ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ

1

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ
ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ

2

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ

5 ਆਬ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ

੫

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ
ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ
2349, ਸੈਕਟਰ- 44 ਸੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

© ਲੇਖਕ

2014

ISBN : 978-93-82413-90-5

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ: ਪੰਜ ਆਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ
1-ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਯਾਦਗਾਰ ਹਾਲ, ਜਲੰਧਰ
ਫ਼ੋਨ: 98140-87063
5aabparkashan@gmail.com
www. 5aabparkashan.com

ਟਾਈਪ ਸੈਟਿੰਗ: **ਵੈਕ ਕੰਪਿਊਟਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ**
98140-87063

ਪ੍ਰਿੰਟਰਜ਼ : ਪੰਜ ਆਬ ਪ੍ਰਿੰਟਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ
98140-87063

ਸਮਰਪਣ

ਉਸ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ
ਜਿਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ
ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰਕੋਰ ਸੀ।

ਤਰਤੀਬ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ-ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮੁਲਾਂਕਣ 7

ਲੇਖਕਾ ਦਾ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਦਾ ਮਕਸਦ 11

ਭੂਮਿਕਾ 13

ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਪਰਿਚਯ 17

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ 29

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ

ਜਪੁ ਜੀ 77

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ 84

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ 98

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ 110

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ 126

ਸਹਾਇਕ ਕੋਸ਼ ਸੂਚੀ 134

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ-
ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮੁਲਾਂਕਣ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਇਹ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੋ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪਿਛਲੇ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਗਿਆਨ-ਵਰਧਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਜਾਂ ਸਿੱਖ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਗਲ-ਜਗਤ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਲਈ ਸਰਬਤ ਦਾ ਭਲਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਰੋਕਾਰ ਭਿਅੰਕਰ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਲਈ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਜਿਆਰਾ ਚਾਨਣ ਮੁਨਾਰਾ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਲ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਕੂੜ ਦੇ ਸਾਗਰ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ, ਉਦਾਸੀਆਂ ਕਰਦਿਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸਟਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਭੇਖੀਆਂ ਨਾਲ ਤਰਕ ਨਾਲ ਤੇ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਰਾਹੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ (ਬਾਣੀ) ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਰ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ। ਪੰਡਤਾਊ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਤ ਕੀਤਾ। ਬਾਣੀ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਕਾ ਦਿੱਤਾ।

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ' ਬੜੀ ਸੂਝ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕੀਤਾ

ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਜੋ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕਾ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਧਾਰਤ ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਸੋਚਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ, ਸ਼ਗਨਾਂ-ਅਪਸ਼ਗਨਾਂ, ਦੁੱਖਾਂ-ਸੁੱਖਾਂ, ਉਮੀਦਾਂ ਤੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ, ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਅਤੇ ਗੀਤ ਵਰਗੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਮਿੱਥਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਕਾਲ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਯੁੱਗ ਪੁਰਸ਼ ਸਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਅਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਇਤਿਹਾਸ ਸਬੰਧੀ ਵਾਕਫੀਅਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਬਿਓਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਪਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ' ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਤਾ ਭਰਪੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਨਿੱਗਰ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿੱਥ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚਲੀ ਸਚਾਈ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬੌਧਿਕ-ਚਿੰਤਨ ਵਾਲੀ ਸਰਵੋਤਮ ਬਾਣੀ 'ਜਪ ਜੀ' ਵਿਚ ਮਿਥ ਤੇ ਗੀਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਸਫ਼ਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਪੁ ਜੀ ਜਿੰਨੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਹੋਈ ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਲੋਕਧਰਾਈ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੂਲ-ਸਾਰੰਸ਼ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਤਾ ਬਣ ਗਈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਸਮਾਂ, ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਕੇ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਬਾਣੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਪਮਾ ਦਾ ਜਸ ਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਮੂਲ ਪਸਾਰੇ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਵੇਦ, ਗ੍ਰੰਥ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੇ ਪੂਰਬਲੇ ਗਰੰਥਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਚਿਆਰੇ ਬਣਨ ਲਈ ਜੁਗਤ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨੀ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਚਿੰਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹੋ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ' ਨੂੰ ਘੋਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਦਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੀਆਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤੀ ਲਈ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। "ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥" ਦਾ ਕਥਨ, ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਤਿ ਬੌਧਿਕ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸਟਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੀ ਚਾਨਣਮੁਖੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। "ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਮਿੱਥ ਕੇ, ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਉਭਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।"

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ 'ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ' ਬਾਰੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬਾਰਾਮਾਹ, ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਪਟੀ, ਥਿਤੀ, ਪਹਰੇ, ਸੋਲਹੇ, ਆਰਤੀ-ਇਤਿਆਦਿ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਟੂਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਖੋਜਾਰਥੀ ਲੇਖਕਾ ਨੇ 'ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ' ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਹਿੰਦੀ

ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ, ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਹਾਇਕ ਕੋਸ਼ ਸੂਚੀ ਵੀ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਜਾਹਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ-ਅਧਿਐਨ' ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਹੋਰ ਮੁਲਵਾਨ ਦਿਸਹੱਦੇ ਸਿਰਜ ਸਕੇ। ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੇ ਯਤਨ ਲਈ ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਸੱਚ-ਮੁੱਚ ਵਧਾਈ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ।

ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ
ਮੁਖੀ, ਪੁਆਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਥ
ਮੁਹਾਲੀ (ਪੰਜਾਬ)
ਮੋਬਾ: 98151-23900

ਲੇਖਕਾ ਦਾ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਦਾ ਮਕਸਦ

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਵਹਿਮਾ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਤਰਕਮਈ ਬਣਾਉਣਾ ਉਸਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣਾਂ, ਹਵਾਲਿਆਂ, ਟੂਕਾਂ ਆਦਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ 'ਪਰਮ ਸਤਿ' ਦੇ ਦਵੰਤਮਈ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੀ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਰਗੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਚੁ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਗਾਹ ਕੇ ਇਹੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ,

ਆਦਿ ਸਚੁ, ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥
ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ, ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥੧॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਖ਼ੂਬੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਕੇ, ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। 'ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਮੇਂ ਉਦਾਸ' ਵਰਗਾ ਵਿਚਾਰ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ, ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ 'ਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਲਿਵ ਲਾ ਕੇ ਨੇਕ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਅਨਮੋਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਧਕਾਰਾਂ, ਭਰਮਾਂ ਲਈ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਤੇ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਕਸਦ ਬਿਆਨਦਿਆਂ ਲੇਖਕਾ ਆਖਦੀ ਹੈ, "

> "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਯੋਗਦਾਨ ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਭਰਮ ਮੂਲਕ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਮੂਲਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ।"

ਲੋਕਧਰਮ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ 'ਚ ਫਸੀ

ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਲਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਮਾਰਗ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਈ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਹਿਸਾ ਬਣੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਉੱਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਲਈ ਕਈ ਸਾਧਨ ਵੀ ਇਜਾਦ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਟੀ.ਵੀ. ਚੈਨਲਾਂ 'ਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚੈਨਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਕੂਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਰਿਹਾ। ਲੇਖਕਾ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਾਮ ਜਾਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਣ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸਫ਼ਲ ਸਾਧਨ ਹੈ।"

ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ, ਤਰਕਮਈ ਤੇ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਅ, ਰੀਤਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ, ਜਾਦੂ ਤੇ ਧਰਮ, '੧ਓ' ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸਰਵ ਉਚਤਾ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ 'ਜਪੁ ਜੀ' ਵਿਚ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹਿਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਵਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਿਆਂ ਕਲਮਕਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ' ਵਿਚ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਉੱਤਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਸਹਿਤ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਪੱਟੀ, ਬਾਰਾਂਮਾਹ, ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਪਹਰੇ, ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਥਿਤੀ ਤੇ ਆਰਤੀ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਤਮਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੇਖਕਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਰਲ ਹੈ। ਉਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹਿਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਲੇਖਕਾ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਹੈ।

ਦਵਿੰਦਰ ਮੰਡ (ਡਾ.)
ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ,
ਜਲੰਧਰ

ਭੂਮਿਕਾ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਬੰਧੀ ਖੋਜ ਦਾ ਕੰਮ ਪਛੜ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਬਹੁਤਾ ਕੰਮ ਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਕਤਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਨ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਦੇਵੀ, ਦੇਵਤੇ, ਜਿੰਨ, ਭੂਤ, ਪ੍ਰੇਤ, ਵਹਿਮ, ਭਰਮ, ਜੰਤਰ-ਮੰਤਰ ਆਦਿ ਇਸੇ ਦੈਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ' ਵਾਲੀ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਏਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਬੋਧ ਵਿਚ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਆ ਪਿਆ ਵਿਗਾੜ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ ਜੋ ਅਮਲ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਲਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋਣਾ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਾਰ ਵਾਲੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਏਨਾ ਗਹਿਨ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪਰਤ ਦਾ ਹਰੇਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਸੋਚਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ, ਸ਼ਗਨਾਂ, ਅਪਸ਼ਗਨਾਂ, ਦੁਖਾਂ-ਸੁਖਾਂ, ਉਮੀਦਾਂ ਤੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਸਾਹਿਤ ਮੰਨਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਤਮਾ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ੍ਵੈ ਜੀਵਨੀ ਤਕ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ, ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਜਾਂ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ

ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ।

ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਜਿੰਨੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ, ਓਨੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ। ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਜੇ ਇਕ ਵੀ ਯਤਨ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਅੰਗ ਹਨ। ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮਰਨ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਇਲਾਜ ਲਈ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਅੱਜ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਇਲਾਜ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ। ਨਵੀਨ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਕਰੋਪੀ ਅਤੇ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਮੱਧਯੁਗ ਵਿਚ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਏ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੇ ਧਾਰਣੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣੇ ਰਹੇ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਨ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਨ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਕੜ ਕਾਰਨ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਬੀਤੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਅੰਗ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਵਧ ਪਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਅਤੇ ਗੀਤ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਤ ਇਕ ਜਟਿਲ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ

ਇਕ ਸੰਚਾਰ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖ਼ਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਕਲਾ ਯਥਾਰਥਕ ਜਾਂ ਚਿਤਵੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪੂਰਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨਣ ਦਾ ਇਕ ਯਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਥਾ ਦੇ ਰਚਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਭਾਵ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਹੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਜੋ ਰੀਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਾਲ ਸਮੇਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਪੱਸਵੀ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਭੁੱਖੇ ਰਹਿਣਾ (ਵਰਤ ਆਦਿ), ਮੌਨ ਧਾਰ ਲੈਣਾ, ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਨ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਇਹ ਭਰਮ ਪਾਲ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਜੋ ਗਿਆਨ ਇਹਨਾਂ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਤਮ ਗਿਆਨ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਭਰਮ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਆਰਤੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਆਦਿ ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ 'ਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਮਿਥ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਧਰਾਤਲ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਧਰਮ ਨੇ ਜੋ ਸੰਦਰਭ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਕਰਸ਼ਨ, ਭੂਤ ਦੇ ਭੈਅ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਲਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨਫ਼ੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਮਿਥਾਂ, ਮਿਥਕ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਰ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਪਰਖਣ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਯਤਨ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ ਪਰ ਕਿਉਂ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਿਥਾਂ, ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਯੋਗਦਾਨ ਮਿਥਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਭਰਮ ਮੂਲਕ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਮੂਲਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼

ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਅਤੇ ਗੀਤ ਵਰਗੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ ਦੀ ਮੈਂ ਰਿਣੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਤਾਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਯੋਗ ਅਗਵਾਈ ਦੇ ਕੇ ਮੇਰੇ ਲਿਖਣ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਮੰਡ ਦੀ ਮੈਂ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੇਰੇ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਦੇ ਮਕਸਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਹਿਤ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਹਾਈ ਹੋਏ ਹਨ। ਡਾ. ਯੋਗੇਸ਼ਵਰ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਮਿਲੇ ਸਹਿਯੋਗ, ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਵਡਮੁੱਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੇ ਧੰਨਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਾਤਰ ਹਨ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਲਿਖਣ ਕਾਰਜ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੇਰੇ ਸੁਹਿਰਦ ਜੀਵਨ ਸਾਥੀ ਹਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀਆਂ ਹੋਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਹੱਥ ਵਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮੇਰੀ ਲਿਖਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਹਿਯੋਗ ਦਿੱਤਾ। ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਛਪਵਾਈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਵਿਧਤਾ ਭਰਪੂਰ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਵੀਰ ਸਵਰਾਜ ਬੀ. ਸਿੰਘ, ਨੀਤੀ ਰਾਜ ਬੀ. ਸਿੰਘ ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭਚਿੰਤਕ ਸਹਾਇਕ ਬਣੇ ਹਨ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਦਿਲੋਂ ਅਭਾਰੀ ਹਾਂ।

- ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਪਰਿਚਯ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਨੀ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ, 1469 ਈ. ਨੂੰ ਰਾਇ ਭੋਇ ਦੀ ਤਲਵੰਡੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸ਼ੇਖ਼ੂਪੁਰਾ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਸੁਲਾਤਨਪੁਰ ਚਲੇ ਗਏ ਜੋ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿੱਦਿਆ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਾਧੂਆਂ ਫਕੀਰਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੀਤਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗਹੁ ਨਾਲ ਘੋਖਿਆ। ਵੀਹ-ਬਾਈ ਸਾਲ ਘੁੰਮ ਫਿਰ ਕੇ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸੰਦੇਸ਼ ਪਹੁੰਚਾਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਤੇ ਕਿਰਤ ਕਮਾਈ ਕਰਕੇ ਵੰਡ ਛਕਣਾ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਸਨ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਇੰਨਾ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਸਫ਼ਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਡੂੰਘੀ ਸੋਚ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ, ਅਥਾਹ ਲਗਨ ਤੇ ਅਣਥੱਕ ਘਾਲ ਦੀ ਟੋਹ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਆਪ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭੰਡਾਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਦੂਸਰੇ ਸਨ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਤ ਤੇ ਸਾਧੂ। ਆਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਆਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ ਤੇ ਹਰ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਇਸ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ।

ਉਮਰ ਦੇ ਆਖਰੀ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ 15-20 ਸਾਲ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਕੇ ਵੀ ਇਹ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਕਿ ਨਾਮ ਦੀ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਹੀ ਵਧੀਆ ਮਾਰਗ ਹੈ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਰਮਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਸੰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ 20 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ 978 ਸ਼ਬਦ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਰਚਨਾਵਲੀ ਵਿਚ ਜਪੁ, ਉਅੰਕਾਰ, ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ, ਬਾਰਾਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ, ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ (ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ) ਛੰਤ ਤੇ ਸੋਹਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਇਕ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਤ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਬਚਨ ਸੰਕਲਿਤ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਜੀਵਨ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਜਾਵੇ, ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਉਠਾਇਆ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਹੋਈ।

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਆਈ ਗੁਰੂ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਜਿਥੇ 'ਨਾਨਕ' ਛਾਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵਰਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂਆਂ ਵੀ 'ਨਾਨਕ' ਛਾਪ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਮਹਲਾ ੨, ੩, ੪, ੫, ੯ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਦੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਦੂਰ-ਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਟਿਕ ਕੇ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਲੜੀਬੱਧ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ।[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ-ਪੂਰਵਕ ਬਿਉਰਾ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰਾਗ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਸਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਛੰਤਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

ਰਾਗ	ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਗਿਣਤੀ	ਅਸਟਪਦੀਆਂ	ਸਲੋਕ	ਛੰਤ
ਸਿਰੀ	33	18	7	–
ਮਾਝ	–	1	–	–
ਗਉੜੀ	22	23	–	2
ਆਸਾ	41	22	–	5
ਬਿਹਾਗੜਾ	–	–	5	–
ਵਡਹੰਸ	3	–	–	2
ਸੋਰਠ	12	4	2	–
ਧਨਾਸਰੀ	9	2	–	3
ਤਿਲੰਗ	5	1	–	–
ਸੂਹੀ	9	5	21	5
ਬਿਲਾਵਲ	4	2	2	2

ਰਾਮਕਲੀ	11	9	17	–
ਮਾਰੂ	12	11	18	22 ਸੋਲਹੇ
ਤੁਖਾਰੀ	–	–	–	6
ਭੈਰਉ	8	1	–	–
ਬਸੰਤ	6	7	–	–
ਬਸੰਤ ਹਿੰਡੋਲ	4	1	–	–
ਸਾਰੰਗ	3	2	33	–
ਮਲਾਰ	9	5	24	–
ਪਰਭਾਤੀ	17	7	–	–
			4 ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ 32 ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ	
20 ਰਾਗ	208 ਸ਼ਬਦ	121 ਅਸਟਪਦੀਆਂ	165 ਸਲੋਕ	25 ਛੰਤ/ 22 ਸੋਲਹੇ

ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਕੁਲ ਜੋੜ : 541

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਹ ਹਨ :–

ਜਪੁ
ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ
ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ
ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ
ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ
ਪਟੀ
ਬਾਰਹਮਾਹਾ
ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ
ਥਿਤੀ
ਪਹਿਰੇ

ਸੋਦਰੁ

ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ

ਆਰਤੀ

ਕੁਚਜੀ

ਸੁਚਜੀ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਦਰਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਲੰਬੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ :- ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਜਪੁ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪਟੀ, ਬਾਰਾਮਾਹਾ, ਓਅੰਕਾਰ ਅਤੇ ਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਛੋਟੀਆਂ ਜਾਂ ਲਘੂ ਰਚਨਾਵਾਂ :- ਪਹਿਰੇ, ਸੋਦਰੁ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਆਰਤੀ, ਕੁਚਜੀ ਅਤੇ ਸੁਚਜੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਕਾਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਖੇਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਂ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵਾਰਾਂ :- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਆਸਾ, ਮਾਝ ਅਤੇ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਕਾਰਨ ਤੀਜੀ ਵੱਖਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਜਪੁ : ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ 'ਜਪੁ' ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਮ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ 'ਜਪੁ ਜੀ' ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਟੀਕੇ ਇਸੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਰਾਗ ਮੁਕਤ ਬਾਣੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਉਪਰ ਕੋਈ ਰਾਗ-ਸੂਚਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਰਾਗ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਮਹਾਨਤਾ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਸਿੱਖ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਨੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ ਦੱਸਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਹੈ।[2]

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ੧ਓ ਸਤਿਨਾਮੁ.... ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ॥ ਦੇ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਜਪੁ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਇਕ ਸਲੋਕ (ਆਦਿ ਸਚੁ...

ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥) ਹੈ। ਇਸ ਸਲੋਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 38 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਆਕਾਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਿਯਮ ਅਪਣਾਇਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਿਰੰਤਰ ਤੁਰਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤਕ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਪੁ ਜੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਆਖਦੇ ਹਨ :

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥
ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥੨॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ-੧)

ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਬਵਿਆਪਕ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਅਜਨਮਾ, ਸਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ, ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਅਤੇ ਦਿਆਲੂ ਆਦਿ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਸੱਚੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਆਚਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਾਧਨ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਉਮੈ, ਪਖੰਡ ਅਤੇ ਹੋਰ ਚਤੁਰਾਈਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ। ਕਲਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਜਪੁ ਜੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਰਚਨਾ ਹੈ।

ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ,

> *"ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੇ ਲੜੀ ਬੱਧ ਨਿਭਾਅ ਨੂੰ ਜਾਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਤਰਤੀਬ ਉਸਾਰੀ ਵੇਖਣਯੋਗ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਆਰੰਭ ਇਕ ਸਲੋਕ ਤੇ ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਚਾਰ ਬੰਦਾ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਸਾਰੇ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਚਾਰ-ਚਾਰ ਬੰਦਾਂ ਦੀ ਚੌਕੜੀ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਦਿ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਇਕ ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਅਠੱਤੀ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਚਾਲੀ ਬੰਦ ਚਾਰ ਚਾਰ ਦੇ ਗੁੱਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖਿਆਲ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਇਕ ਅਨੁਪਮ ਦਸ-ਮੰਜਲੀ ਇਮਾਰਤ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।"* [3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਰੰਭ, ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਛੰਦ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਬੜਾ ਕਲਾਮਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਸੋਦਰੁ' ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਘਰ ਦਾ ਇਕ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਧਰਮ ਤੇ ਕਰਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਹੈ।

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ :- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ 'ਸਿਧ ਗੋਸਿਟ' ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਪਲਬੱਧ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ 'ਗੋਸਿਟ' ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 938 ਤੋਂ 946 ਤੱਕ ਦਰਜ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿੱਧਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਰਮਿਆਨ ਗੋਸ਼ਟੀ ਹੈ। 'ਸਿੱਧ' ਅਤੇ 'ਗੋਸਿਟ' ਦੋਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। 'ਸਿੱਧ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅੱਠ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ ਚਮਤਕਾਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਗੋਸਟਿ' ਸ਼ਬਦ 'ਗੋਸ਼ਟੀ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਮਹਾਨਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ-ਸਭਾ, ਮਜਲਿਸ, ਸਮਾਗਮ, ਇਕੱਤਰਤਾ, ਸਭਾ ਵਿਚ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਬਾਤਚੀਤ, ਚਰਚਾ, ਮੁਬਾਹਿਸਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਗੋਸਟਿ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਅਥਵਾ ਚਰਚਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਿਚ ਇਹ ਰਚਨਾ ਬਹੁਤ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਕ ਸੱਚੇ ਯੋਗੀ ਦੀ ਸੱਚੀ ਕਿਰਤ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਸਤਿ ਮਾਰਗ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਏ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਮਾਜ, ਸੰਪਰਦਾਇ, ਧਰਮ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਸਰਬਕਾਲਿਕ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ 73 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਆਡੰਬਰਾਂ ਤੇ ਰੂੜੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> *ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦਾ ਪਰਿਚਯ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।*[4]

ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਸਿੱਧਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਚਰਚਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਏਨੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਗਿਆਨ ਭਰਪੂਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਇਸ ਗੋਸਟਿ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਸੰਵਾਦ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾਅ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲ ਦਾ ਪੀਚਿਆ ਜਾਣਾ, ਖੁੱਲਣਾ ਅਤੇ ਢੱਲਣਾ ਆਦਿ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[5]

ਪਟੀ :- ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 432 ਤੋਂ 434 ਉਪਰ ਦਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ 35 ਵਰਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। 35 ਵਰਣਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹਰ ਪਦ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅੱਖਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਉਹ ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਉਸੇ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਰਥ ਦੇ ਧੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪਹਿਲੇ ਸਲੋਕ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ 'ਰਹਾਉ' ਵਾਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

> **ਮਨ ਕਾਹੇ ਭੂਲੇ ਮੂੜ ਮਨਾ॥**
> **ਜਬ ਲੇਖਾ ਦੇਵਹਿ ਬੀਰਾ ਤਉ ਪੜਿਆ॥ ਰਹਾਉ॥**
>
> *(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ ੪੩੨)*

ਅੰਤਮ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਸਤਤ ਵਿਚ ਫਰਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਹੀ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਆਪ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ

ਸਾਰੀ ਸੰਸਾਰ-ਲੀਲ੍ਹਾ ਦਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਲਿਪੀ-ਪਰਕ' ਰਚਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[6]

ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ :- ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਰਚੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਵੀ ਲਿਪੀ-ਪਰਕ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 929 ਤੋਂ 938 ਉਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ 54 ਪਾਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਨਰਮਦਾ ਨਦੀ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਸਥਿਤ ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਪਾਂਡੇ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ।[7]

ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਲ 54 ਬੰਦ ਹਨ। ਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਤੁੱਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 4 ਤੋਂ 8 ਤਕ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ 'ਰਹਾਉ' ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸੁਣਿ ਪਾਡੇ ਕਿਆ ਲਿਖਹੁ ਜੰਜਾਲਾ।
ਲਿਖੁ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗੋਪਾਲਾ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ ੯੩੦)

ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਸਮਿਲਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਓਅੰਕਾਰ ਸਰੂਪ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਦੱਸਦਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੋ ਗੁਣਾਂ ਰੂਪੀ ਰਤਨਾ ਦਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ :- ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਾਰਹਮਾਹ ਰਚਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕਾਫੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਸ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਰੂਪ ਦਾ ਸਫ਼ਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤੁਖਾਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 1107 ਤੋਂ 1110 ਤੱਕ 17 ਪਦਿਆਂ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਲ ਦੇ ਪੂਰੇ ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨੇ, ਛੇ ਰੁੱਤਾਂ, ਥਿਤਾਂ ਅਤੇ ਵਾਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸ਼ੁਭ ਦੱਸੇ ਹਨ। ਜੋ ਜੀਵ ਰੂਪੀ

ਇਸਤਰੀ ਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਖੁਸ਼ਕਿਸਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੁਹਾਗ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦਾ ਇਕ ਉਤਮ ਨਮੂਨਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਇਹ ਇਕ ਵਿਰਾਟ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੁਹਜ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਖਣਯੋਗ ਹੈ।'[8]

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ :- ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ 22 ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰਚਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਵਾਰ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਉਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਚੱਲਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਮਹਾਤਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ।

ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ :- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੱਚ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਵੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਸ਼ਾਨੇ, ਦੈਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਦੇ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਤੇ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ 'ਵਾਰ' ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਦੱਖਣ ਦੀ ਉਦਾਸੀ ਸਮੇਂ 'ਅਨੁਭਵੀ ਸਰੇਵੜੇ' ਪ੍ਰਤੀ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਗਠਨ, ਵਸਤੂ-ਸੰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਆਦਿ ਤੱਥ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰੋਢ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ।[9]

ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਬੜਾ ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ :- ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਤੀਜੀ ਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਨੂੰ ਆਪ ਨੇ 'ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ ਤਥਾ ਮਾਲ ਦੇ ਕੀ ਧੁਨੀ' ਉਪਰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਇਸ ਵਾਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕੋਝੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਧਰਮ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੁੱਗ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਏਨਾ ਸੰਜੀਵ ਚਿਤ੍ਰਣ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਘੱਟ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'[10]

ਥਿਤੀ :- 20 ਪਦਿਆਂ ਦੀ ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 838 ਤੋਂ 840 ਤੀਕ ਦਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀ ਗਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮੰਨੀਆਂ ਤਿਥੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਾਂ ਕੀ, ਅੱਜ ਤੀਕ ਤਿਥੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਈ ਵਹਿਮ, ਭਰਮ ਆਦਿ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਘੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਪਹਿਰੇ :- ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਪ ਪਹਿਰੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰਚਿਤ ਦੋ ਪਹਿਰੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 74 ਤੋਂ 76 ਤਕ ਅੰਕਿਤ ਹਨ। ਬਚਪਨ, ਜਵਾਨੀ, ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਅਤੇ ਬੁਢਾਪਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਿਰ ਦਰਸਾਏ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਸੱਚੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਹਿਰੇ ਵਿਅਰਥ ਗਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਛਤਾਵਾ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਤੱਤ ਸਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਨਤੀ ਲਈ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸੋਦਰੁ :- ਇਹ ਰਚਨਾ ਥੋੜੇ ਬਹੁਤੇ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਦਰਜ ਹੋਈ ਹੈ, ਪੰਨਾ 6, 8 ਤੇ 347 ਉਪਰ। ਇਹ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਇੰਦਰ ਆਦਿ ਦੇਵਤੇ, ਦੇਵੀਆਂ, ਪਰੀਆਂ ਆਦਿ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਰਸਾਏ ਹਨ।

ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ :- ਸੋਗ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮ੍ਰਿਤੂ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ

ਪੰਜਾਬੀ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਅਲਾਹੁਣੀ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 578 ਤੋਂ 582 ਤੱਕ ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰਚਿਤ 5 ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਦਰਜ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਮ ਮੌਤ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਚੀ ਮੌਤ ਮਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਰੋਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ।

ਆਰਤੀ :- ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੋ ਰਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਰਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਰਤੀ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸ਼ਾਮਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਰਤੀ' ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਜਗਨਨਾਥ ਪੁਰੀ ਦੇ ਮੰਦਰ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਨੂੰ 'ਸੱਚੀ ਆਰਤੀ' ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।[11]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 13 ਤੇ 660 ਉਪਰ ਦੋ ਵਾਰ ਇਹ 'ਆਰਤੀ' ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਦਰਜ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਕੁਚਜੀ ਅਤੇ ਸੁਚਜੀ :- ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਉਚਾਰਣ ਹੋਈਆਂ ਇਹ ਸੰਖਿਪਤ ਬਾਣੀਆਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 762 ਉਪਰ ਦਰਜ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। 'ਕੁਚਜੀ' ਵਿਚ ਮਨਮੁਖੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਸੁਚਜੀ' ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਸਲੋਕ, ਛੰਤ ਅਤੇ ਸੋਲਹਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਕਾਵਿ ਕੀਰਤੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ 224.
2. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਕ੍ਰਿਤਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ 232.
3. ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰਨਾ 14.
4. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਕ੍ਰਿਤਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ 240.
5. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ 111.
6. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਕ੍ਰਿਤਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨਾ 242.
7. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ : ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪੰਨਾ59.
8. ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ 238.
9. ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਪੰਨਾ 73.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 75.
11. ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ 375.

