SAMVAD RESEARCH JOURNAL

ਸੰਵਾਦ

ISSN : 2395 1273
ਜੁਲਾਈ - ਦਸੰਬਰ 2019

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

ਸਾਲ 05 — ਅੰਕ 10

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ

- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ
- ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਸਿੱਖੀ': ਉਸਤਿਤ ਤੋਂ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਸਫ਼ਰ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਨਾਟ ਚਿਤਰਣ: ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ
- ਅਸੀਂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੀ ਲਗਦੇ ਹਾਂ : ਪੁਨਰ-ਚਿੰਤਨ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਜਨਮਸਾਖੀ ਬਿੰਬ
- ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ
- ਜਨਮਸਾਖੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ
- ਜਪੁਜੀ : ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਵੇਚਨ
- ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ
- ਭਟ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 'ਗੁਰ ਪਰਮੇਸ਼ਰ' ਸਰੂਪ ਦਾ ਚਿਤਰਣ
- ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ
- ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ : ਜੋਤਿ ਤੇ ਜੁਗਤਿ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜੁਗਤ 'ਬਿੰਬ' : ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ
- ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਨਵ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ: ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਸਰੂਪ ਉਸਤਤੀ ਵਿਧਾਨ: ਕੀਰਤਨ
- ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਕਰਾਮਾਤ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ
- ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ

ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਵੈੱਬ ਸਾਈਟ www.sanvad.org ਦਾ ਮੁੱਖ ਪੰਨਾ

ਸੰਵਾਦ

ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

(ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ)

A Peer Reviewed Punjabi Research Journal

(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)

ਸਰਪ੍ਰਸਤ

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

Sanvad

(Dialogic)

PUNJABI REFEREED RESEARCH JOURNAL

Bi- Annual

A Peer Reviewed Research Journal of the Post-Graduate Department of Punjabi Studies, Khalsa College, Amritsar.

Email : sanvadpunjabi@gmail.com

www.sanvad.org

Patron & Chief Editor:

Dr. Mehal Singh

+91-85288-28200

Editor:

Dr. Atam Singh Randhawa

+9198722-17273

ISSN : 2395-1273

July-December 2019

ਸੰਪਾਦਕੀ ਮੰਡਲ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ਮੁਖੀ,

ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ

ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ

ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਮਿੰਨੀ ਸਲਵਾਨ

ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ

ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਪ੍ਰੋ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ (ਡਾ.)

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ

ਪ੍ਰੋ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼ (ਡਾ.)

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ (ਡਾ.)

ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ

ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਿੰਘ

ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ

ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ

ਲਾਇਲਪੁਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ

ਨੋਟ: ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਖ਼ੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

ਚੰਦਾ ਭੇਜਣ ਤੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

khalsacollegeamritsar@yahoo.com

www.khalsacollege.edu.in

ਚੰਦਾ

ਜੀਵਨ ਮੈਂਬਰ	: ₹ 2100
ਪੰਜ ਸਾਲਾ	: ₹ 1200
ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਪੀ	: ₹ 150

© Principal, Khalsa College Amritsar

'ਸੰਵਾਦ' ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ,

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ

ਪ੍ਰਿੰਟਵੈੱਲ, 146, ਇੰਡਸਟ੍ਰੀਅਲ ਫ਼ੋਕਲ ਪੁਆਇੰਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ।

ਸੰਵਾਦ

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)

ਸਾਲ - 05 **ਅੰਕ** - 10 **ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ** 2019

ਤਤਕਰਾ

- **ਸੰਪਾਦਕੀ** 5-6

❒ **ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਇਮੈਰੀਟਸ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਯੂ. ਕੇ.** 7-24

- ਬਹੁ–ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ

❒ **ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ** 25-31

- ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ : ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ

❒ **ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ, ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ., ਪਟਿਆਲਾ** 32-41

- ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ : ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਨਾਟਕਕਾਰ

❒ **ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ** 42-49

- ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ

❒ **ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ** 50-61

- ਕਵੀ ਹੋਣਾ, ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ

❒ **ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ** 62-81

- ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ

❒ **ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਜਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਮੁਕਤਸਰ** 82-90

- ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

❒ **ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ** 91-103

- ਗਾਇਤਰੀ ਚਕਰੋਵਰਤੀ ਸਪੀਵਾਕ : ਸਰਾਪੇ ਜੋਬਨਾਂ ਦਾ ਮਰਸੀਆ

❒ **ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ, ਦਿੱਲੀ** 104-109

- ਯਥਾਰਥ, ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ

❑ **ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ, ਏ.ਐੱਸ.ਐੱਸ.ਐੱਮ. ਕਾਲਜ, ਮੁਕੰਦਪੁਰ** 110-117
- ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ : ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ

❑ **ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ** 118-128
- ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਭੁੱਬਲ' : ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ

❑ **ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ** 129-133
- ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ : ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ

❑ **ਗੁਰਧਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਖੋਜਾਰਥੀ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ** 134-141
- ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਵੱਖਰਤਾ

❑ **ਸੁਖਵੀਰ ਕੌਰ, ਖੋਜਾਰਥਣ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ** 142-153
- ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ

❑ **ਗੋਸ਼ਟੀ : ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ** 154-168

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਸੰਵਾਦ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਲੀ ਖੜੋਤ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਰੀਫ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ, ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸੰਵਾਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਆਪ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਰਹੇ। ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹੀ ਛਾਪਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਉਂਗਲਾਂ 'ਤੇ ਗਿਣਨ ਜੋਗੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਜਰਨਲ ਬੰਦ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੇਰੀ ਨਾਲ ਛਪ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਪੀਸੇ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪੀਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਪੰਜ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਮਿਆਰੀ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ **ਸੰਵਾਦ** ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਪਿਛਲੇ ਪੰਜ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਮਿਥੇ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਛਪ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ 300 ਦੇ ਲਗਭਗ ਜੀਵਨ-ਮੈਂਬਰ ਹਨ। ਇਹ ਦੱਸਵਾਂ ਅੰਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਦਿੰਦਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਮਿਆਰੀ ਲਿਖਤਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈਆਂ ਜਾਣ। ਅਸੀਂ **ਸੰਵਾਦ** ਰਾਹੀਂ ਇਹੋ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅਣਛਪੇ, ਮੌਲਿਕ, ਤਾਜ਼ੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਐਡਰੈੱਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ। ਇਸ ਔਖੇ ਕੰਮ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਪੈਨਲ ਦੇ ਵੀ ਰਿਣੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਜਰਨਲ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚ ਮਿਆਰ ਬਣਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ਸੰਵਾਦ ਲਗਾਤਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਮੁੱਦਿਆਂ, ਨਵੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸਾਂ, ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਵਿਹਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਧਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਾ ਕੇ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ।

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ' ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਪਾਠਕ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਲੈਣਗੇ ਕਿ **ਸੰਵਾਦ** ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ' ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ : ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ' ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਨਵਾਂ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ** ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਧਾਗਤ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੇ ਥੀਮ ਤੇ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾਵਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ, **ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ** ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਕਵੀ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ, ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਯਥਾਰਥ, ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਅਮਰੀਕੀ-ਬੰਗਾਲਣ ਚਿੰਤਕ ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ, ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਭੁੱਬਲ** ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੁਆਧੀ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰਧਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਸੁਖਵੀਰ ਕੌਰ ਨੇ ਨਵੀਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ।

ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਕਰਮ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਬਹੁਰੰਗੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਹਜ਼ਾਰ ਫੁੱਲਾਂ ਨੇ ਮੌਲਣਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਭਿੜਨਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿਣੀ ਹੈ। **ਸੰਵਾਦ** ਦਾ ਇਹ ਅੰਕ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਈ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ।

◈

ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ

ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ
ਵਿਜ਼ਿਟਿੰਗ ਸਕੌਲਰ, ਵੋਲਫਸਨ ਕੌਲੇਜ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਔਫ ਔਕਸਫੋਰਡ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਐਮੀਰੇਟਸ ਔਕਸਫੋਰਡ ਬਰੁਕਸ ਬਿਜ਼ਨਸ ਸਕੂਲ, ਔਕਸਫੋਰਡ
ਫੋਨ : +44(0)1865485875,
ਈਮੇਲ : pritam.singh@wolfson.ox.ac.uk

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੋ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ (multiculturalism) ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ (crisis of identity) ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗਾ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਦਮ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ ਦੇ ਬਾਅਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਿਹੜਾ ਤਰੱਕੀ ਵਾਲਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ (advanced capitalism) ਜਿਵੇਂ ਯੂਰਪ, ਅਮਰੀਕਾ, ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕੁਝ ਈਸਟ ਏਸ਼ੀਅਨ ਦੇਸਾਂ ਜਿਵੇਂ ਤਾਈਵਾਨ, ਸਿੰਘਾਪੁਰ, ਸਾਊਥ ਕੋਰੀਆ ਆਦਿ ਵਿਚ ਉੱਨਤ ਹੋਇਆ, ਉਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੁਨਿਹਰੀ ਯੁਗ (golden age) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪੜਾਅ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਭਰਪੂਰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਸੀ, ਮੁਦਰਾ ਦਾ ਫੈਲਾਅ (inflation) ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਨਿਰੰਤਰ (constantly) ਉੱਚਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਾਏਦਾਰ ਖਪਤਕਾਰ ਵਸਤਾਂ (durable consumer goods) ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਟੀ.ਵੀ., ਫਰਿੱਜ਼, ਅਤੇ ਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਤੁਸੀਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰੋ ਤਾਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੁਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਕੋਲ ਕਾਰ ਹੈ, ਟੀ.ਵੀ. ਅਤੇ ਫਰਿੱਜ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ 1950 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹਨ। ਇਥੇ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਦੌਰ ਆਇਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਫੋਰਡਇਜ਼ਮ (Fordism) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਪੂੰਜੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ (mass production capitalist accumulation) ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਤਪਾਦਨ (mass production) ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਸ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਇਕੋ ਚੀਜ਼ ਵੱਡੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਫੋਰਡਇਜ਼ਮ (Fordism) ਦਾ ਲਫ਼ਜ਼ ਫੋਰਡ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਇੱਕ ਫੋਰਡ ਕਾਰ ਬਣਦੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਇਕੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਾਰ ਬਣ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਰਥਿਕ ਸਮਰਥਨ (economic justification) ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਤੀ

ਇਕਾਈ ਲਾਗਤ (cost of production per unit) ਘਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਫਾਇਦਾ (economies of scale) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਫਾਇਦਾ (economies of scale) ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜੇ 100 ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਉਸ ਲਈ ਇਕ ਵਿੱਤ ਅਫ਼ਸਰ (finance officer) ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਤੁਹਾਡੇ ਵਿੱਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਦੇਖ ਰੇਖ ਕਰ ਸਕੇ। ਜੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਵਧ ਕੇ 200 ਵੀ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਵੀ ਇਕੋ ਵਿੱਤ ਅਫ਼ਸਰ ਨਾਲ ਕੰਮ ਚੱਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕਾਈ ਵਿੱਤ ਅਫ਼ਸਰ ਦੀ ਤਨਖਾਹ ਦਾ ਖਰਚਾ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵੱਧਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕਾਈ ਲਾਗਤ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਹੜਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਫੋਰਡਿਸਟ ਢੰਗ (Fordist mode of production) ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਫੋਰਡਿਸਟ ਪੂੰਜੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ (Fordist mode of capital accumulation) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਸੀ। ਇਸ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਉਪਭੋਗਤਾ (consumption) 'ਤੇ ਇਹ ਅਸਰ ਸੀ ਕਿ ਹਰੇਕ ਕੋਲ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫ਼ੋਰਡ ਕਾਰ ਸੀ, ਹਰ ਕੁੜੀ ਮੁੰਡਾ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਜੀਨਾਂ ਪਹਿਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਹੋਰ ਹੋਣ (variety) ਪਰ ਹਰ ਕੋਈ ਜੀਨ ਹੀ ਪਹਿਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੋ ਉਪਭੋਗੀ ਚੀਜ਼ਾਂ (consumer products) ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਈ ਵਿਭਿੰਨਤਾ/ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ (diversity) ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜੋ ਤਰੱਕੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਇਕ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਕਰਕੇ ਉੱਥੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਪਭੋਗੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ/ਉੱਨਤੀ (consumer prosperity) ਆਈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ਰੀਦ ਸ਼ਕਤੀ (purchasing power) ਵਧੀ। ਪਰ ਇਕ ਐਸਾ ਪੜਾਅ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਪਭੋਗੀ ਦੀ ਖ਼ਰੀਦਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਉਸ ਹਰ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵਰਤਨਾ (consume) ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹੋਣ। ਅਜਿਹੇ ਉਪਭੋਗੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ (distinctive identity) ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋ? ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋ? ਤੁਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਸੁਣਦੇ ਹੋ? ਤੁਹਾਡਾ ਜੀਵਨ ਅੰਦਾਜ਼ ਕੀ ਹੈ? ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਉੱਨਤੀ ਨਾਲ ਉਸ ਉਪਭੋਗੀ ਰੁਚੀ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਫ਼ਰਕ ਆਇਆ ਉਸ ਨੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਵੀ ਅਸਰ ਕੀਤਾ। ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਤਰ-Porifzm Fordism (ਪੋਸਟ-Fordist) ਜਾਂ ਪੂੰਜੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਲਚਕਦਾਰ ਢੰਗ (flexible mode of accumulation) ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ । ਸੋ ਪਹਿਲਾਂ ਫੋਰਡਿਸਟ mode of accumulation ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ 1950-60 ਦੇ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਉੱਨਤੀ ਆਉਣ ਨਾਲ ਉਪਭੋਗੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਆਈ। ਅਰਥਾਤ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫ਼ੈਸ਼ਨੇਬਲ ਤਾਂ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹੋ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਫ਼ੈਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ (anti fashion) ਹੋ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਹਰ ਕੋਈ ਬੰਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਨ ਤੇ ਸ਼ਰਟ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤੁਸੀਂ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਪਹਿਨਣੀ, ਹਰ ਬੰਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਤੁਸੀਂ ਨਹੀਂ ਸੁਣਨਾ ਆਦਿ। ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ (assert) ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਢਾਂਚਿਆਂ flexible mode of accumulation ਤੇ flexible mode of consumption ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ।

ਦੂਜਾ ਇਸ ਫੋਰਡਿਸਟ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦਾ ਪਰਵਾਸ (labour migration) ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਵ ਜਿਹੜੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ (under developed) ਦੇਸ਼ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਊਥ ਏਸ਼ੀਆ, ਭਾਰਤ, ਪਾਕਿਸਤਾਨ, ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਸ੍ਰੀਲੰਕਾ ਤੋਂ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਹੋਇਆ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪਰਵਾਸ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਪਾਸਪੋਰਟ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਵੀਜ਼ਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੱਗਦਾ। ਕਾਮਨਵੈਲਥ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ

ਇੰਗਲੈਂਡ ਜਾਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਤੁਰਕ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਕੀਤਾ। ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਵਿਚ ਐਲਜ਼ੀਰੀਆ ਤੋਂ ਪਰਵਾਸ ਹੋਇਆ। ਬੈਲਜੀਅਮ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਤੋਂ ਪਰਵਾਸ ਹੋਇਆ। ਸੋ ਉੱਨਤੀ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਪਭੋਗੀ ਵਿਵਹਾਰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ (composition of labour force) ਬਦਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਅਰਥਾਤ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਸਤਾ (workforce) ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਗੋਰੇ ਪੁਰਸ਼ ਸਨ। ਇਹ ਬਦਲੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਦਸਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਸਲਵਾਦ (racism) ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ ਆਈ। ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਿ ਇਸ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦਸਤੇ/ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਤੁਸੀਂ ਵਰਤਾਅ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ? ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨਾਲ ਡੀਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਸੋ ਉਪਰੋਕਤ ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ (economic logic) ਹੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਗਿਆ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਪਭੋਗੀ/ਖ਼ਪਤਕਾਰ ਮੰਗ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੈਦਾਵਰ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਦਲ ਰਹੇ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੇ ਦਸਤੇ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸੀ। ਨਾਲ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮਾਲਕਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਨਿਪੁੰਨ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਬੰਦਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਕ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਨੂੰ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਨਿਪੁੰਨ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਹੋਵੇ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕਾਲਾ, ਗੋਰਾ ਜਾਂ ਚੀਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਗੋਰਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਨਿਕੰਮਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਰੱਖ ਲਈਏ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਸੋ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ 1960 ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਨੂੰਨ (Race Relations Act) ਵੀ 1965 ਵਿਚ ਹੀ ਪਾਸ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਲਿੰਗ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਜਦੋਂ ਔਰਤਾਂ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਦਸਤਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਆਇਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲਾਅ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਸਲਖ਼ਾਨਿਆਂ, ਰਸੋਈਆਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਆਦਿ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਸੋ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਲਿੰਗ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਔਰਤਾਂ, ਕਾਲੇ ਅਤੇ ਏਸ਼ੀਅਨ ਆਦਿ ਕਰਮਚਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸੇ ਆਰਥਿਕ ਲੋੜ/ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਜਪਾਨ ਜਾ ਕੇ ਆਇਆ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਅਗਸਤ ਮਹੀਨੇ ਕੀਓ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਭਾਸ਼ਣ ਸੀ। ਜਪਾਨ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਬਹੁਤ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਬੰਦ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਲੈਣੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਐਸਾ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀਜੇ ਦੇਣੇ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਉੱਥੇ ਪਰਵਾਸ ਕਰ ਵੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਉਮਰ ਦੀ ਮਿਆਦ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹੀ ਹੋਵੋਗੇ ਕਿ ਜਪਾਨ ਦੇ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਮਰ ਦੀ ਮਿਆਦ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸੌ ਸਾਲ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਮਰ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਉੱਥੇ ਔਸਤਨ ਜੀਵਨ ਮਿਆਦ 84 ਸਾਲ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਨਾਲੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਬਾਲ ਮੌਤ ਦਰ (infant mortality rate) ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਔਸਤ (average) ਜੀਵਨ ਮਿਆਦ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੈ ਵੀ। ਹੁਣ ਉੱਥੋਂ ਦੀ

ਜਨ-ਸੰਖਿਆ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਵੀ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉੱਥੇ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਨੌਜਵਾਨ ਲੋਕ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਏਨੀ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਦਰਅਸਲ ਜਨ-ਸੰਖਿਆ ਦਾ ਇਹ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵਧਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਪੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਨਮ ਦਰ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਆਰਥਿਕ ਉੱਨਤੀ (economic prosperity) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਆਰਥਿਕ ਬੋਝ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਦੇਖ-ਭਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਚਪਨ, ਖਿਡੌਣੇ, ਸਕੂਲ, ਸਕੂਲ ਦੀਆਂ ਵਰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖਰਚ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ ਦਾ ਖਰਚ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਬੋਝ ਵਧਣ ਨਾਲ ਘੱਟ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜਦੋਂ ਲੋਕੀ ਗ਼ਰੀਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੰਜ-ਸੱਤ ਸਾਲ ਦਾ ਬੱਚਾ ਵੀ ਕਮਾਈ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰ ਵਿਚ ਨੌਕਰ ਲੱਗ ਕੇ ਘਰ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਨਮ ਦਰ ਵੱਧਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਗ਼ਰੀਬੀ ਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ-ਬਹੁਤ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਨਮ ਦਰ ਘੱਟਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ ਅਤੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜਨਮ ਦਰ ਘੱਟਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁਨਰ ਉਤਪਾਦਕ ਸਮਰੱਥਾ (reproductive capacity) ਬਾਰੇ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਰਭਵਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਉਹ ਗਰਭਵਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗਰਭ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਜਦੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਵੱਧਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਉਮਰ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਔਸਤਨ ਉਮਰ 31-32 ਸਾਲ ਹੈ। ਕੁਝ ਕੁੜੀਆਂ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਆਹ ਕਰਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ (teenage mothers), ਪਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ 40 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਔਸਤਨ ਉਮਰ 31-32 ਸਾਲ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਨਾਲ (ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ), ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੇ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਲ ਘੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਇਸ ਨਾਲ ਵੀ ਜਨਮ ਦਰ ਘੱਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਨਮ ਦਰ ਘੱਟ ਗਈ ਅਤੇ ਲੋਕੀ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਤਕ ਜਿਉਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨੌਜਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਢੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚੋਂ ਬੁੱਢੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਨੁਪਾਤ ਵੱਧ ਹੋ ਗਈ। ਹੁਣ ਜਪਾਨ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਜਪਾਨੀ ਲੋਕਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲਾਂ ਤਕ ਇਹ ਸੋਚਦੇ ਰਹੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੜੀ ਅਮੀਰ ਸਭਿਅਤਾ ਵਾਲੇ ਹਾਂ ਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਰਾਬ (corrupt) ਕਰ ਦੇਣਗੇ, ਨੂੰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਰਵਾਸ ਕਰਾਉਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਮੇਰਾ ਇਕ ਦੋਸਤ ਹੈ, ਉਹ ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਇੰਗਲੈਂਡ ਛੱਡ ਕੇ ਟੋਕੀਓ (ਜਪਾਨ) ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਉੱਥੇ ਖਾਣੇ ਉੱਪਰ ਲੈ ਕੇ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਗਿਆ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰਹਿੰਦੇ। ਮੈਂ ਬੜਾ ਹੈਰਾਨ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਭਾਰਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਆਈ.ਟੀ. ਅਤੇ ਹੈਲਥ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀਜ਼ੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਾਲੇ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਪਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਵੀਜ਼ੇ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਮੇਰਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੱਦਾ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਰੀਤ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ, ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਹੈ ਪਰ ਇਕੱਲਾ ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਪਾਸਾਰ

(moral dimension) ਵੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਕੁ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਸਭ ਇਨਸਾਨ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤ ਸਬੈ ਏਕੈ ਪਹਚਾਨਬੋ।" ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪੰਦਰਵੀਂ-ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਰਗਾ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਏਨਾਂ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਵਚਨ (discourse) ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੱਲ ਫੈਲ ਗਈ ਕਿ ਇਕ ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਰਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਵੱਡੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਬੜੇ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਹਨ। ਉਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜੋ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪ ਚੁਣੀਆਂ ਜਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜੋ ਉੱਚੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਿਆਰ ਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜੋ ਉਸ ਮਿਆਰ ਤਕ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਰਚਨਾ। ਸਵੀਕਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਜਾਤਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਮਹਾਤਮਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਗਤਾਂ, ਭੱਟਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਨਮੂਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਭਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਫਲਸਤੀਨੀ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਬੜੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਲੋਕੀਂ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਬੜੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਫਲਸਤੀਨੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਜ਼ਰਾਈਲ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਫਲਸਤੀਨੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੁਲਕ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਵਾਲਾ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜ (democratic equal society) ਬਣਾਵਾਂਗੇ। ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਵੀ ਵੀਅਤਨਾਮ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਵੀਅਤਨਾਮ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਯੋਗਦਾਨ ਅਮਰੀਕਨ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਹੀ ਪਾਇਆ ਸੀ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਅਨੁਭਵੀ/ਸਿਖਿਅਤ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀਅਤਨਾਮ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕਿਉਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਰਹੇ ਹੋ। ਭਾਵੇਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਚੰਗੀ ਨਾ ਲੱਗੇ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਝਿਜਕਾਂਗਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਲੋਚਨਾ ਇਸ ਲਈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਅ ਕੇ ਜਾਂ ਕੁਚਲ ਕੇ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ। ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸੰਘਵਾਦ (federalism) ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ (moral force) ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਅਮਰੀਕਾ, ਇੰਗਲੈਂਡ, ਜਰਮਨੀ, ਫਰਾਂਸ ਆਦਿ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸਭ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ, ਮਰਦ, ਕਾਲਾ, ਗੋਰਾ ਜਾਂ ਏਸ਼ੀਅਨ ਆਦਿ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਵਿੱਤਕਰਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਹੁਣ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਅਸਮਰਥ (physically disabled) ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਕ ਅੱਖ ਤੋਂ ਨਾ ਦਿਸਦਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੁਨਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ

ਮਿਸਾਲ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਈ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਕੀਰਤਨੀਏ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਭਾਵੇਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਕੀਰਤਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਮੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਕਿ ਭਾਈ ਸੁਰਜਨ ਸਿੰਘ ਰਾਗੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਨ। ਸੋ ਹੁਣ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸਾਰੇ ਇਨਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਗ਼ੌਰਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (diversity) ਨਾਲ ਵਰਤਾਅ ਕਰਨਾ ਉਸਦਾ ਮੁੱਖ ਤਰਕ ਸੀ। ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਯੋਗਤਾ/ਹੁਨਰ (best talent) ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ। ਤੀਸਰੇ ਪਾਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਹਨਾਂ 'ਤੇ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਜਿਹੜੀ ਫੋਰਡਿਜ਼ਮ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ (mass production) ਹੋਈ, ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ (meta narrative) ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਵਚਨ (universal discourse) ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਤਿਕਥਨੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ ਦੇ ਵਿਚ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਰਕਸ ਵਿਚ ਅਣਗਿਣਤ/ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ (Individuality) ਦਾ ਵੀ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਮਾਰਕਸ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਦੇ, ਉਹ ਹੀ ਮਾਰਕਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਕੱਲਾ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਤੱਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਅ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਫੋਰਡਿਸਟ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਜਦੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਬਦਲਾਅ ਵਾਪਰਿਆ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕੀ ਇਹ ਗੱਲ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਇਕ ਜਗ੍ਹਾ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਿਆ। ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਛੋਟੀ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲਚਕਦਾਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਕ ਛੋਟੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ, ਉਹ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਖ਼ਪਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੁਹਈਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਕੁਝ ਭਾਈਚਾਰੇ ਜਾਂ ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਛੋਟੇ ਜਾਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਤਰਕ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਮੈਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਤਰਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਸਲਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਆਰਥਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ।

ਗ਼ੌਰਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੈਨੇਡਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਫਰਾਂਸ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਨਕਸ਼ਾ ਉਲੀਕਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕੈਨੇਡਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਕਸਿਤ ਮੁਲਕ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਫਰਾਂਸ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗ਼ਲਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਵਿਕਸਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਅਮਰੀਕਾ, ਆਸਟਰੇਲੀਆ, ਨਿਊਜ਼ੀਲੈਂਡ ਆਦਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ

ਇਕ ਤਾਂ ਜਿਹੜੀ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪਰਵਾਸੀ ਸੀ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੀ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਅਸਲ ਵਸਨੀਕ ਜਨਸੰਖਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ-ਮਾਰ ਕੇ (ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤੇ ਹੁਣ ਵੀ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ), ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਗੋਰਿਆਂ ਨੇ ਉੱਥੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਸੋ ਅਮਰੀਕਾ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲੀ ਅਮਰੀਕਨ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਸੀ। ਪਰ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਫਰਾਂਸ ਦਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਉਹ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਫਰਾਂਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਜੋ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਫਰੈਂਚ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕਾਲਾ, ਗੋਰਾ, ਈਸਾਈ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਫਰੈਂਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਫਰੈਂਚ ਹਾਂ। ਸੋ ਇਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਹ ਵੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ, ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਫਰੈਂਚ ਨਾਗਰਿਕ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਨਾਗਰਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਉਹ ਬਾਕੀਆਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਫਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਾਡਲ ਥੋਪਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਜਿੱਥੇ ਫਰੈਂਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਆਇਆ ਜਾਂ ਜਿੱਥੇ ਫਰਾਂਸ ਨੇ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਨੇ ਰਾਜ ਕੀਤਾ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਵੱਖਰਤਾ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਜਿੱਥੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਜਿਹੜੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਥੋਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਇੰਗਲਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਾਈ, ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਨਹੀਂ ਥੋਪਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਥੋਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਵਖਰਤਾਵਾਂ (identity differences) ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਿਆ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਬੜੇ ਯੰਤਰਿਕ/ਮਸ਼ੀਨੀ (mechanical) ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਪਾੜੋ ਅਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ' (divide and rule) ਦੀ ਨੀਤੀ ਵਾਲੇ ਕਹਿ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਤੱਥ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਾ 'ਪਾੜੋ ਅਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ' ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਸੱਚ-ਮੁੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੰਗਲਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਫਰੈਂਚ ਵਾਲੇ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਗਏ, ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫਰੈਂਚ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਐਲਜ਼ੀਰੀਆ ਵਿਚ ਗਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਫਰੈਂਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ। ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫਰੈਂਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਉੱਪਰ ਸਿਰਫ ਰਾਜ ਕਰਨ ਨਹੀਂ ਆਏ, ਸਗੋਂ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਫਰੈਂਚ ਬਣੋਗੇ। ਇਹ ਵੀ ਬਹੁਤ ਦਿਲਚਸਪੀ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਕੋਲੋਂ ਰਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁੱਝ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇਣਾ ਮੰਨ ਗਏ ਸਨ। ਭਾਵ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਉੱਪਰ ਰਾਜ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਖ਼ੀਰ ਨੂੰ ਰਾਜ ਤੁਹਾਨੂੰ ਦੇ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸ਼੍ਰੇਅ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹੀ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਜੇ ਫਰੈਂਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ 1920 ਵਿੱਚ ਹੀ ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਦੇਣੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਐਲਜ਼ੀਰੀਆ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਫਰੈਂਚ ਆਖਦੇ ਸਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਸਾਡੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਿਉਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ? ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋ। ਅਸੀਂ ਸਭ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਗਿਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਤੁਸੀਂ ਫਰੈਂਚ ਹੋ।

ਇਸ ਕਰਕੇ ਫਰੈਂਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਉਦੋਂ ਜ਼ਾਲਿਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਦਾਰ (more tolerant) ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਮਾਡਲ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਫਰਾਂਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਪੱਗ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਹਿਜਾਬ ਪਾਉਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਗ਼ਲਤ ਲੱਗਦੇ ਸਨ। ਤੁਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬੜੇ ਹੀ ਵਹਿਸ਼ੀਆਨਾਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹ ਨੀਤੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਰੋਸ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇ ਮਾਡਲਾਂ (ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਅਤੇ ਫਰੈਂਚ) ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਸਰੇ ਮੁਲਕ ਜਿਵੇਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਅਤੇ ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ 60-70 ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਂਗਲੋ ਸੈਕਸ਼ਨ (Anglo-saxon) ਮੁਲਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਮਰੀਕਾ, ਕੈਨੇਡਾ, ਇੰਗਲੈਂਡ, ਆਸਟਰੇਲੀਆ, ਨਿਊਜ਼ੀਲੈਂਡ ਵਿਚ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਅਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਰੁਝਾਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਅਤਿ ਦਰਜੇ ਦੇ ਘੱਟ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਮੂਲੀ (marginal)। ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਨਾਂ ਮਾਤਰ ਅਸਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਟਲੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਯੂਰਪ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇਕੋ ਕਿਸਮ/ਜਾਤੀ ਦਾ (homogenous) ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉੱਥੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਘੱਟ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਕ ਕੌਮ ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਕੌਮ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ ਹੈ। ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਘਿਨੌਣਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਪਾਸਾ ਇਹ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਜਿੰਨਾ ਐਂਗਲੋ-ਸੈਕਸ਼ਨ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ, ਉਸਦਾ ਵੱਡਾ ਫਾਇਦਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਾਕਤ ਮਿਲੀ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਕਾਟ ਬਣਿਆ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਮੈਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤਕ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਡਿਆਈ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨਾ ਵਾਜਿਬ ਵੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਣਗੌਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਭਾਵ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਬੋਲੀਆਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਸਿੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਰੌਚਿਕ ਉਦਾਹਰਣਾ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਕ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਸਿੱਖ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਇਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉੱਥੇ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪੇਪਰ ਵੀ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਬੇਟਾ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਦਾ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਬੇਟੇ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਇਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬੱਚਾ ਦੋਸਤ ਸੀ। ਉਸ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬੱਚੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਆਰਾ ਦੋਸਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਣੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕੀ ਹੈ? ਬੱਚੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਦੇ ਇਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਮਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ

ਤੂੰ ਸਿੱਖ ਲੈ, ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬੱਚਾ ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਣੀ ਹੈ। ਸੋ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੇ ਅੰਤਰ-ਨਸਲੀ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਕਈ ਵਾਰ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਥੱਲ੍ਹੇ ਬਹੁਤ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਥਾ (cultural practice) ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਉਦਾਹਰਣਾ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਕ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਮੀਡੀਆ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਆਈ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ female genital mutilation or female circumcision (ਔਰਤ ਦੇ ਜਣਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਕਰਨਾ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ 4 ਤੋਂ 10 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਛੋਟੀਆਂ ਬੱਚੀਆਂ ਦੇ ਲਿੰਗ-ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸਰਜੀਕਲ ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਕਰਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਲਿੰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੱਚੀਆਂ ਚਾਹੁਣ ਜਾਂ ਨਾ ਚਾਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਸਰਜਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਦੇ ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਮੱਧ ਪੂਰਬ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਬੱਚੀਆਂ ਉੱਪਰ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬੜੀ ਘਿਨੌਣੀ ਹਰਕਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਜਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਪੜ੍ਹ-ਲਿਖ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਆ ਗਈਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਸਿਰਜਿਆ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ female genital mutilation ਦਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਕੁਝ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਔਰਤ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਨੇ ਕੁੜੀਆਂ ਉੱਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ (cultural practice) ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨਾਲ ਇਹ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਪਰ ਕਿਉਂ ਹਮਲਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ? ਸੋ ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਤਿ ਦਰਜੇ ਦੀ ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਵਹਿਸ਼ੀਆਣਾ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੇ ਕੁੜੀ ਦੇ ਜਣਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਕਰਵਾਈ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਕੁੜੀ ਉੱਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਗਿਣਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਜਿਸਦੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਗਰਿਕ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਥਾ ਕੁਝ ਮੱਧ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗ਼ੈਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਇਥੇ ਮੈਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਗ਼ਲਤ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਤੁਸੀਂ ਇੱਜ਼ਤ ਜਾਂ ਅਣਖ ਖ਼ਾਤਰ ਕਤਲ ਕਰਨਾ (honour killing) ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਇਦ ਸੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਜ਼ਤ ਜਾਂ ਸ਼ਾਨ ਖ਼ਾਤਰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਕੁੜੀ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਹ ਤੁਹਾਡੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪੈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਈ ਥਾਂਵਾਂ ਉੱਪਰ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ

ਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕੇਸ ਪ੍ਰੈੱਸ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਯੂ.ਕੇ. ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਖ਼ਤ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਯੂ.ਕੇ. ਦੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਯੂ.ਕੇ. ਵਿਚ ਜੰਮੀਆਂ-ਪਲੀਆਂ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹਾਣੀ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ 16-17 ਸਾਲਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਮਾਪਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਚੱਲੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਕੁੜੀ ਦਾ ਕਿਸੇ ਅਨਪੜ੍ਹ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਮੁੰਡੇ (ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਸਭਿਅਕ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੁੜੀ ਉਸ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਈ ਥਾਂਵਾਂ ਉੱਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਤਲ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ-ਦੋ ਕੇਸ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕੁੜੀ ਨੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਉਲਟ ਇਕ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੇ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਕੁੜੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਤੀ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਕੁੜੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਉਲਟ ਕਿਸੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖੇਗੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਤੁਹਾਡੇ ਕਾਨੂੰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸਾਨੂੰ ਤੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੇਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੇਵੋ। ਪਰ ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਾਲਾ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਰਦ ਔਰਤ ਦੀ ਲਿੰਗਤਾ (sexuality) ਉੱਪਰ ਕਾਬੂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੋਰ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਜਾਂ ਲੀਡਰ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ/ਆਸਥਾ ਦੇ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਣੇ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਹਿੰਦੂ ਸਕੂਲ, ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਸਕੂਲ, ਇਸਲਾਮੀ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਕੂਲ ਆਦਿ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਜਿਹੇ ਸਕੂਲ ਖ਼ੁਦ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਵੀ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਫ਼ਾਈ ਤਾਂ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਕਿ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਸਕੂਲ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਕੈਥੋਲਿਕ ਇਸਾਈਆਂ ਜਾਂ ਯਹੂਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸਕੂਲ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਕੂਲ ਬੜੇ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚਲਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਕੂਲ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਕਿ ਯਹੂਦੀ ਜਦੋਂ ਜਰਮਨੀ ਜਾਂ ਪੋਲੈਂਡ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੜਾ ਕਸ਼ਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ (persecuted) ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਬਿਲਕੁਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਕੂਲ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਅਨੁਮਤੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟੈਂਟ ਧਰਮ ਬਹੁ-ਮਤ (majority) ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਅਲਪ-ਸੰਖਿਅਕ (minority) ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਕੂਲ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਦਿੱਤੀ, ਪਰੰਤੂ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕੈਥੋਲਿਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਕੂਲਾਂ ਦਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ। ਸੋ ਇਕ ਮੰਗ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਉੱਠੀ ਕਿ ਜੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਆਪਣਾ ਸਕੂਲ ਚਲਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਇਸਲਾਮੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਆਪਣਾ ਸਕੂਲ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਚਲਾ ਸਕਦੇ। ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਮੰਗ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣਾ ਪਿਆ। ਹੁਣ ਉੱਥੇ ਮੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਤਿੰਨ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਕੁਝ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸਕੂਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਦੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੋਦੀ ਸਰਕਾਰ ਆਈ ਹੈ, ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਸਕੂਲਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਕੂਲਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਮਾਣ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਇਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਕੂਲ ਹੈ,

ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਰਜ/ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਸੀ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਮਿਹਨਤੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਹੁਣ ਉਸ ਵਿਚ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਖਿੰਡਾਅ ਜਾਂ ਗਿਰਾਵਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕੱਟੜਤਾ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਵੇਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲ ਆਦਿ ਤਾਂ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਵੀ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਬੱਚੇ ਅੰਦਰ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦੇ ਵਿਚ ਹੀ ਤੰਗ ਮਾਨਸਿਕਤਾ (narrow mindedness) ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬੱਚੇ ਵੱਡੇ ਹੋ ਕੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਓ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਝਣਗੇ ਅਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਗੇ। ਸੋ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹੇਠ ਠੀਕ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਹ ਜਿਹੜੇ ਤੁਸੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ/ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲੇ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹ ਰਹੇ ਹੋ, ਇਹ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਤੁਸੀਂ ਟਕਰਾਉ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ। ਅੱਜ ਤੋਂ ਪੰਦਰਾਂ-ਵੀਹ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਜਿਹੜੇ ਬੱਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ/ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਉਣਗੇ, ਉਹ ਆਮ ਨਾਗਰਿਕ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਿੱਖ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਹੀ ਦੇਖਣਗੇ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਯਹੂਦੀ ਅਤੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਸਕੂਲਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸਵਾਲ ਉੱਠੇ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸਕੂਲ ਕਿਉਂ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹੋ। ਤਾਂ ਹੁਣ ਮੰਗ ਇਹ ਉੱਠੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਟਕਰਾਉ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਟੋਰੀ/ਕੰਜ਼ਰਵੇਟਿਵ ਪਾਰਟੀ ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਘੱਟ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਲੇਬਰ ਪਾਰਟੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਰੀਨ ਪਾਰਟੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਚੱਲ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਾਲੇ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਸਿਆਣੀ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਟਕਰਾਉ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਕ ਪਾਸੜ ਸੋਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਨੀਤੀ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬਰਾਬਰਤਾ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਯਕੀਨਨ ਇਕ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਨੀਤੀ ਹੈ।

ਪਰ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਮੈਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਭਾਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹੀਏ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਸਾਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਗਿਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਸਾਡੀ ਗ਼ਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਇਕ ਅਲਗ ਅਲਗ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ (recognise ਕਰਦਾ) ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਵਰਲਡ view ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਰਦਾਰੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਲੁਕੀ ਛੁਪੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸੋ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਇਕ ਟਕਰਾਉ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਵਾਂਗ ਮੈਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਨੁਕਸ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਹਿੰਦੂ ਫਿਰਕਾਪਰਸਤੀ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ (constitution) ਉੱਪਰ ਇਕ ਪੇਪਰ

ਲਿਖਿਆ ਸੀ। ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਇਕ ਪੇਪਰ ਈ.ਪੀ.ਡਬਲਿਊ (Economic and Political Weekly) ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ "ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਸਥਾਗਤ ਫਿਰਕਾਪਰਸਤੀ" (Institutional communalism in India) ਸੀ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਫਿਰਕਾਪਰਸਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਪਰ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਕਚਿਹਰੀਆਂ, ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ, ਪੁਲਿਸ, ਜੇਲ੍ਹਾਂ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਚੁੱਪ ਚਪੀਤੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕ ਸਮੂਹ/ਭਾਈਚਾਰੇ (community) ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉਸਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਪੈਰ ਪੈਰ ਉੱਪਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਘਾਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਰਦਾਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਊਣਤਾਈਆਂ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਵੀ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਰਸਤਾ ਠੀਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ 3.4 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਲੋਕ (258 million) ਲਗਾਤਾਰ ਪਰਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਵਧਣਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਇਕ ਵਿਦਿਆਰਥਣ ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਪਰਵਾਸ (migration) ਉੱਪਰ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਉਸਨੇ ਬੜੇ ਦਿਲਚਸਪ ਅੰਕੜੇ (statistics) ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਦਿਲਚਸਪ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਪਰਵਾਸੀ ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਪੈਸੇ ਭੇਜਦੇ (remitances) ਹਨ। ਜੇਕਰ ਉਸ ਸਾਰੀ ਰਕਮ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਿੰਨੇ ਪੈਸੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ (remittances) ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵਿਕਸਿਤ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ (foreign aid) ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਭੇਜੀ ਹੋਈ ਰਕਮ ਦੀ ਏਨੀ ਮਹਤਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ, ਜ਼ਮੀਨ ਖ਼ਰੀਦਣ ਵਿਚ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਦਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਭੇਜੀ ਗਈ ਰਕਮ ਦੀ ਮਦਦ ਬਾਹਰੀ ਸਹਾਇਤਾ (foriegn aid) ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਧੀਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਲਈ ਸਿੱਧੀ ਮਦਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਮੈਂਬਰ ਬਿਮਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਇਲਾਜ਼ ਲਈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਬੱਚੀ ਨੂੰ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਮਦਦ ਵਜੋਂ ਰਕਮ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕੀ ਇਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੇ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ (mobility of labour) ਬਹੁਤ ਵਧੇਗੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਚ ਬਰੈਕਸਿਟ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ (ਬ੍ਰਿਟੇਨ ਦੀ ਯੂਰਪੀਅਨ ਸੰਘ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ) ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਕਰਾਏ ਗਏ ਰੈਫਰੈਂਡਮ ਵਿੱਚ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਯੂਰਪ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਵੋਟ ਪਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਵੰਡ (division) ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਉਹ ਵੀ ਬੜੀ ਰੌਚਿਕ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦੀ ਸ਼ਹਿਰ (cosmopolitan cities) ਜਿਵੇਂ ਲੰਡਨ, ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ ਅਤੇ ਕੈਬਰਿਜ਼ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਯੂਰਪ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜਿਹੜੇ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਕਸਬੇ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਖੇਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਖੇਤੀ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਯੂਰਪ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੋਟ ਪਾਈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਯੂਰਪ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ। ਅੱਗੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਤੁਹਾਡਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕ ਆਉਣਗੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਇਕ-

ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਮੇਰਾ ਵਿਆਹ ਇਥੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮੈਂ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਸੀ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹਿੰਦੂ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੋਇਆ। ਉਸਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਿੰਦੂ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅੱਗੋਂ ਮੇਰੀ ਬੱਚੀ ਸਿੱਖ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਹੁਣ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅੱਗੇ ਉਸਦੇ ਬੱਚੇ ਕੀ ਹੋਣਗੇ? ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਇਹ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਮੁੰਡਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿੱਖ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਤੈਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਭੇਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੈਂ ਠੀਕ ਕਿਹਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਆਉਣਗੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾਂ ਵੀ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਇਨਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਗਿਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਔਰਤ, ਮਰਦ, ਕਾਲਾ, ਗੋਰਾ, ਸਮਲਿੰਗੀ, ਗੂੰਗਾ, ਲੰਗੜਾ ਆਦਿ ਉਸ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਉਹ ਕੋਈ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਇਨਸਾਨ ਹਨ। ਪਰ ਇੱਕ ਗੱਲ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਸਮਝੌਤਾ/ਗੱਲਬਾਤ (negotiation) ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅੰਤਰ/ਫ਼ਰਕ (class difference) ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਲੋਕ ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਹੁਣ ਉੱਥੇ ਇਕ ਬੜੀ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਆਹ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਚਰਚ ਵੀ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਆਹ ਯੋਗ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਚਰਚ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਰੋਧ (split) ਹੈ, ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਸਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਬਰਾਬਰਤਾ (class inequality) ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾ (recognition) ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸੱਚੀਂ ਬਰਾਬਰਤਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਆਧਾਰ ਜਿਹੜਾ ਨਾਬਰਾਬਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਭਾਵ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਸੋ ਇਹ ਵੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ (crisis of identity) ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਡਾਇਸਪੋਰਾ (diaspora) ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਮੈਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਤੁਹਾਡੇ ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਤੇਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਸਕੂਲੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਏ ਲੈਵਲ ਪਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਖ਼ਰੀ ਸਾਲ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਤੁਹਾਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਇਕ ਗੱਲੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆਂ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸਮਰਥਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਪਛਾਣ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਾਂਗੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਰਲ-ਮਿਲ ਕੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੀ ਬਣ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਇਹ ਹੀ

ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪਛਾਣ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਂ ਪੱਕੀ (fixed) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਰੀ ਲਚਕਦਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਗ਼ਲਤ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਿ ਸਾਡੀ ਪਛਾਣ ਸਦਾ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਂ ਪੱਕੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖ ਹਾਂ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ ਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇਹ ਹੀ ਰਹਾਂਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਥੇ ਵੱਡਾ ਧਰਮ ਹਿੰਦੂ ਸੀ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਸਿੱਖ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੱਗੋਂ ਕੋਈ ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਪਛਾਣ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਪਰ ਦੂਜੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਹਰ ਪਛਾਣ ਪੂਰੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਲਚਕਦਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਲਾਵਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਰੀ ਪਛਾਣ ਬਦਲਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲਬਾਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ negotiation of personal identity ਉੱਪਰ ਔਕਸਫੋਰਡ ਯੁਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਡੀ.ਫਿਲ. ਕੀਤੀ ਹੈ (ਔਕਸਫੋਰਡ ਯੁਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿੱਚ ਪੀ.ਐੱਚ. ਡੀ. ਨੂੰ ਡੀ.ਫਿਲ. ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਹਾਡੀ ਪਤਨੀ ਪੀ.ਐੱਚ. ਡੀ. ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਵੀ ਲਗਾਤਾਰ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਅ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਜੋਸ਼ੀਲਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾ ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੁਣ ਚੁੱਪ ਚਪੀਤੇ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੋ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀਕਰਨ ਜਾਂ ਸਜਾਤੀਕਰਨ/ ਇਕਸਾਰਤਾ (homegenisation) ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ (ਅਰਥਾਤ ਸਾਰੇ ਹਾਲੀਵੁੱਡ ਫਿਲਮਾਂ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਣ-ਸੁਣਨ ਲੱਗ ਗਏ ਹਨ), ਇਹ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੀ ਅਮੀਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬੋਲੀਆਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਨਾਲ ਹੀ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੁਣ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹਵਾਂਗਾ। ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦੋ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਉੱਥੇ (ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ) ਬੜੀ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਘਟੀਆ (harsh and undignified) ਕਿਸਮ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਕੁੜੀਆਂ ਮੁੰਡੇ ਇੱਥੋਂ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਹੋਟਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਬੜੇ ਬੇਵਕੂਫ਼ ਕੁੜੀਆਂ-ਮੁੰਡੇ ਹਨ ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਬੜੀ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ, ਆਮਦਨ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਘਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਉੱਥੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ/ਅਨੰਦਮਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਯਥਾਰਥ (reality) ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਿਆ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਸਾਰੇ ਘਟੀਆ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਬੜੀ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਲੋਕੀ, ਜਿਹੜੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਜੀਵਨ ਜ਼ਰੂਰ ਸੁਧਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਨਾ ਸੁਧਰਦੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕੀ ਲਗਾਤਾਰ ਪਰਵਾਸ ਨਾ ਕਰਦੇ। ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਕੀ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਪਰਵਾਸ (ਹੁਣ ਤਾਂ ਖ਼ੈਰ ਪਰਵਾਸ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਹੀ ਆਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।) ਮੇਰੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਆਖਣਾ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਉੱਥੇ ਘਟੀਆ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ

ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁੱਝ ਸੱਚਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉੱਥੇ ਮੌਜਾਂ ਮਾਣਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਵਰਗ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਪੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੇ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਸੁਧਰਦੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਆਕਸਫ਼ੋਰਡ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਹੀ ਬਹੁਤ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚੋਂ ਬੀ.ਐੱਸਸੀ ਕਰਕੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਟੈਕਸੀ ਡਰਾਈਵਰ ਲੱਗ ਗਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਹੁਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਿਹੜਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਏਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਰਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੌਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਕੰਮ ਬਹੁਤ ਖ਼ਤਰੇ ਵਾਲਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਰਾਤ ਸੁੱਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਦੁਰਘਟਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਕ੍ਰਿਸਮਿਸ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰੇਲ ਗੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਬੱਸਾਂ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਟੈਕਸੀਆਂ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਟੈਕਸੀਆਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਗੋਰੇ ਨਹੀਂ ਚਲਾਉਂਦੇ, ਸਗੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਏਸ਼ੀਅਨ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਹੀ ਚਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਿਸਮਿਸ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਤੁਹਾਨੂੰ ਖ਼ਰਚਾ/ ਕਿਰਾਇਆ ਲੈਣ ਦਾ ਵੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਮੁੰਡੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦਿਨ ਦੇ ਵਿਚ 250 ਪੌਂਡ ਵੀ ਕਮਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਅੱਗੋਂ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਡਰਾਇਵਰੀ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹੁਣ ਉਹ ਡਰਾਇਵਰੀ ਸਿਖਾਉਣ ਵਾਲੀ (driving instructor) ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਤਿੰਨ ਬੱਚੇ ਹਨ। ਇਕ ਬੱਚੇ ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੁਣੇ ਇੰਮਪੀਰੀਅਲ ਕਾਲਜ ਲੰਡਨ ਵਿਚੋਂ ਕੈਮਿਸਟਰੀ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ ਕੈਂਮਬਰਿਜ਼ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਹਾਲੇ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵਧੀਆ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੇ ਵਿਚ ਵਿਚ ਹੀ ਉਹ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਵੇਕਲੀ ਤੇ ਕਮਾਲ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਵੀ ਬੜੇ ਪੇਸ਼ੇਵਰ (professional) ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦਾ ਤਜਰਬਾ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਜਰਬਾ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਡਾਕਟਰ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਆਦਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ਾ ਇਹੋ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜਿਹੜੇ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੁਨਰਮੰਦ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਿਖਾਈ ਵਾਲੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਹਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਚੋਂ ਕਿਹੜੇ ਲੋਕ ਖ਼ੁਸ਼ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਹੜੇ ਨਾ ਖ਼ੁਸ਼ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦਾ ਤਜਰਬਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਲੋਕ ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਖ਼ੁਸ਼ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਲੈਬੋਰਟਰੀ ਵਿਚ ਸੰਦ/ਔਜ਼ਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਰਹੇ, ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਵਧੀਆ ਮਿਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਜਿਹੜਾ ਦੋਸਤ ਜਪਾਨ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੈਂਗਲੌਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉੱਥੇ ਵੀ ਵਧੀਆ ਲੈਬੋਰਟਰੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪਾਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੁਕਾਬਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸ੍ਰੋਤ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੌਰਾਨ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਖ਼ੁਸ਼ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਮਾਹੌਲ ਅਨੁਕੂਲ ਕਰਨ ਦੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਮੱਸਿਆ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਵੀ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕਸਾਰ (homogenous) ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਵਖਰੇਵਾਂ (differentiation) ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ

ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੇ ਵਿਚ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਕ ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਵਾਪਸ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਜਾਂ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਂ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਡਾਕਟਰ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਇੰਜੀਨੀਅਰ, ਚੰਗਾ ਵਪਾਰੀ ਆਦਿ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਅਮੀਰ ਹੋ ਜਾਣ, ਉਹ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਵਾਪਸ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਜਾ ਕੇ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਂ ਨੇਤਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਸੇਵਕ ਬਣ ਜਾਵਾਂ। ਪਰ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਇਕ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਲਿਤ। ਔਰਤਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲੀਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰਾਬਰਤਾ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਹ ਰਾਤ 12-1 ਵਜੇ ਵੀ ਸੜਕ ਉੱਪਰ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੜਕ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਛੇੜੇਗਾ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨੇ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਧੱਕਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਮੁਸੀਬਤ ਪੈ ਜਾਣੀ ਹੈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਰੋਜ਼ਾਨਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੜਕ ਉੱਪਰ ਤੁਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਡਰ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਗੋਲਿਕ ਥਾਂ (geographical space) ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਤ 8-9 ਵਜੇ ਵੀ ਨੌਜਵਾਨ ਕੁੜੀ ਦਾ ਸੜਕ ਉੱਪਰ ਤੁਰਨਾ ਖ਼ਤਰੇ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਔਰਤ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਸਾਂ ਤੇ ਨਣਾਨਾ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਝਗੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਦੁਬਾਰਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫਸਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਸੋਚਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਕਰਦੀ ਹਾਂ, ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਮਾਉਂਦੀ ਤੇ ਖ਼ਰਚਦੀ ਹਾਂ। ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਵੀ ਆਉਣ, ਪਰੰਤੂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਾਣੀ ਹੈ, ਉਹ ਭਾਰਤ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ। ਦੂਸਰਾ ਦਲਿਤ ਲੋਕ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦਾ ਓਨਾਂ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਉੱਥੇ ਜੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਏਸ਼ੀਅਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਏਸ਼ੀਅਨ ਪਿਛੋਕੜ ਦੇ ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੇ ਲੋਕੀਂ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕੁਲ ਮਿਲਾਕੇ ਜਾਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਾਰਤ ਵਰਗੀ ਤਰਸਯੋਗ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤ ਵਾਪਸ ਚਲੇ ਗਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਉਸੇ ਹੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਵਾਂਗੇ, ਜਿਥੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਾਂ ਇਕਸਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਨ ਤਜਰਬਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਰਵਾਸ ਬਾਰੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਤਜਰਬੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ (political alignments) ਵਿਚ ਵੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ।

ਉਪਰਕੋਤ ਨੂੰ ਹੁਣ ਮੈਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗਾ। ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕੁਝ ਕੁ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਹਨ। ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਕੁਝ ਰਸਾਲੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਆਦਿ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਏਨਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀਆਂ 14-15 ਹਜ਼ਾਰ ਕਾਪੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੇ ਪਹੁੰਚ-ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਉੱਥੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਖ਼ਬਾਰ ਚਲਾਏ ਹਨ। ਪਰ ਕਾਮਯਾਬ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖ਼ਬਾਰ ਹੀ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਇੰਡੋ-ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਟਾਇਮਜ਼ ਹੋਰ ਵੀ ਛੋਟੇ ਮੋਟੇ ਕਈ ਅਖ਼ਬਾਰ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਦੋ ਅਖ਼ਬਾਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਸਕੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਕਿ ਆਪਣੀ ਵਿਕਰੀ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਲਦਾ

ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਮਾਲੀਆ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਸਕੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕੀਂ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਹਾਲੇ ਵੀ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਪਰ ਪਕੜ ਏਨੀ ਵਧੀਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਨਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਨਵੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਰੀਡਰਸ਼ਿਪ (readership) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਾਲਿਆਂ ਅਤੇ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀਆਂ ਛਪਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਛੋਟੇ ਨਾਵਲ ਵੀ ਛਪਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪਿਛੇ ਜਿਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਲੜੀਵਾਰ ਛਾਪਿਆ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਮਾਲਵੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਮਲਵਈ ਬੋਲੀ ਮੈਂਨੂੰ ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਕ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਜਿਵੇਂ ਕਵੀ, ਨਾਵਲਕਾਰ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ, ਨਾਟਕਕਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਅਗਵਾਈ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੱਧੂ ਆਦਿ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੀਡਰਸ਼ਿਪ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮੋਹਰੀ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਉਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸੁਹਣੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗ (global context) ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਈ ਹੈ। ਲੰਡਨ ਵਿਚ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਕਵੀ ਜਿਵੇਂ ਗ੍ਰੀਕ, ਸਪੈਨਿਸ਼, ਤੁਰਕਿਸ਼ ਆਦਿ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁਣ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਾਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਬਾਕੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਲਿਖੋ ਪਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਲਈ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਾਉ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀਆਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੁਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹੋ ਕਿ ਹੁਣ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਾਲੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਕਰਸ਼ਣ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਹੁਣ ਤਾਂ ਸਾਫਟਵੇਅਰ ਵੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਤੁਸੀਂ ਕਿਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਤੋਂ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਕੁਝ ਮੈਗ਼ਜ਼ੀਨ ਵੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਕਲ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਕ ਅੱਧ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜੰਮੇ-ਪਲੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੀੜੀਆਂ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਪਰਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ। ਅਜਿਹੇ ਲੇਖਕ ਹੋਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਅਜੇ ਇਕੋ ਹੀ ਰੂਪ ਢਿੱਲੋਂ ਨਾਮ ਦਾ ਲੇਖਕ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੰਡੇ ਨੇ ਸਾਡੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਐੱਮ.ਬੀ.ਏ. ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਜਾਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਤਜਰਬਾ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਿੱਖੀ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਮਾਂ-ਪਿਓ ਕੋਲੋਂ ਜਾਂ ਸਕੂਲ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਥੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਸ੍ਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰੋਤ ਹਨ। ਆਰਥਿਕ ਤਰਕ ਦੇ ਕੋਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਫ਼ੋਰਡਇਜ਼ਮ ਤੋਂ ਉੱਤਰ-ਫ਼ੋਰਡਇਜ਼ਮ ਵੱਲ ਚਲੇ ਗਏ ਸੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਲਚਕਦਾਰ ਪੈਦਾਵਰ ਹੋਈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਖ਼ਪਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਸੰਦ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਸੰਦ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਪੈਦਾਵਰ ਨੂੰ ਫੇਰ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣਵੱਤਾ (quality) ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ (post modernism) ਵੇਲੇ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ, ਉਸਨੇ ਵੀ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕੀਤੀ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਇਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਨਾ ਠੀਕ ਗੱਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਬਾਰੇ ਨਿਰੰਤਰ ਗੱਲਬਾਤ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਛਾਣ ਨਾ ਹੀ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ (fixed) ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਰੀ ਲਚਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਪਛਾਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤੁਹਾਡੀ ਸੋਚ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਤੁਹਾਡੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਮੈਂ green movement ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਲੋਗਨ ਹੈ "think globally act locally" ਭਾਵ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਬਾਰੇ ਸੋਚੋ ਪਰ ਕਾਰਵਾਈ ਸਥਾਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰੋ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਵਿਚ ਗਲੋਬਲ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਖ਼ਤਰਾ global heating (ਆਲਮੀ ਗ਼ਰਮੀ ਦੇ ਵਧਣ ਦੀ ਚੇਤਾਵਨੀ) ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਆਤੰਕਵਾਦ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਵਰਗੇ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੱਡਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਗਲੋਬਲ ਤਾਪਮਾਨ ਔਸਤਨ ਦੋ ਡਿਗਰੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਆ ਤਾਂ ਐਸੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਣਗੀਆਂ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫੇਰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੋ ਗ੍ਰੀਨ ਮੂਵਮੈਂਟ ਇਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਲੋਬਲ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖ਼ਰਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਕੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਾਰ ਚਲਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਖ਼ਰੀਦਦੇ ਹਾਂ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਲੋੜਾਂ ਘਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਵਰਤਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਲੋੜ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਬੋਤਲਾਂ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ ਆਦਿ। ਦਰਅਸਲ ਪਾਣੀ ਵਾਲੀ ਬੋਤਲ, ਜੋ ਅੱਜ ਸਾਡੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਖ਼ਾਲੀ ਬੋਤਲ ਨੂੰ 1000 ਸਾਲ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜੀਵ ਵਿਘਟਨ (biodegrade) ਵਿਚ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਜਿਹੜੀ ਗਲੋਬਲ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਲੋਬਲ ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਇਸ ਕਾਰਨ ਤੁਹਾਡਾ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣਾ ਗ਼ਲਤ ਸੋਚ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀਕਰਨ/ਸਜਾਤੀਕਰਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਇਕੋ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬੜਾ ਅਕਾਊ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪੰਛੀ ਅਤੇ ਪੌਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੋਲੀਆਂ ਆਦਿ ਸਾਡੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਥਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਾਲ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਹ ਹੀ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੀ ਸਾਡੀ ਦਿਸ਼ਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ : ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ

ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ (2019) ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਨਾਵਲ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਸ਼ਿਕਾਰਗਾਹ** (2010) ਅਤੇ **ਮਾਇਆ** (2013) ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨੀਰ ਦੇ ਦੋ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਦਸਤਕ ਦੀ ਉਡੀਕ** (2002) ਅਤੇ **ਖੁਲ ਜਾ ਸਿਮ-ਸਿਮ** (2009) ਵੀ ਛਪੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਮਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਨੀਰ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰ ਸਹਿਜ ਭਾਵ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾ ਹੈ। ਨੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਭਾਵੇਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਪਹਿਚਾਣ ਨਾਵਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਬਣੀ ਹੈ।

ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ (ਨਾਵਲੀਅਤਾ) ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੋ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪੱਖ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਦਾ। ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਧਾ ਜਾਂ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਹੀ ਜਿਊਂਦੇ ਜਾਂ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਆਪਣੀ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਜੇਹੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਚੌਖਟੇ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸ਼ਾਲ ਬੁਣਨ ਦੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵਾਂ ਥੀਮ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਅਸਧਾਰਨ ਕਾਰੀਗਰੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦਾ ਧਰਮ ਅਜੋਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਕੜ੍ਹਨਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਆਮ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਨਾਇਕ ਹੁਣ ਅਨਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਨਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਖਲਨਾਇਕ ਪਾਤਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੂਝ ਰਹੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੋਂ ਹੈ। **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ** ਇਕ ਸ਼ਾਲ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਲ ਕਾਨੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਬੁਣਤੀ ਨਾਲ ਬੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਕਿੱਤਾ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਤੇ ਮਾਨਵੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾ

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
ਫੋਨ : 9872266667
ਈਮੇਲ:
khalsacollegeamritsar@yahoo.com

ਵਾਲੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀਅਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਿੱਚਮਈ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਲਾਕਾਰੀ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਲ ਬੁਣਨ ਦੇ ਕਸਬ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਸਾਧਾਰਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਹਿਣ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮ ਮੁਤਾਬਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕੇਵਲ ਹਾਕਮਾਂ ਜਾਂ ਹਕੂਮਤਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਅਜੇਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਉਥੇ ਵੱਸਦੀ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਇਸ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਇਕ ਮਖ਼ਸੂਸ ਤਬਕੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੂਰੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਖੰਗਾਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[1] ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਛਮੀਨਾ ਸ਼ਾਲ ਦਾ ਕਾਨੀ ਹੁਨਰ ਇਕ ਜਿਊਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ ਪਾਤਰ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਾਨੀ ਸ਼ਾਲ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀਅਤ ਦੀ ਰੂਹ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਲਪੀਕਰਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਨਬੀਕਰਨ ਵੀ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਧਰਮ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਮ ਜਾਣੀਆਂ-ਪਛਾਣੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦੀ ਪੁੱਠ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਖਾਸ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। "**ਚਸ਼ਮਿ ਬੁਲਬੁਲ** ਨਾਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹ ਕਦੀ ਗਿਆ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜਿਥੇ ਜਾਣਾ ਇਕ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਸਭੇ ਹਨੇਰੀਆਂ-ਝੱਖੜਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਛੀਆਂ ਵਰਗੇ ਅਨਭੋਲ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[2]

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰੀਆਂ ਦਾ ਕਸਬ (ਕਿੱਤਾ) ਇਕ ਹੁਨਰੀ ਕਲਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਰੀਗਰ ਜਾਂ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦਿਲ ਤੇ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਕ੍ਰਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਕਾਨੀਕਾਰ ਸਰੀਰਕ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੂਰੇ ਦਿਲੋਂ-ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੁਨਰ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ। "ਕਾਨੀਕਾਰੀ ਕੋਈ ਸਾਹਿਲ ਕਸਬ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸੱਚੇ ਫ਼ਨਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਅਤੇ ਅਕੀਦਤ ਭਰੀ ਮਿਹਨਤ ਸੀ।"[3] ਅਜੇਹਾ ਕਸਬ ਲੰਮੀ ਸਾਧਨਾ, ਸਬਰ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਲੇਖਿਕਾ ਇਸ ਨੂੰ "ਕੰਮ ਤੋਂ ਤੱਪ ਦੀ ਯਾਤਰਾ"[4] ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਕਸਬ ਨੂੰ ਕੋਮਲ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਵਡਿਆਇਆ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਮਿਟਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਜੇਹੇ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੋਮਲ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਾਲੀ ਇਹ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰਚਨਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰ ਝਲਕਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਕ ਰਹੱਸਮਈ ਬੁਝਾਰਤ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। "ਕੀ ਮੌਤ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹੈ? ਕੀ ਬੰਦਾ ਮਰ ਕੇ ਮੁੜ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ? ਉਹ ਮਰ ਕੇ ਕਿਥੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ?"[5] ਇਹ ਅਣਸੁਲਝੇ ਸਵਾਲ ਤੇ ਸ਼ੰਕੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ, ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਨਾਵਲ ਕੋਈ ਜਵਾਬਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਹੁਨਰੀ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਫਲਸਫ਼ਾਨਾ ਅਰਥ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। "ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਚਾਦਰ ਚੰਗਿਆਈ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਨਾਲ ਬੁਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਧਾਗੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਨਾਲ ਗਲਤ ਬੁਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵੀ ਧਾਗਾ ਗਲਤ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਗਲਤ ਘੁਰਾ ਪਾ ਕੇ ਬੁਣ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਹੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸ਼ਾਲ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਹੀ ਵਿਅਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[6] ਇਹ ਸ਼ਾਲ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਠੀਕ ਬੁਣਤੀ ਬੁਣਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਨਾ ਹੁਨਰੀ ਕਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤੀ ਜਾਂ ਬੇਧਿਆਨੀ ਮਨਜ਼ੂਰ ਹੈ, ਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲਖ਼ਸ਼ਣਾ ਰੂਪੀ ਹੈ। ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਧਾ ਭਾਸ਼ਾ ਜਿਥੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥਾਤ ਸਿੱਧੇ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ

ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਲਖ਼ਸ਼ਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਿੱਤੇ ਜਾਂ ਕਸਬ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭਿਅਕ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਨਵੀਂ ਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਜਤਾ, ਲਗਨ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋੜ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਕਬਰ ਅਲੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਪਾਤਰ ਦਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀਂ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੀਆਂ ਡਿਗਰੀਆਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। "ਅਸਲ ਮਦਰੱਸਾ ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪ ਹੈ, ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਅਤੇ ਤਖ਼ਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕਲਮਾਂ ਘਸੀਟਿਆਂ ਹਰ ਸਬਕ ਸਿਖਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।"[7] ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਨੇ-ਨਾਨੀ (ਅਕਬਰ ਅਲੀ ਅਤੇ ਜੰਨਤੀ) ਵਰਗੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲੇ ਦਾ ਰੂਪ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਸਲ ਅਕਲ ਜਾਂ ਸਮਝ ਕੇਵਲ ਡਿਗਰੀਆਂ ਦੀ ਮੁਥਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਝ ਜਾਂ ਲਿਆਕਤ ਹਰੇਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਕਮਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਿਕਾ ਕਸ਼ਮੀਰ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬੌਧਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੇਧ ਵੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ ਭਾਵ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਭਾਵੁਕਤਾ, ਰੁਮਾਂਸ ਵੀ ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਜੋਂ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਇਕ ਵੱਡੇ ਸੱਚ ਜਾਂ ਫਲਸਫ਼ੇ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਹਨ। ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਰੀੜ੍ਹ ਦੀ ਹੱਡੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਜੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਿਆਰ ਮੁਹੱਬਤ ਹੀ ਹੈ।"[8] ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੱਖਵਾਦ ਜਾਂ ਅੱਤਵਾਦ ਦੇ ਉੱਲਟ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚੰਗੇ-ਮਾੜੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ, ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀਂ ਕਦਰਾਂ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਸੁਆਰਥੀ ਅਤੇ ਪੈਸਾ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਵੀ ਹੈ। "...ਹੁਣ ਲੋਕੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਅੰਨੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਭੱਜ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਜਾਂ ਅੱਗੇ-ਪਿੱਛੇ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣਾ-ਆਪ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।"[9] ਇਹ ਅਜੋਕੀਆਂ ਪੈਸਾ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹ ਮੱਚ ਜਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਗੁੰਮ-ਗੁਆਚ ਜਾਣ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸੂਤਰ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਵੀਂ ਤੋਰ ਵਿਚ ਹੱਥੀਂ ਕਿਰਤ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸ਼ੀਨ ਜਾਂ ਕਾਰਖਾਨਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਸੀ ਮੁਕਾਬਲੇਬਾਜ਼ੀ, ਈਰਖਾ ਤੇ ਮਾਰ-ਮਰਾਈ ਵਰਗਾ ਅਮਾਨਵੀਂ ਵਿਹਾਰ ਉਪਜਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਤੋਰ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੈ। ਕਈ ਚੰਗੇ ਪੱਖ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਮਾੜੇ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਬਿੰਬ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿੱਧ-ਪੁੱਠ ਦੇ ਕਈ ਰੀਮ ਭਾਗ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਖ ਥੀਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਤੇ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਚੰਗੇ ਪਾਤਰ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਪੀੜ੍ਹਤ ਹਨ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੀ ਪਤਨੀ ਪਾਸ਼ਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਪਤਨੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾਨਿਸ਼ ਸਮੇਤ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ ਵਿਚ ਅੱਤਵਾਦੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਕਤਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੀ ਧੀ ਬੁਲਬੁਲ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਹੋਣਹਾਰ ਤੇ ਮਾਸੂਮ ਲੜਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਖ਼ੀਰ ਜਖ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੁਲਬੁਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜਖ਼ਮੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਚੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਬੁਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੀ ਭੂਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕੇਦਾਰ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਰਮਜਾਨ ਖਲਨਾਇਕੀ ਵਿਹਾਰ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਰਮਜ਼ਾਨ ਜਿਵੇਂ-ਕਿਵੇਂ ਬੁਲਬੁਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਜਿਸਮ ਦੀ ਲਿੰਗ-ਭੁੱਖ ਮਿਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਖ਼ੀਰ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਤੇ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੀ ਧੀ ਬੁਲਬੁਲ ਹੱਥੋਂ ਕਤਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਭਰਾ ਹੀ ਭਰਾ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਬਣੇ

ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਬਾਲੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਹੀ ਭਸਮ ਹੁੰਦੇ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਜੇਹੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਅਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇਹੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਸਮੂਹਭਾਵੀ ਭੁਲਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਜਮਾਤਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਵਰਣਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਬਹੁਤੀ ਲੜਾਈ ਘਰਾਂ-ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸ਼ਰੀਕੇਬਾਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਦਾਨਿਸ਼ ਆਪਣਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਅੱਤਵਾਦੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਂ ਸਮੇਤ ਅੱਤਵਾਦੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਕਾਦਰੇ ਵੱਲੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੱਧਾ ਤਲਾਕ ਤੇ ਫਿਰ ਪੂਰੇ ਤਲਾਕ ਦਾ ਕਲੰਕ ਲੈ ਕੇ ਜਿਊਂਦੀ ਹੈ। ਉੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਵਿਹਾਰ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ ਪੋਸ਼ਮਾਲ, ਮੁਸਤਫ਼ਾ, ਪਾਸ਼ਾ ਤੇ ਬੁਲਬੁਲ ਵਗੈਰਾ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲੀ ਥੀਮ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਈ ਤੰਦਾਂ ਜਾਂ ਕੜੀਆਂ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਅੰਜਣ ਭਾਵੀ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ 'ਨਾਨਕ ਦੁਖੀਆ ਸਭ ਸੰਸਾਰ' ਵਰਗੀ ਹੈ। 'ਕਰ ਭਲਾ ਤੇ ਹੋ ਭਲਾ' ਦੀ ਮਿੱਥ ਟੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ (ਦਾਨਿਸ਼) ਅੱਤਵਾਦ ਦੀ ਭੇਂਟ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਦਰੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਰਮਜ਼ਾਨ ਆਪਣੀ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣਤਾ ਕਾਰਣ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਮੇ ਭੂਆ ਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਖੱਤਮੱਤ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਦੁੱਖ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਹਿਤ ਬਾਹਰੀ ਜਾਂ ਦਿੱਸਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਧਾਰ ਅਕਸਰ ਹੀ ਬੌਧਿਕ, ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਕੀਕੀ ਅਮਲ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸਲ ਸਮਝ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਅੰਗ ਜਾਂ ਕਟਾਖ਼ਸ ਵਿਚ ਹਲਕੀ ਚੋਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਕੁਝ ਮਸਖ਼ਰੀ ਰੂਪੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਦਾ ਇਹ ਨਾਵਲ ਸਾਨੂੰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਚੱਲਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਕੀਕੀ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਊਣਾ ਤਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੱਗ ਦੀ ਸੱਚੀ ਰੀਤ ਹੈ। ਉਂਜ਼ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਚੱਲਣਹਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫਾਨੀ ਵੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਤੰਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸੰਘਣਨ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਧੁੱਪ-ਛਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਚੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਹਨ ਤੇ ਮਾੜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਨਾਵਲਕਾਰਾ ਮੁਤਾਬਕ "ਫਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਣੀ ਝਾੜੂ ਫੇਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[10] ਹਸਨ ਅਲੀ (ਕਾਦਰੇ ਤੇ ਰਸ਼ੀਦੇ ਦਾ ਪਿਤਾ) ਬੁਢਾਪੇ ਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਔਲਾਦ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਰੁਲਦਾ ਹੈ "ਆਪਣਿਆਂ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਤੇ ਇਕਲਾਪਾ ਇਸ ਉਮਰ (ਬੁਢਾਪੇ) ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਭਿਆਨਕ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ।"[11] ਕੋਈ ਚੀਜ਼ਾਂ/ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਯਾਸ਼ੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੈ। ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸਲੀਕੇ ਕਰਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਤੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਨਾ ਇਕਹਿਰਾ ਹੈ ਨਾ ਸਿੱਧਾ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਡੰਬਨਾ ਰੂਪੀ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਅਰਥ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਦੀ ਵਿਸੇਸ਼ ਜੁੰਬਸ਼ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਲੇਖਿਕਾ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਕਬਰ ਅਲੀ, ਮੁਸਤਫ਼ਾ, ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਤੇ ਬੁਲਬੁਲ ਵਾਂਗ ਵੱਡਾ ਸੋਚਣ ਤੇ ਪਿਆਰ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਗੀਤਕ ਰਸ ਨਾਲ ਜਿਊਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਮਾੜਾ ਜਾਂ ਬੁਰਾ ਚਾਹੁਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਔਲਾਦ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਵੀ ਕੰਡੇ ਹਨ। ਖਲਨਾਇਕੀ ਵਿਹਾਰ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਰੌਸ਼ਨ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਚ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਜਿਊਣਾ ਜਾਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਦ-ਸੁਨੇਹਾ ਨਾਵਲ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਰਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਰੌਸ਼ਨ ਰਾਹ ਨੂੰ ਵੀ।

ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੈੜ-ਚਾਲ ਵੀ ਦਰਜ਼ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਅਕਬਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ

ਵੇਲਿਆਂ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਂਚਿਲਕਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਝਲਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਕਾਨੀ ਸ਼ਾਲ ਦੀ ਬੁਣਤਰ ਵਿਚ ਰੰਗ-ਬਿਰੰਗੇ ਰੰਗਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਬੁਣਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਖੁਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਾਲ ਵਰਤਣ/ਹੰਢਾਉਣ ਦੀ ਪੁੱਜਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਾਨੀ ਕਲਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਮੀਰੀ ਕੇਵਲ ਅਮੀਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਖਰੀਦਾਰੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਸਾਲ ਭਰ ਦੀ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਿਆਰ ਹੋਏ ਕਾਨੀ ਸ਼ਾਲ ਦੀ ਪੰਜਾਹ ਹਜ਼ਾਰੀ ਕੀਮਤ ਕੇਵਲ ਅਮੀਰ ਲੋਕ ਹੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਮੀਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਸ਼ੋਭਾ ਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਅਕਬਰ ਅਲੀ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੰਗੀ ਦੀ ਧੁਨ ਨਾਲ ਉਚਾਰੀਆਂ ਕਾਵਿ ਪੰਗਤੀਆਂ ਅਜੇਹਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਮੈਂ ਬੁਣਕਰ ਜੋ ਸ਼ਾਲ ਬੁਣਾ
ਉਹ ਰਾਜੇ ਵਸਤਰ ਪਾਉਣਾ
ਰੁਤਬਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਹੀ ਫੱਬਦਾ
ਝੁਕ-ਝੁਕ ਸਜਦੇ ਕਰਾਉਣ
ਪਰ ਬੁਣਕਰ ਦਾ ਫਟਿਆ ਪਹਿਰਨ
ਲੀਰਾਂ ਲਮਕਦੀਆਂ ਜਾਵਣ
ਕਾਨੀਕਾਰਾ ਤੇਰੀ ਕਿਸਮਤ ਚੰਦਰੀ
ਚਾਕ ਗਿਰੇਬਾਂ-ਦਾਵਣ
ਹਾਇ ਚਾਕ ਗਿਰੇਬਾਂ ਦਾਵਣ...[12]

ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪੀ ਅੰਤਰ-ਪਾਠ ਕਾਨੀਕਾਰਾ ਦੀ ਅਸਲੀ ਹਕੀਕਤ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਅੰਦਰ ਕਈ ਹੋਰ ਪਾਠ ਬੁਣਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਹੈ। ਅਜਬ ਵਿਅੰਗ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ ਰਾਹੀਂ ਤਿਆਰ ਵਸਤ ਨੂੰ ਕਿੱਤਾਕਾਰ ਖੁਦ ਵਰਤਣ-ਹੰਢਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਗਰੀਬਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਸੱਧਰਾਂ ਅਜੇਹੀਆਂ ਸ਼ਾਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਹਸਰਤ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਦੁਫੇੜ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਤਨਾਅ ਦੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਰਗਾ ਵਡੇਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਰੂਪ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆਜਨਕ ਜਾਂ ਦੁੱਖਦੀ ਰਗ ਦਾ ਹੀ ਪਰਤੌਂ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਹਕੀਕਤ ਜਮਾਤੀ ਆਭਾ ਤਹਿਤ ਸਮਾਜ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲੰਮੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਸਹਿਜਭਾਵੀ ਤਨਾਅ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਦਾਂ ਆਪਣੀ ਧੀ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਸਕੇ ਭਰਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਨਾਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਕਬਰ ਅਲੀ (ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦਾ ਦਾਦਾ) ਅਤੇ ਜੰਨਤ ਬੀਬੀ (ਦਾਦੀ) ਅੰਦਰੇ-ਅੰਦਰ ਗਹਿਰੇ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਗ੍ਰੱਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਾਦਾ-ਦਾਦੀ ਹੀ ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਭੈਣ ਗੁਲਾਲਾ ਦਾ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ, ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਮਾਂ-ਪਿਉ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਾਦਾ-ਦਾਦੀ ਅਜੇਹੇ ਬੱਚਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਹਰ ਫਰਜ਼ ਤੇ ਧਰਮ ਬਾਖੂਬੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਧੀ ਵੱਲੋਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਂਹ ਤੋਂ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਗਹਿਰੀ ਸੱਟ ਵੱਜਦੀ ਹੈ। ਤਨਾਅ ਤੇ ਨਾਟਕੀਪਣ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਜ਼ਿੰਦਜਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗਲਪ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਜਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਟਕੀਪਣ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਿਲਚਸਪ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਾਦਾਂ ਆਪਣੀ ਧੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਵਪਾਰੀ ਭਰਾ ਹਸਨ ਦੇ ਬੇਟੇ ਕਾਦਰੇ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਸ਼ਾਦਾ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਂ ਤਨਖਾਹਦਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਪਾਰ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ "ਤਨਖਾਹ ਨਾਲ ਚੁੱਲ੍ਹਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਘਰ ਨਹੀਂ।"[13] ਕਾਦਰੇ ਤੇ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਤਨਾਅ, ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਕਲੇਸ਼ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਨਾਅ ਅਕਸਰ ਹੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਅੰਦਰੇ-ਅੰਦਰ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਟਕਰਾ ਜਿਸਮਾਨੀ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਟਕਰਾ

ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੀ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਕਬਰ ਅਲੀ, ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਤੇ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਯਾਦਗਾਰੀ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪਹਿਲਾ ਪਿਆਰ ਭੁੱਲਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਦਰੇ ਵਰਗੇ ਅਤਿਆਚਾਰੀ ਪਤੀ ਤੋਂ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਜ਼ੁਲਮ ਜਾਂ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੀ ਇੰਤਹਾ ਸਹਿ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਟੁੱਟਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੌਂਕਣ ਨੂੰ ਵੀ ਭੈਣ ਵਾਂਗ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਲੋੜ ਪੈਣ ਉੱਤੇ ਸਹੁਰੇ ਦੀ ਧੀ ਵਾਂਗ ਸੇਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਾਵਲਕਾਰਾ ਨੇ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੀ ਅਸਲ ਰੂਹ, ਸੇਵਾ ਤੇ ਖੁਦਦਾਰ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਅਖ਼ੀਰ ਮੁਸਤਫ਼ੇ ਦੇ ਵਿਰਾਨ ਘਰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਵਸਾਉਣ ਦਾ ਹੀਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਕਿਸੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਖੜੋਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰੁਕਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੀਤਸ਼ੀਲਤਾ ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਆਨੰਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਤੇ ਮੁਸਤਫ਼ੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵਿਚੋਂ ਅਜੇਹਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।

ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਦੀ ਗਲਪੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਛੋਟੀ-ਛੋਟੀ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਚੁਸਤੀ ਤੇ ਤਾਜ਼ਗੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਲੈਅ ਤੇ ਰਸਦਾਰ ਰਵਾਨਗੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਜੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫੱਬਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਗਲਪੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਦ ਹੀ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਗਹਿਰੀ ਛਾਪ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਯਾਦਗਾਰੀ ਬਣੇ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਆਂਚਲਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਨਾਵਲਕਾਰਾ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਆਂਚਲਿਕਤਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰਸ ਨੂੰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਨੇ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਾਹਬਾਨੋ, ਹਸਨਾ, ਪਾਸ਼ਾ, ਸ਼ਾਦਾਂ, ਰਮਜ਼ਾਨ, ਜਮਾਲ ਜੱਲਾ, ਮੁਸਤਫ਼ਾ, ਰਸ਼ੀਦਾ, ਕਾਦਰਾ, ਪੋਸ਼ਮਾਲ, ਅਕਬਰ ਅਲੀ, ਹਸਨ ਅਲੀ, ਦਾਨਿਸ਼, ਬੁਲਬੁਲ ਵਗੈਰਾ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਭੂਗੋਲਿਕਤਾ ਦੀ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹਨ। ਨਾਵਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਰੀਕੇ-ਹਯਾਤ, ਤਾਲੀਮ, ਫੌਤ, ਆਲਮ-ਫਾਜ਼ਿਲ, ਬਾਸ਼ਿੰਦੇ, ਰੁਖਸ਼ਤ, ਮਲਕੁਤ ਮੌਤ, ਮਖਸੂਸ, ਪੇਸ਼ੇਮਾਨ, ਲਖਤੇ-ਜਿਗਰ, ਤਾਲੀਮ-ਯਾਫ਼ਤਾ, ਗੁਲੇ ਲਾਲਾ, ਖਾਲਾ ਤੇ ਜਹਾਦੀ ਵਗੈਰਾ ਵੀ ਆਂਚਲਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਬੋਲੀ ਠੁੱਕਦਾਰ, ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਮਿਸਾਲਾਂ ਵੇਖਣਯੋਗ ਹਨ :-

> "ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਦੋ ਔਰਤਾਂ ਸਨ। ਯਾਨੀ ਦੋ ਜ਼ਿੰਦਾ ਲਾਸ਼ਾਂ। ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿਚ ਨਾ ਉਤਾਰੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸਰਾਪ ਮਿਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।"[14]
>
> "ਜੀਉਂਦੇ ਜੀਅ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਬਰ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਤੇ ਮਰਨਾ ਕਿਸੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।"[15]
>
> "ਸੂਰਜ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਭੱਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।"[16]
>
> "ਬੌਣੇ ਲੋਕ ਹੀ ਜਦ ਵਾਰ ਕਰਦੇ ਨੇ ਤਾਂ ਉਹ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਵੀ।"[17]
>
> "ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਮੰਜ਼ਿਲ ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ ਨੂੰ ਲੱਭ ਰਹੀ ਸੀ।"[18]
>
> "ਕਾਦਰੇ ਤੇ ਰਸ਼ੀਦੇ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਤਾਂ ਦਿਨ ਸੋਨੇ ਦੇ ਤੇ ਰਾਤਾਂ ਚਾਂਦੀ ਦੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ।"[19]

ਨਾਵਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਛੋਟੀ-ਛੋਟੀ ਭਾਵ-ਪੂਰਤ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਥਾ-ਰਸ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਰਸ ਵੀ।

ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਤੋਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੜੀਆਂ ਅਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁਸਤਫ਼ਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾਨਿਸ਼ ਦਾ ਜਹਾਦੀ ਬਣਨਾ ਕਿਸੇ ਸਹਿਜਭਾਵ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਲੇਖਿਕਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਥ ਦਾ ਮਕਾਨਕੀ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਤੱਥ ਜਾਂ ਸੱਚ ਜਿੰਨੇ ਮਰਜ਼ੀ ਵੱਖਰੇ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਲੱਗਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਕਾਦਰੇ ਵੱਲੋਂ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਉੱਤੇ ਕੀਤਾ ਤਸ਼ੱਦਦ ਸੁਭਾਵਕਤਾ ਦਾ ਹੱਦ-ਬੰਨਾ ਟੱਪਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਅੱਤ ਦਾ ਖਲਨਾਇਕੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਕਾਦਰੇ ਦਾ ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬਾਹਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦੀ ਕੋਈ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਬਿਧਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੇਹੇ ਪਾਤਰ ਇਕਹਿਰੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪੁੱਤਰ ਤੇ ਪਤਨੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਸਤਫ਼ੇ ਅਤੇ ਪੋਸ਼ਮਾਲ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਵੀ ਕਿਸੇ ਫ਼ਿਲਮੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਤੱਥ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਆਮ ਯਥਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹਾ ਕਾਵਿਕ-ਨਿਆ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਰਜ਼ (ਪੰਨਾ 41, 219 ਤੇ 255 ਉੱਤੇ) ਕੁਝ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਟੋਟੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਔਖ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੰਨਾ 87 ਉੱਤੇ ਦਰਜ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਟੋਟੇ ਦਾ ਤਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਦਰਜ਼ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਕੀਆਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ ਓਪਰੀ ਤੇ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਥੀਮ, ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ, ਲਖ਼ਸ਼ਣਾ ਰੂਪੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਤਨਾਅ-ਟਕਰਾ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਨਾਟਕੀਪਣ, ਕਾਵਿ-ਪੰਗਤੀਆਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ, ਸ਼ੈਲੀ ਰਸ, ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲੀ ਚਿੱਤ੍ਰਣ, ਸਮਾਜ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਫਲਸਫ਼ਾਨਾ ਟੋਹ ਵਗੈਰਾ **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ** ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਾਸਿਲ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਜੋਕੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, "ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ", **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2019, ਪੰਨਾ 14
2. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਭੁੱਲਰ, "ਪਾਠਕ ਲਈ ਨਵੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦਰ" **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ**, ਪੰਨਾ 12
3. **ਚਸ਼ਮਿ-ਬੁਲਬੁਲ**, ਪੰਨਾ 27
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 29
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 19
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 56
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 61
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 61
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 60
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 223
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 204
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 90
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 40
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 142
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 167
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 192
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 193
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 206
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 235

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ :

ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਨਾਟਕਕਾਰ

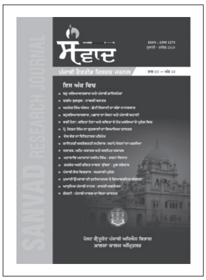
ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸੀ। ਉਹ ਮਾਲਵੇ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਜਾਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ, ਪੇਂਡੂ ਰੰਗਮੰਚ ਅਤੇ ਮਲਵਈ ਬੋਲੀ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਵਾਈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਦਗੀ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਲੋਹਾ ਮਨਵਾਇਆ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ 'ਚ ਵਸਦੇ ਕਿਰਤੀਆਂ, ਕਿਸਾਨਾਂ, ਸੀਰੀਆਂ-ਪਾਲੀਆਂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਲ਼ਖ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਧੋਲ਼ੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ, ਸੰਸਿਆਂ, ਸੰਤਾਪਾਂ, ਵਿਗੋਚੇ ਅਤੇ ਮੌਤ ਵਰਗੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਟੋਲਦੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਗੰਡਾਸੇ ਲੈ ਕੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ-ਇਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਭ ਵਲੋਂ ਸੋਹਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਿਊਣ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਨਾ ਮਰਨ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਕ ਆਪਣੇ ਗੀਤ ਦੇ ਬੋਲ ਇਉਂ ਹਨ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਵੀ 'ਜਿਊਣ ਦੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ' ਦਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :-

"ਐਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਦੀਏ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਰਾਕਸ਼ੋ
ਕਿਵੇਂ ਛੱਡੀਏ ਜਿਉਣ ਦਾ ਹੱਕ
ਕਤਰਾ ਕਤਰਾ ਵਹਾ ਦਿਆਂਗੇ ਖ਼ੂਨ ਦਾ
ਵਿਚ ਦੇਹ ਦੇ ਬਾਕੀ ਹੈ ਜਦ ਤੱਕ।"[1]

ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਲੋਹੇ ਦਾ ਪੁੱਤ' ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਲਿਖਣ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸੂਤਰਧਾਰ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਉਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

"ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ
ਪੁਲਸ ਦੀ ਕੁੱਟ ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ
ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ......ਮੁਰਦਾ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਣਾ
ਨਾ ਹੋਣਾ ਤੜਪ ਦਾ ਸਭ ਸਹਿਣ ਕਰ ਜਾਣਾ
ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਾਡੇ ਸੁਫ਼ਨਿਆਂ ਦਾ ਮਰ ਜਾਣਾ।"[2]

ਜੀਵਨ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ (ਸੁਰਤ ਸੰਭਾਲਣ ਤੋਂ 1952 ਤੱਕ) ਦੂਸਰਾ (1952 ਤੋਂ 1958 ਤੱਕ) ਤੀਜਾ ਪੜਾਅ (1959 ਤੋਂ 1965) 1965 ਤੋਂ ਉਹ ਨਹਿਰੂ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਲੱਗ ਗਏ। 1965 ਤੋਂ 1978 ਤੀਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਲ ਉਹ ਆਪ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਨੇ 8-10 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ



ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ
ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
ਫੋਨ : 9878823354
ਈਮੇਲ:
bhattisurjitsingh@gmail.com

ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਤੁਕਬੰਦੀ ਕਰਨੀ ਸਕੂਲ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਫਿਰ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਵੀ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਵਾਂ-ਜਮਾਨਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਛਪੀਆਂ। ਇਕ ਕੱਚਾ ਪੱਕਾ ਜਿਹਾ ਨਾਵਲ ਵੀ ਲਿਖਿਆ, ਪਰ ਛਪਵਾਇਆ ਨਾ, ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸ਼ੌਕ ਸੀ। ਆਪ ਸਕੂਲ ਜਾਂ ਪਟਿਆਲੇ ਆ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਕੰਮ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਦੋਸਤ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ ਸਮਾਉਂ ਨੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਬਣਨ ਕਰਕੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਟਕ ਲਾਉਣ ਵਿਚ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਰਾਤ ਬਾਕੀ ਹੈ' ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਨਾਵਲ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ' ਅਤੇ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦੇ ਪਰਚੇ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਲਾਉਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੀਖੀ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਕ ਗਿਆਨੀ ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ।[3] ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਔਲਖ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ 'ਮੋੜ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਛਪੀ ਜੋ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਪੱਕ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। 'ਇਹ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ' ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਆਈ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖਣ ਤਕ ਮੈਂ ਕੁਝ-ਨਾ-ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ, ਰੂਸੀ ਤੇ ਚੀਨੀ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹ ਲਿਆ ਸੀ।[4]

ਪਟਿਆਲੇ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਔਲਖ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਈ-ਕਈ ਘੰਟੇ ਬੈਠ ਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਚੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਰਹਿੰਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਤੇ ਹਾਕਮ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੱਲ ਵੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਅਖ਼ਬਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਚੇ ਵੀ ਪੜ੍ਹਦੇ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣ ਕੇ ਅਸੀਂ ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਘਰ ਵੀ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਸੀ। ਇਉਂ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਆਰੰਭ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਸਕੂਲ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਨੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਸ਼ੌਂਕ ਨੇ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ ਲਿਆਂਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ, ਰੂਸੀ, ਚੀਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉਸਾਰੂ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਇਉਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੱਲ ਝੁਕੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੇ।

ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ 'ਇੰਡੋ ਸੋਵੀਅਤ ਕਲਚਰਲ ਫਰੈਂਡਸ਼ਿਪ' ਦੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ ਰੂਸੀ ਅਤੇ ਚੀਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੀ ਪੜ੍ਹੀਆਂ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। "ਮੈਂ ਇਸ ਸੋਚ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਿਆ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਕ ਲੇਖਕ ਕੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝ ਆਈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜੀਬ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮੈਨੂੰ ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਹੀ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਇਹ ਦੋਸ਼ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ" ਸਾਹਿਤ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ, ਮਾਰਕਸ ਏਂਗਲਜ਼, ਲੈਨਿਨ, ਮਾਓ, ਗੋਰਕੀ ਅਤੇ ਚੀਨੀ ਚਿੰਤਕ ਲੂ-ਸ਼ੁਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਬਦਲ ਨੰਗੀ ਚਿੱਟੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖ਼ੁਦ-ਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਨੂੰ ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਲੂ-ਸ਼ੁਨ ਨੇ ਬੜਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-ਪਰੰਤੂ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੂਸਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਆਟੇ ਵਿਚ ਲੂਣ ਤਾਂ ਚਲ ਸਕਦਾ ਹੈ-ਲੂਣ ਵਿਚ ਆਟਾ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਨਾਟ-ਲਿਖਤਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਇਹ ਪੂਰਨ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਠੋਕ ਕੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਪਰਤ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹਰ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਨਾਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਅਨਪੜ੍ਹ ਜੱਟਾਂ, ਕਿਰਤੀਆਂ, ਹਾਲੀਆਂ, ਪਾਲੀਆਂ, ਪੁਲਸੀਆਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੇਧ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਪਰਤੀ, ਬਹੁ-ਪੱਖੀ, ਬਹੁ-ਰੰਗੀ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਮਰਦੇ ਦਮ ਤਕ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਾਟ-ਸਾਹਿਤ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ "ਮੋਹ ਮੁਹੱਬਤਾਂ" ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸਨਮਾਨਾਂ ਮਗਰ ਭੱਜੇ, ਨਾ ਜੁਗਾੜ ਬਾਜ਼ੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਅਹਿਦ ਤੋਂ ਇਕ ਕਦਮ ਪਿੱਛੇ ਨਾ ਹਟੇ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਹਿਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਮੋਲਕ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਭਾਅ ਜੀ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਰੰਭੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੋਰਚੇ ਉਪਰ-'ਪਲਸ ਮੰਚ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਦਮ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ, ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਅਤੇ ਨਰੋਏ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮੁੱਲਵਾਨ ਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕਾਂ, ਕੋਰੀਓਗਰਾਫ਼ੀ, ਲੋਕ-ਗਾਇਕੀ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਗਾਇਕੀ, ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਰ ਪਾਸਿਉਂ ਲਿਤਾੜੇ ਅਤੇ ਨਪੀੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਕ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੀਵਾ' ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਸਾਡੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਮੋਰਚਿਆਂ ਉਪਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਬਾਕੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਹਿਯੋਗ ਲੈ ਕੇ ਭਾਅ ਜੀ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੁੰਦਰ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਭੇਟ ਕੀਤਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਬਰਨਾਲੇ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਲਾਜਵਾਬ ਸਨਮਾਨ ਸਮਾਗਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਵਿਦਾਇਗੀ ਉੱਤੇ ਸਭ ਕਿਰਤੀ/ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਨੂੰ ਲੇਖੇ ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਵਲਕਾਰ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਵਿਦਾਇਗੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਈ ਕੀਤੇ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਸਮਾਰੋਹ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕਿਰਤੀ/ ਕਿਸਾਨ ਝੰਡੇ ਲਹਿਰਾਉਂਦੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ, ਉੱਥੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹਾਊਸਾਂ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਆਰਾਮ ਪ੍ਰਸਤ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਲਿਖਣ ਅਤੇ ਡਟਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਲਈ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੋਹ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਮੁੰਦਰ ਠਾਠਾਂ ਮਾਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਹਿਰੂ ਕਾਲਜ ਮਾਨਸਾ ਦੀਆਂ ਯੂਥ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਇੰਚਾਰਜ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਔਲਖ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਦਾ ਇਕ ਫ਼ਖ਼ਰਯੋਗ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਮਨ-ਕਿਸਾਨੀ/ਮੁਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਜੀਵਨ ਵਾਲਾ ਪਿਛੋਕੜ, ਕਿਤਾਬਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਸ਼ੌਂਕ, ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਜਾਗ਼ੀਰਦਾਰੀ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਿਆ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲਾ ਤਿੱਖਾ ਘੋਲ, ਲਾਲ ਪਾਰਟੀ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵੱਲ ਕੀਤੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਗਵਾਈ, ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸਿੱਕੇਬੰਦ ਸਮਝ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਕਲਮ ਦੇ ਇਸ ਯੋਧੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪਾਰਟੀ, ਗਰੁੱਪ ਜਾਂ ਜੁੰਡਲੀ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਠੱਪਾ ਨਾ ਲੱਗਣ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਚੁੱਪਚਾਪ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਢੋਲ

ਵਜਾਇਆਂ ਕਿਰਤੀ/ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਉਗਾਉਣ ਲਈ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਆਪ ਬਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਨਾਟ-ਕਲਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰਭੈ, ਸਾਧੂ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਅਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਲਮਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਬੈਠੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੋਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਇਰ ਨੇ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਵਰਗੇ ਦਬੰਗ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਅਮਰਵੇਲ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉੱਪਰੋਂ ਲਾਹ ਸੁੱਟਣ ਦੇ ਹੌਸਲੇ ਕਾਰਣ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਨਾਟਕ-ਲੇਖਣੀ ਅਮਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ :-

ਹਮ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੈਂ, ਹਮ ਕੋ ਕੌਨ ਸਹਾਰਾ ਦੇਗਾ,
ਹਮ ਤੋਂ ਮਿਟ ਕਰ ਭੀ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਮਾਂਗਾ ਕਰਤੇ।
ਹਮ ਚਿਰਾਗੋਂ ਕੇ ਲੀਏ ਅਪਨਾ ਲਹੂ ਦੇਤੇ ਹੈਂ,
ਹਮ ਚਿਰਾਗੋਂ ਸੇ ਉਜਾਲਾ ਨਹੀਂ ਮਾਂਗਾ ਕਰਤੇ।

ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਇਕਾਂਗੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵੱਲੋਂ ਸੰਪੂਰਣ ਰਚਨਾਵਲੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਚਾਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੀਆਂ ਨਾਟ-ਕਿਰਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ', 'ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ' (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਇਕਾਂਗੀ ਆਦਿ 2015 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਚਾਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ 'ਸਾਹਿਤਕ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ (ਮੇਰੀ ਨਾਟ-ਯਾਤਰਾ) ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਨਾਟ-ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਅਤੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਇਕ ਨਾਯਾਬ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। 'ਨਾਗ-ਨਿਵਾਸ' ਪਰਚੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਤਰਕਾਰੀ 'ਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। 1972 ਵਿਚ ਨਰੂਆਣੇ (ਬਠਿੰਡਾ) ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪੇਂਡੂ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਨਾਟਕ 'ਸ਼ੈਤਾਨ ਦਾ ਅਸਤੀਫ਼ਾ' ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। 1978 ਵਿਚ ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ ਯਾਦਗਾਰ ਘਰੇਲੂ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਨਾਮ 'ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਦੂਕਾਰਾ' ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਔਲਖ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਟਕ ਸੀ। ਔਲਖ ਨੇ 'ਈਦਰਾ ਕਦੀਬਰਾ' ਨਾਟਕ ਲਿਖ ਕੇ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਖੇਡਿਆ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸੈਮੂਅਲ ਬੈਕਟ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਵੇਟਿੰਗ ਫਾਰ ਗੋਦੋ' ਦੀ ਜੀਵਨ-ਫਿਲਾਸਫੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਐਬਸਰਡ ਸ਼ੈਲੀ (ਊਲ-ਜਲੂਲ) ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਨਾਟਕ ਸੀ।[5] ਇਕ ਵਾਰ ਫ਼ਰੀਦਕੋਟ ਯੁਵਕ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਤੋਂ ਇਕ ਘੰਟਾ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੂੰ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ੁਰਮ ਵਿਚ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ,ਪਰ ਸਬੂਤ ਨਾ ਮਿਲਣ ਕਾਰਣ ਕੋਰਟ ਨੇ ਬਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਜੀਵਨ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੜ੍ਹ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੰਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸਾਰੀ (ਗੁਰਮੁਖਿ) ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਤਨ ਇਕ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤੁਰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਵਾਲਾ ਮਾਨਵਵਾਦ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਾਟ-ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਆਨੰਦ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਬਾਰੇ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕਬਾਲੀਆ ਬਿਆਨ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਪੇਂਡੂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਕਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲੀ ਮੇਰੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ

ਸਿੱਖੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਿਆ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਹਾਨ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਕਲਮ ਫੜਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[6]

ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਘਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ 1952 ਤੀਕ ਜਾਗ਼ੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਪੈਸੇ 'ਸੂਦ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੇ ਔਲਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਉਂ ਹਾਂ? 1952 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਗ਼ੀਰਦਾਰੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਮੁਜ਼ਾਰੇ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਹੱਕ ਲੈ ਗਏ ਅਤੇ ਪਰਜਾ-ਮੰਡਲ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਲਾਲ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਫ਼ੱਕਰ ਵਰਗੇ ਨਿਧੜਕ ਆਗੂਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲੰਬੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗ਼ੀਰਦਾਰੀ ਦਾ ਜੂੜ ਵੱਢਿਆ ਪਰ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਮਨ-ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਨਾ ਆਇਆ। ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਕਾਰਨ ਕਿਸਾਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੂਦਖੋਰਾਂ ਦੇ ਗੋਡਿਆਂ ਹੇਠ ਰਿਹਾ ਅਤੇ 'ਦਸੌ ਗਿਆਨੀ' ਦੀ ਸੂਦਖੋਰਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਘਰ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਾਜਨਾਂ ਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਜਿਹੜਾ ਅਨਾਜ ਪੈਦਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਸ ਨਾਲ ਘਰ ਦਾ ਤੋਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਚਾਰ ਮਹੀਨੇ ਹੀ ਚੱਲਦਾ ਸੀ। ਭਾਈਏ ਵੰਡ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਆਕਾਰ ਘਟਦਾ ਗਿਆ। ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਖ਼ਰਚੇ ਲਈ ਕਰਜ਼ਾ ਚੁੱਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਜੱਟਾਂ ਵਾਲੀ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਅਣਖ, ਕਤਲ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਦਾ ਖੋਰ ਅਤੇ ਚੰਦੂ ਵਰਗਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਥੁੜੇ ਟੁੱਟਿਆਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ, ਜਾਂ ਘੱਟ ਜ਼ਮੀਨ ਕਾਰਣ ਕੁਦੇਸਣਾਂ (ਬਿਹਾਰਨਾਂ) ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣਾ ਜਾਂ ਜੱਟਪੁਣਾ ਛੱਡ ਕੇ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵਿਚ ਚੂੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂ ਝਿਉਰੀਆਂ ਨੂੰ ਘਰੇ ਵਸਾ ਲੈਣਾ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੇਦੂਏ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਰੀਰਕ ਭੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਥੁੜ੍ਹੇ-ਟੁੱਟੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਸ਼ਈ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਅਲਾਮਤਾਂ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਿੱਟਾ ਸਨ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗਾ ਪਰ ਜੂਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਤੀਵੀਂ ਤੋਂ ਰੁਲਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਨੂੰ 'ਤੂੜੀ ਵਾਲਾ ਕੋਠਾ' ਕਹਿਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਮਾੜਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾ ਅਤੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਇੰਨੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੀ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭੋਗੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸੰਤਾਪ, ਰੀਝਾਂ ਅਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਕਤਲ, ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਵੀ ਬੜੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਪੂਰਿਆਂ ਹੋਣਾ ਇਉਂ ਸਮਝੋ ਕਿ ਪਿੰਡ ਦਾ ਹਰ ਸਖ਼ਸ਼ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਦਰੋਣਾਚਾਰੀਆ ਵਾਂਗ ਤੀਰਾਂ 'ਤੇ ਪਿਆ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਜਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਵਿਚ ਅੰਤ ਨੂੰ 'ਦੇਹ ਨੂੰ ਸੁੱਚੀ' ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੀਤੋ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ 'ਲੱਛੇ'

ਵਰਗੇ ਮਲੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਆਪ ਅਰਪਣ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੇ ਇਸ ਸੰਤਾਪ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜ਼ਿੱਲਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਤਨੀ-ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਚ ਜਾਣ ਨੂੰ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ। ਪਿੰਡ ਦੀ ਸਿਆਣੀ ਔਰਤ ਧੁਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੇਖੀਂ ਕਿਤੇ ਜੇ ਲੱਛੇ ਨੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲਿਆ ਤੇਰੇ ਨਿਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਕ ਨੀ ਹੋਣੇ। ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਾਮਾ ਵੀ ਆਨੀ-ਬਹਾਨੀਂ ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਜਾਂ ਅਗਨੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸੰਕੇਤਕ ਜਾਂ ਮੂਕ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹੌਲਨਾਕ ਅਤੇ ਤਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਔਰਤਾਂ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਭੋਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਲਾਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਇੰਨਾ ਕਮਾਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਪੇਂਡੂ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਤੜਕਾ ਲਾਏ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਿਮਨ-ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ, ਧੀਆਂ, ਬਾਬਲਾਂ, ਛੜਿਆਂ, ਕੁਦੇਸਣਾਂ, ਕੁਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਵੱਲੋਂ ਪੂਰਿਆਂ ਨਾ ਕਰ ਸਕਣ ਕਾਰਨ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜਿਸ ਕਮਾਲਤਾ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਧੰਨ ਭਾਗ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਣਫੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਜੋ ਸੰਪੂਰਣ ਚਿੱਤਰ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਸਾਨੀ ਨਹੀਂ। ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਪੂਰੀ ਮਲਵਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਹੈ। ਇਉਂ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਲਿਖਤ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਾਰੇ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੱਡੀਂ ਹੰਢਾਏ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮਾਜਕ/ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੂਝ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ। ਔਲਖ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਇਸ ਸੋਚ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਬਚਨਬੱਧਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਨਿੱਜੀ ਮਨ-ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਦੀ ਖੇਡ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਭਾਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣਾ ਇਕ ਲੇਖਕ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ।[7]

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਦਵਾਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਧੰਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। 1990 ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਚਮਕ ਮੱਧਮ ਪੈ ਕੇ ਖੇਤੀ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈ। ਖਾਦਾਂ ਤੇ ਕੀਟਨਾਸ਼ਕ ਮਹਿੰਗੇ ਹੋ ਗਏ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਘਟਦੀ ਗਈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਆਰਥਿਕ ਹੁਲਾਰਾ ਇਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ ਅੱਜ ਉਸ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਅਤੇ ਕਣਕ ਅਤੇ ਜੀਰੀ ਦੇ ਫ਼ਸਲੀ ਚੱਕਰ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਸਾਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜਲਦੀ ਮਹਿਰੂਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਇਥੇ ਕਿਸਾਨੀ ਚਾਰ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੀਮਾਂਤ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਉਹ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਦੋ ਏਕੜ ਜ਼ਮੀਨ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਜਮਾਤ ਦੀ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਛੋਟੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਖੇਤੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦਿਹਾੜੀ-ਦੱਪਾ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਖੇਤੀ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿਹਾੜੀ 'ਤੇ ਲਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਕਾਰਨ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਖੇਤੀ

ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਅਪਣਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਸੋ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜਮਾਤਾਂ ਪਤਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆ ਹਨ। 1971 ਤੀਕ ਸੀਮਾਂਤ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ 55% ਜ਼ਮੀਨ ਸੀ। ਅਗਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤੀਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਲਕੀ ਘਟ ਕੇ 38.62% 'ਤੇ ਆ ਗਈ। 2001 'ਚ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਲਕੀ ਘਟ ਕੇ 29.66% ਰਹਿ ਗਈ। ਇਥੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂੰਜੀਕਰਣ ਕਾਰਨ ਖੇਤੀ ਛੱਡ ਕੇ (ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ) ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਨ ਠੇਕੇ 'ਤੇ ਦੇਣ ਜਾਂ ਵੱਡੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵੱਲ ਪਰਵਾਸ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹ ਖੇਤੀ ਧੰਦੇ ਵਿਚ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਕਿਰਤੀ ਕਾਮੇ ਬਣਨ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਮੱਧਲੀ ਕਿਸਾਨੀ (Medium Class) ਇਹ ਜਮਾਤ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਵੇਚਣ ਦੀ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਫ਼ਸਲ ਦੀ ਬਿਜਾਈ ਅਤੇ ਕਟਾਈ ਮੌਕੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੰਮ 'ਤੇ ਲਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਉਪਜ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਘਰੇਲੂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਜਮਾਤ ਕੁੱਝ ਵਾਧੂ ਉਪਜ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੇਂਡੂ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਡਿੱਕ-ਡੋਲੇ ਖਾਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵੇਲੇ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਵਾਹੀਯੋਗ 20.44% ਜ਼ਮੀਨ ਸੀ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹੇਠ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਰਕਬਾ ਵਧ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਵਾਪਰਿਆ। 2005-2006 ਦੇ ਸਰਕਾਰੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 1971 ਵਿਚ ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ 56.54% ਮੱਧਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ 20.44% (ਦੋ ਤੋਂ ਚਾਰ ਏਕੜ) ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ (23.02%) ਚਾਰ ਏਕੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਾਲੇ। ਇਸੇ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ 2005-06 ਵਿਚ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਕੋਲ (31.64) ਦੂਸਰੀ ਕੋਲ (31.85) ਅਤੇ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ 36.51% ਜ਼ਮੀਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਹੋ ਗਈ। ਇਉਂ 35 ਸਾਲ ਵਿਚ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਖੁਰਦੀ ਗਈ, ਮੱਧਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ 11% ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ, ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ 16% ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ।

ਵੱਡੀ ਕਿਸਾਨੀ: ਇਸ ਕੋਲ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਦ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਨਕਦ ਧਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਉਜਰਤੀ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਦਿਹਾੜੀ ਵਿਚ ਵਾਧੂ-ਮੁੱਲ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਰਕੇ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੁੱਟ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦਿਹਾੜੀ ਵਧਾ ਕੇ ਜਾਂ ਬੰਨ੍ਹੀ ਨਿਯਮਤ ਉਜਰਤ ਤੋਂ ਘੱਟ ਉਜਰਤ ਦੇ ਕੇ। ਇਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 7% ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ 25 ਏਕੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ਮੀਨ ਇਕੱਠੀ ਹੋ ਗਈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਇਹ ਵਰਗ, ਪੰਚਾਇਤਾਂ, ਕੋ-ਆਪਰੇਟਿਵ ਬੈਕਾਂ, ਸੋਸਾਇਟੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਤੱਕ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਕੰਟਰੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਬੈਂਕ ਸੈਕਟਰ ਅਤੇ ਸੋਸਾਈਟੀਜ਼ ਦਾ ਪੈਸੇ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਾਹਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਕਾਮੇ ਖੇਤੀ ਦਾ ਧੰਦਾ ਛੱਡ ਕੇ ਹੋਰ ਧੰਦਿਆਂ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਿੰਦੇ ਹਨ।[8] ਬਸ ਆਰਥਿਕ ਸਰਵੇਖਣ ਇੰਨਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ।

ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਸ ਕੌੜੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਗਰਮ ਸਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਨਾਟਕ, ਕਵਿਤਾ, ਵਾਰਤਕ, ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੌਲਤ ਦੀ ਕਾਣੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਕਰਕੇ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਇਕ ਲੇਖਕ ਵਾਲਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਛੋਟੀ ਸੀਮਾਂਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀਕਰਣ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਾਲੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਵਸੇ ਪਏ ਹਨ, ਪਰ 'ਸਿੱਧਾ ਸੋਚਿਆ ਹੋ ਅਪੁੱਠ ਗਿਆ' ਵਾਂਗੂੰ ਜਦੋਂ

ਭੰਤੀ ਨੂੰ ਭੇਡਾਂ ਚਾਰਨੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਹਰੀ ਦੇ ਫਾਂਸੀ ਲੱਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰਮੇ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਰਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਹਰੀ ਅਤੇ ਭੰਤੀ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ (ਮੰਗਾਂ) ਗੁਆ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਭੰਤੀ ਕਰਜ਼ੇ ਦਾ ਬੋਝ ਨਾ ਝੱਲਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਗੰਗੀ ਨੂੰ ਸਰਪੰਚ ਦੇ ਇਕ ਲੋਲੜ੍ਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਾਹਜ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹੁਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਾ-ਟੁੱਟੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਬੰਨ੍ਹ-ਸੁੱਬ ਕਰਨ ਲਈ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਸੀਰੀ ਰਲ਼ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਧਿੰਦੀ ਵੈਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ-ਪਿਉ ਨੂੰਹਾਂ ਨੂੰ ਉਡੀਕਦੇ ਇਹ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਸੱਧਰਾਂ ਮਨ 'ਚ ਲੈ ਕੇ ਪਰਲੋਕ ਸਿਧਾਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਦੇਸਣਾਂ ਆਪਣੇ ਮਾਂ-ਬਾਪ, ਭੈਣ-ਭਰਾ, ਦੇਸ ਅਤੇ ਪਰੇਮੀ ਜਮਨਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਲਾਸ਼ ਬਣ ਕੇ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆ ਹਨ। ਜੱਟ ਦੇ ਘਰ ਪਿੰਡ ਦੀ ਝਿਉਰੀ ਭਾਵੇਂ ਇਸ਼ਕ ਪੁਗਾ ਕੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਧੀ ਪਿੰਡ ਦੀ ਨੂੰਹ ਬਣਨ ਦਾ ਹੀਆ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੀੜਾ ਜਾਤਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਮਿਹਣੇ ਸੁਣਾ-ਸੁਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਪੂਰੇ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੰਗੀ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਮੰਡੀ ਵਿਕਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਪਰ "ਕੀ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਦਾ ਹੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ?" ਝਿਉਰੀ (ਜੈਕੁਰ) ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਛੋਟੇ ਵੱਡੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਸੰਬੰਧ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਸਹੁਰੇ ਨੂੰਹਾਂ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਾ ਪਿੰਡ ਦੇਖ ਕੇ ਵੀ ਅੱਖਾਂ ਮੀਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸ਼ਰੇਆਮ ਪਿੰਡ ਵਿਚ...ਦੇ ਘਰ ਆਕੇ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰ ਲਿਆ... ਮੈਂ ਬੱਚੇ ਜੰਮ ਕੇ ਵੀ ਉਸੇ ਜਾਤ ਦੀ ਰਹੀ? ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ/ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਚੱਕੀ ਵਿਚ ਪੀਸੀ ਜਾ ਰਹੀ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਸਵਾਲ ਹਨ। ਔਲਖ ਦੀ ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਰਕ ਔਰਤ ਭੋਗਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਰਕ ਭੋਗਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਔਲਖ ਕੋਈ ਔਰਤ ਪਾਤਰ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਹਾਰ ਮੰਨ ਬੈਠੇ, ਉਹ ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਨ ਵਾਂਗ ਗੋਲ਼ੀ ਨਾਲ ਖ਼ਤਮ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਝੁਕਾਇਆ ਜਾਂ ਡੋਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ, ਪੁਲਿਸ ਅਤੇ ਨਿਆਂਪਾਲਿਕਾ ਦੇ ਨਾਪਾਕ ਗੱਠਜੋੜ ਰਾਹੀਂ ਮਾਸੂਮ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ "ਐਇੰ ਕਿਵੇਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦੇ ਦੀਏ" ਵਾਲੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ ਦੇ ਬਘਿਆੜ ਅੱਗੇ ਲੇਲਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸੁੱਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜਬਰੀ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਸਰਕਾਰ ਐਕੁਆਇਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਔਲ਼ਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੋਹ-ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਬੰਦਿਆਂ 'ਚ ਬੰਦਿਆਈ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਸਮਾਜ ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਵਾਰਥੀ ਹਿੱਤਾਂ ਤੇ ਲਾਲਚ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਭੇਖ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਗਿਆ "ਨੀਚਾਂ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ" ਵਾਲੀ ਸਿੱਖੀ ਤੋਂ ਅੱਜ ਦੇ ਭੇਖਧਾਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕ ਬਿਲਕੁੱਲ ਉਲਟ ਗ਼ਰੀਬ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਡੇ ਸਭ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਸ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਕਿਰਤੀ/ਕਿਸਾਨੀ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਮੁਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ, ਇਸਦੇ ਤਿੰਨ ਰਾਹ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਝਾਏ ਹਨ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਾਤਰ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਸੰਘਰਸ਼, ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਲੰਬੀ ਲੜਾਈ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਿੰਦੀ ਵਰਗੇ ਨਸ਼ੇੜੀ ਅਤੇ ਵੈਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਹਰੀ ਵਰਗੇ ਅਣਖ ਖ਼ਾਤਰ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਫਾਂਸੀ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਸਿਉਂ ਵਰਗੇ ਗੁਟਕਾ ਫੜ੍ਹ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਓਟ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਗੋਬਿੰਦ ਵਰਗੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਅੰਤ ਨੂੰ "ਐਇੰ ਕਿਵੇਂ ਖੋਹਲੋਂਗੇ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਸਾਡੀਆਂ" ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਔਲਖ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਜਾਂ ਧਿਰਾਂ ਇਹ ਹਨ-ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ, ਸਰਕਾਰ, ਪੁਲਿਸ, ਸਥਾਨਕ ਨੇਤਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਭੁਚਲਾ ਕੇ ਮਗਰ ਲਾਏ ਬਚਨੇ ਵਰਗੇ ਲਾਲਚੀ ਅਤੇ ਚੈੱਕ ਚੋਰੀ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਗ਼ੱਦਾਰ।

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਖੱਬੀ ਧਿਰ ਜੋ ਲੰਬੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਹੋਸ਼ ਨਾਲ ਕੰਮ ਲੈਣ ਦੀ

ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਲੰਬੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਦੀ ਸਮਝ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਗੋਬਿੰਦ ਵਰਗੇ ਨਿਹੰਗ ਜੋ ਧਰਮੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੂਰਮਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੱਲ ਸੋਚਦੇ ਹਨ। ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਰਾਹ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਅਮਨ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੂਰ ਅੰਦੇਸ਼ ਸੋਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕਦਮੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮਾਤਾ ਜਗਮੇਲ ਕੌਰ ਅਤੇ ਦਾਦੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਕੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਕੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਜਮਾਤ ਦੀ ਗੋਲ਼ੀ ਨਾਲ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬਚਨਾ (ਇਕ ਲਾਲਚੀ ਮਨੁੱਖ) ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਬੇਟਾ ਗਗਨ ਜੋ ਨਸ਼ੇੜੀ ਅਤੇ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਸੋਚ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਉਹ ਅਮਨੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਔਰਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾੜ ਕੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ ਇਸ ਨਵੀਂ ਜਾਗ੍ਰਤੀ, ਲੰਬੇ ਅਤੇ ਲਮਕਵੇਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁੜ ਕੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਜਾਂ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਏਕਤਾ, ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਜੋਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਸ਼ ਹੀ ਸਾਡੀ ਖੁੱਸ ਚੁੱਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੂਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਜਰੀਆ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਾਸਤ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸਿੱਖ-ਧਰਮ, ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ, ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਸਹੀ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਸਮਝ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਨਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਈ 'ਸੋਹਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਸਭ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ' ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ। ਅਮਨ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਮਨ ਦੀ ਮੌਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਰੋਹ, ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਮਸ਼ਾਲ ਬਣ ਕੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਔਲਖ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸਾਧੂ ਸੁਭਾਅ ਕਲਮੀ ਯੋਧੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਧਾ, ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਮੋਹ ਭਰੀ ਸਲਾਮ ਆਖਦਾ ਹਾਂ:-

ਐਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਦੀਏ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਰਾਕਸ਼ੋ
ਕਿਵੇਂ ਛੱਡੀਏ ਜਿਉਣ ਦਾ ਹੱਕ
ਕਤਰਾ ਕਤਰਾ ਵਹਾ ਦਿਆਂਗੇ ਖ਼ੂਨ ਦਾ
ਵਿਚ ਦੇਹ ਦੇ ਬਾਕੀ ਹੈ ਜਦ ਤਕ।[9]

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015, ਪੰਨਾ 464.
2. **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015, ਪੰਨਾ 233.
3. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ '**ਸਾਹਿਤਕ ਸਵੈ ਜੀਵਨੀ** (ਮੇਰੀ ਨਾਟ ਯਾਤਰਾ) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006. (ਕਾਂਡ ਪਹਿਲਾ-ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ) ਪੰਨੇ 1 ਤੋਂ 8).
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-8.
5. **ਮੇਰੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ**, ਪੰਨਾ 12.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-65
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-62.
8. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਪੁਸਤਕ '**Agricultyre performance and Rural Development in India**, (Chief Editor Gian singh and et.al.) Publication Burean, Punjabi University, Patiala. See the chapter 'Rise of Capitalism in Punjab's Agriculture.' An enquiry

into the Mode of Production by-Paramjit singh and Balwinder singh. pp 128 to 144.

