# ਸੰਵਾਦ

ISSN : 2395 1273
ਜਨਵਰੀ-ਜੂਨ 2017

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

ਸਾਲ 03 — ਅੰਕ 05

## ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ


- ਸੰਪਾਦਕੀ
- ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ
- ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ
- ਤੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ : ਬੇ-ਸੀਸੇ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ
- ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਧਾਰਾ
- ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ
- ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਅਤੇ ਰਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਨਾਵਲ : ਗੋਰਾ
- ਦਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ
- ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਵਿੱਖ
- ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ
- ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ
- ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਸਾਧਕ : ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ
- ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ : ਇਕ ਮੁਲੰਕਣ
- ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਚਿੰਤਨ : ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ
- ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਵਿਧੀਮੂਲਕ ਪਰਿਪੇਖ
- ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਮਰੂਪਤਾ
- ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ)
- ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ


ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ੴਸਤਿਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ।।
ਵਿਦਿਆਵੀਚਾਰੀਤਾਂਪਰਉਪਕਾਰੀ
ਖਾਲਸਾਕਾਲਜ
ਇਸ ਮਹਾ ਵਿਦਯਾਲਯ ਦੀ ਨੀਉ
ਸ੍ਰੀਮਹਾਰਾਣੀਵਿਕਟੋਰੀਆਕੈਸਰਹਿੰਦ
THE FOUNDATION STONE OF THE
KHALSA COLLEGE
WAS LAID BY
SIR JAMES BROADWOOD LYALL C.S. K.C.S.I. D.O.L.
LIEUTENANT GOVERNOR OF THE PANJAB
on 5th March 1892
in the 55th year of the Reign
OF
VICTORIA QUEEN EMPRESS OF INDIA
ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦੀ ਵਿਦਿਆ ਵੀਚਾਰੈ
ਪੜਿ ਪੜਿ ਪਾਵੈ ਮਾਨੁ।।
ਵਿਦਿਆ ਵੀਚਾਰੀ ਤਾਂ ਪਰਉਪਕਾਰੀ
ੴਸਤਿਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ।।
ਖਾਲਸਾਕਾਲਜਸ੍ਰੀਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰਦੀਵਡੀਇਮਾਰਤਦਾਇਹਪਥਰ
ਸ੍ਰੀਹਜ਼ੂਰਸਰਚਾਰਲਜ਼ਰੀਵਾਜ਼ਸਾਹਿਬਬਹਾਦੁਰ.ਕੇ.ਸੀ.ਐਸ.ਆਈ.ਲਫਟੰਟ ਗਵਰਨਰ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਧਰਿਆ।।
ਮਿਤੀ ੩ ਮਘਰ ਸੰਮਤ ੪੩੫ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ।। ਮੁਤਾਬਿਕ ੧੭ ਨਵੰਬਰ ੧੯੦੪.
THE FOUNDATION STONE OF THE KHALSA COLLEGE MAIN BUILDING
WAS LAID BY H.H. SIR CHARLES MONTGOMERY RIVAZ K.C.S.I.
LIEUT GOVERNOR OF THE PUNJAB ON 17TH NOVEMBER 1904.
3RD MAGHAR 435 GURU NANAK DEV.
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਦਾ
125 ਸਾਲਾਂ ਦਾ
ਮਾਣ-ਮੱਤਾ ਸਫ਼ਰ

# ਸੰਵਾਦ

## ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

**(ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ)**

**(A Peer Reviewed Punjabi Research Journal)**

**(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)**

**ਸਰਪ੍ਰਸਤ**

*ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ*

*ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ*

**ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ**

*ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ*

**ਸੰਪਾਦਕ**

*ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ*

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**

**Patron & Chief Editor:**

*Dr. Mehal Singh*

+91-85288-28200

**Editor:**

*Dr. Sukhbir Singh*

+91-81460-77411

**ISSN : 2395-1273**

**January-June 2017**

**ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ**

ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ

*ਮੁਖੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ*

ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਮੈਡਮ ਦਵਿੰਦਰਪਾਲ ਕੌਰ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ

ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਮਿੰਨੀ ਸਲਵਾਨ

ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ

**ਰੈਫਰੀਡ ਪੈਨਲ**

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

*ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ*

ਪ੍ਰੋ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ*

ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ*

ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.)

*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।)**

**© Principal, Khalsa College Amritsar**

**ਚੰਦਾ ਭੇਜਣ ਤੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ**

**ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ**

**ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ**

khalsacollegeamritsar@yahoo.com

**ਚੰਦਾ**

| | |
|---|---|
| **ਜੀਵਨ ਮੈਂਬਰ** | : ₹ 1500 |
| **ਪੰਜ ਸਾਲਾ** | : ₹ 750 |
| **ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਪੀ** | : ₹ 125 |

---

**'ਸੰਵਾਦ'** ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ,

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਨੇ

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

# ਸੰਵਾਦ

**ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ**

**(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)**

**ਸਾਲ - 03 ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ - 05** **ਜਨਵਰੀ - ਜੂਨ 2017**

## ਤਤਕਰਾ

• ਸੰਪਾਦਕੀ

- **ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ** 09-27
  - ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ
- **ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ** 28-36
  - ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ
- **ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ** 37-40
  - ਤੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ : ਬੇ–ਸੀਸੇ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ
- **ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ** 41-46
  - ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਧਾਰਾ
- **ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ** 47-52
  - ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ
- **ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ** 53-59
  - ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਅਤੇ ਰਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਨਾਵਲ : ਗੋਰਾ
- **ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ** 60-70
  - ਦਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ
- **ਡਾ. ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ** 71-75
  - ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਵਿੱਖ
- **ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ** 76-90
  - ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ
- **ਡਾ. ਉਮਿੰਦਰ ਜੌਹਲ** 91-95
  - ਕਾਵਿ–ਭਾਸ਼ਾ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ

- **ਡਾ. ਲਖਵੀਰ ਕੌਰ ਲੈਜ਼ੀਆ** 96-102
  - ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਸਾਧਕ : ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ
- **ਡਾ. ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ** 103-108
  – ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ : ਇਕ ਮੁਲੰਕਣ
- **ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ** 109-113
  – ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਚਿੰਤਨ : ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ
- **ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ** 114-122
  – ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਵਿਧੀਮੂਲਕ ਪਰਿਪੇਖ
- **ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ** 123-129
  - ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਮਰੂਪਤਾ
- **ਬਲਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 130-140
  - ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ)
- **ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ**
  – ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ—ਜੀਵਨੀ 141-143

# ਸਮਰਪਿਤ

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ
350ਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਨੂੰ

# ਸੰਪਾਦਕੀ

**ਸੰਵਾਦ** ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਅੰਕ ਆਪ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਕੁੱਲ ਸੋਲਾਂ (16) ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਸੰਬੰਧੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਨੀਤੀ ਮੁਤਾਬਕ ਕੋਈ ਇਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮਰਹੂਮ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਮਿੱਥ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਜਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਦੀ ਮਿੱਥ ਅੰਦਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਅਰਥ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਭਾਵੇਂ ਰਾਜ ਦੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਧਰਮ ਦੀ, ਬੰਦਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਅਨਿਆਂ ਜਾਂ ਬੇ-ਇੰਨਸਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਨਾ ਕਰੇ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ' ਹੈ। ਡਾ. ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰੰਗਮੰਚ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਨਾਟਕ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਇਸ ਦੀ ਪਾਏਦਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮਨੋਰੰਜਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਭਾਟੀਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਤੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ' ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਾਜਨਾ' ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਥੀਮ ਰਾਹੀਂ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਪਾਰਗਾਮੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਲਈ  ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਤਾਂ ਸਦਾ ਮੌਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਲੋੜ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਜਾਂ ਸੋਝੀ ਰੂਪੀ ਸਿਰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਹਨ੍ਹੇਰਗਰਦੀ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਪਾਸਾਰਾ ਤਾਂ ਹਰ ਯੁੱਗ/ਹਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਹੋਣੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਮਹੱਤਵ ਤਾਂ ਅਜੇਹੀ ਹੋਣੀ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝਣ ਵਾਲੇ ਸਿਰਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ 'ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਧਾਰਾ' ਉੱਤੇ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਅਜੋਕੀ ਨਾਵਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਖ਼ਾਲਸ ਰੂਪ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਕਤੀ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜੋਕੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਥਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਡੂੰਘ ਤੇ ਪਾਇਦਾਰੀ ਦੀ ਘਾਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਮੁਤਾਬਕ ਅਜੋਕੇ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚੋਂ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਲੱਭਣਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਸੈਣੀ ਮੁਤਾਬਕ ਅਜੋਕੀ ਗਜ਼ਲ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਸੈਣੀ ਨੇ ਗਜ਼ਲ ਵਿਚ ਕਲਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰਾਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੇ ਨਾਵਲ ਗੋਰਾ ਰਾਹੀਂ 'ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ' ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਐਸਾ ਨਾਵਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਸਥਾਨਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਤਰਫ਼ਦਾਰੀ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਕ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਤਨਾਉ-ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਸੰਵਾਦ ਨਾਵਲੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੂਬੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ' ਅਤੇ 'ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' ਉੱਤੇ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਪਣਾ

ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜੋ ਵਰਣ-ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਜੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਹਰਫ਼ਨਮੌਲਾ ਵਜੋਂ ਮਨਵਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੱਦ ਵਿੱਚ ਹਨ।

ਡਾ. ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦਾ ਲੇਖ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਜੌਹਲ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਮੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਨਤਾ ਲਈ ਪਰੰਪਰਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਜਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਨਵੀਂ ਹਿੰਮਤ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਰਅੱਤ ਬਿਨਾਂ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵੀ 'ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ' ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਕਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਟੁਕੜੀਆਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪਕੜ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਵਿਤਾ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਟੋਟਿਆਂ ਰੂਪੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉੱਜਵਲ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਵੀ ਆਸ ਜਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਲੇਖ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਹੈ।

ਡਾ. ਓਮਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਉਚੇਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਂਜ ਹਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰਚੇਤਾ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਦੀ ਤਾਕਤ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਲਾਂਗ ਤੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਲਖਬੀਰ ਕੌਰ ਲੈਜ਼ੀਆ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਸਾਧਕ : ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਖ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਪੀਰ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਉੱਚਤਾ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸਮਾਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਇਨਸਾਨ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਦਰਜਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਘੱਟ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲੇਖ 'ਬਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਬਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਬੱਝਵਾਂ ਨੇਮ-ਵਿਧਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਖੋਜ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚੱਲ ਰਹੇ ਚਾਲੂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੁਝਾਣ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲੀਆ ਨਜ਼ਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਤਾਂ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਇਹ ਸਰਬਾਂਗੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਓ ਦਾ ਰਲਾ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਵਿਧੀਮੂਲਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਗਲਪ ਆਲੋਚਕ ਇਕ ਸੰਤੁਲਨ ਰਾਹੀਂ ਗਲਪ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਾਲੀ ਉਲਾਰਤਾ ਜਾਂ ਇਕਹਿਰਾਪਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾ ਦਾ ਯਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਨਵੀਨ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸੋਹਲ ਮੁਤਾਬਕ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨਾਵਲ ਉਸ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹਨ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਵਲੀ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਫ਼ੈਲੀ ਹੋਈ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਸ੍ਰ. ਬਲਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲੇਖ 'ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਬਾਰੇ ਹੈ।

ਸਬਾਲਟਰਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਵਿਸੇ ਸੱਤਾ/ਸਤਰ ਹੇਠ ਵਿਚਰਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੂਹਾਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਛੋਟੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਡੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀਅਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸੱਤ-ਬਚਨੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸਵਾਲੀਆ ਨਜ਼ਰ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਾਠ-ਪਠਨ ਮੁਲਾਂਕਣੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਵਾਦਕ ਨਜ਼ਰ ਵਾਲਾ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਫ਼ਿਕਰ ਵੀ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਸ਼ਾਹਦੇ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ/ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁੰਬਿਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਉਂਜ ਵੀ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਮਾਹਰਕਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਇਕ ਚਲਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾਣਨ-ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਦਾ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜਰਨਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਲਚਕ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲ ਹੈ।

–ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

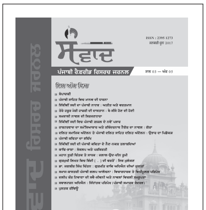
–ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ

◈

# ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ

**ਜੇ** ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਾਚੀਨ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਅਗਵਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਾਤੀਆਂ ਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਬਹੁਵਿਧਤਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਹ ਕਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਡਾ ਜਤਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਸੁਭਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅੱਡੋ ਅੱਡਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਅਤੇ ਆਪੋ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਰੀਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਉਮੰਗਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਜੀਵ-ਜਾਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਉਸਦੀ ਅਰਥ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਲਈ ਪ੍ਰਮੋਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਂਝੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲੱਛਣ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਮਰੂਪ ਭੂਗੋਲ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਲੱਭਦੇ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹਰੇਕ ਸਾਹਿਤ, ਚਾਹੇ ਅਣਚਾਹੇ, ਕਿਸੇ ਨ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਵਸੇਬੇ, ਧਰਮ-ਮਾਨਤਾ, ਰਾਜ ਵਿਵਸਥਾ, ਪਰਿਵਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਾਕੇਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਸਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਜ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪਰਿ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਅਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਉਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਤੱਕ ਅਪੜਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਅਤਾ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਉਪਜਿਆ ਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਇਆ।

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਾਂ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਰਸਿਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਬਲ ਦੇਣਾ ਚਾਹਾਂਗਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਐਸੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੂਜੇ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਉੱਦਮਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਰਬ-ਸਵੀਕਾਰਿਤ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸਵੀਕਾਰੀ ਉਦਮ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਪਰਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪਕ ਤਿੰਨ ਅਨੁਭਵ-ਪੰਜਾਂ, ਸੰਕਟ/ਵੰਗਾਰ/ਅਵਸਰ, ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣਾ



**ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ**
ਮਰਹੂਮ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ

ਮਾਨਵਾਰਥੀ ਵਸਤੂ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤ, ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਰਹੱਸਵਾਦ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਸੋਝੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰਾ-ਪੂਰਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰਤਾ ਸਦਕਾ ਇਹ ਸਿਸਟਮਾਂ ਤੇ ਸੰਜਮਾਂ, ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ ਅਤਿਤਾਵਾਂ ਤੇ ਕਠੋਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮਾਨਵ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੋਮੇ ਤੋਂ। ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਸਚਿਤਰਣ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਝਗੜਾ ਉਦੋਂ ਛਿੜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ (ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ) ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ, ਰੋਮਾਂਸਾਂ ਜਾਂ ਗਲਪ ਦੇ ਸੀਮਾਂਤੀ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਤੇ ਦੋ-ਧਰੁਵੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਲਗਿਆ ਕਿਸੇ ਲਚਕਦਾਰ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਕੇਵਲ ਉਚਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਵਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ।

ਤੀਜੀ ਤੇ ਅਖੀਰਲੀ ਗੱਲ ਜਿਹੜੀ ਮੈਂ ਕਹਿਣੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਅਖਾਣ ਰੂਪੀ ਸਚ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਕਰਤਾਰੀ ਕਾਰਜਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੰਡਲ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਵੀ ਰੋਲ-ਘਚੋਲਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਕਿਰਤੀ ਵੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਭਰੀ ਅਤੇ ਦਿਲ-ਢਾਊ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਇਕ ਸੱਚੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਜੈ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ। ਡੂੰਘੇ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾ ਮਾਨਵੀ ਦੁਖਾਂਤ ਅਤੇ ਘੋਰ ਤੋਂ ਘੋਰ ਮਨੱਖੀ ਸੋਗ ਜਦੋਂ ਇਕ ਗੀਤ ਜਾਂ ਮਹਾ-ਕਾਵਿ, ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਆਨੰਦ ਤੇ ਆਤਮ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਨਰਥ ਵਾਪਰਨ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸ ਨੂੰ ਖੋਰਦਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮ ਪੂਰਤੀ ਵੀ ਤੇ ਅਰਥ-ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਤੱਥ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਜਤਨ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਤਤਕਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਤੰਕ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਭੈ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਵੀ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਨੇ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਾਗਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਵੀ ਸਚਿਆਇਆ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਇਹ ਉਚਿਤ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਕ-ਦੋ ਭੂ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵੀ ਤਰਦਾ-ਤਰਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰੀਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਮੈਦਾਨੀ ਭੂ-ਖੰਡ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਹੋਰ ਭੂ-ਖੰਡਾਂ, ਪਹਾੜਾਂ ਤੇ ਮਾਰੂਥਲਾਂ ਨਾਲ ਵਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਦੀਆਂ-ਧੋਤਾ ਤੇ ਸਿੰਜਿਆ ਇਹ ਮੈਦਾਨ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਭੂ-ਦੀਪ ਦੀਆਂ ਉਤਰ ਪੱਛਮੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੈਦਾਨ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੀ ਸੀਮਾ ਭੂਮੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਭੂ-ਦੀਪ ਦੀ 1947 ਵਿਚ ਹੋਈ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦਾ ਮੇਲ ਸਥਾਨ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਰਣਭੂਮੀ ਵੀ। ਟਕਰਾ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਜੈਵਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ-ਵਾਸੀਆਂ ਵਿਚ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਮੁਹਿੰਮਜੋਈ, ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ।

ਬਰਤਾਨਵੀ ਭਾਰਤ ਨਾਲ ਇਲਹਾਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਕਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਕਾਫੀ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਟਿਕ ਟਿਕਾਓ ਦਾ ਨਹੀਂ ਲੰਘਾਇਆ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮੀ ਬਾਹੀ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦਾਂ ਵਲੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹਲਿਆਂ ਅਤੇ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਦਾ ਸਾਮ੍ਹਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਤੇ ਦੂਜਾ, ਇਸਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਘੜੀਮੁੜੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜੁਗ਼ਗਰਦੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੋਈ ਸਰਹੱਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਦੁਬਿਧਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ। ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਤਕੜੇਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਸ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਬਹੁ-ਵਿਧਤਾ ਨੇ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਜੋ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਦਰਾਮਦ ਕੀਤੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਖਿਚੋਤਾਣ ਅਤੇ ਘਸਰ ਰਗੜ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। 1947 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ

ਵੰਡ ਨੇ ਇਸ ਹੀ ਆਂਤਰਿਕ ਦੁਬਿਧਾ ਨੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਮੱਧ-ਏਸ਼ੀਆ-ਮੁਖਤਾ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਗੰਗ-ਬਨਾਰਸ ਮੁਖਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਧਕਾਲ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕਵੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਇਸੇ ਦੋ-ਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਉ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਸੀ; "ਗੰਗ ਬਨਾਰਸ ਹਿੰਦੂਆਂ ਮੱਕਾ-ਕਾਅਬਾ ਮੂਲਮਾਣੇ।" ਦੂਜਾ, ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬਚ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਦੀਵੀਂ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤਣਾਉ ਭਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਆਂਤਰਿਕ ਲਚਕਦਾਰੀ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੱਖਾਂ ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਭੀੜ ਪੈਣ ਅਨੁਸਾਰ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਸਕਣ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਕ ਰੌਚਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਕ ਵਤੀਰੇ ਘੜਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੇ ਭਰਪੂਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ। ਦੁਬਿੱਧਾ ਤੇ ਦੁਚਿੱਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨੂੰ ਜੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸ ਦੇ ਜੀਊਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਉਦਾਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਰਮ ਜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਖ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਬਹੁ-ਵਿਧਤਾ ਨੇ ਬਦਲਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਅਤੇ ਟਾਕਰਵੀਆਂ ਵਿੱਥ-ਸੋਝੀਆਂ ਦੀ ਸਾਹ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ। ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਨੇ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਸਗੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਜੋੜਨ ਤੇ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਗਤੀਮਾਨ ਕੀਤੀ। ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੁਖ ਸੁਰ ਕਟੜਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਉਦਾਰਤਾ, ਮਰਯਾਦਾ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਰਯਾਦਾ-ਪ੍ਰੀਖਿਆ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਇਕਵਿਧਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਬਹੁ ਵਿਧਤਾ ਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੁਖ ਸਰੋਕਾਰ ਨਿਰਪੇਖ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਪੇਖ, ਸਨਾਤਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਮਾਣਕ ਦੀ ਥਾਂ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਰਹਿੰਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਰਸ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੀ ਵਿੱਥ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਬੜੇ ਬੇਮਲੂਮੇ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ।

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਅਜੇ ਤਕ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਚਿਆਈ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕੀ ਤਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀ ਉਤੇ ਇਸ ਉਦਭਵੀ ਘਾੜਤ ਦੀ ਪਕੜ ਇਤਨੀ ਪੀਡੀ ਹੈ ਜਿਤਨੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਲੋਕ ਵਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਪਾਖਿਆਨ ਤੱਕ ਇਹ ਮਿੱਥ ਬੜੇ ਮੂਲਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀ ਤਕਸ਼ਿਲਾ (ਟੈਕਸਲਾ) ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਾਜਪਾਲ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਸਮਰਾਟ ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਕੁਨਾਲ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਚਰਿਤਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਬਸੰਤ ਦੀ ਕਥਾ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਮਿੱਥ ਦੇ ਥੀਮ, ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗਤੀਮਾਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਇਥੇ ਮਿੱਥ ਵਿਚੋਂ ਗਾਜ਼ੀ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀਕਰਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪੂਰੀ-ਪੂਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ। ਇਸ ਮਿੱਥ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਫੁੱਟਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਇਤਨੇ ਅਣਗਿਣਤ "ਆਵਾਦਾਨ ਕਥਾਵਾਂ, ਕਹਾਣੀਆਂ ਗੀਤ ਤੇ ਵਾਰਾਂ" ਉਣੇ ਬੁਣੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਰਜਨ ਲਈ ਸਾਰੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਤੱਥ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਕੌਮੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਕਥਾਵਾਂ, ਵਾਰਾਂ ਜਾਂ ਕਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਮਿੱਥ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਦੋ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀਆਂ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ।

ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੋਵੇਂ ਸਿਆਲਕੋਟ ਦੇ ਰਾਜਾ ਸਾਲਵਾਹਨ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਹਨ। ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਹੋਣੀਆਂ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀਂ ਪੈਤਰਿਕਤਾ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦੇ ਇਸ ਆਵਾਦਾਨ ਅਤੇ ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਅਤੇ ਫੀਦਰਾ ਦੀ ਯੂਨਾਨੀ ਮਿੱਥ ਦੀ ਮੂਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬੜੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸਮਾਨਤਾ

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਬਣ ਦੇਵੀ ਅਰਤਮੀਸ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਮਦੇਵੀ ਐਫਰੋਦਾਈਤ ਦੀ ਅਵਹੇਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਅਣਗਹਿਲੀ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਕਾਮ ਦੇਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਜਾਰਨ ਫੀਦਰਾ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਮਤਰੇਏ ਪੁੱਤਰ ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਲਈ ਅਮੱਘ ਤੇ ਅਮੋੜ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਅੱਗ ਮਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਆਪਣੀ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਦੀ ਇਸ ਅਸ਼ਿਸ਼ਟ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਅਨਾਦਰ ਨੂੰ ਨਾ ਸਹਾਰਦੀ ਹੋਈ ਫੀਦਰਾ ਆਤਮਘਾਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਥੀਸੀਅਸ ਦੇ ਨਾਂ ਇਕ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਉੱਤੇ ਇਹ ਝੂਠਾ ਆਰੋਪ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਕਰੋਧ ਤੇ ਈਰਖਾ ਨਾਲ ਪਾਗਲ ਪਿਉ ਥੀਸੀਅਸ ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਸਰਾਪ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਰਾਪ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿੱਤ ਸਮੁੰਦਰੀ ਬਲਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਬਿਫਰੇ ਹੋਏ ਘੋੜਿਆਂ ਦੀ ਅਨ੍ਹੇਵਾਹ ਭਗਦੜ ਕਾਰਨ ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਆਪਣੇ ਰੱਥ ਨਾਲ ਹੀ ਰਗੜੀ ਦਾ ਚਿਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ ਤੇ ਫੀਦਰਾ ਦੇ ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਦੁਆਲੇ ਯੂਨਾਨੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬੜੇ ਮਾਅਰਕੇ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਯੂਰੀਪੀਡੀਜ਼ ਦਾ ਯੂਨਾਨੀ ਦੁਖਾਂਤ, ਹਿਪੋਲਾਈਤਸ, ਸੈਨਿਕਾਂ ਦਾ ਰੋਮਨ ਰਚਨਾ ਫੀਦਰਾ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਰੇਸੀਨ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਫੀਦਰੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਨਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਇਸੇ ਮੋਟਿਫ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਂਦਿਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਅਮਰੀਕਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਯੂਜੀਨ ਓ ਨੀਲ ਨੇ 'ਡਿਜ਼ਾਇਰ ਅੰਡਰ ਦੀ ਐਲਮਜ਼ਾ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਇਕਾਗਰਕਾਰੀ ਨਿਯਮ ਤਿਆਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਅਡਿਗ ਅਡੋਲ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਚਿਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਸਾਲਵਾਹਨ ਦੀ ਪੱਟਰਾਣੀ ਇੱਛਰਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਛੋਟੀ ਰਾਣੀ ਲੂਣਾ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਤੀਬਰ ਕਾਮ ਉਤੇਜਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਊਸ ਦੇ ਕਾਮ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਕਰੋਧ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲਜਿਤ ਲੂਣਾ ਆਪਣੇ ਖੇਖਣਾ ਨਾਲ ਬੁੱਢੇ ਰਾਜੇ ਸਾਲਵਾਹਨ ਕੋਲ ਪੂਰਨ ਉਤੇ ਵਧੀਕੀ ਦੀ ਝੂਠੀ ਤੋਹਮਤ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਾਦਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦੀ ਪਾਗਲ ਕੀਤੀ ਲੂਣਾ ਰਾਜੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਨੈਤਿਕ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ, ਅਭਿਮਾਨ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਦੀਆਂ ਲਾਟਾਂ ਬਾਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਲਵਾਹਨ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁੱਛ ਪ੍ਰਤੀਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਪੁੱਤਰ ਪੂਰਨ ਦੇ ਕਤਲ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਲਾਦ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਆਦੇਸ਼ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਦੇ ਅਪਰਾਧੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਰਾਜੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬੇਹਤਰ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੂਰਨ ਦੀ ਜਾਨ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਅੰਗ ਕੱਟ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਖੂਹ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅੰਗ ਕਟਣਾ ਇਕ ਦੋਹਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ : ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਪੂਰਨ ਦੇ ਨਿਪੁੰਸਕੀਕਰਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਪੂਰਨ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਖੂਹ ਵਿਚੋਂ ਜੋਗੀ ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕੱਟੇ ਅੰਗ ਹੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿਚ ਰਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਪੁੱਤਰ ਪੂਰਨ ਇਉਂ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਇਸ ਕਥਾ ਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਅੰਸ਼ ਜੇ ਸਿਰਿਉਂ ਹੀ ਗਾਇਬ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਣ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਬਲ ਦੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਅਨੁਚਿਤ ਦੰਡ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦੰਡ ਕਟਾਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਦਖਲ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਕ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧਭਾਸਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਮਾਂਵਾਂ ਪੁੱਤਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਆਂ ਦੇ ਰਾਖੇ ਰਾਜੇ ਅਨਿਆਂ ਕਮਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਲਾਦ ਪਰਾਣ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਰਕਤ ਜੋਗੀ ਜੀਆਦਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਰਥ ਤੇ ਅਨਰਥ ਇਸ ਦਿਵਤਾ ਦੇ ਹਸਤਾ-ਖੇਪ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਜਾਂ ਮੁਕਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਉਂ ਘੁਲੇ ਮਿਲੇ ਹਨ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਓਟ ਤਕਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਬਣਦੇ ਅਤੇ ਇਉਂ ਆਪਣੇ ਸੁੱਖ-ਦੁੱਖ ਵੰਡਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਲੀਲ੍ਹਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਾਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਭੋਗਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭਾਰ ਢੋਂਦਾ ਹੈ ਨਾਲੇ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਲਭਦਾ ਤੇ ਵਿਸਤਾਰਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਪੂਰਨ ਨਿਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਰਸਾਲੂ ਆਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਨਾ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਰਸਾਲੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਗੋਂ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਨਵਾਂ ਪਸਾਰ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਨ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਮੁਨਸਫੀ ਕਰਨ ਦਾ ਪਿਤਰੀ ਜਾਂ ਰਾਜਕੀ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਹੱਕ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਰਸਾਲੂ, ਪੂਰਨ ਦੇ ਵਰ ਨਾਲ ਰਾਜੇ ਸਾਲਵਾਹਨ ਦੇ ਘਰ ਲੂਣਾ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ 12 ਵਰ੍ਹੇ ਭੌਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇਹ ਰੀਤ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਪਿਓ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਕ ਵੀ। ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਪਿਉ ਪਾਸੋਂ ਕੋਈ ਪਿਆਰ ਲਿਆ ਹੋਵੇ, ਐਸੀ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਇਸ ਕਥਾ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪੂਰਨ ਦਾ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾ ਮੇਲ ਹੀ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਕ ਅਪਰਾਧੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਜੇ ਪਿਉ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸਾਲੂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਰਾਜਾ ਸਲਵਾਹਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਵੀ ਵਤਸਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਰੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਤਣਾਓ ਪੂਰਨ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਲਵਾਹਨ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਤੁਰੀ ਜਾਂਦੀ ਇਕ ਕੁਆਰੀ ਕੁੜੀ ਨੂੰ, ਕੇਵਲ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਪੈਣ ਤੇ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਪੇਟ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੁਰਾਚਾਰਨ ਗਰਦਾਨ ਕੇ ਕਤਲ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਦੰਡ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦੰਡ ਪੂਰਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਜਰਿਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਫਾਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਕਤਲ ਪਿਛੋਂ ਇਹ ਰਹੱਸ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਨ੍ਹੇ ਬੋਲੇ ਦੰਡ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਪਰਾਧਣ ਨਹੀਂ ਜਲੋਧਰ ਦੀ ਰੋਗਣ ਸੀ। ਰਾਜ ਸਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਦਰਸ਼ਨ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਰੋਸ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਪੈਰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਕਿਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਉੱਠਦਾ-ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਿੱਤਰ ਕਿਰਤੀ, ਲੁਹਾਰ, ਤਰਖਾਣ, ਸੁਨਿਆਰੇ ਆਦਿ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀ ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ, ਘੋੜੇ ਤੇ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਚੂਹੇ ਵੀ ਹਨ। ਉਹ ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਹਤਿਆਰੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਹਿੰਮਾ ਤੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਜੂਏ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਣਭੂਮੀ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਬਾਜੀਆਂ ਜਿੱਦਾ ਅਤੇ ਦਾਅ ਤੇ ਲੱਗੀਆਂ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁੰਦਾ ਆਪਣੀ ਬੇਵਫਾ ਪਤਨੀ ਕੋਕਲਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਯਾਰ ਰਾਜੇ ਹੋਡੀ ਤੋਂ ਭਿਆਨਕ ਬਦਲਾ ਲੈਂਦਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਫੌਜਾਂ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਲੜ ਕੇ ਆਪਣਾ ਤਖ਼ਤ ਜਿੱਤਦਾ ਹੈ। ਉੱਦਮੀ, ਬਹਾਦਰ, ਖਿਲੰਦੜ, ਮਕਾਰ ਤੇ ਕੀਨਾਖੋਰ, ਉਹ ਪਲ-ਪਲ ਰੂਪ ਵਟਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰ ਵਿਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਮਰਯਾਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਠਦੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮਾਨਦੰਡ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਚੰਭਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਦਾ ਸਰਬ ਤਿਆਗੀ ਪੂਰਨ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਗਵਾਈ ਸਦਾ ਜੁਝਾਰ ਜੋਧੇ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਕਾਸਮਾਨ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਂਭਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਪਰਸਿਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਰਸਾਲੂ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਘਰ ਤੱਕ ਵੀ ਓਪਰਾ, ਅਸੁਰਖਿਅਤ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਪੈਰ-ਪੈਰ ਤੇ ਖ਼ਤਰੇ ਅਤੇ ਚੱਪੇ-ਚੱਪੇ ਤੇ ਜੋਖਮ ਲੁਕੇ ਪਏ ਹਨ। ਸਾਰਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਬਰਬਾਦੀ ਦੀਆਂ ਗੋਂਦਾ ਗੁੰਦ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ ਮਰਯਾਦਾ ਦੋਹਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਪਾਸੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਨਿਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬੰਦ ਰੱਖਣ। ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਜਾਨੋ ਮਾਰਨ ਦਾ ਦੰਡ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਰਸਾਲੂ ਨੂੰ ਜ਼ਬਾਨਬੰਦੀ ਦਾ। ਇਕ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ, ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਰਨ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਮਿੱਥਕਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਲਭਣੀ ਅਤੇ ਜੀਊਣੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਿਹੜਾ ਮਾਨਵੀ ਮੰਡਲ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਤਿਤਵਕ ਮਨੁੱਖੀ ਚੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਆਤੰਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਵੇ ? ਜੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅੱਗੋਂ ਅਸਵੀਕਾਰ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਰਾਹ ਹਨ, ਇਕ ਪੂਰਨ ਵਾਲਾ ਜਿਸ ਦਾ ਤਤ-ਸਾਰ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਤਿਆਗ ਜਾਂ ਆਤਮ ਸੰਕੁਚਨ ਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ

ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾਕਸੀ ਜਾਂ ਨਿਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਮਾਰਗ ਪੂਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤੇ ਦੀ ਵੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰਦੇਸੀ ਥੀਵਣ ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਹੋ ਬਹਿਣ ਦੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜੇ ਚੇਤੇ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇਹ ਵਿਅੰਗ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਸਿੱਧ ਚੜ੍ਹੇ ਜਾਂ ਪਰਬਤੀਂ ਕੌਣ ਜਗਤ ਕੋ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ।”

ਪੂਰਨ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਵਿਸਤਾਰਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਮੀਟਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦਾ ਜੇਰਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਤਿਆਗੀ ਵੀ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵੀ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਜਿੱਲ੍ਹਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਖੁਭਦੇ। ਲੋਕ ਕਵੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ, ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ, ਵਿਚੋਂ ਕਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਦੇਵੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਕ ਸੰਕੇਤ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਰਮਜ਼ ਭਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਜਿਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵੱਲ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਵਾਪਸ ਪਰਤਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਨਵੇਂ ਜਨਮ, ਇਕ ਨਵੇਂ ਆਰੰਭ ਲਈ ਇਕ ਬਾਂਝ ਔਰਤ, ਸਰਾਪਗ੍ਰਸਤ ਲੂਣਾ ਨੂੰ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਵਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪਰਾਥਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮਕਾਰੀ  ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਪਿਉ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਤੋਂ ਬੇਦਖਲ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਵੀ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਅੰਗ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਰਾਜਾ ਭਰਥਰੀ ਦੇ ਰਾਜ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਸਨਿਆਸ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਣ ਪਿੱਛੋਂ ਵੀ ਪਾਨ ਦੀ ਪੀਕ ਨੂੰ ਲਾਲ ਸਮਝ ਕੇ ਹੱਥ ਪਾ ਲੈਣ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਜਾਂ ਨਿਗ੍ਰਹਿ ਤੇ ਆਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਧੁਰਿਆਂ ਵਿਚਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰਮੁੱਖ, ਨਿਰਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਰੀ ਮਿੱਸੀ  ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਨਿੱਤ ਦਿਹਾੜੀ ਦੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਮੋਟੀਆਂ ਅਕਾਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਭੱਜੇ ਟੁੱਟੇ ਸਰਫਿਆਂ (ਸਰਫੈ ਸਰਫੈ ਸਦਾ ਸਦਾ ਏਵੈ ਗਈ ਵਿਹਾਇ) ਨਾਲ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਨਿੱਕੀਆਂ ਖੁਦਗਰਜ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਆਚੇ ਇਹੀ ਲੋਕ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਤਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬੜੇ ਮਹਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਨਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਮਿੱਥ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਦੀ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਭੋਗ ਵਿਵਰਜਨ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਵਿਵਰਜਿਤ ਭੋਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਟੱਬਰ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਕਾਮ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਖੁੱਟ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਤੇ ਅਛੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਭੋਗ ਵਿਵਰਜਨ ਦੀ ਉਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪਰਸਪਰ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੋਗ ਵਿਵਰਜਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਉਹੀ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਭੋਗ ਵਿਵਰਜਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਸਬੰਧ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਟੱਬਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਰਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਲੂਣਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਾਮ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਤੋਂ ਵਡੇਰਾ ਕੋਈ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਪੂਰਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਅਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਆਤੰਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਮਰਥ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਦਾ ਮੂਲ ਸੌਮਾ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਪਲਾਇਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦੀ ਮਿੱਥ

ਵਿਚ ਧਰਮ ਪੂਰਨ ਦੀ ਮੂਲ ਅਸਵੀਕਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਵੀਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਵਸਤੂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਲੂਣਾ ਦੀ ਕਾਮ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪਾਪ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਚੇਤੇ ਰੱਖਣੀ ਬੜੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਲੂਣਾ ਪੂਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਮਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮਾਂ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਪਤਨੀ। ਇਸੇ ਸੂਖਮ ਭੇਦ ਨੂੰ ਲੂਣਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹ ਪੂਰਨ ਤੋਂ ਮਾਂ ਅਖਵਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਉਂਜ ਜੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੈਣਾ ਕਿ ਲੂਣਾ ਪੂਰਨ ਦੀ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਸੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਵਿਆਹੁਤਾ ਨਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਪੂਰਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਭਚਾਰ ਹੀ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੇ ਇਸ ਨੈਤਿਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਨਾਟਕੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਨ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਬਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਭਾਸਰਦਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਵਡੇ ਵਡੇਰਿਆਂ ਅਗੇ ਸੰਪੂਰਨ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਰੀਤ ਦਾ ਪਾਲਣ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਠੋਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੀਏ ਕਿ ਅਨੈਤਿਕ ਬਣ ਚੁਕੇ ਨੈਤਿਕ ਰੂਪਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ; ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਨਿਆਸ ਇਸ ਅਨੈਤਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਮੌਨ ਰੋਸ ਹੈ; ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਉਹ ਮੂੰਹੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪਾਰਗਾਮਤਾ/ਉਪਰਾਮਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਦਾ ਇਹ ਖੇਤਰ ਸਮਾਜਾਤੀਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਜੋਗੀ ਪਹਾੜ ਤੋਂ ਉਤਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ ਵੱਸਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਵਰ ਜਾਂ ਸਰਾਪ ਦੇਣ ਲਈ ਬਾਹਰਲੇ/ਬਿਗਾਨੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਅਮਲ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਰੀਤ ਮਰਯਾਦਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਰਥ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਦਿ ਤੇ ਅੰਤ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣਾ ਪੈਂਤੜਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨਿਆਈਂ ਰਾਜੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਕਤ ਆਉਣ ਉਤੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਹਰਾ ਕੇ ਆਪ ਰਾਜਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰਾਜ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਪਰਿਵਾਰ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਰਭਾਗ ਵੀ। ਉਸ ਕੋਲ ਕੋਈ ਪਾਰਗਾਮੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਵਤਾ ਨਾਲ ਸੰਸਾਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਨਵੀਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੋਰਚੇ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਸਰਦਾਰੀ ਉਸ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਹ ਬੰਦੀਛੋੜ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦੀਕਾਰ ਵੀ। ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮੁੱਠ ਭੇੜ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੱਤ ਵਿਆਹੁਣਯੋਗ ਰਾਜਕੁਮਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ।

ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਧੀਆਂ ਲਈ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦਾ ਮੋਹ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਹ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਆਏ ਹਰ ਨੌਜੁਆਨ ਨੂੰ ਚੌਪੜ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਕਪਟ ਦੁਆਰਾ ਹਰਾ ਕੇ ਮਰਵਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਦੋਂ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਚੌਪੜ ਖੇਡਣ ਲਈ ਨਿੱਤਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਾਜੇ ਦੀ ਵੱਡੀ ਧੀ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਹਾਣੀ (ਨਾ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ) ਨਾਲ ਰਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਜੇ ਦਾ ਕਪਟ ਸਮਝਾ ਕੇ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਰਸਾਲੂ ਰਾਜੇ ਦੇ ਕਪਟ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕਪਟ ਨੂੰ ਮੇਚਦਾ ਅਤੇ ਜਿੱਤਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਲਈ ਸਾਧਨ ਸਭ ਕੁਝ ਸਨ, ਮਨੋਰਥ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਰਸਾਲੂ ਲਈ ਮਨੋਰਥਸਿੱਧੀ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ, ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੂਰਨ ਮਨੋਰਥਮੁਕਤ ਜੋਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਹਾਰਨ ਵਾਲਾ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਰਸਾਲੂ ਮਨੋਰਥਸਿੱਧ ਰਾਜਾ। ਆਪਣੀ ਇਸੇ ਮਨੋਰੁਚੀ ਸਦਕਾ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਜਿੱਥੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਕੁਮਾਰੀਆਂ ਲਈ ਬੰਦੀਛੋੜ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਾਣੀ ਕੋਕਲਾਂ ਦਾ ਬੰਧਕ ਬਣ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਅੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ

ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸ ਨੇ ਵੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਨੇ ਵੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੋਗੀ ਦਾ ਜੋਗ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੋਵੇਂ ਅੰਤਮਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਅਤਿਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਹਾਠਾਂ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸੰਬਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜਿੱਤਣ ਜਾਂ ਹਾਰਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸੰਬਾਦ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣੀ ਵੀ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿਸ ਮਾਨਵ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਪੱਛਮੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਯੂਨਾਨੀ ਦੇਵਮਾਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਕੰਮਪਲੈਕਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਪੂਰਨ ਤੇ ਨਾ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਇਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦੀ ਪਰਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਲੈਕਟਰਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਬਹੁਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀਰ-ਭੈਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕ ਜਤਨ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਦਾ ਅਜੇ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਸੁਲੱਭ ਨਹੀਂ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਮਿੱਥ-ਜੁੱਟ ਦਾ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਸੰਕਟ ਅਸਤਿਤਵਕ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੰਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਅਰਥ ਦੇਣੋਂ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਣ ਉਦੋਂ ਜੋ ਸਮਾਜੋ-ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਰਥ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨਰਥ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਮੂਲ ਸੰਕਟ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਸਾਲਵਾਹਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵਿਚਰਦੇ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਫਿਰ ਰਲ ਕੇ ਪੂਰਨ ਨਾਲ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਨਰਥ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜਾ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਧੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਲਹੀ ਚੌਪੜ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ ਜਿੱਤਣ ਆਏ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਨਾਲ ਅਨਰਥ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨਰਥ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮੁੱਲ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਜਲਾਦ ਕਤਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਉਦੋਂ ਉਹ ਰਾਜੇ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਅਵੱਗਿਆ ਕੇਵਲ ਰਾਜ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਸਤਿਤਵਕ ਛਲ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਵੱਡੇਰੇ ਅਨਰਥ, ਪੂਰਨ ਦੀ ਅਨਿਆਈ ਮੌਤ ਨੂੰ ਟਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦੀ ਧੀ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਰਾਜੇ ਰਸਾਲੂ ਨਾਲ ਪਿਉ ਨੂੰ ਹਰਾਉਣ ਲਈ ਗੋਂਦਾਂ ਗੁੰਦਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਵੱਲੋਂ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਨਾਲ ਅਨਰਥ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਗੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਤ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਹੀਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਸਹਾਨਭੂਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਲਾਦਾਂ ਦਾ ਰਾਜੇ ਪਾਸ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਜਾਂ ਰਸਾਲੂ ਦਾ ਛਲ ਦੁਆਰਾ ਬਾਜੀ ਜਿੱਤਣਾ, ਸਥਾਪਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਨੈਤਿਕ ਕਾਰਜ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਕਟ ਵਿਚੋਂ ਬਚ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਿੱਥਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਅਨਰਥ ਤੋਂ ਬਚ ਨਿਕਲਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਅਮਰਿਆਦਕ ਜਤਨ ਸਕਾਰਥ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਿੱਥਾਕਾਰ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅਸਥਿਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤਵਮਾਨ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਮੁੱਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਰਥ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਨਰਥ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਜਾਣ। ਪਾਪ ਕਮਾਉਂਦੇ ਰਾਜੇ, ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰ ਕਾਜ਼ੀ, ਠਗਪੰਚੀ ਜੋਗੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਉਸ ਮੂਲ ਅਨਰਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਣਾ-ਬਚਾਉਣਾ ਜੇ ਸਰਬ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਤਮ ਮੁਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਸੇਧ ਉਸੇ ਮਨੋਰਥ ਸਿੱਧੀ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਰਸਾਲੂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਰਮਾਇਣ ਦੇ ਰਾਮ ਦੀ ਸੇਧ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਨਿਰਪ੍ਰਸਨ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਵਲੋਂ ਰਾਮ ਜੀ ਨੂੰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਬਨਵਾਸ ਜਾਂ ਅੰਤ ਵਿਚ ਰਾਮ ਜੀ ਵਲੋਂ ਮਾਤਾ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਬਨਵਾਸ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਅਨਰਥ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਰਮਾਇਣ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਰਮਾਇਣ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਅਬੋਲ

ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਹੈ। 'ਰਘੂ ਕੁਲ ਰੀਤ ਯਹੀ ਚਲੀ ਆਈ, ਪ੍ਰਾਨ ਜਾਇ ਪਰ ਬਚਨ ਨਾ ਜਾਈ।' ਇਹ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਚਰਨ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਭਾਵੇਂ ਅਨਰਥ ਭੋਗਣਾ ਦੀ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਆਤਮ ਨਿਵਾਰਨ ਦਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਤਮ ਵਿਡਾਰਨ ਜਾਂ ਵਿਸਤਾਰਨ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਪੂਰਨ ਵਾਂਗ ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੈਤਿਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਨੇ ਕੈਕੇਈ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਬਚਨ ਨਿਭਾਉਣਾ ਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਨੂੰ ਬਨਵਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਭੇਜਣਾ ਪਿਆ। ਰਾਮ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਹੁਕਮ ਅਬੋਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਰਾਮ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਨੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਭੋਗਣੀ ਹੀ ਪੈਣੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਭ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਨਰਥ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਮਰਿਆਦਾ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਰਤਵ ਪਾਲਨਾ ਦੇ ਉਤਮ ਉਦਾਹਰਣ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਰਥ ਬਰਬਰਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਗਰ ਤੋਂ ਜੰਗਲ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਤੋਂ ਨਗਰ ਵੱਲ ਆਵਾਜਾਈ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪਕ ਜਾਂ ਬਿੰਬ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ। ਜੇ ਪੂਰਨ ਨਗਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਕੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਸਾਲੂ ਉਸੇ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚੋਂ ਜੇਤੂ ਰਾਜਾ ਬਣ ਕੇ ਪਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਧ ਜੰਗਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਮੱਰਥਾਵਾਨ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਸੂਖਮ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਫੈਲਸੂਫਤਾ ਲਈ ਬਹੁਤਾ ਥਾਂ ਹੈ। ਇਥੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਮਰਨ ਮਾਰਨ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੀ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਦਸ਼ਾ ਹੂਬਹੂ ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸਲ ਖੇਡ ਹਾਰ ਜਿੱਤ ਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਅਪਣਾਏ ਸਾਧਨ ਦੀ ਨਹੀਂ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਇਸ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਹਾਠਾਂ, ਅਤਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਮਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜੋਗੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਪਰਤਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਨੇ ਮੂੰਹ ਮੋੜਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਬਖਸ਼ੇ। ਇਹ ਜੀਆ ਦਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜੋਗੀ ਦੀ ਉਸ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੇ ਨਿਰਵਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਣ ਕੀਤੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੂਣਾ ਮਤਰੇਏ ਪੁੱਤਰ ਲਈ ਵਿਵਰਜਿਤ ਕਾਮਨਾ ਰੱਖਣ ਦੇ ਪਾਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦਯਾ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਟਾਲ ਭਾਵੇਂ ਦੇਵੇ, ਮਿਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਭੁੱਲ ਬਖਸ਼ਵਾ ਕੇ ਮਾਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਬੋਝ ਹਟਾਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਵੀਂ ਆਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਝੂਠੇ ਤੇ ਸੱਚ, ਬਦੀ ਤੇ ਨੇਕੀ ਵਿਚਾਲੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਅਮਿੱਟ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਉਲੰਘੀ ਨਾ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਦੂਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪੁੰਨ ਪਾਪ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪੁੰਨ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਤੇ ਪਾਪ ਦੀ ਨਮੋਸ਼ੀ, ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਕਥਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਸਥਾਪਤੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਥਾਪਤੀ–ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਜੇ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਭੰਜਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ–ਘੱਟ ਮਰਿਆਦਾ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਰਾਜਾ ਪਿਤਾ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਾਸੂਮ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਬੜੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਰਾਤ ਤੇ ਧਰਮ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੋਖੀ ਅਤੇ ਸੱਤ ਵਿਰੋਧੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦੀ ਨਗਰੀ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਿਰਕੱਪ ਰਾਜੇ ਦੇ ਧੋਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਚੌਪਟ ਦੀ ਚਾਲ ਹਾਰ ਗਏ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੀ ਛੋੜ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਬਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜ ਕੇ ਪਥਰਾ ਗਈ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇ।

ਇਉਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਭਰਾ, ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਨਾਸਤੀ ਅਤੇ ਰੋਸ ਦੀ ਉਸ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਰਾਹਵਾਂ ਤੇ ਤੁਰਦਿਆਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ।

ਮੈਂ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਉਲੇਖ ਉੱਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਸਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ, ਇਸ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਉਣੇ ਬੁਣੇ ਮੋਟਿਫ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਕ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ, ਇਸ ਮਿੱਥ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਜੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅੱਜ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਟੋਲ੍ਹਣ ਵਿਚ ਜੁਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀ ਦੋਵਤਾ ਨੂੰ ਇਕਤਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਜੋਗੀ-ਰਾਜੇ ਦਾ ਜੋਗਕ-ਸੰਕਲਪ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੂਪ ਬਸੰਤ ਜਾਂ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਮਿੱਥ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਦੋਸ਼ੀ (ਭਗਤ-ਜੋਗੀ) ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਕੇ ਨਿਆਂ ਮੰਗਦਾ ਅਤੇ ਤਖ਼ਤ (ਰਾਜਾ) ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਕਾਦਰਯਾਰ, ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਲਗਭਗ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਬਲ ਵਧਦਾ ਘਟਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਸ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਸਿੰਘਾਵਲੋਕਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਛੇਤੀ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਤੇ ਸੰਦਰਭ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਦੀ ਸੋਝੀ, ਪੂਰਨ-ਰਸਾਲੂ ਮਿੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਲਾਂਭੇ ਨਹੀਂ ਗਈ। ਜੇ ਕੋਈ ਫਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮੂਲ ਦਾ ਨਹੀਂ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਹੈ, ਤੱਤ ਦਾ ਨਹੀਂ ਤੱਤ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਤੇ ਸਾਕਾਰਣ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਪੂਰਨ ਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੋਵੇਂ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੇ ਹਨ (ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦਾ ਸਰਾਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਲੜਕੇ ਚੇਤਨ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਦੇਸੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਹਰੇਕ ਨਾਇਕ ਵੀ ਪਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਜਫ਼ਰ ਜਾਲਦਾ ਹੈ। ਪਰਦੇਸ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਨਾਇਕ ਦੇ ਮੱਥੇ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਭਾਗ ਵੀ, ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਵੀ; ਉਸਦੀ ਆਤਮ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਉਹ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ : ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰੀਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪੁਰਸ਼ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਲਾਵਤਨ ਹੋਏ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿੱਤਰਹੀਣ ਜਗਤ ਵਿਚ ਜਿਉਣ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਰਾਪ ਮਿਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਿਰਜਨ ਜੰਗਲ, ਇਕਲਾਪੇ ਦਰਿਆ ਅਤੇ ਬੇਨਕਸ਼ ਮਾਰੂਥਲ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁੱਖ ਬਿੰਬ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਘਟਨਾ, ਰਹਿਤ ਬਰਬਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਰਾਂਝਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਿਰਜ਼ਾ, ਮਹੀਂਵਾਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪੁੰਨੂੰ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਪਣੇ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਅਰਥ ਗੁਆਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਆਵੇਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਨਮ ਭੋਇਂ ਅਤੇ ਜਾਣੇ ਪਛਾਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਨਿਕਲ ਤੁਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੁਖਾਂਤ ਹੋਣੀਆਂ, ਅਣਵਾਕਫ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪੇ-ਸਹੇੜੀ ਜਾਂ ਜਬਰੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਹੈ। ਅਸੰਖਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਰਾਂਮਾਹੇ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਪਰਦੇਸੀਂ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਤੇ ਭੈਣਾਂ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਲੈਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖੱਟੀ ਖੱਟਣ ਜਾਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਜਿੱਤਣ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਵਿਗੋਚੇ ਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਗੀਤ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਦੇਸੀਂ ਗਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀਆ ਦਾ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਲਈ ਰੁਦਨ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਰਨ ਇਉਂ ਪਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਲਈ ਵਿਲਕਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਛਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੇ ਇਸ ਬਿੰਬ-ਪੁੰਜ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਧਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ

ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਿਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

*ਮਨੁ ਪਰਦੇਸੀ ਜੇ ਥੀਐ ਸਭੁ ਦੇਸੁ ਪਰਾਇਆ ॥*
*ਕਿਸੁ ਪਹਿ ਖੋਲ੍ਉ ਗੰਠੜੀ ਦੂਖੀ ਭਰਿ ਆਇਆ ॥*
*ਦੂਖੀ ਭਰਿ ਆਇਆ ਜਗਤੁ ਸਬਾਇਆ ਕਉਣੁ ਜਾਣੈ ਬਿਧਿ ਮੇਰੀਆ ॥*
*ਆਵਣੇ ਜਾਵਣੇ ਖਰੇ ਡਰਾਵਣੇ ਤੋਟਿ ਨ ਆਵੈ ਫੇਰੀਆ ॥*
*ਨਾਮ ਵਿਹੂਣੇ ਊਣੇ ਝੂਣੇ ਨਾ ਗੁਰਿ ਸਬਦੁ ਸੁਣਾਇਆ ॥*
*ਮਨੁ ਪਰਦੇਸੀ ਜੇ ਥੀਐ ਸਭੁ ਦੇਸੁ ਪਰਾਇਆ ॥੭॥*

*(ਸੂਹੀ ਮਹਲਾ ੧)*

*ਕੋਈ ਆਖੈ ਭੂਤਨਾ ਕੋ ਕਹੈ ਬੇਤਾਲਾ ॥*
*ਕੋਈ ਆਖੈ ਆਦਮੀ ਨਾਨਕੁ ਵੇਚਾਰਾ ॥੧॥*
*ਭਇਆ ਦਿਵਾਨਾ ਸਾਹ ਕਾ ਨਾਨਕੁ ਬਉਰਾਨਾ ॥*
*ਹਉ ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਅਵਰੁ ਨ ਜਾਨਾ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥*

*(ਮਾਰੂ, ਪਦੇ ੭)*

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਜਿਸ ਨੇ 18 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬੜੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿਕ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਇਸੇ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਰੁਖ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

*ਬੁਲ੍ਹਿਆ ਆਸ਼ਕ ਹੋਇਓਂ ਰੱਬ ਦਾ ਮਲਾਮਤ ਹੋਈ ਲਾਖ*
*ਲੋਕ ਕਾਫ਼ਰ ਕਾਫਰ ਆਖਦੇ, ਤੂੰ ਆਖੋ ਆਖੋ ਆਖ।*

ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦੋਖੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕੱਲ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੋਝੀ ਹੀ ਉਹ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਪਾਤਰ ਘੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਮੁੱਚ ਪ੍ਰੇਮ ਕਿਤੇ ਅਸਮਾਜਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ? ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਵੀ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਚੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਲੋਕ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਸੰਬਾਦ-ਪੂਰਨ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਤਣਾਉਜਨਕ ਵੀ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਇਕ ਦੋਹਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣੇ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅਸ਼ਰਾਫ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੋਂ ਆਈਆਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਦੂਜੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਹ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿਖੜ ਤੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਅੰਗ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਸਾਮਰਾਜੀ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਨਾ ਸਿਰਫ ਓਪਰੀ ਤੇ ਬੇਗਾਨੀ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਓਪਰਾ ਤੇ ਬੇਗਾਨਾ ਬਣਾਈ ਰਖਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਜੋਗਿਆ ਜਾਣਾ ਬੜੀ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੇ ਰਿਸ਼ਵਤੀ ਤੇ ਅਨਿਆਈ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੇ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਵਾਰਿਸ਼ ਸ਼ਾਹ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜਨਮ, ਜਾਤ ਕਾਰਨ ਉਚੇਚੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਕੋਲ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਪਟਵਾਰੀਆਂ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਦੀ ਭ੍ਰਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰੀ ਵੱਲ

ਨਿਰਾ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਨਾ ਕਰੇ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੀ ਨਿਰਧਾਰਕ ਵੀ ਸਿੱਧ ਕਰੇ। ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਦੇ ਪਟਵਾਰੀ ਦੀ ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਢੀ ਲੈ ਕੇ ਵੰਡੀ ਪਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਉਪਜਾਊ ਜ਼ਮੀਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਜਰ, ਰੱਕੜ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਨਾਂ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦਾ ਮੂਲ ਭੇਦ, ਉਹ ਭਾਵੁਕ ਵਿੱਥ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਲੋਭ ਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੌਲਤ ਤੇ ਅਸਰ ਰਸੂਖ ਹੇਠ ਵਿਕੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਰਾਂਝਾ, ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਅਨਿਆਂ ਜਿਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਦੇ ਪਟਵਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀ-ਰੂਪ ਝੰਗ ਸਿਆਲ ਦਾ ਕਾਜ਼ੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹੀਰ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਜਬਰ ਦੀ ਪਰਦਾ ਪੋਸ਼ੀ ਦੁਆਰਾ, ਖੇੜਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਜੋ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾਖਿਆਨ ਤੇ ਫਾਰਸੀ/ਉਰਦੂ ਮਸਨਵੀ ਤੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮਾਖਿਆਲ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਚ ਰਾਜਾ ਵਰਗ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਰੀਸਤਾਨੀ ਲੀਲਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਗੁਆਚਣ ਤੋਂ ਉਤਪਤ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਤੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਤੇ ਨਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਰਾਜ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਚਿਤਵਦੀਆਂ ਤੇ ਚਿਤਰਦੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਕਰਤੱਵਾਂ : ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਮੁੱਲਾਂ, ਮੁਲਾਣਿਆਂ, ਪ੍ਰੋਹਤਾਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਦੁਰਗਤ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਥ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਧਰਮ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੌਦਾਗਰਾਂ ਦੇ ਪਾਪਾਂ ਤੇ ਕੁਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਉਲੇਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਰਪਟ ਨਾਥ (890-990) ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਖਿਲੀ ਉਡਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

*ਇਕ ਸੇਤਿ ਪਟਾ ਇਕ ਨੀਲਿ ਪਟਾ।*
*ਇਕ ਤਿਲਕ ਜਨੇਊ ਲਥਿ ਜਟਾ।*
*ਇਕ ਫੀਏ ਇਕਿ ਮੋਨੀ ਇਕ ਕਾਨਿ ਫਟਾ।*
*ਜਬਿ ਆਵੇਗੀ ਕਾਲਿ ਘਟਾ।*
*ਤਬਿ ਛੋੜਿ ਜਾਹਿਗਾ ਲੋਟ ਪਟਾ।*
*ਜਬ ਲਗੁ ਨਾਹੀਂ ਉਲਟਿ ਘਟਾ।*
*ਕਹੁ ਰੇ ਚਰਪਟਿ ਪੇਟਿ ਨਟਾ।*

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਰ ਵੀ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਸ਼ਰੈਣੀ ਤੇ ਨਿਰਲੱਜ ਪਾਖੰਡ ਦਾ ਪਾਜ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ :

*ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ ॥ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ ॥*
*ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ ॥ ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ ॥੨॥*

ਵਾਰਿਸ਼ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰਾਂਝਾ ਤਖ਼ਤ ਹਜਾਰਿਉਂ ਤੁਰ ਕੇ ਝੰਗ ਸਿਆਲ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਇਕ ਮਸੀਤ ਵਿਚ ਠਹਿਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਬੜੇ ਨਾਟਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਿੰਡ ਦੀ ਮਸੀਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨੀ ਨਜ਼ਾਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਮੁਲਾਂ ਦੇ ਪਾਪੀ ਤੇ ਕਪਟੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਿਆਂ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਸਵਰ ਬੜਾਂ ਕਾਟਵਾਂ ਅਤੇ ਮੁਦਰਾ ਬੜੀ ਕਠੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

*ਵਾਸ ਹਲਵਿਆਂ ਦੀ, ਖ਼ਬਰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੀ,*
*ਜਿਉਂਦੇ ਨਾਲ ਦੁਆਈਂ ਦੇ ਮਾਰਦੇ ਹੋ।*
*ਸ਼ਰਾ ਚਾਇ ਸਰਪੋਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜੇ,*
*ਰਵਾਦਾਰ ਵੱਡੇ ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਦੇ ਹੋ।*
*ਪਿਛਲੀ ਰਾਤ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਦਾ ਵਕਤ ਹੁੰਦਾ,*
*ਉਠ ਹਾਲ ਹੀ ਹਾਲ ਪੁਕਾਰਦੇ ਹੋ!*

*ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਮੁਸਾਫਰਾਂ ਆਇਆਂ ਨੂੰ,*
*ਚਲੋ ਚੱਲ ਹੀ ਪਏ ਪੁਕਾਰਦੇ ਹੋ*

ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਡਤਾਂ, ਪਰੋਹਿਤਾਂ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਭਾਵਨਾ ਕਿਤਨੀ ਪ੍ਰਬਲ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਸੀ, ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਤਾ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ :

*ਬੁਲ੍ਹਿਆ ਧਰਮਸਾਲਾ ਧੜਵਾਈ ਰਹਿੰਦੇ ਠਾਕੁਰ-ਦੁਆਰੇ ਠੱਗ।*
*ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ ਕੁਸੱਤੀਏ ਰਹਿੰਦੇ ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ।*

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦੇਣ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ, ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ, ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚਾਲੇ ਜੋ ਡੂੰਘਾ ਅੰਤਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਪਾੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਨਾ ਨੇ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਨਿਆਂ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੌਂਪ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੀੜਾ ਤੇ ਰੋਸ ਨੂੰ ਉਚਾਰਦੀ ਹੋਈ ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੋਨਾਂ ਹੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜ ਭੈ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਆਪਣੇ ਘਰੋਂ ਜਲਾਵਤਨ ਹੋਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗੇ ਹੋਏ ਹੋਣ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਚਾਵਾਂ ਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਪੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਠਾਕਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ, ਵਿਦਰੋਹੀ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਦੋਖੀ ਪਰਸਿਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮਨੁੱਖ ਜੇ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਵੀ ਰਹਿ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਵਿਦਰੋਹੀ ਨੂੰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਵਾਪਸ ਦੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੇਧ ਕੁਲੀਨਤਾਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰ ਤੋਂ ਲੈ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪਵਾਦ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਦਾ ਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰਾਂ, ਭਾਂਵੇਂ ਉਹ ਪੁਰਸ਼ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿੱਖਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਗੁਣ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਤਾ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਾਜ ਦੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤ ਦੀ, ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ ਰਾਜ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ, ਸੋਹਣੀ-ਮਹੀਂਵਾਲ, ਮਿਰਜ਼ਾ-ਸਾਹਿਬਾਂ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਗੀਤ ਮਰਿਆਦਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਫਾਰਸੀ ਜਾਂ ਉਰਦੂ ਮਸਨਵੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾਖਿਆਨ ਨਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਵਿਦਰੋਹੀ ਭਾਵ-ਵਸਤੂ ਹੋਰ ਵੀ ਅਰਥਵਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਾਰਸੀ/ਉਰਦੂ ਮਸਨਵੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾਖਿਆਨ ਦੀ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ ਮਰਿਆਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇ ਅਵਸਰ ਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਖੁਦ ਔਖਿਆਈ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਵੀ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਅਤੇ ਜੇਰੇ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਥੇ ਬਲ ਰੀਤ-ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਉਤਰਨ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੀਤ-ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਦੋਖੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਣ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਗਾਥਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਮਰਿਆਦਾ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਇਸ ਗਾਥਾ ਨੇ ਜੋ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਲਵ ਕੁਸ਼ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜਾ ਪਿਤਾ ਰਾਮ ਦੇ ਚਕਰਵਰਤੀ ਰਾਜ ਦੀ ਅਮਲਦਾਰੀ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਘੋੜੇ ਦੀਆਂ ਵਾਗਾਂ ਫੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਇਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ

ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੀ ਹਰ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਭਾਵ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਨਕਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਤਰੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਵਾਹਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ, ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਹਸਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਤਨਾ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਆਪਣਾ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ, ਪਥਰਾ ਚੁਕੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਤਮ-ਆਗ੍ਰਹਿ ਤੇ ਆਤਮ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੈਤਿਕ ਆਧਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਸੱਤਾ ਨੂੰ, ਅੰਦਰਲੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਰੂਪ ਦੇ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਦਵੰਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ, ਵੰਗਾਰਨਾ। ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਥਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਹੀਰ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਸੰਬਾਦ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਫੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਾਜੀ ਵੱਢੀ ਲੈ ਕੇ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਸਰਦਾਰ ਤੇ ਹੀਰ ਦੇ ਪਿਤਾ ਚੂਚਕ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਪਵਿੱਤਰ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀਰ ਦਾ ਜੁਆਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਜੋੜੇ ਨੂੰ ਨਿਕਾਹ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਾਸਤਰਾਥ ਅਤੇ ਵਾਲ ਦੀ ਖੱਲ੍ਹ ਉਤਾਰਨ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਜਿਹੜੀ ਕਾਜੀ ਅਤੇ ਹੀਰ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੋਂ ਲਭਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਦਰ ਗੁਜ਼ਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਚੇਤੇ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸਮਾਜੀ, ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਲੋਂ ਘੜੇ ਗਏ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਮਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਾਣ ਅਤੇ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਕ ਆਵਰਤਕ ਗੁਣ ਹੈ।

ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਸ ਦਾ ਧੁਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੋਵੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕੱਟੜ ਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਬਹੁਤੀ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਇਹ ਗੁਥੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਸੁਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੈਰ-ਪੈਰ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਤਜ਼ਰਬਾ ਸੁੱਤੇ ਸਿਧ ਆਤਮ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅਗਲਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਇਸੇ ਆਤਮ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਆਤਮ ਅਲੋਚਕ ਪਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਰੋਸ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਉਚੇਚ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਰਚਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦਾ ਸੁਜੋੜ ਇਉਂ ਸੰਤ ਸਿਪਾਹੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵੀ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬੜੀ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇਹ-ਲੋਕੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਿੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸੂਫੀ ਧਾਰਾ ਦੀ ਉਸ ਦੀ ਬਲਵਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਬਾਹਰਲੇ ਭੇਖਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਭੈ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਟਿਕਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਭੇਖ ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਦੇ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਬੜੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਮਹਾਂ ਮਨੋਵੇਗ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਹੋਣ ਭਾਵੇਂ ਬੀਰਤਾ ਦੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤਿਆਚਾਰ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝਣ ਦੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਜਿਹੜੀ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਉਮੰਗ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮ ਸੰਪੰਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼। ਇਸੇ ਆਤਮ ਸੰਪੰਨਤਾ ਦੀ ਇਹ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਾਜ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ,

ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਵਧੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਕਰੇ। ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਇਕ ਅਵਿਰਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਹੈ। "ਹੋਣ ਤੋਂ ਥੀਣ" ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਯਾਤਰਾ ਦੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਜੋਖਮ ਤੇ ਖ਼ਤਰੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਤੋਂ ਅਗਿਆਤ ਦੇ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਤੋਂ ਜੋਖਮ ਦੇ ਪੰਥ ਤੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਨਦੀਆਂ, ਨਿਰਜਨ ਜੰਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰੂਥਲ ਉਸ ਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਨਿਰੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਗੋਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਅਮੁਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਧੂਹ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਤ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਨੁਕਰਣ, ਅਨੁਸਾਰਤਾ, ਦੁਹਾਰਾਉ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਅਗਿਆਤ ਤੇ ਜੋਖਮ ਦਾ ਮੰਡਲ ਰਚਨਾਤਮਕਾ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਆਮ-ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ।

ਕਿਤੇ ਇਸ ਉਲੇਖ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਾ ਕੱਢ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਾਇਕ ਤੇ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰੇ ਸੰਚਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਮੈਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਧਾਰਨ ਇਸਤਰੀਆਂ ਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਕਿਤੇ ਵਿਰਲਾ ਹੀ ਕੋਈ ਰਾਜ ਪੁੱਤਰ ਜਾਂ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਰਸਾਲੂ ਜਾਂ ਸੱਸੀ ਵਾਂਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜੇ ਪਿਤਾ ਲਈ ਭਾਰਾ ਸਮਝ ਕੇ ਰਾਜ ਮਹਿਲਾ ਤੋਂ ਨਿਕਾਲਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਪੋਸ਼ਣਾ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੱਸੀ, ਪੁੱਤਰੀ ਭਾਵੇਂ ਰਾਜੇ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਪਾਲਕ ਪਿਤਾ ਇਕ ਧੋਬੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਗਣਰਾਜ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਸਤਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਚਿਤ ਗੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਦੇ ਤੇਜ ਪਰਤਾਪ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਆਭਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੁਬਿਧਾ, ਸੰਦੇਹ, ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ, ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਾਲੇ-ਭੂਰੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਈਰਖਾ, ਲੋਭ, ਅਭਿਮਾਨ ਆਦਿ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਲੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਮਕਾਰੀ ਅਤੇ ਚੁਸਤੀ-ਚਲਾਕੀ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਸਾਹਸ ਅਤੇ ਜੇਰੇ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਵੀ ਖੋਜਦੇ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜਿਸ ਵਿੱਥ ਸੋਝੀ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਬੀਤੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸਬੰਧੀ ਤਾਂ ਸੱਚੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਸਾਹਿਤ ਉੱਤੇ ਵੀ ਉਤਨੀ ਹੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਸੱਚਮੁਚ ਕੋਈ ਬੀਰ ਯੋਧਾ ਹੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਹੀ ਬਦਲ ਗਏ ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬੜੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫਰਕ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਵਾਹ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਧ ਰਹੀ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਬੜਾ ਸੂਖਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ, ਅੰਤਾਂ ਦਾ ਆਤਮ ਚਿੰਤਾਤੁਰ (ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ, ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਸੰਬੰਧੀ) ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਇਕ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਜਿਸ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਉਪਲਬਧ ਸਾਹਿਤਕ ਕਲਚਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਜਿਥੇ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਤਨੀ ਪ੍ਰਚੂਰਤਾ ਅਤੇ ਅਸਚਰਜਨਕ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਆਵਰਤਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਬੜੀ ਸੌਖੀ ਹੀ ਅਤਿ ਸਰਲੀਕਰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਤੱਥ ਜਿਹੜਾ ਸਰਸਰੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਆਵਰਤਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਵਰਗੇ ਕਿਸੇ ਮੂਲਕ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਦੀ ਸੱਚੀ

ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਅਸਚਰਜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜੋਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਜਲਾਵਤਨ ਅਤੇ ਪਰਦੇਸੀ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਕ ਵਾਰੀ ਫਿਰ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਅਸਿਹਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਨਿਗਰ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਬਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬਧਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਸੁਝਾਉਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ' ਜਾਂ 'ਅਣਹੋਏ', ਮੋਹਨ ਕਾਹਲੋਂ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਬੇੜੀ ਤੇ ਬਰੇਤਾ' ਜਾਂ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਏਹੋ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ' ਇਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਖਰੀਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜਲਾਵਤਨਾਂ ਜਾਂ ਪਰਦੇਸੀਆਂ ਦੀ ਦੁੱਖ ਭਰੀ ਪਰੰਤੂ ਗੌਰਵਮਈ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਛਾਣ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਬੜੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੇਵਲ ਨਕਲਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੁਰਸਕਾਰ ਜੇਤੂ ਨਾਵਲ "ਅਧ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ" ਵਿਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਦੇਸੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਣ ਦੀ ਮੂਲ ਚੇਸ਼ਟਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜ ਕੇ ਬਾਹਰਲਾ ਤੇ ਬੇਗਾਨਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਬੜਾ ਸਾਰਗਰਭਿਤ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ' ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜਗਸੀਰ ਜਾਂ 'ਅੱਧ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ' ਦਾ ਨਾਇਕ ਮੋਦਨ ਜਾਂ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਤਰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਬੜੀ ਤੀਬਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੀਏ ਕਿ ਅਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੂਲ ਗੁਣ ਵੀ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਇਕ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਕਿ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਤੇ ਕੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੇ ਨਿੱਕੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਹੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਨਿਆਂ, ਧੱਕੇ ਜਾਂ ਵਧੀਕੀ ਨਾਲ ਜੂਝਣ, ਐਪਰ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਨਿਵਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ 'ਬੇੜੀ ਤੇ ਬਰੇਤਾ' ਦਾ ਨਾਇਕ ਕਾਦਰ ਆਤਮ ਆਗ੍ਰਿਹੀ ਵੀ ਹੈ, ਭੋਗੀ ਵੀ ਅਤੇ ਚਤੁਰ ਅਤੇ ਆਪਹੁਦਰਾ ਵੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਲਈ ਲੜਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਵੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਜੋੜੀਏ ਤਾਂ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀਂ, ਜੀਊਣਾ ਮੋੜ ਤੇ ਜੱਗੇ ਡਾਕੂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਕਾਦਰ ਰਸਾਲੂ ਦਾ ਹੀ ਅੰਸ਼ਜ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਦੁਖਾਂਤ ਹੋਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਵੀ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਵਖਰੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਿਛੋਕੜ ਕਾਰਨ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਘੂ ਮਨੁੱਖ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਰਦਾਨਗੀ ਦਾ ਗੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਜੇਰਾ, ਔਖਿਆਈ ਵਿਰੁਧ ਡਟਣ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੁਰਅਤ ਅਤੇ ਹਰ ਹੀਲੇ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਵਿਚ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੂਲਕ ਮਿੱਥ ਤੋਂ ਕੁਝ ਲਾਂਭੇ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਦੁਖਾਂਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਮੂਲ ਸੋਝੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਉਹ ਰੱਬੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਬਚਿਤਰ ਨਾਟਕ ਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਦੁਖਾਂਤ ਮੋਟਿਫ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸਰੂਪ ਹੋਣੀ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਭਾਰਤ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਕਲੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ। ਇਥੇ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਅਲੋਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਿਤ ਹੋਇਆ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਦੁਖਾਂਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਮਰਿਆਦਾ ਪੂਰਤੀ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਖੰਡਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੁਖਾਂਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਰੋਮਾਸਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅੱਡਰੀ

ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਨੇ ਇਹ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁੰਜ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਆਧੁਨਿਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰੀਤ ਵਿਚ ਵੀ ਓਪਰਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀਮ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸ ਨੇ ਬੜੀ ਤਤਪਰਤਾ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਉੱਤੇ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਖੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੇ ਸੋਗ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ : ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਉਸ ਸਿਸਕਦੀ ਤੇ ਅਧਮੋਈ ਸੋਝੀ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਭੇੜਵੇਂ ਤੇ ਟਾਕਰਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਯੁਧ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹਾਰਦਿਆਂ, ਮਰਦਿਆਂ ਤੇ ਬਿਨਸਦਿਆਂ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਜਿਹੜਾ ਭੇਖ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ ਏਕਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸੋਝੀ ਤੀਬਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਸਵੀਕਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਵਾਦ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਜੇ ਲੋੜ ਪਈ ਤਾ ਪਰਮਾਤਾਮ ਦੀ ਵੀ ਉਸ ਕਸ਼ਟ ਤੇ ਪੀੜਾ ਲਈ ਜੁਆਬ ਤਲਬੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਦੀ ਮਖਲੂਕ ਨੂੰ ਭੋਗਣੀ ਪਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤ ਮਾਨਵ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਖਰੀਂਢ' ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਉਸ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਦੁਬਿਧਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਉਧਾਲੀ ਹੋਈ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਹੋਏ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

*"ਮੈਂ ਖਰੀਂਢ ਹਾਂ ਇਕ ਜ਼ਖਮ ਦਾ*
*ਮੈਂ ਧੱਬਾ ਹਾਂ ਮਾਂ ਦੇ ਜਿਸਮ ਦਾ*
*ਮੈਂ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਉਹ ਬੋਝ ਹਾਂ*
*ਜੋ ਮਾਂ ਮੇਰੀ ਢੋਂਦੀ ਰਹੀ*
*ਮਾਂ ਮੇਰੀ ਨੂੰ ਪੇਟ 'ਚੋਂ ਸੜਿਆਂਦ ਇਕ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ।"*

ਉਪਰੋਕਤ ਕਵਿਤਾ ਨਿਰਾ ਮਹਿਲਾਵਾਦ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਬਾਹਰੋਂ ਦਰਾਮਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵਡੇਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਨਿੱਗਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਰਬ ਵਿਆਪੀ ਮਾਨਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ :

*ਮੈਂ ਭੀ ਇਕ ਇਨਸਾਨ ਹਾਂ*
*ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ*
*ਉਸ ਸੱਟ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹਾਂ*
*ਉਸ ਹਾਦਸੇ ਦਾ ਚਿਨ੍ਹ ਹਾਂ*
*ਜੋ ਮਾਂ ਮੇਰੀ ਦੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ*
*ਲਗਣਾ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ।*

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿਧ ਕਵਿਤਾ 'ਮੈਂ ਤਵਾਰੀਖ ਹਾਂ ਹਿੰਦ ਦੀ' ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਭਾਜਨ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ ਵਿਚ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜੋ ਆਵਾਹਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਸ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਭਾਜਨ ਕਾਰਨ ਬਿਖਰ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ ਨੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਕੇ ਇਉਂ ਉਚਾਰਿਆ ਹੈ :

*ਪਿਆਰ ਪਰਦੇਸੀ,*
*ਰਾਹਾਂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ*

*ਬਲ ਰਹੀਆਂ ਲੱਟ ਲੱਟ*
*ਤੇ ਵਾਰਿਸ ਰੋ ਰਿਹਾ*

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮਵਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਈਅਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਤਖਤ ਲਾਹੌਰ' ਅਤੇ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮੇ 'ਕੁਕਨੁਸ' ਵਿਚ ਇਕ ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਰੋਹ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਅਕਬਰ ਦੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਫੋਜਾਂ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰੀ ਭੇੜ ਮਚਾਇਆ ਦੇ ਆਵਾਦਾਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਰੁਚੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਬਾਉ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਦੇ ਛਿਣਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨਰਥ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਵਿਚੋਂ ਜਾਣੇ ਪਛਾਣੇ ਅਤੇ ਸਮਾਕਾਲੀ ਸੰਕਟ ਦੀਆਂ ਪਈਆਂ ਵੰਡਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਲੇਖਕ ਭੂਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤਕ ਤੱਥ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੈਂ 'ਕੁਕਨੂਸ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰਾਂਗਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ 'ਤਖ਼ਤ ਲਾਹੌਰ' ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਪਿਛੋਂ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਨਾਟਕ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਨਿੱਗਰ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਵਿਚ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਦੁੱਲੇ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਚਿੱਲੀ ਦਾ ਹਾਸੋ ਹੀਣਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਬਣ ਕੇ ਰੁਲ ਜਾਂਦੀ, ਭਾਵ ਇਕ ਇਕੱਲੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਹਿੰਮਜੂਈ 'ਕੁਕਨੁਸ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਕ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਬੇਚੈਨ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਸਤਿਤਵੀ ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

'ਤਖ਼ਤ ਲਾਹੌਰ' ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਨ : ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ। ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਈਅਦ ਨੇ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਆਂਤਰਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਰਾਜ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਜੋਗਣ ਧਰਮ-ਤੰਤਰੀ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ, ਰਾਜ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੂਲਕ ਥੰਮਾਂ ਦਾ ਪਤਨ ਅਤੇ ਜਰਜਰਾਪਣ, ਨੌਕਰ ਸ਼ਾਹੀ, ਵਿਉਪਾਰ, ਉਦਯੋਗ, ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ, ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਸਤੇ ਮੁੱਖ ਵੇਚ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਬਾਗੀ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਇਸਤਰੀਆਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੇਚਾਰਗੀ ਇਹ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਉਦੋਕੀ ਅਤੇ ਅਜੋਕੀ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਈਅਦ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਸਰਦਾਰ ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਤੋਂ ਬਲ ਹਟਾ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ, ਭਾਵੁਕ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਜਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਲਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਵਸਰ ਤੇ ਸਟੇਜ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਉਹ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ; ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਆਸ ਬਣ ਕੇ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰਾਂ ਲਈ ਇਕ ਦੁਰ ਸੁਪਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਉਸ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ ਸੱਚ ਦਾ ਛਿਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਲਭਣ ਅਤੇ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਆਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਖੱਲ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਸੌਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਉਦੋਂ ਇਕ ਕਵੀ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਹੀ ਭੀੜ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਵ ਦੋਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜੋ ਹੋਰਨਾਂ ਵਾਂਗ ਸੱਚ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲਾਮਬੰਦ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਬਾਹਰਲੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੁਖਾਲਫਤ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹਾਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਵਿਦਰੋਹ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਰੋਸ ਦੀ ਜੀਭ ਖਿੱਚੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਪੱਤਦਾਰੀ ਪਾਲਦੇ ਨੌਜਵਾਨ ਬਾਗੀ ਪਹਿਲਾਂ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਗਾਏ ਤੇ ਫਿਰ ਬੜੀ ਚਤੁਰਾਈ ਨਾਲ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਵੀ ਫਾਂਸੀ ਦੇ ਤਖਤੇ ਤੋਂ ਉਚਾਰੇ

ਹੋਏ ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਟੁਣਕਾ ਕੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਈਅਦ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਨੂੰ ਉਸੇ ਹੀ ਜੋਗ ਸੰਯੋਗ ਵਿਚ ਜੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜਨ-ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਅਤੇ ਰਸਾਲੂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇਸ ਅਜਿੱਤਤਾ ਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਰਖਣਾ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਮਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾ ਦੀ ਚਿਣਗ ਮਚਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦੁਰ-ਸੁਪਨ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਥਰਾ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਸਾਂ ਰਚ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ।

◈

# ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ

ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਮੂਲ ਮਕਸਦ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਕਾਲਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਰਖਿਆ—ਜੋਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕੁੱਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੇ ਗਲੋਬਲ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਮਨੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ। ਮੰਡੀ, ਮੁਨਾਫੇ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਬਦਲਿਆ ਹੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਵਿਸਫੋਟਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਖਾਸ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਥੀਏਟਰ ਅਤੇ ਸਿਨੇਮਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਮੋਬਾਇਲ, ਕੰਪਿਊਟਰ, ਵੀਡੀਓ ਨੇ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਚੋਖਾ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਡੇਢ ਦਹਾਕੇ ਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਥੀਮ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਿਸ਼ਟੀ ਪੱਖੋਂ ਪਛਾਣ ਯੋਗ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਨਿੱਠ ਕੇ ਖੋਲ੍ਹੇ-ਫਰੋਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਨਾਟਕ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਪਲੈਟੋ ਤੇ ਅਰਸਤੂ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਭਰਤਮੁਨੀ (ਜਿਹੜਾ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪੰਜਵਾਂ ਵੇਦ ਆਖਦਾ ਸੀ) ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਮ ਗ੍ਰੰਥ **ਨਾਟਯ ਸ਼ਾਸਤਰ** ਨਾਲ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚਾਹੇ ਨਟ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਾਂ ਨ੍ਰਿਤ ਨਾਲ ਜਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ, ਏਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਅਭਿਨਯ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰੀਖਿਆ-ਭੂਮੀ ਰੰਗਮੰਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਟਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ "ਹਰਕਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ" ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਲਿਖਿਤ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਕਈ ਧਿਰਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ, ਅਦਾਕਾਰ, ਦਰਸ਼ਕ) ਅਤੇ ਕਈ ਕੁਝ ਹੋਰ (ਜਿਵੇਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਵਸਥਾ, ਵੇਸ਼ਭੂਸ਼ਾ, ਮੰਚ ਸੱਜਾ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਦਿ) ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਧਰੇ ਨਾਟਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਜਦੋਂ ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਇਕ ਜੀਵਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਘਟਦਾ ਵਾਪਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਵਾਪਰਦਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਬਸ ਵਾਪਰਦਾ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਝਾਉਲਾ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗਿਆਰਵੀਂ-ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਅੱਪੜਦਿਆਂ (ਆਤੰਕ, ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਫਰਾ ਤਫਰੀ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਕਰਕੇ) ਇਸ ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਜਿਵੇਂ ਟੁੱਟ-ਤਿੜਕ ਗਿਆ।

**ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ**
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
09855719118
bhatia1955@yahoo.co.in

ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲ ਜੀਵੰਤ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਜਿਵੇਂ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ (ਲੀਲ੍ਹਾ, ਰਾਸ ਨੌਟੰਕੀ) ਰਾਜਸਥਾਨ (ਖਯਾਲ) ਗੁਜਰਾਤ (ਭਵਾਈ) ਬੰਗਾਲ (ਜਾਤਰਾ) ਬਿਹਾਰ (ਕੀਰਤਨਿਯਾ, ਅੰਕਿਆ) ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ (ਦਸ਼ਾਵਤਾਰ) ਅਤੇ ਦੱਖਣ (ਯਗਗਾਨ) ਵਿਚ ਲੋਕ ਨਾਟ ਪਰੰਪਰਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਨਾਵਾਂ ਹੇਠ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਾ ਬੁੱਧ ਦਾ ਦੁੱਖਵਾਦੀ ਫਲਸਫਾ ਹੀ ਰਾਸ ਆਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਸਵੀਕਾਰਨ ਯੋਗ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਬੰਬਈ, ਕਲਕੱਤਾ, ਮਦਰਾਸ ਅਤੇ ਪਟਨਾ ਆਦਿ) ਵਿਚ ਨਾਟ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਪੁੰਗਰਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਥਮ ਰੰਗਸ਼ਾਲਾ ਰੰਗ ਹਾਊਸ 1776 ਈ. ਵਿਚ ਕਲਕੱਤਾ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਕਲਕੱਤਾ ਥੀਏਟਰ ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਹੋਈ। ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਵਿਚ ਹੀ ਮਹਾਂਕਵੀ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਭਿਗਿਆਨ ਸ਼ਾਕੁੰਤਲਮ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ 1789 ਈ. ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਖੇਡਿਆ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅੱਧ ਪਾਰਸੀ ਰੰਗ-ਕੰਪਨੀਆਂ ਦਾ ਸੀ ਜੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ/ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਘੁੰਮ ਕੇ ਨਾਟਕੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਸਸਤਾ ਅਤੇ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਮੰਨੋਰੰਜਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸੇਧ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਂਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਰੋਏ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਤੀਰਾ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਭਰਿਆ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੀ ਆਸ ਕਰਨੀ ਅਸਲੋਂ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਨ ਪਾਰਸੀ ਥੀਏਟਰੀਕਲ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖੇਡੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ : ਸਰੂਪ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ** ਵਿਚ ਇਸ ਅੱਟਲ ਸਚਾਈ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ "ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕ-ਵਿਧਾ ਕਿਸੇ ਪੁਰਜ਼ੇ ਦੇ ਯੰਤਰਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਝਟਪਟ ਕਿਸੇ ਕੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਸਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਤਰ ਤੇ ਆਈ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਬੀਜੇ ਬੀਜ ਦੇ ਉੱਗਣ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬੂਟਾ ਬਣਨ ਵਾਂਗ ਜਨਮਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 170) ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਉਦਭਵ ਪਿੱਛੇ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਪਾਰਸੀ ਥੀਏਟਰੀਕਲ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਪਰੰਪਰਾ, ਲੋਕ ਨਾਚ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਮਨਪ੍ਰਚਾਵੇ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਇਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵੀ ਸੋਅ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਈਬਲ ਦੀ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਐਸ.ਐਸ. ਬਚਿੰਤ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਇਕਾਂਗੀ ਮਲਕਾ ਅਸਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਵਰਣਨਯੋਗ ਰਚਨਾ ਹੈ।) ਗਿਆਨੀ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ 1886 ਈ. ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਸੁਪਨ ਨਾਟਕ ਜੋ ਜਾਤ ਅਭਿਆਨ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਵੀ ਇਸ ਜਮਾਨੇ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਅਸੀਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਗਏ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਚੰਦਰਹਰਿ** ਅਥਵਾ ਕਰਤੂਤਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਹੈ ਕਿ "ਪੱਛਮੀ ਕਲਰਚ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਆ ਗਿਆ—ਆਉਣਾ ਹੀ ਸੀ, ਪੱਛਮੀ ਹਕੂਮਤ, ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਿਆ, ਪੱਛਮੀ ਥੀਏਟਰ, ਪੱਛਮੀ ਸਿਨੇਮਾ, ਭਾਰਤੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਤਰਥਲੀ ਪੈਣੀ ਹੀ ਸੀ।" ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪੀ ਪਕਿਆਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਥੀਏਟਰੀਕਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਬਣਾਇਆ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗਤੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਦੀ ਰਚਨਾ "ਵਿਰਧ ਵਿਆਹ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ" (1904), ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਨਾਰੰਗ ਦੀ "ਬੁੱਢੇ ਦਾ ਵਿਆਹ" (1911), "ਲੜਾਕੂ ਵਹੁਟੀ" (1912), ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ ਰਚਿਤ "ਸੁਹਾਗ" (1913), ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ "ਕੁਨਾਲ" ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ ਨੇ "ਝੂੰਗਾ" (1924) ਆਦਿ ਇਕਾਂਗੀ ਇਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਗਾਹ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਟਕ **ਚੰਦਰਹਰਿ** (1909), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਨਾਟਕ **ਰਾਜਾ ਲਖਦਾਤਾ ਸਿੰਘ** (1910),

ਅਰੂੜ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ ਦਾ ਨਾਟਕ **ਸੁੱਕਾ ਸਮੁੰਦਰ**, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਬੈਰਿਸਟਰ ਦਾ **ਪੂਰਨ ਨਾਟਕ** (1920) ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਦਾ ਨਾਟਕ **ਸੁਭੱਦਰਾ** (1921) ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਏਨਾ ਵਰਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਰਚੇ ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਨੂੰ, ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਦੇ ਇਕਾਂਗੀ "ਦੁਲਹਨ" ਜਾਂ "ਸੁਹਾਗ" ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਮੰਚੀ ਛੋਹ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਰਚੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸੀ।

ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਕਸਦ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਮੁਤਾਬਿਕ "ਸਮੇਂ ਦਾ ਹਾਲ ਦਸ, ਸੋਸਾਇਟੀ ਦਾ ਫੋਟੋ ਖਿਚ, ਇਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ।" (ਭੂਮਿਕਾ, ਚੰਦਰਹਰਿ) ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ ਸੰਪਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਨਾਂ ਵਿਚ ਅੰਗ ਸੰਗ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ **ਰਾਜਾ ਲੱਖਦਾਤਾ ਸਿੰਘ** ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਹਿਤ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤ ਦਸ਼ਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ" ਕਰਾਉਣ ਅਤੇ "ਰਾਜਾ ਲਖਦਾਤਾ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਸੁਧਾਰ" ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਕਸਦ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨਾਲੋਂ "ਸਿੱਖਾਂ" ਦਾ ਵੱਧ ਫ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ। ਏਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੋ ਪਿੱਛੋਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਤੁਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੈਕਲੂਰ ਲੀਹਾਂ ਉੱਪਰ ਤੁਰ ਕੇ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਨੈਤਿਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਅਪੜਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨੰਦਾ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ (ਬਾਲ ਵਿਆਹ, ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ) ਨੂੰ ਉਠਾਉਣ ਕਰਕੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾ ਦੇ ਹੱਲ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਨੰਦਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਰਚਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰੰਤੂ ਏਨਾ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਉਤਬੱਧ, ਵਿਧੀ-ਬੱਧ ਅਤੇ ਮੰਚ ਮੂਲਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਨੇ "ਦੁਲਹਨ" (ਇਕਾਂਗੀ) ਨਾਲ ਆਰੰਭੀ। ਨੰਦਾ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਰਬਹਿਤਕਾਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦਾ ਪਿਛਲੱਗ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਲਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚਾਲੇ ਤਨਾਉ/ਟਕਰਾਉ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਯੋਗ ਨਤੀਜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਅੱਪੜਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਨਾਟਕੀ ਕਲਾਬਾਜ਼ੀਆਂ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਉਲਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਜਾਣੇ ਪਛਾਣੇ ਪਾਤਰ, ਰੌਚਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ, ਤੀਬਰ-ਤੀਖਣ ਨਾਟਕੀ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੰਚੀ ਸੂਝ ਉਸਨੂੰ ਗੌਲਣਯੋਗ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਤ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। ਸ਼ੁਰੂ-ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੈਕਸ਼ਪੀਅਰ ਦੇ ਚੋਣਵੇ ਨਾਟਕਾਂ ਜਿਵੇਂ **ਕਿੰਗ ਲੀਅਰ**, **ਉਥੈਲੋ** ਅਤੇ **ਕਾਮੇਡੀ ਔਫ ਐਰਰਜ਼** ਆਦਿ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਪਰੰਪਰਾ (ਨਕਲਾਂ, ਤਮਾਸ਼ੇ, ਰਾਮ ਲੀਲ੍ਹਾ, ਰਾਸ ਲੀਲਾ, ਪੁਤਲੀ ਨਾਟਕ, ਗਿੱਧਾ ਨਾਟਕ, ਅਖਾੜਾ ਅਤੇ ਜਲਸਾ ਆਦਿ) ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਨਵੇਂ ਵਿਦਿਅਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ, ਪਾਰਸੀ ਥੀਏਟਰੀਕਲ ਕੰਪਨੀਆਂ, ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਟੈਂਪਰਸ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਆਦਿ ਕੁਝ ਉਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੇਰਵੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਿਰਦਾਰ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਘਾੜਣ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ ਦੱਤ ਸਿੰਘ, ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਲਾਲਾ ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਾਗਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਮੰਚ ਮੂਲਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੋਢੀ ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਜੋਸ਼ੂਆ, ਫਜ਼ਲਦੀਨ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਡਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਡਾ. ਰੋਸ਼ਨ ਲਾਲ ਆਹੂਜਾ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਖੋਸਲਾ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਸ. ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਬਾਹਰਲਾ ਅਤੇ ਤੇਗ ਸਿੰਘ ਚੰਨ ਆਦਿ ਕੁਝ ਉਹ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ

ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਥੀਮਿਕ ਗਹਿਰਾਈ, ਤਕਨੀਕੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੱਠ ਕੁ ਵਰ੍ਹਿਆ ਨੂੰ ਘੋਖਦਾ ਪੜਚੋਲਦਾ ਹੋਇਆ ਸਬਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਾਗਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** ਵਿਚ ਇਹ ਦਰੁਸਤ ਅਤੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਧਾਰਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਉਸ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜਟਿਲ ਤੇ ਗਹਿਰਾ ਯਥਾਰਥ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਦਾ, ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਿਵਸ਼ਤਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕਈ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੂਪ ਸਿਰਜੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ। (ਪੰਨਾ 133)

ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਉੱਪਰ ਰਾਜਨੀਤੀਕ ਨਾਅਰੇਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਲਗਦੇ ਰਹੇ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੁਦ੍ਰਿੜ, ਗਹਿਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਅਪੜਾਉਣ ਦੀ ਕੁਤਾਹੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ। ਰਾਜ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦਾ, **ਕਰਫਿਊ**, **ਪੰਘੂੜਾ**, **ਇਕ ਕੁਰਸੀ**, **ਇਕ ਮੋਰਚਾ** ਅਤੇ **ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਟਕਦੇ ਲੋਕ** ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਿਆ। ਉਹ ਖੁਦ ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਲੇਖਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਵੀ ਰਿਹਾ। ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਨਾਟਕਾਂ, ਨਾਟ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ? ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਇਸ ਮਹਾਂਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਇਆ ਵਿਚ ਛੁਪਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਉੱਤਰ ਅਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵਰਗ ਨੇ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਆਤਮਜੀਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ (ਕਬਰਿਸਤਾਨ, 1975) ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ **ਮੁੰਗੂ ਕਾਮਰੇਡ** (2010), **ਗਦਰ ਐਕਸਪ੍ਰੈਸ** (ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ) **ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪਾਸਾ** (ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ) ਅਤੇ **ਇਹ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦਾ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ** (ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ) ਨਾਲ ਇੱਕੀਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਦਹਾਕੇ ਤਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ-ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ। ਪਰੰਤੂ, ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਸਿਥਿਤੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ ਨਵਾਂ-ਨਵੇਕਲਾ ਅਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਸਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਖੜੋਤ' ਆਤਮਜੀਤ ਦੀ ਨਾਟ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਰਾਸ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਉਸ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ। (ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਕੀ ਰੱਖੀਏ ਨਾਂ, ਅਜੀਤ ਰਾਮ, ਸੀਣਾ), ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਅੰਗ ਵੀ ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਬਸੀ, ਲਾਚਾਰੀ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੱਤੀ। ਜੇ ਤਕਨੀਕ ਪੱਖੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਤਾ ਉਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉੱਪਰ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਨਾਟਕਕਾਰੀ ਦਾ ਢੰਗ ਗੁੱਝਾ, ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਧੁਰ-ਡੂੰਘ ਵਿਚ ਉਤਰਨ ਲਈ ਹਥਲੀ ਸਥਾਪਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ : "ਕਲਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਕਰਨ ਲਈ ਨੰਗੇ ਚਿੱਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਲਕਾਰਦੀ ਹੈ : ਇਸੇ ਲਈ ਕਲਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਣ, ਪਬਲਿਕ ਰੀਲੇਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਤੇ ਇਤਿਹਾਰ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।" ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ "ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸੀਮਿਤ ਸਥਾਨ ਹੈ; ਪਰ ਹੈ ਜ਼ਰੂਰ। "ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਾਇ ਕਿ" ਤੇਰਾ ਨਾਟਕ ਵਿਚਾਰ, ਭਾਵ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਜ਼ਮੀਨ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ"-ਖਾਸੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਹੈ।

ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲ ਪੱਕਾ ਪੀਡ਼ਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ, ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਂਦਾ, ਤਕਨੀਕ ਪੱਖੋਂ ਪੀੜਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਕਲਾ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਕਦੀ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਲੁਕਵੇਂ ਗੁੱਝੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤਕ ਅਪੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ-ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਜਿਵੇਂ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ, ਜਗਦੀਸ਼ ਸਚਦੇਵਾ, ਜਤਿੰਦਰ ਬਰਾੜ, ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਬਦੀਸ਼ ਅਤੇ

ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਚੌਥੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਤਵੇਂ-ਅਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਵਿਚ ਫੁੱਲ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਭਾਅ ਜੀ ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ, ਉਂਜ ਹੀ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ ਵਰਗਾ ਪ੍ਰੌੜ ਤੇ ਸਮਰਥ ਰੰਗਕਰਮੀ ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਬਦਲੀਆਂ ਹਨ, ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਹੈ, ਨਾਟਕਕਾਰ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਭਰੋਸੇ ਵਿਚ ਲੈ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸੋਚਣ ਦੀ ਆਦਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਨ, ਪੁਰਾਣੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਘੜਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿੱਖਣ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਨਾਟਕਕਾਰ ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਚਿਲਤ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਮੰਡੀ ਜਾਂ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈ ਕੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਜ਼ੋਰ ਪਕੜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਆਪਣੀ ਤਿੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਸੋਝੀ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਰਥਹੀਨ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਸੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਇਕ ਸਦੀ ਉੱਪਰ ਫੈਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਉਧਾਰੇ ਤੇ ਮਾਂਗਵੇ ਸੰਦ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।

ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੱਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪਿਛਲੇ ਚੌਥਾਈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਆਉਂਦੇ ਤੱਤ ਵੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਨ। ਤਸੱਲੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਅਸਲ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਰਚਾਏ ਗਏ ਸੰਵਾਦ, ਨਵੇਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਣ, ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਨਵੇਂ ਤਜਰਬੇ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਵੇਕਲੀ ਤਕਨੀਕ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾਣ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਿਕਰ ਵਾਜਬ ਹੈ ਕਿ "ਸੁਣੀਆਂ-ਸੁਣੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸਮਕਾਲ ਤੋਂ ਚਿਰਕਾਲ ਤਕ ਨਹੀਂ ਫੈਲ ਸਕਦੇ।" ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਸਵਾਲ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ ਕਿ "ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਦਾਂ ਹੈ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿਰੰਜੀਵਤਾ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟਕ ਹਨ।

ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਅਤੇ ਹਰਸਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟ ਚਿੰਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਰੇਖਾ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟ ਵਿਧੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਉੱਪਰ ਚੋਖਾ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸਤਵਾ ਦਹਾਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਮਨਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ (ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ), ਕਾਲਜਾਂ, ਨਾਟਕ ਵਿਭਾਗਾਂ ਅਤੇ ਨਾਟ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗ ਮੰਚ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਨ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਬਰੈਖਤ ਦਾ ਐਪਿਕ ਥੀਏਟਰ, ਸੈਮੂਅਲ ਬੈਕਟ ਦਾ ਐਬਸਰਡ ਥੀਏਟਰ ਅਤੇ ਸਟਰਿੰਡਬਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਾਇਆ ਉੱਪਰ ਦਿੱਸਣਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਨਾਟ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ

ਨਾਟਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ, ਕਾਵਿਮਈ ਸਰੂਪ ਤਾਂ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਸੰਬਾਦ-ਵਿਧੀ, ਅੰਕ-ਵੰਡ, ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ ਅਤੇ ਪਾਂਧੀ ਨਨਕਾਣਵੀ ਦੀ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਹਕਾਰ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾਵਾਂ, ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਤੁਲਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਹਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਨਾਟ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨਾ ਸੰਭਵ। ਏਥੇ ਸਿਰਫ ਏਨਾ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ 1965 ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ 1975 ਈ. ਯਾਨੀ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਥੀਮ ਅਤੇ ਨਾਟ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਐਮਰਜੈਂਸੀ 1975 ਈ. ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਦੌਰ 1978 ਈ. ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੀਵਨ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀ ਘੋਖ-ਪਰਖ, ਲੋਕ ਪੀੜਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਅਤੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ-ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ, ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ, ਆਤਮਜੀਤ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਦਮਨ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰਚੇ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ-ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਪੀੜਾਗ੍ਰਸਤ ਧਿਰ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸਾਫ਼ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਲਵਈ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪੂਰੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮੰਚੀ ਛੋਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਲਵੇ ਦੀ ਧਰਤੀ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗੁਣਗੁਣਾਹਟ, ਬਾਰੀਕੀ ਅਤੇ ਸੂਖਮਤਾ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣਾਈ-ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹਨੇਰ ਬਿਰਤੀ ਉਸ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਲਵਈ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਗੁੱਝੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਣ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ ਬਗਾਨੇ ਬੋਹੜ ਦੀ ਛਾਂ, ਤੂੜੀ ਵਾਲਾ ਕੋਠਾ, ਇਕ ਰਮਾਇਣ ਹੋਰ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਡੀਂ ਰਚਿਆ ਆਦਿ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਭੱਜੀਆਂ ਬਾਹੀਂ ਦਾ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨਿਸ਼ਾਨਚੀ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਸੰਤਾਪ ਦੀਆਂ ਛੁਪੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦਾ ਹੈ। ਔਲਖ ਕਲਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦਾ ਹਾਮੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਅਖੌਤੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਚਮਕ ਦਮਕ ਨੂੰ ਉਹ ਨਿੰਦਦਾ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਪੱਖੀ, ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਅਤੇ ਧਨਵਾਨ ਪੱਖੀ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਮੁੜ ਮੁੜ ਭੰਡਦਾ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕ ਨੇ ਕਦੀ ਵੀ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੇ ਇਸਦੀ ਬੇਹਤਰੀ ਲਈ ਜਦੋਜਹਿਦ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਕਿ "ਇੱਛਾ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਟਕ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਜੇ-ਪੁੱਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਕਿਉਂ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਸੜਕਾਂ, ਗਲੀਆਂ ਤੇ ਥੜ੍ਹਿਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" - ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਲਈ ਇਕ ਭਾਂਤ ਦਾ ਕੁੰਜੀ-ਕਥਨ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਨਾਟਕਾਂ ਵਕਤੀ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬਦਲਣ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਹੈ। ਜੇ ਔਲਖ ਮਾਲਵੇ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਆਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਇਹੀ ਕੰਮ ਦੁਆਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਪਾਸੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਮਨ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਪੀੜਾ, ਨੀਵਿਆਂ-ਦੱਬਿਆਂ ਸੰਗ ਦੋਸਤੀ ਅਤੇ ਦਮਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਤਕ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਾਫ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ "ਮੰਚਮੁਖ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਦੀ" (ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਪੰਨਾ 43) ਵਿਚ ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਦੀ "ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ" ਅਤੇ ਦੁਆਬੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਅਸੀਮ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਭ ਲੈਣ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। **ਭਜਨੋ** (1981), **ਅੰਬੀਆਂ ਨੂੰ ਤਰਸੇਂਗੀ** (1984), **ਬਾਬਾ ਬੰਤੂ** (1984)

