ਸੰਵਾਦ

ਪੰਜਾਬੀ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

ISSN : 2395 1273
ਜਨਵਰੀ-ਜੂਨ 2015
ਸਾਲ 01 — ਅੰਕ 01

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ

- ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ
- ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ
- ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ
- ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ
- ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ
- ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ
- ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ- ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
- ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ- ਪਰਿਪੇਖ
- ਬਸਤੀਵਾਦ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦ : ਅੰਤਰ ਨਿਖੇੜ
- ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ
- ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਵਿਹਾਰ
- ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ: ਧਰਮ- ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਦਰਭ
- ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ
- ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ
- ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿੱਧਾਂਤ
- ਧਰਮ ਗੁਰੂ: ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

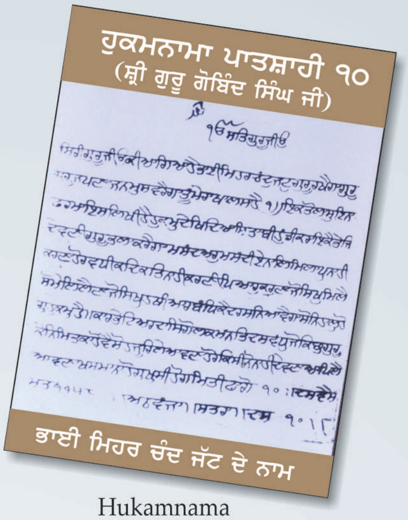
ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਸੰਵਾਦ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

Mahabharat in Gurumukhi Script

Shah-Nama



Hukamnama
Patshahi Dasvi

Harji Pothi

ਸੰਵਾਦ

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. ਸੁਖਬੀਰ 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.khalsacollege.edu.in

Pattern
Dr. Mehal Singh

Chief Editor
Dr. Sukhbir Singh

Editor
Dr. Atam Singh Randhawa

ISSN : 2395-1273

© Principal Khalsa College, Amritsar

January-June 2015

ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ :
ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ
ਮੈਡਮ ਦਵਿੰਦਰਪਾਲ ਕੌਰ
ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਰੈਫਰੀਡ ਪੈਨਲ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ
ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਲਾਇਲਪੁਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ

(ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਖ਼ੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।)

ਚੰਦਾ
ਜੀਵਨ ਮੈਂਬਰ : ₹1500
ਪੰਜ ਸਾਲਾ : ₹750
ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਪੀ : ₹125

ਚੰਦਾ ਭੇਜਣ ਤੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ :
ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਅਨ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

'ਸੰਵਾਦ' ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਿੰਟਵੈਲ, 146 ਫੋਕਲ ਪੁਆਇੰਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

ਸੰਵਾਦ

ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ

(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)

ਸਾਲ - 01 ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ - 01 **ਜਨਵਰੀ - ਜੂਨ 2015**

ਤਤਕਰਾ

	ਸੰਪਾਦਕੀ		5
1.	ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ	*ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ*	9
2.	ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ	*ਪ੍ਰਿੰ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)*	15
3.	ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ' ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ	*ਪ੍ਰੋ: ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਡਾ.)*	27
4.	ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ	*ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ*	33
5.	ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ	*ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.) -ਸੁਖਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ*	50
6.	ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ	*ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ*	64
7.	ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ- ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	*ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ*	70
8.	ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ- ਪਰਿਪੇਖ	*ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ*	77
9.	ਬਸਤੀਵਾਦ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦ : ਅੰਤਰ ਨਿਖੇੜ	*ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ*	83
10.	ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ	*ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ*	94
11.	ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਵਿਹਾਰ	*ਡਾ. ਕੰਵਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ*	104
12.	ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ: ਧਰਮ- ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਦਰਭ	*ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ*	118
13.	ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ	*ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ*	127
14.	ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ	*ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਣਖੀ*	135
15.	ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿੱਧਾਂਤ	*ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ*	147
16.	ਧਰਮ ਗੁਰੁ: ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ	*ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ*	157

ਜਬ ਲਗੁ ਦੁਨੀਆ ਰਹੀਐ ਨਾਨਕ
ਕਿਛੁ ਸੁਣੀਐ ਕਿਛੁ ਕਹੀਐ ॥

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ (1892) ਦਾ ਸਵਾ-ਸੌ ਸਾਲ ਦਾ ਸ਼ਾਨਮੱਤਾ ਵਿਦਿਅਕ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲਜ ਦੀ ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਾਸਾਨੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਹ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੋਸਟ-ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਤਕ ਵਿਦਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁੱਢਲੀ ਤੇ ਵੱਡੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕਈ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਦੁਰਲੱਭ ਖਰੜਿਆਂ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਅਥਾਹ ਭੰਡਾਰ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਸਟਰ ਤੇ ਰਿਸਰਚ ਡਿਗਰੀ ਕਲਾਸਾਂ ਦੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਲਈ ਹਰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਵਿਧਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਐਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ 1949 ਈ. ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਕ ਮਹਾਂ ਪੰਜਾਬ (ਭਾਰਤ) ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਐੱਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਮਾਸਟਰ ਡਿਗਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪੋਸਟ-ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਵਿਭਾਗ ਵੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੁਖੀ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ 'ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ' ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ, ਪ੍ਰੋ. ਰੌਸ਼ਨ ਲਾਲ ਆਹੂਜਾ, ਪ੍ਰੋ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵਰਗੇ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਨੂੰ ਵੱਡਮੁਲੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਆਰੰਭ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਐਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੈਕਚਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇਹ ਲੈਕਚਰ ਹੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 'ਸਾਹਿਤਿਆਰਥ' (1957) ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਮਿਆਰੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨੇਮ-ਬਧ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਲਜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਅਧਿਆਪਨ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਪਿੜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੋਗਦਾਨ ਦੀ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣਾ ਮਿਆਰੀ ਖੋਜ ਭਰਪੂਰ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ 'ਸੰਵਾਦ' ਕੱਢਣ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣੀ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਸੈਸ਼ਨ (2015-16) ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਐਮ.ਫਿਲ. ਕਲਾਸਾਂ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਦੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਨੇ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਲਈ ਸੀ, ਏਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਕਾਲਜ ਰਿਸਰਚ ਡਿਗਰੀ ਕਲਾਸਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਤੇ ਵਿਭਾਗੀ ਮਿਆਰੀ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਕੱਢਣ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਮੁੱਢਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਾਸ਼ ਜਾਂ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਦੇਣ ਵਜੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਹੌਂਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਹੀ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਮੁੱਢਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਸੀ ਤੇ ਕਿਤੇ ਨਿੰਦਾ। ਫਿਰ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਦੌਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਅਜੇਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਾਮਾਂਨਤਰ ਰੂਪਵਾਦੀ/ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਅਰਥਾਤ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਬਲ ਫੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ 'ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ' ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ 'ਰੂਪ ਪੱਖ' ਉੱਤੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਾਰ ਸੀ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰਗਰਮੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੇੜ ਦੀ ਥਕਾਵਟ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਟਿਕ-ਟਿਕਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਰਚਨਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਰੂਪ ਦੋਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਸਮੂਹਭਾਵੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਥੀਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਅਜੋਕੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਖੇਮੇ ਤਾਂ ਮੱਧਮ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁੱਟਬੰਦੀ ਜਾਂ ਗਰੁੱਪਬਾਜ਼ੀ ਦਾ ਜਲੌਅ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ 'ਕਾਜ਼ੀ-ਕਾਜ਼ੀ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ-ਮੁੱਲਾਂ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ 'ਫਰਸ਼ ਤੋਂ ਅਰਸ਼' ਤੱਕ ਲਿਜਾਣ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ 'ਅਰਸ਼ ਤੋਂ ਫਰਸ਼' ਉਤੇ ਸੁੱਟਣ ਦੇ (ਅਸਫਲ ਕਿਸਮ ਦੇ) ਬੇਲੋੜੇ ਯਤਨ ਜਾਰੀ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸਾਡੇ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਕੁਝ (ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ) ਸਾਹਿਤ ਜਰਨਲ ਵੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਸੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪੌਂਡਾਂ ਤੇ ਡਾਲਰਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤੇ ਜਰਨਲ ਨਿੱਜੀ ਉੱਦਮ ਵਜੋਂ ਹਨ। ਹਰ ਨਿੱਜ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਲੋੜਾਂ, ਤਰਜੀਹਾਂ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਉਂਜ ਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ/ਸਮਾਜ ਹਰ ਰੰਗ ਦਾ ਜਮ੍ਹਾਂ-ਜੋੜ ਹੈ। ਹਰ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਿੱਠੇ-ਕੌੜੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਆਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਸੰਵਾਦ ਪਨਪਦਾ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਰਾਮ-ਰਾਵਣ ਦੇ ਭੇੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਲ ਸੱਚ ਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਭੇਦ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਨਸ਼ਾ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਹੀ ਇਸ ਜਰਨਲ 'ਸੰਵਾਦ' ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕੀ ਗਈ ਹੈ।

ਇਸ ਜਰਨਲ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਭਾਗ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੂਹ ਬਾਹਰਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਕੱਲਾ ਕੋਈ ਜਿੱਡਾ ਮਰਜ਼ੀ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਸੰਗਤ ਤੇ ਸੰਸਥਾ ਕਿਤੇ ਵੱਡੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੰਸਥਾ/ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਮਿਆਰੀ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਛਪਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸੰਪਾਦਕੀ ਪੈਨਲ (ਰੈਫ਼ਰੀਆਂ) ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਛਪਣਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ-ਜਿਹੇ ਮੁਲੰਕਣੀ ਗਜ਼ ਨਾਲ ਪਰਖਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਹਰ ਵਿਧਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰੂਪਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਦਸਤੂਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਇਸ ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਝਰੋਖਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਗੇ। ਕੇਵਲ ਸੂਚਨਾ ਜਾਂ ਸੂਚਨਾਤਮਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੇਖ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਛਾਪੇ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ ਜਰਨਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹਰ ਵੰਨਗੀ ਤੇ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਵੇਗਾ। ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵੀ ਨਿਕਲਣਗੇ।

ਇਸ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਹੇਗੀ। ਹਰ ਅੰਕ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਨਾਮਵਰ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਆਰਟੀਕਲ ਵੀ ਛਪੇਗਾ। ਇਸ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਬਾਨੀ ਮੁਖੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਪੱਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਆਰਟੀਕਲ 'ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ' (ਸਾਹਿਤਿਆਰਥ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚੋਂ) ਛਾਪ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਬਾਕੀ ਆਰਟੀਕਲ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ। ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਵਾ-ਸੌ ਸਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਯਾਦਗਾਰੀ ਰਚਨਾਵਾਂ (ਨਾਵਲ) ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਕੋਈ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਰਚਨ-ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ' ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੇਪਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਦਿਆਂ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਖੋਜ–ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅੱਜ ਤੋਂ ਕਰੀਬ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨੀਂਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਥਾਮਸ ਰੋਏਬੱਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਖੋਜ–ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਬੱਝਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਅਤੇ ਸੁਖਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬੱਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ' ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬੱਲੀ ਦੇ ਗਲਪ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਾਚਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਉਭਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਵੈ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕੀ। ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ' ਰੂਪਾਂਤਰਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਢਲ਼ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ' ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ

ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦੱਬੀ ਜਾ ਰਹੀ ਜਾਂ ਅਣਗੌਲੀ ਰੱਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਗੌਰਵ ਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਬਸਤੀਵਾਦ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ : ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ' ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ' ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਤਰ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਸੂਤਰ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕੰਵਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਖੋਜ–ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਵਿਹਾਰ' ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਵਰਤਮਾਨ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਤ–ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ–ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਨਿਰਮਲ ਸੰਪਰਦਾਇ: ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਦਰਭ' ਵਿਚ ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਪਾਏ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। 'ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ' ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਕਵੀ ਹੈ। ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਣਖੀ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ' ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਖੋਜ–ਪੱਤਰ 'ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਧਾਂਤ' ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕਲਪਾਂ 'ਤੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ ਦਾ ਖੋਜ–ਪੱਤਰ 'ਧਰਮ–ਗੁਰੂ: ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ' ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਫੋਲ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕੂਟਨੀਤਕ ਤਰਕੀਬਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੰਵਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਛੱਪਣ ਵਾਲੇ ਖੋਜ–ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਕ, ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਉਤਰ–ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਸੰਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁ–ਰੰਗਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ 'ਸੰਵਾਦ' ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਅੰਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕਾਂ ਤੇ ਖੋਜੀਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਨਿੱਗਰ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦੀ ਖਿੜ੍ਹੇ ਮੱਥੇ ਉਡੀਕ ਰਹੇਗੀ।

ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ

-ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ

ਸਵਾਲ ਉਠਦਾ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਕਿਥੋਂ ਤਕ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਅਸਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਿਆਇ ਅਰ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਡੂੰਘੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਡੂੰਘੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਰੀ ਚੇਤਨ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਭਾਗ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਵੀ ਹੈ ?

ਪਿਛਲੇ ਸੌ ਕੁ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਖਿਆਲ ਆਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਵਿਚ, ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ, ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਇਹ ਹੀ ਵਾਧਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਗੁੰਗੇ ਦੀ ਮਿਠਿਆਈ ਆਮ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਆਦਿ ਖਿਆਲਾਂ ਵਾਲੇ ਲਿਖਾਰੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਕਲਾ, ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਧਾਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।

ਕੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸੂਝ ਹੈ? ਕੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਦੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹੇ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਭਾਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਦ, ਆਦਿ, ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ?

ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਇਹ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਕੋਈ ਏਡਾ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੇ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕਿਸੇ ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਹਦ ਤਕ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਦ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਘੱਟ ਹੀ ਕਦੀ ਅਜਿਹੇ ਯਤਨ ਐਡੇ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਨ। ਤਾਂ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ?

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਜੋ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਇਤਨਾ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਸੀਂ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਹਨ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ, ਡੂੰਘੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅੰਸ਼, ਭਾਵ ਅਰ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਘੱਟ ਹੀ ਦਿੱਸਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਕੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਵੁਕਤਾ ਅਰ ਸੁੰਦਰਤਾ (ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ) ਕਿਸੇ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਖੇਤਰ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹਨ?

ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਮਨ ਦੇ ਗੀਤ ਬਣਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਫਰਮਾਇਸ਼ ਉਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕਰਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਡੂੰਘੇਰਾ ਤੇ ਬਲਵਾਨ ਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦਿਸਦੀ ਹੈ?

ਨਾਰਾ ਅਮਨ ਵਾਲਾ ਲੋਕੋ ਭਰਪੂਰ ਚਾਹੀਦਾ
ਰਾਹ ਰਾਕਸ਼ਾਂ ਦਾ ਡੱਕਣਾ ਜ਼ਰੂਰ ਚਾਹੀਦਾ
ਦੈਂਤ ਪਾਣ ਫੇਰ ਖੌਰੂ
ਵੱਜਣ ਜੰਗ ਵਾਲੇ ਡੌਰੂ

ਬੰਦ ਜ਼ਾਲਮਾਂ ਦਾ ਹੋਵਣਾ ਫ਼ਤੂਰ ਚਾਹੀਦਾ
ਕੱਢਣ ਜੰਗ ਦੇ ਬਿਆਨ
ਕਰਨ ਐਟਮ ਉਤੇ ਮਾਨ
ਸਾਨੂੰ ਅਮਨ ਉਤੇ ਹੋਵਣਾ ਗਰੂਰ ਚਾਹੀਦਾ।

ਜਦੋਂ ਹੇਠਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ 'ਰਖੋ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ-ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰੋ-ਅਰਥ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਗੀਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਮਨੋਹਰ ਕਿਉਂ ਬਣਾਂਦਾ ਹੈ?

ਰੱਖੋ ਨਗਰ ਅਤੇ ਖੇੜੇ
ਰੱਖੋ ਹਸੂੰ ਹਸੂੰ ਵੇਹੜੇ
ਨਾਲੇ ਵਹੁਟੀਆ ਦਾ ਰੱਖਣਾ ਸੰਧੂਰ ਚਾਹੀਦਾ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਾਦੇ ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ:-

ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ॥ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣੁ ॥

ਵਿਚ ਕੀ ਜਾਦੂ ਹੈ?

ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਉਠਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੁਗਣੇ ਚੌਗੁਣੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈਆਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣਾ ਇਕਹਿਰਾ ਅਰਥ ਹੀ ਮਸਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ?

ਗੁਰਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬਲੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਧੁਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਬਲੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਮਾਲਿਕ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਇਹ ਆਖੀਏ ਕਿ ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਈ ਹੋਰ ਕਵੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਧੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਇਹ ਹੀ ਗੱਲਾਂ ਲਿਖਦੇ? ਜੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹ ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਤਨੇ ਤਾਕ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਸਵਾਲ ਉਠੇਗਾ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਾਕ ਕਿਉਂ ਹੈ?

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜਿਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ? ਬਹੁਤ ਪਾਠਕ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਕੁਝ ਹਦ ਤਕ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਝੂੰਮਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਸ ਝੂੰਮਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਇਸ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁਕਾ ਹੈ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਸਾਂਝੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਰਿਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਦਮੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਅਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨਾ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਤੇ ਨਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਧੇਰੇ ਜਾਪਦੀ ਹੈ?

ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦੇਖ ਲਵੋ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਕਵਿਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਆਸਰੇ ਨਹੀਂ- ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕੋਈ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਆਸਰੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ-ਪਰ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਤੇ ਖੜੀਆਂ ਦਿਸਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮੈਂ ਸ਼ਾਇਰ ਮੇਰੇ ਫੁਲ ਸੁਹਾਵੇ,
ਕਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਆਸ਼ਿਕ ਪਾਵੇ,

ਇਹ ਗੰਗਾ ਬਾਹਮਣੀ ਕੀ ਜਾਣੇ,
ਮੇਰੇ ਫੁਲ ਝਨਾਂ ਵਿਚ ਪਾਣੇ।

ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਉਤੇ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਗੰਗਾ ਤੇ ਝਨਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਨੇ ਸੁਆਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਲੈ ਲਵੋ। ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਰਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਤੇ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਘਟ ਪ੍ਰਵਾਨਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸਿਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਵੀ ਬਾਇਰਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਕੀਟਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਾਇਰਨ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੀ ਪਦਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਕੀਟਸ ਬਾਇਰਨ ਨਾਲੋਂ ਅੱਧੀ ਪ੍ਰਸਿਧਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਤਜੁਰਬਾ ਹੈ ਕਿ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਅਰ ਸ਼ਫ਼ੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵਧੇਰੇ ਸੁਹਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।ਪਰ ਆਮ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਤਜੁਰਬਾ ਹੈ, ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤਜੁਰਬੇ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਈ? ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਾਡੇ ਆਮ ਪ੍ਰਵਾਨ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚਾਰ ਹਰ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇੱਕ ਜਿਹੀ ਖ਼ੂਬੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਭਾਵਾਂ, ਸੁਝਾਵਾਂ ਅਰ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਜਾਂ ਭਾਵ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜੋਸ਼ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਚੇਤਨ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਥਾਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਬਹੁਲਤਾ ਭਾਵਾਂ ਅਰ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੀ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਵਿਚਾਰ ਬਿੰਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਵਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਭਾਵ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਤਾਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਤੇ ਬੇ-ਸੁਆਦੀ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਕੁਝ ਵਿਅਰਥ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੁਖ ਦੇ ਭਾਵ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਬਣਦੇ, ਗੂੜ੍ਹੇ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤੇ ਸੂਖਮ ਹੁੰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਭਾਗ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਥਾਉਂ ਧਰਮ ਅਰ ਆਚਾਰ ਦਾ, ਫਿਰ ਕਲਾ ਅਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮਨੁਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਭਾਵਾਂ ਵਾਕਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਸਿੱਧਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਪਾਂਦਾ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਬਹੁਤ ਭਾਵੁਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਰਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ

ਅਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਪਾਠਕਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਪਿਛੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਪਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਜੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਸਦੇ ਮਨ ਅਰ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਗਰਗਾਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਰ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰ ਵਿਅਕਤਿਗਤ ਬਣਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਬਹੁਤ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲਿਆ ਜਾਂ ਪਿੱਛੇ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਪਿੱਛੇ ਰਿਹਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ, ਅਖੌਤੀ ਢੰਗ ਦਾ ਜਾਂ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਰਵਾਇਤੀ ਢੰਗ ਦਾ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਉਹ ਅੱਗੇ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਗੂੜ੍ਹ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਜਾਂ ਹਵਾ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰਾਂ ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਉਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਬਣਾਣ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਇੱਕ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਅਸਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਮਰਮ ਉਸਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂੜੀ ਵਿਚ ਬੜਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਰੱਤਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਫ਼ਾਰਿਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੈ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਫ਼ਾਰਿਸੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਚੰਗਾ ਖਾਸਾ ਜਾਣੂ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਰ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਇਸ ਫ਼ਾਰਿਸੀ ਕਵਿਤਾ ਅਰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਭਾਵ ਅਰ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਜੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਘਟਾਇਆ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ਼ਕ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਜਾਨ ਭਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਤਾਕਤ ਚੋਖੀ ਫ਼ਾਰਿਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਤਾਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਉੱਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਲਗਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਇਹ ਅਸਰ ਕਿਸੇ ਦੋਸ਼ ਦਾ ਉਤਪਾਦਕ ਨਹੀਂ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁ ਨਵੇਂ ਪਰ ਅੱਧ-ਪੱਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਚਿਆਈ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ। 'ਤਾਜ ਮਹੱਲ', 'ਜਾਇਦਾਦ', ਅਰ 'ਸਾਡੀ ਗਲੀਉਂ ਬਾਹਰ', ਆਦਿ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਕਚਿਆਈ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਰਚ ਗਏ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਕੁਝ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਦੇ ਅਮਨ ਗੀਤਾਂ ਤੇ 'ਧੋਬੀ' ਤੇ 'ਧਰਤ ਚੀਨੀ ਦੀ' ਆਦਿ, ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਿੱਧ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬਿੰਬ-ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਇਕਬਾਲ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹੈ। ਇਕਬਾਲ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ

ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਘਟ ਸੰਬੰਧ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਖਤੀ ਵਧੇਰੇ ਇਸਲਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਜਿਹੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਚੰਗਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਮੇਰੇ ਜਿਹੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਬਹੁਤਾ ਭਾਵੁਕ ਨਹੀਂ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਅਲੰਕਾਰ ਉਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਵੇਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਬਿੰਬ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਏ, ਭਾਵੇਂ 'ਗੰਗਾ ਰਾਮ', ਆਦਿ, ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਓਪਰੀਆਂ ਓਪਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁਧ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦਾ ਸਮੁਚਾ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਘੱਟ ਹੈ। ਉਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣਾ ਨਿਜੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੱਦ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਤਨਾ ਸਫਲ ਨਹੀਂ।

ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਫਾਰਿਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਘੱਟ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤੇ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਇਸ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਲੋਕ ਉਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸ਼ੈਲੀ, ਕੀਟਸ, ਆਦਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਪੋਠੋਹਾਰੀ ਉਪ-ਭਾਖਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਿਠਾਸ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਠਾਸ ਉਤੇ ਫ਼ਾਰਿਸੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਸਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਇੱਕ ਅਨੂਪਮ ਮਿਠਾਸ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਖਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਕਵੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਿਰਾ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਪਾਸੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਉਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ, ਬਹੁਤ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਤਨਾ ਕੋਈ ਕਵੀ ਵਿਦਵਾਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਰ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਜਾਣੂ ਹੋਵੇਗਾ ਉਤਨਾ ਹੀ ਉਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬਲਵਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਕਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਦੀ ਵਧੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਆਗੂ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਉਸ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਲੋਕ ਪ੍ਰਿਯ ਹੋ ਸਕੇਗਾ।

ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਚੇਤਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕਲਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗਲੋਂ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਥੇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਈਆਂ ਦਾ ਇਹ ਆਤਮ ਅਨੁਭਵ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਆਤਮ ਅਨੁਭਵ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਇੱਕ ਅੱਧ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਥੋੜੀਆਂ ਵੈਨਿਕ ਕਵਿਤਾਂ ਆਪ-ਬੀਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਪੁਰ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ

ਕਵਿਤਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹਾ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਲੰਤ ਬਹੁਤ ਸੌੜੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੀ ਆਪ ਬੀਤੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਲੀ ਸਿਖਿਆ ਜਾਂ ਮਨੋਹਰਤਾ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਰਥ ਘੱਟ ਹੀ ਦਰਸਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਚੇਤਨ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਪਨਾ ਚੇਤਨਤਾ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਅਪਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਰੋਹਿਤੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਭਾਗੀ ਬਣ ਸਕੇ ਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬੀਤ ਰਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬੀਤੀ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਉਪਰ ਵਰਤ ਸਕੇ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਸੁੱਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਇਹ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਵਿਦਵਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਲ ਤੀਬਰ ਰੁਚੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਜੀਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਅਮਲੀ ਹਮਦਰਦੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਵੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਅਭਾਵ ਹੋਵੇਗਾ ਉਸ ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋਵੇਗੀ।

'ਕੌਣ ਜਾਣੇ ਪੀੜ ਪਰਾਈ', ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਕਵੀ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਕੰਮ ਇਸ ਪਰਾਈ ਪੀੜ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਪੀੜ ਵਿਚ ਹੀ ਖਪਤ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਤਾ ਚਿਰ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕਦਾ। ਬਹੁਤ ਛੇਤੀ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਪਾਠਕ ਅੱਕ ਜਾਣਗੇ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਇਸੇ ਰਾਹ ਲੰਘ ਕੇ ਲੋਕ-ਪੀੜ ਵਲ ਨੂੰ ਅਹੁਲੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀ ਲੋਕ-ਪੀੜ ਜਾਂ ਪਰਾਈ ਪੀੜ ਮਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਪੀੜ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧ ਸ਼ਾਇਦ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਵੀ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਵੀ ਕੁਝ ਘਟ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ

-ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ,
ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ

ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਹੀ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮੁੱਢ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਨਾਵਲਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜੇਹੇ ਦੋ ਅਹਿਮ ਨਾਵਲ *ਮਸੀਹ ਮੁਸਾਫ਼ਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ* (1858) ਅਤੇ *ਜਯੋਤਿਰੁਦਯ* (1882) ਹਨ। ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅੰਗ ਤੇ ਮੋਹਰੇ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ (1839) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੀ *ਮਸੀਹ ਮੁਸਾਫ਼ਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ* ਵਿਚ ਯਿਸੂ ਨੂੰ ਨੇਕ, ਦਿਆਲੂ ਤੇ ਆਪਣੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਪੈਜ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਗਾਡ-ਫ਼ਾਦਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। *ਜਯੋਤਿਰੁਦਯ* ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਸੱਭਿਅਕ ਤੇ ਪੱਛੜੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸੀ। ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੇ ਸੇਵਾ ਮਿਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਸੁੰਦਰੀ* (1897), *ਬਿਜੈ ਸਿੰਘ* (1898), *ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ* (1900) ਅਤੇ *ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ* (1917) ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਜੁੰਬਸ਼ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਥੀਮ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਿੱਖ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਹੈ। ਇਹ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋ ਗਈ ਸਿੱਖ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਸੀ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਵਾਦ ਵੀ ਪੂਰੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨਾਂ, ਸਿੰਘ-ਸਭਾਵਾਂ, ਸਿੱਖ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਵਸੀਲਾ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਆਪਣੀ ਉਚੱਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੈਂਤੜੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗਰਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਖੜ੍ਹਵੇਂ ਦਾਅ (ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ) ਵੰਡਿਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਵਾਲੀ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਪਿੱਛੇ ਪੈ ਗਈ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ। ਅਜੇਹੀ ਵੰਡ ਜਾਂ ਜਾਗਰਤੀ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਸੂਤ ਬੈਠਦੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਜਾਤਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵੱਧਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇੱਕ ਵਰਗ ਦੀ ਤਰਫ਼ਦਾਰੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਇਸ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕੋਈ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇਕਹਿਰੀ ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਸੜ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵੱਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਮਨੋਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਸੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਸੱਚ ਸੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਵੇਲੇ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਰੁੱਧ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣ ਗਏ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼

ਇਤਿਹਾਸ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੀ ਮਨੋਦਿਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਕਾਇਰ ਹਨ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜ਼ਾਲਮ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੱਖਪਾਤ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਉਲਾਰਤਾ ਵੀ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਤਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜੰਗਨਾਮੇ ਵਰਗੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀ ਮਾਨਵੀ ਸੁਰ ਤੋਂ ਵੀ ਓਰਾਂ-ਪਰਾਂ ਸੀ। ਇਹ ਸੀਮਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਥੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ ਤੇ ਭਾਈ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਾਈਜ਼ ਫ਼ਰਕ ਮਾਮੂਲੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਿੱਖੀ, ਸਿੱਖ ਘਰਾਂ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਆਪਣੇ ਸਮੁਦਾਇ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਤਤਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵੁਕੱਅਤ ਤੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਸਲਾ ਅਜੇਹੀ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੇ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਵਲੀ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਲਟ ਸੁਰ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਨਹਿਰਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਤੇ ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਧੁਰਮੂਲ ਤੋਂ ਬਦਲਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇਹੀ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਮਹੱਤਵ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਤਸਵੀਰ ਗਾਇਬ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਨਿਵਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਲਹਿਰ (ਰਾਸ਼ਟਰੀਅਤਾ) ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹਿਰ ਜਾਂ ਕਸਬੇਨੁਮਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਤੇ ਬੁਲਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਨਾਵਲ *ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ* (1932) ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਕਿਰਸਾਣੀ ਦੀ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਗੁਰਦੁਵਾਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕੁਝ-ਕੁ ਝਰੋਖਾ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਪੇਂਡੂ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਟਿਲ ਚਿਤਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਚੰਗੇ-ਮੰਦੇ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਰਕੀਟਾਈਪ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕਹਿਰੇ ਪਾਠ ਹਨ। ਇਕਹਿਰਾਪਣ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਵੀ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ। ਅਜੇਹੀ ਲੋੜ-ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵੱਡੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਇੱਕ ਜੇਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਜੋਰ ਅੱਗੇ ਹਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਭਾਵ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ-ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਇੱਕ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਔਂਕੜਾਂ ਤੋਂ ਅਜੇਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਤ੍ਰੇੜਾਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਜਾਂ ਜਾਤ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਪਾਤਰ ਨੇਕੀ ਜਾਂ ਬਦੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵੰਡ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੌਤੇਲੀ ਮਾਂ, ਦੂਜੇ ਵਿਆਹ, ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਅਮੀਰੀ ਦੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਿਰਦਾਰ, ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੇ ਫਿਰਕੂ ਫਸਾਦਾਂ, ਵੇਸ਼ਵਾ ਬਿਰਤੀ, ਔਰਤ ਉਧਾਲਾ, ਚੋਰ ਬਾਜ਼ਾਰੀ, ਰਾਜਸੀ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰੀ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਤ ਵਿਉਂਤ ਅਤੇ ਦੁਹਰਾਅ ਤਹਿਤ ਸਭ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ

ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ *ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ* (1924), *ਮਿੱਠਾ ਮਹੁਰਾ* (1926), *ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ* (1932), *ਅੱਧ ਖਿੜਿਆ ਫੁੱਲ* (1940), *ਪਾਪ ਦੀ ਖੱਟੀ* (1936) ਤੇ *ਕਾਗਜਾਂ ਦੀ ਬੇੜੀ* (1934) ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਔਰਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹਨ। ਭਾਵ ਮਾਵਾਂ ਸਕੀਆਂ ਨਹੀਂ ਮਤਰਈਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਲਹੂ ਲਾਲ ਨਹੀਂ ਚਿੱਟਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅੱਧ ਖਿੜੇ ਫੁੱਲ ਜਾਂ ਕਾਗ਼ਜਾਂ ਦੀ ਬੇੜੀ ਵਰਗੀ ਅੱਧੀ-ਅਧੂਰੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਇੱਕ ਨਾਸੂਰ (ਫੋੜੇ) ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਗ਼ਰੀਬੀ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦੀ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਨਾਵਲੀ ਸ਼ਿਲਪ ਅਸੁਭਾਵਕ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਅ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵੀ ਨਾਵਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਬਣ ਕੇ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵਪਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧੀਨ ਸਦਾਚਾਰਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਬੁਲਾਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਹਰੇਕ ਨਾਵਲ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਾਲੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਪ੍ਰੀਤ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ 'ਕੇਵਲ ਮੁਦ੍ਰਾ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੂਰਾ ਆਸਣ ਨਹੀਂ'।[1] ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਯਥਾਰਥਕ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਟੋਟੇ ਨੁਮਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। 'ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਤੀ, ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਮਕਾਨਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਨਿਰੋਲ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ।'[2] ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਵਲਾਂ ਵਰਗਾ 'ਮਹਾਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼' ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਸੰਸਾਰ ਯੁੱਧਾਂ, ਜਲ੍ਹਿਆਂ ਵਾਲੇ ਬਾਗ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਵਰਗੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਵੀ। ਇਹ ਕਰਤਵ-ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਖ਼ੁਦ-ਮੁਖ਼ਤਾਰ ਤੇ ਵੱਡੀ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤ ਬਣਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਕਾਵਿ- ਉਡਾਰੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਿਚ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਦੀ ਮਹਾਂ-ਉਡਾਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਹੋਏ-ਵਾਪਰੇ ਜਾਂ ਲਿਖੇ ਗਏ ਤੱਕ ਹੀ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ ਵੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਜਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਚੈਤਾ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਖੰਡ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਰ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫਲਸਫ਼ਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੀ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੁਨਹਿਰੀ ਯੁਗ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵਕਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤਹਿਤ ਸਾਡੀ ਸੁਰਤੀ-ਬਿਰਤੀ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਖੜ੍ਹਵੇਂ ਦਾਅ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾਇਰਿਆਂ ਤਹਿਤ ਹੀ ਬਲ ਫੜ੍ਹਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਫੈਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਧਰਮ, ਸਮੁਦਾਇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਹਿਰ ਦੇ ਖੋਲ ਵਿਚ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਸੁੰਘੜਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੀ ਬਾ-ਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਮਸ਼ਹੂਰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੂੰਹ ਜਿਥੇ ਅਰਧ-ਸ਼ਹਿਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਵਪਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੱਲ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਕੰਵਲ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਪੇਂਡੂ ਕਿਰਸਾਣੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ-ਵੰਨਗੀਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਨਾਵਲੀ ਸ਼ਿਲਪ ਕੁਝ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਸਚਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਢਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ***ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ*** (1949), ***ਰਾਤ ਬਾਕੀ*** ਹੈ (1954), ***ਰੂਪਧਾਰਾ*** (1963), ***ਜੇਰਾ*** (1968), ***ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ*** (1977), ***ਮਨੁੱਖਤਾ*** (1980), ***ਐਨਿਆਂ 'ਚੋਂ ਉਠੋ ਸੂਰਮਾ*** (1985) ਵਗੈਰਾ ਖੇਤੀ ਕਰਦੀ ਜੱਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚਿੱਤਰ ਹਨ। ਕਿਰਸਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੱਡੀ ਜਮਾਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੂਬਾ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਕਿਰਸਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਚਿੰਤਤ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਵਲ ਕਿਰਸਾਣੀ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਿਰ ਜੱਟਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਸਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਹਾਇੱਕ ਧਿਰਾਂ (ਮਜਦੂਰ/ਸੀਰੀ, ਹਟਵਾਣੀਆਂ/ਬਾਣੀਆਂ ਤੇ ਲੁਹਾਰਾਂ/ਤਰਖਾਣਾਂ) ਦੀ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਭਰਵੇਂ ਚਿੱਤਰ ਵਜੋਂ ਅਧੂਰੇ ਹਨ। "ਜਦੋਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ ਵਰਗ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਹੇਗੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਰਗ ਟਕਰਾਉ, ਪੇਸ਼ ਹੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਉਦੋਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅਣਜਾਣੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ"।[3] ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ***ਹਾਣੀ*** ਤੇ ***ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ*** ਵਿਚ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਜੱਟ ਨਾਲ ਸੀਰੀ ਧਿਰ ਦਾ ਚਿੱਤਰਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਚਿੱਤਰਣ ਵਿਚ ਕੰਵਲ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੱਟ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦਲੇਰ, ਬਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਈਮਾਨ ਤੇ ਸੀਰੀ/ਕਿਰਤੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦੇ ਮੁਜੱਸਮੇ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਲਾਹੁਤ ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਲਹਿਰ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ ਖ਼ਸਲਤ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕ, ਪ੍ਰੇਮ ਕਹਾਣੀ, ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਬਹਾਦਰੀ, ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ, ਖਲਨਾਇਕਤਾ, ਮੌਕਾ-ਮੇਲ, ਰੁਮਾਂਚਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਗੈਰਾ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਅਹਿਮ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮਲਵਈ ਸਭਿਅਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਬੋਲੀਆਂ, ਅਖਾਣਾ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਗੈਰਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਜਦ ਕਿਤੇ *ਸਿਵਲ ਲਾਈਨਜ਼* (1956) ਵਗੈਰਾ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਨਾਵਲੀਅਤਾ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਪੇਤਲੀ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪਿੰਡ ਦੇ ਕਿਰਸਾਣੀ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਪਕੜ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕਲਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨਾਵਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਮੇਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਂ ਨਿਆਸਰੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਕੰਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਮੱਥੇ ਟਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਰਣ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਜੂਝਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਵਾਰ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵਰਗਾ ਹੈ। ***ਰਾਤ ਬਾਕੀ ਹੈ*** ਵਿਚ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ***ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ*** ਵਿਚ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ***ਐਨਿਆਂ ਚੋਂ ਉਠੋ ਸੂਰਮਾ*** ਨਾਵਲ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਦੇ ਥੀਮ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੰਵਲ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਹਿਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਨਹੀਂ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਲਹਿਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਜਸ ਖੱਟਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੰਵਲ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਅਕਸਰ ਹੀ ਕਿਸੇ ਦਾਇਰੇ ਜਾਂ ਖਾਸ ਧਿਰ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ

ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਦੀ ਸਿੱਖ ਪਾਠਕ ਭਾਵੁਕ ਸੀ ਅਤੇ ਕਦੀ ਨਵੀਂ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸੈਕੂਲਰ ਪਾਠਕ। ਕੰਵਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਗਾਰਾ ਕਿਸਾਨੀ/ਜੱਟ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਨੌਜਵਾਨ ਵਰਗ ਦਾ ਸੀ। ਸਾਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਾਇਰਾ-ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਤਮ ਕਲਾਕਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਲੇਟੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਚਿਤ੍ਰਣ ਹਨ। ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਨ ਹਨ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ (ਰੁਮਾਂਟਕ ਪ੍ਰੀਤ ਤੇ ਬੀਰ-ਕਾਵਿ) ਦਾ ਪਰਤੌ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਗੁਣ ਕਾਵਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਠਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੱਡੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਬਦਲ ਜਾਣ ’ਤੇ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਬੀਤੇ ਦੀ ਹੋਈ-ਵਾਪਰੀ ਚੀਜ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਵੰਤ ਕਲਾਵੰਤ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਪਣੀ ਕਰਤੱਵ ਤਹਿਤ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਾ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਵੱਡੇ ਜਾਂ ਸਮਰੱਥ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਜਾਂ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਬਦਲ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਵਲੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਵੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਆਸ਼ੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸੁਹਿਰਦ ਤਾਂ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਆਰ-ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਫ਼ਲਸਫਾਨਾ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਵਾਲੀ ਫ਼ਲਸਫਾਨਾ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਜੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਚਿਰਜੀਵੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਵੀ ਕੰਵਲ ਦਾ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਸੀਤਲ ਦੇ *ਤੂਤਾਂ ਵਾਲਾ ਖੂਹ* (1963) ਤੇ *ਜੁੱਗ ਬਦਲ ਗਿਆ* (1967) ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਜ਼ਮੀਨੀ ਮੋਹ, ਸ਼ਾਹੂਕਾਰੇ ਅਤੇ ਔਰਤ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਚਲਣ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਝਰੋਖਾ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਤੇ ਸੀਤਲ ਕੇਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀਂ ਨਹੀਂ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਵੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹਨ। ਕੰਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਲੇਰੀ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਲੰਬਰਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਸੀਤਲ ਦੀ ਟੇਕ ਭਾਵ-ਪੂਰਤ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਭਾਵੁਕਤਾ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਯਥਾਰਥਕ ਹੈ। ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲੀ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੱਟ ਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਆਭਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਵੱਡੇ ਨਹੀਂ ਛੋਟੇ ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਕੰਵਲ ਤੇ ਸੀਤਲ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਲਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। “ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਨਾਵਲਕਾਰ (ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਕੰਵਲ ਤੇ ਸੀਤਲ) ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ।”[4]

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ *ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ* (1949) ਅਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦਾ *ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ* (1951) ਨਾਵਲ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। *ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ* ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ

ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਅੰਗਰੇਜੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕਿੱਤੇ ਤੇ ਰਸਮੋ-ਰਿਵਾਜ਼ ਬਦਲਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਕਸਬੇ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਦੀ ਮਾਈਕਰੋ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। *ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ* ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਾਹਵੇ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ ਉੱਤੇ ਜੀਵਨ-ਨਿਰਬਾਹ ਅਤਿ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਹਿਰਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਤੇ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕਿਸਾਨੀ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਉਸਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪਏ ਸਨ। ਪਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਅਜੇਹੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਹੈ। *ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ* ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੀ ਹੱਦ-ਬੰਦੀ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। *ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ* ਨਾਵਲ ਕਿਰਸਾਣੀ ਦੀ ਬਦਲ ਰਹੀ ਨੁਹਾਰ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਨਾਵਲ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਹੈ। ਅਜੇਹੀਆਂ ਸਭ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਤਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਜੇਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪੁਖਤਾ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਡੇ ਕੈਨਵਸ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਟੁਕੜੇ ਨੁਮਾ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਰਚਨਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦੋ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ, ਤਸਨੀਮ ਤੇ ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਿੰਡ ਤੇ ਮੰਡੀ-ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨ-ਮਾਣਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਯਥਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਭੱਰਦੀ ਹੈ। ਸੇਠੀ ਤੇ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨਾਵਲ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੱਪਤੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਲਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਿਲਪੀ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਤੇ ਦਬਾਅ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕੁਝ ਬਣਾਵਟੀ ਤੇ ਓਪਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲ ਸ਼ਿਲਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁਭਾਵਕ ਹਨ। ਸੁਖਬੀਰ ਦਾ ਨਾਵਲੀ ਸੰਸਾਰ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਪਿਸਦੇ ਮਾਨਵ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹਨ। ਜੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਕੰਵਲ ਅਤੇ ਸੀਤਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਨਾਵਲ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਮੰਡੀ-ਕਸਬੇ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਟੇਕ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਮੰਡੀ ਕਸਬੇ ਵਿਚ ਜੰਮੇ-ਪਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਪਿੰਡ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹਨ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉੱਚ ਸਿਖਿਆ ਰਚਨਾਕਾਰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਖਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ। ਦਾਇਰਾ-ਬਿਰਤੀ ਸਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੱਥੇ ਦੀ ਹੋਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਚਨਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਉਪਜ ਤਾਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਉਠਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਕੰਵਲ ਅਤੇ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਮੰਡੀ-ਕਸਬਿਆਂ ਦੀ ਕਿਰਸਾਣੀ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ* (1962), *ਅਣਹੋਏ* (1966), *ਅੱਧ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ* (1972) ਤੇ *ਪਰਸਾ* (1992) ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਹੋਰ

ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਨਾਵਲੀ ਕਲਾ ਰੂਪ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ਕ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਾਇੱਕ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸੰਰਚਨਾ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕਤਾ ਦਾ ਤੱਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਦਬਾਅ ਅੱਗੇ ਨਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਡਿੱਗ ਜਾਣ ਦਾ ਸੱਚ ਵੀ। ਇਹ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਜੂਝਦੇ ਹੋਏ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਜੋ ਸਾਹਵੇਂ ਨਿਖੁੱਟਦੇ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੁਖਾਂਤ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਹਾਣੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਰੀਮ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਮਿੱਠੀ ਯਾਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। *ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ* ਤੇ *ਅਣਹੋਏ* ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੋ-ਫਾੜ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਇੱਕ ਧਿਰ ਬਦਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਪੁਰਾਤਨ ਖੋਲ ਵਿਚ ਸੁੰਘੜ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦੌਰ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਇੱਕ ਅਮੋੜ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਰਤਾਰਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਰਵਾਂ-ਦਵਾਂ ਹੈ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਡੇਰਾ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਉਤੱਮ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਜੀ ਧਿਰ (ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਵਰਗ) ਦਾ ਚਿਤ੍ਰਣ ਬਹੁਤ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਵਿਰੋਧੀ ਪਾਤਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਲਪ ਤੇ ਅਧੂਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਦਸਤੂਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਕੰਵਲ ਤੋਂ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲੀ ਕੈਨਵਸ ਵਿਚ ਨਾਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਤਰ ਜਗਸੀਰ, ਬਿਸ਼ਨਾਂ, ਮੋਦਨ ਤੇ ਪਰਸਾ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਹਨ। ਵਿਰੋਧੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਬਹੁਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮੂਹ ਭਾਵੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਨਾਵਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੱਡੀਆਂ ਕਲਾਂ-ਕ੍ਰਿਤਾਂਨਹੀਂ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਇੱਕ ਮਰਯਾਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ੋਤਮ ਹਨ। ਕੰਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰ ਲੀਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ੋਤਮ ਹਨ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਧਰੇ ਲੀਲਾ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਕਾਰੇ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪੈਰੋ-ਪੈਰ ਫਿਰ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਸੁੰਘੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਘਰਾਂ-ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਥਾਪ ਕੇ ਦਰ-ਗੁਜ਼ਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਮੁਸ਼ਾਹਦਾ ਹੈ। "ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਪੰਨ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਫੈਲਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ।"[6] ਇਸ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਲਈ ਨੁਕਸਾਨਦੇਹ ਹੈ।

ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਰੱਦੋ-ਬਦਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਰੋਹੀ ਬੀਆਬਾਨ* (1983) ਅਤੇ *ਰਾਤ ਦੇ ਰਾਹੀ* (1979) ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹਨ। ਕਿਸਾਨੀ ਆਪਣੇ ਜੱਦੀ ਖੇਤੀ ਕਿੱਤੇ ਵਿਚ ਮਰ ਰਹੀ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਪਣੀ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਟਿਕ-ਟਿਕਾਈ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਕੱਲਰੀ ਧਰਤੀ* (1980), *ਸੂਲੀ ਟੰਗੇ ਪਹਿਰ* (1986), *ਕੱਚੀਆਂ ਕੰਧਾਂ* (1991) *ਲਾਲ ਬੱਤੀ* (1997) ਤੇ *ਅੰਨਦਾਤਾ* (2002) ਵਗੈਰਾ ਅਜੇਹੇ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਜੱਦੀ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਧੁਰ-ਮੂਲ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਬੱਦ ਤੋਂ ਬਦੱਤਰ ਜੀਵਨ ਜਿਊਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੇਤੀ ਕਿੱਤਾ ਖੁੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਵਾਂ ਕੁਝ ਜਿਊਣ ਯੋਗ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਹਲਚਲ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਹਨ। ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਕੋਠੇ ਖੜਕ ਸਿੰਘ* (1985) ਤੇ *ਪਰਤਾਪੀ* (1993) ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮੋਹ ਤਹਿਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਅਵਚਲਣ ਅਤੇ ਭਰਾ ਮਾਰੂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹਨ। *ਕੋਠੇ ਖੜਕ ਸਿੰਘ* ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਹੈ। ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਦਾ ਨਾਵਲ *ਔੜ ਦੇ ਬੀਜ* (1988) ਵੀ ਅਜੇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਪਰਤਾਪੀ ਨਾਵਲ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਦਾ ਉੱਤਮ ਕਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਬਿਲਿੰਗ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਪਤ ਕਮਲਾ ਗਏ* (2009), *ਦੀਵੇ ਜਗਦੇ ਰਹਿਣਗੇ* (2011) ਅਤੇ *ਖ਼ਾਲੀ ਖੂਹਾਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ* (2013) ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਝਰੋਖਾ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।

ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਧਿਰ ਵਿਚ ਆਈ ਅਮੀਰੀ ਅੱਗੇ ਰਾਜਸੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਵੱਲ ਮੋੜਾ ਕੱਟਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਿੰਡ ਦੀ ਪੰਚਾਇਤ ਤੋਂ ਰਾਜਧਾਨੀ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਜਲੌਅ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਚੜ੍ਹਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਅਰਥਾਤ ਵੱਖਰੇ ਜਾਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਰਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਉੱਠਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਜੇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਗਵਾ ਬੈਠੀ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਵੱਖਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਬਾਲਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਵੱਖਵਾਦ/ਅੱਤਵਾਦ ਦਾ ਜਟਿਲ ਸੰਤਾਪ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹੋਣੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਸਹਿਜ ਤੇ ਜਟਿਲ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਣਹੋਂਦ ਹੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹਨ ਪਰਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਨਵੀਂ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਨੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਤਾਂ ਸਭ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਿਆ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਵਿਸਫੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਤਾਂ ਟਿਕ-ਟਿਕਾ ਗਈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਹ ਸਾਡੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। ਹੁਣ ਇਹ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਆਮ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਮਿੱਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਤਫ਼ਤੀਸ਼* (1990), *ਕਟਿਹਰਾ* (1993) ਅਤੇ *ਕੌਰਵ ਸਭਾ* (2003) ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕੀ ਮਸ਼ਨੀਰੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਝਰੋਖਾ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਮੀਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ (ਪੁਲਸ, ਅਦਾਲਤਾਂ, ਜੇਲਾਂ ਤੇ ਸਿਆਸਤ) ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਸ਼ਨੀਰੀ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ ਅਮਨ-ਚੈਨ ਤੇ ਨਿਆਂ ਲਈ ਖਤਰਾ ਬਣੀ ਦਿੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਮਹਿਕਮਾ ਚਿੱਤਰ ਹਨ। ਇਸ ਚਿਤਰਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮਹਿਕਮਿਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ, ਤੱਥ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਵੱਖਵਾਦ/ਅੱਤਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾਤਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲ ਜਾਂ ਸਹਿਜ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਪਣਾ ਆਕਰਸ਼ਣ ਗਵਾ ਬਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅਜੇਹੀ ਹੋਣੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ। ਚੌਰਾਸੀ ਦੀ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵਧੇਰੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵੀ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਖਾਣ ਹੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖਾਸਾ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਝਟਪਟ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਔਧ ਵਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵੇਗ ਮੁਤਾਬਕ ਤੱਥ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਲਈ ਕੇਵਲ ਕੱਚਾ-ਮਸਾਲਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜੇਹਾ ਮਸਾਲਾ ਸਾਹਿਤਕ ਉਡਾਣ ਲਈ ਰਨ-ਵੇਅ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਡਾਣ ਦੀ ਅਸਲ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਤੱਥ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਵੀ, ਤੱਥ ਤੋਂ ਪਰਾਹਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।"[5] ਸਾਹਿਤਕ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤਾਂਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਰਗੜ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠੱਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੇ ਨਾਵਲ *ਯੁੱਧ ਨਾਦ* (2004) ਤੇ *ਯੁੱਗ ਅੰਤ* (2009) ਵਿਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਝ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। *ਯੁੱਧ ਨਾਦ* ਵਿਚੋਂ ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਜੇਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਟੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਗਣਰਾਜਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਤੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਉਭੱਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਵਲਕਾਰ ਰਾਜਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। *ਯੁੱਗ ਅੰਤ* ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਮਹਾਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਨਾਦ ਸਮਾਜ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚਯੁੱਧ ਨਾਦ ਇੱਕ ਐਸੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵਾਦ ਭਰਪੂਰ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਝਰੋਖਾ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ।

ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਜ ਤੇ ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਵੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹਨ। ਪਰਮਜੀਤ ਜੱਜ *ਪੀਤੂ* (2003), *ਤਰਕਾਲਾਂ* (2005) ਤੇ *ਬਦਲੇ ਦੇ ਪੱਤਝੜ* (2013) ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੀ ਖ਼ਸਲਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭੂਗੋਲ (ਵਾਤਾਵਰਣ) ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਨਾਵਲ ਵਕਤੀ ਤੱਥਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਨੁਹਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ *ਅਰਥ* (2007) ਤੇ *ਪਛਾਣ ਬਦਲ ਗਈ* (2010) ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਜੱਜ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਖੋਲ ਵਿਚ ਨਾਵਲੀ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਬੁਣਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਬਦਲ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੋਈ-ਬੀਤੀ ਚੀਜ਼ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਜੱਜ ਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਰੂਪਕੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਾਜ਼ਗੀ ਹੈ। ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ *ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਰੁਦਨ* (2013), *ਅੰਬਰ ਵੱਲ ਉਡਾਣ* (2012), *ਕਥਾ ਇਸ ਯੁਗ ਦੀ* (2011), *ਗਹਿਰ ਚੜ੍ਹੀ ਅਸਮਾਨ* (2010), *ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਮੋਰਚੇ* (2009) ਅਤੇ *ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਯੁੱਧ* (2008) ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਅਜੋਕੇ ਖੱਪਤੀ ਅਤੇ ਮਾਲ ਕਲਚਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਨਾ ਦੇ ਨਾਵਲੀ ਵਿਸ਼ੈ ਸਰਬਾਂਗੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਨਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਤਕਨੀਕੀ ਰੁਝਾਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਝੱਟਪੜ ਫੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ

ਹੈ। ਪਰਵਾਨਾ ਹਰ ਨਵੇਂ ਵੇਰਵੇ, ਤੱਥ ਤੇ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਝੱਟਪਟ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਆਮਦ 'ਮਾਰਾਂ ਅੱਡੀ ਤੇ ਛੜੱਪ ਵਿਹੜੇ ਤੇਰੇ' ਵਰਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵੇਰਵਿਆਂ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਘਣਨ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਪਕਿਆਈ ਵਾਲਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਵੇਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਐਸੀਆ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਨਾਵਲੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਮੋੜਵੀ ਹਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵੀ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਉਤੱਮ ਕਲਾਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨੂੰ ਸਰਵੋਤਮ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਪਰਖਣ ਲਗੀਏ ਤਾਂ ਅਜੇਹੀ ਕੋਈ ਸਫਲ ਰਚਨਾ ਮਿਲਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਰਵੋਤਮ ਜਾਂ "ਉਤਮ ਕਲਾਵੰਤ ਕਿਰਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ"।[7] ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਕਾਲਮੂਲਕ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਆਕਾਸ਼ ਵੱਲ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤ ਆਭਾ ਵਿਖਾਉਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਭਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧਾਗਤ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚੋਂ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦਾ 'ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਲਈ ਇਹ ਕੇਵਲ 'ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ *ਰਮਾਇਣ* ਤੇ *ਮਹਾਂਭਾਰਤ* ਵਰਗੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਹੀਰ ਤੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜੰਗਨਾਮੇ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਕੱਦਾਵਰ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸਾਡੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਉਦਭਵ ਕਾਲ ਤੋਂ ਝਟ ਬਾਅਦ ਹੀ ਖੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਈ ਵਾਪਰੀ ਚੀਜ਼ ਹਨ। ਟਾਲਸਟਾਏ ਦੇ *ਜੰਗ ਤੇ ਅਮਨ* ਅਤੇ ਸ਼ੋਲੋਖੋਵ ਦੇ *ਡਾਨ ਵਹਿੰਦਾ ਰਿਹਾ* ਨਾਵਲ ਕਲਾਸਕੀ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਯਾਦਗਾਰੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਵੀ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਫਲਸਫ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਅਜੇਹੀ ਢੂੰਡ-ਭਾਲ ਦੀ ਆਸ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਖਿੱਤੀਆਂ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਆਕਾਸ਼ ਨਹੀਂ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਪਾਠਕ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਝਟਪਟ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨ ਦੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਟਿਲ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੈ। ਲਹਿਰਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਵੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ 'ਅਲਪਕਾਲੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਹੀ' ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ 'ਲੰਮੀ ਨਜ਼ਰ ਜਾਂ ਦੀਰਘ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਘਾਟ' ਹੈ'[8]। ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੀ ਗਲਪੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮਿਆਦ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੀ ਤੇ ਕੱਚੀ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਵਧੇਰੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਤਮਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਬਦਲ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਅਜੇਹਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵੀ ਫ਼ੌਤ ਹੋ ਗਿਆ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। "ਲੋੜ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਲੜ ਲਗਣ

ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਤਰਨ ਤੇ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂ ਸੈਰੂਪਵਾਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਕੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਹੈ।"[9]

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਜੇ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਥਿਤੀ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਮੇਲਿਆਂ ਦੇ ਬਰੋ-ਬਰਾਬਰ ਤੁਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਬਦਲ ਜਾਣ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਗਰਦ ਬੈਠ ਜਾਣ ਨਾਲ ਅਜੇਹੇ ਨਾਵਲ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਘੱਟਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਇਕ-ਬਰਾਬਰ-ਇੱਕ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਮੰਗਾਂ, ਆਸ਼ਾਵਾਂ, ਸੁਪਨੇ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਦੁੱਖ, ਦੁਖਾਂਤ, ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਮੁੜ ਅੱਗੇ ਜੀਉਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਣੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਖ਼ਸਲਤ ਵੀ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤੋਰ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫਾਨਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਨੰਤ ਸਫ਼ਰ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਤਕ। ਇਹ ਸਭ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੰਢਾਂਉਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਰਵਾਂ-ਦਵਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾਵਲੀ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਲੰਮਾਂ ਪੈਂਡਾ ਤਾਂ ਤਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪੈਂਡੇ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਉਕਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। "ਮਹੱਤਵ ਏਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਪੈਂਡਾ ਤੁਰੀ ਹੈ, ਮਹੱਤਵ ਏਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਪਾਸੇ ਤੁਰੀ ਹੈ"।[10] ਸਵਾ ਸੌ ਸਾਲ ਬੀਤ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਜਾਂ ਉੱਤਮ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਮੰਨ ਲੈਣ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਦੇਹ ਬਣਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਜਾਂ ਸੀਮਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵੱਗੇ ਹਨ੍ਹੇਰੀ-ਝੱਖੜ ਅੱਗੇ ਰੁੜ ਗਈ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਡ, ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਅਤੇ ਘਟਨਾਤਮਿਕ ਗੇੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਉੱਚਾ ਤੇ ਲੰਮਾ ਸੋਚਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਕਾਬਜ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹਰ ਦੂਜੇ-ਤੀਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਸਦਾ ਉਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਤੇ ਵੰਡ-ਵੰਡਾਈ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਂਵੀ ਪੱਧਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਤੇ ਸੰਜਮ ਦੀ ਥੁੜ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਰਚਨਾਕਾਰ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵੇਲਿਆਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੁਰਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਹੋਵੇ, ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਓਹੋ ਜੇਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੀ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੜ੍ਹਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਘਾਟ ਦੀ ਆਪਣੀ ਰੜਕ ਤੇ

ਕਸਕ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਵਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਹੋਏ-ਵਾਪਰੇ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ "ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, 1960 ਤਕ", *ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ, ਸਰਵੇਖਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ,* (ਸੰਪਾ: ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ 1974, ਪੰ. 40
2. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, *ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ*, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 1988 ਪੰ. 13
3. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, "ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਰਚਨਾ", *ਪਾਰਗਾਮੀ*, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1974, ਪੰ.66
4. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, *ਪੰਜ ਨਾਵਲ ਇੱਕ ਮੁਲਾਂਕਣ*, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1982, ਪੰ. 4
5. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, "ਕਲਾਸਿਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ : ਨਿਰਧਾਰਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ", *ਕਲਾਸਿਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਧਾਰਣ ਤੇ ਪੁਨਰ ਮੁੱਲਾਂਕਣ*, (ਸੰਪਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਕੌਰ ਮਾਹਲ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ 2009, ਪੰ. 24
6. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, *ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਦੀ ਬਾਰਤਾ*, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਸ਼ਾਲਾ, 2006, ਪੰ. 28
7. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ *ਪਾਰਗਾਮੀ*, ਪੰ. 60
8. ਉਹੀ, ਪੰ. 39-42
9. ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1982 ਪੰ. 344
10. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਇੱਕ ਖ਼ਤ ਤੇਰੇ ਨਾਂ*, ਫਕੀਰ ਸਿੰਘ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1983, ਪੰ. 134

ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਰਚਨਾ - 'ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ' ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ

-ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਡਾ.)

ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਰਚਿਤ **ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ** ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਗੌਰਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਰਾਜ ਦੇ ਖੁੱਸਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਅਤੇ ਦੇਸ਼-ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਣ ਸਦਕਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ "ਕੌਮੀ ਸ਼ਾਇਰ" ਅਖਵਾਇਆ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਤਾਅੱਲੁਕ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਅਜੇਹਾ ਚਿੰਤਕ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਗੌਲਿਆ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਸਰਾਹਨਾ ਨਾ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਕਾਲੀ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਨਾ ਟਿਕਾਇਆ ਬਲਕਿ ਲਗਦੀ ਵਾਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਜਾਂ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਫ਼ਿਰਕੇ ਜਾਂ ਕੌਮ ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਨਹੀ ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰੇਮ, ਇਤਫ਼ਾਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ। ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ, ਇਤਫ਼ਾਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਤ੍ਰੇੜਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ/ਚਾਲਾਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਨਿੰਦਾ ਕਰਕੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਝਿਜਕ ਅਤੇ ਨਿਰਸੰਕੋਚ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ। ਸੋ ਉਸ ਨੇ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਜਗਾਇਆ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬੜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਸੰਤੁਲਤ ਸੀ ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਉਸ ਬੜੀ ਸਰਲ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਾਰਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ-ਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਲ ਨੂੰ ਮਨਵਾਇਆ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲਾ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਵੱਥ, ਉਸ ਦੀ ਕਲਾ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਉਚੇਚੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹਨ।

ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਰ੍ਹੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਬਹੁ- ਪਾਸਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਛੋਹਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਿਲੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਚਿੰਤਕ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਵੇਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਨਾਮ-ਧਾਮ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਿਆ ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ** ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ ਟਿੱਪਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ "ਆਪ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੀ ਲੜਾਈ ਦਾ ਹਾਲ ਬੈਤਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਜੋ "ਬੈਂਤ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ" ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠਾਂ ਲੱਖਾਂ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਛਾਪਿਆ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਗਲੀ ਗਲੀ ਤੇ ਘਰ ਘਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸ਼ੌਕ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ।" ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਬੰਬੀਹਾ ਬੋਲ** ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾ ਕੇ ਬੱਸ ਏਨੀ ਕੁ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕਿ "ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜਾਂ ਮੁਅੱਰਖ ਸ਼ਾਇਰ ਹਨ ..... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਇੱਕ ਤਵਾਰੀਖੀ ਕਿੱਸਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਟਰੇਚਰ ਵਿਚ ਸਾਂਭਣਯੋਗ ਹੈ।" (**ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਨਾ 563)

ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਨੂੰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਦੇਸ਼- ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਕਰਕੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਜਾਪੀ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਕਿ:

> ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ, ਇੱਕ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਕਵੀ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ, ਨਿਰੋਲ ਹਮਦਰਦੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਨ ਸ਼ਾਨ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ, ਇੱਕ ਦਰਦ ਭਰਿਆ ਗੀਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਪੰਜਾਬ ਵਧੇ ਫੁਲੇਗਾ, ਗਾਵੇਗਾ।... ਕਵੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਵਲ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੀ ਬੇਸਮਝੀ ਤੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਭਰਿਆ ਵਿਅੰਗ ਹੈ।

ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ **ਵਾਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ** ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਅੱਖ ਥਾਣੀ ਘੋਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਕਾਈ ਨਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਉਸਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਹੈ ਕਿ "ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸੰਸਾਯੋਗ ਗੁਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਤਨੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸੱਚ ਅਤੇ ਸਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੇ ਪੂਰੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਦਰਬਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਮੁਨਸ਼ੀ ਸੋਹਨ ਲਾਲ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪੁਸਤਕ **ਰੋਜ਼ਨਾਮਚਾ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ** ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿੱਕੀਆ ਮੋਟੀਆਂ ਤਫ਼ਸੀਲਾਂ ਲਈ ਸਰ ਲੈਪਲ ਗ੍ਰਿਫ਼ਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਚੀਫਸ** ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਲਿਖਤ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਵੀ ਟਾਕਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਜਾਂ ਤੋਪਚੀਆਂ ਜਾਂ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਕਵੀ ਨੇ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਾਹੌਰ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਫ਼ੌਜੀ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਟੋਲ ਕੱਢੇ ਹਨ, ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਬਿਆਨ ਸੋਲਾਂ ਆਨੇ ਸਹੀ ਉਤਰਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਤੋਪਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਜੋ ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੈਰੀ ਦੇ ਹੱਥ ਆਈਆਂ, ਉਸ ਸੂਚੀ ਨਾਲ ਰਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਕਮਾਨ ਅਫ਼ਸਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਸਖ਼ਤਾਂ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਲਿਖ ਘੱਲੀ ਸੀ।" ਗੱਲ ਕੀ ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਇੱਕ ਉਚੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਕਿਰਤ ਸਾਬਤ' ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸ. ਸ਼ਮਸੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸ੍ਰੋਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲੇ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਰਾਇ ਇਹ ਬਣੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ "ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕੌਮੀ ਕਵੀ" ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ "ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਬੀਰਤਾ ਦਾ ਸਜੀਵ ਚਿਤ੍ਰ ਹੈ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਜੰਗਨਾਮਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਰੰਗੀਆਂ** ਅਤੇ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਿਰੰਗੀਆਂ** ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠ- ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ, ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖ (ਕਥਾ-ਵਸਤੂ, ਅਲੰਕਾਰ- ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸ਼ਬਦ- ਪ੍ਰਬੰਧ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਚਿਤ੍ਰਣ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਛੰਦ ਵਿਧਾਨ) ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ, ਰਚਨਾ ਕਾਲ, ਪਾਠ ਭੇਦਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ (ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਮੰਨ ਕੇ) ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਰਕਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਮਕਾਲੀ

ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਰੂਪ (ਵਾਰ, ਕਿੱਸਾ ਅਤੇ ਜੰਗਨਾਮੇ) ਦੀ ਬੰਦਿਸ਼ ਨੂੰ ਨਾਕਬੂਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਬਣੇ-ਬਣਾਏ ਚੌਖਟਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਸਰਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵੀਨ ਮਾਡਲ ਮੁਹੱਈਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਨਵੇਕਲਾ ਸਰੂਪ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ/ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ- ਬਿੰਦੂ ਉਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਹ ਪੱਖ ਗੌਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਣਗੌਲੇ ਜਾਂ ਘੱਟ ਗੌਲੇ ਪੱਖਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜਨਮ- ਸਥਾਨ, ਰਚਨਾ-ਕਾਲ ਅਤੇ ਪਾਠ- ਭੇਦਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਖੇਪ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ (1876 ਈ.- 1955 ਈ.) ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਜਨਮ ਮਿਤੀ (ਸੰਨ 1780, 82) ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਣਾ ਸੀ ਕਿ ਆਪ ਵਡਾਲਾ ਵੀਰਮ ਤਹਿਸੀਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। 1862 ਈਸਵੀਂ ਦੇ ਲਗਪਗ ਕਾਲ ਵਸ ਹੋ ਕੇ ਏਥੇ ਹੀ ਦਫ਼ਨ ਹੋ ਗਏ।" ਕੁਸ਼ਤਾ ਖ਼ੁਦ ਇਸੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਵਸਨੀਕ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਕਾਲ-ਵੱਸ ਹੋਣ ਤੋਂ ਚੌਦਾਂ ਵਰ੍ਹੇ ਮਗਰੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਹੋਸ਼ ਵਿਚ ਆਉਣ ਸਮੇਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਦੂਸਰੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦਾ ਤਜ਼ਕਰਾ** ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਜਨਮ 1789 ਈ. ਦੱਸਿਆ (ਪੰਨਾ 153) ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ- ਸਥਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਜ਼ਾਹਰ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਏਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਕੁਸ਼ਤਾ ਜੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਹੀ ਐਸ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਰੰਗੀਆਂ ਦੇ ਛਪਵਾਏ ਮਤਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਬਟਾਲਾ (ਜ਼ਿਲਾ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ) ਲਿਖਿਆ ਤਾਂ ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ 1932 ਈ. ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ "ਵਡਾਲੇ" ਦਾ ਜੰਮਪਲ ਸੀ। ਕੁਸ਼ਤਾ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ- ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਹੋਰ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਬਾਰਬਾਰ ਛਪਦੀ ਰਹੀ। ਮੁੜ ਮੁੜ ਛਪਾਈ ਅਤੇ ਅੰਤਾਂ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠ-ਭੇਦ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ। ਉਂਜ ਵੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ 'ਵਡਾਲਾ' ਲਫ਼ਜ਼ ਦਾ 'ਵਟਾਲਾ' ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਣਾ ਇੱਕ ਅਤਿ ਸਾਧਾਰਣ ਭੁੱਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਸੋਧ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਕਾਲ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੰਮਤ ਮੁਤਾਬਕ 1846 ਈ. ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਜੰਗ ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਰਚਨਾ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਅਥਵਾ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦੇ ਸੱਤ ਸਾਲਾਂ (1839 ਈ. ਤੋਂ 1846 ਈ.) ਦੀ ਲਾਹੌਰ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਨੂੰ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਲੱਗਦੀ ਵਾਹੇ ਲੇਖਕ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਸਾਕੇ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣੇ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦਾ ਪਤਨ ਹੋਇਆ। ਜ਼ਰਾ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ

ਹੀ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਪਹਿਲੀ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਨਿਕਟ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚਲੇ ਮੂਲ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਧੁਰੋਂ ਹੀ ਲਿਖੇ ਪੂਰਵਲੇ ਕਰਮਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਖ਼ੂਨੀ ਸਾਕੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੀਤ ਵਿਚਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਉਚਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਸਰਾਹਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ, ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਅਰਥ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਵਿਸਥਾਰ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ। ਗੱਲ ਚਾਹੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਖ਼ੂਨੀ ਸਾਕਿਆਂ ਦੀ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕੱਲੇ-ਕਾਰੇ ਸਾਕੇ ਦੀ, ਉਸਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਬੇਹਤਰ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਬਦਤਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨਾ ਭਾਵੇਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਚਿੰਤਾ ਬੇਹਤਰ ਰਾਜ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਕਿ 'ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਇੱਕ ਸਰਕਾਰ ਬਾਝੋਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਜਿੱਤ ਕੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਹਾਰੀਆਂ ਨੇ' ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੋਖੇ ਵੀ ਕਰ ਦਈਏ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਈਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਤੇ ਸਿਫ਼ਤੀ-ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਹਨ: "ਮਹਾਬਲੀ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ", "ਨਾਲ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਮੁਲਕ ਹਿਲਾਇ ਗਿਆ", "ਜੰਮੂ ਕਾਂਗੜਾ ਕੋਟ ਨਿਵਾਇ ਗਿਆ", "ਸਿੱਕਾ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਚਲਾਇ ਗਿਆ" ਅਤੇ "ਅੱਛਾ ਰੱਜ ਕੇ ਰਾਜ ਕਮਾਇ ਗਿਆ" ਆਦਿ। ਇੰਜ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਸਵਾਸ ਪੂਰੇ" ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਚਿਤਰ ਜਾਣਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੇ ਬੀਜ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸ੍ਰੋਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਮੰਨਦਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਪਰ "ਸੋਲਾਂ ਆਨੇ ਖਰੀ ਉਤਰਦੀ" ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਉਡਾਣ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਤਾਂ ਮਾਨਵੀ ਦਰਦ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਮਕਾਲੀ ਘਟਨਾ, ਰਾਜ ਦੀ ਵਡਿਆਈ, ਹਿੰਦੂ-ਸਿੱਖਾਂ-ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਨਾ, ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਕੂੜ ਨੀਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਘ੍ਰਿਣਾ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਬੁਰਛਾਗਰਦੀ ਆਦਿ ਤਮਾਮ ਵੇਰਵੇ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਤਹ ਉਪਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਕੇ ਇਹ ਰਚਨਾ ਮਾਨਵੀ ਦਰਦ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਤਕ ਅੱਪੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਿੱਥਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਮਾਨਵੀ ਸੱਚ ਤੇ ਦਰਦ ਦੀ ਅੱਕਾਸੀ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੇ ਚਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਦਰਦ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਘੋਖਿਆਂ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਨਿੱਤਰ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ

ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸ ਜਾਂ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਧੁੰਦ ਵਿਚ ਗਲੇਫ਼ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਜੇਹਾ ਪੰਜਾਬ-ਸੰਤਾਪ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਤਾਂ ਇਸ ਸਾਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਿਰਾਂ (ਪੰਜਾਬੀ, ਡੋਗਰੇ ਅਤੇ ਫਿਰੰਗੀ), ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਠੀਕ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ "ਮਾਨਵੀ ਸੱਚ" ਤਕ ਅਪੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਡੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਾਨਵੀ ਸੱਚ ਤਕ ਅੱਪੜਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵੀਨ ਮਾਡਲ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਸਾਡੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਬਣੇ-ਬਣਾਏ ਚੌਖਟੇ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਸੀਮਿਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਲੇਖਕ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਜਿਵੇ ਜੰਗਨਾਮਾ, ਵਾਰ ਅਤੇ ਕਿੱਸੇ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿੱਸਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਯਾਰਾਂ ਦੀ ਫ਼ਰਮਾਇਸ਼, ਹੋਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਜੀਵਨ ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਨਾਟਕੀਅਤਾ, ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਆਦਿ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਸਦਕਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਿੱਸਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਵਾਰ' ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਦੋਵਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ, ਬੀਰ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਅਤੇ ਨਾਇੱਕ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਆਦਿ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਾਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ "ਜੰਗਨਾਮਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ" ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਵਾਰ ਤੇ ਜੰਗਨਾਮਾ ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਅਤੇ ਇਹ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ:

ਜੰਗਨਾਮਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਿੰਦ-ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜੰਗਨਾਮਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ-ਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਹਿੰਦ-ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜੰਗ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨਿਰੰਤਰ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ-ਨਿਰਣੇ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਈ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ 'ਜੰਗਨਾਮਾ' ਹੋਣ ਉਪਰ ਹੈ। ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਜਾਂ ਹਮਦ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਾ, ਬੈਂਤ ਛੰਦ, ਨਾਇੱਕ ਦੀ ਹਾਰ, ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਬੀਰ ਰਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਸਰੇ ਰਸਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਦਿ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਸਦਕਾ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਜੰਗਨਾਮਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਜਾਂ ਹਮਦ, ਯਾਰਾਂ ਦੀ ਫਰਮਾਇਸ਼, ਹੋਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ, ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੀਵਨ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜੇਹੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪਾਂ (ਵਾਰ, ਕਿੱਸਾ ਤੇ ਜੰਗਨਾਮਾ) ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਤੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਅੱਪੜਦਿਆਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ "ਅੱਖੀਂ ਡਿੱਠਾ"

(ਜਿਹੜੀ ਹੋਈ ਸੋ ਲਈ ਹੈ ਵੇਖ ਅੱਖੀਂ) ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਬਣੇ-ਬਣਾਏ ਖ਼ਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੰਜ ਹੀ ਰੂਪ ਦੀ ਪਰਖ ਦੇ ਬਣੇ-ਬਣਾਏ ਢਾਂਚਿਆਂ ਜਿਵੇਂ ਵਸਤੂ ਵਿਧਾਨ, ਚਰਿਤ੍ਰ ਚਿਤ੍ਰਣ, ਰਸ, ਯੁੱਧ ਵਰਣਨ, ਸ਼ੰਕਾ ਪੱਖ, ਸੰਘਰਸ਼ ਪੱਖ, ਸਮਾਧਾਨ ਪੱਖ, ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੂਪ, ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਪੱਛਮੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਵਿਅੰਗ ਉਕਤੀ, ਚਿਤ੍ਰਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਛੰਦ ਵਿਧਾਨ ਆਦਿ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਬੁਣਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਸੀਮਿਤ ਹੱਦ ਤਕ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵੀਨ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਜੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਗੌਲਿਆ ਜਾਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਕਾਇਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਪੱਛਮੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੀਨ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਮਿਸ਼ਰਣ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਹੱਡ ਬੀਤੇ ਤੇ ਤਨ ਝਾਗੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਆਸ ਪਾਸ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਇਸ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੁਣਗੁਣਾਹਟ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ **ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜੰਗ** ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਥਾਣੀਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਦਕਾ ਅਕਾਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਰਨ ਮਿਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹੋਣੀ ਦੀ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਯੁੱਧ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਣ, ਨਾਇੱਕ ਨੂੰ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪਤਨ ਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਣ, ਦੁਖਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਠੀਕ ਪਛਾਣ ਕਰਨ, ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਆਨ ਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਣ, ਤਨਾਉਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਪਜਾਉਣ, ਮਿਸ਼ਰਤ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ, ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਨਵੇਕਲੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨਜੀਵਨ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਆਉਣ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਈ ਨਵੀਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਆਦਿ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਰਚਨਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦਾ ਐਸਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸਰਮਾਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੁਣਗੁਣਾਹਟ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤੇ ਨਵੀਨ ਕਾਵਿ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਡੋਗਰਾਗਰਦੀ, ਬੁਰਛਾਗਰਦੀ ਤੇ ਫਿਰੰਗੀ ਕੂਟਨੀਤੀ ਦੇ ਅਸਲ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਸੀ। ਅਜੋਕੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਦੁਰ-ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ

-ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ
-ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਵਿਧੀਵਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਅਤਿ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁੱਢਲਾ ਕੰਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਹੀ ਆਰੰਭਿਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਰੂਪ ਹੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਇਆ। ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੋੜ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਵੀ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਚਤੰਤਰ, ਰਮਾਇਣ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਕਥਾ ਸਰਿਤ ਸਾਗਰ ਅਤੇ ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ ਇਸ ਅਮੀਰ ਪਰਪੰਰਾ ਦੀਆਂ ਸਾਖੀ ਹਨ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਧੀਵਤ ਕਾਰਜ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਜਿਹਨਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਥਾਮਸ ਰੋਏਬੱਕ, ਜੇ. ਐਬਟ, ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਅਤੇ ਰਾਬਰਟ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹਨ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਅਧਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਉਹ ਵੱਡਮੁੱਲੇ ਕੰਮ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਏ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਥਾਮਸ ਰੋਏਬੱਕ ਦੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਇੱਕ ਖੋਜ ਪੱਤਰ Some Panjabi and Other Proverbs ਜੋ 1883 ਈ. ਵਿਚ 'ਫ਼ੋਕਲੋਰ' ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਛਪਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਲੇਖ ਵਿਚ ਟੈਂਪਲ ਰੋਏਬੱਕ ਦੀ ਅਖਾਣਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਖੋਜ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਏਸ਼ੀਆਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ ਆਫ਼ ਬੰਗਾਲ, ਕਲਕੱਤਾ ਦੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਕੀੜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖਾਧੀ ਹੋਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ਸਤਾ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੋਏਬੱਕ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਇਕੱਠੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ ਰੋਏਬੱਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਜ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਏਬੱਕ ਦੀ 1819 ਈ. ਵਿਚ ਜੁਆਨ ਉਮਰ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1824 ਈ. ਵਿਚ H. H. Wilson ਨਾਂ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਅਫ਼ਸਰ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਟੈਂਪਲ ਦੀ ਇਸ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ A Collection Of Proverbs and Proverbial Phrases in Persian and Hindoostanee Languagesn ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਲੱਗਭੱਗ ਦੋ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਭੱਜ ਦੌੜ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਏ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ 1854 ਈ. ਵਿਚ ਜੇ. ਐਬਟ ਦੇ ਲੇਖ On the Ballads and Legends of Panjab ਨਾਲ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਹੁਣ ਨਵੇਂ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਰੋਏਬੱਕ ਦੁਆਰਾ ਜੇ. ਐਬਟ ਤੋਂ ਕਈ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।

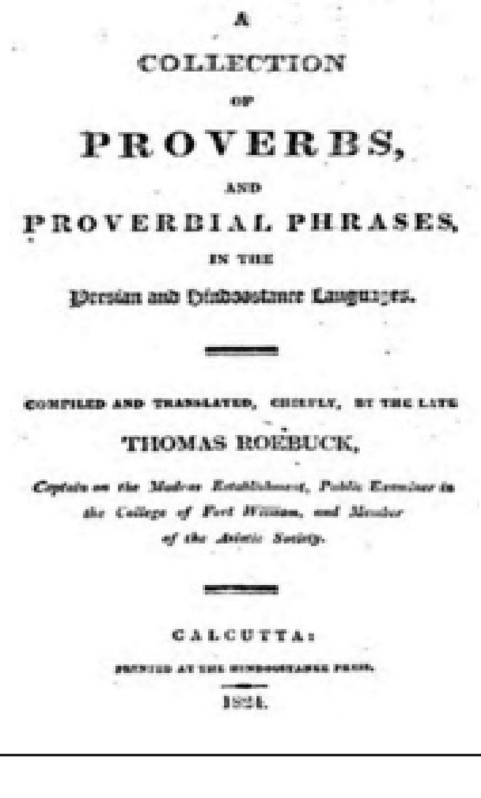
ਰੋਏਬੱਕ ਦੀ ਸੂਝ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਜੋ ਅੱਠ ਸੌ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਵਿਚ ਕੁਲ 5426 ਅਖਾਣ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਪੰਜ ਸੌ (500) ਅਖਾਣ ਦਰਜ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਬਾਈ ਸੌ ਬਾਈ (2222) ਅਖਾਣ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਇਹ ਹਿੱਸਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਗਿਆਰ੍ਹਾਂ ਸੌ ਚੁਤਾਲੀ (1144) ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਸੱਠ (1560) ਅਖਾਣ ਦਰਜ ਹਨ। ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਦਰਜ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

" ਆ ਬਲਾ ਗਲੇ ਲੱਗ
" ਆਪ ਤਾਂ ਡੁੱਬੇ ਬਾਹਮਣਾ ਜਜਮਾਨ ਵੀ ਡੋਬੇ
" ਆਪਣਾ ਘਰ ਹੱਗ ਭਰ, ਬੇਗਾਨਾ ਘਰ ਥੁੱਕ ਦਾ ਵੀ ਡਰ
" ਆਪੇ ਮੀਆਂ ਮੰਗਤਾ, ਬਾਹਰ ਖੜੇ ਦਰਵੇਸ਼
" ਅਜਗਰ ਕਰੇ ਨਾ ਚਾਕਰੀ, ਪੰਛੀ ਕਰੇ ਨਾ ਕੰਮ
" ਅੱਗ ਖਾਵੇ ਅੰਗਿਆਰ ਹੱਗੇ
" ਅੰਨ੍ਹਾ ਵੰਡੇ ਰਿਉੜੀਆਂ, ਫਿਰ ਫਿਰ ਆਪਣਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਵੇ
" ਅੰਨ੍ਹੀ ਪੀਹੇ ਕੁੱਤਾ ਚੱਟੇ
" ਅੱਖੋਂ ਅੰਨ੍ਹਾ ਨਾਮ ਨੈਣ ਸੁੱਖ
" ਅਉਸਰ ਚੁੱਕੀ ਡੂੰਮਣੀ, ਗਾਵੇ ਤਾਲ ਬੇਤਾਲ
" ਇੱਕ ਕਰੇਲਾ, ਦੂਜਾ ਨਿੰਮ ਚੜ੍ਹਿਆ
" ਇੱਕ ਨਾਲ ਸਾਈ, ਇੱਕ ਨਾਲ ਵਧਾਈ
" ਬੱਕਰੀ ਦੀ ਜਾਨ ਗਈ, ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸੁਆਦ ਨਾ ਆਇਆ
" ਬੱਕਰੀ ਨੇ ਦੁੱਧ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਮੇਂਗਣਾਂ ਪਾ ਕੇ
" ਬੰਦਾ ਜੋੜੇ ਪਲੀ ਪਲੀ ਰਾਮ ਰੁੜ੍ਹਾਵੇ ਕੁੱਪੇ

"　ਭੱਠ ਪਵੇ ਉਹ ਸੋਨਾ ਜਿਹੜਾ ਕੰਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਵੇ
"　ਭੁੱਖੇ ਨੂੰ ਪੁਛਿਆ, ਦੋ ਤੇ ਦੋ, ਕਹਿੰਦਾ ਚਾਰ ਰੋਟੀਆਂ
"　ਪੰਜੇ ਉਂਗਲਾਂ ਘਿਉ ਵਿਚ ਤੇ ਸਿਰ ਕੜਾਹੀ ਵਿਚ
"　ਤੇਲੀ ਖ਼ਸਮ ਵੀ ਕੀਤਾ ਤੇ ਰੁੱਖਾ ਵੀ ਖਾਧਾ
"　ਜਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਜਹਾਨ ਹੈ
"　ਜਿਸ ਬਰਤਨ ਵਿਚ ਖਾਣਾ ਉਸ ਵਿਚ ਛੇਕ ਕਰਨਾ
"　ਜਿਸ ਦਾ ਖਾਈਏ, ਉਸ ਦਾ ਗਾਈਏ
"　ਸਾਰਾ ਜਾਂਦਾ ਵੇਖੀਏ, ਅੱਧਾ ਦੇਈਏ ਵੰਡ
"　ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਮਰਨਾ ਗਵਾਰਾਂ ਦਾ ਹਾਸਾ

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਜਿਹੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਵੀ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਵਿਲਸਨ ਰੋਏਬੱਕ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਜੋ ਤੀਹ ਸਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਹੈ, ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੇਠਾਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪੰਨੇ ਦੀ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਹਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਰੋਏਬੱਕ ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਿਖਿਆ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਨੀਝ ਅਵੱਸ਼ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਵਿਲਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਰੋਏਬੱਕ ਦਾ ਜਨਮ 1781 ਨੂੰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਛੋਟੀ ਉਮਰ


A
COLLECTION
OF
PROVERBS,
AND
PROVERBIAL PHRASES,
IN THE
Persian and Hindoostanee Languages.

COMPILED AND TRANSLATED, CHIEFLY, BY THE LATE
THOMAS ROEBUCK,
Captain on the Madras Establishment, Public Examiner in the College of Fort William, and Member of the Asiatic Society.

CALCUTTA:
PRINTED AT THE HINDOOSTANEE PRESS.
1824.

ਵਿਚ 1801 ਈ. ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਵਿਚ ਅਫ਼ਸਰ ਭਰਤੀ ਹੋ ਕੇ ਭਾਰਤ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਬਦਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭੱਜ ਦੌੜ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਸਿਹਤ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਘਾਰ ਆਉਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ1819 ਈ. ਨੂੰ ਅਠੱਤੀ (38) ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪੰਜ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਵਿਲਸਨ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਰੋਏਬੱਕ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਿਆਂ ਵਿਲਸਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

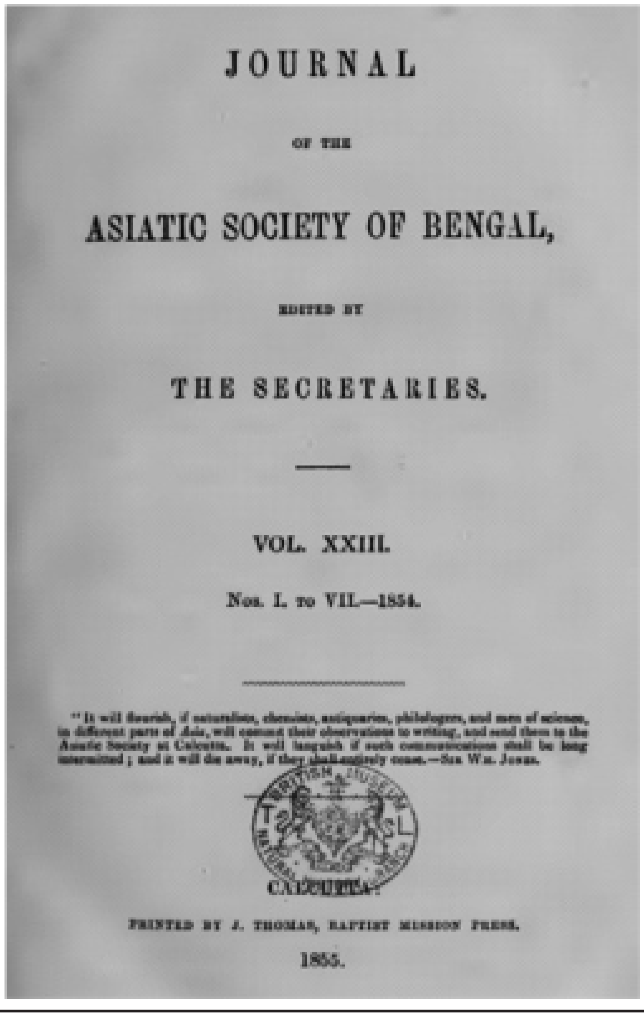
> ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹਨਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਅਰਬੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪੰਜਾਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕਠੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਛਾਪਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਕਾਰ ਦੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਈ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਖਾਣਾਂ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰੋਏਬੱਕ ਕੋਲ ਅਰਬੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪੰਜਾਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਹੂਲਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਉਸ ਵੇਲੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਹਾਲੇ 'ਫ਼ੋਕਲੋਰ' ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬੱਝਦੀ ਹੈ।

ਜੇ. ਐਬਟ ਦੇ ਲੇਖ On the Ballads and Legends of the Panjab ਜੋ 'ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਦੀ ਏਸ਼ੀਆਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ ਆਫ਼ ਬੰਗਾਲ' ਵਿਚ 1854 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਸਧਾਰਨ ਲੇਖ ਜਾਂ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸੱਤਰ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਐਬਟ ਦਾ ਇਹ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ On the Ballads and legends Of Panjab ਹੈ। ਇਹ ਉਣਾਹਠ (59) ਸਫ਼ੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਇਕਾਨਵੇਂ (91) ਸਫ਼ੇ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕਤਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ On the Ballads and Legends of the Panjab. Rifacimento of the Legend of Russaloo ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸੌ ਤੇਈ (123) ਸਫ਼ੇ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਸੌ ਤਰੇਹਠ (163) ਸਫ਼ੇ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿਚ ਉਹ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਲੋਕਗਾਥਾ ਦਾ

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੂਲ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਜਿਸ ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਇਹ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਛਪਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੇਠ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਐਬਟ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦਲੀਲਾਂ ਸਹਿਤ ਠੋਸ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ-

> ਸੀਨਾ ਬਸੀਨਾ ਤੁਰੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਗਾਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਵਾਜ਼, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਉੱਚ-ਪੱਧਰੀ ਨੈਤਿਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਦਾ ਜੋ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਇਹ ਜਲਦੀ ਹੀ ਗੁੰਮ-ਗੁਆਚ ਜਾਵੇਗਾ।ਇਹ ਗਾਥਾਵਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਚਲੇ ਆਉਂਦੇ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਭੱਟਾਂ ਅਤੇ ਢਾਡੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਗਿਆ, ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਬੱਸ ਆਪਣੇ ਕੁਝ ਵਿਹਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਏਧਰ ਦੇ ਸਕਿਆ ਹਾਂ।[3]


JOURNAL

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL,

EDITED BY

THE SECRETARIES.

VOL. XXIII.

Nos. I. to VII.—1854.

"It will flourish, if naturalists, chemists, antiquaries, philologers, and men of science, in different parts of Asia, will commit their observations to writing, and send them to the Asiatic Society at Calcutta. It will languish if such communications shall be long intermitted; and it will die away, if they shall entirely cease.—Sir Wm. Jones.

CALCUTTA:

PRINTED BY J. THOMAS, BAPTIST MISSION PRESS.

1855.