9. **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015, ਪੰਨਾ -464.

ਹਵਾਲਾ ਪੁਸਤਕਾਂ :

1. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ**, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015.
2. ਉਹੀ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਇਕਾਂਗੀ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015.
3. ਉਹੀ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015.
4. ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ, **ਸਾਹਿਤਕ ਸਵੈ ਜੀਵਨੀ** (ਮੇਰੀ ਨਾਟ ਯਾਤਰਾ) ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006.
5. '**Agricultyre Performance and Rural Development in India,** (Dr. Gian singh and et.al.) editors Publication Burean, Punjabi University, Patiala. 2015.

◈

ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ,
ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਵੀ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਕਾਰਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਈ ਵਾਰ ਏਨੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਘੂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਪਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਾਪਰ ਜਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਜਾਂ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਏਨੀ ਲਚਕਦਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਤੱਤ ਵੱਧ ਤੇਜੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਸਮੱਸਿਆਮੂਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੰਤਰ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲਘੂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਸ਼ਰਤ (Hybrid) ਪਛਾਣ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਇਸ ਕਦਰ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਬੇਪਛਾਣ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਭਾਵ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਿਮਰਤੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿਰਜਣਾ-ਵਿਹੂਣੇ ਰਬੋਟੀ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਬਣ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (Cultural Pluralism) ਦਾ ਅਮਲ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਕਬਾਇਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਰਣ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ

ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਪਟਿਆਲਾ।
ਫੋਨ : 98728-35835
ਈਮੇਲ :
dhaliwal_baldev@hotmail.com

ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧੜੇਬੰਦੀ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਮਿਸਾਲ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁੱਗ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਸ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਰੂ ਧਿਰ ਦੀਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਕੂਲ ਲੋਕਰਾਜੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਅਹਿਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣਮੂਲਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਸਮਈ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਉੱਠਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੇ ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। "ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਘਣਾ ਸਬੰਧ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਨੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਹਿਜ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੀਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਰਹਿ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਜਨਤਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਵਾਲੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਮਾਨਵ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਦਿਖਦੀ ਸਾਂਝ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਦਾ ਜੋ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ ਉਸ ਨੇ ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਮਾਨਵੀ ਚਿਹਰਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਲਾਅ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਾਲਾ ਪੱਖ ਵੀ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਲਾਕ ਦੇ ਪਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਹੈ ਉਸਨੇ ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉਤੇ ਧੱਕਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲਘੂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀਆਂ ਤ੍ਰੇੜੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ (fractured identities) ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਮਸਲਾ ਬਣਨ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੇ ਲਘੂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਲਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਠ ਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲਘੂ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ-ਵਿਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੇ ਭਾਰੂ ਅਤੇ ਅਧੀਨ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਕੋਣ ਤੋਂ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਤ੍ਰੇੜੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ?, ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮਹਾਂਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਜਟਿਲ ਸਰੂਪ ਉਤੇ ਝਾਤ ਪਾ ਲਈ ਜਾਵੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁਣ ਕੋਈ ਇਕਮੁੱਠ (Homogeneous) ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ। ਭਾਰਤੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਤੰਦ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਵਿਚ ਗੌਲਣਯੋਗ ਵਖਰੇਵੇਂ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਤਾਂ ਟਕਰਾਵੇਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਵਿਆਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਲਿੱਪੀਆਂ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਭਾਵ-ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਬੰਦਾ

ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਦਬਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜਿਊ ਸਕਣ ਦੇ ਗੌਰਵ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਟੇਟ-ਨੇਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਪਹਿਲਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੇ-ਦਰਬਾਰੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ਵਾਲੀ ਹੈ।

> ਦੋ ਵੱਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗੱਠਜੋੜ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਸਰਕਾਰੀ ਸ੍ਰਪ੍ਰਸਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਖ਼ਸਤੇਹਾਲ ਕਰ ਛੱਡੀ ਹੈ। ਉਰਦੂ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਉਤਲੇ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹ ਵਰਗ ਵਿਚ ਮਾਨਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਮਾਰੀ ਹੈ (Punjabi is truely doubly marginal)[2]

ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚੇ-ਨੀਵੇਂ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਨੂੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਰਗੇ ਟਕਰਾਵੇਂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝ ਗਏ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਸਥਾਨ ਦੁਆਉਣ ਲਈ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਦੇਸ਼-ਧਰੋਹੀ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਬੜੇ ਸੰਕੋਚ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। "ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਮੁਦੱਈਆਂ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਕਦੇ ਵੱਖਰੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ,... ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ, ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਾਂਭਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਰਾ ਬਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਗੁਆਚੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਹੈ।"[3]

ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਅਤੇ ਸੱਤਾਵਾਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਗੋਚੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦਾ ਅਮੁੱਕ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਗੁਆਚਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਹਿਸਾਸੇ-ਕਮਤਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਨ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਇਸ ਪੀੜ ਅਤੇ ਵਿਗੋਚੇ ਨੂੰ ਆਗਾ ਅਲੀ ਮੁਦੱਸਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕੀੜੀ ਦਾ ਆਟਾ'[4] ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਇਕ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਬਜ਼ੁਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਬੋਲੀ ਦਾ ਜਲੌਅ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭੰਡਾਰ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਹੁਨਰ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> ਇਹ ਯਾਦਾਂ ਹੀ ਉਹਦੇ ਲਈ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਸਰਮਾਇਆ ਸਨ। ਉਹ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਖੂਹ ਦੇ ਬੋਕੇ ਵਾਂਗਰ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਤਹਿਵਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰਦਾ ਹੋਇਆ ਧੁਰ ਤੀਕਰ ਉਤਰ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਮਿੱਠਾ ਪਾਣੀ ਭਰ ਭਰ ਕੇ ਬਾਹਰ ਲਿਆਂਵਦਾ। ਉਹਦੀ ਹਾਲਤ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੇਖ ਕੇ ਦਿਲ ਕੰਬ ਜਾਂਦਾ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿਚ ਐਨਾ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਜੋ ਉਹਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਅੱਥਰੂ ਆ ਜਾਂਦੇ। ਉਹਦੇ ਜੁੱਸੇ ਦਾ ਲੂੰ ਲੂੰ ਕੰਬਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਤੇ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲਈ ਉਹ ਚੁੱਪ ਵੱਟ ਲੈਂਦਾ ਤਾਂ ਇੰਜ ਲਗਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੁਣ ਜੀਭ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਚਿਹਰੇ ਦੇ ਉਤਾਰ ਚੜ੍ਹਾ ਰਾਹੀਂ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਏ।

ਬਾਬੇ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਜਲੌਅ ਅਤੇ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਉਸ ਵਕਤ "ਸਵਾਹ ਦਾ ਢੇਰ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ "ਹਯਾਤੀ... ਜਹਾਲਤ ਦਾ ਆਖਰੀ ਨਿਸ਼ਾਨ" ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬੇ, ਅਕਲ, ਦਾਨਾਈ ਸਭ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ

ਢਲ ਗਿਆ ਸੀ।" ਜੇ ਕਦੇ ਬਾਬਾ ਭੁੱਲ-ਭੁਲੇਖੇ ਆਪਣੇ ਪੋਤੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਸਾਂਝਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਦੀ ਨੂੰਹ ਆਖਦੀ ਹੈ, "ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰ ਵਾਰ ਮਨ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਏ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਉਲਟੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾ ਕਰਿਆ ਕਰੋ। ਕਿਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਖਰਾਬ ਕਰਨੀ ਏ। ...ਅਸੀਂ ਇਹਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਬਨਾਣਾ ਏ, ਕੋਈ ਜਨੌਰ ਨਹੀਂ।" ਪਰ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਾ ਆਪਣੀ ਚੁੱਪ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਬੋਲੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਕਰਕੇ "ਜਨੌਰ" ਬਣਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਤੁਰ ਰਹੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਠੇਡਾ ਖਾ ਕੇ ਡਿੱਗਿਆ ਬਾਬਾ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਪੋਤਰੇ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਠੇਠ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਾਕ ਸੁਣਦਾ ਹੈ, "ਦਾਦਾ ਜੀ, ਛੇਤੀ ਉਠੋ ਨਹੀਂ ਤੇ ਕੀੜੀ ਦਾ ਆਟਾ ਡਿੱਗ ਪਿਆ ਜੇ।" ਤਾਂ ਉਸਦੀਆਂ "ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਚਮਕ" ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦਾ ਸਾਹ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਜੇ ਹੋਰ ਜੀਵੇਗੀ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਥੇ ਧਾਰਮਿਕ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਫਿਰਕੇ-ਈਸਾਈ, ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਆਦਿ-ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੌਰਵ ਨਾਲ ਜਿਉਂ ਸਕਣ ਵਿਚ ਔਖ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਹਿਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਬੇਬਸੀ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੈਅਮਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਫ਼ਰਹਾਦ ਧਾਰੀਵਾਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਖ਼ਾਲੀ-ਖ਼ੂਲੀ ਬੰਦਾ'[5] ਅਜਿਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਗੋਚੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤਵਾਜ਼ਨ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜ਼ੋਜ਼ਫ਼ ਆਪਣੀ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਵਾਲੀ ਲਘੂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਧਰਮ ਬਦਲੀ ਕਰਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਇਕ ਅਨਪੜ੍ਹ, ਗਰੀਬ ਕਾਮੇ ਜ਼ੋਜ਼ਫ਼ ਨੂੰ ਵਕਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਉਚੇਚ ਭਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੁਲਾਸ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈਰਾਨੀ ਭਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਪਲ ਮਾਣਦਾ ਹੈ :

ਉਹ ਲੋਕ ਜਿਹਨਾਂ ਇਕ ਉਮਰ ਜ਼ੋਜ਼ਫ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਢੁੱਕਣ ਦਿੱਤਾ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਗਲਵਕੜੀ ਪਾ ਪਾ ਮਿਲਦੇ ਸਨ। ਹਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਭਰੱਪਣ ਤੇ ਅਪਨੀਅਤ ਸੀ। ਲੋਕ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਖਾਣ ਦੀ ਦਾਅਵਤ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ।

ਪਰ ਜ਼ੋਜ਼ਫ ਆਪਣੀ ਈਸਾਈ ਪਛਾਣ ਗੁਆ ਕੇ ਜਦ ਯੂਸੁਫ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ "ਠੱਠੀ" ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਉਸ ਨੂੰ ਬਰਾਦਰੀ ਵਿਚੋਂ ਛੇਕ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਬੱਚੇ ਆਪਣੇ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋਏ ਈਸਾਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਤਨੀ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ, "ਮੈਂ ਜ਼ੋਜ਼ਫ ਦੀ ਜਾਣੂੰ ਹਾਂ, ਯੂਸੁਫ ਦੀ ਨਹੀਂ।"

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਲਾਅ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਯੂਸੁਫ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮੰਨਣਯੋਗ ਮਾਇਨੇ ਦੇਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਉਸ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤਵਾਜ਼ਨ ਹਿੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਹ ਨਮੂਨੇ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਬੰਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਗੋਚੇ ਦੀ ਰਸਾਤਲ ਵਿਚ ਧਸਦਾ ਜਾਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਗਹਿਰੇ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਹੈ।

ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਇਸ ਕਦਰ ਗਹਿਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਉਲਟੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਬਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਮਲ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿੱਗਰ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨੀਕਰਨ ਦੀ ਚਾਹਤ ਵਾਲਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ

ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪੱਕੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਬਸਤੀਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ 'ਚ ਕੀਤੀ ਅਮਾਰਤਿਆ ਸੇਨ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਉਤੇ ਵੀ ਢੁਕਦੀ ਹੈ ਕਿ "ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਅਤੇ ਵਿੱਥ ਬਰਾਬਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।"[6]

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜੜ੍ਹਾਂ'[7] ਵਿਚਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਿਵਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੱਲੜਾ ਪੱਛਮ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਝੁਕਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਜਰ ਮਾਂਗਟ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੁਰਖ਼ਰੂ'[8] ਵਿਚਲੀ ਮੁਟਿਆਰ ਹੋ ਰਹੀ ਰੇਨੂ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਪੱਛਮੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਰੰਗ ਉਸਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਪਿਆਂ ਲਈ ਡੂੰਘੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਧੀ ਦੀ ਸੋਚ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਕੇ, ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਮੰਨਦਿਆਂ, ਤਣਾਅ ਤੋਂ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿੱਖਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਹ ਗੁਰ ਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਹਿਕਰਮੀ ਔਰਤਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰੀ ਚਾਹਤ ਨਾਲ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਲੀਨੀਕਰਨ ਕੋਈ ਸਹਿਜ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਗੋਰਾ ਸਮਾਜ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀ ਦਾਅਵੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ। ਇਹ ਗੁੱਝਾ ਨਸਲੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਰੋਹਮਈ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸੱਤਾਵਾਨ ਗੋਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਆਦਿ-ਵਾਸੀ ਬਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਦਾ ਹਮਦਰਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕਾਲ਼ੇ ਵਰਕੇ'[9] ਅਤੇ ਗੁਰਮੀਤ ਪਨਾਗ ਦੀ 'ਮੁਰਗਾਬੀਆਂ'[10] ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹਨ।

ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਲਗਾਅ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜਗੀਰੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਰੋਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵਧੇਰੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸੇਖਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਟ'[11] ਇਕ ਉਤਮ-ਪੁਰਖੀ ਔਰਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਚੇਤਨ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਵੈਨਕੂਵਰ ਵਸਦੀ ਇਕ ਪੰਜਾਬਣ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ-ਸੌਹਰੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਸਤਾਈ-ਠੁਕਰਾਈ ਉਹ ਮਜਬੂਰੀ ਵੱਸ ਵੇਸਵਾਗਿਰੀ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਫਿਊਡਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਭਾਗੀ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਕ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲਿਖਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, "ਨੋ ਇੰਡੋ-ਕਨੇਡੀਅਨ ਮੈਨ ਪਲੀਜ਼"। ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਲੁਕਾਅ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜਿਊਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਹਰਖ਼ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਮਰਦ ਇੱਜ਼ਤ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਜੋ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਉਸ ਉਤੇ ਥੋਪਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਆਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਉਸੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਤੀਬਰ ਚਾਹਤ ਹੈ। ਉਹ ਵੇਸਵਾਗਿਰੀ ਦੇ ਧੰਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਪੈਸੇ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਟਾਂ ਦਾ ਬੁਟੀਕ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਮਨ ਵਿਚ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਗੋਰੇ ਗਾਹਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਪੁੱਛੇ ਜਾਣ ਤੇ ਕਿ, "ਤੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ (ਪੰਜਾਬੀਆਂ) ਨੂੰ ਐਨੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈਂ?" ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਜਵਾਬ ਹੈ:

ਇਕ ਪਲ ਲਈ ਮੈਂ ਸ਼ਸ਼ੋਪੰਜ ਵਿਚ ਪੈ ਗਈ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੀ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਪਾਸਟ ਦਾ ਦਰਦ ਹੈ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚਿੰਤਾ, ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ। ਮੇਰੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਰਲਗਡ

ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਜਦੋਂ ਗੋਰਾ ਗਾਹਕ ਉਸਦੀ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰੰਜਸ਼ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਵਚਿੱਤਰ ਜਿਹੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਚੇਤਨ ਸਿਥਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਜਾਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਾ ਗਾਹਕ ਉਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਟ ਪਾਉਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਲਾਹ ਕੇ ਆਪਣੀ ਬੇਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬਦਮਾਸ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈ ਸਕੇ। ਉਹ ਉਸਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਸਲੀ ਮੰਗ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਟ ਉਸ ਵਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਵੀਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪਛਾਣ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਚੇਤਨੀ-ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਿਰਮਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਫ਼ਲ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਅਜੋਕੀ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉਭਰਵਾਂ ਲੱਛਣ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਤੇਜ਼-ਗਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਹੋ ਰਹੇ ਤਿੱਖੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਨਬਜ਼ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਚਾਹੇ-ਅਣਚਾਹੇ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਨਾਤਾ ਉਸੇ ਗਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਫੜ੍ਹਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੁਨਰ-ਗਠਿਤ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਕ ਪਾਸੇ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜੱਟ-ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਬਣ ਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ, ਦਸਤਕਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਵਰਗ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਕੇ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਬਨਾਉਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚਾ ਸੌਦਾ, ਨਿਰੰਕਾਰੀ, ਰਾਮਦਾਸੀਏ ਫਿਰਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਤਣਾਅ ਅਤੇ ਨਾਮਧਾਰੀ, ਡੇਰਾ ਬਿਆਸ ਵੱਲ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ।

ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ-ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤਣਾਅ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਬੁਲਬੁਲਿਆਂ ਦੀ ਕਾਸ਼ਤ' (ਕੇਸਰਾ ਰਾਮ), 'ਜੇ ਆਪਣੀ ਬਿਰਥਾ ਕਹੂੰ' (ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ) ਉਲੇਖਯੋਗ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਤਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨਿੰਦਰ ਕਾਂਗ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕੁੱਤੀ ਵਿਹੜਾ'[12] ਬਹੁਤ ਚਰਚਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਤੀ ਨਿਮਨ ਅਛੂਤ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੀ ਪਵਿਤਰ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਗਲ਼ੇ ਲਾਉਣ ਲਈ ਭਰਵੇਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਰ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤਦੀ ਹੀ ਰਹੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਗੁਆ ਕੇ ਲੁੰਪਨ ਵਰਗ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਛੂਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੁੰਪਨੀਕਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚੀਕ'[13] ਵੀ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਉਸ ਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਨਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਦੋਵੇਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਜਾਤੀਵਾਦ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ" ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਇਸ ਕਦਰ ਮਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਉਹ ਜੱਟ-ਸਿੱਖ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਇਕ ਪਾਤਰ ਮਹਿੰਦਰੋ, ਜੋ "ਮਜ਼੍ਹਬੀਆਂ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਦੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰੀ" ਔਰਤ ਹੈ, ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਵਾਲਾ ਵਿਹਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ "ਸ਼ੇਰਨੀ ਵਾਂਗ ਬਿਫ਼ਰ" ਪੈਂਦੀ ਹੈ:

"...ਨੀ ਵੱਡੀਓ ਸਿੰਘਣੀਓਂ... ਸ਼ਰਮ ਕਰੋ ਨੀ ਕੁਛ ਤਾਂ... ਗੁਰੂ ਮਾਰ੍ਹਾਜ ਦਾ ਭੈਅ ਖਾਓ। ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਆ ਕੇ ਵੀ ਸੁੱਚ-ਭਿੱਟ ਨ੍ਹੀ ਛੱਡਦੀਆਂ। ਥੋਡੇ ਅੰਦਰੋਂ ਮੈਲ ਜਾਂਦੀ ਈ ਨ੍ਹੀ। ਲਓ ਸਾਂਭੋ ਆਵਦੇ ਮਾਰ੍ਹਾਜ ਨੂੰ, ਚੌੜੀਆਂ ਹੋ ਕੇ ਬੈਠੋ... ਮੈਂ ਨ੍ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਗੁਰਦੁਆਰੇ। ਮੈਂ ਕੀ ਟਿੰਡੀਆਂ ਲੈਣੀਆਂ ਥੋਡੇ ਗੁਰੂ-ਮਾਰ੍ਹਾਜ ਤੋਂ।

ਨਿਮਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਭਗਤ ਰਵੀਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਵੱਖਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਨੂੰ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਔਰਤ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕਬਾਇਲੀ ਅਤੇ ਜਗੀਰੂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਵਧਿਆ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਉਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਚੇਤਨ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੈਲੇਪਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਖੰਡੇ ਦੀ ਧਾਰ'[14] ਦੀ ਸੂਰਤ ਆਪਣੇ ਵਿਆਹ ਵੇਲੇ ਪੱਲੇ ਦੀ ਰਸਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਉਸ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਰਸਮ ਅਸਲ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਕੇ.ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਇਕ ਦਿਨ'[15] ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦਿਨ ਦੇ ਵਕਤ ਪਤੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਊਣ ਲਈ ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ ਤੋਹਫ਼ਾ ਮੰਗ ਕੇ ਮਰਦਮੁਖੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਤੀ ਸੂਖ਼ਮ ਦਬਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪਰਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਅਤੇ ਜਗੀਰੂ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਵੱਧ ਮੌਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਿੰਨੇ ਪੰਜਾਬਾਂ (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ, ਭਾਰਤੀ, ਪਰਵਾਸੀ) ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

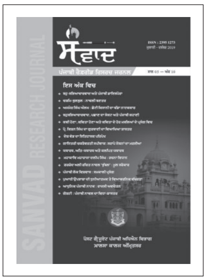
1. Gurpreet Mahajan, **The Multicultural Path-Issues of Diversity and Discrimination in Democarcy**, p. 12.
2. Alyssa Ayres, Language, the Nation, and Symbolic Capital, **The Journal of Asian Studies**, Vol. 67, No. 3, August 2008, p. 923.
3. Ibid.
4. ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਪਾ., **ਸਾਂਝੀ ਪੀੜ**, ਪੰਨੇ 184-187.
5. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਤੇ ਹੋਰ, ਸੰਪਾ., **ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ ਤੇ ਸਮਾਂ**, ਪੰਨੇ 155-162.

6. "The dialectics of the colonized mind includes both admiration and diseffection", **Amartya Sen, Identity and Violence : The Illusion of Destiny**, p. 85.
7. **ਦੋ ਟਾਪੂ**, ਪੰਨੇ 72-93
8. **ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ**, ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 92-104.
9. **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ**, ਪੰਨੇ 35-59.
10. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ, ਸੰਪਾ., **ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ**, ਪੰਨੇ 79-94.
11. **ਸਿਰਜਣਾ**, ਅਪ੍ਰੈਲ-ਜੂਨ, 2016.
12. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਪਾ., **ਕੁੱਤੀ ਵਿਹੜਾ ਤੇ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਪੰਨੇ 11-68.
13. ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ, **ਢਾਲ**, ਪੰਨੇ 96-108.
14. **ਸਿਰਜਣਾ**, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ, 2002.
15. **ਹੁਣ**, ਜਨਵਰੀ-ਅਪ੍ਰੈਲ, 2012.

◈

'ਕਵੀ ਹੋਣਾ, ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ

(ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਕਾਵਿ-ਕਿਤਾਬ 'ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ')



ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
ਫੋਨ : 93564-62593
ਈਮੇਲ :
surjitpbiu@yahoo.co.in

(**ਕ**ਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ, ਚਿਰਜੀਵੀ ਜਾਂ ਸਦੀਵੀਂ ਮਸਲਿਆਂ/ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਜਾਂ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਨਿਹਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਿਰੋਲ ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਦਾ ਲੈਅਮਈ ਉਚਾਰ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਵੇਂ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਛੰਦ-ਬੱਧ ਉਚਾਰ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।)

ਮੈਂ ਬੜੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਬਾਰੇ ਪੇਪਰ ਲਿਖਣ ਲੱਗਿਆ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾ ਸਵਾਲ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ? ਕੀ ਇਹ ਕੁਰਸੀ ਵਾਲੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਕਵੀ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਾਂ ਮਿੱਤਰ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੈ? ਜਾਂ ਦੋਵਾਂ ਕਾਰਨ? ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜਿਸ ਵੱਲ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉੱਤੇ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੇ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੀ। ਕਵਿਤਾ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਰੀਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਮਨ ਵਿਚ ਵੱਸੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਮੁੜ ਤੋਂ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਵੱਲ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਿੰਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਖ਼ੁਦਕਸ਼ੀ ਜਾਂ ਨਸ਼ਾਖੋਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੀ ਨਗਨਤਾ ਦੇ ਮੀਡੀਆ ਬਿੰਬ ਉਸੇ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਇਕ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਗੋੜ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਮੁੜ ਤੋਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਭਾਵ ਬੋਧ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੋਈ ਅਤੀਤ ਦੇ ਬੇਲਗਾਮ ਗੌਰਵ ਦੇ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਇਕੱਠੀ ਹੁੰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਉਦਾਰਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਤਾਮਕ ਜਾਵੀਏ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਨਾ-ਪਰਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਬੜੇ ਸੱਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਗੋਝ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਰ ਵਧੇਰੇ ਦੂਰਗਾਮੀ ਅਤੇ ਗਹਿਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਕਵੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਰਖੂ ਵੀ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਾਰਖੂ ਦੀ ਪਰਖ ਕਸਵੱਟੀ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ। ਪਾਰਖੂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਤੈਅ ਕਰਨੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰਖਿਆ-ਜੋਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਘੜੇ ਸਿਸਟਮਾਂ ਉੱਤੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਨੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਲੇ ਕਵਿਤਾ ਸੋਚਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਪਰਖ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਉਂ ਸੁਣਾਂ। ਕਵੀ ਵੀ ਪਾਰਖੂ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਕੁਝ ਸੋਚਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਵੀ ਸਿਸਟਮ ਬਾਰੇ ਇਵੇਂ ਹੀ ਸੋਚਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਕਵਿਤਾ 'ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ' ਕਵਿਤਾ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿਹੜੀ ਬਹਿਸ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੈ? ਇਕ ਬਹਿਸ ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਨਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਨਿਆਂਪੂਰਣ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਬਹਿਸ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ। ਕਵੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਿਆ 'ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਇਹ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਬੇਪਰਵਾਹ ਹੋ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਤੁਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਜ਼ਮ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਬਹਿਸ ਤਾਂ ਜਾਰੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਸ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਦਮ ਜ਼ਰੂਰ ਭਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਥਲ (ਇਲਾਕਾ) ਸੁੰਗੜ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੈਲ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋਚਵਾਨ ਬੰਦੇ ਚੁੱਪ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਧਾਰਮਿਕ-ਜਾਤੀ-ਲਿੰਗਕ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਗੌਰਵ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨਪੜ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੈ। ਸੋਚ ਸਮਝ ਕੇ ਬੋਲਣ ਵਾਲਿਆਂ 'ਤੇ ਹਮਲੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੜਬੋਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉੱਤੇ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਪੇਸ ਸੁਗੜ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਧੂਰਾ ਸੱਚ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ, ਉਦਾਰ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਪੇਸ ਸੁੰਗੜ ਰਹੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦੀ, ਤੰਗਨਜ਼ਰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਪੇਸ ਦੁੱਗਣੀ ਚੌਗਣੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਸਪੇਸ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਏਨੇ ਹਮਲਾਕੁਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲਈ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ (ਗਾਲੀ ਗਲੋਚ) ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਵਿਹਾਰ (ਭੁਗਤ ਸੰਵਾਰਨ) ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਵੀ ਡਰੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਦੁਬਿਧਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮੀਕਰਨ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਗੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਈ ਨੁਕਤਿਆਂ/ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਸੋਚ ਧਾਰਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸਹਿਯੋਗੀ ਬਣਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਤਵੱਕੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

'ਕਵੀ ਹੋਣਾ, ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ

ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਕਵੀ ਬਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ, ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਉਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ ਅਤਿ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਕਵੀ ਬਣਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਣਾ, ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਲੈਅ-ਤਾਲ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹੋਣਾ, ਕਾਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਅਦਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਰੀ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਨੂੰ ਕਲਾਪੂਰਣ ਸ਼ਾਬਿਦਕ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਪਹਿਨਾਉਣ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਹੋਣਾ। ਇਹ ਕੋਈ ਬਹੁਤੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਬੱਸ ਕੁਝ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਧਿਆਨ ਧਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਬੰਦੇ ਮਿਲ ਜਾਣਗੇ ਜਿਹੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤਾਂ-ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਕਵੀ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਨਾਮ-ਯਾਫ਼ਤਾ ਵੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ।

ਕਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਵਸਤਾਂ-ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਦਾ ਹੋਣਾ। ਉਹ ਅੱਖ ਜੋ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਧੁਰ ਅੰਦਰੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਚਾਣਾ, ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਅਤੇ ਨਿਵਾਣਾ ਨੂੰ। ਕਵੀ ਹੋਣ ਲਈ ਬੰਦੇ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਦੀ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਜਾਂ ਕਦਾਈਂ ਦਾ ਅਵੇਗ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਕ ਮੁਸਲਸਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਚਾਹਤ ਜਾਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਚਸ਼ਮਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰੇ। ਅਜਿਹੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਨਾਪਸੰਦ ਹਕੀਕਤਾਂ ਉੱਤੇ ਤਬਸਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦਾ ਸਵੈ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਮੰਜ਼ਰ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਵੀ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾਕਾਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸਥਲ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹੜੇ ਕਵੀ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਕਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ।

ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦਾ ਢੰਗ ਬਣਾ ਲੈਣਾ। ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵੱਸ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫ਼ਨਾਅ ਕਰ ਦੇਣਾ। ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਫ਼ਨਾਅ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਤੀਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਤਸੱਵੁਰ ਦੇ ਇਸ ਆਲਮ ਵਿਚ ਰੱਬ, ਦੇਵਤਾ, ਭਗਵਾਨ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦਰਮਿਆਨ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਕਵੀ ਦਾ ਆਪਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਿਚ ਰਲ ਕੇ ਮਹਾਂ-ਆਪਾ ਬਣ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਆਪੇ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦ ਹੋ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਜਿਊਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂ ਗੌਣ ਹੋ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਹਿਲੂ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਦੁਰਗਮ ਰਸਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਵਿਰਲੇ ਹੀ ਤੁਰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆ ਕਹਿੰਦੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਟੇਢ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆ ਰਮਜ਼ਾਂ ਇਸ ਟੇਢ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਟੇਢੀ ਕਰ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਟੇਢੀ-ਮੇਢੀ ਹੋਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਰਮਜ਼ਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗੋਲ ਮੋਰੀ ਸਾਹਮਣੇ ਚੌਰਸ ਕਿੱਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੌਣ ਏਨਾ ਵਿਹਲਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਪੜ੍ਹੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ। ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਕਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੇ ਹਨ, ਪਿੱਛੇ ਮੁੜ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਸਲਾਹਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਨਹੀਂ ਮੁੜਦਾ ਤਾਂ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਖ਼ਿਰ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਿਮਾਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਬਦਨਾਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਵੀ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਲਾਹਾਂ ਨਾਲ ਪਿਛਾਂਹ ਮੁੜ ਆਏ। ਜੋ ਨਹੀਂ ਮੁੜੇ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਮੁੜ ਸਕੇ ਉਹ ਸ਼ਿਵ ਹੋ ਗਏ, ਉਹ ਸਾਬਿਰ ਅਲੀ ਸਾਬਿਰ ਹੋਈ ਜਾਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੁਰਜੀਤ ਗੱਗ

ਵਾਂਗ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਵੀ ਬੈਠੈ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੀਆ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਿਆਂ ਮੈਂ ਕਦੇ ਆਪਣੀ ਡਾਇਰੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਸੀ :

ਲੋਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੇ ਨੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਭਿੱਜੀ
ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘਦੀ
ਹੱਦਾਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ
ਨਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਗੰਢਦੀ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਤਸੱਵਰ ਘੜਦੀ।
ਲੋਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੇ ਨੇ
ਲੋਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੇ ਨੇ
ਪਰ ਹਰ ਸ਼ਾਮ
ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਘਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਤ ਜਾਂਦੇ ਨੇ।
ਅੱਜ ਮੈਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦਵਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ
ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੜਕਾਉਂਦਿਆ ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਕੰਬਦੇ ਨੇ।[1]

ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਕਵੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨਕਸ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਕਵੀ ਕਵੀ ਬਣੇ ਹਨ, ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਥੋੜ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਰਲੇ ਹਨ ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰੇ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਗਏ ਹੋਣਗੇ ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਕਈ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹੜੇ ਕਵੀ ਬਣੇ ਹਨ ਪਰ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਕਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜੀਉਂ ਵੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਉਂ ਬਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਬਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਤੀਜੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤਿ-ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਗੱਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਦਾਂ ਵਿਵਾਦਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੇ ਵੀ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਵੀ ਦੀ ਸੋਚ-ਉਡਾਰੀ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੋਚਕ-ਸਮਾਲੋਚਕ, ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੁੱਟਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲਿਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਕੋਈ ਹੈ ਜੋ ਲਿਖਣ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਿਹਾ।

ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਚੱਲਦੀ ਕਸ਼ਮਕਸ਼/ਬਹਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਹੈ। ਲਾਈਵ ਟਰਾਂਸਮਿਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਹੋਰ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਬਹਿਸ ਹੈ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਹਿਸ ਅਤੇ ਕਵੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਬਹਿਸ ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਇਸ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਤਿਲਕ ਕੇ ਕਵੀ ਬਣਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਬਣ ਜਾਣ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀ ਮਿਲਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਪੰਜ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਇਕ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣਾ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁੰਗੜਨਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ 15-20 ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਜੁੜਵੇਂ ਤੇ ਟਕਰਾਵੇਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਕਵਿਤਾ

[1]ਕਵੀ ਹੋਣਾ, ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ

ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖ ਕੇ ਹੀ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਮ ਭਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦਰਮਿਆਨ "ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ" ਉੱਤੇ ਹਨੇਰਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਹਿੰਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਜੀਵਿਆ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ "ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਕਰਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਬੜਬੋਲੇਪਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ "ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਗਾਉਣਾ" ਵੀ ਇਕ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਕਾਰਜ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਸਲਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਜਦੋਂ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦਾ ਐਲਾਨ ਆਪ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਨ, ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਤੌਬਾ ਕਰਨੀ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ।

ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਵਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹਨ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਕਿਉਂ ਲਿਖਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਲਿਖਣੀ ਹੈ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੀਬਰ ਹਨ। ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਬੰਕਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਕਟ-ਲਾਂਚਰ ਵੀ। ਅਰਥਾਤ ਬਚਾਉ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵੀ ਅਤੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਵੀ। ਮਨ-ਮੁਜਰਿਮ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸੰਗ ਤੁਰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਜ਼ੁਰਮ ਹੈ। ਜ਼ੁਰਮ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿਹੜਾ ਜ਼ੁਰਮ, ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜ਼ੁਰਮ ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੀ ਕਵਿਤਾਵਾ ਵਿਚ ਹੀ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਰੜਕਦੀ ਵੀ ਹੈ, ਗਿੜਗਿੜਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਵਿਤਾ ਤਾਕਤ ਦੇ ਆਸਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਬਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕੁਰਸੀ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਭਵ-ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕੁਰਸੀ ਉੱਤੇ ਬੈਠਾ ਕਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠੇ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਉਚੇਰਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਬੰਕਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਾਕਟ ਲਾਂਚਰ ਸਗੋਂ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਲਿਤਾੜੀ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਉੱਤੇ ਜਾਬਰ/ਅਧਿਕਾਰੀ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨੀ ਬੇਮਾਅਨਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਮਨਾ ਦਾ ਸੈਲਾਬ ਨੇ। 'ਬੀਵੀ ਉਦਾਸ ਹੈ' ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਘਰ ਦੇ ਰੱਖ ਰਖਾਉ ਪ੍ਰਤਿ ਅਣਗਹਿਲੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਘਰ ਦੇ ਰੱਖ ਰਖਾਉ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਬਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹਵਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਘੱਟਾ-ਮਿੱਟੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹੀ ਗੱਲ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਧੁਨੀ ਗੂੰਜਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਦੇ ਰੱਖ ਰਖਾਉ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸਰਫ਼ ਕਰਦੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਕਵੀ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਗਹਿਰੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਵੀ ਫਰੋਲ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਕਵੀ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਆਕਰਸ਼ਣ ਤਾਜ਼ਾ ਹਵਾ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵੱਲ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਖ ਰਖਾਉ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ ' ਕਿਉਂ' ਵਿਚ ਵੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਘਰ ਸੰਵਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸੰਵਾਰਾਂ
ਨਕਸ਼ ਤੇਰੇ ਐ ਜਹਾਂ
ਹੋ ਰਹੇ ਅਰਮਾਨ ਸਾਰੇ ਬੇਜ਼ੁਬਾਂ....... ਬੇਜ਼ੁਬਾਂ
ਸੜਦੀਆਂ ਦੇਖਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ
ਜਲ ਰਹੇ ਨੇ ਦਰ ਦੀਵਾਰ....
ਹੰਝੂਆਂ ਵਿਚ ਘੁਲਦੀਆਂ ਨੇ
ਕਿਉਂ ਉਮੀਦਾਂ ਵਾਰ ਵਾਰ
ਹੋ ਰਿਹਾ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜ਼ਮਾਨਾ
ਭੜਕਦਾ ਮੁੜ ਮੁੜ ਜਨੂੰਨ

ਸੜਕ ਦੇ ਸਫ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਡੁੱਲ੍ਹਦਾ
ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨ
ਸ਼ਬਦ ਹੱਥੋਂ ਕਿਰ ਰਹੇ ਨੇ
ਕੀ ਕਰੇਗਾ ਕਲਮਕਾਰ....[2]

ਕਵੀ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਕੀ ਹੈ?: ਅਤੀਤ, ਸਮਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਦੁਮੇਲ ਦੀ ਨਵੀਂ ਤਸਵੀਰ, ਕਾਗਜ਼ ਉੱਤੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਆਦਮੀ ਦਾ ਅੰਤਹਕਰਨ, ਮਨ ਦਾ ਗੀਤ, ਨਵੀਂ ਰੀਤ, ਨਵੇਂ ਖ਼ਿਆਲ, ਨਵੀਂ ਰੂਹ, ਨਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸਮਤ ਲਿਖ ਹੁੰਦੀ, ਪਰੰਪਰਾ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਵਿਤਾ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ/ਭਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਉੱਤੇ ਆਇਦ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਤੋੜ ਦੇਵਾਂ ਬੰਧਨ ਪੁਰਾਣੇ
ਜ਼ਰਜ਼ਰੇ ਉਲੰਘ ਜਾਵਾਂ
ਛੰਦ-ਅਲੰਕਾਰ ਸਾਰੇ
ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ
ਛੱਡ ਜਾਂਵਾ ਦੂਰ ਪਿੱਛੇ

....

ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਗਾਉਣਾ ਇਸ ਦਾ
ਪੋਲੇ ਪੈਰੀਂ ਚੱਲਦੇ ਜਾਣਾ.....
ਸੂਰਜ ਦੇ ਗੋਲੇ 'ਤੇ ਬਹਿ ਕੇ
ਅੱਗ 'ਚ ਘਿਰ ਕੇ
ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣਾ ਚੰਗਾ ਲੱਗੇ[3]

ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਇਸ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਤੇ ਫਿਰ ਚੰਗਾ/ਨਾ ਵੀ ਲੱਗੇ" ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਭਾਵ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣਾ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਪਰ ਦੂਜਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਚੰਗਾ ਨਹੀ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਤਾਂ ਨਾ ਵੀ ਲੱਗੇ, ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ।

ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਿੱਥੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੇਕ ਨਾਲ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਊਰਜਾ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੇ ਤਮਾਮ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੇ ਉਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਕਾਸ਼ੀ ਉਡਾਰੀ (ਪੰਛੀ) ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਦੀ ਕੁਰਬਲ ਕੁਰਬਲ ਕਰਦੇ ਕੀੜਿਆਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ (ਕੀੜ ਮਕੌੜਾ) ਦੋਵੇਂ ਅਹਿਸਾਸ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸ਼ਾਂਤ ਤੁਰਦੀ ਨਦੀ ਵਰਗੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਭ ਸਹਿਜ ਤੋਰ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਕਾਮਨਾ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਤੋਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਰੀ ਸੰਗ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੁਰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਜੁਰਮ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਜੁਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਰੂੜ੍ਹ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਜੁਰਮ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਕਰਕੇ ਮੁਜਰਿਮ ਹੈ।

ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਵੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਬਦਲ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨੂੰ ਸ਼ਿਕਵਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨੇ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਸੁਝਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਛੱਡ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀਂ ਬੋਧ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦਮ ਭਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਨਾ ਸ਼ਾਇਰੀ ਕਰੇ ਸਵਾਲ
ਹੁਣ ਨਾ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਵੇ ਜਵਾਬ
ਬੀਤ ਗਿਆ ਯੁਗ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਾਲਾ[4]

(ਪੰਨਾ 28)

ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਅਗਲਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਕਵੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕੀ ਹਨ? ਉਸ ਦਾ ਦਰਦ ਕੀ ਹੈ? ਉਸ ਦੇ ਦਰਦ ਦੀ ਦਵਾ ਕੀ ਹੈ? 'ਦਰਦ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਬੁੱਢੇ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਸ਼ਬੀਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਕਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਮੰਜ਼ਰ ਉੱਸਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ :

ਜੰਗਲ ਜੰਗਲ ਪਰਬਤ ਪਰਬਤ
ਸਦੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਪੈਰ ਤੁਰੇ ਨੇ
ਮੁਕਤੀ ਭਾਲਣ ਕਿੱਥੇ ਮੁਕਤੀ?

....

ਪੱਲੇ ਬੰਨ੍ਹ ਸੰਵਾਦ ਪੋਟਲੀ
ਮੱਥੇ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੰਗਾ
ਸਦੀਆਂ ਭਰੀ ਉਡਾਰੀ.... ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ[5]

ਕਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਗਲਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਸਾਲਵੇਸ਼ਨ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ, ਫ਼੍ਰੀਡਮ ਦੇ ਕਿ ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ ਦੇ? ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਨਾ ਹੀ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪੂਰਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਜਿਸ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਬੁਢੇ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਸ਼ਬੀਹ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਬੁੱਢੇ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਸ਼ੇਰ ਦੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਲਈ ਮੱਲ੍ਹਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਹਿੱਸੇ ਨਾਲ ਇਸ ਅਰਥ-ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਸਮਭਾਵ ਨਹੀਂ ਬੈਠਦਾ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਸ਼ੇਰ ਦੇ ਦਰਦ ਨਾਲ ਉਪਮਾਉਣਾ ਕਾਵਿ ਗੁਣ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਾਜਿਬ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਗਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚਲਾ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਦੁਖਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਚਾਹਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੰਗਲ ਜੰਗਲ ਪਰਬਤ ਪਰਬਤ ਭਉਣਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਮੰਜ਼ਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੱਲ੍ਹਮ ਕਿੱਥੋਂ ਆਵੇ? ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਮਿਲੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਦਰਕਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਪੂਰਬਲਿਆਂ ਸਾਰਿਆਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਖਾਏ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਤੁਰਦਿਆਂ ਪੈਰ ਜਲੇ, ਖੰਭ ਸੜੇ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਮੂੰਹ ਦੇ ਭਾਰ ਡਿੱਗਣਾ ਪਿਆ ਪਰ ਆਖ਼ਿਰ ਸਵਾਲ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ ਕਿ ਆਖ਼ਿਰ ਰੰਗ ਬਿਰੰਗੇ ਚਿੰਤਨ ਫ਼ਲਸਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਜਿਹੜਾ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਉੱਤੇ ਮੱਲ੍ਹਮ ਬਣੇ। ਉਂਝ ਭਾਵੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੁਮੇਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਵੀ ਦਾ ਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਤਸੱਵਰ ਨਜ਼ਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਵਾਦ ਜਿਹੜਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਧਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਨਾਲ ਕਵੀ ਬੋਟ ਕਲੱਬ ਜਾ ਕੇ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਟ ਕਲੱਬ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਪੇਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਨਾਖ਼ੁਸ਼ ਜਨਤਾ ਆਪਣੇ ਦੁਖਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਕੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਇਕੱਠੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਦਾ ਅਰਥ ਪਾਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚਲੀ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਤਕ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਰਿਆ ਜਾਂ ਝੀਲ ਵਿਚ ਤੁਰਦੀ ਕਿਸ਼ਤੀ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਬੰਦਾ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ, ਰੁਮਕਦੀ ਹਵਾ ਨਾਲ, ਝੀਲ/ਨਦੀ ਕਿਨਾਰੇ ਦੇ ਘਾਹ ਨਾਲ ਅਤੇ ਕੰਢੇ ਲੱਗੇ ਬਾਗ ਵਿਚ ਖਿੜੇ ਫੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਗੁਫ਼ਤਗੂ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਜਾਂ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਦੋ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ-ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨਾਲ/ ਸਮਾਜ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਗੁੱਝੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸੌਖ ਲਈ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਅਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਅਰਥ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ ਪਾਠਕ ਦੀ ਬੌਧਿਕ-ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਉਸ ਦੇ ਮਨ-ਮਸਤਕ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ-ਭਾਵੁਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋਣ ਲਈ ਤਸ਼ੱਦਦ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲਾ ਝੁਕਾਅ ਰੂਪਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਖ਼ਿਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਰੂਪਕ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਪਟੜੀਆਂ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਰੇਲ ਦੀਆਂ ਪੱਟੜੀਆਂ ਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੂਪਕ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਅਰਥ ਸੰਘਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਜੜਤ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸੂਝਬੂਝ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਾਹਲੀ ਨਾਲ ਇਸ ਰੂਪਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖੋਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੇਲ ਦੀਆਂ ਪੱਟੜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਟੁੱਟੀਆਂ, ਜੰਗਾਲੀਆਂ, ਟਿਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪੱਟੜੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਇਹ ਭਾਵ ਤਾਂ ਪੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਖੇ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਨਕਾਰਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਪੱਟੜੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਫ਼ਰਾਂ ਉੱਤੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਮੰਜ਼ਰ ਉੱਸਰਨਾ ਸੀ ਉਹ ਮੰਜ਼ਰ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਿਆਉਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਮਾਂ ਦੀ ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਤੱਤਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਘੱਟ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੀਆਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਬੋਲ, ਅਚੱਲ (ਅਡੋਲ), ਝੇਲਣ ਵਾਲੇ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਉਚਾਰ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀ ਵਿਚ ਲਿਪਟੇ ਅਕਸ ਵਿਚ ਢਾਲਦੇ ਹਾਂ। ਮਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ, ਕੱਦ ਕਾਠ, ਨੈਣ ਨਕਸ਼, ਤੋਰ, ਹਾਵ ਭਾਵ, ਸ਼ਰੀਰਕ ਮੁੱਦਰਾਵਾਂ ਵਿਰਲੀਆਂ ਹੀ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਮਿਲਣਗੀਆਂ। ਮਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਮਨੁੱਖ-ਚਿੱਤਰ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਾਲ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁੰਜ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਂ-ਬਿੰਬ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜੁਗਤਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਥਾਪਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਬਿੰਬ ਯੋਜਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਂ ਦੀ ਮਮਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

ਮਾਂ, ਨਦੀ ਸ਼ਾਤ ਚੁੱਪ, ਬਿਰਖ ਮੌਸਮ ਝੇਲਦਾ, ਅਡੋਲ ਪਹਾੜ, ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਝੀਲ ਉਦਾਸ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਨਦੀ, ਬਿਰਖ, ਪਹਾੜ ਅਤੇ ਝੀਲ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਵੇਰਵੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ, ਝੇਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥ, ਅਡੋਲਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਨਿਰਗੁਣ ਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਮਾਂ ਨਾਲ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਮਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ਼ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਕਵੀ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਨੂੰ ਬੜਬੋਲੇਪਨ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਚੁੱਪ

ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਮਾਂ ਦੀ ਯੁੱਧਨੀਤੀ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੰਝੂਆਂ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਭਾਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਾਂ ਦਾ ਨਾਰੀਪਨ (ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਮਾਂ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ) ਗਵਾਚ ਜਾਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਉਸਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਾਸਟ ਫ਼ੂਡ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾ ਵਿਚੋਂ 'ਮੱਧਵਰਗੀ' ਨਾਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਰਗੀ ਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਵਿਅੰਗ-ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫ਼ਾਸਟਫ਼ੂਡ ਕਵਿਤਾ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੋਣੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਸਮੇਂ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਫ਼ਾਸਟ ਫ਼ੂਡ ਦੀ ਤਸ਼ਬੀਹ ਦੇਣੀ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਤਜ਼ਰਬਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੰਦਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸੜਕਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਨਪੀੜਿਆ ਹੋਇਆ ਦੌੜ ਭੱਜ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਰਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਬਿੰਬ ਫ਼ਾਸਟ ਫ਼ੂਡ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਇਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰਹਿਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਖਾਣ ਦਾ ਵੀ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਜਦੋਂ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਬੋਧ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਦੁਖਾਂਤ ਬੋਧ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਮੈਂ-ਮੂਲਕ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੋਚਧਾਰਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੈਂ-ਮੂਲਕਤਾ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਰੀਕਾਕਾਰ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਭਾਵੇਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪੇ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ, ਪੀੜਾਂ ਅਤੇ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰ/ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਬੋਧ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੋ-ਭਾਵੁਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚਲੀ ਕਵਿਤਾ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਅਪਵਾਦ ਤੋਂ ਮੈਂ-ਮੂਲਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਨੂੰ ਨਿਰਮਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਹਿਸਾਸਮੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਰ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਸਾਸਮੰਦ ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਅਵਾਜ਼ਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਗਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਵਾਲਾ ਇਨਸਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਤਹਕਰਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ (ਆਸਥਾ ਦੀ ਆਹਟ) ਦੀ ਟਿਕ ਟਿਕ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਉਹ ਜਾਗਣ ਦਾ ਦੁਖ ਸਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਪਨਹੀਣ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜਾਣਨ (ਗਿਆਨ) ਦੇ ਦੁਖ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਹਟ ਵਿਚ ਜਾਗਣ ਸੌਣ, ਦੁਖ/ਸੁਖ ਜਾਣਨਾ/ਬੇਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਭਟਕਣਾ/ਸੁਪਨਹੀਣ ਰਹਿਣਾ ਦੀਆਂ ਬਾਈਨਰੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਾਗਣ ਅਤੇ ਸੌਣ ਦੀ ਬਾਈਨਰੀ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਸੁਪਨਹੀਣ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਸੌਣ ਦਾ ਸੁਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚਾਹਤ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਧਾਰਣ ਬੰਦੇ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਚੇਤ ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਟਿਕ ਟਿਕ ਨੂੰ ਸੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਆਹਟ ਉਸ ਨੂੰ ਚੈਨ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਟਿਕ ਟਿਕ ਸੁਣਦਿਆਂ ਜਾਗਣਾ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਸੁਪਨਹੀਣ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਮੈਂ ਇਕ ਸਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ

'ਸਮਾਜਿਕ' ਇਨਸਾਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਮਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਉਂਗਲੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ-ਮੂਲਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਾਸਾਰ 'ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਹੋਂਦ' ਵੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਮੈਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਮੱਧਸ਼ਰੇਣਿਕਤਾ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਭਾਵ ਸੰਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ, ਕਵੀ ਦੀ ਮੈਂ-ਮੂਲਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਖ਼ਾਸੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਲਈ ਤੜਪਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਉਹ ਇਜ਼ਾਫ਼ਾ ਇਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੱਧਸ਼ਰੇਣਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਵੈ ਬਾਰੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵੀ। ਇਹ ਸੰਤੁਲਨ ਉਸ ਦੀ ਮੈਂ-ਮੂਲਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ।

ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਦਾ ਦਮਨ ਅਤੇ ਵਿਸਫੋਟ: ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਦੀ ਦਮਿਤ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਆਲੋਚਕ-ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਡਰ ਕਰਕੇ ਦੱਬਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦਮਿਤ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਕੇ-ਬੇਮੌਕੇ ਉਬਾਲਾ ਖਾਂ ਜਾਦੀਆਂ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਵੀ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਹਟਾ ਕੇ ਫੁੱਟ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਨਾਲ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਦੋਹੇ, ਗ਼ਜ਼ਲ, ਗੀਤ ਅਤੇ ਰੁਬਾਈ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗੀਤ-ਰੂਪ ਹਨ ਪਰ ਰੌਚਕ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਵੀ ਦੋਹਾ, ਗ਼ਜ਼ਲ, ਗੀਤ ਅਤੇ ਰੁਬਾਈ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਗੀਤ ਨੁਮਾ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੀਤ ਕਹਿੰਦਾ ਨਹੀਂ। ਰੌਚਕ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਮਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉਦੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਗੀਤ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਨਾ ਕਿਧਰੇ ਸੁਖ-ਨਾਦ ਸੁਣੀਂਦੇ
ਨਾ ਵੱਜਣ ਖੜਤਾਲਾਂ
ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਨੇ ਹੀ
ਖਾ ਲਈਆਂ ਪੜਤਾਲਾਂ
ਭੀੜਾਂ ਏਥੇ ਮੁਨਸਿਫ਼ ਬਣ ਬਣ
ਆਪੇ ਸਜ਼ਾ ਸੁਣਾਉਣ
ਕੀ ਜਾਣਾ ਮੈਂ ਕੌਣ ਨੀ ਜਿੰਦੇ- ਕੀ ਜਾਣਾ ਮੈਂ ਕੌਣ[6]

ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਰੰਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕੌਣ ਦੇਸ ਨੂੰ ਜਾਣਾ ਹੈ'। ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈਅਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਆਵੇਗ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੱਤ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਭਾਵੁਕ ਤੀਬਰਾ ਵੀ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈਤਾ ਵੀ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰਲਾ ਭਾਵ ਬੜਾ ਸਰਲ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੀਤੇ ਵੱਲ ਨਿਹਾਰਦਾ ਬੰਦਾ ਗਵਾਚ ਚੁੱਕੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪਛਤਾਉਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਧਾਰਣ ਜਿਹੇ ਇਸ ਸੱਚ ਕਿ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਬੰਦਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅਰਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਣ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰੂਪ ਜੁਗਤ ਵਿਚ ਢਾਲਦੀ ਹੈ :

ਰੋਟੀ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁੰਮੇ
ਸੁਪਨੇ ਕਿੱਥੋਂ ਲੱਭਾਂ?
ਮੁੜ ਮੁੜ ਉੱਠਣ ਚਾਅ ਨੱਚਣ ਦੇ
ਮੁੜ ਮੁੜ ਦਿਲ ਵਿਚ ਦੱਬਾਂ
ਕੀ ਖੋਇਆ ਕੀ ਪਾਇਆ ਏਥੋਂ
ਕਾਹਦਾ 'ਸਾਬ ਲਗਾਣਾ?[7]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੁਹਜ ਬੜੇ ਸਧਾਰਣ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਗਹੁ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਨਾਲ ਕਵੀ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਕਥਨਕਾਰੀ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ (ਰੈਟ੍ਰਿਕਸ) ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਚੰਗੀ ਭਲੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੇ ਲਿਖਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ ਗਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ "ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨਾਲ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਵੈ-ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਖ਼ਿਰ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਸਸਤੀਆਂ ਜਾਂ ਸਰਲ ਪਰ ਲੁਭਾਉਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਫ਼ਾਹੇ ਵਿਚ ਦਮ ਘੁਟਣ ਨਾਲ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਥੇ ਇਕ ਕਵੀ ਕੁੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਦੇਖਦਾ ਦੇਖਦਾ ਕਵੀ ਬਣਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰ ਕੇ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਭਟਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਵੀ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਉਲਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਸਧਾਰਣ ਕਵਿਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਕਰਸ਼ਣ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਬੰਦਾਂ ਜਾਂ ਪੂਰੇ ਪੂਰੇ ਕਾਵਿ-ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਘਟਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਅੰਦਰਲੀ ਪ੍ਰਗੀਤ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਿੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗੀਤ ਵਿਚ ਅੰਤਰੇ ਦੀ ਜੋ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨਿਭਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਨਾਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਪੂਰਾ ਕਾਵਿ-ਖੰਡ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਤੇ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਕ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹ ਕਵੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆ ਜੁਗਤਾ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦੀ ਉਚੇਚ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਹਿਜ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਚਮਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਇਕ ਪ੍ਰੇਰਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਜਿਊਏ ਹੋਏ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਮਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਝਲਕ 'ਜੁਗਨੂੰ-ਜ਼ਖ਼ਮ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਅੱਜ ਫੇਰ ਮਿਲੀ ਤੂੰ
ਅੱਜ ਫੇਰ ਸੁੱਤੇ ਜ਼ਖ਼ਮ ਜਗੇ
ਜੁਗਨੂੰ ਤਰ੍ਹਾਂ... ....
ਜਗਦੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾ ਦੀ ਲੋਅ ਅੰਦਰ
ਫੇਰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ[8]

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਰੂਪਗਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਰਕੇ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਸਾਬਤ ਸਬੂਤਾ, ਸੰਗਠਿਤ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਤਾਂ ਮਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਟਿਕਦਾ ਪਰ ਆਪਣੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਆਵੇਗ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਰਵਾਨੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ ਬਣ ਗਈਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਕ ਹੈ 'ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਦੂਕਾਰਾ' ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੁਹੱਪਣ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਸੀਮ ਸੁਹੱਪਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਉਭਾਰਦਾ ਅਚਾਨਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ

ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਰੂਪਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੀ ਕਰੂਪਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕਿਹੜੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਸੋਨ ਚਿੜੀ ਦੇ ਖੰਬ ਨੋਚ ਕੇ
ਆਦਮ ਦੈਂਤ ਚੁਫੇਰੇ ਧਾਇਆ
ਫਸਲਾਂ ਬਣ ਬਣ ਨਫ਼ਰਤ ਉੱਗੀ
ਟਿੰਡਾਂ ਭਰ ਭਰ ਖ਼ੂਨ ਵਹਾਇਆ
ਨਦੀਏ ਵਗਦਾ ਮਿੱਠਾ ਪਾਣੀ
ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹੋਇਆ ਖਾਰਾ....।[9]

ਇੱਥੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਕਰੂਪਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹਿੰਸਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਹਿਜ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੁੜ ਤੋਂ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇ ਅਸਫ਼ਲ ਹੋਣ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਵੀ 25 ਸਾਲ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੁਰਾਣੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਦਤਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਾਜਿਬ ਬਦਲ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੁਪਨੇ ਨੇ ਬੰਦਿਆਈ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਮੁੜ ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੱਲ ਮੁੜ ਪਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਭਖਦੇ ਸ਼ੋਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲਾ
ਧੂਣਾ ਫੇਰ ਧਮਾਉਣਾ ਪੈਣਾ
ਭੁੱਖ਼ ਗਰੀਬੀ ਫ਼ਿਰਕੇਦਾਰੀ
ਮੂੰਹ ਅੱਡੀ ਵਿਕਰਾਲ ਖੜੇ ਨੇ
ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖੇ ਜੰਤਰ-ਮੰਤਰ
ਅੜ ਕੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਖੜੇ ਨੇ
ਮਨ ਅੰਬਰ ਤੋਂ ਕਾਲਖ਼ ਵਾਲਾ
ਬੱਦਲ ਪਰ੍ਹਾਂ ਹਟਾਉਣਾ ਪੈਣਾ।[10]

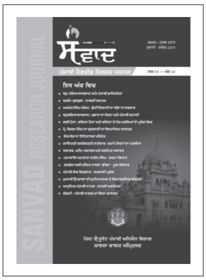
ਇਹ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਸੁਨੇਹਾ ਬਣ ਜਾਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਡਾਇਰੀ (ਪੰਨਾ ਰਹਿਤ)
2. ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ, **ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖਬਰ**, ਪੰਨਾ 75.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 17
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 28
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 31
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 58
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 31
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 57
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 78
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 79

◈

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ
ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ
(‘ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ’ ਅਤੇ ‘ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ’ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)



ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਫੋਨ : 98151-74144
ਈਮੇਲ :
sce.sarbjit@gmail.com

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ‘ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ’ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅੱਗਿਓਂ ਵਿਕਾਸ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ ਕੇ ਫਿਰ ਪਰਮਾਰਥ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਮਿਹਰਬਾਨ ਜੀ ਸੋਢੀ, ਸੋਢੀ ਹਰਿ ਜੀ ਅਤੇ ਸੋਢੀ ਚਤੁਰਭੁਜ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਉਦਾਸੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਆਨੰਦਘਣ ਅਤੇ ਸੁਆਮੀ ਸਦਾ ਨੰਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨਿਰਮਲਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਈ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਤੱਕ ਲੰਮੀ ਫ਼ਿਹਰਿਸਤ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੇ ਡੇਰੇ, ਨਿਰਮਲਿਆਂ ਦੇ ਅਖਾੜੇ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਬੁੰਗਿਆਂ ਤੱਕ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਸਮੇਂ ਵੀ ਹੋਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਨਾਤਨੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ‘ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ’ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਅਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਹਾਲਾਤ ਅੰਦਰ ਸਥਿਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਇਥੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਇੱਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੱਤਭੇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰਕ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਲਾਹੀ ਬਾਣੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ, ਇਸ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਸਥਾ, ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਸਿਰਜਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਗੰਮੀ, ਪਾਰਲੌਕਿਕ, ਇਲਾਹੀ, ਰੱਬੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦਿੱਕਤ ਇਹ ਬਣਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਾਪੇਖਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਯੁੱਗ ਨਿਰਲੇਪ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰਬਕਾਲੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੇਠ ਵਡਿਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਭਾਮੰਡਲ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਅੱਜ ਵੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜੇ ਦੇਖਣਾ-ਕਹਿਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸੂਚਨਾ-ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਨਵ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾਲ ਜਿਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਣ ਦਿੰਦੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਤਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਹੱਥਲਾ ਨਿਬੰਧ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ' ਅਤੇ 'ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ' ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਉਸ ਲਈ ਅਨਿੰਨ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵਲੋਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਉਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ (Mode of Consciousness) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਧਰਮ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਰਧਾ, ਆਸਥਾ ਜਾਂ ਪੂਜਣਯੋਗ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸੋਚ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਵੇਲੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੀ। ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਾ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਲੜ ਕੇ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮਜ਼੍ਹਬ ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਰੈਸ਼ਨੇਲ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ।... ਮਜ਼੍ਹਬ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਮਝਿਆ ਪਰਖਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰੋਲ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[1]