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ

ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹਸੰਦਿਆਂ, ਖੇਲੰਦਿਆਂ, ਪਹਿਨੰਦਿਆਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਕਿਸੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਭਟਕਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਸਮੂਹ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਸਦੈਵ ਅਗ੍ਰਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸੰਸਾਰਕ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਸਾਤਵਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਦਿਆਂ ਕੰਵਲ ਵਾਂਗੂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣਾ ਅਨਿਵਾਰਯ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮਾਨਵ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹੇ ਅਤੇ ਸਦੈਵ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੇ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਹੈ। 1846 ਈ. ਵਿੱਚ ਵਿਲੀਅਮ ਜਾਨ ਥਾਮਸ ਨਾਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ 'ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ (ਸੁਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ) ਲੋਕਯਾਨ (ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ) ਲੋਕ ਵੇਦ (ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ) ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ (ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ) ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਵਿਦਵਾਨ) ਅਤੇ ਲੋਕ-ਵਾਰਤਾ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ) ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰੀਚਿਤ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਪਕ੍ਰਿਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਆਮ ਸਹਿਮਤੀ ਰੱਖਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਅਮਰੀਕਨ ਵਿਦਵਾਨ ਆਰਚਰ ਟੇਲਰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਅਜਿਹੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਪਹੇਲੀਆਂ, ਅਖੌਤਾਂ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੀਤਾਂ, ਰਿਵਾਜਾਂ, ਕੰਮ ਧੰਦਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।[1] ਇਸ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਦ, ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ, ਸਵਾਸਤਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਰੂੜ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਫੋਕਲੋਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਸੀਮ ਖੇਤਰ ਵੱਲ ਵੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਧੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ ਵਿਚ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰਾਂ, ਰਸਮਾਂ, ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਪੈਟਰਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਜੇ ਵੀ ਖੰਡਿਤ, ਸੁਧਰੇ ਪਰ ਨਿਸਬਰਤਨ ਬਦਲਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਤੱਕ ਵੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਨੂੰ ਲੋਕਯਾਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਉਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੋਧੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦ 'ਯਾਨ' ਨੂੰ 'ਲੋਰ' ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਥਿੰਦ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭਾਵ ਉਸ ਵਾਹਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਉਪਰ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਯਾਤਰਾ ਤਹਿ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਡਾ. ਥਿੰਦ, ਡਾ. ਐਸ. ਕੇ. ਚੈਟਰਜੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੋਲਾ ਨਾਥ ਤਿਵਾੜੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਯੋਗੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ, ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਉਹ ਗਿਆਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰੇ, ਲੋਕਯਾਨ ਹੈ। ਇਸ

ਵਿਚ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਿੱਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਆਦਿ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।[2]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰੰਪਰਾ, ਲੋਕ-ਮਾਨਸ, ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ :

ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਉਹ ਸੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਗਹਿਰੇ ਅਧਿਐਨ ਬਗੈਰ, ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਾਂਗ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚੱਲਦਾ, ਯੁੱਗਾਂ ਨਾਲ ਕਦਮ ਮੇਚ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ, ਵਸਤੂ ਤੇ ਸੋਚ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜਲੋ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤਨੀ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਅਦਭੁੱਤ ਹੋਵੇ, ਕਿਤਨੀ ਹੀ ਬੇਯਕੀਨੀ ਤੇ ਮਿਥੀਕਲ ਹੋਵੇ, ਜਾਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[3]

ਮਾਰੀਊਮ ਬਾਰਥੋ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਅੱਜ ਤੀਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬਲ ਇਸ ਤੱਥ ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਸਤਕ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਜਾਂ ਸਕੂਲ ਅਧਿਆਪਕ ਦੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4]

ਡਾ. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਘੜਨਹਾਰਿਆਂ ਦਾ ਅਲਿਖਤ ਇਤਿਹਾਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਸ਼ਾਵਾਂ-ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਰੁਚੀਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਭਰਮਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਅਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਰੜਕਾਂ-ਅਰੜਕਾਂ, ਘੋਲਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਬੰਧੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[5]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਨੰਤ, ਅਥਾਹ, ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ

ਅਤੇ ਵਿਵਿਧ ਰੰਗਾਂ, ਪੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਤੁਰੀਆ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਰਾਸਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਵੰਨਸਵੰਨਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰਬਲੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਭੂਮੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਰਥਚਾਰਾ, ਪੇਂਡੂ ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਪਰ-ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਮੂਲਕ ਪਰਮਾਰਥੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲ ਚਿਤ ਮਨੋ ਬਣਤਰ ਅਨੁਕੂਲ, ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਮੂਹਿਕਤਾ, ਸਾਂਝੇ ਸਰੋਕਾਰ, ਜਮਾਤੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ, ਜਾਤੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਇਸ ਦੇ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸਦੀ ਨੁਹਾਰ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਅਤੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੇ, ਜਿਸ ਵਿਗਿਆਨ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਸਾਡੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਅਤੇ ਵਡੇਰੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਠੋਸ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੰਮਣ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤੱਕ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਅਮਰ ਰੂੜੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਾਹਿਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਛੋਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਹਰ ਖੇਤਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਗੋਰਕੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ, ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕਾਵਿ ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਕਾਵਿ ਦੇ

ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ, ਲੈਅ, ਤਾਲ, ਛੰਦ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਸਭ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਸਤੇਂਦ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਭਾਗ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਸ੍ਰੋਤ ਦਾ ਕੰਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।[6]

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਗੋਰਕੀ, ਮਹਾਤਮਾ ਟੈਗੋਰ ਆਦਿ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਮਿਲਣਾ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਰਪਣ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਨੇੜਲਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕੋਈ ਵੀ ਲੇਖਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਜਦੋਂ ਵੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਲਾਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮ, ਸ਼ਗਨ-ਅਪਸ਼ਗਨ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਧਾਰਾਵਾਂ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਥਾਹ ਭੰਡਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਦੁੱਤੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਾਮੂਹਿਕ ਗਿਆਨ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭੂਗੋਲ ਜਾਂ ਕੰਮ ਧੰਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਦੇਵ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ਼, ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਅਖੌਤਾਂ ਆਦਿ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਕਲ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਵਿਰਸਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਲੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰਾਮਾਇਣ ਅਤੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੀ ਮੂਲ ਕਹਾਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਲਈ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਸੰਕੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਖਿਆਲ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ 'ਰਾਂਝਾ' ਹੀਰ ਦੇ ਆਸ਼ਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਧਾਰ ਤੱਥ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਇਸ ਦਾ ਗ੍ਰਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਚ ਪਿਤਾ, ਕੰਤ, ਮਿੱਤਰ ਸਾਗਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਗ੍ਰਹਿਤ ਰੂਪ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਹੈ।[7] ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰਸਮਾਂ, ਰਿਵਾਜਾਂ, ਸ਼ਗਨਾਂ ਤੇ ਅਪਸ਼ਗਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਰੂੜੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਲੋਕ ਰੂੜੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਾਫੀ ਸਾਂਝ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ।

ਆਰਚਰ ਟੇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਜਿਥੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਰਵਾਇਤੀ, ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਢੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ

ਮਰਯਾਦਾ ਨੂੰ ਲਾਹ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।[8]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਅਚੇਤ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ, ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

'ਲੋਕਯਾਨ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਲੋਕਮਾਨਸ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਯਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਹੈ ਜੋ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ।[9]

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸ਼ਤ੍ਰੀ ਏ.ਐਚ. ਕ੍ਰਪੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ।[10]

ਲੋਕਧਾਰਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮਿਥ ਅਤੇ ਧਰਮ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਜੀਵਨ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਉਸਰੀ ਹੋਈ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਕੁਝ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਸੀ ਜਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਹੋਵੇਗਾ ਉਹ ਸਭ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਸਾਂਝ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਹੈ 'ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਲੋਕ ਮਨ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਟਾਂ ਲੋੜਾਂ, ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਹੁੰਗਾਰਾ, ਮਨੋ-ਕਲਪਨਾ, ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ, ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ, ਮਨੋ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ

ਪਹਿਲੂ ਹਨ।[11]

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੱਚ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਅਨੁਸ਼ਗਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਝਲਕ ਦਿਖਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਸ੍ਰੋਤਾ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[12] ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਜੀਵ ਹਿੱਸੇਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ, ਸਿਰਜਕ, ਪੇਸ਼ਕਾਰ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ। ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਉਲੇਰ ਸਮੇਤ ਇਸ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਸੰਚਾਰਣ ਜੁਗਾੜ ਦਾ ਸਜੀਵ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਜੂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਆਨੰਦ ਉਸ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਪਲਦਾ ਵਿਕਸਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਨਵੇਂ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਚਾਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਜ ਖਪਤਕਾਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਹਿਜ ਮਨੋਰੰਜਨ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਾਉਣ ਦੀ ਮੂੰਹਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਸਜੀਵ ਆਨੰਦ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਨਿਰਜਿੰਦ ਕ੍ਰਿਆਹੀਣ ਰੂਪ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇਣ ਪ੍ਰਤਿ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਚਾਰ ਬਦਲੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਣਕਿਆਸੀਆਂ ਬੀਮਾਰ ਅਲਾਮਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਵੱਖਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਖਪਤਕਾਰ ਲੋਕਾਈ ਪਾਸ ਸੋਚਣ, ਸਮਝਣ ਜਾਂ ਬਦਲਾਵ ਦੀ ਨਾ ਰੁਚੀ ਹੈ, ਨਾ ਵਿਹਲ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਰਥਾਂ, ਕਦੀਮੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਸੁਹਜ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨ ਅਤੇ ਟੁੰਬਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਚਾਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਕੂਲ ਇਸ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਵੇਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਧਾਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕਧਾਰੀ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਚਾਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਡੇ ਵਪਾਰੀ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਹੋੜ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਿਰਜ ਨਹੀਂ ਰਹੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਵੇਚਣ ਦੇ ਮਾਹਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਗੰਦ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫਿਲਮਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋ ਸੰਚਾਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦਾ ਉਚੇਚਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਦਰੁਸਤ ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਆਪਣਾਈਏ ਤਾਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਸਦਕਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰਨ ਵਿਚ ਟੈਲੀਫੋਨ, ਰੇਡੀਓ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ, ਜ਼ੈਰੋਕਸ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ।[13]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਢੰਗ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਉਹ ਇਸ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਦੀ ਮੁਹਰ ਲਾਉਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕੀਨ ਨਹੀਂ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਇਹ ਗੁੰਮਨਾਮ ਪਰ ਅਤਿਅੰਤ ਸਿਰਜਨਾਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਸਿੰਞਾਣਦਾ ਅਤੇ ਮਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਬੋਧ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚਿਤਰਤਾ, ਹਉਮੈਂਵਾਦੀ ਮਹੱਤਵ ਅਕਾਖਿਆਵਾਂ, ਸ਼ੁਹਰਤ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਭੁੱਖ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਸਿਰਜੇ ਹਨ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਫਜ਼ੂਲ ਜਾਂ ਮਨੋਰੋਗੀ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਸ਼ੌਕੀਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਹੋਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ, ਕਾਰਜਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਵਡੇਰਿਆਂ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਨਾਂ ਚਮਕਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜਿਸ ਸਹਿਜ ਸਰਲ ਸੰਤੁਲਤ ਰੂਪ ਪਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰਾਨਾ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲੋਂ ਉਲਟ ਰੂਪ ਮਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਸੰਦ ਅਤਿਅੰਤ ਸਰਲ, ਕਠੋਰ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਗੈਰ ਤਕਨੀਕੀ ਸਨ ਜਦ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਸੰਚਾਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਜੁਗ ਪਲਟਾਊ ਤਰੱਕੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਰੀਕਾਰਡਿੰਗ ਨੇ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।

ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗਬੋਧ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਲਗਣਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੀਮਤ ਸੰਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ ਖੋਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਪਸਾਰ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਇਕ ਸਾਮਾਨਯ ਪਰ ਸੀਮਤ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਮਰਯਾਦਿਤ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਪਰ ਸੁਰਖਤਾ ਮੂਲਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ

ਪਾਠ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਤਰਕ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਜਿਸਨੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ, ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ, ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀਕਰਨ ਨੇ ਜਿਸ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਤੇਜ਼ਤਰਾਰ, ਵਲਦਾਰ, ਬੇਚੈਨ ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਯੁਕਤ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਉਸਾਰੀ ਹੈ। ਪੇਂਡੂ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੁਣ ਸਵੈ ਨਿਰਭਰ, ਸਵੈ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਸਥਾਨ ਬਦਲੀ ਦੇ ਬੇਪਨਾਹ ਮੌਕਿਆਂ, ਵਸੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਾਰਕ ਜੀਵ ਜਾਚ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਗਰੁੱਪਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਾੜੇ ਪੈਟਰਨ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਉਲੀਕੇ, ਘੜੇ ਜਾਂ ਉਭਰਨੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਦਾਇਰਾਗਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਰੂਪ ਹੋਣਗੇ। ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਸਦਕਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਾਲ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਦੀ ਪੁਠ ਚੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਵਿਤਰਕ ਦੀ ਇਹ ਚੰਗੇਰੀ ਜਾਂ ਭੈੜੀ ਵਰਤੋਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਰਥਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਪਰ ਸਾਡੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਅਰੋਪਤ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੇ ਜਿਸ ਘੜਮੱਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਹ ਅਣਹੋਣੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੂਰਵਕ ਜਿਉਣ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਬਲ ਨੂੰ ਉਸਾਰੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਇਹ ਮਿਥਕ ਧਾਰਣੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿਯੁੱਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਲੱਤਾਂ ਸਨ। ਸਤਿ, ਦਇਆ, ਭਗਤੀ ਤੇ ਦਾਨ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਭਰਮਾਰ ਸੀ। ਤ੍ਰੇਤੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤਿੰਨ ਲੱਤਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ 'ਤੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੈਰ ਉਖੜਨ ਲੱਗ ਪਏ, ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਲਿਆ। ਕਲਯੁੱਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਕੇਵਲ ਇਕ ਲੱਤ ਦੇ ਭਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਕੇਵਲ ਚੌਥਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ।

ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਨੂੰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜੋ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿਚ ਸਨ। ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚ

ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਪਿਛੇ ਸਮੁਚਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ, ਮੂਰਤ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਿਕ ਮੁਲਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਸੀਮਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋਹਿਲਾ, ਘੋੜੀਆਂ, ਛੰਤ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਵਾਰ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਆਰਤੀ, ਅੰਜਲੀ, ਮੁਦਾਵਣੀ, ਪਹਰੇ, ਥਿਤੀ, ਦਿਨਰੈਣ ਆਦਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਪਰਿਪਕਤਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਅਹਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਤੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਜੀਵਨ ਮੁਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਜਿਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ ਉਥੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗੀਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ ਇਕਮਿਕਤਾ, ਸੰਯੁਕਤਾ, ਬਾਣੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਣ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਗਾਇਨ ਮੁਖੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨ ਦਾ ਜਾਮਾ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧੁਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾ ਮਾਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧੁਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਜਿਉਂਦਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪ੍ਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਦਿਆਂ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਜਿਵੇਂ ਵਾਰਾਂ, ਛੰਦ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਲਾਵਾਂ, ਸਦ, ਘੋੜੀਆਂ, ਪਹਰੇ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਆਪਣੀ ਨਿਜੀ ਕਾਵਿਕ-ਧੁਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਛੰਦਬਧਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਸੰਗੀਤਕ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗਾਇਨਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਆਪਹੁਦਰੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਅੰਕੁਸ਼ ਲਗਾ ਕੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਗੀਤਕ ਸਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਵਿ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਾਣੀ ਅਧੀਨ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਅਵਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਂਝ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧੁਨਾਤਮਿਕ ਸਾਂਝ ਹੈ ਜਾਂ ਭਾਵਾਤਮਿਕ। ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਸਮਰੂਪਤਾ ਨੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਬਾਣੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਚਾਰਣ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਅੰਗਾਂ ਵਿਵਿਧ ਪੱਖੀ ਬਹੁਆਕਾਰੀ ਜੀਵੰਤ ਗਰੁਪਾਂ ਸਹਿਤ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਸਹਿਤ ਬਾਣੀ ਸੰਚਾਰ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜਿਥੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਚਾਰਣ ਨੂੰ ਤੀਬਰਤਾ, ਪਰਿਪਕਤਾ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਧੀਨ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੌਂਦਰਯ਼ਤਮਿਕ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਉਲੇਖਨੀਯ ਵਾਧਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਲਹਾਮੀ ਆਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੈ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਤਨੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਜਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਥੇ ਹੋਏ ਮਾਪ ਦੰਡ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੇ ਕੇਵਲ ਸੋਚ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਤੇ ਅਗਵਾਈ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਈ ਸੋਮੇ ਦਾ ਧਰਮ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਬੌਧਿਕ, ਭਾਵਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਗਿਰਾਵਟ ਅਤੇ ਪਤਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਵ ਮਾਤਰ ਦੇ ਕਰਮ ਕੌਸ਼ਲ ਨੂੰ ਜਗਾਇਆ ਅਤੇ ਵਿਜੈਸ਼ਾਲੀ ਲੀਹਾਂ ਉਪਰ ਤੋਰਿਆ। ਏਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਰੰਭ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਮਰਾਟਵਾਦ ਪੂਰੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਮਰਾਟਵਾਦ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਹੀ ਦੂਸਰਾ ਨਾਮ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਣ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਾਮ ਜਾਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਣ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸਫਲ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਕੇਂਦਰਤ ਆਧਿਆਤਮਵਾਦ ਆਖ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਅਤਕਥਨੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ੁਧ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਵਾਈ ਹੈ।

ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸਟ ਧਰਮੁ ॥
ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨੬੬)

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸੋਚ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਅਰਥ ਵਿਸਤਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜੋਗ ਦੀ ਜੋ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਸਰਬ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੈ ਪਰ ਮਧਕਾਲ ਵਿਚ ਜੋਗ ਦੇ ਅਵਲੰਬੀ ਕੇਵਲ ਭਿੱਖ ਮੰਗੇ ਹੀ ਸਨ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਰ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਜੈਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਹੀ ਪੂਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਅਰਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧਾ, ਸਪਸ਼ਟ, ਸੁੱਚਾ, ਉਜਵਲ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਦਕ ਅਤੇ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਮਿਹਨਤ ਕਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੇਕ ਕਮਾਈ ਵਿਚੋਂ ਲੋੜਵੰਦ ਨੂੰ ਦਾਨ ਵੀ ਦੇਵੇ।

ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ ॥੧॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ, ੧੨੪੫)

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿਥ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਜਾਂਚ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ

ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਿਰਜਕ ਤਾਂ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਇੱਕਲਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕ੍ਰਿਤ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕ੍ਰਿਤ ਤਾਂ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਮੂਹ ਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੀ ਦੇਵੇ ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਠ ਉਤੇ ਟਿਕਾ ਲਵੇ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਸਿਰਫ ਹੁੰਗਾਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਵਾਸ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਜਿਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਹੁੰਗਾਰੇ, ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਤੇ ਲੋਕ ਹਿਰਦੇ ਵਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਚੇਤ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦਾ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਬੇਬਾਕੀ ਆਮ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਪਸੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਚਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਚੇਤ ਅਮੂਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਮਾਨਯ ਅਚੇਤ ਅਮੂਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਉਪਰ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ਼ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਅ ਸਮਾਜ ਕੋਲ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਾਰਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ : ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸਚਾਈ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਕਵੀ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਉਹ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ

ਮਿਲਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਭੋਗਣ, ਮਹਿਸੂਸਣ ਤੇ ਵਿਗਸਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਘਟਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਦਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਾਸਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਵਿਧੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੋਧਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਾਵਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬੁਣਤੀ (Texture) ਲਈ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧੇ ਤੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਣ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਗੋਰਕੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ :

> ਸ਼ਬਦ ਕਲਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਬੱਝਿਆ, ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਕਰੋ। ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੋ, ਖੋਜ ਕਰੋ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕਾਫੀ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਜਿਤਨੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਾਂਗੇ, ਉਨੀ ਹੀ ਸੁਖੈਨਤਾ, ਡੂੰਘਿਆਈ ਤੇ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ, ਜਿਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।[14]

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਕਿਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੇ ਨਿਭਾਅ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਹੜੇ ਢੰਗ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰੰਪਰਾ, ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਤੱਤਾਂ, ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਉਤੇ ਉਸ ਜਾਤੀ ਦੀ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉਸਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਉਹ ਪੈਟਰਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅਨੁਭਵ ਪਸਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰਮੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਚੇਤ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਤੱਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ, ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਤੇ ਵਿਧਾਨ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ, ਲੋਕ ਕਲਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਅਧਿਕਤਰ ਅਲਿਖਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰੇ ਦਾ ਨਾਮ ਅਗਿਆਤ ਤੋਂ ਗੁੰਮ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਾਹਿਤ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਤੱਤ ਜਾਂ ਤਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪਿਛੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕ ਚਿਤ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[15]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਲੈ ਕੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਰਥ ਵਿਅੰਜਨਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਲਈ ਇਕ ਖ਼ਿਆਲ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[16]

ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟਾ ਢੰਗ ਹੈ, ਜੋ ਬਹੁਅਰਥੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ

ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਆਧਾਰ ਤੱਥ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗ੍ਰਹਿਤ ਰੂਪ, ਦੋਵੇਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਛੁਪੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਮਨੌਤਾਂ ਤੇ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਦੂਰ ਤਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।

ਵਿਭਿੰਨ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਤੱਤ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤ ਸਾਹਿਤ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਣ-ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਬੱਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਬੜਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਾਵਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਮਿਥਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਮਈ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਲੋਕਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਹਿਤ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੈਟਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੱਧਕਾਲ ਤੱਕ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਹੁ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਹਰੇਕ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਚਤਾ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਣ ਦੇਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੰਪਰਾਮਈ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਤੇ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਰੂਪ ਨੂੰ

ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਧਰਮ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ, ਕਾਰਜਾਂ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸਮਈ ਅਵਸਥਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੂਲਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਕਰਮਕਾਂਡ ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਡਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਿਤ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਉਪਰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀਆ ਹਨ।[17] ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਹੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਪੰਧ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਧੁਨੀ ਉਤੇ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਚਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਅਭਿਧਾਰਣਾ ਉਤੇ ਹੀ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਪੰਰਪਰਾ ਦੀ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮੂਲ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੂਲ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ (Primitive) ਇਕ ਸਾਪੇਖਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਵਿਉਂਤਪੱਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ Primitive ਸ਼ਬਦ Primus ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਪਹਿਲਾ ਮਨੁੱਖ[18] ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦ Primitive ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਰਾਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਫੈਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵੱਸਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਮਨੁੱਖ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ

ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਲਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਲਈ ਤਰਕ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਮਿਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਮਿਥ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚਿਰੰਜੀਵਤਾ ਲਈ ਮਿਥ ਦਾ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਓਨਾ ਚਿਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਮਿਥਿਕ-ਪ੍ਰਪੰਚ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜਿੰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਮਿਥਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨਾਇਕ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੋਟਿਫ ਜੋ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਮਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਇਕ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪੈਗੰਬਰੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸੌਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਾਇਕ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਿਥ ਮੋਟਿਫਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਥ ਮੋਟਿਫਾਂ ਅਤੇ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਇਹ ਵਹਿਣ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੀਰ ਫਕੀਰ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸ ਵਿਚ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਲਈ ਉਸ ਧਰਮ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਇਕ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਣ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਪੀਰਾਂ ਫਕੀਰਾਂ ਦਾ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਪੀਰਾਂ ਫਕੀਰਾਂ ਦੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਮਾਲਾ ਫੇਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ

ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਕਬੂਲਣ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਨਇਛਿਤ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਸੰਭਵ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦੇ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਿਰਜਾ, ਗੁਰਦੁਆਰਾ, ਮੰਦਰ ਅਤੇ ਮਸਜਿਦ ਆਦਿ ਵਿਚ ਪੂਜਾ ਲਈ ਉਸ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸਥਾਨਾਂ ਉਪਰ ਲੋਕ ਸਮਾਨ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਇਕੋ ਆਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇਕੱਤ੍ਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਤਤਕਾਲਿਕ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਿਹਾ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ, ਔਲਾਦ ਜਾਂ ਧਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਦਿ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਪਰਾਲੌਕਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਤਤਕਾਲਿਕ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤੇ ਜਟਿਲ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ ਮਾਧਿਅਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਲੋੜ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਲੋਕਧਰਮ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਅਭਿਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਅਭਿਧਾਰਣਾ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀ/ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਚਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਦੋ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਵਿਧੀ ਉਹ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਸਧਾਰਣ ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਣੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ

ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਮੱਗਰੀ, ਧਾਰਣਾ, ਲੋਕ ਨਿਸ਼ਚੇ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਕੀਮਤਾਂ/ਪੂਜਾ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਨਵੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਧਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝ ਵੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਿੱਛ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਬਦਸ਼ਗਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਟੁੱਟਣ, ਲੂਣ ਡੁਲ੍ਹਣ, ਨਜ਼ਰ ਲੱਗਣ, ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਨਾਲ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਲਾਜ, ਬਦਰੂਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕੁਝ ਸਾਂਝੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਵੀ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਨੰਬਰ 5, 7, 9 ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ੁਭ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟ ਨਿਖੇੜਾ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣਾ ਕਾਫੀ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਈ ਵਾਰੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਪਿਛੇ ਭਾਵੇਂ ਰਸਮੀ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸੱਚ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[19] ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜੇਕਰ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਵੀ ਇਸੇ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸੱਚ ਉਪਰ ਹੀ ਉਸਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਉਹ ਉਸਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਮਾਨਅਰਥੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਾ ਕਹਿਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹਨ। ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਰਕਹੀਣ (Irrational) ਬੇਬੁਨਿਆਦ (Unfounded) ਜਾਂ ਝੂਠ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ (false faith) ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਨਆਰਥਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਸੁਪਰਸਟੀਸ਼ਨ (Superstition) ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਨਅਰਥਕ ਜਰਮਨ ਸ਼ਬਦ ਐਬਰਗਲਾਬੇ (aberglaube) ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਬੇਤੁਕਾ ਡਰ, ਨਾਮਲੂਮ ਜਾਂ ਅਣਜਾਣੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਡਰ, ਰਹੱਸਮਈ ਜਾਂ ਮਨਘੜਤ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਿਚਾਰ, ਡਰ ਜਾਂ ਅਗਿਆਨ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਇ ਜਾਂ ਆਦਤ ਆਦਿ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਜਾਂ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨਾਲ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਕਾਲਪਨਿਕ, ਬੇਤੁਕਾ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਜੋੜੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਝੂਠ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ (Subjectivity) ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਅਨੁਯਾਈ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਦਰਭਗਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ।[20]

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਮਨ ਬੌਧਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਹੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲ ਕਾਫੀ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਦਿਮ-ਕਾਲੀਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤਾ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਉਠ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਘੱਟ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਜਾਂ ਨਵੀਨ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਕੋਰੇ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ 'ਤੇ ਉਸਰੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਨ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਾਤਰਾ ਦੇ ਫਰਕ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਜੀਊਣ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ।

ਦੁਕਾਨਦਾਰਾਂ, ਡਰਾਈਵਰਾਂ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਸ਼ਿਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਜੂਏਬਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਫੁਟਕਲ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ।

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਦੂ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਜਾਂ ਜੁੜਨਸ਼ੀਲ (associative) ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਇਕ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੂਸਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕੁਝ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇ੍ਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਆਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਛਾਣ ਕੇ ਨੇੜੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ੀਨਗੋਈ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਜਾਦੂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਤੋਂ ਅਨੁਰੂਪ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ- ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬੜਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਟੈਬੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਕਰਮ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਮਨਾਹੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨਾ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਦੁਰਘਟਨਾ ਜਾਂ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣਵਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੇ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣਵਾਨ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਰਨ ਤੋਂ ਫੌਰਨ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਲਿਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੀਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਗੋਂ ਜੀਵੰਤ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਪ੍ਰਤਖ ਪਰੰਤੂ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਸਰਲਤਾ ਪੂਰਵਕ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[21]

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਈ ਗਈ ਅਜੇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਧਾਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਕੇ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[22]

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਰਕ ਰਹਿਤ, ਲੋਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਉਹ ਜੀਵੰਤ ਨਿਰੰਤਰ ਧਾਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੋਕਯਾਨ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਊਂਦੇ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ।

ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਹਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਜੀਵਨ ਨੀਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਾ ਠੀਕ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣਾ ਅਤਿ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਜਿਤਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਵੇਲੈਡ ਓ ਰੈਡ ਨੇ ਇਕ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਦਿ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮੁਹਰਛਾਪ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।[23]

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਅਸਭਿਅ ਅਤੇ ਜਾਂਗਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਲਪ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਤਰਕ ਨਾਮ ਦੀ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸੀ। ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਸੁਖਾਵੀਂ ਜਾਂ ਅਣ-ਸੁਖਾਵੀਂ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਸੀ, ਹੋਣੀ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ।

ਦੈਵੀ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੇ ਡਰ ਨੇ ਹੀ ਆਦਿ-ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਲਿਆਂਦੀ। ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਵੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਰੁਚੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ ਨੀਤੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਨਸਾਨੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੌਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪੁਸ਼ਤ ਦਰ ਪੁਸ਼ਤ ਅਗਾਂਹ ਚਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਖਜਾਨੇ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਨੁਕਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਭ ਕੇ ਰਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਲਈ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵੱਲ ਝਾਕਦੀ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਾਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਪ੍ਰਤਿ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ

ਵਿਚ ਸ਼ਗਨ ਜਾਂ ਅਪਸ਼ਗਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਾਨਵ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਸੰਕਟ ਦੀਆਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘੜੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸਨੂੰ ਜੁਗਾਂ ਜੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਿੰਦੇ ਆਏ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੀਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਉਤੇ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਨੀਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਆਦਿ-ਮਾਨਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਲਬਧ ਹਨ।[24] ਇਕ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕੁਝ ਅਲੌਕਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਮੰਨਣ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਕਾਰਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਯਥਾਯੋਗ ਅਨੁਮਾਨ ਇਸ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[25]

ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭੈਅ ਅਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰਤ ਮਾਨਵ ਮਨ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿੰਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਬਣਿਆ ਹੈ।[26]

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਚੇਤ ਮਨ ਉਤੇ ਇਕ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਿਥ

ਜਦੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਧਰਮ, ਚਿੰਤਨ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਬਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦੇ ਹੁਣ ਤੋਂ ਆਦਿ ਕਾਲ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਰਸਤਿਆਂ 'ਤੇ ਚੱਲਦੇ-ਚੱਲਦੇ ਅੰਤ ਅਸੀਂ ਇਕ ਥਾਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਥਾਂ ਹੈ ਮਿਥ। ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਸੰਕਲਪ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਨ। ਇਕ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਇਕੱਤਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਥ ਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪਾਂ, ਸੁਚੇਤ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਰਗੀਕਰਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਵ ਵਰਤੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਮਿਥ ਇਕ ਜਟਿਲ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨੇਮ ਹਨ। ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਸੰਚਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਮਿਥ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਗਾ ਸਿਸਟਮ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਸੰਚਾਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਵਸਤ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਸਿਰਜਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ 'ਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਮਿਥ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਕ ਮਿਥ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਅਸਿੱਧਾ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਕ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਿਥਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਕੀ ਹੋਂਦਾਂ ਤੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

ਮਿਥ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ ਮਾਈਥੋਸ ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸ਼ਬਦ' ਜਾਂ ਬੋਲ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੇਵਤਿਆਂ ਜਾਂ ਪਰਾਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕਹਾਣੀ ਹੈ।

ਮਿਥ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਪਵਿੱਤਰ ਹਸਤੀਆਂ ਬਾਰੇ, ਅਰਧ-ਦੇਵੀ ਨਾਇਕਾ ਬਾਰੇ ਤੇ ਸਭ

ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਿਥ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਵੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਸਮਾਜ, ਮਾਨਵ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਆਦਿ ਨੇ ਮਿਥ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਕੇ ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਪਵਿੱਤਰ ਪਰੰਪਰਾ, ਦੈਵੀ ਸੰਦੇਸ਼, ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਮੂਨਾ ਆਦਿ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਹਾਲੇ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਛਾਇਆ, ਕਲਪਨਾ ਜਾਂ ਝੂਠ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਨ। ਮਿਥ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਉਥੇ ਕਈ ਵਾਰ ਮਿਥ ਦੰਤ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰਕੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਈ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਖੜੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਿਥ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਆਧਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ਼ ਫੋਕਲੋਰ, ਮਾਈਥੋਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੰਡ ਵਿਚ ਮਿਥ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> ਪੁਰਾਣ ਕਥਾਵਾਂ ਉਹ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ ਜਾਂ ਘਟਿਤ ਹੋਇਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕੀ ਰਵਾਇਤਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੌਬ ਨਾਇਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲੱਛਣ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੈ।[27]

ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਜਗਤ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਲਪਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ।[28]

ਵੀਕੋ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਮਿਥਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਝੂਠੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨਿਉਕਤੀਆਂ। ਉਹ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[29]

ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ ਵਿਚ ਮਿਥ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ : ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਵਰਣ ਹਨ

ਜਿਹੜੇ ਕਥਨ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਅਗਲੇਰੀਆਂ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਆਰੰਭਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਤਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸਮਾਂ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਆਮ ਕਰਕੇ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਜੀਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪਸ਼ੂ ਪੌਦੇ, ਆਦਿਮ ਲੋਕ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵੱਡੇ ਲੋਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ।[30]

ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਜੰਗਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੀ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਮਲ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਦੀ ਵੀ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ।[31]

ਡਾ. ਨਗੇਂਦਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ : ਮਿਥ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮੂਰਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸਤਾ ਦੀ ਅਭੇਦ ਚੇਤਨਾ ਨਿਹਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[32]

'ਮਿਥ' ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਗੂੜ੍ਹੀ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਸਾਂਝ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਥਯਾ' ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਅਸੱਤਯ ਜਾਂ ਝੂਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਯਾ ਦੀ ਸਿਰਫ ਧੁਨੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਸੱਤਯ, ਝੂਠ ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪ 'ਮਿਥ' ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਪਰਤੀ ਸਾਂਝ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਰਥ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਥ' ਦਾ ਸੱਮੁਚਾਪਨ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਸਮੋਂਦੇ। ਭਾਵੇਂ ਯੂਨਾਨੀ ਮੂਲ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਥ' ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਆਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਮਿਥ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਯੂਨਾਨੀ ਮੂਲ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ 'ਮਿਥਿਆ' ਨਾਲ ਗੂੜ੍ਹੀ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਜਿਹੀ ਅਰਥਗਤ ਸਾਂਝ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਸਹਿਜ ਤੇ ਆਸਾਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਮਿੱਥ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ

ਹੈ।

ਮਿਥ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਥਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿੱਥ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਮ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਵਿਚ ਮਨੋ ਕਲਪਿਤ ਕਹਾਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਹੈ। ਮਿਥ ਨੂੰ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਕਥਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਿਥ ਦਾ ਜਨਮ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਿਥ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੁਰੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕੁਝ ਦੂਜੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਨਿਰੋਲ ਦਿਲ-ਪ੍ਰਚਾਵਾ, ਉਪਦੇਸ਼ ਨੀਤੀ ਜਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਹਲ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਨੂੰ ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮਿਥਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੂਲ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਪਵਿਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਵਿੱਤਰ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਜਾਤੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਮਨੋਬ੍ਰਿਤੀਆਂ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਲੋਕ ਰੂੜੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕਟ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਿਥ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਿਥਾਂ ਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਪੱਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ

ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਾਣੀ-ਜਾਤੀਆਂ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਵੀ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਤਪੱਤੀ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ, ਨਿਯਤਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਰੁੱਤਾਂ ਤੇ ਮੌਸਮ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦਰਿਆਂ, ਦਰਖਤ ਆਦਿ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਬੇਨੇਮ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ, ਮਾਨਵ, ਪਸ਼ੂ ਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ, ਰੀਤਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਪਿਤਰਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ, ਮੌਤ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਮ੍ਰਿਤੂ ਜੀਵਨ ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਮਿਥ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥ ਨੂੰ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅੰਤ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਿੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਹੋਣ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਮਾਮੂਲੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਦਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਿਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਉਤਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਆਇਆ ? ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਕੋਈ ਵੀ ਰੀਤ ਕਿਉਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ?

ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਿਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਸਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੁਲਾਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਮਿਥ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਿਥ ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਗੱਪ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਸਿੱਧਾ ਝੂਠ। ਇਹ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀ ਨਕਲ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਮਿਥਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹਨ। ਮਿਥਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਅਗਿਆਨੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸੁਭਾਵਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਭਾਵੇਂ ਮੱਧ ਕਾਲ ਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ, ਮਿੱਥ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ।[33]

ਧਾਰਮਿਕ ਮਿਥ ਹੀ ਆਦਮ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਥ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵ੍ਰਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਨੈਤਿਕ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮਾ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਿਥ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸਿਸ ਫਗੁਸਨ ਨੇ ਦਾਂਤੇ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲ ਮਿਥਕਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸੱਚ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੋਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਭਾਵ ਸਨ ਤੇ ਮਿਥ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਵਤਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਮਿਥ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਜੋ ਉਪਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਕ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਭਾਵ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ।

ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਥ ਸੱਚੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਅਨਿਉਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਚਾਈਆਂ ਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ 'ਪੋਸਾਈਡਨ' ਪਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ, 'ਹੇਰਾ' ਹਵਾ ਦਾ ਤੇ 'ਹਫੀਸਟਸ ਵਲਕਨ' ਅਗਨੀ ਦਾ। ਇਕ ਗੱਲ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜੀਅਸ ਨੇ ਹੇਰਾ ਨੂੰ ਜਕੜ ਲਿਆ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਈਥਰ ਹਵਾ ਦੀ ਹੱਦ ਵਿਚ ਹੈ।[34] ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਮਰਥਕ 'ਐਪਰੀਕਾਰਮੱਸ' ਅਤੇ 'ਰੀਗੀਅਮ ਦਾ ਥੀਜੀਨਜ਼' ਸਨ। ਪਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ 'ਪਲੈਟੋ' ਨੇ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਤੱਕ ਜਿਊਂਦੀ ਰਹੀ। 'ਫਰਾਂਸਿਸ ਬੇਕਨ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ 'ਪੁਰਖਿਆਂ' ਦੀ ਸਿਆਣਪ' ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹੀ ਮੰਨਿਆ। 'ਮੈਕਸਮੂਲਰ' ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਪੁਨਰ ਘਾੜਤ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਇਹ ਉਪਯੋਗ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਨਾਲ ਤਰਕ ਦਾ ਪੱਖ ਵੀ ਪੂਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਅਨਿਉਕਤੀ ਮੁਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਚਿਆਰਨ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਮ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।[35]

ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਢੰਗ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਦੈਵੀਕਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਡਰ ਅਤੇ

ਅਗਵਾਈ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਆਦਿਕਾਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੜਕਦਾ ਅਕਾਸ਼ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮਾਨਵ ਦਾ ਖ਼ੌਫ਼, ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿਚ ਅਚਨਚੇਤ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੌਮ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਗੁਜ਼ਰੀਆਂ-(ੳ) ਦੇਵਤਾ ਯੁੱਗ (ਅ) ਨਾਇਕ ਯੁੱਗ (ੲ) ਮਾਨਵ ਯੁੱਗ।

ਰੋਮਾਂਸ ਨੇ ਮਿਥ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਰੋਮਾਂਸਵਾਦੀ ਲਈ ਮਿਥ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਨੀ ਹੀ ਵਿੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸੱਚ ਵਿਚ। ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸੱਚ, ਮਿਥ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਘੁਲਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ੈਲਿੰਗ ਨੇ ਮਿਥ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਬਲਕਿ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅਟੱਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਉਸ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਵ-ਉਤਪਤੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੇ ਆਤਮ ਪਰਗਾਸ ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪੜਾਅ ਹੈ।[36]

ਮਿਥ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚਲੀ ਸਚਾਈ ਮਿਥਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਲੰਮੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਇਕ ਸਤਰ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਨਾਭ ਕਮਲ ਵਿਚੋਂ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮੰਨਣੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਨਾਭੀ ਨੂੰ ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਲੱਤ ਕੱਢ ਮਾਰੀ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਕਮਲ ਦੀ ਨਾਭੀ ਵਿਚ ਹੀ ਲਹਿ ਗਿਆ ਤੇ ਕਈ ਯੁੱਗਾਂ ਤਕ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਨਾਭੀ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਸਿਰਾ ਨਾ ਪਾ ਸਕਿਆ। ਉਸ

ਦੇ ਨਾਭੀ ਵਿਚ ਉਤਰਨ ਤੇ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਵਿਚ ਛੱਤੀ ਯੁੱਗ ਬੀਤ ਗਏ ਤੇ ਇੰਨਾ ਚਿਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅੰਧਕਾਰ ਵਰਤਿਆ ਰਿਹਾ। ਅਖ਼ੀਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਟੁੱਟ ਗਿਆ।

ਨਾਭਿ ਕਮਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਪਜੇ ਬੇਦ ਪੜਹਿ ਮੁਖ ਕੰਠਿ ਸਵਾਰਿ॥
ਤਾ ਕੋ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਈ ਲਖਣਾ ਆਵਤ ਜਾਤ ਰਹੈ ਗੁਬਾਰਿ॥੧॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੮੯)

ਸੋ ਮਿਥ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਕਹਾਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਮਿਥ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ 'ਅਨੁਭਵ' ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮਹਾਨ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਕਿਸੇ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਡਾਢਾ ਤੰਗ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਕਦੀ ਉਸ ਵਾਸਤੇ ਸਹਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਅਨਿਸਚੈ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣਤਾ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੁੱਛ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹਰ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧੁੰਧੂਕਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਤਾਤਵਿਕ ਗਿਆਨ ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਦੈਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਝਗੋਚਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਕਥਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ-ਬਿੰਦੂ ਉਪਰ ਮਿਲਦੇ ਹੋਏ ਇਕੋ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਿਥ ਕਥਾ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਮਹਾਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪਰਖਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਪਣੱਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਇਹ ਵੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤਿ ਸੰਯੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਏਕਾਰਥੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੀ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਇਹ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਕਲਪਿਤ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਆਵੱਸ਼ਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਕ ਬੱਝਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ

ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸਵੱਸਥ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਮੂਲਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਵੱਸਥ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਸਵੱਸਥ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਗੀਤ

ਗੀਤ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਪਰੰਪਰਿਕ ਨਿਭਾਉ (Traditional Performance) ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰੂੜੀਗਤ ਅਰਥ (Conventional meanings) ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਬਕਾਇਦਾ ਇਕ ਤਜਵੀਜ਼ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਤਰਤੀਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੀਤ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਰਵਾਇਤੀ ਨਿਯਮਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।[37] ਗੀਤ ਦਾ ਵਸਤੂ ਸੰਦਰਭ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਜੋ ਪਵਿੱਤਰ (Sacred) ਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰ (Profane) ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੀਮਾ ਖੇਤਰ ਦੀ ਹਰੇਕ ਸ਼ੈਅ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਉਹ ਭਾਗ ਹੈ ਜੋ ਵਰਜਿਤ ਤੇ ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਗੀਤ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਲਈ ਉਚਿਤ ਨਿਯਮ ਦੱਸਣ ਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਪੁਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[38]

ਗੀਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਗੀਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੀਤ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲੋੜ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਤੁਲਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੀ ਆਧਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੀਤ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦੀ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੀਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਉਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਇਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇਕ

ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਂਝ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਮੂਹ ਦੇ ਜੀਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਲੀ (Sarifice) ਅਤੇ ਟੋਟਮਵਾਦ (Totemism) ਦੇ ਅਮਲ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[39]

ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> ਤੰਤ੍ਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮੰਤਰ ਦਾ ਵਿਧੀ ਪੂਰਵਕ ਜਾਪ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ ਰੀਤ (ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ) ਹੈ।[40]

ਰੀਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਰਹੁ ਰੀਤਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਮੁਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਜਾਦੂ ਤੇ ਟੂਣੇ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਰੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ। ਭਾਵੇਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਰੀਤ ਕਿਸੇ ਲੋੜ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਪਰ ਹੌਲ਼ੀ-ਹੌਲ਼ੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪਸਾਰ ਇੰਨਾ ਵਧ ਗਿਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਦਬਾਉ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ।[41]

'ਈਮਾਈਲ ਦੁਰਖੀਮ' ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਜਾਦੂਈ ਰੀਤਾਂ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਾਪ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਾਦੂਈ ਰੀਤਾਂ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਿਰਫ ਮੂਰਖਤਾਪੂਰਣ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[42] ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਮਨ ਇੱਛਤ ਵਸਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਿੰਨੀ ਮਰਜ਼ੀ ਕਰਨ ਪਰ ਉਹ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਵਸ ਕਰਨ, ਹਾਦਸੇ ਨੂੰ ਰੋਕਣ, ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਣਕਿਆਸੇ ਮੋੜ ਦੀ ਪੇਸ਼ੀਨਗੋਈ ਕਰਨ ਜ਼ਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਣਾਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜਰੂਰਤਾਂ ਲਈ ਢੁੱਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਕੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤੇ ਕਾਰ-ਬੋਧ (ਕਾਰਜ-ਬੋਧ) ਰੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਕਿਸਮ ਵਿਕਸਿਤ

ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਦੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂਈ ਗੀਤ-ਰਿਵਾਜ ਉਥੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਫਰੇਜ਼ਰ ਅਨੁਸਾਰ 'ਜਾਦੂ ਤੇ ਧਰਮ' ਬਿਲਕੁਲ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ। ਜਾਦੂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਦੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਟਲ ਨਿਯਮਾਂ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਢੰਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ (ਕਰਤਾ) ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਥਨਾ ਜਾਂ ਬੇਨਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਅਸਥਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਨਿਯਤ ਹੈ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਾਥਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉੱਚੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ, ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹਨ ਕਿ ਉਚਿਤ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਪਾਲਨ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਉਚਿਤ ਮੰਤਰ ਉਚਾਰ ਕੇ ਚੰਗੇ ਫਲ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[43] ਪਰ ਧਰਮ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਫ ਅਰਾਧਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ, ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਆਦਿ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਇਹ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ	-	ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ
ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ	-	ਆਰਤੀ, ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ, ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿ ਪੂਜਾ, ਸੀਤਲਾ ਅਤੇ ਦੁਆਦਸ਼ਸਿਲਾ, ਰੁੱਖ-ਪੂਜਾ, ਨਾਗ-ਪੂਜਾ, ਪਿਤਰ-ਪੂਜਾ, ਬਲੀ ਆਦਿ।
ਕਰਮ-ਕਾਂਡ	-	ਹੋਮ, ਤੀਰਥ, ਜਾਤਿ ਵਰਣ, ਗਮਨ, ਪੁਰਵ ਉਤਸਵ, ਦਾਨ, ਸੂਤਕ ਪਾਤਕ, ਜੂਠ, ਭਿੱਟ ਚੌਂਕਾ, ਕਾਰ ਆਦਿ।

ਵਰਤ	-	ਇਕਾਦਸ਼ੀ, ਅਹੋਈ, ਚੰਦ੍ਰਾਇਣ, ਮੌਨ ਵਰਤ ਆਦਿ।
ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ	-	ਤਿਲਕ ਜਾਂ ਟਿੱਕਾ, ਮਾਲਾ, ਭਗਵਾਂ ਵੇਸ, ਨਾਂਗੇ ਰਹਿਣਾ, ਜਟਾਂ ਵਧਾਉਣੀਆਂ, ਭਸਮ ਲਗਾਉਣੀ, ਅਗਨਿ ਤਪ ਆਦਿ।[44]