ਐਬਟ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਲੋਕਗਾਥਾ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਈ ਚੁਣੌਤੀ ਭਰਪੂਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਸਲੇ ਵੀ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿੱਕਿਆਂ, ਬੰਸਾਵਲੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਆਲਕੋਟ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ 'ਗੱਖੜ' ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਬੀਲੇ ਯੂਨਾਨੀ, ਈਰਾਨੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦਸਤਾਨੀ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਨ। ਉਹ ਸਿੱਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਉਕਰੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਾਈ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 1849-50 ਵਿਚ ਆਏ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਥੋਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਰਹੇ ਹਨ। ਐਬਟ ਇੱਕ ਫ਼ੌਜੀ ਅਫ਼ਸਰ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਖੋਜ ਸੰਬੰਧੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ Darius ਦੀ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਆਪ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਾਨਕ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਐਬਟ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4] ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਐਬਟ ਰਾਜੇ ਸਲਵਾਨ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਮੂਲ ਦਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਾਹੌਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਨਾਮ ਔਧੀਆਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਵੀ ਇਸੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ।[5] ਐਬਟ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਵੀ ਧਾਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਅਤੇ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਸਿਲਵਰ ਧਾਤ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਮਿਲਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6] ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਹੋਰ ਚੁਣੌਤੀ ਭਰਪੂਰ ਮਸਲੇ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨੋਟਿਸ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੈਮੂਅਲ ਗਿਲ ਦਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਭਾਂਵੇ ਉਸ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਖੋਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅੰਤਿਮ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਖੋਜ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੈਮੂਅਲ ਦੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਜੋ ਉਕਾਈਆਂ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਖੋਜ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਉੱਤੇ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਐਬਟ ਦਾ ਇਹ ਲੇਖ 'ਫੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ' ਵਿਚ 1854 ਈ. ਵਿਚ ਛਪਦਾ ਹੈ।[7] ਜਦਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨਦੇਣ ਯੋਗ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਫੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਨਾ ਛਪ ਕੇ 'ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਦੀ ਏਸ਼ੀਆਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ' ਵਿਚ ਛਪਦਾ ਹੈ। ਫੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ ਦੀ 1854 ਈ. ਤੱਕ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1883 ਈ. ਵਿਚ ਛਪਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੈਮੂਅਲ ਨੇ ਜੋ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਦੂਜੇ ਭਾਗ On the Ballads and Legends of the Panjab. Rifacimento of the Legend of Russaloo ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ, ਜੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਏਗਾ ਕਿ ਸੈਮੂਅਲ ਗਿਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅੱਗੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਐਬਟ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਹੋਂਦ ਵਿਚ

ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਐਬਟ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਲਾਡੇ ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Tristes Tropiques ਜਿਹੜੀ ਉਹ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਂਵੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ, ਯਾਦਾਂ, ਜਾਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ, ਵਿਚ ਤਕਸ਼ਿਲਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੌਰਾਨ ਮਿਲੇ ਸਿੱਕੇ ਬਾਰੇ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ :

> It was a small silver coin loosened by the recent rains and bearing the Greek inscriptions MENANDR BASILEUS SOTEROS.[8]
>
> ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਥੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਗ੍ਰੀਕੋ-ਬੋਧੀ ਕਲਾ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਢਲੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ। ਐਬਟ ਨੇ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਲੋਕ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਪਾਠ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਸਥਿਰ ਤੱਤ ਤਾਂ ਸਮਝ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਐਬਟ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਐਬਟ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੱਥ ਲਿਖਤ ਖਰੜਾ ਮਿਲਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਆਲਕੋਟ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਰਿਕਾਰਡ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।[9]

80 *On the Ballads and Legends of the Punjab.* [No. 1.

	Rajas of the Pooroowarr family who have reigned at Sialkót, and their successors.	Traditionary length of reign.	Dates given by the foregoing column.	Dates reckoning 22 years to each reign.	The same calculating backward from Maimood of Ghuzni.	
			A. D	A. D.	A. D.	
	Brahm to Sá'ábyn,	2000				
1	Sálábyn from Sunbut 137,	90	81	81	546	Ascended the throne 137 of Vikramaditya.
2	Russaloo, his son,	45	171	103	568	
3	Hódi,	52	216	125	590	
4	Burjal,	62	268	147	612	
5	Jypaul,	72	330	169	634	
6	Munnipaul,	62	402	191	656	
7	Mookundurpaul,	57	464	213	678	
8	Biddehpaul,	38	521	235	700	
9	Kishenpaul,	59	559	257	722	
10	Byneepaul,	92	618	279	744	
11	Kussapaul,	62	710	301	766	
12	Runjeetpaul,	88	798	323	788	
13	Runbeerpaul,	34	886	345	810	
14	Dunpaul,	53	920	367	832	
15	Urjunpaul,	49	973	379	854	
16	Luchmipaul,	79	1022	401	876	
17	Goorditpaul,	48	1101	423	898	
18	Dinpaul,	63	1147	445	920	
19	Soorutpaul,	48	1210	467	942	Here ends the Rajpootre dynasty.
20	Sunnunpaul,	47	1258	489	964	
	Ferokhsah,	35	1305	511	986	
	Maimood of Ghuzni,	9	1340	533	1008	Died A. D. 1030.

ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਰਿਕਾਰਡ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਨੰਬਰ ਉਪਰ ਰਾਜਾ ਸਾਲਬਾਹਨ (ਸਲਵਾਨ) ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਨੰਬਰ ਉਪਰ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ (ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਧੇਰੇ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ)। ਐਬਟ ਦਾ ਇਹ ਲੇਖ ਜਿਥੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਧਿਕ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਜਿਸ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਾਮ ਰਿਚਰਡ ਕਾਰਨਕ ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ "ਲੀਜੰਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦ ਪੰਜਾਬ" ਕਰਕੇ ਹੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਪਰ ਡੂੰਘੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਤਾ ਚਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਟੈਂਪਲ ਇੱਕ ਸੁਘੜ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਸੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਜਾਣਦਾ ਸੀ। ਜਿਹਨਾਂ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਮੰਨਣ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹਿਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ, 1886 ਈ. ਵਿਚ ਲੰਦਨ ਵਿਚ Folklore Society ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ The Science of Folklore ਨਾਮ ਦਾ ਭਾਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ Folklore Society ਦੇ Folklore Journal ਵਿਚ 1886 ਈ. ਦੀ ਜਿਲਦ 4 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਖ ਉਸ ਦੇ ਮੰਝੇ ਹੋਏ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਨੂੰ ਕੁਝ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਰਾਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :-

> ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਏਨੀ ਘੁਲੀ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਮਝਣਾ ਔਖਾ ਹੈ।[10]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :-

> ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਮ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[11]

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਲਾਰਡ ਮੈਕਾਲੇ 2 ਫਰਵਰੀ 1835 ਈ. ਨੂੰ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਮੀਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤਮ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾਃ-

> ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹਾ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਲੱਖਾਂ ਲੋਕਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਰਾਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜ ਕਰੇ। ਇਹ ਵਰਗ ਜੋ ਰੰਗ ਅਤੇ ਨਸਲ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਹੋਣ ਪਰ ਆਪਣੇ ਸੁਆਦ, ਖ਼ਿਆਲ, ਸਦਾਚਾਰ

> ਅਤੇ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹੋਣ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਛੱਡਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਾਨਕ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ੋਧ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਨਾਮਕਰਨ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਕਲਪ ਉਧਾਰੇ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰੇ।[12]

ਮੈਕਾਲੇ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤਹਿਤ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਖ਼ਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਟੈਂਪਲ ਵੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੰਤਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹੱਥਲੇ ਇਕੋ ਲੇਖ ਵਿਚ ਹੀ ਉਹ ਭਾਰਤੀਆਂ ਲਈ ਸ਼ਬਦ Primitive, Rustic, Untutored, Uncultivated, Savage, Asiatic ਵਰਤਦਾ ਹੈ।[13] ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰੇ ਦੇ ਵਹਿਮੀ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "Indian Fellow subjects of the Queen empress[14] ਵਜੋਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਹਾਕਮ ਧਿਰ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਧਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੈਂਪਲ ਬੇਹੱਦ ਮਿਹਨਤੀ ਅਤੇ ਸੁਸਿਖਿਅਤ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। Science of Folklore ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

> ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਹੈ।[15]

ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ। ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਦੇ 'ਸੋਲਰ ਥੀਊਰੀ' ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਉਹ ਇਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਠੋਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੱਥ ਰਹਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਟੈਂਪਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਹੀ ਰਸਮ ਹਾਲੈਂਡ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਰਸਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਹ ਕਿਹੜਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਵਿਚ ਆਏ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਟੈਂਪਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਖੇਤਰ, ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਉਤੇ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

> ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਆਪਣੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਧੀਵਤ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਪੇ ਪਤਾ ਚੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[16]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਭਾਵੇਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਇੱਕ by product ਵਜੋਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

> ਅਸੀਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਓਨਾ ਚਿਰ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜਦ ਤਕ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੰਗੀ ਸਮਝ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹਮਦਰਦੀ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ ਅਤੇ ਇਹ ਹਮਦਰਦੀ ਚੰਗੇ ਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕੌਣ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ?[17]

ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ A Dissertation on the Proper Names of Panjabis with the special reference to the Proper Names of Villagers in the Eastern Panjab ਹੈ। ਅੱਠ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਇਹ ਕਰੀਬ ਸਵਾ ਦੋ ਸੌ ਸਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧੀ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਹੈ।

DISSERTATION

ON THE

PROPER NAMES OF PANJÂBÎS,

WITH SPECIAL REFERENCE TO THE

PROPER NAMES OF VILLAGERS

IN THE

EASTERN PANJÂB.

BY

CAPTAIN R. C. TEMPLE,

BENGAL STAFF CORPS,

F.R.G.S., M.R.A.S., M.A.I., &c.,

CANTONMENT MAGISTRATE AT AMBÂLÂ, PANJÂB.

BOMBAY:

EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

LONDON: TRÜBNER & CO. — CALCUTTA: THACKER, SPINK & CO.

1883.

(All rights reserved.)

ਟੈਂਪਲ 75 ਹਜ਼ਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਂਵਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਂਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹਨਾਂ ਨਾਂਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਕੇਵਲ 4050 ਨਾਂਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਨਾਂਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪਿਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਿਕਾ ਵਿਚ ਉਹ ਨਿਮਰਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਕਾਹਲੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੰਮ ਹੈ।

> This is my excuse for making public the result of an avowedly incomplete study of the subjects.[18]

ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਾਵੇਦੀਅਨ, ਆਰੀਅਨ, ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਨਾਮ, ਸੂਰਜਵੰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਚੰਦਰਵੰਸ਼ੀ, ਇਸਲਾਮੀ, ਸਿੱਖ, ਇਸਾਈ, ਪਿੰਡਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਗ੍ਰਹਿ, ਬਨਸਪਤੀ, ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ, ਪੰਛੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਾਮਕਰਨ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ 1883 ਈ. ਵਿਚ ਟੈਂਪਲ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੰਮ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਲੇਖ Folklore in The Legends of The Panjab ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਹੋਏ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਛਾਣਬੀਨ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ, ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਕੋਲ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਜੋਤਿਸ਼ ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਭਵਿਖਬਾਣੀ ਵਿਚ ਯਕੀਨ, ਸਾਧਾਂ ਸੰਤਾਂ ਕੋਲ ਕਰਾਮਾਤੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਔਲਾਦ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਰਾਪ ਅਤੇ ਕਰਾਮਾਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਪਹਿਲੂ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਛੇ ਇਹਨਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਸਰੋਤਾ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਟੈਂਪਲ ਇਸੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ 118 ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ

> ਮੈਂ ਅੱਜ ਤੋਂ ਵੀਹ ਸਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕਤਰੀਕਰਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਇੱਕ ਸੌ ਅਠਾਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਣਾਹਠ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹਾਂ।[19]

ਟੈਂਪਲ ਵਲੋਂ ਇੱਕਤਰ 118 ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀਆਂ 59 ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਛਪ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਈਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕੁਝ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗ ਸਕਿਆ ਕਿ ਕਿਥੇ ਅਤੇ ਕਿਸ ਹਾਲ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਸ ਕੀਮਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਲੱਭ ਕੇ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ 59 ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਟੈਂਪਲ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਈਆਂ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਕੇ ਛਾਪਿਆ, ਉਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਚਰਚਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਅਕਾਰ ਵੱਡਾ ਹੋਣ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ।

ਜਿਥੇ ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਖੋਜ ਪੱਤਰ 'The Science of Folklore' ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਮਾਡਲ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਮਤੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਲੇਖ Folklore in The Legends of The Panjab ਅਜਿਹਾ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਇੰਨੇ ਸਾਲ ਬੀਤ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। Folklore Journal ਦੇ ਅਠਵੰਜਾ (58) ਸਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਇਹ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਨਾ ਹੋ ਇੱਕ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ Agricultural Folklore notes, North Indian Proverbs, Some Panjabi and Other Proverbs, Bibliography of Folklore Vernacular Publication in the Panjab ਆਦਿ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ 'ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ' ਵਿਚ ਛਪਦੇ ਰਹੇ। ਟੈਂਪਲ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਐੱਚ. ਏ. ਰੋਜ, ਇਬਟਸਨ, ਵਿਲੀਅਮ ਕਰੁਕ, ਕੈਮਬੱਲ ਆਦਿ ਨਾਲ ਵੀ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਨੇ ਸੰਨ 1883 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1885 ਈ. ਤੱਕ Panjab Notes and Queries ਦੀ ਤਿੰਨ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਜਿਲਦਾਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ਸਤਾ ਹਾਲ ਵਿਚ ਹਨ (ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਡਿਜ਼ੀਟਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ)। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ 1885 ਈ. ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1910 ਈ. ਤੱਕ ਲਗਾਤਾਰ ਛੱਬੀ ਸਾਲ Indian Antiquary ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਲੋਕਧਾਰਾ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਾਰਖੂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ। Panjab Notes and Queries ਅਤੇ Indian Antiquary ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਾਪਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਇੱਕ ਹੋਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ James Robert Maconachie 1890 ਈ. ਵਿਚ Selected Agricultural Proverbs of the Panjab ਨਾਮ ਦਾ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਨਲ ਈ.ਜੀ. ਵੇਸ, ਵਿੱਤ ਕਮਿਸ਼ਨਰ, ਵਲੋਂ ਇੱਕ ਐਗਰੀਕਲਚਰਲ ਪ੍ਰਾਈਮਰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਦੇਸ਼ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਿਖਿਆ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਰੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਡਿਪਟੀ ਕਮਿਸ਼ਨਰਾਂ ਨੂੰ ਗਸ਼ਤੀ ਪੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣਵੇਂ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਖਾਣ ਇਕੱਤਰ ਕਰ ਕੇ ਭੇਜੇ ਜਾਣ ਦੇ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰੀ ਅਖਾਣ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਭੇਜਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੱਥਲੇ ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਉਹਨਾਂ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਚੀ ਹਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ:

ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਵੰਡ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਣ

ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਖ਼ੁਦ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਲ 1089 ਚੋਣਵੇਂ ਅਖਾਣ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੋਸ਼ ਦੀ ਅਧਿਆਇ ਵੰਡ ਹੇਠ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ : ਭੂਮੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ : ਗਰਮੀਆਂ ਦੀ ਵਰਖਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ : ਸਰਦੀਆਂ ਦੀ ਵਰਖਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ
ਚੌਥਾ ਅਧਿਆਇ : ਕੱਕਰ, ਪਾਲਾ, ਧੁੰਦ
ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਸੂਰਜ ਦੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣ

Number.	District.	Name of Deputy Commissioner.	Name of Compiler or Translator.
1	Hissar ...	G. M. Ogilvie, Esq.	1. J. Wilson, Esq., in Sirsa Sett. Report. 2. Chief Muharrir (Educational Dept.)
2	Rohtak ...	H. W. Steel, Esq. ...	
3	Gurgaon ...	......	The Editor.
4	Delhi ...	......	The Editor.
5	Karnal ...	(J. McDouie, Esq., S. O.)	1. D. Ibbetson, Esq. 2. J. McDouie, Esq. S. O. 3. Bhág Singh, Munsarim.
6	Ambala ...	A. R. Bulman, Esq.	* 1. D. O. Johnstone, Esq., A. C. 2. A. Kensington, Esq., S. O.
7	Simla ...	Col. C. Beadon, ...	
8	Kangra ...	C. M. Rivaz, Esq. ...	Mr. Gabriel, H. C.
9	Hoshiarpur ...	Capt. Montgomery, S. O.	1. Capt. Montgomery, S. O. 2. Munshi Nathu Ram, Supdt., Sett.
10	Jalandhar ...	Capt. C. F. Massy,	* 1. Purser, Esq., S. O. 2. Khan Bahadur Ghulam Muhi-ud-din, E. A. C.
11	Ludhiana ...	Col. H. V. Riddell. ...	
12	Firozpur ...	F. P. Beechcroft, Esq. ...	Shaikh Khuda Baksh, E. A. C.
13	Multan ...	E. O'Brien, Esq. ...	
14	Jhang ...	M. L. Dames, Esq. ...	A. Broadway, Esq.
15	Montgomery ...	T. Troward, Esq. ...	F. S. Burhan-ud-din, E. A. C.
16	Lahore ...	W. O. Clark, Esq. ...	Saiyid Alam Shah, E. A. C.
17	Amritsar ...	Capt. C. F. Massy, ...	Agha Kalb'Abid Khan, Hon. A. C.
18	Gurdaspur ...	Col. A. Harcourt, ...	Rai Múl Ráj, E. A. C.
19	Sialkot ...	Col. F. M. Birch, ...	Mr. J. Greenwood.
20	Gujrat ...	G. W. Rivaz, Esq. ...	

Number.	District.	Name of Deputy Commissioner.	Name of Compiler or Translator.
21	Gujranwala	R. W. Trafford, Esq.	Rai Bahadur Gopal Das, H. A. C.
22	Shahpur	J. W. Gardiner, Esq.	Sirdar Gurdyal Singh, A. C.
23	Jhelum	Col. J. Parsons,	Sirdar Gurbachan Singh, A. C.
24	Rawalpindi	Major H. J. Lawrence,	Lieut. F. Egerton, A. C.
25	Hazara	F. Fryer, Esq.	Mr. Hewson, H. C.
26	Peshawar	(None received.)	
27	Kohat	H. St. G. Tucker, Esq.	
28	Bannu	Col. Conolly,	* 1. District Office Clerk. 2. Mr. J. Barlow, Inspector, Sett. Dept.
29	Dera Ismail Khan	S. S. Thorburn, Esq.	
30	Dera Ghazi Khan	Major T. C. Plowden,	
31	Muzaffargarh	A. H. Benton, Esq.	Rai Bhawani Das, E. A. C., and Multani *Glossary.*

ਛੇਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਸੰਬੰਧੀ
ਸੱਤਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਖਾਦ ਸੰਬੰਧੀ
ਅੱਠਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਬੀਜਾਈ ਅਤੇ ਬੀਜ ਦੀ ਚੋਣ ਸੰਬੰਧੀ
ਨੌਂਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਕਟਾਈ ਸੰਬੰਧੀ
ਦਸਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ
ਗਿਆਰਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਦੁਧਾਰੂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਬਾਰੇ
ਬਾਰਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਆਮ ਕਾਰੋਬਾਰ ਸੰਬੰਧੀ
ਤੇਰ੍ਹਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਖ਼ਰਚਣ ਬਾਰੇ
ਚੌਦਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ
ਪੰਦਰਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਹਿੱਸੇਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭੂਮੀ ਵਾਹਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ
ਸੋਲ੍ਹਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਕਬੀਲਾਈ ਲੱਛਣ
ਸਤਾਰ੍ਹਵਾਂ ਅਧਿਆਇ : ਫੁਟਕਲ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫ਼ਸਲਾਂ, ਨਦੀਣ ਤੇ ਕੀੜੇ ਮਕੌੜਿਆਂ, ਕੈਲੰਡਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣ, ਫੁਟਕਲ, ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਫਿਰ ਰੋਮਨ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ

ਅਧਿਆਇ ਵਿਚਲੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਦੋ ਅਖਾਣ ਲੇਖਕ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ:

1. ਜ਼ਮੀਨ ਉਹ ਰਾਣੀ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਪਾਣੀ (That is the Queen of lands whose surface is damp.)[20]
2. ਉਚਾ ਗਾਉਂ ਭਲਾ ਨੀਚਾ ਖੇਤ ਭਲਾ (A high lying village is good- good a low lying field.)[21]

ਕਿਹੜਾ ਅਖਾਣ ਕਿਸ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਇਹ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ ਉੱਤੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਇਲਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼ ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ। ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਿਚ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਕੰਮ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਕੰਮ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲ ਵਿਚ ਜਾ ਖੜੋਂਦਾ ਹੈ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਜੋ ਨਵੇਂ ਤੱਥ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦਾਅਵੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਖੋਜਕਾਰਜ 1854 ਈ. ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਥਾਮਸ ਰੋਏਬੱਕ ਦੁਆਰਾ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੀ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪੰਜ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਐੱਚ. ਐੱਚ. ਵਿਲਸਨ ਨਾਮ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਅਫ਼ਸਰ 1824 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਤੋ ਕਰੀਬ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਕਾਰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇੱਕ ਗੱਲ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਸਿਫ਼ਤੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਐਬਟ, ਟੈਂਪਲ ਅਤੇ ਮੈਕਾਨਸ਼ੇ ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਜੋ ਮਰਜ਼ੀ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜੋ ਪੂਰਨੇ ਪਾਏ, ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਉਹਨਾਂ ਪਦ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. R.C. Temple, Some Panjabi and other Proverbs, Folklore, London, 1883, p-180
2. The original plan embraced, Arabic, Sanscrit and Punjabi proverbs as well as Persian and Hindustani, the only languages in which it has been completed:

the premature death of the author will sufficiently account for the omission of the three first….several of the Punjabi proverbs are already intermixed with the Hindustani, to which they are sufficiently analogous to be included within the same class…Introduction, A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases of Persian and hindoostanee languages, Hindoostanee press, Calcutta, 1824. Page iv.

3. J. Abbot, On the Ballads and Legends of Panjab, Journal of The Asiatic Society of Bengal, Calcutta, vol no XXIII, 1855. P-59
4. Ibid, p. 73.
5. Ibid, p. 74.
6. But I had no hope of ever finding farther proof of Ram Chundre's connection with the Greeks until a silver coin was brought me, bearing his effigy on the one side, and on the reverse a Gracian legend. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 75.
7. ਸੈਮੂਅਲ ਗਿੱਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ, ਪੰਜ ਆਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2014, ਪੰਨਾ 73.
8. Claude Levi Strauss, Tristes Tropiques, Penguin Books, New York, 2012, p-396.
9. J. Abbot, On the Ballads and Legends of Panjab, P-80
10. Folk-lore, in fact, is present in almost every subject connected with study of mankind, and with many it is so mixed up with sober facts as to be practically inextricable. R.C. Temple, The Science of folklore, Folklore Journal, vol. 4, London, 1886. P-194.
11. Folk-lore, then, is, in the first place, popular learning, the embodiment, that is, of the popular ideas on all matters connected with man and its surroundings, Ibid
12. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, -a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature. Minute by the T. B. Macaulay at British Parliement, 2nd Feb, 1835.
13. R.C. Temple, The science of folklore, Folklore Journal, vol. 4 London, 1886. P-196-97.
14. Ibid, p. 197.
15. Science of folklore by which I suppose is meant the study of folklore in the recognised scientific style.Ibid, p. 200.
16. The best impression a writer on science can convey to his readers is that

his theory is the outcome of the study of the facts he has brought together. Ibid, p. 208.

17. We foreigners cannot hope to understand them rightly unless we deeply study them, and it must be remembered that close acquaintance and a right understanding begets sympathy and sympathy begets good government; and who is there to say that a scientific study which promotes this, and, indeed, to some extent renders it possible, is not a practical one? Ibid, p. 209.
18. R. C. Temple,A Dissertation on the Proper Names of Panjabies, Education Society's Press, Bombay, 1883, preface, p-viii
19. I began to collect the series since published as The Legends of the Panjab somewhat more than twenty years ago, and succeded in bringing out fifty-nine legends out of one hundred and eighteen collected. R.C. Temple, Folklore in The Legends of The Panjab, Folklore, London, 1899, p-385-86
20. R. Maconachie, Selected Agricultural Proverbs of the Panjab, Imperial Medical Hall press, Delhi, 1890, p-1,
21. Ibid

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ

-ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.)

- ਸੁਖਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦਾ ਇਛੁੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੱਡ-ਬੀਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਾਈ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੱਡ-ਬੀਤੀ ਸੁਣੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਜ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ 'ਆਪੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ' (Desire of self experession) ਦੀ ਰੁਚੀ ਚੋਂ ਹੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ।

ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਜੋਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧਾ ਹੈ। 'ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ' ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪਦ 'Autobiography' ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਹੈ 'ਨਿੱਜ ਦੀ ਕਥਾ', ਸ੍ਵੈ-ਕਥਾ' ਜਾਂ 'ਆਤਮ ਕਥਾ'। ਇਸ ਨੂੰ 'ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨਕ ਚਿਤਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਤਨ-ਮਨ ਤੇ ਹੰਢਾਏ ਦੁੱਖ ਦਰਦ ਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਿਆਦਾਤਰ ਬਲ ਵਿਅਕਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੇਨਿਕਾ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਿਉਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2]

ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਿਪਲੇ ਨੇ *ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ ਵਰਲਡ ਲਿਟਰੇਰੀ ਟਰਮਜ* ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਗਠਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰਝਾਤ ਪਾਉਣ ਉੱਪਰ ਬੱਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।"[3] ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੰਨ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ "ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਆਰਸੀ" ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

> ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਕੇ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਤਜਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਸਲ ਰੂਪ ਵਿਖਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4]

ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਪਾ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਧਾ ਹੈ। 'ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ' ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ Short Story ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜਨਮ ਪਦਾਰਥਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਦੌੜ-ਭੱਜ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਟਕਨਾਲਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ, ਟੀ.ਵੀ. ਮੀਡੀਆ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਇੰਨਾਂ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਘੰਟਿਆਂ ਬੱਧੀ ਬੈਠ ਕੇ ਲੰਮੀਆਂ-ਲੰਮੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜਦਾ ਰਹੇ। ਲੋਕ-ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨੇ ਉੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਪਦਵੀ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਇਹ ਮਹੱਤਤਾ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਅਸਾਧਰਨ ਨਾਇੱਕ ਨੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ:

> ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮਹਾਨ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਭਰਦੀ ਜਾਂ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਮਹਾਨ ਘਟਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਮੁੱਲ ਛੋਟੀ ਕਹਾਣੀ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।[5]

ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸਧਾਰਨਤਾ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਜਾਂ ਅਮੀਰ-ਗਰੀਬ ਪੱਖੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੈ। ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨਿੱਕੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿਉਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਗਲਪੀ ਚਿਤਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

> ਛੋਟੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਛੋਟਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਮੁਕਾਬਲਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸੇ ਦੇ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ।[6]

ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾਗਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਗੱਲ ਖੁੱਲ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ, ਪਰ ਦੋਵਾਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਔਕੜਾਂ ਤੇ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਜੀਵਨ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੈ।

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਨਾਮਵਰ ਲੇਖਿਕਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੀ ਵੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ।ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਕਟ, ਅਧਿਆਪਕ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਮਈ ਚਿਤਰ ਉਲੀਕਣੇ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਬੇਇਨਸਾਫੀ ਉੱਪਰ ਤਿੱਖਾ ਵਿਅੰਗ ਕਰਨਾ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ।

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦਾ ਜਨਮ 15 ਮਈ 1941 ਨੂੰ ਚੌਧਰੀ ਹਰਚੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ ਪਿੰਡ ਚੱਕ ਬਖਤੂ, ਜਿਲ੍ਹਾ ਬਠਿੰਡਾ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਐਮ.ਏ. ਕੀਤੀ। ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਖੇ ਉਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੈਕਚਰਾਰ ਵਜੋਂ ਨਿਯੁਕਤੀ ਹੋਈ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਪੰਜ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਰਚੇ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ: ਨਾਵਲ: *ਆਪਣੀ ਛਾਵੇਂ, ਠਰੀ ਰਾਤ, ਗੁਆਚੇ ਸੂਰਜ, ਧੁੱਪ ਦੀ ਵਾਟ, ਪੈਰਾਂ ਹੇਠਲੀ ਧਰਤੀ।* ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ: *ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ, ਹਾਦਸੇ ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ, ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ, ਮਰ ਜਾਣੀ ਜੀਤੋ, ਰੁੱਤ ਕਰੁੱਤੀ।* ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ *ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ।* ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਉਸਦੇ ਪਿਤਾ ਪਾਸੋਂ ਮਿਲੀ।

ਲਿਖਣ ਦਾ ਸ਼ੌਂਕ ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਨੂੰ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਸੀ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਅਧਿਆਪਕ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਸੰਦ ਕਰਦੀ ਸੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਹੀ 'ਕਿਰਨ' ਨਾਂ ਦਾ ਰਸਾਲਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭੈਣ ਜੀ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਆਪਣੀ ਤੁਕਬੰਦੀ ਕਾਰਨ ਸਾਰੀਆਂ ਸਹੇਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਮਨਪਸੰਦ ਲੇਖਕ ਐਨਤੋਵ ਚੈਖਵ ਹੈ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਜਿਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਜੰਮੀ ਪਲੀ ਉੱਥੇ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਲਿਖਣਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੀ ਲਿਖਣ ਪ੍ਰਤੀ ਸੱਚੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਹਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਲਿਖਦੀ ਹੈ:

ਮੈਂ ਜਿਸ ਮਾਹੌਲ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਜਿਸ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜੰਮੀ ਪਲੀ ਸਾਂ ਉੱਥੇ ਤਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਗੁਨਾਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬੈਕਵਰਡ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਇੱਕ ਬੈਕਵਰਡ ਪਿੰਡ ਦੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਪਹਿਲੀ ਕੁੜੀ ਸਾਂ ਜਿਸਨੇ ਦਸਵੀਂ ਪਾਸ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਜੇ.ਬੀ.ਟੀ. ਵੀ ਕੀਤੀ ਸੀ।[7]

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਖੁੱਲ੍ਹੇ-ਡੁੱਲ੍ਹੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਮਾਲਕ ਸੀ। ਉਹ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੇਡ ਖੇਡਦੀ। ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਤੇ ਆਂਢ-ਗੁਆਂਢ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਨਕਲਾਂ ਉਤਾਰਦੀ। ਉਸਦੇ ਲਈ ਅਮੀਰ-ਗਰੀਬ ਸਭ ਇੱਕ ਬਰਾਬਰ ਸਨ। ਬਲਜੀਤ ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਬਚਪਨ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਯਾਦ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਹ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ:

ਬਚਪਨ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁੱਲ-ਖੁਲਾਸੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁੱਲਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਬਚਪਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਿਆਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਘੁੰਮਣ ਲੱਗੇ ਨੇ। ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਆਉਣ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸੋਚਿਆ। ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਚਪਨ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਰਹੀਂ ਹਾਂ।[8]

ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਆਸੇ-ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਣ ਨੂੰ ਬੜੇ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ

ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਸੇ-ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਹੰਢਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਜੋ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਮ ਪ੍ਰੱਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਜਾਣੋ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਆਪ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਬਾਰੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤ" ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੌਖਾ ਅਤੇ ਵਧੀਆ ਮਾਧਿਅਮ 'ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ' ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਬਾਰੇ, ਉਸਦੇ ਕੌੜੇ, ਮਿੱਠੇ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਪੜ੍ਹਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲੇਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰਕੇ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਕਿੰਨਾ ਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

(ੳ) ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਸਿੱਧੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵੇ।
(ਅ) ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਅਸਿੱਧੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵੇ।

ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ, ਸਥਾਨ, ਨਾਮ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਰੀਵਿਊ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਉਂਜ ਤਾਂ ਹਰ ਲੇਖਕ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਮੂਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦੋਸ਼ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ਕ ਸਚਾਈ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਪਹਿਲਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਦੇ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਮੂਲਕ ਝਲਕਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਝਲਕਾਰੇ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਾ ਚੋਣ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਤਮ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਰਨ ਵੀ ਲਿਸ਼ਕਦੇ ਹਨ।[੧]

ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੇ ਜੀਵਣ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਏ। ਉਸਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਹੀ ਔਰਤ ਤੇ ਇੱਕ ਹੀ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਮੋਮੀ ਬਲੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ ਹੋਏ ਹਨ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਲਜੀਤ ਨੇ ਜੋ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆਂ ਹੰਢਾਇਆ ਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਉਸਨੇ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਉਸਦੀ ਲੇਖਣੀ ਦਾ ਹਿਸਾ ਬਣੇ। ਇੰਜ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਘਸਰ ਕੇ ਲੰਘਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਾਈ।[10]

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਮੁਖੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ' ਵਿਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ: "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੋ-ਜੋ ਹੰਢਾਇਆ, ਸਿੱਖਿਆ, ਸਮਝਿਆ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਉਨਾਂ ਸਮਝਾਂ ਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜਾਂ ਉਪਰਾ ਹੋਵੇ। ਮੇਰੇ ਪਾਤਰ ਮੇਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਖਹਿਕੇ ਲੰਘਦੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਪਰਨਾਏ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪਰਖਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਮੈਂ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮੱਸਿਆਂਵਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਦਿਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿੱਤਰਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।[11]

ਸਾਡੇ ਲੇਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਮਿਲਦੇ ਸਿਧੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:

1. ਟਿੱਲੂ
2. ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ
3. ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ
4. ਪਾਤਰ ਬੋਲ ਪਿਆ
5. ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ
6. ਸਮੁੰਦਰ ਕੰਢੇ
7. ਮਰਜਾਣੀ ਜੀਤੋ
8. ਵਿੱਲ

ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ, ਨਾਮ, ਥਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਬਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਟਿੱਲੂ' ਦਾ ਜਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੀਤਾਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਟਿੱਲੂ ਨਾਂ ਦੇ ਕੁੱਤੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਰਾਤ ਉਸਨੂੰ ਸੁਪਨਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟਿੱਲੂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ ਹੈ ਇਹ ਜਾਨਵਰ ਨਹੀਂ ਹਨ ਇਹ ਤਾਂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਇਨਸਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਇਹ ਤਾਂ ਭੇੜੀਏ ਹਨ ਜਿੰਨਾਂ ਦੇ ਕੇਵਲ ਮੂੰਹ ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨਾਂ ਨੇ ਟਿੱਲੂ ਨੂੰ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਟਿੱਲੂ ਨੇ ਵੀ ਜੀਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਢ

ਖਾਹ ਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਕੱਪੜੇ ਲੀਰੋ-ਲੀਰ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਕੁੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਬਲੀ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਆ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਬਲੀ ਆਪਣੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਪਾਤਰ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਖਦੀ ਹੈ:

> ਮੈਂ 'ਟਿੱਲੂ' ਕਹਾਣੀ ਲਿਖੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦੀ ਨਾ ਮੇਰੇ 'ਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਮਤ ਸੀ, ਨਾ ਦਲੇਰੀ। ਨਾ ਜਾਚ ਹੀ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਹਲੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਤੂਰਾ ਪਾਲ ਕੇ ਵਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬੇਟੇ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਉਸਾਰਿਆ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਭੋਗੇ ਸਰਾਪ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਮੈਂ ਕੁੱਤੇ ਦੇ ਕੱਟਣ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਇਆ ਹੈ।[12]

ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨਾਲ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਹਾਦਸੇ ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ' ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਇੱਕ ਕਾਵਿ ਕਹਾਣੀ 'ਖ਼ਤ ਦੀ ਇਬਾਰਤ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅਗਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ' ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਲਪਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁਧੀਰ ਨਾਮ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਗੱਲ ਸਿਰੇ ਨਾ ਚੜਣ ਕਾਰਨ ਉਸਦਾ ਵਿਆਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁਧੀਰ ਦਾ ਵੀ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਫੇਰ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਬਦਲ ਗਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਸੁਧੀਰ ਨਾਮ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦਾ ਜਿਕਰ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਜੀਤੋ ਦੀ ਸਹੇਲੀ ਦਾ ਭਰਾ ਸੰਤੋਖ ਹੈ। ਚਿੱਠੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਅਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਧਵਾਟੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਬਲੀ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਸੰਤੋਖ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸੀ ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਲਾਕਾਤ ਇੱਕ ਅਜਨਬੀਅਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਲੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਉਸੇ ਦਿਨ ਇੱਕ ਅਧੂਰੀ ਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ 'ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ' ਲਿਖੀ।[13] 'ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ' ਵਿਚਲਾ ਪਾਤਰ ਸੁਧੀਰ, ਸੰਤੋਖ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ 'ਗੁਲਾਨਾਰੀ ਦੁੱਪਟੇ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਬਲੀ ਨੇ ਕਹਾਣੀ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਮਲ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਪਿਆਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਏਸੇ 'ਪਿਆਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਹਾਣੀ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਮਲ ਦੀ ਮਾਂ ਨੇ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਨੂੰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕੀਮਤੀ ਚੀਜਾਂ ਜਿਵੇ ਝਿਲਮਿਲਾਉਂਦਾ ਸੂਟ, ਗੋਟੇ ਵਾਲੀ ਚੁੰਨੀ ਤੇ ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ ਜੋ ਉਸਨੇ ਕਦੀ ਪਹਿਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲ

ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਕਮਲ ਨੂੰ ਇੰਝ ਲੱਗਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਭ ਚੀਜਾਂ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਸਨ ਜਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਟਰੰਕ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਅਕਸਰ ਸੋਚਦਾ ਮਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਜਰਸੀ ਨੂੰ ਡੈਡੀ ਦੇ ਮੇਚ ਦੀ ਕਰ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਮਲ ਦੀ ਮਨੋਬਚਨੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

> ਕੀ ਮੰਮੀ ਨੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਡੈਡੀ ਨੂੰ ਬੇਮੇਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਾਂਗ ਭੋਗਿਆਂ? ਮਾਂ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ 'ਚ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹ ਪਿਆਰ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੈਰ! ਕੁਝ ਵੀ ਸੀ, ਮੰਮੀ ਨੂੰ ਡੈਡੀ ਦੇ ਮੇਚ ਦੀ ਕਰ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਮੇਚ ਦੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ। ਉਸਨੇ ਤਾਂ ਜਰਸੀ ਨੂੰ ਸੰਦੂਕ ਵਿਚ ਇਉਂ ਸਾਂਭੀ ਰੱਖਿਆ ਜਿਵੇਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਕੀਮਤੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਵੇ। ਜੋ ਚੀਜ਼ ਕਿਸੇ ਦੇ ਕੰਮ ਹੀ ਨਾ ਆਏ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਕੀਮਤੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਵੇ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[14]

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਮਲ ਦੀ ਮਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਲੀ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਬਲੀ ਨੂੰ ਇਹ ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੇ ਹੀ ਭੇਜੀ ਸੀ। ਬਲੀ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿੱਠੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਸੀ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਗਰੇਅ ਰੰਗ ਦੀ ਜਰਸੀ ਭੇਜੀ ਸੀ ਪਰ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੇ ਇਸਦੇ ਇਵਜ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਜਰਸੀ ਭੇਜੀ ਸੀ ਉਹ ਬਲੀ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਆਈ ਤੇ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਟਰੰਕ ਵਿਚ ਚਲੀ ਗਈ। ਬਲੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਸ ਜਰਸੀ ਦਾ ਰੰਗ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰੰਗ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬੁਸਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨਾਂ ਵੀ ਨਿੱਘ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਸੰਬੰਧੀ ਬਲੀ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

> ਬਣਦੇ ਵਿਗੜਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤਣਾਅ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖੀ ਜਿਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਂ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਰੱਖਿਆ।[15]

ਬਲੀ ਦੀ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਅੰਗ੍ਰਜੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਈ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਪਸੰਦ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ ਵਾਂਗ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਬੇਮੇਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਜਿਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤੀ ਸਮਝਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਨੀ ਤਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਰੂਹ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਪਹਿਨਦਿਆ ਬੋਝ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[16] ਬਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਾਦਸੇ ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:

> "ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਆਪ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਉਂ ਲੱਗਦੈ ਜਿਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਣਜਾਣ ਦਰਜੀ ਦੇ ਸੀਤੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤੀ ਸਮਝ ਕੇ ਪਹਿਨੀ ਤਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਸਾਡਾ ਦਮ ਘੁੱਟਦਾ ਹੈ।"[17]

ਅਗਲੀ ਕਹਾਣੀ ਜਿਹੜੀ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਉਹ 'ਪਾਤਰ ਬੋਲ ਪਿਆ' ਹੈ। ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ 'ਟਿੱਲੂ' ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਟਿੱਲੂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪਾਤਰ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਕਹਾਣੀ 'ਪਾਤਰ ਬੋਲ

ਪਿਆ’ ਵਿਚ ਇਹ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਾਥਾ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਭਾਵ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਕੁੱਤਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਟਿੱਲੂ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁੱਤਾ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੇ ਲਾਹਨਤਾਂ ਪਾਈਆਂ ਸਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਥੂ-ਥੂ ਹੋਈ ਸੀ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸ਼ਪਸਟ ਕਰਦੀ ਹੈ:

> “ਮੈਂ ਉਦੋਂ ਬਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਦਸੰਬਰ 1975 ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਮੇਰੇ ਗਲ ਪਈ। ਕਿਹੜੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਹੀਂ ਸੁਣਨੀਆਂ ਪਈਆਂ ਮੈਨੂੰ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਉਲਾਭੇਂ ਸਹੇ”।
>
> “ਕੰਮੀ ਕਦੀ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਵੀ ਮਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ?” ਪਾਪਾ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਕਿਹਾ ਸੀ।
>
> “ਦੇਖ ਲੈ ਪੁੱਤ ! ਸਾਰੇ ਖਾਨਦਾਨ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਮਿੱਟੀ ਚ ਮਲਾ ਤੀ”। ਬਾਪੂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ।[18]

ਇਹ ਸਾਰੀ ਵਾਰਾਤਾਲਾਪ ਬਲੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ‘ਪਾਤਰ ਬੋਲ ਪਿਆ’ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਕਰਨਬੀਰ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਇਹ ਕੰਵਲਬੀਰ ਦੇ ਤੋਰ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਕਰਨਬੀਰ ਆਪ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪਾਪਾ, ਭੂਆ ਤੇ ਦਾਦੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਬਲੀ ਸਕੂਲ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਹ ਜਦੋਂ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਕੰਵਲਬੀਰ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਗਈ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮਿਲਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਕੰਵਲਬੀਰ ਨੇ ਕਿਸੇ ਬੱਚੇ ਹੱਥ ਚਿੱਠੀ ਭੇਜੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸਹਿਣ ਯੋਗ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖੇ ਸਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਇੱਕ ਕਾਵਿ-ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਾਦਸੇ ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਲੀ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਖਦੀ ਹੈ:

ਇੱਕ ਅੱਠ-ਨੌਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦਾ ਬੱਚਾ ਮੇਰੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਠਹਿਰ ਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੇਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ‘ਕੁੱਕੜ ਉਡਾਰੀ’ ‘ਪਾਤਰ ਬੋਲ ਪਿਆ’, ‘ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ’, ‘ਡੈਡੀ ਕਦੋਂ ਆਉਣਗੇ’ ਤੇ ਨਾਵਲ 'ਗੁਆਚੇ ਸੂਰਜ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਬੱਚਾ ਆਪਣੀ ਹਾਜਰੀ ਲਵਾਉਣੋ ਨਹੀਂ ਖੁੰਝਦਾ।[19]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ‘ਪਾਤਰ ਬੋਲ ਪਿਆ’ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲਾ ਕਾਂਡ ‘ਆਲਣੇ ਦੇ ਬੋਟ’ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ‘ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ’ ਵੀ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਾਤਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਬਲੀ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੁਮਨਜੀਤ ਦਾ ਪਤੀ ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਬਲੀ ਦੇ ਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਬਦਲਵਾਂ ਰੂਪ ਹੈ। ਨਾਵਾਂ, ਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਦਾ ਪਤੀ ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਅਤੇ ਬਲੀ ਦਾ ਪਤੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉੱਥੇ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

> ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਕਸਰ ਲੇਟ ਆਉਂਦਾ ਸੀ।[20]
>
> ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੀ ਉਦਾਹਰਨ :
>
> ਜਨਾਬ ਉਨ੍ਹੀ ਦਿਨੀਂ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਨੌਕਰੀ ਕਰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਨੀਂ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰੀ ਡੀ ਟਾਈਪ ਕੁਆਟਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ।[21]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਅਤੇ ਬਲੀ ਦਾ ਪਤੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਨੌਕਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਲੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਤੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਦਾ ਪਤੀ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਤੇ ਅਕਸਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਝਗੜਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਸੁਮਨਜੀਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਬਲੀ ਨੇ ਵੀ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ:

> ਸੁਮਨਜੀਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵੀ ਤਾਂ ਧੱਕੇ-ਧੋੜਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਐਮ. ਏ. ਦੇ ਪੇਪਰ ਦੇਣੇ ਸਨ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਰਿੰਪੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਚੋਥੇ ਪੇਪਰ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਬੈਠੀ ਸੀ। ਪੰਜਵਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚੇ ਛੱਡ ਕੇ ਘਰ ਆ ਗਈ ਸੀ।[22]

ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੀ ਉਦਾਹਰਨ:

> ਜਦੋਂ ਪੇਪਰ ਦੇ ਕੇ ਮੈਂ ਸਵਾ ਪੰਜ ਘਰ ਪਹੁੰਚੀ ਤਾਂ ਜਨਾਬ ਮੈਥੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਘਰ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਪਿਛਲੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਮੈਂ ਮਸਾਂ ਅਜੇ ਪੈਰ ਹੀ ਧਰਿਆ ਸੀ ਕਿ ਬੜਾ ਜੋਰਦਾਰ ਧਮਾਕਾ ਹੋਇਆ, ਬੰਬ ਦੇ ਫਟਣ ਜਿਹਾ ਧਮਾਕਾ ਸੀ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੰਨ ਬੁੱਜ ਗਏ ਸੁਣਕੇ।[23]

ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਾਤਰ ਸੁਮਨਜੀਤ ਅਤੇ ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਕਈ ਔਕੜਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਕੇ ਨੌਕਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੰਪੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਬਣਦੇ ਵਿਗੜਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇੰਝ ਹੀ ਬਲੀ ਦੇ ਬੇਟੇ ਕੰਵਲਬੀਰ ਰਾਹੀਂ ਬਲੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਤੀ ਵਿਚਲੀ ਖਿਚੋਤਾਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਏਸੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀ 'ਸਮੁੰਦਰ ਕੰਢੇ' ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੀਤੂ ਤੇ ਅਜੀਤ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ, ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਪਾਤਰ ਅਜੀਤ ਬਲੀ ਦੀ ਸਹੇਲੀ ਸੁਰਜੀਤ ਦਾ ਭਰਾ ਸੰਤੋਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਸਨ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਚਿੱਠੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਏ। ਸੁਰਜੀਤ ਦੇ ਭਰਾ ਸੰਤੋਖ ਨੇ ਬਲੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪੜਣ ਲਈ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਚਿੱਠੀਆਂ ਦੇ ਅਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਬਲੀ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੱਸਵੀਂ ਦਾ ਸਰਟੀਫਿਕੇਟ ਲੈਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਜੀ ਨਾਲ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲ ਮੋਗੇ ਗਈ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਸੰਤੋਖ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਕਾਂਡ 'ਗੁਲਾਨਾਰੀ ਦੁੱਪਟੇ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕਹਾਣੀ 'ਸਮੁੰਦਰ ਕੰਢੇ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