ਇਹ ਮਸਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਕਾਵਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਮੁੱਢਲੀ

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ, ਅਗੰਮੀ ਅਤੇ ਗ਼ੈਬੀ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰਯਥਾਰਥਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਕਟ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਇਕ ਮਨੋਕਲਪਿਤ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀਮੂਲਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਵੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਰੋਲ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ, ਸਾਰੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਪੇਟੇ ਪਾ ਕੇ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪ੍ਰੋ. ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਕਾਵਿ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਰਮ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰੱਬ, ਨਾਮ, ਮਾਇਆ, ਮਨਮੁੱਖ, ਗੁਰਮੁੱਖ, ਸਦਾਚਾਰ ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਿਖੇੜ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਖੇੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਉਹ ਮਾਣਸ ਖਾਣੀ ਸਮਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਕੋ ਇਕ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਯੁੱਗ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਮਝਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅੱਜ ਤੱਕ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ- ਗੁਲਾਮੀ, ਫੀਊਡਲਿਜ਼ਮ ਤੇ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ। ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਾਵੇਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਕੱਢੇ ਤੱਤ ਉਸ 'ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨਿਜ਼ਾਮਾਂ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਅਸਲਾ ਉਹ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਣੀ ਮਾਇਆ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੈਦ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰਲੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਐਨਾ ਉਲਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਦੌਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਚਕਨਾਚੂਰ ਕਰਨਾ ਤਾਂਘਦੀ ਅਤੇ ਲੋੜਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਿਲਾਫ਼ ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਲੜਨ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੋਝੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਪਲਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਨੱਥ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਨਿਯੰਤਰਣ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਕਸਦ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੁਆਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਅਬਦਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬੀਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੀਆਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਰੀਲੇਟ ਕਰਕੇ

ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬੀਮਾਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜੀ ਲੱਛਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬਣ ਜਾਣਗੇ। ਹਰ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਊ ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਇਖ਼ਲਾਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਵਿਹਾਰੀ ਸਦਾਚਾਰਕਤਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਹਰ ਸਮਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਲਗਾਤਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਣਥੱਕ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਸਮਾਜੀ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਮੂਲ ਬਣਾਉਣਾ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਜਾਗੀਰੂ ਪ੍ਰਬੰਧ) ਦਾ ਮਕਸਦ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿੱਠਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਸਤੂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣੇ ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਸੰਕੇਤ ਉਸਨੇ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। "ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਲਾਮ ਤੇ ਫ਼ਿਊਡਲ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰਾ ਡੰਡਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਡੰਡੇ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਲਾਮ ਤੇ ਫਿਊਡਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਨੂੰ ਵਿੱਦਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਲੈਣ ਦਿੰਦੇ। ਚੇਤਨਾ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹੋ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਰਹਿਣ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਬ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਦੇ ਭੈੜੇ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਦੁੱਖ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਗੁਨਾਹ ਨੂੰ ਪਾਕ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਾ ਪਿਆਰ ਕੱਢ ਕੇ, ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਤੇ ਪੈਸੇ ਦਾ ਮੋਹ ਪਾ ਦੇਂਦੀ ਸੀ। ਪੈਸੇ ਤੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਖੁਮਾਰੀ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁੱਟ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੈਸੇ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ, ਗੁਲਾਮੀ ਲਗਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।"[3] ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਉਹ ਲੱਛਣ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਵੱਲ ਧੱਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਵਿਸ਼ਟਾ ਦਾ ਕੀੜਾ' ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਜਵਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਕਾਰਾਂ 'ਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਸਥਾਪਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਾ ਬਣੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਪੂਰੇ ਸਮਾਜਕ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ:-

ਇਸ ਜਰ ਕਾਰਨਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰ ਘਣੀ ਖੁਆਈ
ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮੁਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ ॥

ਇਹ ਜਰ/ਦੌਲਤ ਹੈ ਜੋ ਪਾਪਾਂ ਬਾਝੋਂ (ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ) ਇਕੱਠੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਾਇਰ ਨਹੀਂ, ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਗੀਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਵਿਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਬ ਹੈ। ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਰੱਬ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਰੱਬ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਣ ਲੈਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, "ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਜੋ ਕੁੱਲ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੁੱਲ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਰਚਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ, ਸਰਬ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਕ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਜਮਾਤੀ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਰੋਲ ਲੋਕ ਹਿਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਕ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਚਿੱਤਰ ਦਾ

ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ ਖਿੰਡੇ ਪੁੰਡੇ ਆਜ਼ਾਦ ਫਿਊਡਲਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ, ਸਮਾਜਕ, ਸਿਆਸੀ, ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨੈਸ਼ਨਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਕ ਅੰਗ, 'ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤ ਸਭੈ ਏਕ ਹੀ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[4] ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਆਲ ਇਸ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਰੱਬ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਰੱਬ ਨਾਲੋਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਰੱਬ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੀ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਵੀ ਸੱਤਾ-ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਟਿਕ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਰੱਬ, ਵਿਹੂਣਿਆਂ ਦਾ ਰੱਬ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਸ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਸਥਾਪਤੀ ਪੱਖੀ ਰੱਬ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਮਿਲੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਸੋ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹੋ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਰੱਬ ਮਜ਼ਲੂਮ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਰੱਬੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਵੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਵਿਹੂਣਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਬੁਲੰਦ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਕਲਪਣਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਨਿਰਲੇਪ ਪਰੰਤੂ ਸਥਾਪਤੀ ਪੱਖੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਭਰਪੂਰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਰਾਹ, ਦੋ ਹੀ ਪੈਟਰਨ ਹਨ। ਇਕ ਪੈਟਰਨ ਮਾਇਆ ਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰੱਬ ਹੈ। ਇਹ ਪੈਟਰਨ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਧਰ, ਹਰ ਪਹਿਲੂ 'ਤੇ ਕੱਟਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਇਕ ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।"[5] ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਸਾਪੇਖਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਮਾਜੀ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਰੱਬ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਾਅ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਉਸ ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਕੱਟ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਾਮੀ, ਕਰੋਧੀ, ਲੋਭੀ, ਮੋਹੀ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰੀ ਬਣਾਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਾਨਵ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕਲਪਿਆ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲੱਛਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਾਲੇ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਲੋੜਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਕਿਰਦਾਰ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਰੋਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜੀ

ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਵੰਤ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਰੋਹ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਵੈਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੱਬ ਅੰਦਰ ਗੁਣ ਹਨ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਉਪਰ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣ ਹੋਣੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਜਿੱਥੇ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ, ਆਰਥਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਸਮ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਾਰੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਬਦਲਣ ਦਾ, ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਉਲੱਦ ਕੇ ਦੂਸਰੀ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ, ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ।"[6] ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਨਾਅ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਆਸਥਾਮਈ ਮਹੱਤਤਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਸਲਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਨਿਹਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਕੋਈ ਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਵੇ, ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲ ਪਰਖ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਵਧ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਜਿੱਥੇ ਮਾਣਸਖਾਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉੱਠੀ, ਉਹ ਆਵਾਜ਼ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸਾਂਭੀ ਗਈ। ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਮਹਿਜ਼ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸੀ ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕਹਿਰੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਠੀਆਂ ਨਾਬਰੀ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਅਤੇ ਸਾਂਝਾ ਯਤਨ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਮਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮਾਨਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਸਿਰਜਣਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲਹਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਵਿਚ ਵੱਢ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਜੋ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬਣੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਇਸੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਰੋਲ ਹੈ। ਇਥੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੂਖ਼ਮ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਧੁੰਦਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ 'ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ' ਅਤੇ 'ਸਭੈ ਸਾਂਝੀ ਵਾਲਿ ਸਦਾਇਨ' ਜਾਂ 'ਮਾਨਵ ਕੀ ਜਾਤ ਸਭੈ ਏਕੋ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਰਾਬਰਤਾ ਨਿਮਨ ਦਰਜੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਉੱਠੀ ਹੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਸ ਸਮੂਹ/ਵਰਗ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਪਲੀਬੀਅਨ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। "ਗੁਰਬਾਣੀ, ਪਲੀਬੀਅਨ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਫਿਊਡਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੀਡਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਮੁਹਰ ਵਾਲੀ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ।"[7]

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਕੁਝ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੂਝਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸੋਚਵਾਨ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸੂਝ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੱਟੜਤਾ ਵਜੋਂ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਹ ਇਕੋ ਸੱਟੇ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਕੁਝ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਯੁੱਗ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੋਵੇ। ਦੂਸਰਾ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਾਟ ਕਰਕੇ ਇਕ ਬਦਲਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਉੱਠਣ ਵਾਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਉਸੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਗੇ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਗੇ। ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣਾਂ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਯੂਰਪੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਅਤੇ ਕਈ ਅਲੋਕਾਰੀ ਲੱਛਣ ਹਨ ਜੋ ਯੂਰਪੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ। ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਪੂਰਵ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਅਣਗਿਣਤ ਮਿਸਾਲਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜਕ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਫੈਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਮੱਧਕਾਲ ਅੰਦਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਫੜਨਾ ਅਤੇ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਨਾਬਰੀ ਨੂੰ ਪਲੀਬੀਅਨ ਦੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਬੰਦ, ਗਤੀਰਹਿਤ ਅਤੇ ਇਕ ਨਿਰਜਿੰਦ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਚੇਤਾਵਨੀ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। "ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਸਥਾਨਕ ਰੂਪ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ, ਆਪਣੀ ਕਲਚਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿਖਾਉਣ। ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਾਸਤੇ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਾਰਿਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੱਦ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਪੋਤਰਾ ਤੇ ਸਿਖਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ।"[8]

ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲਾ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉੱਪਰ ਇਕ ਇਲਜ਼ਾਮ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਲਜ਼ਾਮ ਬਹੁਤਾ ਚਿੰਤਨ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਨਿਖੇਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਲੱਗਦਾ ਰਿਹਾ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਉਸ ਧਾਰਨਾ 'ਚੋਂ ਕਿ 'ਧਰਮ ਅਫ਼ੀਮ ਹੈ।' ਪਰੰਤੂ ਸੰਕਟ ਇਹ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਲੋਕ ਮੁਖੀ ਬਣਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਇਸ ਨਾਲ ਬਾਣੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਆਸਥਾਮਈ ਸਾਧਨ ਬਣ ਗਈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਸੋਚਣ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ (ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਜੁਗਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।) ਦਰਕਿਨਾਰ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਭਾ ਮੰਡਲ ਅਤੇ ਆਸਥਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ

ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਥ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਲਈ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਦਮਨ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਖਿਲਾਫ਼ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਲੜਿਆ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਅਣਗਿਣਤ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੜਾਈਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨਿਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪਰਿਖੇਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਨਾ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪੱਖੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ, ਵਰਣ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਜਿਹੜੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਲਈ ਹੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗਿਆਨ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਤੱਕ ਅਧਿਕਾਰਤ ਕਰਕੇ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮ ਵੀ ਅਰਬੀ-ਫਾਰਸੀ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਉਹਨਾਂ ਜਨ-ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਕਰਦੀ ਸੀ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਗਿਆਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਗੁਣ-ਗਾਇਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀਆਂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਤੱਕ ਸੰਚਾਰਿਆ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਭਿੰਨ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਨਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਬੋਲੀ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਰਜਿਤ ਕੀਤੀ ਪਛਾਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਭਾਰਤੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਿਰਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਬੋਲੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਜਮਾਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਨ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਸੋਸ਼ਿਤ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਸੱਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਭਲੀਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਦਾ ਇਹ ਮਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਸਿੱਖਿਆ, ਰੋਜ਼ਗਾਰ, ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਉੱਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮਰੱਥ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ

ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਹੋ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਯੋਗਤਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅੱਗੇ ਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਚਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਨ ਵਿਚ ਤਰਕਹੀਣ ਦਲੀਲ ਦੇਣੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ' ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਉਹ ਲੱਛਣਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੱਛਣਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਦੇਖਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਵੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਵਾਪਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਪਿੱਛਲ ਪਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਝਣ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਤੱਕ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਸਥਾਮਈ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉੱਪਰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਦੇਹ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਵਿਵੇਕਪੂਰਨ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਭਾਮੰਡਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿੱਕਲ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੋ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਾਡੀ ਪੂਰਵਲੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮੁਹਾਵਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।) ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਕਿਵੇਂ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਸ ਖਾਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਅਹਿੰਸਕ, ਮੁਹੱਬਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਸੰਬੰਧੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਨਤਮਸਤਕ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਗਿਆਨਮੁਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਪੁਲਾਂਘ ਪੁੱਟਦੇ ਹਾਂ।

-2-

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ :

ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ।
ਸਿਰ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ ॥
ਇਤੁ ਮਾਰਗਿ ਪੈਰ ਧਰੀਜੈ।
ਸਿਰ ਦੀਜੈ ਕਾਣਿ ਨਾ ਕੀਜੈ ॥...

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕਥਨ

ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਦਰਵੇਸ਼, ਫ਼ੱਕਰ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ-ਚਿੱਤ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜੁਝਾਰੂ-ਯੋਧੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਬਜ਼ੁਰਗ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲੇ, ਠਹਿਰੀ ਹੋਈ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਅੱਖਾਂ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੀ ਦਿਖਾਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਸ਼ਾਸਤਰਧਾਰੀ ਯੋਧੇ ਵਾਲੇ, ਰਾਜ-ਸ਼ਹਾਨੀ ਆਭੂਸ਼ਨਾਂ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰੂ ਤੇਵਰਾਂ ਵਾਲੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਦਾ ਆਭਾਮੰਡਲ ਜੰਗਜੂ ਤੇ ਹਰ ਪਲ ਘੋੜ-ਚੜ੍ਹੇ ਲੜਾਕੂ ਵਾਲਾ ਦਿਖਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੋਰ ਵੀ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਦੱਸ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ ਲੰਘੀ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਖਰਦਾ ਚਲਿਆ ਗਿਆ। ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹੋ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ' ਵੇਲੇ ਹਕੀਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਤਾਂਘ ਦੇ ਬੀਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੇਲੇ ਵੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿਚ ਹੀ ਪਏ ਸਨ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਦੂਰਦਰਸ਼ੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸਹਿਜ, ਸਦ-ਵਿਹਾਰੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਸੀਸ ਤਲੀ ਉਤੇ ਧਰਕੇ ਆਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਦੂਸਰਾ, ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਸੂਤਰ ਹੈ ਕਿ ਖੇਡ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਲੋੜ ਤਲੀ ਉੱਤੇ ਸੀਸ ਧਰਨ ਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਸੀ। ਸੋ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਰਾਹ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਦੋਂ ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਉਲੀਕੇ ਜਾਣਗੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਾਂ ਉਪਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀਸ ਦੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ, ਹਰ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਇਹੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਲਹਿਰ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸਰਬਲੋਹ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਵਾਲੇ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਜੁਝਾਰੂ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ' ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ, ਵਿਕਾਸ, ਜਿੱਤ ਅਤੇ ਮੁੜ ਫਿਊਡਲ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਹਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗ਼ੈਰ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਭਾਰਤੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਮੱਤਭੇਦ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਧੁੰਦਲਕਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਧੁੰਦਲਕੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਸਲਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਉਪਰੰਤ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਿੱਖ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨੂੰ (ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਿੱਖ) ਸਿੱਖੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਰਿਆ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੁਝਾਨ ਉਸ ਦੌਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ

ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਵਰਗਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਨਿਰਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਨਿਰਣਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੱਤਭੇਦ ਵੀ ਉਭਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗ਼ੈਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਹਿੱਸਾ ਜਿੱਥੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਕਿਉਂ ਹੈ?, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜਕ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਉੱਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦਾ। ਦੂਸਰਾ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਮੂਮਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਜੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ, ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਲਹਿਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਜੋ ਮਹਿਜ਼ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਜੰਗ ਲੜ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਉੱਠੀ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲੀ ਲੋਕ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਪਛਾਣ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜਮਾਤਾਂ (ਫਿਊਡਲਾਂ ਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ) ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ, ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਤੱਕ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੋਲ ਉੱਪਰ ਪਰਦਾ ਹੀ ਪਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[9]

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ 'ਲੋਕ ਲਹਿਰ' ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲੇਖਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ 'ਲੋਕ' ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਿਰ ਹੈ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਮਸਲਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਅੰਗ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਥਾਪਤੀ ਨੇ ਇਹ ਕੰਮ ਬਹੁਤ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਹ ਬਹੁਤ ਅਰਥ ਪੂਰਨ ਜੁਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ੋਕ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਲਤਨਤ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਲਿੰਗਾ ਦੀ ਲੜਾਈ ਉਪਰੰਤ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਭਾਰਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਧਰਮ ਬਣਕੇ ਫ਼ੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਛੇ ਸੌ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਗੁਪਤ-ਕਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਾਲ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਨੂੰ ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਾਲ ਕਹਿਣ ਪਿੱਛੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਰਕ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਜ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਧਰਮ ਸੀ। ਇਉਂ ਧਰਮ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਬਣ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਭਾਵਨਾ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨੀ-ਸੂਝ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲੋਕ ਹਿੱਤੀ ਤਰਕ ਬਣਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਬਹਿਸ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਨਾ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਯੋਗ।

ਪ੍ਰੋ. ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ

ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਫਿਊਡਲ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਪਰ ਲੋਕ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰਾਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਰਸਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਸਮਾਜੀ ਸੁਪਨਾ ਹਕੀਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਖੜੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਧਰਮ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਫਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, "ਮੱਧਕਾਲ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਸਭਨਾਂ ਰੂਪਾਂ, ਦਰਸ਼ਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਕਾਨੂੰਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਉਪ-ਖੰਡ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਉਂ ਇਹ ਹਰ ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰੇ।"[10]

ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਰੂਪ ਹੀ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਮਸਲਾ ਜੋ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਮਿਆਉਣਾ (Generalised) ਹੈ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵੀ ਉਸ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਖ਼ਾਸੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਇਦ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਉਸ ਆਂਤਰਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਮਾਰਕਸ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਖ਼ਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਫਰਾਂਸੁਆ ਬਰਨੀਯੇ (ਨੌ ਸਾਲ ਤੱਕ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਡਾਕਟਰ ਰਿਹਾ) ਦੀ ਮਹਾਨ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੀ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਜਿੱਥੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਾਲਕ ਹੈ।... ਬਰਨੀਯਾ ਠੀਕ ਹੀ ਇਹ ਤੱਥ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਉਸਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਤੁਰਕੀ, ਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵੱਲ ਹੈ, ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਬ ਦੇ ਸਵਰਗ ਦੀ ਵੀ, ਅਸਲ ਕੁੰਜੀ ਹੈ।"[11] ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪੂਰਬ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਹ ਸੀ 'ਏਸ਼ਿਆਈ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਧੀ'। ਇਸ ਉੱਪਰ ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵਪਾਰ ਦਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਿੱਕਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਰਾਜਾਸ਼ਾਹੀ ਇਕ ਨਿਹਕੇਵਲ ਸੱਚ ਵਰਗਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਰਾਜਾ ਹੀ ਮਾਲਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਹਿਜ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਰਥ ਰਾਜਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਉਦੈ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਕੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੱਖਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਸਿਰਜਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸਿਰ ਤਲੀ' ਤੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜਾਗਰੂਕ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਬ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੀ ਹੈ, ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਜਾਤ ਦੀ ਆਰਥਕ ਵਸਤੂ ਕੀ ਹੈ? ਜਾਤ, ਜਮਾਤ ਦਾ ਹਿੰਦੂ ਰੂਪ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਫਾਰਮੇਸ਼ਨ, ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ, ਜਮਾਤ ਨੇ ਜਾਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਾਤ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਕੰਮ ਦੀ ਵੰਡ, ਦੂਜੇ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਸਿਆਸੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜਮਾਤ, ਜਮਾਤੀ

ਹਿੱਤ, ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਮੈਂਬਰੀ ਜਾਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ। ਕੋਈ ਇੱਕੜ-ਦੁੱਕੜ ਬੰਦਾ ਜੇ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਹੋਰ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਨਿੱਕਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਜਾਤ, ਹੋਰ ਫਾਰਮੇਸ਼ਨਾਂ ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਜਮਾਤ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਨਿਕਲਨਾ ਸੰਭਵ ਸੀ।"[12]

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਜਾਤ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੰਡ ਕਰਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਜਨਮਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸਦਾ ਲਈ ਨੱਥੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਰੂੜ੍ਹ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਵਾਲਾ ਸੰਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਜਾਇਦਾਦ ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਹੂਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਉੱਠਣ ਵਾਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸ ਆਵਾਜ਼ ਲਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪੂਰਨ ਉਸਾਰੀ ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਇਕ ਸੰਗਠਤ ਲਹਿਰ ਉਸਾਰਕੇ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਅਰਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਂ ਪਿਆਰਿਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਪਿਆਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ, ਦੂਸਰਾ ਉਹ ਇਕੱਲੇ ਪੰਜਾਬ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ। ਇਹ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਦੂਸਰਾ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹਿੱਸੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਉਲਟ ਸੀ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਸਮਾਜੀ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਜੱਦ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਠਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਮੁੱਢੋਂ ਲੱਗ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਡਟ ਕੇ ਲਈ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰੂਪ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਲਗਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ, ਪੈਂਤੜਾ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦਾ ਹੈ, ਨਜ਼ਰੀਆ, ਸਮਾਜਕ ਕੀਮਤਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹਨ ਪਰ ਜਨੇਊ ਪਹਿਨਦੇ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਸਜੇ ਖਾਲਸਾ ਦਾ ਰੂਪ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਅਸਲੇ ਵਿਚ ਜ਼ਰਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀਆਂ ਚਹੁੰ ਜਾਤੀਆਂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਸੱਚ ਆਪਣਾ, ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦਾ ਪਇਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਚਹੁੰ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਬੰਦੇ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਸਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਰੀਦ ਤੇ ਕਬੀਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ ਹਨ।"[13]

ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਦੇ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਉਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿਰ ਹਕੀਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀ ਹੈ? ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਭੁਲਾਂਦਰੇ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਰਤੱਤ (Element) ਅਮਲ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿਰ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲ

ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਮਲਦਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰਚਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਵਿਚਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲਦਾਰੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨੋਡਲ ਏਜੰਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਚਾਰ ਅਮੂਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਲਹਿਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਅਵਚੇਤਨ ਲਹਿਰਾਂ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਧਰੋਹਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਠੋਸ ਜ਼ਮੀਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਲਚਰ/ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਚਾਰ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ, ਜਦ ਤੱਕ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਨਗੇ, ਉਹ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰੂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਪ੍ਰਤਿ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਭਰੇ ਕੰਮ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਣ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਵਡੇਰਾ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਵੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਜੋ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਯਥਾਰਥਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਸਕੀ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀਆਂ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਲੰਗਰ, ਪੰਗਤ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸਮੂਹਭਾਵੀ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ। ਇਹ ਪਹਿਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਆਮ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਹੂਣੀ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੋ ਭਾਵ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਵਿਤਕਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਰਾਬਰ ਬੈਠਕੇ ਖਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦੂਸਰਾ ਵਸਤੂਗਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਉਹੀ ਲੰਗਰ ਸਭ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਕੋ ਪੰਗਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਰਥ ਵੀ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਅੰਤ ਸੀ। ਇਉਂ ਇੱਕਤਾ (oneness) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ 'ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤਿ ਸਭੈ ਏਕੋ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸੀ। ਵਰਣ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਪਰ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜੀ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਕੀਰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੰਤਰ-ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ। ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮਹਿਮਾ ਦੇ ਕੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਈ। ਇਉਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਨਤਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਡੂੰਘੇ ਰੁਖ ਅਰਥਵੱਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਬਣਾਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪਾਏ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਅਸਲਾ ਸਿਆਸੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਆਰਥਕਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੋਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਫ਼ੈਸਲਾ ਭਾਵੇਂ ਨਿਰੋਲ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਵੇ, ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਸਦਾ ਕਾਰਨ, ਰੈਸ਼ਨੇਲ

ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਦੱਸਣ, ਫ਼ੈਸਲੇ ਦਾ ਅਸਲਾ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੋਰ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਟੋਟੈਲਿਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪਰਖਣ ਵਾਂਗ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਹਿਰਾਂ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਲੱਗਿਆਂ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਕਰਨਾ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਕਹਿੰਦੇ ਕੀ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਕੀ?"[14] ਇਉਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਮਲੀ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਦਸਵੰਧ ਦਾ। ਈਸਾਈਅਤ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਵੀ ਦਸਵੰਧ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਦਸਵੰਧ ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੀ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਲਗਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਤਾਂ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦਸਵੰਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਈਸਾਈ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦਸਵੰਧ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿੱਖ ਪੰਰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ (participation) ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਦਸਵੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਪਾਏ ਆਪਣੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਲੰਗਰ ਵਰਗੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ।

ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸਰਬ ਲੋਹ ਤੱਕ ਕਿਵੇਂ ਪਹੁੰਚੀ? ਇਹ ਮਸਲਾ ਅਹਿਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਸਥਿਤ ਹਨ। ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ 'ਸੀਸ ਤਲੀ' 'ਤੇ ਧਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲਹਿਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਵਿਚ ਗੜੁੱਚ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਲਹਿਰ ਸਿਆਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਜੀਵਨ ਵਿਧਾਨ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਚੰਦ ਕੁ ਸਮਾਜੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜੇ ਇਉਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਲਹਿਰ ਸੁਧਾਰਵਾਦ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਦੂਸਰਾ, ਇਹ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸੀ ਜਿਸਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਚੁਣਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਚੰਗੇਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 1497 ਤੋਂ 1522 ਤੱਕ ਆਪਣੀਆਂ ਇਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਾਸਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਭਿੰਨ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗਿਆਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮਾਰਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਗਿਆਨ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਾਇਦਾਦ ਵਿਹੂਣੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਹੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਓ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਹਿ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰਸਤੇ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦੀ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜੋਹਨ ਗੋਰਡੋਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਜਦੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਗਵਰਨਰਾਂ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਇਤਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇਕ ਫ਼ਕੀਰ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨ ਉਸਦੇ ਮਗਰ ਲਗਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਸਰਕਾਰ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਬੁਲਾ ਕੇ ਕੈਦ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਜਿੱਥੇ ਉਹ 7 ਮਹੀਨੇ ਰਹੇ।"[15] ਜੋਹਨ ਗੋਰਡੋਨ ਦੇ ਕਥਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਵੇਦ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ

ਦੇਣਾ। ਇਹ ਵੱਖਰਾ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸੱਤਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਣ ਤੋਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਾਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਏਹੋ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਮਗਰ ਲੱਗਣਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਫਿਊਡਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦਾ ਮਗਰ ਲੱਗਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਤੱਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸੱਤ ਮਹੀਨੇ ਬੰਦੀਵਾਨ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਆਗ਼ਾਜ਼ ਤੋਂ ਹੀ ਸੱਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਸੱਤਾਤੰਤਰ ਦੇ ਤਸੀਹੇ ਤੋਂ ਬਚੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਗਭਗ 250 ਸਾਲ ਇਹ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਵਾਂ-ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਗਸਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਢਾਈ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਢਾਈ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਤੇ ਡਟਕੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀਆਂ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਤਾਂ ਇਥੇ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਕੀਦੇ ਅਤੇ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਉਸ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਸੱਤਾ ਸੋਸ਼ਣੀ ਕਿਰਦਾਰ ਉਪਰ ਖੜੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੰਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਪੜਾਅ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਪੂਰਵਲੇ ਲੱਛਣ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਵੇਲੇ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤਾਂ ਨੂੰ ਘੋੜੇ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰ ਭੇਟਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਜੰਗੀ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਮਸਲਾ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸਿਰਫ਼ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਲੜਾਈ ਹੀ ਬਣਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਲਗਾਤਾਰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਆਪ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਵੀ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਭੂਤ ਘੋਖਿਆ ਗਿਆ। ਫਾਰਸੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੜ੍ਹੀ ਗਈ। ਸਾਰਾ ਪੁਰਾਣਾ ਗਿਆਨ, ਪੁਰਾਣ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ। ਘੋਖਿਆ ਗਿਆ, ਜਾਂਚਿਆ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਦੀ ਲੋੜ ਸਮਝੀ ਗਈ, ਉਹ ਅਨੁਵਾਦਿਆ ਗਿਆ।"[16] ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਮੇਂ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪਈ ਤਾਂ 'ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ' ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸਿਰਜਣ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦਾ ਫ਼ਲ ਸੀ। ਇਉਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸਰਬ ਲੋਹ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਪੂਰਨ ਸਿਆਸੀ ਰੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਖਿੰਡ-ਖੱਪਰਨ ਵੱਲ ਵਧਣਾ, ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਝੋਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮਰਹੱਟਿਆਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਉਗਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਲਤਨਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੱਤਭੇਦ ਹਨ। ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਤੂਫ਼ਾਨ ਲਿਆ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਕੰਮੀਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦਾ ਵੰਡ ਦੇਣਾ, ਉਸੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਗਵਾਹੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੇਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਮਿਸਲਾਂ ਦੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਬਣਨਾ ਤੇ ਫਿਰ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਹਾਰਾਜਾ ਬਣਨਾ, ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਮੂਮਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ 'ਸਿੱਖ ਰਾਜ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਚਿਤਵਿਆ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੈ। ਪਰ ਮਿਸਲਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਲੰਤ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਇਹ ਦਰਸਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਫਿਊਡਲ ਰਿਆਸਤ ਸੀ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ। "ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਮੁਗਲੀਆ ਰਾਜ ਖ਼ਤਮ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਅਬਦਾਲੀ ਦਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਿਹਾ। ਗੰਢਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲੀ ਗੰਢੇਲ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਫਿਊਡਲ ਫਾਰਮੇਸ਼ਨ, ਜਿਸ ਨੇ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਸਲਮ ਫਿਊਡਲਾਂ ਦੀ ਭਾਜੀ ਮੋੜੀ। ਪੰਜਾਬ ਚਿਰਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਫਿਰ ਮੁੜ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਲਿਆਂਦਾ। ਮਿਸਲਾਂ ਵੇਲੇ ਤੱਕ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਟੇਟ ਭਰ ਫਿਊਡਲ ਸਟੇਟ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਘੱਟ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਿਚ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਸੰਦ ਕਰਨ ਲਗ ਪਏ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਫਿਊਡਲਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਹੀ ਫਿਊਡਲ ਹਿੱਤ ਪਾ ਲਿਆ, ਬਲਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਅਸਰ ਵੀ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਿਆ।"[17]

ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਜਿੰਨਾ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਫਿਊਡਲ ਰਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਆਪਣੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜਿਸ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਸੀ, ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਇਸ ਲਈ ਸੀ ਕਿ ਫਿਊਡਲ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਦਲਵੇਂ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ 'ਏਸ਼ਿਆਈ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਧੀ' ਤਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਦਲਵੇਂ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਵੇਂ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਕਲਪਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਮਾਨਤਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਉਦੈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ, ਇਸ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਸੂਝ ਸਿਆਣਪ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਲਾਮ ਵਰਗੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂਵੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ। ਚੌਥਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਬਣਕੇ ਉਸ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਗਹਿਗੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤੰਦੀ ਉੱਪਰ ਉਹ ਮਿਸਾਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਫਿਊਡਲ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਜ਼ਬੇ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਵਾਂ, ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਗੂ ਆਪ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੇ ਕੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਬੇਜੋੜ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਛੇਵਾਂ, ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੀ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਣਕੇ ਵੱਖਰੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸਫ਼ਲ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਸੱਤਵਾਂ, ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਕਿਰਤ ਦਾ ਮਹਾਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਦੁਰਕਾਰੇ, ਬੇਦਖ਼ਲ ਅਤੇ ਵਿਹੂਣੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਐਸੀਆਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਰਾਖਵੀਆਂ ਸਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕੁੱਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਮੁੜ ਫਿਊਡਲ ਹੋ ਗਈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ 'ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਚੁੱਕੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ' ਵਿਚ ਅਰਥ ਕੱਢ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਢਾਈ ਸੌ ਸਾਲ ਠੀਕ ਪੈਂਤੜੇ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ, ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਸੋਚਵਾਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਜੋ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮਸਲਾ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਖਿਸਕਣ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਧਰਮ ਕੇਂਦਰਿਤ ਲਹਿਰ ਸੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਕਹਿਕੇ ਤੱਜ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ, ਸੰਜੀਦਾ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਉਹ ਕੀਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਡਾ ਦਵੰਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਸਿੱਖ' ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਲਕੁਲ ਘੱਟ ਪਰ ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਦੋਵਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵਲੋਂ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਉਹ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਹਾਂ, ਵਿਗੜੇ ਲੱਛਣਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਚਿੰਤਨ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਆਸਰੇ ਉਸ ਜੜ੍ਹ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ ਕਿਉਂ ਸੀ? ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ' ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਨੁਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਪਿੱਛੋਂ, ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਜੱਟ, ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਉਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਗਏ। (ਸਿੱਖ ਜੱਟ) ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਵੱਡੇ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈਂਕੜ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਹਾਰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਰਾਜ਼ ਸਨ ਕਿ ਰਾਜਪੂਤ ਖਾਲਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਬਾਰਬਰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।"[18] ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਹਵਾਲਾ ਇਬਟਸਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਕ ਸੂਖ਼ਮ ਮਸਲਾ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦਾ। ਜੱਟ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਤਿੜਕੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਵਧੇਰੇ ਫਿਊਡਲ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਸ ਮਸਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਇਹੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

ਜਦੋਂ ਵੈਸ਼ ਤੇ ਜੱਟ ਸਰਦਾਰ ਆਏ
ਘਰੋ ਘਰੀ ਜਾ ਨਵੀਂ ਸਰਕਾਰ ਹੋਈ।
ਅਸ਼ਰਾਫ਼ ਖਰਾਬ, ਕਮੀਨ ਤਾਜ਼ੇ
ਜਿੰਮੀਦਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਬਹਾਰ ਹੋਈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਜੋ ਨਿਮਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਮੂਲੀਅਤ ਸੀ, ਉਹ ਘਟੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋਕ ਇਸ ਲਹਿਰ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਗਏ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਫਿਊਡਲ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਖੜੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੋ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਨੇ ਹਥਿਆ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲਿਆ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਵਾਪਰ ਗਿਆ।

ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਪਰ ਜਟਿਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ 'ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ' ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰਾਜ ਦਾ ਬਦਲ ਜੇ ਰਾਜ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ

ਵਿਚ ਵਿਗਾੜ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਕਸਰ ਬਣੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੌ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਰਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਉਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮਿਸਲਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲਿਆ। ਦੂਸਰਾ, ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਜੋ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਉੱਚ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਅੰਦਰ ਜਾਇਦਾਦ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤ ਇਕੋ ਪਛਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਤਾਂ ਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਹ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਖਿਸਕਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬਦਲੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਵਿਗੋਚਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਚਿੰਤਕ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਤਰਕ ਉਸਾਰਦਾ-ਉਸਾਰਦਾ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਉਹ ਕਈ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਵਰਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਭਾਸ਼ਣੀ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਉਤਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਸਮਾਦੀ, ਉਮਾਹ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ, ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਉਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਕੋ ਮਿਸਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, "ਬੱਚਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਨਾਂ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਉਥੋਂ ਵਾਕ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਸੰਗਤ ਸਜੀ ਹੈ, ਬਰਾਦਰੀ ਜਿਸਦਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਵੱਡਿਆਂ ਹੋ ਕੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕੜਾਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਣ ਦਾ ਵੇਲਾ ਆਇਆ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਰਖਾ, ਸਜੀ ਸੰਗਤ, ਪੰਜ ਪਿਆਰੇ, ਇਕ ਬਾਟਿਓ ਸਿੰਘ ਸਿੰਘਣੀਆਂ ਸਮੇਤ ਸੰਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਫੇਰ ਅਰਦਾਸ, ਫੇਰ ਸੰਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਕੜਾਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ। ਵਿਆਹ ਦਾ ਦਿਨ ਆਇਆ, ਮਹਾਰਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਾਕ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਜ਼ੂਰ ਤੇ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਣ, ਅਰਦਾਸ ਤੇ ਫੇਰ ਕੜਾਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੇ ਚਲਾਣਾ ਕੀਤਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੀਰਤਨ, ਅਰਦਾਸ ਤੇ ਸਸਕਾਰ। ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਫੇਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਨਮਿਤ ਪਾਠ, ਸੰਗਤ ਦਾ ਇਕੱਠ, ਅਰਦਾਸ ਤੇ ਕੜਾਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ। ਗੱਲ ਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੁਹਿੰਮ ਆ ਪਵੇ, ਕੋਈ ਅਪਰਾਧ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਗਤ ਦਾ ਇਕੱਠ, ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ, ਕੀਰਤਨ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਵਾਕ।"[19]

ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਥਨ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਬੱਚੇ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ, ਵਿਆਹ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਤੱਤ ਖਾਲਸਾ ਅਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਜੋਤ ਓਬਰਾਏ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 1884 ਤੋਂ 1915 ਤੱਕ ਲੱਗ ਭਗ 25 ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ 24 ਲਿਖਤਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਈਆਂ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੋਣ।[20] ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰੀਤ ਦੀ ਚਰਚਾ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੈਦਿਕ ਰੀਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਰੀਤਾਂ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੂਨ 1863 ਵਿਚ ਖੋਟੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਆਹ ਆਨੰਦ ਦੀ ਰੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਵਾਏ।[21] ਇਉਂ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਿਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਊਣਤਾਈ ਸਿਰਫ਼ ਰੜਕਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲਹਿਰ ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ' ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਕਾਈਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ

ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਖੋਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧਕਾਲ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਿਹਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਉੱਸਰੀਆਂ-ਨਿਸਰੀਆਂ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰਾਂ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਨ, ਤਾਂ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਮੁੱਲ ਜਾਣ ਸਕੇ।

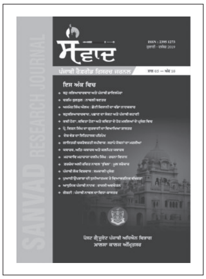
ਹਵਾਲੇ :

1. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ**, ਪੰਨਾ-6.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-14.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-137.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-31.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-8.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-40.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-120.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-121.
9. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ**, ਪੰਨਾ-7.
10. ਮਾਰਕਸ, ਏਂਗਲਜ, **ਧਰਮ**, ਪੰਨਾ-263.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-112-115.
12. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ**, ਪੰਨਾ-16.
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-18.
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-29.
15. ਉਧਰਿਤ, ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ, **ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਏਜੰਡਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ**, ਪੰਨਾ-220.
16. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ**, ਪੰਨਾ-51.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-11.
18. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ**, ਪੰਨਾ-230.
19. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ**, ਪੰਨਾ-64.
20. ਹਰਜੋਤ ਓਬਰਾਏ, ਦਾ ਨਿਊ ਸੋਸ਼ਲ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ: ਦਾ ਮੇਕਿੰਗ ਆਫ਼ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ, **ਦਾ ਕੰਸਟਰਕਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਰੀਲੀਜੀਅਸ ਬਾਊਂਡਰੀਜ਼**, ਪੰਨਾ-305-376.
21. ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਨਾਮਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ-4.

◈

ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

(ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ)



ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਜ਼ਨਲ ਸੈਂਟਰ,
ਮੁਕਤਸਰ।
ਫੋਨ : 94173-58120
ਈਮੇਲ :
profpsdhingra25@yahoo.in

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੰਡ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਾਸੂਰ ਬਣ ਕੇ ਸਦੀਆ ਤੱਕ ਰਿਸਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਵੰਡ-ਵੰਡਾਰਾ ਅਤੇ ਕਤਲੇਆਮ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹੀ ਬੇ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਕੱਠੇ ਰਹੇ ਸਮਾਜਾਂ, ਫਿਰਕਿਆਂ, ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲੀਕ ਵਾਹ ਦਿਤੀ, ਕਿ ਸਾਰੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਲਹੂ ਦੇ ਪਿਆਸੇ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਪਿਆਸ ਨੇ ਹੈਵਾਨੀਅਤ ਅਤੇ ਵਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਨੰਗਾ ਨਾਚ ਨੱਚਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨੇ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਰਹਿਣਗੇ।

ਜੇਕਰ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਣਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਕਸੂਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਸੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਸੂਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਸਨ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਨੀਤੀ ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ 3 ਜੂਨ 1947 ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਓਸੇ ਹਫ਼ਤੇ ਬਰਤਾਨੀਆ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਲੇਬਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਵਿਦੇਸ਼ ਸਕੱਤਰ ਅਰਨੈਸਟ ਬੀਵਿਨ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਬਰਤਾਨੀਆ ਲਈ ਮੱਧ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਨੂੰ ਮਜਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇਗੀ।[1] ਇਸ ਬਾਰੇ ਜੂਨ 1947 ਵਿਚ ਕਰਿਸ਼ਨਾ ਮੈਨਨ ਨੇ ਲਾਰਡ ਮਾਊਂਟਬੈਟਨ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਬੀਵਿਨ ਨੇ ਜੋ ਬਿਆਨ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਬਰਤਾਨੀਆ ਕਿਸੇ ਗੁਪਤ ਏਜੰਡੇ ਦੇ ਤਹਿਤ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਨੂੰ ਵੰਡ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਸਾਮਰਾਜ ਅੰਦਰ-ਖਾਤੇ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਚਲ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਜਦੋਂ 1849 ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਕਬਜਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰ ਲਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾ ਕੰਮ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਲਿੱਪੀਆਂ ਦੀ ਦੁਫੇੜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ। ਹਿੰਦੀ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲ, ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਤਿੰਨ ਧਿਰਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦਿਤੀਆਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਵਨਾਗਰੀ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਤੇ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀਆਂ ਦਾ ਰੇੜਕਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇੰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਭੜਕਾਅ ਕੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਨ ਦੀ

ਚਾਲ ਚੱਲੀ ਇਸ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਤ੍ਰੇੜ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਕੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੀਸਰੀ ਜਾਤ ਆਈ' ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਪਛਾਣ ਕੌਮੀਅਤ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ। ਇਸਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਏ ਹਨ।

ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਲਿੱਪੀਆਂ ਦੀ ਦੁਫੇੜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨੀਤੀ ਘੜੀ ਗਈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥਾਂ ਦੇ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਦਾ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਚਲਣ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਜਿਹੜੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਲਹਿਰ, ਅਹਿਮਦੀਆ ਲਹਿਰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿੱਤਵ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਵਿਚੋਂ ਨਵੀਆਂ ਜੁਗਾੜਬੰਦੀਆਂ ਘੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੰਕਟ ਬਾਰੇ ਪੈਗ਼ਾਮ ਹੈ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਕੂਮਤ ਵੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਟਕਰਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਰਮਾਈ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਈਆਂ ਪਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਟਿਲ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝ ਸਕੀਆਂ।

ਏਥੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਜਨਮ ਦਾਤਾ ਮੁਹੰਮਦ ਅਲੀ ਜਿਨਾਹ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਅਲਾਮਾ ਇਕਬਾਲ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। 1909 ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਸੰਸਥਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਲਈ ਇਕਬਾਲ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਓਤਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਿਓਤੇ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ 28 ਮਾਰਚ 1909 ਨੂੰ ਇਕਬਾਲ ਨੇ ਲਿਖਿਆ-

> ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹਾਂ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਅਸੂਲ 'ਤੇ ਅਮਲ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਭੇਦ ਭਾਵ ਖਤਮ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਨੇ। ਪਰ ਹੁਣ ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ -ਵੱਖ ਕੌਮੀ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਲਈ ਇਕ ਹੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫੀ ਇਕ ਵਧੀਆ ਆਦਰਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਕਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਅਪੀਲ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।[2]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕਬਾਲ ਕੋਲ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਬੀਜ ਸਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ 1929 ਵਿਚ ਉਹਨੇ ਫਿਰ ਲਿਖਿਆ-

> ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਗੱਲ ਫਜ਼ੂਲ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੋਂਠਾਂ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ 50 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਹਾਲਤ ਉਸ ਕੁੱਕੜੀ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਲੰਬੇ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਕੁੜ ਕੁੜ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਹਨੇ ਇਕ ਵੀ ਆਂਡਾ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ...। ਇਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੂਜੇ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤਿਆਰ-ਬਰ-ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[3]

ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖਾਂਦੇ ਪੀਂਦੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ, ਸਰਦਾਰਾਂ, ਚੌਧਰੀਆਂ ਤੇ ਧਨਾਢਾਂ ਦੀ ਜਮਾਤ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕੇਂਦਰ ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਨ ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸਨੇ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੈਰ ਪਾਸਾਰ ਲਏ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਨਾਢਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਕਬੂਲ ਲਈ। ਇਕਬਾਲ ਨੇ 1930 ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੇ ਲਖਨਊ ਸੈਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਭਾਸ਼ਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ-

> ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ, ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ, ਸਿੰਧ ਅਤੇ ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਨੂੰ ਇਕ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇ।... ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਕ ਉਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਇਥੋਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[4]

ਇਸ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ-ਵੰਡਾਰਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸੁਲਗਦੀ ਆ ਰਹੀ ਮਿਸ਼ਾਲ ਵਾਂਗ ਸੀ। ਜਦੋਂ 1939 ਵਿਚ ਇਕਬਾਲ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਤਾਂ ਇਕ ਸੈਕੂਲਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਮੁਹੰਮਦ ਅਲੀ ਜਿਨਾਹ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵਾਗ ਡੋਰ ਫੜ ਲਈ। ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਹੋਇਆ, ਕਾਰਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਜੋਂ ਕਾਂਗਰਸ ਉਤਰ ਆਈ ਸੀ। ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਇਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਪਾਰਟੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਬੇਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਏਨੀ ਵਧ ਗਈ ਕਿ ਚੰਗੇ ਭਲੇ ਸੈਕੂਲਰ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਲੱਗੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਵੱਖਰਾ ਵਤਨ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਏਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀ ਕਿ ਓਥੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਿਨਾਂ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਭੇਦ ਭਾਵ ਦੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਂ ਸਕਣਗੇ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ ਦੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਬਾਅਦ ਜਿਨਾਹ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ ਦੇਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਕਰ 1921 ਅਤੇ 1941 ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀਆਂ ’ਤੇ ਨਿਗ੍ਹਾ ਮਰੀਏ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 55% ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ 57% ਸੀ ਅਰਥਾਤ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਕੁ ਵੱਧ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਏਥੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤਣਾਓ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਟਕਰਾਓ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ- ਸਰ ਮਾਲਕਮ ਡਾਰਲਿੰਗ ਦੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦਿਤੀ ਸਟੇਟਮੈਂਟ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ-

> ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਜਿੰਨੀ ਖਤਰਨਾਕ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੈ ਓਨੀ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ- ਇਹ ਖਤਰਨਾਕ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਤਿੱਖੇ ਮਿਜਾਜ਼ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਇਕ ਤੀਜੀ ਧਿਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜੋ ਘੱਟ ਸਿਰੜੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪਰਸਪਰ ਏਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਜੋਸ਼ੀਲੇ, ਮਾਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਕ ਹਨ- ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਦੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਅਸਾਂ ਜਿੱਤ ਕੇ ਲਿਆ ਹੈ।[5]
>
> ਜੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਆਰਥਕ ਸਰਵੇਖਣਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਵੰਡ ਦੇ ਇਕ ਪੁਖਤਾ ਕਾਰਣ ਵਜੋਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦਾ ਆਰਥਕ ਸਾਧਨਾਂ ’ਤੇ ਕਬਜਾ ਸੀ। ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਉਦਯੋਗ, ਵਣਜ ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਬੈਂਕਿੰਗ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਪਤਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਵਿਚ ਰਜਿਸਟਰਡ 186 ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ 108 ਦੇ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਕੋਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਵਪਾਰੀ ਮੁਸਲਿਮ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅੱਠ ਗੁਣਾਂ ਵਧ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਟੈਕਸ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਲਗਪਗ 75% ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਵਣਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬੈਂਕਾਂ,

> ਵਪਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਬੀਮਾ ਕੰਪਨੀਆਂ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਸਨ।[6]

ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਆਰਥਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੱਛੜੇਪਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦਾ ਪਤਾ ਸਰ ਮਾਲਕਮ ਡਾਰਲਿੰਗ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ-

> ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕੁਲ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਜਾ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲੀਏ ਦੇ ਲਗਪਗ 19 ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਕਰਜਾਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਕਰਜੇ ਦੀ ਅੱਧ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰਕਮ ਪੇਂਡੂ ਮੁਸਲਿਮ ਅਬਾਦੀ ਦੇ ਸਿਰ ਹੈ।[7]

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੁਲਤਾਨ, ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰ ਗ਼ੈਰ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭਾਰੀ ਕਰਜਾਈ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਲਾਲਸਾ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਕਲਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਮਿਊਨਲ ਅਵਾਰਡ, ਦੋ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਵੰਡ ਦੀ ਲਛਮਣ-ਰੇਖਾ ਗੂਹੜੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ।

ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ 3 ਜੂਨ 1947 ਨੂੰ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਫੈਲੀ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਅਜ਼ਾਦ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਜਿਹੜੇ ਮਨਸੂਬੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਿਸਾਤ 'ਤੇ ਕੁਟਿਲ ਚਾਲਾਂ ਚੱਲੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਜਦੋਂ 1947 ਵਿਚ ਦੋ ਨਵੇਂ ਦੇਸ਼ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਤਾਂ ਅਲਪ ਸੰਖਿਅਕ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸੰਖਿਅਕ ਅਬਾਦੀ ਦੇ ਤਬਾਦਲੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤਬਾਦਲੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਪੱਕਾ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਵੰਡ ਵਾਲੀ ਰੇਖਾ ਸਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਨਕਸ਼ੇ 'ਤੇ ਵਾਹ ਦਿਤੀ ਜਾਏਗੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਜੱਜ ਸੀਰਿਲ ਰੈਡਕਲਿਫ਼ ਨੂੰ ਇਹ ਕੰਮ ਸੌਂਪਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੁਆਇਨੇ ਜਾਂ ਪੈਮਾਇਸ਼ ਦੇ ਉਸਨੇ 8 ਜੁਲਾਈ 1947 ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਆ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਛੇ ਹਫਤਿਆਂ ਵਿਚ ਨਕਸ਼ੇ 'ਤੇ ਲਕੀਰਾਂ ਵਾਹ ਕੇ ਨਿਬੇੜਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਏਨਾ ਭੰਬਲਭੂਸਾ ਪਿਆ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਯਾਸਮੀਨ ਖ਼ਾਨ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ-

> ਭਾਰਤ ਕਿੱਥੇ ਹੈ ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਕਿੱਥੇ? ਕਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕੁਝ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸਚਿਤ ਸਰਵਭੌਮਿਕ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਅਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਸੀ।[8]
>
> ਇਸ ਵੰਡ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਫੈਲੀ ਫਿਰਕੂ ਹਿੰਸਾ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਲੋਕ ਮਾਰੇ ਗਏ, ਕਿੰਨਾ ਮਾਲ ਅਸਬਾਬ ਲੁਟਿਆ ਗਿਆ, ਇਸਦਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜ ਤੋਂ ਦਸ ਲੱਖ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੁਰਸ਼, ਔਰਤਾਂ, ਬੱਚੇ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿਤੇ ਗਏ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸ਼ਰਮ-ਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।[9]
>
> ਇਹ ਹਿੰਸਾ ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਯੋਜਨਾ ਬੱਧ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਯੋਜਨਾ ਬੱਧ ਸੀ। ਇਕ ਪੂਰਾ ਪਿੰਡ ਤਿੱਖੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਵੱਢ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਿਊਂਦੇ ਸਾੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਲਾਈਨ ਵਿਚ ਖੜਾ ਕਰਕੇ ਗੋਲੀਆਂ ਨਾਲ ਉਡਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੱਚੇ, ਬੁੱਢੇ, ਬਿਮਾਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਖਸ਼ਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਮਾਰ ਕਾਟ ਤੇ ਲੁੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਕਤਲ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਲੁੱਟਣਾ ਹੀ ਫਿਰਕੂ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਮਕਸਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਫਿਰਕੇ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਬਲ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੀ।[10]

ਵੰਡ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੂਰੀ ਵੀ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਉਕਸਾਇਆ। ਤਾਤਲਾ ਤੇ ਟਾਲਬਟ ਨੇ ਉਜੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਦਾਸਤਾਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਮੌਖਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਨੰਤ ਕੌਰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ-

> ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਕਦੇ ਵੀ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਚੰਗੇ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਨਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਲਿਆ, ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਬੜੀ ਨਫ਼ਰਤ ਪਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰੀਂ ਖਾਂਦੇ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਯਾਦ ਏ ਮੈਂ ਇਕ ਵਾਰ ਰੋਟੀ ਖਾ ਲਈ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਬੜਾ ਰੋਕਦੇ ਸਨ। ਡਾਂਟ ਪਈ ਬਈ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਘਰੋਂ ਕਿਉਂ ਖਾਧਾ। ਈਦ 'ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਸੁੱਕੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਿਆਂਦੇ ਸਨ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਹੇਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਮੇਲ ਜੋਲ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ।[11]
>
> ਮੌਖਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਣ ਲਾਹੌਰ 'ਚ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀਆਂ ਦੇ ਛਾਪੇਖਾਨੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ।[12]

ਵੰਡ ਨੇ ਜਿਸ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲੰਬੇ ਵਕਫੇ ਵਿਚ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਮਸਾਏ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵੈਰੀ ਬਣ ਗਏ? ਕਿਵੇਂ ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਰਾਤੋ-ਰਾਤ ਸੁੱਤੇ ਜਾਗ ਪਏ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਦੀ ਘੋਖ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੋ ਨਾਵਲ 'ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਸੋਹਲੇ' ਤੇ 'ਅੱਗ ਦੀ ਖੇਡ' ਨੂੰ ਵੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਣ ਵਾਲਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਵੱਖਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਅੰਜਾਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸੁਚੇਤ ਲੇਖਕ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਉਹਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲ ਤੇ ਭਵਿਖ ਨੂੰ ਇਕ ਦਿਸਹੱਦੇ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵੰਡ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੇਲੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ-

> ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 1929 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮੇਰਾ ਸਾਰਾ ਲਿਖਣਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਭੰਗ ਦੇ ਭਾਅ ਰੁੜ੍ਹ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਤਾ ਵੇਖਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਰੁਲ ਗਈਆਂ ਨੇ। ਮੇਰੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੱਖਾਂ ਨੇ ਕਦੀ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਇਕੋ ਗਲਾਸ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦਿਆਂ ਤੱਕਿਆ ਸੀ, ਅੱਜ ਉਹ ਅਭਾਗੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਕੀ ਵੇਖ ਰਹੀਆਂ ਹਨ? ਇਕ ਭਰਾ ਦੂਜੇ ਭਰਾ ਦੇ ਲਹੂ ਦੇ ਗਲਾਸ ਭਰ ਕੇ ਪੀ ਰਿਹਾ ਹੈ।[13]
>
> ਇਸ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ- ਮੇਰੇ ਬਚਪਨ ਤੇ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਹਿੱਸਾ ਉਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਬੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਦਾ ਝਗੜਾ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਣ ਮਰਣ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਗੁਆਂਢੀ ਖਾਤਰ ਜਾਨ ਉਤੇ ਖੇਡ ਜਾਣਾ ਜਿਹੜੇ ਖੇਡ ਸਮਝਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੋਟੀ ਦੀ ਗਰਾਹੀ ਤੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਘੁੱਟ ਤੀਕ ਆਪੋ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਸੀ।[14]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰਿਆ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਕੋਲ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਇਕ ਆਮ ਨਾਗਰਿਕ ਵਾਂਗ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਾਪਰਨ ਪਿਛੇ

ਕਾਰਨਾਂ-ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪੁਖਤਾ ਲੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਕੋਲ ਕੇਵਲ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਥਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ-

> 'ਐਨੇ ਸਿੱਖ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰੇ ਗਏ- ਐਨੈ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ- ਐਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਲਾਕ ਕਰ ਦਿਤੇ ਗਏ। ਪਰ ਇਸ ਬਦਨਸੀਬ ਲਿਖਾਰੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਹੀ ਕਤਲੇਆਮ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਕੇਸਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਬੋਦੀ ਵਾਲਾ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸੁੰਨਤ ਵਾਲਾ। ਉਸਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਹੂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਲਾਲ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਹੂ ਦੇ ਓਹਲੇ ਲੱਖਾਂ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਗ ਰਹੇ ਅੱਥਰੂ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਖਾਰੇ। ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਤੇ ਵੀ ਮੈਂ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਕਿ ਇਕ 'ਕੁੱਠੇ ਹੋਏ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਸਰਾਂਦੀ ਬੈਠੀ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਮਾਂ ਦੇ ਕੀਰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਕੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ।[15]

> ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਲੇਖਕ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਕੋਲ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਕੋਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵੰਡ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਇਕ ਕਾਰਣ ਉਹ 'ਦੋ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਥਿਊਰੀ' ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ-

> ਇਹ ਜਿਸ ਜਾਦੂਗਰ ਦੀ ਜਾਦੂਗਰੀ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਚਲਾਏ ਹੋਏ ਮਹਾਂ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਦੋ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਥਿਊਰੀ' ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਮੁਦਤ ਤੋਂ ਮੁਸਲਿਮ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਘੁਸੇੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ ਤੇ ਜਿਹੜੀ ਪੱਕਦੀ ਪੱਕਦੀ ਛੇਕੜ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਮੰਗ ਬਣ ਕੇ ਮਿਸਟਰ ਜਿਨਾਹ ਦੀ ਖੋਪਰੀ ਵਿਚੋਂ ਫੁੱਟ ਨਿਕਲੀ।[16]

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਹੀ ਇਹ ਦੇਣ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਨੂੰ ਉਸਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ। ਉਹਦਾ ਹਿੱਤ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਭੇੜ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ ਰਹਿ ਸਕੇ।

ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਜਿਨਾਹ ਦੀ ਹੱਠ ਧਰਮੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਜਿਨਾਹ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਹਦੀ ਕੌਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਡਰ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਸਕਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਜਿਨਾਹ ਦੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਬਾਰੇ ਮੰਗ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ ਸੀ ਜੋ ਦੇਸ਼ ਬਣ ਕੇ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਜਿਨਾਹ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ-

> ਓਧਰ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਬੂਹੇ 'ਤੇ ਖੜੀ ਉਸ ਦੇ ਬੰਦ ਕਿਵਾੜਾਂ ਨੂੰ ਖੜਕਾ ਰਹੀ ਸੀ ਪਰ ਏਧਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਦਾ ਹੱਥ-ਠੋਕਾ 'ਮਿਸਟਰ ਜਿਨਾਹ' ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਡਫ਼ਲੀ ਵਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਘ ਪਾੜ ਕੇ ਪੁਕਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ- 'ਨਾ ਖੇਡਾਂਗੇ ਨਾ ਖੇਡਣ ਦਿਆਂਗੇ' ਓਧਰ ਜੇ ਅਖੰਡ ਭਾਰਤ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਏਧਰ ਉਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵੱਖਰੇ ਕਰਨ ਲਈ ਵਾ-ਵੇਲਾ ਜ਼ੋਰਾਂ ਤੇ ਸੀ। ਖੁਲਾਸਾ ਇਹ ਕਿ ਓਧਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਨੇ 'ਆਰਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ' ਦਾ ਢੌਂਗ ਰਚ ਕੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਇੰਤਜ਼ਾਮ ਦੀ ਵਾਗ ਡੋਰ ਸੌਂਪਣ ਲਈ ਦਾਅਵਤ ਦਿਤੀ ਤੇ ਏਧਰ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਪਾਕਿਸਤਾਨ- ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਕੂਕਦੀ ਹੋਈ ਲੰਗਰ ਲੰਗੋਟੇ ਕੱਸ ਕੇ ਖ਼ੂਨ ਖਰਾਬੇ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਉਤਰ ਆਈ।'[17]

> ਤੀਜਾ ਕਾਰਣ ਲੇਖਕ 'ਡਾਇਰੈਕਟ ਐਕਸ਼ਨ' ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਨੇ ਜਿਸ ਡਾਇਰੈਕਟ ਐਕਸ਼ਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਉਸਨੇ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ- ਡਾਇਰੈਕਟ ਐਕਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਜਨੂੰਨ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਲਈ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਵਲੋਂ ਇਕ ਖਾਸ ਦਿਨ ਮੁਕੱਰਰ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ- 'ਡਾਇਰੈਕਟ ਐਕਸ਼ਨ ਡੇ'- ਜਿਸ ਦੀ ਤੋਪ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਗੋਲਾ ਬੰਗਾਲ ਕੌਂਸਲ ਦੇ ਵਜ਼ੀਰੇ ਆਜ਼ਮ ਸੋਹਰਾਵਰਦੀ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਕਲਕੱਤੇ 'ਤੇ ਦਾਗਿਆ ਗਿਆ। ਅਸਰ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਡੇਢ ਹਫ਼ਤੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅੰਦਰ ਕਲਕੱਤੇ ਦੀਆਂ ਗਲੀਆਂ ਤੇ ਬਜ਼ਾਰ ਲੋਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਗਏ। ਵੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਮੌਤਾਂ ਤੇ ਪੰਜਾਹ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਲਗਪਗ ਲੋਕ ਫੱਟੜ ਹੋਏ। ਅੱਗਾਂ ਲੱਗਣ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਇਆ, ਉਸਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨੱਬੇ ਕਰੋੜ ਦੇ ਲਗਪਗ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[18]

ਚੌਥਾ ਕਾਰਣ ਪੁਲਿਸ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲੇਖਕ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਤੇ ਵੰਡ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ-

> ਇਕੱਲੇ ਜੈਨਕਿਨ (ਗਵਰਨਰ) ਉਤੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਪੁਲੀਸ ਦੇ ਇਨਸਪੈਕਟਰ ਜਨਰਲ 'ਮਿਸਟਰ ਬੈਨਿਟ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਾਊਂਡਰੀ ਫੋਰਸ ਦੇ ਸੁਪਰੀਮ ਕਮਾਂਡਰ 'ਜਨਰਲ ਰੀਸ' ਤੱਕ ਸਾਰੇ ਹੀ ਇਕੋ ਤੱਕੜੀ ਦੇ ਵੱਟੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵੱਡੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਤੱਕ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ 'ਕਿ ਵੇਖੀ ਜਾਓ, ਤੇ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਕੇ ਲੰਘੀ ਜਾਓ।'[19]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਹਿੰਸਾ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਚਿਰ ਸਥਾਈ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅੰਕੜੇ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ-

> 'ਚਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜ ਲੱਖ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕੀਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਛੁਰਿਆਂ, ਕਿਰਪਾਨਾਂ ਤੇ ਬੰਬਾਂ ਨਾਲ ਹਲਾਲ ਹੋਏ, ਦੋ ਕਰੋੜ ਦੇ ਲਗਪਗ ਲੋਕੀਂ ਵਤਨੋਂ ਬੇਵਤਨ ਹੋ ਕੇ (ਰਿਫੀਊਜੀ ਬਣ ਕੇ) ਪਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਧੱਕੇ ਖਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਸੱਤਰ ਅੱਸੀ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਕਰੀਬ ਤੀਵੀਆਂ ਤੇ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਅਗਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਡੇੜ ਲੱਖ ਦਾ ਅੱਟਾ ਸੱਟਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੀਵੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰੀ ਮਜ਼ਹਬ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਵੀਹ ਅਰਬ ਰੁਪਏ ਦੀ ਮਾਲਕੀਅਤ ਦੇ ਮਕਾਨ ਸਾੜੇ ਗਏ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਮਾਲ ਮਤਾਹ ਤੇ ਚਾਂਦੀ ਸੋਨਾ ਲੁਟਿਆ, ਖੋਹਿਆ ਗਿਆ ਉਸਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਪੰਜ ਅਰਬ ਦੇ ਆਨਬਾਣ ਹੈ।'[20]

ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਹ ਮੌਖਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸਿਰਫ਼ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਤੇ ਇਸਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਨੂੰ ਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਉਹ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਸੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਚਿਹਨ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ-

> ਮਜ਼ਬੀ ਫਸਾਦਾਂ ਦੀ ਭਿਅੰਕਰਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਵੀ ਫਿਰਕਾਦਰਾਨਾ ਸਹਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਚਾਰ ਵਿਚ ਢੂੰਢਦਾ ਹੈ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪਾਰਗਮਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਵੀ ਧਰਮ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ...ਆਰਥਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਇਲਾਜ ਧਨਵਾਨ ਦੀ ਉਦਾਰਤਾ ਵਿਚ ਮਜ਼ਬੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਇਲਾਜ ਮਜ਼ਬੀ ਉਦਾਰਤਾ ਵਿਚ ਧਰਦਾ ਹੈ।[21]

> ਲੇਖਕ ਨਾਵਲ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ। ਉਹਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਝ ਤੱਥਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਰੋਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਬੇਨਤੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਂ ਤਾਂ ਨਿਰਾ ਕਲਪਿਤ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਿਖਤ ਸਮਝ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਈਆ ਨਹੀਂ ਪਾਲਦਾ। ਕੇਵਲ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਗਲਪੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ।[22]

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਹ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਪਰ ਗਲਪੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੱਥਾਂ 'ਤੇ ਉਸਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗਲਪੀ ਪਾਠ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੌਖਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਾਸਲ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Mountbatten Papers (MB1/E 104, Hartley Library, Southampton) Quoted by N.S. Sarila, **The Untold Story of India's Partition**, p.15.
2. ਵੀਰੇਂਦਰ ਕੁਮਾਰ ਬਰਨਵਾਲ, **ਜਿਨਾਹ-ਏਕ ਪੁਨਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ**, ਪੰਨਾ 342.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 345.
4. ਉਹੀ।
5. **At Freedom's Door**, London 1949, ਉਦਰਿਤ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ**, ਪੰਨਾ 9.
6. **Partition Proceedings**, Govt. of India, Vol.6, p.186.
7. **Panjab Peasant in Properity and Debt**, p.154.
8. Yasmin Khan, **The Great Partition : The Making of India and Pakistan**, pp.xxiii, xxiv.
9. The numbers of people who died during partition are ultimately unknowable. Figures discussed by contemporaries and historians range from 200,000 to one million. On the difficulties with these figures see G. Panday, Remembering Partition: Voiolence, **Nationalism and History in India**, pp. 88-91.
10. Yasmin Khan, Ipid, p.xxvi.
11. **ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ** (ਸੰਪਾ.) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤਾਤਲਾ ਅਤੇ ਈਅਨ ਟਾਲਬਟ, ਪੰਨਾ 13.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 29-30.
13. **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਜਵੀਂ ਸੈਂਚੀ, ਪੰਨਾ 199.
14. ਉਹੀ।
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 200.
16. ਉਹੀ।
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 202.
18. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 202-203.
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 206.
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 201.
21. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, ਪੰਨੇ 80-81.
22. ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ 207.

