲਸ਼ਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ, ਸਾਰਥਕਤਾ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੇ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਲੱਗਭਗ ਸਾਰੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਨੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਡੂੰਘਾਈ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭਿੰਨ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੰਨੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਮਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਛੜਨ ਕਾਲ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਤੋਂ ਆਈ ਇਸ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਸਰੀਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਵਲ ਖਿੱਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਜੜ-ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਉਦਗਮ-ਸਥਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਇਸ ਦੀ (ਮਨੁੱਖ) ਆਸ ਅਪੂਰਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਸਦਾ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੰਡਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ

ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸਤਿ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਸੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਕਟਮਈ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼-ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੌਜੂਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੁਕਤਾ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਭ ਅਮਲਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉੱਤਮ ਮਿਆਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਡਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਾਡਲ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਵੇਰਵੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦਾ ਅਧਾਰ ਰੱਬੀ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਬਿੰਬ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦੂਜੀ ਗੌਰਵਮਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੈਨਵਸ ਉਪਰ ਇਕ ਦੀਰਘ ਕਾਲ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਉਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਉਂਤ-ਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਲਈ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ (practical) ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਲਈ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ



ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ (1604 ਈ.) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਤੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਉਦਗਮ ਸੰਦਰਭ ਪੱਖੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਧਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕ੍ਰਮ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਵਜੋਂ ਆਦਿ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਭਿੰਨ ਮੱਤ (ਵੈਦਿਕ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਬੁੱਧ-ਮੱਤ, ਜੈਨ-ਮੱਤ ਆਦਿ) ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਹਾਉ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਗਵਾ ਕੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਗਏ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਤੱਤ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਵਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਈ ਖੜੋਤ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਪਰੰਤ ਉਪਜਿਆ ਤਾਰਕਿਕ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਕਾਲੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਪਤਨ-ਮੁੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਉਲਾਰ ਜਾਂ ਇਕ-ਤਰਫਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਸੰਵਾਦ (Dialogue) ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ/ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਬੁਲਾਰਾ (Sender) ਤੇ ਸਰੋਤੇ (Receiver) ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੰਤਵ, ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੈਣਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਨ-

ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਾ ਨਕਾਰਾ ਅਤੇ ਦਵੈਸ਼ੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਵੇਂ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਧਾਰਾ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਤੇ ਧਾਰਨਯੋਗ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨੰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਤੇ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਯੋਗ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇਕਮਾਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਕੈਨਵਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਜਬਰ ਤੇ ਦਮਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਲੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ (ਖਾਸਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ) ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਅਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਚੁਨੌਤੀਆਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਗਵਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਧਰਮ ਦੇ ਆਡੰਬਰੀ-ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਨਵੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਇਹ ਨਵੀਨ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਮਾਨਵ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨਕ ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਨ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ

ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਲਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਵਰਗ ਨਰਕ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਰਮਭੂਮੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਮੁਕਤੀ' ਦਾ ਅਰਥ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਇਆ ਭਰਪੂਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਤ ਜਾਂ ਤਿਆਗ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ (ਮਨਿ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣ) ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ (ਅੰਜਨੁ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਰਹੀਐ) ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋਗੀ ਤੇ ਭੋਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਮਨਮੁਖ (ਜੋ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ) ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨ ਦੀ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਉੱਚ ਤੇ ਉੱਤਮ ਮਨੁੱਖ ਕੰਵਲ ਦੇ ਫੁੱਲ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਨਵੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਾਤ, ਜਮਾਤ, ਬਰਾਦਰੀ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵੰਡ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਖਾਰਿਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਇਕ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦੀ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ

ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਅਤੇ ਉੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਪਣੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰਚਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁਝਚਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਭਾਵੇਂ ਵੈਰਾਗਮਈ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੱਤ-ਅਸੱਤ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਅੱਗੋਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਮਨ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣ' ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਿਭਾਏ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬ੍ਰਹਮ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ (ਕਿਉਂਕਿ ਜੀਵ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੁਆਰਾ ਭੋਜਿਆ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ) ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਬਲ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਲ ਤੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਦਵੰਦ ਸਦਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਫਿਰ ਇਹ ਗੱਲ ਯਾਦ ਰੱਖਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਮਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬਲਵਾਨ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵਕ, ਭਾਵਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸਨੂੰ ਚਲਾਏਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉਪਰ ਪੁੱਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਤੱਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰਿਕ-ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਵਾਸਤਵਿਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪਰਮ-ਉਦੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਭਵਿਖਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉੱਚੇ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਸਕੇ।