> ਤੂੰ ਦੋ ਘੋੜੇ ਦੀ ਬੋਸਕੀ ਦਾ ਕਰੀਮ ਸੂਟ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਾਬਲ ਦਰਜੀ ਦਾ ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਤੇ ਤੇਰੀ ਚੁੰਨੀ ਦਾ ਰੰਗ 'ਅੱਗ ਰੰਗਾ' ਸੀ ਤੇ ਗੰਢੇ ਦੇ ਪੱਤ ਵਰਗੀ ਸੀ ਤੇਰੀ ਚੁੰਨੀ। ਬੜਾ ਜਬਰਦਸਤ ਕੰਨਟਰਾਸਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੂੰ।[24]

ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੀ ਉਦਾਹਰਨ:

ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਘੁੰਗਰਾਲੇ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲੀ ਸੋਲਾਂ ਸਤਾਰਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਉਹ ਕੁੜੀ ਆਣ ਖੜੋਤੀ ਜਿਸ ਨੇ ਦੋ ਘੋੜੇ ਦੀ ਬੋਸਕੀ ਦਾ ਕਿਸੇ ਚੰਗੇ ਦਰਜੀ ਦਾ ਸੀਤਾ ਘੁੱਟ ਕੇ ਪ੍ਰੈਸ ਕੀਤਾ ਤੇ ਕਰੀਮੀ ਰੰਗ ਦਾ ਸੂਟ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਤੇ ਉੱਤੇ ਗੰਢੇ ਦੇ ਪੱਤ ਵਰਗਾ ਗੁਲਾਨਾਰੀ ਦੁੱਪਟਾ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।[25]

ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਦਾ ਭਰਾ ਸੰਤੋਖ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਹਾਜ਼ਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਦੀ ਇਹ 'ਸਮੁੰਦਰ ਕੰਢੇ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅਜੀਤ, ਕਦੀ ਇਹ 'ਰੁੱਤ-ਕਰੁੱਤੀ' ਦਾ ਇਕਬਾਲ, ਕਦੀ ਇਹ 'ਵਿੱਲ' ਦਾ ਸ਼ਿਵਦਿਆਲ ਤੇ ਕਦੀ ਇਹ 'ਤੇ ਨਕਸ਼ ਮਿਟਦੇ ਗਏ' ਦਾ ਸੁਧੀਰ ਤੇ 'ਬੇਮੇਚ ਜਰਸੀ' ਦਾ ਗੁਮਨਾਮ ਇਹ ਸਭ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਗਵਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਬਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮਰਜਾਣੀ ਜੀਤੋ' ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਲੀ ਦੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਛੋਟੇ-ਵੱਡੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਤ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਕਈ ਵੇਰਵੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਅੱਡੀ ਟੱਪਾ' 'ਪੀਲ ਪਲਾਂਗੜਾ', 'ਨੀਲੀ ਘੋੜੀ ਦਾ ਸਵਾਰ', ਸ਼ੁਕਰ ਭਿਜੀ ਆਦਿ। ਜੀਤੋ ਦਾ ਪਹਿਰਾਵਾ, ਉਹੀ ਚਿਹਰਾ-ਮੁਹਰਾ, ਉਹੀ ਮਟਕਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਉਵੇਂ ਕੰਨਾਂ ਪਿਛੇ ਘੁੱਟ ਕੇ ਕੀਤੀਆਂ ਮੀਢੀਆਂ, ਉਹੀ ਉਚਾ ਝੱਗਾ, ਘੁੱਟਵੀਂ ਸਲਵਾਰ, ਨੰਗੇ ਪੈਰੀਂ, ਉਵੇਂ ਹੱਥਾਂ ਚ ਫੜੀਆਂ ਬੋਹੜ ਦੇ ਪੱਤੇ ਦੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ ਚੱਪਲਾਂ ਆਦਿ।[26] ਇਹ ਸਾਰੇ ਵੇਰਵੇ ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਫਰ ਕਰਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

> ਉਸਨੇ ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਵਿਚਲੇ ਬੂਝੇ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦਿਆਂ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਬੋਹੜ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਮੋਜਾਂ ਦਖਾਉਦਿਆਂ ਕਿਹਾ, "ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਮੋਜਾ ਰਾਹ ਚ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਸੀ ਫੇਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਲਾਹਕੇ ਹੱਥ ਚ ਫੜ ਲਿਆ। ਇੱਕ ਮੈਂ ਜਾ ਕੇ ਹੋਰ ਬਣਾਲੂੰਗੀ।"[27]

ਜੀਤੋ (ਬਲੀ) ਦੇ ਲਈ ਅਮੀਰ-ਗਰੀਬ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਸਨ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਵੀ ਖਾ ਲੈਦੀਂ ਸੀ। ਬਲੀ ਦੇ ਕਈ ਨਾਮ ਸਨ ਜਿਵੇਂ: ਕਮਲੀ ਕੁੜੀ, ਲਾਡਲੀ ਭੈਣ, ਮਰਜਾਣੀ ਜੀਤੋ, ਟਾਟ, ਪਟਾਕਾ ਤੇ ਝਿੰਗ ਆਦਿ। ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲਾ ਕਾਂਡ ਅੰਬੋ ਦੀ ਟਾਟ ਉਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਤੋ ਪਿੰਡ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਨਕਲਾਂ ਉਤਾਰਦੀ। ਇਹ ਸਭ ਵੇਰਵੇ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ 'ਵਿੱਲ' ਦਾ ਪਾਤਰ ਸ਼ਿਵਦਿਆਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਨਾਇਕਾ ਬਲੀ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਿਵਦਿਆਲ ਦੇ ਬਿਮਾਰ ਹੋਣ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਇੰਗਲੈਂਡ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵੇ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਸਹੇਲੀ ਸੁਰਜੀਤ ਦੇ ਭਰਾ ਸੰਤੋਖ ਨਾਲ ਚਿੱਠੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਬਣੇ ਸਨ ਤੇ ਚਿੱਠੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਗਏ। ਇਹਨਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਬਲੀ ਨੇ ਕਹਾਣੀ 'ਵਿੱਲ' ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਇੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਆਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਭਰਾ ਗੁਰਚਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸਭ ਕੁਝ ਦੱਸ ਦਿਤਾ ਸੀ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਭੈਣ ਦੀ ਸਹੇਲੀ ਹਾਂ ਤੇ ਦੂਰੋਂ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਵੀ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹਾਂ।[28]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰਾਂ, ਨਾਵਾਂ, ਥਾਵਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਗਲੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

1. ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ
2. ਕੀ ਲੱਗਦੈ
3. ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ
4. ਕਿੰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
5. ਗੁੰਮ ਸ਼ੁਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ

ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ' ਹੈ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਨੇ ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਉ ਬਸ ਭੀੜ ਹੀ ਭੀੜ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਪਾਸੇ ਆਪੋ-ਤਾਪੀ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਬਜ਼ਾਰ ਹੋਣ ਦੁਕਾਨਾਂ, ਸਿਨੇਮਾ, ਹਸਪਤਾਲ ਜਾਂ ਬੱਸ ਸਟੈਂਡ। ਬੱਸਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਸਫ਼ਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬੱਸਾਂ ਵਿਚਲੀ ਭੀੜ ਤੋਂ ਆਦੀ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਬੱਸ ਵਿਚਲੀ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਔਰਤ ਬੱਸ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਉਸ ਔਰਤ ਵੱਲ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵੇਖੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਭੀੜ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਬਲੀ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਕਾਂਡ 'ਗੁਲਾਨਾਰੀ ਦੁੱਪਟਾ' ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਜੋ ਕੇ ਬਲੀ ਦੀ ਸਹੇਲੀ ਸੁਰਜੀਤ ਦਾ ਭਰਾ ਹੈ ਉਹ ਬਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਬਲੀ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰੀ ਤੇ ਸ਼ਰਮ ਹਿਯਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਜਨਬੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਛੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ 'ਕੀ ਲੱਗਦੈ' ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦਾ ਵਿਆਹ ਮਨਬੀਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਾਲਜ ਦੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਹੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੇੜ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਰਦੀਪ ਨਾਮ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਣ ਵਿਚ ਤ੍ਰੇੜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਘਰ ਕਲੇਸ਼ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੱਲ ਮਾਰ ਕੁਟਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਲੇਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਮਰਦ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਬਲੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਤੀ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤ੍ਰੇੜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅੱਗੋਂ ਪੜ੍ਹਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਤੇ ਬਲੀ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਚੋਰੀ ਪੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੇਪਰ ਦੇ ਕੇ ਵਾਪਸ ਘਰ ਪਰਤਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਪਤੀ ਦੀਆਂ ਚਪੇੜਾਂ, ਲੱਤਾਂ ਤੇ ਘਸੁੰਨ ਨਾਲ ਹਮਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਰਾਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

'ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ' ਕਹਾਣੀ ਅਧਿਆਪਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਸਹਿ ਅਧਿਆਪਕ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀ ਬਲਬੀਰ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਬਦੌਲਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੇ ਸਾਰੇ ਬੁਰੇ ਕੰਮ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਤੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਨਫਰਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਪਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਬਲੀ ਨੇ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਕਹਾਣੀ 'ਕਿੰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ' ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਝੋਲੀ ਵਿਚ ਪਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਖਪਾਲ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹਨ ਤੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਗੱਲ ਮਰਨ ਮਰਾਉਣ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਲੀ ਨੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਸੰਤੋਖ ਨਾਮ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਈ ਥਾਂਵਾਂ ਤੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਗੱਲ ਸਿਰੇ ਨਾ ਚੜਣ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ ਪਰ ਬਲੀ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਕਈ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਸ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪਾਤਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

'ਗੁੰਮ ਸ਼ੁਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ' ਵਿਚ ਬਲੀ ਨੇ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਇਸਤਰੀ ਲੋਚਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਰਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਿਖਾਏ ਹਨ। ਲੋਚਨ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਲੀ ਨੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਦਲੀਪ ਭੈਣ ਜੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਪਾਤਰ ਦਾ ਉਲਟਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਖੂਬਸੂਰਤ ਤੇ ਮਨਮੋਹਕ ਹੈ। ਦਲੀਪ ਭੈਣ ਜੀ ਨੇ ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਬਲੀ ਨੇ ਇਸ ਪਾਤਰ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਲੋਚਨ ਨਾਮ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇੰਝ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਵੇਖਿਆ, ਸਹਿਆ ਤੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਤੋਖ ਨਾਮ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਧੀਰ, ਸੁਰਿੰਦਰ, ਗੁਰਇਕਬਾਲ, ਸੁਖਪਾਲ ਤੇ ਅਜੀਤ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਲ਼ੀ ਨੇ ਮਾਂ ਦੀ ਮਮਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ। ਬਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਕੰਵਲਬੀਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਹਾਣੀਆਂ ਜਿਵੇਂ 'ਟਿੱਲੂ', 'ਡੈਡੀ ਕਦੋਂ ਆਉਣਗੇ', 'ਕੁੱਕੜ ਉਡਾਰੀ' ਤੇ 'ਗਊ ਦਾ ਜਾਇਆ' ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ-ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੇ ਹਾਦਸਿਆਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਬਣਾਉਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਜੀਵਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਵਿਚਾਲੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਹਾਦਸੇ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਔਰਤ

ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਜਿਵੇਂ ਧੀ, ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ, ਮਾਂ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਆਦਿ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹੀ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਬਲੀ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਰਗੇ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਉਹ ਅਵੇਸਲੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਧੀ, ਮਾਂ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਸੁਪਨ ਸੰਸਾਰ' ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਸੁਰ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਬਿੰਬ ਅਤਿਆਚਾਰੀ, ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਬਲੀ ਖੁਦ ਇੱਕ ਔਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਅਤੇ ਇਕਲਾਪੇ ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਜਾ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਬਲੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਔਰਤ ਦੀ ਆਜਾਦੀ ਜਾਂ ਔਰਤ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਸਲੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਅਸਾਵੀਂ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਮਸਲੇ ਵਿਦਿਅਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਪਰ ਬਲੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਿਕਰ ਨਾ ਮਾਤਰ ਜਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਹਾਦਸਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵੀ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਔਰਤ ਜਾਤੀ ਸਾਹਵੇਂ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. "Autobiography is a biography written by the subject about himself" - M.M. Abrams, A Glossary of Literary Jerus, P.15.
2. P.1109
3. P.15
4. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਕਲਾ (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ), ਪੰਨਾ 148.
5. "ਝੂਠੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ-ਬੰਧ", ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ, ਪੰਨੇ 16-17
6. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ, ਪੰਨਾ 69.
7. ਜੱਗਬਾਣੀ, 7-6-1981, ਪੰਨਾ 7
8. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 50-51
9. ਡਾ. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਰੀਵਿਊ, ਰੁੱਤ-ਕਰੁੱਤੀ, ਪੰਨਾ 1

10. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਰੁੱਤ-ਕਰੁੱਤੀ, ਪੰਨਾ 144
11. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 104
12. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 40
13. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 177
14. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਹਾਦਸੇ, ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ, ਪੰਨਾ 17
15. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 178
16. ਉਹੀ ਪੰਨਾ ਨੰ 178
17. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਹਾਦਸੇ, ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਸਲੀਬਾਂ, ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਆਰੰਭ
18. ਉਹੀ ਪੰਨਾ ਨੰ 88
19. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 41
20. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ, ਪੰਨਾ 25
21. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਪੰਨਾ 78
22. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ, ਪੰਨਾ 25
23. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਪੰਨਾ 80
24. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਇੱਕ ਪੈਰ ਵਾਲਾ ਘਰ, ਪੰਨਾ 94
25. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 173
26. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਮਰਜਾਣੀ ਜੀਤੋ, ਪੰਨਾ 11-12
27. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਢਾਈ ਸਤਰਾਂ, ਪੰਨਾ 16
28. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬਲੀ, ਰੁੱਤ-ਕਰੁੱਤੀ, ਪੰਨਾ 97

ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ

-ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ

"ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ-ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ।"[1] ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰੂਪਾਤਮਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ। "ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਇਸੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[2] ਉਹ ਇਸੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਰੂਪਾਤਮਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਲੈਅ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ-ਸੰਬੰਧ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਸਥਾਪਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਰਯਾਦਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸ/ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਵੀ ਵਿਲੱਖਣ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਹੱਥਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਰਯਾਦਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਲਾਂ ਵੱਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਚੇਤਨਾ-ਮਾਡਲ ਤੇ ਸੂਝ-ਚੇਤਨਾ-ਮਾਡਲ ਦੀ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਮਾਨਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆ, ਸਗੋਂ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਨਿਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ (Objective Corelative) ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਰਚਨਾਕਾਰ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ-ਨਿਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।"[3] ਵਸਤੂ-ਨਿਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਇਹ ਲੇਖਕ ਦੇ ਆਤਮ-ਨਿਸ਼ਟ ਵੇਰਵੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਤਮ-ਨਿਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਪਰਦਾਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਪਰੰਤੂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚੇਤਨਾ-ਮਾਡਲ (ਇਤਿਹਾਸ/ਯਥਾਰਥ) ਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਖਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ, ਸਾਹਿਤ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

"ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸੰਪਾਰਦਾਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਇੱਕ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬੀਤ ਜਾਣ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[4] ਅਸਲ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਉਹ ਅਮੂਰਤ ਨੇਮ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਹਿਤ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ

ਧਾਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ/ਖੇਤਰ ਸਾਹਿਤ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਗੱਲ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ 'ਨਕਲ ਦੀ ਨਕਲ' ਕਿਹਾ ਹੈ। "ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥ ਆਪ ਹੀ ਸੱਚ ਦੀ ਅਨੁਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ ਫੇਟ ਕਾਵਿ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਵੀ ਅਨੁਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਨੁਕਰਣ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਧੇਰੇ ਤਿਆਗਣ ਯੋਗ ਹੈ"[5] ਪਲੈਟੋ-ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ 'ਕਲਾ ਨੂੰ ਕਲਾ' ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੀ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਕਰਣ ਵਿਚ ਯੋਗ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਅੱਜ ਹਰੇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਅਨੁਕਰਣ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਦਿ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਚਰ ਨੇ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਅਨੁਕਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ, ਇਨ-ਬਿਨ ਉਤਾਰੇ (ਫ਼ੋਟੋ ਕਾਪੀ) ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:

> ਕਲਾ-ਕਿਰਤ ਮੂਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਜੇਹੋ ਜਿਹਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਹੈ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਡੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਿਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।[6]

ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਵਸਤੂ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਪਣੀ ਨਿਖੇੜੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ, ਸਾਹਿਤ (ਕਲਾ) ਨੂੰ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸੁਤੰਤਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ "ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਉਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਵਿਚਾਰ, ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਮਿਥ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।"[7]

ਅਮਰੀਕੀ ਨਵ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਬੁਣਤਰ ਦੇ ਬਣਤਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੀਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਬੁਣਤਰ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਬੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਖੋਲ੍ਹੇ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਤਰਕ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਜਾਂ ਬਣਤਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਰੈਨਸਮ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਇੱਕ ਕਵਿਤਾ (ਸਾਹਿਤ-ਕ੍ਰਿਤ) ਨਿੱਜ ਮੌਲਿਕ ਬੁਣਤਰ ਵਾਲੀ ਵਿਵੇਕ ਪੂਰਨ ਬਣਤਰ ਹੈ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਸਮੁੱਚੇ ਕਮਰੇ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ, ਥੰਮ ਆਦਿ ਉਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹਨ। ਜੇ ਕੰਧਾਂ ਪਲਸਤਰ ਸਜਾਵਟ ਆਦਿ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੇਵਲ ਕਾਰਜਾਤਮ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਰੰਗ ਪਰਦੇ ਅਤੇ ਤਸਵੀਰ ਆਦਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬੁਣਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰੰਤੂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿੱਜੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[8]

ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਪੂਰਣ ਬਣਤਰ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ

ਖਾਸ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਿਕਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬੁਣਤਰ ਤੇ ਬਣਤਰ ਦੇ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਸਿਰਜਿਤ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੁਣਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਰਕ-ਵਿਉਂਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੀ ਨਵ-ਅਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰੀਕੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚਿਤਰਾਤਮਕ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਨਗੇਂਦਰ ਮਿਥ (ਮਿਥਿਕ) ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਹਿਤਯ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਮਿਥਕਾਤਮਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[9] ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮਿਥ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[10] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਕ੍ਰਿਤ ਇੱਕ ਮਿਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਥ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗਲਪਨਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਘਾਟੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲਦੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ-ਤਰਕ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਣਤੀ ਅਜਿਹਾ ਵਾਹਨ-ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖ਼ੁਦ ਮੁਖਤਾਰੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਏ ਵੇਰਵੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਰਗੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਉਹੋ ਹੁੰਦੇ, ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਉਲੇਖਾ 'ਉਹੋ ਜਿਹੇ' ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਬੁਣਤੀ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਸਾਹਿਤ-ਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭੀ-ਅਰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਲੋਵਸ਼ਕੀ ਅਨੁਸਾਰ "ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਹਿਜ-ਅਨੁਭਵੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਈ 'ਅਜਨਬੀਕਰਣ' ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ।"[11] ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਮੌਜੂਦਾ ਵਸਤੂ, ਬਿੰਬ, ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਥੀਮ ਕਲਾ-ਕਿਰਤ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਥੀਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਭਾਗ ਵੀ ਥੀਮ (themes) ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੂਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਖੰਡ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿੱਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਾਰਨ ਵਸਤੂਆਂ (ਅਸਲੀ ਯਥਾਰਥ) ਧੁੰਦਲ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿੱਤ ਦੀ ਧੁੰਧਲ ਪਛਾਣ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਦੀਆਂ "ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ

ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾ ਦੇ ਸਿਰਜਨ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਧੁੰਦਲਕੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ 'ਅਜਨਬੀਅਤਾ' ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਪਾਠਕ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਬੋਧ ਦੇ ਕੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[12] ਇਸੇ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੁਕਾ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ 'ਲੁਕਾਵੇ' ਤੇ 'ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ' ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਤਨਾਉ ਵਾਲੇ ਮੋਟਿਫ਼ਾਂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੋਟਿਫ਼ਕ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰਚਨਾਤਮਕ-ਸੁਹਜ (ਗਲਪ) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲੁਕਾਵੇ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਤਨਾਉ ਵਾਲੇ ਮੋਟਿਫ਼ਕ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਛੱਡ ਕੇ ਸੰਦਰਭਾਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਰਚਨਾ ਵਿਵੇਕ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਮੋਟਿਫਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਨਾਉ ਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸੰਦਰਭਾਰਥ ਦੇ ਜਟਿਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਿਰਣੈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤੱਤ 'ਤੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਹਿਤ-ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੇ ਗਲਪਨਿਕ ਸਫ਼ਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। "ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੋਂ ਗਲਪ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ। 'ਨਾਵਲਕਾਰ' ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਲ ਤੋਂ ਗਾਲਪਨਿਕ ਵੱਲ ਚਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[13] ਇਸ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਹਿਤ-ਜੁਗਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੈ। "ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰ ਕਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।"[14] "ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੀ ਲਕਸ਼ ਅਤੇ ਉਚਿਤਤਾ ਹੈ।"[15] ਇੱਕ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਏਤਾ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਿਸਟਮ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[16] ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਲੇਖਕ ਦੇ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸੰਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਸੂਚਨਾਤਮਕ ਬਿੰਬ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਪ੍ਰਾਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਜੁਗਤਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਹਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਦਕਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਘਾਟੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਵੇਂ ਹੀ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਸਿਰਜਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਨੰਦ ਸਿਰਜਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸੰਦਰਭ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਭ ਸਕਦੇ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਹ ਸੰਦਰਭ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਏਤਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਰਵਿਆਂ

ਨੂੰ ਅਨੁਭਾਵਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਆਪ ਸਿਸਟਮ (ਸੰਰਚਨਾ) ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਹਨ:

1. ਪੂਰਣਤਾ (wholeness)
2. ਸੰਜੀਵਤਾ (Transformation)
3. ਸਵੈਨਿਸ਼ਠਤਾ (Self regulation)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਜੀਵਤਾ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਜਾਂ ਸਵੈ ਨਿਸ਼ਟਤਾ ਆਦਿ ਲੱਛਣ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤਕ-ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਾਲਾ ਸੰਚਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਸੂਚਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਲੇਖਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਪਰ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਜਗਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਇਤਨੀ ਇਕਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਗਟਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਗਟਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸੰਚਰਿਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਧੁੰਦੂਕਾਰਾ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਧੁੰਦੂਕਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਵੇਂ-ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਵੇਂ-ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ (ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ) "ਦੂਜੈਲੀ ਸੰਰਚਨਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਜਟਿਲ ਤੋਂ ਜਟਿਲਤਾ ਵੱਲ ਸਫਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।"[17] ਜਟਿਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦਾ ਸੰਚਾਰਾਤਮਕ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਛਾਣ ਸਕਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਿਸਟਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵੀ ਆਪਣੀਆ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ। "ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਕਾਨਕੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ 'ਧੁਰ' ਤੋਂ ਆਈ ਅਜੇਹੀ ਦਾਤ ਜਿਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।"[18] ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੋਣ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਸਤਾਂ, ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਘਾਟੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਨਵਾਂ ਸਿਰਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣਾ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਅਜਨਬੀਕਰਣ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਜਿਸ ਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਰੂਪ ਹੈ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪ.), 'ਸੰਪਾਦਕੀ', **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ** (ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ-14.
2. ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, **ਮਾਨ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ**, ਪੰਨਾ-15
3. T.S. Eliot, **hamlet**, selected Essays, p. 145.
4. ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, **ਮਾਨ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ**, ਪੰਨਾ 16.
5. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 2.
6. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 33
7. Rene wellek, **Theory of Literature**, p. 147-66.
8. ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, "ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ ਸਕੂਲ, **ਸੇਧ**, ਜੁਲਾਈ 1979, ਪੰਨਾ-46.
9. ਡਾ. ਨਗੇਂਦਰ, **ਮਿਥਿਕ ਔਰ ਸਾਹਿਤਯ**, ਪੰਨਾ-33
10. ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, **ਸੇਧ**, ਪੰਨਾ-46, 47
11. Victor Shklousky, **Russian Formalist Criticism**, P.5.
12. ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, ਪੰਨਾ-16
13. David Lodge, **Language of Novel**, P. 42
14. Rene Wellek, **Theory of Literature**, P. 147-66.
15. ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ, ਪੰਨਾ-24
16. Rosalie L. Colie, "Literature and History", **Relations to Literary Study** (Ed. James Thorpe), P. 25.
17. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਸਾਹਿਤ ਦੂਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ', ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ (ਸੰਪ. ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ), ਪੰਨਾ 25.
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-29

ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

-ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਰੈਂਡਲ ਜੈਰਲ (Randall Jarrell) ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ, "ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ।"[1] ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਟੀ.ਐਸ.ਇਲੀਅਟ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣਾ ਹੈ।"[2] ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੀਕ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਲਿਖਾਰੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਤੁਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ। ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਗ਼ਲਤ ਸਾਬਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਮੈਥਿਊ ਆਰਨਲਡ (Matthew Arnold) ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਯਥਾਰਥਕ ਮੁੱਲਾਂਕਣ' (real estimate) ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੇ 'touchstone'[3] ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਕਾਵਿਕ ਪੰਕਤੀਆਂ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉੱਘੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਮਰੀਕੀ ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਤੁਲ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਹ ਟੀਚੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਅ ਲਏ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਦਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂਚਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇੱਕ ਕਵੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਨਾ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੂਪਵਾਦੀ। ਉਹ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਰਥਕ ਤੱਥਾਂ 'ਤੇ ਮੁਢਲਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਰੂਪ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲਿਖਾਰੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪਾਠ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ (considerations) ਇਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਹਿਯੋਗਾਤਮਕ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਧ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ । ਇਹ ਵਿਦਵਤਾ-ਪੂਰਵਕ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਐਫ. ਡਬਲਿਯੂ. ਬੈਟਸਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ The scholar-critic[4] ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਣਾ ਅਤੇ ਟਾਕਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅਜੋਕੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਾਂਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਵਿਚ ਰੰਗ ਅਤੇ ਬੁਰਸ਼ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਐਨ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿੱਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਜੋ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਉਹੀ ਹੁਲਾਸ ਦੇਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਉਭਰ ਆਵੇ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਵੀ ਨੇ ਕਲਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਅਧਿਐਨ ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਨ਼ਫ਼ੀ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ

ਉਪਜ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਤੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਔਸਕਰ ਵਾਈਲਡ (Oscar Wilde)[5] ਵਾਂਗ ਆਲੋਚਕ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਵੇਗਾ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗ (social context) ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਕਲਪਿਤ ਦਰ ਵੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰੋਦੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੋਦੀ ਤੱਤ ਬਨਾਉਟੀ ਸੰਗੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਸੰਗੀਤ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਸੰਗੀਤ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਿੱਤ ਦਿਹਾੜੀ ਦੀ ਗੱਲ-ਬਾਤ, 'ਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਵਰਤੋਂ, ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਹ ਟੀਚਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ, "ਜਿਨਿ ਸਿਰ ਸੋਹਿਨ ਪੱਟੀਆ............" ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ "ਪੁੰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹੁ-ਸਾਗਰ ਉਛਲੇ" ਅਤੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ "ਹਰ ਰਾਤ ਗਲੀ ਵਿਚ ਮੈਂ ਤੇ ਤਾਰੇ ਕੱਠੇ ਸੌਂਦੇ ਹਾਂ........." ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਟਾਕਰੇ ਤੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ ਪਰੰਪਰਾ। ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਵਧਦੀ, ਫੁੱਲਦੀ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਕਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਧੋ ਬਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਅਚੇਤ ਮਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਲਿਖਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਸਦਾ ਇੱਕ ਹੀ ਚੱਕਰ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਮੰਨ ਲਉ ਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਉੱਨਤੀ ਨਾਲ ਅਜੋਕਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚੱਕਰ ਇੰਨ ਬਿੰਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪਰੰਪਰਾ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਨਾਤਨਵਾਦ ਦਾ ਦਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਟੀ.ਐਸ.ਇਲੀਅਟ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, "ਅਤੀਤ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਐਨਾ ਹੀ ਰਾਹ ਦਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨਾਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਦਲਾਉਂਦਾ ਹੈ"[6]

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਖਰਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਝਰਨਾਟਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਛਿੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਹੁਲਾਸ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇੰਦਿਰਾਤਮਕ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ। ਇਹ ਜਮ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਫ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਸੁਭਾਅ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਕਥਾਰਸਿਜ਼ (Catharsis)[7] ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰੀਏ, ਜਾਂ ਆਈ.ਏ.ਰਿਚਰਡਜ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦ

'Synaesthests'[8] ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਕਰੀਏ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁੱਜਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਘਿਸੀ-ਪਿਟੀ, ਸ਼ਰਧਾਤਮਕ ਭਾਵੁਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰ ਟਿੱਪਣੀ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖ ਕੇਂਦਰ (Focus) ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਠੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੀਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਉਹ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆਈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਇਕਾਈ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪਲੈਟੋ[9] ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸ਼ਿਵਮ, ਸਤਿਅੰਮ, ਸੁੰਦਰਮ ਦੇ ਤੁਲ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਬੌਧਿਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਭਾਵੁਕ ਅੰਸ਼ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹੀ ਉਦਾਹਰਣਾ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀ ਦਲੀਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜੇ ਤੀਕ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਾਚਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਕਰਮ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮਯੋਗੀ ਹੋਣ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵੀ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਲਾਤਮਕ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਟਿਪਣੀ ਇਸ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਉਹ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਬਣਤਰ ਤੇ ਬੁਣਤਰ ਦੋਵਾਂ 'ਤੇ ਟਿਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤਕਨੀਕ ਤੀਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਘੋਖਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪਾਠਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਸੈਮਿਟਿਕ, ਇਸਲਾਮੀ, ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਟਿਪਣੀ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣਾ ਸਹਿਤ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਾਠ ਦੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਫਰੋਲਦੇ, ਸਗੋਂ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸੋਚੀ ਸਮਝੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਹੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਹੈ, ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੀਹਵੀਂ

ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਾਰਨ ਕਵੀ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸੋਚ ਨੂੰ ਤਿਆਗਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁਗ ਦੀ ਵਲਗਣ ਤੀਕ ਸੀਮਤ ਸੀ, ਪਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਅਤੇ ਮਸ਼ੀਨੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਰਵੱਈਆ ਭਾਵੁਕ ਨਹੀਂ, ਬੌਧਿਕ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਨਿਤ ਦਿਹਾੜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਦੈਵਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬੌਧਿਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਸਾਹਵੇਂ ਰੱਖ ਕੇ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਖੜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਤਾਬੀ ਗੱਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਆਈ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀ ਅਧਿਕ ਸਫਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਲਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਕਲਾਤਮਕ ਟੀਚਿਆਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਰੂਪ ਤੇ ਸਾਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਘੋਖਦੇ, ਪਰਖਦੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਬ੍ਰਿਜ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਚਰਿੱਤਰ, ਉਸ ਦੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਅਪੀਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਘੋਖਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਉਸ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤਕਨੀਕ, ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸੰਕਲਪ ਨਿੱਜੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਾਤ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਸ਼ਾ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਇਕੱਲਤਾ ਅਤੇ ਮੇਲ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਬਿਰਹਾ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਰੋਦੀ ਪਕਿਆਈ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਨਿਜਾਤਮਕ ਕਵਿਤਰੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ, ਦਰਦਾਂ ਅਤੇ ਪੀੜਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ 'ਮੈਂ" ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ 'ਮੈਂ" ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਰੁਮਾਂਚਵਾਦੀ ਦਾਗ ਧੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਲੂਣਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ

ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਲਾਂਕਣ। ਉਨਾਂ ਨੇ ਸਮੂਹਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਿਬੰਧ ਅਧਿਕ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬਿਆਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ, ਤਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟੀਚਾ ਕਲਾਤਮਕ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਆਦਿ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਦੱਸ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ (Words-in-action) ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹੀ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਆਲੋਚਕ ਵਜੋਂ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਕੇਂਦਰਿਤ (Discvrsive) ਹੈ। 'ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਯੁਗ' ਨਾਂ ਦੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਆਰੰਭਿਕ ਦੋ ਤਿੰਨ ਪੰਨੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ 'ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ' ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਬਾਰੇ ਉਹੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਨ। 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੂਪ' ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਐਨ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ' ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੁੜ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦੁਹਰਾਈ ਬੋਰੀਅਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਢੰਗ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਸਟੇਜੀ ਬੁਲਾਰੇ ਦਾ ਹੈ। 'ਨਵੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ' ਨਾਂ ਦੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜੋਕੇ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹਰੇਕ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਉਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੂਚੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਬਿਨਾਂ ਦਲੀਲ ਦੇ ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਪਾਠਕ ਉਤੇ ਠੋਸਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਰਾਏ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਰਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾ ਉਸ ਲਈ ਅਸਫਲਤਾ ਬਣੀ। "ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇਹ ਮਹਾਨ ਅਸਫਲਤਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਕਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਘਾਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇੱਕ ਉਘੜਵੀਂ ਮਿਸਾਲ ਹੈ।"[10] ਪਰ ਵਾਰਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਧ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ। ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪੂਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯੋਗਤਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ, ਉਨਾਂ ਦੀ ਯੋਗ ਵਰਤੋਂ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਕੇਤ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਕ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਆ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੀਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਰੁਮਾਂਚਿਕਤਾ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੜੇ ਹੋ ਕੇ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਬਾਣੀ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਸੂਫੀ-ਕਾਵਿ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ, ਉਹ ਨਿਰਪੱਖ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਆਲੋਚਕ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਅਮੀਰੀ ਹੈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ।[11] "ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬੌਧਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਜਾਂ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਰਚੀਆਂ ਗਈ, ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹਨ।"[12] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮੋੜ ਤੇ ਖੜਾ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਉੱਤਮਤਾ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਈਮਾਨਦਾਰੀ, ਡੂੰਘਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਟਿੱਪਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. "Our age is the age of criticism", Poetry and the Age, Randell Jarrell, Vintage Books, New York, 1959, P. 13.
2. "A critic should have sensitiveness, to a remarkable degree." The Sacred Wood, T.S.Eliot, Methuen & Co., London, 1932, P. 14.
3. "The real estimate" and "touchstone", Matthew Arnold Essays on English Literature, (ed.) F.W.Bateson, Uni: of London, Press, London, 1965, pp. 114 & 116.
4. "Literary criticism and literary scholarship are.... complementary" The Scholar- Critic, F.W. Bateson, Rutledge & Kegan Paul, London, 1972, Preface.
5. "The telling of beautiful untrue thing is the proper aim of art." The Modern Tradition (ed.) Richard Ellmann, Oxford Uni: Press, New York, 1965, P. 23.
6. "The past is altered by the present as much as the present is directed by the past." 20th Century Literary Criticism: A Reader, (ed.) David Lodge, London: Longman, 1972, p. 72.
7. "Catharsis effects through pity and terror the correction and refinement of such passions." Loci Critic, George Saintbury, Lyall Book Depot, Meerut, 1966, p. 5.
8. "Synaesthesis means a harmony and equilibrium of our impulses". The

Foundations of Aesthetics, I.A.Richards, C.K. Ogden and James Wood, Lear, New York, 1925, p. 75.

9. "Philosophic knowledge of the true, good and beautiful is essential to the development of reghteousness." Dictionary of Philosophy, Peter A. Angeles, London, 1981, p. 214.
10. ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕਣ, ਅਤਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1963, ਪੰਨਾ 194
11. "The intellectual deals specifically with ideas." The Cultural Critics, Lesley Johnson, Rutledge and Kegan Paul, London, 1978, p. 8.
12. "The critic makes a distinterested endeavour to learn and propagate the best that is known and thought in the world and thus establish a current of fresh and true ideas." Matthew Arnold Essays on English Literature, 1965, op.cit., p. 58.

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ

-ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ (ਡਾ.)

ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਉਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ-ਸਾਸ਼ਤਰ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਲੱਗੇ, ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ-ਸਾਸ਼ਤਰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਇਕੋ-ਇੱਕ ਤੇ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰਪੇਖ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਨਵੇਂ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਪੇਖ ਤੇ ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਹੁਣ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਅਮਰੀਕੀ ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਰੂਪਵਾਦ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਬਸਤੀਵਾਦ, ਕੇਂਦਰਵਾਦ, ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦ ਤੇ ਦਬਦਬੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਉਤਰ-ਆਧਨਿਕ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ, ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਡੀਬੇਟ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਡੀਬੇਟ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਲਾਸ਼ੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹੁਣ ਤਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪਾਂ/ਵੰਨਗੀਆਂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਅਜੋਕੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੁਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਆਸ਼ਰਿਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ, ਉਸਦੇ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਕਲਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤਰਕਹੀਣ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਘਟੀਆ ਕਲਾ ਜਾਂ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਕਹਿ ਕੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਹੀ ਗੱਲ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਇਸਨੂੰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੁਝਾਨ ਵਜੋਂ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਕਾਬਜ਼ ਧਿਰਾਂ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਉਂ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੱਚ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅੱਜ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਿਕ ਹੋ ਕੇ ਇਸੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਵਾਂ ਮਾਡਲ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਯਤਨ 'ਚ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਪਰਿਪੇਖ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦਬਦਬੇ ਤੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਕਾਰਨ ਦਬਾਏ, ਤੋੜੇ ਮਰੋੜੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾਏ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਦੁਰ-ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਲ਼ ਰਹੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ, ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੇ ਖਪਤਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਮੀਡੀਏ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਤੇ ਗਲਬਾ ਪਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੇ ਕੰਜ਼ਿਊਮਰਿਜ਼ਮ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਜੁਗਤੀਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵੈਲਿਊ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸਹਿਜ ਹੀ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਦਬਦਬੇ ਹੇਠ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੜ੍ਹ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅਧਾਰਿਤ ਬਹੁ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਲ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਾਣ ਲਈ ਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫਾ ਕਮਾਉਣ ਦੇ ਲਾਲਚੀ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਉਥੋਂ ਦੀ ਲੋਕਧਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਦੇ ਵਿਰਸੇ, ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ (ਮਾਂ ਬੋਲੀ) ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਖ਼ਟੇ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਇੱਕ 'ਹਾਈਪਰ ਟੈਕਸਟ' ਸਿਰਜੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਵੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ, ਨਵਾਂ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਨਿਕਸ ਮੀਡੀਏ ਰਾਹੀਂ ਕੰਟਰੋਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਅਸਿੱਧੀ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜੀ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ 'ਹਾਈਪਰ ਰੀਅਲ਼' ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਿਆਰ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਮੁੱਢਲੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਤੀਕ ਬਦਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਇਉਂ ਇਹ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਰਸੇ ਬਾਰੇ ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਅਤ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਤਰਕੀਬਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ 'ਤੇ ਗ਼ੁਲਬਾ ਪਾਉਂਦਾ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਪੜ੍ਹਤ-ਵਿਧੀ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ

ਵਰਤਮਾਨ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ।'[2] ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਰਸੇ ਪ੍ਰਤਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ, ਪ੍ਰੋਖ ਵਿਹਾਰ, ਪਾਲਿਸੀਆਂ ਤੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ, ਬਸਤੀਆਂ ਰਹੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀਆਂ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਕਾਰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਡੀਬੇਟ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਚਿਹਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਕਾਰਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰ ਅਤੇ ਚੌਮਸਕੀ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਨੰਗਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਦੈਰਿਦਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੇ ਉਲਟ-ਪੁਲਟ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ, ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਨੇੜਿਓਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ, ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਉਭਰਿਆ ਅਜਿਹਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਸਮੇਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ-ਸਮੇਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਜੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਅਜੋਕਾ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ, ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਨ, ਨਵੇਂ ਸੰਕਟ, ਨਵੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਨਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਰੂਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਤੇ ਗਿਆਨਕਰਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸੋਚ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਾਂ 'ਚੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਣ ਲਈ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਡੀਬੇਟ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਡੀਬੇਟ ਬੜੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਨਿਤਸ਼ੇ *(The Will To Power)*, ਜੇਮਸਨ *(Postmodernism or Cultural Logic of Late-Capitalism)*, ਬੋਦਰੀਲਾਰ *(System of The Object)*, ਡੈਨੀਅਲ ਬੈੱਲ *(End of Ideaology)*, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ *(Writing Degree Zero, Death of The Author)*, ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ *(Archeology of Knowledge, Discipline And Punish)*, ਦੈਰਿਦਾ *(of Grammatology, Writing And Difference, Speech And Phenomena)* ਅਤੇ ਲਿਉਤਾਰ *(The Postmodern Condition : A Report on Knowledge)* ਆਦਿ ਤਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਲਈ ਇਸ ਡੀਬੇਟ ਵਿਚੋਂ ਦੈਰਿਦਾ ਅਤੇ ਲਿਉਤਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬੜਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਜਾ ਕੇ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਿੰਤਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ 'ਵੱਖਰਤਾ' (DifferAnce) ਅਤੇ 'ਵਿਰਚਨਾ' (Deconstruction) ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਮਹਾਂ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਖੇੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਕਾਰਥੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਦੱਸਦੇ ਸਨ ਜਾਂ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ, ਜੋ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਅੰਤਮ, ਹਾਜ਼ਰ ਦੱਸਦੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਸਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੈਰਿਦਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਅਸਥਿਰ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਦੈਰੀਦਾ ਦਾ ਚਿਹਨ ਵੱਖਰਤਾਮੂਲਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋ ਕਿਰਿਆਵਾਂ-ਇੱਕ 'ਵੱਖਰੇ ਹੋਣ' (To differ) ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ 'ਮੁਲਤਵੀ ਹੋਣ' (To deffer) ਕਾਰਨ ਅਰਥ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਭਾਸ਼ਾ ਅਸਥਿਰ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਚਿਹਨਕ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨਕ ਵਿਚ ਹੀ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।'[3] ਇਉਂ ਅਰਥ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵੱਖਰਤਾਮੂਲਕ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚੋਂ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਿੰਨਾ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ ਓਨਾ ਹੀ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਅਨੁਕ੍ਰਿਆ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਜ਼ਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ 'ਵਿਰਚਨਾ' ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। 'ਵਿਰਚਨਾ' ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਕਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਐਸੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਅਰਥ ਲੁਕੇ ਹੁੰਦੇ/ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਵਿਰਚਨਾ' ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਅਰਥ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਜੋ 'ਤਰਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ।'[4] ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਸਦਾਚਾਰ ਜਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਿਆਰ ਘੜਨ ਵੇਲੇ ਲੋਕ-ਸੂਝ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਖੇਡ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਰੂਪਾਂ ਜਾਂ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ। ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਲਿਉਤਾਰ ਭਰਪੂਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਂਗ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦਾ ਭਾਰੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾਂ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ, ਕੌਮਾਂ ਜਾਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਏਕੀਕਰਨ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ

ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲਿਉਤਾਰ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਭਾਰੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਕੌਮਾਂ ਤੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ 'ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ' (ਵੱਖਰੇ ਅਨੁਭਵਾਂ) ਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਵਰਗ, ਕੌਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਕਬੀਲਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਚਾ ਕੇ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਲਿਉਤਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕਾਰਨ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੋਮੇ ਤੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈਵਾਦੀ ਤੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤ ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਮੰਨਿਆਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮ, ਯਥਾਰਥ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਾਂ ਪਾਠ/ਕਿਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਸੌਟੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ 'ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ 'ਪੈਰਾਲੌਜੀ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਦੇ ਹਨ।'[5] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਉਤਾਰ ਸਮੁੱਚਤਾ, ਦਮਨ, ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਥਾਨਕਤਾ, ਵੱਖਰਤਾ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਓਤਾਰਦ ਦੇ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ-ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਸਵੈ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ/ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸੂਝ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਸਥਾਨਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹਨ, ਦੀ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਨਿਯਮ, ਸੁਹਜ, ਸੱਚ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਆਦਿ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਲੱਚਕਦਾਰ ਗਰਾਮਰ ਨੂੰ ਪਕੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਅਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਦਬਾ ਕੇ ਇੱਕ ਪਾਸੜ ਖੇਡ ਖੇਡੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪ ਵੀ 'ਮਿੱਥਾਂ' ਸਿਰਜੀਆਂ ਹਨ 'LPG' (Liberalization, Privatization, Globalization) ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਨਵੀਂ ਮਿੱਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦਿਖਾਏ ਅਤੇ ਮੀਡੀਏ ਜਾਂ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਇਸ ਮਸਨੂਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਸਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਕਾਰਪੋਰੇਟਸ ਦਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਸੰਚਾਰ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ 'ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦਾ ਮਾਲ ਬਣਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮਕਸਦ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਬੜੀ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਤੀਕ ਅਸਰਦਾਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ 'ਵਸਤਾਂ' ਵੇਚੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ 'ਪਿੰਡ' ਖਿੱਚ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ 'ਵਸਤਾਂ' ਤੀਕ ਨੇੜੇ ਤਾਂ ਕਰ ਲਏ ਹਨ ਪਰ 'ਪਿੰਡ' ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਪੱਖੋਂ ਇੱਕ ਘਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਘਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਉਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਕੱਥ ਤੇ ਵੱਥ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖ ਦਾ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਾਂ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਵਿਕਸਤ ਸੰਚਾਰ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨ-ਹਿਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਭੁਗਤਾਇਆ ਜਾ

ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮੋੜਾ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਗੌਰਵ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਵੇ। ਅੱਜਕਲ ਲੋਕ-ਸਮੂਹਾਂ 'ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਦਬਾਅ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹ ਉਸ ਉਪਰ ਪੈਂਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਦਬਾਅ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਬਾਓ ਤੋਂ ਰਿਲੀਫ਼ ਲੈਣ ਲਈ ਵਿਕਸਤ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਲੈੱਕਟ੍ਰੋਨਿਕਸ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਜਾਂ ਇੰਟਰਨੈਟ 'ਤੇ ਬਲਾਗ ਲਿਖ਼ਤ, ਚੁਟਕਲੇ, ਗੀਤ, ਐਨੀਮੇਸ਼ਨਜ਼ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਨਵੀਆਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਵਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤਕ ਅਸਰਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਨਿਕਸ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਵੀ ਬਥੇਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਕਤ ਨੇ ਕੂੜੇਦਾਨ ਵਿਚ ਸੁਟ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਜ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਵ-ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅੱਜਕਲ ਤਾਂ ਇਕ ਘਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਭ ਜੀਅ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਨੈਟਵਰਕਿੰਗ ਡਿਵਾਇਸ਼ (ਮੋਬਾਇਲ, ਆਈ. ਪੈਡ ਜਾਂ ਹੋਰ) ਰਾਹੀਂ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਾਰੀ-ਲੋਕਮਨ, ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਤੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਏ ਪੂਰੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਕੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਸਥਾਨਕ ਲੈਅ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਿਵੇਂ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ! ਇਹ ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ/ਇਤਿਹਾਸ/ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੈਪਾਂ ਦੀ ਭਾਲ਼ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪੁਨਰ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ/ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਵਕਤ ਦੀਆਂ ਸੱਤਾ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਲੁਕੋਅ ਜਾਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜਕ ਵਿਦਰੋਹ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਉੱਗਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਇਉਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਵ-ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਭਾਵ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਉਪਜੇ ਚਿੰਤਨ (ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਆਦਿ) ਨਾਲ ਸਮਾਂਨੰਤਰ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ।
2. http://books.google.co.in/books?id=yGP2KORMViYC (Pramod K Nayar, *Postcolonial Literature: An Introduction*, Dorling Kindersley, Delhi, 2008, p-17.)
3. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, (1973) p.129.
4. Christopher Norris, *Deconstruction : Theory and Practice*, 1982, p-xii.
5. Jean Franois Lyotard, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge,* 1984, p. 60.