ਅਤੇ **ਕਿਰਪਾ ਬੌਣਾ** (1989) ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ/ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤਕ ਉਤਰੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਕਲਾਕਾਰ, ਲੋਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਥੜ੍ਹਾ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਨਵੇਕਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਪਿੰਡਾਂ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੀ ਧੁਨੀ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਉੱਤਰਕਾਲੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਤਕਰੇ ਖਤਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਧਰੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਸਾਦੇ ਪਰੰਤੂ ਬੁਲੰਦ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਅਪੜਦਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਟਿਚਕਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਦੱਬੇ-ਲਤਾੜੇ ਅਤੇ ਪੀੜਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਕ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਉਭਾਰਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦਾ ਥੀਏਟਰ "ਅਵਾਮ ਦਾ ਥੀਏਟਰ" ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਿਤ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪੁਆੜਿਆਂ ਨੂੰ ਖੋਲਦਾ ਹੋਇਆ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ?" ਇਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਅਤੇ ਸਵਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਸਿੱਟਾ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲ ਜਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਗੈਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦਾ ਗੁਜਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦੀ-ਖਹਿਸਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡੇਢ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਰਚੇ ਗਏ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਾਇਆ ਵਿਚੋਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸੂਤਰ ਇਸਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿਨ੍ਹਾਂ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

ੳ. ਇੱਕੀਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿੱਛਲੇ ਡੇਢ੍ਹ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੀ ਨਾਟ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੀ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਜਾਚਾਂ ਅਤੇ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਡੰਗ ਟਪਾਉਂਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਅ. ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਵੀਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਮਝ ਹੀ ਰਹੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਿਰੰਜੀਵਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਭਰਦੀ ਸੁਰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ, ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਸਾਹਵੇਂ ਸਵਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਰੂਬਰੂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ।

ੲ. ਨਾਟਕਕਾਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ, ਲੋਕਯਾਨਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਕੇ ਬੀਤੇ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਯਾਨਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। (ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕ)

ਸ. ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰੰਗਮੰਚ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਨਾਟਕ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਨਵੇਂ ਨਾਟਘਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਸੁਰ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਸ਼ਿਲਪ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹ. ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਾਵਲਾਂ, ਕਹਾਣੀਆਂ, ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਤੇ ਵਾਰਤਕ ਨੂੰ ਵੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਗਲਪ, ਸ਼ਾਇਰੀ, ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਲੇਖਾਂ ਤਕ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਨ ਵਿਧਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ।

ਕ. ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਜਨਮਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਨ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਨਾਟਕ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ

ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ, ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਖ. ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਤਰੀ ਨਾਟਕ ਇਸ ਨਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। (ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ, **ਪਿਆਸਾ ਕਾਂ**) ਪਾਤਰਾਂ, ਕਥਾਨਕ, ਸੰਵਾਦ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਅਭਿਨਯ ਨੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਸਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਜ਼ਮਾਨੇ ਨੇ ਮੰਚ ਜੜ੍ਹਤ, ਮੰਚ ਸੱਜਾ, ਰੂਪ ਸੱਜਾ, ਵੇਸ਼ਭੂਸ਼ਾ ਅਰਥਾਤ ਹਰ ਮੰਚੀ ਵੇਰਵੇ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ।

ਗ. ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਮੰਡੀ ਜਾਂ ਮੁਨਾਫੇ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੁਰਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਜਾਂ ਮਸਲਾ ਚਾਹੇ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਣਾ, ਉਸਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਹੇਠਲੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਕਰੇਦ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ/ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਗੰਭੀਰਤਾ, ਸਹਿਰਦਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਪਾਸੋਂ ਕੰਮ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਾਲੀਂ ਭੁਪਿੰਦਰ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕੀਵੀ ਸਦੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ-ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਡੂੰਘੇ ਜੀਵਨ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਨਾਟਕ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਇਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣ ਹੈ।"

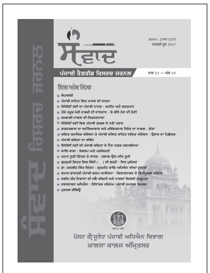
◈

# ਤੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ :

## ਬੇ-ਸੀਸੇ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ

**ਇ**ਹ ਕਵਿਤਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ **ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ** ਪੁਸਤਕ (1967) ਵਿਚ ਦਰਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਲਮਕਾਅ ਰੂਪੀ ਸਿਰਲੇਖ ਵਿਚ ਕਈ ਸਵਾਲ ਹਨ। 'ਹਜ਼ੂਰ' ਕੌਣ ਹੈ ? 'ਹਾਜ਼ਰੀ' ਕਿਸ ਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀ 'ਦਾਸਤਾਨ' ਹੈ ? ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲਾਂ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਤੋਰ (ਬੰਨ੍ਹ) ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨੋ-ਮਸਤਕ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਤਸੁਕਤਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦਾ ਅਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਹਿਜੇ-ਸਹਿਜੇ ਸਿਰਲੇਖ ਵਿਚ ਦਰਜ਼ ਸਵਾਲ ਰੂਪੀ ਕੋਡ ਅੱਗੇ ਖੁੱਲ੍ਹਣ (ਡੀ-ਕੋਡ ਹੋਣ) ਲੱਗਦੇ ਹਨ। 'ਹਜ਼ੂਰ' ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਅੰਤਰਜਾਮੀ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ (ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ) ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਤੋਂ ਹੈ।[1] ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹਜ਼ੂਰ (ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ) ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬੇ-ਸੀਸੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀ ਦਰਸ਼ਕ ਨੁਮਾ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਅਰਥਾਤ ਦੁੱਖ ਭਰੀ ਵਿਥਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਦਾਸਤਾਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਵ੍ਰਿਤਾਂਤ' ਦਾ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਹਨ ਹਾਲ-ਸਮਾਚਾਰ ਤੇ ਚਰਚਾ-ਸੰਵਾਦ, ਅਰਥਾਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਐਸਾ ਹਾਲ-ਸਮਾਚਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਰਚਾ-ਸੰਵਾਦ ਹੋਵੇ।"[2] ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਹੀ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ।

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਾਜਣਾ' ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਥੀਮ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ 1699 ਈਸਵੀਂ ਦੀ ਵਿਸਾਖੀ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪਹਿਚਾਣ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਗਏ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਖ਼ਲਕ-ਏ-ਖੁਦਾ' ਹੈ। ਭਾਵ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਈਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਖੁਦਾ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਖੁਦਾਰੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕਾਰ-ਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਵੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਕਤ ਜਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ (1699) ਦਾ ਅਖ਼ੀਰ ਸੀ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਛਪਣ ਸਮਾਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਅੱਧ (1967) ਹੈ। ਤਕਰੀਬਨ ਪੌਣੇ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲ ਦਾ ਵਕਫ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਵੀ ਨੇ ਬੀਤੇ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਕਮਿਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਕਾਲ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਕਾਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ 'ਓਦੋਂ' (ਓਦੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਸਾਂ ਮੈਂ) ਅਤੇ 'ਹੁਣ' (ਹਾਲੇ ਵੀ




**ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ**
ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
08528828200
khalsacollegeamritsar
@yahoo.com

ਹਾਜ਼ਰ ਹਾਂ) ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ।[3] ਬੰਦੇ ਲਈ ਵੰਗਾਰਾਂ ਸਰਬਕਾਲੀ ਹਨ। ਇਹ ਚਣੌਤੀਆਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਵਿਚ ਹੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਤੇ ਸ਼ਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਰਾਹੀਂ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜੁੰਬਸ਼ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਵੱਲੋਂ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਾਜਣਾ' ਲਈ ਵੱਡਾ ਇਕੱਠ ਬੁਲਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਖਿਆਲੀ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਤੱਥ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸੁਭਵਕ ਸੁਮੇਲ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਲਪ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਲਈ ਚੇਤਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਵੰਗਾਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਤੇਜ-ਤਪ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਭੈਅ ਵੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਇਕ ਵਾਰ ਤਾਂ ਭਰਵੇਂ ਇਕੱਠ ਜਾਂ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਮਾਤਮ ਛਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਲੇ ਖੁਸ਼ੀਆਂ-ਖੇੜਿਆਂ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਣਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਤਲਵਾਰ ਲਈ ਸੀਸ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੀਸ ਤਲਵਾਰ ਨੂੰ ਸਮਰਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। 'ਤਲਵਾਰ' ਕੁਰਬਾਨੀ ਜਾਂ ਬਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਿਰ ਨਹੀਂ ਸੀਸ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗੁੱਝਾ ਤੇ ਤਿੱਖਾ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਹ ਸੀਸ ਭੇਟ ਕਰੋ, 'ਸੀਸ ਜਿਸ ਦੇ ਪਾਸ ਹੈ।'[4] ਪਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਤਾਂ 'ਬੇਸੀਸ ਬੰਦੇ' ਵਾਂਗ ਸੀ।[5] 'ਮੇਰੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਆਪਾਂ ਸਭ ਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਰੂਪੀ ਨਿੱਜ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਾਂ ਬਹੁਤੇ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹਾਂ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਰਹਿਤ ਸਿਰਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਖਲਾਅ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ, ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜਕ ਉਦੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਰ ਪਿੱਛੇ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਵੇਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਅਪਵਾਦੀ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਉਂਝ ਹਰੇਕ ਭਾਰੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬੀਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਸਦਾ ਗੁੰਜਾਇਸ਼/ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਅਕਸਰ ਹੀ ਭਾਰੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਾਂਦ ਪੈ ਜਾਣ 'ਤੇ ਫਿਰ ਬਾਕੀ ਛੋਟੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਉੱਚੀਆਂ ਉੱਠਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਨਜ਼ਰੀਏ ਆਉਣ-ਜਾਣ ਦੇ ਸਰਕਲ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਫੈਲਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਠੁੰਮਣੇ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤਹਿਤ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਬੁਲਾਏ ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਕੇਵਲ ਬੇਜ਼ਾਨ ਹਾਜ਼ਰੀ ਹੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਜਿਉਂਦੇ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮੈਂ (ਕਵੀ) ਉਤੋਂ ਵੱਢ ਦਿੱਤੇ ਬ੍ਰਿਛ ਦੇ ਮੁੱਢ ਸਾਮਾਨ ਸੀ। ਬ੍ਰਿਛਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਛਾਵੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੁੱਢ ਤਾਂ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੁੱਢ ਦੇ ਛੋਟੇਪਣ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮੈਂ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਪਾਸ 'ਡੀਕੀ ਨਦੀ' ਵਾਂਗ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋ ਸਿਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਾਸ ਤਿਰਛੀ ਨਜ਼ਰ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਨਜ਼ਰ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਖੋਖਲੇਪਣ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਸਾਹਵੇਂ ਮੇਰੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਕਈ ਸਵਾਲ ਸਨ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧੜ ਉੱਤੇ ਸਿਰ ਦਾ ਦੰਭ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੰਭ-ਰੂਪੀ ਸਿਰ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਵਿਖਾਵਾ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਜਨਬੀ ਮਨੁੱਖ ਸੀ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਮਰਦ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਰ ਸਾਮਾਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਨਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ 'ਪਿੰਡੇ 'ਤੇ ਵਾਫ਼ਰ ਜਿਹਾ ਅੰਗ ਜੋੜ ਕੇ' ਘਰੋਂ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ।[6] ਪਰ ਇਸ ਨਾਰ ਦਾ ਭਰੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਅਸਲ ਸੱਚ ਨੰਗਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਹਿੱਜੜਾ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਿੱਤਰ-ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀਅਤ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗੇ ਹੋਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਲਘੂਤਵ ਦਾ ਸਿਖਰੀ ਤੇ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵੇਰਵਾ ਅਜੋਕੇ ਦੰਭੀ ਤੇ ਲਘੂ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਤਿੱਖਾ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਵਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਮਰਦ ਬਣਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਰੀਕਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਮੇਲਾ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਸੁੰਞ-ਮਸਾਣ ਦਾ ਸੰਨਾਟਾ

ਸੀ। ਮੇਰੀ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸਮੇਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਗੁਰੂ-ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਟਿਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਡਾਲ ਵਿਚੋਂ ਉੱਠ ਪੈਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਿਰ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਅਰਪਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੀਸ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਡਰ-ਭੈਅ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੀਸ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਤਲਵਾਰ ਵੀ ਪਲ ਭਰ ਲਈ ਕੰਬ ਗਈ ਸੀ। ਸੀਸ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੱਚ ਦਾ ਸੂਰਜ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਸੂਰਜ ਰੂਪੀ ਸੱਚ ਦੀ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਸੀ। ਸੂਰਜ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੀਸ ਦੇ ਤੇਜ ਤਪ ਤੋਂ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਤਾਂ ਪੋਲ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਹੋਰ ਤੇ ਹੋਰ ਸੀਸ ਮੰਗਦੇ ਗਏ। ਇਸ ਮੰਗ ਮੁਤਾਬਕ ਕਈ ਸੀਸ ਰੂਪੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸੂਰਜ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ। ਪਰ ਮੈਂ ਗੁਰੂ-ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸੀਸ ਵਿਹੂਣਾ ਵੀ ਸੀ ਤੇ ਨਿੰਮੋਝੂਣਾ ਵੀ। ਅਖ਼ੀਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੰਗ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋ ਗਈ। ਅਜਿਹੀ ਮੰਗ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਸਭ ਨੇ ਰਾਹਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪੌੜੀ-ਦਰ-ਪੌੜੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਖ਼ਿਆਲ ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਲਘੂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਿਕਰ ਵੀ। ਫ਼ਿਕਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਚਿੰਤਾਂ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਿਰ ਸੀਸ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਦਸਤਾਰ ਸਜਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬਿਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਸਤਿਕਾਰ ਵੇਖ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਮੁੜ ਪਛਤਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨੇ ਜੇ ਸੀਸ ਵਾਪਿਸ ਹੀ ਮੋੜ ਦੇਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸੀਸ ਅਰਪਨ ਕਰ ਸਕਿਆ ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿਮੋਸ਼ੀ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣੀ ਭੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਲੋੜ ਤਾਂ ਬਹਾਦਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਮਲ ਤਾਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੀ। ਪਰ ਮੈਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੇਣ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸਮਰੱਥ ਸੀ। ਕਵੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦੁਆਲੇ ਲੋਕ-ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਮਿੱਥ ਦਾ ਵੀ ਰਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਾਵਿ ਸੀਸ ਕੱਟੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਮਿੱਥ ਤਾਂ ਖਾਰਜ਼ ਹੈ ਪਰ ਕਲਪਨਾ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਜਾਂ ਮਿੱਥ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਾਸਤਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸਾਹਿਤ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਵਿਚ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪੋਲ ਦਾ ਮੁੜ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸੀਸ ਦਾ ਪਾਖੰਡ ਭੇਂਟ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਸਾਹਵੇਂ ਦੰਭ ਦਾ ਖੋਟਾ ਸਿੱਕਾ ਚਲਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਸੋਝੀ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਸੀਸ ਅਰਪਨ ਦੇ ਤਾਂ ਸਦਾ ਮੌਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਧੜ ਉੱਤੇ ਸੀਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸਵੈ-ਸੋਝੀ ਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਵੈਮਾਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਾਂ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਣਨ ਦੀ ਜੁੰਬਸ਼ ਹੈ। ਲੋੜ ਤਾਂ ਮਨੋ-ਮਸਤਕ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸੂਰਜ ਰੂਪੀ ਸੀਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੌਨੇਪਣ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਹੈ। ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੀਸ ਅਰਪਣ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਂ ਸਦਾ ਲੋੜ ਸੀ। 'ਜਦ ਸੀਸ ਉਘੇਗਾ, ਰੋਸ਼ਨੀ ਉਸ ਦੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈ ਕੇ ਅਰਪ ਦੇਵਾਂਗਾ'।[7] ਕਵੀ ਬੀਤੇ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਤ੍ਰੈਕਾਲੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਕਵੀ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਅੰਦਰ ਪੂਰਾ ਦੁਬਿਧਾ ਜਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਫ਼ਤਗੂ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਇਕ "ਦੁਨੀਆਂ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਬਾਹਰ ਵੀ।"[8] ਕਵੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਦੁਬਿਧਾ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। 'ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ।'[9] ਬਾਹਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ। ਪਰ ਕਵੀ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚ ਹੈ। ਨਾਲ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦੀ ਸਵੈ-ਸੋਝੀ ਵੀ ਸਿਰ ਚੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਸੰਤਾਪ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣਾ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣ ਦੀ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇੰਕਸ਼ਾਫ਼ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਰੇ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪਰਤ ਖੁੱਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਖ਼ੀਰ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸਵਾਲ (ਅੰਤ) ਵਿਚ ਮੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ਕ ਜਵਾਬ ਵੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਲਈ ਅਖ਼ੀਰ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਗਿਲਾਨੀ ਵਿਚ ਜੀਣਾ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀਣਤਾ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਰੌਅ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਖੀਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਸੁਖਾਂਤ ਦੀ ਹੈ।

ਸਾਡਾ ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਲਘੂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੋਈ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਉਦੇਸ਼। ਇਹ ਬੇ-ਸੀਸਿਆਂ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ। ਲੋੜ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੂਰਜ ਰੂਪੀ ਸੋਝੀ ਵਾਲੇ ਰੋਸ਼ਨ ਸਿਰਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਲਈ ਕੁਝ ਅਰਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਕਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਹਰਕਤ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜਾਣੀ-ਜਾਣ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਐਕਸਰੇ ਰੂਪੀ ਤਿਰਛੀ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਦੀ ਅਸਲੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਝੂਠ-ਫਰੇਬ ਚੱਲਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਪ੍ਰਗਟ ਗੁਰਾਂ ਦੀ ਦੇਹ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਦ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪੀ ਗੁਰੂ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜਰ ਹੈ ਤਾਂ ਦੇਹ ਰੂਪੀ ਗੁਰੂ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼ ਅੱਜ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਤੇ ਬੇਦੀ ਦੀ ਜੰਗ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈਣ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲੜ ਲਗਣ ਦੀ ਵੀ। ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਉੱਚੇ ਆਰਦਸ਼ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੀ ਸਭ ਖੁਆਰੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਮੁਖਤਾਂ ਵਿਚ ਬੇਪਤੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਮਹੱਤਵ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਮਹਾਂ-ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਤਾਂ ਸੂਰਜ ਰੂਪੀ ਸੀਸ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਜਿਊਣ ਦੀ ਹੈ। ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਡਰ/ਭੈਅ ਪਰ੍ਹੇ ਵਗਾਹ ਮਾਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ। ਸੀਸ ਦੇਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਸਾਧਾਰਨ ਤੋਂ ਆਸਾਧਾਰਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਲਈ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਪਰਖ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਤਲਵਾਰ ਕੁਰਬਾਨੀ ਜਾਂ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਮਤਿਹਾਨ ਵਿਚੋਂ ਪਾਸ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੀਸ ਹੀ ਦਸਤਾਰ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਲਈ ਬੇ-ਇੱਜ਼ਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਦਲੇਰਾਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਤਹਿ ਹੋਣਾ ਹੈ। "ਸੀਸ ਭੇਂਟ ਕਰਨ ਦਾ ਮੋਟਿਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੈ-ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਨਾਇਕ ਬਣਨ ਨੂੰ ਹੀ ਚਿਹਨਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[10] ਇਸ ਨਾਇਕਤਾ ਬਿਨਾਂ ਅੰਦਰਲਾ ਲੀਰੋ-ਲੀਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਸਾਡਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਚਰਿੱਤਰ ਹੀ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹੀਣ-ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸਭ ਹਾਰਾਂ ਤੇ ਨਮੋਸ਼ੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਜੂਨ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਜਿਊਂਦੇ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਾਡੀ ਨਿਗੂਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ। ਕਦੀ ਆਪਣੇ ਉੱਚੇ ਚਰਿੱਤਰ ਸਦਕਾ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਅਕੀਦੇ ਤੋਂ ਆਪਾ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਸੁਆਰਥਾਂ ਅਤੇ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਨੇ ਡੱਸ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਦੀ 'ਮੈਂ' ਵਾਂਗ ਬੌਣੇ ਹਾਂ। ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਹਿਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਅਸਲ ਅਕੀਦੇ ਵੱਲ ਸਾਡੀ ਪਿੱਠ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਵੀ ਲਈ ਤਾਂ ਜਿਊਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਜੀਵੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਝੋਰਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮ-ਮੰਥਨ ਵੀ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਕੋਰੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਆਸ਼ੇ ਦਾ ਸੂਰਜ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰੋਂ ਬੁਝ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਮਨਮੁਖਤਾ ਦਾ ਹਨੇਰ-ਗੁਬਾਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੇਤਨ-ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਨਿਰਜਿੰਦ ਵਸਤ ਬਣ ਗਏ ਹਾਂ। ਵੱਢ ਦਿੱਤੇ ਬ੍ਰਿਛ ਵਾਂਗ ਨਾ ਸਾਡਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਰਵਿਆਂ ਤੱਕ ਅਸਾਂ ਕਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੁਪਨਿਆਂ (ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ) ਦੇ ਦੌਰ ਪਾਰ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਆਈਆਂ ਤੇ ਫਿਰ ਚੱਲਦੀਆਂ ਬਣੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਰੋ-ਪਾਰ ਵਿਕਰਾਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈਆਂ। ਜਿਊਣ ਦੇ ਆਸ਼ਾਭਾਵੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਲਈ ਸੁਪਨੇ ਵੀ ਹੋਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸੁਪਨੇ ਰਹਿਤ ਦੌਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਕ ਕਰਤੱਵ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਨਿੱਜਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਤਕ ਸਿਮਟ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੁੱਠੇ ਗੇੜ ਦੀ ਘੁੰਮਣ-ਘੇਰੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਂ ਲਘੂ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦੌਰ ਕਾਰਣ ਕਵੀ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ "ਕਵਿਤਾ ਆਨੰਦਮਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਹੈ।"[11]

ਗੁਰੂ ਦੇ ਦਿਹਾੜਿਆਂ (ਗੁਰਪੂਰਬ/ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ) ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਸਮਰਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ? ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੰਥਨ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਮਜ਼ ਤੇ ਰਹੱਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। 'ਆਖਾਂ ਧੀ ਨੂੰ ਸਮਝਾਵਾਂ ਨੂੰਹ ਨੂੰ ਵਾਂਗ'। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਵੀ ਕਈ ਵੰਗਾਰਾਂ ਸਨ, ਅੱਜ ਵੀ ਹਨ। ਉਦੋਂ ਗੁਰੂ ਖੁਦ ਵੰਗਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅੱਜ ਗੁਰੂ ਆਸ਼ੇ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਹੈ। ਅਸਾਂ 'ਗੁਰੂ' ਤੋਂ 'ਗੁਰੂ-ਗ੍ਰੰਥ' (1604) ਅਤੇ ਫਿਰ 'ਪੰਥ' (1699) ਬਣਨ ਦਾ ਲੰਮਾ ਤੇ ਬਿਖੜਾ, ਪਰ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਪੈਂਡਾ ਤਹਿ ਕੀਤਾ

ਹੈ। ਕਦੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਗੁਰੂ-ਆਸ਼ੇ ਵਾਲੀ ਪੰਥਕ ਮਿਜਾਜ ਤਹਿਤ ਅੱਗੇ ਵੱਧੇ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਚਰਿੱਤਰ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਬੱਲੇ-ਬੱਲੇ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਕਾਰਜ਼ਸੀਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਤਾਜ-ਤਖ਼ਤ ਬਦਲ ਗਏ ਸਨ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਕਈ ਰਵਾਇਤੀ ਸੂਰਜ ਅਸਤ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਨਵੇਂ ਸੂਰਜ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਸਵੇਰੇ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਜੰਗਲ-ਬੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦਿਨ ਕਦੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਦੀਆਂ ਪੌੜੀਆਂ ਚੜ੍ਹ ਗਏ ਸਨ। ਸਾਡਾ ਅਜਿਹਾ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੇਵਲ ਨਾਹਰੇ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਪੌੜੀ ਸਾਮਾਨ ਹੈ। ਕਦੀ ਅਸਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਓਟ-ਆਸਰੇ ਤਹਿਤ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਵਿਰੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜੇ ਸਨ। ਕੀ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਵਤੀਰੇ ਤੋਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪੀੜਾਂ ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ? ਗੁਰੂ ਦਾ ਚਾਨਣ ਉਦੋਂ ਵੀ ਸੀ, ਹੁਣ ਵੀ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਾਂ ਚਾਨਣ ਦੇ ਰਾਹ ਚੱਲਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਮਨਮੁੱਖਤਾ ਦੇ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਰਾਜ ਸੰਗਤੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭ ਨੇ 'ਸਾਂਝੀਵਾਲ' ਅਖਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿਚ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ, ਪਰਉਪਕਾਰੀ, ਅਣਖੀ ਤੇ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਵਾਲੇ ਸੰਪੂਰਨ (ਗੁਰਮੁੱਖ) ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਡਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਕਵੀ ਐਸੇ ਯੁਗ-ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਤੇ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਕਸ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਤੇ ਅਮਲ ਯੁਗਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਸ 'ਹਜ਼ੂਰ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਕਸਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਪਿਛਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪੂਰੀ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵੀ ਵਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਦਾ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸੂਰਜ ਰੂਪੀ 'ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ' ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹੇ ਸਰਬੰਸਦਾਨੀ ਤੇ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਹੋਰ ਕਿਹੜੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਵੀ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਪਾਰਗਾਮੀ ਕਾਵਿ (ਕਵਿਤਾ) ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾ ਤਾਜ਼ਗੀ ਰਹਿਣੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸ ਨੇ ਸਦਾ ਸਾਨੂੰ ਸੀਸ ਵਾਲੇ ਬਣਨ ਦੀ ਚੁੰਬਕ ਲਾਉਂਦੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਾਦ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿੱਧੀ ਸਾਡੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਬੇ-ਸੀਸੇ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਖਿਆਲ ਹੈ। ਗੁਰਪੂਰਬਾਂ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਵੇਲੇ ਅਜਿਹੀ ਸਮਝ ਦਾ ਸੂਰਜ ਉਦੈ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਨਮਸਕਾਰ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾਜਲੀ ਹੈ। ਇਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਨਾਲ ਕਵੀ ਵੀ ਵੰਗਾਰ ਵੀ ਰਲ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਾਂ ਕੇਵਲ ਜਿਊਂਦੇ ਹੋਣ (ਦਿੱਸਣ) ਵਾਲੀ ਜੂਨ ਭੋਗਣੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਲਈ ਜਿਊਂਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਚੋਣ ਜਾਂ ਸੋਝੀ ਸੰਬੰਧੀ ਗੇਂਦ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਪਾਲੇ (ਪਾਸੇ) ਵਿਚ ਹੈ।

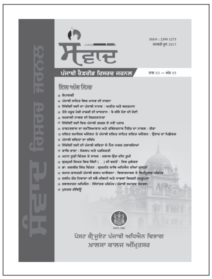
## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ


1. ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਮਹਾਨਕੋਸ਼**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ 1990, ਪੰ. 258
2. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ, 'ਕਹਤ ਸੁਨਤ ਹੋ ਕਥਾ ਬਾਰਤਾ' **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ**, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰ. 12
3. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ**, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ (ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1975), ਪੰ. 71, 75
4. ਉਹੀ, ਪੰ. 71
5. ਉਹੀ ਪੰਨਾ
6. ਉਹੀ, ਪੰ. 72
7. ਉਹੀ, ਪੰ. 75
8. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ, 'ਕਹਤ ਸੁਨਤ ਹੋ ਕਥਾ ਬਾਰਤਾ' **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ**, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰ.
9. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, **ਸਾਹਿਤਆਰਥ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, 1999 (ਚੌਥੀ ਵਾਰ) ਪੰ. 9
10. ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਤੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ ਮੇਰੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ', **ਵਿਹਾਰਕੀ** (ਸੰਪਾ.) ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਫ਼ਕੀਰ ਸਿੰਘ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1980, ਪੰ. 64
11. ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 2006 (ਤੀਜੀ ਵਾਰ), ਪੰ. 13

# ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਧਾਰਾ

**ਨਾ**ਵਲ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਕਾਰਨ ਪੇਸ਼ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅੰਤਰਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਨੂੰ ਥੁੜ-ਚਿਰੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਛਪਣ ਸਾਲ ਨੂੰ ਮੁਲੰਕਣ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਸਮਕਾਲ ਅਤੇ ਦੀਰਘ ਕਾਲ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਤ ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਚਿਰਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰੂ ਤੱਤ ’ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਵਿਧਾਵਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਮੁੱਕਿਆਂ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਚੇਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਠਹਿਰਾਅ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਮੰਥਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਮੰਥਨ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਸਮੇਤ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਘਣਤਾ ਨਾਲੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਹੱਤਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁਲੰਕਣ ਸਮੇਂ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਰਾਜਸੀ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਹਰ ਰਚਨਾ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ੈਲੀ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਧੱਕਾ ਚੰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਟੈਕਸਟ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਛਪਣ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਮਾਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਦਮ ਤੋੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ ਨਿੰਦਣੀ ਅਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਫਤਵੇਬਾਜ਼ ਨਿੰਦਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਰਫ ਸਨਸਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਸਾਲ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਧੀਆ ਰਚਨਾ ਆਏਗੀ ਜਾਂ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਦੇਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇੱਕੋ ਸਾਲ ਵਿਚ ਕਈ ਵਧੀਆ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਈ ਸਾਲ ਸੋਕਾ ਵੀ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੇ ਛਪਣ ਸਾਲ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ; ਪਵਿਤਰ ਪਾਪੀ, ਪਿਉ-ਪੁੱਤਰ, ਰਾਤ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ, ਅੱਧੇ-ਪੌਣੇ, ਕੰਜਕਾਂ, ਯੁੱਧ-ਨਾਦ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚੁਰੱਸਤੇ ਆਦਿ।

ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦੇ ਹੋਏ ਛਪਣ ਸਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਜਸੀ ਵਿਰੋਧ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੁਣ ਸਥਿਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੀਸੋ-ਰੀਸੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਨਵੀਂ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਕੁਝ ਕੁ ਸਿਰੜ ਨਿਭਾਅ




**ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ**

ਮੁਖੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ
ਜਲੰਧਰ
09814860778

ਰਹੇ ਹਨ। ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ, ਕਾਰਕਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੁਹਜਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਬਾਰੇ ਇੱਕਾ ਦੁੱਕਾ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕੰਮ ਭੀੜ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਇੱਕਾ ਦੁੱਕਾ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਕੌਣ-ਕੌਣ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ ? ਇਹ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਰੂਰ ਸੋਚਣਗੇ ਅਤੇ ਗਲਤ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਤ-ਪਨਾਹੀ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਨਗੇ। ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਸਥਿਤੀ ਅੱਜ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹ ਤਾਂ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਦੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਵਰਗਾ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਮੋੜ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਮੰਡੀ ਨੇ ਦਿੱਤਾ। ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹਿਲਾ ਪੈਂਤੜਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਦੁਪਹਿਰ ਵੇਲੇ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਜੁਗਾਲੀ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਮੀ ਸ਼ਾਪਿੰਗ ਮਾਲ ਵਿਚ ਖਰੀਦਦਾਰੀ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਲਫਾਜ਼ੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲੀ, ਪਰੰਤੂ ਵਿਹਾਰ ਨਿੱਕ-ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਾਪਲੂਸ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਚਿੰਤਕ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤੇ ਸਿਰਜਕ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਆਸਰਾ ਭਾਲਣ ਲੱਗ ਪਏ ਜਾਂ ਤਰਕਹੀਣ ਰੁਦਨ ਵਿਚ ਗਰੱਸ ਗਏ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੋਈ-ਕੋਈ ਘਟੀਆ ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਾਂ ਵਰਗੇ ਨਾਵਲ ਰਚ ਕੇ ਧਨ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਬਰਬਾਦ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ। ਕੋਈ-ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਕਰਿਤ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਈ। ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਇੱਕਾ-ਦੁਕਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਤਾਂ ਹਰ ਸਾਲ ਦਾ ਮਾਡਲ ਘੜਨ ਹਿੱਤ ਹੀ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਭਾਰਤ ਦਾ ਉਹ ਖਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਭ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉੱਠ ਖੜਾ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਅਧਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਭਾਰਿਆ। ਇਹ ਉਭਾਰ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜ ਗਿਆ। ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਇਹ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਿਨਮੇ ਦੇ ਇਕ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਰ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਗਈ। ਸੁਧਾਰ, ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀ ਸੁਰ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਸੰਕਟ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਬਾਅਦ ਇਸ ਰੁਦਨ ਵਿਚ ਠੱਲ੍ਹ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਈ। ਹੁਣ ਸੰਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗਲੈਮਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ। ਬਦਲਦੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਹਨ ਅਤੇ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਅਸਾਨ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਏਨਾ ਘਿਰ ਗਿਆ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਪਾਸਾਰ ਜਾਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਏ ਜਾਂ ਫਿਰ ਧੁੰਦਲੇ ਦਿਸਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਗੰਧਲੇ ਪਾਣੀ' ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਟੈਕਸਟ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਲ ਲਿਖੀ ਇਬਾਰਤ, ਨਾਵਲੀ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੁਦਨ ਸਿਰਲੇਖ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਰਜ ਹੈ। ਇਹ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਚੱਲਦਾ ਵੇਸਵਾ-ਗਮਨੀ ਦਾ ਧੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਨਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਵਸਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਖਿੱਤਾ ਬਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਦੇਹ-ਵਪਾਰ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੈਕਸ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਮਾਈ ਦੇ ਧੰਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਉਪਜੀਵਕਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖਮਈ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਰਤਣਾ ਇਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਘੋਰ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਆਪਣੀ ਕਾਮੁਕ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਉਪਜੀਵਿਕਾ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਤਹਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸੋਸ਼ਿਤ ਧਿਰ ਹੈ। ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਇਸੇ ਰੂੜੀ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ, ਪੈਸੇ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਮਾਰੀਆਂ ਧਿਰਾਂ, ਹੋਟਲ-ਢਾਬਿਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਇੱਕ ਧਿਰ ਸਮਾਜ ਸੇਵੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਮਜਬੂਰ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਬੇਜੋੜ ਵਿਆਹ, ਘਰ ਦੀ ਗਰੀਬੀ, ਪੁਲਸ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਤੀ, ਨਸ਼ੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰੱਸੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਦੇਹ ਦੇ ਗਲੈਮਰੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਭੁੱਖ ਦੀ ਥਾਂ

ਐਸ਼-ਪ੍ਰਸਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਧਿਰਾਂ ਇਹੋ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਵੀ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਮਰਦ ਜੋ ਸੱਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹਨ, ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਲਈ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹਨ। ਬਲਦੇਵ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੀਮਤ ਧਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਕਹਿਰਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੇਤਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਰੋਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਹੁਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਤਰਕ ਤੋਂ ਸਨਸਨੀ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉਰ੍ਹਾਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਚਿਤਰਣ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ।

ਇਸ ਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਿਰਜਕਾਂ ਦਾ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਖਿਸਕਣਾ ਵੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਟ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਗਲਤ ਰੁਝਾਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਰੁੱਸਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਦੂਜਾ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਮੋਹ। ਇਹ ਮੋਹ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਦੰਦ ਕਥਾਵਾਂ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਸਾਰਥਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਭਾਵੁਕਤਾ ਅਧਾਰਤ ਗੈਰ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਖਬਾਰੀ ਖਬਰਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਰੁਝਾਨ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਰੰਗ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਰੰਗ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਬੋਲ ਮਰਦਾਨਿਆ' ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਾਹਿਰ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਉਹ ਨਾਵਲ ਦੀ ਘਟਨਾਵੀਂ ਬਹੁਲਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਾਹਕ ਉਹ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਪੂਰਵ ਚਿੰਤਨੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਪੂਰਬਲੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਆਬੂਰ ਵਿਚੋਂ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੌਹ-ਤਰਫਾ ਸੰਵਾਦ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਦਾ ਯਤਨ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਹੈ। ਯਤਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਰਜ਼ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੋਣਾ ਬਿਖ਼ੜਾ ਪੈਂਡਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਸਬੀਰ ਮੰਡ ਇਸ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਭਾਵੁਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਗਲੀ ਟੈਕਸਟ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਆਪਣਾ' ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮਾਮਲੇ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਪੁੱਤਰ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਨਾਬਾਲਗ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਵਿਚ ਇੰਗਲੈਂਡ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉੱਥੇ ਹੀ ਉਹ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਾਰਾ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਿੱਖੀ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਉਸ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲ ਕਿਉਂ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਅਨੁਸਾਰ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣੀ ਸੀ ? ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਲਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਰਾ ਨਾਵਲ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਭਾਵੁਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੰਜ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੇਸੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਤੜਫਦਾ ਹੈ ? ਸ਼ਾਇਦ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਦੂਰਕਾਰੇ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਰਿਆਸਤਾਂ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਅਤੀਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਤੇ ਰਾਜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੋਏ, ਜਿਵੇਂ ਗਰੀਬ ਤੋਂ ਗਰੀਬ ਮੁਲਸਮਾਨ ਵੀ

ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਤਰਕ ਭਾਵੁਕ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਵਰਤਮਾਨ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਵਰਿੰਦਰ ਵਾਲੀਆ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਤਨਖਾਹੀਏ' ਨਿਕਟ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਉੱਤੇ ਦਰਜ਼ਨਾ ਨਾਵਲ ਲਿਖੇ ਗਏ। ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਸਰਕਾਰੀ, ਗੈਰ-ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦੀ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਫਰਕ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ 1971 ਈ: ਦੀ ਲੜਾਈ, ਬੰਗਲਾਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਰਜ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਖਬਾਰੀ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਇਹ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਕੱਚੇ ਮਸਾਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹੋਣ, ਨਾਵਲੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਉੱਭਰਦਾ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਉਲਟ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਵਿਚ ਵੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਕੋਈ ਨਵੇਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਦੁਖਾਂਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੱਡਾ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚਲੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰ ਧਿਰ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸਿਰਜਕ ਤੁਰ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਪੀੜਤ ਧਿਰ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨੂੰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਕੋਈ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਿਆ। ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਸ ਪੀੜ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ ਲੰਗਾਹ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਵਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ' ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਮੁਖੀ ਗੈਰ-ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਭੋਗਦੀ ਲੋਕਾਈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਦਹਿਸ਼ਤਜ਼ਦਾ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਧਿਰਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਦੇ ਰੰਗ ਵੀ ਉੱਭਰੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸੰਕਟ 'ਚੋਂ ਉਭਰਨ ਲਈ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ।

ਅਤੀਤ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਇਕ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਹੀ ਹੋਣ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਛਪੇ ਦੋ ਨਾਵਲ ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ 'ਪਿਉਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਅਤੇ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਾਮੋਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਲਟ ਲਟ ਲਟ ਬਲੇ' ਹੈ। ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਧਾਲੀਵਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਰਵੇ ਇਕੱਠੇ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਵਿਚ ਮਾਹਿਰ ਗਲਪਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ 'ਪਿਉਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਵਿਚ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਬਰਤਾਨੀਆ ਦਾ ਸਜੀਵ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਰਤਾਨੀਆ ਦੀ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਅਸੰਗਠਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਇਸ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਬਰਤਾਨੀਆ ਦੀ ਪੱਛੜੀ ਖੇਤੀ, ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਖਰਚੀਲਾ ਜੀਵਨ, ਕੋਲੇ ਦੀ ਖਾਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਢਿੱਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਢਾਂਚਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ 'ਆਰ-ਪਾਰ' ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਕੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਯਾਦਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਧਾਲੀਵਾਲ ਨੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਪੇਸ਼ ਵਸਤ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੁਹਜ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਤ ਰੱਖਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਾਮੋਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਲਟ ਲਟ ਲਟ ਬਲੇ' ਵਿਕਟਰ ਹੀਊਗੋ ਦੀ ਜੀਵਨੀ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਾਵਲੀ ਟੈਕਸਟ ਹੈ। ਖਾਮੋਸ਼ ਨੇ ਗੈਰ-ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਰਤੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਤੁਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ ਲਈ ਤਾਂ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਹੋ ਪ੍ਰੰਤੂ ਬਾਕੀ ਕਲਪਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਅਥਾਹ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ

ਸਿਰੜ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਿਕਟਰ ਹੀਊਗੋ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਜਨਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੱਧੀ ਦਰਜਨ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਟੈਕਸਟ ਇਕ ਹੋਰ ਨਿੱਗਰ ਵਾਧਾ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਦੋ ਨਾਵਲ ਵੱਖਰੀ ਵੰਨਗੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੈਰ-ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਵਲੋਂ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸਮੇਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਨਾਵਲ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪਰਖਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਖਾਨੇ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਦੀ ਲਾਸਟ ਪੇਜ' ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਸੇਵਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਕਮਾਈ ਦਾ ਵਾਹਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਧਾਰ ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦੁਖਾਂਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਨੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਰੁਦਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਮਕਬੂਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਨਾਵਲ 'ਬੱਸ, ਅਜੇ ਏਨਾ ਹੀ' ਜਤਿੰਦਰ ਹਾਂਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਵੱਲੋਂ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅੰਤਰਾਲ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਨਾਵਲਿਟ ਵਧੇਰੇ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਵਸਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦੁਸ਼ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਮਨੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਬਹੁਰੰਗਾ ਪਾਤਰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਤਿੰਦਰ ਹਾਂਸ ਦੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੰਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਬਿਆਨ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਉਸ ਨੇ ਪੂਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲਿਟ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਦੀ ਮਸ਼ਕ ਹੈ।

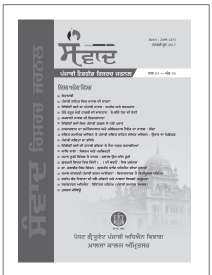
ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਨਾਵਲ ਪੇਂਡੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਹਾਂਨਗਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਕਸਬਈ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਚਿੱਤਰਣ ਦੇ ਯਤਨ ਸੀਮਤ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਸਬੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੁਖਤਿਆਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ 'ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦ ਨਾ ਆਇਆ" ਵਿਚ ਕਸਬਈ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲੀ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਵਿਹਲਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਰੋਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਹੈਪੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਲਕੀਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਸਰਲ ਅਤੇ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ੈਲੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ, ਦੁਖਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਟੈਕਸਟ ਪਾਠਕ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਨਿਯਮਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਨਾਵਲਿਟ '20 ਨਵੰਬਰ' ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਾਲਜ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਦਿਨ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਟਕੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਵਿਚ ਉਤਸੁਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਵੇਰਵੇ, ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਯੁਕਤ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਸਹਿਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਭਰਾਤਰੀ ਭਾਵ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੂਝਦੇ ਨਵੇਂ ਸਵਾਲ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਹੰਢਣਸਾਰਤਾ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਰੰਗ ਇਸ ਨਾਵਲਿਟ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲਿਟ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੈਟਰਨ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲਿਟ ਬਹੁਤ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੇਖਕ ਦਾ ਸੈਲੀਬਰੇਟੀ ਹੋਣਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲਿਟ ਦਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਵਸਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਵੀ ਘਟਨਾਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਪੇਸ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉਂਝ ਹੈਗੇ ਨੇ।

ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਕੁਝ ਨਾਵਲ ਫਿਲਮੀ ਸਕਰਿਪਟ ਵਰਗੇ ਹਨ। ਘਟਨਾਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਚੁਸਤ ਅਤੇ

ਕਥਾਕਾਰ ਤਰਕ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਤੀਸ਼ ਠੁਕਰਾਲ ਸੋਨੀ ਦਾ 'ਜ਼ੱਰਾ-ਜ਼ੱਰਾ ਇਸ਼ਕ' ਅਤੇ ਧਰਮਪਾਲ ਸਾਹਿਲ ਦਾ 'ਕੁਆਰ ਝਾਤ' ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਹੀ ਅਸ਼ੋਕ ਵਾਸ਼ਿਸ਼ਟ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਵੱਡਾ ਚੋਰਾਹਾ' ਦੀ ਹੈ। ਦੇਹ, ਔਰਤ-ਮਰਦ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਪੈਟਰਨ ਇਹਨਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਹਿਦੇਵ (ਇਸ਼ਕ ਬੁਝੇ ਨਾ ਲੋਅ), ਭਰਗਾ ਨੰਦ (ਤੁਟਉ ਨਾਹੀ ਨੇਹੁ), ਹਰਬੰਸ ਧੀਮਾਨ (ਉੱਚਾ ਥੇਹ), ਰਾਣੀ ਸੰਧੂ (ਆਜ਼ਾਦ ਔਰਤ), ਕੇ ਦੀਪ (ਦ ਆਰਟਿਸਟ), ਹਰਵਿੰਦਰ ਚਹਿਲ (ਤਿੜਕੀਆਂ ਸਧਰਾਂ), ਮੇਘ ਗੋਇਲ (ਕਰਤਾਰ), ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਨਾਹਰ (ਗੁਆਚੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਤਲਾਸ਼), ਲਾਡੀ ਸੁਖਜਿੰਦਰ ਕੌਰ ਭੁੱਲਰ (ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਹੰਝੂ), ਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ (ਬੇਗਾਨੇ ਲੋਕ) ਅਤੇ ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੋ ਨਾਵਲ (ਤੋਰੀ ਨਾ ਤੁਟੈ ਅਤੇ ਚੁਪੈ ਚੁੱਪ ਨਾ ਹੋਵਨ) ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ।

◈

# ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ





**ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ**
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
09478370780
dr.jaswinder@yahoo.com


**ਪੰ**ਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖਣ ਦਾ ਆਗ਼ਾਜ਼ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਮੁਰਾਦ (1702 ਈ: ਮ੍ਰਿਤੂ) ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਾਲ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਲ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਲ ਤੱਕ 300 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਮੇਂ ਉਪਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਉਤਪਨ ਹੋਈ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਹੀ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਿਨਫ਼ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੋਈ, ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਲੰਬੇ ਅੰਤਰਾਲ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਹਰ ਦੌਰ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਦੀ ਲੰਬੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੇਂ-ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲਦੀ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅੱਜ ਗ਼ਜ਼ਲ ਇਕ ਸਮਰੱਥ ਕਾਵਿ-ਵਿਧਾ ਵਾਂਗ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। 1500 ਤੋਂ ਉਪਰ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਅੱਜ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ 1800 ਦੇ ਕਰੀਬ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ 700 ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਛੱਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਖਬਾਰਾਂ, ਮੈਗ਼ਜ਼ੀਨਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਛਪੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਉਕਤ ਗਿਣਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ 900 ਦੇ ਕਰੀਬ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਸਰਗਰਮ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਮਨ ਵਿਚ, ਇਕ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ- ਦ੍ਰਿਸ਼, ਇਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਭਰੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਓਥੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਉਦਾਸੀ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। 'ਉਦਾਸ' ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਉੱਚ-ਦਰਜ਼ੇ ਦੀ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪਿੱਛੇ ਇਕ 'ਆਸ' ਅਤੇ 'ਉਮੀਦ' ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਨਵੇਂ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਉੱਚ-ਪਾਏ ਦੀ ਮਿਆਰੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵੀ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਸਮੀਖਿਅਕ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਸਿਨਫ ਨੂੰ ਹਕਾਰਤ ਦੀ ਨਗਾਹ ਨਾਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਸ ਦਾ ਬਣਦਾ ਨੋਟਿਸ ਲੈਣ ਤੋਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹਿਚਕਚਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਟਾਲਾ ਵੱਟ ਰਹੇ ਹਨ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾਂ, ਇਕ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਭਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਮੈਂ ਮੁਸੱਲਸਲ ਗ਼ਜ਼ਲ/ਨਜ਼ਮੀਅਤ ਦੀ ਆਮਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਆਵਾਜ਼, ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਰਿਧਮਿਕ ਪੈਟਰਨ, ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਚਿੰਤਨ, ਪਰਵਾਸੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਆਬਦਕਾਰ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ, ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਲੰਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖਣਾ, ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗਾ।

ਅੱਜ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ **ਮੁਸੱਲਸਲ ਗ਼ਜ਼ਲ** ਲਿਖਣ ਦਾ ਰੁਝਾਣ ਜ਼ੋਰ ਫੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਰਬੀ-ਫਾਰਸੀ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਾਂਗ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸੱਲਸਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਸ਼ੇਅਰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਇਕ ਸ਼ੇਅਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਤਿੜਕਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਸ਼ਾ ਛੋਹ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਤੀਜਾ ਸ਼ੇਅਰ ਕਿਸੇ ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਇਸ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸੱਲਸਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਰੂਪਕ-ਪੱਖ ਦੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਸਮੀਖਿਅਕ ਮੁਸੱਲਸਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਹਕਾਰਤ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਗ਼ਜ਼ਲ, ਨਜ਼ਮ ਜਾਂ ਗੀਤ ਨਾਲੋਂ ਥੀਮ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਸਰੂਪ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਥੀਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰੇਗੀ ਤਾਂ ਨਜ਼ਮ ਜਾਂ ਗੀਤ ਦੇ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਪਰ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮੁਸੱਲਸਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖਣ ਦਾ ਰੁਝਾਣ ਦਿਨੋਂ-ਦਿਨ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧਿਆਨ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਵੀਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਰੰਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਰੰਗ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸ਼ੇਡ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ (ਗੁਰੂਮੇਲ)। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਲਈ ਖ਼ਤਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਆਏ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਗੁਰਤੇਜ ਕੁਹਾਰਵਾਲਾ ਦੀ ਇਕ ਗ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

*ਘਰਾਂ ਨੇ ਕੀਲਿਆ ਏਦਾਂ, ਮੁਸਾਫਰ ਹੋਣ ਨਾ ਦਿੱਤਾ।*
*ਰਹੇ ਨਿੱਕੇ ਜਿਹੇ ਜੇਤੂ, ਸਿੰਕਦਰ ਹੋਣ ਨਾ ਦਿੱਤਾ।*
*ਕਿਸੇ ਵਸਦੇ ਮੁਹੱਲੇ ਵਿਚ, ਬੁਰਾ ਹੈ ਮਕਬਰਾ ਹੋਣਾ,*
*ਵਸੇਬੇ ਦੀ ਇਸੇ ਬੰਦਿਸ਼ ਨੇ ਖੰਡਰ ਹੋਣ ਨਾ ਦਿੱਤਾ।*
*ਬੜੇ ਲਿਖਿਆ ਮੈਂ, ਤੈਥੋਂ ਦੂਰੀਆਂ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਮੁੜ,*
*ਕਿਤੇ ਜੋ ਨੇੜਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਹੋਣ ਨਾ ਦਿੱਤਾ।*

ਇੰਝ ਮੁਸੱਲਸਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਹਰ ਸ਼ੇਅਰ ਮੂਲ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਇਕ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਗ਼ਜ਼ਲ ਪ੍ਰਗੀਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗੀਤ ਨੂੰ ਗਾਏ ਜਾਣਾ ਉਸ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਲੋੜ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵੀ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਪਹੁੰਚ ਰਹੀ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਗਾਇਣ ਦਾ ਰੁਝਾਣ ਜੇਕਰ ਵਧਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਲੱਚਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਾਇਕੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਜੀਦਾ ਗਾਇਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਛੋਹ ਸਕੇਗੀ। ਮੇਰਾ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ **ਨਾਰੀ ਆਵਾਜ਼** ਦਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਗ਼ਜ਼ਲ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਰੁਕਤੀ ਵਿਚ ਜੋ ਅਰਥ ਪਏ ਹਨ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗ਼ਜ਼ਲ 'ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ' ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਛੇਵੀਂ-ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਕੇ ਫਾਰਸੀ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀ, ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਤੇ ਯੂਰਪ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਬੀਲਾਈ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਲਘੂ-ਮਾਨਵ ਵਾਲੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੈਦੀ ਵਾਂਗ ਪਰਦੇ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮਰਦ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਾ ਸਖ਼ਤ ਮਨ੍ਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਔਰਤ ਦੇ ਬਾਰੇ ਗੱਲਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਅਰਬੀ, ਫਾਰਸੀ, ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਇੰਝ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਔਰਤ ਦੇ ਹੁਸਨ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਦਾਵਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਬੇਰੁਖ਼ੀ, ਉਸ ਦੀ ਬੇਨਿਆਜ਼ੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਬੇਪਨਾਹ ਮੁਹੱਬਤ, ਉਸ ਤੋਂ ਜੁਦਾਈ, ਉਸ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਮੁਕੱਦਸ ਪਲਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਰਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮਰਦ ਦੀ ਅੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਇਕ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਧਿਰ ਵਾਂਗ ਦੂਰ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਸੰਵਾਦ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਅਤੇ ਇਕ-ਤਰਫਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਅਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲਾ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਅਕਾਸ਼ ਤੇ ਛਾਇਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ

ਸਿਨਫ਼ ਦਾ ਜਨਮ ਔਰਤ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਨਾਂ ਤਾਂ ਕਦੀ ਔਰਤ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਹੋਈਆਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਜਮੂਦ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਤਰੱਕੀ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਇਕ ਸਪੇਸ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਮਰਦ ਵਾਂਗ ਦਫ਼ਤਰਾਂ, ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਜਾਂ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਤਾਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਕਤਾਰ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਸਮੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਜੀ-ਜਾਨ ਦੇ ਮਸਲੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਰਦਾ ਦਿਖਦਾ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਮਰਦ-ਆਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਸਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕੁਝ ਨਾਰੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੈਂਡਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਔਰਤ ਦੀ ਇਸ ਵੱਖਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਇਕ ਰੰਗ ਉਰਦੂ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾ ਹੁਮੈਰਾ ਰਹਿਮਾਨ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਨਾਰੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਾਂਗੇ :

*ਵੋ ਲਮਹਾ ਜਬ ਮੇਰੇ ਬੱਚੇ ਨੇ ਮਾਂ ਕਹਾ ਮੁਝਕੋ*
*ਮੈਂ ਏਕ ਸ਼ਾਖ਼ ਸੇ ਕਿਤਨਾ ਘਨਾ ਦਰਖ਼ਤ ਹੁਈ।*

*ਛਾਲੇ-ਛਾਲੇ ਜਿਸਮ ਹੋਇਆ, ਛਾਲੇ-ਛਾਲੇ ਰੂਹ ਮਿਰੀ,*
*ਲੰਘਿਆ ਉਹ ਕਿਸ ਨਜ਼ਰ ਸੰਗ ਜਿਸਮ ਨੂੰ ਟੋਂਹਦਾ ਜਿਹਾ।—ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ*

*ਬਾਂਸ ਦੀ ਪੋਰੀ ਤੋਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹਾਂ ਮੈਂ ਵੀ ਬੰਸਰੀ*
*ਪਰ ਮੁਬਾਰਕ ਛੁਹ ਤੇਰੀ ਸੰਗ ਰਾਬਤਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। (ਅਨੂ ਬਾਲਾ)*

*ਜਦ ਵੀ ਕਦੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਵਿਹੜਾ ਸਵਾਰਦੀ ਸਾਂ।*
*ਤਾਂ ਦੂਰ ਤੀਕ ਉਸਦਾ ਰਸਤਾ ਨਿਹਾਰਦੀ ਸਾਂ।—ਦੇਵਿੰਦਰ ਦਿਲਰੂਪ*

*ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿਉ।*
*ਹੁਣ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਅਸਮਾਨ ਦੇ ਦਿਉ।—ਨਿਰਪਾਲ ਜੀਤ ਕੌਰ ਜੋਸਨ*

*ਇਹ ਜੋ ਵਗਦੀ ਨਦੀ ਹੈ, ਤੁਸੀਂ ਵੇਖਣਾ,*
*ਖ਼ਾਰੇ ਸਾਗਰ 'ਚ ਇਕ ਦਿਨ ਉਤਰ ਜਾਏਗੀ।*
*ਕੋਈ ਇਹਦਾ ਠਿਕਾਣਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਕਦੇ,*
*ਜੇ ਇਹ ਚਾਹੇਗੀ ਤਾਂ ਕਿਧਰ ਜਾਏਗੀ।—ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ ਨਾਜ਼*

ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਵਾਨਗੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਇਹ ਰੁਝਾਣ ਬੇਸ਼ੱਕ ਔਰਤ ਦੇ 'ਔਰਤਪਨ' ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰੁਝਾਣ ਦਾ ਇਕ ਨੁਕਸਾਨ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਕ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਔਰਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਮਿਲਨ–ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਜੈਂਡਲ-ਲੈੱਸ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਔਰਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੋਵੇ ਨਾ ਮਰਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਦੋਹਾਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕੇਗੀ ਅਤੇ 'ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸੂਰਜਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ' ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਸਕੇਗੀ।

ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ, ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਰਿਧਮ ਤੇ ਤਾਲ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਇਕ **ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਛੰਦ ਜਾਂ ਮੀਟਰ** ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ

ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਣਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਮਸਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਈ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਅਰਬੀ-ਫਾਰਸੀ ਛੰਦ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਕਰੜਾਈ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਰਬੀ-ਫਾਰਸੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਚੋਣਵੀਆਂ ਬਹਿਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾਂ ਵੀ ਲਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਜਾਂ ਵਰਣਿਕ ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਦੋਹਿਰਾ, ਦਵੱਈਆ, ਕਬਿੱਤ, ਕੋਰੜਾ, ਬੈਂਤ ਆਦਿ ਛੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਫੈਲੁਨ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਇਜਾਦ ਕੀਤੀ ਬਹਿਰ (ਬਹਿਰ ਮੁਤਦਾਰਿਕ ਦਾ ਜ਼ਿਹਾਫੀ ਰੂਪ-ਫਾਇਲੁਨ ਤੋਂ ਫੇਲੁਨ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਅਧਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

3 ਫੇਲੁਨ, 5 ਫੇਲੁਨ+ਫੇ, 6 ਫੇਲੁਨ, 7 ਫੇਲੁਨ, 7 ਫੇਲੁਨ+ਫੇ, 8 ਫੇਲੁਨ ਆਦਿ।

ਫੇਲੁਨ ਬਹਿਰ (7 ਫੇਲੁਨ+ਫੇ) ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਿਅਰ ਪੇਸ਼ ਹੈ :

*ਕਿੰਨਾ ਫਿਕਰ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਕਰਦੇ ਨਿੱਕੀ ਇਕ ਸਿਹਾਰੀ ਦਾ।*
*ਐਪਰ ਚੇਤਾ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਦਿਲ ਤੇ ਚਲਦੀ ਆਰੀ ਦਾ।—ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੁੰਦਲ*

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਇਹ ਰੁਝਾਣ ਇਕ ਸ਼ੁਭ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਮੀਟਰ ਜਾਂ ਰਿਧਮ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੀਟਰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਹਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੇ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਰਿਧਮਕ-ਪੈਟਰਨ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ **'ਗ਼ਜ਼ਲ-ਚਿੰਤਨ'** ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ। ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਰੂਪ, ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ, ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਇਸ ਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੀਟਰ ਬਾਰੇ ਗਾਹੇ-ਬਗਾਹੇ ਜ਼ਿਕਰ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ :

*ਗ਼ਜ਼ਲ ਮੇਰੀ ਹੈ ਰੋਹੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਿੱਕਰ ਜਹੀ ਯਾਰੋ*
*ਨਹੀਂ ਫੁੱਲਾਂ ਭਰੀ ਇਹ ਵੇਲ, ਖ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਹੈ।*

*(ਜਗਤਾਰ, ਮੋਮ ਦੇ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ-15)*

*ਅਸਾਂ ਤਾਂ ਡੁੱਬ ਕੇ ਖ਼ੂਨ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਏ ਗ਼ਜ਼ਲ*
*ਉਹ ਹੋਰ ਹੋਣਗੇ ਲਿਖਦੇ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਬਹਿਰ ਅੰਦਰ।*

*(ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ਼, ਪੰਨਾ-26)*

*ਗ਼ਜ਼ਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖੋ ਕਿੰਨਾ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ*
*ਇੱਕ ਲੈ ਵੜਦੀ ਠੇਕੇ ਸਾਨੂੰ ਤੇ ਇਕ ਲੜਨਾ ਸਿਖਾਉਂਦੀ।*

*(ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੁੰਦਲ, ਕਾਲੇ ਦਿਨ, ਪੰਨਾ-76)*

*ਮੇਰੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਦਿਲ 'ਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਲਹਿ ਗਏ*
*ਰੋਕੇ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਤੀਰ ਮੈਂ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੀ ਢਾਲ ਨਾਲ।*

*(ਜਸਵਿੰਦਰ, ਅਗਰਬੱਤੀ, ਪੰਨਾ-48)*

ਅਸਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਨਾ ਤਾਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਬੱਝਵੀਂ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਮਸਲਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਇਆ। ਪਰ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੇ ਸੱਤਵੇਂ-ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਇਕ ਸਸ਼ੱਕਤ ਸਿਨਫ਼ ਵਜੋਂ ਉਭਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਇਕ ਵਿਵਾਦ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵਾਦ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਰਗੀ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤਾਂ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਪਰ ਅਜੇ

ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਰੂਪਕੀ-ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਬਹਿਸ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹਿਸ ਭਾਵੇਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂ–ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ/ਅਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਕਣ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮੀਟਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਬਹਿਰ-ਵਜ਼ਨ ਦਾ ਚੱਲੇ, ਭਾਵੇਂ ਤਿੰਨ ਹਰਫ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਨਜ਼ਮ ਨਾਲੋਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਵੱਖਰੇਪਨ ਦਾ ਹੋਵੇਂ, ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਗ਼ਜ਼ਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨਾਂ ਦੀ ਜੱਦ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਆਮ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ।

**ਪਰਵਾਸੀ ਗ਼ਜ਼ਲ** ਵਿਚ ਅਬਾਦਕਾਰ (settler) ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਨਵਾਂ ਪਸਾਰ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਅਮਰੀਕਾ ਅਤੇ ਕਨੇਡਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਰੀਬ ਡੇਢ-ਦੋ ਸੌ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਹੀ ਅਫ਼ਰੀਕਾ (ਅਜਾਇਬ ਕਮਲ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼), ਡੈਨਮਾਰਕ (ਸੁੱਖੀ ਪਰਵਾਨਾ), ਹਾਲੈਂਡ (ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਪਰਵਾਨਾ, ਨਾਸਿਰ ਨਿਜ਼ਾਮੀ), ਇਟਲੀ (ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਨਿਰਵਾਲ), ਜਰਮਨੀ (ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ (ਕੁਲਜੀਤ ਸ਼ੈਲੀ) ਆਦਿ ਮੁਲਖਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਸਰਗਰਮ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ-ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਜਾ ਵਸੇ ਸਨ। ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਮੇਜ਼ਵਾਨ ਮੁਲਖ਼ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੂਲ-ਵਾਸ/ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ, ਦ੍ਰਿਸ਼, ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੂਲ-ਵਾਸ ਦਾ ਹੀ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦੌਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਸਦਾ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਪਿਛਾਂਹ ਹੀ ਅਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਜੇ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਹੀ ਟੁਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਕੁਝ ਗ਼ਜ਼ਲ ਭੂ–ਹੇਰਵੇ ਦੀ ਮਨੋ–ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ, ਮੂਲਵਾਸ ਨਾਲ ਇਕ ਸੰਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਓਥੋਂ ਦੀ ਵਸਤੂ–ਸਥਿਤੀ, ਭੂ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਾਡੀ ਰੁਚੀ ਅਜਿਹੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਬਾਦਕਾਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਗ਼ਜ਼ਲ ਭਾਵੇਂ ਅਜੇ ਮੂਲਵਾਸ ਵਿਚ ਜਨਮੇ ਲੇਖਕ ਹੀ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ੁਰਅਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਕਿ ਮੇਜ਼ਵਾਨ ਮੁਲਖ਼ ਵਿਚ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਉਹ ਮੁਲਖ਼ ਵੀ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

*ਅਸਾਂ ਤਾਂ ਢਾਹ ਦਿੱਤੈ, ਨਦੀ ਲੰਘਕੇ ਪੁਲ,*
*ਕੀ ਪਿਆ ਹੈ ਓਧਰ? ਥਹੁ ਪਤਾ ਨਾ ਦੇ। -ਮੁਸ਼ਤਾਕ ਸਿੰਘ ਮੁਸ਼ਤਾਕ*

*ਮਿੱਟੀ, ਪਾਣੀ, ਪੌਣ ਨੇ ਹਰ ਥਾਂ ਇਕ ਜਿਹੇ*
*ਫਿਰ ਕੇਹਾ ਸੰਤਾਪ ਯਾਰ ਪਰਵਾਸ ਦਾ। -ਨਦੀਮ*

ਕਨੇਡਾ ਵੱਸਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਉਂਕਾਰਪ੍ਰੀਤ ਨੇ ਇਸ ਰੰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਖਾਸ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਕਨੇਡਾ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰੁੱਖ ਮੈਪਲ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ, ਮੈਪਲ/ਪਿੱਪਲ, ਮੈਪਲ/ਟਾਹਲੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:

*ਪਿੱਪਲ ਕੀ ਤੇ ਮੇਪਲ ਕੀ*
*ਰਾਹੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਛਾਂ ਹੈ ਛਾਂ।*

*ਟਾਲ੍ਹੀਆਂ ਚੋਂ ਉਗਮੇ ਭਾਵੇਂ ਮੇਪਲੋਂ*
*ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸੂਰਜ ਸਦਾ ਨਵ-ਦਿਨ ਲਈ।*
*ਜੇ ਛਾਂ ਲੋੜੇਂ ਮਿੱਪਲ ਦੀ*

*ਮੇਪਲ ਪਿੱਪਲੋਂ ਅਗਾਂਹ ਨਿਕਲ।*

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਆਬਾਦਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਦਖ਼ਲ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਜਾਮਣ ਬਣੇਗਾ, ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵੰਨਗੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ-ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ। ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਬਹਿਰ ਵਜ਼ਨ, ਕਾਫੀਏ ਤੇ ਰਦੀਫ ਵਿਚ ਲੰਬੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਲਿਖਣਾ। ਇਹ ਲੰਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਇਕ-ਸਾਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਟੁੱਟਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ। ਸੁਲੱਖਣ ਸਰਹੱਦੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਪੁਸਤਕ 'ਬੇੜੀਆਂ ਦਾ ਪੁੱਲ (2006), ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ 160 ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਨੂੰ 1212 ਸ਼ੇਅਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਜੱਜ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਨਾ ਅੰਤ ਨਾ ਆਦਿ' (2010) ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਲੰਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਹਰਿਆਣੇ ਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕੋਮਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਧਰਤੀ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ' (2012) ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ 727 ਸ਼ੇਅਰ ਕਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਰੁਝਾਣ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਦੀ ਰੂਪਕੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹਤਾ ਵੱਲ ਤਾਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਚੰਗਾ ਰੁਝਾਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਬਹੁਤੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਰੂਪਕੀ-ਬਣਤਰ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਦੁਹਰਾਉ-ਮੂਲਕਤਾ, ਕਲਾਤਮਿਕ-ਕਲਾਬਾਜ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਪਰਿਵਾਰ-ਬਾਹਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤੰਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਰਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਪਸਾਰ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮਾਂ-ਬਾਪ, ਭੈਣ-ਭਰਾ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ:

*ਫੁੱਲਾਂ ਜਿਹੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਮੈਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਬਾਬਲਾ ਹਾਂ,*
*ਦਿਲੇ ਸੌ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸੇ ਤੇ ਸੈਂਕੜੇ ਹੀ ਡਰ ਨੇ। ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਧਨੋਆ*

*ਕਰਦੀ ਉਡੀਕ ਮੇਰੀ ਅੰਮਾ ਸ਼ੁਦੈਣ ਹੋਈ,*
*ਮਾਰਚ ਦੇ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਬੈਠਕ ਨੂੰ ਉਹ ਸਜਾਵੇ। -ਜੱਗਦੀਪ*

*ਪਿਓ ਦੀ ਪੱਗ, ਘਰ ਦੀ ਲਾਜ ਵਿਚੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ,*
*ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੇ ਕੀ ਕੁਝ ਸਾਂਭਿਆ ਹੈ ਚੁੰਨੀਆਂ ਓਹਲੇ। -ਕਵਿੰਦਰ ਚਾਂਦ*

*ਜ਼ਾਲਮ ਕਹਿਣ ਬਲਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ।*
*ਕੁੜੀਆਂ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ-ਤ੍ਰੈਲੋਚਣ ਲੋਚੀ*

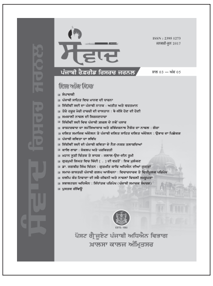
*ਮੈਂ ਬੇਟੀ ਨੂੰ ਭਰਦਾ ਹਾਂ ਝੱਟ ਹੀ ਕਲਾਵੇ,*
*ਬਨੇਰੇ ਤੋਂ ਉੱਡਦੀ ਕੋਈ ਜਦ ਚਿੜੀ ਹੈ। - ਤ੍ਰੈਲੋਚਣ ਲੋਚੀ*

ਇੰਜ ਹੀ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕ-ਸੁੰਦਰਤਾ ਸਮੇਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਕਾਰੀ ਪੱਖੋਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।

◈

# ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਅਤੇ

# ਰਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਨਾਵਲ : ਗੋਰਾ




**ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ**
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਪਟਿਆਲਾ
09356462593
surjitpbiu@yahoo.com

**ਰਾ**ਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਗੋਰਾ' 1907 ਤੋਂ 1909 ਦਰਮਿਆਨ ਬੰਗਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਸਾਲੇ ਪਰੋਬਾਸ਼ੀ ਵਿਚ ਲੜੀਵਾਰ ਛਪਿਆ ਅਤੇ 1910 ਵਿਚ ਕਿਤਾਬੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ[1]। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਵੰਡ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਰਹੀ ਸੀ। ਬੰਗਾਲੀ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਉਭਾਰ ਦਾ ਪੇਸ਼ਰੌਅ ਸੀ। ਬੰਗਾਲੀ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਤਣਾਉ ਭੋਗਿਆ ਸੀ।

ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਨਿਆਂਉਚਿੱਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਗੂਣਾ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਇਕ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਵਿਗਿਆਨ, ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ, ਸੰਗਠਨਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪੁਰਾਤਨ ਰੀਤੀਆਂ, ਬਣਤਰਾਂ, ਸੋਚ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਅੰਤਿਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੁੰਗਾਰੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਖਾੜਕੂ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਰਦਾਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਸਥਾਨਕ ਮਰਦਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਪੱਛਮ ਦੀ ਨਕਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਗਹਿਰੇ ਹੀਣਭਾਵ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਤ ਸੀ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਉਧਾਰੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਹੁਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ ਦੇ ਤਣਾਵਾਂ-ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਇਕ ਓਪਰੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਘੜਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇੰਝ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸਨ। ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ

ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਰਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਬੜੀ ਗੰਭੀਰ ਸਮੀਖਿਆ ਕੀਤੀ ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਰੱਖ ਕੇ ਵਾਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ, ਧਰਮਨਿਰਪੇਖਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦ ਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਖਿਆ, ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸੀ। ਟੈਗੋਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਸਟੀਕ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੱਛਮ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ।[2]

ਇੱਥੇ ਟੈਗੋਰ ਦੀਆਂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਕੁੱਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇਣੀਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਸਮਝ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾਵਲ 'ਗੋਰਾ' ਅੰਦਰਲੀ ਬਹਿਸ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਹੋਵੇਗਾ :

> ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਦੀ ਬੇਰੰਗ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਾਸ਼ਟਰਪੂਜਾ ਦੀ ਤੀਬਰ ਸਤੁਤੀ।[3]
>
> ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵਿਉਪਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜੰਤਰ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਪੀਡੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਧੜਾ ਧੜ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੇ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਭਾਅ ਤੇਜ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੰਢਾਂ ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਪੱਤਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੁਚੱਜਤਾ ਅਤੇ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ 'ਲੇਬਲ' ਲਾ ਕੇ ਅੱਡ-ਅੱਡ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[4]
>
> ਰਾਸ਼ਟਰ ਕਿਸੇ ਵਸੋਂ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਰੂਪ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸੋਂ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜੰਤਰਕ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੋਈ ਲੰਮੀ ਸੋਚ ਵਾਲਾ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਮੰਤਵ ਹੈ।... ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ -ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ 'ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ' ਹੈ।[5]
>
> ਜਦੋਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਵਿਉਪਾਰ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗਠਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਮ ਰਾਸ਼ਟਰ ਹੈ, ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਾਲਮੇਲ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭੈੜੇ ਦਿਨ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[6]
>
> ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਹੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਰੋਕ ਸਕੀਏ। ...ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਅੱਪੜ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਨੁੱਖ-ਸੰਪੂਰਣ ਮਨੁੱਖ ਬਿਨਾ ਜਾਣੇ, ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਵਿਉਪਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਤਥਾ ਸੀਮਿਤ ਮੰਤਵ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।[7]
>
> ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ-ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਦਾ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ .... ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਉਹ ਭਿਆਨਕ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹੂੰਝਾ ਫੇਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਘੁਣ ਵਾਂਗ ਖਾ ਰਹੀ ਹੈ।[8]
>
> ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਾਡੇ ਉੱਪਰ ਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡਾ ਹੋਰ ਬਿਦੇਸ਼ੀ ਹਕੂਮਤਾਂ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਹਕੂਮਤਾਂ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਸਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਚ ਉਹੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹੱਥ ਖੱਡੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਖੱਡੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਖੱਡੀ ਦੀ ਉਪਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਜਿੰਦ ਉਂਗਲਾਂ ਦਾ ਜਾਦੂ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਠਕ-ਠਕ ਜੀਵਨ ਰੂਪੀ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਖੱਡੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਜਿੰਦ ਹੀਣ ਹੁਮਦੀ ਹੈ -ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਅਚੂਕ ਅਤੇ ਨੀਰਸ।[9]

> ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਜਾਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਮੋਢੇ ਨਾਲ ਮੋਢਾ ਡਾਹ ਕੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਪੱਛਮ ਦੀ ਰੂਹ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ। ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਠੀਕ ਸਬਕ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ, ਪੱਛਮੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ।[10]

> ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੇ ਬੜੀ ਦਿਆਲਤਾ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, 'ਅਮਨ' ਤੇ 'ਕਾਨੂੰਨ' ਹਨ। ਸਾਡੀ ਸਿੱਖਿਆ ਰੂਪੀ ਦੁੱਧ-ਬੋਤਲ ਲਗਭਗ ਸੱਖਣੀ ਪਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਫ਼ਾਈ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਅੰਗੂਠਾ ਚੁੰਘ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ੌਜੀ ਸੰਗਠਨ, ਮੈਜਿਸਟ੍ਰੇਟਾਂ ਦੀਆਂ ਅਦਾਲਤਾਂ, ਪੁਲਿਸ, ਸੀਆਈਡੀ, ਗੁਪਤ ਜਾਸੂਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੀਆਂ ਗੋਗੜਾਂ ਵਧਾ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਚੱਪੇ-ਚੱਪੇ ਨੂੰ ਰੋਕੀ ਖਲੋਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅਮਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ![11]

ਟੈਗੋਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਚਾਹਤ ਵਿਚੋਂ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਗੋਰਾ' ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੰਗਾਲੀ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੌਰਾਨ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ, ਅੜਚਨਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਦ, ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਆਧੁਨਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਆਦਿ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਮਸਲੇ ਪਰੋਏ ਗਏ ਹਨ। ਇੰਝ ਨਾਵਲ 'ਗੋਰਾ' ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕੋਈ ਸਰਲ ਇਕਹਿਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਨਾਵਲ ਮਹਿਜ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਨਾਵਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਗਲਪ ਚਿੱਤਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਾਵਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਫ਼ੋਕਸ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਥਿਤੀ ਭਾਵ ਪਰਿਵਾਰਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਸਾਰਵਜਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਉਪਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵੀ ਸਾਰਵਜਨਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਿਰਲੇਪ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹਨ। ਇੰਝ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜਗਤ ਨਿੱਜਤਵ ਅਤੇ ਸਾਰਵਜਨਿਕਤਾ, ਭਾਵਨਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਕਤਾ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ, ਘਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਦੇ ਤਣਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਉੱਘੇ ਬੰਗਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਿਪੇਸ਼ ਰਾਇ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ :

> ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਗੋਰਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਨਾਵਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਿਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਮਾਤਭੂਮੀ ਦੀ ਖੋਜ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਗੱਲਬਾਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਮਾਤ ਭੂਮੀ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਤਰਕ ਵਿਤਰਕ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।[12]

ਇੰਝ ਇਹ ਨਾਵਲ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉੱਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼ਰੇਣੀ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਸੀ। ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦਾ ਦਾਖ਼ਿਲਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਹ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੀਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬੋਧ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੇਚੈਨੀ ਫੈਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਬੇਚੈਨੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ

ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋ ਚੱਕੀ ਸੀ। ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਮੋਹਨ ਰਾਇ ਦਾ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵੇਦਾਂਤਕ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਪੱਛਮੀ ਯੂਨੀਟੇਰੀਅਨ ਚਰਚ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਆਉਣ ਉਪਰੰਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਬਹਿਸ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ। 1833 ਦੇ ਚਾਰਟਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਇਸਾਈਅਤ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਤੱਤਵਬੋਧਨੀ ਸਭਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ।[13] ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਕੇਸ਼ਬ ਚੰਦਰ ਸੇਨ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਨਜਦੀਕ ਲੈ ਗਿਆ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਸਰਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਦਿ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਤੇ ਵੱਖਰੀ ਸੰਸਥਾ ਬਣਾ ਲਈ।[14] ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਬੰਗਾਲੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਰਗ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਯਤਨ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇੰਝ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਕ ਤਿੱਖੀ ਬਹਿਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਨਾਵਲ 'ਗੋਰਾ' ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਹਿਸ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਗੋਰਾ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਅੰਤਰ-ਵਰਤੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰ-ਵਰਤੀ ਵੀ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਗੋਰਾ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਹੈ। ਗੋਰਾ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪਰੇਸ਼ ਬਾਬੂ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣ ਨੂੰ ਇਕ ਅਪਰਾਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵਿਨੈ ਨਾਲ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਉੱਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਕ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰੀਆਈ ਵਿਰਾਸਤ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਾਜਸੀ-ਆਰਥਿਕ ਚੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਾਬੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਆਂਉਚਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਭਾਰਤੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖਾੜਕੂ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਅਖੀਰ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੋਰਾ ਦੀ ਇਸ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਰਬ ਉਦੋਂ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਘਰੋਂ ਨਿਕਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਮੁਸਲਿਮ ਆਬਾਦੀ ਵਾਲੇ ਪਿੰਡ ਜਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਕਿਵੇਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਬੱਚਾ ਹਿੰਦੂ ਪਰਿਵਾਰ ਵਲੋਂ ਸੰਭਾਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੇਸ ਅਦਾਲਤ ਵਿਚ ਲੜਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਹਿਪਾਠੀ ਵਕੀਲ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਬੇਨਤੀ ਠੁਕਰਾਏ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਆਪ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਮਸਲੇ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਜੇਲ੍ਹ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਬਿਨਾਂ ਵਕੀਲ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਕੇਸ ਲੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਪਰੇਸ਼ ਬਾਬੂ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣਾ-ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸੁਚਿਰਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਆਕਰਸ਼ਣ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕੱਟੜ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਰਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਜਦੋਂ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਇਰਿਸ਼ ਮੂਲ ਦਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਉਚੇਰੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪਰੇਸ਼ ਬਾਬੂ ਦੀ ਗੱਲ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਵਾਸਤੇ ਹਿੰਦੂ ਘਰ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਨਮ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੋਰਾ ਆਪਣੀ ਆਰੋਪਿਤ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰੋਚਕ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਆਪਣੇ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਭਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕਾਂ ਵਰਗਾ ਬਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੋਰਾ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾ ਜਨਮਿਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਆਪਣੀ ਹਿੰਦੂ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਸੱਖਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਸੱਖਣੇਪਨ ਵਿਚੋਂ

ਗੋਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਭਰਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਅਤਿ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਗੋਰਾ ਦੂਜੀ ਵਾਰ ਹਿੰਦੂ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਪਰੰਪਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜੱਫਾ ਮਾਰਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਸੋ ਉਹ ਨਵੀਂ ਭਾਰਤੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਉਹ ਅੰਧ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ।

'ਗੋਰੇ' ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਜਿੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਤੌਰ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੋਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਇਕ ਕੁਸ਼ਲ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਅਧਿਆਪਕ ਹਰੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾਲ ਲਗਾਉ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੋਰਾ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਲੇਖ ਲਿਖਦਾ ਹੋਇਆ ਤਰਕ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹ ਸਮਝ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਜਾਵੀਏ ਤੋਂ ਨਾ ਦੇਖੀਏ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਗੋਰਾ ਕਸ਼ਤਰੀਤੇਜ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਤੇਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਧੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਖਾੜਕੂ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਵਾਜਿਬ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਜਾਂ ਟਈਪ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਉਹ ਸਜਿੰਦ ਹੋਂਦਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰ ਮੰਥਨ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦੇ, ਬਦਲਦੇ ਅਤੇ ਵਿਗਸਦੇ ਹਨ। ਗੋਰੇ ਦਾ ਪਿਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦਾ ਕਰਿੰਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਹ ਮਾਸ ਖਾਂਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਨੌਕਰੀ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਛੱਡ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਰੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਏਕਾਂਤਪਸੰਦ ਸਨਿਆਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਗਹਿਰੇ 'ਦੋਸ਼ਭਾਵ' ਦੀ ਮਨੋਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਪਜ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਗੋਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਲ ਉੱਲਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਦੁਅਰਾ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲਿਖੇ ਲੇਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹਿੰਦੂ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰਵਜਨਿਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਸੰਸਥਾ ਬਣਾ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਸ਼ਰ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਲੜ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਅਨੰਦਮਈ ਪਹਿਲਾਂ ਸੁੱਚਮ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਦੋਂ ਗੋਰੇ ਦਾ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੁੱਚ-ਭਿੱਟ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬੱਚੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਇਹ ਸਭ ਤਿਆਗਦੀ ਹੈ, ਉਹੀ ਹੁਣ ਉਸ ਦੀ ਰਸੋਈ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਆਨੰਦਮਈ ਨੇ ਜਦੋਂ ਗੋਰੇ ਨੂੰ ਗੋਦ ਵਿਚ ਲਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਸੁੱਚਮ ਅਤੇ ਭਿੱਟ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਬਣਿਆ ਖਾਣਾ ਹੀ ਖਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਫ਼ਰ ਸਮੇਂ ਤੰਗ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਅਨੰਦਮਈ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ :

> ਛੋਟੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਗੋਦ ਵਿਚ ਉਠਾ ਲੈਣ 'ਤੇ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਾਤ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਕਲਪਨਾ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਜਿਸ ਦਿਨ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ, ਉਸ ਦਿਨ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਗਰੀਬ, ਨੀਚ ਜਾਤੀ ਸਮਝ ਕੇ ਘਿਰਨਾ ਕਰਾਂਗੀ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਗੋਦ ਵਿਚੋਂ ਖੋਹ ਲਵੇਗਾ। ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਘਰ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਗੋਦ ਨੂੰ ਭਾਗ ਲਾਇਆ ਮੈਂ ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਪਾਨੀ ਪੀਵਾਂਗੀ।[15]

ਜਦੋਂ ਗੋਰਾ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਜਿਉਂਦੇ

ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਤੈਨੂੰ ਕਿਸ ਨੇ ਸਿਖਾਇਆ ਕਿ ਜਾਤੀ ਮੰਨਣ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ ਗੁੱਸੇ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ 'ਤੇ ਆਨੰਦਮਈ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਤੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਅਕਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[16] ਇੱਥੇ ਆਨੰਦਮਈ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਆਇਰਿਸ਼ ਜੋੜੇ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਨੈ, ਲਲਿਤਾ, ਸੁਚਿਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰੇਸ਼ ਬਾਬੂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਞ ਇਹ ਨਾਵਲ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਈ ਮੋਨੋਲੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਬਣਤਰ ਬੜੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਰੌਚਕ ਹੈ। ਖਾੜਕੂ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਆਦਿ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ, ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ, ਭ੍ਰਾਤੀਅਤਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਦੋਸਤੀ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਤਣਾਉ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਾਠ-ਬਣਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਗੋਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹਾਰਾਨ ਬਾਬੂ ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਵਲ ਦੀ ਕਥਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਣਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰਜਿੰਦ ਕਹਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਅਤਿਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾ ਦਰਮਿਆਨ ਕੁਝ ਜਿਉਂਦੀ-ਜਾਗਦੀ ਅਤੇ ਧੜਕਦੀ ਸਪੇਸ ਵੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਗੋਰਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਨੰਦਮਈ ਅਤੇ ਵਿਨੈ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਅਖੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਰਾਨ ਬਾਬੂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਰਦਾ ਸੁੰਦਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਰੇਸ਼ ਬਾਬੂ, ਸੁਚਿਰਤਾ, ਲਲਿਤਾ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਹਾਰਾਨ ਬਾਬੂ ਦੀ ਸੁਰ ਦਾ ਐਨਟੀਥੀਸਿਸ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।

ਟੈਗੋਰ ਦੇ ਨਾਵਲ ਗੋਰਾ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਈ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾ ਦਾ ਤਣਾਉ-ਟਕਰਾਉ ਬਿਰਤਾਂਤ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਜਦੋਂ ਸਜਿੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਹੋਰ ਸੁਰਾਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦੋਵੇਂ ਅਤਿਵਾਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣੀ ਅੰਧ-ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਚੇਤਨਾ ਵਲ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੂਤ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਮਹਿਜ ਆਰਥਿਕ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸੰਦ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਕ ਸੰਪੂਰਣ ਮਾਨਵੀਂ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦਾ ਮਾਣਯੋਗ ਜੁਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਬੰਗਾਲੀ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਬੰਗਾਲੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਅਤੇ ਖਾਸਕਰ ਉਸ ਦੇ ਆਖਰੀ ਨਾਵਲ 'ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ' ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਨਾਲ ਦਬਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਅਖੀਰ ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਆਉਚਿੱਤ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਤਣਾਉ ਸਜਿੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਕਾਨਕੀ ਭਾਂਤ ਨਾਲ ਘੜੇ ਗਏ ਨਿਰਜਿੰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਚੱਲੀ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਦੀ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਜਨਮਦਾਤਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਖ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

## ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ


1. Dipankar Roy, Representation of the 'National Self'-Novelistic Portrayal of a New Cultural Identity in Gora, **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities** (ISSN 0975-2935), Vol 2, No 4, 2010. Special Issue on Rabindranath Tagore, edited by Amrit Sen. Pp 385

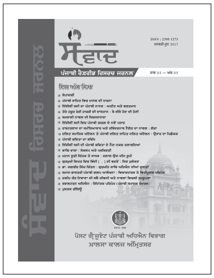
2. ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, **ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ (ਟੈਗੋਰ ਰਚਨਾਵਲੀ**-4), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਮਿਤੀਹੀਣ, ਪੰਨਾ 29
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 20
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 21
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 23
6. ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, **ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ (ਟੈਗੋਰ ਰਚਨਾਵਲੀ**-4), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਮਿਤੀਹੀਣ, ਪੰਨਾ 24
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 27
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 29
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 28
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 29
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 31
12. Debesh Roy, **Gora**; Chirakaler Samalal, Desh. 23 January, 1999. Pp-25-31. As quoted by Dipankar Roy, Representation of the 'National Self'-Novelistic Portrayal of a New Cultural Identity in Gora. Rupkatha Journal on interdisciplinary Studies in Humanities (ISSN 0975-2935), Vol 2, No 4, 2010 Special Issue on Rabindranath Tagore, edited by Amrit Sen. Pp 393
13. Spencer Lavan, The Brahmo Samaj: India's first modern movement for religious reform, Rebert Baird (Ed.) **Religion in Modern India**, pp 7
14. ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਜਦੋਂ ਕੇਸ਼ਬ ਚੰਦਰ ਸੇਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਾਬਾਲਿਗ ਧੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਿਸੇ ਰਾਜਵੰਸ਼ ਦੇ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਗਾਵਤ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੰਸਥਾ ਸਧਾਰਣ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਈ।
15. ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, **ਗੋਰਾ**, ਪੰਨਾ 24
16. ਉਹੀ ਪੰਨਾ।

◈

# ਦਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ

## ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ : ਉਭਾਰ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ

ਭਾਰਤੀ ਉਪ ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਖ਼ਾਨਾਬਦੋਸ਼ਾਂ-ਘੁਮੰਤੂਆਂ ਤੇ ਆਜੜੀਆਂ ਵਜੋਂ ਤਕਰੀਬਨ 1800 ਸਾਲ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਬੱਝ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਦੱਰਾ ਖ਼ੈਬਰ ਰਾਹੀਂ ਅਣਵੰਡੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਦੇ ਪਾਸਿਓਂ ਪੰਜਾਬ (ਪੰਜ ਨਦ-ਪੰਜ ਨਦੀਆਂ ਸਤਲੁਜ, ਬਿਆਸ, ਰਾਵੀ, ਚਨਾਬ ਤੇ ਜੇਹਲਮ ਭਾਵ ਪਾਣੀਆਂ ਦੇ ਭੂ-ਖੇਤਰ) ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੋਰੀ-ਚਿੱਟੀ ਚਮੜੀ ਤੇ ਨੀਲੀਆਂ-ਭੂਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਕੱਕੇ-ਭੂਰੇ ਤੇ ਕਾਲੇ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲੇ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਨਿਗੂਣੀ ਸੀ ਪਰ ਸਰੀਰਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਭਰਵੇਂ ਜੁੱਸੇ ਵਾਲੇ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੱਦ-ਕਾਠੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦੇ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਧਰਤ-ਪੁੱਤਰਾਂ ਯਾਨਿ ਮੂਲ-ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਰੀਆ ਧਾੜਵੀਆਂ, ਲੁਟੇਰਿਆਂ, ਧੌਂਸਬਾਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਧਰਤੀ-ਧਨ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਲੈਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਸਤਾਰਵਾਦੀ ਆਰੀਆ (ਮਹਾਂ ਪੰਜਾਬ, ਸਿੰਧ, ਹਿਮਾਲਾ-ਦੇ ਕੁਝ ਖੇਤਰ, ਗੁਜਰਾਤ, ਰਾਜਸਥਾਨ, ਪੱਛਮੀ ਉੱਤਰ) ਰੁਚੀ ਵਿਰੁੱਧ ਟਕਰਾਅ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਹਰਿਆਲੇ-ਖੁਸ਼ਹਾਲੇ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੀ ਤੇ ਅਮੀਰ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਦੀ (2500 ਸਾਲ ਈਸਾ ਪੂਰਬ) ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਹੜੱਪਾ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਾ ਟਿੱਲ ਲਾਇਆ। ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਵਲੋਂ ਹੜੱਪਾ ਤੇ ਮੋਹਨਜੋਦੜੋ ਵਰਗੇ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਬਰਬਾਦ ਕੀਤਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਥੋਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਨ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਉੱਦਮ ਕੀਤੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਈ ਪੁਰਾਤਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਸਮੇਤ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਸਰਸਵਤੀ ਨਦੀ ਦਾ ਭਰਵਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਸਰਸਵਤੀ ਦੇ ਸੁੱਕ ਜਾਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੈਦਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਭਰਵੇਂ ਵਹਿਣ ਦਾ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ 100 ਸਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋਈਆਂ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਾਕੜਾ/ਘੱਗਰ ਦੇ ਸੁੱਕੇ ਨਦੀ ਤਲ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸਰਸਵਤੀ ਵਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਸਰਸਵਤੀ ਦੇ ਸੁੱਕਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਤਲੁਜ ਦੀ ਜਲ-ਧਾਰਾ ਬਦਲਣਾ ਸੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਸਰਸਵਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਮਿਲ ਕੇ ਸਿੰਧੂ ਨਦੀ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀ। ਯਮੁਨਾ ਦੀ ਧਾਰ ਬਦਲਣ ਨੂੰ (ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਨਾ ਵਹਿ ਕੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਗੰਗਾ ਨਾਲ ਮਿਲਣਾ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਦੱਸਿਆ। (ਜਨਸੱਤਾ, ਰਵਿਵਾਰ, 18 ਸਤੰਬਰ 2011, ਸਰਸਵਤੀ-ਖੋ ਗਈ ਥੀ ਜੋ ਨਦੀ-ਬਿਸ਼ਨ ਟੰਡਨ।)



**ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ**
ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੇ ਚਿੰਤਕ
ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ
09350548100
bmadhopuri@yahoo.in

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਦਾ ਅਰਥ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿਚ ਆਰੀਆ

ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਥੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਤੱਥ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੀਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਨਾਬਦੋਸ਼ਾਂ-ਘੁਮੰਤੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਪੱਕੇ ਜਮਾਉਣ, ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਹਰ ਹੀਲਾ ਵਰਤਦਿਆਂ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਓਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ-ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਵਿਚ ਪਾੜਾ ਤੇ ਪੁਆੜਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ/ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਤਿੰਨ ਵਰਣਾਂ ਲਈ 'ਸੇਵਾ ਅਧਿਕਾਰ' ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਾਈ ਤੇ ਐਲਾਨਿਆ ਕਿ ਇਸ ਸਾਰੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਤੇ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਕੋਈ ਵਰਣ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਗਾ, ਰਾਖ਼ਸ਼, ਅਸੁਰ, ਦਿਰਾਵੜ, ਦਾਨਵ, ਨਿਸ਼ਾਦ, ਕਿੰਨਰ ਆਦਿ ਨਾਂ ਦੇ ਕੇ ਅਪਮਾਨਤ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ ਅੱਧੀ ਵਸੋਂ ਯਾਨਿ ਔਰਤ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬਾ ਪਾਪ ਯੋਨੀ ਕਹਿ ਕੇ ਅਤਿ ਨਿਮਨ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਸੀਨਾਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀ ਇਥੇ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਨਾ ਹੋਈ। ਆਰੀਆ ਸਮੂਹਾਂ ਨੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ-ਧਮਕਾਉਣ, ਆਪਣੇ ਖ਼ੂੰਖਾਰ ਤੇ ਖ਼ੌਫ਼ਨਾਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਰ-ਬਲੀ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਚਲਾਈ। ਉਹ 'ਜਗ' ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਸੈਂਕੜੇ-ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੀ ਬਲੀ ਦਿੰਦੇ। ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੋਟੀ-ਰੋਜ਼ੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਸੀ। ਸ਼ਰਾਬਨੋਸ਼ੀ, ਜੂਏਬਾਜ਼ੀ, ਵਿਭਚਾਰਪੁਣਾ, ਅਨੈਤਿਕ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਪ੍ਰਚਲਣ ਆਮ ਸੀ। (ਵਧੇਰੇ ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਦੇਖੋ : **Glimpse of Dalit Literature**, Edited by Dr. V. Munivenkatappa.)

ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਵਸੋਂ ਦਾ ਹੋਰ ਵੀ ਅਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ। 'ਮਨੁ ਸਮ੍ਰਿਤੀ' ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡਾ. ਬੀ. ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਹੂ ਵਰ ਦਿ ਸ਼ੂਦਰਾਜ਼' ਦੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਦੇ ਪੰਨਾ 8-9 ਉੱਤੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :- 'ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ 'ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਜਾਲਸਾਜ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪੱਖਪਾਤੀ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਤੇ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ਕਪਟ ਤੇ ਛਲ। ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਮਕੀਆਂ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਜਾਅਲੀ ਮੱਲਾਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਬਹਾਨਾ ਕਰਦਿਆਂ-ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ (ਧਰਮ) ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਪਾਰ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾ ਸੁਆਰਥੀ ਵਰਗ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ।'

ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਖ਼ਿਰ ਆਰੀਆ ਹੈਨ ਕੌਣ ? ਇਸ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਵਾਬ ਜਰਮਨ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹ ਅਡੋਲਫ ਹਿਟਲਰ (1889-1945) ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ **ਮੇਰਾ ਸੰਘਰਸ਼ My Struggle (Mein Kampf)** ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਲੰਮੀ-ਚੌੜੀ ਚਰਚਾ ਦਰਜਨਾਂ ਪੰਨਿਆਂ ਉਤੇ ਫ਼ੈਲੀ ਹੋਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਰੀਅਨ ਦੇ ਫ਼ੈਲਣ ਤੇ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਹਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਹੀ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ 'ਮੇਰਾ ਸੰਘਰਸ਼' (ਸਵੈਜੀਵਨੀ) ਦੇ ਕਾਂਡ 11, ਪੰਨਾ 121 (**ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਗ੍ਰੇਟ ਬ੍ਰਿਟੇਨ ਫਾਰ ਹਰਸਟ ਐਂਡ ਬਲੈਕੈੱਟ ਲਿਮਟਿਡ, ਪੇਟਰਨੋਸਟਰ ਹਾਊਸ, ਲੰਡਨ, 1938**) ਉੱਤੇ ਇਉਂ ਦਰਜ ਹੈ :-

"ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਾਂ- ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੋਢੀ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਾਹਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਸ਼ਕ ਤਾਂ ਆਰੀਆ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿਟਲਰ ਖ਼ਾਨਾਬਦੋਸ਼- ਘੁਮੰਤੂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ) ਇਕੱਠੇ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ... ਆਰੀਆ ਨਸਲਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਿਗੂਣੀ ਗਿਣਤੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਊਟਪਟਾਂਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬਰਬਾਦ ਕੀਤਾ ਤੇ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹੇਠ ਹਨ, ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਉਪਜਾਇਕਤਾ, ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਿ... ਲਈ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਵਾਸਤੇ ਚਾਲੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।"

ਉਪਰਲੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਰਾਜਸੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ-ਵਿਵਸਥਾ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਆਪਣੀ ਸਮਰਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ, ਧਰਤੀ, ਧਨ ਤੇ ਧਰਮ (ਆਦਿ ਧਰਮ, ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ) ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਹ ਟਕਰਾਅ ਮੁਖ ਅੰਦੋਲਨ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।

## ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੁੱਧ : ਭਗਤ ਅੰਦੋਲਨ

ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚਲੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੀ ਮਿਥਿਆ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮ, ਆਡੰਬਰ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਦੰਭ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਵਚਨ ਲਹਿਰ ਚਲਾਈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਵਿਚ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਤ ਨਾਮਦੇਵ (1270-1350) ਦਾ ਨਾਂ ਉੱਘੜਵਾਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਤਕ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣ-ਧਰਮ, ਰੰਗ ਭੇਤ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ 'ਤੇ ਤਿੱਖੇ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ। ਜਿਵੇਂ :

*ਚੰਦੀ ਹਜਾਰ ਆਲਮ ਏਕਲ ਖਾਨਾਂ ॥*
*ਹਮ ਚੀਨੀ ਪਾਤਿਸਾਹ ਸਾਂਵਲੇ ਬਰਨਾਂ ॥੩॥*

*(ਅੰਗ ੭੨੭)*

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਰਵੀਦਾਸ ਤੇ ਗੁਰੂ ਕਬੀਰ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਸਨ, ਨੇ ਮਿਲ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਕਿ ਸਭਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਹੱਡ-ਮਾਸ, ਨਾੜੀ, ਪਿੰਜਰ ਤੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗ ਇਕੋ-ਜੇਹੇ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿੰਨੇ ਹਨ, ਸਰੀਰਾਂ ਅੰਦਰ ਲਾਲ ਰੰਗ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਹੀ ਵਗਦਾ ਹੈ, ਸੋ, ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਉੱਤਮ, ਨੀਚ, ਜਾਤਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਉੱਤੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

*ਜੌ ਤੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਬ੍ਰਹਮਣੀ ਜਾਇਆ ॥ ਤਉ ਆਨ ਬਾਟ ਕਾਹੇ ਨਹੀ ਆਇਆ ॥*
*ਤੁਮ ਕਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹਮ ਕਤ ਸੂਦ ॥ ਹਮ ਕਤ ਲੋਹੂ ਤੁਮ ਕਤ ਦੂਧ ॥*

*(ਅੰਗ ੩੨੪)*

*ਬੇਦ ਕੀ ਪੁਤ੍ਰੀ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਭਾਈ ॥ ਸਾਂਕਲ ਜੇਵਰੀ ਲੈ ਹੈ ਆਈ ॥੧॥*

*(ਅੰਗ ੩੨੯)*

ਇੰਜ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਪੋਥੀਆਂ, ਸਮ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਦੀਆਂ ਅੰਨ੍ਹੀਆਂ ਗਲੀਆਂ ਵਿਚ ਧੱਕਿਆ। ਇਸ ਸੋਚ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੜੇ ਹੀ ਤਰਕ ਨਾਲ ਵਦਾਣੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ :-

*ਬੇਗਮ ਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ ॥ ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀ ਤਿਹਿ ਠਾਉ ॥*
*ਨਾਂ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ ॥ ਖਉਫੁ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ ॥੧॥*
*ਅਬ ਮੋਹਿ ਖੂਬ ਵਤਨ ਗਹ ਪਾਈ ॥ ਊਹਾਂ ਖੈਰਿ ਸਦਾ ਮੇਰੇ ਭਾਈ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥*
*ਕਾਇਮੁ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ ਪਾਤਿਸਾਹੀ ॥ ਦੋਮ ਨ ਸੇਮ ਏਕ ਸੋ ਆਹੀ ॥*
*ਆਬਾਦਾਨੁ ਸਦਾ ਮਸਹੂਰ ॥ ਊਹਾਂ ਗਨੀ ਬਸਹਿ ਮਾਮੂਰ ॥੨॥*
*ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਲ ਕਰਹਿ ਜਿਉ ਭਾਵੈ ॥ ਮਹਰਮ ਮਹਲ ਨ ਕੋ ਅਟਕਾਵੈ ॥*
*ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ ॥ ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੁ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ ॥੩॥੨॥*

*(ਅੰਗ ੩੪੫)*

ਭਾਵ 'ਦੁੱਖ, ਤਕਲੀਫ਼ ਮੁਕਤ ਸ਼ਹਿਰ' ਜੋ ਜਾਤ-ਰਹਿਤ, ਵਰਣ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ, ਇਕ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ, ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਰਹਿਤ; ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ, ਉਹ ਖਿੱਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਟੈਕਸ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਜਿੱਥੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ

ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਕਵੀ ਰਵਿਦਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੰਦਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਕੇ ਘੁੰਮਦਾ-ਫਿਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਆਉਣ-ਜਾਣ ਦਾ ਹੱਕ ਹੈ, ਸ਼ਹਿਰ ਜਾਂ ਪਿੰਡ। ਇਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ (ਸ਼ਬਦ) ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :-

*ਤੁਮ ਮਖਤੂਲ ਸੁਪੇਦ ਸਪੀਅਲ ਹਮ ਬਪੁਰੇ ਜਸ ਕੀਰਾ ॥*
*ਸਤਸੰਗਤਿ ਮਿਲਿ ਰਹੀਐ ਮਾਧਉ ਜੈਸੇ ਮਧੁਪ ਮਖੀਰਾ ॥੨॥*

*(ਅੰਗ ੪੮੬)*

ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਆਦਿ ਯਾਨਿ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ : ਕਿ ਆਦਿ ਵਾਸੀਆਂ/ਆਦਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਇਉਂ ਮਿਲ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਹਿਦ ਦੀਆਂ ਮੱਖੀਆਂ ਇਕੋ ਛੱਤੇ ਉੱਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ-ਬਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਆਗੂ ਮੱਖੀ ਦੇ ਫਰਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੂਰੀ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਮਿਹਨਤ ਕਰ ਕੇ ਕਤਰਾ-ਕਤਰਾ ਸ਼ਹਿਦ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਲਿਆਣ ਹਿੱਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਿਠਾਸ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਭਰੇ ਸਲੂਕ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਤਾਕਤ ਹਮਲੇ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਮੰਨ ਕੇ ਚੁਫੇਰਿਓਂ ਧਾਵਾ ਬੋਲਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘਰੋਂ-ਬੇਘਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਉਂਗਲ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਜਾਨਲੇਵਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਬਰਕਤਾਂ ਹਨ ਤੇ ਇਕੱਠ ਹੈ ਲੋਹੇ ਦੀ ਲੱਠ। ਇਉਂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਰਖਵਾਲੀ ਤੇ ਖੁੱਸੇ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਤੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰੀਗਰ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਵਾਹ ਲਾਈ। ਗੌਰਤਲਬ ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਹੈ ਮੱਧ ਕਾਲ ਦੇ ਜਾਤਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਵਿਰੋਧੀ 15 ਸੰਤ-ਕਵੀਆਂ ਜੋ ਬੰਗਾਲ, ਰਾਜਪੂਤਾਨਾ, ਪੰਜਾਬ, ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ, ਸਿੰਧ, ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਤੇ ਅਵਧ ਆਦਿ ਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਤੇ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਟੈਕਸਟ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਉਹਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀ ਪੰਜਾਬੀ/ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੁਲੰਦ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤ ਸਬੈ ਏਕੋ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।

## ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ

ਪੰਜਾਬ 1920ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਾਂਗ ਊਚ-ਨੀਚ, ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਭਿੱਟ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੇਰਹਿਮ ਸ਼ਿਕੰਜੇ ਵਿਚ ਕੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਅਛੂਤਾਂ/ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ, ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਯਾਨਿ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਾਂ ਤੇ ਕੁੱਤਿਆਂ, ਬਿੱਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਗਏ ਗੁਜ਼ਰੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਗਾਰ ਕਰਵਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਪੁਲਸੀਏ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਵਜੋਂ ਪਿੰਡ ਆਉਣਾ-ਜਾਣਾ ਪਵੇ ਤਾਂ ਉਹਦਾ ਸਾਮਾਨ, ਬਿਸਤਰਾ ਠਾਣੇ ਤੋਂ ਲਿਆਉਣਾ ਤੇ ਲਿਜਾਣਾ। ਠਾਣੇਦਾਰ ਦੀ ਘੋੜੀ ਲਈ ਘਾਹ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ। ਲੰਬੜਦਾਰ, ਸਫ਼ੈਦਪੋਸ਼ ਤੇ ਜ਼ੈਲਦਾਰ ਦੀਆਂ ਘੋੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਗਾਂ ਫੜ ਕੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੁਰਨਾ ਜਾਂ ਦੌੜਨਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਹੁੱਕਾ ਪੀਂਦਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਿਰ 'ਤੇ ਹੁੱਕਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਦੂਹੋ-ਦੂਹ ਤੁਰਦੇ ਜਾਣਾ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਘੋੜੀ ਉੱਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋਇਆ ਹੁੱਕੇ ਦੇ ਸੂਟੇ ਭਰਦਾ ਰਹੇ। ਜੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਸਈਅਦ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਆਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕੰਧੇੜੀ ਚੁੱਕ ਕੇ ਦੂਜੇ ਪਿੰਡ ਲਿਜਾਉਣਾ ਅਛੂਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਆਖੇ ਜਾਂਦੇ ਜਾਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜ ਕੇ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਹੈੱਡਕੁਆਰਟਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲਿਜਾਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਫ਼ਾਸਲਾ ਵੀਹ ਮੀਲ ਤਕ ਹੁੰਦਾ। ਜੇ ਅਛੂਤ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਆਦਮੀ ਬਿਮਾਰ ਜਾਂ ਘਰ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਲਾਸ਼ ਚੁੱਕ ਲਿਜਾਣ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼

ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਅਛੂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਿਭਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ। ਜੇ ਲੀੜਾ-ਕੱਪੜਾ ਉੱਚ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਛੋਹ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਭਿੱਟ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਅਛੂਤ ਨੂੰ ਫੈਂਟਾ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਭਰ ਗਰਮੀ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਦੀ ਛੱਤ ਉੱਤੇ ਸੌਂ ਨਾ ਸਕਦੇ। ਵਿਆਹਾਂ-ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਬਰਾਤਾਂ ਨੂੰ ਮਠਿਆਈ ਪਾਉਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ। ਬਾਜਾ ਵਜਾਉਣਾ, ਵਿਆਹੀ ਵਹੁਟੀ ਨੂੰ ਡੋਲੀ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਮੀਰਪੁਰ-ਕਾਂਗੜਾ ਦੇ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਪੱਗ ਬੰਨ੍ਹਣ ਤੇ ਲਾਲ ਕੱਪੜਾ ਪਹਿਨਣ ਦੀ ਵਰਜਣ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਦਾ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਅਛੂਤ ਦੀ ਪਿੱਠ ਉੱਤੇ ਨਗਾਰਾ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਜਾਉਂਦਾ ਸੀ।

ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਖੂਹਾਂ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਭਰਨਾ ਵਰਜਿਤ ਸੀ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਤਲਾਵਾਂ ਤੇ ਛੱਪੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਾਣੀ ਲੈਣਾ ਵੀ ਮਨ੍ਹਾ ਸੀ। ਮੰਦਰਾਂ ਤੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਅਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਨਾਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਲ ਨਹੀਂ ਮੁੰਨਦੇ ਸਨ। ਪੈਸੇ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਦੁਕਾਨ ਤੋਂ ਖਾਣਾ ਨਹੀਂ ਖਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਲੈਣਾ ਵਰਜਿਤ ਸੀ।

ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਾਲਕਾਂ-ਪੋਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਕਾਨੂੰਨ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਬਣਾਏ। ਜਿਵੇਂ ਲੈਂਡ ਰੈਵੇਨਿਊ ਐਕਟ, 1887 ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਵਿਚ ਇੰਤਕਾਲ ਇਰਾਜ਼ੀ ਐਕਟ-1900 (ਲੈਂਡ ਏਲੀਏਨੇਸ਼ਨ ਐਕਟ, 1900) ਅਤੇ ਗੌਰਮਿੰਟ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ ਐਕਟ ਆਫ਼ 1919 ਬਣਾਏ ਜੋ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਖ਼ਰੀਦਣ-ਵੇਚਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਅਛੂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਾਉਂਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਮਕਾਨ ਪਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਨਹੀਂ ਖ਼ਰੀਦ ਸਕਦੇ। ਜ਼ਿਕਰਜੋਗ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ ਜਿੰਨੀ ਮਕਾਨ ਹੇਠ ਆਉਂਦੀ, ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੌਰੂਸੀ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ)। ਜਦ ਕਿਸੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦਾ ਹੁਕਮ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਹੁਕਮ ਚਾੜ੍ਹਦਾ ਕਿ ਮੁਫ਼ਤ ਕੰਮ (ਬੇਗਾਰ) ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਮੰਜਾ-ਬਿਸਤਰਾ ਚੁੱਕ ਲਿਜਾਵੋ। ਅਛੂਤ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਜੇ ਕੋਈ ਦਰਖ਼ਤ ਪੁੱਤਾਂ ਵਾਂਗ ਆਸਰੇ ਲਈ ਪਾਲਦਾ ਤਾਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵੱਢ ਲਿਜਾਂਦਾ। ਮਕਾਨ ਵਾਸਤੇ ਜਗ੍ਹਾ 'ਰਜਤਨਾਮਾ' ਵਜੋਂ ਹੁੰਦੀ।

ਅਛੂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ। ਅਛੂਤ ਔਰਤਾਂ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਸਨ। ਜਬਰ-ਜਨਾਹ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਿੱਤ ਵਾਪਰਦੀਆਂ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਾਂਗ ਜਾਤ-ਅਭਿਮਾਨੀ ਸਿੱਖ ਭਿੱਟ, ਛੂਤਛਾਤ ਤੇ ਜਾਤਪਾਤ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ। ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮੱਥਾ ਨਾ ਟੇਕਣ ਦਿੰਦੇ। 1920 ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਅਖੌਤੀ-ਪਛੜੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਛੂਤ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸਿੱਖੀ ਨਾਲ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਦੀਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਉਚਾਰਦੇ ਕਿ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਪਿਤਾ-ਦਰਵੇਸ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਕੋ ਬਾਟੇ ਵਿਚ ਸਭਨਾਂ ਵਰਣਾਂ-ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਾ ਕੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਅਨੇਕ ਸ਼ੂਦਰਾਂ-ਅਛੂਤਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਨਹੀਂ ਹਾਸਿਲ ਹੋ ਸਕਿਆ।

ਓਧਰ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ 1875 ਈ. ਵਿਚ ਸਵਾਮੀ ਦਇਆਨੰਦ ਸਰਸਵਤੀ ਨੇ ਕੀਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਸ਼ੁੱਧੀ' ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਗਏ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਰਲਾਉਣ ਲਈ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ 1861 ਈ. ਵਿਚ ਰਾਧਾ ਸੁਆਮੀ ਸਤਿਸੰਗ ਬਿਆਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ ਤੇ 1887 ਈ. ਵਿਚ ਦੇਵ ਸਮਾਜ ਦੀ। ਜਲੰਧਰ, ਅੰਬਾਲਾ, ਲਾਹੌਰ ਤੇ ਸਿਆਲਕੋਟ ਵਿਖੇ ਅਮਰੀਕੀ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵਧਾ ਲਈਆਂ। ਅਹਿਮਦੀਆਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾ 1879 ਈ. ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਸਿੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਅਛੂਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਛੂਤ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ-ਮਤਾਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚੇ ਗਏ ਕਿਉਂਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਥੋਂ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਧਰਤੀ, ਧਨ ਤੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਖੋਹ ਲਿਆ ਸੀ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਆਦਿ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦਲਿਤ, ਸ਼ੂਦਰਾਂ, ਅਤਿ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਜੁੱਟ ਤੇ ਇਕਮੁੱਠ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਅਛੂਤ ਨੇਤਾ ਉੱਠ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਅਛੂਤਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਤੇ ਪਰਸਾਰਿਆ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਉੱਘੇ ਅਛੂਤ ਆਗੂ ਸਨ; ਕੇਰਲ ਵਿਚ ਆਇਨਲਕਲੀ (1863-1941), ਮਦਰਾਸ ਵਿਚ ਐੱਮ. ਸੀ. ਰਾਜਾ (1883-1943), ਸ੍ਰੀਨਿਵਾਸਨ, ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਚਾਂਦ, ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਵਾਮੀ ਅਛੂਤਾਨੰਦ ਹਰਿਹਰ (1879-1933) ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ (1891-1956), ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲ (1886-1980) ਆਦਿ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਨੇਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਕਹੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਜੁਟੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਚਾਂਦ ਨੇ 1838 ਈ. ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਅੰਦੋਲਨ ਕੀਤਾ ਤੇ 'ਮਤੂਆ ਧਰਮ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੇ 1926 ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। 1932 ਈ. ਵਿਚ ਲਾਰਡ ਲੋਥੀਅਨ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਭਾਰਤ ਆਉਣ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰੈਲ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ ਮੀਟਿੰਗ ਦੌਰਾਨ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਾਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬਾਬੂ ਜੀ ਨੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਰਿਕੋਗਨਾਈਜ਼ ਕਰਵਾਇਆ। ਮਤੂਆ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਯਤਨ ਜਾਰੀ ਰੱਖੇ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਡੇਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਤਪਾਤ ਅਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਤਿੱਖੀਆਂ ਤੇ ਖਾੜਕੂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਉੱਠੀਆਂ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਣਵੰਡੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਅਣਖੀ, ਜੋਸ਼ੀਲਾ ਤੇ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਸੂਰਮਾ ਨੌਜਵਾਨ ਮੰਗੂ ਰਾਮ (ਮੁੱਗੋਵਾਲ) ਆ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਧਰਤੀ ਪੁੱਤਰ ਸੀ ਜਿਹੜਾ 1909 ਵਿਚ ਕਮਾਈਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਕੋਲ ਗਿਆ ਸੀ।

ਅਮਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਥੇ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਛੂਤਛਾਤ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਾਂਗ ਊਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਕੋਹੜ ਹੈ। ਉਥੋਂ ਦੇ ਕਾਲੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦੇ ਝਗੜਿਆਂ ਵਿਚ ਗੋਰਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿੱਤ ਲੈਂਦੇ। ਜਦੋਂ ਗੋਰੇ ਲੋਕ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਨੂੰ 'ਹਿੰਦੂ ਸਲੇਵ' ਕਹਿ ਕੇ ਮਿਹਣੇ ਮਾਰਦੇ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਕਟਾਰ ਵਾਂਗ ਖੁੱਭ ਜਾਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੂਹਰੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ ਦੀ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਆ ਜਾਂਦੀ। ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ, ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਫਿਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ।

## ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ

ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲ ਨੇ 11-12 ਜੂਨ 1926 ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਮੁੱਗੋਵਾਲ ਵਿਖੇ ਭਾਰੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿਚ ਕੀਤੀ। ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿਚ ਚੂਹੜੇ, ਚਮਾਰ, ਰਵਿਦਾਸੀਏ, ਸਾਂਸੀ, ਭੰਜੜੇ, ਗਧੀਲੇ, ਬਰੜ, ਮੇਘ, ਕਬੀਰ ਪੰਥੀ, ਮਹਾਸ਼ੇ, ਡੋਮ, ਜਟੀਏ ਆਦਿ 5000 ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ। ਮੰਡਲ ਨੇ ਐਲਾਨਿਆ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਛੂਤ ਤੇ ਨਿਮਨ ਆਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ 36 ਜਾਤੀਆਂ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੇ ਈਸਾਈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਹਾਂ ਤੇ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਏਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਆਏ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ : 1) ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ, 2) ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ 3) ਰਿਆਸਤਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀ। ਵੱਡਾ ਐਲਾਨ ਇਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਇਸ ਲਾਹਣਤ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਆਪਾਂ ਸਾਰੇ ਅੱਜ ਤੋਂ 'ਆਦਿ ਕੌਮ' ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਬਣ ਜਾਈਏ। ਯਾਨਿ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ ਭਾਵ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹਨ।

ਗੌਰਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮ 26 ਫ਼ਰਵਰੀ 1930 ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਇੰਡੀਆ ਸਰਕਾਰ ਕੋਲ ਰਜਿਸਟਰ ਹੋਇਆ ਤੇ 1931 ਦੀ ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵਿਚ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਢੇ 4 ਲੱਖਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਵਜੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਖ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਲਿਖਵਾਇਆ। 1937 ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੇ 8 ਐਮ. ਐਲ. ਏ ਬਣੇ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਮੰਗ ਵੱਖਰੀ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਸੀ। ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦਾ 1951 ਦੀ ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ਾਨਾ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ।

ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਨੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਮਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਬੋਝਾ-ਵਗਾਰ, 1900 ਦਾ ਇੰਤਕਾਲੇ ਇਰਾਜ਼ੀ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਾਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਰੂਸੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਖਰੀਦਣ ਦਾ ਹੱਕ ਮਿਲ ਗਿਆ। ਰਈਅਤਨਾਮੇ ਜਾਂ ਰਜ਼ਤਨਾਮੇ ਖ਼ਤਮ ਕਰਵਾਏ ਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਘਰਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਬਣੇ। ਵੋਟ ਦਾ ਹੱਕ ਲੈ ਕੇ ਦਿਤਾ ਤੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਬੌਰਡਾਂ ਤੇ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਭਾਵ ਐਮ. ਐਲ. ਏ. ਬਣਨ ਦੇ ਹੱਕ ਲੈ ਕੇ ਦਿੱਤੇ। ਫ਼ੌਜ ਤੇ ਪੁਲਿਸ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ/ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ (ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ) ਲਈ ਭਰਤੀ ਖੁੱਲਵਾਈ। ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ-ਪੰਚ ਤੇ ਸਰਪੰਚ ਬਣਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਲੈ ਕੇ ਦਿੱਤੇ। ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਦੀਆਂ ਫ਼ੀਸਾਂ ਮਾਫ ਕਰਵਾਈਆਂ। ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦਾ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਕਬੀਰ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਮਦੇਵ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਾਧਨਾ, ਗੁਰੂ ਸੈਣ, ਸ਼ੰਬੂਕ ਰਿਸ਼ੀ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਬਾਲਮੀਕੀ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਗੁਰੂ ਮੰਨਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।

ਦੱਸਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ 1909 ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਵਾਂਗ ਕਮਾਈਆਂ ਕਰਨ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਹ ਉੱਥੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ 1913 ਵਿਚ ਬਣੀ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਉਹ ਸਾਨ ਫ਼ਰਾਂਸਿਸਕੋ ਵਿਚ 'ਗ਼ਦਰ' ਦੀ ਪ੍ਰੈਸ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਸਰਕਾਰੀ ਰਿਕਾਰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਹਿੰਦੁਸਾਤਨ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਅਮਰੀਕਾ ਤੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਸਮਗਲਿੰਗ ਦੇ ਕੇਸ ਵਿਚ 4 ਹੋਰ ਜੁਝਾਰੂ ਦੇਸ਼ ਭਗਤਾਂ ਸਮੇਤ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਫੜੇ ਗਏ। ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਕੱਟੀਆਂ, ਖ਼ੂਨੀ ਵਾਰੰਟ ਨਿਕਲੇ ਪਰ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਮੌਤ ਦੇ ਮੂੰਹ ਜਾਂਦੇ-ਜਾਂਦੇ ਬਚੇ। 1925 ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਉਹ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਪਰਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਚਲਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਆਦਿ ਦੁੱਖੜੇ' ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ।

**II**

# ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ

## ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ

ਸਮੱਚੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ, ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਪਏ ਮੰਤਵਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ, ਉਦੇਸ਼ਾਂ, ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਤੇ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਉਸ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਦਿੱਖ ਵਾਲੀਆਂ ਪੋਥੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਮੂਹ ਲੋਕ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਕਈ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪੁਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਤੇ ਫਿਰ ਜਨਮ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ 'ਪੰਚਮ' ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਅਛੂਤ' ਕਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਛੇਕਿਆ ਗਿਆ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਆਗੂ ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਕਰਮ ਚੰਦ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨਾਲ 'ਹਮਦਰਦੀ' ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਹਰੀਜਨ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਰ ਵੀ ਅਪਮਾਨ ਭਰਿਆ ਸ਼ਬਦ ਸਮਝਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਤੋਂ ਸੀ, ਭਾਵ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ-ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ। ਇਸ 'ਹਰੀਜਨ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਅਦਾਲਤ ਵਲੋਂ ਪਾਬੰਧੀਸ਼ੁਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਛੂਤ ਆਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ' ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਵੀ ਤਰਦੀ ਜਿਹੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਅਲਹਿਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਛੇਕਿਆ

ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦਲਿਆਂ, ਪਛੜਿਆ ਤੇ ਜਨਮ-ਜਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ/ਅਛੂਤ/ਹਰੀਜਨ/ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀ ਦਾ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬਦਲਵਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਈ ਤਰਕ-ਭਰਪੂਰ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਅਛੂਤਾਂ/ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਨਮਾਨ ਹਿੱਤ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਰੰਗ-ਭੇਦ ਤੇ ਨਸਲਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਲਾਮਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਕ ਜੂਝਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ 'ਦੇਸ਼ ਸੇਵਕ' ਅਖ਼ਬਾਰ ਵਿਚ ਮਾਰਚ 1928 ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਈਮਨ ਕਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ ਅਛੂਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਮੈਮੋਰੰਡਮ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਛਪਿਆ। ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਡਿਪਰੈਸਡ ਤੇ ਓਪਰੈਸਡ ਕਲਾਸਿਜ਼ ਲਈ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ 1938 ਵਿਚ 'ਦਲਿਤ ਬੰਧੂ' ਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰਸਾਲਾ ਛਪਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਯਸ਼ਵੰਤ ਰਾਏ ਤੇ ਪ੍ਰਿਥੀ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦ ਸਨ। ਡਾ. ਬੀ. ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਮਰਾਠੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਨਿੱਗਰ ਤੱਥ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਦਲਿਤਾਂ ਵਲੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਪੀੜਾ, ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ, ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਤਾ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਹੈ।' ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਆਦਿ ਦੁੱਖੜੇ' ਤੇ 'ਆਦਿ ਪੈਗਾਮ'-ਸੰਤ ਰਾਮ ਬੋਹਣ ਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ, ਪੰਜਾਬ ਵੱਲੋਂ 1929-30 ਵਿਚ ਛਪਾਏ ਟਰੈਕਟਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖਿਆ, ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਹਨ।

## ਅਜੋਕਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ

### ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ

ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੇ ਤੀਜੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਛੂਤ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵੰਚਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਅੰਦੋਲਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ-ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੇ ਕਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਟੇਜਾਂ ਤੋਂ ਗੀਤ/ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਸੁਣਨ-ਸੁਣਾਉਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਅੱਜ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੇਦਨਾ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਮਨੋਵੇਗ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਵਿਆਪੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਨਿੱਜ-ਮੁਖੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸਮੂਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਹੇਠ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਜਾਂ ਕਹੋ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜਾ ਭੋਗਦੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਮੂਹ ਸਮਾਜ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰਦੀ ਹੋਈ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਸਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਮੁਕਤ ਸਮਾਜ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੋਮਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਭ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਲੋਅ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲ, ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਮੁਢਲੇ ਕਵੀਆਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਆਉਂਦੇ ਨੇ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ। ਦਿਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੂਖਮ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਦਾ ਹੈ :

*ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀਏ*
*ਪਰ-ਜਾਤ ਕੁੜੀਏ*

*ਸਾਡੇ ਸਕੇ ਮੁਰਦੇ ਵੀ*
*ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਲਾਉਂਦੇ।*

ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇਖੋ ਜੋ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਹੈ :

*ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ*
*ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਚਿਰ ਤੁਹਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਤੁਰਿਆ ਹਾਂ*
*ਹੁਣ ਤੁਸੀਂ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਤੁਰੋ*
*ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਖਿਆ ਸਾਡੇ ਕੋਲ 'ਮੂੰਹ' ਹੈ*
*ਤੇ ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਪੈਰ ਨੇ*
*'ਪੈਰਾਂ' ਦਾ ਧਰਮ ਤੁਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।*

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 50 ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਦਨਵੀਰਾ, ਗੁਰਮੀਤ ਕਲਰਮਾਜਰੀ, ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਕਮਲ ਦੇਵ ਪਾਲ, ਜੈ ਪਾਲ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁਖ ਤੇ ਮੁਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇਸ਼-ਵਿਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਸਕੂਲਾਂ ਤੇ ਕਾਲਜਾਂ ਦੇ ਸਿਲੇਬਸਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ ਤੇ ਨਵੇਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ।

## ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ

ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਕਈ ਚੇਤਨ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਭਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਹਦਾ ਕਰੂਪ ਚਿਰਾਗ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਓ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ 'ਮਸ਼ਾਲਚੀ' ਵਿਚ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਅਛੂਤਾਂ ਯਾਨਿ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਲਕਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਗੀਰੂ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਸ਼ੱਦਦ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਪਰੰਪਰਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਉਂਗਲੀ ਧਰਦਾ ਹੈ। 'ਮਸ਼ਾਲਚੀ' ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਤੇ ਕਲਾਸਿਕ ਨਾਵਲ ਹੋਣ ਦਾ ਗੌਰਵ ਹਾਸਿਲ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ, ਅਤਰਜੀਤ, ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ, ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਵੀ, ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ, ਮੱਖਣ ਮਾਨ, ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਨਛੱਤਰ ਆਦਿ ਉਘੜਵੇਂ ਹਸਤਾਖਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਯਥਾਰਥਕ ਪਾਤਰ ਹੱਕ, ਸੱਚ ਤੇ ਨਿਆਂ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਏਨੇ ਦਿਲ-ਟੁੰਬਵੇਂ ਹਨ ਕਿ ਪਾਠਕ ਆਪਣੀ ਸਹਿਜ ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਡੋਲਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਮਾਣਿਆਂ-ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦੇ ਪੱਖ 'ਚ ਭੁਗਤਣ ਨੂੰ ਕਾਹਲਾ ਪੈਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਾਂ ਵੀ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ।

## ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ

19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ, ਕਹਾਣੀ, ਨਾਵਲ, ਨਾਟਕ, ਜੀਵਨੀਆਂ, ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਤੇ ਲੇਖ ਲਿਖੇ। ਸਭ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਬਜ਼ਾਰ 'ਚ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਦਰਦ, ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ, ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਲੋੜੀਦੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਅਸਲੀ ਤੇ ਕਰੂਰ ਰੂਪ ਦਿਖਾਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ 1971 ਵਿਚ 'ਰਵਿਦਾਸ ਪੱਤ੍ਰਕਾ' ਵਿਚ 'ਮੇਰਾ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੇ ਮੇਰੀ ਵਿਦੇਸ਼ ਯਾਤਰਾ' ਨਾਂ ਹੇਠ ਛਪੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਲਾਮੀ, ਵਗਾਰ, ਜਬਰ-ਜਿਨਾਹ ਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦਿਲ ਦਹਿਲਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵੇਰਵੇ ਹਨ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਨੇ 'ਮੇਰਾ ਜੀਵਨ ਪੰਧ' ਹੇਠ 'ਜਨਤਕ ਲਹਿਰ'

ਅਖ਼ਬਾਰ ਵਿਚ 1988 ਵਿਚ 15 ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਕਾਂਡ ਛਪਵਾਏ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਆਦਮੀ' (1995) ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਕਵੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ (11-4-1943 ਤੋਂ 14-8-2007) ਆਪਣੀ 'ਦਾਸਤਾਨ' (1998) ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਲਿਸ ਵਾਲੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੰਡੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਾਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਜਾਤ 'ਚਮਾਰ' ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਸੀ। ਸਕੂਲ 'ਚ ਕਈ ਵਾਰ ਜਾਤ ਦੇ ਮਿਹਣੇ ਵੀ ਸੁਣਨੇ ਪੈਂਦੇ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ-ਪਹਿਲਾਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਸਿੱਖ ਬਣਿਆ, ਉਥੇ ਵੀ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੇ ਊਚ-ਨੀਚ ਤੋਂ ਉਹਦਾ ਖਹਿੜਾ ਨਾ ਛੁੱਟਿਆ। ਸਰਗਰਮ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਵਜੋਂ ਉਹ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਚੜ੍ਹਤ ਦੇ ਦਿਨਾਂ (1968-1972) ਦੌਰਾਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਲੁਕ-ਛਿਪ ਕੇ ਰਹਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਉੱਘਾ ਕਵੀ, ਕਦੀ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਕਦੀ ਚੌਕੀਦਾਰ, ਤੇ ਕਦੀ ਚਾਹ ਦਾ ਖੋਖਾ ਚਲਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਪਰ ਲਗਾਤਾਰ ਲਿਖਦਾ ਰਿਹਾ ਤੇ ਆਖ਼ਿਰ ਉਹ ਅਣਵਿਆਹਿਆ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਹਿਰ ਸਮਰਾਲਾ ਵਿਚ ਗੁਜ਼ਰ ਗਿਆ। ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਵੀ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਜ਼ਲਾਲਤ' ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਤੋਂ ਉਜੜ ਕੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆ ਵੱਸਣ ਵਾਲੇ ਦਲਿਤ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਘਰ ਟਿਕਾਣਾ ਨਾ ਮਿਲਣਾ, ਉੱਚੀ ਜਾਤਾਂ ਵਲੋਂ ਖੂਹ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਨਾ ਭਰਨ ਦੇਣਾ, ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਸ਼ਾਮਲਾਤ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਉਠਾਉਣਾ, ਬਾਰ-ਬਾਰ ਕੇਸ ਦਰਜ ਹੋਣੇ ਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਵੇਰਵੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ 'ਅੱਕ ਦਾ ਦੁੱਧ' ਤੇ ਮੀਤ ਖਟੜਾ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਤਿਣਤਾ ਤਿਣਕਾ ਆਲ੍ਹਣਾ' ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਹਨ। ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ 'ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ' (2002) ਦਾ ਔਕਸਫੋਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰੈੱਸ ਵਲੋਂ 2010 ਵਿਚ, ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਵਿਚ 2010 ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ 2007 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਦੇਸ਼-ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਸਥਾਨ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਵਿਦਵਾਨ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ, ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲੀ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਚਰਚੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਹੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਮਾਪਦੰਡ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਤੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਪੂਰਵ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵਾਂ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤ, ਜਮਾਤ, ਧਰਮ ਤੇ ਨਸਲ ਦੇ ਮਸਲੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਅਤੇ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਤ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮਾਨਦੰਡ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ।

ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨਯੋਗ ਸਾਂਝਾ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ ਸਿਰਫ ਲਿਪੀਆਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਪਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਸੁਰ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮਗਰੋਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਬਹੁਤ ਉੱਜਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ। ਜਦੋਂ ਨਸਲ, ਰੰਗ, ਜਾਤ, ਛੂਤਛਾਤ ਦੇ ਭਿੱਟ ਵਰਗੇ ਮਨੁੱਖ-ਦੋਖੀ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿਚ ਨਿਰਵਿਘਨ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੁਰਾਤਨ-ਸਨਾਤਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੁਰਾਤਨ-ਸਨਾਤਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਦੱਖਣੀ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਦੇ ਅਠਵੰਜਾ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤਕ ਸਹਿਜ ਹੀ ਰਲਦਾ-ਮਿਲਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਤੀਰੇ ਭਰੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਬਲੈਕ ਲਿਟਰੇਚਰ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, 'ਸਪਾਰਟਕਸ' ਨਾਵਲ ਲੂੰ-ਕੰਡੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਲੇਖਕ ਅਮਰੀਕੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹਾਵਰਡ ਫਾਸਟ (1914-1992) ਹੈ, ਨੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜਿਵੇਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼

ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸਰੋਤ ਹੈ- ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਕ। ਜਦੋਂ ਨਗੂਗੀ ਵਾ ਥਿਓਂਗੋ, ਬੇਨ ਓਕਰੀ, ਰਿਚਰਡ ਰਾਇਵ, ਅਲੈਕਸ ਲਾਗੁਮਾ, ਐਲਨ ਪੈਟਨ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਵੈਜੀਵਨ ਅੰਸ਼ ਤਾਂ ਹਨ ਹੀ, ਪੂਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਉਤੇ ਗੋਰਾਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਨਸਲੀ ਰਵੱਈਆ ਕਾਬਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਹਿਵਾਸ ਦੇ ਨੇਮਾਂ, ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜੇ ਓਥੋਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਫ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ 44ਵੇਂ ਰਾਸ਼ਟਰਪਤੀ ਬਰਾਕ ਉਬਾਮਾ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਡਰੀਮਜ਼ ਫਰੌਮ ਮਾਈ ਫਾਦਰ' ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦੀ, ਨਸਲ ਤੇ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਤੇ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਵਜੋਂ ਦੁਨੀਆ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਮੈਨੂੰ ਅਫਰੀਕੀ ਅਮਰੀਕੀ ਲੇਖਕ ਪਾਲ ਬੀਟੀ (Paul Beatty) ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਸੈੱਲਆਊਟ' ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਮਾਇਆ ਐਂਗੇਲੋ (Maya Angelou) ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਆਈ ਨੋ ਵਾਈ੍ਹ ਦਿ ਕੇਜ਼ਡ ਬਰਡ ਸਿੰਗਜ਼' ਦੇ ਅਰਥ ਹੀ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਸਲਾਂ-ਰੰਗਾਂ ਦਾ ਅੱਤਿਆਚਾਰੀ ਰੂਪ-ਕਰੂਪ ਕਿਵੇਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਕਦੀ ਗੱਲ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਬਲੈਕ ਲਿਟਰੇਚਰ ਹੀ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਤਵੱਜੋ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ 'ਧਰਤੀ, ਧਨ ਨਾ ਆਪਣਾ' ਜਗਦੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਬਲੈਕ ਲਿਟਰੇਚਰ ਵਿਚੋਂ ਹਾਵਰਡ ਫਾਸਟ ਨੂੰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮਾਨਵੀ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਸਹਿਤ ਸੰਪੂਰਨ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ 'ਰਾਖ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਸੜ ਜਾਣ ਦਾ ਦਰਦ।' ਕਾਸ਼ ! ਸਾਡੇ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਏਹੋ ਜੇਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣਾ ਲੈਣ।

## ਸਮਾਪਤੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿਰਫ ਰਾਖ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜਲ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ। ਇਸੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਏਨੀ ਸ਼ਿੱਦਤ, ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਸਕਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਿਖਿਆ 'ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ' ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਸ਼ੁਹਰਤ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਵਿਦਵਾਨ, ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੇ ਨਫ਼ਰਤ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਤਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਵਿਰੁੱਧ ਕੋਈ ਅੰਦੋਲਨ ਨਹੀਂ ਚਲਾਇਆ ਸਗੋਂ ਮੂਕ ਬਣ ਕੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦੇ ਹੋਏ ਪੋਸ਼ਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜੋ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਬੋਧੀਆਂ, ਜੈਨੀਆਂ ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਆਰਥੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਰ-ਖਪ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਪੂਰਦੇ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਵੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਨਿੱਘਰ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਅੜਿੱਕਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਲੋਭੀ, ਦੰਭੀ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਪਰਦਾ ਫਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਗ੍ਰੰਥ ਜਨਵਰੀ 2017 ਵਿਚ 'ਮਹਾਨ ਆਜੀਵਕ : ਕਬੀਰ, ਰੈਦਾਸ ਔਰ ਗੋਸਾਲ' ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਲੇਖਕ ਹਨ : ਡਾ. ਧਰਮਵੀਰ।

ਗੱਲ ਸਮੇਟਦਿਆਂ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਤੀਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਵਾਸਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਦਿਆਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਭਾਰਤੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਪਾਇਦਾਰ ਵਾਧਾ ਕਰ ਕੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

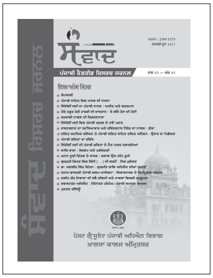
◈

# ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਵਿੱਖ

**ਪੰ**ਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ 'ਵਰਤਮਾਨ' ਜਾਂ 'ਹੁਣ' ਕੋਈ ਨਿਰਪੇਖ ਵਰਤਾਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਵਿਚ, ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉੱਤੇ ਟਿਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੰਰਚਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਤਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਜਦੋਂ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ—ਕਵਿਤਾ। ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਤੋਲ-ਤੁਕਾਂਤ ਤੋਂ ਤੁਕਾਂਤ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਫੈਲਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੇ ਵੱਥ ਵਿਚ ਮਹਿਮਾ-ਮੰਥਨ-ਮੁਲੰਕਣ-ਵਿਸਥਾਪਨ-ਪੁਨਰ ਵਿਸਥਾਪਨ ਵਲ ਫੈਲਦਾ ਹੈ।

ਵੇਦ-ਪੌਰਾਣ-ਰਮਾਇਣ-ਮਹਾਭਾਰਤ-ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ—ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ—ਕਾਵਿ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ—ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ (ਸਮਕਾਲੀ) ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਹਰ ਨਵਾਂ ਸਮਾਂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਨਾਲ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ ਵਿਧਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਬਾਈਲੀ ਅਤੇ ਜਗੀਰੂ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀਆਂ/ਵਿਧਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ/ਜਾਂ ਢਾਲਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਦੋਂ-ਉਦੋਂ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਹ ਵਿਧਾ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਈ, ਜਦੋਂ-ਜਦੋਂ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਇਆ।



**ਡਾ. ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ**
ਸਕੱਤਰ ਜਨਰਲ
ਪੰਜਾਬ ਆਰਟ ਕੌਂਸਲ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9417194812
lakhwinderjohal
@yahoo.com

ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ, ਨਵ-ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨਹੀਣਤਾ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਸ਼ਵ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਭਾਵੇਂ ਕਾਫੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਕਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਕਦੇ ਫੈਸ਼ਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਅੱਜ ਤੱਕ ਵੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਤੰਦ ਪੂੰਜੀ ਅਧਾਰਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੰਦਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਦੇ ਗਿਆਨਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਕੇ, ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ। ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਾਰ ਕੇ, ਦਸਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ—'ਧਰਮ ਅਤੇ ਰੱਬ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨਵਾਦੀਆਂ ਨੇ "ਮਾਨਵੀ ਵਿਵੇਕ (reason) ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਪਰਚਾਰਿਆ।" (ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ) ਗਿਆਨਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਾਜ਼ੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ "ਪੂੰਜੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਨਅਤ ਹੀ ਨਵੇਂ ਦੇਵਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਵਿੱਖ-ਮੁਖੀ ਮਨੁੱਖੀ ਘੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ-ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਦੋ ਚਿੰਤਕਾਂ ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਨਿਤਸ਼ੈ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤਸ਼ੈ ਨੇ ਤਾਂ "ਰੱਬ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ" ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਐਲਾਨ ਵੀ ਕੀਤਾ।

ਜਦੋਂ ਐਡਮ ਸਮਿੱਥ ਅਤੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਨਵੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅੰਕਿਤ ਹੋਈਆਂ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸੋਚ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੈਂਤੜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਥਾਂ ਪੂੰਜੀ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਲੈ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਪਰ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ? ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਤੁਰਦੇ ਦਿਸਦੇ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਮਾਨਵੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਰੱਬ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਖ਼ਲਤ ਮਲਤ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ—"ਕਿਰਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਸ ਕੇ ਗਿਆਨ ਉਦੈ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦੱਸਿਆ। ਖ਼ੁਦ ਵਿਆਖਿਆਈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਪਰਿਵਰਤਨੀ ਵੀ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਕਿਹਾ "ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਖ਼ੁਦ ਬਣਾਉਂਦੀ "—(ਸੁਧੀਸ਼ ਪਚੌਰੀ) ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਲਗਪਗ ਡੇਢ ਸਦੀ ਤੱਕ ਤਹਿਲਕਾ ਮਚਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਪਰ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਸ਼ਵ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੂਖ਼ਮ ਤੰਦ ਵਿਚ ਪਰੋ ਲਿਆ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਖੋਹਿਆਂ ਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ "ਪੂੰਜੀ ਅਧਾਰਤ ਮਹਾਂ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਲਿਆ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਏਨੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਾਹਲ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਆਖਰਕਾਰ ਅਰਾਜਕਤਾ ਵੱਲ ਧਕੇਲਦੀ ਹੋਈ, ਇਕ ਵਿਰਾਟ ਭਟਕਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ।

ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਭਟਕਦਾ ਵਿਅਕਤੀ, ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਸਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਗੌਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਕੀ ਹੈ ? 'ਤਕਨੀਕੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ', 'ਸੂਚਨਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ', 'ਪੂੰਜੀ ਪ੍ਰਚਲਨ' ਵਰਗੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣਾ, ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਕੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜਿਹੇ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਹੋਈ ਹੈ? ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ Deviation ਹੈ—ਪਰਾਹਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਧਾਰਨ ਭਾਸ਼ਾ-ਉਚਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਸੁਹਜ ਉਦੈ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਰਥ ਨਾਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨਾਲ, ਉਦੈ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰਜਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਇਕ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਨਵਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਸਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਵਾਂਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ

ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਲਿਆ।

ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਈਏ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪਾਸ਼ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯਥਾਯੋਗ ਸਪੇਸ ਪਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਵਧੇਰੇ ਫੈਲਾਓ ਵਾਲਾ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਪੁੱਠ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ, (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ—ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ, ਈਸ਼ਵਰ ਚਿੱਤਰਕਾਰ, ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, ਹਰਭਜਨ ਹੁੰਦਲ, ਜਗਤਾਰ, ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ) ਵਸਤਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰੌਮਾਂਟਿਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, ਜਗਤਾਰ ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਛੱਡ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕੜੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕਹਿਰੀ ਦਿੱਖ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬੋਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਨਾ ਬਣ ਸਕੀ। ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ, ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਜਿਸ ਦਾ ਦੂਰਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਪਿਆ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਵੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵੀ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਦਿਸਣ ਲੱਗੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਦੀਵਤਾ ਗੁਆਉਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਲੱਗੀ।

ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਕੁਝ ਕਵੀ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਧਰਮ-ਨਾਇਕਾਂ ਅਤੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਸਨ

*—ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਥਾਪਨਾ ਦੇਹ*
*ਕੱਚੀ ਗੜੀ ਚਮਕੌਰ ਨੂੰ ਜਾਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਵੀ*
*—ਯਾਰ ਸਾਡੇ ਦੀਪ ਸਿੰਘ*
*ਆਪਣਾ ਕੁਝ ਵੀ ਵੰਡਿਆ ਨਹੀਂ*
*ਜਾਚ ਤਾਂ ਦਸ*
*ਸਿਰ ਤਲੀ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਟਿਕਦਾ ਹੈ*
*—ਦੋਸਤੋ ਜੋ ਜਾ ਰਿਹਾ*
*ਨਕਸ਼ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਧੁੰਦਲਾ ਨਹੀਂ*
*ਇਹ ਕੋਈ ਦੋ ਭੁਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ*
*ਇਹ ਹੈ ਬਹੁਭੁਜੀ ਦੇਵੀ*
*ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਲੈ ਤੁਰੀ*
*ਤੀਰ, ਤਲਵਾਰ, ਕੰਵਲ ਫੁੱਲ, ਸੰਖ ਹੈ*
*ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਹੈ*
*ਅੱਗੇ ਵਧ ਵਰਦਾਨ ਪਾਓ*
*—ਹੱਥ ਜਿਹੜਾ ਚੁੰਮਣਾ ਹੈ—ਚੁੰਮ ਲਓ—(ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ)*

ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਤਣਾਉ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਕਾਵਿ ਮੁਹਾਵਰੇ (Poetic idiom) ਨੂੰ ਨਿਹਾਰੀਏ ਤਾਂ ਪਾਸ਼-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਖਲਬਲੀ ਮਚਾਈ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਰਵਾਇਤੀ,

ਦਰਬਾਰੀ ਜਾਂ ਸਰੋਤਾ। ਮੁੱਖ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਿਨਾਰੇ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਕਦਰ ਸਿਰਜਿਆ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਇਕ ਵਾਰ ਫੇਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵੱਖਰੀ ਵਿਧੀ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣਾ, ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਫੇਰ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਅਤੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਵੀ ਉਸ ਵਰਗੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਕੁਝ ਵੱਖਰੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਹੈ :

*ਨਿਹੱਥੇ ਸੂਰਮੇ ਨੂੰ ਘੇਰ*
*ਦਰਿੰਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਹੱਸੇ*
*ਤੇ ਕਹਿੰਦੇ ਸਬਕ ਸਿਖਾ ਦਿੱਤਾ—*
*"ਜਿਹੜਾ ਸਿਰ ਚੁੱਕੇਗਾ*
*ਮੋਢਿਆਂ ਤੋਂ ਦੀ ਬੁੱਕੇਗਾ*
*ਅਣਖ ਦੀ ਰੀਤ ਤੋਰੇਗਾ*
*ਮੜਕ ਦਾ ਗੀਤ ਗਾਏਗਾ*
*ਕਿਸੇ ਮੋਰੀ ਦੀ ਇੱਟ ਨੂੰ*
*ਕਿੰਗਰੇ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦਿਖਾਏਗਾ*
*ਤਾਂ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ 'ਤੇ*
*ਉਹ ਚਲ ਕੇ ਨਾ ਜਾਏਗਾ।"—(ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਤੰਦਤਾਣੀ)*

*ਫਿਰ ਜਦ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ*
*ਰਾਖ਼ ਤੇ ਧੂੜ ਦੀ ਪਰਤ ਲਹੀ*
*ਤਾਂ ਸਮਝ ਆਇਆ*
*ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ*
*ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਹੋਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ*
*ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ*
*ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਿਤੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਹੋਣਾ—(ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਮੀਰ : ਲਾਲ ਪਰਿੰਦੇ)*

ਪੂਰਵ-ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਸਿਖ਼ਰ ਤੱਕ ਵੀ ਜੇਕਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਗਹਿਨ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਅਵਸੱਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਦੇ ਖਦਸ਼ੇ ਪਨਪਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸਰਬਾਂਗਤਾ ਅਤੇ ਜਟਲ ਹੋ ਰਹੇ ਪੂੰਜੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਹਿਨ ਤੱਕ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਉਸ ਸਾਹਸ ਅਤੇ ਸਮਗਰਤਾ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੇ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਉਡੀਕ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਤੰਤਰ ਦੀ ਵਿਕਰਾਲਤਾ ਨੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਸਵੈ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਬੌਧਕ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਿਰੀ ਕੁਦਰਤ, ਨਿਰੀਆਂ ਮੂਲ ਬਿਰਤੀਆਂ, ਨਿਰੇ ਜਜ਼ਬੇ ਅਤੇ ਨਿਰਾ ਦੇਹੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿਰਜਣ-ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਸਭ ਖਿਲਾਰਾ ਉਪਭੋਗਤਾ ਦੇ ਮੌਖਿਕ ਵਿਖਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲਿਖਣ-ਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਚਲ ਰਿਹਾ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਮੰਚੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੀਤ-ਪ੍ਰਗੀਤ-ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਰਿਦਮ ਅੱਜ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਛਿਣਭੰਗਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਝੂਮਣ ਲਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੋਰ ਲੈਣ ਵਿਚ ਮਗਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ, ਜਿਥੇ ਜੋ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਤਾਲ ਨਾਲ ਗੁਣਗੁਣਾਈ ਜਾ ਰਿਹਾ

ਹੈ, ਰਿਦਮ ਨਾਲ ਨੱਚੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਮਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਖਲਬਲੀ ਨਹੀਂ ਮਚਾਉਂਦਾ, ਜਿਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਰਿਦਮ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੇਲ੍ਹਦਾ ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਰ ਸੋਚਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ।

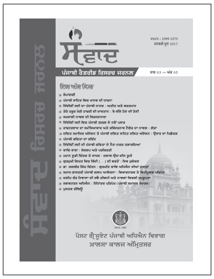
ਜਿਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸਰੋਤੇ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕ ਰਹੀ ਹੈ, ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ (idiom) ਕਵੀ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਲੈਬੱਧਤਾ ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਟਿਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ—ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵੰਗਾਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਜ਼ੁਰਅਤ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਂਕੇ, ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ, ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਮੀਰ, ਪਾਲ ਕੌਰ, ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ, ਰਮੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ, ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਹਰਮੀਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਆਦਿ ਨਾਮ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨਵੀਆਂ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ—ਮੂਡ ਸਕੇਪ, ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਕ ਕਵਿਤਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਵਿਤਾਵਾਂ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਕਵਿਤਾ, ਕੰਕਰੀਟ ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਉਥਾਨ ਵੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੁਨਰ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਤ ਹੋ ਰਹੀ ਇਹ ਵਿਧਾ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਖੋਲ੍ਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਹ ਮਾਡਲ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੈਟਰਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਵਿਸਤਾਰਨ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਰਲ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਧਰਾਤਲ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ, ਧਰਮ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਸਮਾਜਤੰਤਰ ਹੈ, ਅਰਥਚਾਰਾ ਹੈ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ, ਅੱਗੋਂ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਭ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਣੀ-ਚਿੰਤਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

◈

# ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ




**ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ**
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
98722-12273
atamrandhawa
@yahoo.com

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਭਾਰਤ ਵਿਚ 2001 ਈ. ਤੋਂ ਹੁਣ ਤਕ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਜ਼ਮ/ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਪੇਪਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਾ ਰਹੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਬਦੇਸ਼ਾਂ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ) ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਾ ਰਹੀ ਨਜ਼ਮ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਵੱਡੇ ਕੈਨਵਸ 'ਤੇ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੈਨਵਸ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ/ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਿਸ ਤਰਾਂ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਤੁਹਾਡਾ ਨਜ਼ਰੀਆ/ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੈਕਰੋ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆ ਸਮੂਹ ਸ਼ੇਡਜ਼/ਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਵੇਂ ਨਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਇਸਦਾ ਮਿਹਣਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਗੁਣਵਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਲ ਰਹੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਕਰੀਬ ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ '1500 ਤੋਂ ਉਪਰ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਅੱਜ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ 1800 ਦੇ ਕਰੀਬ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ 700 ਤੋਂ ਉਪਰ ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਛੱਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਖਬਾਰਾਂ, ਮੈਗਜ਼ੀਨਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਛਪੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਉਕਤ ਗਿਣਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ 900 ਦੇ ਕਰੀਬ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਸਰਗਰਮ ਹਨ?'[1] ਹਰ ਸਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੌ ਕਿਤਾਬ ਛੱਪ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਤਿੰਨ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਛੱਪ ਰਹੀ। ਇਹ ਵੀ ਫ੍ਰੀ-ਭੇਟਾ ਵਿਚ ਵੰਡੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਤਾਬ ਖਰੀਦ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਪਾਠਕ ਲੱਭਿਆਂ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ। ਪਾਠਕ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰ, ਨਾ ਪੈਰ ਤੇ ਨਾ ਮੂੰਹ-ਮੱਥਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੜ੍ਹੇ ਕੀ? ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕਿ ਅੱਜ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅੰਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਅੰਤ (ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼) ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ (ਗੁਰਬਚਨ) ਦੀਆਂ ਮਿਹਣੇਨੁਮਾ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨਾਲ ਮਾਹੌਲ ਗਰਮ ਹੈ :

> ਇਸ ਯੁੱਗ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਲੋੜ ਹੈ? ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕ ਕਿੰਨੇ ਹਨ? ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਚੰਗੇ ਕਵੀ ਹਨ? ਕੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯੋਗ

ਵਿਧਾ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਜੁਆਬ ਸਭ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਆਤੰਕਿਤ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਧਰਮ ਨੇ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਤੰਕਿਤ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਭਾਰ ਰਹੀ। ਕਵਿਤਾ ਚਿੰਤਨੀ ਬੁਲੰਦੀਆਂ ਛੂਹਣ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਿਖੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਇਹਨੇ ਉਦਗਾਰਾਂ ਦਾ ਜਲੌਅ ਹੀ ਦਿਖਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਸਰੋਤੇ ਤਰੰਗਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਨਫ਼ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ, ਸਭ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਗਾਹ ਪਈ ਜਾ ਰਿਹੈ।[2]

1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਠੱਗ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਕਲਮਕਾਰ ਧਾਵਾ ਬੋਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੈਰ ਸਾਹਿਤਕ ਗਰੋਹਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਜਾਅਲੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਇਨਾਮਧਾਰੀ ਕਵੀ/ਕਵਿਤਰੀਆਂ ਐਵਾਰਡਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਗਰਦਸ਼ੀ ਟੋਲੇ ਮਾਫ਼ੀਆ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਖੜਦੁੰਮ ਮਚਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਨ+ਅਨਾਚਾਰ ਫੈਲਾਂਦੇ ਹਨ।[3]

ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਸਫੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਕਿਸ ਤਸੱਲੀ ਨਾਲ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾਣ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਕੀ ਇਹ ਇਵੇਂ ਦੀ ਹੈ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਲਪੇਟੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਸ਼ੇਡਜ਼ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਫੜ੍ਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕੰਮ ਦੀ ਅਤੇ ਉਹੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਨਿਕੰਮੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਪਾਠਕ ਦੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਅਨੁਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਉਦੋਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਾਠਕ/ਆਲੋਚਕ ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਬਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰਦਾ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣੇ ਦੇਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਬਹੁਤ ਚਿਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਦੈਰੀਦਾ ਤੇ ਲਿਓਤਾਰ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰਿਆ। ਕਿਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਵਿਤਰੀ ਬਾਰੇ **ਲਕੀਰ** ਦਾ 'ਕਵਿਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ' ਕੱਢਦਿਆਂ ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਚੰਗੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰਬਚਨ ਜਾਂ ਹੋਰਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਬਹੁਤ ਅੱਛੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[4] ਇਸੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਸਮਝੀ ਤੇ ਨਾ ਸਮਝਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ'[5], ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਣੀ ਜਾਂ ਜੀਵੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਵਿੱਤ ਮੁਤਾਬਕ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਦਾਅਵਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਇਕ ਦੀ ਸਾਪੇਖ ਸਮਝ ਮੁਤਾਬਕ ਸੰਵਾਦ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਯਥਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਤਹਿਆਂ ਫਰੋਲਦੀ ਉਹਨੂੰ ਬਿੰਬਾਂ/ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਢਾਲ਼ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਰ ਵਿਧੀਆਂ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਵਿਗਾੜਦੀ-ਸਵਾਰਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਆਪਣੇ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ 'ਚੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਘੜ੍ਹਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਸੋਚਾਂ, ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਤੇ ਖਿੱਤੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇ ਸਮਕਾਲ/ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਘੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਸਾਰੀ ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣਾ ਰੰਗ-ਢੰਗ ਸਵਾਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਮਨ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਧਰਤ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਬੀਜ ਉੱਗਦੇ ਤੇ ਵਿਗਸਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਂਝੀ ਧਰਤ 'ਤੇ ਹੀ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ-ਗਮੀਆਂ, ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਖ਼ੌਫ-ਖ਼ਦਸ਼ੇ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਆਸ-ਉਮੀਦਾਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਵੀ ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਓਂ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਸੋਚਾਂ, ਸੁਪਨਿਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਪਕੜ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਢਾਲ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਹੀ/ ਇਸੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਮਿੱਟੀ 'ਚੋਂ ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਘੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਉਲੀਕਣ ਲੱਗਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ

ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਵੀ ਝਾਕਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਕਵਿਤਾ (ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਵਾਦ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ) ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇ, ਸਾਰ, ਸੁਭਾਅ, ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕ ਵੱਡੀ ਵਿੱਥ/ਵੱਖਰਤਾ ਥਾਪੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਰਚਾ ਜਾਂ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਛਿੜਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ'[6], ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਨੇ 'ਨਵ-ਕਵਿਤਾ'[7], ਡਾ. ਰਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਵਨੀਤਾ ਤੇ ਆਤਮ ਰੰਧਾਵਾ ਨੇ 'ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ'[8] ਜਾਂ 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਛਾਣਿਆਂ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਨੇ 1990 ਤੋਂ 2012 ਤਕ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਪੜਾਅ 'ਉਤਰ-ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੀ ਕਵਿਤਾ'[9] ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਦਲੇ ਯਥਾਰਥ ਸਾਹਮਣੇ ਬਦਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ'[10] ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ।

ਸੋ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਉਲੀਕਣ ਲੱਗਿਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੁਆਲ ਉਭਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਬਦਲਿਆ ਯਥਾਰਥ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹਨ? ਯਥਾਰਥ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਾਰ/ਸੁਭਾਅ/ਸੰਚਾਰ/ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬਦਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼/ਪਛਾਣ-ਚਿਹਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ?