ਆਪਣੇ ਛੇਵੇਂ ਅਤੇ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ : ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਕਈ ਥਾਂਈ ਸਾਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਣਾ ਪਿਆ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸੀ। ਸੂਫੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮਾਡਲਾਂ/ਨੁਕਤਿਆਂ/ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾਇਆ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਜੋਂ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਮੰਤਵ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਵਿਚਲੇ ਇਕ ਲੰਬੇ ਵਕਫੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੁਰ ਵੀ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਨਤਰ ਵਿਯੋਗਮਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੱਤ-ਅਸੱਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਸਲੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਅਤੇ ਬਿਨਸਣ ਵਾਲੇ ਭਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨਮਈ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਕਾਰਨ ਬਲ ਤੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਦਵੰਦ ਸਦਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸ ਸਵੈ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬਲਵਾਲ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਤੇ ਉੱਚ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵਕ, ਭਾਵੁਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਚਲਾਏਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਦਰਵੇਸ਼ੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉੱਚ ਤੇ ਉੱਤਮ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਦੇ ਹੋਇਆ ਸੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਵਿਦਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਬਿਨਸਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਉਪਭੋਗੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਮੂਲ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ-ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਵਿਲਕਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚਲਾਇਮਾਨਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕ, ਪਵਿੱਤਰ, ਸਬਰ, ਹੁਕਮ ਆਦਿ ਸਾਰਥਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਚਪਨ ਨੂੰ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ, ਕਿਸ਼ੋਰ ਦੇ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ, ਅਧੇੜ ਦੇ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਦੇ ਮੌਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਠੋਰ ਸੱਚਾਈ 'ਮੌਤ' ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਨਿਰਾਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂਵੇ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ 'ਤੇ ਪੁੱਜਦੇ ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ

ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਹਿਹੋਂਦ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ-ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮਹਾਂਬਲੀ ਸੂਰਾ ਬਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਰੀਦ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਸੰਥਾਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹੋਂਦ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

0-0-0





ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ



**ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕਾਂ :**

ਅਜੀਤ ਕੌਰ,

ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦਾ  
ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਪਟਿਆਲਾ, 1973

ਅਤਰ ਸਿੰਘ,

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1963

-----,

ਸਮਦਰਸ਼ਨ, ਰਘਬੀਰ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 1975

ਅਰਸ਼ੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ,

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਚਾਂਦਨੀ  
ਚੌਕ, ਦਿੱਲੀ, 2004

ਇਰਸ਼ਾਦ, ਮੁਹੰਮਦ,

ਹਜਰਤ ਮੁਹੰਮਦ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ,  
ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਪਟਿਆਲਾ, 1999

ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ  
ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998

ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ,

ਸਲੋਕ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਸਟੀਕ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2003

ਸੈਫੀ, ਦੇਵਿੰਦਰ,

ਨੀਤਸ਼ੇ ਦਾ ਮਹਾਂਮਾਨਵ, ਆਰਸੀ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ,  
ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ, ਦਿੱਲੀ, 2010

ਸੰਧੂ, ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ,

ਸਮਕਾਲੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ,  
ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2006

ਸੱਯਦ, ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ,

ਫ਼ਰੀਦੋਂ ਨਾਨਕ, ਨਾਨਕੋਂ ਫ਼ਰੀਦ, (ਅਨੁ.) ਜਗਬੀਰ  
ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2002

-----,

ਸੇਧਾਂ ਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ, ਸਾਹਿਤ ਕਲਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਲੁਧਿਆਣਾ, 1988

ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਤੇ ਜੋਸ਼ੀ, ਐਲ. ਐਮ.,	ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002
ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਦੇਵਰਾਜ (ਅਨੁ.),	ਰਿਗਬਾਣੀ, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ, ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ, ਦਿੱਲੀ, 1963
ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ,	ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ, ਨਵਚੇਤਨਾ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1970
-----,	ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002
-----,	ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002
-----,	ਪਾਰਗਾਮੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002
ਕਸੇਲ, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ,	ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2002
ਕਵੀਸ਼ਰ, ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ,	ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1993
ਕਾਂਗ, ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ,	ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀ ਰਹਿਤ
-----,	ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਮੰਥਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਕੁਰੂਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕੁਰੂਸ਼ੇਤਰ, 1992
ਕਾਂਗ, ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਤੇ	ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਵੇਕ, ਨਾਨਕ, ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001
ਕਾਂਗ ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ,	
ਕਾਂਗ, ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ, ਤੇ	ਬਾਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2007
ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ,	

- ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ,  
-----,  
ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.),  
------(ਸੰਪਾ.),  
-----,  
ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ,  
-----,  
ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ,  
ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.),  
ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.),  
-----,  
-----,
- ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ, ਸੇਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1976  
ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰ, ਅਸਥੈਟਿਕਸ  
ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2008  
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਜਾਬ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ,  
ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀਵਨ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ, ਪੰਜਾਬ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1975  
ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ,  
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1976  
ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ,  
ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1993  
ਬਾਣੀ: ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਵਿਕੇਂਦਰ, ਵਿਨੀਅਨ ਏਕਤਾ  
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1978  
ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਜਾਬੀ  
ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2005  
ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ  
ਬਿਓਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006  
ਅਵਾਰਿਫ਼-ਉਲ-ਮੁਆਰਿਫ਼, ਪੰਚਨਾਦ ਸਾਹਿਤਯ  
ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1963  
ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮਹੰਮਦ ਰੂਮੀ, ਗੁਰੂ  
ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971  
ਸੂਫੀਵਾਦ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1997

- ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, *ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫੀਵਾਦ*, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ,  
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004
- ਗਿੱਲ, ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ, *ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਾਠ: ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ*, ਚੇਤਨਾ  
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2005
- ਗਿੱਲ, ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ*, ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਦਿੱਲੀ, 1974
- ,  
*ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ*, ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1977
- ਘੁੰਮਣ, ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ*, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ  
ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004
- ,  
*ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ*, ਚੰਨ ਪ੍ਰਿਟਿੰਗ ਪ੍ਰੈਸ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1989
- ਚਿਰਾਗ, ਅਨਵਰ, *ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵਿਤਾ*,  
ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 2006
- ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ*, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਸਰਹਿੰਦ,  
1987
- ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ*, ਬਲਵੰਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਜਲੰਧਰ, 2000
- ,  
*ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ*, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2005
- ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਾਵਿ ਦਰਸ਼ਨ*, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਲੁਧਿਆਣਾ, 2007
- ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ*, ਮਨੋਹਰ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1974
- ,  
*ਮਧਕਾਲੀ ਸਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ*, ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ,  
ਮਨੋਹਰ ਪਾਰਕ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1989

- ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ  
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006
- , ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ,  
ਦਿੱਲੀ, 2004
- , ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਾਠ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ  
ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, 2006
- ਜਲਾਲਪੁਰੀ, ਸਯੱਦ ਅਲੀ ਅਬਾਸ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ, (ਸੰਪਾ. ਤੇ ਅਨੁ.  
ਜਗਤਾਰ), ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1981
- ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ, ਇਤਿਹਾਸ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਜਾਬੀ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2008
- ਵਿੱਲੋਂ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਅਤ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ  
ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1980
- ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬਲਵੀਰ ਕੌਰ, ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਪਟਿਆਲਾ, 2001
- ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ, ਪੰਜਾਬੀ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1976
- , ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ  
ਇਤਿਹਾਸ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਮੇਟੀ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963
- ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ  
ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1976



- ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, *ਸੂਫੀਵਾਦ ਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ,  
1973
- ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਤੇ  
ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.)  
ਨਰੇਸ਼,  
*ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਚਿੰਤਨ: ਕਲਾ ਤੇ ਬਾਣੀ*, ਸਤਿੰਦਰ  
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1976
- ਸੂਫੀਮਤ ਅਤੇ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ*, ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1993
- ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ*, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, ਦਿੱਲੀ,  
1997
- ਪਲੈਖਾਨੋਵ, ਜੀ. ਬੀ., *ਕਲਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ*, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ,  
ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ,
- ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਸ਼ਕਰਗੰਜ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1982
- (ਸੰਪਾ.), *ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001
- ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਵੇਚਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,  
ਪਟਿਆਲਾ, 1982
- (ਸੰਪਾ.), *ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ,  
1998
- ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, *ਗੁਰਬਾਣੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਸੁੰਦਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ,  
ਜਲੰਧਰ, 1996
- ਬੇਦੀ, ਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਸੂਫੀ ਸਮਰਾਟ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ*, ਪੰਜਾਬੀ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ,  
ਪਟਿਆਲਾ, 2000
- ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰਜਾਬੀ  
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1982

- ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ,  
1932
- ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਭਾਸ਼ਾ  
ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1997
- , ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ  
ਪਟਿਆਲਾ, 1971
- ਭੱਲਾ, ਬੀ. ਐੱਸ. ਰਾਏ, ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ  
ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999
- ਨਿਰਾਕਾਰੀ, ਆਰ. ਡੀ., ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਭਗਤੀ ਦਰਸ਼ਨ,  
ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਮਨਦੀਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1975
- , ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ, ਰਚਨਾ ਅਤੇ  
ਵਿਅਕਤੀਤਵ, ਮਨਦੀਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1975
- , ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ,  
ਮਨਦੀਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ 1980
- ਮਾਰਕਸ, ਕਾਰਲ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ,  
1980
- ਏਗਲਜ਼, ਫਰੈਂਡਰਿਕ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ, ਲੋਕਗੀਤ  
ਰਾਜਬੀਰ ਕੌਰ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2003
- ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਵਿਚਾਰ ਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ,  
2003
- , ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਕਲਾ,  
ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ,  
1979

ਰਾਮਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਲਾਜਵੰਤੀ,	ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵੀ, ਅਨੁ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2008
ਰੈਣਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੌਰ,	ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010
ਲਾਂਬਾ, ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ,	ਮਸਲੇ ਸੇਖ ਫਰੀਦ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਚਨ, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਮਿਤੀਹੀਣ
ਵਰਮਾ, ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ,	ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਟਰੱਸਟ, ਇੰਡੀਆ, 2010
ਵਾਸੂ, ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ,	ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਵਾਸੂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਫਗਵਾੜਾ, 2007
ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ,	ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1995
ਸ਼ਾਰਦਾ, ਸਾਧੂ ਰਾਮ,	ਸੂਫੀ ਮਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1973
ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ,	ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1962
ਸ਼ੈਲੀ, ਕੁਲਜੀਤ,	ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਿਵੇਕ, ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1989

### ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ :

ਆਲੋਚਨਾ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2010  
ਸਮੀਖਿਆ, ਮਾਰਚ ਅੰਕ, 1982

ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ. ਜੀਵਨ ਸਿੰਘ, ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਸੰਪਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001

ਖੋਜ ਦਰਪਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜੁਲਾਈ 1998

ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ : ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1988

ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ : ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਮਾਰਚ 1989

ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਗੋਲਡਨ ਜੁਬਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਗੁਰਨਾਮ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000

ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਾਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਕਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1990

ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2005

ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਸੰਪਾ. ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2005

ਪਰਖ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

**ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕਾਂ :**

- ਕਪੂਰ, ਮਸਤਰਾਮ, *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਸੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਤੱਕ*, ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1995
- ਜੈਨ, ਵਿਮਲ ਕੁਮਾਰ, *ਸੂਫੀਮੱਤ ਅੱਰ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ*, ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਸੰਧਾਨ, ਦਿੱਲੀ, 1955
- ਜੋਸ਼, ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਏਕ ਅਧਿਐਨ*, ਅਨਮੋਲ ਵਿੰਨੀ, ਪਬਲਿਕੇਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007
- ਤਿਵਾਰੀ, ਰਾਮ ਪੂਜਨ, *ਸੂਫੀਮੱਤ ਅੱਰ ਸਾਹਿਤਯ*, ਗਿਆਨ ਮੰਡਲ, ਵਾਰਾਣਸੀ, 2013 ਵਿ
- ਦਾਘੋਚ, ਮਹਾਵੀਰ, *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ*, ਸ਼ਬਦਲੇਖਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬੀਕਾਨੇਰ, 1968
- ‘ਮੰਗਲ’, ਲਾਲ ਚੰਦ ਗੁਪਤ, *ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਥਾ ਸਾਹਿਤਕ ਭੂਮਿਕਾ*, ਅਨੁਪਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਮੰਦਰ, ਪਟਿਆਲਾ, 1977
- ਸ਼ਰਮਾ, ਰਾਮ ਵਿਲਾਸ, *ਨਈ ਕਵਿਤਾ ਅੱਰ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ*, ਰਾਜ ਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ,
- ਸ਼ਾਹੀ, ਜੋਗਿੰਦਰ, *ਅਸਿਤਤਵਵਾਦ: ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਸੇ ਕਾਮੂ ਤਕ*, ਦਿ ਮੈਕਸਿਲਨ ਕੰਪਨੀ ਆਫ ਇੰਡੀਆ ਲਿਮੀਟੇਡ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1978
- ਸ਼ਿਵ ਪ੍ਰਸਾਦ ਸਿੰਘ, *ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅੱਰ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ*, ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਦਿੱਲੀ, 1973