ਬਸਤੀਵਾਦ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ : ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ

-ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਬਸਤੀਵਾਦ (Colonialism) ਇੱਕ ਪੂੰਜੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਮਹਾਂਨਗਰ ਤੋਂ ਬੇਗਾਨੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨੀ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬੇਹਤਰ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਹਥਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਫੌਜ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਿਸੇ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਮਾਤਰ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ/ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਪ੍ਰਪੰਚ ਅਤੇ ਸੋਚ-ਵਿਹਾਰ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਹੁਕਮਰਾਨ ਪ੍ਰਭੂਤਾ (Hegemony) ਦਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਆਧਾਰ ਰਹਿਤ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਬਣ ਕੇ ਜ਼ਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਲਾਮੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਖਤਰਨਾਕ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਤਾਣਾ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਬੰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੈਅ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਜਿਊਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਦਤ ਬਣਕੇ ਉਸਦੀ ਨਰੋਆਕਰਣ ਦੀ ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਕੋਈ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਨੇ ਦ੍ਰਾਵੜਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜ਼ਜਬ ਕਰ ਲਿਆ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰੀਆ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦ੍ਰਾਵੜ ਰਾਖਸ਼ਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਚਿੱਟੇ, ਕਛੱਤਰੀ ਨੂੰ ਲਾਲ, ਵੈਸ਼ ਨੂੰ ਪੀਲੇ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ। ਏ. ਐਲ. ਬੈਸ਼ਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦ ਵੰਡਰ ਦੈਟ ਵਾਜ਼ ਇੰਡੀਆ' ਵਿਚ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ' ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਆਰੀਆ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਆਖਦਿਆਂ ਉਸਦੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਆਰੀਆਈ ਸ੍ਰੋਤ ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵੀ ਰੰਗ ਦਾ ਭੇਦ ਬਰਕਰਾਰ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਡੀਜ਼ਾਈਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ/ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੋਚ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਉਤਰ ਗਏ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਹੁਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏ ਨੇ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜ ਕੇ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਬਸਤੀਕਰਣ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਬਸਤੀਕਰਣ (Internal Colonialisation) ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਤਾਣੇ (Disempowering People) ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕਾਰਗਰ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਸਤੀਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਸੱਟ (Trauma) ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ/ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੇਖਣਾ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਮਵਰ ਮਨੋਚਕਿਤਸਕ ਫਰਾਜ ਫੈਨਨ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਬਲੈਕ ਸਕਿਨ, ਵਾਈਟ ਮਾਸਕਸ' (1952) ਅਤੇ 'ਦ ਰੈਚਡ ਆਫ ਦ ਅਰਥ' (1961) ਰਾਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਸਤੀਕਰਣ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਸਤੀਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਟੁੱਟਭੱਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖਾਤਮੇ

ਦਾ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਬਸਤੀਕਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਗਠਨ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਬਸਤੀਕਰਣ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮੋਹਰੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਨਿਬਸਤੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਬਸਤੀਕਰਣ ਦੀ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਨੂੰਨ, ਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਦਿਅਕ ਢਾਂਚਾ, ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ, ਪਹਿਰਾਵਾ ਸਭ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਲੰਬੇ ਸਮੇ ਦੇ ਸਾਸ਼ਨ ਉਪਰੰਤ ਬਸਤੀਵਾਦ ਖਿਲਾਫ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਏ, ਬਸਤੀਆਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਈਆਂ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਲੇ ਗਏ ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਬੀਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੀਜੇ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸੋਚ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੇ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ, ਸਾਮਵਾਦ ਅਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿਹੇ ਨਵੇ ਢੰਗਾਂ/ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ (Globalization) ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਹੇਠ ਪਛੜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਨਿਕਲੀਆਂ ਹਨ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਦਸਤਕਾਰੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਹੋਈ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਅਜਾਰੇਦਾਰ-ਪੂੰਜੀ (Monopoly Capital) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਨਿਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੂੰਜੀ (Global Capital) ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਬੇਗਾਨੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਬਸਤੀਵਾਦ ਸਾਮਵਾਦ (Emperialism) ਬਣ ਗਿਆ। ਆਮ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਸਾਮਵਾਦ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਵੇਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਸਾਮਵਾਦ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਮੁਹਤਾਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਚਿਲਡਜ਼ ਤੇ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਸਾਮਵਾਦ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰਾਹੀਂ ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਵਣਜ ਦੇ ਵਾਧੇ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। (An Introduction to Post-Colonial Theory, Harvester Wheatsheaf, 1997, P-227) ਸੋ ਬਸਤੀਵਾਦ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਮਵਾਦ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਮਵਾਦ ਪੱਛਮੀ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਉਹ ਕਾਰਜ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਰੁਝਾਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਦੂਰ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਉਪਰ ਸ਼ਾਸਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਸਾਮਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਇਕੋ-ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਚ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਲਈ ਕੱਚਾ ਮਾਲ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਅਤੇ ਤਿਆਰ ਮਾਲ ਦੀ ਵਿਕਰੀ ਲਈ ਮੰਡੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਿਤ ਖੇਤਰੀ ਵਿਸਤਾਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਇਕਮਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ

ਬਣਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੱਜ ਪ੍ਰਤੱਖ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪਤਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਮਵਾਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਵਾਦ ਦਾ ਵੱਡਾ ਯਤਨ ਅਧੀਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਜਾਰੇਦਾਰ ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਣ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਰਥਚਾਰਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਾਹਿਤਕ, ਸੌਂਦਰਯਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਸਭ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਆ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ/ਲਚਕ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਸਾਂਝਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਸਤੀਵਾਦ, ਸਾਮਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵੀ ਵਿਚਰਦੇ ਰਹੇ। ਮੈਸੋਲਨੀ, ਹਿਟਲਰ, ਜਾਪਾਨੀ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਾਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੇ ਸਾਮਵਾਦ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ। ਬਸਤੀ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੰਡੀਆਂ ਲੱਭਣ ਦੀ ਹੋੜ ਤਹਿਤ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਸਿੱਧੀਆਂ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਰਾਹੀਂ ਮੰਡੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ। (ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, "ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ : ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ," ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 42)

ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਉਪਰੰਤ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਬਸਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ (Direct Colonial System) ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਫਰੀਕੀ-ਏਸ਼ੀਆਈ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕੁਚਲ ਦਿੱਤਾ। ਦੂਸਰਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਕਈ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੀ, ਪਰ ਗੁਲਾਮ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਰਦਾਨ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦਬਾਅ, ਯੂਰਪੀਅਨ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਆਬਾਦਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਾਮਵਾਦੀ ਮਾਤਭੂਮੀ (Imperialistic Motherland) ਪ੍ਰਤੀ ਅਵੱਗਿਆ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਾਹਰੀ ਦਬਾਅ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਾਰਨ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਬਸਤੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਏ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ (ਅਫਰੀਕਾ, ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਲੈਟਿਨ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੁਲਕ) ਨੂੰ ਪਛੜੇ, ਘੱਟ ਵਿਕਸਤ, ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਅਤੇ 'ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ' ਦੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਮਾਜਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਕਾਰਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਯੂਰਪੀਅਨ ਮੁਲਕਾਂ ਉਪਰ ਹੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਨਿਰਭਰਤਾ ਕਾਰਣ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਿਆ।

ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ (Neo-Colonialism) ਵਿਸ਼ਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕੱਚੇ ਮਾਲ/ਕੁਦਰਤੀ ਸਾਧਨਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ, ਵਾਧੂ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਤਿਆਰ ਮਾਲ ਦੀ ਖਪਤ ਵਾਸਤੇ ਨਵੀਆਂ ਮੰਡੀਆਂ ਦੀ ਤਾਲਾਸ਼ ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ, ਕਰਜ਼ਾ, ਕਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਪਾਰ ਉਪਰ ਏਕਾਧਿਕਾਰ, ਕਠੋਰ ਵਪਾਰਕ ਸ਼ਰਤਾਂ, ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਿਤੀ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਪਰ ਕੰਟਰੋਲ ਅਤੇ ਬਹੁਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਅਜਿਹੇ

ਸਾਧਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੰਬੇ ਸਮੇ ਤੱਕ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋ ਜਾਣ। ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ 'ਤੇ ਦਬਾਅ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਨ।

ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਬਹੁਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕੰਪਨੀਆਂ, ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬੈਨਰ ਹੇਠ ਬਣਾਈਆਂ ਵਿਤੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ - ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਫੰਡ, ਵਿਸ਼ਵ ਬੈਂਕ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਕੋਲ ਹੈ) ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਪਾਰਕ ਸੰਘ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਰਥਿਕ ਸਹਿਯੋਗ, ਵਪਾਰਕ ਰਿਆਇਤਾਂ, ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਉਦਾਰਤਾ ਵਰਗੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਮੀਰ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਰਥਿਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਗਰੁੱਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਫਾਦਾਰ ਗਰੁੱਪ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ, ਰਾਜ ਪਲਟੇ, ਪਿੱਠੂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ, ਫੌਜੀ ਸਮਝੌਤੇ ਅਤੇ ਮਿੱਤਰਤਾ ਸੰਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਨੂੰ 'ਉਪਗ੍ਰਹਿ ਰਾਜ (Sattelite States) ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫੌਜੀ ਸਮਝੌਤੇ, ਮਿੱਤਰਤਾ ਸੰਧੀਆਂ, ਆਰਥਿਕ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਮਦਦ ਮਹਾਂਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ (Super Power Hegemony) ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜੁਗਤਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੋਸੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਢਾਅ ਲਾ ਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਖਪਤਵਾਦ (Consumerism) ਨੂੰ ਵੀ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੇਟੈਂਟ, ਲਾਈਸੈਂਸ ਤੇ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਕਾਰਣ ਗਰੀਬ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਮੀਰ ਮੁਲਕਾਂ ਉਪਰ ਵਧਣ ਕਰਕੇ, ਤਕਨੀਕੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਸਿਖਲਾਈ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਕਾਨੂੰਨਦਾਨ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਇੰਜਨੀਅਰ ਅਤੇ ਡਾਕਟਰ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਕਰਕੇ, ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਧੀਆ ਡਾਕਟਰ, ਇੰਜਨੀਅਰ ਅਤੇ ਤਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਵੱਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਖਰਚ ਤੇ ਸਿਖਿਅਤ ਇਹ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਲੋਕ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਬਰੇਨ ਡਰੇਨ (Brain Drain) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। (ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, "ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ," ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਪੰਨੇ 304-314)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨੀਆ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ 'ਕਾਮਨਵੈਲਥ ਸਾਹਿਤ' ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਯੂਰਪੀ ਆਬਾਦਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-

ਨਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ (ਅਫਰੀਕਨ, ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕੀ ਰਾਸ਼ਟਰ) ਦੇ ਲੇਖਕ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਆਰ. ਕੇ. ਨਰਾਇਨਨ (ਭਾਰਤ), ਜਾਰਜ ਲੈਮਿੰਗ (ਬਰਬੈਡੋਜ਼), ਕੈਥਰੀਨ ਮੈਨਸਫੀਲਡ (ਨਿਊਜ਼ੀਲੈਂਡ) ਅਤੇ ਚਿੰਨੂਆ ਅਚੀਬੀ (ਨਾਈਜੀਰੀਆ) ਵਿਸੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨਣਯੋਗ ਹਨ। ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ 'ਕਾਮਨਵੈਲਥ ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਮਕਸਦ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਹੁੰਚ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਅਮਰੀਕਨ ਅਤੇ ਆਇਰਸ਼ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਭਾਰਤ, ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਜਾਂ ਕੈਰੀਬੀਅਨ ਵਿਚ ਰਚੇ ਕਾਮਨਵੈਲਥ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦੇ ਓਹਲੇ ਵਿਚ 'ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ' ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕੌਮੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਾਪਦੰਡ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਤੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ।

'ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ' (Post-Colonialism) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਅੰਤ ਮਗਰੋਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਮਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਪਾਠ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਸਤੀ-ਵਿਗਠਨ (Decolonisation) ਉਪਰੰਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਚ "ਉਤਰ" 'ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜੁਝਾਰੂ ਯੁੱਗ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਲਾਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇਸਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਸਤੀ ਵਿਗਠਨ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਉਪਰ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੁਣੌਤੀ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਸਤੀਆਂ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜੋ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਬਸਤੀਆਂ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਸਰਨਾਰਥੀ ਜੋ ਪਰਵਾਸੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ

ਦਾ ਪੁਨਰ-ਪਾਠ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹਨ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਪੜਤ' ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ? ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਡਲਾਂ ਉਪਰ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਉਸ ਸਾਹਿਤ/ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੈ, ਜੋ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਬਾਰੇ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਛਮੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ/ਏਸ਼ੀਆਈ ਮੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ, ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਅਤੇ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੋਂ ਖ਼ੁਰਾਕ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪਾਠਾਂ/ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਉਪਕਰਣਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸੋਮਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਆਂ ਉਪਰ ਗਲਬਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਸਰੀਰ, ਰੰਗ, ਆਵਾਜ਼ ਯੂਰਪੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਨਸਲਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਕੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਕਾਰੀ, ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾਕਾਰੀ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ' (1978) ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਟਲੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਐਨਟੋਨੀਓ ਗ੍ਰੇਮਾਸਕੀ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਮਿਸ਼ੈਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਬਵਾਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਫਰੀਕਨ, ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ-ਅਰਬ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਾਰੀ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮ ਨਿਯਮਤ ਤੇ ਉਤਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਅਨਿਯਮਤ ਤੇ ਨਿਮਨ ਅਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਧਰਮ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਤਵ ਈਸਾਈਅਤ ਤੋਂ ਨੀਵੇਂ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਉਤਮ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮੰਨ ਕੇ ਪੂਰਬ ਬਾਰੇ, ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਜੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ, ਉਹ ਸਭ 'ਪੂਰਬਵਾਦ' ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮੁੱਦਾ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। (ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, "ਪੂਰਬਵਾਦ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਿਪੇਖ," ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 44.) ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ' ਰਾਹੀਂ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਕ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦ ਭਾਵੇਂ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ 17ਵੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਪਰ ਪੂਰਬ ਦੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਜਾਂ ਨਿਰਬੁੱਧ ਹੋਣ ਦੀ ਪੱਛਮੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਰਸੇ

ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪੁਰਾਣਾ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਬਣ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਫਰਾਂਸ, ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਵੱਸ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਉਸ ਉਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਉਪਭੋਗੀ ਅਨਾਤਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪਰਿਪੇਖ ਜਾਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ। ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਨੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਤੇ ਅਧੀਨਗੀ ਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਰ ਇੱਕ ਪਰਿਪੇਖੀ ਪੱਛਮੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।(ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 50)

ਪੂਰਬਵਾਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਬੀ/ਏਸ਼ੀਆਈ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਲਘੂਕਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਅਨੁਵਾਦਾਂ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਜੀਵਨ ਨਿਯਮਾਂ, ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਬਸਤੀ-ਵਿਗਠਨ ਉਪਰੰਤ ਦੇਸੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਸਾਰੇ ਇੱਕ ਕੌਮਾਂਤਰੀ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਵੀ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਹੀ ਬਦਲ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦਾ ਹਿੰਦੂਤਵ, ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਜਹਾਦ ਤੇ ਅਫਰੀਕਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜਾਤ ਆਧਾਰਤ ਕੌਮਵਾਦ ਨਵੀਂ ਸਮਝ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਈਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੇ ਇਸ ਨਵੀਂ ਸਮਝ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। (ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 52.)

ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪੱਛਮ ਵੱਲੋਂ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਫੈਲਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਸਤੀ-ਵਿਗਠਨ ਉਪਰੰਤ ਬਸਤੀਵਾਸੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ, ਸਮਝਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਬੋਧਿਕ ਯਤਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਗਲਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੋਏ ਲੋਕ, ਇਲਾਕੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਅਸਲ ਰੰਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਿਜ ਕੇਂਦਰਿਤ ਪੱਛਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਏਨਾ ਗਹਿਰਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਖਸ ਆਪਣੇ ਚੋਗਿਰਦੇ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਛਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦਮਨ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦਮਨ ਚੱਕਰ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੌਮੀ ਬਚਾਅ, ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੇ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਗੌਰਵ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪਹਿਰਾਵੇ, ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਾ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੀਣਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਨਮੋਸ਼ੀ ਵਿਚ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਲਗ ਪੈਣ।

ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਲੇਖਾਂ 'ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਟੱਡੀਜ਼ : ਡੀਕੰਨਸਟਰਕਟਿੰਗ ਹਿਸਟੀਰੀਓਗਰਾਫੀ'(1988)

ਅਤੇ 'ਕੈਨ ਦ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਪੀਕ' (1993) ਵਿਚ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ/ਦਮਿਤ/ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ (ਭਾਰਤੀ ਕਿਸਾਨ, ਔਰਤਾਂ ਜਾਂ ਨਿਮਨ ਵਰਗ) ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਮਨਵਰਗ ਦੀ ਦੱਬੀ ਕੁਚਲੀ (Subaltern) ਨਾਰੀ ਦੀ ਕੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਸ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਫੈਸਲੇ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੂਹਰੇ ਬਸਤੀਵਾਦ/ਦਮਨ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਪੂਰਬੀ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਸਲਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਛੜਿਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਪੈਤਰਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਲਿੰਗਕ ਪਹਿਚਾਣ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਲਗਾਤਾਰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ 'ਪੁਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ' ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਫਰਾਂਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਹਤਵਪੂਰਣ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਹੈਲਨ ਸਿਖੂ ਅਤੇ ਲੂਸ ਇਰਿਗੈਰੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਲਿੰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਿਸਚਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ 'ਪਰਾਕੌਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦ' ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਬੁਲਾਵਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰੇ। ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਆਧਾਰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਮਾਨਣ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗਿਆਨਵਾਨ ਵੀ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਉਸਨੂੰ ਮਰਦ ਤੋਂ ਉਪਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। (ਦੀਪਿੰਦਰਜੀਤ ਰੰਧਾਵਾ, "ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ: ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ," ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨਾ 112)

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਵੱਲੋਂ ਪੂਰਬ ਬਾਰੇ ਛੇੜੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਵਾਦਤ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਕ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਨਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਪੂਰਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਲਈ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਹੁੰਚ ਧਾਰਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਈਦ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਸੀ ਦੀ ਦੋ ਧਰੁਵੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਉਹ ਪੂਰਬ ਬਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਨੂੰ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਪਹੁੰਚ ਸਦਕਾ ਭਾਬਾ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਾ ਪੂਰਬ-ਪੱਛਮ, ਅੰਦਰ-ਬਾਹਰ, ਕਾਲੇ-ਚਿੱਟੇ ਦੀ ਦੁਫਾੜ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਇੱਕ 'ਅਦਰ' ਘੱਟਗਿਣਤੀ ਹਾਸ਼ੀਅਤ ਹੈ। ਇਹ 'ਅਦਰ' ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਮੈਂ-ਤੂੰ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਅਸੀਂ' ਦੀ ਥਾਂ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ, ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ, ਜਲਾਵਤਨ-ਉਹ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਮਜਬੂਰੀ/ਸਵੈਇੱਛਾ/ਰਾਜਸੀ/ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ, ਥੁੜਾਂ, ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਣ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇਤਿਹਾਸ ਰੂਪੀ ਵਾਕ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਤ, ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਕਰਕੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। (ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ,

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ, ਪੰਨਾ 7) ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਦੇ 'ਦ ਲੋਕੇਸ਼ਨ ਆਫ ਕਲਚਰ' (1994) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਲੇਖਾਂ 'The Other Question : Steriotype, Discrimination and Discourse of Colonialism' ਅਤੇ 'Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse" ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਬਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਉਦਾਰੀ/ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕੋ ਸਮੇ, ਇੱਕ ਧਰਤੀ ਤੇ ਥਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਭਾਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੀ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ ਵਿਚ ਹੈ। (The Location of Culture, P-148) ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਪਾਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੌਮ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ, ਸਾਰਵਾਦੀ (Essentialist) ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸਨੂੰ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ (Heterogenous) ਦੇ ਸਪੇਸ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾ ਇਕਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਕਹਿਰੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਾਂਗ ਕੌਮਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਾਲਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਉਲਟ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਸਮਕਾਲੀ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਹਾਸ਼ੀਆ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰ ਸਪੇਸ ਨੇ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸ਼ਕਲ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। (ਜਿਵੇਂ ਫਲਸਤੀਨੀ, ਯੇਲ ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕੀ) ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਮੁਖਾਤਿਬ ਜਾਦੂਈ ਭਾਸ਼ਾ ਉਭਰ ਰਹੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਡਿੱਗਣ ਦੇ ਸਮੇ ਵਿਚ ਵਿਚ-ਵਿਚਾਲੇ (In-betweeness) ਵਾਲੀ ਸਪੇਸ ਦੀ ਹੈ। (ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, "ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ : ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਵਬੋਧ", ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਨੇ-95-96.) ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਲੇਖਕ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਦੇਸੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਬਦੇਸ਼ੀ। ਉਹ ਇੱਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਪਛਾਣ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਕਲ (Mimicry) ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਬਸਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲੇਖਕ/ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੇ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕੋ ਸਮੇ ਉਹ ਭਾਰੂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 95.)

ਰੌਬਰਟ ਯੰਗ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਕਲੋਨੀਅਲ ਡੀਜ਼ਾਇਰ' (1995, ਪੰਨਾ 163) ਅਨੁਸਾਰ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਤਿਕੜੀ (ਸਈਦ, ਗਾਇਤਰੀ, ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ) ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਗਹਿਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੱਛਮੀ

ਅਕਾਦਮਿਕ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਜਮਾਤ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬਹੁਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ, ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਅਤੇ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਖਲੋ ਕੇ ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੂਰਬੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸਵੀਕਾਰਣ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ 'ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ:

1. ਕਾਂਗ, ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ, **ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2005
2. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, **ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2003.
3. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, **ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006.
4. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012.
5. ਨੂਰ, ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਰਵੇਲ ਸਿੰਘ (ਸੰਪ.), **ਸਮਕਾਲੀ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਦਿੱਲੀ, 2002.
6. (ਸੰਪ.), **ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 1990.

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ:

1. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**, Routledge, 1989.
2. Basham, A.L.,**The Wonder That Was India**, Picador, London,2004.
3. Bhaba, Homi, **The Location of Culture**, Routledge, London and New York, 1994.
4. ……………., **Nation And Narration**, Routledge, London, 1990.
5. Childs, Peter and Patrick Williams, **An Introduction to Post-Colonial Theory**, Harvester Wheatsheaf, 1997.
6. Fanon, Franz, **The Wreched on the Earth**, Penguin, 1961, 1967.
   ……………..,**The Black Skin, White Masks**, Pluto, 1952, 1996.
7. Foucault, Michel, **Dicipline and Punish**, (Tr. Alan Sheridan Harmoundworth), Penguin, 1979.

8. Lenin, V.I, **Imperialism: The Highest Stage Of Capitalism**, Progress Publishers, Moscow 1978.
9. Loomba, Ania, **Colonialism/Postcolonialism**, Routledge, London and New York, 1998.
10. Macleod, John, **Beginning Post Colonialism**, Manchester University Press, Manchester, 2000.
11. Ngugi wa Thiong'o, **Decolonising the Mind**, The Politics of Language in African Literature, James Curry,1981.
12. Nkrumah,K., **Neo-Colonialism-The last stage of imperialism**, New York, 1965.
13. Said, Edward W.,**Orientalism**, Penguin Books, London, (1978), 2nd edition, 1995
14. -------------------,**Culture and Imperialism**, Vintage, London, 1993.
15. -------------------,**The Politics of Dispossession**.Oxford, 1995.
16. Spivak, Gayatri Chakrvorty, **A Critique of Post Colonial Reason**, Seagull, Calcutta, 1999.
16. Young, Robert, **Colonial Desire : Hybridity in Theory, Culture, Race**, Routledge, London, 1995.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ

-ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

'ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ' ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਸਹਿ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਚਰ' (Culture) ਅਤੇ 'ਸਿਵਿਲਾਈਜੇਸ਼ਨ' (Civilization) ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਸਮੁੱਚੇ 'ਮਨੁੱਖੀ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਗਤ' (Two great areas of human experiance) ਹਨ। ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਵੀ ਉਹ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾ/ਸ਼ਿਲਪ ਕਿਰਤਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਜਗਤ ਭਾਵ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਤੇ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਜਗਤ ਯਾਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ।'[1]

ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜਾ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਨਿਖਾਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਕੀਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਾਲਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅਟੁੱਟ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੀ ਤਰਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਬਤ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਕਸਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਾਨਅਰਥੀ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਇਕੋ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਲਖਾਇੱਕ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> 'ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਉਹ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਸਮਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।'[2]

ਆਰਨਡਲ.ਜੇ.ਟੋਇਨਬੀ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।[3] ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਇਹੋ ਮੱਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵੰਨਗੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਹਮਾਯੂੰ ਕਬੀਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਫਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'[4]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਦੂਜੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਆਮ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਲ ਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਪਿਛਲੀ ਇੱਕ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਬੰਧੀ

ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਤੇ ਗੈਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।[5] ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਜਟਿਲ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਉਥੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਨ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਜਾਤੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲਾਂ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਾਚਣਾ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' (Culture) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਈ.ਬੀ.ਟਾਇਲਰ, ਏ.ਗੋਲਡਨਵੀਜ਼ਰ, ਬ੍ਰੋਨੀਸਲਾਅ ਮੈਲਿਨੋਵਸਕੀ ਅਤੇ ਏ.ਐਲ.ਕ੍ਰੋਇਬਰ ਦੇ ਨਾਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਲਗਪਗ ਇਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ "ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਵਿਵਹਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਵਿਚਾਰ, ਵਿਵੇਕ, ਮੁੱਲ, ਸਾਡੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸਾਡੇ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮ, ਸਾਡੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਮਸ਼ੀਨਾਂ, ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।"[6] ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਿਰਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਭੌਤਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚੋਂ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਕੇਵਲ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਵੀ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ, ਜੋ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ : ਪਹਿਲਾ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਗੈਰ ਪਦਾਰਥਕ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਡਬਲਿਯੂ.ਐਫ.ਔਗਬਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ 1922 ਈ. ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਪੁਸਤਕ ਸੋਸ਼ਲ ਚੇਂਜ (ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ) ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ 'ਪਦਾਰਥਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਗੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਔਗਬਰਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨੀ ਕਾਢਾਂ ਨੂੰ 'ਪਦਾਰਥਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਗੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[7] ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਹ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਵੰਡ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸੇ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਉਚਿਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਕੋਸ਼[8] ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਤਕਰੀਬਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ 'ਪਦਾਰਥਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ' ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਪਦਾਰਥਕ-ਤੱਤ' ਹੀ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 'ਪਦਾਰਥਕ' ਅਤੇ 'ਗੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ' ਤੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਪਜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਢੁਕਵੀਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਆਰ.ਐਮ.ਮੈਕਾਈਵਰ ਦਾ ਨਾਂ ਵਧੇਰੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖਕ ਨੇ 'ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ' ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਾਸਤੇ **ਸਮਾਜ** ਨਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ

ਭੇਦਾਂ ਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵੇਰਵੇ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕ **ਆਧੁਨਿਕ ਰਾਜ** ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਦੇ ਫਰਕ ਦੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਸਾਡਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅਸੀਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।[9]

ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਬਾਰੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਾ ਵਰਣਨ ਸਿਰਫ ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਲਾਈਨ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਵਿਸਥਾਰ ਵੇਖ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਵ-ਜਗਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਂਝਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦਾ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ੈਲੀ, ਉਸ ਦੇ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਲਗਾਉ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਰਹਿਣੀ ਬਹਿਣੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨਾਵਲ, ਨਾਟਕ, ਕਹਾਣੀ, ਕਵਿਤਾ, ਕਿੱਸਾ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜੇ ਸਾਂਝੇ ਨਮੂਨੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਜੋ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤਰੀਕੇ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[10]

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰਾ 'ਸਮਾਜਿਕ-ਵਿਰਸਾ' ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ 'ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੀ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਨ-ਪਰਚਾਵੇ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।[11]

ਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਵ-ਜਗਤ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਸ਼ੀਨ-ਜਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ "ਯੰਤਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ" (Mechanism and Organization) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਉਂਤੀਆਂ ਸੰਗਠਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੁਝ ਕੁ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਪਿਊਟਰ, ਟਾਈਪ ਰਾਈਟਰ, ਛਾਪਾ ਖਾਨਾ,

ਖਰਾਦ, ਫੈਕਟਰੀ, ਇੰਜਨ ਤੇ ਹੋਰ ਮਸ਼ੀਨਰੀ, ਇਮਾਰਤਾਂ, ਬੈਂਕ ਅਤੇ ਕਰੰਸੀ ਸਿਸਟਮ (ਭਾਵ ਮੁਦਰਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ) ਆਦਿ ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ/ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ, 'ਸਭਿਅਤਾ' ਦਾ ਹੀ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਨ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕੋ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'ਸੁਪਰ-ਆਰਸੈਨਿਕ' ਭਾਵ ਪਰਾ-ਅਵੈਵੀਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਅ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਗਰਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ।[12] ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਗਠਨ, ਨਾਤੇਦਾਰੀ ਜਾਂ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਸਿਵਿਲ' ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੱਜ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ 'ਸਿਵਿਲੀਕਰਨ' ਦਾ ਇਹ ਪੜਾਅ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕੁਝ ਐਸੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੋੜ ਲੈ ਆਂਦਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਧਾਤਾਂ ਦੀ ਕਾਢ, ਪਹੀਏ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ। ਲਿਪੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਸੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ, ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਯੁਗ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਅ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਨਲਡ.ਜੇ.ਟੋਇਨਬੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ **ਏ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਹਿਸਟਰੀ** ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਦੇਸ, ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਜੋ ਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਉਪਜ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਿਆ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਵਿਰੁੱਧ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਬਦਲਿਆ ਤੇ ਖੁਦ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਹੋਇਆ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਮੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤ ਕੇ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਕੱਢੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਤੇ ਵਰਤਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖਾਂ ਲਈ ਥਾਂ ਮੋਕਲੀ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਕੁਦਰਤ 'ਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਜੰਗਲ ਤੋਂ ਪਿੰਡ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤਕ ਦਾ ਜੋ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕੀਤਾ, ਇਹੀ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੇ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜੋ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਸੋਚਣ ਦਾ ਢੰਗ ਆਦਿ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਆਸ਼ੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਖਵਾਈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਸੰਦਾਂ ਨਾਲ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਸਮੇਂ ਜੋ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ, ਜੀਣ ਢੰਗ, ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਸਿਰਜੇ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਖਵਾਏ।

ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੰਜ ਓਤਪੋਤ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰੇ ਕੋਈ ਕਰੜੀ ਲਕੀਰ ਖਿੱਚਣੀ ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਐਲਫਰੈੱਡ ਵੈਬਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ ਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।[13] ਮਰਟਨ ਸਭਿਅਤ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਪਰਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਜੋ ਆਤਮ-ਪਰਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।[14] ਚੇਤਨ-ਹੱਦ ਦੇ ਸੀਮਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੈਕਾਈਵਰ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ : ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ। ਤਕਨੀਕੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਉਹ ਸਭਿਅਤਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਐਲਫਰੈੱਡ ਵੈਬਰ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।[15] ਹਿਊਗੋ ਐਫ.ਗੀਡਿੰਗ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਨੂੰ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਭਾਗ ਕਹਿ ਕੇ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।[16] ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਟਾਇਲਰ, ਕਰੋਬਰ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੌਬਰਟ ਰੈਡਫੀਲਡ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਤੇ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਸਮਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀ.ਵੀ.ਫਰੈਂਟਸੋਵ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਤੱਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਤੇ 'ਸਭਿਅਤਾ' ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਤੱਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ। ਪਰ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਜਮ੍ਹਾਂ ਫਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[17] ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਪਜ-ਉਸਾਰ (Base and Super Structure)ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਰਖਦਿਆਂ, ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।[18] ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਟਰੈਕਟਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਟਰੈਕਟਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਕੋਈ ਟਰੈਕਟਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇਗਾ। ਪਰ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਟੀਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਪੇਜ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਸੁਸਾਇਟੀ ਐਂਡ ਇੰਟਰੋਡਕਟਰੀ ਅਨੈਲਿਸਿਜ਼** ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

> ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਉਸ ਸਾਰੇ ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਘੜਿਆ ਹੈ।[19]

ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਸਿਸਟਮਾਂ (ਬੈਂਕ, ਕਮਿਸ਼ਨ, ਸਕੂਲ, ਸਰਕਾਰ) ਅਤੇ ਵਸੀਲਿਆਂ (ਟੈਲੀਫੋਨ, ਰੇਲ, ਸੜਕਾਂ, ਇਮਾਰਤਾਂ) ਤਕ ਸਭ ਕੁਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਕਨਾਲੋਜੀ' ਅਤੇ 'ਸਮਾਜਿਕ

ਤਕਨਾਲੋਜੀ' ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਆਰਥਿਕ ਤਕਨਾਲੋਜੀ (ਆਰਥਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਾਧਨ) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ 'ਮਨੁੱਖੀ ਤਰਤੀਬਾਂ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਿਖੜਵੇਂ ਫਰਕ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਨਿਮਨ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

1. ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਚਾਰ-ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਕੁਝ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਰਾਵਾ, ਵਸਤਰ, ਖਾਣਾ-ਪੀਣਾ, ਰਹਿਣਾ ਆਦਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ।
2. ਸਭਿਅਤਾ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ-ਮਿਣਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ 'ਸਰਮਾਏ' ਦੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਫਟਾਫਟ ਕਰ ਲਵਾਂਗੇ ਪਰ 'ਸਿਆਣਪ' ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ।
3. ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਾਧਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਾਧਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।
4. ਸਭਿਅਤਾ ਇੱਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।
5. ਸਭਿਅਤਾ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ ਤੋਂ ਉਧਾਰੀ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਨ ਬਿਨ ਮਾਂਗਵਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਇਉਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੁੰਦੇ ਵੀ ਹਨ, ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਪੱਖ ਉਧਾਰਾ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਜਿੱਥੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਫਰਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੈ। ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅੰਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਏਵੇਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨਿਮਨ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

1. ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ। ਇੱਕ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਪੜਨ ਵਾਸਤੇ ਹੀਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ।
2. ਸਭਿਅਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਰੱਥ (ਵਾਹਣ), (Vehicle of Culture)

ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਵਧੀਆ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੈਨ, ਪੈਨਸਿਲ, ਕੰਪਿਊਟਰ, ਟਾਈਪ-ਰਾਈਟਰ, ਛਾਪਾਖਾਨਾ ਆਦਿ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਬੋਲ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਸਾਧਨ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਹੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੇਡੀਓ, ਟੀ.ਵੀ., ਟੈਲੀਫੋਨ ਆਦਿ।

3. ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਾਧਨ ਜਿੰਨੇ ਵਧੀਆ ਤੇ ਕੁਸ਼ਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨਾ ਹੀ ਸਭਿਆਚਰ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਛੇਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
4. ਸਭਿਅਤਾ ਉਤੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਰ ਦਾ ਅਸਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਉਹ ਵਸਤਾਂ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ।
5. ਸਭਿਅਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ 'ਵਾਤਾਵਰਨ' (Environment) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ (Limits) ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਵਹਾਉ-ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਭ ਰਵਾਨੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪੱਛਮੀ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪੂਰਬੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਭਾਵ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵੀ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਥਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਤੱਥ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੁਝ ਤਾਂ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਉਂਤ-ਬੱਧ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਇਕੋ ਸੇਧ ਵਿਚ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਵਿਚ ਹੋਣ। ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਗਿਰਾਵਟ ਵਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਰੌਚਿਕ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਰ ਦੀ ਉਨਤੀ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉਨਤੀ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨਾਲੋਂ ਪੱਛੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਪਛੜੇਵੇਂ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1922 ਈ. ਵਿਚ ਔਗਬਰਨ[20] ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਔਗਬਰਨ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ 'ਪਦਾਰਥਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ' (ਸਭਿਅਤਾ) ਦੀ ਉਨਤੀ ਨਾਲ 'ਗੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' (ਸਭਿਆਚਾਰ) ਵੀ ਉਨਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਉਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ। ਭਾਵ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਪੱਛੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਪਛੜੇਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ (ਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਵੀ) ਗੱਲ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ

ਪੱਕੀਆਂ ਸੜਕਾਂ ਅਤੇ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਤੇ ਅਜੇ ਤਕ ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਨੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਬਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਬਦਲਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿੰਨੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਚਾਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੀਮਾ ਖੇਤਰਾਂ ਸਬੰਧੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇੱਕ ਮਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ’ਤੇ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਧਾਰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਕ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਅਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।[21] ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਰਥ ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਜਿਹੜਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਪੇਜ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ‘ਉਪਯੋਗਤਾ’ ਅਤੇ ‘ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ’ (ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ) ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਆਦਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. R.M.Maciver and Charles H. Page, **Society : An Introductory Analysis**, p. 495.
2. **Primitive Culture**, p.1.
3. **A Study of History**, pp 195-96.
4. **Our Heritage**, p. 6.
5. “A Great deal has been written on this very important subject both by Marxist and Non-Marxist.”- V.Kelle and M.Kovalson, “Society and Culture”, **Historical Matarialism: An Outline of Marxist Theory of Society**. pp. 124-25.
6. A Golden Weiser, **Early Civilization**, p. 15.
7. **Social Change**, p. 200.
8. M. Rosenthal and P. Yudin, **A Dictionary of Philosophy**, pp 106-07.
9. “Our Culture is what we are, our Civilization is what we use.”
   - **The Modern State**, p. 325.
10. R. Benedict, **Patterns of Culture**, p. 232.

11. Bronislaw Malinowski, “Culture”, **Encyclopaedia of Social Sciences**, p. 622.
12. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ, “ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ”, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਨਾ 68.
13. “The Weber’s view makes civilization correspond with Science and technology, culture with philosophy, religion and art.” - A.L.Kroeber, “Reality Culture and Value Culture”, **The Nature of Culture**, p. 154.
14. “Merton distinguishes civilizational culture as being objective, from cultural culture which is subjective” - **Ibid**, p. 155.
15. **Ibid**, p. 156.
16. “Civilization the Cumulative part of Culture”, **A Dictionary of the Social Sciences**, p. 36.
17. “Culture is an aggregation of Society’s achievments in its material and spiritual development”, - “Bourgesis conceptions of Civilization”, **Philosophy and Sociology**, p 358.
18. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੂਨੀ, “ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ”, ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਨਾ 163.
19. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ, “ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ”, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਨਾ 69.
20. **Social Change**, pp 200-213.
21. “Salve-owing Society, feudal-owing Society, bourgeois society, each en-gendered a corresponding culture, different at different stages and with a multitude of transitional forms” - Leon Trotsky, “From Culture and Socialism”, **Leon Trotsky on Literature and Art**, p. 84.

ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ :

- ਅਸ਼ੋਕ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ**, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1966.
- ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇੱਕ ਝਾਤ**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1971.
- ਪੂਨੀ, ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1987.
- ਫ਼ਰੈਂਕ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ, **ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1987.
- ਮੈਕਾਈਵਰ, ਆਰ.ਐਮ. ਤੇ ਚਾਰਲਸ, ਐਚ.ਪੇਜ, **ਸਮਾਜ** (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ - ਸਾਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1979.

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ :

- Benedict, R. **Patterns of Culture**, Routledge, London, 1935.
- Frantsev, G.V., **Philosophy and Sociology**, Progress Publishers, Moscow, 1975.
- Kabir, H., **Our Heritage**, The Ramakrishna Mission, Calcutta, 1958.
- Kelle, V. and M. Kovalson, **Historical Meterialism : An Outline of Marxist Theory of Society**, Progress Publishers, Moscow, 1973.
- Kroaber, A.L., **The Nature of Culture**, The University of Chicago Press, Chicago, 1952.
- Maciver, R.M. and Charles, H. Page, **Society : An Introductory Analysis**, Macmillan, London, 1952.
- Maciver, R.M., **The Modern State**, Oxford Paper Books, London, 1964.
- Malinowski, Bronislow, **Encyclopaedia of Social Sciences**, Vol. IV (ed.), Seligman, Macmillan, New York, 1968.
- Novikova. K.I. and others, **Civilization and the Historical Process**, Progress Publishers, Moscow, 1983.
- Ogburn, W.F., **Social Change**, Viking Press, New York, 1922.
- Rosenthal, M. and P. Yudin, **A Dictionary of Philosophy**, Progress Publishers, Moscow, 1967.
- Reading, Huge, F., **A Dictionary of Social Sciences**, Routledge & Kegal Paul, London, 1977.
- Siegel, Paul. N., (ed.), **Leon Trotsky on Literature and Art**, Pathfinder Press Second Printing, New York, 1977.
- Tylar, E.B., **Primitive Culture**, Brentano's, New York, 1924.
- Toynbee, A., **A Study of History**, Thomas and Hudson, London, 1977.