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ:

ਪੰਜਾਬੀ

- **ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ** (ਸੰਪਾ.) ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤਾਤਲਾ, ਈਅਨ ਟਾਲਬਟ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ - 2007
- ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਨ ਦੀ ਗਾਥਾ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ- 2001
- ---------, **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ - 1972
- ---------, **ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਆਗਮ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਥਿਤੀ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ - 2009
- **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਜਵੀ ਸੈਂਚੀ, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ - 1997
- ਬਰਨਵਾਲ, ਵੀ. ਕੇ., **ਜਿਨਾਹ-ਏਕ ਪੁਨਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ**, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ - 2005
- ਰਾਹੀ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ - 1992

English

- AHMED, Ishtiaq, **The Punjab Blooded, Partitioned and Cleansed**, Rupa & Co. N. Delhi – 2011
- BUTALIA, Urvashi, **The Other Side of Silence, Penguin**, Gurgaon – 1998.
- GHOSH, Bishwanath, **Gazing at Neighbours**, Tranquelbar Press, Chenni – 2017
- KAUL, Suvir, **The Partitions of Memory**, Permanent Black, N. Delhi – 2016
- KAZIMI, M.R., **Pakistan Studies**, O.U.P. Karachi – 2007.
- KHUSWANT SINGH, **Train to Pakistan**, Lotus Roli, N. Delhi – 2011
- KHAN, YASMIN, **The Great Partition: The Making of India and Pakistan**, Yale
- University Press, Yale – 2007.
- LUTHER, N., **A Bonsai Tree**, Niyogi Books, N. Delhi – 2017.
- MALHOTRA, **Aanchal, Remnants of a Separation**, Harper Collins, Nodia – 2017.
- NAYAR, Kuldeep, **Beyond the lines**, Roli Books, N. Delhi – 2012.
- PAGE, David & others, **The Partition, Omnibus**, O.U.P. N. Delhi, 2010.
- SARILA, N.S., **The Untold Story of India's Partition**, Harper Collins, India, N. Delhi-2009
- ZAKARIA, Anam, **The Footprints of Partition**, Harper Collins, Noida- 2015

◈

ਗਾਇਤਰੀ ਚਕਰੋਵਰਤੀ ਸਪੀਵਾਕ :
ਸਰਾਪੇ ਜੋਬਨਾਂ ਦਾ ਮਰਸੀਆ

The two moments in the Dharmasastra that I am interested in are the discourse on sanctioned suicides and the nature of the rites for the dead. Framed in these two discourses, the self-immolation of widows seems an exception to the rule. The general scriptural doctrine is that suicide is reprehensible. Room is made, however, for certain forms of suicide which, as formulaic performance, lose the phenomenal identity of being suicide.

Gayatri Spivak

ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਦਿੱਲੀ।
ਫੋਨ : 94178-68084
ਈਮੇਲ:
dr.yadwindersingh@yahoo.in

ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ :

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਅਤੇ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਯੂਰਪੀ ਸਿਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਕਿਰਤੀਆਂ, ਪਰਵਾਸੀਆਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ।

ਗਾਇਤਰੀ ਦਾ ਜਨਮ 24 ਫਰਵਰੀ 1942 ਈ. ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਕਲਕੱਤਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਉਸਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਂ ਗਾਇਤਰੀ ਚਕਰੋਵਰਤੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ 1959 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਸੀ ਕਾਲਜ ਕਲਕੱਤਾ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗ੍ਰੈਜੂਏਸ਼ਨ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਸੋਨ ਤਗਮਾ ਜਿੱਤਿਆ। ਉਚੇਰੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਈ ਗਾਇਤਰੀ ਨੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੀ ਕੌਰਨੈਲ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਮਾਸਟਰਜ਼ ਡਿਗਰੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਉਸਨੇ ਡਾਕਰਟਰੇਟ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਆਇਰਸ਼ ਕਵੀ ਯੀਟਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੌਰਨੈਲ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਖੇ ਹੀ ਆਪਣਾ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੁਕੰਮਲ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਉਸਦਾ ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕ ਪਾਲ ਦੀ ਮੈਨ ਸੀ।[1] ਪਾਲ ਦੀ ਮੈਨ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਚਿੰਤਕ ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਵਿਰਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ

ਹੀ ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵੱਲ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ 'ਆਫ ਗਰਾਮੈਟੋਲਜੀ' ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੇ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਮੁਖਬੰਦ ਨੇ ਗਾਇਤਰੀ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ:

> ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸ, ਫਰਾਇਡ, ਦੈਰਿਦਾ, ਫੂਕੋ ਤੇ ਲਾਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ In other worlds: Essays in Cultural Politics (1987), Selected Subaltern Studies (edited with Ranajit Guha) (1988), The Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues (1990), Outside in the Teaching Machine (1993), The Spivak Reader (1995), A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present (1999), Death of a Discipline (2003), Other Asias (2008), An Aesthetic Education in the Era of Globalization (2012) ਅਤੇ Readings (2014) ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।[2]

ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ :

ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਉਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਵਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸੋਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ (ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ) ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ (ਸੰਕਲਪ) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਰਥ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਰਥ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸੋਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ 'ਤੇ ਸੁਆਲ ਉਠਾਉਂਦਿਆ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ। ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚਿਹਨਕ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਲਈ ਅੱਗੋਂ ਹੋਰ ਚਿਹਨਕਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਰਥ ਅਸਲ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਲੜੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਦੈਰਿਦਾ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਟੈਕਸਟ (ਬੋਲ, ਲਿਖਤ ਆਦਿ) ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥ ਵੀ ਟੈਕਸਟ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਟੈਕਸਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਨੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਹਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਬਹੁਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਲਏ ਕਿ ਦੈਰਿਦਾ, ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਆਪਣੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਰਾਹੀਂ ਦੈਰਿਦਾ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੈਕਸਟ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੋਵੇਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਹਿਜ-ਸੂਝ 'ਤੇ ਟਿਕੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚਾਲੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਚਾਰ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਹੂਬਹੂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਸੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਪਾਰ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਮਸੌਦਿਆਂ ਤੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ।

ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ 'ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਸਿਆਸੀ ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਆਸੀ ਤਕਨੀਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ, ਜੱਕ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਹਿਤ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਤਕਨੀਕ ਰਾਹੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਮਰੀਕੀ ਸਟਾਕ ਐਕਸਚੈਂਜ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਬੈਂਕ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਆਹਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦਾਬੇ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[3]
ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਮੁਤਾਬਕ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਵੱਲੇ ਜੁੱਟਾਂ ਨਾਲ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਜ਼ਰ/ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ, ਬੋਲ/ਲਿਖਤ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ/ਪਰ ਜਿਹੀ ਇਸ ਦੁਵੰਡ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਾਰੀ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਮੂਲ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ 'ਤੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਉਂਦਿਆ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਜ਼ਰ, ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਵਿਚ, ਬੋਲ, ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ, ਪਰ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਸ਼ਕ ਚਿੰਤਨ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਹਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਾਧੂ ਜਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨ ਅਧੂਰੇ ਹਨ।[4]

ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ 'ਤੇ ਉਠਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੇ ਸਪੀਵਾਕ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਲਗਾਓ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੀਵਾਕ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :-

'ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੈਰਿਦਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ, ਮੈਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਸੀ? ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਨਣ ਦੀ ਇੱਛੁਕ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੌਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਇਕ 'ਵਿਸ਼ਵ ਮਾਨਵ' ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਾਨਵ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ

ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਵੱਲ ਖਿੱਚੀ ਗਈ।[5]

ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹਨ। ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ 'ਤੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਦਵੰਦ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਯੂਰਪੀ ਗਿਆਨ ਨੇ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਸਪੀਵਾਕ ਦੀ ਇਹ ਪਹਿਲ ਵਿਰਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ। ਉਸਦੀ ਇਸ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਉੱਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਥਾਰਦਿਆਂ ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਸਈਦ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਰਵਾਇਤੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੂਰਬ/ਪੱਛਮ ਦ੍ਵੈਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਿਆ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬ/ਪੱਛਮ ਕੋਈ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰੇ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਮਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੀ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਸਈਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਮਾਨ :

ਸਪੀਵਾਕ ਵੱਲੋਂ ਸਿਆਸੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਠਾਇਆ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਬੀਤਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਆਪਣੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵੱਸੋਂ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ? ਦੇਸ਼ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਚੱਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਪਰ ਨਾ ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਣਦੀ ਥਾਂ ਨਸੀਬ ਹੋ ਸਕੀ। ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪਾਏ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਉਥੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੀ।

ਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਸਤੀ ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੀਨ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਆ ਗਈ, ਜਦਕਿ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਕਿਸਾਨ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰਹਿ ਗਏ। ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ 'ਏ ਲਿਟਰੇਰੀ ਰਿਪਰਸੈਂਟੇਸ਼ਨ ਆਫ ਸਬਾਲਟਰਨ' ਵਿਚ ਸਪੀਵਾਕ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਇਸਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੀ ਪੋਲ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁਲਕ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਹੱਕ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਬਾਅਦ ਤੱਕ ਵੀ ਇਹ ਵਾਅਦਾ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। 'ਭਾਰਤ ਮਾਤਾ' ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਹੇਠ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵਕਤ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿਚ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ।

ਅਕਾਦਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ :

ਸਪੀਵਾਕ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੂਜੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਂਗ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਦੇ ’ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਜਨਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਏ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਾਪਰਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਲਿੰਗ, ਜਾਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਭਾਰਤੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ।[6]

ਆਪਣੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਬੰਗਲਾ ਲੇਖਿਕਾ ਮਹਾਸ਼ੇਵਤਾ ਦੇਵੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ’ਏ ਲਿਟਰੇਰੀ ਰਿਪਰਸ਼ੈਂਟੇਸ਼ਨ ਆਫ ਦ ਸਬਾਲਟਰਨ’ (1988) ਵਿਚ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ‘ਦ ਬਰੇਸਟ ਗਿਵਰ’ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜਸ਼ੋਧਾ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਜਸ਼ੋਦਾ ਇਕ ਅਮੀਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਦੁੱਧ ਪਿਆਉਣ ਲਈ ਕਿਰਾਏ ਦੀ ਮਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸਦੀ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿੱਘਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਸ਼ੋਦਾ ਦੀ ਨਿੱਘਰ ਰਹੀ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੱਲੋਂ ਨਿਮਨ-ਜਾਤੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਰੁਤਬਾ ਨਾ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜਸ਼ੋਧਾ ਦੀ ਦੇਹ ਭਾਰਤ ਮਾਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦੇ ਬੁਰਜੂਆ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਅਖੌਤੀ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੀ।[7]

ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਅਹਿਮ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ‘ਦ੍ਰੋਪਦੀ’ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਦ੍ਰੋਪਦੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ੌਜ ਹੱਥੋਂ ਬੇਪੱਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਹੋਏ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਫ਼ੌਜੀ ਕਮਾਂਡਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਗਨ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਡਟ ਕੇ ਖੜ੍ਹਨ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਇਸ ਨਾਬਰੀ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[8]

ਆਪਣੇ ਲੇਖ ‘ਕੈਨ ਦ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਪੀਕ?’ ਵਿਚ ਗਾਇਤਰੀ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਕਲਕੱਤੇ ਦੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜੁਆਨ ਔਰਤ ਭੁਵਨੇਸ਼ਵਰੀ ਭਾਦੁੜੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਔਰਤ ਨੇ 1928 ਈ. ਵਿਚ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰ ਲਈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ ਕਿ ਇਹ ਔਰਤ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਇਕ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੈਂਬਰ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਇਕ ਸਿਆਸੀ ਹੱਤਿਆ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਈ, ਜੋ ਸਿਰੇ ਨਾ ਚੜ੍ਹ ਸਕੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਡਰਦਿਆਂ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀ ਪੁਲਿਸ ਉਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਨਾ ਕਰ ਲਵੇ, ਉਸਨੇ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰ ਲਈ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪੀਵਾਕ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵਾਂਗ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਖ

ਪ੍ਰਧਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੁਵਨੇਸ਼ਵਰੀ ਭਾਦੁੜੀ ਦਾ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਭਗਤ ਹੋਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[9] ਭੁਵਨੇਸ਼ਵਰੀ ਭਾਦੁੜੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗੁਆਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਦਬਾ ਜਾਂ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਭੁਵਨੇਸ਼ਵਰੀ ਭਾਦੁੜੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਰਾਹੀਂ ਸਪੀਵਾਕ ਇਕ ਹੋਰ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਆਸੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਅਪ੍ਰੱਤਖ ਕੋਡਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ, ਔਰਤ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਨਿਰੋਲ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਔਰਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਲੋਕ ਸਮੁੱਚੀ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਔਰਤ ਵਰਗ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਜਿਹੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (ਮਜ਼ਦੂਰ-ਵਰਗ, ਦਲਿਤ-ਵਰਗ, ਨਾਰੀ-ਵਰਗ ਆਦਿ) ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਾਂ ਔਰਤ ਵਰਗ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਬਣਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਚੋਣਵੇਂ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸੁੱਚੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਪਛਾਣਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ (ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਨਾਰੀਵਾਦ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਗ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਸਪੀਵਾਕ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ :

ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਖੇਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਹਿਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਕਿਸਾਨ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਾਂ ਔਰਤ ਜਿਹੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਜਿੱਥੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਔਰਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਏਜੰਡੇ ਤੱਕ ਮਹਿਦੂਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕਹਿਰੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਔਰਤ ਵਰਗ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਮਰੀਕੀ ਜਰਨਲ 'ਪੌਲੀਗਰਾਫ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਇਕ ਇੰਟਰਵਿਊ ਵਿਚ ਸਪੀਵਾਕ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ-

> ਮੈਨੂੰ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਚੰਗਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਰਤੋਂ ਫ਼ੌਜੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੇਲ੍ਹ ਦੀ ਸੈਂਸਰਸ਼ਿੱਪ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰੋਲੋਤਾਰੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਵਰਗ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮੈਨੂੰ ਪਸੰਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਜਕੜਬੰਦੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।[10]

ਸਪੀਵਾਕ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ’ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਜਮਾਤ, ਖਿੱਤਾ, ਭਾਸ਼ਾ, ਧਰਮ, ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕਹਿਰਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿੱਲਖਣਤਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਉਸਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਪੀਵਾਕ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਰਕਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ’ਤੇ ਹੀ ਸੁਆਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦੀ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਵਿਚਲੇ ਖੱਪੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਕੂਲ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਉਹ ਮਾਰਕਸ ਵੱਲੋਂ ਉਸਾਰੇ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾ ਢੁਕਦੇ ਹਨ। ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਵਲੋਂ ਸੁਝਾਏ ‘ਕਿਸਾਨੀ ਚੇਤਨਾ’ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸੇ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਯੂਰਪ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਮਾਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ‘ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਚੇਤਨਾ’ ਕਹਿ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ/ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਨਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਊ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :-

> ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਸਮੂਹ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਖਾਸੇ ਤੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਖਾਸੇ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[11]

ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਰਾਬਰਟ ਯੁੰਗ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਜਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਲਚਕੀਲਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛੁਕ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਮਾਡਲ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚਲੇ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਜਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਧਾਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧਰਾਤਲ ਵਧੇਰੇ ਲਚਕਦਾਰ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਦੋਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਖ਼ਾਸੇ ਤੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮੂਲਵਾਸੀ ਲਈ ਤਾਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚੋਂ ਔਰਤ, ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲੇ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਿਆਸੀ ਘੋਲ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ’ਤੇ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਅਸਰ ਪਿਆ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਮੰਨ ਲਿਆ

ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੀਵਾਕ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਜਾਂ ਵੰਚਿਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਪੈਰਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਹਾਸ਼ੀਅਗਤ ਧਿਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਆਸੀ ਏਜੰਸੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪਿਛੱਲਗ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਪੀਵਾਕ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਵੀ ਇਲੀਟ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੱਖ-ਪਾਤੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹ ਵੱਲੋਂ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਹੇਠਲੇ ਡੰਡੇ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਪੀਵਾਕ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਅਤੇ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਉੱਚ-ਵਰਗੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਸਿਰਮੌਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'ਦ ਰਾਣੀ ਆਫ ਸਿਰਮੌਰ' ਵਿਚ ਸਪੀਵਾਕ 1840 ਈ. ਦੌਰਾਨ ਬਰਤਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਮੌਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਣੀ ਦਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਜ਼ਿਕਰ ਪਿੱਛੇ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਵਪਾਰਕ ਹਿੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਰਹੀ ਸੀ। ਸਿਰਮੌਰ ਰਾਜ ਦੀ ਹੱਦ ਨੇਪਾਲ ਨਾਲ ਲੱਗੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਨੂੰ ਰਣਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਰਾਜ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਤਾਂ ਜੋ ਕੰਪਨੀ ਆਪਣੇ ਨੇਪਾਲ ਵਿਚਲੇ ਵਪਾਰ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਇਸ ਰਾਜ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਰਾਜਾ ਕਰਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਅੱਤਿਆਚਾਰੀ ਸਿੱਧ ਕਰ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਮੌਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਫਤਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰਾਜਗੱਦੀ ਸੌਂਪ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

> ਬਰਤਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਾਣੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਚਿਖਾ 'ਤੇ ਸਤੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਸਿਰਮੌਰ ਦਾ ਰਾਜ ਅਗਵਾਈ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ, ਪਰ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਉਦਾਹਰਨ ਰਾਹੀਂ ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਮੌਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਜਾਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ।[12]

1857 ਈ. ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਜੁਲਾਹਿਆਂ, ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਕਲਕੱਤੇ ਦੇ ਪਟਸਨ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਅਤੇ 1920 ਈ. ਵਿਚ ਅਵਧ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਚਲਾਏ ਅੰਦੋਲਨ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਬਣਦਾ ਰੁਤਬਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਕੇ ਸਪੀਵਾਕ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਜਾਂ ਆਦਿਵਾਸੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵੱਖਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਾਂਗ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਰਾਇ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ

ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬੋਲ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਕਬੂਲ ਅਤੇ ਵਿਵਾਦਪ੍ਰਸਤ ਲੇਖ 'ਕੈਨ ਦਾ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਪੀਕ?' ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1985 ਈ. ਵਿਚ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'Wedge' ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1988 ਈ. ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਕੈਰੀ ਨੈਲਸਨ ਅਤੇ ਲਾਰੰਸ ਗਰੌਸਬਰਗ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਮਾਰਕਸਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਇੰਟਰਪਰੇਟੇਸ਼ਨ ਆਫ ਕਲਚਰ' ਵਿਚ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ। ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਅਤੇ ਗਿਲਜ਼ ਦਲਿਊਜ਼ ਜਿਹੇ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਬਣਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇਣ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੂਲ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫੂਕੋ ਅਤੇ ਦਲਿਊਜ਼ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਵਰਗ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਕਲਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ (ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਿਨੇਮਾ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਮਾਰਕਸ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿਸਾਨੀ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੱਧਵਰਗ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਅਵਾਜ਼ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਅਰਥੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਕਲਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹਨ।

ਸਪੀਵਾਕ, ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੀ ਹੈ ਕਿ ਫੂਕੋ ਅਤੇ ਦਲਿਊਜ਼ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਕਲਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਪਿਛਲੱਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਘੜਦੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਫੂਕੋ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਸਮੇਂ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਖ਼ੁਦ ਉਸੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਕਲਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੀ ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚਲਾ ਮਸਲਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪੇਚੀਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਪੀਵਾਕ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਬਣਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ।

ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਦੇ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ' (Subaltern Studies) 'ਤੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਉਂਦਿਆਂ ਸਪੀਵਾਕ ਉਸ ਸਰੀਰਕ, ਪਾਠਗਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਲੋਕ ਖ਼ੁਦ ਨਹੀਂ ਬੋਲ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਕੀਮਤ ਨਹੀਂ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਲੋਕ ਨਾ ਤਾਂ ਖ਼ੁਦ ਬੋਲ

ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਮੁਕਾਮੀ ਔਰਤ ਦੂਹਰਾ ਸੰਤਾਪ ਝੱਲਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਹਰਗਿਜ਼ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।

> 'ਕੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬੋਲ ਸਕਦਾ ਹੈ?' ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਪੀਵਾਕ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਚ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੁਆਲੇ ਸਿਰਜੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਔਰਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਲੈਣ ਦਾ ਹੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਹੱਕ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਮਰਦਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਕਿਵੇਂ ਮਿਲੀ?[13]

ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਮਕਸਦ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਤੇ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨਾਲ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਤੀ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਜਾਂ ਜ਼ਬਰੀ ਕੀਤਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਔਰਤ ਦੇ 'ਨੇਕ ਪਤਨੀ' ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਨੇਕ ਪਤਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਲਕਬ ਉਸਦੇ ਮਰਦ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਹੀ ਸੂਚਕ ਹੈ

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਹੋਣ ਦੇ ਮਤ ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਸੀ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਦੌਰ ਦੀ ਇਕ ਲਿਖਤ 'ਸਤੀ' ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸਤੀ ਹੋ ਰਹੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੇਖਕ ਹਿੰਦੂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾ-ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇੰਜ਼ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਸਿਆਸਤ :

ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਸਪੀਵਾਕ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਵੱਲੋਂ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਮਾਤ, ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤ ਜਿਹੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੇ ਯੂਰਪ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ, ਜਦਕਿ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਿਲਕੁੱਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਉੱਭਰੇ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ, ਹੇਲੇਨ ਸਿੱਖੂ ਅਤੇ ਲੂਈਸ ਇਰੇਗਿਰੇ ਜਿਹੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਦਾਕਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਇਸ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਯੂਰਪੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਸਲ, ਜਮਾਤ, ਧਰਮ, ਕੌਮੀਅਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਕਾਰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਆਲਮੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਪੀਵਾਕ, ਨਾਰੀਵਾਦ ਵਲੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਧਾਰਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਈਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਧਿਰ ਬਣਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ?[22] ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧੀ ਵਜੋ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

> ਸਪੀਵਾਕ, ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਦੀ ਚੀਨੀ ਔਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀ ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਚੀਨ ਦੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ’ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਵੱਲੋਂ ਜੇਨ ਆਇਰੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਪੀਵਾਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵੀ ਮੂਲਵਾਸੀ ਔਰਤ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਔਰਤ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਸਮਝਦੀ ਹੈ।[14]

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ :

ਸਪੀਵਾਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤਾ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਪੀਵਾਕ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਕਾਰਨ ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਦਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਜਮਾਤ, ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਗਲੋਬਲ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕੀਤਾ, ਜਦਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ‘ਕੰਮ ਦੀ ਵੰਡ’ ਵਾਲਾ ਮਾਡਲ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸ ਵੱਲੋਂ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਪੀਵਾਕ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੀ ਘੱਟ ਰਹੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ’ਤੇ ਵੀ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ

ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਜੋ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਿਰਜੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

> ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਿਕਾਰ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਔਰਤਾਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਕਮਾਈ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਉਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਲੀਹਮਨ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਜਿਹੇ ਧਨ ਕੁਬੇਰ ਪੰਦਰਾਂ ਮਿੰਟ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਬਦਲੇ ਦੋ ਮਿਲੀਅਨ ਡਾਲਰ ਕਮਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਉਸਦੀ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਸ੍ਰੀ ਲੰਕਾ ਸਥਿਤ ਕਾਰਖਾਨੇ ਦੀ ਕੰਮਕਾਜੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਟੀ-ਸ਼ਰਟ ਖਰੀਦਣ ਲਈ 2287 ਮਿੰਟ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[15]

ਸਪੀਵਾਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਅਰਥਚਾਰਾ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਉਭਰਿਆ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਨਕਸ਼-ਏ-ਕਦਮਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਕੇਵਲ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਯੂਰਪ ਦੀ ਥਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਹੈ।

ਸਪੀਵਾਕ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਨਿੱਘਰ ਰਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੌਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨੂੰ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕ ਆਰਥਿਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਹੇਠਲੇ ਡੰਡੇ 'ਤੇ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਘਰਾਣਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਅਬਾਦੀ ਅੱਜ ਵੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਤੇ ਮੁਫ਼ਲਿਸੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ।

Work Cited

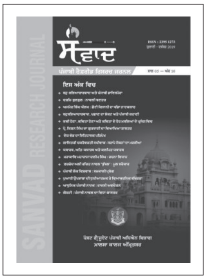
1. Stephen Morton, **Gaytri Chakrovorty Spivak**, London and New York, Routledge, 2003, pp. 2-3.
2. https://en.wikipedia.org/wiki/**Gayatri_Chakravorty_Spivak**
3. Stephen Morton, **Gaytri Chakrovorty Spivak**, pp. 4-5.
4. Jaques Derrida, **Of Grammatology**, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins, 1976, p. 163.
5. Gaytri Chakrovorty Spivak, **The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**, Sarah Harasym (ed.), New York and London, Routledge, 1990, p. 7.
6. Peter Hitchcock, **Oscillate Wildly: Space**, Body and Spirit of Millennial Materialism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 65.

7. Gaytri Chakrovorty Spivak, **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**, New York: Methuen, 1987, p. 260.
8. **Ibid**, p. 184.
9. Gaytri Chakrovorty Spivak, **Can the Subaltern Speak**? in Marxism and the Interpretation of Culture, Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.) London, Macmillan, 1988, p. 307.
10. Gaytri Chakrovorty Spivak, **The Post-Colonial Critic: Interviews**, Strategies, Dialogues, Sarah Harasym (ed.), New York and London, Routledge, 1990, p.141.
11. Gaytri Chakrovorty Spivak, **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**, p. 197,
12. Gaytri Chakrovorty Spivak '**The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives', History and Theory**, 24 (3), 1985, pp. 247-72.
13. Gaytri Chakrovorty Spivak, **Can The Subaltern Speak?** pp. 299-300.
14. Gaytri Chakrovorty Spivak, **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**, p. 137.
15. **Ibid**, p. 171.

◈

ਯਥਾਰਥ, ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ

(ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟ)



ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ,
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਦਿੱਲੀ।
ਫੋਨ : 98103-69568
ਈਮੇਲ :
ravinder707@gmail.com

ਸਾਡੀ ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਜ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਜਿਊ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਮਨੋ-ਸਿਰਜਿਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਜੀਅ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ (ਹਾਈਪਰ ਰੀਐਲਿਟੀ) ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਸਗੋਂ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਕਸਬਿਆਂ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਵੀਨ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹਰ ਥਾਂ ਫੈਲਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਜੋ ਮੋਬਾਈਲ ਫ਼ੋਨ ਸਿਰਫ਼ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਟੈਕਸਟ ਮੈਸੇਜ ਦੇਣ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦੇ ਸਨ ਉਹੀ ਫ਼ੋਨ ਹੁਣ ਸਮਾਰਟ ਫ਼ੋਨ ਬਣ ਕੇ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਸਹੂਲਤ ਨੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੌਖ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਬਹੁਪੱਖੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਆਧਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਬਣਤਰ ਪੱਖੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰ ਦਾ ਲੰਮਾ ਪੈਂਡਾ ਤੈਅ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨ-ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਪਰੰਪਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਜਿਹਾ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਤਿ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਿਆ ਅੱਜ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੇ ਚੇਤਨਾ-ਮੁਖੀ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਆਦੀ ਹੋਇਆ ਇਹ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ (Hyper Reality) ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਉੱਪਰ ਉਸਰੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਧੁੰਦਲੇ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਪਰੰਪਰਕ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਤਕਨੀਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਉਸਾਰ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ (Hyper Reality) ਵਾਲੇ ਜਗਤ ਉੱਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕ ਬੌਦਰੀਲਦ ਅਨੁਸਾਰ :

With first and second order simulation, the real still

exists, and we measure the success of simulation against the real. Baudrillard's worry with third-order simulation is that the model now generates what we calls "hyperreality"-that is, a world without a real origin. So, with third order simulation we no longer even have the real as part of the equation. Eventually, Baudrillard thinks that hyperreality will be the dominant way of experiencing and understanding the world.[1]

ਅਜੋਕਾ ਸਮਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ ਜੋ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪਿਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਅਰਥ-ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੌਖਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਕਲਪਿਤ ਜਗਤ ਵਜੋਂ ਉਸਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਿੱਸਦੇ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਨ ਕਲਪਿਤ (virtual) ਯਥਾਰਥ ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਨਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਰਾਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਿੱਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਅਸਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਮਾਇਆ' ਹੈ। ਅਸਲ ਸੱਚ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸੱਤ (Ultimate Reality) ਹੈ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਉੱਪਜੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਪਰਮ ਸੱਚ ਦਾ ਬੋਧ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ-ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ-ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਜਾਂ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਨ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਵਾਮੀ ਨਿਖਿਲਾਨੰਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ-

Ultimate Reality is transcendental. It is not perceived by the senses or comprehended by the mind. It is a matter of indubitable experience for the inmost consciousness of mañ. It is directly and immediately experienced without the instrumentality of the senses and the mind, and does not depend for its proof upon any external authority. The perception of external world is neither direct nor immediate, but is dependent upon the senses and the mind and is always coloured by them.[2]

ਪਰਮ-ਸੱਤ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ 'ਸੱਤ' ਅਤੇ 'ਰਿੱਤ' ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਹ 'ਸੱਤ' ਹੈ। 'ਰਿੱਤ' ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਿਨਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਮੁਤਾਬਕ ਦਿਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਅਸਲ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਿਲਸਿਲਾ 'ਸੱਤ' ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਗਤੀਮਾਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਤੱਤ ਹੀ 'ਪਰਮ-ਸੱਤ' ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਭਾਵੇਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਡੇ ਨਿੱਤ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਵੀ ਹੈ।

ਜਿਸ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ 'ਰਿੱਤ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਸਥਾਪਿਤ

ਜਾਂ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਇਹ ਦਿੱਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਰਿੱਤ' ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਜਾਂ ਰੁੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੁੱਤਾਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨਮ ਤੇ ਮਰਣ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਰਿੱਤ' ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰ-ਤੱਤ ਹੀ 'ਸੱਤ' ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ 'ਰਿੱਤ' ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਦਿਸਦੇ 'ਅਸੱਤ' ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ (ਯਥਾ-ਅਰਥ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦਿਖਣ ਵਾਲੀ ਸੱਚਾਈ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਾਇਆਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਕੂੜ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ 'ਕੂੜ' ਜੋ ਸੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੈ।

ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰ ਯਾਂ ਬੌਦਰੀਲਦ ਨੇ ਉੱਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹਾਈਪਰ ਰੀਐਲਿਟੀ (Hyper Reality) ਜਾਂ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਦ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜ ਨੇ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਨਕਲ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਅਗੋਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਟੀ.ਵੀ. ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਦੀ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਨੂੰ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਦਾਕਾਰ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਤੇ ਯੋਧਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਗਏ ਹਨ-

He also began studying how media affected our perception of reality and the world. Here he found that in a post-modern media-laden society we encounter "the death of the real", where one lives in a hyperreal realm by connecting more and more deeply with things like television sitcoms, music videos, virtual reality games or Disneyland, things that have come to simulate reality. He argues that in a post-modern culture dominated by TV, films, the Internet and media all that exists are simulations of reality, which aren't any more or less 'real' than the reality they simulate.[3]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹਾਸਲ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾਰਦ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਵਾਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।[4] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਬੌਦਰੀਲਾਰਦ ਮੁਤਾਬਕ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਪੱਖੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਬਨਾਵਟੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਅਸਲ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਕਰਨਾ ਵੀ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਦੌਰ ਨੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇੰਨਾਂ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜ ਅਜਿਹੀ ਤਕਨੀਕੀ ਯਥਾਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਮੁਤਾਬਕ ਆਪਣੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਅਸਲ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਹੋਰ ਦੂਰ ਜਾ ਕੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਥੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉੱਠ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਯਥਾਰਥ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਬਹੁਤ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ

ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਦਿਸਦਾ ਰੂਪ ਮਾਇਆ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। 'ਮਾਇਆ' ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ।

Our daily practical life is in the dual world is not possible without mãyã. We all live, move, and think in mãyã. Inexplicable in the extreme, mãyã is described as "aghatana ghatanã patiyasï"—making the impossible possible. Under its spell even an incarnation of God appears to forget his superhuman resplendence and behaves like as ordinary mortal. Mãyã is responsible for the contradictions in our thinking and actions.[5]

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੋ ਦੂਸਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ 'ਵਿਵੇਕ' ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਅਤੇ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਭੇਤ ਨੂੰ ਜਾਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਇਸੇ ਤੱਥ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਿਥਿਆ ਭਰਮੁ ਅਰੁ ਸੁਪਨ ਮਨੋਰਥ ਸਤਿ ਪਦਾਰਥੁ ਜਾਨਿਆ ॥
ਸੁਕ੍ਰਿਤ ਮਨਸਾ ਗੁਰ ਉਪਦੇਸੀ ਜਾਗਤ ਹੀ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ ॥3॥[6]

ਅਰਥਾਤ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸੁਪਨਮਈ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨ ਬੈਠਦਾ ਹੈ ਤੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਿਥਿਆ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦਾ ਬੋਧ ਹੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭੌਤਿਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਵੀਨ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਜਿਸ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਤੱਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਤਰ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਬਣੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਵਿਵੇਕ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਰਾਹੀਂ ਉਸਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਰੀਰਕ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਕਾਰਜ ਹੈ ਪਰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਲਈ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਅਹਿਸਾਸੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨ ਅੰਦਰ ਇਕ ਯਥਾਰਥ ਚਿੱਤਵ ਕੇ ਸਿੱਧੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਨਕਲ ਵਾਲੇ ਇਕ ਬਨਾਵਟੀ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਮੰਨਣਾ ਉਚਿੱਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਉਪਰ ਆਧਰਿਤ ਇਸ ਸਿਰਜਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਬੰਧਨ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਥਾਂ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਨਿਕਟ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਵਾਲਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਾਧਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਮਲੀ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਯਥਾਰਥ ਵਾਂਗ ਫ਼ੈਲਣ ਤੋਂ ਵਰਜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਕਨੀਕ ਆਧਾਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਈ ਅਮਲੀ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਵਿਚ ਲਾਭਦਾਇਕ ਯੋਗਦਾਨ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਮਾਜੀਕਰਣ ਦੇ ਪੱਖ ਉਪਰ ਗੰਭੀਰ ਮਾੜੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਚਰਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਮਾੜਾ ਅਸਰ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਅਨੁਭਵ ਘੱਟਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਟੀ.ਵੀ. ਅਤੇ ਸਿਨੇਮਾ ਵਰਗੇ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ਕ ਬਦਲਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਅਮਲ ਉੱਲਟਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਤਾਕਤ ਵੱਧਣ ਨਾਲ ਇਸ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਤ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਵਪਾਰਕ ਹਿੱਤਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੋਜ਼ਮੱਰਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੱਧ ਰਹੇ ਦਖ਼ਲ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਰ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅਤਿ-ਆਧੁਨਿਕ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਤ ਜਿਸ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਜਿਸ ਸੀਮਤ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਸਲੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਹੁਤ ਕਠਿਨ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਕਲਪਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ ਦਾ ਖੋਖਲਾਪਣ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਹਿਜਤਾ ਵਾਲੇ ਲੱਛਣ ਵੀ ਗੁੰਮ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਕ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਤ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਸਿਰਫ਼ ਤੌਖ਼ਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਹੁਣ ਉਹ ਹਕੀਕਤ ਬਣਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਵਿਰਚੂਅਲ ਰੀਐਲਿਟੀ ਜਾਂ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਜਿਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੌਜੁਆਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੀਉ ਰਹੇ ਹਨ ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਅਸਲ ਜਾਂ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ 'ਬਲਿਯੂ ਵ੍ਹੇਲ' ਵਰਗੀਆਂ ਰਿਅਲਿਟੀ ਗੇਮਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਖੇਡਣ ਵਾਲੇ ਮਾਸੂਮ ਖਿਡਾਰੀ ਦੀ 'ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ' ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਤ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਰਹੀ ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਚ ਇਕ ਐਨੀਮੇਟਿਡ ਫ਼ਿਲਮ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਚਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਸਮਝ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਮਿਆਦ ਵੀ ਫ਼ਿਲਮ ਵਾਂਗ ਛੋਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਮਾਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ

ਕਾਰਨ ਅਜਿਹੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਉਕਤਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਆਦਤ ਵੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਨਿਭਾਅ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਵੀ ਘੱਟਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਗੁਆਉਂਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਪਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪਕੜ ਇੰਨੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਫਸੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਰਾਹ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਾਰਗ' ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਭਰੀ ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ 'ਵਿਵੇਕ' ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਸਮਝਕੇ 'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਪੱਛਮੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਵਾਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਨੇ ਇਸ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਵੀ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੀ 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਰੂਪ ਮੰਨ ਕੇ, ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗਤਾ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਰਹੀ ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਇਸ ਤਲਿਸਮ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੀ ਗੰਭੀਰ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜਿਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਬਨਾਵਟੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. Richard J. Lane, Jean Baudrillard, **Routledge Critical Thinkers**. 2007.
2. Swami Nikhilananda, **Self-Knowledge of Sri Sankaracarya**, Sri Ramakrishna Math, Madras. 2015. p-17.
3. http://enterhyperreality.weebly.com/jean-baudrillard.html
4. ਓਹੀ ਪੰਨਾ 57.
5. Swami Nikhilananda, **Self-Knowledge of Sri Sankaracarya**, Sri Ramakrishna Math, Madras. 2015.
6. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ 485.

Reference Books and Sources:

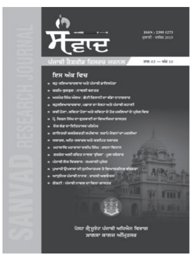
- Richard J. Lane, Jean Baudrillard, **Routledge Critical Thinkers**. 2007.
- Swami Nikhilananda, **Self-Knowledge of Sri Sankaracarya**, Sri Ramakrishna Math, Madras. 2015.
- Promod K. Nayar, **An Introduction to Cultural Studies**, VivaBooks, Delhi. 2011.
- http://enterhyperreality.weebly.com/jean-baudrillard.html

◈

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ : ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ

ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਕਰੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ-ਸੰਤਾਪਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਅੰਕੁਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਿੱਗਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਰੰਧਾਵਾ ਨੇ 'ਲਹੂ ਦੀ ਸਵੇਰ', 'ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ', 'ਸੱਜਰੀਆਂ ਪੈੜਾਂ' (ਸਾਰੇ ਗੀਤ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ) 'ਨਾਨਕਤਾ' (ਮਹਾਂਕਾਵਿ), 'ਜਿੰਦ ਪ੍ਰਦੇਸਣ' (ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕ, ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ), ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ (ਮਹਾਂਕਾਵਿ) ਆਦਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਨਾਨਕਤਾ', 'ਜਿੰਦ ਪ੍ਰਦੇਸਣ', ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ' ਤਿੰਨ ਦੀਰਘ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਨਾਨਕਤਾ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਗਤ ਦੇ ਉਧਾਰ ਲਈ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਅਤੇ ਉਸ ਸੋਚ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਕਾਵਿਮਈ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਜਿੰਦ ਪ੍ਰਦੇਸਣ' ਵਿਚੋਂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਭੂ-ਹੇਰਵੇ ਦੀ ਸੁਰ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਤਮਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਹੱਥਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ 'ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ' ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਵਾਰਿਸ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੇਵੱਸ, ਪਰਹੀਣ, ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ।



ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ
ਅਮਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਸ਼ੇਰਗਿੱਲ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਮੁਕੰਦਪੁਰ।
ਈਮੇਲ : gurjantassm@yahoo.com

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨੇ ਫਰੋਲ਼ਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੇਖ ਕੇ ਚੀਸ ਉਠਦੀ ਹੈ ਜਾ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੀ ਭਵਿੱਖਤ ਹੋਂਦ ਖਤਰੇ ਵਿਚ ਭਾਸਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਅਤੀਤ ਪ੍ਰਤੀ ਹੇਰਵੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਸ ਚੁੱਕੀ ਮਾਣ-ਇੱਜਤ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਤਾਂਘ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਰੰਧਾਵਾ' ਦੇ ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਇਹੀ ਭਾਵਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਉਂਝ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ-ਤਕਲੀਫਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਭਲੀਭਾਂਤ ਸਮਝਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਵੀ ਕਿਤੇ ਵਿਦਮਾਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪੌਂਡਾਂ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਦ ਨਿਗਲ ਰਹੀ ਹੈ।

ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ

ਕਰਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਂਡ ਹੈ ਪਰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਜ ਅੰਦਰਲੇ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਡੋਗਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਫੁੱਟ ਕਾਰਨ ਜੋ ਬੁਰਛਾਗਰਦੀ ਫੈਲੀ ਉਸਨੇ ਸੱਪਣੀ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਹੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਨੂੰ ਨਿਗਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਸੰਤਾਪ ਮਹਾਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਨੇ ਯਤੀਮ ਬਣਕੇ ਬੇਵਸੀ ਵਿਚ ਹੰਢਾਇਆ, ਉਸਦੇ ਹੇਰਵੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੇ ਵੀਰਤਾਪੂਰਣ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।

> ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਨਾਇਕ ਕੋਈ ਦੇਵਤਾ, ਰਾਜਾ, ਰਾਜਕੁਮਾਰ, ਆਦਰਸ਼ ਪੁਰਸ਼ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੱਡੀ ਕੁਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤਿ ਦਾ ਸੂਰਬੀਰ, ਤੇਜੱਸਵੀ, ਉਤਸ਼ਾਹੀ, ਗੰਭੀਰ, ਦ੍ਰਿੜਚਿੱਤ, ਦਿਆਲੂ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਕਾਬੂ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ 'ਭਾਮਹ' ਨੇ ਲੰਮੀ ਕਥਾ ਵਾਲ਼ੀ, ਮਹਾਨ ਚਿੱਤਰਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ, ਨਾਟਕੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ਼ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਸੁਖਾਂਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੀਰਘ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ, ਨਾਟਕੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲ਼ੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਕਿਹਾ ਹੈ।[1]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ M.H Arams ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :-

> In its strict sense the term Epic or Heroic poem is applied to a work that meets at least the following criteria: It is a long verse narrative on a serious subject, told in a formal and elevated styles, and centered on a heroic or quasi-divine figure on whose action depends the fate of a trbe, nation[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਕੁ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ 'ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਮਹਾਂਕਾਵਿ' ਦੇ ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਨਾਇਕ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੋ ਪੂਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਸੀ। ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਸੂਰਬੀਰ ਤੇ ਤੇਜੱਸਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਪਰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੱਸਦਾ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ। 'ਰੰਧਾਵਾ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਂਡ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਨਿਰਲਾਗ ਅਤੇ ਸਵੱਛ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਿਰਤਣ ਉਲੀਕਣ ਲੱਗਿਆਂ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਘੋਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਖ਼ਰੀ ਟਿਮਟਮਾਉਂਦਾ ਚਿਰਾਗ ਸੀ ਜੋ ਆਪਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਜਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਬੇਗਾਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਸ ਪੈ ਕੇ ਲਾਚਾਰਗੀ ਵਿਚ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਣਭੋਲ਼ ਹੀ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਦੀ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕੋਝੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੀ ਮੁੜ-ਬਹਾਲੀ ਦੀ ਆਸ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਕਿਰਨ ਵੀ ਮਿੱਟਦੀ ਜਾਪਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਘਟਨਾ ਮਹਾਰਾਜੇ ਦੇ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣਹੀਣ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਆਪਣੇ ਲੇਲੇ ਬਣੇ ਪੁੱਤਰ ਵਿਚ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ੇਰ ਵਾਲ਼ੇ ਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਨਿੱਜੀ ਸੁੱਖ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਉਤੇ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪਿਆਰੀ ਪਤਨੀ, ਔਲਾਦ ਅਤੇ ਰਾਜਮਹੱਲ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਜ ਵਲੋਂ

ਮਿਲੀਆਂ ਰਹਿਮਤਾਂ ਨੂੰ ਜੁੱਤੀ ਦੀ ਨੋਕ ਉਤੇ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੇ ਖੁਸ ਚੁੱਕੇ ਰਾਜ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਆਖ਼ਰੀ ਦਮ ਤੱਕ ਜੂਝਦਾ ਹੈ। ਪਤਨੀ ਤੇ ਸਪੁੱਤਰੀ ਦੀ ਮੌਤ ਅਤੇ ਐਦਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਮ ਤੰਦਾਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲੀ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਟਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕੀਆਂ।

ਇਹ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ੰਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਜੰਗਨਾਮਾ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; "ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਏਸ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦ ਕੌਰਾਂ ਸਾਰੇ ਦੇਸ ਦਾ ਫ਼ਰਜ ਉਠਾਇ ਦਿੱਤਾ।[3] ਪਰ ਲੇਖਕ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਜਾਣੂ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀ ਦੋਸ਼ੀ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਡੋਗਰੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਗਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਸਵਾਰਥ ਸਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗਿਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ।ਲੇਖਕ ਨੇ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਆਖ਼ਰੀ ਦਮ ਤੱਕ ਬਗ਼ਾਵਤੀ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਕੋਲੋਂ ਅਪਣੇ ਦੁੱਧ ਦਾ ਕਰਜ਼ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਚਿਰਾਗ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਾਉਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਚਿਰਤਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿਚਿਆ ਹੈ :-

ਆਰਾਮ ਤਲਬ ਆਜਾਦੀ ਦੀ ਅੱਗ 'ਚ
ਕਿਵੇਂ ਕੁੱਦਦੇ ਭਲਾਂ?
ਬੇੜੀਆਂ ਤਾਂ ਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੀਂ
ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਾਣੇ ਬਲਾ।[4]

ਲੇਖਕ ਨੇ ਅਣਖੀ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ :-

ਬਚੇ ਤਾਂ ਬਚੇ ਬਸ-----
ਨਾਮਧਾਰੀਏ ਬਾਬੇ
(ਜਾਂ) ਫਰੀਦਕੋਟੀਏ
ਵਿਕਰਮ ਤੇ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਨਾਭੇ।
ਠਾਕਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪੋਸ਼ ਹੋਕੇ ਬਹੁਤ ਹਿੰਮਤਾ ਮਾਰੀਆਂ।
ਪਰ ਫਿਰੰਗੀ ਦੇ ਦੁੰਮ ਛੱਲਿਆਂ
ਨਾ ਹੋਣ ਦਿੱਤੀਆਂ ਕਾਰੀਆਂ।[5]

ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਇਆ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜ ਦੀ ਤਾਕਤ ਖਿੰਡ-ਪੁੰਡ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਜੀ ਹੱਥੋਂ ਨਿਕਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।

ਰੂਸੀ 'ਜਾਰ' ਨਾਲ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਈ ਸੰਧੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਮਹਾਰਾਜੇ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :-

ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਦਲੇ ਤੇਵਰਾਂ ਲਈ
ਉਹ ਏਡਾ ਕਸੂਰਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ।
ਪਰ ਉਸਦੀਆਂ ਨਸੀਹਤਾਂ ਦਾ ਘਾਹ
ਸ਼ੇਰ ਨੂੰ ਖਾਣਾ ਦੁਰਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਜਾਣਦਾ ਇਆਂ ਮੇਰਾ ਰਾਜ ਭਾਗ ਖੁੱਸਿਆ
ਤੂੰ ਜਾਤ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਮੇਰੀ।
ਬਾਜ ਨੂੰ ਰੇਂਗਣ ਲਈ ਪੁੱਛਿਆ
ਹੋਸ਼ ਤਾਂ ਟਿਕਾਣੇ ਹੈ ਤੇਰੀ।[6]

ਮਹਾਰਾਜੇ ਦੇ ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਵਿਚ ਆਇਰਸ਼ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੈਟਰਿਕ ਕੈਸੀ ਅਤੇ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਬੰਬਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮਹਾਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀਰਾਂਗਣ ਔਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ

ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਅਣਖ਼ ਜਗਾ ਕੇ ਲੇਲੇ ਤੋਂ ਸ਼ੇਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਤ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਕੋਲੋਂ ਆਪਣੇ ਦੁੱਧ ਦਾ ਕਰਜ਼ ਮੰਗਣ ਦਾ ਢੰਗ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ:-

ਤੇਰੀ ਲਾਚਾਰ ਬੀਰਤਾ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ
ਮੈਂ ਵੰਗਾਰ ਦੇ ਬੋਲ ਡੰਗਦੀ ਹਾਂ।
ਭਾਵੇਂ ਸਮਝ ਤੂੰ ਨਾ ਬੱਚਿਆ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੁੱਧ ਦਾ ਕਰਜ਼ ਮੰਗਦੀ ਹਾਂ।[7]

ਲੇਖਕ ਨੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰ ਲੇਡੀ ਲੋਗਨ, ਸਰ ਲੋਗਨ, ਸੁਰਤੂ, ਐਦਾ, ਮੂਲਰ ਆਦਿ ਹਨ।

ਲੇਖਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ ਬਲਕਿ ਉਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜੋ ਮਨੋਕਲਪਿਤ ਪ੍ਰਕਰਣ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਕਥਾ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁੜ ਮੁੜ ਤੜਪਨਾ, ਵੈਲਜ ਦੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਨਾਲ਼ ਸ਼ਿਕਾਰ ਖੇਡਣ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਉਥੇ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਮਹਾਰਾਜੇ ਦਾ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨਾਲ ਮੇਚਣਾ, ਰਾਤ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰੋਹ ਭਰਪੂਰ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਦੀ ਚੁਪੇੜ, ਮਹਿਲ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਮਹਾਰਾਜੇ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਦਾ ਪਰਦਾ ਫ਼ਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਮਨੋਕਲਪਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਨੂੰ ਵਿਲਾਸਮਈ ਜੀਵਨ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਕੁੱਦਣ ਲਈ ਉਸ ਅੰਦਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਪ੍ਰਜਵੱਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਜ ਮਹੱਲ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

ਰਾਜ ਮਹੱਲ ਅਭਾਖਿਆ ਕੀਤੀ
ਸੁਣ ਰਾਜਨ ਅਗਿਆਨਾ।
ਤੂੰ ਅਭਿਮੰਨੂੰ ਕਲਯੁੱਗ ਦਾ
ਮੈਂ ਚੱਕ੍ਰਵਿਊ ਮਹਾਨਾ।
ਭਾਵੇਂ ਮੇਰੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦਾ ਕੋਈ
ਜੋੜ ਨਾ ਵਿਚ ਮੈਦਾਨਾ।
(ਪਰ) ਤੇਰੇ ਮਾਰਨ ਖਾਤਰ
ਜੱਫ਼ਰ ਜਾਲੇ ਬਹੁਤ ਜਹਾਨਾ।[8]

ਭਾਵੇਂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਇਕ ਪਰ-ਕਟੇ ਬਾਜ ਦੀ ਨਿਆਂਈ ਬੇਬੱਸ ਅਤੇ ਲਾਚਾਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਅੰਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿਤਰੀ ਹੈ :-

ਧੁੱਪੜੀਏ! ਥੇਰਾ ਸੂਰਜ ਕਿਧਰੇ
ਬਿਨਾਂ ਅਸਤਿਆਂ ਮੁੱਕ ਨਾ ਜਾਵੇ।

ਸਿਰ ਤੇ ਸਰਦ ਰੁੱਤਾਂ ਚੜ੍ਹ ਆਈਆਂ
ਮਹਿਕ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਘੁੱਟ ਨਾ ਜਾਵੇ।
ਪਿੰਜਰੇ ਪਏ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚ
ਰੋਹ ਦਾ ਪਾਣੀ ਸੁੱਕ ਨਾ ਜਾਏ।[9]

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਲੰਮੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਂਜ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਇਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨੀ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮਿਲਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕੁਝ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਸ਼ੰਕੇ ਤਹਿਤ 'ਨਾਨਕਤਾ' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ 'ਮਹਾਂਕਾਵਿ' ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਕਾਵਿ-ਗਾਥਾ' ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕ ਨੇ 'ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ' ਮਹਾਕਾਵਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕਥਾ-ਕਾਵਿ' ਆਂਕਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕ ਇਥੇ ਇਸ ਸ਼ੰਕਾ ਤਹਿਤ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਅਰਥ ਮਹਾਨ-ਕਾਵਿ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਲੇਖਕ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਲਿਖ ਕੇ ਉਤਪਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ 'ਦੀਰਘਿ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ' ਅਤੇ 'ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ' ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦਰਿਘਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਾਵਿ ਤਹਿਤ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਮਹਾਂ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅਰਥ ਮਹਾਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੀਰਘ, ਵਿਸ਼ਾਲ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹਨ।[10]

'ਮਹਾਂਕਾਵਿ' ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਕਲਾਤਮਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਦੀਰਘ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ 'ਰੰਧਾਵਾ' ਦੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਖ਼ਰੀ ਉਤਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਂਝ ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਗਿਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸਦਾ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕੁਝ ਖੁੱਲ੍ਹਾਂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਫਿਟ ਕਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਨਵੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਿਆ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਨਵੇਂ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਰੰਧਾਵਾ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਸਾਮਾਜ ਵਿਚ ਲਿਖਤ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਦੇ ਕਾਲ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਕਤਾ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਦਾਂ ਸੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਜਰੂਰੀ ਗੁਣ ਬਣ ਗਿਆ। ਸੰਬੋਧਨ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ," ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਮੂਲਾਧਾਰ ਮੌਖਿਕ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਪਾਕਾਰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਇਆ ਛਾਪੇਖ਼ਾਨੇ ਦੀ ਕਾਢ ਅਤੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਮੌਖ਼ਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲ਼ੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਇਹ ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਣੀ ਰਹੀ ਕਿ ਕਵੀ/ਵਕਤਾ ਸਰੋਤਿਆਂ/ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।[11] ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਲੇਖਕ ਇਕ ਵਕਤਾ ਦੀ ਨਿਆਂਈ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਜੋਗਣ ਨੂੰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਰੁਦਨ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :-

ਯਤੀਮ ਹਸਰਤ ਦੀ
ਦਫ਼ਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਿਣਗ
ਸੁਣਿਆ
ਮਸਾਣਾਂ 'ਚ ਲੋਅ ਬਾਲ਼ ਸਕਦੀ ਹੈ।
ਤੇ
ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤੋਂ
ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਰਦ ਝਾੜ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫ਼ਨ ਬੇਬੱਸ, ਬਲਹੀਣ, ਆਪਣਿਆ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਯਤੀਮ ਰੂਹ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਹੂਕ ਬਣਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :-

ਨਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪੀ ਸਕੇਗਾ।
ਨਾ ਮੇਰੀ ਰਾਖ਼ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖਾ ਸਕੇਗਾ।

ਇੱਕ ਬਾਗੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਵਿਆ,
ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੀ ਮੌਤ ਮਰਿਆ,
ਅਣਲਿਖੇ ਵਰਕੇ ਦੀ ਹੂਕ?
ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਂ ਤੇ ਨਾ ਸਹੀ
ਹਿਰਦਿਆਂ 'ਚ ਧੜਕਦੀ ਗਿਆਤਾ ਹਾਂ।[12]

ਨਾਟਕੀ ਗੁਣ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਾਟਕੀ ਰੰਗਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਧਾਨ ਨਾਟਕੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਜੋਗੀ ਜੋਗਣ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਾਂਡ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਜੋਗਣ ਕਦੋਂ ਚਿਤਰਪਟ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਉਹ ਪਿੱਛਲ-ਝਾਤ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁੱਖ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋਗੀ ਤੇ ਜੋਗਣ ਹੀ ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਕਥਾ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਨਾਟਕੀ ਵਿਅੰਗ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਕਤ ਦੀ ਸਤਾਈ ਖੁਸ ਚੁੱਕੇ ਰਾਜ ਦੀ ਬੇਬਸ ਮਹਾਂਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੀ ਕੂਟਨੀਤੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਆਪਣੇ ਭੋਲੇ ਪੁੱਤਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਮਾਲ ਨਾਟਕੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ:-

ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ : ਉਸਦੇ-------
ਉਦਾਰ ਦਿਲ ਵਿਚ
ਪਰਬਲ ਨੇ
ਤੈਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ।
ਜਿੰਦਾ : ਤਾਂ ਕਿ-------
ਪੜ੍ਹ ਸਕਾਂ ਮੈਂ ਉਸਦੀ
ਨਜ਼ਰ 'ਚੋਂ?
ਆਪਣੇ ਗੁਆਚੇ ਪੁੱਤ ਦਾ ਸਿਰਨਾਵਾਂ।
ਤੇ ਉਸ ਦੇ
ਮੁਕਟ ਵਿਚ ਜੜਿਆ
ਕੋਹੇਨੂਰ ਵੇਖ ਆਂਵਾਂ?
ਬੱਚਾ !!
ਖ਼ੂਬ ਜਚੀਆਂ ਨੇ
ਤੇਰੀ
ਮਲਕਾ ਮਾਂ.? ਦੀਆਂ ਅਦਾਵਾਂ।
ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ : ਉਹ ਮੈਨੂੰ
ਅੰਤਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਆ।
ਜਿੰਦਾ : ਤੇਰੇ ਲਈ
ਜਨਣ-ਪੀੜਾਂ ਜੁ ਜਰਦੀ ਰਹੀ ਆ।
ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ : ਉਹ ਮੈਨੂੰ
ਗੋਦੀ ਲਿਆ ਪੁੱਤਰ ਕਹਿ ਕੇ ਬੁਲਾਉਂਦੀ ਸੀ।
ਜਿੰਦਾ : ਉਹ ਤੈਨੂੰ
ਤੇਰੀ ਮੋਈ ਮਾਂ ਦਾ ਗ਼ਮ ਭਲਾਉਂਦੀ ਸੀ।[13]

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਦੁਖਮਈ ਜਾਂ ਸੁੱਖਮਈ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਵੀ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਤੱਤ ਵਧੇਰੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਰੰਧਾਵਾ' ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੀਤਕਾਰ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇੱਥੇ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰੰਗ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਨੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਹਾਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਗੀਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੀਤ ਪੰਜਾਬੀ ਗੀਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਸਾਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਕਾਰ ਸੋਲਾਂ ਪੰਨਿਆਂ ਉਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੀਤ ਦੀ ਓਜਮਈ ਸ਼ੈਲੀ, ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਗਹਿਨਤਾ ਅਤੇ ਭਾਵਕਤਾ ਦਿਲ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਦੇਣ ਵਾਲ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੀਤ ਕਰੁਣਾ-ਰਸ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀਰ-ਰਸ ਦੀ ਸੁਰ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :-

ਰੁਦਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ :

ਕੁਝ ਸੁਣੋ ਵੇ ਨੇੜੇ ਵਾਲਿਓ
ਕੁਝ ਆਖਾਂ ਦੂਰ ਗਿਆਂ
ਮੇਰੇ ਸੁੰਞੇ ਵੇਹੜੇ ਆ ਵੜੇ
ਅੱਜ ਗਿਰਝਾਂ ਕੁੱਤੇ ਕਾਂ।[14]

ਬਹਾਦਰੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ :

ਮੈਂ ਘੋੜੇ ਥੰਮੇ ਬਾਬਰੀ
ਜਹਾਂਗੀਰੀ ਤੋੜੇ ਗਰੂਰ।
ਫਿਟਕਾਰੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਜਿਹੇ
ਉਹ ਆਖ਼ਰ ਮਰ ਗਏ ਝੂਰ।[15]

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਸਰਗ-ਵੰਡ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਸੱਤ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਕਥਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਜੋਗਣ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਛੰਦਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ਼ ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਿਸੇ ਕਠੋਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਭਾਵਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤਹਿਤ ਸਵੈ-ਛੰਦ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰੰਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬੀਰ-ਰਸ, ਕਰੁਣਾ-ਰਸ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਸ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਚਿਤਰਣ ਵੇਖਣਯੋਗ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ:-

ਸ਼ੀਹਣੀ ਇਸ ਲਈ ਗ਼ਮਖ਼ਾਰ ਨਹੀਂ
ਕਿ ਉਸਦਾ ਜੰਗਲ਼ ਜਲ਼ਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।
ਉਹ ਤਾਂ ਖ਼ਫਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸ਼ੇਰ ਬੱਚੇ ਨੂੰ
ਮੇਮਣਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।[16]

ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁੜ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਉਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਚਿਤਰਨ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :-

ਭਿੱਖ ਮੰਗਾ ਨਹੀਂ !
ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਤਖ਼ਤ ਦਾ
ਵਾਰਿਸ ਹਾਂ ਮੈਂ।
ਧੋਖਾ ਖਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਇਆ ?