### **English Books :**

- Attar Singh *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, Punjab University, Chandigarh, 1976
- Berdyaeu, Nicholai, *Christian Existentialism: a Berdyaeu anthology*, Tran. by Donald Lowrie, Allen & Unwin, London, 1965
- ....., *The Meaning of The Creative Act*, Trans. by Donald Lowrie, Collier, New York, 1962
- Binkley, Luther J., *Conflict of Ideals: Changing in Western Society*, Van Nostrand, New York, 1969
- Blackhan, H. J., *Six Existentialist Thinkers*, Routledge, London, 1956
- Brunton, Paul, *Spiritual Crisis of Man*, Dutton, New York, 1953
- Camus, Albart, *Outsider*, Tran. by Gilbert Stuart, Hamilton, London, 1957
- Damodaren, K., *Man and Society in Indian Philosophy*, People's Pub. House, New Delhi, 1970
- Flynn, Thomas R., *Existentialism A very Shot Introduction*, Oxford University Press, London, 2006
- Guru Datt, K., *Existentialism: a Survey and Ancient Indian Thought*, Indian Instt. of Culture, Bangalore, 1953
- Hiriyanna, Miri, *Outlines of Indian Philosophy*. Allen, London, 1951
- Hocking, William Ernest, *Types of Philosophy*, Mohit, New Delhi, 1999
- Inge, W.R., *Christian Mysticism*, Methuen, London, 1948
- Iqbal , Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, Luzac and Company, London, 1908

- Jaspers, Karl, *Man in the Modern Age*, tran. by Paul Ccdar, Routledge and Kegan Paul, London, 1951
- Khan, Inyat, *A Sufi message of Spiritual Liberty*, Theosophical Publishing Society, London, 1914
- Khana, Raj, *Philosophy: Some Contemporary Issues*, Arun Pub. House, Chandigarh, 2002
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Post-Script*, Tran. by David Swenson and Lowrie Walter, Princeton, U.P. 1944
- Macquarrie, John, *Existentialism*, Penguin Book, England, 1986
- Marino, Gordon (Edt.), *Basic Writings of Existentialism*, The Modern Library, New York, 2004
- Mcleod, W. H., *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1968
- Mukerjee, R.K., *The Theory and Art of Mysticism*, Asia, Bombay, 1960
- Nicholson , R.K., *A Literacy History of the Arabs*, Cambridge, University Press, London, 1923
- ....., *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1970
- ....., *The Idea of Personality in Sufism*, Advigat, Delhi, 1976
- RadhaKrishnan. S., *Indian Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1948
- Radhakrishan and P. T. Raju, *Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1966
- Rastogi, T.C. *Islamic Mysticism Sufism*, Sterling, New Delhi, 1982

- Rizvi, Saiyid Abbas, *A History of Sufism in India, Vol.1*, Munshi Manohar, Delhi, 1973
- Roubiczek, Paul, *Existentialism for and Against*, U.P., Cambridge, 1964
- Sartre, Jean Paul, *Existentialism and Humanism*, Tran. by Philip Mairet, Methuen, London, 1957
- ....., *Nausea*, Tran. by Robert Baldick, Penguin Books, Harmondsworth, 1984
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina University Press, 1986
- Sharda, S. R., *Sufi Thought: Its Development in Punjab and Its Impact Literature from Baba Farid to 1850*, Munshiram Manoharlal, 1972
- Shan, Harnam Singh, *So Said Sheikh Farid*, Deptt. of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh, 1974
- Shushtery, A.M.A., *Outlines of Islamic Culture*, The Bangalore Printing and Publishing Company Ltd., Bangalore, 1954
- Sinari, R. A., (Edt.), *Concept of Man in Philosophy*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1991
- Tillich, Paul, (Edt.) *Theology of Culture*, O.U.P., New York, 1959
- Triningham, J. Spence, *Sufi Orders In Islam*, Clarendon Press, Oxford, London, 1971
- Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Dutton, New York,
- Walter, Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian, New York, 1960



Zaehner, R. C.,

*Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry  
into Some Varieties of Preternatural  
Experience*, O.U.P., London, 1961

**Dictionaries and Encyclopedias:**

*Britannica Ready Reference Encyclopedia*, Encyclopedia Britannica (India)  
Pvt. Ltd., New Delhi and Impulse Marketing, New Delhi, 2006

*The Dictionary of Philosophy*, I. Frolov, Progress Publication, Moscow, 1984

*The Encyclopedia of World Religion: Judaism, Christianity, Islam, Buddhism,  
Zen, Hinduism, Prehistoric and Primitive Religion*, Octopus, London, 1975

**Web Sites:**

[www.punjabialochana.com](http://www.punjabialochana.com)

[www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)



692478