ਰਿਸਾਲੇ :

ਖੋਜ **ਦਰਪਣ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜੁਲਾਈ 1979

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ : ਅਸਤਿਤਵ ਤੇ ਵਿਹਾਰ

-ਡਾ. ਕੰਵਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ : ਮੌਖਿਕ ਤੇ ਲਿਖਤੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੋਲ (ਮੌਖਿਕ) ਜਾਂ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ’ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਚਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਲਾਤੀਨੀ, ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਸਿਰਫ਼ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਰਤ ਰੂਪ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲਿਖਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਚਾਰਨ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਉਚਰਤ ਤੇ ਆਪ ਹੁਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। “ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ, ਮਨ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਹੈ।”[1]

ਭਾਸ਼ਾ, ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਤੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਨਿੱਤ ਵਰਤੋਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਦਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਵਰਤਦੇ ਤਾਂ ਹਾਂ ਪਰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਨਹੀਂ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿਚ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਆਉਂਦਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਤਕਰੀਬਨ ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਵੀ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭੋਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਦੀ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੋਚ ਦੀਆਂ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਅਚੇਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਤੀਰਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇੱਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਚੇਤ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਜੁਗਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨੇਮ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਰਤ ਸੋਚ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਹੱਥਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿੱਪੀ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਬੋਲਾਂ ਦੇ ਵਖ਼ਰੇਵੇਂ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਸਾਡੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ, ਹਿੰਦੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਹੋਰ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਪਹੁੰਚ ਇੱਕ ਤਾਂ ਫ਼ਿਰਕੂ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਪੁੰਗਰਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਵੱਲ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬੋਲੀ ਵੱਲ (ਜਿਵੇਂ ਉਰਦੂ, ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ) ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਸੈਂਕੜੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਦੁਰ-ਵਿਹਾਰ ਵੱਲ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਰਵੱਈਆ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਪਿਛਲੇ ਹਜ਼ਾਰ ਵਰ੍ਹੇ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹੋਰ ਤੇ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹੋਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਇਥੋਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਲਾਮੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸੀ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਜੋਂ ਨਾ ਅਪਣਾਇਆ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਸਾਰਾ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਅਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ’ਤੇ ਰਾਜ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਪਰ ਇਹ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਮਾਂ-ਬੋਲੀਆਂ ਨਾ ਬਣ ਸਕੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਰਦੂ ਤੇ ਉਪਰਲੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਨ, ਸਿੱਖ ਸਨ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਨ ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿਚ, ਰਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵੇਲੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਉਰਦੂ ਨਾਲ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਹਿੰਦੀ ਨਾਲ ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਸੰਬੰਧ ਬਰਕਰਾਰ ਸੀ। “ਅੰਗਰੇਜ਼ ਦਾ ਰਾਜ 1947 ਤੱਕ ਰਿਹਾ ਤੇ ਉਦੋਂ ਤਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਰਦੂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਰਾਜ ਬਰਕਰਾਰ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵੇਲੇ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਂਝਾ ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਦੇ ਵੀਹਾਂ-ਪੰਝੀਆਂ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਟ ਗਿਆ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਫ਼ਿਰਕੂ ਤਿਫੇੜ ਕਾਫੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਥੋੜ੍ਹੇ ਚਿਰ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੀ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਉਰਦੂ ਨਾਲ, ਹਿੰਦੂ ਦਾ ਹਿੰਦੀ ਨਾਲ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਗੰਢ-ਚਿਤਰਾਵਾ ਵੀ ਹੋ ਗਿਆ।”[2] ਫਿਰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ੍ਰ. ਲਛਮਣ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੀ ਚੀਫ਼ ਮਿਨਿਸਟਰੀ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਰਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਨਾਉਣ ਦਾ ਮਾਣ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਗਿਆ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਿਰੋਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਪਰਚਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ

ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰੋਖ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ) ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਉੱਤੇ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਥਾਂ 'ਹਿੰਦੂ ਪ੍ਰਭਾਵ' ਅਤੇ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਥਾਂ 'ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ' ਵਰਗੀਆਂ ਮਦਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵੈਸੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਿਖਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਕਸਤ ਲਿਖਣ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੀ ਸੀ ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਤੋ ਬਗ਼ੈਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤਿ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਤਤਕਾਲਿਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸੀ, ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਲਈ ਸਹਾਇੱਕ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਚਾਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ-ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਮਹਾਂਦੀਪਾਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਕਿ ਇੱਕ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਬੁਲਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਕਾਮਯਾਬੀ ਨਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਕੋਲ ਲਿਖਣ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਲੱਭੇ ਸੰਪਰਕਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥ ਕਥਿਤ ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਤਤਕਾਲਿਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਜਿਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਵੀ ਗਈਆਂ, ਉੱਥੋਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਉੱਦਮ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੇ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਲਿਆ। "ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਫਰਦੀਨਾ-ਦਾ-ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਲੈਕਚਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਆਫ਼ ਲਿੰਗੁਇਸਟਿਕਸ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਯਤਨ ਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਤਾਮਾ ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇਮਬੱਧ ਵਿਵਸਥਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਵਿਸ਼ਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬੋਲੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਕਾਲੀ ਤੇ ਬਹੁਕਾਲੀ ਅਤੇ ਹਾਜ਼ਰੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼

ਕੀਤਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰਵਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਨਵਾਂਪਣ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਿਰਜ ਅਤੇ ਸੁਧਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਆਂਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਹੁਦਰੀ, ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਗ਼ੈਰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਮੰਨਣਾ ਹੀ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਦਾਤ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਾਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਯਤਨ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖੀ ਹੋਈ ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਯੋਗਤਾ ਹੈ।

1. ਭਾਸ਼ਾ-ਸਿਧਾਂਤ :

ਸਾਸਿਊਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪਹੁਦਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਹੁਦਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਭਾਸ਼ਾਈ-ਧੁਨੀ) ਦਾ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਕਲਪ ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮੂਰਤ (ਮਾਨਸਿਕ) ਹੈ ਅਤੇ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਭਾਸ਼ਿਕ-ਧੁਨੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਹੁਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਵੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਸਾਸਿਊਰ ਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੋਢੀ ਕਿਹਾ। ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Course in General Linguistics ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ :

ੳ) ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ (Language and Parol)
ਅ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ (Linguistic Sign)
ੲ) ਇਕਾਲੀ ਤੇ ਬਹੁਕਾਲੀ (Synchronic and DiIchronic)
ਸ) ਲੜੀਦਾਰ ਤੇ ਕੜੀਦਾਰ (Syntagmatic and Paradigmatic)

ੳ) ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ (Language and Parol)

ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰਵਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਨਵਾਂਪਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਉਚਾਰਨ ਪੱਖੋਂ ਤਬਦੀਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਣ, ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਚਾਰਣ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਯਮ ਦੋਵੇਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ

ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਮਾਜਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸਦਾ ਆਪਾ ਵੀ ਉਚਾਰਣ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਉਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਨਿਯਮ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਿਖੇੜਿਆ ਤਾਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਉਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ (Linguistic Sign)

ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਪ ਹੁਦਰੇ ਜਾਂ ਖੁਦ ਮੁਖ਼ਤਾਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਲਾਂਗ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇ ਦੋਵੇਂ ਬੋਲਣ (ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ) ਤੇ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ (ਸੰਕਲਪ) ਇੱਕ ਹੀ ਜਖ਼ੀਰੇ ਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਉਸਨੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਚਿਹਨ ਇੱਕ ਸੂਖ਼ਮ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨਕ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਹੁਦਰਾ ਜਾਂ ਗ਼ੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਸਾਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਚਿਹਨ ਸਿਰਫ਼ ਚਿਹਨਕ ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਇੱਕ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੂਰਤ ਵਸਤੂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤਤਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ੲ) ਇਕਾਲੀ ਤੇ ਬਹੁਕਾਲੀ (Synchronic and Diachronic)

ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਅਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਪਾਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਇਕਾਲੀ ਤੇ ਬਹੁਕਾਲੀ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਇਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦੁਕਾਲਕ ਜਾਂ ਬਹੁਕਾਲੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਿਊਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਕਾਲੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੱਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸ) ਲੜੀਦਾਰ ਤੇ ਕੜੀਦਾਰ (Syntagmatic and Paradigmatic)

ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਸਮੂਹ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਿਹਨ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੇ

ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਉਹ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਲੜੀਦਾਰ ਅਤੇ ਕੜੀਦਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਚਿਹਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਚਿਹਨ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਆ ਸਕਦੇ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਸਿਊਰ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਕਟ ਤੇ ਗਹਿਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਪਈ। ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਨੂੰ Simialogy ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਤ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਾਚਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨਕਾਰੀ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਬਾਰੇ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਨਵੀਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸੋਚ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਦੁਜੈਲਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੋਲਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੰਕਲਪਿਕ ਮਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਢਾਂਚਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

2. ਭਾਸ਼ਾ-ਸੰਚਾਰ

ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਚੌਮਸਕੀ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਹੋਰ ਜੁੜ ਗਏ। ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਭਾਸ਼ਾ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਨੇਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਆਕਰਨਿਕ-ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਉਸਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਨੇਮ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣ। ਚੌਮਸਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਤੱਤ-ਵਾਕ ਹੀ ਵਾਕ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਉਪਰਲੀ ਬਣਤਰ (SurfStructure), ਅੰਦਰਲੀ ਬਣਤਰ (Deep Structure), ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ (Competence perform ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਆਪਣੀ ਉਪਰਲੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਅੰਦਰ ਸਮੋਏ ਹੋਏ ਅਰਥ ਇਸ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤੋਂ

ਕਰਦਿਆਂ, ਜਿਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ/ਨਿਭਾਓ (Performance) ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ-ਬਣਤਰ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦੀ ਸਮਰੱਥਾ (Competence) ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚੌਮਸਕੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤੱਤ-ਵਾਕ ਹੀ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਗਹਿਰੀ ਸੰਰਚਨਾ (Deep Structure) ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ (Competence) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਮੱਰਥਾ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹੀ ਸੰਕਲਪ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ, ਸਮੁੱਚੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਸਮੇਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

3. ਭਾਸ਼ਾ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਡਲ :

ਭਾਸ਼ਾਈ-ਮਦਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਇੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਰਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਕ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ, ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰ ਸਿਰਜਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਧੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਧੁਰਾ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਵਸਥਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਧੁਨੀਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਅਜਿਹੀ ਆਪਹੁਦਰੀ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਵੀ ਭੌਤਿਕ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੂਰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੂਲ ਕਾਰਜ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਗਹਿਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਕਰਕੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਭਾਸ਼ਾ ਅਮੂਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਸਮੂਰਤ (ਉਚਾਰਨ/ਲਿਖਤ) ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਿਹਾ ਸਿਰਜ ਕੇ ਮੌਲਿਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।"3

"ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਲੋੜ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[4] ਰੋਮਨ ਯਾਕੋਬਸਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੋਢੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਸਿਊਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਕੀਤਾ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਆਖੀ ਸੀ, ਰੋਮਨ ਯਾਕੋਬਸਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਵਿਹਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਸਾਸਿਊਰ ਨੇ Instuition ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਸੰਚਾਰ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦੋ ਸੰਚਾਰਕਾਂ ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਤੇ ਲੇਖਕ-ਪਾਠਕ ਵਿਚ ਸੁਨੇਹੇ-ਅਰਥ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਚੋਣ ਉਹ ਸੰਵਾਦ, ਸੰਚਾਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਲੇਖਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਾਠਕ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦੋ ਜਣੇ ਵਕਤਾ ਤੇ ਸਰੋਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

"ਕਰਤਾ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ---- ਇਹੋ ਸ਼ਾਮਲ ਕਾਰਜ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਭੇਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪ ਸ਼ਾਮਲ ਕਾਰਜ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪਵੇਗਾ।"[5]

ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੰਬਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਸੰਚਾਰਕ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ/ਸੰਬੋਧਨ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਇੱਕ ਸੰਚਾਰ-ਮਾਡਲ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੋਮਨ ਯਾਕੋਬਸਨ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਛੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਇਵੇਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਪ੍ਰਸੰਗ

ਵਕਤਾ - ਸੰਦੇਸ਼ - ਸਰੋਤਾ

ਸੰਪਰਕ

ਕੋਡ[6]

ਸੰਦੇਸ਼-ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਵਕਤਾ ਸਰੋਤਾ ਦਰਮਿਆਨ ਇੱਕ ਸੰਪਰਕ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ-ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ (ਕੋਡ) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਦੋਵੇਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਰੋਮਨ ਯਾਕੋਬਸਨ ਛੇ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਵਕਤਾ ਨਾਲ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਮੂਲਕ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਖੇਤਰ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੇਪੜੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਕੋਡ ਦੁਆਰਾ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਿਯਮਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਾਕੋਬਸਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਆਕਾਰ-ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਵਾਕਗਤ ਤੱਤ ਹਨ, ਜੋ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[7] ਇਸ ਲਈ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚਲੇ ਛੇ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਇੱਕ ਮੁਕੰਮਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

ਹੈ, ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸੰਦਰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਬੁਲਾਰੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਦੀ ਮਦ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਯੁਕਤ ਮਦ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਮਾਂ' ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਮਦ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤਕ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਕ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਜਿਸਮਾਨੀ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਰੋਤ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਂ ਉੱਤੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਉਸਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿਚਲੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਜੰਮੇ ਬੱਚੇ ਦਾ ਵਸਤੂਗਤ ਸੰਸਾਰ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰੇਕ ਪਦਾਰਥ, ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ ਬੱਚੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸੇ ਮਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਹਵਾਲਾ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੱਚੇ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼, ਪਰਵਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਮਾਂ' ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜਦੋਂ 'ਮਾਂ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਸੂਝ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਧੀਨ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ 'ਮਾਂ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਰਤ ਕੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਭਾਵ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ 'ਮਾਂ-ਬੋਲੀ' ਅਤੇ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਵਰਗੇ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜੇ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਮੂਹਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮੂਹ ਵੱਲੋਂ ਉਜਾਗਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਭਾਵਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਇੱਕ ਵਿਕਸਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਧਾਰਨ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ, ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤਾਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਲਈ ਇੱਕ ਪਛਾਣਨ ਯੋਗ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਭੂਤ ਸਵਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਵਰਤਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੂਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵਾਤਮਿਕ ਸੋਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ 'ਮਾਂ-ਬੋਲੀ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅਸਰ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਮਾਂ' ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਵੈਮਾਨ ਅਤੇ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਦਕਾ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤ ਸਥਾਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਸਿਰਧੜ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ ਲਾ ਦਿੱਤੀ। "ਬੋਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਅੰਤਰੀਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।"[8]

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਇਸ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ 'ਉਚਰਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਦਾਂ ਹਨ - ਉਚਰਿਤ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਣਾਲੀ। ਇਸ ਤਿੰਨੇ ਮਦਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਉਚਾਰਨ ਪੱਧਰ ਅਰਥਾਤ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਅੰਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸੁਣਨ ਯੋਗ ਥਰਥਰਾਹਟ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਣਨ ਅੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ, ਸੰਚਾਰਨ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰਵਣ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਇੱਕ ਇਕਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭੌਤਿਕ ਸੱਚਾਈ ਵੀ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖੀ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ :

1. ਧੁਨੀ ਬਣਤਰ/ਧੁਨੀ ਸੰਰਚਨਾ/ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ
2. ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ/ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ/ਸਾਰਥਕ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ

ਪਹਿਲੇ ਪੱਖ ਅਧੀਨ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਜਾਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਨ, ਧੁਨੀ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਸ਼੍ਰਵਣ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

1. ਉਚਾਰਨੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ (Articulatory Shoneties)
2. ਸੰਚਾਰਨੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ (Accoustic Phonetics)
3. ਸ਼੍ਰਵਣੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ (Accoustic Phonetics)

ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਫੇਫੜਿਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਦੇ

ਉਚਾਰਨ ਅਮਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਨੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਚਰਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਧੁਨੀ ਦਾ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰਵਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰਵਣੀ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਧੁਨੀ ਦੇ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਤੋਂ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਤਕ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਚਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੇਮਾਵਲੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇੱਕ ਦੋ-ਪਾਸੜ ਮਾਨਸਿਕ ਵਜੂਦ ਵਾਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਉਸ ਸੋਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਜੀਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅੱਗੋਂ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਚਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਧੁਨੀਆਂ ਉਚਾਰਨ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਯਮਤ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਰਜਣਾ ਸਿੱਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਲੱਛਣ ਅੱਗੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਖੇਪਤਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਅਧੀਨ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਤ ਧੁਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਖੰਡੀ ਅਤੇ ਅਖੰਡੀ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਖੰਡੀ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਅਖੰਡੀ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹਨ ਬਲਕਿ ਇਹ ਖੰਡੀ ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰਥਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਚਾਰ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘਟਦੀ ਵਧਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ ਸ਼ਬਦ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਲਾਰੇ ਅਸੀਮ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੰਚਾਰ ਸੀਮਾ-ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮੂਹ ਲਈ ਮਮਤਾ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਸਤਿਤਵੀ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹੈ। ਮਮਤਾ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਨਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਮਦਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਮਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ

ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 'ਮਾਂ-ਬੋਲੀ' ਮਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਾਂ ਵੀ ਉਸੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਬੱਚੇ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਹੈ। ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਮਾਂ-ਬੋਲੀ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਪਹਿਲੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਮਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਗ਼ੈਰ-ਰਸਮੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਪਹਿਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਉਸਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਕੂਲ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਮੁਹਾਰਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੱਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ (aquire) ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚੌਗਿਰਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[9] ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਇਕਾਈਆਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣ ਕੇ ਹੀ ਸਿਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜ-ਭਾਅ ਸਿੱਖੀ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ, ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਚੇਚਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਢੁੱਕਵਾਂਪਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਉਚੇਚੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਿੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਸੌਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਬਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹੋ ਸਿੱਖਿਆ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਲੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੱਲ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰੂਸ, ਚੀਨ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਣ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। "ਸ਼ੁੱਧ ਬਦੇਸ਼ੀ ਮਾਡਲ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ ਅਸੀਂ ਉਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕੇ।"[10] ਤਾਜ਼ਾ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਮਾਲਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਕਦਮੀ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰਾਖੀ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਪੰਜ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਦੋਵੇਂ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ ਸਭਾਵਾਂ, ਪੰਜਾਬ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਮੰਚ, ਜਲੰਧਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਬਾਰੇ ਅਕਾਦਮੀ, ਜਲੰਧਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। "ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ ਨੇ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੰਗਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਪੈਂਫ਼ਲਿਟ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਤੇ 11 ਜਨਵਰੀ 2015 ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ।"[11]

ਇਸ ਲਈ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ। ਮਾਧਿਅਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਪਰ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹੋ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਅਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਦੂਜੀ ਅਥਵਾ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਲੈ ਸਕੇ। ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਲਿੰਕ ਜਾਂ ਕਿੱਤਾ ਮੁਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਮਹੱਤਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਰਦਾਰੀ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਤਹਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਅਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਅਥਵਾ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੁੱਰਖਿਅਤਾ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਕਿੱਤਾ ਮੁੱਖੀ ਜਾਂ ਲਿੰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਪਨਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੇ ਅਸੀਂ ਦੋ ਮੂੰਹੇ ਰੁਝਾਣ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਭਾਵਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਸਾਂ ਕਿਵੇਂ ਨਜਿੱਠਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਬਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਜੋ ਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਦੋ ਤਰਫੀ ਤੇ ਔਖਾ ਮੁਹਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਸੀਂ ਰੂਬਰੂ ਹਾਂ। ਇਸ ਨਾਲ ਲਗਾਵ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਿਪਟਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। "ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦਿਓ ਕਿ ਸਾਡੀ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ ਕੌਮ ਦੀ ਬੋਲੀ ਗਰੀਬ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਜੋ ਚਾਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।"[12] ਮਮਤਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਕਰਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, 'ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ', ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1990, ਪੰਨਾ 6
2. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬ ਪੰਜਾਬੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ', ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਬਜ਼ਾਰ ਮਾਈ ਸੇਵਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998, ਪੰਨਾ 12
3. ਕੰਵਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, 'ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ : ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਿਪੇਖ', ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004, ਪੰਨਾ 1-7
4. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ', ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਕਾਦਮੀ, ਜਲੰਧਰ 2004, ਪੰਨਾ 19
5. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਰਚਨਾ ਸੰਰਚਨਾ', ਪੰਨਾ 84, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002
6. ਗੋਪੀਚੰਦ ਨਾਰੰਗ, 'ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਅਨੁਵਾਦਕ ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, 2002, ਪੰਨਾ 132
7. -ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ 132
8. ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸਰੂਪ', ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004, ਪੰਨਾ 79

9. -ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ 33
10. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, 'ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ', ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2004, ਪੰਨਾ 173
11. ਅਜੀਤ, ਜਲੰਧਰ, ਮਿਤੀ 11 ਜਨਵਰੀ 2015, ਪੰਨਾ 4
12. ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ, 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ', ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1975, ਪੰਨਾ 71

ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ : ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਦਰਭ

-ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ

ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਧਾਰਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੋਂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ।

ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਦਸ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ[1] ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਪਠਨ-ਪਾਠਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸੌਂਪਿਆ ਗਿਆ। ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ, ਸਮੂਹ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ' ਕਰਕੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਗਿਯਾਤਾ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਯ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਪੰਥ ਵਿਚ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ-ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਗਿਆਨ-ਮਿਮਾਂਸਾ (Epistemology) ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ (Theological) ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਾਉਂਣਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਮਿਤ ਸਨਾਤਨ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਗਏ ਗ੍ਰੰਥ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਇਸ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੇਵਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਆਯੁਰਵੈਦ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਜੋਤਿਸ਼ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਲਈ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉੱਪਰ ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ ਖੋਜ ਪੂਰਨ ਗ੍ਰੰਥ, 'ਗਦ' ਅਤੇ 'ਪਦ' ਦੋਨਾਂ ਹੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤਾ ਸਾਹਿਤ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਪ੍ਰੰਤੂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਮੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਪੁੰਨ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਅਰਜਿਤ ਕੀਤੀ ਨੇਕ ਵਿਦਿਆਕ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਜਗਿਆਸੂਆਂ ਲਈ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਵਿੱਤਰ ਤੀਰਥ ਸਥਲਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤੇ ਗੁਰੂ-ਕੁਲ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਗੁਰੂ ਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰੰਪਰਾ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਅਭਿਆਸ ਆਦਿ ਮਰਿਯਾਦਾਵਾਂ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਹੇਤੂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਨ।

-1-

ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਦੋ ਮਾਨਯਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਮਾਨਯਤਾ ਮੁਤਾਬਕ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦਾ ਆਰੰਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਮੁਤਾਬਕ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਮਾਨਯਤਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਧਰਾਤਲ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਮਹੰਤ ਗਣੇਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *ਨਿਰਮਲ ਭੂਸ਼ਣ* ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਮਾਨਯਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਹਿਬ ਵੇਂਈ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖੁ ਥੀਂ 'ਨਾਮੁ' ਦੀ ਦਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਤੋਂ ਸ਼ਰਧਾਪੂਰਬਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਮਿਤ ਖੜ੍ਹੇ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਭਾਈ ਭਗੀਰਥੀ ਜੀ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਭਾਈ

ਭਗੀਰਥੀ ਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਸਮਰਪਣ ਦੇਖ ਕੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ 'ਮੂਲ ਮੰਤ੍ਰ' ਤੇ 'ਨਿਰਮਲ' ਭੇਖ, ਨਾਲ ਨਵਾਜ਼ਦੇ ਹਨ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਈ ਭਗੀਰਥੀ ਜੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਨਿਰਮਲਾ ਸੰਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪ ਜੀ ਪਿੰਡ ਮਲਸੀਹਾ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਸਨ।

ਮੈਲਸੀਹਾ ਵਿਚਿ ਆਖੀਐ ਭਗੀਰਥੁ ਕਾਲੀ ਗੁਣ ਗਾਵੈ॥[3]

ਇਸੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਆਈ ਪੰਕਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਿਆ ਸਿਕਾ ਜਗਤਿ ਵਿਚਿ ਨਾਨਕਿ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥੁ ਚਲਾਇਆ॥[4]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਟੂਕਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[5] ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗਿਣਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਮੁਤਾਬਿਕ 'ਨਾਮੁ-ਸਿਮਰਨ' ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦਲੀਲ ਆਮ ਜਨ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਭਿਆਸੀ ਜੀਵਨ ਚੋਂ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੈ।[6] ਮਹੰਤ ਗਣੇਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਨੇ *ਨਿਰਮਲ ਬੰਸ* ਨਾਮੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਜਰੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਖੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਨ।[7] ਜਿਥੋਂ ਤਕ 'ਨਿਰਮਲ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਨਿਰਮਲ' ਮੂਲ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।[8] ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅਨੇਕ ਵਾਰ 'ਗੁਰਮੁਖ', 'ਸ਼ੀਤਲ' ਅਤੇ 'ਆਨੰਦ' ਆਦਿ ਅਨੁਭਵ ਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪਰਿਆਇ ਰੂਪ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਤੱਥਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਤੱਤ-ਸਾਰ ਭਾਵ ਮੂਲ ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਸਮਅਰਥੀ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀ ਦੂਸਰੀ ਮਾਨਯਤਾ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦਾ ਆਰੰਭ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੋਂ ਹੋਇਆ। ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਜੀ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪੰਡਿਤ ਰਘੂਨਾਥ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਕਰਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇੱਕ ਰੋਜ਼ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਭੇਜਿਆ ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ ਜਾਤੀ-ਭੇਤ ਕਾਰਣ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਂਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਿ ਸਿੱਖ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦੇਵਭਾਸ਼ਾ (ਵੇਦ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ) ਦੇ ਪਠਨ-ਪਾਠਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਡਿਤ ਰਘੂਨਾਥ ਦਾ ਤਰਕ ਸੁਣ ਕਿਹਾ 'ਪੰਡਿਤ ਜੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਸ਼ੂਦ੍ਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੇਦ, ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਆਦਿ[14] ਵਿਦਿਆ ਪੜ੍ਹਨਗੇ। ਇਹ ਸਿੱਖ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਵਿਦਿਆ ਗੁਰੂ ਹੋਣਗੇ'।

ਬੋਲੇ ਗੁਰ ਸੁਨਿ ਦੂਜ ਅਭਮਾਨੀ।
ਸੂਦ੍ਰ ਕਹਿਤ ਜਿਨੈ ਤੂ ਬਾਨੀ।
ਇਨਹੀ ਮੇਰੇ ਸਿਖਨ ਤੈ ਲਖ।
ਬਿਦਯਾ ਬੇਦ ਪਢੇਗੇ ਦ੍ਵਿਜ ਦਖ।
ਨਿਗਮਾ ਗਮ ਲੌਂ ਚੌਦਸ ਬਿਦਯਾ।
ਮੈ ਬਖਸ਼ੀ ਸਿਖਹਿ ਪਰ ਸਿਧਯਾ।

ਜਿਨਕੋ ਤੂੰ ਸੂਦਰ ਬਤਰੈਹੈ।
ਇਹ ਦਿਬਯਾ ਗੁਰੁ ਤੁਮਰੇ ਥੈਹੈ।
ਇਹ ਬਰਦੈ ਗੁਰੁ ਛੰਦ ਬਖਾਨਾਂ।
ਸਰਬ ਲੋਹ ਮੈ ਪਿਖੋ ਸਜਾਨਾ।[9]

ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰਾਂਤ 1686 ਈਃ ਨੂੰ ਪਾਉਂਟਾ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੈ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਇੱਕ ਰੋਜ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਦੀਵਾਨ ਵਿਚ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਉਪਰਾਂਤ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਵਿਖਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਪੁਕਾਰੇ-(ਪੰਜ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਖੁਦ ਕੀਤੀ) ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਸੰਤ ਕਰਮ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸੈਣਾ ਸਿੰਘ ਹਨ।

ਪੁਨ ਗੁਰੁ ਪਾਚ ਸਿਖ ਚੁਨ ਲੀਏ।
ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਕਰਮ ਸਿੰਘ, ਜੀਏ।
ਬੀਰ ਮਿਰਗੇਸ, ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਸੈਣਾ।
ਇਨ ਪਾਚੋ ਕੋ ਪਿਖ ਬੁਧਿ ਐਨਾ।[10]

ਇਹ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਗਿਆਨ-ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਜਗਿਆਸੂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਕਾਸ਼ੀ ਭੇਜਿਆ ਅਤੇ ਫੁਰਮਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਕਾਗਰ ਚਿਤ ਰਹਿਣਾ, ਗੁਰੂ ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਦਿਆ ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਿਸ਼ 12 ਸਾਲ ਵਿਚ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਆਪ ਜੀ 12 ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵੋਗੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮੁਤਾਬਕ 'ਕਖਾਏ ਵਸਤਰ' ਧਾਰਨ ਕਰ ਪੰਜੇ ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਰੂਪ ਹੋ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿਖੈ 'ਚੇਤਨ ਮੱਠ' ਵਿਚ ਪੰਡਿਤ ਸਦਾ ਨੰਦ ਜੀ ਕੋਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਪਠਨ-ਪਾਠਨ ਲਈ ਪਹੁੰਚੇ ਅਤੇ ਬੋਹੜ ਬ੍ਰਿਖਸ਼ ਹੇਠ ਘਾਹ ਦੀ ਛੰਨ ਬਣਾ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗੇ।

ਜਾਓ! ਮੇਰੇ ਲਾਲ ਪਾਲ ਕਰ ਹੈ ਅਕਾਲ ਥਾਰੀ,
ਸਾਰੀ ਸੁਖ ਸੰਪਦਾ ਮੈਂ ਵਾਰੀ ਸਿਰ ਥਾਰੇ ਪੈ।
ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਲੋਭ ਤਯਾਗ ਸਾਗ ਪਾਤ ਖਾਇ ਬਹ,
ਬਟ ਤੂੰ ਕੀ ਛਾਯਾ ਅਥਾ ਸੁੰਨੇ ਘਰ ਢਾਰੇ ਪੈ।
ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਰੀਤਿ ਜੋਈ ਹੋਈ ਵਿਪ੍ਰੀਤ ਸੋਈ,
ਸੋਈ ਅਬ ਪ੍ਰਗਟੀ ਯੋ ਦੇਸ ਇਸ ਸਾਰੇ ਪੈ।
ਵਰਣ ਤੁਮਾਰੇ ਅਬ ਆਸ਼੍ਰਮ ਸੰਨਯਾਸ ਭਯੋ,
ਲਯੋ ਹੈ ਅਰੂਜ ਪਦ ਉਚ ਚੰਦ ਤਾਰੇ ਪੈ[11]

ਪੰਜੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਪੰਡਿਤ ਸਦਾ ਨੰਦ ਜੀ ਤੋਂ ਆਗਿਆ ਲਈ। ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ 13 ਸਾਲ ਦੇ ਕਾਸ਼ੀ ਨਿਵਾਸ ਨਾਲ 'ਚੇਤਨ ਮੱਟ' ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸੰਭਾਲ ਦੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੰਤ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਿਸ਼ ਸੰਤ ਜੈ ਰਾਮ ਜੀ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲ ਨੂੰ ਪੰਥਾ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਜ਼ੂਰ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੋਏ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਕਸ਼ ਡੰਡਓਤ ਬੰਧਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪ ਜੀ ਦੀ ਉਸਤਤਿ ਇੱਕ ਸੂਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਗਾਇਨ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ 1686 ਈਃ ਨੂੰ ਪਾਉਂਟਾ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਤੋਂ 13 ਸਾਲ

ਬਾਅਦ 1699 ਈ: ਨੂੰ ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੈ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ, ਨਾਮੁ-ਸਿਮਰਨ ਅਭਿਆਸ, ਪੰਥ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਬਣਾਇਆ ਓਥੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਦਾ ਧਨੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਖ਼ਸ਼ੀ। ਇੱਕ 'ਮੀਰੀ' ਦਾ 'ਪ੍ਰਤੀਕ' ਹੈ ਦੂਸਰਾ 'ਪੀਰੀ' ਦਾ। ਇੱਕ 'ਖੜਗ' ਨਾਲ ਗੁਰੂ-ਦੋਖੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਦੂਸਰਾ 'ਗਿਆਨ-ਖੜਗ' ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖ-ਦੋਖੀ (ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਹੰਕਾਰ) ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਨ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਂ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਨ ਕਰਵਾਇਆ।

ਇਹ ਵਿਧ ਪਾਂਚੋ ਸਿੰਘ ਕੋ, ਖੰਡੇ ਪਹੁਲ ਦੀਨ।
ਪੰਚ ਕੋਸ਼ ਉਰ ਗਯਾਨ ਦੇ, ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਸੁ ਕੀਨ।[12]

1708 ਈ: ਨੂੰ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤ ਸਮਾਉਂਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਭਾਈ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਕਖਾਈ ਵਸਤਰ ਪਹਿਨ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਈ।

ਤਬ ਦਯਾ ਸਿੰਘ, ਉਸ਼ਨਾਕ, ਸੈਣਾ ਸਿੰਘ ਵੀਰ ਮ੍ਰਿਗੇਸ਼ ਜੂ।
ਸਿੰਘ ਕਰਮ, ਗੰਡਾ ਹਰੀ, ਗਰਜਾ, ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਮਹੇਸ਼ ਜੂ।
ਇਤਯਾਦਿ ਸਿੰਘ ਬਹੁ ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਤਜ ਕੈ, ਬਸਤ੍ਰ ਧਾਰਿ ਕਯਾਇ ਹੈ।
ਬਨਿ ਜਗਤ ਤੋ ਬਿਰਕਤ ਭਗਤ ਸੁ ਸੰਤ ਨਿਰਮਲ ਥਾਇ ਹੈ।[13]

ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬੰਸਾਵਲੀਆਂ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀਆ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦਾ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਚਰਯ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਇਆ ਨਾਲ ਓਤਪ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਵੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ-ਵਿਚਾਰ' ਤੋਂ ਜੀਵਨ-ਜੋਤ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਅਤੇ 'ਨਿਰਮਲ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਖ਼ਾਲਸਾ' ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੁਆਰਾ ਉਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਆਮਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਹਨ ਸ਼ੁੱਧ, ਮਿਲਾਵਟ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਉਹ ਭੂਮੀ ਜੋ ਸਿੱਧੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਉਪਰ ਕਿਸੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ, ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰ/ਵਸੂਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇ। 'ਨਿਰਮਲ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨ ਮਤ ਦੁਆਰਾ ਅਰਜਿਤ ਕੀਤੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਵ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਹਨ, ਪਵਿੱਤਰ, ਸ਼ਾਂਤ, ਮੈਲ ਰਹਿਤ, ਸ਼ੁੱਧ ਆਦਿ। ਦੋਨੋਂ ਸ਼ਬਦ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕਮਾਈ ਗਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਭਾਵਾਤਮਕਤਾ ਸਮੋਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ' ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਦੋ ਦਲੀਲਾਂ ਵੀ ਦੋ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਹੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਪਹਿਲਾ ਕਿ "ਮਾਰਿਆ ਸਿਕਾ ਜਗਤਿ ਵਿਚਿ ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥੁ ਚਲਾਇਆ" ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਕਿ ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਦੋਨੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਦੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਹੀ ਦਿਬਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਕਿ ਦੋਨੋਂ ਹੀ

ਵਿਚਾਰ ਦਰੁਸਤ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਹੀ ਸੱਚ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤੋਰ ਮੁਤਾਬਕ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਿਯਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਸ਼ਾਸਵਤ ਸਤਯ' ਅਦ੍ਵੈਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਦ੍ਵੈਤਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਭੰਜਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਹੀ ਅਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪੰਛੀ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਤੱਥਾਤਮਕ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਹੀ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ।

-2-

ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਡੇਰਾ ਕਨਖਲ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਬਾ ਦਰਗਾਹਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਗੰਗਾ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ 1710 ਈ: ਨੂੰ 'ਬਾੜਾ ਬਾਬਾ ਦਰਗਾਹਾ ਸਿੰਘ ਜੀ' ਨਾਮ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਕੁ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨਾਲ ਕੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਛੰਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲਗੇ। ਆਪ ਜੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਕੁੰਭ ਮੇਲੇ ਅਤੇ ਗੰਗਾ ਕਿਨਾਰੇ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹੋਰ ਤਿਓਹਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪਸਾਰ ਲਈ ਯੋਗ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਨਿਰਮਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਉਜਾਗਰ ਹੋਏ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤ ਕਨਖਲ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। 1861 ਈ: ਨੂੰ ਰਾਜਾ ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪਟਿਆਲਾ, ਨਾਭਾ ਪਤੀ ਰਾਜਾ ਭਰਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਆਦਿ ਸਰਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਾਲ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਖੇ ਇੱਕ ਇਕੱਠ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜੇ, ਸਰਦਾਰ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਹਿਲਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਸ ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਮਹਿਤਾਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਿਰਮਲੇ ਨੂੰ ਸਭਨਾਂ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਮੁਤਾਬਕ ਯੋਗ ਜਾਣ 'ਨਿਰਮਲ ਪੰਚਾਇਤਾ ਅਖਾੜਾ' ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸ੍ਰੀ ਮਹੰਤ ਥਾਪਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਪਟਿਆਲਾ, ਨਾਭਾ, ਜੀਂਦ, ਫਰੀਦਕੋਟ ਦੇ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਯਥਾਸਮਰੱਥਾ ਮਾਇਆ ਭੇਟਾਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਕਈ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਡੇਰੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਥਾਵਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਾਉਂਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਈ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਮੁਆਮਲੇ ਮੁਆਫ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਰੰਮਤ-(ਚੱਕ੍ਰਵਰਤੀ) ਅਖਾੜਾ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁਖੀਏ ਮਹੰਤ ਥਾਪੇ ਗਏ। ਇਸ ਜਥੇ ਨੂੰ 'ਰੰਮਤ ਸ੍ਰੀ ਪੰਚਾਇਤੀ ਨਿਰਮਲ ਅਖਾੜਾ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੋਨੇ-ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪਾਸਾਰ ਹੇਤੂ ਜਾਣਾ ਹੈ।[15] ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ੍ਰੀ ਨਿਰਮਲ ਪੰਚਾਇਤੀ ਅਖਾੜਾ ਅਤੇ ਸਮਸਤ ਨਿਰਮਲ ਡੇਰਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ 'ਦਸਤੂਰੁਲ ਅਮਲ' ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਅਖਾੜੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਉਪਰਾਂਤ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਆਪ ਨੇ ਜੋ ਸਾਧਨ ਅਪਨਾਏ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ:-

1. ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ
2. ਮੰਡਲੀਆਂ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ
3. ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ
4. ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ

    ੳ) ਮੌਲਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ

ਅ) ਗੁਰਬਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ, ਟੀਕੇ ਆਦਿ ਲਿਖਣਾ

5. ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸੰਭਾਲ
6. ਨਿਰਮਲ ਡੇਰਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ
7. ਤਪ, ਨਾਮੁ-ਸਿਮਰਨ ਅਭਿਆਸ
8. ਤੀਰਥ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਗੁਰ ਧਾਮਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ
9. ਸ੍ਰੀ ਨਿਰਮਲ ਪੰਚਾਇਤੀ ਅਖਾੜੇ ਦੀ ਰੰਮਤ=(ਚੱਕ੍ਰਵਰਤੀ) ਮੰਡਲੀ

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪ ਗੁਰੂ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਇੱਕ ਮਨ ਇੱਕ ਚਿਤ ਜੁਟੇ ਰਹੇ। ਨਿਰਲਮੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੇਕ ਹੀ ਮੌਲਿਕ, ਅਨੁਵਾਦਿਤ, ਟੀਕੇ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਮਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੂਚੀ ਅਤਿਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਏਥੇ 'ਸਥਾਲੀ ਤੰਡੁਲ ਨਯਾਯ'[17] ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੀ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਗਏ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ***ਫਰੀਦਕੋਟ ਵਾਲਾ ਟੀਕਾ*** ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਟੀਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ, ***ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ*** ਆਦਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਨ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ*** ਗੁਰੂ ਸਾਖੀਆਂ, ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ***ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਪੁਜੀ ਗਰਬ ਗੰਜਨੀ*** ਟੀਕਾ ਸਰਵ ਸਤਿਕਾਤ੍ਰਿ ਗ੍ਰੰਥ ਹਨ। ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ 'ਨਰੋਤਮ' ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ***ਗੁਰ ਗਿਰਾਰਥ ਕੋਸ਼*** ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਆਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲ਼ੀ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਨਰੋਤਮ ਜੀ ਨੇ ***ਗੁਰੂ ਤੀਰਥ ਸੰਗ੍ਰਹਿ*** ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸਮਸਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਖੋਜ ਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲਿਖੇ। ਆਪ ਨੇ ***ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ ਸਾਗਰ*** ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਜਪੁਜੀ, ਭਗਤ ਬਾਣੀ, ਰਹਿਰਾਸ, ਕੀਰਤਨ ਸੋਹਿਲਾ, ਆਦਿ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਟੀਕਾਵਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ। ਪੰਡਿਤ ਕੌਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ***ਗੁਰੂ ਕੌਮਦੀ,*** ਮਹੰਤ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ***ਗੁਰੂ ਸਿਧਾਂਤ ਰਵਿ*** ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗ੍ਰੰਥ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀ *ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਪ੍ਰਦੀਪਕਾ*, ਮਹੰਤ ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ *ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦਰਸ਼ਨ*, ਮਹੰਤ ਗਣੇਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਦੀ *ਨਿਰਮਲ ਭੂਸ਼ਨ* ਆਦਿ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਬਣਾਈ ਜੋ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ।

> ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਨਾਮ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਕੋਣ ਤੋਂ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ ਦਾ ਨਾਮ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ, ਜੋ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਸਤੇ ਬਨਾਰਸ ਗਏ, ਵਿਦਿਅਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਰੋਸਾਏ ਹੋਏ ਪਹਿਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਸਨ।[18]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ *ਗਿਆਨ ਰਤਨਾਤਵਲੀ* ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ, ਗਿਆਰਵੀਂ ਵਾਰ ਦੀ ਟੀਕਾ ***ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਭਗਤ ਮਾਲ*** ਅਤੇ ***ਭਾਈ ਮਨੀ***

ਸਿੰਘ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗਿਆਨੀ ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਟੀਕਾ *ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ ਟੀਕਾ* ਉਲੇਖਨਿਯ ਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾ ਸਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਡੇਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਈ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 1909 ਈ: ਵਿਚ *ਨਿਰਮਲ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ* ਤੋਂ ਹੋਈ। ਇਹਨਾਂ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਖੋਜ-ਪੂਰਨ ਲੇਖ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਛਾਪੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀਆਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਉਘਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸੰਤ, ਮਹੰਤ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦੇ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਜਾਂ ਜਿਸ ਜਗ੍ਹਾਂ ਵੀ ਡੇਰਾ ਹੋਵੇ ਓਸ ਸ਼ਹਿਰ, ਪਿੰਡ ਆਦੀ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਨੇ ਸੰਗਤ ਦੀ ਨਾਮੁ-ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਇਤਨੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਕਈ ਕਈ ਡੇਰੇ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਸੰਭਾਲ ਦਾ ਕੰਮ ਬੜੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

-3-

ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਜੋ ਉਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਹੈ। ਆਪ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪਾਰੰਗਤ ਹਨ। ਨਿਰਮਲੇ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵਿਆਕਰਣ, ਆਯੁਰਵੇਦ, ਜੋਤਿਸ਼ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਵਿਦਿਆ, ਰਾਗ ਗਾਇਣ ਕਲਾ, ਵਾਦਯ ਕਲਾ ਆਦਿ ਵਿਦਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਲਈ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤ ਬਿਰਕਤ ਜੀਵਨ ਵਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵਨ ਸਮਰਪਣ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਅਰਜਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਉਹ ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਲਈ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਕਾਸ਼ੀ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਮਸਤ ਆਯਾਮਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਛਿਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਚਕਸ਼ੂ ਗਿਆਨ ਸੰਸਾਰ ਵਲ ਖੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਮੀਪਤਾ ਦਾ ਸੌਭਾਗਯ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਏ ਹੋਏ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਦ-ਉਪਯੋਗ ਵੀ ਸੁਲਭ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੱਲ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਜਾਣ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਜ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਕਾਸ਼ੀ ਭੇਜਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਯ ਗਿਆਨ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਤਾ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਆਪ ਜੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨਮਿਤ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਬਲੇ ਗਿਆਨੀ ਪੁਰਖਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ਾਸਵਤ-ਸਤਯ' ਦੇ ਗਿਆਨ ਹੇਤੂ ਅਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ ਇਕੱਤਰ ਕਰ ਅਤੇ 'ਸੁਰਤਿ-ਸ਼ਬਦ-ਵਿਚਾਰ' ਦੀ ਸੂਖਮ ਬੌਧਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰਤ ਹੋਣ ਲਈ ਲਿਆਂਦਾ। ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਦਿਕ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ

ਅੰਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

> ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਕਾਸ਼ੀ ਭੇਜਣ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਕਥਾ-ਕੀਰਤਨ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਘਾੜੀ ਤੇ ਨਿਖਾਰੀ ਜਾਵੇ।[19]

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਖੋਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗਿਆਨ ਮਿਮਾਂਸਾ (Epistemology) ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ (Theology), ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ਾਸਵਤ-ਸਤਯ' ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਨਿਰਮਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਠਨ-ਪਾਠਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਘਰ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪਾਸਾਰ ਹੋਣਾ ਸਹਜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੇ ਦਿਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਲਗਾ ਕੇ ਲੱਭਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਸਮੁਦਾਇ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਜਗਾਉਣ ਦੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ 'ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ' ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਲਈ ਅਤਿ-ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਉਸਦੀ ਸੇਵਾ ਸੰਭਾਲ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਵਿਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਦਿ ਕਾਲੀਨ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੁਲਭ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਜੋ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਹੇਠ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਗਿਆਨੀ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੋਠਾ ਗੁਰੂ, *ਸ੍ਰੀ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਬੋਧ*, ਪੰਨਾ 17
2. ਮਹੰਤ ਗਣੇਸ਼ਾ ਸਿੰਘ, *ਨਿਰਮਲ ਭੂਸ਼ਣ*, ਪੰਨਾ 29
3. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਵਾਰ 11ਵੀਂ ਪਉੜੀ 14ਵੀਂ
4. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਵਾਰ 1 ਪਉੜੀ 45ਵੀਂ
5. "ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਊਜਲੇ ਜੋ ਰਾਤਿ ਹਰਿ ਨਾਇ॥", ਪੰਨਾ 57
"ਬਹੁਤੁ ਧਨਾਢਿ ਅਚਾਰਵੰਤੁ ਸੋਭਾ ਨਿਰਮਲ ਰੀਤਿ॥", ਪੰਨਾ 70
"ਹਿਰਦੈ ਨਾਮੁ ਦੇ ਨਿਰਮਲ ਕੀਏ ਨਾਨਕ ਰੰਗਿ ਰਸਾਲਾ ਜੀਉ॥", ਪੰਨਾ 99
"ਤੂੰ ਨਿਰਵੈਰੁ ਸੰਤ ਤੇਰੇ ਨਿਰਮਲ॥", ਪੰਨਾ 108
"ਪ੍ਰਭ ਕਉ ਸਿਮਰਹਿ ਤਿਨ ਨਿਰਮਲ ਰੀਤਾ॥", ਪੰਨਾ 263
. "ਨਾਨਕ ਸੰਤ ਨਿਰਮਲ ਭਏ ਜਿਨ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਸੋਇ॥", ਪੰਨਾ 297
"ਨਿਰਮਲ ਭੇਖ ਅਪਾਰ ਤਾਸੁ ਬਿਨੁ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਈ॥", ਪੰਨਾ 1409

6. ਰਾਏ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਨਿਰਮਲ ਭੇਖ ਦਾ ਆਰੰਭ', *ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰਨਾ 32
7. ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਸੰਤ ਵਰਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮੋਢੀ ਭਾਈ ਜੀਵਾ ਜੀ ਹਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਗਿਆਰਵੀਂ ਵਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈ ਅਦਲੀ ਜੀ ਨੂੰ ਅਯੋਧਿਆ ਵਾਸੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਮੋਢੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਖੋ, ਮਹੰਤ ਹਰੀ ਸਿੰਘ, *ਨਿਰਮਲ ਭੇਖ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਬੰਸਾਵਲੀ*, ਪੰਨਾ 22
8. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 'ਨਿਰਮਲ' ਸ਼ਬਦ 308 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲਉ' 1 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲਹ' 1 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲਾ' 33 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲਾਇ' 1 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੀ' 6 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੀਆ' 2 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੁ' 210 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੋੁ' 1 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੇ' 18 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੋ' 4 ਵਾਰ, 'ਨਿਰਮਲੰ' 2 ਵਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।
9. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਪੰਨਾ 1249
10. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਪੰਨਾ 1250
11. ਗਿਆਨੀ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੋਠਾ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਉਧਰਿਤ, 'ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ', *ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ*, ਧਰਮ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, 2006
12. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ*, ਰੁਤਿ 1, ਅੰਸੂ 19
13. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਪੰਨਾ 1726-27
14. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਵਿਯੋਗੀ, 'ਸ੍ਰੀ ਨਿਰਮਲ ਪੰਚਾਇਤੀ ਅਖਾੜੇ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਤੇ ਉੱਦੇਸ਼', *ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰਨਾ 45
15. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰੀ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਦੇਣ', *ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰਨਾ 130
16. ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ 'ਕੋਠਾ ਗੁਰੂ', ਗਿਆਨੀ, *ਸ੍ਰੀ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਬੋਧ*, ਪੰਨਾ 195
17. ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੱਕਦੇ ਚਾਉਲਾਂ ਦੀ ਦੇਗ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਚਾਉਲ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਰੀ ਦੇਗ ਦੇ ਪੱਕਣ ਦਾ ਪਤਾ ਚੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਬਹੁਤਾਤ ਵਾਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਥੋੜੇ ਆਕੜੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਸਤ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
18. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ, *ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰਨਾ 149
19. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ, *ਨਿਰਮਲ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰਨਾ 160