ਰੀਤ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਰਨੌਲਡ ਵੈਨਗੈਨਿਪ ਦਾ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੈਣੀ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ Rites of Passage ਭਾਵ Rites of Transition ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਰਹੁ ਰੀਤਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪੜਾਵਾਂ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਪੱਧਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੈਨਗੈਨਿਪ ਦੇ ਇਸ ਪਦ ਨੂੰ ਕਈ ਯੂਰਪੀਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਰੀਤਾਂ ਜਨਮ, ਜੁਆਨੀ, ਵਿਆਹ, ਗਰਭ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਆਦਿ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹਨ। ਸੂਤਕ-ਪਾਤਕ, ਦੀਖਿਆ, ਅਮ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਯੱਗ ਆਦਿ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਵੀ Rites of Passage ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਬਦਰੂਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਓ ਦੇ ਵਹਿਮ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਸਰੀਰਕ ਥਕਾਵਟ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਤੇ ਤੀਸਰਾ ਮਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰੋਗਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਿਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[45] ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਲਾਈ ਅਤੇ ਮਿੱਠਾ ਬੋਹੀਆ, ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋ ਕੜੀਆਂ ਗਿਣਨਾ, ਥਾਲੀ ਵਜਾਉਣਾ, ਸ਼ਰੀਂਹ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਸਿਹਰੇ ਬੰਨ੍ਹਣਾ, ਨਾੜੂ ਕੱਟਣਾ, ਗੁੜ੍ਹਤੀ ਦੇਣਾ, ਦੁਧੀਆਂ ਧੁਆਈ, ਜੇਵੜ ਟੰਗਣੀ, ਸੋਹਲੇ ਤੇ ਘੋੜੀਆਂ ਗਾਉਣਾ, ਟੇਵਾ ਬਣਾਉਣਾ, ਬਾਹਰ ਵਧਾਉਣਾ, ਸੀਰਨੀ ਵੰਡਣੀ, ਤੇਰਵਾਂ, ਚੌਂਕੇ ਚਾੜ੍ਹਨਾ, ਨਾਮਕਰਣ, ਜਨੇਊ ਅਦਿ ਇਸ ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਰੀਤੀਮੂਲਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।

ਸਾਰੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਨ ਅਰਥ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੀਆ ਹਨ। ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਨ ਸਾਕਾਰਤਮਕ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਕਾਰਾਤਮਕ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ

ਧਰਮ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਤਿਆਗ ਵਾਲੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਦੋ ਵਰਗ ਹਨ-ਇਕ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਤਿਆਗ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਦਾ ਲਾਭ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਵਾਲੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਵੇਂ ਮਕਾਨ, ਕੋਈ ਥਾਂ ਪਦਾਰਥ ਕ੍ਰਿਆ, ਪਰਿਵਾਰ, ਸਮਾਜ, ਆਤਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੀਤਾਂ ਦਿਨ, ਮਹੀਨੇ, ਸਾਲ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਨਵੀਂ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੀਤ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ' ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਰੀਤ ਕਿਰਿਆ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਰੀਤ ਦੇ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਝੁਕਾਅ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੀਤ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤ ਸਥਾਨ ਅਨੁਕੂਲਨ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਰੀਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਤਿਆਗ ਬਨਾਉਣ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਈਸਾਈਆਂ ਦੇ ਗਿਰਜਾਘਰ ਬਨਾਉਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਪਵਿਤਰ ਬਨਾਉਣ, ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਥਾਂ ਸਮਾਂ ਅਨੁਕੂਲਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੀਤਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਥਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਕੂਲਨ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਨਿਰਧਾਰਣ ਰੀਤ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ।

ਰੀਤਾਂ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੀਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੇਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੈਨ ਮਤ, ਸੂਫੀ ਆਦੇਸ਼ਾਂ, ਯਹੂਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮਾਜ, ਹਿੰਦੂ, ਯੋਗਿਕ ਆਸ਼ਰਮ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਰੀਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪਲ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਸਰੀਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਰੀਤ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਵਾਹਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਡੁਬੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਜਲਦੀ ਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਮਾਨਸਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਫੀ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰੀਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਾਰਵਾਈ ਤੋਂ ਕੁਝ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ

'ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮੂਲ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੈ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਜੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਰੀਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰੀਤ ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜੋ, ਭਾਵ, ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਹਨ ਤੇ ਵਸਤੂ-ਵਾਚਕ ਨਾਂਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਵ-ਵਾਚਕ ਨਾਂਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੁਨਿਆਈ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਨੇਊ ਵਰਗੀ ਰੀਤ ਵੇਲੇ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਵੀ ਵਖਰਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਪਾਹ, ਸੂਤ, ਗੰਢਾਂ ਦੇਣ ਤੇ ਵਟਾ ਦੇਣ ਨੂੰ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਥੂਲ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੇ-ਚਿਰੇ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਵਿਚ, ਸਰੀਰਕ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਚ, ਬਾਹਰੀ ਨੂੰ ਅੰਤਰੀਵੀ ਵਿਚ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਪਾਹ ਨੂੰ ਦਇਆ ਵਿਚ, ਸੂਤ ਨੂੰ ਸੰਤੋਖ, ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਜਤ ਤੇ ਵਟੇ ਨੂੰ ਸਤ ਵਿਚ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨੇਊ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਇਆ ਦੀ ਕਪਾਹ, ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਸੂਤ, ਉਸਨੂੰ ਜਤ ਦੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਤੇ ਸਤ ਦਾ ਵਟਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਕਪਾਹ ਦਾ ਜਨੇਊ ਤਾਂ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਤੇ ਭਾਵਨਾਮਈ ਸੂਖਮ ਜਨੇਉ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਰ ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਪਹਿਨ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜ ਉੱਤਮ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਮੁੱਲ ਹਨ-ਸੱਚ, ਹਲਾਲ, ਰੱਬ ਕੋਲੋਂ ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਦੀ ਦਾਤ ਮੰਗਣੀ, ਅੱਛੀ ਨੀਅਤ, ਰੱਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨੀ ਤੇ ਉਚੇ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾ ਕਲਮਾ ਪੜ੍ਹਨੀਆਂ :

ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ, ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥
ਪਹਿਲਾ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ॥
ਚਉਥੀ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਸਨਾਇ॥
ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੧)

ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀ ਤੇ ਪੂਜਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਾਂਗ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀ ਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ

ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨਣਾ ਹੀ ਮੱਥੇ ਉਤੇ ਤਿਲਕ ਲਗਾਉਣਾ ਹੈ।

ਤਿਲਕੁ ਲਿਲਾਟਿ ਜਾਣੈ ਪ੍ਰਭੁ ਏਕੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩੫੫)

ਰੀਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੂਤਕ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਮਤਲਬ ਹੈ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜੰਮਣ ਵੇਲੇ ਘਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ। ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਉਪਰੰਤ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਵਾਸਤੇ ਘਰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਘਰ ਨਾਲ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਤੇ ਵਰਤਣ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਖ਼ੁਦ ਪਲੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਗਿਆਰਵਾਂ, ਤੇਰਵਾਂ, ਸਤਾਰਵਾਂ ਨਹਾਉਣਾ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੋਹੇ ਦੇ ਲੇਪ ਨਾਲ ਮਕਾਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਤਕ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਹੀ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੂਤਕ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾਂ ਤੇ ਹਰ ਪਲ ਜੀਵ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮੌਤ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਰਨ ਵੇਲੇ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਜਾਣ ਕੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਰੀਤ ਦੀਵਾ ਵੱਟੀ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹੱਥ ਉਤੇ ਬਾਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਇਹ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਦੀਵਾ ਅਗਲੇ ਲੋਕ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸੇ ਹੀ ਦੀਵੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਦੀਵਾ ਚਾਨਣ ਕਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪਿੰਡ ਪੱਤਲ ਦੀ ਰੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ "ਪਿਛੈ ਪਤਲਿ ਸਦਿਹੁ ਕਾਵ" ਦੇ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਖੰਡਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਕਦੀ ਨਾ ਮੁੱਕਣ ਵਾਲੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ 'ਤੇ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ

ਚਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀਗਤ ਕਰਮਕਾਂਡ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਮਨ ਇੱਛਤ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਮਿਥ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਆਮ ਸਾਹਿਤ ਵਰਗਾ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੇਰਵਾ ਉਪਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਮਿਥਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਦਭੁੱਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ, ਸਮਾਜ ਦੀ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗੱਲ 'ਇਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੱਲ' ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਿਥ ਦਾ ਪਾਤਰ ਜਾਂ ਨਾਇਕ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਵੇਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵੀ ਨਾਇਕ ਹੋਵੇ। ਮਿਥ ਦੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਮਹਾਕਾਵਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ ਲਈ ਵਿਦਿਅਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਸਾਰ ਲਈ ਸਰੋਤ ਵਜੋ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਸਭਿਅਕ ਨਾਗਰਿਕ ਬਣਨ ਦੇ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕੇ।

ਮਿਥਕ ਸਾਹਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰ, ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ, ਪੌਦੇ, ਪਹਾੜ ਅਤੇ ਦਰਿਆ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਥਕ ਸਾਹਿਤ, ਮਿਥਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕੱਠੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜੋ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਵੱਜੋਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਮ ਵਰਗੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੀਤ ਲੋਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ

ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਰੀਤ ਸਾਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਹਦੀਸਾਂ ਦੇ ਵਿਚ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰੋਖ ਤੇ ਅਪਰੋਖ ਦੋਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੁਝ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਗਏ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੂਪਕਗਤ ਮਹੱਤਤਾ ਬਣੀ ਰਹੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮਿਥ ਕਿ ਧਰਤੀ ਬਲਦਾਂ ਦੇ ਸਿੰਙਾਂ ਉਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਧੌਲ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਧੌਲ ਧਰਮ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮ ਦਇਆ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿਚ ਗੱਲ ਭਾਵੇਂ ਧੌਲ ਦੇ ਮਿਥਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਮਹੱਤਵ ਧੌਲ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਤੇ ਦਇਆ ਦਾ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ, ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ ॥
ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸਾਫ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਉਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਰਗੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਛੋਟਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਮਿਥ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਮਿਥ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਕਾਲਿਯ ਨਾਮ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਨਾਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਸੱਪਾਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਸੀ ਜੋ ਯਮੁਨਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਛੋਟਾ ਬੱਚਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਯਮੁਨਾ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾਗ ਨੂੰ ਹਰਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ ਸੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਪਰ ਕਾਲਿਯ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਛੱਡ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਅੰਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਨਾਗ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵਡਿਆਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ :

ਜੀਅ ਉਪਾਇ ਜੁਗਤਿ ਹਥਿ ਕੀਨੀ
ਕਾਲੀ ਨਥਿ ਕਿਆ ਵਡਾ ਭਇਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩੫੦)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਲੀਲਾ ਨੂੰ ਵਡਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਲੀਲਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬਹੁਤ ਛੋਟੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਲੀਲਾ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਲੀਲਾ ਵਿਚ ਬੀਤ ਰਹੀਆਂ, ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤੇ ਲੰਘ ਰਹੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਗੋਪੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘੁੰਮਦੀਆਂ ਹਨ।

ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਸੱਤਵਾਂ ਅਵਤਾਰ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਪੀੜਿਤ ਤੇ ਲਾਚਾਰ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਦੁਖੀ ਤੇ ਬੇਬਸੀ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਮਨ ਮਹਿ ਝੂਰੈ ਰਾਮਚੰਦੁ ਸੀਤਾ ਲਛਮਣ ਜੋਗੁ॥
ਹਣਵੰਤਰੁ ਆਰਾਧਿਆ ਆਇਆ ਕਰਿ ਸੰਜੋਗੁ॥
ਭੂਲਾ ਦੈਤੁ ਨ ਸਮਝਈ ਤਿਨਿ ਪ੍ਰਭ ਕੀਏ ਕਾਮ॥
ਨਾਨਕ ਵੇਪਰਵਾਹੁ ਸੋ ਕਿਰਤੁ ਨ ਮਿਟਈ ਰਾਮ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੧੨)

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਜਗ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਟਾਕਰੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਤਿੱਖਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਪਤਾ ਇਸ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਤੁਕ ਤੋਂ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਤੇ ਗੀਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਾਫੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੀਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਧਰਮ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਝੁਕਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਧਿਆਨ ਹਿਤ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਨਿਜੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨੂੰ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਧਰਮ ਵੀ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਜਾਦੂਈ ਗੀਤ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ, ਗੁੰਝਲ਼ਦਾਰ ਅਤੇ ਕਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲਾ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਾਰੰਪਰਕ

ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ, ਆਰਤੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਾਰ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਸਾਰਥਕ ਪਹੁੰਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਿਥਾਂ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹੋਏ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਿਥ ਦੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇਣੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਫ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਲੋਕ ਸਚਾਈ ਤੇ ਸੱਚੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੀਤ ਤੇ ਮਿਥ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਿਥ ਵੀ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਇਕ ਜੁਗਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਹੋਰ ਵੇਰਵਾ ਪਹਿਲਾਂ ਜਪੁ ਜੀ, ਵਾਰਾਂ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਰਗੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪਟੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਓਅੰਕਾਰ, ਪਹਰੇ, ਸੋਲਹੇ, ਥਿਤੀ, ਆਰਤੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. 'ਫੋਕਲੋਰ ਐਂਡ ਦੀ ਸਟੂਡੈਂਟ ਆਫ ਲਿਟਰੇਚਰ', ਦੀ ਸਟੱਡੀ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ ਪੰਨਾ, 34
2. ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪੰਨਾ, 25-26
3. ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ : ਮੁੱਖ ਸ਼ਬਦ
4. ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ, ਮਾਈਥਾਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੈਂਡ ਪੰਨਾ, 398
5. ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ, 7.
6. ਏ. ਐਮ. ਗੋਰਕੀ 'ਆਨ ਲਿਟਰੇਚਰ' ਆਰਟੀਕਲਜ਼ ਐਂਡ ਸਪੀਚਜ਼', ਪੰਨਾ, 1928-26, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ' ਪੰਨਾ, 10 ਦੁਆਰਾ ਉਦਰਿਤ।
7. 'ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ ਵਿਗਿਆਨ' ਪੰਨੇ, 90-91
8. ਲੋਕਧਾਰਾ, ਪੰਨਾ 24
9. ਫੋਕਲੋਰ ਐਂਡ ਸਟੂਡੈਂਟ ਆਫ ਲਿਟਰੇਚਰ, 'ਦੀ ਸਟੱਡੀ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ', ਪੰਨਾ, 37
10. ਉਹੀ
11. ਉਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਪੰਨਾ 26 ('ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ, ਪੰਨਾ, 15)
12. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਪੰਨਾ, 26
13. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ, 'ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੱਖ' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ, ਸੰਪ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿਲੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1957, ਪੰਨਾ 167
14. Alan Dundes, Essays in Folkloristics, Folklore Institution, Meerut, 1978, P,18.
15. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 10
16. ਹਿੰਦੂ ਭਕਤੀ ਸਾਹਿਤਯ ਮੇਂ ਲੋਕ ਤੱਤ੍ਵ, ਪੰਨਾ 9

17. ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕਯਾਨ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ 183
18. ਏ.ਆਰ. ਰੈਡਕਲਿਫ ਬ੍ਰਾਊਨ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਬਣਤਰ ਤੇ ਕਿਰਿਆ, (ਅਨੁ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ 168
19. Ashlay Montagu, "The Fallacy of the Primitive" The Concept of the Primitive, (ed. Ashlay montagu), p. 6
20. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, 'ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ', ਪੰਨਾ 38
21. W.D. Hand, American Folklore,p. 247-248
22. ਮਾਨਵ ਔਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਪੰਨਾ-195
23. ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਨਾ 68.
24. American Folklore, (Ed. Tristram Coffin), p.243
25. ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 190
26. I.C. Paul, "Religious Beliefs About Plants Among Adi-basis of Bihar, Folklore", (Ed. Sanker Sen Gupta), p,479.
27. ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਨਾ 73.
28. ਮਿਥ-ਇਟਸ ਮੀਨਿੰਗ ਐਂਡ ਫੰਕਸ਼ਨਜ, ਪੰਨਾ 9.
29. ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ, ਮਾਈਥੋਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੰਡ, ਪੰਨਾ 773.
30. ਜਨਮ ਸਾਖੀ/ਮਿਥ ਵਿਗਿਆਨ,ਪੰਨਾ 19.
31. ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੇਨਕਾ, ਖੰਡ ਨੌਵਾਂ ਪੰਨਾ, 448.
32. ਸਟਰਕਚਰਲ ਐਂਥਰੋਪੋਲੋਜੀ, ਪੰਨਾ, 219.
33. ਮਿਥਕ ਔਰ ਸਾਹਿਤਯ, ਪੰਨਾ, 8.
34. ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰਨਾ, 113-114.
35. ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 55.
36. ਫੰਕ ਐਂਡ ਵੈਗਨੌਲਜ਼ ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ ਫੋਕਲੋਰ, ਮਾਈਥੋਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੰਡ, ਪੰਨਾ 407.
37. ਜਨਰਲ ਆਫ਼ ਅਮੈਰਿਕਨ ਫੋਕਲੋਰ, ਜਿਲਦ 68, 1955, ਪੰਨਾ 380.
38. ਡਾ. ਕਿਸ਼ੋਰ ਜੈ ਦੇਵ, 'ਰਿਚੁਅਲ ਫੋਕਲੋਰ ਐਂਡ ਇਟਸ ਮੋਟਿਫ ਇਨ ਮਾਡਰਨ ਲਿਟਰੇਚਰ', ਪੰਨਾ 41.

39. ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ, ਪੰਨਾ 863.
40. ਉਹੀ
41. ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ 46.
42. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, 'ਆਦਿ ਬੀੜਾਂ ਬਾਰੇ', ਪੰਨਾ 261.
43. ਗੀਡਰ ਇਨ ਕਮਪੈਰੇਟਿਵ ਰਿਲੀਜਨ, ਪੰਨਾ 114.
44. ਫਰੇਜ਼ਰ, ਮੈਰਿਜ ਐਂਡ ਰਿਲੀਜਨ, ਪੰਨਾ 83.
45. ਸੁਲਕਸ਼ਣਾ ਸ਼ਰਮਾ 'ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ : ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ, ਲੋਕਯਾਨ ਅਧਿਐਨ (ਸੰਪਾ: ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ)
46. ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕਾਰਸ, ਪੰਨਾ 67.

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ

ਜਪੁ ਜੀ

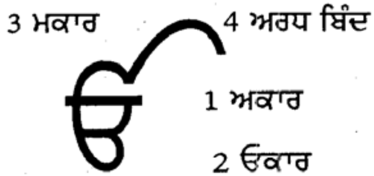
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਮਿਥ ਤੇ ਗੀਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਉਲਟ, ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਬੀਜ ਮੰਤਰ '੧ਓ' ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਬੀਜ ਮੰਤਰ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁ ਜੀ ਇਸ ਬੀਜ ਦਾ ਵਿਗਸਿਆ ਮੰਤਰ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੈ। ਦੇਵਤੇ ਦੇ ਮੁੱਖ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਸਾਰੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਜੜ ਹੈ..... ਸਿੱਖ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ '੧ਓ...ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਅਕੀਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬੀਜ ਮੰਤ੍ਰ '੧ਓ' ਦੀ ਟੀਕਾ ਅਥਵਾ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। 'ਸਤਿਨਾਮ' ਤੋਂ 'ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਤੱਕ ਸਾਰਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੀ ਟੀਕਾ ਹੈ ਸਾਰੀ ਗੁਰਬਾਣੀ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਬੀਜ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬੀਜ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਵਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੀਜ ਮੰਤਰ '੧ਓ' ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ 'ਓ' ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ॐ' ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਘੜਿਆ ਸ਼ਬਦ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਓ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਧਾਤੂ 'ਓ' ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਤਥਾਅਸਤੂ, ਜੀ ਹਾਂ, ਚੰਗਾ ਆਦਿ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਲਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।[1]

ਅਕਾਰ ਉਕਾਰ ਸਕਾਰ ਅਰ ਅਰਧ ਬਿਦ ਧੁਨ ਜਾਨ॥
ਤੀਨੋ ਕਾ ਸਮਦਾਇ ਜੋ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਪਛਾਨ॥

ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੇਠ ਦਿੱਤੇ ਚਿੱਤਰ

ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :



'ੳ' ਉਤੇ ਲੱਗੀ ਹੋਈ 'ਕਾਰ' (⌒) ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਜੀ ਸਾਰੇ ਹੀ ਪਹਿਲੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ '੧' ਦੀ ਕਾਰ ਵਿਚ ਹਨ। ਕਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ 'ਲਕੀਰ'। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਇਸ ਇਕ ਲਕੀਰ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰੁ ਹੋਇ, ਏਕੰਕਾਰੁ ਅਪਾਰੁ ਸਦਾਇਆ॥
ਏਕੰਕਾਰਹੁ ਸਬਦੁ ਧੁੰਨਿ, ਓਅੰਕਾਰਿ ਅਕਾਰੁ ਬਣਾਇਆ॥

(ਵਾਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, 26-3)

ਸੋ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਅਰਥ 'ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ' ਇਕ ਰਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ। ਕਠ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਅਉਮ' ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ '੧ੴ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜੋ 'ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਤੇ ਗੀਤਾ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਓਂਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ।

ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ '੧ੴ' ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਰੂਪ ਦਾ ਵਾਚਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ॥
ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ॥
ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ॥
ਓਅੰਕਾਰਿ ਬੇਦ ਨਿਰਮਏ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੨੯)

'੧ੴ' ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਾਚਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਦਵੈਤ ਦੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ[2] ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਮ ਕਰਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਮੂਰਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਸਤੀ ਸਮਝ ਕੇ ਅਰਾਧਨਾ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ

ਸ਼ਿਵ ਜੀ ਦੇ ਉਪਾਸਕਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਵਿਰੁੱਧ ਵੈਰ ਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਦਵੈਤ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ 'ਓ' ਦੇ ਨਾਲ '੧' (ਇਕ) ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ।

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੇ ਜੋ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਕੇ ਭਾਵ '੧' ਲਿਖ ਕੇ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ '੧' ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਸਿਰਮੌਰ '੧' ਹੋ ਗਿਆ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵਰਣਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪੁਰਾਣ ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ '੧' ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲਾ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਉੱਚੀ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਤਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਇਆ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਹਦੇ ਚੇਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ (ਭਾਵ ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਧੀਨ)।

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੭)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਪਾਰਬਤੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਇਕ ਗੁਰੂ ਹਰੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨)

ਸ਼ਿਵ ਜੀ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੇ ਇੰਦਰ ਦੀ ਪਦਵੀ ਉਚੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਹਨ। ਸੋ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਸੁਣਨ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇੰਦਰ ਦੇਵਤਾ ਦਾ ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚਾ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਇੰਦ੍ਰਪੁਰੀ ਦਾ ਰਾਜਾ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿੰਘਾਸਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਬਾਰੇ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ੀ, ਸੰਤ ਤਪ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਤਪ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰੀ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਨੇ ਦੱਸ ਪਾਈ ਕਿ ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਇਸਤਰੀ 'ਅਹੱਲਿਆ' ਤੇਰੀ ਰਾਣੀ 'ਸ਼ਚੀ' ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਸੁੰਦਰ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮਨ ਡੋਲ ਗਿਆ। ਗੌਤਮ ਦਾ ਭੇਸ ਧਾਰ ਕੇ ਇਸ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਸਤ ਭੰਗ ਕੀਤਾ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਗੌਤਮ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਤੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਸੈਂਕੜੇ ਭਗਾਂ ਹੋਣ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਕੁਕਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਭੁਗਤਣਾ ਪਿਆ। ਇੰਦਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦਾ ਪਾਣੀਹਾਰ ਹੈ।

ਗਾਵਹਿ ਇੰਦ ਇਦਾਸਣਿ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੬)

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਮਿਥ ਕਥਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਕਿਸੇ ਬਲਦ ਦੇ ਆਸਰੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ :

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥
ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩)

ਇਹ ਰਵਾਇਤ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਹਰਾਈ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਬਲਦ ਨੇ ਸਿੰਗ ਉਤੇ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਕੱਛੂ ਉਤੇ ਖਲੋਤਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਕਦੀ ਉਹ ਬੈਲ ਸਿੰਗ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਭੂਚਾਲ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ[4] ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਪਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਤੀਆਂ ਅੱਗੇ ਤੇ ਅੱਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹਨ, ਅੰਤਮ ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਕਿਸ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏਗਾ। ਧਰਮ ਹੀ ਇਸ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਆਸਰਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲਾ ਬਲਦ ਧਰਮ ਹੈ। ਦਇਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਭਾਵ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਰਯਾਦਾ ਵਿਚ ਥਾਪ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ

ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਸੰਤੋਖ ਵਿਚ ਕਰਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ॥
ਤਿਸ ਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩)

ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਏਕਾ ਤੇ ਮਾਇਆ ਭਾਵ ਸ਼ਿਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਇਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਤੇ ਉਸੇ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਪੁੱਤਰ ਹੋਏ। ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਇਆ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵੇਦਾਂਤ ਨੇ ਉਸ 'ਭਰਮ' ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਜੀਵ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭੇਦ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ 'ਅਨਿਰਵਚਨੀਯਾ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਾਲਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਅੰਤ ਵਿਨਾਸ਼। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਿਥਾਂ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਤ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਮਨੌਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਮੁਕਤੀ ਦਾਤਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਧਰਮ-ਕੇਂਦਰ ਸਨ ਜਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਯਾਤਰੂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਤੇ ਪੁੰਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੀਰਥ ਹਨ। ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ 2221 ਦੱਸੇ ਹਨ। ਭਵਿਸ਼ਯ ਪੁਰਾਣ ਦੇ ਨਾਗ ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ 68 ਹਨ। ਕਪਿਲ ਤੰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥ ਇਹ ਹਨ :-ਓਅੰਕਾਰ, ਅਯੁੱਧਿਆ, ਅਵੰਤਿਕਾ, ਏਰਾਵਤੀ (ਰਾਵੀ), ਸ਼ਤੁਦ੍ਰ, ਸਰਸਵਤੀ, ਸਰਯੂ, ਸਿੰਧੂ, ਸਿਪ੍ਰਾ, ਸ਼ੋਣ, ਸ੍ਰੀ ਸ਼ੈਲ, ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ, ਹਰਿਦਵਾਰ, ਕਪਾਲ ਮੋਚਨ, ਕਪਿਲੋਦਕ, ਕਾਸ਼ੀ, ਕਾਂਚੀ, ਕਾਲੰਜਰ, ਕਾਵੇਰੀ, ਕੁਰਖੇਤ੍ਰ, ਕੇਦਾਰਨਾਥ, ਕੌਸ਼ਿਕੀ, ਗਯਾ, ਗੋ-ਕਰਣ, ਗੋਦਾਵਰੀ, ਗੋਤਮੀ, ਗੋਵਰਧਨ, ਗੰਗਾ ਸਾਗਰ, ਗੰਡਕਾ, ਘਰ ਘਰਾ, ਚਰਮਨਵਤੀ, ਚਿਤ੍ਰਕੂਟ, ਚੰਦ੍ਰਭਾਗਾ, ਜਗਨਨਾਥ, ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ,

ਤਾਪਤੀ, ਤਾਮ੍ਰਪਰਣੀ, ਤੁੰਗਭਦ੍ਰਾ, ਦਸ਼ਾਸਵਮੇਧ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਦਵਤੀ, ਦਵਾਰਿਕਾ, ਧਾਰਾ, ਨਰਮਦਾ, ਨਾਗਤੀਰਥ, ਨੈਮਿਸ, ਪੁਸ਼ਕਰ ਪ੍ਰਯਾਗ (ਤ੍ਰਿਵੈਣੀ ਸੰਗਮ), ਪ੍ਰਿਥਵਦਕ, ਬਦਰੀ ਨਾਰਾਇਣ, ਭਦ੍ਰੇਸ਼ਵਰ, ਭੀਮੇਸ਼ਵਰ, ਭ੍ਰਿਗੁ ਤੁੰਗ, ਮਹਾਕਾਲ, ਮਹਾਂ ਬੋਧਿ, ਮਥਰਾ, ਮਾਨਸਰੋਵਰ, ਮਾਯਾਪੁਰੀ, ਮੰਦਾਕਿਨੀ, ਯਮੁਨਾ, ਰਾਮੇਸ਼ਵਰ ਵਿਤਸਤਾ, ਵਿੰਧਯ, ਵਿਯਾਸ, ਵਿਮਲੇਸ਼ਵਰ, ਵੇਣਾ, ਏਤ੍ਰਵਤੀ, ਵੈਸ਼ਨਵੀ ਅਤੇ ਵੈਦਯਨਾਥ।[5] ਜੈਨੀਆਂ ਤੇ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਤੀਰਥ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਿਰਫ ਨਾਮ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਦਾਤਾ ਹੈ।

ਗਾਵਨਿ ਰਤਨ ਉਪਾਏ ਤੇਰੇ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਨਾਲੇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੬)

ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸ੍ਰਵਣ ਨਾਲ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਦਾ ਪੁੰਨ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਹੀ ਤੀਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨ ਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਣਿਐ ਅਠਸਠਿ ਕਾ ਇਸਨਾਨੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩)

ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਤੀਰਥਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਤੀਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਪਰਵਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਰਮਕਾਂਡ ਵੱਲੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਨਾਮ ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦਾ ਚਾਹੇ ਬੜਾ ਭਾਰੀ ਮਹੱਤਵ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫਲ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਸੁਣਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ (ਡਾ.), ਜਪੁ ਜੀ (ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ), ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਕ ਸਟੋਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1969, ਪੰਨਾ 28.
2. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਕੌਰ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਪੈਪਸੂ ਬੁੱਕ ਡਿਪੂ, ਪਟਿਆਲਾ, 1979, ਪੰਨਾ 103.
3. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 54.
4. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 213.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 35.