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸਮਾਂ, ਪੰਜਾਬ, ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਤਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਵੀ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਨੂੰ ਘੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਤੱਤਾਂ/ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਪਤਾ ਸਕੇ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਦੀ ਨੂੰ ਘੜ੍ਹਨ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਚਰਚਿਤ ਘਟਨਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰੂਸ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੁਨੀਆਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵੱਲ ਹੋ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਰੂਸ ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਯੂਰਪ ਦੇ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਭ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੇਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਮੀਕਰਨਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਧੁਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਚੌਧਰ 'ਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਧਾਰਿਤ ਬਹੁ-ਰਾਸਟਰੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪੈਰ ਪਸਾਰਦੀਆਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਡੀ/ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜੋ ਆਪ ਮੰਗ ਦੀ ਘਾਟ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਇਕ ਸਿਖ਼ਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਘਿਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਰਾਹਨੁਮਾਈ 'ਚ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਉਦਾਰੀਕਰਨ, ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਤ ਮੰਤਰੀ ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਨਰਸਿੰਮਹਾ ਰਾਓ ਵੱਲੋਂ ਭਾਰਤ 'ਚ ਆਏ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ, ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਜਨਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਲੀਹਾਂ ਤੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਉਦਾਰੀਕਰਨ, ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੇ ਤੋਰਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ 'ਚੋਂ ਤਾਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਉਦਾਰੀਕਰਨ, ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਘੱਟ ਤਨਖਾਹਾਂ, ਸਖ਼ਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਤੇ ਮਾੜੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਵੱਸ ਹਨ। ਉਹ ਕੱਚੀਆਂ, ਆਰਜ਼ੀ ਤੇ ਠੇਕੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨੌਕਰੀਆਂ ਦੇ ਕੁਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫ਼ਸੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਰਤੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਜਾਂ ਯੂਨੀਅਨਇਜ਼ਮ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਧੱਕਾ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਨਾਲ

ਖੱਬੇਪੱਖੀਆਂ ਦੀ ਵੁਕਤ ਘੱਟਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹ ਮਚਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮੀਕਰਨ ਬਦਲ ਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਮਰੀਕਾ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਮਿੱਥ ਸਿਰਜ ਕੇ ਸੰਸਾਰੀ/ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਲਈ ਵਰ ਬਣ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੀਡੀਏ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਸਮੇਤ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਾਉਣ ਦਾ ਹਰ ਹੀਲਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ-ਵਿਹੂਣਾ, ਖ਼ਪਤਵਾਦੀ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਉਪਰੰਤ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪਰਤਣ ’ਤੇ ਇਕ ਸੁਖਾਵੇਂ ਮਹੌਲ ਦੀ ਆਸ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੋਗਮਈ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹ ਚਿਰੀ ਜਸ਼ਨਮਈ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ’ਚ ਸ਼ਿਫਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨਿੱਜ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ/ਸਾਹਿਤਕਾਰ/ ਕਵੀ ਦਾ ਬਚਿਆ ਖੁਚਿਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ/ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਵਿਹਾਰ, ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਾਠਕ ਘੱਟਦੇ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਵੱਧਦੇ ਹਨ। ਟੀ.ਵੀ., ਕੰਪਿਊਟਰ ਤੇ ਮੋਬਾਇਲ ਫੋਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਕੋਲੋਂ ਕਿਤਾਬ ਖੋਹ ਲਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵਿਰਸੇ ’ਚੋਂ ਹੀ ਕੰਨ-ਰਸੀ/ਸਰੋਤਾਪੁਣਾ/ਦਰਸ਼ਕੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਟੀ.ਵੀ., ਕੰਪਿਊਟਰ ਤੇ ਮੋਬਾਇਲ ਦੁਆਰਾ ਪਰੋਸੀ ਜਾ ਰਹੀ ਅੱਖ/ਕੰਨ-ਰਸੀ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਟੈਕਸਟ ਵੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਭੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਾਹਿਤਕ ਭੁੱਖ ਵੀ ਪੂਰੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਹੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸਦੇ ਸਰੋਤੇ ਤਾਂ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸਦੇ ਪਾਠਕ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਠਕ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਪੱਖੋਂ ਫੈਲੇ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਛਾਣ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਲੱਭ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਵਕਤ ਦੀ ਛਾਨਣੀ ਆਪ ਹੀ ਨਿਕੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰ੍ਹਾਂ ਛੁੱਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਹੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜਿਓਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਐਨੀ ਭੀੜ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਨੇੜਿਓਂ ਕੁਝ ਧੁੰਧਲਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜੇ ਵਕਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਛਾਨਣੀ ਲਾਉਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਚੋਣਵੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੇ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਭਰਿਸ਼ਟ-ਤੰਤਰ ਤੇ ਕੰਜ਼ਿਊਮਰਇਜ਼ਮ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅ-ਕਵੀ/ਇਨਾਮ-ਧਾਰੀ ਭਾਵੇਂ ਜਿੱਡਾ ਮਰਜ਼ੀ ਵੱਡਾ ਇਨਾਮ ਲੈ ਜਾਵੇ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਕੇ ਕਦੀ ਵੀ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਕਵੀ ਫਸੇ ਹਨ। ਇਸ ਘੜੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝੂਠ ਤੇ ਸੱਚ ਨਿਤਾਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਹੀ ਪੋਸਟ-ਟਰੁੱਥ ਦਾ ਦੌਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਝੂਠ ਨੂੰ ਸੌ ਵਾਰ ਬੁਲਵਾ ਕੇ ਸੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੋ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ 'ਹਾਈਪਰ-ਰੀਐਲਿਟੀ' ਹੈ। ਇਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਾ ਤੇ ਬੇ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਦਾ ਮਹੌਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾਹੀਣ, ਅਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨੀ ਨਿਵਾਣ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਬੁਲੰਦੀਆਂ ਕਿਥੋਂ ਸਿਰਜੇ! ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਸ਼ਿਫਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਿੱਜੀ, ਜਸ਼ਨਮਈ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਨਵੇਂ ਸੰਕਟਾਂ ਤੇ ਸੋਗਮਈ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਹੁੰਗਾਰਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਬਚਿਆ ਤਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਪਰ ਡਾਵਾਂਡੋਲ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਖ਼ੁਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਵਿਹਾਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਬੇਵੱਸੀ ਤੇ ਰੋਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਗਲਤ ਨੀਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕਹਿਰਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਕੰਪਿਊਟਰ, ਮੋਬਾਇਲ ਫੋਨ ਜਾਂ ਵਿਕਸਤ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਸੰਕਟ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੀ ਹਵਸ਼ ਤੇ ਲੁੱਟ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਪੋਰੇਟਸ ਦੁਆਰਾ ਮੀਡੀਏ ਜਾਂ ਵਿਕਸਤ ਸੂਚਨਾ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨਾਲ ਉਪਰੋਂ ਕੰਟਰੋਲਡ, ਖ਼ਪਤੀ ਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇਖ਼ੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ-ਸੰਕਟ ਉਪਰੰਤ ਇਥੇ ਧਾਰਮਿਕ

ਆਗੂਆਂ, ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਤੇ ਰਾਜਨੇਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਨਾਪਾਕ ਗੱਠਜੋੜ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਨੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਅਤੇ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਸਥਾਈ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਉਮਰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਨਿਵਾਣਾਂ ਵੱਲ ਹੋ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਠਜੋੜ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੜੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਲੁਕਵੇਂ ਏਜੰਡੇ ਵਿਸਥਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ, ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ, ਬਿਮਾਰ, ਫਿਰਕੂ, ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸੀ, ਜਾਤੀਵਾਦੀ, ਕੁਪੋਸ਼ਿਤ, ਨਸ਼ੇੜੀ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਪਭੋਗੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਪਭੋਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਿੱਜ/ਖ਼ੁਦ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਵੇਦਨਹੀਣਤਾ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਭੁਆਂਟਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਚਕਰਾਏ ਫਿਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਇਲੈਕਟ੍ਰੌਨਿਕ ਮੀਡੀਏ ਤੇ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਆਪਣੀ ਤੀਖਣ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਆਰਥਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਖਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਿੱਖਿਅਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਦਲਾਅ ਵੀ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਉਤਾਵਾਂ-ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ (ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆਵਾਂ, ਨਸ਼ਾਖੋਰੀ, ਲੁੱਟਾਂ-ਖੋਹਾਂ, ਰੇਪ, ਗੈਂਗਵਾਰਾਂ, ਭਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਫਿਰਕੂਪੁਣਾ, ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਕਮੀਨਗੀ, ਆਵਾਸ-ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਬੇ-ਤਹਾਸ਼ਾ ਵਾਧਾ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਅਨੈਤਿਕ ਅਲਾਮਤਾਂ ) ਘਿਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜਗੀਰੂ ਸੋਚ ਦੇ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਕੰਪਿਊਟਰਾਈਜ਼ਡ/ਮੋਬਾਇਲਾਈਜ਼ਡ ਸੁਸਾਇਟੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਹੋਰ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਾਤੀ, ਲਿੰਗੀ, ਗਿਣਤੀ, ਪੇਸ਼ੇ, ਧਰਮ, ਸੰਪਰਦਾਈ, ਨਸਲੀ ਜਾਂ ਜਮਾਤੀ ਆਦਿ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਮਨ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ, ਪੇਚੀਦਾ ਤੇ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਸਥਿਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਨਵੇਂ ਬਹੁ-ਸੁਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਥਾਨਕ (ਜਾਤੀ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ) ਤਣਾਓ ਜਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਸਮੇਤ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਕੋਲ ਇਸ ਬਦਲਾਅ ਦੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦੀ ਤੇ ਖੜੋਤ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਨਸ਼ਾਖੋਰੀ, ਬਿਮਾਰੀਆਂ, ਗਰੀਬੀ, ਫਿਰਕੂਪੁਣੇ, ਕੁਪੋਸ਼ਣ ਤੇ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹਨ। ਅੱਜ ਪੰਜਾਬ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਸੰਕਟਾਂ/ਅਲਾਮਤਾਂ ਵਿਚ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਿਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਜ਼ਾ, ਖ਼ੁਦਕਸ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਨਸ਼ੇਖੋਰੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸੇ ਗੁਆਚੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਚ ਹੱਥ-ਪੱਲੇ ਮਾਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਮੱਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰ 'ਚ ਪਰੋ ਕੇ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਇਸਦਾ ਹੱਲ ਨਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮਾਡਲ 'ਚ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮਾਡਲਾਂ 'ਚ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਨਵੀਂਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਸੋਚ/ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਿਚ ਜਟਿਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ ਜੋ ਬੌਧਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪਕੜ 'ਚ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੀ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵੀ ਸਮੂਹ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਮਾਡਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਬੇਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ, ਪੇਚੀਦਾ ਤੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਵੀ ਇਹੋ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਕੋਲੋਂ ਉਚੇਰੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਾਸੇ ਇਕ ਜੁਸਤਜੂ, ਤੜਪ ਜਾਂ ਇਕ ਤਲਾਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਕਵੀ ਇਸ ਵੱਲੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹਨ। ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਫੜ੍ਹਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤਲਾਸ਼ਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਪੇਚੀਦਾ ਯਥਾਰਥ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਾ

ਆਉਣ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀਆਂ ਤੇ ਲੇਖਕ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ’ਚੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਉਣੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕੋਈ ਇਕਹਿਰੀ, ਇਕ ਸੂਤਰੀ ਜਾਂ ਬੱਝਵੀਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨ, ਇਹ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿਤੇ ਦੁਬਿਧਾਗ੍ਰਸਤ, ਦੰਭੀ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧੁੰਧਕਾਰੇ ’ਚ ਕਿਸੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ’ਚ ਗੁਆਚੇ ਜਾਂ ਇਕ ਤਰਫ਼ੀ ਚੌਧਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ, ਫਿਰਕੂ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ, ਕੁਪੋਸ਼ਿਤ, ਬਿਮਾਰ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ, ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ, ਬੇਘਰੇ, ਨਸ਼ੇੜੀ, ਸੋਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਅਰਥਹੀਣ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਦਾ ਆਲਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਜੋਕੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਾਤੀ, ਲਿੰਗੀ, ਗਿਣਤੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਈ ਆਦਿ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦਮਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਮ ’ਚੋਂ ਸਬਾਲਟਰਨਿਟੀ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਬਾਲਟਰਨ (ਦਲਿਤ/ਨਾਰੀ/ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ/ਮਤਾਹਿਤ ਵਰਗ) ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਬੇ-ਦਖ਼ਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ ਥਾਂ ਲੈਣ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵੱਧ ਰਹੀ ਅਸਾਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚ ਮਨਮੋਹਨ, ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ ਤੇ ਸਤਪਾਲ ਭੀਖੀ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਘੋਖਦੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਵਰਨ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਮਨਮੋਹਨ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕਾਂ **ਅੱਥ** (2004), **ਨੀਲਕੰਠ** (2008) ਤੇ **ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ’ਚ** (2010) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਬਦ, ਪਾਵਰ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਵੇਕ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਹੋਂਦ', ਉਸਦੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਤਹਿਤਪੁਣੇ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਜਾਂ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸੇ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸੂਖਮ ਤੇ ਸਹਿਜ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ’ਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵੱਥ ਤੇ ਕੱਥ ਦੋਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ’ਤੇ ਨਵੇਂ ਨਕਸ਼ ਘੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਹੈ:

*ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਮੈਨੂੰ*
*ਤੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੰਗ ਕਾਲੈ*
*ਨਕਸ਼ ਫੀਨੇ*
*ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਪਾਟਾ ਪੁਰਾਣਾ*
*ਯਮਕ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ*
*ਸੁਰ ਬੇਸੁਰਾ*
*ਲੈ ਬੜੀ ਟੁੱਟੀ*
*ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਐ*
*ਲਿਖ ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਐ ਕਵਿਤਾ*
*ਦੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਆ ਖਲੋਂਦੇ ਨੇ ਸੁੱਖਾਂ ਤੋਂ*
*ਪੀੜ ਬੋਲਦੀ ਐ ਚੈਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ*
.... ... ...

*ਇੰਝ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਲਿਖਾਂ...ਤਾਂ ਕੀ ਕਰਾਂ ?*[11]
.... ... ...
*ਐ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਣੀ*
*ਹੈ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਜਿਹਾ ਹੀ*
*ਪਰ ਬਣ ਬੈਠਾ ਦੇਵਤਾ*
*ਬੜੇ ਦੁੱਖ ਦਿੱਤੇ ਤੂੰ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਬੇਹਿਸਾਬ*
*ਮਾਨਸਿਕ..ਸਰੀਰਕ ਆਤਮਿਕ*
*ਕਈ ਸਹਿੰਸਰਾਂ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ*
*ਤਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਮੈਂ*
*ਤੈਨੂੰ ਦੁਸ਼ਮਣ ਬੇਗਾਨਾ ਓਪਰਾ*
*ਕਿਉਂ ਕਿ ਹੈ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ*
*ਤੂੰ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਬੜਾ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ*
*ਡਰਦਾ ਮੇਰੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਵੀ*
*ਛੋਹ ਮੇਰੀ ਤੈਨੂੰ ਭਿਟਦੀ*
*ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ*
*ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ*[12]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਦਨ ਵੀਰਾ **ਨਾਬਰਾਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ** (2008), **ਭਾਖਿਆ** (2009), **ਤੰਦ ਤਾਣੀ** (2011) ਤੇ **ਖ਼ਾਰਾ ਪਾਣੀ** (2013) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਨਾਬਰੀ ਦਾ/ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਉੱਚੀ ਸਿਆਸੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਵਰਨ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਕ ਸਿਸਟਮ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ, ਧਰਮ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਹੋਏ ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਘੋਰ ਅਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਇਸ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ, ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਮਲ 'ਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਚਿੰਨ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ :

*ਤੇਰੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਰਚੀਆਂ ਪੂਜ ਪੁਸਤਕਾਂ 'ਚ*
*ਸਾਡੇ ਵਿਕਾਊ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਆਏ ਕਿਉਂ ਜੋੜੇ ਨੇ*
*ਸਾਡੇ ਗਲ਼ਾਂ ਲਈ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਤਵੀਤ ਕਿਉਂ ਘੜੇ ਨੇ*
*ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚ*
*ਸਾਡੀ ਥਾਂ ਕਿੱਥੇ ਹੈ ?*
*ਸਾਡਾ ਨਾਂ ਕਿੱਥੇ ਹੈ ?*[13]

*ਲੋਹੇ ਦੀ ਇਕ ਚਿੱਪਰ*
*ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਸੀ*
*ਇਕ ਚਿੱਪਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ*
*ਤੂੰ ਬਣਾ ਲਿਆ ਇਸਦਾ ਹਥਿਆਰ*
*ਬਣ ਗਿਆ ਮੇਰਾ ਰਾਖਾ*
*ਰਾਖੇ ਤੋਂ ਰਹਿਬਰ*
*ਮੈਂ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹਲ ਦਾ ਫਾਲ*
*ਵਾਹ ਲਈ ਪੈਲੀ*
*ਬੀਜ ਲਈ ਫ਼ਸਲ*
*ਤੇਰੇ ਹਥਿਆਰ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਲਿਸ਼ਕੇ*

*ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਚਮਕੇ*
*ਥਾਂ ਤੇਰੀ ਹੋ ਗਈ...*

*ਹੁਣ ਮੈਨੂੰ ਫਿਰ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ*
*ਲੋਹੇ ਦੀ ਚਿੱਪਰ ਦੀ*
*ਮੈਂ ਹਲ ਦਾ ਫਾਲ ਬਦਲਣਾ ਹੈ*
*ਦੋਧੀਆਂ ਛੱਲੀਆਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ*
*ਸੰਦ ਘੜਨਾ ਹੈ*[14]

ਇਉਂ ਮਦਨ ਵੀਰਾ ਵਰਗੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਊ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਨ, ਤਾਂ ਕਿ ਸਵਰਨ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਕ ਸਿਸਟਮ ਅੱਗੇ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਹ ਦਲਿਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸੇ 'ਸੰਦ/ਹਥਿਆਰ' ਰਾਹੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਤਹਿਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ **ਰੂਹ ਦਾ ਰੇਗਿਸਤਾਨ** (2005) ਤੇ **ਲਹੂ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ** (2010) ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਤੇ ਮੌਨ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ, ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ ਸਪੇਸ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹਦੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਅਨੰਤ ਯੁੱਧਾਂ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਨਿਹੱਥੇ ਪੁਰਖੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

*ਮੇਰੇ ਪੁਰਖ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ*
*ਯੁੱਧ ਲੜਨੇ ਪਏ*
*ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ*
*ਯੁੱਧ*
*ਝੱਖੜ*
*ਮੌਤ*
*ਅਤੇ ਲਹੂ*
*ਬੱਸ ਕੁਝ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਮਿਲੇ*
*ਉਹ ਕਿਧਰੋਂ ਆਏ ਤੇ ਕੌਣ ਸਨ?*
*ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਨਿਹੱਥੇ*
*ਅਤੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਸਨ*[15]

ਇਉਂ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਹੀ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਭਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਅਤੇ ਇਕ ਮਾਤਹਿਤ ਬੰਦੇ ਦੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਚਿਤਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਤਲਾਸ਼ਦ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਵਰਨਾਂ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਘੜ੍ਹੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਘੜ੍ਹਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਉਸ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੈ ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਸਵਰਨ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਹੈਜਮੌਨਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਲੰਬੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ।

ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨਿਟੀ ਦੇ ਹੀ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਾਰੀ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ **ਅੱਗ ਦੇ ਮੋਤੀ** (2002), ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ ਦਾ **ਆਸਾਵਰੀ** (2003), ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ **ਚਿੜੀਆਂ** (2014), ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ ਦੇ **ਅਲਖ** (2006) ਤੇ **ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ** (2012), ਵਨੀਤਾ ਦੇ **ਖਰਜ ਨਾਦ** (2002) ਤੇ **ਕਾਲ ਪਹਿਰ ਘੜੀਆਂ** (2008), ਪਾਲ ਕੌਰਦ ਦੇ **ਬਾਰਿਸ਼ ਅੰਦਰੇ ਅੰਦਰ** (2005) ਤੇ **ਪੀਂਘ** (2007), ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ ਦਾ **ਕਤੰਬ** (2009), ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਦੇ **ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ** (2008) ਤੇ **ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ** (2016) ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਦੋ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਨਾਰੀ-ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਲਈ ਮਰਦ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ-

ਪਾਸੜ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। (ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਵਿਤਰੀ ਹੈ) ਉਹ ਮਰਦ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਮਰਦ ਦੀ ਸਟਰੈਟਿਜੀ ਤੋਂ ਲੜ੍ਹਦੀ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਵਿਵੇਕ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਜਟਿਲ ਵਿਵਸਥਾ ਸਹਿਜ ਭਾਅ ਭੋਗਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਟਾਕਸ਼ੀ ਤਿੱਖੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜੂਝਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੂਖਮਤਾ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸੂਝ ਵਿਚ ਸਮਤੋਲ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ (ਵਨੀਤਾ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ)। ਕਿਤੇ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕੰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਮੰਤੀ ਕਾਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਤਕ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਇਸ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਵਾਂਗ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਧੌਂਸ ਥੱਲੇ ਪਲ਼ੀ ਤੇ ਵਿਗਸੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਹਾਰਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਮੁੜ ਉਸੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਕਵਿਤਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਸ਼ੇਡਜ਼ ਵੇਖੋ:

*ਮੇਰੇ ਘਰ ਵਿਚ*
*ਪੁਰਖਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਦੂਕ ਨਹੀਂ ਹੈ*
*ਕੋਈ ਭਾਰੀ ਭਰਕਮ ਪਲੰਘ*
*ਜਾਂ ਦਰਵਾਜਾ ਵੀ ਨਹੀਂ*
*ਪਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂ ਹੀ*
*ਰਸੋਈ ਵਿਚ ਆਟਾ ਗੁੰਨਣ ਲੱਗਦੀ ਹਾਂ*
*ਪੁਰਖੇ ਮੇਰੀਆਂ ਮੁੱਕੀਆਂ ਵਿਚ ਆ ਵੜਦੇ*
*ਮੈਂ ਘਬਰਾਹਟ ਨਾਲ*
*ਪ੍ਰਾਤ ਨੂੰ ਚਲਾ ਕੇ ਮਾਰਦੀ*
*ਫੂਡ-ਪ੍ਰੋਸੈਸਰ ਚੁੱਕਦਿਆਂ*
*ਰਾਹਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ*
*ਉਹ ਫਿਰ ਆ ਧਮਕਦੇ*
*ਕਦੇ ਪੇੜੇ ਦੀ ਮੋਟਾਈ ਵਿਚ*
*ਕਦੇ ਰੋਟੀ ਦੀ ਗੋਲਾਈ ਵਿਚ*
*ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਧਸਣ ਲੱਗਦੇ*
*ਮੇਰੇ ਲਹੂ ਵਿਚ ਤੁਰਨ ਲੱਗਦੇ* [16]

…. … …

*ਤੂੰ ਪੁੱਛੀ ਹੈ ਮੇਰੀ ਜਾਤ, ਤਾਂ ਸੁਣ..*
*ਲੂਣਾ ਹੈ ਮੇਰੀ ਜਾਤ!*
*ਹਰ ਔਰਤ ਦੀ ਜਾਤ ਹੈ ਲੂਣਾ..*
*ਅਣਚਾਹੇ ਦੇ ਪੱਲੇ ਬੱਝਦੀ..*
*ਛਾਹਤ ਕਹਿੰਦੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਲੂਣਾ!*
*ਯੁੱਗ ਬਦਲਦੇ..ਕੋਈ ਪੂਰਨ ਉਹਨੂੰ ਗਲੇ ਲਗਾਉਂਦਾ*
*ਸ਼ੱਤ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਾਂ ਹੁੰਦੀ.. ਫਿਰ ਲੂਣਾ ਦੀ ਲੂਣਾ!*
*ਪੂਰਨ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਸਦਾ ਛਲਾਵਾ, ਪਿੱਛੇ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸਲਵਾਨ!*
*ਮਾਲਾ ਮੁੰਦਰਾਂ, ਕਾਸਾ ਚੋਲਾ, ਲੱਕ ਨਿਰੰਜਨ*
*ਅਲਖ ਹੁੰਦੀ ਉਹਦੇ ਮੱਥੇ ਕਲਗੀ, ਕਮਰਕੱਸ ਕਿਰਪਾਨ!*[17]

…. … …

*ਮਹਾਂਵਾਕ*
*ਮੇਰੀ ਪਵਿੱਤਰ ਕਬਰ ਨੂੰ*
*ਨਾ ਢਾਅ*
*ਉੱਗਣ ਦੇ ਇਸ 'ਤੇ ਬੂਟੇ*
*ਖਿੜਨ ਦੇ ਕੰਡਿਆਂ 'ਚ ਫੁੱਲ*
*ਜਰ ਲਵਾਂਗੀ ਹਾੜ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਮੈਂ*
*ਬਸ! ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ।*
*ਪ੍ਰਕਰਮਾ ਨਾ ਕਰ ਤੂੰ*
*ਨਾ ਮੁੱਖਵਾਕ ਸੁਣਾ*
*ਨਾ ਮੇਰੇ ਕਦਮਾਂ ਹੇਠ ਤਲੀਆਂ ਵਿਛਾ*
*ਬਸ ! ਸੁੱਤੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ।*
*ਜਾਗਣ ਦਾ ਇਲਮ ਨਾ ਦੁਹਰਾਅ*
*ਨਾ ਸੁਰ ਨਾਦ ਬਣਾ*
*ਨਾ ਮਹਾਂਵਾਕ ਗਾ*
*ਬਸ! ਅਰਥਹੀਣ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ।*
*(ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ-ਬਿਰਤੀ)*

ਸੋ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ/ਘਰ ਵਿਚ ਤਨ-ਮਨ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਨਕਸ਼ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਮਰਦ ਤੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿਸਟਮ ਇਸਦੇ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨੇ 'ਤੇ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਇਨਕਾਰੀਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਚਿੰਤਨੀ/ਸੰਵਾਦੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ 'ਚੋਂ ਸੋਝੀ ਤੇ ਸਟਰੈਟਿਜੀ ਲੈਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਵਸਥਾ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮੱਥੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਐਸੀ ਇਬਾਰਤ ਲਿਖਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੱਤਾਵਾਨ ਧਿਰ ਕਮਜ਼ੋਰ/ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਨੁੱਕਰੇ ਲਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਵੇਂ ਹੀ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਰੀਆਂ ਨੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਆਪਣਾ ਵਿਵੇਕ ਅਜੇ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਵੀਕਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੋਰ ਮਾਤਹਿਤ ਧਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਨਾਰੀਤਵ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਂਨੰਤਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਮੁੜ ਤੇਜ਼ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਉਪਰ ਵਰਣਿਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਤਾਜ਼ਾ ਸੱਤਾ ਸੰਭਾਲੀ ਬੈਠੀ ਧਿਰ ਦੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਵਸਥਾ ਆਪਣਾ ਹੋਰ ਰੰਗ ਚਾੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਦੰਗਿਆਂ ਦੇ ਤਣਾਓ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਚੜ੍ਹਦੀ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਥੇ 'ਤੇ ਗੁਜਰਾਤ-ਦੰਗਿਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਲੰਕ ਲੱਗਾ। ਖਪਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਵਿਸਵੀਕਰਨ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਰੁੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਸੇ ਨਿੱਜ, ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਮੁੱਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ/ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਵੀ ਝੰਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਜੇ ਇਕ ਹੱਥ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਕੁਝ ਦੇ ਵੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਵੱਧ ਰਹੀ ਪਕੜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦਮਨ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਦਾ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਾਵਿ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਭਜਨ ਗਿੱਲ, **ਧਰਤੀ ਨਾਦ** (2005 **ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ** ਤੇ (2008), ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਲਿਪੀ ਦਾ ਮਹਾਂਦੇਵ **ਨਾ ਅੱਗ ਹੈ ਨਾ ਲੋਹਾ** (2012), ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ, ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਮੀਰ **ਕਾਲੇ ਫੁੱਲ** (2008) ਤੇ **ਲਾਲ ਪਰਿੰਦੇ** (2014), ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ **ਬਾਰੀਂ ਕੋਹੀਂ ਦੀਵਾ** (2003), ਮੇਹਰ ਮਾਣਕ **ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਤੇ ਪਰਛਾਵੇਂ** (2005) ਤੇ **ਲਾਵਾ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ** (2011) ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਕਵਿਤਾ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਮੁਹਾਜ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਬੌਧਿਕ

ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੈ। ਜੁਝਾਰੂ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਸਮੂਹ ਜਨਮਾਨਸ/ਸਮਾਜ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁਤਾ ਨਾਹਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਰਹੀ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਿਆਸੀ/ਬੌਧਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਹਿਜ ਤੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪ੍ਰਤਿ ਸੰਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਘੁਟਨ ਵਾਲੇ ਮਹੌਲ ਦੇ ਬਾਣਾਂ ਨਾਲ ਉਭਰੇ ਰੋਹ ਨੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੁਲਾਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸੰਕਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦਮ ਘੁੱਟ ਕੇ ਜੀਅ ਰਹੇ ਜਾਂ ਮੈਦਾਨ ਛੱਡੀ ਬੈਠੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ, ਉਸਦੀ ਘੁੱਟਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਕਰਾਉਂਦੀ, ਉਸਨੂੰ ਬਜ਼ਾਰਵਾਦੀ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਵਿਚ 'ਜਗਦਿਆਂ ਦੀਵਿਆਂ' ਦੇ ਰੂ-ਬਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ :

*ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਮੌਲਿਕ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ*
*ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਹੀ ਗੱਲਾਂ ਦੁਹਰਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ*

*ਦੁਹਰਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ*
*ਵਾਰ ਵਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ*
*ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਪੈਰ ਧਰਨ ਲਈ*
*ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਏਥੇ*
*ਇਹ ਉਸੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਜੰਮਣ ਕਿਰਿਆ ਹੈ*
*ਬਸ ਜ਼ਰਾ ਲੰਮੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ* [18]

.... ... ...

*ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹਰਕਤ*
*ਮੋਟਰਕਾਰਾਂ-ਟੀ.ਵੀ.-ਫੋਨਾਂ ਤੱਕ ਘਟੀ ਹੈ*
*ਸੜਕਾਂ-ਘਰ-ਬਜ਼ਾਰ ਦੀ ਜਗਮਗ*
*ਇੰਝ ਜਾਪੇ 'ਨੇਰਾ ਹੀ 'ਨੇਰਾ*

*ਸੱਚਮੁੱਚ ਬਾਰ੍ਹੀਂ ਕੋਹੀਂ ਦੀਵਾ ਜਗਦਾ*
*ਬਾਰ੍ਹੀਂ ਕੋਹੀਂ ਜਗਦਾ ਦੀਵਾ*
*ਜਿਵੇਂ ਵਿਚ ਵੀ*
*ਘੋਰ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਦਾ ਜੋਗੀ*

*ਸ਼ੁਕਰ ਹੈ!*
*ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਤਾਂ ਦੀਵਾ ਜਗਦਾ*
*ਬਾਰ੍ਹੀਂ ਕੋਹੀਂ ਦੀਵਾ ਜਗਦਾ* [19]

ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦੇ ਸਮਾਂਨੰਤਰ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਆਪਣਾ ਚਿਹਰਾ-ਮੁਹਰਾ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਤੇ ਬੇਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਦੇ ਦੌਰ ਅਤੇ ਖ਼ਪਤੀ ਕਲਚਰ ਦੇ ਉਪਭੋਗੀ ਰੁਝਾਨ 'ਚੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਤਰਮੁੱਖਤਾ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਬੰਦਾ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਵੈ, ਤਨ, ਮਨ, ਘਰ, ਰਿਸ਼ਤੇ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਆਦਿ ਦੇ ਬਣਦੇ-ਬਿਨਸਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ੋਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਜਾਂ ਹੁਲਾਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਯੁੱਧਾਂ, ਰੁਦਨਾਂ, ਦੰਭਾਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਦੇਹ, ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਅਸੀਮ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਬੇਬਾਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਇਸੇ ਰੁਝਾਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਘਮਸਾਣ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਦੇਹਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ, ਅਣਗੌਲੇ ਤੇ ਦਬਾਏ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਨਿੱਜਵਾਦੀ ਤੇ ਖ਼ਪਤੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਹੁਣ ਤੀਕ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ, ਅਣਗੌਲੇ, ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਤੇ

ਖੁੱਲ੍ਹ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਵੇਲੇ ਨਵੇਂ-ਪੁਰਾਣੇ ਕਵੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜੀਅ ਰਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਉਦਾਸੀ, ਖ਼ੌਫ਼, ਖ਼ੁਸ਼ੀ, ਗ਼ਮੀ, ਇੱਛਾ, ਸੁਪਨੇ, ਆਸ ਤੇ ਹੁਲਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਕਵੀ ਦੀ ਸੰਚਾਰ-ਵਿਧੀ, ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਲੱਗ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਜਲੌਅ ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ **ਘੁੰਡੀ** (2001) ਤੇ **ਕਮੰਡਲ** (2003), ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਵੀ **ਕਾਮੇਸ਼ਵਰੀ** (1999) **ਆਸ਼ਰਮ** ਤੇ ...**ਤੇ ਮੈਂ ਆਇਆ ਬੱਸ** (2005) ਅਤੇ ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਂਕੇ **ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੀ ਲਾਲਟੈਨ** (2002) ਤੇ **ਪਿਆਸ** (2013) ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ **ਖੜਾਵਾਂ** (2001) **ਦਰਦ ਮਜੀਠੀ** (2006) ਤੇ **ਮਹਾਂ ਕੰਬਣੀ** (2009) ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ **ਬਚਪਨ ਘਰ ਤੇ ਮੈਂ**, (2005), **ਤਨ ਤਕੀਆ** (2010) ਤੇ **ਸੁਪਨੀਂਦੇ** (2014), ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ **ਅਸੀਂ ਨਾਨਕੇ ਦੇ ਕੀ ਲਗਦੇ ਹਾਂ** (2001) ਤੇ **ਇਹ ਬੰਦਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ** (2010), ਭੁਪਿੰਦਰਪ੍ਰੀਤ **ਗੂੰਜ਼** (2010) ਤੇ **ਮੈਂ ਰੇਸ਼ਮ ਬੁਣਦਾਂ** (2014) ਹਰਮੀਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ **ਸਮੁੰਦਰ ਬਲਾਉਂਦਾ ਹੈ** (2002) ਤੇ **ਉੱਧੜੀ ਹੋਈ ਮੈਂ** (2014), ਬਲਵਿੰਦਰ ਸੰਧੂ **ਕੋਮਲ ਸਿੰਘ ਆਖਦਾ ਹੈ** (2002) **ਮੈਂ ਵੀ ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦਿ** (2013), ਦੇਵਨੀਤ **ਯਾਤਰੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ** (2003), ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ **ਬਲੈਕ ਹੋਲ** (2009), **ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸੰਸਦ** (2014) ਤੇ **ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ** (2017), ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ **ਸ਼ਿਆਹੀ ਘੁਲ਼ੀ ਹੈ** (2011) ਤੇ **ਓਕ** (2016), ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ **ਭਰਿਆ ਹੈ ਅਸਮਾਨ** (2015), ਮਨਮੋਹਨ **ਅੱਥ** (2004), **ਨੀਲਕੰਠ** (2008) ਤੇ **ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ’ਚ** (2010), ਅੰਬਰੀਸ਼ **ਰੰਗ ਤੇ ਰੇਤ ਘੜੀ** (2001) ਤੇ **ਬ੍ਰਹਮ ਕਮਲ** (2007) ਅਤੇ ਤਨਵੀਰ **ਕੋਈ ਸੁਣਦਾ ਹੈ** (2016) ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਇਕ ਕਵੀ ਦਾ ਆਪਣਾ-ਆਪਣਾ ਜਗਤ ਹੈ। ਦੀਦ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋ ਸਵੈ, ਤਨ, ਮਨ, ਘਰ, ਰਿਸ਼ਤੇ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਆਦਿ ਦੇ ਬਣਦੇ-ਬਿਨਸਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਾ ਜਾਂ ਬੰਦੇ ’ਚੋਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਨਿਰ-ਉਚੇਚ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜ ਕੇ ਸੰਜੀਵ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿਚ ਅੰਬਰੀਸ਼, ਭੁਪਿੰਦਰਪ੍ਰੀਤ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੰਬਰੀਸ਼ ਤੇ ਪਰਮਜੀਤ ਸੋਹਲ ਵਰਗੇ ਕੁਝ ਕਵੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਭਿਆਨਕ ਦਮਨ ਨੂੰ ਈਕੋ-ਕਾਵਿ (ਰੁਖ, ਹਵਾ ਤੇ ਪਾਣੀ ਪ੍ਰਤਿ ਫ਼ਿਕਰ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸਾਡੀ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਤਅੱਲਕ ਬਣਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਰਤ ਤੇ ਸੂਰਤ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਣ-ਸੁਖਾਵੇਂ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤਿ ਵਧੇਰੇ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸੁਹਜ, ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕਵੀ (ਨਵੇਂ ਤੋਂ ਨਵਾਂ ਵੀ) ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਵਾਂ/ ਪੁਰਾਣਾ ਸ਼ਾਇਰ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਢਾਲ਼ਣ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਕਵੀ ਤਨਵੀਰ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨਮੂਨੇ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪੜਦੇ ਹਾਂ:

*ਕਵਿਤਾ*
*ਮੈਂ ਕੌਣ ਹਾਂ?*
*ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੀ ਹੈ?*
*ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣ*
*ਅਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਣ*
*ਅਛੂਹ ਨੂੰ ਛੂਹਣ*
*ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣ*
*ਦੀ ਤਾਂਘ ’ਚ ਸਿਰਜੀ ਕਲਾ ਹੈ*[20]
.... ... ...
*ਕਵਿਤਾ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ*
*ਕਵਿਤਾ ’ਚ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ*

*ਖੁਸ਼ਬੂ ਵਾਂਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ*
*ਕਵਿਤਾ ਛਪੀ ਖ਼ਬਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ*
*ਛੁਪੀ ਖ਼ਬਰ ਦੀ ਕਬਰ ਫਰੋਲਦੀ ਹੈ*
*ਕਵਿਤਾ ਮੈਨੂੰ ਖ਼ਾਲੀ ਕਰਕੇ ਭਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।*[21]

ਇਸ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਹਰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਲੇਖਕ ਚੇਤੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਓਨਾ ਖ਼ਤਰਾ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀ ਬੇ-ਰੁਖ਼ੀ ਤੋਂ ਹੈ। ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਆਸਤ ਨੇ ਰਿਜ਼ਕੋਂ/ਰੁਜ਼ਗਾਰੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੱਸਲਾ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਤੇ ਮਾਂ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਚੋਣ 'ਚੋਂ ਡੂੰਘਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖਪਤੀ ਤੇ ਬਜ਼ਾਰੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵੜ੍ਹ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਲੀ ਚੜ੍ਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰ ਇਸ ਮਰ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਫ਼ਿਕਰ ਬੜੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਤਨਜ਼ੀਏ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ:

*ਮਰ ਰਹੀ ਹੈ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ*
*ਕਿਉਂਕਿ ਜੀਉਂਦੇ ਰਹਿਣੇ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨੇ*
*ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲੋਕ*
*.... ... ...*
*ਜੀਉਂਦੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨੇ*
*ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲੋਕ*
*ਇਸ ਸ਼ਰਤ ਤੇ ਵੀ*
*ਕਿ ਮਰਦੀ ਏ ਤਾਂ ਮਰ ਜਾਏ ਭਾਸ਼ਾ*
*.... ... ...*
*ਹੁਣ ਜਦੋਂ*
*ਦਾਣੇ ਦਾਣੇ ਉੱਪਰ*
*ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ*
*ਤੁਹਾਡਾ ਰੱਬ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ*
*ਤਾਂ ਕੌਣ ਬੇਰਹਿਮ ਮਾਂ ਬਾਪ ਚਾਹੇਗਾ*
*ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਬੱਚੇ*
*ਡੁਬ ਰਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਜਹਾਜ਼ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਰਹਿਣ?*[22]

ਇਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਾਇਰ ਆਸਵੰਦ ਵੀ ਹੈ :

*ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ*
*ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਰਨਹਾਰ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰ ਕੇ*
*ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਰਨਹਾਰ ਹਾਲਤਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰ ਕਰਨ ਲਈ*
*ਹੋਰ ਵੀ ਜਿਉਣਜੋਗੀ*
*ਹੋਰ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਹੋ ਉ ਠੇ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ।*[23]

ਸੋ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਬੜੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਬਾ-ਵਾਸਤਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਮਹਿਦੂਦ ਸਮਝ 'ਚੋਂ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਫੜ੍ਹਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਜੋਕਾ ਯਥਾਰਥ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਹੈ, ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਪੇਚੀਦਾ ਹੈ, ਤੇਜ਼ ਗਤੀ 'ਚ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਾ ਇਹ ਛੇਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਛੇਤੀ ਪਕੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਰੇਲ/ਬੱਸ ਰਾਹੀਂ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਖਿੜਕੀ ਵਿਚੋਂ ਕਾਹਲੀ-ਕਾਹਲੀ ਨਾਲ ਚੀਜਾਂ ਭੱਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਪਕੜ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਬਹੁਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਪਲ-ਪਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਹੋ ਤਾਂ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਬੁਰਕੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਤੇ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕਵੀ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਅਨੁਭਵ ਪਕੜ ਰਿਹਾ, ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਕੁਝ ਲੱਗ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਬਹੁਤੀ

ਕਵਿਤਾ ਸਿਆਸੀ ਹੈ ਤੇ ਸਿਰਫ ਸਿਆਸੀ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਹੈ। ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਘੜ੍ਹੀ ਹੋਈ। ਵਿਅੰਜਨਾਤਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੂਖਮ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਵਿਤਾ ਸਿਰਫ ਸਵੈ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੈ ਤੇ ਐਬਸਟ੍ਰੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਤਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਧੁੰਦਲੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਵੀ ਤੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਤਅੱਲਕ ਅਣਗਿਣਤ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੱਝਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ ਜੋ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਮੰਚ 'ਤੇ ਨਿੱਸਲ ਪਏ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮੰਚ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ ਜੋ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਦੀ ਦਵਾ ਬਣੇ। ਬਾਕੀ ਕਈ ਨਵੇਂ ਕਵੀ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹਨ ਜੋ ਨਵੇਂ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਬਾਰੀਕੀ/ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਨਾਲ ਚਿਤਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾਨਾ/ਚਿੰਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤੰਨ ਹਨ। ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ, ਜ਼ਫ਼ਰ, ਬਲਵਿੰਦਰ ਸੰਧੂ, ਮਨਮੋਹਨ, ਤਨਵੀਰ, ਜੈ ਪਾਲ, ਸੰਦੀਪ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਹੀਨ ਕਵਿਤਾ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉੱਜਲੇ ਮੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ।

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ, ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ, ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਯੂ.ਜੀ.ਸੀ. ਸਪਾਂਸਰ ਦੋ-ਰੋਜ਼ਾ ਨੈਸ਼ਨਲ ਸੈਮੀਨਾਰ (ਮਿਤੀ 07-08 ਮਾਰਚ, 2017) ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ, ਪੰ. 1
2. ਗੁਰਬਚਨ, ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਤੰਕ, **ਫ਼ਿਲਹਾਲ**-14.
3. ਗੁਰਬਚਨ, **ਪੰਜਾਬ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਦਸ਼ਾ ਦਿਸ਼ਾ** (2016), ਪੰ. 242
4. ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ ਦੇ ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ ਤੇ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ **ਲਕੀਰ**-120 (ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ 2017) ਦੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵਿਚ ਪੰਨਾ 3 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਬਚਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ **ਪੰਜਾਬ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਦਸ਼ਾ ਦਿਸ਼ਾ** (2016) ਵਿਚ ਪੰਨਾ 258 'ਤੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।
5. ਆਕਤਵੀਓ ਪਾਜ਼ ਦੇ ਕਥਨ, **ਲਕੀਰ**-120 (ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ 2017) ਵਿਚ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਦੇ ਲੇਖ 'ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਵਿਚੋਂ ਪੰਨਾ 113 ਤੋਂ ਉਧਰਿਤ।
6. ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ** ਤੇ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ**, (2000) ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ **ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਾਸ਼ਤਰ** (1997) ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ।
7. ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਨੇ ਆਪਣੀ **ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ** (1999) ਵਿਚ ਇਸ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਸਮਝਦਿਆਂ ਨਵੇਂ ਤਰਕਾਂ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਕਾਲ-ਵੰਡ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ 1990 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਉਭਾਰੀ ਹੈ।
8. ਡਾ. ਰਜਿੰਦਪਾਲ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (2006), ਡਾ. ਵਨੀਤਾ ਨੇ **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ** (1998) ਅਤੇ ਮੈਂ **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ** (2002) ਵਿਚ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ।
9. ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਨੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਉਤਰ-ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ** (2012)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤਸਕੀਨ ਇਸਨੂੰ 'ਸੱਤਾ ਤੇ ਗੈਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ' (**ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ**-2007) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਇਸਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ' (**ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ**-2011) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੇਖਦੀ ਹੈ।
10. ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ** (2014) ਪੰ. 31
11. ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ, **ਆਗਾਜ਼** (ਸੰਪ.) (2002), ਪੰਨਾ 43.
12. ਮਨਮੋਹਨ, **ਲਕੀਰ-120** (ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ 2017), ਪੰ. 27
13. ਮਦਨ ਵੀਰਾ, **ਭਾਖਿਆ**, (2001), ਪੰਨਾ 87.