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ

('ਬੰਦਰਗਾਹ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ)

-ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ

'ਪ੍ਰਗਤੀ' ਇੱਕ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਜਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਅਤੇ ਤਰੱਕੀ ਪਸੰਦ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਾਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਨਵੀਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਬੋਧ ਹੈ। ਇਸ ਬੋਧ ਅਧੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ' ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ 'ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਜਾਂ 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਅਥਵਾ 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ' ਕਿਹਾ ਹੈ।[1]

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰਰਾਸਟਰੀ ਅਤੇ ਰਾਸਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਵਾਦ ਹੈ। ਸਤਾਰਵੀਂ-ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਉਦਯੋਗਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਢਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਉਣਾ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋੜ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਹੀਗਲ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਉਸ ਨੂੰ 'ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਸਨੂੰ 'ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਪਏ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਸਦਕਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੀ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ' ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ।[2]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਹਿਤ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਜਿਸਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਉਭਰਨ ਸਮੇਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ

ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਥਾਪਿਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲੱਗਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ।

ਇਹ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਪਨਾਈ ਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਉੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ।

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਦੌਰ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਸਮਾਜਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਵਿਤਰੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਔਰਤ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਂਤਰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਕਿਸੇ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਜਾਂ ਵਕਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤਹਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਦਾ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, 'ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਦਾ ਉਸਨੂੰ ਡੂੰਘਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।'[3]

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ 1943 ਈ: ਵਿਚ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਜਵਾਲਾ ਮੁਖੀ' ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮਹਾਂਨਾਚ' ਅਤੇ 'ਅਮਰਗੀਤ' ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੰਦਰਗਾਹ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਅਮਰ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ 1951 ਈ: ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮਹਾਂ-ਨਾਚ' ਜੋ 1941 ਈ: ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ, ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਦਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਇਸ ਨੂੰ 'ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇੱਕ ਮੀਲ ਪੱਧਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।'[4] ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ 'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਛਾਇਆਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੀਆਂ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਵੀ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਰ ਗੂੰਜਦੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਿਰਜਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਥੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਵੀ ਰਿਹਾ। ਬਾਵਾ ਨੇ ਮਾਰਕਸ, ਲੈਨਿਨ, ਏਂਗਲਜ਼, ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਕਾਡਵਿਲ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਸਦਕਾ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਰ ਅਲਾਪਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀ ਉਸਦੀ ਲੰਮੇ ਆਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਉਸਦੇ ਇਸੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜਵਾਦ ਜਾਂ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਆਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਖ਼ੂਬ ਹੋਈਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਮੇਰੇ ਮਿਟਾਵਣ ਦੇ ਲਈ
ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਉੱਗਦੀ ਹੋਈ ਆਸਾਂ ਦੀ ਕੋਮਲ ਵੇਲ ਨੂੰ
ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਚ ਰੋਲਣ ਤੇ ਦਬਾਵਣ ਦੇ ਲਈ।
ਖ਼ੂਬ ਹੋਈਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਮਿਟਾਵਣ ਦੇ ਲਈ।[5]

ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸਮਾਜਵਾਦ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਤੋਂ ਹੋਰ ਅਗਾਂਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਹ ਸੋਚ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਉਸਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਮਵਾਦ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਹਿਮਤ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਗਲੇ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਸੁਨਹਿਰੇ ਭਵਿੱਖ

ਦੀ ਆਸ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਮੈਂ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਸਚਾਈ ਹੀ ਤੋਂ ਹੋ ਜਾਣਾ ਏ ਆਮ।
ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਦੀ ਕੁਦਰਤ ਤਰੱਕੀ ਰੋਕ ਕੇ।
ਮੇਰੇ ਪਿਛੇ ਹੋਰ ਹੈ ਇੱਕ ਮਿਹਰ ਦੀ ਬਾਰਸ਼ ਅਜੇ,
ਉਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਰਹਿਮਤ ਦਾ ਨਿਜ਼ਾਮ।[6]

ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਗੁੱਸਾ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਸਮਾਜਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ, ਸਮਾਜਕ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ, ਕਮੀਆਂ, ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਮਨੁੱਖ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਮਹਾਂ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਕੁਹਜਾਂ ਤੋਂ ਘਬਰਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਡਟ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਸਾਹਿਤਕਾਰ', 'ਜਹਾਜ਼ਰਾਨ' ਤੇ 'ਨਵੀਨ ਗ਼ਜ਼ਲ' ਵਿਚ ਇਸ ਮਹਾਂ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਸਾਹਿਤਕਾਰ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ:

ਖੇਡ ਨਹੀਂ ਇਹ, ਇਸ ਵਿਚ ਗਰਕਣ ਬੇੜੇ ਡੋਬ ਮੁਹਾਣੇ;
ਭੇਤ 'ਮਹਾਂ ਲੀਲ੍ਹਾ' ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਆਖੇ, ਜਾਣੇ।
ਪਹਿਲੀ ਹੀ ਪੌੜੀ ਹੈ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਪਿਆਰ-ਆਜ਼ਾਦੀ;
ਅਸਲੇ-ਖੋਜ-ਅਮਿਟ-ਕੋਸ਼ਿਸ਼ 'ਚੋਂ ਉਮਡੇ ਜੋਤ ਕਲਾ ਦੀ।[7]

'ਜਹਾਜ਼ਰਾਨ' ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਹਾਜ਼ਰਾਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗਿਰਾਵਟ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਉੱਨਤੀ ਵੱਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ:

ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਤਨ ਸਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕੈਦ ਹੀ!
ਨਵੇਂ ਸਿਤਾਰਿਆਂ 'ਚ ਹੁਣ ਕਰਾਂਗਾ ਜਾ ਕੇ ਰੌਸ਼ਨੀ।
ਇਹ ਮੌਤ ਘੁੰਗਰੂ ਹੈ ਅਮਰ ਨਾਚ ਰੂਹ ਦੇ ਵਾਸਤੇ
ਇਹ ਤੇਜ਼ਤਰ ਸ਼ਰਾਬ ਹੈ ਨਵੇਂ ਲਹੂ ਦੇ ਵਾਸਤੇ;
ਇਹ ਗੀਤ ਹੈ ਆਖ਼ਰੀ ਕਿਸੇ ਸ਼ੁਰੂ ਅਲਾਪ ਦੇ ਲਈ,
... ...
ਜਹਾਜ਼ਰਾਨ ਨੇ ਕਿਹਾ।
ਤੇ ਫੇਰ ਤੁਰ ਗਿਆ ਜਹਾਜ਼![8]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਨਵੀਨ ਗ਼ਜ਼ਲ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਮਹਾਂ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅੰਦਰਲੀ ਤੜਪ ਕਾਰਨ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਦਰਦ ਕਾਰਨ ਇੱਕ

ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਕੁਹਜ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ:

ਜ਼ਿੰਦਗਾਨੀ ਏ, ਪਰਾਇਆ ਧਨ ਨਹੀਂ;
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਾਨਣਾ ਔਗਣ ਨਹੀਂ।
ਕਿਉਂ ਖਿਆਲਾਂ ਦੇ ਲਈ ਹਨ ਬੇੜੀਆਂ;
ਜੇ ਹਵਾ ਨੂੰ, ਵਕਤ ਨੂੰ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ?
... ...
ਭਾਰ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ, ਜਗ-ਦੁੱਖ ਹਰਨ ਦਾ,
ਜੇ ਨਹੀਂ ਉਹ ਸਿਰ ਨਹੀਂ, ਗਰਦਨ ਨਹੀਂ।[9]

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਯੋਧਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਯੋਧਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਜੂਝਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਉਹ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚਲਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮੂਹਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਿੱਤਾਂ ਵੱਲ ਉਲਾਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਕਿਉਂਕਿ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦੰਭ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਿਚ ਪੱਸਰੇ ਵਿਆਪਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਹੀ ਮਾਰਗ ਦਿਖਾਉਂਦਿਆਂ ਉਹ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। 'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਵਿਚਲੀ ਕਵਿਤਾ 'ਫੇਰ ਪਾਰੋ ਨੇ ਕਿਹਾ' ਇਸ ਦੀ ਉੱਤਮ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ:

ਖੇਤ ਤੇਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨੇ ਅਧੀਨ,
ਦੇਸ ਤੇਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਏ ਗ਼ੁਲਾਮ,
ਜਾਗ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਲਾ ਦੇ ਇੰਤਕਾਮ!
ਕਰ ਲਿਆ ਤੂੰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਆਰਾਮ,
ਖ਼ੂਨ ਦੀ ਹਰਕਤ 'ਚ ਕਿਧਰੇ ਬੈਠ ਨਾ ਜਾਏ ਹਰਾਮ।[10]

ਇਥੇ ਕਵੀ ਪਾਰੋ ਅਰਥਾਤ ਪਾਰਬਤੀ ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਰਾਹੀਂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਸ਼ਿਵ ਅਰਥਾਤ ਸੁੱਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਜਾਗਰਿਤ ਜਾਂ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਨਵੀਨ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਨੇਤਰ ਖੁੱਲਣਾ ਕਿਸੇ ਪਰਲੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਵੀ ਇਸ ਤੀਸਰੀ ਅੱਖ ਦੇ ਖੁੱਲਣ ਭਾਵ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਉਣ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ

ਵਸੀਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਮਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਜਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਸਕੇਗੀ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪੁਰਾਤਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਕਾਰਨ ਉਹ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਵਰਗ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। 'ਧਰਤੀ ਮਾਤਾ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸੂਰਜਵੰਸ਼ੀ, ਚੰਦਰਵੰਸ਼ੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਵਰਗ ਦੀ ਰੂੜੀਗਤ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਫੇਰ ਪਾਰੋ ਨੇ ਕਿਹਾ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਬਦਲਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਕਹਿ ਕੇ ਫਿਟਕਾਰਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕਵੀ ਪਾਰਬਤੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਾਫ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸ਼ਾਂਤੀਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਮੰਗ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਉਸ਼ਾ' ਨਾਮਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਸਵੇਰ (ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦਿਨ ਦਾ ਆਰੰਭ) ਨੂੰ 'ਇਨਕਲਾਬ-ਕਾਰ' ਤੇ 'ਬਦਲੀਆਂ ਦੀ ਮਾਂ' ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਹ ਸਵੇਰ ਭਾਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਬੱਸ ਨਹੀਂ, ਕਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੀਮਾ ਉਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹਥਿਆਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਉਸ਼ਾ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ ਕੁਹਜ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਗਰਜ ਰਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਲਈ ਸਾਂਝ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਬਨਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਝੂਮਦੀ ਹੈ ਮਸਤ ਹੋ ਕੇ ਸਾਗਰਾਂ ਦੀ ਲਹਿਰ ਲਹਿਰ;
ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ ਮੈਂ ਵੀ ਆਦਮੀ ਦੇ ਸਾਗਰਾਂ ਦੀ ਖ਼ੈਰ!
ਹੇ ਉਸ਼ੇ, ਹੇ ਇਨਕਲਾਬ-ਕਾਰ, ਬਦਲੀਆਂ ਦੀ ਮਾਂ,
ਮੈਂ ਫੇਰ ਦੇਵਤਾ ਬਣਾਂ![11]

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਇੱਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਵੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਰੁੱਧ ਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਪਹਿਲਾ ਵੱਡਾ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਕਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਡੂੰਘੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਕਵੀ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਯਥਾਰਥਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਯਤਨ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਬੇ-ਪਨਾਹ ਭਾਵੁਕਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੈਕੂਲਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਵੀ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਸਿਰ ਹੀ ਬੱਝਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਕਿਸੇ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਜਾਂ ਵਕਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਡੂੰਘੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਸੰਗਰਾਮੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਕਮੀਆਂ-ਤੁਰਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਅਰੇਬਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆ ਪਰਤਾਂ ਖੋਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਤਾਂ ਹੇਠੋਂ ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਚਾਨਣ-ਮੁਨਾਰੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਰ ਫੈਲਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸੇਖੋਂ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰਿੰ.), "ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਧਾਰਾ ਤੇ ਨਵੇਂ ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ", ਸਿਰਜਨਾ, ਅਕਤੂਬਰ-ਦਸੰਬਰ 1977, ਪੰਨਾ-5
2. ਕਾਹਲੋਂ, ਅੱਛਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ, ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਸਾਹਿਤਕ ਵਾਦ ਅੰਕ, (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਅੰਕ 32, ਸਤੰਬਰ 1988
3. ਅਰਸ਼ੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), "ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ ਕਲਾ", ਪੰਨਾ-43
4. ਕਾਂਗ, ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), "ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ", ਪੰਨਾ-50
5. ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, "ਬੰਦਰਗਾਹ", ਪੰਨਾ-112
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-115
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-43
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-50
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-77
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-107
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-35

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

1. ਅਰਸ਼ੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦਿੱਲੀ, 1965
2. ਸੇਖੋਂ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰਿੰ.), ਸਾਹਿਤਿਆਰਥ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1970
3. ਕਾਂਗ, ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1982

4. ਤਰਸੇਮ, ਐੱਸ. (ਡਾ.), ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜੀਵਨ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007
5. ਬਲਵੰਤ, ਬਾਵਾ, ਬੰਦਰਗਾਹ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1951

ਰਸਾਲੇ

1. ਸਿਰਜਨਾ, ਅਕਤੂਬਰ-ਦਸੰਬਰ, 1977, ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
2. ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਸਹਿੱਤਿਕ ਵਾਦ ਅੰਕ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਅੰਕ 32, ਸਤੰਬਰ 1988

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ

-ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਣਖੀ

ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਧੁਨਿਕ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ/ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੋਕੇ ਰਚੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਸੁਰ ਹੁਣ ਮੱਧਮ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉੱਘੜਵੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਹੋਵੇ।

ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਧੇਰੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਲੱਭਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਉਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨ ਉਪਲਭਧੀਆਂ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਆਦਿ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਤੱਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਆਧੁਨਿਕ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਣ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਸਬੰਧੀ ਚਲੀ ਬਹਿਸ ਹੁਣ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ, ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ 1850 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਬੜੀ ਤੇਜੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਦਯੋਗੀਕਰਣ, ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਣ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਆਦਿ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਪਾਇਆ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਜਿੱਥੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ ਬਦਲਿਆ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀਵਾਦੀ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਗਲਤ ਹੈ ਅਤੇ ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ 'ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ' ਨਾਮਕ ਗ੍ਰੰਥ ਰਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੈਵੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਖਾਰਿਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸਭ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਉੱਤੇ ਪਿਆ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ, ਜੋ ਸਮਾਨ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੀ, ਪਰ ਉਸਦੀ ਪਹਿਚਾਨ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ। ਨਿਸੰਗਤਾ, ਇਕੱਲਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਉਕਸਾਹਟ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੱਧ ਗਈ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਰਗ ਵੀ ਪੂਰੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਇਹ ਸੋਚਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਣ ਯੋਗ ਹੈ ਵੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ? ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਭਿਅਤਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲੇ।

ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੁਣ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਦਸਾਂ

ਪੰਦਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਜਬਰਦਸਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦਾ ਵੱਧਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ, ਆਕਾਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਣਾ, ਇੰਟਰਨੈਟ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਅਤੇ ਮੋਬਾਈਲ ਫੋਨ ਆਦਿ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ, ਕਸਬਿਆਂ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇ ਵੀ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਸ਼ਹਿਰਾਂ, ਕਸਬਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਵਿਚ ਕੋਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁੱਖ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੰਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਜੋ ਵਿਸਥਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ,ਉਹ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਮਾਲਾਜ, ਮਲਟੀਪੈਕਸ, ਸੰਸਦ, ਵਧੀਆ ਅਖਬਾਰਾਂ, ਨਾਮੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ, ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾਵਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ, ਲੇਖਕ, ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਮਹਾਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਸੱਤਾ ਮਹਾਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇੰਟਰਨੈਟ, ਡਿਸ਼, ਕੰਪਿਊਟਰ ਅਤੇ ਮੋਬਾਈਲ ਆਦਿ ਹਰ ਕਸਬੇ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਘਰ ਘਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਕਾਨਵੈਂਟ ਸਕੂਲ ਸਾਧਾਰਣ ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਖੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿੰਡਾਂ, ਕਸਬਿਆਂ ਅਤੇ ਆਮ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਰੂਪ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅੱਜ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਯੁੱਗ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੁਣ ਵੀ ਉਥੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਤ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਗੱਲ ਉਸਦੇ 'ਭਾਣੇ' ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਹੁਣ ਵੀ ਉਥੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜਦੋਂਕਿ ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਚਰਣ ਦਾ ਦਰਵਾਜਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਅਬਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਚੰਗੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ। ਕੁੜੀਆਂ ਅਜੇ ਵੀ ਚਿੜੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਂ ਬਾਪ ਦੀ ਉਹ ਇੱਜਤ ਹਨ। ਸੋ ਇਹ ਸਭ ਲੱਛਣ ਪਿੰਡਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ।

ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦਾ ਮਨ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤੱਕ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲੈ ਕੇ ਉਠੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਇੰਟਰਨੈਟ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਨੀਤਸ਼ੇ' ਨੇ ਜਦੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹ ਪਾਗਲਪਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਵਿੱਤਰ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅੰਨਾ ਵੇਗ ਅਤੇ ਮਨ ਦਾ ਵਿਕਾਰ ਹੈ, ਦੋਸਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਇੰਦਰੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਵੁਕਤਾਵਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਿਆਰ

ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਕੱਪ ਚਾਹ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਖੌਫਨਾਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਆਪਸੀ ਰਜ਼ਾਮੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ , ਵੀਰਤਾ ਅਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਉਨ੍ਹੇ ਵਧੀਆ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨੀ ਵਧੀਆ ਚਲਾਕੀ ਹੈ। ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਉਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਜਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗੱਡੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਣ ਕਰਮ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਲੱਖਾਂ ਰੁਪਏ ਖਰਚਣ ਨਾਲੋਂ ਹੁਣ ਹਜਾਰਾਂ ਲਗਾ ਕੇ ਮਾਦਾ ਭਰੂਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨ੍ਹਾ ਹੋਣ ਤੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਮਾਦਾ ਭਰੂਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸੌਖਾ ਕਰਮ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਰਕਾਰੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਖੌਤੀ ਸਮਾਜ ਸੇਵੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰੀ ਖੜੀਆਂ ਹਨ। ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਆਉਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਮੁੱਖ ਧਰਾਤਲ ਭਾਵ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਨਾਮ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦਾ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਮਾਂ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਵਿਆਹ ਸਿਰਫ ਕਾਮ ਵਾਸਨਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਸਤਾ ਅਤੇ ਸੌਖਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਰੁਜਗਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਆਚਰਣ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁੱਲ ਉਲਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੋ ਔਰਤ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸਭਿਅਤਾ ਫੈਲ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਉਹ ਪਤਲੀ ਅਤੇ ਨਿਰਮੋਹੀ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਥੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਮੋਹ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਗੱਡੀਆਂ ਬੱਸਾਂ ਦਫਤਰਾਂ ਅਤੇ ਮਲਟੀਪੈਕਸਾ, ਸਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ ਇੱਕਲਾ ਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮਮਤਾ, ਮੋਹ ਅਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਦੇ ਭਾਵ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਛਿਣ ਨੂੰ ਇਸ ਭਾਵ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਮਿਲ ਗਿਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਦੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਬੰਬ ਡਿੱਗ ਪੈਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਸਰਵਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਲੰਮਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਕਸਬਿਆਂ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਚੌੜੀ ਦਰਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬੋਧ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਬੋਧ ਹੈ ਜੋ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਬੜੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਸਭ ਸਥਿਤੀ ਘਬਰਾਹਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਸਭਿਅਤਾ ਉਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮੁਸੀਬਤ ਆਈ ਹੈ, ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਉਸਦਾ ਡੱਟ ਕੇ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਹ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵਰਗ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਆਪਣੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਮੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ

ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਜਾਨਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਦੇ ਲੋਕ ਕੀ ਸੋਚ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਨ?

ਸੋ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਘਬਰਾਹਟ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਸ਼ੰਕਾ, ਖੌਫ ਅਤੇ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਭਾਵ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕੋਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨਿਰਾਥਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆ ਜਾਂ ਖੁਦਕਸ਼ੀ ਅਨੈਤਿਕ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਆਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨਵੀਨ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਨੋਬਿਰਤੀ, ਮਾਨਸਿਕਤਾ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਵੀਨ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਿਸ਼ੈ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਮਾਹੌਲ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੇ ਅਪਣਾਈ ਹੋਈ ਹੈ।

ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਭਿਅਤਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਦਾ ਜੋ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੀਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ 'ਆਪਾ' ਖੁਰਦਾ ਅਤੇ ਟੁੱਟਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚੋ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਤੁੱਛਤਾ, ਵਿਸੰਗਤੀ ਅਤੇ ਇਕੱਲ ਦੇ ਦੁਖਦਾਈ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਰਚੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਖੰਡਿਤ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵਿਚ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਇੰਟਰਨੈਟ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਾਲੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਭੜਕੀਲੇ ਰੰਗਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਰਦਈ ਅਤੇ ਬੇਕਿਰਕ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸਹਿਮ ਦੀ ਅੰਤਰ ਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਟੇਢ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅੰਤਰ ਮੁਖਤਾ ਤੋ ਭਾਵ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਦੀ ਗੁੱਝੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਣ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਰਚਨ ਵਿਚ ਡਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਮੀਸ਼ਾ, ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ, ਵਰਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵੀਆਂ ਆਦਿ ਦਾ ਨਾਮ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾ ਸੁਭਾਉ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾ ਕੇ ਨਵੇਂ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ' ਮੀਸ਼ੇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਕੱਚ ਦੇ ਵਸਤਰ', ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇ', ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ' ਅਤੇ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ', 'ਸੂਰਜ ਦਾ ਲੈਟਰ ਬਕਸ' ਅਤੇ

'ਕਹਿਕਸ਼ਾਂ' ਆਦਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਆਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਸ ਮਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ 'ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ' ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਖੁਰਦਾ ਖੁਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬੇਪਛਾਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਰਿਵਾਜਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਗ ਦੁਆਲੇ ਚਾਰ ਭੁਆਟਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਕੀ ਫਰਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂਕਿ ਉਹ ਇਸਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਉਹ ਮਰਦ ਔਰਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਮੇਰਾ ਵਾਅਦਾ ਵੀ
ਇੱਕ ਲੋਚਾ ਭਰਮ ਹੈ ਯਾਂ ਭੈ ਹੈ

ਤੂੰ ਕੁਝ ਵਾਅਦਾ ਮੰਗਦੀ ਏ, ਮੈਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾ
ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ
ਚਿਰ ਹੋਇਆ ਇਹ ਵਾਅਦੇ ਵਿਆਹ ਅਗਨ ਦੇ ਸਾਹਵੇ
ਪਿਤਾ ਮੇਰੇ ਨੇ ਮੇਰੀ ਮਾਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ'।[1]

ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦਾ ਆਦਮੀ ਜਾਂ ਔਰਤ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਔਰਤ ਜਾਂ ਮਰਦ ਦੇ ਸਾਥ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਪੂਰਣ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਮਾਣ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵੱਖ ਵੱਖ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਵੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਣ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਅਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਕਲ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਨਾਲ
ਤੂੰ ਜੋ ਵਾਅਦਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸੀ
ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸੁਣ ਲਿਆ ਹੈ
ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਬੁਲਾਇਆ ਆ ਗਿਆ ਹਾਂ ਪਾਸ ਤੇਰੇ

ਮੇਰੀ ਲਾਲਸਾ ਤੋ ਸੱਖਣੀ ਕੋਈ ਉਮਰ ਨਹੀਂ ਜੀਣ ਜੋਗੀ'[2]

ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਮੀਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਕੱਚ ਦੇ ਵਸਤਰ' ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਆਧੁਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਬੋਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਦਰਸ਼ਵਤਾ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਜਾਂ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਲੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਲਾਲਾ ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋ ਉਸਦਾ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ' ਵਾਲਾ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇ' ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਠੋਸੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਗ੍ਰਸਤ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਮੰਨੋਰੰਜਨ ਜਾਂ ਭਾਵ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸੱਚ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਨ, ਇੱਕਲਤਾ ਅਤੇ ਵੀਰਾਨੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਨਵ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਰਥ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਅਮਾਨਵੀਕਰਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੇ ਖਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਅਰਧਾਂਗਣੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਉਸਨੂੰ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਹੋਈ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਯਕੀਨ ਜਾਣੋ ਮੈ ਇੱਕ ਦੇਹ ਹਾਂ ਔਰਤ ਨਹੀ,
ਦੇਹ - ਜੋ ਜੀਉਂਦੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ
ਮਰੀ ਹੋਈ ਵੀ ਤੇ ਮਾਰੀ ਹੋਈ ਵੀ
* * * * * * * *
ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲੁਹਾਰ ਦੀ ਉਸ ਸੰਨੀ ਵਾਂਗ ਹੈ
ਜੋ ਹੁਣੇ ਅੱਗ ਚ ਤੇ ਹੁਣੇ ਪਾਣੀ ਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ'[3]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਜਗਤ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗੀ ਵਰਗ ਦੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਇਸ ਗਮਲੇ ਦੀ ਤਹਿ ਉਤਲੀ ਮੋਰੀ ਉੱਤੇ
ਅੱਗੜ ਦੁੱਗੜ ਰੱਖੀਆਂ ਗੀਟੀਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਲਗਦੀਆਂ ਨੇ'[4]

ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਕਰੂਰ ਅਤੇ ਨਿਰਮੋਹੀ ਸਭਿਅਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇੱਕਲਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਮੋਹ ਜਾਂ ਚਾਅ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਮੇਲ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਲਈ ਜੋ ਮੋਹ, ਮਮਤਾ ਅਤੇ ਤਰਸ ਦੇ ਭਾਵ ਸਨ , ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਾਲੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਭੇਂਟ ਚੜ੍ਹ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ ਜਾਨਵਰ ਹੀ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਚਰਚਿਤ ਕਵਿਤਾ 'ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਆਦਮੀ ਹੀ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ
ਸਭ ਤੋ ਖਤਰਨਾਕ ਜਾਨਵਰ ਹੈ
ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਬਘਿਆੜ ਹੈ
ਆਪਣੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸੁੱਕਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦਿੰਦਾ
ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਉਹ ਸੌ ਅੱਖਾਂ ਦੈਂਤ ਹੈ

ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਸਦਾ ਖੁਲੀਆਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ
ਜਿਸਦੇ ਨੇਜੇ ਦੇ ਵਾਰ ਤੋਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ
ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀਂ ਦੋਸਤੋ'[5]

ਸੋ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਸਹੀ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਲੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਭੰਗ ਹੋਏ ਮੋਹ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੁਝ ਇੰਝ ਲਿਖਦਾ ਹੈ।

'ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਕਤਾਂ ਚ ਜੰਮਿਆਂ ਪਲਿਆਂ ਹਾਂ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਡੈਣ ਦੇ ਢਾਈ ਘਰ ਛੱਡ ਦੇਣ ਦਾ
ਅਖਾਣ ਵੀ ਬੇਮਤਲਬ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਕਤਾਂ ਵਿਚ ਦੰਦਾਂ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ
ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੇ ਚੱਖ ਮਾਰਨ ਦਾ
ਖਤਰਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ
ਮੇਰੇ ਪਿਆਰੇ ਦੋਸਤ'[6]

ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਸੂਖਮ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬਦਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ,ਬਦਲੇ ਸਮਾਜਕ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਧੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਤੇਰੀ ਹੋਣੀ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਪੱਥਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਇਸ
ਜੰਗਲ ਨੁਮਾ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ
ਪੋਟਾ ਪੋਟਾ ਮਰਨਾ ਹੈ
ਸੌਂਦੇ ਸੌਂਦੇ ਜਾਗਣਾ ਤੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ
ਪੂਰੀ ਨੀਂਦ ਤੇਰੀ ਉਮਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀ
ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ।'[7]

ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼, ਪ੍ਰੇਮ, ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਆਦਿ ਦੇ ਝੂਠੇ ਆਡੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਉਸਦੀ ਆਜਾਦੀ ਵਾਸਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਤਮ ਸ਼ੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਪਛਾਣ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੈ, ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਛਾਣ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :-

'ਮੈਂ ਕੌਣ ਹਾਂ ?
ਅਵਾਰਾਗਰਦ? ਪਿਅੱਕੜ? ਸੁਪਨਸਾਜ
*   *   *   *
ਨਹੀਂ , ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ
ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਕੁਝ ਹੀ ਹਾਂ'[8]

ਇਸੇ ਦੌਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਾਰੇ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋ ਵਿੱਥ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ

ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ 'ਸਿੰਮਦੇ ਪੱਥਰ' ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮੇਘਲੇ', 'ਅਸੀਂ ਤੁਸੀ', 'ਨਾਥ ਬਾਣੀ', 'ਸੂਰਜ ਦਾ ਲੈਟਰ ਬਕਸ', 'ਕਹਿਕਸ਼ਾਂ' ਅਤੇ 'ਡੋਲਦੇ ਪਾਣੀ' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਵੀ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਵੀ। ਇਹ ਵਿਅੰਗ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਅਸੀਂ ਤੁਸੀ' ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋ ਉਹ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਗੰਦਲੇਪਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵਸਤ, ਸਥਾਨ ਦੇ ਘੱਟਣ, ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੇ ਥੁੜਣ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:-

'ਤੂੰ ਨਾ ਮੰਨੇ ਪਰ ਮੈਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤਾਂ ਜਾਣਾ
ਮਿੱਤਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਅੰਗ ਗੰਧਲਾਏ
ਕਾਮੀ ਨਜਰਾਂ ਨਾਲ ਤੂੰ ਭੋਗ ਰਿਹਾ ਏ'[9]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਛਲ ਫਰੇਬ ਨਾਲ ਭਰੇ ਜਾਦੂ ਨਗਰੀ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸੜਕ ਜਨਪਥ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਆਦਿਮਤਾ, ਆਪਣੀ ਦਵੰਦਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦਾ ਸਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਹਾਲ ਹਰ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸੁਖਦ ਸੁਨੇਹਾ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਖੋਖਲੀ ਦੋਸਤੀ ਉਪਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:-

'ਦੋਸਤਾ
ਸੰਗੀਨ ਜਿਹੀ ਇੱਕ ਗਾਲ੍ਹ ਦੇਹ ਮੈਨੂੰ
ਕਿ ਨੀਰਸ ਮੁੱਦਤਾ ਦੀ ਦੋਸਤੀ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਏ'[10]

ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆਏ ਬਦਲਾਅ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ' ਸੂਰਜ ਦਾ ਲੈਟਰ ਬਕਸ' ਵਿਚ ਇੱਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇੰਝ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਤੇਰੀ ਚੈਰੀ ਮਿਲੀ
ਤੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗੀ
ਕੋਈ ਚੰਗਾ ਜਿਹਾ ਬੰਦਾ ਮਿਲਾ ਦੇ
ਮੈਂ ਪਤਨੀ ਬਣ ਕੇ ਡਾਢੀ ਥੱਕ ਗਈ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗੱਦਰੇ ਹੋਏ ਜਿਸਮ ਦਾ
ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਭਵਿੱਸ਼ ਖਾਂਦੀ ਪਈ ਹਾਂ
ਮੈ ਮੁੱਕਦੀ ਜਾ ਰਹੀਂ ਹਾਂ
ਕੋਈ ਬੰਦਾ ਮਿਲਾ'[11]

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜੋ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਨਜਾਇਜ ਖਿਡੌਣਾ' ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:-

'ਬਾਰੀ ਖੋਲ ਦਿਉ
ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਦੁਰਗੰਧ ਭਰੀ ਹੈ

ਅਣ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ
ਅਣ ਚੁੰਮੇ ਚੁੰਮਣਾਂ ਦੀ
ਮਰ ਚੁੱਕੇ ਸੰਭਵ ਦੀ'[12]

ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਰਚਿਤ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਕਹਿਕਸ਼ਾਂ' ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਮੁਖ ਸੁਰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ, ਦਿੱਲੀ ਦੰਗਿਆਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸਰਗੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੈ? ਇਸਦੀ ਮਿਸਾਲ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਮੋਮਬੱਤੀਆਂ' ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਕਾਹਨੂੰ ਬਾਲਦੇ ਬਨੇਰੇ ਤੇ ਮੋਮਬੱਤੀਆਂ
ਲੰਘ ਜਾਣ ਦੇ ਬਜਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹਵਾਵਾਂ ਤੱਤੀਆਂ
ਬੂਹੇ ਉਤੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਾਗ ਰਹਿਣ ਦੇ
ਬਦਨਾਮ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਸੁਰਾਗ ਰਹਿਣ ਦੇ
ਆਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਅੱਜ ਦਾ ਕਸੂਰ ਲੱਭਣਾ'[13]

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦਾ ਸਿਰਮੌਰ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ 'ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਚੰਨ ਸੂਰਜ ਦੀ ਵਹਿੰਗੀ' ਤੱਕ ਸੱਤ ਅੱਠ ਦੇ ਕਰੀਬ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਜਿੱਥੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀ ਆਮ ਸੁਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮਿਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਨਿਹੋਰੇ, ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਜਾਬਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੁਚਲੇ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬੜੀ ਹੀ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਕਲਾਤਮਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰਵਾਇਤੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਾਲਾ ਆਦਰਸ਼ਕ, ਅਣਯਥਾਰਥਕ , ਉਚ ਮੰਡਲੀ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਯੁੱਗ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਰਾਹਾਂ ਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ, ਚਾਹਾਂ ਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ
ਬਾਹਾਂ ਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਬਿਖਰੇ ਪਏ ਨੇ,' [14]

* * * * * *

'ਅਥਰੂ ਟੈਸਟ ਟਿਊਬ ਚ ਪਾ ਕੇ ਵੇਖਾਂਗੇ
ਕਲ ਰਾਤੀ ਤੂੰ ਕਿਸ ਮਹਿਬੂਬ ਨੂੰ ਰੋਇਆ ਸੀ'[15]

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸਭਿਅਤਾ ਨਿਰਮੋਹੀ, ਬੇ ਕਰੂਰ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋ ਸੱਖਣੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਪੂੰਜੀ ਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ

ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ ਕਰਕੇ ਏਨਾਂ ਜਿਆਦਾ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸੁੱਖਾਂ ਕਾਰਣ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਸ਼ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਪਾਤਰ 'ਸੁਰਜਮੀਨ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਕੋਈ ਸਾਕ ਹੈ ਕਦ ਤਕ ਹਮੇਸ਼ ਤੱਕ
ਇੱਕ ਤਾਪਮਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੱਕ
ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਤੱਤ
ਫਿਰ ਟੁੱਟ ਕੇ ਹੋ ਜਾਵਣ ਪਰੇ'[16]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰ ਇਸ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਖੌਟੇਧਾਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਅੱਜ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਖੰਡਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:-

'ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਏਥੇ ਸ਼ਖਸ਼ ਇੱਕ ਸੱਚਾ ਕਿਧਰ ਗਿਆ
ਇਸ ਪੱਥਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਚੋਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਕਿਧਰ ਗਿਆ
ਸਭ ਨੀਰ ਗੰਧਲੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਧੁੰਦਲੇ ਹੋਏ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ
ਹਰ ਸ਼ਖਸ਼ ਪੁੱਛਦਾ ਏ, ਮੇਰੇ ਚਿਹਰੇ ਕਿਧਰ ਗਿਆ
ਹੱਸਦਾ ਉਸ ਤੇ ਪੋਚ ਨਵਾਂ ਪੁੱਛਦਾ ਇੱਕ ਬਜਰੁਗ
ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਦਿਲ ਤੋਂ ਦਿਲ ਨੂੰ ਜੋ ਰਸਤਾ ਕਿਧਰ ਗਿਆ'[17]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਬੜੇ ਕਲਾਤਮਕਿ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਕੋਮਲ ਭਾਵੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਉਪਰੰਤ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :-

'ਬੰਦੇ ਕਿਧਰ ਜਾ ਰਹੇ ਨੇ? ਫੁੱਲ ਪੁੱਛਦੇ, ਰੁੱਖ ਪੁੱਛਦੇ
ਖੁਸ਼ ਹੋਵਣ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੇ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਾਰ ਤੇ
ਸਭ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਜਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਚੀਰ ਲਿਤਾੜ ਕੇ
ਏਹੀ ਭੂਤ ਸਵਾਰ ਸੀ ਹਰ ਇੱਕ ਕਾਰ ਸਵਾਰ ਤੇ'[18]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਣ ਦੀ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਵੇਖ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇਉਂ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ:-

'ਚਿੜੀਆਂ ਸੀ ਕੁਝ ਬੈਠੀਆਂ ਟੈਲੀਫੋਨ ਦੀ ਤਾਰ ਤੇ
ਚੁੰਝ ਚਰਚਾ ਸੀ ਚੱਲ ਰਹੀ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸੰਸਾਰ ਤੇ
ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਧਰਤ ਨੂੰ ਮੱਥਾ ਟੇਕਣ ਵਾਸਤੇ
ਕਲ੍ਹ ਉਹ ਆਏ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਧੂੜ ਉਠਾਉਂਦੀ ਕਾਰ ਤੇ'[19]

ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ,

ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾ ਖਤਮ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਗਲਤ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਝੂਠੇ ਪੁਲਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰੋਂ ਲੋਕ ਮਰ ਰਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਵੀ ਡਰਦੇ ਹਨ। ਪਾਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਇਸ ਕਾਲੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

'ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਤਲ ਦਾ ਇਲਜਾਮ ਸਿਰ ਤੇ ਆ ਜਾਵੇ
ਤੜਫਦੀ ਲਾਸ਼ ਰਹੀ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਹੱਥ ਲਾਇਆ'[20]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਲਖਾਇਖ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸਫਰ ਉਤੇ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਮਾਰਿਆਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਕਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਧਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਮਕਾਨਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਸਮੀ ਫੋਕੇਪਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀ ਅੰਕਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ , ਸਗੋਂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁਣ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਪੱਰ ਚਿੰਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਕਵੀ ਉਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਕਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਕਦਮ ਉਤੇ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ , *ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਂਵੇ*, ਪੰਨਾ 89
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 43
3. ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ, *ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇ*, ਪੰਨਾ 31
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 35
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 2
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 5
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 15
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25
9. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, *ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ* ਪੰਨਾ 43-44
10. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 36
11. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, *ਸੂਰਜ ਦਾ ਲੈਟਰ ਬਕਸ* ਪੰਨਾ 13
12. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, *ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ* ਪੰਨਾ 59
13. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, *ਕਹਿਕਸ਼ਾਂ* ਪੰਨਾ 11
14. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, *ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ* ਪੰਨਾ 28
15. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ 24
16. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, *ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ* ਪੰਨਾ 18-20
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 36
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 30
20. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, *ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ*, ਪੰਨਾ 68

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

1. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ, ਨਵਚੇਤਰ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,1975
2. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਵਿਹਾਰਕੀ, (ਸੰਪ.ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ) ਫਕੀਰ ਸਿੰਘ ਐਡ ਸਨਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ
3. ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ, ਹੁਣ ਉਹ ਵਕਤ ਨਹੀ ਰਹੇ, ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ ਯਾਦਗਾਰੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ , ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1987
4. ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਸੀਮਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਵਿਦਵਾਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਬਾਲਾ ਛਾਉਣੀ, 1972
5. ਪਾਤਰ, ਸੁਰਜੀਤ, ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ, ਸ਼ਬਦ ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1979
6. ਮੀਸ਼ਾ, ਸ ਸ ਕੱਚ ਦੇ ਵਸਤਰ, ਨਿਊ ਏਜ ਬੁਕ ਸੈਂਟਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1974
7. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ ਦਿੱਲੀ, 1971
8. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਸੂਰਜ ਦਾ ਲੈਟਰ ਬਕਸ, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ 1983
9. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਕਹਿਕਸ਼ਾਂ ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ, 1988

ਹਿੰਦੀ

1. ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰਾਏ, ਨਵੀਂ ਸਮੀਕਸ਼ਾਂ, ਹੰਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਇਲਾਹਬਾਦ, ਨਵੀਨ ਸੰਸਕਰਣ, 1977
2. ਬਚਨ ਸਿੰਘ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ, (ਸੰਪ. ਨਗੇਦ੍ਰ) ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ ਹਾਊਸ ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1979
3. ਵਿਮਲ, ਗੰਗਾ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਸਾਹਿਤ ਕੇ ਸੰਦਰਭ ਮੇਂ, ਦਿ ਮੈਕਮਿਲਨ ਕੰਪਨੀ ਆਫ ਇੰਡੀਆਂ ਲਿਮਟਿਡ ਦਿੱਲੀ, 1979
4. ਦਿਨਕਰ, ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ, ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕ ਭੰਡਾਰ, ਦਿੱਲੀ 1975
5. ਮੇਘ, ਰਾਮੇਸ਼ ਕੁੰਤਲ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਔਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਬੋਧ, ਅੱਪਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ 1969

ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਧਾਂਤ

-ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ

ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਧਾਤਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਚੌਮਸਕੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਅਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਉਚਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸ਼ੁੱਧ/ਉਜੱਡ ਬੋਲੀ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਕੱਢਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:

ਜਿਹੜਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਅਸ਼ੁੱਧ ਦੱਸਣਾ।[1]

ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਬੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਾਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੱਲ ਉਚਿਤ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਲੂਮਫੀਲਡ ਨੇ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਬਲੂਮਫੀਲਡ ਨੇ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਵਿਆਕਰਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸੁਝਾਈ ਪਰ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਾਕ-ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਕਟ-ਅੰਗ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (Immediate Constituent Analysis) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

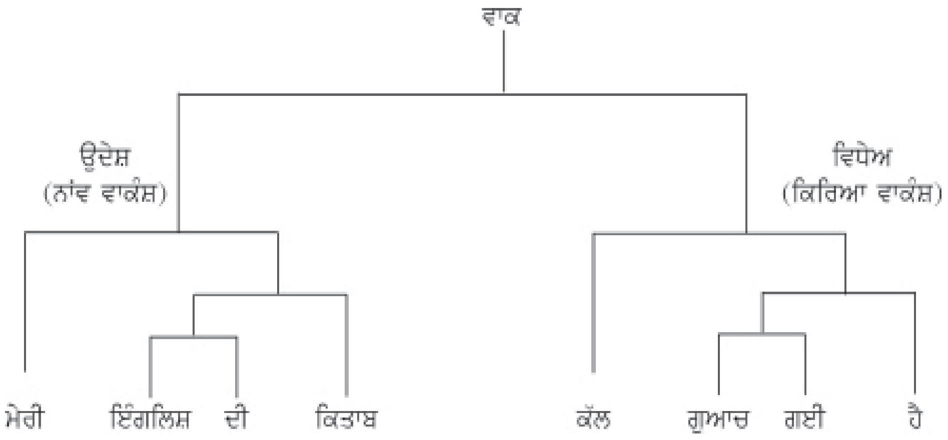
ਵਾਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸਮੂਹ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਅੰਸ਼' (constituent) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਕਟ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਾਲੇ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅੰਸ਼ ਲੱਭੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਫੇਰ ਹੋਰ ਵਡੇਰੇ, ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵਡੇਰੇ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ 'ਨਿਕਟ ਅੰਸ਼' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਾਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ 'ਨਿਕਟ ਅੰਸ਼ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਧੀ' (immediate constituent analysis) ਜਾਂ ਨਿਕਟ ਅੰਸ਼ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[2]

ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ :

"ਮੇਰੀ ਇੰਗਲਿਸ਼ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਕੱਲ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ।"

ਵਾਕ ਵਿਚ 'ਮੇਰੀ ਇੰਗਲਿਸ਼ ਦੀ ਕਿਤਾਬ' ਵਾਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ 'ਕੱਲ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ' ਵਾਕ ਦਾ ਵਿਧੇਅ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਾਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਸਮਰੱਥ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਧੀਨ ਵਾਕ ਵਿਚਲੀਆਂ ਲੁਪਤ ਇਕਾਈਆਂ, ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਇਕਾਈਆਂ, ਵਾਕ ਸਮਅਰਥਤਾ



ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਵਿਆਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵੀ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ, ਬਰਤਾਨੀਆ ਤੇ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਜਿਵੇਂ ਐੱਮ. ਏ. ਕੇ ਹੈਲੀਡੇ (M.A.K. Halliday) ਦੀ Systemic Grammar, ਸਿਡਨੀ ਲੈਂਬ (Sydney Lamb) ਦੀ Stratificational Grammar, ਕੈਂਨਥ ਪਾਈਕ (Kenneth Pike) ਦੀ Tagmemic Theory ਆਦਿ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਅਤੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਦੋ ਨਵੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਫਰਦੀਨਾ-ਦ-ਸਾਸਿਊਰ (Ferdinand De Saussure, 1857-1913) ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ (La Langage), ਬੋਲੀ (La Parole), ਭਾਸ਼ਾ (La Langue) ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਿੱਤੇ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਿੱਤੇ। ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦਾ ਮਤ ਹੈ:

ਚੌਮਸਕੀ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਮੋਢੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ Transformational Generative Grammar ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਿਹਨ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਰਵ-ਭੌਮਿਕ (Universal) ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋਣ[13]

ਇਸ ਲੇਖ (Article) ਵਿਚ ਚੌਮਸਕੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿੱਧਾਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਤ ਹੈ : "ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅਮਰੀਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੋਮ ਚੌਮਸਕੀ (Noam Chomsky) ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਸਿੰਟੈਕਟਿਕ ਸਟਰਕਚਰਜ਼ (Syntactic Structures, 1957) ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋਸਿਊਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਏ ਕੋਰਸ ਇਨ ਜਨਰਲ ਲਿੰਗੁਇਸਟਿਕਸ (A Course in General Linguistics, 1913) ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚੌਮਸਕੀ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿੰਟੈਕਟਿਕ ਸਟਰਕਚਰਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪਾਣਿਨੀ ਦੀ ਅਸ਼ਟਾਧਿਆਈ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਆਕਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।"[4]

ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਸਿੱਧਾਂਤ (Transformational theory) ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਭਾਰੂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ (ਧੁਨੀ ਬਣਤਰ, ਵਿਆਕਰਨਕ ਬਣਤਰ, ਅਰਥ ਬਣਤਰ ਆਦਿ) ਨਵਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਨਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤਕ ਅਣਗੌਲੇ ਪਏ ਸਨ।

ਲੁਪਤ ਇਕਾਈਆਂ (deleted constituents) ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ:

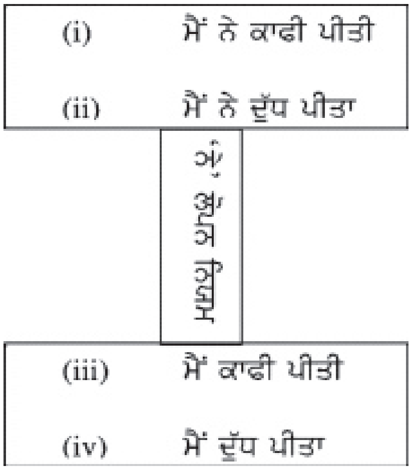
ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨੇਮ ਵਿਚ ਲੋਪਨ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਪਨ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਭਾਵ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਵਾਕ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਵਾਕ ਤਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

(i) ਮੈਂ ਕਾਫ਼ੀ ਪੀਤੀ।

(ii) ਮੈਂ ਦੁੱਧ ਪੀਤਾ।

ਇਹਨਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਕ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ('ਪੀਤੀ' ਅਤੇ 'ਪੀਤਾ') ਦਾ ਮੇਲ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਕਰਮ 'ਕਾਫ਼ੀ ਅਤੇ 'ਦੁੱਧ' ਨਾਲ ਹੈ। ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਲਾਂ 'ਤੇ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਜਿਹੇ ਵਾਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਚਿੱਤਰ ਇਹਨਾਂ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਅੰਤਿਕ/ਸਤਹੀ ਬਣਤਰ (Surface Structure)



ਇਹਨਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮੇਲ ਕਰਮ ਹੈ। ਵਾਕ (i) ਵਿਚ 'ਕਾਫੀ' ਇਸਤਰੀ-ਲਿੰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਰਿਆ 'ਪੀਤੀ' ਇਸਤਰੀਲਿੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਾਕ (ii) ਵਿਚ 'ਦੁੱਧ' ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ 'ਪੀਤਾ' ਵੀ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ।

ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਇਕਾਈਆਂ (displaced constituents) ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ :

ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਇਕਾਈਆਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵਾਕ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵ ਇੱਕ ਇਕਾਈ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਉਹ ਦੂਸਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ:

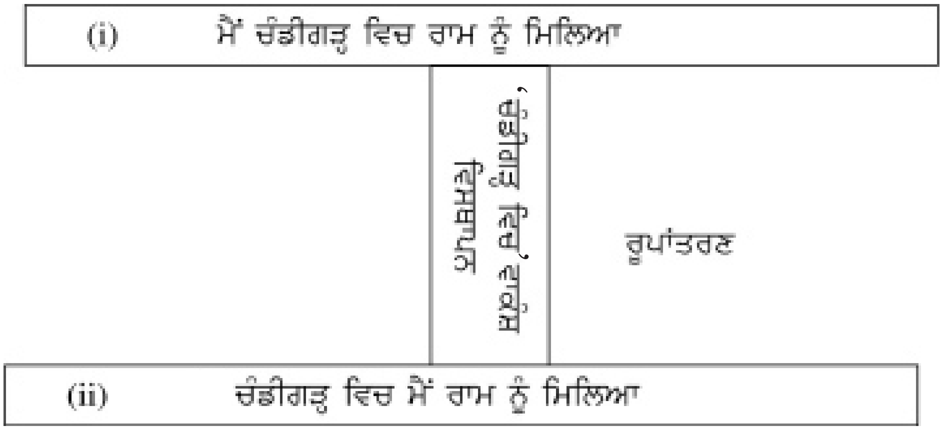
(i) ਮੈਂ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ।

(ii) ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਮੈਂ ਰਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ।

ਇਸ ਨਾਲ ਵਾਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਪਿਆ ਹੈ, ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਵਾਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

ਆਰੰਭਿਕ ਬਣਤਰ/ਗਹਿਨ ਬਣਤਰ (Deep Structure)

ਇਸ ਵਾਕ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਵਾਕ ਵਿਚ 'ਮੈਂ' ਵਿਸ਼ਾ (topic) ਅਤੇ 'ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ' ਟਿੱਪਣੀ (comment) ਹੈ ਪਰ (ii) ਵਾਕ



ਅੰਤਿਕ/ਸਤਹੀ ਬਣਤਰ (Surface Structure)

ਵਿਚ 'ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ' ਵਿਸ਼ਾ (topic) ਅਤੇ 'ਮੈਂ ਰਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ' ਟਿੱਪਣੀ (comment) ਹੈ।

ਦੋਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਤਾਰਕਿਕ/ਕਰਤਾ ਕਰਮ (agent affected) ਆਦਿ ਅਰਥ-ਸੰਬੰਧ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਸ਼ਾ ਟਿੱਪਣੀ (topic comment) ਸੰਬੰਧ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਵਾਕ-ਸਮਅਰਥਤਾ (sentential synonmy) ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ:

ਵਾਕ-ਸਮਅਰਥਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਕ-ਸਮਅਰਥਤਾ (sentential synonmy) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

(i) ਦੁੱਧ ਰਾਹੁਲ ਨੇ ਪੀਤਾ।

(ii) ਇਹ ਰਾਹੁਲ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਦੁੱਧ ਪੀਤਾ।

ਆਰੰਭਿਕ/ਗਹਿਨ ਬਣਤਰ (Deep Structure)

ਇਸ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨੇਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਾਕ (i) ਦੁੱਧ ਰਾਹੁਲ ਨੇ ਪੀਤਾ, ਅਤੇ ਵਾਕ (ii) ਇਹ ਰਾਹੁਲ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਦੁੱਧ ਪੀਤਾ, ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਵਾਕ (i) ਅਤੇ ਵਾਕ (ii) ਦੀ ਸਮਅਰਥਤਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਦੀ

ਰਾਹੁਲ ਨੇ ਦੁੱਧ ਪੀਤਾ

ਆਰੰਭਿਕ/ਗਹਿਨ ਬਣਤਰ (deep structure) ਸਾਂਝੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਵਾਕ ਸਮਅਰਥੀ ਹਨ।

ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਲਾਂ 'ਤੇ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਵਾਕਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਤਲ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਸਮਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਆਰੰਭਿਕ/ਗਹਿਨ ਬਣਤਰ (deep structure) ਦਾ ਪੱਧਰ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਰਕਿਕ ਅਰਥ ਸੰਬੰਧ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਤਾਰਕਿਕ (ਕਰਤਾ, ਕਰਮ, ਕਿਰਿਆ) ਸੰਬੰਧ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਰੰਭਕ ਬਣਤਰ ਵੀ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਚੌਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ:

ੳ) ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੀਮਿਤ ਨੇਮ ਹੀ ਅਸੀਮਤ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅ) ਇਹ ਨਿਯਮ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਲਈ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਚੌਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵਿਆਕਰਨ (Transformational generative grammar) ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

1. ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਭਾਅ (Competence and Performance)
2. ਵਾਕੰਸ਼ ਉਸਾਰੀ ਨੇਮ (Phrase Structure Rules)
3. ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨੇਮ (Transformational Rules)
4. ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨੇਮ (Morpho phonemic Rules)

ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਪਏ ਇਹਨਾਂ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਚੌਮਸਕੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਨੂੰ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ: (i) ਸਮਰੱਥਾ (Competence) (ii) ਨਿਭਾਉ (Performance)। ਚੌਮਸਕੀ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਮਰੱਥਾ (ਬੁਲਾਰੇ-ਸਰੋਤੇ ਦਾ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ) ਅਤੇ ਨਿਭਾਉ (ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਵਰਤੋਂ) ਵਿਚ ਵਖਰੇਵਾਂ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ[15]

ਸਮਰੱਥਾ (Competence):

ਇਸ ਪੱਖ ਅਧੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਪਏ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਸਮਰੱਥਾ (Competence) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮਰੱਥਾ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਣਤੀ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਅਣਗਿਣਤ ਵਾਕ ਸਮਝ ਅਤੇ ਉਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਨਿਭਾਉ (Performance):

ਦੂਸਰੇ ਪੱਖ ਅਧੀਨ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਨਿਭਾਉ (performance) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਨਿਭਾਉ (competence and performance) ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਪਿੱਛੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਵਾਕ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਦੂਹਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ (surface structure) ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ (deep structure)।

ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ (Surface Structure) :

ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਵਾਕ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਚਾਰਨ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਜੋ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਨੇ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ/ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਕ ਬੋਲਿਆ/ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਦਾ ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ (Surface Structure) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ:

"ਉਥੇ ਕੌਣ ਜਾਵੇਗਾ?"

ਇਹ ਵਾਕ ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ/ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹਰ ਬੋਲੇ ਗਏ ਵਾਕ ਦਾ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਵਾਕ ਏਸੇ ਅੰਦਰਲੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰਲੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ/ ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ (deep structure) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ (Deep Structure) :

ਹਰੇਕ ਵਾਕ ਦੀ ਅਮੂਰਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਵਿਆਕਰਨਕ ਜੁਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ (Deep Structure) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ ਦੇ ਦੋ ਅੰਗ (components) ਹੁੰਦੇ ਹਨ: (i) ਕੋਸ਼ (lexicon) (ii) ਵਾਕੰਸ਼ੀ ਜੁਗਤ (phrase structure)

ਕੋਸ਼ (Lexicon) :

ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਬੁਲਾਰਾ ਵਾਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਚੁਣਦਾ ਹੈ।

ਵਾਕੰਸ਼ੀ ਜੁਗਤ (Phrase Structure) :

ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਮੂਰਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਾਕ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਜੁਗਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਾਕੰਸ਼ੀ-ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਵਾਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਾਂਵ, ਕਿਰਿਆ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਆਦਿ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਕੋਸ਼ (Lexicon) ਅਤੇ ਵਾਕੰਸ਼ੀ ਜੁਗਤ (phrase structure) ਮਿਲ ਕੇ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ (deep structure) ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

(i) ਉਥੇ ਕੌਣ ਜਾਵੇਗਾ? (Surface Structure)

ਇਸ ਵਾਕ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ (deep structure) ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ:

"ਕੋਈ ਜਾਣਾ ਉੱਥੇ ਜਾਵੇਗਾ - ਕਿਹੜਾ ਜਾਣਾ ਜਾਵੇਗਾ?"

ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ :

"ਉਥੇ ਕੋਈ ਜਾਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਵੇਗਾ।"

ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭੁਲੇਖਾ ਉਦੋਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਢਾਂਚੇ ਹੋਣ। ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ/ਹੇਠਲਾ ਢਾਂਚਾ ਦੇ ਇਕ/ਇੱਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣਾਂ

ਨਾਲ ਸਤਹੀ ਜੁਗਤ/ਉਤਲਾ ਢਾਂਚਾ (surface structure) ਬਣਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ:

ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਾਕ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਉਹ ਰੂਪ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਬੋਲਦੇ ਹਾਂ[16]

ਡਾ. ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੌਮਸਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਕ ਦੀ ਘਾੜਤ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਲਾਂ (levels) 'ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੂਸਰੇ ਤਲ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਤਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੱਕ ਕੁਝ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ (transformation) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮ (transformational rules)[17]

ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮਾਂ (transformational rules) ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਸਤਹੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਜੋੜਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮ (transformational rules) ਵਾਕੰਸ਼ ਉਸਾਰੀ ਪੱਖ ਅਤੇ ਸਤਹੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮਾਂ (transformational rules) ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਦੋ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

(i) ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਿਯਮ (obligatory transformational rules)
(ii) ਇਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨਿਯਮ (optional transformational rules)

(i) ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਿਯਮ (Obligatory Transformational Rules):

ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾ (deep structure) ਨੂੰ ਸਤਹੀ ਸੰਰਚਨਾ (surface structure) ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(ii) ਇਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨਿਯਮ (Optional Transformational Rules):

ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਉਚਰਿਤ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਾਕੰਸ਼-ਬਣਤਰ/ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮ (Phrase Structure Rules):

ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਆਰੰਭਕ ਬਣਤਰ (deep structure), ਅੰਤਿਕ ਬਣਤਰ (surface structure) ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ (transformation) ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੇ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵਾਕੰਸ਼-ਬਣਤਰ/ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮ (phrase structure rules) ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਵਾਕੰਸ਼-ਬਣਤਰ/ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮਾਂ (phrase structure rules) ਵਿਚ ਵਾਕ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਵਾਕਾਤਮਕ ਇਕਾਈ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੌਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਵਾਕੰਸ਼ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਨਿਕਟ ਅੰਗ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (immediate constituent analysis) ਦੇ ਸਮਤੁਲ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੜੀਨੁਮਾ ਤਰਤੀਬ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਕੜੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

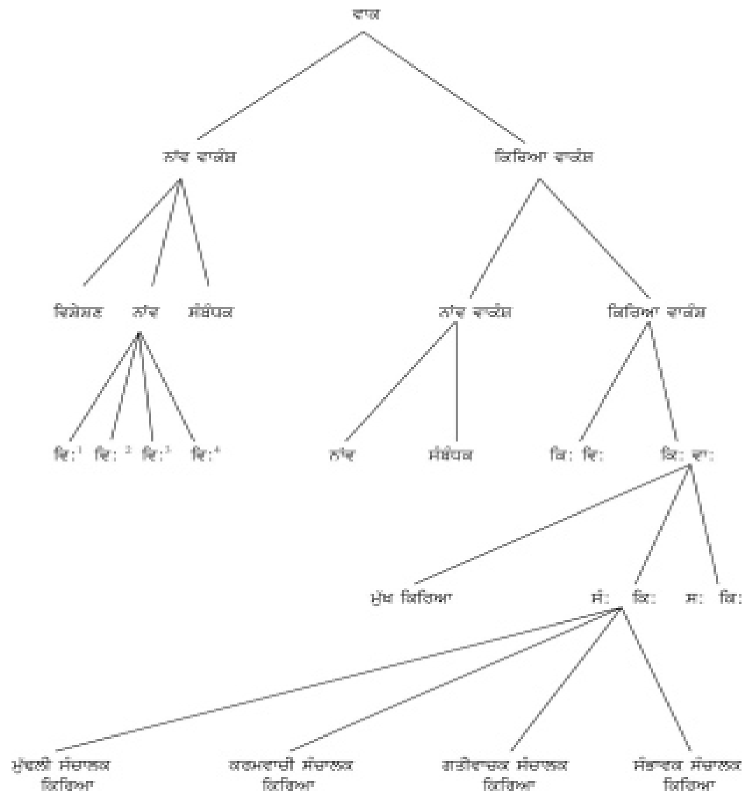
ਵਾਕੰਸ਼-ਬਣਤਰ/ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮ (Phrase Structure Rules):

1.	ਵਾਕ	=	ਨਾਂਵ ਵਾਕੰਸ਼ + ਕਿਰਿਆ ਵਾਕੰਸ਼
2.	ਨਾਂਵ ਵਾਕੰਸ਼	=	ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ + ਨਾਂਵ + ਸੰਬੰਧਕ
3.	ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ	=	ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[1]+ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[2]+ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[3]+ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[4]+ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਚਕ ਪੜਨਾਂਵ+ਗਿਣਤੀਵਾਚਕ+ਕਿਰਦੰਤ+ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ
4.	ਨਾਂਵ		
5.	ਸੰਬੰਧਕ	=	ਨੇ, ਨੂੰ, ਦਾ, ਦੇ
6.	ਕਿਰਿਆ ਵਾਕੰਸ਼	=	ਨਾਂਵ ਵਾਕੰਸ਼ + ਕਿਰਿਆ ਵਾਕੰਸ਼
7.	ਨਾਂਵ ਵਾਕੰਸ਼	=	ਨਾਂਵ + ਸੰਬੰਧਕ (ਤੋਂ/ ਲਈ/ ਵੱਲ/ ਨੂੰ)
8.	ਕਿਰਿਆ ਵਾਕੰਸ਼	=	ਮੁੱਖ ਕਿਰਿਆ + ਸੰਚਾਲਕ ਕਿਰਿਆ + ਸਹਾਇੱਕ ਕਿਰਿਆ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਤੱਥਮੂਲਕ (empirical) ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ।

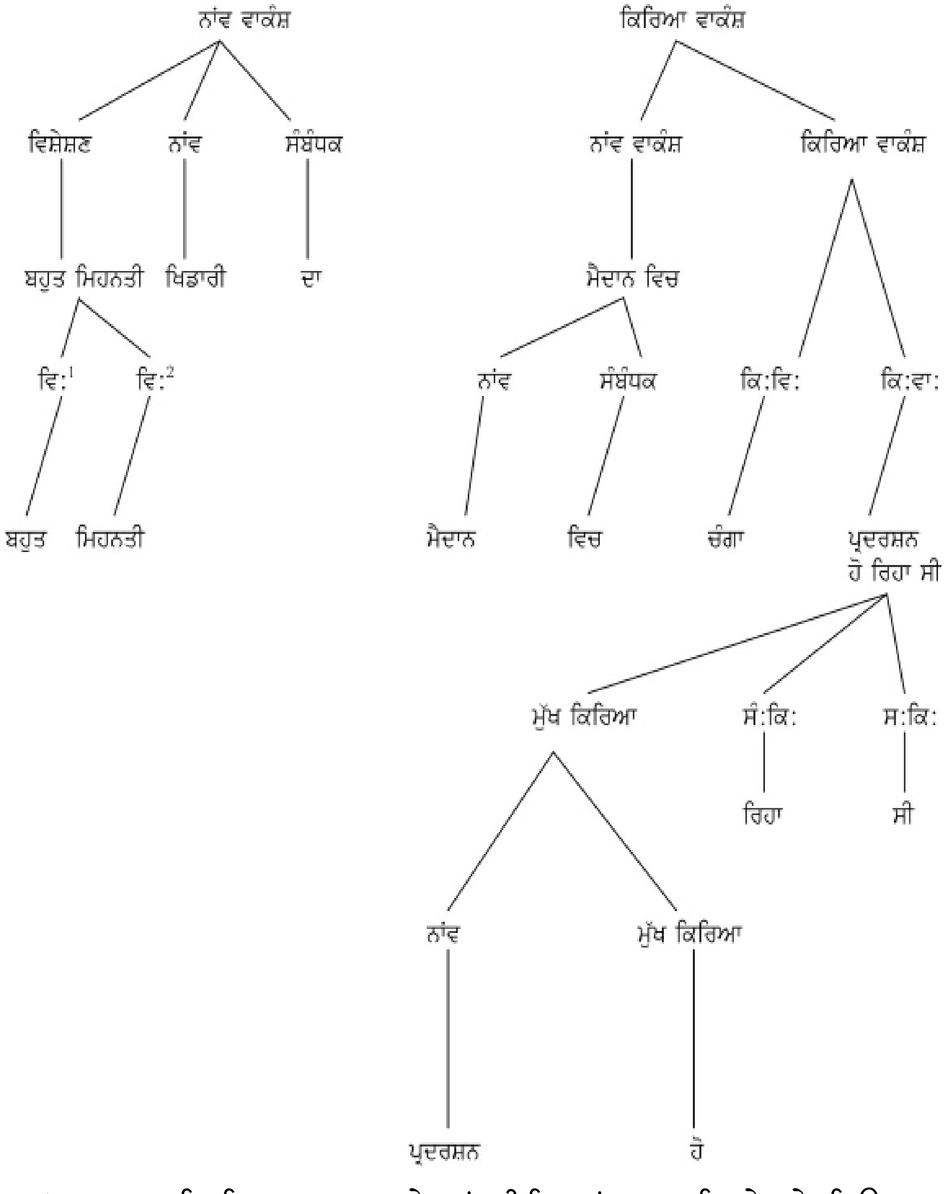
ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮ (Morphophonemic Rules):

ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮ (Morphophonemic Rules) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਾਕੰਸ਼ ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮਾਂ (Phrase Structure



ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤੀ ਖਿਡਾਰੀ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ।



Rules) ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਤਤਵਾਕ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਗਏ। ਵਿਉਤਪਤ ਵਾਕ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਵਾਕ ਨਿਰੋਲ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮਾਂ (Morpho Phonemic Rules) ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨ ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਲੱਭਣਾ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਭਾਅ, ਵਾਕੰਸ਼ ਉਸਾਰੀ ਨਿਯਮ, ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, **ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ**, ਪੰਨਾ 22.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25.
3. ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, **ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ 24.
4. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 121.
5. "We thus make a fundamental distinction between 'competence' (the speaker hearer's knowledge of his language) and 'Performance' (the actual use of language in concrets situations)". -Chomsky N., **Aspects of the Theory of Syntex**, 1965, ਪੰਨਾ 4.
6. ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, **ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ 132.
7. **ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ 125.

ਧਰਮ ਗੁਰੂ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

-ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ

ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੱਥ ਵਿਚ ਮਿੱਥ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਵਾਰਜਬੀਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਭੱਖਦੇ ਤੇ ਸੰਗੀਨ ਮੱਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਕਥਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਧਰਮ ਗੁਰੂ', 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ', 'ਮੇਦਨੀ', 'ਸ਼ਾਇਰੀ', 'ਮੱਸਿਆ ਦੀ ਰਾਤ', 'ਕੱਲਰ', 'ਜਨ ਦਾ ਗੀਤ', 'ਤਸਵੀਰਾਂ' ਤੇ 'ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ' ਨਾਟਕ ਦੇ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪਾਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ :

> "ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਰਾਤ (1985), ਸਾਹਾਂ ਥਾਣੀ (1989), 23 ਮਾਰਚ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਨਾਂ (1992) ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਤੇ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਰਚਿਤ ਹੋ ਗਿਆ।"[1]

ਪਾਸ਼ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚਲੀ ਬੇਬਾਕੀ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਵਿਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੇ ਧਰਮ ਵਰਗੇ ਗੰਭੀਰ ਮੱਸਲੇ ਤੇ ਕਲਮ ਅਜ਼ਮਾਈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਦੇ ਪਾਜ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਧੇੜਿਆ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਰਚਿਤ 'ਧਰਮ ਗੁਰੂ' ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਿੱਥ ਕਥਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੀ ਕਥਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉੱਤਰ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਤਕ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣੇ ਪੰਖ ਖਿਲਾਰੀ ਪਸਰਿਆ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਵਾਦਗ੍ਰਸਤ ਮੱਸਲਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਸਿੱਟੇ ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਣੀ ਔਖੀ ਲੋਕੋ
ਕਥਾ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੁਣਾਈਏ?
* * * * *
ਔਝੜ ਪੰਥ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਂਡੇ
ਕਿਵੇਂ ਕਥਾ ਤਕ ਜਾਈਏ?
ਕਿਵੇਂ ਕਥਾ ਤਕ ਜਾਈਏ?[2]

ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ (ਸਵਰਗ, ਨਰਕ), ਡਰ (ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਸੱਚ-ਝੂਠ), ਵਹਿਮ (ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਰਮ) ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣੀ ਦਾ ਭਾਵੀ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਦੋਗਲੀ ਸੋਚ ਦਾ ਪਿੱਛਲੱਗ ਬਣਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਕੂਟਨੀਤਿਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ

ਧਰਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਕੱਟਰ ਪੰਥੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੋਚ ਦਾ ਖੰਡਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਲੇ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਉੱਤੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਉਂਦਿਆਂ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਇਕਜੁੱਟਤਾ ਦੇ ਭੈੜੇ ਪਰਿਣਾਮਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੂਲ ਮੁੱਦੇ ਉਠਾਉਂਦਾ ਅੰਤ ਧਰਮ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਧਰਮ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕੰਕਾਲ ਰੂਪੀ ਪਿੰਡੇ ਉੱਤੇ ਚਮੜੀ ਵਾਂਗ ਛਾਇਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟਕਕਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਲੇ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਧਿਰ ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ, ਉਸਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਰਾਜਾ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ, ਅਯੋਧਿਆ ਰਾਜ ਦੀ ਪਰਜਾ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਫੈਲਾਏ ਗਏ ਅਧਰਮ, ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਿਰ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਭਾਗੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਮਹਾਂਮਹੀਮ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ, ਵੇਦ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਰਚੈਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕੁਲ ਵਿਚੋਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਾਉਣਾ ਆਪਣਾ ਪਰਮ ਕਰਤੱਵ ਸਮਝਦਿਆਂ ਧਰਮ ਦੇ ਪਾਲਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

> ਵਸਿਸ਼ਠ : "ਧਰਮ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਧਰਮ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੁੰਨ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਸਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਕਰਮ ਹੈ। ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ,ਉਹ ਪਰਜਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰੇ। ਵਿਉਪਾਰ, ਖੇਤੀ ਤੇ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਣ ਵੈਸ਼ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰੇ।"[3]

ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉੱਚਤਾ ਦੀ ਸਾਖੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂਕੁਲ ਵਿਚੋਂ ਅਰੰਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮੰਦੇ ਕਰਮ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁੱਛੇ ਗਏ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸਦਾ ਉੱਤਰ "ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮ-ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹੈ।"[4] ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਅਭੋਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਪਏ ਅਸਰ ਚਿਰ ਸਥਾਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਵਿਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਹੱਥ ਕੰਡੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਆਏ ਹਨ।

ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਲੇ ਤਨਾਉ ਦਾ ਆਰੰਭ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕੁਲ ਦੀ ਕੰਨਿਆ ਚਿਤ੍ਰਲੇਖਾ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਮੰਡਪ ਤੋਂ ਉਠਾਉਣ ਅਤੇ ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਹਰੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਆਮ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇੱਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕੰਨਿਆਂ ਦੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਰਾਜਾ ਤ੍ਰਿਆਅਰੁਣ ਦੁਆਰਾ ਬੁਲਾਈ ਗਈ ਧਰਮ ਸਭਾ ਦਾ ਮੁੱਖੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਕੁਮਾਰ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਧਰਮ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਉਸਨੂੰ ਰਾਜਕੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ

ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਹਾਰਾਜ ਤ੍ਰਿਆਅਰੁਣ ਦਾ ਮਨ ਪੁੱਤਰ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਉਚਾਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਆਅਰੁਣ ਰਾਜ ਭਾਗ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਕਰਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਤੱਪ ਸਾਧਨ ਲਈ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਇਕਜੁੱਟਤਾ ਦੇ ਭੈੜੇ ਪਰਿਣਾਮਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਆਰੰਭਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਧਰਮ ਨਾਦ ਦਾ ਨਗਾਰਾ ਗੂੰਜ ਉਠਦਾ ਹੈ- ਹਰ ਕੰਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦਕਸ਼ਣਾ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ। ਪਰਜਾ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਾਜਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਭਿਆਨਕ ਸੋਕਾ ਪੈਣ ਨਾਲ ਪਰਜਾ ਭੁੱਖਮਾਰੀ ਨਾਲ ਕੁਰਲਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ, ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਕਰਾਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਧਰਮ ਦੀ ਸਹੀ ਪਲਾਣਾ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸੁਝਾਇਆ ਹੱਲ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਬਹਿਸ਼ਕਾਰ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦਿਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਤੇ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਦੇ ਪਾਜ ਉਧੇੜਦਾ ਹੈ।

> ਵਸਿਸ਼ਠ : "ਸ਼ਾਂਤੀ ਮੇਰੇ ਬੱਚਿਓ! ਸ਼ਾਂਤੀ! ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਅਨਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਬੱਚਿਓ! ਇਸ ਕਾਲ ਤੇ ਦੁੱਖ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਵੀ ਦੁਖੀ ਹਾਂ। ਜਿਸਦੇ ਬੱਚੇ ਭੁੱਖੇ ਪਿਆਸੇ ਹੋਣ, ਉਸ ਪਿਤਾ ਦਾ ਕੀ ਹਾਲ ਹੋਵੇਗਾ? ਪਰ ਹੈ ਇਹ ਸਭ ਸਾਡੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ! ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਨੇ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਰ ਭਵਿੱਖ ਦਿਸ ਰਿਹੈ। ਦਿਸ ਰਿਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਬਿਖ਼ਰ ਰਿਹੈ। ਇਹ ਭੁੱਖ ਤੇ ਗਰੀਬੀ, ਇਹ ਕਾਲ ਤੇ ਦੁੱਖ ਉਸ ਬਿਖ਼ਰਾਵ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹਨ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੈ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਚਾਹੀਦੈ, ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੇਲਿਆਂ 'ਚ ਜਾਣਾ ਮਨ੍ਹਾਂ ਕਰੀਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੈਰ ਸਪਾਟੇ ਬੰਦ ਕਰਾਈਏ! ਉਹ ਉਤੇਜਨਾ ਵਾਲੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਨਾ ਪਹਿਨਣ। ਪਤੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਘਰੋਂ ਨਾ ਨਿਕਲਣ...। ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਪਤੀ ਹੀ ਯੱਗ ਹੈ, ਪਤੀ ਹੀ ਵ੍ਰਤ। ਸ਼ੂਦਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਜਮ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਣ। ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ ਨਾ ਤਾਂ ਧਨ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਨਵੇਂ ਕਪੜੇ ਪਹਿਨਣ ਦਾ! ਸ਼ੂਦਰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਵਿਜ ਮਾਲਿਕਾਂ ਦੇ ਉਤਾਰ ਹੀ ਪਹਿਨਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ।"[5]

ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਬਿਆਨ ਜਿੱਥੇ ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੀ ਮੇਨ ਸਟਰੀਮ ਉੱਤੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਮਰਦਾਂ ਅਤੇ ਉੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਜਾਗੀਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਚੱਕਰਵਿਯੂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੱਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਯੋਗ ਉੱਤਰ ਦੇ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਪਾਠਕਾਂ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਉੱਤੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

1. ਬਣਿਆ ਧਰਮ ਹੈ ਬੰਦੇ ਲਈ ਜਾਂ ਬੰਦਾ ਧਰਮ ਲਈ?[6]
2. ਕਿਹੜਾ ਮਾਰਗ ਕੂੜ ਦਾ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਸੱਚ ਸਹੀ?[7]
3. ਧਰਮ ਕੀ ਹੈ?
4. ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਤੀ ਕੀ ਹੈ?
5. ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੀ ਹੈ?

6. ਧਰਮ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ?
7. ਮੋਕਸ਼ ਕੀ ਹੈ?

ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਕਸ਼ਾਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਆਗੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਮ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਹਰੇਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਅਣਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਆਂਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਾਜਾ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਈ ਭੁੱਖਮਰੀ ਕਾਰਨ ਅੰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਦਾਨੇ ਤੋਂ ਵਿਲਕ ਰਹੇ ਰਿਖੀ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਊ ਹੱਤਿਆ ਨੂੰ ਮਹਾਂਪਾਪ ਕਰਾਰ ਕੇ ਮਹਾਂਸਰਾਪ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਤਨਾਉਗ੍ਰਸਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵਾਦਾਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮ-ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹੈ।"[8] ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਨਿੱਜ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਰਾਜਾ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਟੇ ਹੇਠਾਂ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

> ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ : ਇਹ ਲੀਕ ਕੌਣ ਖਿੱਚ ਸਕਦੈ ਕਿ ਪੁੰਨ ਕੀ ਹੈ ਤੇ ਪਾਪ ਕੀ ਹੈ?... ਕੀ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਹੈ?... ਅੱਜ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਸੋਚ ਸਹੀ ਹੈ! ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਨਿਆਂ ਆਪ ਹਾਂ।[9]

ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉੱਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਣਉੱਚਿਤ। ਸਵਾਲ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਸਲ ਨਿਤਾਰਾ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਗਊ ਹੱਤਿਆ ਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਵਿਡੰਬਣਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਪਰਾਧ ਨਹੀਂ।

ਧਰਮ ਕੀ ਹੈ? ਆਦਿ ਕਾਲੀਨ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਵੀ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਉਠਦੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਖੁਣ ਗਏ ਹਨ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਕੂਟਨੀਤਿਕ ਸੋਚ ਦਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹਨ। ਇਸ ਸੋਚ ਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਯੋਧਿਆ ਰਾਜ ਦੀ ਪਰਜਾ ਵਿਚਲਾ ਦੂਸਰਾ ਆਦਮੀ ਆਖਦਾ ਹੈ- "ਪਈ ਹਰ ਕੰਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੋਂ ਆਗਿਆ ਲਵੋ। ਗੱਲ ਗੱਲ ਤੇ ਦਾਨ ਦਿਓ। ਦਕਸ਼ਣਾ ਦਿਓ। ਕੀ ਏਹੀ ਧਰਮ ਹੈ?"[10] ਇਸ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉੱਠੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪਹਿਲੇ ਆਦਮੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਉੱਤਰ- "ਏਹ ਤਾਂ ਬੰਦੇ ਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਚ ਸੰਗਲ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਤਾਂ ਮਿੱਤਰੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਵੰਡਾਉਣ 'ਚ ਹੈ।"[11] ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਅੰਦਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਠ ਰਹੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਚੌਥਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ, ਚੇਲਿਆਂ ਦੇ ਲੋਭੀ ਅਤੇ ਦੰਭੀ ਕਿਰਦਾਰ

ਦਾ ਪਾਜ ਉਧੇੜਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿੱਜ ਕੇਂਦਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੁਨਾਦੀ ਕਰਦੇ ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

> ਰਾਜ- ਅਧਿਕਾਰੀ : "ਸੁਣੋ ! ਸੁਣੋ !! ਸੁਣੋ !!! ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ! ਕਸ਼ੱਤਰੀਆ ਲਈ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੋਂ ਕਰਾਉਣ! ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਿਤ ਹੈ। ਮੰਤਰ ਉਚਾਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਸਤਰਾਂ 'ਚ ਵਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। _ _ _ _ ਪਿਤਰਾ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਵਾਈ ਜਾਵੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਤਰਪਨ, ਪਿੰਡਦਾਨ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਕਰਾਏ ਜਾਣ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਦਕਸ਼ਣਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਏ। ਕਿਸੇ ਘਰ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਵਾਪਸ ਨਾ ਜਾਏ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਲਈ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਤੇ ਵੈਸ਼ ਮਾਲਿਕਾਂ ਦੇ ਕਹੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨ।"[12]

ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹਨ, ਕਿ ਧਰਮ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗੁਰੂਆਂ ਤੇ ਚੇਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਕਠਪੁੱਤਲੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਮੁਹਰੇ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵੀ ਇਸ ਸੌੜੀ ਧਾਰਮਿਕ ਨੀਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਬਿਆਨ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੇ ਘਾੜਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਉੱਤੇ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਇਆ ਸੁਆਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ।

ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ, ਵਰ ਤੇ ਸਰਾਪ"[13] ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਨ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਡਰਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪਿੱਛਲੱਗ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਛੇਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਲਾਰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸੇਧ ਦੇਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਭਿਅ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰੰਤੂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਜੀ ਸਵਾਰਥ ਵੱਸ ਕੀਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੁੱਚੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀਆਂ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ।

ਮੋਕਸ਼ ਕੀ ਹੈ? ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮੋਕਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ, ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਨੂੰ ਗਊ ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਅਪਰਾਧ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ ਦੇ ਸਰਾਪ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਦੋਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਭੱਟਕਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸਰਾਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਾਧਦਿਆਂ ਲੇਖਕ ਰਿਖੀ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜ ਤ੍ਰਿਆਅਰੁਣ ਦੇ ਸੰਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਸਲੀ ਮੋਕਸ਼ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵੰਡਾਉਣ 'ਚ ਹੈ।"[14] "ਜੰਗਲਾਂ 'ਚ ਜਾ ਕੇ ਤਪ, ਕਰਕੇ, ਸਾਧਨਾ ਕਰਕੇ ਜੋ ਮਿਲ ਸਕਦੈ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸ਼ਾਂਤੀ।"[15] ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਤੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਧਰਮ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਵਿਅਕਤੀ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ।

ਇੰਝ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉੱਤੇ ਧੁੰਦ ਵਾਂਗ ਛਾਈਆਂ ਸੌੜੀਆਂ

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਲਗਣ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸੂਰਜ ਦਾ ਉਦੈ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ।

'ਧਰਮ ਗੁਰੂ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਤੱਤ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਲਕੀਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਿੱਧੀ ਲਕੀਰ ਵਾਂਗ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤਕ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦੀਆਂ ਚਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਟਕੀ ਕਥਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਐਕਟ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਨੌਂ, ਦੋ ਅਤੇ ਸੱਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਮੋੜਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੂਤਰਧਾਰ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਕਥਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨਾਲ ਹਲਕੀ ਜਿਹੀ ਵਾਕਫ਼ੀ ਕਰਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ **ਪਹਿਲਾ ਅੰਕ** ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਵਾਕਫ਼ੀ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੇ ਬਾਲਪਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕੰਨਿਆ ਚਿਤ੍ਰਲੇਖਾ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਮੰਡਪ ਤੋਂ ਉਠਾ ਕੇ ਕੀਤੇ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ ਕਾਰਨ ਮਿਲੇ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ ਤਕ ਦੀ ਕਥਾ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। **ਦੂਸਰਾ ਅੰਕ** ਰਾਜਾ ਤ੍ਰਿਆਅਰੁਣ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਉਚਾਟ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਵਸਿਸ਼ਠ ਨੂੰ ਰਾਜ ਭਾਗ ਦਾ ਕੰਮ ਸੌਂਪਣ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਫੈਲੇ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਮਰਾਜ ਅਧੀਨ ਨਪੀੜਤ ਜਨਤਾ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਉੱਤਰ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਹੀਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। **ਤੀਸਰਾ ਅੰਕ** ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪਈ ਭੁੱਖਮਾਰੀ ਕਾਰਨ ਕੁਮਾਰ ਸਤਿਆਵ੍ਰਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਊ ਹੱਤਿਆ ਤੋਂ ਉਸਨੂੰ ਮਿਲੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ ਦੇ ਸਰਾਪ ਅਤੇ ਧਰਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਾਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਨਾਟਕੀ ਕਥਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵਲੋਂ ਮਿੱਥ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਨਾਟ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨੂੰ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਕਾਵਿਮਈ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਂ ਉੱਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਨਾਟ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪਾਰਸੀ ਨਾਟ ਮੰਡਲੀਆਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿਮਈ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕੀਲ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਰਸ ਤੇ ਲੈਅ ਹੈ। ਜੋ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚਲੇ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸੂਤਰਧਾਰ, ਨਟ ਅਤੇ ਨਟੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿਮਈ ਬੋਲਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਿੰਡੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੱਫੇ ਕੁਟਣੀਆਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕੀ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਦਾਦ ਦੇ ਕਾਬਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਟੱਕਰ ਨਾਟਕ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਬਾਹਰੀ ਟੱਕਰ' ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਧਾਰਕ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ, ਪਾਤਰ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਦਕਿ 'ਅੰਦਰੂਨੀ ਟੱਕਰ' ਮਾਨਸਿਕ ਤਨਾਓ ਜਾਂ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਧਰਮ ਗੁਰੂ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਟੱਕਰ ਦੇ ਦੋਹੇਂ ਪੱਖ ਥਾਂ ਪੁਰ ਥਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਨਾਟਕ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ

ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਲਿਆ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਗੁਰੂਕੁਲ, ਸ਼ੀਘਰ, ਯੁਵਤੀਆਂ, ਲੱਜਿਆਵਾਨ, ਧਿੱਕਾਰ, ਯੁਵਰਾਜ, ਉਪਸਥਿਤ, ਨਿਸ਼ਠਾ ਪ੍ਰਾਸ਼ਚਿਤ, ਦੂਸ਼ਿਤ, ਪ੍ਰਮਾਰਥ, ਤਾਪਸ, ਕੰਨਿਆ, ਖਿਮਾ, ਛੜਯੰਤਰ, ਅਪਹਰਣ, ਮੋਕਸ਼ ਆਦਿ। ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਕਟਾਕਸ਼ਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੌਚਕ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਯੋਗ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਲੋੜ ਮੁਤਾਬਿਕ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:

ਬਿੱਲੀ ਛਿੱਕ ਜਾਣਾ, ਇਹ ਮੂੰਹ ਤੇ ਮਸਰਾਂ ਦੀ ਦਾਲ, ਗੱਲ ਆਈ ਗਈ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਡੁੱਬੀ ਤਾਂ ਜੇ ਸਾਹ ਨਹੀਂ ਆਇਆ।

ਨਾਟਕੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਕਹਿਣਾ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅੰਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾ ਕੇ ਨਿੱਜੀ ਸਵਾਰਥ ਹਿੱਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਕਰਕੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਦੇ ਆਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕੂਟਨੀਤਿਕ ਚਾਲਾਂ ਦੇ ਪਾਜ ਉਧੇੜਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, "ਧਰਮ ਗੁਰੂ : ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼", ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਧਰਮ ਗੁਰੂ : ਪਾਠ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਪੰਨਾ 83.
2. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, ਧਰਮ ਗੁਰੂ, ਪੰਨਾ 21.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 45-46.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 60.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 42.
7. ਉਹੀ।
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 92.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 54.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 62.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 55-56
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 88.
14. ਉਹੀ।
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 89.

ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਲੇਖਕ

1.	ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ	ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਬਾਨੀ ਮੁਖੀ।
2.	ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ	ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
3.	ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ	ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
4.	ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ	ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
5.	ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ	ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
6.	ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ	ਮੁਖੀ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
7.	ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ	ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
8.	ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
9.	ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
10.	ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
11.	ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
12.	ਡਾ. ਕੰਵਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਸਰਹਾਲੀ।
13.	ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
14.	ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਣਖੀ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
15.	ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
16.	ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ	ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

Khalsa College Amritsar
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦਾ ਸਵਾ ਸੌ ਸਾਲ ਦਾ ਵਿਦਿਅਕ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਨਾਮਵਰ ਹਸਤੀਆਂ ਨੇ ਸੰਨ **1883** ਈ. ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਫਿਰ 22 ਫਰਵਰੀ, 1890 ਈ: ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਸਥਾਪਨਾ ਕਮੇਟੀ' ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਡਬਲਿਊ. ਆਰ. ਐਮ. ਹਾਲਰਾਇਡ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੇ ਗਏ। 5 ਮਾਰਚ 1892 ਈ: ਨੂੰ ਸਰ. ਜੇਮਜ਼ ਬਰੌਡਵੁੱਡ ਲਾਇਲ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦਾ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਰੱਖਿਆ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ 23 ਅਕਤੂਬਰ 1893 ਈ: ਨੂੰ ਸੋਮਵਾਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਮਿਡਲ ਸਕੂਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। 18 ਮਈ 1896 ਈ: ਨੂੰ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਸੰਨ **1897** ਈ: ਨੂੰ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਡਿਗਰੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕਲਾਸਾਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈਆਂ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ **17** ਨਵੰਬਰ **1904** ਈ: ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਇਮਾਰਤ ਦਾ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਸਰ ਚਾਰਲਸ ਰੀਵਾਜ਼, ਲੈਫ਼ਟੀਨੈਂਟ ਗਵਰਨਰ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਰੱਖਿਆ। ਕਾਲਜ ਦੀ ਇਮਾਰਤ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਭਾਈ ਰਾਮ ਸਿੰਘ (ਵਾਈਸ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਮਾਓ ਸਕੂਲ ਆਫ਼ ਆਰਟਸ ਲਾਹੌਰ) ਨੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ 1921 ਈ: ਵਿਚ ਇਹ ਇਮਾਰਤ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਈ। ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਲਈ ਨਾਭਾ, ਫਰੀਦਕੋਟ, ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਤੇ ਜੀਂਦ ਹੋਸਟਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਡਿਸਪੈਂਸਰੀ, ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਤੇ ਸਟਾਫ਼ ਲਈ ਕੁਆਟਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਕਾਲਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਹਰ ਕਿਸਾਨ ਨੇ ਇਕ ਆਨਾ ਪ੍ਰਤੀ-ਏਕੜ ਸੈੱਸ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਰਾਜਿਆਂ, ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਧਨਾਢ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕਾਲਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਰੁਪਏ ਦਾਨ ਵਿੱਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਵਾਏ।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਕੌਮੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਲਜ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚਾਨਣ-ਮੁਨਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਲਜ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨਾਲ ਬਰ ਮੇਚਦਾ, ਨਿਰੰਤਰ ਤਰੱਕੀ ਦੀਆਂ ਰਾਹਾਂ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ 'ਆਟੋਨਮਸ ਕਾਲਜ' ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਕਾਲਜ ਵਿਚ 34 ਕੋਰਸ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਸ਼ੈਸ਼ਨ 2015-16 ਤੋਂ 19 ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਕੋਰਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ।

Post Graduated Courses

- M.A. Punjabi
- M.A. English
- M.A. Economics
- M.A. Political Science
- M. Com
- M.Sc. (Hons.) Agri.Economics
- M.Sc. (Hons.) Agronomy
- M.Sc. (Hons.) Horticulture
- M.Sc. Food Science & Tech.
- M.Sc. Chemistry
- M.Sc. Botany.
- M.Sc. Bio-Technology
- M.Sc. Computer Science
- M.Sc. Information Tech.
- M.Sc. Mathematics
- M.Sc. Physics
- M.Sc. Zoology
- Master of Physiotherapy (Cardiopulmonary)

Post Graduate Diploma

- P.G. Diploma in Computer Applications
- P.G. Diploma in Financial Services- Banking & Insurance

Under Graduated Courses

- B.Sc.(Hons.)Agriculture
- B.Sc.(Hons.)Food Science&Tech.
- B.Sc.Bio-Technology
- B.Sc.Medical
- B.Sc.Non-Medical
- B.Sc.ComputerScience
- B.Sc.Information Technology(IT)
- B.C.A
- B.Sc.Economics
- B.Com.(Regular)
- B.Com. (Professional)
- B.B.A.
- Bachelor of Physiotherapy(BPT)
- B.A.

Upcoming Courses (Session 2015-16)

- M.Phil. (Punjabi, English, Pol. Science, Commerce, Chemistry, Physics & Zoology)
- B.A. Social Sciences
- Bachelor in Multimedia (4yrs.)
- B.Sc. IT (Mobile Technology)
- Diploma in Computer Applications
- PG Diploma in Taxation
- Diploma in Retail Management
- Certificate Course in Retail Sales Management
- B.Voc.Courses (Vocational Courses as per UGC Guidelines)
- Bachelor of Journalism & Mass Communication
- P.G. Diploma in Hospitality Management
- Life Long Learning Programme (Diploma)
- Awareness of Social Evils (The Theatre Group)

Principal
DR. MEHAL SINGH

Email: khalsacollegeamritsar@yahoo.com website : www.khalsacollegeamritsar.org Contact: +91-0183-2258097, Fax: +91-0183-2255619

ISSN : 2395 1273

Photograph : SANDEEP SINGH

ISSN 2395-1273
01
9 772395 127303
H 125/-

Sanvad

E-mail : sanvadpunjabi@gmail.com

ESTD. 1892

Website: www.khalsacollege.edu.in

POST GRADUATE DEPARTMENT OF PUNJABI STUDIES

KHALSA COLLEGE AMRITSAR