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ

ਵਾਰ ਇਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਜੋਧਿਆਂ, ਸੂਰਬੀਰਾਂ, ਰਾਜਿਆਂ, ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਉਸਤਤ ਢਾਡੀ ਲੋਕ ਗਇਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜਿੱਤਾਂ ਬਾਰੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੀ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ :

1. ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ
2. ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ
3. ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ

1. ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਰਗੀ ਲੰਮੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸਲੋਕ ਐਤ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਇਸ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹ ਅਤੇ ਅਤਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਸਲੋਕ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਭ੍ਹੀ ਗੁੰਦੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਮਹਿਮਾ-ਭਰੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਇਸ ਵਾਰ ਨੂੰ 'ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਵਾਰ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਉਤੇ ਗਾਉਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸਮਿਲਿਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਬੜੀ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਲੋਪ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਬਾਹਰਲੇ ਭੇਖ ਤੇ ਅਡੰਬਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਹਾਰਦਿਕ ਭਗਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਸੀ। ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇ ਕੇ, ਅਨਾਜ ਤਿਆਗ ਕੇ,

ਕੱਪੜਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ, ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਭੇਖਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ। ਲੋਕ ਤੀਰਥਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਅਸ਼ਨਾਨ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਮਝ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਉਜਾੜਾਂ ਵਿਚ ਮੜ੍ਹੀਆਂ-ਮਸਾਣਾ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਸਿਰ ਵਿਚ ਸਵਾਹ ਪਾ ਕੇ ਤੇ ਜੂਠਾ ਮਿੱਠਾ ਖਾ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲੋੜਦੇ ਸਨ।

ਇਸ ਵਾਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ 'ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ' ਉਪਰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਕਰਤਾ ਇਸ ਵਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉਤਰ ਬਾਰੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਦਾ ਸੀ। ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ ਇਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਵਾਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਖਾਸੀ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੋਵੇਗੀ ਤੇ ਲੋਕੀ ਇਸ ਵਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਏ ਹੋਣਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਵਾਰ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੀ ਮਿਥ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਰੰਗ ਨਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਨਾਂ ਅਸਰਾਜ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਤੇ ਬੁਢੇਪੇ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕਰ ਲਿਆ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬੁਢੇਪੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕਿਆ। ਇਧਰ ਨਵੀਂ ਰਾਣੀ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰਾਣੀ ਦੇ ਜਵਾਨ ਪੁੱਤਰ ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਡੇਗਣ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਚੱਲਣ ਲੱਗ ਪਈ ਪਰ ਅਸਰਾਜ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਵਿਚਲਿਤ ਨਾ ਹੋਇਆ। ਜਦ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਸ ਬਹੁਤ ਕ੍ਰੋਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਦੀਵਾਨੇ ਰਾਜੇ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਰਾਜੇ ਦੇ ਸਿਆਣੇ ਮੰਤਰੀ ਨੇ ਅਸਰਾਜ ਨੂੰ ਨਾ ਮਰਵਾ ਕੇ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਵੱਢਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸੌਤੇਲੇ ਭਰਾਵਾਂ (ਸਰਦੂਲ ਰਾਏ ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਖਾਂ) ਨੇ ਉਸ ਹੱਥ ਕਟੇ ਅਸਰਾਜ ਨੂੰ ਦੂਰ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ। ਉਥੋਂ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਦੇ ਇਕ ਕਾਫਲੇ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੱਢਿਆ ਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਲੈ ਗਏ। ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਧੋਬੀ ਪਾਸ ਉਸ ਨੂੰ ਵੇਚ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਨਗਰ ਦੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਸੰਤਾਨ ਰਹਿਤ ਹੀ ਮਰ ਜਾਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਨਿਸਚੈ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

ਨਗਰ-ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਖੜਕਾਏਗਾ ਅਤੇ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਜ-ਪਾਠ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ। ਖ਼ੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਉਸ ਦਿਨ ਧੋਬੀ ਦੇ ਬਲਦ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਣ ਵੱਜੋਂ ਜਦ ਅਸਰਾਜ ਉਸ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਨਿਕਲਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਜਾ ਕੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਗਰ-ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਜਾ ਖੜਕਾਇਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਜੋਗ ਵੱਸ ਉਹ ਉਸ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਉੱਧਰ ਉਸ ਦੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਅਕਾਲ ਪੈ ਗਿਆ। ਉਸ ਦੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਮੰਤਰੀ ਜਦੋਂ ਮਦਦ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤਦ ਅਸਰਾਜ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਕੇ ਮੰਤਰੀ ਦਾ ਬੜਾ ਆਦਰ ਸਤਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਨਾਜ ਆਦਿ ਦੇ ਕੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕੀਤੀ।[1] ਮੰਤਰੀ ਨੇ ਜਦ ਇਹ ਸਾਰਾ ਹਾਲ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਜਾ ਕੇ ਸੁਣਾਇਆ ਤਦ ਰਾਜਾ ਬਹੁਤ ਖੁਸ਼ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਚਰਿਤ੍ਰਵਾਨ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ-ਪਾਠ ਵੀ ਮੰਤਰੀ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਾਲ ਅਸਰਾਜ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਰਾਜ-ਪਾਠ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸੌਤੇਲੇ ਭਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਲੜਾਈ ਹੋਈ ਪਰ ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਭਰਾ ਹਾਰ ਗਏ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਨੇਕ ਢਾਡੀਆਂ ਨੇ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਲਿਖੇ।[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਵਾਰ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਮਿਥ ਤੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਿਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਯਮਰਾਜ ਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਆਂਕਾਰ ਧਰਮਰਾਜ ਹੈ। ਕਈ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮਰਾਇ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਰਕ ਤੇ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਰਗ ਵਿਚ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮਰਾਜ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੁਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ ਸੰਯਮਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਜਿਸਟਰ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰਾ ਲੇਖਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅੱਗ੍ਰਸੰਧਾਨੀ ਹੈ। ਚਿਤ੍ਰ, ਗੁਪਤ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੂਤ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਦਾ ਲੇਖਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਕਰੱਤਵ ਦਾ ਹੀ

ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰ ਕੇ ਨੇਕੀ ਵੱਲ ਕਦਮ ਵਧਾਵੇ।[3]

ਨਾਨਕ ਜੀਅ ਉਪਾਇ ਕੈ ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ॥
ਓਥੈ ਸਚੇ ਹੀ ਸਚਿ ਨਿਬੜੈ ਚੁਣਿ ਵਖਿ ਕਢੇ ਜਜਮਾਲਿਆ॥
ਥਾਉ ਨ ਪਾਇਨਿ ਕੂੜਿਆਰ ਮੁਹ ਕਾਲ੍ਹੈ ਦੋਜਕਿ ਚਾਲਿਆ॥
ਤੇਰੈ ਨਾਇ ਰਤੇ ਸੇ ਜਿਣਿ ਗਏ ਹਾਰਿ ਗਏ ਸਿ ਠਗਣ ਵਾਲਿਆ॥
ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ॥੨॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੬੩)

ਗੋਪਾਲ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹਿੰਦੂ ਅਵਤਾਰ ਮਾਲਾ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸੋਲਾਂ ਕਲਾਂ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਅਵਤਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ ਦੁਆਪਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਾਤਾ ਦੇਵਕੀ ਤੇ ਪਿਤਾ ਵਾਸਦੇਵ ਦੇ ਘਰ ਮਥਰਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਗੌਕੁਲ ਵਿਚ ਨੰਦ ਗੁਆਲੇ ਤੇ ਮਾਤਾ ਯਸ਼ੋਧਾ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਕੰਸ ਤੋਂ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਜੰਮਣ ਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੋਕੁਲ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਗੁਆਲੇ ਤੇ ਗੁਆਲਣਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਬਚਪਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਹੀ ਬਿਤਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਆਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਬੇਟੀਆਂ ਯਾ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗੋਪੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਬੁਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਸੋਲਾਂ ਹਜ਼ਾਰ ਗੋਪੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਰਾਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਰਚਾਉਂਦਾ ਸੀ।

ਘੜੀਆ ਸਭੇ ਗੋਪੀਆ ਪਹਰ ਕੰਨ੍ ਗੋਪਾਲ॥
ਗਹਣੇ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਅਵਤਾਰ॥
ਸਗਲੀ ਧਰਤੀ ਮਾਲੁ ਧਨੁ ਵਰਤਣਿ ਸਰਬ ਜੰਜਾਲ॥
ਨਾਨਕ ਮੁਸੈ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਖਾਇ ਗਇਆ ਜਮਕਾਲ॥੨॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੬੫)

ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਲਾਸ ਹਿਤ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਰਾਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਰਾਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਜੋ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਗੋਪੀਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਘੜੀਆਂ ਮਾਨੋ ਗੋਪੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਹਰ ਗੋਪਾਲ, ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਅੱਗ ਮਾਨੋ ਗਹਿਣੇ ਹਨ ਤੇ ਚੰਦਰਮਾ ਤੇ ਸੂਰਜ ਅਵਤਾਰ; ਧਰਤੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥ ਮਾਨੋ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਾਜ਼ ਹਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਧੰਦੇ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ।

ਘੜੀਆਂ 24 ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗੋਪੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਰਾਸ ਵਿਚ ਨੱਚਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਹਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਪ ਹੈ। ਜੋ ਗਹਿਣੇ ਗੋਪੀਆਂ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਪਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਅੱਗ ਹਨ ਅਤੇ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਤੇ ਸੂਰਜ ਜਿਵੇਂ ਅਵਤਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਗ ਉਤਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਧਰਤੀ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਰਾਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਮਾਨ ਬਣੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਾਰੇ ਧੰਦੇ ਉਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੇ ਵਾਕਿਆਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਸਲੋਕ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਮਿਥ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਨਵੇਂ ਹੀ ਅਰਥ ਸਿਰਜ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਹਿੰਦੂ ਜੋ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਾੜਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਮੁਰਦੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਸਾੜਨ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਦੋਜ਼ਕ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸੜਦਾ ਹੈ।

ਮਿਟੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੀ ਪੇੜੈ ਪਈ ਕੁਮ੍ਹਿਆਰ ॥
ਘੜਿ ਭਾਂਡੇ ਇਟਾ ਕੀਆ ਜਲਦੀ ਕਰੇ ਪੁਕਾਰ ॥
ਜਲਿ ਜਲਿ ਰੋਵੈ ਬਪੁੜੀ ਝੜਿ ਝੜਿ ਪਵਹਿ ਅੰਗਿਆਰ ॥
ਨਾਨਕ ਜਿਨਿ ਕਰਤੈ ਕਾਰਣੁ ਕੀਆ ਸੋ ਜਾਣੈ ਕਰਤਾਰੁ ॥੨॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੬੬)

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਵਿਅੰਗ ਕਸਿਆ ਹੈ। ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਕਬਰਿਸਤਾਨ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਘੁਮਿਆਰ ਦੇ ਵਸ ਵਿਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਭਾਂਡੇ ਤੇ ਇੱਟਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਿੱਟੀ ਸੜਦੀ ਹੋਈ ਰੋਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਾਰੇ ਡਿੱਗਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਰੋਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੋਵੇ ਕਿ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਰੂਹ ਦੱਬਣ ਨਾਲ ਸੁਰਗ ਵਿੱਚ ਜਾਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਘੁਮਿਆਰ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਆਵੇ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਪੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਤਾਂ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਢੇਰ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਦੱਬ ਕੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸੜ ਕੇ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਦੋਜ਼ਖ ਜਾਂ ਬਹਿਸ਼ਤ ਮਿਲਣੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੁਚੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਸੋਚਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਰੀਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦਾ

ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਉਘਾ ਅੰਗ ਸਨ। ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਨੇ ਰਹੁ-ਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਨ। ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਮਸਾਣਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਪੰਡਿਤ, ਮੁੱਲਾਂ, ਜੋਗੀ, ਸੰਨਿਆਸੀ ਆਦਿ ਬਾਹਰਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਪਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹ ਭੁੱਖੇ ਰਹਿ ਕੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਧੂਣੀਆਂ ਲਗਾ ਕੇ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ

> ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਉਹ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ।[4]

ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦਾ ਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਨੇਊ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬਾਲਕ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ 8 ਜਾਂ 11-12 ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਪਹਿਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਜੇ ਮੋਢੇ ਤੋਂ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਲਟਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਜਨੇਊ ਸੰਸਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੂ ਸਿੰਮ੍ਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਲਈ ਸੂਤ ਦਾ, ਖੜ੍ਹੀ ਲਈ ਸਣ ਦਾ, ਤੇ ਵੈਸ਼ ਲਈ ਉਨ ਦੇ ਜਨੇਊ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਹੈ, ਸ਼ੂਦ੍ਰ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਜਨੇਊ ਪਹਿਨਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਐਸੇ ਰਵਾਇਤੀ ਜਨੇਊ ਪਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜਨੇਊ ਧਾਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਡਿਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਨੇਊ ਮੈਲਾ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਟੁੱਟ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜਨੇਊ ਸਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਤੇ ਅਟੁੱਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦਇਆ ਰੂਪੀ ਕਪਾਹ ਹੋਵੇ, ਸੰਤੋਖ ਰੂਪੀ ਸੂਤ ਹੋਵੇ, ਜਤ ਰੂਪੀ ਗੰਢਾਂ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਵਟ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣ। ਇਹ ਜਨੇਊ ਕਦੀ ਗਲਦਾ ਨਹੀਂ, ਸੜਦਾ ਨਹੀਂ, ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਕੇ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਦਲੀਲ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਨੇਊ ਸ਼ੁੱਭ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਇਆ ਨੂੰ ਕਪਾਹ ਜਾਂ ਕਪਾਹ ਦਇਆ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸੂਤ ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਬਣੇ ਜਨੇਊ ਨੂੰ ਹੀ ਸਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਅਸਲੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥ ਇਥੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਨੇਊ ਪਾਉਣਾ ਵੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਸਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥
ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ ਹਈ ਤ ਪਾਡੇ ਘਤੁ॥
ਨ ਏਹੁ ਤੁਟੈ ਨ ਮਲੁ ਲਗੈ ਨਾ ਏਹੁ ਜਲੈ ਨ ਜਾਇ॥
ਧੰਨੁ ਸੁ ਮਾਣਸ ਨਾਨਕਾ ਜੋ ਗਲਿ ਚਲੇ ਪਾਇ॥
ਚਉਕੜਿ ਮੁਲਿ ਅਣਾਇਆ ਬਹਿ ਚਉਕੈ ਪਾਇਆ॥
ਸਿਖਾ ਕੰਨਿ ਚੜਾਈਆ ਗੁਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਥਿਆ॥
ਓਹੁ ਮੁਆ ਓਹੁ ਝੜਿ ਪਇਆ ਵੇਤਗਾ ਗਇਆ॥੧॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੭੧)

ਹਿੰਦੂ ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਥੇ ਜਾ ਕੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਲੋਕੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਮਲੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਰੂੜ੍ਹੀ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਲੇ ਬਣਾਉਟੀਪਨ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕੀਤਾ। ਸਮਾਜ ਧਰਮ, ਸਰਾਧ, ਜਨੇਊ, ਸੂਤਕ, ਟਿੱਕਾ, ਧੋਤੀ, ਮਾਲਾ ਆਦਿ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਰਿਵਾਜਾਂ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਪਾਖੰਡਾਂ, ਢੋਂਗਾਂ ਤੇ ਆਡੰਬਰਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ।

ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਸੂਤਕ ਦੀ ਰਸਮ ਵੀ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰਾਂ 'ਤੇ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਕਾਰਨ ਘਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਅਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ ਜਾਂ ਅਸ਼ੁਧੀ 'ਸੂਤਕ' ਕਹਿਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਅਤ੍ਰਿ ਸਿੰਮ੍ਰਤੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਘਰ 11 ਦਿਨ, ਖਤਰੀ ਦੇ 13 ਦਿਨ, ਵੈਸ਼ ਦੇ 17 ਦਿਨ ਤੇ ਸ਼ੂਦ੍ਰ ਦੇ ਘਰ 30 ਦਿਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣਾ ਆਉਣਾ ਜਾਂ ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਪਾਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਸੂਤਕ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੌਤ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖੇ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਕਰਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ, ਬੱਚੇ ਦਾ ਜਨਮ ਅਪਵਿੱਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ, ਇਸ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਅਸ਼ੁੱਧੀ' ਸਮਝਣਾ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਸੂਤਕ

ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਅਵਸਰ ਤੇ ਪਾਇਆ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ। ਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਮਾਤਰ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਜਨਮ ਮਰਨ ਨਾਲ ਸੂਤਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਸੀਂ ਘਰ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਜਾਂ ਸਾੜਦੇ ਜਾਂ ਉਬਾਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਜੀਵ ਮਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਰਸੋਈ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਹੀ ਸੂਤਕ ਯੁਕਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਏ ਕਿ ਸੂਤਕ ਸੱਚਮੁਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਹਰ ਥਾਂ ਹੀ ਸੂਤਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਤਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਬਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੋਹੇ ਤੇ ਲਕੜੀ ਵਿਚ ਕੀੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕੀੜੇ ਜੰਮਦੇ ਤੇ ਸੂਤਕ ਖਿਲਾਰਦੇ ਹਨ। ਅੰਨ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਦਾਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਪਾਣੀ ਹੀ ਜੀਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਹਰ ਜੀਵ ਹਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਤਕ ਦਾ ਭਰਮ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਹੀ ਲਾਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੂਤਕ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਬਦਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ :

ਸਭੋ ਸੂਤਕੁ ਭਰਮੁ ਹੈ ਦੂਜੈ ਲਗੈ ਜਾਇ॥
ਜੰਮਣੁ ਮਰਣਾ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਭਾਣੈ ਆਵੈ ਜਾਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੭੨)

ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਸਮਾਜ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗ ਬਣ ਗਏ ਸਨ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ।[5]

ਇਕ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗਊ ਤੇ ਮਸੂਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋਣ ਲਈ ਗਊ ਦੇ ਗੋਹੇ ਨਾਲ ਚੌਂਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੋਹੇ ਦੇ ਚੌਂਕੇ ਦੇਣ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਤਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਧੋਤੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਟਿੱਕਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਪਮਾਲਾ ਫੇਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਲੇਛ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਖ਼ਸ਼ੇ ਪਦਾਰਥ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ, ਤਪ, ਵਰਤ, ਦਾਨ ਸਭ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ

ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਜਾਤ-ਕੁਜਾਤ ਤੇ ਭਿਟੇ ਜਾਣ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਬੜੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

2. ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਤੋਂ ਅਗੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੂਸਰੀ ਵਾਰ ਮਾਝ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ, ਗੁਰੂ, ਨਾਮ, ਸਦਾਚਾਰ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਤਾਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਉਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੱਚ ਬੌਧਿਕ ਨਹੀਂ, ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਨੂੰ ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਅਤੇ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆਂ ਦੀ ਪਰਚਲਤ ਵਾਰ ਦੀ ਧੁਨੀ ਤੇ ਗਾਉਣ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਰ 27 ਪਉੜੀਆਂ ਅਤੇ 63 ਸਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਹਰ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ 8 ਤੁਕਾਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 46 ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 11 ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ 3 ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੇ 2 ਸਲੋਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤਕ ਦੇ ਚੱਕਰਵਿਊ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਹੀ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਜੋ ਰੀਤਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਰਾਧ ਕਰਨਾ ਇਕ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰੀਤ ਸੀ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਸਰਾਧਾਂ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਰੋਟੀ ਖੁਆਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਕ ਨਿਯਮ ਤੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਤਾਂ ਗਾਜਰਾਂ ਮੂਲੀਆਂ ਖਾ ਕੇ ਗੁਜਾਰਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਭਗਵੇਂ ਕੱਪੜੇ ਪਾ ਕੇ ਜੋਗੀ ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਣ ਕੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਹੈ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਰੱਖਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ ॥
ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ॥

ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ॥
ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੦)

ਇਕ ਅਰਬੀ ਪਦ ਮੁਸੱਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ–ਬੈਠਣ ਵਾਲਾ ਆਸਣ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਸ ਕੱਪੜੇ ਜਾਂ ਚਟਾਈ ਨੂੰ ਮੁਸੱਲਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ 'ਤੇ ਬੈਠ ਕੇ ਨਿਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਭਜਨ ਬੰਦਗੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਜਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।[7] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ 'ਸਿਦਕ' ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਮੁਸੱਲਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਤਰਸੀ (ਤਰਸ) ਨੂੰ ਮਸੀਤ ਸਮਝਣ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਸਚੇ ਨੂੰ ਮੁਸੱਲਾ ਬਣਾਨਾ ਅਤੇ ਨੇਕ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਸਮਝਣਾ, ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਲੱਜਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸੁੰਨਤ ਸਮਝ ਕੇ ਚੰਗੇ ਸੁਭਾਉ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾ ਜਾਣਨਾ ਹੀ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਸੁੰਨਤ ਵੀ ਅਰਬੀ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਰਹਿਤ-ਮਰਿਯਾਦਾ। ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਜੋ ਕਰਮ ਵਿਧਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਸੁੰਨਤ ਕਹਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸ਼ਰਮ ਰੱਖਣਾ' ਨੂੰ ਹੀ ਸੁੰਨਤ ਕਿਹਾ ਹੈ।[8] ਉਚੇ ਕਰਮ ਕਰਨੇ ਹੀ ਕਾਬਾ ਹੈ, ਸੱਚ ਨੂੰ ਪੀਰ ਮੰਨਣਾ ਤੇ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਾਜ਼ ਤੇ ਕਲਮਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਠੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਹੀ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਜੋ ਮਨਾਹੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸੂਰ ਖਾਣਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ, ਗਊ ਖਾਣਾ ਹਿੰਦੂ ਲਈ ਪਰਾਏ ਹੱਕ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਗਊ ਨੂੰ ਪੂਜਦੇ ਆਏ ਹਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੧)

ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਰੀਤ ਹੈ ਕਿ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਪੰਜ ਨਿਮਾਜ਼ਾਂ ਪੜ੍ਹਨ, ਪੰਜ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਕਤ ਨੀਅਤ ਹਨ ਤੇ ਪੰਜ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਪੂਜਾ ਪਾਠ ਨਮਾਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 42 ਰਕਅਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਰਕਅਤ ਇਕ ਵਾਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ ਬੈਠਣ ਤਕ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋ ਸਜਦੇ ਤੇ ਇਕ ਰਕੂਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[9] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਜ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਨਿਮਾਜ਼ਾਂ ਦੱਸਿਆ

ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਨਮਾਜ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਰਹਿਣਾ, ਦੂਜੀ ਨੇਕ ਕਮਾਈ, ਤੀਜੀ ਰੱਬ ਤੋਂ ਸਭ ਦਾ ਭਲਾ ਮੰਗਣਾ, ਚੌਥੀ ਨੀਅਤ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਫ ਰੱਖਣਾ, ਪੰਜਵੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਤੇ ਵਡਿਆਈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨੇ, ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਸੁਆਹ ਮਲ ਕੇ ਜੋਗੀ ਜੋ ਸਿੰਙੀ ਵਜਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਤੇਬਾ ਪੜ੍ਹਨੀਆਂ ਆਦਿ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੈਨੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਰੇਵੜੇ, ਜੀਵ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਵਹਿਮ ਵਿਚ ਬੇਹੱਤ ਗੰਦੀ ਰਹਿਣੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਵਹਿਮ ਦੀ ਫੋਲਾ-ਫਾਲੀ ਹਾਸ ਰਸ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੰਦਾ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਹਨ, ਜੂਠੀ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਿਰ ਦੇ ਵਾਲ ਪੁੱਟਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੀਵ ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਮਰਨ ਉਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਪਿੰਡ ਪੱਤਲ ਦੀ ਰਸਮ ਰੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਜੈਨੀ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਟੇ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਜੀਵ ਮਰ ਨਾ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਗੰਦੀ ਹਵਾੜ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਸੰਗਦੇ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਤੇ ਸੁਆਹ ਮਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰ ਖੁੱਥੇ ਸ਼ੈਤਾਨ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇ ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ॥
ਫੋਲਿ ਫਦੀਹਤਿ ਮੁਹਿ ਲੈਨਿ ਭੜਾਸਾ ਪਾਣੀ ਦੇਖਿ ਸਗਾਹੀ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੯)

3. ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ

ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ ਨੂੰ 'ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ ਤਥਾ ਮਾਲ ਦੇ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਤੇ ਗਾਉਣ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਹੈ। ਕੈਲਾਸ ਦੇਉ ਤੇ ਮਾਲ੍ਹ ਦੇਉ, ਦੋ ਸਕੇ ਭਰਾ ਜਹਾਂਗੀਰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਬਾਜਗੁਜ਼ਾਰ, ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਰਾਜੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵਿਚ ਭੇਤੀ ਪਾ ਕੇ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜਾ ਦਿੱਤਾ। ਘਮਸਾਨ ਦਾ ਜੰਗ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਲ ਦੇਉ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਕੈਲਾਸ਼ ਦੇਉ ਕੈਦ ਹੋ ਗਇਆ ਪਰ ਮਾਲ ਦੇਉ ਨੇ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਭਰਾ ਨਾਲ ਉਵੇਂ ਹੀ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ ਪੋਰਸ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਭਾਵ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਧਾ ਰਾਜ ਭਾਗ ਵਾਪਸ ਦੇ ਦਿੱਤਾ।[10] ਇਹ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 1521 ਈ. ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ

ਤੋਂ ਪਿਛੋ ਲਿਖੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਰੂਪ ਜੋ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਆਦਿ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਧਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰਚਿਤ 27 ਪਉੜੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 8 ਤੁਕਾਂ ਸਨ। ਹੁਣ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ 28 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। 27ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਹੈ। ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ 58 ਸਲੋਕ ਦਰਜ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 24 ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਹਨ, 5 ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਦੇ, 27 ਅਮਰਦਾਸ ਦੇ ਅਤੇ 2 ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਹਨ।[11] ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਤੀਰਥ ਦੀ ਰੀਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ।

ਤੀਰਥ ਧਰਮ ਵੀਚਾਰ ਨਾਵਣ ਪੁਰਬਾਣਿਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੨੭੯)

ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ, ਰਾਮ, ਧਰਮਰਾਜ, ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵੱਲ ਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੂੰ ਵੇਦ ਦਿੱਤੇ ਤੇ ਵੇਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਜਾ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਣ ਕਰਾਣ ਵਿਚ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੇ ਹਰੀ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਦੈਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਧਿਆ ਵਿਚ ਲਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਬਾਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਦੇਵ ਉਪਾਇਆ॥
ਬ੍ਰਹਮੇ ਦਿਤੇ ਬੇਦ ਪੂਜਾ ਲਾਇਆ॥
ਦਸ ਅਵਤਾਰੀ ਰਾਮੁ ਰਾਜਾ ਆਇਆ॥
ਦੈਤਾ ਮਾਰੇ ਧਾਇ ਹੁਕਮ ਸਬਾਇਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੨੭੯)

ਕਰਮਕਾਂਡ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਬਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮੌਨ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਠੰਢੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਤਪ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਸਰੀਰ ਉਤੇ ਸੁਆਹ ਮਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਜਟਾਵਾਂ ਵਧਾ ਕੇ ਘਰ ਬਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਘੁੰਮਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਨੰਗੇ ਘੁੰਮਦੇ, ਕਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅੱਗ ਨਾਲ ਸਾੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜੈਨੀ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਿਰ ਨੂੰ ਖੋਂਹਦੇ ਹਨ, ਸਦਾ ਗੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੂਠ ਖਾਂਦੇ ਹਨ, ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਕਈ ਰਾਗ ਗਾ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਅੰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੇਖਾਂ ਦੇ

ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ, ਪੰਡਿਤ ਮਾਸ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲੀ ਤਿਆਗ ਕੀ ਹੈ? ਸਹੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਹੈ ? ਮਾਸ ਤੇ ਸਾਗ ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਤਰ ਹੈ? ਕੀ ਖਾਣਾ ਪਾਪ ਹੈ ? ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਗੈਂਡਾ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਬਲੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਅੰਨ੍ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੂਰਖ ਹੈ। ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦੇ ਲਹੂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਜਦੋਂ ਭੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਮਾਸ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਸ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਪਾਣੀ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਲ ਬਦਲ ਕੇ ਅਨੇਕ ਰਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਸ ਆਦਿਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੇ ਰਸ ਛੱਡ ਕੇ ਹੀ ਕੋਈ ਤਿਆਗੀ ਕਹਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਆਸ਼ਾ ਨੰਦ ਵੋਹਰਾ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਜੈਨ ਬੁਕ ਡਿਪੋ, ਦਿਲੀ ਰੋਡ, ਰੋਹਤਕ, 1971, ਪੰਨਾ 51.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 194
3. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 210.
4. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ ਜਲੰਧਰ, 1969 ਪੰਨਾ 117.
5. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), ਵਾਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਕ ਸਟੋਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1968, ਪੰਨਾ 70.
6. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1991, ਪੰਨਾ 30.
7. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 279.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 79.
9. ਉਹੀ, 219.
10. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਭਾਗ-2, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 1410.
11. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1991, ਪੰਨਾ 87.

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ

ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਾਹਿਤ ਗੋਸਟਿ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਮਾਧਿਆਮ ਰਾਹੀਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸੁਕਰਾਤ ਅਤੇ ਪਲੈਟੋ ਦੀਆਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚੇਲਿਆ ਦੀਆਂ, ਸ਼ੰਕਾਰਚਾਰੀਆ ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਭਿਖਸ਼ੂਆਂ ਦੀਆਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਆਦਿਕ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ ਲੀਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੋਰਖ-ਗਣੇਸ਼ ਗੋਸ਼ਟੀ, ਮਹਾਦੇਵ-ਗੋਰਖ ਗੋਸ਼ਟੀ, ਗੋਸ਼ਟ ਗੁਸਾਈਂ ਕਬੀਰ ਜੀਓ ਦੀ, ਗੋਸ਼ਟ ਸ੍ਰੀ ਨਾਮੇ ਤ੍ਰਿਲੋਚਣ ਕੀ ਆਦਿ। ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਗੋਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਹ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇੰਨੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ-ਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲੀ ਇਸ ਗੋਸ਼ਟ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਚੰਦ ਗੋਸ਼ਟਿ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲੇ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਬਾਰੇ ਡੂੰਘਾ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਨਿਰਣੈ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਰੀਤ ਆਮ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜਟਿਲ ਮਸਲੇ ਉਪਰ ਮਿਥ ਕੇ ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਲਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਆਚਾਰੀਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਸਪਸ਼ਟ ਮਤਿ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕ ਲਾਭ ਇਹ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਤਿ ਜਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸੂਖ਼ਮ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦਾ ਭਲੀਭਾਂਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੋਸ਼ਟਿ ਇਕ

ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚੱਲਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਵਾਲ-ਜਵਾਬ ਅਥਵਾ ਚਰਚਾ-ਪਰਿਚਰਚਾ ਦੁਆਰਾ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।[2]

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਛੰਦਬੱਧ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੁੱਲ 73 ਛੰਦ ਹਨ। 'ਗੋਸਟਿ' ਸ਼ਬਦ 'ਗੋਸ਼ਟੀ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿਸੇ ਸਭਾ ਜਾਂ ਸਮਾਗਮ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਜਾਂ ਬਹਿਸ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈਆਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕਈ ਮਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਕਿ ਸਿਧ ਗੋਸਿਟ ਕਦੋਂ ਅਤੇ ਕਿੱਥੇ ਹੋਈ? ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀਕਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈਆਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਰਵ ਪ੍ਰਥਮ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਬਾਰੇ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਖੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਸਮੇਂ ਨਾਨਕ ਮਤੇ ਵਿਖੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਕ ਸੁੱਕੇ ਹੋਏ ਬੋਹੜ ਦੇ ਰੁੱਖ ਹੇਠ ਜਾ ਬੈਠੇ। ਇਹ ਰੁੱਖ ਹਰਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹ ਵੇਖ ਕੇ ਸਿੱਧ ਬੜੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫਕੀਰੀ ਬਾਰੇ ਕਈ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ। ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ:

ਕਉਣ ਤਰਾਜੀ ਕਵਣੁ ਤੁਲਾ ਤੇਰਾ ਕਵਣੁ ਸਰਾਫੁ ਬੁਲਾਵਾ॥
ਕਉਣੁ ਗੁਰੂ ਕੈ ਪਹਿ ਦੀਖਿਆ ਲੇਵਾ ਕੈ ਪਹਿ ਮੁਲੁ ਕਰਾਵਾ॥
ਮੇਰੇ ਲਾਲ ਜੀਉ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਣਾ॥
ਤੂੰ ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲਿ ਭਰਿਪੁਰਿ ਲੀਣਾ॥
ਤੂੰ ਆਪੇ ਸਰਬ ਸਮਾਣਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੭੩੦)

ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਉਚੇ ਪਰਬਤ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਚਲ ਵਟਾਲੇ ਦੇ ਮੇਲੇ ਤੇ ਵੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਬਹਿਸ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਕਲਮਬੰਦ ਕੀਤਾ।[3] ਇਹ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਗਿਆਨ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਜੁਗਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ

ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਢੰਗ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ।

'ਸਿਧ' ਅਤੇ 'ਗੋਸਟਿ' ਦੋਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। 'ਸਿੱਧ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਯੋਗ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅੱਠ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ ਚਮਤਕਾਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ 'ਸਿੱਧ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ 'ਖਿਧਿ' ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ : ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨਾ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਲਗਭਗ ਚੌਂਤੀ ਅਰਥ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਨ ਦਾ ਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸਿੱਧ' ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਪ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਕਰਕੇ ਰਿਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਆਦਿ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਈ ਹੋਵੇ।[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਗੋਸਟਿ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ

'ਇਹ ਚਰਚਾ 1529 ਈ. ਵਿਚ ਹੋਈ। ਡਾ. ਖਜਾਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਇਸੇ ਸੰਨ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਕਾਲ ਚਲਾਣੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਮਹੀਨੇ ਪਹਿਲਾਂ 1539 ਈ. ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੋਵੇਗੀ।[5]

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਯੋਗ ਮਤਿ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸੀ ਜੋ ਘਰ-ਬਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਸਣਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਤਪੱਸਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਹਾਂ-ਸੁੰਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਆਚਰਣ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਸੇ, ਇਸ ਦੇ ਰੋਜ ਦੇ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲਵੇ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਝਮੇਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗਲਤਾਨ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ।

ਸ. ਮਦਨ ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :-

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਯੋਗ ਦੇ ਤਸੀਹਿਆਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸਵੈ-

ਕੇਂਦ੍ਰਿਤਾ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਦੀ ਅਭਾਵੁਕਤਾ ਸਭ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਮਝਿਆ। ਵੈਦਿਕ ਦੇਵ ਪੂਜਾ ਯੋਗ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦ, ਵੇਦਾਂਤੀ ਸਵੈ-ਇਕਾਂਤ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਸ੍ਵੈ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਕ ਸੁਮਿਸ਼ਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਨਾਨਕ-ਭਗਤੀ ਦੀ ਜੜ੍ਹ 'ਕਰਮ' ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਫਲ 'ਗਿਆਨ' ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਧਰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਨਾਲ ਇਨਸਾਨ ਅਚੇਤ ਹੀ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਿਕ ਜੀਵਨ ਵਲ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਲਿਜਾ ਕੇ ਇਕ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਜੋਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮਨ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਾਲ ਤੋਂ ਨਿਰਭੈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6]

ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨਾਲ ਹੋਈ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇ ਹਨ ਜੋ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਵਾਸਤੇ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਯੋਗ ਤਿਆਗ ਦੇ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਯੋਗ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਪਰ ਟਿਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ, ਸਹਿਜ ਤੇ ਗੁਰ-ਕਰਤਾਰ-ਭਗਤੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਨੇ ਤਿਆਗ, ਹਠਯੋਗ, ਸੁਆਸ, ਸਾਧਨ ਚਿਤ-ਵ੍ਰਿਤੀ-ਕਿਰੋਧ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਤਪਸਿਆ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀ ਸਥਾਨ ਹੈ। 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਯੋਗ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗੰਭੀਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੂਖਮ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਠਿਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ ਤੇ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਪੇਖ, ਅਪ੍ਰਗਟ, ਸ਼ੂਨਯ, ਕਾਰਨ, ਅਰੂਪ ਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਦਾਤੇ ਵੱਲੋਂ ਦਾਤਾਂ ਵੱਲ ਆਉਣ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਆਦਰਸ਼

ਨਿਰਵਰਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਬ੍ਰਹਮ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਰੀਤਾਂ ਆਦਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਮਨਮੁਖ, ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੀ ਹੈ : 26 ਤੋਂ 52 ਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਮਿਥ, ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਜਿਥੇ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਤੀਜੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਉ ਉਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਨੂੰ ਨਵਿਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਬਾਣੀ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀ ਗਈ। ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹਿਜਯਾਨੀ ਬੁੱਧਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਫ਼ਲ ਸਾਧਿਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 84 ਹੀ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਚੀਆਂ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 150 ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕਈ ਨਾਂਵਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਅਗਲੀ ਕਤਾਰ ਦੇ ਸਿੱਧ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਕਈ ਸੂਚੀਆਂ ਵਿਚ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ 84 ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਮੁਖੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕਈਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਭੰਗਰ, ਸੰਗਰ, ਸੰਘਰ, ਮੰਘਰ, ਲੰਘਰ, ਦੰਗਰ, ਊਰਮ, ਧੂਰਮ, ਕਨੀਫਾ, ਹਨੀਫਾ, ਲੂਹਰੀਪਾ, ਹਾਜੀ, ਰਤਨ, ਪੂਰਨ ਨਾਸਕ, ਬਿਨਬਿਲ ਕਾ, ਜਾਲ ਕਾ, ਖਿੰਥੜਾ, ਸੁਰਤ ਸਿੱਧ, ਨਿਰਤ ਸਿੱਧ, ਕੇਵਲ ਕਰਮ, ਸਮਰਤ, ਗੌਨਗਲ, ਅਰਮ ਸਿੱਧ, ਤਾਰਬੈਨ, ਰਾਇ ਐਨ, ਸੇਵਲ ਕਰਨ, ਅਉਘੜ, ਪਰਬਤ ਈਸਰ, ਭਰਥਰਿ, ਭਤਈ, ਕਨਕਾ, ਸੰਭੂ, ਅਛਾ ਦੈਨ, ਖਲਕ ਨਿਧ, ਪਿਪਲਕਾ, ਸਰਜ, ਗਿਰਬੋਧ, ਸਾਬਿਧ, ਕੌਸ ਕਰਨ, ਗੈਲਸਾ, ਗੈਲਧਾਰ, ਮੁਕਤੀਸਰ, ਚਲਨਿਲ, ਚੁਨਲੋ, ਸੁਰਐਨ, ਸੰਧ ਸੈਨ, ਗਿਰਵੀਰ, ਜੋਤ ਲਗਨ, ਜੋਗਤ ਮਗਨ, ਬਿਮਲ ਜੋਤ, ਸੀਤਲ ਜਲ, ਅਘਰ ਘਨ, ਤੁਲਸ ਜੋਗ, ਧਰਮ ਯੋਗ, ਪ੍ਰਤ ਪ੍ਰਨ, ਅਕਾਲ ਨਿਰ, ਭੋਲਸਰ, ਰਾਮ ਕੁਵਰ, ਕਿਸ਼ਨ ਕੁਵਰ, ਬਿਸਨ ਪਤ, ਸੰਕਰ ਜੋਗ, ਮੀਰ ਹੁਸੈਨੀ, ਮੀਰ ਜਬਾਲ, ਜਬਾਲ ਕੰਧਾਰੀ, ਕਣਵ ਨੈਨ, ਨਵਲ ਕੈਨ, ਸੁਰਸਤੀ, ਗੁਰਧਕ ਸੈਨ, ਗੁਫਾਬਾਸੀ, ਅਬਨਾਸੀ, ਕਲਕ, ਸੰਗੀ ਏਕਸੰਗੀ, ਕੇਵਲ ਕਰਮੀ, ਕਰਮਨਾਸੀ, ਕਲ ਬਿਲਾਸੀ, ਮੂਲ ਮੰਤਰੀ, ਜੋਗਵੰਤੀ, ਜੋਗਿਰਹਰੇ, ਦੀਸਪ ਰੰਗੀ, ਕਲੇਸ ਧੂੰਘੇ, ਬਹਰੀਮ ਜੋਗ, ਪੁਲਾਸ ਮੁਗਲ ਭੋਗੀ, ਕੰਦਰ ਯੋਗੀ, ਸੰਭਾਲਕਾ, ਕਹੀਏ ਅਤੇ ਜੋਗੀ ਬਚਿਤਰ ਰਾਹੀਏ।[7] ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਪਰ ਬਹਿਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂ ਵਿਚ ਚਰਪਟ ਤੇ ਲੋਹਾਰੀਪਾ

ਦਾ ਹੀ ਨਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਿੱਧ ਵੀ ਸਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।

ਸਿੱਧ ਜੋਗੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ 'ਬਿਰਕਤੀ' ਦੱਸਦੇ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਜਿੱਥੇ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਹੋਈ ਹੈ ਉਥੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਚੁਰਾਸੀ ਸਿਧਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਇਕ ਨਾਮ ਲੁਈਪਾ ਜਾਂ ਲੁਇਪਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਗੋਰਖਨਾਥ ਦਾ ਚੇਲਾ ਸੀ। ਇਹੋ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਸੀ।[8] ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੋਈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਸਿਧ ਵੀ ਸੀ। ਕਈ ਇਸ ਨੂੰ ਦੀਰਘ ਆਯੂ ਵਾਲਾ ਪੁਰਾਣਾ ਲੁਇਪਾ ਮੰਨਦੇ ਤੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਰ ਸਿੱਧ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਤਿਆਗੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਅਖਿਆ ਕਿ ਬਨਵਾਸ ਲੈਣਾ, ਮਾਮੂਲੀ ਕੰਦ ਮੂਲ ਖਾ ਕੇ ਗੁਜਾਰਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ, ਇਹ ਜੋਗ ਜੁਗਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਉਤਰ ਵੱਜੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤੀ ਵੀ ਸਮਝਾਈ ਸੀ। ਸਿਧ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋਗੀ ਹਾਟਾਂ ਅਤੇ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਹਨ, ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ, ਕੰਦ ਮੂਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਕੇ ਸੁੱਖ ਮਾਣਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਇੱਥੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਦਗੁਣ ਦਾ ਬਾਣਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹਾਟੀ ਬਾਟੀ ਰਹਹਿ ਨਿਰਾਲੇ ਰੂਖਿ ਬਿਰਖਿ ਉਦਿਆਨੇ॥
ਕੰਦ ਮੂਲੁ ਅਹਾਰੋ ਖਾਈਐ ਅਉਧੂ ਬੋਲੈ ਗਿਆਨੇ॥
ਤੀਰਥਿ ਨਾਈਐ ਸੁਖੁ ਫਲੁ ਪਾਈਐ ਮੈਲੁ ਨ ਲਾਗੈ ਕਾਈ॥
ਗੋਰਖ ਪੂਤੁ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਬੋਲੈ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਬਿਧਿ ਸਾਈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੮)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਸਦਗੁਣ ਦਾ ਬਾਣਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੇ ਵਾਸ ਨੂੰ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਯੋਗ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਝੋਲੀ, ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣਾ ਖੱਪਰ ਹੈ,

ਪੰਜਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਟੋਪੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕੁਸ਼ਾਸਨ (ਕੁਸ਼ ਘਾਹ-ਦੱਭ ਦੀ ਚਟਾਈ) ਮੰਨਣਾ, ਮਨ ਨੂੰ ਲੰਗੋਟੀ ਤੇ ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਸੰਜਮ ਨੂੰ ਸਾਥੀ ਬਣਾਉਣਾ ਯੋਗ ਹੈ।

ਦਰਸਨੁ ਭੇਖ ਕਰਹੁ ਜੋਗਿੰਦ੍ਰਾ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਝੋਲੀ ਖਿੰਥਾ॥
ਬਾਰਹ ਅੰਤਰਿ ਏਕੁ ਸਰੇਵਹੁ ਖਟੁ ਦਰਸਨ ਇਕ ਪੰਥਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੯)

ਹਾਟੀ-ਬਾਟੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ, ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਦਾਸੀ ਬਣ ਕੇ ਭੇਖ ਧਾਰ ਕੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਤਰ ਸਾਗਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੋਗ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਜਾੜਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣਾ, ਉਥੇ ਭਟਕਣਾ, ਮੜ੍ਹੀਆਂ-ਮਸਾਣਾਂ ਜਗ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਜਣ ਵਰਗੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਸਾਣਾਂ ਵਿਚ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਇਨਸਾਨ ਕੁਰਾਹੇ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਦੀ ਵੀ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਸਹੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਤੇ ਰਿੱਧੀਆਂ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਉਤੇ ਮੱਥਾ ਟੇਕਣ ਤੇ ਪੂਜਣ ਵਰਗੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਵੇਮਾਰਗਿ ਮੂਸੈ ਮੰਤ੍ਰਿ ਮਸਾਣਿ॥
ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨੈ ਲਵੈ ਕੁਬਾਣਿ॥
ਨਾਨਕ, ਸਾਚਿ ਰਤੇ ਸੁਖੁ ਜਾਣਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੧)

ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਠਿਨ ਤਪੱਸਿਆ ਵਿਚ ਦੀ ਲੰਘਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਭੁਖੇ ਰਹਿਣਾ, ਨੰਗੇ ਰਹਿਣਾ, ਕੱਪੜਾ ਨਾ ਪਹਿਨਣਾ, ਸੌਣਾ ਨਾ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸੁੱਖ ਆਰਾਮ ਕਬੂਲ ਨਾ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਸਭ ਤਪ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਿਅਰਥ ਹਨ। ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਤਾਂ ਉਦਾਂ ਹੀ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਤਪ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਇੱਥੇ ਤਪ ਵਰਗੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਵਿਅਰਥ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਨਾਮ ਰੂਪੀ ਤਪ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜਿਆ ਹੈ।

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੧)

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਦਾ ਤਪੁ ਹੋਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੧)

ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋਗੀ ਆਪਣੇ ਬਾਰਾਂ ਫਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸੀ ਦਸ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਭਰਮਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਨਿਰੰਜਨ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਚਾਰ ਆਸ਼੍ਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੌਥਾ ਆਸ਼੍ਰਮ-ਸੰਨਿਆਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੰਨਿਆਸੀ ਹੈ। 'ਸੰਨਿਆਸ' ਦਾ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਮਾਅਨਾ ਤਿਆਗ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਬਾਨਪ੍ਰਸਥ ਤੋਂ ਬਾਦ ਸਭ ਕੁਝ ਛੱਡ ਛਡਾ ਕੇ ਪੂਰਣ ਤਿਆਗ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਨਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਨਿਆਸੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਭਾਰਤ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪਰਬ ਵਿਚ ਕੁਟੀਚਕ, ਵਹੂਦਕ, ਹੰਸ ਤੇ ਪਰਮ ਹੰਸ;-ਚਾਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਨਿਆਸੀ ਗਿਣੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਰਹਿਣੀ ਬਹਿਣੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਰਕੇ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਦੇ ਦਸ ਫਿਰਕੇ ਹੋ ਗਏ- ਤੀਰਥ, ਆਸ਼੍ਰਮ, ਵਨ, ਆਰਣਯ, ਗਿਰਿ, ਪਰਵਤ, ਸਾਗਰ, ਸਰਸਵਤੀ, ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੁਰੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਰਵਾਇਤੀ ਸੰਨਿਆਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਫਿਰਕਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਿਆ।

ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਤ੍ਰੇਤਾ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਰਘੂ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚੋਂ ਅਯੁਧਿਆ ਦੇ ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਤੇ ਮਾਤਾ ਕੌਸ਼ਲਿਆ ਦੇ ਜੇਠੇ ਪੁੱਤਰ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਚ ਆਚਾਰ ਤੇ ਉੱਚ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਕਾਰਨ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਇਕ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਸਫ਼ਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਰਾਮ ਨੂੰ ਬਨਵਾਸ ਮਿਲਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਰਾਵਣ ਹਰ ਕੇ ਲੈ ਗਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਲੰਕਾ ਦਾ ਰਾਜਾ ਸੀ, ਰਾਵਣ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਲੰਕਾ ਸੀ। ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨੇ ਰਾਵਣ ਉਤੇ ਵਿਜੈ ਪਾ ਕੇ ਲੰਕਾ ਤੋਂ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਛੁਡਾ ਕੇ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਕਾ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਦੀ ਚੋਟੀ ਉਤੇ ਸੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਕਰਮਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਬੇਰ ਦੀ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਪਿੱਛੋਂ ਰਾਵਣ ਨੇ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਬੇਰ ਤੋਂ

ਖੋਹ ਲਿਆਂਦਾ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਗਰ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਮਹੱਲ ਸਨ ਤੇ ਆਲ਼ੇ-ਦੁਆਲ਼ੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਕਈ ਡੂੰਘੀਆਂ ਖਾਈਆਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਪਰ ਰਾਵਣ ਦੇ ਗਰਬ ਤੇ ਗਲਤ ਵਿਉਹਾਰ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸੋਨੇ ਦੀ ਲੰਕਾ ਅੰਤ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋ ਗਈ। ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਛੁਡਾ ਕੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨੇ ਸਾਗਰ ਉਤੇ ਪੁਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਲੰਕਾ ਲੁੱਟੀ ਤੇ ਰਾਖਸ਼ ਮਾਰੇ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਮਿਥ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤ ਕੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਤਾਰਨ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖ ਰੂਪੀ ਪੁਲ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਕਾਮਾਦਿਕ ਰੂਪ ਦੈਂਤ ਮਾਰੇ ਹਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਰੂਪ ਲੰਕਾ ਨੂੰ ਕਾਮਾਦਿਕ ਦੈਂਤਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਛੁਡਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਰੂਪ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨੇ ਹੰਕਾਰ ਰੂਪ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰਮੁਖਿ ਬਾਂਧਿਓ ਸੇਤੁ ਬਿਧਾਤੈ॥
ਲੰਕਾ ਲੂਟੀ ਦੈਤ ਸੰਤਾਪੈ॥
ਰਾਮਚੰਦਿ ਮਾਰਿਓ ਅਹਿ ਰਾਵਣੁ॥
ਭੇਦੁ ਬਭੀਖਣ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਰਚਾਇਣੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੨)

ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਨੱਕ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਦੀ ਸੁਰ 'ਇੜਾ' ਤੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵਾਲੀ 'ਪਿੰਗਲਾ' ਕਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਉਤੇ ਜਾ ਕੇ 'ਸੁਖਮਨਾ ਨਾੜੀ' ਹੈ ਜਿਸ ਤੇ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਆਤਮ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੜਾ ਖੱਬੀ ਨਾਸਕਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੰਗਰੋੜ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਠੰਢੇ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਪਿੰਗਲਾ-ਤੇਜ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇੜਾ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਤੇ ਪਿੰਗਲਾ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਯੋਗ ਸੰਕੇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਨਾੜੀ ਨੱਕ ਦੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੰਗਰੋੜ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਤਾਲੂਕੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। 'ਹਠ ਯੋਗ ਪ੍ਰਦੀਪਿਕਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰ ਅੰਦਰ 72 ਹਜ਼ਾਰ ਨਾੜੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਸੁਖਮਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕੁੰਡਲਨੀ ਉਪਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਮਨਾ ਤਿੰਨ ਨਾੜੀਆਂ ਦੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ- ਬੱਜ੍ਰਾ, ਚਿਤ੍ਰਿਣੀ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮ ਨਾੜੀ। ਬ੍ਰਹਮ ਨਾੜੀ ਤੋਂ ਹੀ ਕੁੰਡਲਨੀ ਵੱਲ ਰਸਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦੋਂ ਹੰਕਾਰ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤਿੰਨ ਨਾੜੀਆਂ

ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਤੋਂ ਉਤੇ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਥੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਤਿਗੁਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਹ ਰੋਕਣ ਤੇ ਨਾੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਾਲੀ ਗੀਤ ਹੈ। ਉਹਨੂੰ ਛੁਟਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਹੀ ਸੇਧ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਤ੍ਰੈ ਸਤ ਅੰਗੁਲ ਵਾਈ ਅਉਧੂ ਸੁੰਨ ਸਚੁ ਆਹਾਰੋ॥

....