14. ਮਦਨ ਵੀਰਾ, **ਲਕੀਰ-120**, (ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ 2017) ਪੰ. 65
15. ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, **ਲਹੂ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ** (2010), ਪੰਨਾ 45.
16. ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ, **ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ** (2016), ਪੰ. 24.
17. ਪਾਲ ਕੌਰ, **ਲਕੀਰ-120** (ਜਨਵਰੀ-ਫਰਵਰੀ 2017), ਪੰ. 14
18. ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਮੀਰ, **ਕਾਲੇ ਫੁੱਲ** (2008) ਪੰ. 27
19. ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ **ਬਾਰੀਂ ਕੋਹੀਂ ਦੀਵਾ** (2003) ਪੰ. 25
20. ਤਨਵੀਰ, **ਕੋਈ ਸੁਣਦਾ ਹੈ** (2016) ਪੰ. 19
21. ਉਹੀ, ਪੰ. 27
22. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, 'ਮਰ ਰਹੀ ਹੈ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ', http://www.punjabi-kavita.com/PunjabiPoetrySurjitPatar.php#Patar152
23. ਉਹੀ ।

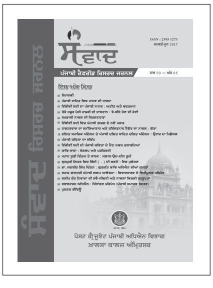
◈

# ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ

**ਕਾ**ਵਿ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਚਾਰ-ਇਕਾਈ ਵੀ ਹੈ, ਇਕ ਸੁਹਜ ਇਕਾਈ ਵੀ ਅਤੇ ਇਕ ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਵੀ। ਸੰਚਾਰ, ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ 'ਕਾਵਿ', ਸੂਝ ਦੇ ਆਦਿ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਅਮਲ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਆਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਖੋਜਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ 'ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ' ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ।

'ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ : ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ' ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਏ ਹੋਏ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ/ਕਿਰਤ ਵਿਚਲੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵੀ-[1] ਹੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਹਿਤ-ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕਲਾ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਬਾਕੀ ਕਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਜਟਿਲਤਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਸਾਹਿਤ ਆਪ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬੋਲੀ (ਭਾਸ਼ਾ) ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।"[2] ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਪਛਾਣ ਖ਼ੁਦ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਮਾਜ (ਅਨੁਭਵ-ਵਸਤੂ) ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ (ਵਿਹਾਰਕ-ਵਰਤੋਂ) ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਤ੍ਰੈ-ਪਰਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ। ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਤ੍ਰੈ-ਪਰਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀਆਂ ਸੰਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਉਸਾਰ ਵਿਚ ਢਾਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਸੂਝ ਵਾਲੇ ਲਈ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੂਝ ਵਾਲੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ ਲਈ ਵੀ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਆਮ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ




**ਡਾ. ਉਮਿੰਦਰ ਜੌਹਲ**
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਦੁਆਬਾ ਕਾਲਜ ਜਲੰਧਰ
09815421999
ominderjohal@yahoo.com

ਵਖਰਿਆਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਮ-ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੈ। ਬੁਲਾਰਾ ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ (ਬੁਲਾਰਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ) ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਜਿਹੀ ਸਰਲ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਤਿਆਗੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾਈ-ਸੰਰਚਨਾ ਹੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਜਿਹੀ ਸਰਲ-ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਦੇਸ਼-ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਜੀਵੰਤ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। "ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਮ-ਵਿਹਾਰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।..ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ-ਘਾੜਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਭਾਸ਼ਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ.. ਕੋਈ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਇਕ ਪਾਠ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ।"[3]

ਸਾਹਿਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਸਵਿਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਬਣਦਾ ਹੀ ਉਦੋਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਹ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿੱਥ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਦਿਸਣਯੋਗ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੂਝ-ਚੌਖਦਿਆਂ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਦਾ ਇਹ ਦਿਸਣਯੋਗ-ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਹ ਚਮਤਕਾਰੀ-ਅਰਥ-ਉਸਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਢਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣੇ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਫੈਲਾਓ ਵਿਚ ਜੁੱਟੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਸੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਿਜ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਅਭਾਸ਼ਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਅਭਾਸ਼ਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਭਾਸ਼ਾ ਰੂਪ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਸਰੂਪ ਬਣੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਖ਼ੁਦ ਕਾਵਿ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਕਵੀ/ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਇਕਰੂਪਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਸ਼ੈਲੀ ਹੀ ਅਰਥ ਹੈ, ਰੂਪ ਹੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਆਦਿ। ਇਹ ਕਥਨ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇਕਰੂਪਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜੇ ਰੂਪ ਦੀ ਚੋਣ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੰਗਤੀ ਆ ਜਾਏਗੀ।"[4] ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਜੁੱਟੀ ਹੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੱਦਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਅਰਥ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਦਾ ਇਹ ਅਮਲ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਖ਼ੁਦ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੈ, ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਰਚਨਾ ਬਣੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਪੈਟਰਨ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਦਿ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਖਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਤਾਂ ਪਾਠ ਅਤੇ ਪਰਵਚਨ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਨਾਤਮਿਕ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਾਵਿ-ਪਰਕਾਰਜ ਇਕ ਹੈ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ (ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਾਵਿ ਪਰਕਾਰਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[5] ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਸੰਦੇਸ਼-ਸਿਰਜਣ

ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਸੰਦੇਸ਼-ਸੰਚਾਰਨ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼-ਸਿਰਜਣ ਦੋ ਵੱਖਰੀ-ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਕਤਾ, ਸਰੋਤਾ, ਸੰਬੰਧਾਤਮਿਕਤਾ, ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਕੋਡ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਮਾਧਿਅਮ ਮੁਖ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਕਤਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਵੱਲੋਂ ਉਦੇਸ਼-ਪੂਰਤੀ (ਸੰਦੇਸ਼-ਸੰਚਾਰ) ਤੱਕ ਹੀ ਸਾਂਭੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਸੰਦੇਸ਼-ਸਿਰਜਣ ਸਮੇਂ ਦੂਸਰੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਜੀਵੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾਈ-ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖੀ ਤਾਂ “ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ... ਇਹ ਸਹਿਜ ਜਾਂ ਨਿਰ-ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਢਾਲੀ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।”[6] ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਪੈਟਰਨ ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ, ਸੁਚੇਤ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵੀ ਅਮਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਸਰਿਜਣਾ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਫੁਰਨੇ ਦੀ ਨਿਆਈ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਅਮਲ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾਅ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਕ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਤੈਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੀਂਹ ਵਿਚੋਂ ਕਾਵਿ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ-ਬਿੰਦੂ ਨਾਲ ਰਮੀ ਹੋਈ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਬਣ ਕੇ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਗਵਾਉਂਦੇ ਨ। ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਵੇਂ ਮੌਲਿਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ‘ਜਾਣ-ਬੁੱਝ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਢਾਲੀ ਗਈ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ’ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਮ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਰਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਰਕਿਰਤੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਾਹਿਤ ਰੂਪ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਅਨੁਭਵ-ਵਸਤਚੂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ, ਨਿਵੇਕਲੇ, ਸੱਜਰੇ, ਵਿਲੱਖਣ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਪਾਠਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮੂਲ-ਚਿੰਤਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੋਖਟਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋਇਆ ਰਚੇਤਾ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕਾਵਿ-ਲਾਂਗ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਵਿ-ਲਾਂਗ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ-ਸਤਰ ਤੋਂ ਏਨਾ ਪਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ-ਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਵਿਚਰੇ। ਪਰ ਰਚੇਤਾ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੀਂ ਈ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ-ਚੋਖਟੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਰਜਤ ਰਚਨਾ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਮੱਦਾਂ, ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ/ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਅਭਾਸ਼ਕ-ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਦਾ ਸਾਹਿਤ-ਮੁੱਲ ਇਸ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੋਸ਼ੀ ਅਰਥ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੋਗਦੇ ਸਗੋਂ ਕਿਤੇ ਸੁੰਘੜਦੇ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸਥਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ-ਗਿਆਨ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਗਿਆਨ, ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦੇ ਸਵੈ-ਸਿਰਜਤ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਗਿਆਨ, ਸਾਹਿਤ-ਕਾਵਿ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ। ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਤੇ ਕੋਸ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ‘ਅਭਿਧਾ’ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੰਚਾਰੀ ਰੂਪ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਲਕਸ਼ਣਾ ਅਤੇ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਅਮਲ ਸਾਹਿਤੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਅਮਲ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ-ਅਮਲ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ

ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਝ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਉਸ ਸਿਰਜਣਤਾਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਧਾਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਮਾਂਤਾਂਤਰ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਉਸਾਰ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ।ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ (ਪਰੰਪਰਾ) ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਰਾਹਨ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਰਚੇਤਾ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ "ਮੂਰਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪਰਾਹਨ ਦੀ ਹੀ ਮੁੱਖ ਚਿੰਤਾ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸ਼ਾਬਦਿਕ, ਵਿਆਕਰਨਕ, ਧੁਨੀਗਾਮਮੂਲਕ, ਅੱਖਰ ਮੂਲਕ, ਅਰਥ ਮੂਲਕ, ਬੋਲੀ-ਮੂਲਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਅਤੇ ਰਜਿਸਟਰ ਮੂਲਕ[7] ਕਾਵਿ-ਪਰਾਹਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਾਹਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਪਰਾਹਨ ਮੂਲਕ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪਰਾਹਨ ਨਵ-ਸ਼ਬਦ ਘਾੜਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੰਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਰਾਹਨ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਵੈ-ਸਿਰਜਤ ਵਿਆਕਰਨਕ-ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਲੜੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰ ਦੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਧੁਨੀ-ਮੂਲਕ ਪਰਾਹਨ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ । ਅੱਖਰ-ਮੂਲਕ, ਅਰਥ-ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਬੋਲੀ-ਮੂਲਕ ਪਰਾਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਲਗਭਗ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਾਹਨ ਦਰਅਸਲ ਟਕਸਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਲਾਕਾਈ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਰਜਿਸਟਰ ਦਾ ਪਰਾਹਨ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼-ਰਚਿਤ ਕਵਿਤਾ 'ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ' ਵਿਚ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਰਜਿਸਟਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ, ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੁੜ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪੈਰੋਲ ਜਿਥੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕੋਝੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਂਦਾ, ਉਥੇ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪਰਵਚਨ ਕਾਵਿ-ਸੂਚਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਟੇਢੇ ਪਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ (ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਸਮੇਤ) ਨੂੰ ਸਮੋ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸੰਪੂਰਨ, ਸਮੱਗਰ ਅਤੇ ਇਕਾਗਰਚਿਤ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਮੱਦਾਂ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਵਿ-ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਖੋਲ੍ਹਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਪਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੱਦਾਂ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਦਰਭਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿਚ ਖੋਲ੍ਹਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਾਵਿ-ਪਰਮਾਣਿਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਰਯੋਜਨ ਮਾਨਵੀ ਸੂਝ ਦੇ ਨਵੇਂ ਫੈਲਾਓ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਦਰਅਸਲ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਖ਼ੁਦ ਕਾਵਿ ਬਣ ਕੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ , ਜੋ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸੰਸਾਰਾਂ ਲਈ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਵੀ। ਕਾਵਿ ਬਣੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਮ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਕਹਿਣਾ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਾਂ/ਉਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਭਾਸ਼ਾ, ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਸੇ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਨਿਭਾਓ ਰਾਹੀਂ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਅਮਲ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੀਵੰਤ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

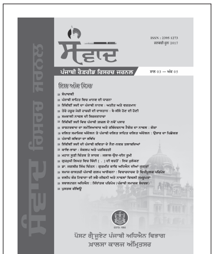
ਤੱਤਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੌਲਿਕ ਵਿਧਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ-ਮੁੱਲ। ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ-ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਸਵੈ-ਸਿਰਜਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਆਮ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬਣਿਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਂਤਰਿਕਤਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਸਿਰਜਤ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ-ਰੂਪ ਸਧਾਰਨ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਤੱਕਦੇ ਇਸ ਫੈਲਾਓ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਤੇ ਪਛਾਨਣਾ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤ-ਸੂਝ ਦੇ ਆਦਿ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਰਥ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ ਦਾ ਕਾਵਿ ਅਰਥ-ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੂਝ ਦੇ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਸੁਹਜ ਦੀ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਮੂਲ ਕਰਮ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਮੂਲ ਧਰਮ ਬਣ ਕੇ ਨਿਭਦੇ ਹਨ। ਸੁਹਜ, ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵਿਚੋਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਕਦੇ ਇਕ ਅਤੇ ਕਦੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪਹੁੰਚ ਨੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੂਤਰ ਪਛਾਨਣ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਵੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੁਹਜ, ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਅਰਥ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ-ਇਕਰੂਪਤਾ ਵਿਚ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਨ ਹੋਇਆ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਯਤਨ ਨੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

### ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :


1. ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤਕੀ**, ਪੰਨਾ 117.
2. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 124.
3. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤਕੀ**, ਪੰਨਾ 69.
4. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ-ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 1.
5. Anjani Kumar Sinha, “Stylistic and Literary Criticism” **Language Style & Disccusseed.** Onkar N. Kaul, P. 83
6. ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤਕੀ**, ਪੰਨਾ 86.
7. Geaffrey N. Lcech, A Linguistic Guide to English Poetry, ਉਧਰਿਤ ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤਕੀ**, ਪੰਨਾ 103.


◈

# ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਸਾਧਕ : ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ



**ਲਖਵੀਰ ਕੌਰ ਲੈਜ਼ੀਆ**
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
7589088435
lezia.lakhvir@gmail.com

**ਦੁ**ਨੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਹੋਂਦਗਤ ਅਰਥ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਰਮ ਸੱਚ/ਪਰਮ ਤੱਤ ਤੱਕ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪਣੀਆਂ-ਆਪਣੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਨੌਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਜਾਂ ਮੋਕਸ਼ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। **ਅੱਲਾਹ, ਕੁਰਾਨੇ-ਮਜੀਦ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ** ਤਿੰਨ ਅਜਿਹੇ ਸੂਤਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਵਾਹਿਦ ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭੇਜੇ ਅੰਤਿਮ ਰਸੂਲ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ੁਦਾਈ ਕਲਾਮ ਕੁਰਾਨੇ-ਮਜੀਦ ਨਾਜ਼ਿਲ ਕੀਤੀ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਤੌਹੀਦੀ ਮਜ਼ਹਬ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ: ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਰਮ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪਖੋਂ ਇਹ ਇਕ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾ ਧਰਮ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਭਰਾਤਰੀਭਾਵ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਸਮਰਾਟਵਾਦ ਅਤੇ ਭੂਪਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ।[1]

ਮੁਹੱਬਤ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ, ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਜਾਂ 'ਤਸੱਵੁਫ਼' ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪੈਗੰਬਰ ਵਿਚੋਂ ਖੋਜਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਪੈਗੰਬਰ ਨੂੰ ਜੋ ਇਲਹਾਮ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਪਸਾਰ ਸਨ—ਇਕ ਨੇ ਕੁਰਾਨੇ-ਮਜੀਦ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ, ਭਾਵ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਸਾਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਪਰੰਤੂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੁਝ ਕੁ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਦਿਲ ਤੋਂ ਦਿਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ (Conveyed) ਗਿਆ। ਕੁਰਾਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ **'ਇਲਮ-ਏ-ਸ.ਫੀਨਾ'** ਹੈ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦਾ ਗਿਆਨ **'ਇਲਮ-ਏ-ਸੀਨਾ'** ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਇਨਾਇਤ ਖਾਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ (Sufi Teaching) ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਸੰਸਥਾਪਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਰੰਭ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ:

> ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਨੂਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉੱਚ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹੀ ਗਿਆਨ ਰੱਬੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਦੈਵੀ-ਬੁੱਧ (divine wisdom) ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪੈਗੰਬਰ "ਦਿਆਲਤਾ ਵਾਲੇ" (People of Heart) ਪੁਰਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮਾਲਕਾਂ ਅਤੇ ਮਤਾਹਿਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੈ।[2]

ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਮ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਪੈਗੰਬਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗਿਆਨ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੋਇਆ। ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗਿਆਨ, ਪਿਆਰ, ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਇਕਾਂਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਸਿਲ ਹੋਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਨਿਰਹੰਕਾਰੀ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ। ਇਸ ਨਿਰਹੰਕਾਰੀ, ਨਿਮਰ, ਪਿਆਰ, ਭਗਤੀਭਾਵ ਆਦਿ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ’ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ।

ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਦਮਨ ਲਈ ਹੋਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਜਿਹੜੀ ਧਰਮ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਮਖੌਲ ਉਡਾਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਪਹਾੜਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਫ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਛੁਪੇ। ਈਸਾ ਮਸੀਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਈਸਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਸੁਣਿਆ। ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ **ਜ਼ਾਫ਼ਰ** ਪਹਾੜ ’ਤੇ ਕੀਤੀ ਪੁਕਾਰ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਰਬ ਵਿਚ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਬੈਠਾਇਆ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਰਾਹ ਇਸ਼ਕ, ਭਗਤੀ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਨਿਰਹੰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ, ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਜਲਾਲ-ਉ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਸ਼ਮਸ਼ ਤਬਰੇਜ਼ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ।

ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮੂਹ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭਲੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਧਰਮ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦ ਜਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਦਮ ਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੱਧ ਰੂੜ, ਜਟਿਲ, ਬੋਝਲ ਅਤੇ ਭੇਖੀ ਪਾਖੰਡ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਝਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦੇ ਦਬਾਉ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆਂ ਧਰਮ ਦਾ ਸਰਲ ਅਤੇ ਉਦਾਰਮਈ ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜਾ ਧਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਈ ਵਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ-ਜਿਹੇ ਸਰਲ, ਸਹਿਜ, ਸਾਦਗੀ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਅਪਨਾਉਣ ਯੋਗ ਧਰਮ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮਾਰਗ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ। ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰ, ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਮਾਨਵਪੱਖੀ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਮਾਰਗ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਉੱਤੇ ਰੱਖੀ। ਮੁਹੱਬਤ ਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਅਮਲੀ ਸਮਝ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਮੂਹਰਲੀਆਂ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਸਿੱਖਿਆ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ “ਸੂਫ਼ੀ’ ਅਖਵਾਏ।

ਇਸ਼ਕ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਮੂਲ ਚੂਲ ਹੈ। ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਚਲਾਈ ਗਈ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ (ਅਮਲ ਕਰਨ) ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੌਲਾਨਾ ਰੂਮੀ ਦਾ ਨਾਮ ਆਰੰਭਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੌਲਾਨਾ ਰੂਮੀ ਨੂੰ ਬੜੇ ਅਦਬ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਾਨਾ ਰੂਮੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਮ ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੇ ਬਲਖ਼ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਛੇ ਰਬੀਆ-ਉਲ-ਅਵਲ 604 ਹਿਜ਼ਰੀ (30 ਸਤੰਬਰ 1207 ਈ.) ਨੂੰ ਸ਼ੇਖ ਬਹਾ-ਉਦ-ਦੀਨ ਵਲਦ ਦੇ ਘਰ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਦੀ ਵਾਲਿਦਾ ਦਾ ਨਾਮ ਮੋਮਿਤ ਖ਼ਾਤੂਨ ਸੀ। ਆਪ ਦੇ ਵਾਲਿਦ ਦਾ ਦਰਵੇਸ਼ੀ, ਬਜ਼ੁਰਗੀ, ਜ਼ੁਹਦ, ਤਪੱਸਿਆ ਅਤੇ ਵਿਦਵਤਾ (ਗਿਆਨ) ਵਿਚ ਦਰਜ਼ਾ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਆਤਮ ਸੰਜਮ, ਸਾਧਨਾ, ਸਰਲਤਾ ਅਤੇ ਪਰਸੁਆਰਥ ਦਾ ਸੰਗਮ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਨੇ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਪਿਤਾ ਨੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ

ਸ਼ਾਸਤਰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਵੀ ਸਿਖਾਈਆਂ। ਅਠਾਰਾਂ ਰਬੀਆਂ-ਉਸ-ਸਾਨੀ 628 ਹਿਜ਼ਰੀ (1230 ਈ.) ਨੂੰ ਸ਼ੇਖ ਬਹਾ-ਉੱਦ-ਦੀਨ ਇਸ ਫ਼ਾਨੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਫ਼ਾਤ ਹੋ ਗਏ। ਵਾਲਿਦ ਦੀ ਵਫ਼ਾਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਨੇ ਮੁਲਕ ਸ਼ਾਮ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਮਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਹਲਬ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਸਨ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਅਧਿਆਪਨ ਅਤੇ ਪਠਨ-ਪਾਠਨ 'ਚ ਵਿਅਸਤ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਕੁਲ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਪੰਜ ਸਾਲ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ। ਉਹਨਾਂ ਪਾਸ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਾਈ ਬੰਦਗੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਂਦੇ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਜ਼ਾਹਰੀ ਇਲਮ, ਜ਼ਿਆਰਤ ਅਤੇ ਜ਼ੁਹਦ ਦੇ ਕਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਵਾਸਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਸੀ। ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਗੁਰੂ, ਪੱਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਰਹਿਬਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਆਪ ਮੁਹੰਮਦੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਥੰਮ੍ਹ ਸਨ। ਆਪ ਫ਼ਤਵੇ ਲਿਖਦੇ ਸਨ ਅਤੇ "ਸਮਾਅ" (ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਾਚ) ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੌਰ "ਅਸਰ-ਏ-ਮਜ਼ਹਬੀ-ਉ-ਜਦਲੀ" ਅਰਥਾਤ "ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ" ਪ੍ਰਧਾਨ ਯੁੱਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਅਤੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਮੁਹਾਬਸੇ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਾਕ-ਯੁੱਧ ਦਿਆਂ ਮਾਅਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਨੇ ਇਲਮ ਅਤੇ ਦਲੀਲ-ਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਜੌਹਰ ਵਿਖਾ ਕੇ "ਅਬੁਲ-ਮਆਲੀ" ਹੋਣ ਤੇ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਖਿਆਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ।[3]

ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ, ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ, ਓਲਮਾ ਲੋਕ, ਮੁੱਲਾ ਮੌਲਵੀ, ਕਾਜ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਦਾ ਪਾਠ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ੰਦੇਸ਼ (ਆਦੇਸ਼) 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਢਾਲਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਆਰੰਭਕ ਸੂਫ਼ੀ ਅਧਮ, ਰਾਬਿਆ, ਜਨੂਨ, ਅਬੂ-ਯਜੀਦ, ਬਿਸਤਾਮੀ, ਮਨਸੂਰ ਅਨਲਹੱਕ ਅਤੇ ਅਲਗਜਾਲੀ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਹਜ਼ਰਮ ਰੂਮੀ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਿਵਯ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਫੈਲਾਇਆ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਸ਼ਕ (divine lover) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ (divine lover) ਲਈ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਇਸ਼ਕ, ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ 'ਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਹੈ।

ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਅਥਾਹ ਪ੍ਰੇਮ, ਇਸ਼ਕ ਸੀ। ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਨਾਂ ਸ਼ਮਸ-ਉਦ-ਦੀਨ ਬਿਨ ਅਲੀ ਬਿਨ ਮਲਿਕ ਦਾਦ ਸੀ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਆਪ ਤਬਰੇਜ਼ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਆਪ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਫ਼ਕੀਰ ਸਨ ਅਤੇ ਅਕਸਰ ਭ੍ਰਮਣ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ ਅਕਸਰ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦਗੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਅੱਗੇ ਫਰਿਆਦ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਐ ਖੁਦਾ ! ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਦੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਦੌਲਤ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੇ ਮਾਲਾਮਾਲ ਕਰਦਿਆਂ। ਇਸੇ ਭਾਲ ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਨਿਆ ਪਹੁੰਚੇ। ਇਥੇ ਆਪ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਰੂਮੀ ਨਾਲ ਹੋਈ। ਆਪ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਪੰਦਰਾਂ ਨਵੰਬਰ 1244 ਈ. ਨੂੰ ਹੋਈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਇਸ ਦੀਨੀ ਆਲਿਮ ਦੇ ਦੀਵਾਨੇ ਹੋ ਗਏ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਸਜਿਦ/ਮਦਰੱਸੇ ਕੁਝ ਵੀ ਯਾਦ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਪਲ ਲਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਾ ਹੁੰਦੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਨਾਲ ਲੱਗੇ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਇਲਮ ਸ਼ਮਸ ਨੂੰ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਏ ਉਥੋਂ ਚਲੇ ਗਏ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਮਿਸ਼ਕ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਸੁਲਤਾਨ ਵਲੇਦ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹ ਸਤਿਕਾਰ ਸਹਿਤ ਵਾਪਿਸ ਲੈ ਕੇ ਆਵੇ।

ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਆਫ਼ੀ ਮੰਗੀ ਪਰ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹਾਲਾਤ ਫਿਰ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੇ ਹੋ ਗਏ। 1247 ਈ. ਨੂੰ ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਵਾਪਿਸ ਪਰਤ ਗਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਕਦੇ ਵਾਪਿਸ ਨਹੀਂ ਆਏ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੁੱਤਰ ਅਲਾਉਦੀਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸੀ।"[4] ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਸਦਮਾ ਲੱਗਿਆ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਮਕਬਰਾ ਉਸ ਖੂਹ ਦੇ ਕੋਲ ਹੀ ਬਣਾਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਬਹੁਤ ਉਦਾਸ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸੁਲਤਾਨ ਵਲੇਦ ਨੇ ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ ਦੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਵਾਲਿਦ ਦਾ ਹਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

*ਸਮਾਅ ਦੇ ਨਾਚ ਗਾਣੇ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਸਾਹ ਵੀ ਨਾ ਲਿਆ*
*ਦਿਨ ਜਾਂ ਰਾਤ ਇਕ ਪਲ ਵੀ ਆਰਾਮ ਨਾ ਕੀਤਾ*
*ਉਹ ਮੁਫ਼ਤੀ ਸੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੋ ਗਏ*
*ਫ਼ਕੀਰ ਸੀ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੋ ਗਏ*
*ਇਹ ਅੰਗੂਰਾਂ ਵਾਲੀ ਸ਼ਰਾਬ ਨਹੀਂ ਸੀ*
*ਰੋਸ਼ਨ ਰੂਹ ਸਿਰਫ਼ ਨੂਰ ਦੀ ਮੈਂ ਪੀਂਦੀ ਹੈ।*[5]

ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ/ਗੁਰੂ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਨੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ **ਦੀਵਾਨ-ਏ-ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ੀ** ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਗਜ਼ਲ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਸ਼ੇਅਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਹਰ ਮਕਤੇ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਮਸ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਮਸ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ਼ਕ, ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਭੇਦ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਆਪ ਮੁਰਸ਼ਦ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਉਤਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪ੍ਰਚੰਢਤਾ, ਸਨੇਹ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਅਤੇ ਲਗਨ ਦੇ ਸੰਘਣੇਪਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਹੈ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਇਹੋ-ਜਿਹਾ ਇਸ਼ਕ ਸੀ। ਹਰ ਆਤਮਾ ਆਪਣੀ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਕੋਲੋਂ ਵਿਯੋਗੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਯੋਗ ਹਰ ਆਤਮਾ, ਰੂਹ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਸੋਮੇ (ਬ੍ਰਹਮ) ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੀ ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਖਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਖਿੱਚ ਹੀ ਉਸ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਖਿੱਚ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਹੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਾ ਇਸ਼ਕ ਖ਼ੁਦਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਨਾਲ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਾ ਦਾ ਅਸਲ ਵਾਸਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਾਕਿ-ਪਵਿੱਤਰ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਤਿਨੀ ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦੇ ਜ਼ਾਹਿਰ ਤਕ ਅੱਪੜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ ਪਾਸੋਂ ਇਸ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀਤੀ। ਆਪਣਾ-ਆਪਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ/ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਦੇਣਾ, ਆਪਣੇ-ਆਪੇ ਨੂੰ ਉਸ ਅੱਗੇ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਦਾ ਸੱਚਾ ਇਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਅਸਲ ਬੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਦਭਾਵੀ ਸਾਧਕਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਰੂਮੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਰਾਨੀ ਕਥਨ ਇਹ ਨੂੰ ਕਿ ਖ਼ੁਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੱਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਨਾਲ ਮੁਹੱਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਇਬਾਦਤ ਨਾਲੋਂ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮੁਹੱਬਤ ਹੀ ਸੱਚੀ ਇਬਾਦਤ ਹੈ। ਖ਼ੁਦਾ ਮੋਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵੀ।[6]

ਇਸ ਮੁਹੱਬਤ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੋਏ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰ/ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅੱਲਾਹ ਪਾਕਿ ਜਾਂ ਖ਼ੁਦਾਈ ਬੰਦਗੀ 'ਚ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਰਪਣ ਲਈ ਉਹ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਭਟਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਇਕ ਸੱਚਾ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਲੱਭ ਲਉ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਅਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ

ਦੁੱਖਾਂ, ਤਕਲੀਫ਼, ਭੈਅ ਅਤੇ ਮੁਸਬੀਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ, ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦਿਖਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਧਕ ਉਸ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਵੀ ਭਟਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਚਲ ਚੁੱਕੇ ਹੋਵਣ।[7] ਅੱਗੇ ਚਲਕੇ ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਉਸ ਰਾਹ (ਰਸਤੇ) 'ਤੇ ਇਕੱਲੇ ਯਾਤਰਾ 'ਚ ਅੱਗੇ ਨਾ ਵਧੋ ਜਿਸ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਕਦੀ ਵੇਖਿਆ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ/ਪ੍ਰੇਮ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਾ ਮੋੜੋ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੋ।[8]

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਅਥਾਹ ਸਾਗਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ, ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਹੋਵੇ। ਸੂਫ਼ੀ ਪ੍ਰੇਮੀ/ਮੁਰਸ਼ਦ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੁਭਵਹੀਣ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨੀ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਕ ਦਾ ਸਾਥ "ਅਧਿਆਤਮਕ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਵਾਸਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"[9] ਇਸ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਚਿਕਿਤਸਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਲੀ ਹੁਜ਼ਵੀਰੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਜਦੋਂ ਤਕ ਚਿਕਿਤਸਕ ਰੋਗੀ ਦੀ ਬੀਮਾਰੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੀ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਰੋਗੀ ਦੀ ਜਾਨ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰੇ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਲਈ ਕੀ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਉਚਿੱਤ ਇਲਾਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।[10]

ਮਾਨਵੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਨੇ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਏਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਰੱਬੀ ਰਹਿਮਤ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ। ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਹੀ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਕਰਮ ਉੱਚ-ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ, ਚੰਗੀ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕੁਰਬਾਨੀ, ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ/ਸੰਤਾਂ/ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਤਿਆਗ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਉਚੇਰੀ ਤੇ ਚੰਗੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਸ ਕੁਰਬਾਨੀ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਉਚੇਰੇ ਅਤੇ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਾਡਲ ਉਸਾਰਿਆ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਪੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਰ ਕੁਝ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਤੱਥ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ :

> ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਨਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਸ਼ਨ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਅਪਸਾਰ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਉਸਾਰੂ ਅਤੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਉੱਚ ਤੋਂ ਉੱਚਤਰ ਵੱਲ ਪ੍ਰਗਤੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਗਤੀ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਉ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਨਸਪਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਤਕ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[11]

ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਵਿਚ ਅਹਿਸਾਸ, ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਚਿੱਤਸ਼ੁੱਧੀ। ਚਿੱਤਸ਼ੁੱਧੀ ਕਾਰਣ ਮਨ ਵਿਚ ਇਲਾਹੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ਼ਕ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਲਾਹੀ ਇਸ਼ਕ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਅਸਧਾਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੰਦਿਰਿਆਵੀ ਸੂਝ ਜਾਂ ਅਕਲ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਹਨ। ਇਸ਼ਕ ਬਿਨਾਂ ਇਲਮ ਥੋਥਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।... ਚਿੱਤਸ਼ੁੱਧੀ ਉਪਰੰਤ ਦੂਸਰਾ ਪੜਾਅ ਇਲਾਹੀ ਮਾਰਫ਼ਤ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਸਰਾ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਅੰਤਿਮ ਹੈ।... ਮਾਰਫ਼ਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਪਰਿਮਾਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਲਾਹੀ ਇਸ਼ਕ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੂਖ਼ਮ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।[12]

ਸੂਖ਼ਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਤਹਿ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਬਾਰਾਂ ਦਸੰਬਰ 1273 ਈ. ਨੂੰ ਕੋਨਿਆ ਵਿਚ ਇਸ ਫ਼ਾਨੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਕਰ ਗਏ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜਨਾਜ਼ੇ ਸਮੇਂ ਬੱਚੇ, ਜਵਾਨ, ਅਮੀਰ, ਗਰੀਬ, ਆਲਿਮ, ਫ਼ਾਜ਼ਿਲ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ। ਸੋਗ ਅਤੇ ਵਿਆਕੁਲਤਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਆਦਮੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਪੜੇ ਲੀਰੋ-ਲੀਰ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਲੋਕ ਵੀ ਆਪਦੇ ਜਨਾਜ਼ੇ ਦੇ ਅੱਗੇ-ਅੱਗੇ ਅੰਜੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਅਤੇ ਰੁਦਨ ਕਰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਵੇਲੇ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੀ ਜਨਾਜ਼ੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੀ ਉਸ ਨੇ ਈਸਾਈਆਂ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀਆਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕਿ ਪੁੱਛਿਆ :

> ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਜਨਾਜ਼ੇ 'ਤੇ ਕਿਉਂ ਰੋ ਰਹੇ ਹੋ ? ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਖਿਆ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਪੈਗੰਬਰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਰਜ਼ਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਈਸਾ (ਯਸੂ-ਮਸੀਹ) ਅਤੇ ਮੂਸਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ।[13]

ਚਾਲੀ ਦਿਨ ਤੱਕ ਈਸਾਈ, ਯਹੂਦੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਜ਼ਾਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਰਤ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ ਦੀ ਵਫ਼ਾਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਲਮ-ਉਦ-ਦੀਨ ਕੈਸਰ ਨੇ ਜੋ ਕੋਨਿਆ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਰਈਸ ਸਰਦਾਰ ਸਨ, ਤੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਦਿਰਮ ਦੀ ਰਕਮ ਨਾਲ ਮੌਲਾਨਾ ਦੀ ਕਬਰ 'ਤੇ ਸਮਾਧ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਭਵਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨੂੰ "ਕੁਬਾ-ਏ-ਖਿਜ਼ਰਾ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਹਰ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਸ਼ਰਧਾ-ਪੂਰਵਕ ਮੌਲਾਨਾ ਦੇ ਮਜ਼ਾਰ ਦੀ ਜ਼ਿਆਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਉਂ ਇਹਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ/ਸਾਧਕਾਂ/ਸੰਤਾਂ/ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ, ਪਿਆਰ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬੰਦਿਸ਼ਾਂ, ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ, ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਨ। ਇਹ ਸਾਧਕ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਪਹਿਨੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਛੋਟਾ-ਵੱਡਾ, ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਿਆਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜ਼ਾਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਵੀ ਹੋਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਵੇਖ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ-ਜਾਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਈ। ਸੱਚਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ/ਫ਼ਕੀਰ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਇੱਕ ਆਲਿਮ ਸੂਫ਼ੀ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਤ੍ਰਿਵੈਣੀ ਸੰਗਮ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਰਮ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਪ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਸਨ :

> ਹਕੀਕਤ ਤਾਂ ਇਕੋ ਹੀ ਹੈ ਮਾਨਵਤਾ ਜਿਸ ਦੀ ਤਲਬਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਯਹੂਦੀ ਜਾਂ ਈਸਾਈ ਘਰਾਣੇ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਨਸਾਨ ਜਿਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਜਿਸ ਘਰਾਣੇ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਵਿਧਾਨ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੱਖਾਂ-ਕਰੋੜਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕ ਐਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੰਸ਼-ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਸੋਚਣ ਦੀ ਸ਼ਮਤਾ ਜਾਂ ਹਿੰਮਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਰ ਸਦ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਈਸਾਈ, ਈਸਾਈ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ, ਯਹੂਦੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।... ਇਕ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਜਾਦੂ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਦੂ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਉਸ ਦੇ ਸਿਰੋਂ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਆਰਿਫ਼ੇ-ਕਾਮਿਲ ਰੂਮੀ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਰਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।[14]

ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਧਰਮ ਦੇ ਕਿਸੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉੱਠ ਕੇ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਮੋਮਿਨ, ਯਹੂਦੀ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਇਕੋ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ

ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿਭਿੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਨਿਆਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[15]

ਹਜ਼ਰਤ ਰੂਮੀ ਸਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਾਵ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਸੂਰਤ ਜਿਸਮਾਨੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਰੂਹਾਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਸਭ ਲਈ ਇਕ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :


1. ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, **ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 13
2. Hazrat Inayat Khan, **Sufi Teaching**, P.13
3. ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, **ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਰੂਮੀ**, ਪੰਨਾ 8
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 37
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 38
6. ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, **ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 81
7. R.A. Nichalson, **Jalalu'o-Din Rumi**, Masnavi, P.26
8. Ibid, 26
9. S. H. Nasar, **Sufi**, P.73
10. ਅਲੀ ਹੁਜ਼ਵੀਰੀ, **ਕਸ਼ਫ਼ੁਲ ਮਹਿਜ਼ੂਬ**, ਪੰਨਾ 35
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 32
12. ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, op.cit, 83
13. F. Had Land Davis, **Mystic**, P.39
14. Ibid, P.23
15. Ibid, P.23

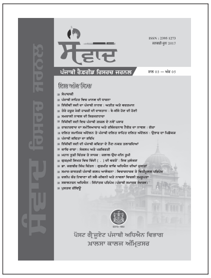
# ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ : ਇਕ ਮੁਲੰਕਣ

**ਲਿ**ਖਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਤਰਕੀਬਾਂ (Devices) ਨੂੰ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫ਼ੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੜ੍ਹਿਆ/ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਵੀ ਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਰਲੇਖ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਵੇਰਵਾ ਤੇ ਉਸ ਦਾ 'ਮੁਲ' ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਚਾਰ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ :- ੳ) ਅਖੰਡ ਧੁਨੀ ਚਿੰਨ ਵਜੋਂ, ਅ) ਅੱਖਰ ਲਿਪਾਂਕ (ਦੇ ਹਿੱਸੇ) ਵਜੋਂ, ੲ) ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਸ) ਤਰਕੀਬ ਵਜੋਂ।

## ੳ. ਅਖੰਡ ਧੁਨੀ ਚਿੰਨ੍ਹ

ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਨਾਸਕਿਤਾ, ਸੁਰ, ਸੁਰ ਲਹਿਰ, ਬਲ ਆਦਿ ਅਖੰਡ ਧੁਨੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਸੁਰ' ਲਈ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ (ਡਾ. ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਆਦਿ) ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਵੇਂ ਘੜ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਚਿੰਨ੍ਹ—ਬਿੰਦੀ [ . ], ਟਿੱਪੀ [ ੰ ] ਤੇ ਅੱਧਕ [ ੱ ], ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਆਕਰਣਾਂ ਵਿਚ 'ਲਗਾਖਰ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲਗਾਖਰ ਨਹੀਂ), ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਇਕ ਅਖੰਡ ਧੁਨੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇਸੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਨਾ ਹੈ :

1. ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ [ . ] ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸ੍ਵਰ-ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸ੍ਵੈ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਧੁਨੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਖੰਡੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀਮ (Phoneme) ਹੈ।
2. ਇਸ ਲਿਪਾਂਕ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪ (graph) [ . ] ਤੇ ਨਾਂ [ ਬਿੰਦੀ ] ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਧੁਨੀ ਨਹੀਂ।
3. ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਸ੍ਵਰ-ਚਿੰਨ੍ਹ, ਲਗ-ਲਿਪਾਂਕ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਮੂਲ (ਪੈਂਤੀ) ਅਖਰ-ਲਿਪਾਂਕਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ।
4. ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਦਸ ਸ੍ਵਰ-ਚਿੰਨ੍ਹ [ ਮੁਕਤਾ, ਾ, ਿ, ੀ, ੁ, ੂ, ੇ, ੈ, ੋ, ੌ ] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਬੋਲੀ ਵਿਚ 'ਲਗਾਂ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਕੰਨਾ (ਾ) ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।
5. ਇਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਧੁਨੀ-ਸੁਭਾਅ 'ਨਾਸਕੀ' ਹੈ, ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਿਸ ਵੀ ਲਗ-ਚਿੰਨ੍ਹ (ਸ੍ਵਰ) ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਨਾਸਕੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
6. ਸਥਾਨ ਪਖੋਂ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ, ਅਖਰਾਂ ਦੇ ਉਪਰ, ਲਗ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਸੱਜੇ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਂ, ਕੌਲਾਂ, ਕੰਨੀਂ ਆਦਿ (ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਲਗਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ/ਖੱਬੇ ਵੀ ਹੈ)।




**ਡਾ. ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ**
ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਪਟਿਆਲਾ
08283825439
gurmails1976@gmail.com

7. ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ [ . , ˆ , ˘ ] ਨੂੰ 'ਲਗਾਖਰ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹੋ [ . ] ਹੀ ਲਗਾਖਰ ਹੈ। ਬਾਕੀ [ ˆ , ˘ ] ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਲਗਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕੰਨ ਜਾਂ ਕੱਟ।
8. ਬਿੰਦੀ [ . ], ਧੁਨੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਨਾਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧੁਨੀ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ/ਸ਼ਕਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ (ਰੋਮਨ) ਦੇ dot [ . ] ਜਾਂ full stop [ . ] ਵਰਗਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ dot/full stop ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।

## ਅ. ਅੱਖਰ ਲਿਪਾਂਕ ਵਜੋਂ

ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਮੂਲ 35 ਅੱਖਰ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਲਗਪਗ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹਰੇਕ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਹੇਠ ਕੁਝ ਹੋਰ ਧੁਨੀਆਂ ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਈਆਂ; ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਈਆਂ ਕੁਲ ਧੁਨੀਆਂ 6 ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਠੀਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ/ਉਚਾਰਨ ਲਈ 6 ਨਵੇਂ ਲਿਪੀ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਇਸ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੂਲ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਪੰਜ ਅੱਖਰ/ਲਿਪੀ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਰ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ ਪਾਈ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ 6 ਨਵੇਂ ਲਿਪਾਂਕ ਘੜੇ ਗਏ : [ਸ਼, ਖ਼, ਗ਼, ਜ਼, ਫ਼, ਲ਼]

ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ [ ਲ਼ ] ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਧੁਨੀਆਂ-/ਸ਼ੀਨ-ਸ਼ੇ-ਸੁਆਦ, ਗ਼ੈਨ, ਜੇ-ਜ਼ਾਲ-ਜ਼ੁਆਦ, ਫ਼ੇ, ਖ਼ੇ/ਆਦਿ ਨੂੰ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਜਦਕਿ [ ਲ਼ ] ਉਲਟ ਜੀਭੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਰਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਦਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੈਰ-ਬਿੰਦੀ ਨਾਲ 6 ਨਵੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ 6 ਨਵੇਂ ਲਿਪਾਂਕਾਂ ਨਾਲ ਹੁਣ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਮੂਲ ਲਿਪੀ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ (ਭਾਵ ਵਰਣਮਾਲਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ) 41 ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਇਥੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ /ਸ਼, ਜ਼/ ਧੁਨੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੇ ਅਪਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਬਾਕੀ ਧੁਨੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਫਜ਼ੂਲ ਹੀ ਹਨ, ਧੁਨੀ ਵਿਗਿਆਨ ਪਖੋਂ ਉਹ ਨਿਖੜਵੇਂ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ। /ਸ਼, ਜ਼/ ਵੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਲਿਖਿਆ ਮਧ-ਵਰਗ ਹੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਆਮ ਪੰਜਾਬੀ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ 'ਬਚਿਆ' ਹੋਇਆ ਹੀ ਹੈ। ਫਿਲਹਾਲ ਸਾਡੇ ਮਤਲਬ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਐਨੀ-ਕੁ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਇਕ ਪੱਧਰ, ਅੱਖਰਾਂ ਹੇਠ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅੱਖਰ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਧੁਨੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ-ਮੂਲ ਦੀ (ਫ਼ਾਰਸੀ) ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਅਖੰਡ-ਧੁਨੀ ਵਾਂਗ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿੰਨ੍ਹ [ ਸ, ਖ... ] ਨਾਲ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਿੰਦੀ ਦਾ ਇਥੇ ਸਥਾਨ ਪੈਰ-ਅੱਖਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਤੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੈ, [ ਲ਼ ] ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ [ . ] ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਭਾਵੇਂ ਹੇਠਾਂ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ [ ਲ਼ ] ਦੀ ਖੱਬੀ ਵੱਖੀ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

## ੲ. ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ

ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਮੁੱਖ ਵਰਤੋਂ ਚਾਰ ਪੱਧਰਾਂ (Level) 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਇਹ ਪੱਧਰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਜਾਣਨਾ ਲਾਹੇਵੰਦ ਰਹੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਬਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਠੀਕ ਸਥਾਨ ਤੇ ਭਾਵ ਜਗਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।

ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸੇ ਲਿਖਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਅਹਿਮ ਭਾਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ, ਸਮਝਣਯੋਗ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਦਾ ਮੂਲ/ਮੌਲਿਕ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਡੰਡੀ [ । ] ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਸ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਰੂਪ ਦੋ ਡੰਡੀਆਂ ਵਰਗਾ [ ॥ ] ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਮੇਤ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਲਗਪਗ ਸਭ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹੋ [ ॥ ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਪੂਰਨ ਵਿਰਾਮ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ 14 ਕੁ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ

ਵਜੋਂ ਆਮ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਡੰਡੀ [ । ], ਪ੍ਰਸ਼ਨਸੂਚਕ [ ? ], ਵਿਸਮਿਕ [ ! ], ਅਰਧ-ਵਿਰਾਮ; ਕਾਮਾ ਬਿੰਦੀ [ ; ], ਕਾਮਾ [ , ], ਦੁਬਿੰਦੀ (Colon) [ : ], ਬਿੰਦੀ [ . ], ਡੈਸ਼ [ – ], ਦੁਬਿੰਦੀ ਡੈਸ਼ [ :- ], ਜੋੜਨੀ (hyphen) [ - ], ਛੁਟ-ਮਰੋੜੀ (apostrophe) [ ' ], ਇਕਹਿਰੇ ਪੁਠੇ ਕਾਮੇ (Single inverted commas) [ ' ' ], ਦੂਹਰੇ ਪੁੱਠੇ ਕਾਮੇ [ " " ], ਕਮਾਨੀਆਂ (brackets) {[ () ]} ਆਦਿ।

ਉਕਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਿਹੜੇ ਮੂਲ (root) ਵਜੋਂ ਗਣਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ (Mathematics) ਵਧੇਰੇ ਹਨ, ਸਾਡੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ (ਰੋਮਨ) ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਲਗਪਗ ਸਭ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਇਦ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣ। ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਲਿਪੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਿਰਫ਼ ਲਿਖਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਨਾਂ ਹਨ, ਉਚਾਰਨ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਨਹੀਂ। ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਚਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜੇ; ਰਵਾਨੀ; ਬਲ; ਤਾਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸਿਰਫ਼ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਸਾਡੀਆਂ ਕੁਝ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ (ਗੁਰਮੁਖੀ) ਲਿਖਤਾਂ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਰਸਾਲਿਆਂ, ਪਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਵਿਰਾਮ ਚਿੰਨ੍ਹ ਡੰਡੀ [ । ] ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਵਰਤੋਂ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ full stop [ . ] ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਨਕਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਦੁਹਰਾ ਦੇਣਾ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ [ . ] ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਵਿਰਾਮ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੋਂ ਪੂਰਨ ਵਿਰਾਮ ਵਜੋਂ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀਆਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਅਖ਼ੀਰ ਉਤੇ ਸੰਨ/ਸੰਮਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਬਾਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1988. ਇਥੇ [ । ] ਦੀ ਥਾਂ [ . ], full stop ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ [ । ], ਅੰਕ [ 1 ] ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਸਿਰਜ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ '1988।'।

## ਸ. ਤਰਕੀਬ ਵਜੋਂ

ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਤੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਤਰਕੀਬਾਂ (devices) ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ 'ਲੜੀਵਾਰ' ਸਰੂਪ ਨੂੰ 'ਪਦ-ਛੇਦ' ਕਰਨਾ, ਪੈਰ੍ਹਾ-ਵੰਡ ਕਰਨਾ, ਸਿਰਲੇਖ ਦੇਣੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਤੁਕਾਂ/ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਮੋਟੇ (bold); ਟੇਢੇ (italics); (font ਵਿਚ) ਵੱਡੇ ਕਰਨਾ, ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਵਰਤੋਂ (ਜਿਵੇਂ ਰੋਮਨ ਵਿਚ ਵੱਡੇ/ਛੋਟੇ : T/t ਜਾਂ A/a) ਆਦਿ ਕਈ ਜੁਗਤਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫ਼ੀ ਵਿਚ ਲਗਪਗ ਸਾਰੀਆਂ ਤਰਕੀਬਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਪੰਜ ਸਿਰਲੇਖਾਂ- ਖਾਕਾ (layout), ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ (Serialized), ਸੰਖਿਪਤ (abbreviational), ਮੁੱਢ ਅੱਖਰੀ (acronyms) ਅਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਸੂਚਕ (differential) ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਅਰਥਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ [ . ] ਦੇ ਲਿਖਤ ਦੀ ਤਰਕੀਬ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ [ . ] ਤਰਕੀਬ ਵਜੋਂ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ :

1. ਖਾਕੇ ਵਿਚ
2. ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ
3. ਸੰਖਿਪਤ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ

## 1. ਖਾਕੇ (layout) ਵਿਚ

ਖਾਕੇ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ [ . ] ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਪੱਧਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪਤਾ ਚਲਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਪਹਿਲੇ ਅਰਥ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਕਈ ਪੱਧਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕਹੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪਤਾ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਮਸਲਨ ਇਕ ਵਾਕ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੂਹ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ/ਨਾਵਾਂ ਜਾਂ

ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦੀ 'ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ' ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਾਕ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਜੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ 'ੳ, ਅ, ੲ...'। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇ ਸਬਜ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦੇਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ : 'ਆਲੂ, ਮਟਰ, ਗੋਭੀ, ਘੀਆ...'। ਇਥੇ [ ... ] 'ਆਦਿ' (etc.) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ 'ਆਦਿ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ, [ ... ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਤੇ /ਆਦਿ/ ਦੋਨੋਂ ਬਰਾਬਰ/ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਲਿਖਤ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਭਾਵ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ 'ਅੱਖਰਾਂ ਜਾਂ ਸਬਜ਼ੀਆਂ' ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਪ-ਸ਼ਬਦ (ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਵਗੈਰਾ) ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲਿਖਤ ਵਿਚ [ ... ] ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਐਨਾ ਹੈ ਕਿ [ . ] ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਹਰੀ ਜਾਂ ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਦਰਭ ਮੁਤਾਬਿਕ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ।

(ਅ) ਦੂਸਰੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ ਸਥਾਨ ਪੱਖੋਂ ਵਾਕ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਵਿਚਾਲੇ ਹੈ। ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ: ਪਹਿਲੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕੋ ਸਮੂਹ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਾਵਾਂ/ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ, ਜੇ ਉਹ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹਨ ਤੇ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਦੇਣੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਵੰਨਗੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੰਨ ਲਉ ਅਸੀਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਸ੍ਵਰ-ਅਖਰ/ਵਾਹਕ ਦਰਸਾਉਣੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਤਿੰਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸੌਖੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ [ ੳ,ਅ,ੲ ], ਪਰ ਜੇ ਵਿਅੰਜਨ, ਚਲੰਤ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਦੇਣੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣਗੇ : [ ਸ,ਹ, ਕ..ੜ ], ਇਥੇ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਰਤੋਂ 'ਵਿਚਕਾਰ' ਹੈ, ਇਥੇ ਇਹ 'ਆਦਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਕੋ ਸਮੂਹ ਦੇ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਥ ਹਨ, ਦੇਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ [ ਸ, ਹ, ਕ ] ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਹਨ, ਇਹ ਦੋ ਜਾਂ ਚਾਰ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤਲੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਕ [ ੜ ] ਹੀ ਰਹੇਗਾ।

ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਤੀਹਰੀ [ ... ] ਵਰਤੋਂ, ਅਕਸਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਾਵਿ, ਨਾਟਕ, ਨਾਵਲ...), ਬਿੰਦੀ ਦੇ ਵਰਤੋਂ-ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਨੇ ਚੰਦ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਕੇ [ ... ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ, ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਲਈ ਬੋਲੀ ਦੀ 'ਅਸਮਰਥਾ' ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ [ ... ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਅਕਸਰ ਦੋ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿਚਲੇ 'ਵਕਫ਼ੇ' ਨੂੰ ਅਰਥਾਵੇਗਾ। ਵਿਅਕਤੀ/ਸਮੂਹਿਕ ਇੰਟਰਵਿਊ ਵਿਚ ਵੀ ਗੱਲਬਾਤ ਦੇ ਵਕਫ਼ੇ ਨੂੰ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਉਣ ਲਈ [ ... ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਗਲਪ-ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਜੇਕਰ ਕੁੱਝ ਪੱਖ ਨਾ ਦਰਸਾਉਣੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰਕੀਬ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ/ਸੂਚਨਾ/ਗਿਆਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰਕੀਬ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਕ ਸਵਾਲ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲੇ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ? ਭਾਵੇਂ ਸਾਡੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਧ-ਘਟ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਤਿੰਨ [ ... ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਇਸੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਉੱਚ ਪੱਧਰੇ ਗਿਆਨ-ਕੋਸ਼ਾਂ (encyclopaedias) ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਲਿਖਤਾਂ ਤਕ ਜਾਣ ਲਈ ਹਾਲੇ ਵਧੇਰੇ ਵਕਤ ਲਗੇਗਾ।

## 2. ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ

ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਗਾਂ/ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬਵਾਰ/ਲੜੀਵਾਰ (Serialized) ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ 'ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ' ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਤਰਕੀਬ ਅਕਸਰ ਅੰਕ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਕ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਅਰਬੀ ਮੂਲਕ [ 0, 1, 2, 3 ... ] ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਤੀਬ ਨਾਲ ਲਿਖਤ ਗ੍ਰਹਿਣਯੋਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਬਜ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਰਸਾਉਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰ [ 1, 2, 3... ] ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾ ਕੇ ਗਿਣਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣਯੋਗ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਅਰਬੀ ਮੂਲਕ ਅੰਕਾਂ [ ੦, ੧ , ੨, ੩ .... ], ਰੋਮਨ [ I-i, II-ii, III-iii... ], ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰ [ ੳ, ਅ, ੲ... ], ਰੋਮਨ ਅੱਖਰ [ A-a, B-b, C-c... ] ਆਦਿ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪਾਂ [ ਇਕ, ਦੋ, ਤਿੰਨ... ], ਦਰਜਾ-ਕ੍ਰਮ ਰੂਪਾਂ [ ਪਹਿਲਾ, ਦੂਜਾ, ਤੀਜਾ... ] ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ, ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਹੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੋਂ ਅਰਬੀ ਮੂਲਕ ਅੰਕਾਂ [ 0, 1, 2, 3... ] ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ, ਅਰਬੀ (ਜਾਂ ਰੋਮਨ) ਮੂਲਕ ਅੰਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਕਸਰ [ . ] ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ [ 1., 2., 3... ]:

1. ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
2. ਬਲਵੀਰ ਕੌਰ
3. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ...

ਇਸ ਉਦਾਹਰਨ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ, ਜੋ ਅਰਬੀ ਮੂਲਕ ਅੰਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਦੇ ਨਾਲ ਇਕਹਿਰੀ [ . ] ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਬਿੰਦੀ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਅੰਕ ਤੇ ਸ਼ਬਦ/ਵਾਕ/ਅੱਖਰ ਵਿਚਾਲੇ ਭੇਦ ਸੰਕੇਤ ਦਾ ਹੈ। ਅੰਕ [ 1 ] ਤੇ /ਬਲਵਿੰਦਰ/ਵਿਚਾਲੇ ਭੇਦ [ . ] ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਅੰਕ ਤੇ ਵਾਕ ਵਿਚਲੀ ਭੇਦ ਤਰਕੀਬ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪੁਰਾਤਨ ਹਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਥਾਇ 'ਪਦ-ਨਿਖੇੜੂ' ਸਮਾਸ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ। ਇਹ 'ਪਦ-ਨਿਖੇੜੂ/ਭੇਦ ਤਰਕੀਬ' ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ, ਜੋ [ . ] ਰਾਹੀਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਥਾਂ, ਕਈ ਵਾਰ [ () ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:

1. ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
2. ਬਲਵੀਰ ਕੌਰ
3. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ...

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰਤਾ ਆਉਣੀ ਲਗਪਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਅਗੇ ਉਪ-ਭਾਗਾਂ ਤਕ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ (ਇਕ ਮੁੱਖ ਭਾਗ ਤੇ ਇਕ ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ, ਉਪਭਾਗ) ਵਿਚ, [ . ] ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 1.1, 1.2, 1.3..., ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਵੀ। ਕ੍ਰਮਵਾਰੀ ਤਰਕੀਬ ਦੀ ਇਹ ਅੰਕ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਖੋਜ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਵਰਤੀਣ ਲਗ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ [ . ] ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਲਗਪਗ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਵੰਡਵੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਛਲੇ ਅੰਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ [ . ] ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੈਟਰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਭਾਵ [ 1.1 ] ਲਿਖਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ [ 1.1. ] ?