ਤਬਾਹੀ ਦੀ ਟੀਸੀ ਤੋਂ
ਮੁੜਿਆਂ ਹਾਂ।
ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਹੋ ਜਾਓ।
ਤਬਾਹੀਆਂ ਮਚਾ ਦਿਆਂਗਾ।
ਮਾਂ ਕਸਮ !

ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮਾਣ ਜੋ ਤੁਸਾਂ ਰੋਲ਼ਿਆ?
ਮੱਥੇ ਨੂੰ ਲਾਕੇ
ਮੁਕੱਦਰ ਚਮਕਾ ਦਿਆਂਗਾ।

ਮਹਾਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ। ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਭਾਸ਼ਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਲਈ ਗਈ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ, ਵਰੋਲ਼ਾ-ਖੰਘਿਆ, ਕੋਟਲ਼ਾ-ਛਪਾਕੀ, ਥੋਹਰਾਂ, ਸਰ੍ਹਾਲ਼, ਆਕਾਸ਼ਵੇਲ, ਲੰਗਾਰ ਆਦਿ।

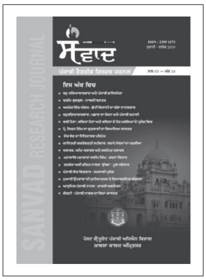
ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ‘ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ’ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ਼ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਗਾਥਾ ਜਾਂ ਕਥਾ-ਕਾਵਿ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਂਜ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਕਿੱਸਾ, ਵਾਰ, ਜੰਗਨਾਮਾ ਅਤੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਹੈ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਵੇਕਲ਼ਾ ਸਥਾਨ ਰਹੇਗਾ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ :

- ਡਾ . ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਰੂਪ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ : 55.
- M.H. Abrams, **A Glossary of Literary Term**, P. 76.
- ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ), **ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾ ਤੇ ਫ਼ਿਰੰਗੀਆਂ** (ਕ੍ਰਿਤ: ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ), ਬੰਦ : 102 ਪੰਨਾ : 34.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 176.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 176-177.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 181-182.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 40.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 130.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 134.
- ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਰੂਪ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ : 56.
- ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਰੂਪ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ : 56.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 20.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 79-80.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 56.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 66.
- ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, **ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ**, ਪੰਨਾ : 82.

ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਭੁੱਬਲ' : ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ

ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੁਕਾਮ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਬਹੁ-ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੰਜਾਬਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗਲਪਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਗਲਪ-ਸੰਸਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਰਗੜ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਰਤ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਬੇਕਦਰੀ ਚਾਹੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਹੋਵੇ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਚਾਹੇ ਔਰਤ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ, ਕਿਰਤੀ ਕਾਮੇ ਵਰਗ ਦਾ ਜਾਂ ਨਿਮਨ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਅਜਨਬੀ ਜਗਤ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਡੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ **ਤਾਈ** (1984 ਈਸਵੀ), **ਇਕ ਚੂੰਢੀ ਲੂਣ ਦੀ** (1994 ਈਸਵੀ), **ਭੁੱਬਲ** (1996 ਈਸਵੀ) ਅਤੇ **ਧਾੜਵੀ** (2015 ਈਸਵੀ) ਨਾਵਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਹਕੀਕਤ ਪਸੰਦ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਤਰੱਕੀ ਪਸੰਦ ਵੀ। ਹਕੀਕਤ ਪਸੰਦੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਨਾਲੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੇ ਚਰਚਿਤ ਨਾਵਲ **ਭੁੱਬਲ** ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ। **ਭੁੱਬਲ** ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਤੇ ਜੀਵਨੀਮੂਲਕ ਨਾਵਲ ਹੈ। ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੱਡਵਰਤੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉੱਘੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲੋਕ ਸ਼ਾਇਰ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵੀ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਿਚ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨੀ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਘੁਲੀਆਂ ਮਿਲੀਆਂ ਹਨ।



-ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
ਫੋਨ : 94172-76150
ਈਮੇਲ :
bhupinderkcasr@gmail.com

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾੜੀ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਰੰਭ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਸ਼ੇਖ਼ੂਪੁਰਾ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੜਕ ਉੱਤੇ ਵੱਸਦੇ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਰਾਹਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਭੋਏਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਕਾਂ ਨੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੀ ਭੋਏਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਝੁੱਗੀਆਂ ਪਾਈਆਂ

ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਕਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਟਿਕਾਣਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਤੇ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੋਲ ਜਾ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਹਕ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਜੂਨ ਭੋਗ ਰਹੇ ਹਨ।[1] ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਸਾਧਨਹੀਣ ਬੇਘਰੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਪਿੰਡ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਹਾਜੀ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਵਿਚ ਕਈ ਹੋਰ ਪਿੰਡ ਵੀ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪੱਕੀ ਹਵੇਲੀ ਤੇ ਗੁਦਾਮ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਾਜੀ ਮੁਲਕੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਵੀ ਭਰਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛਲੀ ਕੌਮੀ ਅਸੰਬਲੀ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਵੀ ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਤਿੰਨ ਵਿਆਹ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਬਹੁ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਬਾਹ ਦੇ ਰਾਖੇ, ਬੇਲਦਾਰ, ਪਟਵਾਰੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਅਫ਼ਸਰ ਹਾਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਕੇ ਸੰਬੰਧੀ ਲਗਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਹਾਜੀ ਦਾ ਦੂਰ ਨੇੜੇ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਵੱਜ ਹੈ। ਉਹ ਜਦੋਂ ਵੀ ਡੇਰੇ ਉੱਤੇ ਆਉਂਦਾ ਤਾਂ ਰਾਹਕ ਮੰਗਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੂੰਹ ਦਾ ਮਿੱਠਾ ਤੇ ਦਿਲ ਦਾ ਭੈੜਾ ਬੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨੀਅਤ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੱਕਾਰੀ ਤੇ ਠੱਗੀ ਭਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਵਾਹੀ ਵਾਸਤੇ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਭੋਏਂ ਹਰ ਸਾਲ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਰਾਹਕ ਹਰ ਵੇਲੇ ਬੇਯਕੀਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਹਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਗੁੱਸਾ ਰੱਖਦੇ ਤੇ ਘੂਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[2] ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਣਨ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਅਤੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਉਪਰੋਂ ਪਰਦਾ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅੰਨ ਉਗਾਵਣ ਵਾਲੇ ਰਾਹਕਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਖਾਣ ਲਈ ਕਦੀ ਪੂਰਾ ਅਨਾਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਰਾਹਕ ਫਸਲਾਂ ਬੀਜਦੇ ਤਾਂ ਸ਼ੌਕ ਤੇ ਰੀਝ ਨਾਲ ਹਨ ਪਰ ਫਸਲ ਪੱਕਣ ਉੱਤੇ ਹੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਸਾਰਾ ਅਨਾਜ ਹੂੰਝ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਕਾਂ ਉਹ ਅਨਾਜ ਬੀਜਿਆ, ਪਕਾਇਆ ਤੇ ਵੱਢਿਆ ਹੁੰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮੁੜ ਮਹਿੰਗੇ ਮੁੱਲ ਉਧਾਰ ਵਿਚ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਉਧਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਗਲੀ ਫਸਲ ਫਿਰ ਹਾਜੀ ਦੇ ਗੁਦਾਮਾਂ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਉਧਾਰ ਦੂਣ ਸਵਾਇਆ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਜਾਇਦਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਲੁੱਟ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪਾਠਗਤ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਰਾਹਕ ਹਯਾਤੀ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਝਾਗਦੇ ਹੋਏ ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਮਿੱਟੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।... ਉਹ ਰਾਤ ਨੂੰ ਥੱਕ ਕੇ ਟੁੱਟ ਕੇ ਇੰਜ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਬਰ ਵਿਚ ਪਏ ਹੋਵਣ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਵਾਣੀਆਂ ਮਾਲ ਡੰਗਰ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ, ਸਾਂਭਦੀਆਂ, ਖੋਹਲਦੀਆਂ ਤੇ ਪੱਠਾ ਦੱਬਾ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਵਹੁਟੀਆਂ ਘੱਟ ਤੇ ਕਮਲੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ।... ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਵਲੋਂ ਮਿਲੀਆਂ ਝਾੜਾਂ ਤੇ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਵੀ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਗ਼ੁੱਸਾ ਤੇ ਸਾੜ ਰਾਹਕ ਸਵਾਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕੱਢ ਲੈਂਦੇ ਸਨ, ਸਵਾਣੀਆਂ ਆਪਣਾ ਗ਼ੁੱਸਾ ਬਾਲਾਂ ਉੱਤੇ ਕੱਢ ਲੈਂਦੀਆਂ, ਫੇਰ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗ਼ੁੱਸਾ ਕੱਢਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਲੜਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵੱਡਿਆਂ ਤਕ ਜਦੋਂ ਅੱਪੜ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੂੰ ਤੂੰ ਮੈਂ ਮੈਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕੌੜਾ ਤੇ ਰੁੱਖਾਂ ਬੋਲ ਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਭਰੀਆਂ ਟਿਚਕਰਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ।[4]

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਅਤੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਨੇ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਪੱਲਿਉਂ ਕਰਜ਼ਾ ਦੇ ਕੇ ਹੋਰ ਜੋਗਾਂ ਬਣਵਾਈਆਂ ਹਨ ਜਦਕਿ ਸਭ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ 'ਸੂਈਆਂ ਦੇ ਫਾਲੇ' ਠੋਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਧੇਲੀ ਦੇ ਕੇ ਹਵੇਲੀ ਲਿਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਹਕ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਖਾਤਰ ਕਰਜ਼ਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦਾ ਸੂਦਖੋਰ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਵਾਲਾ ਚਰਿੱਤਰ

ਉਘੜਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਲਾਮ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਵਰਗਾ ਹੀ ਸਲੂਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਛੋਟੀ-ਛੋਟੀ ਗਲਤੀ ਤੇ ਭੁੱਲ ਉੱਤੇ ਰਾਹਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਜੋ ਕੁਝ ਲਭਦਾ ਖੋਹ ਲਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੁਨਸ਼ੀ ਚੁਗਲਖੋਰ ਕਾਕੂ ਲੰਙਾ ਵੀ ਹਰ ਵੇਲੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਲਭਦਾ ਤੇ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਕੋਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਇਜ਼ਤੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।[5] ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰਾਹਕ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਜਬਰ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿੱਲਤ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਨ।

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਔਕੜਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ, ਫਾਕੇ, ਕੌੜੀਆਂ ਰੀਝਾਂ ਤੇ ਫਿਕੇ ਹਾਸੇ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾ ਸ਼ੌਕ ਹਨ, ਨਾ ਮੰਜ਼ਲ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੰਗੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਆਸ ਹੈ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੀਆਂ ਵਗਾਰਾਂ ਕੱਟਣੀਆਂ, ਬੁੱਤੀਆਂ ਪੁੱਟਣੀਆਂ, ਢੀਠਾਂ ਤੇ ਬਸ਼ਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਜੀ-ਜੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਹੈ। ਉਹ ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਮਿੱਟੀ ਰਲੇ ਹੋਏ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਹੱਸਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ।[6] ਮੇਲੇ ਠੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਘੋਲ ਕੌਡੀ ਲਈ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਜੁੱਸੇ ਵਿਚ ਜਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਪਰਨਿਰਭਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਤਸਵੀਰ ਹੈ।

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਜਿਨਸੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਬਾਜ਼ ਬਣੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਕੋਈ ਇਕੱਲੀ ਦੁਕੱਲੀ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਕੁੜੀ ਮਿਲਦੀ, ਉਹ ਚਿੜ੍ਹੀ ਵਾਂਗ ਨੱਪ ਲੈਂਦੇ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਧੌਲ ਕੇ ਰਸ ਚੂਸ ਕੇ ਛਡਦੇ ਹਨ। ਰਾਹਕ ਜੇ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਲਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦਨਾਮੀ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤਨਜ਼ ਕਰਦੇ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬੇਇਜ਼ਤੀ ਉੱਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਾਂਹ ਬੇਲੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਪਾਲਤੂ ਗੁੰਡੇ ਵੀ ਰਾਹਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਖੋਹ ਲੈਣਾ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਦਮਾਸ਼ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਮੁੰਡੇ ਚੋਰੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਦੋਂ ਪੁਲਿਸ ਆਉਂਦੀ ਤਾਂ ਉਲਟੀ ਤਫਤੀਸ਼ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਾਹਕ ਕੈਦ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਨਾਲ ਪੁਲਿਸ ਨੂੰ ਵੱਢੀਆਂ ਭਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[7] ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵੇਰਵੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਆਯਾਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅੱਤ ਗੁਰਬਤ ਦੀ ਬੇਰਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ।

ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਰਿਟਾਇਰਡ ਅਫ਼ਸਰ ਨੂੰ ਸਿੰਧ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਜਾਗੀਰ ਆਬਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਹਕ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੰਧੀ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਪੈਸਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਫਸਲ ਦਾ ਇਕ ਵੀ ਦਾਣਾ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭੁੱਖੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦਾ ਹਜੂਮ ਰਾਜੇ ਦੀ ਸ਼ਹਿ ਉੱਤੇ ਸਿੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਦੇ ਕੁੱਟਦੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਨ ਖੋਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਹਕ ਸੱਤ ਅੱਠ ਮਹੀਨੇ ਉਪਰੰਤ ਉਦਾਸ ਹੋ ਕੇ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਉੱਤੇ ਪੁਰਾਣਾ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਭਰੀ ਤਾੜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> ਸਿੰਧ ਗਏ ਅੰਬ ਲੈਣ ਸੌ। ਹੁਣ ਏਥੋਂ ਘੁੱਗੂ ਫੜਨ ਆਏ ਓ? ਅਸੀਂ ਪੁਰਾਣੇ ਤੁਅਲਕ ਦੀ ਖਾਤਰ ਤੁਹਾਨੂੰ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਨਹੀਂ ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਬੇਸ਼ਰਮ ਲੋਕ ਤਾਂ ਜੁੱਤੀਆਂ ਲਾਇਕ ਓ।[8]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਰਾਹਕ ਦੋਵੇਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਲੁੱਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਨੇ **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਸ ਲੁੱਟ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀਂ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲਕਾਰ **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਫ਼ਰਕ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਚਿਤਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਮੂੰਹੋਂ ਘੱਟ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਿਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ।

ਰਾਹਕ ਮੂੰਹੋਂ ਬੜਬੋਲੇ ਹਨ ਪਰ ਦਿਲੋਂ ਸਾਫ਼। ਰਾਹਕ ਦੁੱਖ ਤਕਲੀਫ਼ ਵੇਲੇ ਸਭ ਕੁਝ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁੱਖ ਉੱਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਵੀ ਲੂਣ ਮਿਰਚ ਲਾਂਵਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[9]

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਇਕੱਲੇ ਰਾਹਕ ਹੀ ਹੀਣੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਤਹਿ ਦਰ ਤਹਿ ਹੀਣਤਾ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਗੋਗੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਮਗਰੋਂ ਕਦੀ ਮਰਾਸੀ, ਕਦੀ ਨਾਈ, ਕਦੀ ਮਾਛੀ ਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਲਾਗ ਵਸੂਲਣ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਢਿੱਡ ਦੀ ਭੁੱਖ ਮਿਟਾਵਣ ਲਈ ਕੰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੰਮੀ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਗੋਗੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ :

> ਸਮਾਜ ਤੇ ਜੂਹ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਅਸਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਮਾਣੇ ਤੇ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਕੰਮੀ ਕਮੀਨ ਆਂ, ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਅਸਾਡਾ ਵੀ ਕੰਮੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਰੱਬਾ ! ਏਹੋ ਜਿਹੀ ਰਹਿਤਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਕੀ ਏ।... ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਏਨਾ ਹੀਣਾ ਕਿਉਂ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਨੇ।[10]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਹੀਣਤਾ ਦੀਆਂ ਭਾਗੀਦਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਨ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਵਾਹ ਖਚਰੋਟ ਤੇ ਬੇਈਮਾਨ ਆੜ੍ਹਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਰਾਹਕਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਗਾਡੀਆ ਦੇ ਮਾਲ ਵਿਚ ਨੁਕਸ ਪਾ ਕੇ ਬਦੋ-ਬਦੀ ਰਕਮ ਘਟਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਬਸ ਤੇ ਮਾਸੂਮ ਗਾਡੀ ਇਥੇ ਵੀ ਜਬਰ ਸਹਿੰਦੇ ਤੇ ਚੁੱਪ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆੜ੍ਹਤੀ ਦੇ ਭੈੜੇ ਰਵੱਈਏ ਤੇ ਮੰਦਾ ਬੋਲਣ ਕਾਰਨ ਜੇ ਕੋਈ ਗਾਡੀ ਦੂਜੀ ਆੜ੍ਹਤ ਉੱਤੇ ਮਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਥੇ ਵੀ ਉਸ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਵਰਗਾ ਹੀ ਹਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਏਹੋ ਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਮਨ ਬਹੁਤ ਸੜਿਆ ਕਰਦਾ। ਅੰਦਰ ਈ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਅੱਗ ਮੱਚੀ ਲਗਦੀ ਸੀ। ਮੇਰੀ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਵਿਚ ਕਾਹਲ ਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਵਧਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ।"[11] ਨਾਵਲੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਇਕ ਜਾਗਰੂਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਲੀਭਾਂਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ ਉਠਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

> ਇਹ ਈ ਤੇ ਉਲਝਣ ਏ ਮੇਰੇ ਲਈ। ਅਸਾਂ ਹੁੰਨੇ ਆਂ, ਤੇ ਕੀ ਹੁੰਨੇ ਆਂ। ਅਸਾਡੀ ਹਯਾਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਮਕਸਦ, ਕੋਈ ਟੀਚਾ ਵੀ ਏ ? ਅਸਾਂ ਬਸ ਹੁੰਦੇ ਆਂ, ਡੰਗਰ ਹੁੰਨੇ ਆਂ, ਕੀੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਨੌਰ ਹੁੰਨੇ ਆਂ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਹੁੰਨੇ ਆਂ। ਆਖ਼ਰ ਕੀ ਹੁੰਨੇ ਆਂ?[12]

ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗੁਜ਼ਰਨ ਨਾਲ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਲ ਵੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਗੋਗੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਰਾ ਨਜ਼ੀਰ ਦਾ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਕਾਦਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਝਗੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਜ਼ੀਰ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਕੁਟ ਮਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਹਕਾਂ ਹੱਥੋਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੀ ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਲੜਾਈ ਵਾਸਤੇ ਬਦਮਾਸ਼ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਨਜ਼ੀਰ ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਓਨੀ ਦੇਰ ਤੀਕਰ ਈ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਕੋਈ ਸਿਰ ਨਹੀਂ ਚੁੱਕਦਾ। ਨਜ਼ੀਰ ਨੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਲਏ ਤੇ ਯਾਰ ਬੇਲੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ। ਜੂਹ ਦੇ ਰਾਹਕ ਭਰਾ ਆ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਹੌਸਲੇ ਦੀ ਤਾਰੀਫ਼ ਕਰਦੇ ਤੇ ਸ਼ਾਬਾਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਹਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਵਾਣੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰਤਮੰਦ ਮਰਦਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਕੇ ਲੜਾਈ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਰੁੱਖ ਦੇ ਵੱਢੇ ਜਾਣ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਨਜ਼ੀਰ ਉੱਤੇ ਲਾ ਕੇ ਪੁਲਿਸ ਬੁਲਾ ਲਈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੁਲਾਹ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨਾਲ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ੀਰ ਦਾ ਕ੍ਰੋਧ ਮੱਠਾ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਬੋਲ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਹੁਣ ਮੈਥੋਂ ਜਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ੍ਹਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ ਲਾਸੰਸ ਵਾਲਾ। ਤੁਸਾਂ ਲੈ ਕੇ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਮੈਂ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਰੱਖ ਲਵਾਂਗਾ। ਇਹਨਾਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿੰਗ ਠੋਕਣੇ ਪੈਣਗੇ।[13]

ਨਜ਼ੀਰ ਦੇ ਸੀਨਾ ਤਾਣ ਕੇ ਖਲੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਪੂਰੀ ਜੂਹ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੰਭਲ ਕੇ ਰਾਹਕਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਵੀ ਵਜ਼ੀਰ ਨਾਲ ਰਲਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਇੰਜ ਲਗਦਾ ਜਿਵੇਂ ਜੂਹ ਵਿਚ ਕੋਈ ਖਾਮੋਸ਼ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਹਿਮੇ-ਸਹਿਮੇ ਰਾਹਕ ਕੁਝ-ਕੁਝ ਬੋਲਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦਰਦ ਤੇ ਭੈੜੇ ਵੇਲੇ ਨੇੜੇ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਨਅਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਰਾਹਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਭਰਨ ਵਾਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰਾਹਕ ਸੋਸ਼ਿਲਿਜ਼ਮ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਖਾਂਦੇ ਪੀਂਦੇ ਤੇ ਭੋਏਂ ਭਾਂਡੇ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਰਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਟਿਚਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਬਾਰਾਂ ਬਾਰਾਂ ਕਿੱਲੇ ਮਿਲਣਗੇ ਪਰ ਲੱਕੜ ਦੇ।"[14] ਮੌਲਵੀ ਵੀ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਤਨਜ਼ ਕਰਦਾ, "ਤੁਹਾਨੂੰ ਤੇ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਵਹੁਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਕੰਮ 'ਤੇ ਲਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇੰਜ ਈ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਕੂਮਤ ਤੇ ਮੁਲਕ ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਾਵਣਗੇ।... ਇਹ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਤੇ ਕਾਫ਼ਰ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਭੈਣਾਂ ਨੂੰ ਕੱਛੇ ਪਵਾ ਕੇ ਮਰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਕੰਮ ਲੈਣਗੇ।... ਕੋਈ ਸ਼ਰਮ, ਹਯਾ ਤੇ ਸਤਰ ਨਾ ਰਹਿਸੀ।"[15]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੀਂ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀ ਵਲੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਜੋ ਨਾਅਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਛਲਾਵਾ ਸੀ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਾਤਰ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

> ਇਹ ਜਿਹੜਾ ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾ ਰਹੇ ਨੇ।... ਸਿਰਫ਼ ਨਾਅਰਾ ਏ। ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਖ਼ਲੂਸ ਨਜ਼ਰ ਆਂਵਦਾ ਏ ਨਾ ਕੋਈ ਸਾਇੰਸੀ ਤਰਤੀਬ, ਨਾ ਈ ਕੋਈ ਪੱਕੀ ਪੀਡੀ ਲੀਹ ਮਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਏ।... ਵੇਖੋ ਨਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਚੀਨ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਏ, ਰੂਸ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬ ਮੌਜੂਦ ਏ। ਮਾਉ-ਜੇ ਤੁੰਗ ਦੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵੇਖੋ, ਲੈਨਿਨ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੇ ਪਾਰਟੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਆਪੇ ਸਮਝ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਏ ਕਿ ਇਨਕਲਾਬ ਵਾਸਤੇ ਜਿਹੜੀ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਉਹਨੂੰ ਏਥੇ ਗੌਲਿਆ ਈ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਜਦ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਜੀ ਆਇਆਂ ਨੂੰ ਆਖਣ ਲਈ ਤਿਆਰੀ ਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ ਕਿੰਝ ਕਾਇਮ ਹੋਸੀ।... ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਠੱਗਬਾਜ਼ੀ ਮਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਏ।... ਏਹੋ ਜਿਹੇ ਕੱਚੇ ਤੇ ਸ਼ੁਹਦੇ ਨਾਅਰਿਆਂ ਨਾਲ ਹਕੂਮਤ ਭਾਵੇਂ ਮਿਲ ਜਾਵੇ, ਫ਼ਾਇਦਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਭਲਿਆਈ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਵਣ ਦਾ ਡਰ ਏ।[16]

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨਖਾਨੇਦਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਸੱਚ ਹੱਕ ਉੱਤੇ ਖਲੌਣ ਵਾਲੇ ਮਜਦੂਰ ਇਕੱਲੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁੱਤ ਹੋਏ ਵੇਰਵਿਆਂ ਮੁਤਾਬਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲੀਡਰ ਹੁਣ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ

ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਹਮਦਰਦ ਤੇ ਨਜ਼ਰਿਆਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਹਾਰ ਖਾ ਕੇ ਪਿੱਛੇ ਹੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਵੀ ਸੋਚਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਇਨਕਲਾਬ ਤਾਂ ਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਐਵੇਂ ਨਜ਼ਰਿਆਤੀ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਬਣਨ ਦਾ ਕੀ ਫਾਇਦਾ। ਫ਼ੌਜੀ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਮਿੱਲਾਂ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ ਜਿਹੜੇ ਨਜ਼ਰਿਆਤੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਕਲੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲੀਡਰ ਰੌਦੂ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਦਾ ਨੁਮਾਇੰਦਾ ਬਹੁਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੌਦੂ ਗੋਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਰਲ ਜਾਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> ਕਾਮਰੇਡ ਬਣਿਆ ਫਿਰਨਾ ਏਂ।... ਇਹ ਨਹੀਉਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ।... ਆ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਆ ਜਾ। ਤੇਰੀ ਕਿਸਮਤ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗੀ।[17]

ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਗੋਗੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> ਮਰਨ ਮਗਰੋਂ ਕੋਈ ਫਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਕਬਰ ਮਿਲੇ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਮਿਲੇ, ਪਰ ਤੇਰੇ ਵਾਂਗ ਲਾਹਨਤ ਲੈ ਕੇ ਜਗ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ।[18]

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਹਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਰੰਗਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨਾਲ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰੱਸੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਛੜੇਪਨ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

> ਏਥੋਂ ਦੇ ਬਾਲ ਕੁਝ ਤਾਂ ਬੀਮਾਰੀ ਨਾਲ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਕੁਝ ਛੱਪੜ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।... ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਹਯਾਤੀ ਵਾਸਤੇ ਹਰ ਘਰ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਪੀਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।... ਬਹੁਤੇ ਕੰਮਾਂ ਕਾਜਾਂ ਵਾਲੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ, ਜਦੋਂ ਫਸਲ ਵੀ ਪੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਫਸਲ ਸੰਭਾਲਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੱਠਾ ਦੱਥਾ ਤੇ ਡੰਗਰ ਵੱਛਾ ਵੀ ਸੰਭਾਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਏ, ਉਹਨਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਜਵਾਨ ਕੁੜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਕੁੜੀ ਨੂੰ 'ਜਿੰਨ' ਚੰਬੜ ਜਾਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਏਸ ਬਹਾਨੇ ਕੁਝ ਦਿਨ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਜਾਨ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਕਈ ਕਈ ਦਿਨਾਂ ਤੀਕਰ ਜਿੰਨ ਕੱਢਣ ਦਾ ਸ਼ੁਗਲ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਨਜ਼ਰ ਨਿਆਜ਼ ਲਈ ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜਾਂ ਤੇ ਗੱਭਰੂਆਂ ਲਈ ਰੌਣਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।[19]

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਦਮਿਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਕਥਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ :

> ਨਾਜੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਛੇ ਮਹੀਨੇ ਹੋ ਗਏ ਸਨ।... ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਵਹੇਜ ਕੇ ਆਈ ਸੀ।... ਉਹਦਾ ਖਾਵੰਦ ਫੱਤਾ ਮਾੜੇ ਤੇ ਲਿੱਸੇ ਜੁੱਸੇ ਵਾਲਾ ਆਮ ਜਿਹਾ ਗੱਭਰੂ ਸੀ। ਇਕ ਪੀਰ ਜਿੰਨ ਕੱਢਣ ਲਈ ਆਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਨਾਜੀ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਜਿੰਨ ਬੋਲਿਆ, "ਅਸਾਡਾ ਪੀਰ ਆ ਗਿਆ ਏ। ਗੋਗੀ ਪੀਰ ਆਖੇ ਤਾਂ ਹੁਣੇ ਚਲੇ ਜਾਵਾਂਗੇ।... ਗੋਗੀ ਪੀਰ ਤੋਂ ਅੱਡ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਾ ਆਵੇ।" ਨਾਜੀ ਮੈਨੂੰ ਬਾਹੋਂ ਫੜ ਕੇ ਅੰਦਰ ਲੈ ਗਈ। ਦੀਵੇ ਨੂੰ ਫੂਕ ਮਾਰ ਕੇ ਉਸ ਗੁਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮੇਰੇ ਜੁੱਸੇ ਉੱਤੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਚੱਕ ਵੱਢੇ। ਮੈਂ ਵੀ ਉਹਦੀਆਂ ਬਾਹਵਾਂ 'ਤੇ ਚੱਕ ਵੱਢੇ।[20]

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕੁਝ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਸਤਰੀ ਮਰਦ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰੁਮਾਂਸ ਦਾ ਰੰਗ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਰੌਚਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਥਾ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਿਮਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਰਦ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਕਥਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮੁੱਖ ਮਰਦ

ਪਾਤਰ ਗੋਗੀ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਜ਼ੋਹਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜ਼ੋਹਰਾ ਕਬੀਲਾ ਪਿਛੋਕੜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੋਗੀ ਨੂੰ ਹਸਮੁੱਖ ਜ਼ੋਹਰਾ ਦੇ ਦੰਦ ਚਿੱਟੇ ਮੋਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਤੇ ਜੁੱਸਾ ਫੁੱਲਾਂ ਵਾਂਗ ਤਾਜ਼ਾ ਤੇ ਮਹਿਕਦਾ ਮਲੂਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ੋਹਰਾ ਦੀ ਇਕੋ ਝਲਕ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਭੁਲਿਆ ਭੁਲਿਆ ਤੇ ਗੁਆਚਾ ਜਾਪਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹਵਾ ਵਿਚ ਉਡਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈ ਤੇ ਪੂਰੀ ਜੂਹ ਵਿਚ ਜੋਹਰਾ ਤੋਂ ਅੱਡ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।[21] ਉਹ ਚਾਨਣੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ੋਹਰਾ ਨਾਲ ਰੱਜ ਕੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਚਾਚਾ ਲੰਡੂ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪਾਤਰ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਲੱਭਣੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਹੋ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੰਡੂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ "ਤਨਖਾਹ ਦਿਹਾੜੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ, ਲੈ ਲਈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਾ ਸਹੀ। ਹਰ ਕੰਮ ਸ਼ੌਕ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਈ ਸਮਝਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਹਰ ਵੇਲੇ ਖਿਦਮਤ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੇ ਕੰਮ ਆਵਣਾ ਉਹਦੀ ਆਦਤ ਬਣ ਗਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਤੋੜਨਾ ਤੇ ਉਹਨੂੰ ਆਂਵਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।... ਲੰਡੂ ਦੀ ਤਾਂ ਰੂਹ ਈ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੀ।"[22] ਪਿੰਡ ਦੀ ਕੁੜੀ ਹੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਦੋਸਤੀ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਿਆਹੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਹੋਸ਼ਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਬਾਲ ਬੱਚੇ ਵਾਲੀ ਆਂ ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਇਆ। ਤੇਰੇ ਲਈ ਮੈਂ ਸਾਰਾ ਜੱਗ ਛੱਡ ਸਕਨੀ ਆਂ, ਬਾਲ ਬੱਚਾ ਕੀ ਹੋਇਆ?"[23] ਲੰਡੂ ਹੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇਸੇ ਅਦਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਰੀਝ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਸ਼ਾਂ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮਾਸੂਮ ਭੈਣ ਦਾ ਵਿਆਹ ਵੱਟੇ ਵਿਚ ਉਹਦੇ ਭਰਾ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਸ਼ਾਂ ਖਾਤਰ ਉਹ ਘਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜੇ ਤੁਸਾਂ ਮੇਰੀ ਰੀਝ ਪੂਰੀ ਨਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਮੈਂ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਪਟੇ ਵਿਚ ਸਿਰ ਦੇ ਕੇ ਮਰ ਜਾਸਾਂ।"[24] ਇਥੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਯਾਦਾ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਕ ਦੁਵੱਲੀ ਖਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਜਿਤ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹੋਸ਼ਾਂ ਤਲਾਕ ਲੈ ਕੇ ਪੇਕੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਲੰਡੂ ਦੇ ਘਰ ਵਾਲੇ ਮੁਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੋਸ਼ਾਂ ਮੁੜ ਨੱਸ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਬਾਲਾਂ ਕੋਲ ਅੱਪੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੰਡੂ ਆਖਦਾ, "ਗੋਗੀ, ਮੇਰਾ ਦਿਲ ਆਖਦਾ ਏ ਹੋਸ਼ਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਆਵੇਗੀ। ਉਹਦਾ ਕੋਈ ਕਸੂਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦਗ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਹੋਸ਼ਾਂ ਤੇ ਆਪਣੇ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਗਈ ਏ। ਆਖਰ ਮਾਂ ਏ, ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਆਂਦਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ, ਬਾਲ ਤੇ ਜਿਗਰ ਹੁੰਦੇ ਨੇ।"[25] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਚਾਚਾ ਲੰਡੂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਸੋਚ ਇਕ ਭਾਵੁਕ ਉਲਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਲੀ ਹੈ।

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕੈਨਵਸ ਬਹੁਤ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦੀ ਤਫ਼ਸੀਲ ਸਹਿਤ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ, ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਨੇ ਹਿੰਦ-ਪਾਕਿ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਏ ਯੁੱਧ ਬਾਰੇ ਲੀਡਰਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੇਸਮਝੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> ਲੜਾਈ ਪਾਰੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਫ਼ਸੋਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਜ਼ਰ ਆਂਵਦੀ ਸੀ, ਲੋਕ ਰੱਜ ਕੇ ਲੜਨਾ ਚਾਂਹਦੇ ਸਨ।... ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਅਸਾਂ ਲੜਾਈ ਨਾਲ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾ ਲੈਣਾ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਅਯੂਬ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਨਾਲ ਰਲ ਗਿਆ ਏ।... ਅਸਾਡਾ ਸਦਰ ਗੱਦਾਰ ਏ। ਉਤੋਂ ਸਦਰ ਅਯੂਬ ਦੇ ਇਕ ਵਜ਼ੀਰ ਜ਼ੁਲਫ਼ਕਾਰ ਅਲੀ ਨਾਅਰਾ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੀਕਰ ਲੜਾਂਗੇ ਪਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀ ਨਾ ਕਰਸਾਂ।[26]

ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦ ਪਾਕਿ ਯੁੱਧ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ

ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜ਼ੁਲਫਕਾਰ ਅਲੀ ਭੁੱਟੋ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਾਰਟੀ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ੌਜੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ ਹਨ।

ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਅਹਿਮ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁੱਤੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਚਾਰ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁੱਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਉਸ ਦਾ ਧੜੱਲੇਦਾਰ, ਬੇਬਾਕ ਤੇ ਖ਼ੁਦਦਾਰ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਈ ਉੱਚੇ ਅਹੁਦਿਆਂ ਵਾਲੇ ਇਨਾਮਾਂ-ਖਿਤਾਬਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਲਈ ਇਨਾਮ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾਨ ਦੀ ਉਸ ਵਿਚ ਜੁਰਅੱਤ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

- ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਹੁਜਰੇ ਵਿਚ ਆਏ। ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਖਿਆ, "ਅਸਾਡੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ੇਅਰ ਕਿੰਜ ਆ ਸਕਦੇ ਨੇ। ਇਹ ਈ ਵੇਖਣਾ ਤੇ ਭਾਲਣਾ ਏ। ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਏ।" ਇਹ ਗੱਲ ਸੁਣ ਕੇ ਹੁਜਰੇ ਵਾਲਾ ਕੁਝ ਗਰਮ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਆਖਿਆ, "ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ, ਨਾ ਤੇ ਤੁਸਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬੰਦੇ ਓ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤੁਸਾਂ ਕੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਪੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਏ। ਨਾ ਹੀ ਤੁਹਾਡਾ ਕੋਈ ਸ਼ੇਅਰੋ-ਅਦਬ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕੀ ਹੱਕ ਏ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਸੁੰਨਤਾਂ ਕਰਨ ਟੁਰ ਪਏ ਓ।[27]
- ਚੌਧਰੀ ਜਹੂਰ ਅਲੀ (ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਵਜ਼ੀਰ) ਆਖਿਆ ਸੀ ਕਿ "ਉਸਤਾਦ ਜੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਏ ਕਿ ਤੁਸਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਫ਼ਾਰਤਖਾਨੇ ਵਲੋਂ ਕੰਮ ਕਰੋ ਤਾਂ ਜੋ ਦੋਵਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਲਈ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦ ਕਾਇਮ ਹੋਵੇ।" ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਦਰਵੇਸ਼ ਆਖਿਆ ਸੀ, "ਸਾਂਝ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਆਵਾਮ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਪਰ ਤੁਹਾਡੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਚ ਆਵਾਮ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਖ਼ਾਸ ਈ ਖ਼ਾਸ ਏ।[28]
- ਏਸ ਸਟੇਜ ਦੇ ਸਕੰਦਰ ਇਕ ਵਾਰ ਬੋਰੇ ਵਾਲਾ ਦੇ ਮੁਸ਼ਾਇਰੇ ਵਿਚ ਮੈਜਿਸਟਰੇਟ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਵਿਚ ਉਹਦੇ ਈ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹਨੂੰ ਤੇ ਉਹਦੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਸੁਣਾਈਆਂ ਸਨ। ਐਸੇ ਸ਼ੇਅਰ ਪੜ੍ਹੇ ਕਿ ਮੈਜਿਸਟਰੇਟ ਉਥੇ ਹੀ ਜ਼ਬਾਨ ਬੰਦੀ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਦਰਵੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਉਥੇ ਵੀ ਇਹਤਜਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਮੈਜਿਸਟਰੇਟ ਨੂੰ ਉਥੇ ਈ ਆਪਣਾ ਹੁਕਮ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਪਿਆ ਸੀ।[29]
- ਉਰਦੂ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸ਼ਾਇਰ ਫ਼ੈਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਫ਼ੈਜ਼ ਸਾਹਿਬ ਹੁਜ਼ਰੇ ਵਿਚ ਦਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਆਏ। ਹੁਜ਼ਰੇ ਦਾ ਮਾੜਾ ਤੇ ਸਿਹਤ ਦਾ ਵੈਰੀ ਮਾਹੌਲ ਵੇਖ ਕੇ ਤੜਫ ਗਏ। ਉਤੋਂ ਦਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਬੀਮਾਰੀ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਵੇਖ ਕੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦੁਖੀ ਹੋਏ।... ਜਾ ਕੇ ਝਟ ਈ ਉਹਨਾਂ ਇਕ ਕਮੇਟੀ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਹੜੀ ਹੁਜ਼ਰੇ ਵਾਲੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਇਕ ਸਿਹਤਮੰਦ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਘਰ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰੇਗੀ ਤਾਂ ਜੁ ਦਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਛੇਤੀ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਏਥੋਂ ਕੱਢ ਲਿਆ ਜਾਵੇ।... ਦਰਵੇਸ਼ ਆਖਿਆ, "ਸ਼ੇਖ਼ੂਪੁਰੀਆ, ਰਹਵਾਂਗਾ ਮੈਂ ਏਥੇ ਈ ! ਜ਼ਰਾ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਲਭ ਲੈਣ ਦੇ, ਫੇਰ ਪੁੱਛਾਂਗਾ ਕਿ ਸਹੁਰਿਓ ! ਹੁਣ ਖ਼ਿਆਲ ਆਇਆ ਏ ਤੁਹਾਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸਿਹਤ ਦਾ। ਜਦ ਮੈਂ ਆਪ ਈ ਜਾਵਣ ਵਾਲਾ ਆਂ।[30]
- ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਕੈਂਪਸ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਾਇਰੇ ਦੀ ਸਦਾਰਤ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ

ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਅਬੇ (ਵਿਭਾਗ) ਦੇ ਚੇਅਰਮੈਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।... ਉਸਤਾਦ ਜੀ ਨੂੰ ਸਟੇਜ ਦਾ ਸਕੰਦਰ ਕਹਿ ਕੇ ਸਟੇਜ ਉੱਤੇ ਬੁਲਾਇਆ ਗਿਆ ਪਰ ਉਸਤਾਦ ਜੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਆਖਿਆ, "ਮੈਂ ਏਸ ਦੀ ਸਦਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਾਇਰਾ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦਾ। ਇਹਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਕੱਖ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ।... ਇਹਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮਝ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਦਾ ਜਾਹਲ ਮੁਤਲਕ ਏ।[31]

- ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗਵਰਨਰ ਜੈਲਾਨੀ ਸਾਹਿਬ ਹਸਪਤਾਲ ਦਰਵੇਸ਼ ਦੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਆਏ। ਉਹ ਹਾਲ ਪੁੱਛਣ ਲਈ ਉਲਰੇ ਪਰ ਦਰਵੇਸ਼ ਤਾਂ ਗਵਰਨਰ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਗਵਰਨਰ ਪੱਚੀ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਚਮਚਿਆਂ ਤੇ ਝੋਲੀ ਚੁੱਕਾਂ ਦੇ ਹਜੂਮ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਮੁੜ ਗਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਆਖਿਆ, ਕਿੰਨੇ ਮੱਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਨੇ ਇਹ ਟੋਡੀ ਬੱਚੇ, ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਸਿਧਾਏ ਹੋਏ। ਮੋਇਆ ਦੇ ਮੂੰਹ ਉੱਤੇ ਮੱਖਣ ਮਲਕੇ ਫਿਰਦੇ ਨੇ, ਮੁਲਕ ਤੇ ਕੌਮ ਦੇ ਵੈਰੀ ਨੇ। ਸ਼ੇਖ਼ੂਪੂਰੀਆ ! ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਤੀਕਰ ਇਹ ਆਮਰੀਅਤ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ। ਉਹ ਵੇਲਾ ਆਵਣ ਈ ਵਾਲਾ ਏ ਜਦੋਂ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਉੱਤੇ ਥੁੱਕੇਗੀ।[32]

ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨੁਕਤਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਖਵੇਂ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

- ਭੁੱਖ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਇਨਸਾਨ ਤੇ ਹੈਵਾਨ ਦੋਵੇਂ ਈ ਲੋੜਵੰਦ ਨੇ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਭੁੱਖ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ, ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।[33]
- ਜੇ ਔਰਤ ਘਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਲਵੇ ਤਾਂ ਸਮਝੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੁਖੀ ਏ। ਕੋਈ ਸੱਜਣ ਚੰਗਾ ਇਤਬਾਰ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜੀਵਨ ਸੁਹਣਾ ਏ। ਜੇ ਸਿਹਤ ਸੁਥਰੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਫੇਰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਈ ਘਰ ਜੰਨਤ ਹੁੰਦਾ ਏ।[34]
- ਏਸ ਕਾਇਨਾਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਔਰਤ ਏ। ਔਰਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸ਼ੈ ਹਸੀਨ ਨਹੀਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਏਸ ਹੁਸੀਨ ਸ਼ੈਅ ਦੀ ਬੇਕਦਰੀ ਕੀਤੀ ਏ ਯਾ ਇਹਤਰਾਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁਖ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸਾਧੂ, ਸੰਤ ਤੇ ਫ਼ਕੀਰ ਔਰਤ ਦੇ ਈ ਧੁਤਕਾਰੇ ਹੋਏ ਨੇ।... ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਨਾਕਦਰੀ ਤੇ ਬੇਹੁਰਮਤੀ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਫਿਟਕਾਰ ਪਈ ਹੋਏ ਏ।[35]
- ਮਜ਼ਹਬੀ ਬੰਦਾ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਦਾ ਸੱਜਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।... ਮਜ਼ਹਬ ਈ ਤਾਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਭੈੜ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦਾ ਏ। ਮਜ਼ਹਬ ਈ ਇਨਸਾਨਾਂ ਵਿਚ ਫੁੱਟ ਪਾਂਵਦਾ ਏ।... ਮਜ਼ਹਬ ਹਰ ਤਖ਼ਲੀਕ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਏ।[36]

ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪਹਿਲੂ ਉਸ ਦਾ ਇਨਸਾਨੀ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਾਦਿਲੀ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਉਹ ਮੁਫ਼ਤਖ਼ੋਰਾ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੂਸਰਿਆਂ ਲਈ ਖ਼ਰਚ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਗੋਗੀ (ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ :

> ਮੇਰਾ ਉਸਤਾਦ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਕਰੋੜਾਂ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਲਈ ਹਰ ਆਮਰ (ਜਾਬਰ) ਨਾਲ ਲੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਕੋਨੇ ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਧਰਤੀ ਤੇ ਇਨਸਾਨੀ ਅਜ਼ਮਤ ਦੇ ਗੀਤ ਗਾਵਣ ਵਾਲਾ, ਕਿਸੇ ਲੋਭ ਲਾਲਚ ਵਿਚ ਨਾ ਆਵਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਕਿਸੇ ਧਮਕੀਆਂ ਤੋਂ ਨਾ ਡਰਨ ਵਾਲਾ।[37]

ਚੌਥੇ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਗੋਗੀ ਉੱਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਹਾਸਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ

ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕੱਠਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ "ਇਹਨਾਂ ਇਕੱਠਾ ਵਿਚ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਖ਼ੁਆਜਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਹੋਰ ਸਿਆਣਿਆਂ ਤੇ ਦਾਨਿਆਂ ਦੀ ਅਜ਼ਮਤ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗਾ।"[38] ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸੰਗਤ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜ਼ਬਾਨ ਈ ਬੰਦੇ ਦਾ ਅਸਲ ਹੁੰਦਾ ਏ। ਬੰਦੇ ਦਾ ਮੁੱਢਲੇ ਹੱਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹੱਕ ਜ਼ਬਾਨ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਏ।... ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਚਾਲ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤ, ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਰਾਹਕਾਂ ਨਾਲ ਹੋਵਣ ਵਾਲੇ ਧਰੋ ਬਾਰੇ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਆਵਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਜਮਹੂਰੀਅਤ, ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ ਤੇ ਮਾਰਸ਼ਲ ਲਾਅ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਮਲੂਮ ਹੋਇਆ। ਇੰਡੋ-ਪਾਕਿ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਝਗੜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰੂਸ, ਚੀਨ, ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲੀ।"[39] **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁੱਤ ਹੋਈ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਸਹਿਰਾਈ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਊਚ-ਨੀਚ, ਨਸਲ ਤੇ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਸਰਜ਼ਮੀਨ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀ ਆਨ ਤੇ ਸ਼ਾਨ ਨਾਲ, ਖ਼ੁਦਦਾਰੀ ਤੇ ਸਵੈ-ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ, ਪਰ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਹਲੀਮੀ ਵਿਚ ਖਲੋਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਧੂ ਤੇ ਫ਼ਕੀਰਾਨਾ ਤਬੀਅਤ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ-ਫੱਕੜ, ਬੇਪ੍ਰਵਾਹ, ਸੱਜਣਾ-ਮਿੱਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਭ ਕੁਝ ਵਾਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ। ਉਹ ਜੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਨਾਲ, ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ। ਉਹ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਤੋਂ ਨਾਬਰ, ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਸਾਹਬ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਵਿਖਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਨਾਲ ਝੂਠਾ ਹੇਜ ਦਰਸਾਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਭਰੇ ਜਲਸੇ ਵਿਚ ਠਿੱਠ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਅਮੀਰੀ ਦੀ ਹੈਕੜ ਵਿਖਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਵਾਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਜ਼ਰੇ ਦਾ ਬੂਹਾ ਵਿਖਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਧਨ, ਦੌਲਤ, ਇਨਾਮ ਇਕਰਾਮ ਨੂੰ ਠੁੱਡਾ ਮਾਰ ਸਕਦੇ ਸਨ।[40]

ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ **ਭੁੱਬਲ** ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਰੰਸ਼ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਤਸਵੀਰ ਉਲੀਕੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਸ ਦੀ ਕਿਰਨ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭੁੱਬਲ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੁਲਗਦੀ ਅੱਗ ਦੀ ਚਿਣਗ ਦੇ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ ਅਲੀ, **ਭੁੱਬਲ**, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਸੰਸਕਰਨ 2016, ਪੰਨਾ 13.
2. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 14-15.
3. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 15.
4. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 15, 22 ਤੇ 50.
5. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 110.
6. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 157.
7. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 183-84.
8. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 137.

9. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 158.
10. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 103.
11. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 85.
12. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 72.
13. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 186.
14. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 190.
15. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 190 ਤੇ 198.
16. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 191.
17. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 296.
18. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 297.
19. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 15-16.
20. **ਉਹੀ**,ਪੰਨੇ 45, 48-49.
21. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 36-38.
22. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 41-42, 44.
23. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 42.
24. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 43.
25. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 76.
26. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 151-152.
27. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 242.
28. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 292.
29. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 292.
30. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 310.
31. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 317.
32. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 319.
33. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 260.
34. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 264-265.
35. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 311.
36. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 315.
37. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 314.
38. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 218-219.
39. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 189 ਤੇ 208.
40. "ਭੂਮਿਕਾ", **ਭੁੱਬਲ**, ਪੰਨਾ 8.

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ : ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ

ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਹੱਸ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਅੰਦਰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਬੰਦਾ ਕਈ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ’ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅਣਦਿੱਸਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਸਮੇਂ, ਵਾਤਾਵਰਣ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ, ਉਸਦੀ ਸਮਝ, ਅਵਚੇਤਨ, ਤਜ਼ਰਬੇ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਕਾਰਜ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਰਤਾਰਾ, ਉਸਦਾ ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ ਦੇ ਉੱਪਰ ਕਿਸ ਦਾ ਕਾਬੂ ਹੈ? ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਤਰਤੀਬਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਬੁੱਧੀ ਕਿਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਸ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੀ। ਉਹ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕੰਮ-ਕਾਰ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ/ਵਰਗ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਸੀ ਬਦਲਾਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਬਹੁ ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਸਨ।

ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਗੌਰਮੈਂਟ ਕਾਲਜ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਫੋਨ : 9417478446
ਈਮੇਲ :
jitu_leo59@yahoo.co.in

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਆਪਣੀਆਂ ਉਪਲੱਬਧੀਆਂ ਕਾਰਨ ਸਿਖਰਾਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ। ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਰਾਸਤ ਕੋਲ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਅਥਾਹ ਭੰਡਾਰ ਪਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਜਿੱਥੇ ਕਦੇ ਕਦੇ ਵਹਿਮ ਭਰਮਾਂ ਤੇ ਟਿਕੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੜੇ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ (Folkloristic) ਨੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ

ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਜਦੋਂ ਨੇਮਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਫਿੱਟ ਬੈਠਦੇ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ 1846 ਵਿਚ ਵਿਲੀਅਮ ਥਾਮਸ ਨੇ ਘੜੀ। ਠੀਕ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਾਰੰਸ ਗੋਮੇ (Laurence Gomme) ਨੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਲੋੜ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਈ ਵਾਰ ਵਹਿਮ, ਭਰਮ, ਰੀਤੀਆਂ, ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਜਾਦੂ (Magic) ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰੱਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬੜਾ ਅਸੀਮ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ (Behaviour), ਹਾਵ-ਭਾਵ (Ex Pression) ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਹਿਮ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸਟਿਥ ਥਾਮਸਨ ਇਹਨਾਂ ਪਦਾ ਨੂੰ ਅੱਡਰੇ ਅੱਡਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਲਈ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਜਾਂ ਤਰਕਰਹਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਮਲਿਤ ਹਨ ਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਤਰਕ ਲੁਕਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿਆ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਹਿਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ “ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਘਨਿਸ਼ਟ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪ੍ਰਬੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਆਦਿ ਮਾਨਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਉਪਲੱਬਧ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ: ਕਿ ਲੋਕਯਾਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ; ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆਂ, ਪੂਰਵਾਂ, ਵਰਤਾਂ, ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਬਾਰੇ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕਿਆਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ।

ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰਕ ਭਾਵ ਵਿਗਿਆਨ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਸਥਾਪਿਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਵਹਿਮ ਤੇ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੇ। ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਸਨੇਹੀ ਦੇ ਲੇਖ “ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਿਛੋਕੜ” ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤਰਕ ਮਿੱਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਤਰਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਉਵੇਂ ਹੀ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਾਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਜੁਗਤ ਬਖ਼ਸ਼ਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਵਾਕ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਕ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਕਿੱਥੇ ਲੱਗਣੀ ਹੈ। ਨਾਂਵ/ਪੜਨਾਂਵ ਆਦਿ ਕਿੱਥੇ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਪੈਟਰਨ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਅਧੀਨ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਚਕਿਤਸਾ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਸਮਝ ਲਈਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਚਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜੋ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਪਲੱਬਧ ਹਨ ਉਹਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ। ਉਹ ਕੀ ਹੈ? ਠੀਕ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਿਧਾਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਇਨ ਬਿਨ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਹ ਢੰਗ ਮਕਾਨਕੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੀ ਹੈ? ਜਿਵੇਂ ਹਰੇਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਮਾਜਕ,

ਆਰਥਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਧਾਰ ਹੀ ਤੈਅ ਕਰਦੇ ਹਨ ਨਾਲ ਹੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਅਪੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਇਕ ਪੱਛਮੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਦਾਹਰਣ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰੂਪ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਈ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ (Knocking wood) ਨੋਕਿੰਗ ਵੁੱਡ ਇਕ ਹੈ। ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਇਹ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਘਰਾਂ ਦੇ ਦਰੱਖਤਾਂ ਉੱਪਰ ਚੰਗੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ (Supernatural sprits) ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਤਮਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲੇ ਵੱਸ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਯੂਰਪ ਦੇ ਲੋਕ ਜਦੋਂ ਵੀ ਚੰਗੇ ਕੰਮ ਵਾਸਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਦਰੱਖਤ ਭਾਵ ਵੁੱਡ ਨੂੰ ਨੋਕ (ਖੜ੍ਹਕਾ) ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਤਮਾਵਾ ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਚੱਲਣਗੀਆਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਕੰਮ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਖੇੜਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਬੰਦਾ ਇਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਰੱਖਤ ਤੇ ਬੈਠੀਆ ਹਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨਗੀਆਂ ਉਹ ਤਾਂ ਵਹਿਮ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਵਹਿਮ ਦੀ ਓਟ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਕਾਰਜ ਸੰਪੂਰਨ ਵੱਲ ਰੁਝਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ "Touch wood" ਟੱਚ ਵੁਡ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਨਿਰਜੀਵ ਲੱਕੜੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ ਕਿ "ਟੱਚ ਵੁੱਡ" ਇਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਨਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇ।"

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਕਈ ਖਿੱਤਿਆਂ, ਉਪ ਬੋਲੀਆਂ, ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਅੱਗੋ ਹੋਰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਾਰੇ ਕੀ ਤਰਕ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਹੜੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਤਰਕ ਕਿਵੇਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਉਪਜ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਵਹਾਅ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਹ ਵਹਿਮ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਗਏ ਹਨ? ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾਂ ਦਾ ਤਾਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਤੁਰੇ ਜਾਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਨਾਲ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਘੋਖ ਕਰਨ ਉਪਰ ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ Common Senses (ਸਧਾਰਨ ਬੁੱਧੀ) ਦੇ ਨੇੜੇ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ ਉਹ ਖਾਲੀ ਕੈਂਚੀ ਖੜਕਾਉਣਾ, ਚਾਬੀਆਂ ਦੇ ਗੁੱਛੇ ਨੂੰ ਘੁਮਾਉਣਾ, ਪੁੱਠੀ ਜੁੱਤੀ ਰੱਖਣਾ ਆਦਿ ਇਹ ਸਭ ਮਾੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਭ ਤੇ ਅਸ਼ੁੱਭ ਜਾਂ ਸ਼ਗਨ ਅਤੇ ਅਪਸ਼ਗਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ-

1. ਪਿੱਛੋਂ ਆਵਾਜ ਮਾਰਨਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)
2. ਮੰਜੇ 'ਤੇ ਬੈਠ ਕੇ ਪੈਰ ਹਿਲਾਉਣਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)
3. ਪੁੱਠਾ ਮੰਜਾ ਜਾਂ ਝਾੜੂ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)
4. ਕਾਲੀ ਬਿੱਲੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਕੱਟਣਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)
5. ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਟੋਕਰਾ ਮਿਲਣਾ (ਚੰਗਾ) ਤੇ ਖਾਲ਼ੀ (ਮਾੜ੍ਹਾ)
6. ਮੰਜੇ ਤੇ ਪੈਰ ਹਿਲਾਉਣਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)
7. ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਰੋਣਾ ਮਾੜ੍ਹਾ (ਅਪਸ਼ਗਨ)

ਫੌਕਲੋਰ:- ਇਨਸਾਈਕੋਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਬਲੀਫ਼, ਕਸਟਮ, ਟੇਲਜ, ਮਊਜਿਕ, ਐਂਡ ਆਰਟ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

1. ਜਨਮ, ਬਚਪਨ
2. ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ, ਲੋਕ ਦਵਾਈਆਂ/ਚਿਕਿਸਤਾ
3. ਘਰ, ਘਰੇਲੂ ਵਸਤਾਂ
4. ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਬੰਧ
5. ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਸੰਚਾਰ
6. ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਵਿਆਹ
7. ਮੌਤ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਰੁਹ-ਰੀਤਾਂ/ਕਰਮ ਕਾਂਡ
8. ਬੁਰੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ/ਜਾਦੂਮਈ ਵਿਵਹਾਰ
9. ਸਮਾਂ, ਅੰਕ, ਰੁੱਤਾਂ/ਮੌਸਮ
10. ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੇ ਪੰਛੀਆਂ
11. ਸ਼ਿਕਾਰ ਤੇ ਮੱਛੀਆਂ ਫੜਣ ਨਾਲ
12. ਪੌਦੇ, ਬਨਸਪਤੀ
13. ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਕ ਧਰਮ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਸਮੂਹ ਕਦੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮੌਤ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨਾਲ ਕਾਨੇ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਬੰਦੇ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ। ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਮੁਰਦੇ ਨੂੰ ਦਫਨਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਲਈ ਜੋ ਕਬਰ ਪੁਟਣੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਮਾਪ ਵਜੋਂ ਕਾਨਾ ਮਿਣ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਉਸ ਕਾਨੇ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਕਬਰ ਪੁਟ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਵਹਿਮ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਪਿਛਲੇ ਕਾਰਨ ਨਾ ਜਾ ਕੇ, ਬੱਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰੀ ਗਏ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤਾਂ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਪਰ ਵਹਿਮ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜੋਤਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਉਪਜੇ ਵਹਿਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰੱਲ ਗੱਡ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਘਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸਬੰਧੀ ਅੰਕਾਂ, ਆਕਾਰ, ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੱਖਣ ਦਿਸ਼ਾ ਵਾਲਾ ਘਰ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮਾੜਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਹਿਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣ ਦਿਸ਼ਾ ਮਾੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸੂਰਜ ਪੂਰਬ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਦੱਖਣ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਘੁੰਮਦਾ ਹੋਇਆ ਪੱਛਮ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਛਿਪਦਾ ਹੈ। ਉਤਰੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਗਰਮੀ ਰੁੱਤ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਘਰ ਸੂਰਜ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਰਾ ਦਿਨ ਤਪਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਦੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਵਹਿਮ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਤੇ ਤਕਨੋਲੋਜੀ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੂਰਜ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਹਿਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਥਾਂ (ਪਲਾਟ) ਖਰੀਦਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ੇਰਮੁਖਾ ਤੇ ਗਊਮੁਖਾ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਨ ਦੀ ਸਾਕਾਰਤਮਕਤਾ (Positivity) ਬਣਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਾਲਾ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਦੇ ਤਰੱਕੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ 'ਤੇ ਟਿਕੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ

ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਵ ਨਾਲ ਵਹਿਮਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਸਰਬਾਲੇ ਨੂੰ ਨਾਲ ਤੋਰਨਾ, ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਬਰਾਤ ਤੁਰਨ ਵੇਲੇ ਖਿੱਚੜੀ ਦੇਣਾ, ਹੱਥ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰ ਤੇ ਘੋੜੀ ਨੂੰ ਛੋਲਿਆਂ ਦੀ ਦਾਲ ਖਵਾਉਣਾ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਵ ਨਾਲ ਲੋਕ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਾ ਤਾਂ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਬਹੁਤੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ’ਤੇ ਵਿਆਹ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਬਰਾਤ ਨੂੰ ਡਾਕੂਆਂ, ਲੁਟੇਰਿਆਂ ਦਾ ਖਤਰਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਵਿਆਹ ਵਾਲੇ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਖਿੱਚੜੀ ਵੀ ਨਰਮ ਭੋਜਨ ਕਰਕੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਹਿਮ ਵੀ ਸਿਰਜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ।

ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ ਜੋ ਬੰਦੇ ਦੀ ਚੰਗੀ ਕਿਸਮਤ (Luck) ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਭਾਵ ਉਹ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਹਿਮਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾ ਢੁੱਕਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕ੍ਰਿਕਟਰ ਸਚਿਨ ਤੇਂਦੂਲਕਰ, ਮੈਚ ਖੇਡਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੱਬੀ ਲੱਤ ’ਤੇ ਪੈਡ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਲਈ ਲ਼ੁਚਕੇ ਭਾਵ ਚੰਗੀ ਕਿਸਮਤ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਮੈਚ ਵਿਚ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰੇਗਾ ਪਰ ਹਰ ਵਾਰ ਉਹ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਸਦਾ ਵਹਿਮ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿਡਾਰੀਆਂ ਅੰਦਰ ਅੰਕਾ/ਨੰਬਰਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸੇ ਨੰਬਰ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਰਟਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਉਹਨਾ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਵਹਿਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਰੁੱਤਾਂ, ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਮਹੀਨਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ। “ਬੁੱਧ, ਸ਼ਨਿਚਰ, ਕੱਪੜਾ, ਗਹਿਣਾ, ਐਤਵਾਰ” ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮੰਗਲਵਾਰ, ਵੀਰਵਾਰ ਕੱਪੜੇ ਨਹੀਂ ਧੋਣੇ। ਸੰਗਰਾਦ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਪੈਸੇ ਨਹੀਂ ਖਰਚਣੇ ਤੇ ਜੋ ਕੰਮ ਸੰਗਰਾਦ ਭਾਵ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਿਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਹੀ ਸਾਰੇ ਮਹੀਨੇ ਬੰਦਾ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਸਾਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ ਖਿੱਤੇ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਬਣਤਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ, ਲੋਕ ਮਨ ਤੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਵਹਿਮ, ਭਰਮ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਵੀ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ:

1. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬ ਲਿਸਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1999.
2. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਬਿੰਦ, **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਾਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ**, ਜੀਵਨ ਮੰਦਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.
3. ਦਰਿਆ (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਕ੍ਰਿਸਚੀਅਨ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ ਫਾਰ ਰਿਲੀਜਸ ਸਟੱਡੀਜ਼, ਬਟਾਲਾ, 2008.
4. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਸੰਪਾ), **ਪੰਜ-ਆਬ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਓਰੋ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010.
5. A.H. Krappe, **The License of Folklore**, Methen and co Ltd. London, 1980.
6. Alan Dundes, **The Study of Folklore**, Pearson, 1965.
7. ______, **Analytical Essays on Folklore**, Mention & co Publishers, Hague 1975.
8. Folklore, **An Encyclopedia of Beliefs**, customs, Talesm, 77 Music and Art, (Edited by Thomas A Green) Volume I, Oxford Gangland.

ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਵੱਖਰਤਾ

(ਪਿੰਡ ਭੁਟਾਲ ਖੁਰਦ, ਲੇਹਲ ਕਲਾਂ ਤੇ ਡੂਡੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ 'ਚ)

ਗੁਰਧਿਆਨ ਸਿੰਘ
ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਦਿੱਲੀ।
ਫੋਨ : 99581-29724
ਈਮੇਲ :
gurdhiansingh505@gmail.com

ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਜੀਉਣ ਦਾ ਤੌਰ ਤਰੀਕਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੱਡ-ਅੱਡ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਓਨੀ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਜੋ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਨਕਸ਼ਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ 28 ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਮਲਵਈ, ਮਾਝੀ, ਦੁਆਬੀ, ਮੁਲਤਾਨੀ, ਰਾਠੀ, ਡੋਗਰੀ, ਕਾਂਗੜੀ, ਮੁਲਤਾਨੀ, ਪੁਣਛੀ, ਪੋਠੋਹਾਰੀ, ਪੁਆਧੀ ਆਦਿ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਐਨੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੇਤਰੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਅਤੇ ਪਰਪੱਕਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੌਮਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਅਕਾਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਸਿਤਾਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹਨ। ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਿਤਾਰੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਸਾਰੇ ਸਿਤਾਰੇ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਹੋ ਜਾਣ, ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਧਾ ਅਕਾਸ਼ ਘੇਰਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਸੂਰਜ ਹੈ ਪਰ ਅਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਸਿਤਾਰੇ ਵੀ ਚਮਕਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕੌਮ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਿਤਾਰਾ ਰੱਖਣ ਦਿਉ।"[1]

ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਿਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਤੱਕ ਉਸ ਦਾ ਬਣਦਾ ਰੁਤਬਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪੁਆਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਉਪ-ਬੋਲੀ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਸਥਾਪਿਤ ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਿਆਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ਼ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਹੀ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਲੋਕਤੰਤਰ ਦਾ ਚੌਥਾ ਸਤੰਭ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿੰਟ ਮੀਡੀਆ ਨੇ ਵੀ ਪੁਆਧ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਨਾਲ ਸੌਤੇਲਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ

ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਮਾਝੇ, ਮਾਲਵੇ, ਦੁਆਬੇ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਪੁਆਧ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਪੁਆਧ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ? ਜਾਂ ਫਿਰ ਪੁਆਧ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਕੋਈ ਖ਼ਬਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ? ਅਜਿਹੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਸਵਾਲ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਿਆਂ ਤੇ ਮੀਡੀਆ ਆਦਿ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਇਸ ਰੁੱਖੇ ਵਰਤਾਓ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪੁਆਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਰੁਤਬਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਿਆ।

ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੇਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਹੱਦਬੰਦੀ ਉਲੀਕਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਗ੍ਰੀਅਰਸਨ ਦਾ ਕੰਮ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹੈ। ਡਾ. ਜਾਰਜ ਗ੍ਰੀਅਰਸਨ ਵੱਲੋਂ 1916 ਈ. ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਰਿਪੋਰਟ (ਲਿੰਗੁਇਸਟਿਕ ਸਰਵੇ ਆਫ ਇੰਡੀਆ) ਵਿਚ 179 ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ 544 ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਮਾਝੀ, ਦੁਆਬੀ, ਪੁਆਧੀ, ਰਾਠੀ, ਮਲਵਈ, ਲਹਿੰਦੀ, ਡੋਗਰੀ ਅਤੇ ਭਟਿਆਣੀ) ਦਰਸਾਈਆਂ ਹਨ। ਸਰਵੇ ਰਿਪੋਰਟ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪੁਆਧ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਪੁਆਧ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪੂਰਬ, ਪੁਆਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੂਰਬੀ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਹਨ। ਰੋਪੜ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹਰੀਕੇ ਪੱਤਣ ਤੱਕ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਪੂਰਬੋਂ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਉੱਤਰ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਦੁਆਬਾ ਜਲੰਧਰ ਹੈ ਅਤੇ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲੁਧਿਆਣਾ ਤੇ ਫ਼ਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਹਨ। ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਲੁਧਿਆਣੇ ਦਾ ਉਹ ਖੇਤਰ ਜੋ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਦੇ ਦੋਹੀਂ ਪਾਸੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪੁਆਧ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਮਾਲਵੇ ਅਧੀਨ। ਪੂਰਬ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇਹ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅੰਬਾਲੇ ਵਿਚਲੇ ਘੱਗਰ ਦਰਿਆ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਘੱਗਰ ਤੋਂ ਪੂਰਬ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਹੈ, ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਪੁਆਧ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪਟਿਆਲਾ, ਨਾਭਾ, ਜੀਂਦ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ 76 ਪੂਰਬੀ ਲੰਬਕਾਰ ਦੇ ਵਾਕਿਆ ਹਨ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਪੁਆਧ ਉਸ ਮੁਲਕ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਤੇ ਬਾਗੜੀ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਹਿਸਾਰ ਦਾ ਵੀ ਕੁਝ ਬਾਹਰ ਵਾਲਾ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।[2] ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਤੁਰੱਟੀਆਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਪਰ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਬਣਿਆ।ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਗੱਲ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਗ੍ਰੀਅਰਸਨ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕੀਤੀ ਪੁਆਧ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨੂੰ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਗ੍ਰੀਅਰਸਨ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਤਰ ਦੀ ਜੋ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲਈ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹੱਦ ਬੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

> ਡਾ. ਬਨਾਰਸੀ ਦਾਸ ਜੈਨ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਪੁਆਧ ਸ਼ਬਦ ਪੂਰਬਾਰਧ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪੂਰਬੀ ਅੱਧ ਅਰਥਾਤ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਹਿੱਸਾ।'[3]
> ਡਾ. ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਪੁਆਧ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਹੱਦ ਉੱਤੇ ਮਨੀਮਾਜਰਾ, ਰਾਜਪੁਰਾ, ਕੋਲੀ, ਘੜੋਲੀ ਅਤੇ ਪਟਿਆਲਾ-ਸਮਾਣਾ ਸੜਕ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਹੱਦ ਉੱਤੇ ਡੇਰਾ ਬਸੀ, ਅੰਬਾਲਾ, ਚਮਾਰੂ, ਘੜਾਮ, ਟਟਿਆਣਾ ਆਦਿ ਪਿੰਡ ਸਥਿਤ ਹਨ।"[4]

ਡਾ.ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੁਆਧ ਦੀ ਵਿਉਤਪੱਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਪੂਰਬ-ਅਰਧ' ਤੋਂ

ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਚੜ੍ਹਦੇ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਦਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ' ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਅੱਧ।"[5]

> ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ ਪੁਆਧ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, "ਅਜੋਕੀ ਪੁਆਧੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਰੋਪੜ, ਪਟਿਆਲੇ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਹਿੱਸਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸੰਗਰੂਰ ਦੇ ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ ਦੀ ਤਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ, ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਲਗਦੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲੁਧਿਆਣੇ ਦੀ ਗੁਠ, ਅੰਬਾਲਾ ਅਤੇ ਜੀਂਦ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਹਿੱਸਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਹਿਸਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸੇ।"[6]

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦਿਆਂ, ਪੁਆਧੀ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਪੁਆਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪੁਆਧ, ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਦਾ ਖਿੱਤਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਦਾ ਖਿੱਤਾ ਕੋਈ ਬੱਝਵਾ ਖਿੱਤਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਮਾਝੀ, ਮਲਵਈ, ਦੁਆਬੀ) ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਬੱਝਵੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਕੁਝ-ਕੁਝ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਭਾਗ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਜਨਕ ਖੋਜ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਦਵਾਨ ਸੰਗਰੂਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਪੁਆਧੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੇਵਲ ਮਲੇਰਕੋਟਲੇ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਤਹਿਸੀਲ ਮੂਣਕ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦੇ ਪੁਆਧੀ ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਬਿਲਕੁਲ ਚੁੱਪ ਹਨ। ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖਿੱਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਪਰ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸੰਗਰੂਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਤਹਿਸੀਲ ਮੂਣਕ ਅਧੀਨ ਪੈਂਦੇ ਤਿੰਨ ਪਿੰਡਾਂ (ਭੁਟਾਲ ਖੁਰਦ, ਲੇਹਲ ਕਲਾਂ ਤੇ ਡੂਡੀਆਂ) ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਤੇ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਅਧਾਰਾਂ ਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਸਬੰਧਿਤ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕਾਂ ਤੋਂ ਆਡੀਓ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ 'ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ' ਅਤੇ 'ਆਮ ਬਾਤ ਚੀਤ' ਵਿਚੋਂ ਲਈ ਗਈ ਹੈ।

ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਦਾ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ :

ਧੁਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਧਾਰ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਧੁਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੁਣੇ ਗਏ ਖੋਜ ਖੇਤਰ (ਪਿੰਡ ਭੁਟਾਲ ਖੁਰਦ, ਲ਼ੇਹਲ ਕਲਾਂ ਤੇ ਡੂਡੀਆਂ) ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇੱਕਠੀ ਕੀਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਧੁਨੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਪੁਆਧੀ ਦੇ ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ 10 ਸਵਰ ਅਤੇ 25 ਵਿਅੰਜਨ ਧੁਨੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਵਰ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ਼ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵਖਰੇਵੇਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਂਗ ਦਸ ਹੈ ਪਰ ਸਵਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਢੰਗ ਨਾਲ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਗਲੇਰੇ ਅਤੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸਵਰ ਅਲੋਪ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਅਗਲੇਰੇ ਸਵਰ ਦੀ ਅਲੋਪਤਾ ਮਲਵਈ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਅਗਲੇਰੇ ਸਵਰ ਦਾ ਅਲੋਪ

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ
ਇਕੱਠੇ(ਇ+ਕ+ਕ+ਠ+ਏ)	ਕੱਠੇ (ਕ+ਕ+ਠ+ਏ)
ਉਡੀਕਿਆ (ਉ+ਡ+ਈ+ਇ+ਕ+ਆ)	ਡੀਕਿਆ (ਡ+ਈ+ਇ+ਕ+ਆ)

ਇਲਾਜ (ਇ+ਲ+ਆ+ਜ)	ਲਾਜ (ਲ+ਆ+ਜ)
ਅਫ਼ੀਮ (ਅ+ਫ਼+ਈ+ਮ)	ਫ਼ੀਮ (ਫ਼+ਈ+ਮ)

ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸਵਰ ਦਾ ਅਲੋਪ

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	**ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ**
ਆਉਂਦਾ (ਆ+ਉਂ+ਦ+ਆ)	ਆਂਦਾ (ਆਂ+ਦ+ਆ)
ਫਾਇਦਾ (ਫ+ਆ+ਇ+ਦ+ਆ)	ਫੈਦਾ (ਫ+ਐ+ਦ+ਆ)
ਨਿਭਾਉਣੀ (ਨ+ਇ+ਭ+ਆ+ਉ+ਅ+ਣ+ਈ)	ਨਿਭਾਣੀ (ਨ+ਇ+ਭ+ਆ+ਅ+ਣ+ਈ)
ਬਟਾਉਣਾ (ਬ+ਅ+ਟ+ਆ+ਉ+ਣ+ਆ)	ਬਟਾਣਾ (ਬ+ਅ+ਟ+ਆ+ਣ+ਆ)
ਕਰਾਉਣਾ (ਕ+ਰ+ਆ+ਉ+ਣ+ਆ)	ਕਰਾਣਾ (ਕ+ਰ+ਆ+ਣ+ਆ)
ਦਿਖਾਉਦਾ (ਦ+ਇ+ਖ+ਆ+ਉ+ਦ+ਆ)	ਦਿਖਾਦਾ (ਦ+ਇ+ਖ+ਆ+ਦ+ਆ)

ਸਵਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਉਪਬੋਲੀ ਵਿਚ /ਐ/ ਸਵਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨਾਂ :

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ
ਰਿਹਾ	ਰਿਐ
ਤੇਰੇ	ਤੇਰੈ
ਪੀਣਾ	ਪੀਣੈ
ਅਗਲਾ	ਅਗਲੈ

ਪੁਆਧੀ ਦੇ ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ 25 ਵਿਅੰਜਨ ਧੁਨੀਆਂ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ, ਅਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਅਤੇ ਸਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਨਾਸਕੀ ਵਿਅੰਜਨ ਧੁਨੀਆਂ /ਣ/ /ਮ/ ਤੇ /ਨ/ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ /ਞ/ ਤੇ /ਙ/ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। /ਮ/ ਤੇ /ਨ/ ਨਾਸਕੀ ਧੁਨੀਆਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੋਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ /ਣ/ਧੁਨੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਉਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਵਿਅੰਜਨੀ ਧੁਨੀਆਂ /ਘ/,/ਝ/,/ਢ,/ਧ/,/ਭ/ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ /ਗ/,/ਜ/,/ਡ/,/ਦ/,/ਬ/ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਗੈਰ, ਜੈਰਨਾ, ਡੈਲ, ਦੈਰਨਾ, ਬੈਲਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਅੱਗੇ ਸੁਰ ਅਧੀਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਅਰਬੀ-ਫਾਰਸੀ ਧੁਨੀਆਂ /ਖ਼/,/ਗ਼/,/ਜ਼/,/ਫ਼/,/ਸ਼/ ਅਤੇ ਉਲਟਜੀਭੀ ਧੁਨੀ /ਲ਼/ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ /ਸ਼/ ਧੁਨੀ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕ੍ਰਮਵਾਰ/ਖ, ਗ, ਜ, ਫ/ ਅਤੇ /ਲ/ ਧੁਨੀ ਵਾਲਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ /ਸ਼/ ਧੁਨੀ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ /ਛ/ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	**ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ**
ਸ਼ੇਰ	ਛੇਰ
ਸ਼ਰਾਬ	ਛਰਾਬ
ਸ਼ਕਤੀ	ਛਕਤੀ

ਵਿਅੰਜਨ ਧੁਨੀ /ਵ/ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ 'ਵ' ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ 'ਬ' ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ 'ਵ' ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਦੋ ਸਵਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਂਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ 'ਮ' ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ;- 'ਜਵਾਈ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਜਮਾਈ', 'ਤੀਵੀ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੀਮੀ', 'ਜਵਾਰ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਜਮਾਰ'। ਜਿੱਥੇ 'ਵ' ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪ 'ਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ /ਉ/ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਖਾਵਾਂਗਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਖਾਉਂਗਾ', ਜਾਵਾਂਗਾ ਦੀ ਥਾਂ 'ਜਾਉਂਗਾ', ਪੀਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪੀਉਂ।

ਸੁਰ :

ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸੁਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ /ਘ/, /ਝ/, /ਢ/, /ਧ/, /ਭ/ ਲੁਪਤ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਸੁਰ ਉਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਅਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ /ਕ/, /ਚ/, /ਟ/, /ਤ/, /ਪ/ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਟਾਦਰਾਂ ਸਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ /ਗ/, /ਜ/, /ਡ/, /ਦ/, /ਬ/ ਨਾਲ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੁਣੇ ਗਏ ਖੋਜ ਖੇਤਰ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਸਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ (ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ)	ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ		ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਖ਼ੀਰਲ਼ੀ ਸਥਿਤੀ (ਉੱਚੀ ਸੁਰ)
	ਬਲ ਪਹਿਲੇ ਸਵਰ 'ਤੇ (ਉੱਚੀ ਸੁਰ)	ਬਲ ਦੂਸਰੇ ਸਵਰ 'ਤੇ (ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ)	
ਘਰ/ਗ ਅ ਰ/	ਮਾਘੀ/ਮ ਆ ਗ ਈ/	ਡੂੰਘਾ/ਡ ਊ ਨ ਗ ਆ/	ਮਾਘ/ਮ ਆ ਗ/
ਝਾਤ/ਜ ਆ ਤ/	ਮਾਝੀ/ਮ ਆ ਜ ਈ/	ਰੁੱਝਾ/ਰ ਉ ਜ ਜ ਆ/	ਬੋਝ/ਬ ਓ ਜ ਜ/
ਢੋਲ /ਡ ਓ ਲ/	ਮੋਢੀ /ਮ ਓ ਡ ਈ/	ਬੁੱਢਾ/ਬ ਉ ਡ ਡ ਆ/	ਕਾਢ/ਕ ਆ ਡ/
ਧੜ/ਦ ਅ ੜ/	ਫਾਂਧੀ/ਫ ਆ ਨ ਦ ਈ/	ਗਧਾ /ਗ ਅ ਦ ਆ/	ਸਾਧ/ਸ ਆ ਦ ਦ/
ਭਾਗ/ਬ ਆ ਗ	ਲੋਭੀ/ਲ ਓ ਬ ਈ	ਚੰਭਾ/ਚ ਅ ਮ ਬ ਆ/	ਖੋਭ/ਖ ਓ ਬ/

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੁਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਅਤੇ /ਹ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਖੋਜ-ਖੇਤਰ ਦੀ ਉਪਬੋਲੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਂਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ /ਹ/ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਨਿਰੋਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ /ਹ/ ਧੁਨੀ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਨੀਂਵੀਂ ਸੁਰ, ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੁਰ ਦਾ ਨੀਂਵੀਂ ਜਾਂ ਉੱਚੀ ਹੋਣਾ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਬਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੀ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ (ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ)	ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ		ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਖ਼ੀਰਲ਼ੀ ਸਥਿਤੀ (ਉੱਚੀ ਸੁਰ)
	ਬਲ /ਹ/ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਲ (ਉੱਚੀ ਸੁਰ)	ਬਲ /ਹ/ ਤੋਂ ਬਾਅਦ (ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ)	
ਹੁਕਮ/ੳ ਕ ਮ/	ਸੁਹਾਗ/ਸ ੳ ਆ ਗ/	ਜਹਾਨ/ਜ ਆ ਨ/	ਰਾਹ/ਰ ਆ/
ਹੋਣ/ੳ ਣ/	ਬਹੁਤ/ਬ ਔ ਤ/	ਪਹਾੜ/ਪ ਆ ੜ/	ਮੀਂਹ/ਮ ਈਂ/
ਹਾਲ/ਆ ਲ/	ਲੁਹਾਰ/ਲ ੳ ਆ ਰ/	ਬਹਾਰ/ਬ ਆ ਰ/	ਰੇਹ/ਰ ਏ/
ਹੀਰਾ/ਈ ਰਾ/	ਨਹਿਰ/ਨ ਐ ਰ/	ਰਹੀਮ/ਰ ਈ ਮ/	ਪੋਹ/ਪ ਓ/

ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਪੱਖ ਪੜਨਾਂਵ :

ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜਨਾਂਵ ਤਿੰਨਾਂ ਸ੍ਰੇਣੀਆਂ ਪਹਿਲੇ ਪੁਰਖ, ਦੂਜੇ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ;- ਮ੍ਹਮੇਂ, ਮ੍ਹਾਰੈ ਪੋਂ, ਤੂੰ, ਥ੍ਹਾਮੇਂ, ਉਸਕਾ, ਇਸਪੋਂ, ਯ੍ਹਾ, ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਪੁਰਖ		**ਦੂਜਾ ਪੁਰਖ**		**ਤੀਜਾ ਪੁਰਖ**	
ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ	ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ	ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ
ਮੈਂ	ਮੈਂ	ਤੂੰ	ਤੂੰ	ਇਹ	ਯ੍ਹਾ
ਮੈਨੂੰ	ਮੇਨੂੰ	ਤੈਨੂੰ	ਤੇਨੂੰ	ਉਹ	ਔ੍ਹ
ਮੈਥੋਂ	ਮੇਰੈ ਪੋਂ	ਤੈਥੋਂ	ਤੇਰੈ ਪੋਂ	ਇਹ ਨੂੰ	ਇਸ ਨੂੰ
ਅਸੀਂ	ਮ੍ਹਮੇਂ	ਤੇਰੇ	ਤੇਰੇ	ਇਸਦਾ	ਇਸਕਾ
ਸਾਨੂੰ	ਮ੍ਹਾਨੂੰ	ਤੁਸੀਂ	ਥਮ੍ਹੇਂ	ਉਸਦਾ	ਉਸਕਾ
ਸਾਥੋਂ	ਮ੍ਹਾਰੈ ਪੋਂ	ਤੁਹਾਡਾ	ਥ੍ਹਾਰਾ	ਇਸਤੋਂ	ਇਸਪੋਂ
ਸਾਡਾ	ਮ੍ਹਾਰਾ	ਤੁਹਾਡੀ	ਥ੍ਹਾਰੀ	ਉਸਤੋਂ	ਉਸਪੋਂ

ਕਿਰਿਆ :

ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਚਨ ਭੇਦ ਨਾਸਿਕਤਾ ਨਾਲ਼ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਸ਼ਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਚਨ ਭੇਦ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵੱਖਰੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪੁਲਿੰਗ ਇਕ ਵਚਨ/ਸੀ/ ਲਈ /ਤਾ/,

ਬਹੁਵਚਨ /ਸੀ/ ਲਈ /ਤੇ/ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਵੀਂ ਰੂਪ ਮੁੱਢਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੇਠ ਦਿੱਤੀ ਸਾਰਨੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਕਾਲ	**ਲਿੰਗ**	**ਵਚਨ**	**ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ**	**ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ**
ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ	ਪੁ.	ਇ.ਵ	ਉਹ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।	ਔੁ ਰੋਟੀ ਖੈਅ।
	ਇ.ਲਿ	ਇ.ਵ	ਉਹ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦੀ ਹੈ।	ਔੁ ਰੋਟੀ ਖੈਅ।
	ਪੁ.	ਬ.ਵ	ਉਹ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦੇ ਹਨ।	ਔੁ ਰੋਟੀ ਖੈਂਅ।
	ਇ.ਲਿ	ਬ.ਵ	ਉਹ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।	ਔੁ ਰੋਟੀ ਖੈਂਅ।
ਭੂਤਕਾਲ	ਪੁ.	ਇ.ਵ	ਮੈਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।	ਮੈਂ ਸਕੂਲ ਜਾਉਂ ਤਾ।
	ਇ.ਲਿ	ਇ.ਵ	ਮੈਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।	ਮੈਂ ਸਕੂਲ਼ ਜਾਉਂ ਤੀ।
	ਪੁ.	ਬ.ਵ	ਅਸੀਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਦੇ ਸੀ।	ਮ੍ਹਮੇਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਅ ਤੇ।
	ਇ.ਲਿ	ਬ.ਵ	ਅਸੀਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸੀ।	ਮ੍ਹਮੇਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਅ ਤੀਆਂ।
ਭਵਿੱਖਕਾਲ	ਪੁ.	ਇ.ਵ	ਉਹ ਖੇਤ ਜਾਵੇਗਾ।	ਔੁ ਖੇਤ ਜੈਅਗਾ।
	ਇ.ਲਿ	ਇ.ਵ	ਉਹ ਖੇਤ ਜਾਵੇਗੀ।	ਔੁ ਖੇਤ ਜੈਅਗੀ।
	ਪੁ.	ਬ.ਵ	ਉਹ ਖੇਤ ਜਾਣਗੇ।	ਔੁ ਖੇਤ ਜੈਂਅਗੇ।
	ਇ.ਲਿ	ਬ.ਵ	ਉਹ ਖੇਤ ਜਾਣਗੀਆਂ।	ਔੁ ਖੇਤ ਜੈਂਅਗੀਆਂ।

ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ :

ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਵੱਖਰਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਰਥ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੂਚੀ ਹੇਠ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ	**ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ**
ਸਥਾਨ ਵਾਚਕ	ਉਰੈ, ਐਠੈ, ਕੋਲ਼ੈ, ਥੱਲੈ, ਜੈਠੈ, ਕਠੈ
ਪ੍ਰਕਾਰਵਾਚਕ	ਇਤਰਾਂ, ਜਿਤਰਾਂ, ਨਿਉਂ, ਕ੍ਵਾਲ਼ੀ-ਕ੍ਵਾਲ਼ੀ
ਪਰਿਮਾਣਵਾਚਕ	ਜੈਨਾ, ਕੈਨਾ, ਗਲ਼-ਤੱਕ,ਖਾਸੇ, ਬ੍ਹੌਤ,
ਕਾਲਵਾਚਕ	ਆਜ, ਕਾਲ੍ਹ, ਈਬ,
ਕਾਰਨਵਾਚਕ	ਕਿਆਸ ਕਰਕੈ, ਜਿਆਸ ਕਰਕੈ
ਸੰਖਿਆਵਾਚਕ	ਕੇਰਾਂ, ਗ੍ਹੜੀ-ਗ੍ਹੜੀ
ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਚਕ	ਜਰੂਰ, ਆਹੋ, ਬੇਛੱਕ

ਸੰਬੰਧਕ :

ਇਸ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਕ ਕੁਝ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ:

ਮਿਆਰੀ ਪੰਜਾਬੀ	**ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ**
ਦਾ	ਕਾ
ਦੇ	ਕੈ
ਨੇ	ਨੈ

ਦੀ	ਕੀ
ਤੋਂ	ਪੋਂ
ਲਈ	ਖਾਤਰ
ਨੇੜ੍ਹੇ/ਕੋਲ਼	ਲਬੈ

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੁਆਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਖੋਜ ਪੱਖੋਂ ਸੱਖਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਖਿੱਤੇ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਖਿੱਤਾ ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਅਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਤ ਖਿੱਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਇਸ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਇਕ ਸੰਭਾਵਨਾਪੂਰਨ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਖੋਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿਪਣੀਆਂ :

1. ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ, **ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ**, (ਅਨੁ. ਗੁਰੂ ਬਖਸ਼), ਪੰਜਾਬ ਬੁਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ 2010, ਪੰਨਾ 73.
2. **Linguistic Survey of India**, Vol. ix (Collected and Edited by George Abraham Grierson) page 679.
3. ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਉਪ-ਬੋਲੀ ਪੁਆਧੀ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ' ਉਦਾਰਿਤ, **ਪੁਆਧ ਦਰਪਣ (ਅਤੀਤ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਥੀ)**, (ਸੰਪਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ), ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਥ, ਪੰਜ ਨਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2006, ਪੰਨਾ 19.
4. ਡਾ.ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, " ਪੁਆਧੀ ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਰੋਧ" **ਲੋਕਯਾਨ ਅਧਿਐਨ** (ਸੰਪਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1985, ਪੰਨਾ 17.
5. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਨਮ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004, ਪੰਨਾ 303.
6. ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, **ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2008, ਪੰਨਾ 255.

◈

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ 'ਅਵਚੇਤਨ' ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'Unconscious' ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। 'Un' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ 'ਅਵ' ਅਤੇ 'conscious' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਚੇਤਨ। ਅਵਚੇਤਨ ਸ਼ਬਦ ਚੇਤਨ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੋੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅਵਚੇਤਨ ਉਹਨਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਵਚੇਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਇਕ ਜਟਿਲ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਆਦਿ ਦੀ ਹੱਦਾਂ ਉਲੰਘ ਕੇ ਵਿਆਪਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇਕ ਵਿਧੀ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵਿਆਪਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਵਚੇਤਨ, ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਡਾ ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ/ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨ ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੱਡੋ-ਅੱਡਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਸੁਖਵੀਰ ਕੌਰ
ਖੋਜਾਰਥਣ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਫੋਨ : 7837149550
ਈਮੇਲ :
skchahal27@gmail.com

ਪੂਰਵ-ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਅਵਚੇਤਨ :

ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਪਰ ਅਵਚੇਤਨ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰਵ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਫਰਕ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰੋਖ, ਅਨਿਸ਼ਚਤ, ਲੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਬੇਤਰਤੀਬੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਾਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

(1) ਚੰਗਿਆਈ ਹੀ ਗਿਆਨ ਹੈ। (Virtue is Knowledge)

(2) ਸੱਚ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ। (Theory of Truth)
(3) ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ। (Theory of Knowledge)

ਸੁਕਰਾਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਗਿਆਨ ਹੀ ਚੰਗਿਆਈ ਹੈ ਚੰਗਿਆਈ ਹੀ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚ ਹੀ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਚੰਗਿਆਈ ਗਿਆਨ ਹੈ ਤਾਂ ਅਗਿਆਨ ਸਾਰੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ। ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਉਪਰ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ, ਸੁਕਰਾਤ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਖਰੇਵਾਂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਮਨ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਪ੍ਰੋਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰੋਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ।

ਹੇਮਹੋਲਜ਼, ਫ਼ਾਕਨਰ ਅਤੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਆਪਣੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਆਉਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਤ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਫਰਾਇਡ ਹੇਮਹੋਲਜ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਨਿਹਿਤ ਕਾਰਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵੀ ਫਰਾਇਡ ਹੇਮਹੋਲਜ਼ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੇਮਹੋਲਜ਼ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਅਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਾਕਨਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਖਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੋਟਿਫਾਂ ਦੀ ਲੜੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵ ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਭ ਸਤਹੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਹੇਠ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮਾਤਰ ਹਨ। ਹੇਠਾਂ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ Instincts ਦੇ ਟਕਰਾਅ, ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰ ਹਨ।[2] ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਜਾਨਵਰਪੁਣੇ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਜਦੋਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦਬਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਵੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਇਸ ਨੂੰ 'Aggressive' ਵਿਵਹਾਰ ਕਹਿ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨ :

ਡਾ. ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਫਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਰੋਗਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦਬਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਦੁਖਦ ਘਟਨਾ, ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਬੈਠ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦਫ਼ਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ’ਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਧੀਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਉਲੇਖਿਆ ਹੈ :

(1) ਚੇਤਨ ਮਨ (Conscious mind)
(2) ਅਰਧ ਚੇਤਨ ਮਨ (Sub-Conscious mind)
(3) ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ (Unconscious mind)

ਚੇਤਨ ਮਨ (Conscious mind) ਤੋਂ ਭਾਵ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਹੈ।

ਚੇਤਨ ਮਨ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਫੌਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਕੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਹੈ ਆਵੇਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਮਨ (Sub-Conscious mind) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਅਰਧ ਚੇਤਨ ਮਨ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਦਮਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਲਈ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਧ ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਸੌਖਿਆਂ ਹੀ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਮਨ ਨਾਲੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਮਨ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਾਧਾਰਨ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੋ ਹਿੱਸਾ ਬਚਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ, ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵਾਧੂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰੂਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਇਸ ਲਈ ‘ਮੁਕਤ ਸਹਿਚਾਰ’ (Free Assciation) ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਫਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਸਮਾਜਿਕ ਇਛਾਵਾਂ ਪਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਉਪਰ ਰੋਕ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡ ਸੈਂਸਰ (Censor) ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਐਡਲਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ : ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਐਡਲਰ ਨੇ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਰਸਾਇਆ। ਉਸਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਗਿਆਨ (Individual Psychology) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਐਡਲਰ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ‘ਆਤਮ-ਸਥਾਪਨ’ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜਿਆਂ ’ਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦੂਸਰਿਆਂ ’ਤੇ ਜਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ‘ਆਤਮ-ਸਥਾਪਨ’ ਦੀ ਬ੍ਰਿਤੀ (Instinct) ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਹੀਣ ਗ੍ਰੰਥੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[3] ਐਡਲਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਹੀਣ ਗ੍ਰੰਥੀ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਾਰਲ ਜੁੰਗ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ : ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਕਾਰਲ ਜੀ ਜੁੰਗ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਵਟਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਲਿਬਿਡੋ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਾਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਹਰੇਕ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ (Analytical Psychology) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਘੜਿਆ। ਉਸਨੇ ਮਨ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਦੱਸੇ ਹਨ ਇਕ ਗਿਆਤ ਮਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਅਗਿਆਤ ਮਨ। ਉਸਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਵਚੇਤਨ (Personal Unconscious) ਅਤੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ (Collective Unconsious)। ਜੁੰਗ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਜਾਤੀਵਾਦ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ Archetypes ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਕੇਵਲ ਨਿੱਜੀ ਅਚੇਤਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤਨ ਉਸਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤਨ ਨਿੱਜੀ ਅਚੇਤਨ ਤੋਂ ਡੂੰਘੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਅਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਿਕ ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਆਰਕੀਟਾਈਪ (ਆਦਿਮ ਰੂਪ) ਇਸ ਦੀ ਸਾਰ ਵਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[4]

ਉੱਤਰ-ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਅਵਚੇਤਨ : ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਜੁੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਕ ਵਿਚੋਂ ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ, ਯੱਕ ਲਾਕਾਂ, ਦਿਓਲੀਜ ਗੱਟਰੀ ਅਤੇ ਜੇਮਸਨ ਆਦਿ ਨਾਮ ਜਿਕਰਯੋਗ ਹਨ।

ਲੈਵੀ ਸ੍ਰਤਾਸ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ : ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ (Lavi-Strauss) ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਡਾ ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਚੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਹ ਪਰੋਖ ਵਿਚ ਪਰਿਵਿਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੋਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੰਡ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੀ 'ਲੈਵੀ ਸ੍ਰਤਾਸ' ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਅਵਚੇਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[5] ਲੈਵੀ ਸ੍ਰਤਾਸ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਉਪਰਲੀ ਪਰਤ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਹੇਠਲੀ ਪਰਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਗਹਿਨ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੈਵੀ ਸ੍ਰਤਾਸ ਧਰਤ, ਮਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਚ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਲਈ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਵਿਧੀ ਬਣਾਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਯੱਕ ਲਾਕਾਂ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ : ਯੱਕ ਲਾਕਾਂ ਇਕ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਵਚੇਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸਰੰਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੇਜ ਸੋਚਣਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੈਟਾਫਰਾਂ ਤੇ ਮੈਟਾਨਮੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਵਚੇਤਨ ਕਿਸੇ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ। ਸਪੀਚ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਆਤਮ ਦੇ ਬੋਲ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਵਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਤੇ ਵਲੇਵੇਂਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹ ਆਤਮ ਦੇ ਸਿੰਬੋਲਿਕ ਆਰਡਰ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰੇ ਅਭਾਵ ਚੋਂ ਅਤੇ ਹੋਰ/ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕੀ ਪਾੜੇ 'ਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਆਤਮ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਗੂੜ੍ਹ ਧੋਖਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਹੋਰ/ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਬੋਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਬੋਲ ਸੁਨੇਹੇ ਦਾ ਮੂਧਾ ਪਾਸਾ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਵੀ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਨਹੀਂ।[6] ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ (Signifire) ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ (Signified) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ 'ਚਿਹਨਕ' (Signifire) ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ 'ਚਿਹਨਿਤ' (Signified) ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ :

$$\text{Sign} = \frac{\text{Signifier}}{\text{Signified}}$$

ਪਰੰਤੂ ਲਾਕਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਲਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨਕ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੈ ਜੋ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। Lacan recongnized these as two essential figures of speech, called in linguistics metonymy and metaphor. Hence slips, failures, jokes and symptoms, like the elements of dreams

themselves, became signifiers, inscribed in the chain of an unconscious discourse, doubling silently, i.e. deafeningly, in the misrecognition of 'repression' the Chain of the human subject's verbal discourse. Hence we were introduced to the paradox, formally familiar to linguistics, of a double yet single discourse, unconscious yet verbal, having for its double filed only a single field, with no beyond except it itself. The filed of the 'signiffing chain'. Hence the most important acquisitions of the asussure and of the linguistics that descends from him began to part a justified part in the understanding of the process of the unconscious as well as that of the verbal discourse of the subject and of their interrelationship, i.e. of their indential relation and non-relation in other words of their reduplication and dislocation (decalage).[7] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲਾਕਾਂ ਨੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਨ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜੋ ਸੱਚਮੁੱਚ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕਾਰਜ ਹੈ।

ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ : ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੈਮਸਨ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'The Political Unconscious' ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਇਕ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੱਸਿਆ ਰਾਜਸੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸਚਤ ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ 'ਚ ਇਹ ਕਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਸਿਰਜਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀ; ਪਰ ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ।[8] ਜੇਮਸਨ ਤਾਂ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਤੁਲਨਾ 'ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਵਰਗ' (epistemological Category) ਨਾਲ ਕੀਤੀ। ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਟੈਕਸਟ (Text) ਜਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਅਦਿੱਖ ਕਾਰਨ (Hidden Cause) ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਇਛਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਤੇ 'ਸੁਚੇਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ' ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[9] ਜੇਮਸਨ ਦੀ 'ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਆਧਾਰ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਦਮਨ ਧਾਰਨਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫਰਾਇਡ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਮਸਨ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮੂਹਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਵਾਦ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਜੋੜਿਆ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ-ਵਿਡੰਬਨਾ ਪਿੱਛੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਾਇਆ ਹੈ, ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉਸਰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਕੋਈ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਆਖਿਆ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਤਿੰਨ-ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਟੈਕਸਟ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਨੇ ਰਾਜਸੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸੰਕੇਤਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਧਰਾਤਲ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਾਤਲ ਤੇ

ਰਾਜਸੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਛਾਵਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[10] ਤੀਜੇ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹਿਤ ਰਾਜਸੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਰੂਪਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਸੰਗਠਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਗਲਪ ਦੇ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਧਰਾਤਲ ਹੈ।[11] ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਵਚੇਤਨ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਹਾਂ ਭੰਡਾਰ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੇਖਦੇ-ਸੁਣਦੇ ਅਤੇ ਹਢਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਡੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ :

ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਕ ਵਰਗ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਢਾਂਚੇ ਉਪਰ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਮ-ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਇਤਿਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਸੰਘਾਤਮਕ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਲਈ ਖੇਤਰੀ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰੋਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਸੰਤਾਪ, ਅਸੁਰੱਖਿਆ, ਗਰੀਬੀ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਖੁਦਕੁਸ਼ੀਆਂ, ਇਕੱਲਤਾ, ਡਰ-ਖੌਫ ਅਤੇ ਗਤੀਹੀਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਰਾਜਸੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹੋਣ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਟੈਕਸਟ (Text) ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵੱਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬੰਧੇਜਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਓ ਹੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਕੇਸਾਂ ਨੇ ਮਨੁਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਪੰਗ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਭਿਆਨਕ ਯਥਾਰਥ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘੁਰਨੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇਹ ਭ੍ਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਤੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਹ ਤੱਥ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾ ਹੋਵੇ।[12] ਸੋ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਢੁੱਕਵੇਂ ਹਨ ਕਿ ਹਰੇਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਅਖੀਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਨਪ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵੀ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ, ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਤ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ

ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[13]

ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯਮ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟਾਖੋਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਾਤ, ਧਾਰਮਿਕ ਹਾਲਾਤ, ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਲਾਤ ਆਦਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਉਸਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੋ ਹਾਲਾਤ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਭਾਈਵਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ, ਆਰਥਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਆਦਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਕਵਿਤਾ, ਕਹਾਣੀ, ਨਾਵਲ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਨੇੜਤਾ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਸਮੁਚੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਖਾਸ ਰੰਗਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[14] ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰੇ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵੇਖੀ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ ਵਿਧਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਇਨਸਾਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਇਨਸਾਨ ਤੱਕ ਨਾਟਕ ਵਿਧਾ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਢ ਲੱਗਭਗ 1913 ਦੇ ਲਾਗੇ-ਤਾਗੇ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਹਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਚਾਹੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਆਈ ਸੀ ਨੰਦਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਨ ਸੱਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਸਲੀ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਨਿਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਈ ਸੀ ਨੰਦਾ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ’ਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਜਨਮ ਸਾਡੀ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੀ ਜੋ ਭੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਨਕਲਾਂ, ਰਾਮ ਲੀਲਾ, ਰਾਸ ਲੀਲਾ ਆਦਿ ਲੋਕ ਨਾਟ-ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਤ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਇਸ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਇਰਲੈਂਡ ਨਿਵਾਸੀ ਮਿਸਿਜ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਖਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਸਨਮਾਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਦਕਾ ਆਈ ਸੀ ਨੰਦਾ 1913 ਈ ਵਿਚ ‘ਦੁਲਹਨ’ ਅਤੇ ਫਿਰ ‘ਵਰ-ਘਰ’ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੰਦਾ

ਅਜਿਹਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਕਬੂਲਿਆ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ, ਅਣਜੋੜ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ। ਪਰੰਤੂ ਮਹਿਜ਼ ਨੰਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਕਾਲ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ/ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਿ ਲੈਣਾ ਇਕ ਭੁਲੇਖਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦਾ ਨਾਟਕ ਪੂਰੇ ਰੋਹ ਨਾਲ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਵੀ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਾਡਾ ਮੰਤਵ ਆਈ ਸੀ ਨੰਦਾ ਉਪਰ ਕੋਈ ਚੋਟ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਬਣੀ ਗਲਤ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੈ। ਨੰਦਾ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੰਤ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਚਕੇ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਉਹ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਜੋ ਪੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਚ ਚਾਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਧ-ਫੁਲ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਸੱਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਉਪਰ ਪੂਰਨ ਨਿਯੰਤਰਣ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਾਈ ਧਰਮ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰਾਂ ਨਾਲ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਸਾਡੀ ਕੌਮ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪਹਿਚਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਰਾਜਾ ਲੱਖਦਾਤਾ ਸਿੰਘ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਧ ਰਹੇ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ 'ਨਾਰ ਨਵੇਲੀ' ਅਤੇ 'ਦਾਮਿਨੀ' ਰਚਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਉਪਰ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਂਗਰਸ ਉਪਰ 'ਸੀਮਤ ਆਜ਼ਾਦੀ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚੱਕਰਵਰਤੀ 'ਦੇਸ਼ ਪੂਜਾ' ਅਤੇ 'ਸੁਧਾਰਕ' ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ, ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਮੁੜ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਣਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਪਰ ਨਾਟਕ ਰਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਉਪਰ 'ਅਮੰਚੀ' ਸ਼ਬਦ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ? ਸੋ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ-ਚਾਰ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਕੇ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਗਲਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਪਰ ਦੁਬਾਰਾ ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।

1946-47 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। 1947 ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਗੁੱਸਾ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਰੱਜ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਜਾਂਦੇ-ਜਾਂਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਮ ਉਪਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦੋ ਟੋਟੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ ਭਾਰਤ ਛੱਡ ਕੇ ਤਾਂ ਚਲੇ ਗਏ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਹਲੇ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਗਾ ਕੇ ਲੁੱਟ ਰਹੀ ਹੈ। 1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਅਸਲੀ ਖਾਸਾ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 1945-46 ਵਿਚ ਕਾਂਗਰਸ ਤੇ ਹੋਰ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੇ ਸੰਗਠਿਤ ਟੱਕਰ ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਰਾ ਧਿਆਨ ਚੋਣਾਂ ਵੱਲ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। 1946 ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਬੰਗਾਲ, ਸਿੰਧ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਉਤਸ਼ਾਹ ਮੱਠਾ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਭਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਲੋਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਿਰਕੂ ਏਕਾ ਵਧ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਕਾਂਗਰਸ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਇਹਨਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਸਨ ਤੇ ਏਕੇ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।[15] ਇਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟਕ 'ਸਾਡੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਲਿਸ਼ਕਾਰਾ' ਉਸ ਸਾਲ ਮਦਰਾਸ ਵਿਚ ਹੋਈ ਰੇਲਵੇ ਦੀ ਸਟਰਾਈਕ ਤੋੜਣ ਲਈ ਕਾਂਗਰਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤਸ਼ੱਦਦ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਕਲਾਕਾਰ'

ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ- ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਸਹਾਈ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਖਾਸੇ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਲੋਹਾ ਕੁੱਟ', 'ਕੇਸਰੋ' ਅਤੇ 'ਕਣਕ ਦੀ ਬੱਲੀ' ਆਦਿ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਲੋਹਾ ਕੁੱਟ' ਨਾਟਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦੇ ਬਦਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਸੋਚ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਪਾਤਰਾਂ ਉਤੇ ਆਰੋਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਵਖਰੇਂਵਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜ ਕੇ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਜਨੂੰਨ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤੇਰਾ ਘਰ ਸੋ ਮੇਰਾ ਘਰ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸਨੇ 'ਪੁੰਨਿਆ ਦਾ ਚੰਨ', 'ਮਿੱਟੀ ਧੁੰਦ ਜਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ' ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚਲੇ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ-ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਸਮੇਂ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਿੰਨਾਂ ਨਾਟਕੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਆਤਮ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਵਿਰਸੇ ਬਾਰੇ ਮੋਹ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਵ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਯੋਗਤਾ, ਅਲਗਾਵ, ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਆਦਿ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਦਯੋਗਵਾਦੀ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਸਥਾਨ ਦੀ 'ਤਲਾਸ਼' ਕਰ ਰਹੇ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਨਾਟਕ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ 'ਮਰਦ ਮਰਦ ਨਹੀਂ ਤੀਵੀਂ ਤੀਵੀਂ ਨਹੀਂ' ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਰਸਮਾਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੰਡਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦਿਖਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ 'ਭਰਿਆ-ਭਰਿਆ ਸੱਖਣਾ ਸੱਖਣਾ' ਫਰਾਇਡਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਖ ਦੇ ਕਾਮੁਕ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਅਵਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਭਾਵਬੋਧ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਕਿੰਗ ਮਿਰਜ਼ਾ ਤੇ ਸਪੇਰਾ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੇ ਗਲੀ ਦੇ ਅਵਾਰਾ ਕੁੱਤੇ ਵਾਂਗ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ ਦੇ 'ਜਿਉਂਦੀ ਲਾਸ਼', 'ਅਤੀਤ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ', 'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਦੂਰ' ਅਤੇ 'ਮੂਕ ਸੰਸਾਰ' ਆਦਿ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅੰਦਰ ਆ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿਸਟਮ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵੱਲ ਝਾਕਦੇ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਲਹਿਰ ਵੀ ਚੱਲੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ

ਕੀਤਾ। ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਮਾਨਵ ਦੀ ਏਕ ਜਾਤ', ਪਾਂਧੀ ਨਨਕਾਂਣਵੀਂ ਨੇ 'ਆਨੰਦਪੁਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼', ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਨੇ 'ਮੇਰਾ ਮੁਰਸ਼ਦ ਮੋੜ ਲਿਆਉ' ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਕੇ ਮਾੜੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

1975 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਕਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੌਮੀ ਸੰਘਰਸ਼, ਕੌਮ ਨਵ-ਉਸਾਰੀ, ਦੇਸ਼-ਵੰਡ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਮੋਰਚਾ, ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ 'ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ' ਤੋਂ 'ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ' ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਨਾਟਕੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਸਫੋਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਤੇ ਫਿਰ ਨਿਵੇਕਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। 1980 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਖੇਤੀ ਸੈਕਟਰ ਤਬਾਹ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਣ ਤੱਕ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। 1991-92 ਵਿਚ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ-ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ 'ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਲਿਬਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਤੇ ਗਲੋਬਲਾਈਜੇਸ਼ਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਪਰ ਲਿਖੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੂਜੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾ ਉਸਨੇ 'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕਾਂ' ਦੀ ਰੀਤ ਚਲਾਈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸਨੇ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੀ ਸਿੱਧਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ 'ਰਾਜ ਸਾਹਬਾ ਦਾ', 'ਧਮਕ ਨਗਾਰੇ ਦੀ', 'ਜਦੋਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ', 'ਕਰਫਿਊ', 'ਬਾਬਾ ਬੋਲਦਾ ਹੈ', 'ਗੁਲਾਬੀ ਪੱਗ' ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਾਟਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਲੋਟੂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਿਆਸੀ ਲੋਕ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਕੁਰਸੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਲਾਮਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਸਿਆਸਤਦਾਨ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਚਰਨ ਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਿਰਮੌਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ 'ਇੰਦੂਮਤੀ ਸਤਿਦੇਵ', 'ਸੁਆਮੀ ਜੀ', 'ਭਜਨੋ', 'ਬਾਬਾ ਬੰਤੂ', 'ਭਾਈਆ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ' ਅਤੇ 'ਪੰਜ ਖੂਹਾ ਵਾਲੇ' ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। 'ਇੰਦੂਮਤੀ-ਸਤਿਦੇਵ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਿਆਸੀ, ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਸਤਿ-ਦੇਵ' ਦਾ ਪਾਤਰ ਲੋਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ 'ਇੰਦੂਮਤੀ' ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। 'ਸੁਆਮੀ ਜੀ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। 'ਭਜਨੋ' ਤੇ 'ਬਾਬਾ ਬੰਤੂ' ਦੋਨੋਂ ਨਾਟਕ ਉਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਮਾੜੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। 'ਭਾਈਆ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ' ਅਤੇ 'ਪੰਜ ਖੂਹਾਂ ਵਾਲੇ' ਇਹ ਨਾਟਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਆਮ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਉਪਰ ਹੁੰਦੇ ਸਰਕਾਰੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਨੂੰ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਚਿਤੇਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਆਦਿ ਉਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੈਅ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ

ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉਪਰ ਬੁਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਤਹਿਤ ਖੇਤੀ ਨੂੰ ਵਧੀਆ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਰਜ਼ਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਆਪਣੇ 'ਗਾਨੀ', 'ਤੇੜਾਂ', 'ਬੇਗਾਨੇ ਬੋਹੜ ਦੀ ਛਾਂ', 'ਕਿਹਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ', 'ਝਨਾਂ ਦੇ ਪਾਣੀ' ਆਦਿ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਨਿਮਨ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਨਿਸ਼ਾਨਚੀ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ ਸਰਕਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਹਰਿਉ ਬੂਟ' ਅਤੇ 'ਭੱਜੀਆਂ ਬਾਹਾਂ' ਦਿੱਲੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਿਆਸੀ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ 'ਨਿੱਕੇ ਸੂਰਜਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ' ਅਤੇ 'ਅਵਸੇਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾਂ' ਦੋਵੇਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਜਮੀਨ ਧਨਾਢ ਆੜ੍ਹਤੀਏ ਅਤੇ ਧਨਾਢ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਧਨਾਢ ਆੜ੍ਹਤੀਏ ਅਤੇ ਧਨਾਢ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਨੂੰ ਵਿਖਾਕੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅਮੀਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦਵਿੰਦਰ ਦਮਨ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕੀ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਛਿਪਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਹੀਦੇ-ਆਜ਼ਮ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਗੌਰਵਮਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਾਲਾਂ ਦਾ ਪਰਦਾਫਾਸ਼ ਕੀਤਾ। 'ਸੂਰਜ ਦਾ ਕਤਲ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰੀ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ। 'ਕਤਰਾ ਕਤਰਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ' ਰਾਹੀਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਧ ਰਹੀ ਬੇਚੈਨੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ। 'ਬਲਦੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਰੁੱਖ' 1984 ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਘਾਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਤਪਸ਼' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਨਾਮ ਥੱਲੇ ਲੋਕ ਮੋਹਰਾ ਬਣੇ, ਉਜੜੇ ਘਰ, ਰੁਲਿਆ ਬੁਢਾਪਾ ਅਤੇ ਯਤੀਮ ਹੋਇਆ ਬਚਪਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ।

'ਸਵਰਾਜਬੀਰ' ਅਜੋਕੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਮਰੱਥ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਮਿੱਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਡੂੰਘੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੀ ਨੁਹਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ', 'ਧਰਮ-ਯੁੱਧ' ਅਤੇ 'ਮੇਦਨੀ' ਇਹ ਨਾਟਕ ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ 'ਧਰਮ ਗੁਰੂ' ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ, ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ। 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਰੱਬ ਮੰਨਣ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਉਤੇ ਚੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮੇਦਨੀ' ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਕ ਸਦੀ ਦਾ ਨਾਟਕ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਹਰ ਵਕਤ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਨੰਦਾ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨੰਦਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੁਖ ਸੁਰ ਵਿਚ ਰਾਜਾ, ਰਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਏਜੰਸੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਬਿੰਬ ਬਦਲ ਕੇ 'ਨੇਤਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰ ਰੋਕਾਂ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਹ ਸੁਰ ਪੂਰੀ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਆਮ ਜਨਤਾ ਲਈ ਬਦਲਿਆ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਗਲਤ ਵਪਾਰਕ ਸੰਧੀਆਂ ਦਾ ਪਾਜ ਉਘਾੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1 ਆਰ ਐਸ਼ ਭਾਰਤ, **ਪਾਸ਼ਚਾਤਯ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਨਾ 4

2 **Encyclopedia of Philosophy**, P. 186

3 ਡਾ ਸ਼ੈਲੀ, **ਲੂਣਾ : ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 33

4 ਡਾ ਬਲਰਾਜ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਪਾਸਾਰ**, ਪੰਨਾ 47

5 ਉਧਰਿਤ ਡਾ ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ, **ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਨਾਵਲੀ ਅਵਚੇਤਨ**, ਪੰਨਾ 29

6 ਡਾ ਮਨਮੋਹਨ, **'ਯੱਕ ਲਾਕਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਚਿਹਨਾਤਮਕਤਾ'**, (ਸੰਪਾ) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਉਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਨੇ 92-93

7 Louis Althusser, **Lenin and Philosophy & Other Essays**, P. 142

8 Fredric Jameson, **The Political Unconscious**, P. 22

9 Fredric Jameson, **The Political Unconscious**, P. 102

10 Ibid

11 Fredric Jameson, **The Political Unconscious**, PP 19-20

12 Fredric Jameson, **The Political Unconscious**, P. 19

13 ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ: ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ', (ਸੰਪਾ) ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 56

14 ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, **ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਕੰਗਾਲੀ**, ਪੰਨਾ 150

15 ਸਬਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਾਗਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 111

◈

ਗੋਸ਼ਟੀ : ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ

ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ : ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਤੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੋਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸਾਡਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲਗਾਤਾਰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਲਗਾਤਾਰ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਸਤੂਗਤ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਕੀ ਹੈ? ਕਿਹੜੇ-ਕਿਹੜੇ ਮਸਲੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ? ਪਾਤਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਕਿਹੋ ਕਿਹਾ ਹੈ? ਆਦਿ ਨੁਕਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਸਤੂ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਹੀ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ? ਇਸਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਰਚਨਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ? ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵਿਧਾ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਆਦਿ ਸਵਾਲਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਆਮ ਤੋਰ ਉੱਪਰ ਘੱਟ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਾਵਲ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ 'ਕਵਿਤਾ' ਅਤੇ 'ਕਿੱਸੇ' ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** (1978) ਵਿਚਲਾ ਪਹਿਲਾ ਨਿਬੰਧ 'ਨਾਵਲ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਵਿਧਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਏਨੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਗੱਲ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਣ। ਆਪਣੀ ਅਗਲੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ** ਵਿਚ ਉਹ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਦਾ ਪੂਰਾ ਪਾਠ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਉਹ 'ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਥਮ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰ ਕਰਕੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੀ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ਼ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੀ। ਪਰ **ਮਸਲੇ ਗਲਪ** ਦੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ-ਪਹੁੰਚਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲੈ ਆਂਦਾ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਬੁਣ ਕੇ ਜਿਹੜਾ ਨਾਵਲ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿਹੜੀਆਂ-ਕਿਹੜੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੌਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਈ ਵੱਖਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਾਡਾ ਨਾਵਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਨਾਵਲ ਨੇ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ

ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣਾ ਸੰਗਠਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਮਾੜਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਮਸਲਾ ਵੀ ਨਿਕਲਦਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕੀ ਸਾਡੇ ਪਾਤਰ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲ੍ਹੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਗਵਾ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਇਸ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਚ ਤੋਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਜੋ ਗੱਲ ਮੈਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰੂਪ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਉਹ ਕਿਹੜੀਆਂ-ਕਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਪਾਤਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਰੱਖੀਏ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਗਲਪੀ ਤਰਕ ਜ਼ਰੂਰ ਉਸਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਪਾਤਰ ਨੂੰ Black & White ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸੀ ਭਾਵ ਕਿ ਜਾਂ ਉਹ ਚੰਗੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹ ਮਾੜੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੇਖ ਲਵੋ ਜਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ, ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇੱਕੋ ਰੰਗ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੇ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਭਾਵ ਕਿ ਨਾਇਕ ਦਾ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਉਸਾਰਦਾ ਸੀ, ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਧਿਆਨਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਤਾਂ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਨੇ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜਿਹੜੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਏ ਹਨ (ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪਰਮਜੀਤ ਜੱਜ) ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਤੁਹਾਨੂੰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਰਗਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ। ਦਰਅਸਲ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ। ਭਾਵ ਕਿ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਉਹ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਫਾਰਮੂਲ਼ੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮਾੜਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਸਗੋਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਲਪੀ ਤਰਕ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵੰਡ ਪੇਂਡੂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਤੁਸੀਂ ਦੇਖੋਗੇ ਕਿ ਕੁਝ ਥੀਸਿਸ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਵਿਨੋਦ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਹੈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਗ੍ਰਾਮੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਪੇਂਡੂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਦੋਵਾਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਵਲਕਾਰ ਕੇਵਲ ਪੇਂਡੂ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਵਾਲਾ ਬਣਿਆ ਬਣਾਇਆ ਫਾਰਮੂਲਾ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਕਿ ਮੈਂ ਕੇਵਲ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਬੰਦਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ, ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਵਲ **ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚੁਰਸਤੇ** ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੋਵਾਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਲਗਾਤਾਰ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਡੀ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਇਹ ਵੀ ਮਸਲਾ ਪਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਉੱਪਰ ਠੋਸ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਸ਼ਿਲਪ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਸ਼ਿਲਪ ਬਾਰੇ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸੁਚੇਤ ਹਨ? ਇਸ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਜ : ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਗੱਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਬੜੀ ਅਜੀਬ ਗੱਲ ਸੀ ਜੋ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਉਹ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਕੀ ਹੈ? ਭਾਵ ਵਿਦਵਾਨ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਗੱਲ ਬਣਦੀ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਕੁ ਮੈ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਅਜੇ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਰਚਨਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਾਇਜ਼ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਬਣੇਗੀ ਪਰ ਜੇਕਰ ਵੱਡੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਵਲ ਬਣੇਗੀ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੇਖੋ ਉੱਥੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਯੂਨਾਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਸੀ ਫਿਰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਆਏ ਜੋ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਰਹੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੁਰਾਣਾ ਤੱਕ ਨੂੰ ਦੇਖ ਲਵੋ ਪੰਚਤੰਤਰ ਕਥਾਵਾਂ 'ਚ ਵੀ ਇੱਕ ਬੰਦਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੀ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇਵੇਂ ਹੀ ਅਰਬ 'ਚ ਵੀ ਅਲਫ ਲੈਲਾ ਤੇ ਹਾਤਮਤਾਈ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੀ ਸਨ। ਫਿਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾ ਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਆ ਗਈਆਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਆਦਮੀ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਨਾਟਕ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਘਰ ਬੈਠ ਕੇ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਅਨੰਦ ਲੈਣ ਲੱਗਾ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਖੇਤਰ 'ਚ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਨਾਵਲਕਾਰ Charles Dickens ਸੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਮੰਚ ਤੇ ਖਲੋ ਕੇ ਪੜ੍ਹਦਾ ਸੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਪਣੀ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਕੇ ਨਹੀਂ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਸੀ।

ਹੁਣ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਖ ਪਹਿਲੂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਕਰਕੇ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਕੋਈ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਲੈ ਲਵੋ ਉਸ ਦਾ ਵਿਆਕਰਣਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰੋ, ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਆਕਰਣਕ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀ ਬੱਝਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਹੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਹੀ ਨਾਵਲ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਏ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਲਾਟ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਰਾਮਿਆਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਲਾਟ ਹੁੰਦੇ ਸਨ Tragedy, Comedy ਅਤੇ Under Plot Tragedy. ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਦੁਖਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਤ ਮਿਲਣ ਹੈ ਸੰਜੋਗ-ਵਿਯੋਗ ਵਾਲੀ ਗੱਲ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚਲੇ ਡਰਾਮੇ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾ ਵਿਛੜਣ ਤੋ ਬਾਅਦ 'ਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਜੋ Under Plot Tragedy ਹੁੰਦੀ ਹੈ। Comedy ਦਾ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਪੱਖ Setting ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਕਿਸ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਕਿਸ ਥਾਂ ਭਾਵ ਸ਼ਹਿਰ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਇਸ Setting ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤੋੜ-ਮਰੋੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ Fiction ਵਿਚ Setting ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਸਮੁੰਦਰ ਵੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਦਿਲ ਦਰਿਆ ਸਮੁੰਦਰੋਂ ਡੂੰਘੇ' ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਸਮੁੰਦਰ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਏਥੇ ਦਰਿਆ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਡੂੰਘੇ ਹਨ। ਤੀਸਰਾ ਪੱਖ ਕਰੈਕਟਰ ਦਾ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੇ ਕਰੈਕਟਰ ਕਿਵੇਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹੋ ਤਾਂ ਉਹ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਦੱਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਬਹੁਤਿਆਂ ਬਾਰੇ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ 'ਚ ਨਾਵਲਕਾਰ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਹੋਰ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਿਚ ਸਮਰਥਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਨ ਨਾ ਕਿ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ।

ਅਗਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਕੱਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੋਈ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸੀਨ ਦਾ ਸੁਹਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ। ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਹੋਵੇ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ Symbol ਅਤੇ Metaphor ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ

ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਭੰਗ ਕਰਕੇ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧੀ ਗੱਲ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬ੍ਰੇਕ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹਾਂ। ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਹੂ-ਬਹੂ-ਹੂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਰ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇੰਝ ਸਿਧੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮੈਂ ਦੋ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਹਿਲਾ ਨਾਵਲ George Orwell ਦਾ ਹੈ ਜੋ 1940 ਈ. 'ਚ ਛਪਿਆ ਦੂਸਰਾ Shashi Tharoor ਦਾ The Great Indian NovelhY ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ George Orwell ਨੇ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਲੀਡਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ Shashi Tharoor ਨੇ ਕੌਰਵਾਂ ਪਾਡਵਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਲੈ ਕੇ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਬਾਰੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇੰਦਰਾ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਦੁਰਯੋਧਨੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇੰਝ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਦੇ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ : ਡਾ. ਜੱਜ ਹੋਣਾ ਬੁਣਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਗੱਲਾਂ ਆਪਣੇ ਤਜ਼ਰਬੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀਤੀਆਂ । ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਹੋਣਾ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੀ ਪੱਛਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੀਂਹ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ? ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉੱਥੇ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਮੀਂਹ ਦਾ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇੰਝ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧਾ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਕਿਵੇਂ ਹੋ? ਇੱਕ ਤਾਂ ਜਦ ਕਹਾਣੀ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੁਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਣੀ ਅਨਯ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਾਂਗੇ ਜਾਂ ਸੁਣਾਵਾਂਗੇ। ਦੂਜਾ ਅਸੀਂ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦੇ ਹਾਂ। ਕਹਾਣੀ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੀ ਚੱਲਦੀ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕੁਝ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮਸਲਨ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਮਸਲਾ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੱਜ ਹੋਣਾ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ : 'ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਵਾਹ' ਦੀ ਵਿਧੀ। Virginia Woolf ਨੇ ਇਸ ਕਲਾ/ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੇ ਨਾਵਲ 'ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਵਾਹ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ/ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਖੜੀ ਕਰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਕਹਾਣੀ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜਿਹੜੀ ਮੰਚ ਚਲਨ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਵਾਹ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨਯ ਪੁਰਖ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਉਹ ਗਿਆ, ਉੱਥੇ ਗਿਆ, ਉਹ ਕਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਾਡੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਬੰਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰੇ। ਤੁਸੀਂ ਦੇਖੋ, ਸਾਰਾ ਨਾਵਲ ਹੀ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਦਾ, ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਪਾਠਕ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਰਦੇ ਨੇ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸੁਣਾਈ ਜਾਂਦਾ। ਉਹ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ/ਸੰਰਚਨਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਜੱਜ ਹੋਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਨਾਵਲ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਾਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾਵਲ ਪੜਣ ਲੱਗਾ ਪਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲਿਆ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਤ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇੱਕ ਤਾਜ਼ੇ ਪੜੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਦਾ ਨਾਵਲ ਆਇਆ- ਚਸ਼ਮਿ ਬੁਲਬੁਲ। ਜਦ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਹਿਲੇ 10 ਕੁ ਸਫ਼ੇ ਪੜ੍ਹੇ ਤਾਂ ਮੈਂਨੂੰ ਲੱਗਾ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਬੇਹੱਦ ਕਮਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਾ ਬੇਹੱਦ ਨਵਾਂ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਕਿ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਜਾਰੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਲਿਖ ਚੁੱਕਿਆ। ਇੱਕ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਸਹਿਗਲ ਨੇ ਬੜੇ ਕਮਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖੇ। ਇੱਕ ਉਸਦਾ ਨਾਵਲ ਹੈ : ਸਰਗਮ। ਉਸਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਇੰਝ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ/ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਣਤਕਾਰੀ/ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ/ਕਾਰੀਗਾਰੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ।

ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ-ਅੱਧ ਸਫੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ/ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੀ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਤੁਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ : ਬੁਣਤਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕਿ ਕੁਝ ਕਲਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਨ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਨ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹੋ? ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਖ਼ਾਸ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਰੂਪ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖ਼ਾਸ ਬਣਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ 'ਕਵਿਤਾ' ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਕਵੀ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ 'ਬਿਰਹਾ' ਉੱਤੇ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਹਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬੁਣਤਰ ਸਿਰੇ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਬੜੇ ਵਧੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਉਸਦੀ ਹਰੇਕ ਕਵਿਤਾ ਪਾਇਦਾਰ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਇੱਕ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਬੁਣਤਰ ਦਾ ਘੱਟ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਨਾਵਲ ਉਸ ਵੇਲੇ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਵੇ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵੀ ਖਿੱਚੇ ਪਰ ਉਹ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਵੱਡੀ ਕਿਰਤ ਬਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਦੂਜਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਬਹੁਤ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਾਵਲ, ਜਾਸੂਸੀ ਨਾਵਲ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਲਪ ਲਗਭਗ ਸਾਡੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਚੋਂ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਹੁਣ ਮਸਲਨ ਪਿਛਲੇ 10 ਕੁ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕ/ਪਾਠਕ Soft Copies ਉੱਤੇ ਹੀ ਪੜ੍ਹਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਪੁਸਤਕਾਂ/ਨਾਵਲ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਸ਼ੀਨ ਉੱਤੇ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੱਛਮੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ Interactive ਨਾਵਲ ਤੁਸੀਂ ਜਦ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਇੱਕ Hiper Link ਆ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਬਾਕੇ ਤੁਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਜਗ੍ਹਾਂ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹੋ, ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਜੋਕੇ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜਾਪਾਨੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਨਾਵਲ ਵਾਂਗ ਜੋ ਕਿ ਮਨੋਰੰਜਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਨੇ, 21ਵੀਂ ਸਦੀਂ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਲਿਖਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ?

ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਜ : ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ : ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲੇਖਕ ਅਨੁਭਵ-ਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਕਈ ਵਾਰ ਲੇਖਕਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਖਜਰਾਉ ਕਦੇ ਗਏ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਖਜਰਾਉ ਲੈ ਆਉਣਗੇ। ਉਹਨਾਂ ਕਦੇ Miniature Painting ਨਹੀਂ ਵੇਖੀਆਂ, ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ Galleries ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਗਏ, ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪੇਟਿੰਗਾਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਮੁਖੀ ਹੀ ਰਹੀ ਜਾਂਦੇ ਨੇ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਮੰਨ ਲਵੋ ਇਹ Ph.D. ਹੈ, ਉਸਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਣੀਆਂ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜਦ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਤਰਕਯੁਕਤ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਫਰਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਨਾ ਉਹ ਕਦੇ ਪੱਛਮ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਬਾਰੇ ਗਲਤ ਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਪਿੱਛੇ ਨੂੰ ਗੇਅਰ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕਹਿ ਰਿਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਰਦੂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਉਂਦੀ ਸੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਤਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੀ ਸੀ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਆਉਂਦੀ ਹੋਵੇ। ਹੁਣ ਕੀ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਾਡਾ ਗੇਅਰ ਪਿੱਛੇ ਨੂੰ ਲੱਗਾ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਘੱਟ ਆਉਣ ਲੱਗ ਗਈ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਵੈਸੇ ਹੀ ਗਵਾਚ ਗਈ, ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਿੰਦੀ ਪੜ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਹੀ ਲੋਕ ਹਨ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਕੁ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੀ। ਘੱਟ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਅਨੁਭਵਮੁਖੀ ਕਿਰਤਾਂ ਹੀ ਨਿਕਲ ਰਹੀਆਂ। ਮੈਂ ਕਈ ਵਾਰ ਰਜਨੀਸ਼ ਹੋਰਾਂ

ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੀ ਕੋਈ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਨੇੜ੍ਹੇ-ਨੇੜ੍ਹੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ, ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੀ, ਕੁਦਰਤ ਦੀ, ਪੰਛੀਆਂ ਦੀ, ਪੌਦਿਆਂ ਦੀ ਏਨੀ ਸਮਝ ਹੋਵੇ? ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਜਿਹੜੀ ਰਜਨੀਸ਼ ਹੋਰਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਹੀ ਸੀ ਕਿ ਬੁਣਤਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਇੱਕੋ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਕਰੀ ਜਾਣਗੇ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਵੀ ਉਵੇਂ ਬੋਲਦਾ ਹੋਊ ਅਤੇ ਖੇਤੀ ਕਾਮਾ ਵੀ। ਕੁਝ ਨਾਟਕ ਕਿਉਂਕਿ ਸਟੇਜਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਭਾਏ ਜਾਣੇ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਲੱਭਦੇ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਪਾਤਰ ਅਨੁਕੂਲ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਮੂੰਹੋਂ ਬੁਲਵਾਈ ਜਾਂਦੀ। ਮੈਂ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ, ਇੱਕ ਦਿਨ ਮੈਂ ਪਰਵਾਨਾ ਜੀ ਕੋਲ ਗਿਆ, ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਰੀਵਿਊ ਵਾਸਤੇ ਢੇਰਾਂ ਦੀਆਂ ਢੇਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਆਉਂਣੀਆਂ, ਦੋ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੇਖੀਆਂ। ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਨਾਮ ਸੀ :ਪ੍ਰਛਾਂਵੇਂ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਰਛਾਂਵੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਛਾਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਤੇ ਕੀ ਛਾਪ ਰਿਹਾ? ਉਥੇ ਇੱਕ ਵਿਦਵਾਨ ਬੈਠਾ ਸੀ ਜੋ ਕਹਿੰਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੈਰ ਵਿਚ 'ਰ' ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਬੰਦੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਪੈਰ ਵਿਚ 'ਰ' ਕਿੱਥੇ ਪੈਣਾ ਤੇ ਕਿੱਥੇ ਨਹੀਂ ਪੈਣਾ? ਦੂਜੀ ਕਿਤਾਬ ਉਥੇ ਪਈ ਸੀ : ਐਨੀਮੇਟਿਡ ਰਿਸ਼ਤੇ। ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ Animated ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਗਿਆ? ਸ਼ਾਇਦ ਉਸਨੇ ਕਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ Animated ਲਿਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੋਣਾ? ਸੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਰੇਕ ਕੋਲ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਲੇਖਕਾਂ ਕੋਲ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਪਰੰਤੂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਸਾਧਨ ਹੈ : Editor। ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦ ਲੇਖਕ Sons and Lovers ਲਿਖਦਾ ਤਾਂ ਉਹ Editor ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਉਸ ਵਿਚ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਕਰ ਉਸ ਵਿਚ ਸੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਫੇਰ Editor ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਜੋ 20% ਕੱਟ-ਵੱਢ ਕਰ 80% ਵਾਪਸ ਕਰ ਦੇਂਦਾ। ਆਖਰ ਲੇਖਕ ਆਖਦਾ, "ਭਰਾ ! ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ, ਤੂੰ ਹੁਣ ਜਿਹੜੀ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਲਾਉਣੀ, ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਛਪਵਾ ਦੇ। ਲੇਖਕ ਨਾਵਲ ਦੀ 'ਭੂਮਿਕਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਕਿ ਇੱਕ ਤਿਹਾਈ Editor ਨੇ ਨਾਵਲ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਾਵਲ ਛਪਿਆ। ਸਾਡੀ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵੀ Editor ਨਹੀਂ, ਨਾ ਛਾਪਕ ਕੋਲ, ਨਾ ਅਖਬਾਰ ਕੋਲ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬਾਵਾ ਜੀ ਦੇ ਦੋ ਨਾਵਲ ਛਪੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹੈ: ਦਿੱਲੀ 1857 ਦਿੱਲੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਾਵਲਿੱਟ ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਲੰਮੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਛਾਪਕ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਆਇ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਲੱਗ ਹਨ ਤੇ ਨਾਵਲਿੱਟ ਅਲੱਗ।

ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ : ਜੇਕਰ ਪੜ੍ਹਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਹੋਵੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ?

ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ : ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਯਾਰ ! ਇੱਕ ਨਾਵਲ ਹੈ : ਯੁੱਗ ਅੰਤ । ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਛਾਪਕ ਨੇ ਉਹ ਨਕਸ਼ੇ ਪਾਏ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸ਼ੇਰ ਸਾਹ ਸੂਰੀ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੈਣੇ ਸਨ। Editor ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਛੱਡੋ, ਛਾਪਕ ਵੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ। ਉਸਦਾ ਹਾਲ ਉਲਟਾ ਲੇਖਕ ਦੀ ਜਖਣਾ ਵੱਢਣ ਬਣਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਮਰਜ਼ੀ ਗੱਲਾਂ ਕਰੀ ਜਾਈਏ ਪਰੰਤੂ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਧੀਆ ਲਿਖਤਾਂ ਕੱਢਣੀਆਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਵੀ ਸੁਣੋ ਪਰ ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਤੁਸੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਸੀਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਵਧੀਆਂ ਲਿਖਤ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਪਾਠਕ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮਾੜ੍ਹੀ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਮਾੜ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ। ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਨਾਰਾਜ਼ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਨੇ। ਇਹਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਮੈਂ ਸੁਣਾਉਂਦਾ, ਇੱਕ ਲੇਖਕ ਸੀ ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਜਿਸਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਕਿਤਾਬਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਜੋ ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨੇ ਛਾਪੀਆਂ ਜੋ ਬਾਲ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਛਪੀਆਂ। ਇਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਬਾਰਾਂ ਭਗਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਰੀਵਿਊ ਲਈ ਆਈਆਂ। ਪਰਵਾਨਾ ਜੀ ਨੇ ਇਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੀਆ। ਮਹਾਂ-ਅਸ਼ਲੀਲ ਕਿਤਾਬਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਤਾਂ ਗੱਲ ਛੱਡੋ, ਤੁਸੀਂ ਵੱਡੇ ਬੰਦੇ ਵੀ ਬਹਿ ਕੇ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦੇ। ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰੀਵਿਊ ਕੀਤਾ 'ਬਾਲ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ।' ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਕਮੇਟੀ ਲਈ ਇਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਈਆਂ ਸਨ ਕਿ ਇਹ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸਮਤ ਨਾਲ ਕਮੇਟੀ ਵਾਲਿਆਂ ਸਾਡਾ ਰੀਵਿਊ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਿਸ

ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਮਨ੍ਹਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਉਪਰੰਤ ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਨੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ। ਮੇਰੇ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕੋਈ ਕਿਰਤ ਘਟੀਆਂ ਲੱਗੇ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਦਿਉ। ਇਹ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਮੇਰੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਹਨ।

ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਜ : ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਜਿਹੜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਗਲਪ ਲਿਖਦੇ ਆ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ Training ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਚ ਛਾਪਣ ਤੇ ਛਾਪਣ ਉਪਰੰਤ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਧਨ ਰਾਸ਼ੀ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਬਾਰੇ ਅਕਸਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਲਿਖਦੇ ਸਨ, ਉਹਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੱਟੀ।

ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ : ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਤੁਹਾਡਾ ਸਭ ਦਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਜਿੰਨਾ ਨੇ ਇੱਕ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਬਣਾਇਆ। ਜਿੰਨੀਆਂ ਕੁ ਮੈਂ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣੀਆਂ, ਸਥਾਨਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ, ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਆਪਾਂ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ ਅੱਜ ਨਾਵਲ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਛਪ ਰਿਹਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਕਿੱਸੇ, ਵਾਰਾਂ, ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਨਾਵਲ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਨੀ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ, ਅਸੀਂ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਸਾਡੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ 50% ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਗੱਲਾਂ ਹੋਈਆਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਾ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਧੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਨਾਵਲ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਵਧੀਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਨਾਵਲ ਚੱਲਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਨਾਵਲ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦਾ ਖਾਲੀ ਪਿਆਲਾ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਹੋਰ ਨਿਤਰ ਕੇ ਆਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਬਦਲਦੇ ਗਏ, ਉਵੇਂ-ਉਵੇਂ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਤੇ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜੋ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਤੋਂ 100% ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ 'ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ' ਤੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਆਖਦਾ 'ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹੋਣ ਲੱਗਾ'। ਜੇਕਰ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਭਾਰਤ ਦੀ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਰਾਸ ਲੀਲਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਕੋਲ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਲੜ੍ਹਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਠੋਸਿਆ ਤਾਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ; ਉਥੇ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਡੇ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਿੱਤੀ। ਸੋ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ, ਨਾਟਕ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਵਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ : ਮੈਂ ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹਾਂ। ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਗੱਲ 'ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ'। ਜਦ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ 'ਚ ਖੜਾ ਹੈ। ਹਮਲਾਵਰ ਬਾਹਰੋਂ ਆਇਆ ਤੇ ਜਦ 'ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹੋਣ ਲੱਗਾ' ਤਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਹੈ ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਵਧੀਆ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ। ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੋ, ਇਹ ਗੱਲ ਨਾ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਨਾ ਵਧਾਅ ਕੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹਦੀ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ? ਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ/ਨਾਵਲ ਜੋ ਬਹੁਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੀ ਜਾਂ ਬੁਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ? ਕੀ ਉਹ ਕਲਾਸਿਕ ਬਣੇ? ਸਾਡਾ ਸਵਾ ਸੌ ਸਾਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਵਿਧਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੁਝ ਤਾਂ ਗੱਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣਗੀਆਂ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ

ਗਿਣਨਯੋਗ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮਤਲਬ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮਾਪਦੰਡ ਹੀ ਪਿਛਲਿਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਨੇ। ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਜੱਜ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਕੀਤੀ। ਮੈਂ ਅਕਸਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ 'ਕੁਲਫ਼ੀ' ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਮਗਰਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ 'ਕੁਝ ਵੰਡ ਸ਼ਦੈਣੈ ਕਾਇਰ ਪਿਉ ਦੇ ਘਰ ਬਹਾਦਰ ਪੁੱਤ ਜੰਮਿਆ', 'ਹਲ ਵਾਹ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮੈਂ ਸਮਝਿਆ ਮਾਮਾ ਹੱਲਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ', 'ਧਰਤੀ ਹੇਠਲਾ ਬੌਲਦ' ਦੇ ਪਿੱਛੇ 'ਮੈ ਕਿਹਾ ਫੌਜੀ ਦੀ ਛੁੱਟੀ ਨਾ ਖਰਾਬ ਹੋਜੇ' ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਭੁਲਦੀਆਂ। ਇਸੇ ਤਰਾਂ ਇੱਕ ਨਾਵਲ ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦਾ **ਜੰਗ ਤੇ ਅਮਨ**। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਿਲਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਉਲਟ ਦਿਸ਼ਾ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਜੁਗਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਾ, ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਬਾਵਾ ਦੇ ਦੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ ਆਏ। ਇੱਕ ਸੀ **ਯੁੱਧ ਨਾਦ** ਜੋ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸੋਚਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਨਵਾਂ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੋ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਾਲਾਤ ਰਹੇ, ਇਹ ਵੀ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦਾ ਨਾਵਲ ਆਇਆ **ਜਯੋਤਿਰੁਦਯ**, ਇਹ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਕ ਨਾਵਲ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਸੁੰਦਰੀ** ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਜਿਸਦੇ 50 ਦੇ ਕਰੀਬ ਐਡੀਸ਼ਨ ਛਪੇ ਹਨ। ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੇ ਕੁਲਵੰਤ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅਕਸਰ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਹੜੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ, ਉਹ ਛੇਤੀ ਮਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆ, ਉਹ ਲਹਿਰਾਂ ਵੀ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਤੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਵੀ। ਸਾਹਿਤ ਖੁਦ ਵੀ ਲਹਿਰਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ, ਉਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਹਿਰ ਉੱਠਦੀ ਹੈ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਮੁੱਕ-ਸੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 1947 ਤੱਕ ਵਿਧਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆਂ ਨਾਵਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ **ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ**, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦਾ **ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ** (1949), ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦਾ **ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ** (1964)। ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਇਹ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ (ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕ) ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੇ। ਜਿਹੜੇ ਰਾਮਰਾਜ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਲਏ ਸੀ, ਉਹ ਤਾਂ ਪੂਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਜ਼ਰ ਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ 'ਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਵਿਗਠਨ' ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਥੀਸਿਸ ਕਰਵਾਇਆ। ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਮਾਜਕ ਹਰਕਤਾਂ, ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਸਾਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਨਾਵਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਾਂਗੇ ਤਾਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਥੱਲੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਤੂੰ ਇਸ ਸਾਲ ਕਿਹੜੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ। ਚੁੱਪ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਪੜ੍ਹੇ ਹੀ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਵਿਧਾ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਕਿੱਥੋਂ ਆਏਗੀ? ਮਤਲਬ ਵਿਸ਼ੇ ਬਹੁਤ ਤਕੜੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖੇ ਗਏ, ਪਰ ਕੋਈ ਯਾਦਗਾਰੀ ਨਾਵਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਾਡਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਿਹੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਲਿਖੇ, ਕਈ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਲਿਖੇ, ਉਹ ਤਾਂ ਉਦੋ ਯਾਦਗਾਰੀ ਬਣੇਗਾ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ Craft ਵਿਚ ਅਮੀਰੀ ਆਏ ਸੀ। ਉਸਦੇਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਆਏਗੀ। ਹੁਣ ਦੇਖੋ **ਚਸ਼ਮਿ ਬੁਲਬੁਲ** ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਈ ਉਹ ਨਾਵਲ ਕਸ਼ਮੀਰ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਸ਼ਾਲ ਬੁਣਨ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਹਜ ਦੀ ਕਲਾਕਾਰੀ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀਅਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਸੀਂ ਵੱਡੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਲਿਆਉਂਦੇ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦੀ Craftsmanship ਅਮੀਰ ਹੈ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਦਾ ਐਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਨਾਵਲ ਮੈਂ

ਪੜ੍ਹੇ ਆ, ਇਹ ਨਾਵਲ ਬੜੇ ਅੱਗੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ। ਮਤਲਬ ਵਾਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਉਹਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਬੜੀਆਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਦੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖੇ ਗਏ (ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ) ਪਰ ਕਿ ਉਹ ਯਾਦਗਾਰੀ ਬਣਦੇ ਹਨ? ਏਡੇ ਵੱਡੇ ਨਾਇਕਾਂ ਤੇ ਵੀ ਲਿਖੇ ਗਏ, ਏਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਫਿਰ ਯਾਦਗਾਰੀ ਬਣਦੇ। ਉਹ Craftsmanship ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਓਹੀ ਕੁਝ ਦੱਸਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਮੈ ਜਾਣੂ ਹਾਂ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ ਕਿਉਂ ਲਿਖਿਆ? ਕੀ ਉਹਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਬਣਦੀ? ਏਸ ਕਰਕੇ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੀ ਹੋਰ ਵੀ ਸੀ। ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਹ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਮਰਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰੂੰਗਾਂ ਤਾਂ ਕੀ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰੂੰਗਾ? ਮੈਂ ਦੋ ਵਿਆਹ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋ ਵਿਆਹ ਕਰਾਂਉਂਗਾ? ਜਿਹੜਾ Experience ਅਤੇ Imagination ਤੁਸੀਂ, ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਉੱਠਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਅੱਜ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਬਾਣੀ ਏ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਨਹੀਂ ਕਿਤੇ ਵੀ, ਉਹ ਤਾਂ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤੁਹਾਡੇ ਮਸਤਕ ਨੂੰ ਉਤਾਂਹ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉੱਪਰ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਜੇ ਤੁਸੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ Individual Information ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੈ ਗਏ ਤੇ ਉਹਦੀ ਅਖਬਾਰੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੱਕ Value ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹਨੂੰ ਤੁਸੀ Philosophical ਕਰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠਦੇ ਹੋ, Imagination ਦੇ ਪੱਧਰ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਹੈ। ਏਥੇ ਤੱਕ ਕਹਿ ਲਉ ਕਿ ਇਹ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਨਾਵਲ ਹੈ Brave World ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਮਾਂ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿਚੋਂ ਜੰਮਣਾ ਇੱਕ ਦਿਨ ਗਾਲ੍ਹ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਮਾਨਾ ਆ ਗਿਆ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਤੁਸੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲੋਨ ਬਣਾ ਲਉਗੇ ਤਹਾਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੰਦੇ ਚਾਹੀਦੇ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣਗੇ। ਏਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੁਣ ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ Imagination ਉਪਰਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਹਿ ਲਵੋ ਇਹ ਮੀਡੀਆ ਸਾਨੂੰ Clone ਨਹੀ ਬਣਾ ਰਿਹਾ? ਕੀ ਇਹ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸਾਨੂੰ ਕਲੋਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ? ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਗ੍ਰਾਹਕ ਚੁੱਕ ਕੇ Mall ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵੇ ਉਵੇਂ ਬੱਚੇ ਨਹੀਂ ਬਣ ਰਹੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ Mechanical ਨਾ ਲਉ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਆਹ ਲਿਖਿਆ ਸੀ। ਗੱਲ ਇਹੋ ਕਹੀ ਹੁੰਦੀ ਉਹਦਾ Message ਦੇਖੋ, ਉਹਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਅਰਥ ਵੇਖੋ, ਪਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਜੰਮਣ, ਅੱਜ ਪੀੜੀਆ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁਹਾਡੀਆਂ Social Media ਤੇ Clone ਬਣ ਗਈਆਂ ਨੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਈ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ, ਬਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਲੱਗਦਾ ਹੁੰਦਾ ਪਈ ਇਹ ਕੁਝ ਆਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਉਹ Imagination ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਉਹਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ।

ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ : ਤਕਰੀਬਨ ਬਹੁਤ ਗੱਲ੍ਹਾਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਨੇ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਆਪਾਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਤਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੀ ਵਿਧਾ ਬਾਰੇ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਸਾਨੂੰ ਸਮਝ ਤਾਂ ਲੱਗਦੀ ਪਈ ਨਾਵਲ ਆਹ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਉਹ ਵਿਧਾ ਏਦਾਂ ਦੀ ਬਣ ਗਈ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਤੇ ਜੇ ਆਤਮਾ ਵਿਖਾਓ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰੋ ਉਹ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਔਖਾ ਹੁੰਦਾ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਰੂਪ ਜਿਹੜਾ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦੇ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣਾ ਨਹੀਂ ਆ, ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਤਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਰਨਾ; ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜਿੱਦਾ ਕਰਦਾ, ਅਗਲਾ ਮਸਲਾ ਇਹ ਆਉਂਦਾ ਪਈ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕ ਜਿਹੜੇ ਨੇ ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਉਹ ਜਿਹੜੀ ਸਾਰਾ ਸਾਡਾ Mind Set ਬਣਾਉਂਦੀ ਏ, ਉਹ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਾਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਕੀਤਾ ਅੱਜ ਉਹਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬਣਦਾ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ Parameter Set ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਆਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਆ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚ ਸਿਰਫ Social Concern ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ, ਇਹਦੇ ਵਿਚ Social Contradiction ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ। ਇਹਦੇ ਵਿਚ Class Contradiction ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਜਿਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ

ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈਗਾ, ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਮਤਲਬ ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ Parameter ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਹ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਆ ਪਈ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਨਾਵਲ ਸਾਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਉਹ ਨਾਵਲ ਨਹੀਂ ਹੈਗਾ ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨੂੰ ਨਾਵਲ ਕਹਿ ਰਹੇਂ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਿਹੜੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੀ ਵੇਖਣਾ। ਅਗਲਾ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਿਹੜੀ ਆਈ ਉਹਨੇ ਸਾਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਇਹ ਕੀਤਾ ਪਈ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤੇ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੀ ਨਹੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੀ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸੀ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਹੀ ਹੁੰਦਾ ਉਹਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ Limitations ਹੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀਆਂ ਉਹਨੇ ਸਾਡਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਜਾ ਕੇ ਥੋੜ੍ਹਾਂ ਜਿਹਾ ਜਮੂਦ ਟੁੱਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਕੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਤੇ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਹੋਣਾ ਸੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਭਾਵੇ ਇਸ ਵਿਚ Experiment ਹੁੰਦੇ ਨੇ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਜਾਂ ਨਰੂਲੇ ਦਾ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਵਲ ਪਰ ਉਹ ਬੰਦੇ ਉਹ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਪੱਛਮ ਦਾ ਉਦੋਂ, ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸੀ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਥੋਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਨਾਵਲ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ Menifesto ਦੇ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਪਈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੋਏਗਾ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਬੜੀ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਹੈ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਤੇ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ। ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਏਨੀਆਂ Limitations ਬਣਾ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਇਹ ਜਾ ਕੇ ਥੋੜ੍ਹਾਂ ਜਿਹਾ ਸੱਤਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾ ਕੇ ਜਦੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੋਰੀ ਆਏ ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿੰਦੀ ਜਾਂਦੇ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੁਸੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਾ ਹੇਠ ਕਰ ਰਹੇ ਜੇ, ਉਹਦੀਆਂ ਤਾਂ Limitations ਹੀ ਏਨ੍ਹੀਆਂ ਨੇ ਪਰ ਉਹਦੇ ਵਿਚੋਂ ਫਿਰ ਸਾਡੀ ਥੋੜੀ-ਥੋੜੀ ਨਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਉਭਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ Limitations ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਕੈਨੀਕਲ ਜਿਹਾ ਸਿਸਟਮ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਸਹਿਤਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਚੁਣਵੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਲਈਆਂ ਉਹ ਵੀ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੋਚਣ ਵਾਸਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਸੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈਗੀ, ਉਹਦੇ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਥੋੜੀ-ਥੋੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸੀ ਉਹ ਸੰਤੁਲਿਤ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ। ਪਰ ਅਗਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਆਉਂਦੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ, ਸਾਡਾ ਸਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਈ ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸਾਡਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਖਿੱਤਾ ਕਿੱਡਾ ਕੁ ਏ, ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਏ, ਓਹਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਤਲਬ ਤੁਸੀ ਇੱਕ ਵਾਰੀ **ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ** ਪੜ੍ਹ ਲਓ ਜਾਂ ਹੋਰ ਪੜ੍ਹ ਲਓ, ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਈ ਏ ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਏ ਹੁਣ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠਾ ਇੱਕੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚਿਤਰੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿਥੋਂ ਬਹਿ ਗਿਆ ਕਿ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵੱਡਾ ਨਾਵਲ ਹੋਵੇਗਾ ਓਡਾ ਵੱਡਾ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਨਾਵਲ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਅਸੀਂ ਮਤਲਬ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸੀਂ ਫੈਲ਼ਾਅ ਵਿਚ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੀਆਂ Limitations ਸਨ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਨੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਿਹੜੀ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ, ਔਰ ਸਾਡੇ

ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਨੁਕਸਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਾਲ ਉਹਦਾ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਓਹਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਰਿਹਾ, ਪਰ Ultimate ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਉੱਥੇ ਈ ਘਟਾਉਂਦੇ ਰਹੇ, ਸਾਡਾ ਮਕਸਦ ਤਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਰਿਹਾ ਜਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਣਾ ਰਿਹਾ, ਮਗਰ ਸਾਹਿਤ ਉਹਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ, ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਆ ਫਿਰ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਜਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਸਲੀ ਜਿਹੜਾਂ ਸੱਚ, ਅਸਲੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਜਿਹੜਾ ਉਹ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ, ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡਾ ਜਿਹੜਾ ਅਨੁਭਵ ਜਾ ਦਿਸਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਤੱਕ ਈ ਅਸੀਂ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਏਸ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਇਹ ਸਾਡੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਨੇ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਬਣੀਆ ਹੋਈਆ ਨੇ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਟੁੱਟਣ ਦੀ, ਔਰ ਅਗਲੀ ਜਿਹੜੀ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਹੁਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੁਸੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਲੈ ਲਓ, ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਜਿਹੜਾ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਰਿਹਾ, ਇਸ ਵੇਲੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚ, ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਉਹਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ Respond ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਉਹਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਤੁਹਾਡੀ ਆਵਾਜ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਬਣ ਰਹੀ। ਉਹ ਥੋੜੀ ਕਹਿ ਲਓ ਬਈ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਆਵਾਜ ਬਣਦੀ, ਉਹਦੇ ਵਿਚੋਂ ਕਿਤੋਂ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲੀ ਜਿਹੜੀ ਸੁਰ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਲੱਗਦਾ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇੰਨੀ ਕੁ ਜਿਹੜੀ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਬਣਦੀ ਏ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਤੇ ਵਿਧਾ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਜਿਹੜੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਤਾਂ ਆਪਾਂ ਸਾਰੇ ਆ, ਨਾਵਲਕਾਰ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਏ ਬਈ ਆਹ ਨਾਵਲ ਏ, ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਏ, ਪਰ ਜਦੋ ਵਿਚੋ ਉਹ ਤੱਤ ਸਾਰੇ ਕੱਢਣੇ ਨੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੱਢ ਕੇ Elaborate ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਅਲਟੀਮੇਟਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਝਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਏਦਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਪਈ ਆਹ ਹੁੰਦਾ। ਜਿੱਦਾਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਬ੍ਹ ਕਹਿੰਦੇ ਕਿ ਵਿਡੰਬਨਾ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਹਿੰਦੇ ਏਦਾਂ ਤਾਂ ਸਮਝਾਉਣੀ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਹੈ ਏਹਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਔਰ ਉਹ ਵਿਡੰਬਨਾ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਕ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਮਨੁੱਖ ਸੋਚਦਾ ਕੀ ਏ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਕੀ ਏ? ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਈ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸੋਚਿਆ ਤਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹੋਇਆ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ। ਉਹੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਪਈ ਨਾਵਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ, ਉਹਦਾ ਰੂਪ ਪੱਖ ਵੀ ਬਣਦੀ ਏ, ਔਰ ਉਹਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਵੀ ਬਣਦੀ ਏ, ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਡੰਬਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਜਿਹੜਾ, ਵਿਧਾਗਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਤੱਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ।

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ : 98% ਥੀਸਿਸ ਪੀਐਚ.ਡੀ. ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਹਨ, ਮਤਲਬ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਇੱਕ ਬਹਿਸ ਚਲਾਉਣੀ ਸੀ ਉਹ ਉਵੇਂ ਨਹੀਂ ਚਲਾਈ ਗਈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਹਿ ਬੈਠਾ, ਉਹਨਾਂ ਬਾਅਦ 'ਚ ਮੀਟਿੰਗ ਕਰਕੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਬੁਰਾ ਮਨਾਇਆ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਪਈ ਤੁਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਈ ਕੰਮ ਕਰਾਈ ਜਾਂਦੇ ਓ, ਤੁਸੀਂ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਤਾਬ ਹੁੰਦੀ ਏ? ਉਸ ਰਚਨਾ 'ਚ ਇਹਦੇ ਬਾਰੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਗੱਲ ਚਲਾ ਰਹੇ, ਕੋਈ ਦਸ-ਵੀਹ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਾਂ ਚਲਾਓ ਤੁਸੀਂ 'ਤੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਬਈ ਇਹ ਹੁਣ ਦੱਸੇਗਾ ਸਾਨੂੰ, ਓਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਜੇ ਹੁਣ Interaction ਹੋਈ ਆ ਦੋ ਨਾਵਲਕਾਰ, ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਸਾਰੇ, ਪਈ ਇਹ ਗੱਲ ਦੇਰ ਆਏ ਦਰੁੱਸਤ ਆਏ ਪਈ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਇੰਟਰੈਕਸ਼ਨ ਚਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਦੋਨੋਂ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਕੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੰਨਦੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਘਾਟਾ ਰਿਹਾ ਜਿਹੜੇ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਤੇ ਜਿੰਨੀਆਂ ਐਮ. ਫਿਲ਼. ਜਾਂ ਪਰਵਾਨਾ ਤੇ ਹੋਈਆਂ ਕੋਈ ਇੱਕ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸੋ ਪਰਵਾਨਾ ਦੀ Craftmanship 'ਤੇ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕੁੱਝ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਕੰਮ। ਮੈਂ ਪਰਵਾਨਾ ਜੀ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਨਾਵਲ ਲਿਖਦੇ ਹੋ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਮਣੇ ਵਿਧਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਘੁੰਮ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ?

ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ : ਮੇਰੇ ਲਈ ਤਾਂ ਸਦਾ ਹੀ ਨਾਵਲ ਲੇਖਨ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਢੰਗ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅੱਗੇਂ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਬਦ ਰੇਖਾ ਹੈ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਫਜਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਲਫਜ਼ ਪਾਠਕ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ। ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕੰਵਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇੱਕ ਜੱਟ ਕਿਸਾਨ ਕਿਵੇਂ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆ ਪਰਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ **ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਉਸ ਦੌਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ। ਰਾਤ ਬਾਕੀ ਹੈ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇੱਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮੁਜ਼ਾਰਾ ਮੂਵਮੈਂਟ ਤਹਿਤ ਕਿਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮਾਲਿਕ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰੋ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਰਨ ਦਾ ਹੈ, ਹੀਰੋ ਮਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਡਾਕੂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਇਹ ਹੀ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਸਦਾ ਇਹ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਵੀ ਲਿਖਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਲਚਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ। ਉੱਚਾ ਨਾਹਰਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਠੀਕ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਸਾਇਟੀ ਕੀ ਕਹੇਗੀ ਜਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਲਿਖਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨਾਲ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਾਠਕ ਨਾਲ ਵੀ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪੋਪੂਲਰ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਦੌਰ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਦ ਬਹੁਤ ਪੜ੍ਹਿਆ। ਅੱਜ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਅੱਜ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਪਿੱਛੇ ਕਹਾਣੀ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਕੋਲ ਵਿਧਾ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਪਤਾ ਸੀ ਕਿ ਨਾਵਲ ਕਿਵੇਂ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਰੌਚਕ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਕਮਿਟਮੈਂਟ ਕਾਰਨ ਬੰਦੇ ਮਾਰੇ ਵੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਧਾ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦੈ ਕੰਵਲ ਦੇ ਦੋ ਨਾਵਲ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕੋ ਨਾਵਲ, ਨਰੂਲੇ ਦਾ ਪਿਉ-ਪੁੱਤਰ ਨਾਵਲ, ਕਰਮਜੀਤ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਦੋ ਤਿੰਨ ਨਾਵਲ ਤੋਂ ਵਿਧਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਪਾਪੂਲਰ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੇਖਕ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਲੇਖਕ ਨਹੀਂ ਜਗਾੜੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲਿਖਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਅੱਗ ਨਹੀਂ, ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਉਮੈ ਹੈ। Craftmanship ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣਾ ਜੁਗਾੜ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਤਾਂ ਅਸਲੀ ਲੇਖਕ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਨਾਵਲ ਲਿਖੇ। ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪਿੰਡ, ਪਿੰਡ ਨਹੀਂ ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਜਾਂ ਨਿਊਯਾਰਕ ਦੀ ਇੱਕ ਬਸਤੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਤੁਹਾਡੇ ਮੋਬਾਇਲ ਤੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਪਿੰਡ ਹੀ ਉਹ ਚਿਤਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਪਿੰਡ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਜਿਸ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹਰ ਵੇਲੇ ਮੋਬਾਇਲ ਹੈ। ਉਹ ਯੂਥ ਕੀ ਹੈ ਮੈਂ ਉਸ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ : ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੁਗਾੜ ਵਾਲੇ ਨਾ ਲੇਖਕ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਲੋਚਕ, ਇਸ ਲਈ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ : ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾਪਣ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੂਰ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਾਂਵਾਗੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੱਡੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਉਹੀ ਕੁਝ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਮਿਊਜ਼ਿਕ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਹੈ ਉਹ ਮਿਊਜ਼ਿਕ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇਗਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਰਟ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਹੈ ਉਹ ਆਰਟ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਫੈਲ਼ਾਏਗਾ। ਇਕ ਚਰਚਿਤ

ਨਾਵਲ ਬੋਲ ਮਰਦਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਗਿਆਨ ਅਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਰਾਫਟ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ। ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨਾ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਘੱਟ ਸੋਝੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਸਮਾਨਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਕਈ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ ਗੀਤ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪੇਟਿੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਇਕ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ ਹੈ ਨਿੰਮ ਦੇ ਪੱਤੇ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਗਾਰਗੀ ਇਕ ਗੱਲ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕੋਲ ਗਿਆ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਸੁਣਾਈ ਤਾਂ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਜਦਕਿ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕੁਝ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਦੱਸੇ ਸਨ। ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸੋ ਇਹ ਘਟਨਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਠਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਰਥ ਆਪ ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਨਾਂ ਕਿ ਲੇਖਕ ਦੇ ਦੱਸੇ ਅਰਥ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਤੁਸੀਂ ਕਿੰਨੇ ਸੰਭਵ ਅਰਥ ਕੱਢਦੇ ਹੋ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਆਹ ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਹੈ, ਆਹ ਫਲਾਨਾਂ ਹੈ, ਆਹ ਫਲਾਨਾ ਹੈ। ਇਕਦਮ ਕੈਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਸਟਾਇਲ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਲੋ, ਭਾਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਨਾ ਵੀ ਪੜੀ ਹੋਵੇ, ਜੇ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਤੁਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹੋ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਘਟੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ/ਮਾੜੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ।

ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ : ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਦੁਹਰਾਓ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਸੇਮ ਆ, ਬਿਰਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ : ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਹੜੇ ਮਹਾਂਭਰਤ 'ਚ ਆਏ, ਉਹਦੇ 'ਚ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸੋ ਕਿ ਸਾਰੀ/ਸਮੁੱਚੀ ਮਹਾਂਭਾਰਤ 'ਪਰਵਾਨੇ ਹੁਰਾਂ ਚਾਰ ਵੋਲੀਅਮ ਪੜ੍ਹ ਲਏ' ਦਾ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਮੇਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡੇ ਕੋਲ ਕਹਿਣ ਲਈ ਕੋਈ ਗੱਲ ਹੋਵੇ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ। ਪਰਵਾਨੇ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਵੇਖ ਲਓ, ਇਹ ਦੇ ਕੋਲ ਸੇਮ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਉਸਨੂੰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਕਦੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੇਂਟਿੰਗ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹੀ ਗੱਲ ਉਹ ਪੇਂਟਿੰਗ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਬਾਵਾ ਜੀ ਨੂੰ ਵੇਖ ਲਓ, ਉਸਨੂੰ ਪੇਂਟਿੰਗ ਆਉਂਦੀ, ਉਹ ਉਹੀ ਗੱਲ ਪੇਂਟਿੰਗ ਵਿਚ ਕਹਿ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਹ ਆਰਟੀਕਲ ਵਿਚ ਵੀ ਕਹਿ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਹ ਜਿਹੜੀ ਫੋਰਮ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਨੇ ਕਿੱਦਾਂ ਐਕਸਪ੍ਰੈਸ ਕਰਨਾ ਉਸ ਗੱਲ ਨੂੰ, ਉਹ ਉਹਦੇ ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਿੰਨੀ ਸਲਵਾਨ : ਸਰ ਅੱਜ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ'ਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਹਰੇਕ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਕਮਾਂਡ ਹੋਣੀ ਬਹੁਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਿੰਨ ਲੇਖਕ ਬੈਠੇ ਹਨ ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਦੋ-ਦੋ ਮਿੰਟ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਜਰੂਰ ਗੱਲ ਕਰੋ। ਕਿਹੜੇ ਉਹ ਨੁਕਤੇ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਜਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋ, ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਕਰ ਲਵਾਂ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਫੋਰਮ ਲੈਣੀ ਹੈ, ਲੇਖਕ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਮੈਂ ਕਹਿਣੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸ ਫੋਰਮ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੀ ਜਿਹੜੀ

ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ, ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਕਰਦੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਲੇਖਕ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਇਕ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਖੜਾ ਹੋ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਕੋਈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਚਿੜੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਾਂ ਘੁੱਗੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਹ ਚਿਰੜਘੁੱਗਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਚਿਰੜਘੁੱਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਉਹ ਗੱਲ ਹੈ ਉਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਦਿੱਸੇਗੀ। ਉਹਦੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਮਜੋਰੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਗੀਆਂ।

ਅਗਲੀ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਜਿਹੜੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਹੈ, ਆਮ ਤੌਰ'ਤੇ ਉਹ ਐਂਟੀ ਜਿਸਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਵਿਰੋਧੀ ਡਾਇਸਾਟਿਲੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋ, ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਹੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਰਚਨਾ ਮਹੱਤਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਲਿਖਤ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ : ਮੈਂ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਆਪਣਾ ਨਾਵਲ ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਗਰੀਬ ਦਾ ਘਰ ਢਾਹੁਣ ਲਈ ਬਲਡੌਜਰ ਆਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੁਚਿੱਤੀ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸ ਪੁਜੀਸ਼ਨ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਲਿਖਾਂ। ਜੇ ਲਿਖਾਂ ਕਿ ਉਹ ਘਰ ਢਾਹੁਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਲਿਖਾਂ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹੋਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਕਿ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਏਨਾ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿੱਥੇ ਖਲੋ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਵੀ।

ਜੱਸ ਮੰਡ : ਬਾਕੀ ਇਕ ਗੱਲ ਜਿਹੜੀ ਤੁਸੀਂ ਲੇਖਕਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜਿਹੜੇ ਸਹਿਜ ਲੇਖਕ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਤਾਬਾਂ ਛਾਪੀਆਂ, ਉਹ ਲੇਖਕ ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਪੰਜ ਕੁ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਆਸ ਪਾਸ ਹਨ। ਘੱਟੋਂ-ਘੱਟ ਪੰਜ ਛੇ ਹਜ਼ਾਰ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾਵਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹੀ ਹਨ। ਇਕ ਵਾਰ ਮੈਂ ਤੇ ਪਰਵਾਨਾ ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖਕ ਦੋਸਤ ਕੋਲ ਬੈਠੇ ਸੀ। ਉਹਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਐਸੇ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜਾਂ ਦੋ ਕੁ ਦਰਜਨ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਪੈਸੇ ਦਿੱਤੇ ਛਪਦੇ ਹੋਣਗੇ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਕਿ ਦਸ-ਪੰਦਰਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਚਾਰ-ਪੰਜ ਤਾਂ ਹੋਣਗੇ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਉਹ ਵੀ ਜੁਗਾੜੂ ਹੀ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖ ਕੇ ਫਿਰ ਤੁਸੀਂ ਛਾਨਣੀ ਲਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੋ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਬਹੁਤਾ ਸਾਹਿਤ ਮੈਂ ਰਸ਼ੀਅਨ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਚੱਜ ਦਾ ਆਵੇ ਤਾਂ ਦੱਸ ਦਿਆ ਕਰੋ। ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਲੇਖਕ ਘੁੰਮਦਾ ਫਿਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਬਹਿਸਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਉਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਉਸ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਜਦ ਤਕ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਠੋਸ ਨਜ਼ਰੀਆ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ। ਹੁਣ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਤੇ ਆ ਜਾਦੇ ਹਾਂ, ਹਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰੱਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੋਰਕੀ ਨੇ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੰਦ ਹੁਰੀਂ ਸਨ, ਪੈਦਾ ਤਰਨਤਾਰਨ ਵਿਚ ਹੋਏ, ਪੜ੍ਹੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ, ਕੰਮ ਉਹਨਾਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੜੀ ਅਮੀਰ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸਾਡੇ ਮਾਲਵੇ, ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਲਫ਼ਜਾਂ ਦਾ ਅਮੀਰ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ ਸੀ। ਮੈਂ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਬੜੀ ਹੈ। ਜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਕੋਈ ਲਫ਼ਜ ਮੇਰੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਨਾ ਚਿਰ ਉਸਨੂੰ ਲਿਖਦਾ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਠੋਸ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਢੁੱਕਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮੈਂਨੂੰ ਸਾਡੀ ਕੰਮ ਵਾਲੀ (ਗਿਆਨੋ) ਤੋਂ ਵੀ ਪੁੱਛਣਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਆਲ 'ਚ ਇਹ ਮਿਹਨਤ ਜਾਂ ਰਿਸਰਚ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਹਰਾਓ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਕ ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਜਿੰਨੀ ਚੰਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਤੋ ਚੰਗੀ ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਰੂਸੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਮੇਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਜਿਆਦਾ ਪਕੜ ਹੈ।

ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲਫ਼ਜ ਰੂਸੀ ਵਿਚ ਸੁੱਝਿਆ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਮੈਂ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀਆਂ ਵੀ ਫਰੋਲਦਾ ਹਾਂ। ਇਕ ਦਿਨ ਜਿੰਦਰ ਦਾ ਫੋਨ ਆਇਆ ਤੇ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗਾ ਕਿ ਰਸ਼ੀਅਨ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਹੁਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਕੀ ਮਤਲਬ ਹੈ, ਮੈਂ ਪਹਿਲੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਫਰੋਲੀ ਤੇ ਲੱਭ ਗਿਆ ਕਿ ਸਿਆਲ ਦੇ ਉਲਟ ਹੁਲਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿੱਖਣ ਸਿਖਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਤੁਹਾਡੀ ਮਿਹਨਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ : ਇਕ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਜਿਹੜੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਧਿਆਪਕ ਸਨ, ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਤੁਸੀ ਜੋ ਬੋਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਉਸ ਲਈ ਢੁੱਕਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੋ। ਹੁਣ ਸਾਡੀ ਇਹ ਟਰੇਨਿੰਗ ਬਿਲਕੁਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ ਹਨ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲਫ਼ਜ ਗ਼ਲਤ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕੀ ਸਿਖਾਉਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਹਬ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਗ਼ਲਤ ਬੋਲਦਾ ਤਾਂ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਟੋਕਦੇ ਸਨ। ਪਹਿਲੀ ਪੀੜੀ ਨੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਅਧਿਆਪਕ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਸੀ ਤੇ ਫਿਰ ਦੂਜੀ ਤੇ ਫਿਰ ਤੀਜੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਹੁਣ ਤੁਸੀਂ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਪੈਦਾ ਕਰੋਗੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਮਤਲਬ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇੰਨੀ ਕੁ ਤਰੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਅਮਨਦੀਪ ਕੌਰ ਥਿੰਦ : ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਚੁਣਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਕੀ ਸੋਚਕੇ ਚੁਣਦੇ ਹੋ?

ਬਲਵੀਰ ਪਰਵਾਨਾ : ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰ ਤੁਹਾਡੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਹੀ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਤੁਸੀਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਰੇ ਨਾਮ ਹੀ ਆਲ੍ਹਾ ਸਿੰਘ, ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, ਦਲੇਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਨਾਮ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੈਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ : ਦੇਖੋ! ਲੇਖਕ ਦੀ Creativeness ਵੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਕ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੂਰਜ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕਾਹਲਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦਾ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਤਰਕਾਲਾਂ ਪੈ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮਤਲਬ ਸ਼ਾਮ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਾ ਇਸ ਡਾਇਲਾਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮ ਦੀ ਜੋ ਲਾਲੀ ਹੈ, ਉਹ ਅੱਗ ਲੱਗਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਲਾਲੀ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕੋਈ ਕਹਿਰ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਕਿ Creativeness ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਰੂਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਾਮਯਾਬੀ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ, ਸਟਾਇਲ ਸੀ, ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰੋੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਅੱਜ ਵੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਤਾਕਤ ਹੈ।

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ : ਅੱਜ ਜੋ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਗੋਸ਼ਟੀ ਹੋਈ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮੁੱਲਵਾਨ ਗੱਲਾਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੋਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਲਿਖਕੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਲਾਭ ਲੈ ਸਕਣ। ਮੈਂ ਸਭ ਆਏ ਹੋਏ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਮੈਨੇਜਮੈਂਟ ਕਮੇਟੀ ਵੱਲੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੋਸਤ ਖ਼ਾਲਸ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ।

◈

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ESTD. 1892

(AN AUTONOMOUS COLLEGE)

ਦਾਖ਼ਲਾ ਸ਼ੁਰੂ

ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ

- ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅੰਡਰ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੱਧਰ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ (1892) ਵੇਲੇ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਪ੍ਰੋ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ 1949 ਈ. ਵਿਚ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਸੈਸ਼ਨ 2015-16 ਤੋਂ ਐੱਮ.ਫਿਲ. ਰਿਸਰਚ ਡਿਗਰੀ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਵਿਭਾਗ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਸੈਸ਼ਨ 2019-20 ਤੋਂ ਵਿਭਾਗ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।
- ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਯੋਗਤਾ ਵਾਲੇ 23 ਅਧਿਆਪਕ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਅ ਰਹੇ ਹਨ।

ਕੋਰਸ	ਐੱਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਿਆਇਤਾਂ
❖ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ	ਗ੍ਰੈਜੂਏਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ 60% ਅੰਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਰੇਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਈ ਫ਼ੀਸ ਵਿਚ 10,000 ਰੁਪਏ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਛੋਟ
❖ ਐੱਮ.ਫਿਲ.	ਗ਼ਰੀਬ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਟਿਊਸ਼ਨ ਫ਼ੀਸ ਮੁਆਫ਼
❖ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ.	ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਲੱਖਾਂ ਰੁਪਏ ਦੇ ਵਜੀਫਿਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਵਸਥਾ

ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦਾ ਕੈਰੀਅਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

- ਸਿਵਲ ਸੇਵਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਚੋਣਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਚੁਣਨ ਨਾਲ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ
- ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਕੂਲਾਂ/ਕਾਲਜਾਂ/ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਅਸਾਮੀਆਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ
- ਐੱਮ. ਏ. ਵਿਚ ਕੰਪਿਊਟਰ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਅਵਸਰ
- ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮੁਹਾਰਤ ਨਾਲ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਐੱਮ.ਏ./ਐੱਮ.ਫ਼ਿਲ./ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਕਰਨ ਦੇ ਫ਼ਾਇਦੇ

- ਐੱਮ.ਫਿਲ. ਅਤੇ ਪੀਐੱਚ. ਡੀ. ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲੇ ਦੌਰਾਨ ਕਾਲਜ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ 5% ਅੰਕਾਂ ਦਾ ਲਾਭ
- ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਬੀ.ਏ. ਆਨਰਜ਼/ਐੱਮ.ਏ./ ਐੱਮ.ਫਿਲ./ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਹੀ ਪਹਿਲ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ
- ਯੂ. ਜੀ. ਸੀ. ਨੈੱਟ/ ਜੇ.ਆਰ.ਐੱਫ਼.ਦੀ ਕੋਚਿੰਗ ਦਾ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਹੀ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਟੈਸਟ ਨੂੰ ਪਾਸ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ
- ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਅਵਸਰ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਕਰਸ਼ਣ

- ਵਿਰਾਸਤੀ ਇਮਾਰਤ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੈਂਪਸ ਅਤੇ ਹੈਰੀਟੇਜ਼ ਸਟੇਟਸ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਮੌਕਾ
- ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੇਡਣ ਦੇ ਮੌਕੇ
- ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ/ ਐੱਨ.ਐੱਸ.ਐੱਸ/ਐੱਨ.ਸੀ.ਸੀ. ਵਿਚ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭਾਗ ਲੈਣ ਦੇ ਮੌਕੇ
- ਕਾਲਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਦੀ ਸਹੂਲਤ

ਵਧੇਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਸੰਪਰਕ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ : 09872217273,

ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ : 09915022091, ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ : 09417534823

ISSN : 2395 1273

ESTD. 1892

POST GRADUATE DEPARTMENT OF PUNJABI STUDIES

KHALSA COLLEGE AMRITSAR

E-mail : sanvadpunjabi@gmail.com Website: www.sanvad.org

ISSN 2395-1273

09

9 772395 127303

₹ 150/-