ਸੁਖਮਨਾ ਇੜਾ ਪਿੰਗੁਲਾ ਬੁਝੈ ਜਾ ਆਪੇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਏ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੪)

ਬ੍ਰਹਮਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਦੀ ਨਾਭੀ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਆਪ ਇਹ ਗੱਲ ਨਾ ਕਬੂਲੀ ਤੇ ਗੁੱਸੇ ਨਾਲ ਉਸ ਤੇ ਲੱਤ ਮਾਰੀ ਤੇ ਉਸੇ ਕਮਲ ਦੀ ਨਾਲੀ ਵਿਚ 36 ਜੁੱਗ ਘੁੰਮਦਾ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਸੋਚਦਾ ਸੀ ਇੰਨੇ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਫੁੱਲ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਮਿਥ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਨਾਭੀ ਰੂਪ ਘਰ ਵਿਚ ਆਸਣ ਕਰਕੇ ਬੈਠਦਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਾਭੀ ਤੋਂ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜ ਕੀਤਿਆਂ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀ ਥਾਂ ਤਾਂ ਰੱਬ ਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਪਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜੀਵਨ ਸਹਿਜ ਵਿਚ ਹੋ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਗੱਲ ਹੋਰ ਇੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਨਾ ਹਿਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਦੇਹੀ ਸੀ ਉਦੋਂ ਮਨ ਕਿੱਥੇ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ? ਜਦੋਂ ਨਾਭੀ ਰੂਪ ਕਮਲ ਦਾ ਪਵਨ ਨੂੰ ਜਾਂ ਸੁਆਸ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿੱਥੇ ਟਿਕਦਾ ਸੀ ? ਉਦੋਂ ਹਿਰਦਾ ਤੇ ਦੇਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮਨ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਨਾਭ-ਕਮਲ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਦੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਘਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਸਨ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਰ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤੇ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਜੋ ਸਿਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸਟਿ ਹੋਈ, ਉਹ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਨਾਭਿ ਪਵਨੁ ਘਰਿ ਆਸਣਿ ਬੈਸੈ
ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਤਤੁ ਲਹੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੫)

ਭੇਖ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਮੁੰਦਰਾਂ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਪਾਉਣੀਆਂ, ਬਿਭੂਤੀ ਸਰੀਰ

'ਤੇ ਮਲਣੀ ਤਾਂ ਜੋ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਹੇ, ਨਾਦ ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਆਵਾਜ਼। ਕਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਨਾਥ ਸ਼ਿਵ ਨੇ ਇਹ ਮਛੰਦਰ ਕਾਯ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਕਹਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਇਸ 'ਨਾਦ' ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਝੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਬਦੁ ਗੁਰੂ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਚੇਲਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੪੩)

ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਜਨੇਊ ਪਾਉਣਾ, ਜੋ ਉੱਨ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰੁਦਰਾਖੁ ਦੀ ਮਾਲਾ ਇਹ ਗਲੇ ਵਿਚ ਲਟਕਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਲਾ ਫੇਰਦੇ ਹਨ। ਖਪਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਯੋਗੀ ਭਿਖਿਆ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਰੀਅਲ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਵਿਚ ਇਕ ਲੱਕੜ ਦਾ ਡੰਡਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿੱਧਾਂ, ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਕਰਮਕਾਡਾਂ, ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ-ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਊਂਧਉ ਖਪਰੁ ਪੰਚ ਭੂ ਟੋਪੀ॥
ਕਾਂਇਆ ਕੜਾਸਣੁ ਮਨੁ ਜਾਗੋਟੀ॥
ਸਤੁ ਸੰਤੋਖੁ ਸੰਜਮੁ ਹੈ ਨਾਲਿ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਸਮਾਲਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੯)

ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਮਿਥ ਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਉਭਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਾਰ, ਪੰਨਾ 313-14.
2. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ, 104-105
3. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 70.
4. ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਸਟੀਕ, ਪੰਨਾ 3.
5. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਹਿਜ਼ ਲਾਈਫ, ਟਾਈਮ ਐਂਡ ਟੀਚਿੰਗਜ਼, ਪੰਨਾ, 295.
6. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫੀ, ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ, 14
7. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਰਤਨ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਇਕ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1980, ਪੰਨਾ 42.
8. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 296.

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀਆਂ ਜਪੁ ਜੀ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ ਵੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪਟੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ (ਤੁਖਾਰੀ), ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਪਹਰੇ, ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਥਿਤੀ ਤੇ ਆਰਤੀ ਆਦਿ, ਜੋ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ਼ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੱਗਰੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਬਾਰਾਮਾਹ

ਬਾਰਾਮਾਹ (ਤੁਖਾਰੀ) ਇਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੀ ਬਦਲਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਿਰਹੁ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਛੇੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਨਗ਼ਮਾ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਿਰਹੁ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦੋ ਬਾਰਾਮਾਹੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ-ਇਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਤੁਖਾਰੀ ਬਾਰਾਮਾਹ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਾਝ ਬਾਰਾਮਾਹ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਕੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਿਲਾਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੁਖ਼ਾਰੀ ਬਾਰਾਮਾਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਤੇ ਬਿਰਹੁੰ ਰੰਗ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਤੁਖਾਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿਰਫ ਛੰਤ ਹੀ ਰਚੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ 17 ਬੰਦਾਂ ਦੇ ਛੰਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰਾਹਮਾਹਾ ਅਤੇ ਛੰਤ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[2] ਜੇ ਬਾਰਾਹਮਾਹ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਚਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਛੰਤ ਸੰਜੋਗ ਦੀ।

ਮਾਘਿ ਪੁਨੀਤ ਭਈ ਤੀਰਥੁ ਅੰਤਰਿ ਜਾਨਿਆ॥
ਸਾਜਨ ਸਹਜਿ ਮਿਲੇ ਗੁਣ ਗਹਿ ਅੰਕਿ ਸਮਾਨਿਆ॥
ਪ੍ਰੀਤਮ ਗੁਣ ਅੰਕੇ ਸੁਣਿ ਪ੍ਰਭ ਬੰਕੇ ਤੁਧੁ ਭਾਵਾ ਸਰਿ ਨਾਵਾ॥
ਗੰਗ ਜਮੁਨ ਤਹ ਬੇਣੀ ਸੰਗਮ ਸਾਤ ਸਮੁੰਦ ਸਮਾਵਾ॥
ਪੁੰਨ ਦਾਨ ਪੂਜਾ ਪਰਮੇਸੁਰੁ ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਏਕੋ ਜਾਤਾ॥
ਨਾਨਕ ਮਾਘਿ ਮਹਾ ਰਸੁ ਹਰਿ ਜਪਿ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਨਾਤਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੧੦੯)

ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ ਤੇ ਸਰਸ੍ਵਤੀ ਦਾ ਸੰਗਮ ਜਿਸ ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨ ਉਤੇ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਪ੍ਰਯਾਗਰਾਜ ਤੀਰਥ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਮਾਘੀ ਦੇ ਮੇਲੇ 'ਤੇ ਇਥੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਕੁੰਭ ਦਾ ਮੇਲਾ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਥਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਅਤਿ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਸਗੋਂ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਤੀਰਥ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੀਰਥ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਨੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਕੇ ਨਿਕਲਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮਕ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਚਾਹੇ। ਜੋ ਜੀਵ ਆਤਮਾ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਰੂਪੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਅ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ, ਸਰਸਵਤੀ ਤਾਂ ਕੀ ਸੱਤਾਂ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦਾ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਤੀਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਦਾਨ ਵੀ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦੇ ਚਾਹੁਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਰਮ ਕੇਂਦਰ ਸਨ ਜਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਯਾਤਰੂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਤੇ ਪੁੰਨ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਈ ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨ ਹਨ–ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ 2221 ਦੱਸੇ ਹਨ ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾ 68 ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਨ। ਤੀਰਥ ਸਥਾਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਸਗੋਂ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਦਾ ਫਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਜੀਵ ਉਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਰੀਤਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡ ਪੁਰਾਤਨ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਸਭ ਵਿਅਰਥ ਕਹੇ ਗਏ ਹਨ। ਸ਼ਗਨ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਰੀਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁਭ ਵੇਲੇ ਜਾਂ ਘੜੀ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਬੇ ਦਸ ਮਾਹ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ਭਲੇ॥
ਘੜੀ ਮੂਰਤ ਪਲ ਸਾਚੇ ਆਏ ਸਹਜਿ ਮਿਲੇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੧੦੯)

ਜਦੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਜੀਵ ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਸਲੀ ਸ਼ੁਭ ਘੜੀ ਤਾਂ ਉਹ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਬੇ ਦਸ ਭਾਵ ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨੇ, ਸਾਰੀਆਂ ਰੁਤਾਂ, ਥਿਤਾਂ ਵਾਰ, ਘੜੀਆਂ ਤੇ ਪਲ ਸਾਰੇ ਸ਼ਗਨ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਥੇ ਜੋ ਰੂਪਾਂਤਰਣ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਰੂਪ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਲੀ ਸ਼ਗਨ ਕੀ ਹੈ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ

ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਉਲੇਖ ਤਰਤੀਬਵਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਕੁਲ 54 ਬੰਦ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਬੰਦ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਣਤੀ 4 ਤੋਂ 8 ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪਦਾ ਓਅੰਕਾਰ ਕਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰਚਨਹਾਰ ਆਪ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। 'ਬ੍ਰਹਮਾ' ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ, ਪੁਲਾੜ ਤੇ ਕਾਲ ਪਰਪੰਚ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। 'ਵੇਦ' ਵਿਵੇਕ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4]

ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ॥
ਓਅੰਕਾਰਿ ਬੇਦ ਨਿਰਮਏ॥

....

ਓਨਮ ਅਖਰੁ ਸੁਣਹੁ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਓਨਮ ਅਖਰੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੨੯)

ਓਅੰਕਾਰ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦਾ ਉਤਪਤੀ ਕਰਤਾ, ਜੁਗਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਰਚਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ 'ਓਨਮ' (ਓਮ ਨਮੋ ਦਾ ਸੰਖੇਪ) ਅੱਖਰ ਹੀ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਤੱਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਜੁਗਾਂ ਤੇ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਜਿੱਥੇ ਗੱਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਮਿੱਥਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਅਕਾਸ਼ ਧਰਤੀ ਤੇ ਪਤਾਲ ਤਿੰਨ ਲੋਕ

ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਕੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦਾ ਦੀਵਾਨਾ ਜੀਵ ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਗਰ ਲਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਜੋ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੀ ਰੀਤ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਉਸ ਰੀਤ ਤੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਗੱਲ ਤੋਰਦੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੀ ਰੀਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਜਨਮ ਤੇ ਮਰਨ ਦੇ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਸ ਨੇ ਨਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜਨਮ ਨਾਲ ਕਈ ਰੀਤਾਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਮਰਨ ਤਕ ਰੀਤਾਂ ਨਿਭਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਲੋਕ ਘੁੰਮਦੇ ਹਨ, ਸੰਨਿਆਸ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋਗੀ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਰੀਤ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਸਿਆ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਘੁੰਮਣਾ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਇਹ ਸਾਧਨ ਅਪਨਾਉਣਾ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੰਗਲ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਅੰਦਰ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਜੋ ਰੀਤ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਠੀਕ ਹੈ।

ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤਾਂ ਨਰਕਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਰਕ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਿਥ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਰਕ ਦਾ ਨਿਵਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਜਾਂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ 'ਨਰਕ' ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਰਕ ਤਾਂ ਇਕ ਕਲਪਿਤ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ ਰਾਜ ਵਰਗੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਵੱਲੋਂ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਦੋਸ਼ੀ ਨੂੰ ਦੰਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਛੁਟਕਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਨਰਕ ਵਰਗੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬਨੁ ਬਨੁ ਫਿਰਤੀ ਢੂਢਤ ਬਸਤੁ ਰਹੀ ਘਰਿ ਬਾਰਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੪)

ਨਾਨਾ ਕਰਤ ਨ ਛੂਟੀਐ ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਜਮ ਪੁਰਿ ਜਾਹਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੪)

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੭)

ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਇਆ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ

ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਮੇਰੀ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਕੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਰੂਪੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਵਿਉਂਤ ਵਿੱਚ ਮਾਇਆ ਦੀ ਵੀ ਥਾਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਰੀਤ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਾਰੁੜ ਮੰਤ੍ਰ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ ਸੱਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ ਲੱਥ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਗਾਰੁੜ ਮੰਤ੍ਰ ਵਾਲੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਹੀ ਗਾਰੁੜ ਮੰਤ੍ਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਆਵਾਗਉਣ ਇਕ ਮਿਥ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਅਰਥ ਆਉਣਾ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਜੰਮਣਾ ਮਰਨਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਦਾ ਜਨਮ ਪੂਰਬਲੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਣ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਗਲਾ ਜਨਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹੋ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਇਹ ਕਈ ਜੂਨੀ ਚਕਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਆਵਾਗਉਣ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਵਾਗਉਣ ਦਾ ਮੂਲ ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਥ ਦੇ ਮਗਰ ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਾਰਨ ਉਹ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਘਰ ਦਰ ਫਿਰਿ ਥਾਕੀ ਬਹੁਤੇਰੇ॥
ਜਾਤਿ ਅਸੰਖ ਅੰਤ ਨਹੀ ਮੇਰੇ॥
ਕੇਤੇ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਸੁਤ ਧੀਆ॥
ਕੇਤੇ ਗੁਰ ਚੇਲੇ ਫੁਨਿ ਹੂਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੨)

ਇਥੇ ਬਹੁਤ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘਰਾਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਫਿਰ ਕੇ ਥੱਕੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮਾਂ, ਪਿਓ, ਪੁਤ, ਧੀ ਅਤੇ ਗੁਰ ਦਾ ਚੇਲਾ ਬਣ ਕੇ ਕਈ ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਪਟੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਪਟੀ' ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ 35 ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਲਿਖੀ ਜੋ ਕਿ ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ 35 ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਪਟੀ, ਅੱਖਰ ਲਿਖਣ ਵਾਲੀ ਲੱਕੜ ਦੀ ਤਖ਼ਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਦੋ ਪਟੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ।[5] ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਂਧੇ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਟੀ ਉਚਾਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਸ਼ਾ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਦਾ ਉਦਾਰ ਹੋ ਸਕੇ। ਹਰੇਕ ਤੁਕ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ 35 ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਇਕ ਅੱਖਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਭਾਵ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਚਾਰ ਵੇਦ ਰਚੇ ਗਏ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਚਾਰ ਵੇਦ ਹਨ-ਰਿਗ, ਸਾਮ, ਯਜੁਰ ਤੇ ਅਥਰਵ। ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਦਸ ਮੰਡਲ ਤੇ 1028 ਸੂਕਤ ਹਨ, ਇਹ ਮੰਤ੍ਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਗਨਿ, ਇੰਦ੍ਰ, ਵਰਣ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਉਸਤਤੀ ਦੇ ਹਨ। ਸਾਮਵੇਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਤ੍ਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗਾਉਣ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 99 ਨਵੀਆਂ ਰਿਚਾਵਾਂ ਹਨ, ਕੁਲ 1875 ਮੰਤ੍ਰ ਹਨ। ਯਜੁਰਵੇਦ ਵਾਰਤਿਕ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਯੱਗ ਕਰਨ ਦੇ ਮੰਤ੍ਰ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਣ ਯਜੁਰ ਤੇ ਸ਼ੁਕਲ ਯਜੁਰ ਦੋ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਵੇਦ ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਤੇ ਜੰਤ੍ਰ ਮੰਤ੍ਰ ਦਾ ਵੇਦ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ 20 ਕਾਂਡ ਤੇ ਕੁਲ 760 ਮੰਤ੍ਰ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਨਿਸ਼ਚਾ ਸੀ ਕਿ ਵੇਦ ਈਸ਼ਵਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪਾਠ ਮੁਕਤੀ ਦਾਤਾ ਹੈ।[6] ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵੈਦਿਕ ਰੀਤਾਂ ਕਰਮਕਾਡਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਮੰਨਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣਾਤਮਕ ਹਨ। ਇਹ ਮਾਇਆਵੀ ਚੱਕ੍ਰ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਜੁਗ' ਸਮੇਂ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਰ ਜੁਗਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੈ। ਇਹ ਹਨ-ਸਤਿਯੁਗ, ਤ੍ਰੇਤਾ, ਦ੍ਵਾਪਰ ਅਤੇ ਕਲਿਯੁਗ। ਜੁਗਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਦਾ ਸਮਾਂ 'ਸੰਧਯਾ' ਅਤੇ ਸਮਾਪਤੀ ਦਾ 'ਸੰਧਾਯਾਂਸ' ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮਾਪ ਹਰ ਯੁਗ ਦਾ ਦਸਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੌਹਾਂ ਯੁਗਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ : ਸਤਿਯੁਗ 4800 ਸਾਲ, ਤ੍ਰੇਤਾ 3600

ਸਾਲ, ਦੁਾਪਰ 2400 ਸਾਲ, ਕਲਿਯੁਗ 1200 ਸਾਲ।[7] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੁਗਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਕਹਿ ਕੇ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਹੀ ਹਰ ਯੁਗ ਵਿਚ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਲਿਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੋ ਜੀਵਨ-ਅਧਾਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਹਿੱਸਿਆ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ-ਅੰਡਜ, ਜੇਰਜ, ਸੇਤਜ, ਉਤਭੁਜ। ਇਹ ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਡਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਅੰਡਜ ਜਿਵੇਂ ਪੰਛੀ, ਜੇਰ ਤੋਂ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜੇਰਜ ਜਿਵੇਂ ਪਸ਼ੂ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ, ਪਸੀਨੇ ਜਾਂ ਗਰਮੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੇਤਜ ਜਿਵੇਂ ਜੂੰਆਂ ਜਾਂ ਅਠੂੰਹੇ ਆਦਿ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੀ ਉਤਲੀ ਤਹਿ ਨੂੰ ਭੰਨ ਕੇ ਫੁੱਟਣ ਵਾਲੇ ਬਿਰਛ ਬੇਲਾਂ ਆਦਿ ਉਤਭੁਜ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਚਚੈ ਚਾਰਿ ਵੇਦ ਜਿਨਿ ਸਾਜੇ ਚਾਰੇ ਖਾਣੀ ਚਾਰਿ ਜੁਗਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੩੨)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਥੇ ਸਾਰੇ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰਚੇ ਹਨ। ਚਾਰ ਜੁਗ ਵੀ ਮਿਥ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਬਣਾਏ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਭ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਖਾਣੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੋਗੀ ਵੀ ਹੋ ਰਹਿਆ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਜੋ ਜੁਗਾਂ, ਵੇਦਾਂ, ਖਾਣੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪਹਿਲਾਂ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜਜੈ ਜਾਨੁ ਮੰਗਤ ਜਨੁ ਜਾਚੈ ਲਖ ਚਉਰਾਸੀਹ ਭੀਖ ਭਵਿਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੩੩)

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ-ਜਲ-ਜੀਵ ਨੌ ਲੱਖ, ਹਵਾ ਵਿਚ ਉਡਣ ਵਾਲੇ ਪੰਛੀ ਆਦਿ ਦਸ ਲੱਖ, ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਬਿਰਛ ਆਦਿ ਵੀਹ ਲੱਖ, ਪੇਟ-ਭਾਰ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਜਿਵੇਂ ਸੱਪ, ਗੰਡੋਏ ਆਦਿ ਗਿਆਰਾਂ ਲੱਖ, ਚੌਪਾਏ ਜਾਨਵਰ ਤੀਹ ਲੱਖ ਬਾਂਦਰ, ਬਨਮਾਨੁਸ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਚਾਰ ਲੱਖ।[8] ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਉਦੋਂ ਤਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋਨੀਆਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਭੌਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ

ਤਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣੇ। ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਭਾਵੇਂ ਮਿਥ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਰਿਜ਼ਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਦਾਤਾ ਤਾਂ ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਸ ਮਿਥ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਇਨਸਾਨ ਜੋ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਦਦੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਊ ਕਿਸੈ ਦੋਸੁ ਕਰੰਮਾ ਆਪਣਿਆ॥
ਜੋ ਮੈ ਕੀਆ ਸੋ ਮੈ ਪਾਇਆ ਦੋਸੁ ਨ ਦੀਜੈ ਅਵਰ ਜਨਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੩੩)

ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਚੰਗੇ ਤੇ ਮਾੜੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਖੀ ਜਾਂ ਸੁਖੀ ਜੀਵਨ ਪਹਿਲੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੁਰਗ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਾੜੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਰਕ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਾ ਵਾਸਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਵਾਗਉਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਘੁੰਮਣਾ ਪਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਰਮ ਚੰਗੇ, ਮਾੜੇ ਹੋਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਾੜੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਕਈ ਰੀਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਹਨ। ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫਲ ਕਰ ਕੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਦੋਸ਼ ਦੇਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫਲ ਭੋਗਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਾਲੀਆਂ ਫੋਕੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਵਿਅਰਥ ਹਨ।

ਬਬੈ ਬਾਜੀ ਖੇਲਣ ਲਾਗਾ ਚਉਪੜਿ ਕੀਤੇ ਚਾਰਿ ਜੁਗਾ॥
ਜੀਅ ਜੰਤ ਸਭ ਸਾਰੀ ਕੀਤੇ ਪਾਸਾ ਢਾਲਣਿ ਆਪਿ ਲਗਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੩੩)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਚਉਪਟ ਵਰਗੀ ਖੇਡ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਾਰ ਕੋਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਖੇਡ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੋਟੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਾਰ ਜੁਗਾਂ ਨੂੰ ਚੌਪੜ ਦੇ ਚਾਰ ਪੱਲੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜੋ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਖੇਡ ਦਾ ਰੂਪ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਤਾਂ ਨਰਦਾ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਪਾਸੇ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਚਾਰ ਜੁਗ ਚੌਪੜ ਦੇ ਪੱਲੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਥਿਤੀ

ਥਿਤੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਕ ਅਕਾਰ ਵਿਚ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਥਿਤੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਥਿਤਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਥਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਸਤਵਾਰਾ, ਥਿਤੀ ਤੇ ਬਾਰਾਮਾਹ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸੀ ਤਿਥੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਲਿਖੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ 'ਥਿਤੀ' ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਸੀ ਸਾਲ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ-ਸੰਗਾਈ ਤੇ ਤਿਥੀ। ਤਿਥਾਂ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਉਤਰਾ ਚੜ੍ਹਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 15 ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਏਕਮ, ਦੂਜ ਆਦਿ 15 ਤਿਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਥਿਤੀ ਬਿਲਾਵਲ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ 20 ਬੰਦ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਪਹਿਲੀ ਮਿਥ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਤ੍ਰਿਤੀਆ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸਾ॥
ਦੇਵੀ ਦੇਵ ਉਪਾਏ ਵੇਸਾ॥
ਜੋਤੀ ਜਾਤੀ ਗਣਤ ਨ ਆਵੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੮੩੯)

ਬ੍ਰਹਮਾ ਜਿਸ ਨੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਸ਼ੇਸ਼ਨਾਗ ਦੀ ਸੇਜਾ ਉਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ ਧੁੰਨੀ ਵਿਚੋਂ ਫੁਟੇ ਕੰਵਲ ਤੋਂ ਜਨਮ ਲਿਆ ਤੇ ਮਹਾਭਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਿਵ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਮਸਤਕ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਜੋਤ ਵਾਲੀਆਂ ਹਸਤੀਆਂ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਤ ਰੱਖਣੇ ਜਾਂ ਫਲ ਹੀ ਖਾਣਾ, ਸੁਆਦਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਸਭ ਵਿਅਰਥ ਹੈ।

ਫਲੋਹਾਰ ਕੀਏ ਫਲੁ ਜਾਇ॥

ਰਸ ਕਸ ਖਾਏ ਸਾਦੁ ਗਵਾਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੮੪੦)

ਸਭ ਸੁਆਦਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਜਾਂ ਵਰਤ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਹੈ। ਇਥੇ ਝੂਠ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਝੂਠਾ ਲੋਭ ਤਿਆਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਵਾਦੀ ਖੱਟੇ ਮਿੱਠੇ ਖਾਣੇ ਛੱਡ ਦੇਣ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕੁਝ ਖਾਣਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅੰਨ ਛੱਡ ਕੇ ਵਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਛੱਡੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇੱਥੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਸਹੀ ਵਰਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਂ ਤੋਂ ਉਤਮ ਵਰਤ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸਹੀ ਤੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਪਹਰੇ

ਪਹਰੇ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਪਹਰੇ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰਾਤ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਪਾਠ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੀ ਮਾਪ ਦੰਡ ਵਿਸਾ, ਚਸਾ, ਘੜੀ, ਪਲ, ਪਹਰ ਤੇ ਦਿਨ ਰਾਤ ਸਨ। 15 ਨਿਮਖਾਂ ਦਾ ਵਿਸਾ, 15 ਵਿਸਿਆਂ ਦਾ ਚਸਾ, 3 ਚਸੇ ਦਾ ਪਲ, 60 ਪਲਾਂ ਦੀ ਘੜੀ, ਅੱਠ ਘੜੀਆਂ ਦਾ ਪਹਰ ਤੇ ਅੱਠ ਪਹਰ ਦਾ ਦਿਨ ਰਾਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਰੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਤ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਰਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਗਰਭ ਅਵਸਥਾ, ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ, ਜੋਬਨ ਤੇ ਬਿਰਧ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਕੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੰਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤਿੰਨਾਂ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਰੇ ਲਿਖੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਗ ਤੁਖ਼ਾਰੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਰੇ ਛੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਚਾਰੇ ਤੇ ਉਥੇ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਜਮ ਮਗਿ ਨ ਜਾਵਹੁ ਨਾ ਦੁਖੁ ਪਾਵਹੁ ਜਮ ਕਾ ਡਰੁ ਕਉ ਭਾਗੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੧੧੦)

ਇਹ ਮਿਥ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੀ ਜਾਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਮਰਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ ਸੰਗਯਾ ਦੇ ਪੇਟੋਂ ਸੂਰਜ ਦੁਆਰਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਲਾਲ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਾਲਾ ਤੇ ਝੋਟੇ ਦੀ ਸਵਾਰੀ ਕਰਦਾ ਤੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਗੁਰਜ ਤੇ

ਫਾਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਮਿਆਦ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸੇਵਕ ਜਮਦੂਤ ਨੂੰ ਭੇਜ ਕੇ ਉਸ ਰੂਹ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਲਿਆਉਂਦਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਪ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਰਕ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਹੁੰਦੀ। ਜਮ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਾਹ ਰੋਕਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਯਮ ਤੋਂ ਜਮ ਕਹਿਲਾਇਆ ਗਿਆ।[9] ਜੋ ਜਮ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਵੇਗਾ, ਨਾ ਦੁੱਖ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਮ ਦਾ ਡਰ ਤੇ ਭੈ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤ ਰੱਖਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਪੂਜਾ ਵਰਗੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਵੀ ਸ਼ੁਭ ਜੀਵਨ ਵਾਸਤੇ ਓਨੀਆਂ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀਆਂ ਜਦ ਕਿ ਸਹੀ ਤੀਰਥ, ਵਰਤ, ਸੁੱਚ ਤੇ ਅਸਲੀ ਪੂਜਾ ਤਾਂ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਹੀ ਹੈ।

ਤੀਰਥ ਵਰਤ ਸੁਚਿ ਸੰਜਮੁ ਨਾਹੀ ਕਰਮੁ ਧਰਮੁ ਨਹੀ ਪੂਜਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੭੫)

'ਸੋਲਹੇ'

'ਸੋਲਹੇ' ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸ਼ਟਪਤੀ ਵਿਚ ਅੱਠ ਪਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲਹੇ ਵਿਚ ਸੋਲਾਂ ਪਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਇਕ-ਅੱਧ ਵਧ ਘੱਟ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋਲਹੇ ਕੇਵਲ ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਆਪੇ ਧਰਤੀ ਧਉਲੁ ਅਕਾਸੰ॥
ਆਪੇ ਸਾਚੇ ਗੁਣ ਪਰਗਾਸੰ॥
ਜਤੀ ਸਤੀ ਸੰਤੋਖੀ ਆਪੇ ਆਪੇ ਕਾਰ ਕਮਾਈ ਹੇ॥੧॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੦੨੧)

ਧਰਤੀ ਕਿਸੇ ਬਲਦ ਦੇ ਆਸਰੇ ਜਾਂ ਸਿੰਗਾਂ ਦੇ ਉਤੇ ਖੜੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਮਿਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਆਸਰੇ ਜਾਂ ਜਿਸ ਬਲਦ ਦੇ ਆਸਰੇ ਖੜੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਰ ਜੋ ਅਕਾਸ਼ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਜਤੀ ਤੇ ਸਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸੀ। ਇਥੇ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਤੀ, ਸਤੀ ਤੇ ਸੰਤੋਖੀ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਹੈ ਤੇ

ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਸੋ ਧਰਤੀ, ਅਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਉਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਜੀਵ ਜੋ ਸਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵਰਗੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਭ ਆਪ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਤੀਰਥ ਸਥਾਨ ਭਾਵ 68 ਤੀਰਥ ਹਨ ਉਹ ਤਾਂ ਆਪੇ ਵਿਚ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜੋ ਰੀਤ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ, ਕੇਦਾਰਾ, ਕਾਸ਼ੀ, ਮਥਰਾਪੁਰੀ, ਦੁਆਰਕਾਪੁਰੀ ਤੇ ਹੋਰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹਨ।

ਗੰਗਾ ਜਮੁਨਾ ਕੇਲ ਕੇਦਾਰਾ॥
ਕਾਸੀ ਕਾਂਤੀ ਪੁਰੀ ਦੁਆਰਾ॥
ਗੰਗਾ ਸਾਗਰੁ ਬੇਣੀ ਸੰਗਮੁ ਅਠਸਠਿ ਅੰਕਿ ਸਮਾਈ ਹੇ॥

....

....

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਦੁਆਰੈ॥
ਊਭੇ ਸੇਵਹਿ ਅਲਖ ਅਪਾਰੈ॥
ਹੋਰ ਕੇਤੀ ਦਰਿ ਦੀਸੈ ਬਿਲਲਾਦੀ ਮੈ ਗਣਤ ਨ ਆਵੈ ਕਾਈ ਹੇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੦੨੨)

ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਮਹੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਬਲਵਾਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜੋ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਜੋ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਿਆ। ਕਈ ਸਰਾਪ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਭੁਗਤਣੇ ਪਏ ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ 'ਤੇ ਖੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਹੀ ਦਰ ਉਤੇ ਵਿਲਕਦੇ ਦਿਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਲਖ ਤੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਕਿ ਨਾਗੇ ਭੂਖੇ ਭਵਹਿ ਭਵਾਏ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੦੨੫)

ਨੰਗੇ ਰਹਿਣਾ, ਭੁੱਖੇ ਫਿਰਨਾ, ਜੋਗ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ, ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਣ ਕੇ ਭਗਵੇ ਵੇਸ ਪਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਮਝ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਮਾਈ ਨਾਲ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਤੀਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅੰਨ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ, ਧੂਣੀਆਂ ਤਪਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ

ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਟਾਕਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਰਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਭਾਵ ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਹੀ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਸੀ।

ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ॥
ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ॥

....

ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਪਾਤਾਲ ਅਰੰਭੇ ਗੁਪਤਹੁ ਪਰਗਟੀ ਆਇਦਾ॥੧੫॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੦੩੫)

ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਨਾ ਧਰਤੀ ਸੀ, ਨਾ ਅਕਾਸ਼ ਸੀ, ਨਾ ਦਿਨ ਸੀ, ਨਾ ਰਾਤ ਸੀ, ਨਾ ਚੰਦ ਸੀ, ਨਾ ਸੂਰਜ ਸੀ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੀ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਾ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਸੀਲੇ, ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਸਨ, ਨਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸੀ, ਨਾ ਹਵਾ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਪਾਣੀ ਸੀ, ਨਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਨਾ ਮੌਤ, ਨਾ ਖੰਡ ਸਨ ਤੇ ਨਾ ਪਾਤਾਲ ਸਨ, ਨਾ ਸੱਤ ਸਮੁੰਦਰ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਦੀਆਂ ਵਿਚ ਨੀਰ ਸੀ। ਉਹ ਵੇਲਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਨਾ ਸੁਰਗ ਲੋਕ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਾਤ ਲੋਕ ਸੀ, ਨਾ ਪਾਤਾਲ ਲੋਕ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੋਜ਼ਖ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬਹਿਸ਼ਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਨਾ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮੌਤ ਹੀ ਸੀ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਵਰਗੇ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਨਾ ਕੋਈ ਜਤੀ ਸੀ ਨਾ ਹੀ ਤਿਆਗੀ ਸੀ, ਨਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਿਧ ਹੀ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਹੁਣ ਰੀਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਕੋਈ ਜਪ, ਤਪ, ਸੰਜਮ, ਵਰਤ, ਪੂਜਾ ਵਰਗੇ ਰਿਵਾਜ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਸੀ। ਤੁਲਸੀ ਵਰਗੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ। ਗੋਪੀ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਗਊ, ਗੁਆਲਾ ਵਰਗੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ। ਵਰਣ, ਭੇਖ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖਤਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਦੇਵਤਾ, ਮੰਦਰ, ਗਊ ਤੇ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਮੰਤ੍ਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹਵਨ, ਯੱਗ, ਤੀਰਥ ਨਾਉਣ ਜਾਂ ਪੂਜਾ ਵਰਗੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੀ ਹਾਲਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਦੱਸ ਕੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਬੋਲਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਆਪ ਹੀ ਅਲਖ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪਣਾ ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਦਿਲ ਕੀਤਾ ਉਸਨੇ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਮਹੇਸ਼ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ

ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਰੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਖੰਡ, ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਤੇ ਪਾਤਾਲ ਤੇ ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਗੁਪਤ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਧਰਮ ਰੂਪੀ ਧੌਲ ਦੇ ਸਿੰਙਾਂ ਉਤੇ ਖੜੀ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਪਵਣ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਬਣੇ ਹਨ। ਧੌਲ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਸਰਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਹੁਕਮੇ ਧਰਤੀ ਧਉਲ ਸਿਰਿ ਭਾਰੰ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੦੩੭)

ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਦਸ ਅਵਤਾਰ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਚੌਵੀ ਅਵਤਾਰ ਇਹ ਹਨ : ਮੱਛ, ਕੱਛ, ਬਰਾਹ, ਮੋਹਨੀ, ਨਰਸਿੰਹ, ਪਰਸੁਰਾਮ, ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਬਲਰਾਮ, ਵਾਮਨ, ਬੁਧ, ਨਾਰਦ, ਰਿਸ਼ਭ, ਕਪਿਲ, ਬਿਆਸ, ਹੰਸ, ਪ੍ਰਿਥੂ, ਦਤਾਤ੍ਰੇ, ਨਰ, ਨਰਾਯਣ, ਹਯਗ੍ਰੀਵ, ਵੈਵਸਤ ਮਨੂੰ, ਧਨੰਤਰ, ਕਲਕੀ।[10] ਇਹਨਾਂ 'ਚੋਂ ਦਸ ਮੁਖ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸੋਲਾਂ ਕਲਾ ਅਵਤਾਰ ਸਨ, ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ ਚੌਦਾਂ ਕਲਾ। ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਰਹੇ ਪਰ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਚਲਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਆਰਤੀ

ਆਰਤੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਅਹਿਮ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਇਸ਼ਟ ਦੇਵ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਉਣਾ ਤੇ ਵਾਰੇ ਜਾਣਾ ਆਰਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦੀਵੇ ਜਗਾ ਕੇ ਸੱਤ ਵਾਰ ਉਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਚਾਰ ਵਾਰ ਉਸ ਦੇ ਚਰਨਾਂ 'ਤੇ ਦੋ ਵਾਰ ਨਾਭਿ 'ਤੇ ਇਕ ਵਾਰ ਮੁਖੜੇ ਉਤੇ। ਆਰਤੀ ਸਮੇਂ ਧੂਪ, ਫੁਲ, ਬਰਖਾ ਤੇ ਵਾਜੇ ਵਜਾਉਣ ਆਦਿ ਦਾ ਵੀ ਵਿਧਾਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਗਨਨਾਥ ਦੇ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਇਹ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਆਰਤੀ ਦੇਖ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਨਿੱਤ ਨਵੀਂ ਆਰਤੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੁਝਾਇਆ।[11]

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ
ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ
ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ
ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੬੬੩)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਸਮਾਂ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਇਕ ਦੈਵੀ ਅਰਾਧਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਲੀ 'ਚ ਦੀਵੇ ਜਗਾ ਕੇ ਮੰਤਰ ਉਚਾਰਦਿਆਂ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਆਰਤੀ ਉਤਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਉਸਤਤੀ ਤੇ ਉਸ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਆਰਤੀ ਦੀ ਗੀਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਸੰਕੁਚਤ ਗੀਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਥਾਲੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਹਨਾਂ ਗਗਨ ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੀਵਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਚੰਨ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ, ਹਵਾ ਚਵਰ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਮਲਯਗਿਰੀ ਦੇ ਪਹਾੜੋ ਦੇ ਚੰਦਨ ਦੀ ਸੁਗੰਧੀ ਧੂਫ਼ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਸਾਰੀ ਬਨਸਪਤੀ ਫੁੱਲਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਪਾ ਰੂਪੀ ਜਲ ਦੀ ਆਸ ਰੱਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਿਆਸ ਬੁਝੇ। ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਿਹੜਾ ਅਨਹਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਉਹ ਨਗਾਰੇ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਆਰਤੀ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਨਸਪਤੀ ਰਲ ਕੇ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਆਰਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਰਤੀ ਦੀ ਗੀਤ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 231.
2. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1991, ਪੰਨਾ 81.
3. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 262.
4. ਅਨੂਪ ਕੌਰ ਬਾਂਸਲ, ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1996, ਪੰਨਾ 31.
5. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 231.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 164.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 159.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 155.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 176
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 44
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 48

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ

1. ਅਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ, ***ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ : ਨਵ ਪਰਿਪੇਖ***, ਨਿਸ਼ਾਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਫਰੀਦਾਬਾਦ, 1990.
2. ਅਸ਼ੋਕ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ***ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ***, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1966.
3. ਅਮੋਲ, ***ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ***, ਧਨਪਤ ਰਾਏ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਜਲੰਧਰ, (ਦੂਜੀ ਵਾਰ), 1968.
4. ਇਕਬਾਲ ਕੌਰ, ***ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਯਾਨ***, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.
5. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਰਪਣ (ਪਹਿਲੀ ਤੋਂ ਦਸਵੀਂ ਪੋਥੀ)***, ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਹਾਲ ਬਜ਼ਾਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,1941.
6. ਸੁਰੈਣ ਸਿੰਘ, ***ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਮੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤਤ੍ਹੋਂ ਕਾ ਅਧਿਐਨ*** (ਅਣਛਪਿਆ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ), ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1967.
7. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ***ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ ਕਲਾ***, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985
8. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ***ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਇਕ ਝਾਤ***, ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1977.
9. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ***ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼, ਜੌਨ ਡੋਸਨ ਅਨੁਵਾਦ ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਸਤਰੀ***, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1963.
10. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ***ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ***, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,1970.
11. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ***ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ***, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1978.
12. ਕਵਲਜੀਤ ਗਰੋਵਰ, ***ਲੋਕਯਾਨ ਦਰਪਣ***, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1986.

13. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), *ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ*, ਸੇਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1977.

14. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਮਿਥ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1985.

15. ਕਸੇਲ, ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ , *ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1951.

16. ਕਸੇਲ, ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1968.

17. ਕਸੇਲ, ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ), *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਪਟਿਆਲਾ, 1971.

18. ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ*, ਸਪਤ ਸਿੰਧੂ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1994.

19. ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਵਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ*, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1969.

20. ਗਿੱਲ, ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.), *ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਲੋਕ ਰੂਪ*, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1980.

21. ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.) *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਨ*, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1994.

22. ਗੁਰਮੁਖ, ਨਿਹਾਲ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਜੀਵਨ ਯੁਗ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼*, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ, ਦਿੱਲੀ, ਤਾਰੀਖ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ।

23. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖ*, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1985.

24. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ , *ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ (ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ)*, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1993.

25. ਗੋਰਕੀ, ਮੈਕਸਿਮ, (ਅਨੁ ਗੁਲਜਾਰ ਸਿੰਘ) *ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1961.

26. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), *ਪੰਜਾਬ*, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1962.

27. ਘੁੰਮਣ, ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ *ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਲਿਟਰੇਚਰ ਹਾਊਸ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1987.

28. ਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼, ਖਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ ਸ਼ਬਦਾਰਥ*

(1-4 ਜਿਲਦਾਂ), ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

29. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1973.

30. ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ, *ਸਾਡੇ ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1976.

31. ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1969.

32. ਜੱਗੀ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਕੌਰ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ*, ਪੈਪਸੂ ਬੁੱਕ ਡਿਪੂ, ਪਟਿਆਲਾ, 1979.

33. ਜੋਸ਼ੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ*, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1999.

34. ਜੋਸ਼ੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ*, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998.

35. ਜੋਸ਼ੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ*, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1989.

36. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1982.

37. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, *ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.

38. ਢਿਲੋਂ, ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.)*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1991.

39. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (ਦੋ ਭਾਗ)*, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987.

40. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਬਾਰਹਮਾਹਾ ਦਰਪਣ*, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਜਲੰਧਰ, 1991.

41. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963.

42. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1963.

43. ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1969.

44. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, *ਸਾਹਿਤ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਪਟਿਆਲਾ, 1951.

45. ਥਿੰਦ, ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.) ***ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ***, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1977.

46. ਥਿੰਦ, ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.) ***ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ***, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.

47. ਥਿੰਦ, ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.) ***ਲੋਕਯਾਨ ਅਧਿਐਨ***, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1978.

48. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ***ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸੰਚਾਰ ਜੁਗਤਾਂ***, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 1992.

49. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ***ਗੁਰਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ***, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, 1988.

50. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)***ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ***, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਸਰਹਿੰਦ, 1983.

51. ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ***ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ***, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ1994.

52. ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ***ਲੋਕਯਾਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ***, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 1994.

53. ਪਦਮ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ, ***ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਰਾਮਾਹੇ***, ਕਲਮ ਮੰਦਰ, ਪਟਿਆਲਾ, 1995.

54. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ***ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧਿਐਨ***, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1969.

55. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ***ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ***, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1953.

56. ਫ਼ਰੈਂਕ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ, ***ਸਭਿਆਚਾਰ : ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ ਪਛਾਣ***, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1984.

57. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) ***ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ***, ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1982.

58. ਬਾਂਸਲ, ਅਨੂਪ ਕੌਰ, ***ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ***, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1996.

59. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) ***ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ***, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ

ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ, 1971.
60. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ*, ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1977.
61. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼*, ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਜਿਲਦਾਂ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਮਈ 1978.
62. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1978.
63. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ*, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਂਕ, ਦਿੱਲੀ, 1971.
64. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.
65. ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਤੱਤ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.
66. ਬੇਦੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1965.
67. ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਮਿਥ ਵਿਗਿਆਨ*, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986.
68. ਰਾਮ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ: ਪਰਖ ਤੇ ਸਮਝ*, ਮਨੋਹਰ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1989.
69. ਰੰਧਾਵਾ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) *ਪੰਜਾਬ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ*, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1970.
70. ਵਿਨੋਦ, ਟੀ.ਆਰ. *ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ*, ਮਦਾਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1976.
71. ਵੇਦੀ, ਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੀ ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ*, ਪੰਜਾਬੀ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1994.

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ :

1. Alan Dundes (ed.) ***Study of folklore***, Prentice Hall, New Delhi, 1965.
2. Alan Dundes ***Essays in Folkloristics***, Folklore Institute, Meerut, 1978.
3. Bajwa, R.S. ***Semiotics of the Birth Ceremonies in Punjab***, Bahari Publications, New

Delhi, 1991.
4. Banerjee, Anil Chandra ***Guru Nanak and his Times***, Publication Bureau, Punjabi University, Patiala, 1984.
5. Barthes, Roland ***Mythologies,*** *Paladin Granada Publishing House*, London, 1984.
6. Bascon William, R. ***Contributions to Folkloristics,*** Archana Publications, Meerut, 1981.
7. Ben-Amos, Dan and Goldstein, Kenneth S. (ed.) ***Folk*, Performance and *Communication,*** *Mouton*, Paris, 1981.
8. Bocock Robert ***Ritual in Industrial society***, Allen and Unwim Ltd. London, 1974.
9. Burne, C.S. ***The Handbook of Folklore***, Sidgwick and Jackson, London, 1914.
10. Chase, R.V. ***Quest for Myth***, Louisiana State University, Baton Rouge, 1949.
11. Clark Kenneth (ed.)***Folklore Reader***, A.S. Barnes and Co., New York, 1965.
12. Crooke, *W.* ***Popular Religion and Folkore of Northern Indian***, Oxford University, Oxford, 1926.
13. Dewana, Mohan Singh ***A History of Punjabi Literature***, Kasturi Lal and Sons, Amritsar, 1956.
14. Dorson, *Richard M.* ***Folklore and Folklife***, The University of Chicago Press, Chicago, 1972.
15. Dorson, Richard M. ***American Folklore***, The University of Chicago Press, Chicago, 1974.
16. Durga Bhagat ***An outline of Indian Folklore, Popular Book Depot***, Bombay, 1958.

17. Edmonson, Munro S. ***Lore, An Introduction to the Science of Folklore and Literature***, Rinehart and Winston Vol. II & III Inc., New York, 1971.

18. Elwin, V. ***Myths of Middle India***, Oxford University Press, Bombay 1949.

19. Gertrude Jobes (ed.) ***Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols***, The Scarecrow Press, New York, 1963.

20. James, E.O. ***Myth and Ritual in the Ancient Near East***, Thames and Hudson, London, 1958.

21. Jenson, Adolf E.***Myth and Cult among Primitive people***, Chicago University, Chicago, 1963.

22. Kirk, G.S ***Myth its meaning and functions***, The Cambridge University, London, 1971.

23. Kishore Jadav, ***Folklore and its motifs in Modern Literature***, Manas Publications, New Delhi, 1998.

24. Kohli, Surinder Singh ***Ritualism and its Rejection in Sikhism***, Singh Brothers, Amritsar, 2000.

25. Kosambi, D.D ***Myth and Reality***, Popular Parkashan, Bombay, 1962.

26. Krappa Alexandor ***The Science of Folklore***, Methuen Publictions, London, 1974.

27. Land, Andrew ***Myth, Ritual and Religion,*** *Longmans Green and Co.*, London, 1899.

28. Lavi-Strauss, ***Myth and Meaning,*** *Routledge and Kegon Paul*, London, 1978.

29. Mc- Mullen, Clarence ***Ritual and Sacraments***

in Indian Religious, I.S.P.C.K., Delhi 1979.

30. Miranda, Pierre (ed.) ***Mythology***, The Penguin Press London, 1887.

31. Patil, *N.B* **Follklore in the Mahabharta**, Ajanta Publication, Delhi, 1983.

ਹਿੰਦੀ :

1. नगेन्द्र; डॉ० *मिथक और साहित्य,* नेशनल पब्लिशिंग हाऊस, दिल्ली, 1979.

2. पूर्णचन्द उपाध्याय, *वैदिक संस्कृति का विश्वकोष,* आर्य प्रकाशन मंडल, दिल्ली, 1991.

3. उषा पुरी, *भारतीय मिथक कोश,* नेशनल पब्लिशिंग हाऊस, नई दिल्ली, 1986.

ਸਹਾਇਕ ਕੋਸ਼ ਸੂਚੀ

ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ (ਸੰਪਾ.)	ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989.
ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼	ਜੌਨ ਡੌਸਨ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਸਤਰੀ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ।
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕੇਤ ਕੋਸ਼	ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਤੇ ਹੋਰ (ਸੰਪਾ.) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1994.
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਾਰ ਕੋਸ਼	ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾ.) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985.
ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼	ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960.
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ (ਅੱਠ ਜਿਲਦਾਂ)	ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ।

ਲੇਖਕਾ

ਡਾ. ਮਹੀਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ' ਬੜੀ ਸੂਝ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਜੋ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕਾ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਧਾਰਤ ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਸੋਚਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ, ਸ਼ਗਨਾਂ-ਅਪਸ਼ਗਨਾਂ, ਦੁੱਖਾਂ-ਸੁੱਖਾਂ, ਉਮੀਦਾਂ ਤੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ, ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਗੀਤ ਵਰਗੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਮਿੱਥਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਕਾਲ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ

ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ, ਤਰਕਮਈ ਤੇ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਅ, ਗੀਤਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ, ਜਾਦੂ ਤੇ ਧਰਮ, '੧ਓ' ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸਰਵ ਉਚਤਾ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਲੇਖਕਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਦਵਿੰਦਰ ਮੰਡ (ਡਾ.)

1-2 Desh Bhagat Yadgar Hall, Jalandhar
Punjab, India
Phone : 98140-87063
5aabparkashan@gmail.com
www.5aabparkashan.com

ISBN : 978-93-82413-90-5

₹ 100