## 3. ਸੰਖਿਪਤ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ

ਬਹੁਤੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਥੋੜ੍ਹੇ (ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਦੋ ਤਕ) ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮ-ਭਾਵ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਤਰਕੀਬ 'ਸੰਖਿਪਤ ਤਰਕੀਬ' ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਕਿਸੇ ਅੱਖਰ-ਸਮੂਹ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੋ/ਤਿੰਨ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

| | |
|---|---|
| ਸਰਦਾਰ ਦੀ ਥਾਂ | ਸ. |
| ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦੀ ਥਾਂ | ਪ੍ਰੋ. |
| ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਥਾਂ | ਗਿ. |
| ਸੰਪਾਦਕ ਦੀ ਥਾਂ | ਸੰਪਾ. |
| ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ | ਅਨੁ. ਆਦਿ। |

ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਬਿੰਦੀਆਂ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ

ਵਿਚ 'ਮਹਲਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਮ:', ਹੁਣ ਰੋਮਨ ਲਿਖਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਇਕ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਹੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ।

ਇਥੇ ਸੰਖਿਪਤ ਤਰਕੀਬ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਰਨਾਤਮਕ ਤਥਾ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਹੈ, ਭਾਵ ਸੰਖਿਪਤ ਕੀਤੇ ਅੱਖਰ, ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਹੀ ਬੋਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ [ . ] ਦੀ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ 'ਮੁੱਲ' (Value) ਤੇ ਸਥਾਨ ਪੱਖੋਂ ਲਗਪਗ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਖਿਪਤ ਤਰਕੀਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕੋਈ ਬੱਝਵੇਂ ਨੇਮ ਨਹੀਂ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਹਰੇਕ ਹੀ ਇਸ ਤਰਕੀਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਨ-ਮਰਜੀ ਨਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਐਸ.ਸਾਕੀ, ਐਸ.ਐਸ. ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਜੇ.ਐਸ.ਗਰੇਵਾਲ ਆਦਿ।

## ਸਾਰੰਸ਼

ਸਾਰੰਸ਼ ਵਜੋਂ ਫਿਰ ਦੁਹਰਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀ [ . ] ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾ, ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਲੋੜ ਹੈ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਖੋਜ ਲਿਖਤਾਂ (ਉਪਾਧੀ ਸਾਪੇਖ ਖੋਜਾਂ) ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਠੀਕ ਅਰਥ, ਸਥਾਨ ਤੇ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੀ।

◈

# ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਚਿੰਤਨ :
# ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ

**ਡਾ.** ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਿੰਤਨੀ ਕਾਲ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਉਸ ਦੀਆਂ 14 ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ **ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ** (1973), **ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ** (1994), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (**ਆਦਿ ਕਾਲ-ਭਗਤੀ ਕਾਲ**) (1983), **ਮੱਧਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਸਭਿਆਚਾਰ** (1989), **ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਗਲਪ : ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ** (1992), **ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਹਾਰ** (1997), **ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ** (1997), **ਗਲਪ ਸੰਸਾਰ** (1999), **ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਸੰਵਾਦ** (2001), **ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (2004), **ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨਃ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** (2006), **ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਾਠਃ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ** (2006), **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ** (2012) **ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਚਨ** (2012) ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੋਪੀਚੰਦ ਨਾਰੰਗ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਉਰਦੂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ **ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉੱਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ** (2002) ਨਾਮ ਹੇਠ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਲਈ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਦਿੱਲੀ ਦਾ ਅਵਾਰਡ ਵੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸਕਰ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਚਿੰਤਕ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਧਾਂਤ, ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬਰੀਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਏਥੇ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨੀ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ :

> ਸਿਧਾਂਤਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਉਸ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਵਿਕਸਤ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਗਹਿਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲਣ-ਫਰੋਲਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕੀਤਾ। ਰੂਪਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨਾ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ੂਬੀ ਹੈ।[1]



**ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ**
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਬੇਰਿੰਗ ਕਾਲਜ, ਬਟਾਲਾ
07986513437

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦੋ ਨਾਮ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਵਾਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ : ਪਹਿਲਾ ਨਾਮ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੌਖਟਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਅਲੋਚਨਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪ-ਕੇਂਦਰਿਤ, ਰੂਪਵਾਦੀ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। 'ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ' ਅਲੋਚਨਾ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਕਟ-ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਨਿਮਖ ਚਿਤਵੀਏ ਨਿਮਖ ਸਲਾਹੀਏ' ਦੀ ਲੜੀ ਥਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸਥਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਰੂਪਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਸਮਿਨਵੈ ਹੈ।[2] ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ/ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤਕਰਾਰਾਂ/ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਸੰਵਾਦੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਰੂਪਵਾਦੀ/ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਕਈ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ। ਅਜਿਹੀ ਅਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਾਚਨ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਅਖੋ-ਪ੍ਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਵੀਂ ਥਿਊਰੀ ਬਣੀ ਹੈ। "ਨਵੀਂ ਥਿਊਰੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬੋਧ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਰਥ ਦੇ ਆਰੋਪਨ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਬਿਲਕੁਲ ਸਵੈ-ਆਧਾਰੀ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅੰਤਹੀਣ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਧੁਰੀ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਵਿਚ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਲੋਚਨਾ ਪੜ੍ਹਤ ਦੀ ਪੂਰਕ ਹੈ।"[3] ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਵਾਸਤਾ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਫਰੋਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪਾਵਨ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਦੁੱਤੀ ਗਿਆਨ-ਪਾਠ (Knowledge Text) ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ-ਪਾਠ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਨਾਤਨ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਾਮੀ/ਇਸਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਸ ਸਮਾਨੰਤਰ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਵੀ ਦੇ ਲਾਗੇ-ਚਾਗੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।[4]

ਭਾਰਤੀ/ਇਸਲਾਮੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਅ ਵਜੋਂ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਫ਼ਲਸਫੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਚੇਤਨ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਹੀ ਕਾਰਜ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ/ਤੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਵਧੇਰੇ ਮੁਤਸਵੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲਾਹੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਧਰਮੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਕ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਵਿ, ਗੁਰਬਾਣੀ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪਰਤਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਤਕ ਅਧਿਐਨ-ਦੌਰਾਨ ਉਲਾਰਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਬੱਚਦਾ

ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ, ਇਸਾਈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਨਾ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ਾਲ/ਵਿਸਤਰਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਆਮ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਭਾਵੁਕ, ਉਪ-ਭਾਵੁਕ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧਤਾ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਤਹਿਤ ਹੀ ਪੇਤਲੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸਮਿਨਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਿਨਵੈ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਬ ਵਿਆਪੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ 'ਰੱਬ' ਸਰਬਾਤੀਤ ਤੇ ਅਪਰ-ਆਧਾਰ ਹਸਤੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਸਰਬਾਤੀਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ 'ਦੈਵੀ' ਸੱਤਾ (ਰੱਬ) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ।[5]

ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਜਿਥੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਵਨ ਗ੍ਰੰਥ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਪਾਵਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ। ਇਹ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਸਿਰਜ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕਮੁੱਠ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।"[6]

ਪਾਵਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਮਨੋਰਥ ਧਾਰਮਿਕ/ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ/ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਪੇਖ ਤੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਹੜੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਕਾਰਨ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਚਿੰਤਕ ਉਹਨਾਂ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਹੈ :

> ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੂਹ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨੀਵੇਂ ਨਿਤਾਣੇ ਅਥਵਾ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਿਆ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੱਤਾ ਵਿਹੂਣੇ ਵਰਗਾਂ, ਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਮਹਿਕੂਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ।[7]

ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਰੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦਹਿਸ਼ਤ, ਦਮਨ, ਲੁੱਟ ਆਧਾਰਿਤ ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਵਾਮ ਇਹਨਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਫਲਸਫ਼ੇ ਨਾਲ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਣ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਡਾ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਗੌਲਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਅਗ੍ਰਭੂਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਾਰਨ ਲੁਕਾਈ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਹਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸਬੰਧੀ

ਚਿੰਤਕ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ :

> ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤਕਾਲ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।... ਇਉਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਲੋੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਕੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਦਲਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' ਬਣ ਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[8]
>
> ਸਮੂਹ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨੀਵੇਂ, ਨਿਤਾਣੇ, ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਕੂਮਤੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਭੈਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਮਾਡਲ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[9]
>
> ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਅਤੀਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਆਡੰਬਰਯੁਕਤ ਸਾਧਨਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ। ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਕਟੜ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਮਾਨਵ ਦੋਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਤਨਮੁਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਵੀ ਤਿੱਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ।[10]

ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਤਾਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਸਨ ਅਤੇ ਅੱਜ ਦੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਵੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਚੇਤਨ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਬਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਤਸ਼ੱਦਦ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਾੜਾ ਵਿਹਾਰ। ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ, ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਾੜਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਇਹ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅੱਜ ਵੀ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤ ਕਬੀਰ, ਨਾਮਦੇਵ, ਰਵੀਦਾਸ ਵਰਗੇ ਅਜਿਹੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਮੋਸ਼ੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ।[11]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਸਰੱਈਆਂ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਨਸਲਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਾੜੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਣਾ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਹੈ। ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ, ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਧਾਰਮਿਕ/ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦਾ ਇਲਮ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਖਾਸਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਤਹਿਤ ਖਲਤ-ਮਲਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ :

> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ

ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸੰਗਠਨ ਉਸਾਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਗਵਾਈ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[12]

ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰੱਬ-ਕੇਂਦਰਿਤ (God Centred) ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ।[13]

ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ/ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਮਤਿ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਣਾਂ/ਪਰਿਪੇਖਾਂ/ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਕਹਿਰੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਪ-ਭਾਵੁਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁਣ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਓ ਬਹੁਤ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਹੇਰ-ਫੇਰ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। **ਮੱਧਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਸਭਿਆਚਾਰ** ਅਤੇ **ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ** ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹੀ ਬਾਕੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਏਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਅਧਿਐਨ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੁਣ ਦੋ ਹੀ ਚਿੰਤਕ ਬਚੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਗਾਂਹ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ।

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ


1. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 183.
2. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 122.
3. ਗੋਪੀਚੰਦ ਨਾਰੰਗ (ਅਨੁ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ) **ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉੱਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 17.
4. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ**, ਪੰਨਾ 07.
5. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (ਆਦਿਕਾਲ-ਭਗਤੀਕਾਲ) ਪੰਨਾ 56.
6. ਉਹੀ, **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ**, ਪੰਨਾ 09.
7. ਉਹੀ, **ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਾਠ: ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 97.
8. ਉਹੀ, **ਗੁਰਬਾਣੀ: ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ 97.
9. ਉਹੀ, **ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 25.
10. ਉਹੀ, **ਮਧਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ 54.
11. ਉਹੀ, **ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ: ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰਨਾ 216.
12. ਉਹੀ, **ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ**, ਪੰਨਾ 10.
13. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 178.

# ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਵਿਧੀਮੂਲਕ ਪਰਿਪੇਖ

**ਪੰ**ਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧੀਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ/ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ/ਅਸਹਿਮਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਤੀ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ/ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਅਧੀਨ ਆਗਮਨ ਵਿਧੀ (Inductive method) ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ (ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ) ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ/ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ ’ਤੇ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਗਲਪ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਵੀਨ ਸਮੱਗਰੀ ਤੇ ਨਵੀਨ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕਰੂਪਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਯਤਨ ਹੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਨਵੀਨ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਤਮ-ਸਾਤ ਸਰੂਪ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਬਣਦਾ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

**ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ**
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9876501737
harjeet23gill@yahoo.com

ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ, ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਅਧੀਨ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਦੇ ਲੁਪਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਾਮਰਾਜੀ ਗਿਆਨਵਾਦ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉਹ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਨਿਰੋਲ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਅਮਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤਕ-

ਮਾਡਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇਜਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੇ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਪੇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਅਸੰਗਠਿਤ ਤੇ ਅਚੇਤ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਵੇਕ (literary conscience) 'ਤੇ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ, ਗਲਪ-ਇਤਿਹਾਸ, ਗਲਪ-ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਗਲਪ-ਖੋਜ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਕਰ "ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾ ਜਿੰਨਾਂ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ"[1] ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਸਿਰਜਨਾ ਅਧੀਨ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਜਾਹਨ ਬਨੀਅਨ (John Bunyan) ਦੇ ਨਾਵਲ **'ਮਸੀਹ ਮੁਸਾਫਿਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ'** (1859) ਤੇ ਅਗਿਆਤ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ **'ਜਯੋਤਿਰਦ੍ਯ'** (1982) ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ **'ਸੁੰਦਰੀ'** (1898) ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚਲੇ ਸਵੈ-ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਕਥਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੋਇਆ, ਨਾਵਲ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਤੇ ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਰੰਭਿਕ ਗਲਪੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅੰਸ਼ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਵੈ-ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੜੇ ਹੋਏ ਭਾਵੇਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਨਿਖਰੇ ਹੋਏ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਖਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਧੀਨ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਾਹਿਤਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ, ਅਸ਼ਲੀਲ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਲਪ/ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਚਾਰਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਚਰਚਾ ਆਪਣੇ ਸਤਹੀ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਸਮਾਕਲੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੂਮਿਕਾਗਤ ਚਰਚਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਹਸਦੇ ਹੰਝੂ'** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਕਹਾਣੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, **'ਮਾਸਟਰ ਪੀਸੀਜ਼ ਸ਼ੌਰਟ ਸਟੋਰੀਜ਼'** ਤੇ **'ਦੀ ਆਰਟ ਆਫ਼ ਸਟੋਰੀ ਰਾਈਟਿੰਗ'** ਵਰਗੀਆਂ ਪੱਛਮੀ ਕਹਾਣੀ-ਵਿਧਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ-ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਖੇਪਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ/ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਧੀਨ ਉਹ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ/ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਕਥਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦੇਸ਼, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ, ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ, ਪਾਤਰ ਤੇ ਪਾਤਰ ਸਿਰਜਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਤੱਤਵਾਦੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਨਾਵਲ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਂਗ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚਲੇ

ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਨਾਵਲੀ-ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ 'ਚੰਗੇ-ਮਾੜੇ' ਤੇ 'ਕਾਇਆ ਕਲਪ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਅਧੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[4] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਆਲੋਚਕ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸਵੈ-ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ 'ਪਰ-ਕਥਨਾਂ' ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਨੀਪਰਕ, ਪ੍ਰਸੰਸਾਮਈ ਤੇ ਕੁਝ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਈ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਸੰਮਿਲਤ ਹਨ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧੁਨੀ ਗਲਪਕਾਰ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ, ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਤੇ ਹੌਂਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। 1932 ਈ. ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ **'ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ'** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਦਿਆਂ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਨਾਵਲ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਤੱਤਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਨਾਵਲ ਨਾਲੋਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਨਾਵਲੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੋਈ ਸਾਪੇਖ-ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਨਕਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਤਮਪਰਕ ਖ਼ਾਸੇ ਕਾਰਨ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦੀ, ਪ੍ਰਸੰਸਾਮਈ-ਪ੍ਰੇਰਣਾਮਈ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਦੀ **'ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ'** (**1952**), ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਦੀ **'ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਖ'** (**1951**) ਤੇ ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ **'ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਰਖ'** (1957) ਉਹ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਲਪੀ ਰੂਪਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। "ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ "ਨਾਵਲ ਕੀ ਹੈ" ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਤੱਤਾਂ/ਅੰਗਾਂ (ਵਸਤੂ, ਕਹਾਣੀ, ਸਿਰਲੇਖ, ਗੋਂਦ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਰਨਣ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਲਿਖਣ-ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਦਮ ਉਸ ਪਰਖ-ਕਸਵੱਟੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸਮਾਲੋਚਕ ਕਿਸੇ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾ ਸਕੇ।"[5]

ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਜ਼ਾਤ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ-ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਤੇ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ-ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਵਲੋਂ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਤੇ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਕਲਾਤਮਿਕ-ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਕ-ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਈ ਰੱਖਦਾ, ਕਲਾਤਮਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸੁਹਜਮੂਲਕ ਤੇ ਸੇਧਮੂਲਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੱਤ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪੂਰਕ ਤੇ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ (ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ) ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖ-ਵਿਰੋਧੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ

ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ 'ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ' (1935 ਈ.) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਨਾਲ ਅਸਤਿਤਵ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ "ਨਾ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਅਚਾਨਕ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉੱਠੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ, ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਗ਼ੈਰਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਜਨਵਾਦੀ, ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ, ਫ਼ਰਾਇਡਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਆਦਿ ਸਾਰੀਆਂ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।"[6] ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਰਾਂ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਕਿਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਾਨਵੀ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਤਾਂਤਰੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸਾਰਨਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਚਾਣ ਵਸਤੂਗਤ-ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਵਰਤਮਾਨੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਆਮ-ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਾਇਆਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ ਆਰੰਭਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਲੋਕਰਾਜੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ, ਸਾਮੰਤਵਾਦ, ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ, ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਇਸਤਰੀ-ਦਮਨ ਆਦਿ ਅਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਲੋਕਤੰਤਰ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਸਮਾਜਵਾਦ, ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਪੱਖ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਲਈ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਜਿਹੜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਗਲਪ ਤੇ ਸਮਾਜ, ਗਲਪ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਗਲਪ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਗਲਪ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਗਲਪ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ ਅਨੁਭਵ, ਗਲਪ ਤੇ ਗਲਪਕਾਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਆਦਿ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ ਹੈ, ਕਹਾਣੀ-ਵਿਧਾ ਦੀ ਗੱਲ ਤੱਤਵਾਦੀ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਹਾਣੀ-ਵਿਧਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦੀ ਗੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕੋਲ ਸਮਾਜਿਕ ਭਲੇ ਲਈ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿਚ 'ਲਪੇਟਿਆ ਤੇ ਗਲੇਫ਼ਿਆ' ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਉੱਦਮ ਕਿਸੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ-ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਸਮਾਜ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ/ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਜ਼ਾਤ ਦਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਕਾਰਾਤਮਿਕ ਕਦਮ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ **'ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪਕਾਰ'** (1954), **'ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਵਿਕਾਸ'** (1961) ਤੇ **'ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ'** (1961) ਨਾਲ ਹੋਰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਗਲਪ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਗਲਪੀ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਗਵਾਹੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਵਿਆਖਿਆ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ, ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਗਲਪੀ-ਸੰਕਲਪ ਦੀ "ਮੂਲ

ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਬਿੰਦੂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਨਾਵਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਹਰ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦਾ "ਨਾਵਲੀ-ਸੰਕਲਪ" ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਉਸੇ ਨਾਵਲੀ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਇੰਨਬਿੰਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਾਵੇਂ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਸੰਬਾਦਿਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਬਾਦਿਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।"[7]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬਾਦਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਲੋਚਕ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਜਾਂ ਮਿੱਥਕ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਭਾਵੀ-ਗੁਣਾਂ ਕਾਰਨ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜਰਨਯੋਗ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਗਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਟਕੀ ਤੇ ਸੰਖਿਪਤ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲਾ ਗਲਪੀ-ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ।[8] ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਪੂਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਮਕਾਨਕੀ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਤੇ ਉਲਾਰਤਾ ਅਧੀਨ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਰਲ ਜਿਹੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਣਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੋਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਪੇਖ ਛੋਟਾਪਣ ਦੇਣਾ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਸੋਚ ਹੈ। ਜਨਮ-ਜਾਤ ਤੋਂ ਨਾ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਛੋਟਾ ਹੈ, ਨਾ ਮਹਾਨ। ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਸਿਥਿਤੀਆਂ ਮਿਲਣ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਦਿਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਘਟੀਆਪਣ ਅਤੇ ਨੀਚਤਾ ਦਿਖਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[9]

ਸੇਖੋਂ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਂਤ ਦੀ ਉਲਾਰਤਾ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਉਸ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਲੋਕਰਾਜੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਖੰਡਨਮਈ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲ ਚੇਤਨਾ** ਵਿਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਿਕ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ-ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਵਰਗ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਸ਼ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਕਾਨਕੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸੋਬਤੀ ਨੇ ਜਿਥੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ '**ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**' (1980) ਵਿਚ ਚੋਣਵੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਤਿਹਾਸ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਪਾਠ ਵਿਚਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ '**ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ**' ਵਿਚ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। "ਇਸ ਅਧੀਨ ਕੇਸਰ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਮਕਾਨਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਂਗ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਰਕੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਗਲਪੀ-ਬਿੰਬ ਵਿਚੋਂ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਮੱਧਮ-ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ

ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਗਲਪੀ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮਝਣਯੋਗ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।"[10] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ ਦੀ ਪੁਸਤਕ '**ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**' ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ/ਗਲਪ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੀ, ਸਾਹਿਤ/ਗਲਪ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ '**ਬਰਤਾਨਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ**' ਤੇ '**ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ**' ਆਦਿ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪਾਸਾਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਖ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਨ ਸਾਖ਼ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਰਵਾਂਗੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੇ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਤੁਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਾਖਾ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਕ ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਲਪੀ-ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਗਹਿਨ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਆਤਮਸਾਤ ਕੀਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਪਾਠਮੂਲਕ-ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਤੇ ਸਿਫ਼ਤੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਧੀਨ ਹੀ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਪੂਰਵ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਵੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪਾਠ '**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਚੇਤਨਾ**' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਤੇ ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਵੀ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਯਾਮ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਦਵੇਸ਼ਵਰ (ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ) ਜਿਥੇ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਾਹਰਮੁਖੀ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ (**ਗਲਪ ਅਧਿਐਨ**) ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਸਾਂਝ (**ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ**), ਨਿਰੰਜਨ ਤਸਨੀਮ (**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**) ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ-ਅਗਰਗਾਮੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਪਾਠ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾਅ ਅਧੀਨ ਉਪਰੋਕਤ ਆਲੋਚਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ। ਪਰ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਤ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੂਪਾਂ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ

ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਲ ਤੁਰਦੀ ਪਾਠਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਹ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕੈਨਵਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬੈਠਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਰਤ-ਭਾਵੀ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਕਾਰਨ ਮਾਰਕਸੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ (**ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ**, **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਤੇ ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਦੀ ਬਾਰਤਾ**) ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਵਿਡੰਬਨਾ' ਦੇ ਜ਼ਾਬੀਏ ਤੋਂ ਚਿਤਰਣ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਤੇ ਕਿੰਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ 'ਵਿਡੰਬਨਾ' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਕਲਪਾਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਧੁਨਿਕ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਧਾਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਡਾ. ਰਾਹੀਂ ਇਕੋ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹ ਮਕਾਨਕੀ ਸਮਾਜ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦਾ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅੱਗੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, ਗੁਰਲਾਲ ਸਿੰਘ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ, ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਆਦਿ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ) ਜਿਥੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਗਲਪੀ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਗੁਰਲਾਲ ਸਿੰਘ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ (**ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, **ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ**, **ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਗਲਪ : ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ** ਆਦਿ) ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ-ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਵਸਤੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਚਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ (**ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ**, **ਨਾਵਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ** ਆਦਿ) ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨੀਪਰਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਲੁਪਤ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੋਈ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਲ ਤੁਰਦੀ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਰੂਸੀ-ਰੂਪਵਾਦ/ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ ਬੰਦ-ਸਿਸਟਮੀ ਵਿਧੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਤਿਆਗਦੀ ਚਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਚੱਲ ਰਹੇ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉੱਤਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਦੈਰਿਦਾ, ਫੂਕੋ ਤੇ ਫਰੈਡਰਿੱਕ ਜੇਮਸਨ ਆਦਿ) ਦੀਆਂ 'ਵਿਖੰਡਨ', 'ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ', 'ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਵਚੇਤਨ' ਆਦਿ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ '**ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਗਲਪ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ**' ਤੇ '**ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਹਾਰ**' ਨਾਮੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ, ਪੀਆਰੇ ਮਿਸ਼ੇਰੀ, ਫਰੈਡਰਿੱਕ ਜੇਮਸਨ ਆਦਿ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਗਲਪੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਲ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ।[11] ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਰਗੀਆਂ ਵਿਪਰੀਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਹਿਯੋਗ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਦਾ ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ

ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ (**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ**) ਅਤੇ ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ (**ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ/ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ : ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ**) ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲੀ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਮੰਨਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ/ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਅਧੀਨ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਲਪਕਾਰ ਕੋਲੋਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ-ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ (ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ) ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ (ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੀ) ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ/ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ (ਇਕੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਹੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਕੋ ਗਲਪਕਾਰ ਤੇ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ, ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਚਲਣਾ, ਵਿਰੋਧੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਾਰਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਕੜ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਮੋਹ ਤੇ ਗਲਪੀ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਗਲਪਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨੀਮੂਲਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਜਾਂ ਪਾਠ-ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣਾ) ਤੋਂ ਪਾਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ 'ਤੇ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਸੰਤੁਲਿਨ ਗਲਪ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਵੀਨ ਸਮੱਗਰੀ ਤੇ ਨਵੀਨ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ, ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਕਰੂਪਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਯਤਨ ਹੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਨਵੀਨ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਤਮ-ਸਾਤ ਸਰੂਪ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਬਣੇਗਾ।

## ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

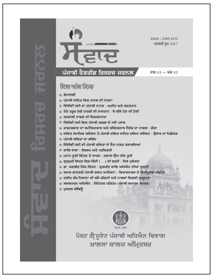
1. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, **ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ 9
2. ਸੁੰਦਰੀ ਦੇ ਸਮਾਚਾਰ ਅਰ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਹੋਰ ਹਾਲਾਤ ਜੋ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਸਾਂ, 'ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼', 'ਖਾਲਸਾ ਤਾਰੀਖ' ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਾਂ, ਅਰ ਬਿਰਧ ਤੀਵੀਆਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਤੋਂ ਸੁਣ ਕੇ ਕੱਠੇ ਕਰਕੇ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਤਾਤਪਰਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਚਾਰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ, ਸੁਣ ਕੇ, ਸਿੱਖ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਹੋਣ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, **ਸੁੰਦਰੀ**, ਪੰਨਾ 127
3. ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੰਦੀਆਂ-ਮੰਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਹਰ ਭਯਾਨਕ ਤੋਂ ਭਯਾਨਕ ਸਰਪ ਜਾਂ ਬਿੱਛੂ ਆਦਿ ਦੇ ਜ਼ਹਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਤਮ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਾਲੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ, ਹਰਕਤਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੇ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਵਣ ਵਾਸਤੇ ਸਹਾਈ ਦਾਰੂ ਹੈ।" ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ, **ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਘਰਾਣਾ**, ਪੰਨਾ 5
4. ਜਿਵੇਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਕਰੈਕਟਰ ਥਾਪਣੇ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਚਾਈ-ਨਿਵਾਈਂ ਆ ਹੀ ਨਾ ਸਕੇ। ਅਰਥਾਤ ਜੇ ਪਾਤਰ ਦਾ ਕਰੈਕਟਰ ਮੁਕਰਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਕਦੇ ਚੰਗਿਆਈ ਹੋ ਹੀ ਨਾ ਸਕੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਚੰਗੇ ਪਾਸੋਂ ਮਾੜਾ ਕੰਮ।" ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ **ਫੌਲਾਦੀ ਫੁਲ**, ਪੰਨਾ 9
5. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਅਧਿਐਨ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ', ਨਾਵਲ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, ਸੰਪਾ. ਐਸ ਕੇ ਦਵੇਸਵਰ, ਪੰਨਾ 247
6. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, **ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 24
7. **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਅਧਿਐਨ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ**, ਪੰਨਾ 249
8. ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਲਈ ਕਿਸੇ

ਸਾਹਿਤ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਛੋਟੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜਨਮ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਥੇ ਨਾਵਲ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ ਅਸਾਧਾਰਣ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਛੋਟੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, **ਕਹਾਣੀ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 42, 75

9. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ, **ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ 65-66
10. ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ**, ਪੰਨਾ 141
11. ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲਾ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਵਚੇਤਨ (Political Unconscious) ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਣਾ ਕੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। **ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ 80
12. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਅਧਿਐਨ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ**, ਪੰਨਾ 256

◈

# ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਮਰੂਪਤਾ




**ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ**
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਾਲਜ
ਚੁੰਨੀ ਕਲਾਂ
9815172073

**ਆ**ਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕਵਿੱਤਰੀ ਵਜੋਂ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਹਸਤੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਿਵੇਕਲਾ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਟਿਵਾਣਾ ਨੇ **ਅਗਨੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ**, **ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ**, **ਵਾਟ ਹਮਾਰੀ**, **ਤੀਲ੍ਹੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ**, **ਸੂਰਜ ਤੇ ਸਮੁੰਦਰ**, **ਲੰਮੀ ਉਡਾਰੀ**, **ਸਰਕੰਡਿਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼**, **ਧੁੱਪ, ਛਾਂ ਤੇ ਰੁੱਖ**, **ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ**, **ਵਿਦ ਇਨ ਵਿਦ ਆਊਟ**, **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**, **ਰਿਣ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦਾ**, **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, **ਪੈੜ ਚਾਲ**, **ਐਰ ਵੈਰ ਮਿਲਦਿਆਂ**, **ਲੰਘ ਗਏ ਦਰਿਆ**, **ਜਿਮੀਂ ਪੁਛੈ ਆਸਮਾਨ**, **ਕਥਾ ਕੁਕਨੂਸ ਦੀ**, **ਦੂਨੀ ਸੁਹਾਵਾ ਬਾਗ**, **ਕਥਾ ਕਹੋ ਉਰਵਸ਼ੀ**, **ਭਉਜਲ**, **ਉਹ ਤਾਂ ਪਰੀ ਸੀ**, **ਮੋਹ ਮਾਇਆ**, **ਜਨਮ ਜੂਐ ਹਾਰਿਆ**, **ਖੜਾ ਪੁਕਾਰੇ ਪਾਤਣੀ**, **ਪੌਣਾਂ ਦੀ ਜਿੰਦ ਮੇਰੀ**, **ਖਿਤਿਜ ਤੋਂ ਪਾਰ**, **ਤੀਨ ਲੋਕ ਸੇ ਨਿਆਰੀ**, **ਤੁਮਰੀ ਕਥਾ ਕਹੀ ਨਾ ਜਾਏ**, **ਵਿਛੜੇ ਸਭੋ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ**, **ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰਾ ਦੂਰ ਕੁੜੇ** ਆਦਿ ਨਾਵਲ ਪੰਜਾਬ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ** ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੁਰਸਕਾਰ (1971) ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਟਿਵਾਣਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ ‘**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**’ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ‘ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ’ ਤਨ ਝਾਗੇ ਅਤੇ ਮਨ ਹੰਢਾਏ ਤਜਰਬੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ‘**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**’ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਮੈਂ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ ‘**ਅਗਨੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ**’, ਤੋਂ ‘**ਐਰ ਵੈਰ ਮਿਲਦਿਆਂ**’ ਤੱਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ।

‘**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**’ ਵਿਚ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸਤਰੀ ਕਿਰਦਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਗੀ ਸਾਥੀ ਬਣ ਕੇ ਨਿਭੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਹਨ : ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਦਾਦੀ ਮਾਂ (ਚੰਦ ਕੁਰ) ਅਤੇ ਭੂਆ (ਗੁਲਾਬ ਕੁਰ, ਬਲਦੇਵ ਕੁਰ) ਆਦਿ।

ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਖਾਂਦੇ–ਪੀਂਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਪਲੇਠੀ ਧੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਦਾਦਾ–ਦਾਦੀ, ਮਾਂ–ਬਾਪ ਆਦਿ ਸਭ ਤੋਂ ਰੱਜਵਾਂ ਪਿਆਰ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੂਆ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧੀ (ਮੁਤਬੰਨੀ) ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ’ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਾਦੇ ਹਜ਼ੂਰਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲਾਡ ਪਿਆਰ, ਦਾਦੀ ਦਾ ਵਹਿਮਾਂ–ਭਰਮਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰੱਸੇ ਹੋਣਾ, ਮਾਂ (ਚੰਦ ਕੁਰ) ਦਾ ਘਰ ਵਿਚ ਦੱਬੀ–ਘੁੱਟੀ ਨੌਕਰਾਣੀ ਵਾਂਗ ਰਹਿਣਾ, ਪਿਤਾ (ਕਾਕਾ

ਸਿੰਘ) ਦਾ ਨਿੱਤ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਣਾ, ਪੁੱਤਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਿਉ ਦੇ ਦੂਜੇ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ, ਦੋ ਭੂਆ ਦਾ ਇੱਕੋ ਘਰ ਇੱਕੋ ਹੀ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬੇ-ਔਲਾਦ ਹੋਣਾ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾ ਉਤਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗਲਪ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

'**ਨੰਗੇ ਪੈਰ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**' ਵਿਚ ਆਏ ਜ਼ਿਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਥਾਂ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੋ ਕੇ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਨਮੋਸ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ—ਵੱਡੇ ਬੀਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ "ਚੰਗੀ ਨੀ, ਸੁਹਣੀ ਨੀ ਜਾਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਐ ਜਾਂ ਚਾਲ ਚਲਣ...", ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਜਿਵੇਂ ਛਾਲੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।[1] "ਕਈ ਦਿਨ ਤੱਕ ਘਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਤੇ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮੱਥੇ ਲੱਗਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਡਰਦੀ ਰਹੀ, ਜਿਵੇਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਕਿੱਡਾ ਵੱਡਾ ਗੁਨਾਹ ਹੋ ਗਿਆ ਹੁੰਦੈ।"[2] ਤੇ ਇਸ ਅਣਕੀਤੇ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਭਾਰ ਲੇਖਿਕਾ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਢੋਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਏ ਜ਼ਿਕਰ ਅਨੁਸਾਰ 'ਫ੍ਰੀ ਜ਼ੋਨ ਵਿਚ ਇਕ ਰਾਤ' ਵਾਲੀ ਇੰਟਰਵਿਊ ਲੈਂਦਿਆਂ ਜਦੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਏਨੇ ਬੰਦੇ ਨੇ, ਕੋਈ ਤੈਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਸੰਦ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ? ਤਾਂ ਲੇਖਿਕਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੀ ਹੈ—"ਸਭ ਪੰਜਤੰਤਰ ਵਿਚੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਆਏ ਤੇ ਹੁਣੇ-ਹੁਣੇ ਕੋਈ ਗਿੱਦੜ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਬਣਿਆ, ਕੋਈ ਲੂੰਬੜ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਬਣਿਆ, ਕੋਈ ਸੱਪ ਤੋਂ ਤੇ ਬਹੁਤ ਕੀਤਾ ਕੋਈ ਸ਼ੇਰ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਬਣਿਆ ਲਗਦੈ। ਉਹ ਬੰਦੇ ਕਿੱਥੇ ਨੇ ?"[3] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਦੀ ਪਾਤਰ ਸੀਮਾ ਅਮਰ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ- "ਪਰ ਸੀਮਾ ਮੈਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸੋਚਦੀ ਹਾਂ ਤੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਏਨੇ ਲੋਕ ਸਨ ਤੂੰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ...", "ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਸੀ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਗਿੱਦੜ, ਲੂੰਬੜ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਿਵੇਂ ਕਰਵਾ ਲਵੇ।"[4]

ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਟਿਵਾਣਾ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਮਿਸ ਸੇਨ ਭੈਣ ਜੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇੰਝ ਕਰਦੀ ਹੈ - "ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਰਗਾ ਇਹ ਸਕੂਲ, ਦੇਵੀ ਜਿਹੀ ਮਿਸ ਸੇਨ ਜੀ।"[5] ਇਸੇ ਸੇਨ ਭੈਣ ਜੀ ਨੂੰ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ - "ਉੱਚੀ ਲੰਮੀ ਸਾਂਵਲੀ ਪਿੰਜਣੀਆਂ ਤਕ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲੀ ਮਿਸ ਸੇਨ ਭੈਣ ਜੀ ਸਚਮੁੱਚ ਹੀ ਕੋਈ ਪਰੀ ਸੀ।"[6]

ਭਾਵੇਂ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਵਿਆਹ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਕੱਚੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਰਾਤ ਹੀ ਸਹੁਰੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਹੁਰੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਟਿਵਾਣਾ ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਆਹ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਨਿਆਈਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸੰਗੀ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਆਹ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਦਸਵੀਂ ਪਾਸ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਜਦੋਂ ਮਿਸ ਸੇਨ ਭੈਣ ਜੀ ਲੇਖਕਾ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ - "ਮਿਸ ਟਿਵਾਣਾ ਆਗੇ ਪੜ੍ਹੋਗੀ ਕਾਲਜ ਮੇਂ ?" ਤਾਂ ਮਿਸ ਲਫ਼ਜ਼ ਸੁਣ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤ੍ਰੇਲੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਕਿ ਉਹ ਮਿਸ ਹੈ ਜਾਂ ਮਿਸਿਜ਼।[7] ਲੇਖਿਕਾ ਦਾ ਨਾਵਲ **ਤੀਲ੍ਹੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ** ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਇਵੇਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੇਖਿਕਾ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਇਕਾ ਕਰਨਜੀਤ ਦਾ ਵਿਆਹ ਫ਼ੌਜੀ ਅਫ਼ਸਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਕੇ ਘਰ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਹੀ ਜੰਗ ਲੱਗਣ ਦੀ ਟੈਲੀਗ੍ਰਾਮ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ੌਜੀ ਤੇਜਵੰਤ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਨਜੀਤ ਦਾ ਗੁਨਾਹ ਕੇਵਲ ਇੰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਟਿਵਾਣਾ ਵਾਂਗ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਚਾਰ ਲਾਵਾਂ ਲਈਆਂ ਸਨ, ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਆਹੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੁਆਰੀ। ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਗਏ ਪਤੀ ਲਈ ਮੈਡਲ ਮਿਲਣ ਲੱਗਿਆਂ ਜਦੋਂ ਕਿਰਨਜੀਤ ਨੂੰ 'ਮਿਸਿਜ਼ ਤੇਜਵੰਤ ਗਿੱਲ' ਕਹਿ ਕੇ 'ਵਾਜ ਮਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਉੱਠਦੀ ਨਹੀਂ।

ਟਿਵਾਣਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਕਿਰਨਜੀਤ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਐਮ.ਏ. ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਟਿਵਾਣਾਂ ਦੇ ਸਾਥੀ ਮਰਦ ਲੈਕਚਰਾਰ 'ਪਟਿਆਲੇ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ', 'ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਕਾਲਜ ਦਾ ਵਾਈਸ-ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ', ਟਿਵਾਣਾ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਹ '**ਤੀਲ੍ਹੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ**' ਵਿਚ ਸਾਥੀ 'ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਵਤਾਰ', 'ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ' ਦਾ ਕਿਰਨਜੀਤ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵੁਕ ਹੋਣਾ, ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਲੇਖਿਕਾ ਦਾ ਆਪਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਵਿਚ ਆਇਆ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਨਾਇਕਾ ਸੀਮਾ ਦਾ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਤੇ ਨਾਵਲ **ਪੈੜਚਾਲ** ਦੀ ਨਾਇਕਾ

ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਐਮ.ਫਿਲ ਦਾ ਥੀਸਿਸ ਲਿਖਣ ਲਈ ਦਰਪੇਸ਼ ਆਈਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਤਨ-ਭੋਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਐਮ.ਏ. ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਈ ਜਦੋਂ ਲੇਖਿਕਾ ਦਿੱਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਉਹ ਮਰੰਡਾ ਹਾਊਸ ਦੇ ਹੋਸਟਲ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਮਹੀਨਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਥੋਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ – "ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਵਾਲ ਕੱਟਿਆਂ ਵਾਲੀਆਂ, ਫਰ-ਫਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲਦੀਆਂ, ਪੈਂਟਾ ਪਾ ਕੇ, ਮੇਕਅੱਪ ਕਰਕੇ ਮੇਮਾਂ ਬਣੀਆਂ, ਮੁੰਡਿਆਂ ਨਾਲ ਸੈਰ-ਸਿਨੇਮਾ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ...।"[8] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ** ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਊਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਐਮ.ਏ. ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ – "ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫੈਸ਼ਨ, ਤਰਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੱਪੜੇ, ਵਾਲਾਂ ਦੇ ਸਟਾਈਲ, ਲੋਸ਼ਨ, ਅਰਕ, ਕਰੀਮਾਂ, ਪਾਊਡਰ, ਸੈਂਟ ਸੁਗੰਧੀ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਪਣੇ ਚਿਹਰੇ ਉੱਪਰ ਇੱਕ ਨਕਲੀ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਚੰਗਾ ਲੱਗਣ ਵਾਲਾ ਚਿਹਰਾ ਲਗਾਈ ਰੱਖਣਾ...।"[9]

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਟਿਵਾਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਦੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ **ਪੈੜਚਾਲ** ਦੀ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। **ਪੈੜਚਾਲ** ਵਿਚ ਇੱਕ ਥਾਂ ਲੇਖਿਕਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ— "ਸਿਮਰਨ ਵੀ ਕੈਬਿਨ ਦਾ ਬੂਹਾ ਭੇੜ ਕੇ ਬਾਹਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੀਆਂ ਸੈਲਫਾਂ ਕੋਲ ਆ ਗਈ। ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਪੜ੍ਹਦੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜਾਣੋ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਉਹ ਸਭ ਕਾਸੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘ ਸਕੇ।"

ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਇੱਕ ਥਾਂ ਟਿਵਾਣਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ – "ਸਾਡੇ ਘਰ ਅੰਦਰ ਜਿਥੇ ਮਾਰਕਸ, ਮਾਉ ਤੇ ਲੈਨਿਨ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦੇਵੀ, ਬੁੱਧ ਤੇ ਮੀਰਾ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਹਰਿਮੰਦਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਹਨ, ਸੰਖ, ਓਮ ਅਤੇ ਧੂਫ਼ਦਾਨੀ ਵਿਚ ਜਗਦੀ ਧੂਫ਼ ਹੈ।" ਇੱਕ ਹੋਰ ਥਾਂ 'ਤੇ ਟਿਵਾਣਾ ਜਦ ਆਪਣੇ ਨਾਨਕੇ ਘਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਨਾਨੇ ਤੋਂ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਉਪਰ ਬਣੀਆਂ ਸਾਧੂ-ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ। ਨਾਨੇ ਨੇ ਦੱਸਿਆ—"ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਖੂਹ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਰਿਹਾ", ਤੇ ਨਾਲੇ ਨਾਨੇ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਸਾਖੀ ਸੁਣਾਈ। ਵਿਚਾਲੇ ਭਾਈ ਬਾਲਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਮਰਦਾਨਾ ਐ।... ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਹਨੂੰਮਾਨ ਪਹਾੜ ਚੁੱਕੀ ਜਾ ਰਿਹੈ, ਜਦੋਂ ਲੱਛਮਣ ਨੂੰ ਮੂਰਛਾ ਆ ਗਈ ਸੀ।'[12] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਟਿਵਾਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੁਲਾਉਣ ਲਈ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟਿਵਾਣਾ ਨੂੰ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸਾ ਉਪਲੱਬਧ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ **ਪੈੜਚਾਲ** ਵਿਚ ਕਮਲਾ ਦਾਸ ਦੀ **ਮਾਈ ਸਟੋਰੀ**, ਸਮੂਨ ਦੀ **ਦਾ ਸੈਕਿੰਡ ਸੈਕਸ**, **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਵਿਚ ਸਾਰਤਾਰ ਦੀ **ਲਵ ਮੈਸ਼ੀਨ ਸਾਤਰ**, **ਦੀ ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈਸ**, ਕਾਮੂ ਦੀ **ਪਲੇਗ**, ਮਾਓ ਦੀ **ਰੈੱਡ ਬੁੱਕ**, **ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਵੈਸਟਰਨ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ**, **ਗਰੀਕ ਮਾਈਥਾਲੋਜੀ**, ਬਰਟਰੈਂਡ ਰਸਲ ਦੀ **ਆਟੋਬਾਇਓ-ਗ੍ਰਾਫ਼ੀ**, ਲੈਵੀਸਤਰਾਸ ਦੀ **ਸੈਵੇਜ ਮਾਈਂਡ** ਅਤੇ **ਧੁੱਪ ਛਾਂ ਤੇ ਰੁੱਖ** ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਮੈਡਮ ਸਮੂਨ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ **ਦੀ ਪਰਾਈਮ ਆਫ਼ ਲਾਈਫ**[13] ਅਤੇ ਈਲੀਅ ਕਜ਼ਾਨ ਦਾ ਨਾਵਲ **ਦੀ ਅਰੇਂਜਮੈਂਟ**[14] ਆਦਿ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ** ਵਿਚ ਟਿਵਾਣਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁੱਖ ਇਸਤਰੀ ਕਿਰਦਾਰ ਉਸ ਦੀ ਦਾਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ – "ਅਮੀਰ ਘਰ ਵਿਚ ਗਰੀਬਣੀ ਜਿਹੀ ਔਰਤ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆ ਗਈ, ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ"[15] ਪਿੰਡ ਦੇ ਸੱਤ ਚੁਬਾਰਿਆਂ ਵਾਲੇ ਅਮੀਰ ਘਰ ਵਿਚ ਵਿਆਹੀ ਗਰੀਬ ਘਰ ਦੀ ਧੀ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਦਾਦੀ ਕੋਲ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੀਵਾ ਸਲਾਈ ਦੀ ਡੱਬੀ ਮੰਗਵਾਉਣ ਜੋਗੇ ਪੈਸੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੇ। ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਦਾਦਾ ਜੀ ਤੋਂ ਉਹ ਇੰਨਾ ਡਰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਗੱਲ ਆਪ ਕਹਿਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦੀ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਬੜੀ ਹਿੰਮਤ ਕਰਕੇ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਦਾਦਾ ਜੀ ਨੂੰ ਆਖਦੀ ਹੈ– 'ਗੁਲਾਬ ਕੁਰ (ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਭੂਆ) ਦੇ ਬਾਪੂ ਜੀ ਤੇਰੀ ਪੋਤੀ ਆਖਦੀ ਐ ਸਾਨੂੰ ਗੰਗਾ ਈ ਨੁਹਾ ਲਿਆ ?" ਜਾਗਟ ਪਾਉਂਦੇ ਬਾਬਾ ਜੀ ਜਦੋਂ ਮੁੜ ਕੇ ਉਸ ਵੱਲ ਝਾਕੇ ਤਾਂ ਉਹ ਜਿਵੇਂ ਥਥਲਾ ਗਈ। ਬੋਲੀ, "ਨਹੀਂ...ਆਹੋ ਚੰਗਾ... ਤੇਰੀ ਮਰਜ਼ੀ ਐ।"[16] ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ** ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਊਸ਼ਾ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਗਰੀਬ ਘਰ ਦੀ ਧੀ ਊਸ਼ਾ ਜਦੋਂ ਪੀ.ਸੀ.ਐਸ. ਅਫ਼ਸਰ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਜਾਂਦੀ

ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹਰ ਪਲ ਇਕ ਸਹਿਮ, ਇੱਕ ਡਰ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤੇ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਖੁਨਾਮੀ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ – "ਸਵੇਰੇ ਦੇਰ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਇਸ ਡਰ ਕਾਰਨ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਹਨੂੰ ਜਾਗ ਆ ਜਾਂਦੀ ਤੇ ਕਦੀ–ਕਦੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨੀਂਦ ਵੀ ਨਾ ਆਉਂਦੀ।"[17]

ਟਿਵਾਣਾ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਅਸਰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਇੱਕ ਥਾਂ ਉਹ ਲਿਖਦੀ ਹੈ – "ਉਸ ਅਮੀਰ ਘਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਬਹੁਤ ਗਰੀਬ ਔਰਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁੱਧ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਦੇ ਗਈ।"[18] ਗੰਗਾ ਅਤੇ ਸੀਤਾ ਦੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਟਿਵਾਣਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਤੋਂ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੀਆਂ ਹਨ। ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਏ ਜ਼ਿਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਲੇਖਿਕਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਉੱਪਰ ਕਈ ਤੁਹਮਤ ਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਫ਼ਾਈ ਵਿਚ ਟਿਵਾਣਾ ਨੂੰ ਦਾਦੀ ਮਾਂ 'ਗੰਗਾ ਜਲ ਵਰਗੀ ਧੀ' ਦਸਦਿਆਂ ਆਖਦੀ ਹੈ– "ਧੀਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਖਾਣੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ। ਮਾਪੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੁੰਦੇ। ਸੀ ਤਾਂ ਏਡੇ ਧਰਮੀ ਰਾਜੇ ਜਨਕ ਦੀ ਧੀ ਸੀ। ਫੇਰ ਵੀ ਦੇਖ ਲੈ ਕੀ ਦਸੌਂਦੇ ਕੱਟੇ।" ਟਿਵਾਣਾ ਨਮੋਸ਼ੀ ਦੀ ਮਾਰੀ ਸੋਚਦੀ ਹੈ– "ਉਸ ਵੇਲੇ ਮੇਰਾ ਮਨ ਕਰੇ ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਧਰਤੀ ਵਿਹਲ ਦੇ ਦੇਵੇ ਮੈਂ ਵਿਚੇ ਨਿਘਰ ਜਾਵਾਂ।"[19] ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ** ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਸੀਤਾ ਉਧਾਲੇ ਮਗਰੋਂ, ਪਤੀ ਦਾ ਘਰ ਛੁੱਟ ਜਾਣ ਦੇ ਦੁੱਖੋਂ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ – "ਸਾਂ ਸਾਂ ਕਰਦੀ ਗੰਗਾ ਵਗ ਰਹੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਗੀਰਥ ਸਵਰਗ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਸੀ। ਸੀਤਾ ਨੇ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ...।" "ਹੈਂ ਨੀ ਮੇਰੀਏ ਸੀਤਾ ਤੂੰ ਕਿਹੜੇ ਤੱਤੇ ਥਾਉਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮੀ ਸੀ ਕੁੜੇ...। ਗੰਗਾ ਦੇ ਕੰਢੇ ਬੈਠੀ ਰੱਖੀ ਹੌਲੀ–ਹੌਲੀ ਵੈਣ ਪਾ ਰਹੀ ਸੀ।"[20]

ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਮਨ ਮਸਤਕ 'ਤੇ ਛਾਈ ਗੰਗਾ ਦੀ ਇਹ ਮਿੱਥ ਟਿਵਾਣਾ ਨੂੰ ਦਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਬਾਰ–ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਵਲੋਂ ਇਨਾਮ–ਜੇਤੂ ਨਾਵਲ **ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ** ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਭਾਨੋ ਵੀ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[21] ਨਰੈਣਾ ਅਮਲੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਚਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਿਪੁੱਤੀ ਭਾਨੋਂ ਘਰੋਂ ਕੱਢੀ ਸੀਤਾ ਵਰਗੀ ਹੋਣੀ ਹੀ ਭੁਗਤਦੀ ਹੈ। ਇਹ "ਮਿੱਥ ਬੜੀ ਚੀੜ੍ਹੀ ਸ਼ੈਅ ਹੈ। ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲਏ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਕੱਢਣਾ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਿਸੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਮਿੱਥ ਤਾਂ ਚਿੱਕੜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਮਲ ਜਿਹੀ ਸ਼ੁਹਰਤ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।"[22] "ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਅਚੇਤ–ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਮਿੱਥ ਏਨਾ ਸਹਵਿਨ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ 'ਮਿਥ–ਮਾਡਲ–ਸੂਝ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਕਦੀ ਆਪਣਾ 'ਸਵੈ' ਪ੍ਰਗਟਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੀ ਉਸੇ ਹੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁੱਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[23]

ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਗਲਪ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਜਾਦੂ–ਟੂਣੇ, ਵਹਿਮ–ਭਰਮ ਅਤੇ ਅੰਧ–ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਏ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਪਾਸੋਂ ਅਤੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੇ। **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ** ਵਿਚ ਇੱਕ ਥਾਂ ਟਿਵਾਣਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ– "ਹਰਿਦੁਆਰ ਫੁੱਲ ਪਾਉਣ, ਪਹੋਏ ਨਹਾਉਣ ਤੇ ਨੈਣਾਂ ਦੇਵੀ ਦੀ ਸੁੱਖ ਦੇਣ ਲੋਕੀਂ ਬਿਸ਼ਨੇ ਪਰੋਹਤ ਦੀ ਸਲਾਹ ਲੈ ਕੇ ਪੀਪੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜੀਰੀ ਪਾ ਕੇ... ਤੇ ਉਥੋਂ ਮੁੜਦੇ ਗਾਨੀਆਂ, ਗੰਗਾਜਲ ਤੇ ਖਿੱਲਾਂ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ।"[24] 'ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ' ਦੀ ਰਾਖੀ ਵੀ ਪਤੀ ਦੇ ਫੁੱਲ ਤਾਰਨ ਹਰਿਦੁਆਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ – 'ਭਰੇ ਮਨ ਤੇ ਭਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ, ਇਥੇ ਹਰਿ ਕੀ ਪਉੜੀ 'ਤੇ ਬੈਠ ਕੇ ਕੁਲ ਪਰੋਹਤ ਦੇ ਨਾਲ ਰਖੀ ਨੇ ਸੰਤੇ ਦੇ ਫੁੱਲ ਜਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕੀਤੇ।"[25] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ 'ਤੀਲ੍ਹੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ' ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਕਿਰਨਜੀਤ ਵੀ ਪਿਤਾ ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ 'ਤੇ ਮਾਂ ਨਾਲ ਪਿਤਾ ਦੀ ਗਤੀ ਲਈ ਪਹੋਏ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ '**ਹਸਤਾਖ਼ਰ**' ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਇਕਾ ਸੀਮਾ ਦੇ ਘਰ ਵਿਚੋਂ ਜਦੋਂ ਘੁੰਗਰੂਆਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਲੇਖਿਕਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ – "ਵੱਡੇ ਬੇਜੀ ਨੇ ਕਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਸਿਆਣੇ ਸੱਦ, ਸਤਵਾਹ ਕਰਾਵਏ, ਪਹੋਏ ਗਤ ਕਰਵਾਉਣ ਵੀ ਗਏ।"[26] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਸਕਾਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ–ਜੀਵਨੀ 'ਚੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਦੇ ਹਨ।

ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਮਾਂ ਚੰਦ ਕੌਰ ਸਾਂਵਲੀ ਸਨੁੱਖੀ ਔਰਤ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਏ ਘਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਤੁਰੀ ਫਿਰਦੀ। ਤਿੰਨ ਧੀਆਂ ਹੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੇ ਪਤੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨੂੰ ਵਾਰਿਸ (ਪੁੱਤਰ) ਨਾ ਦੇਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਭਨਾਂ ਦੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਪਾਤਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਪਿਤਾ ਕਾਕਾ

ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ – "ਏਸੇ ਦੇ ਹੋ ਜੂ ਮੁੰਡਾ ਜਾਂ ਵਿਆਹ ਹੋਰ ਕਰਨਾ ਪਊ ? ਕਈ ਵਾਰੀ ਆਦਮੀ ਦੇ ਕਰਮਾਂ 'ਚ ਤਾਂ ਪੁੱਤਰ ਹੁੰਦੈ, ਤੀਮੀਂ ਦੇ ਨੀ ਹੁੰਦਾ, ਫੇਰ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕੀਤਿਆਂ ਈ ਪੂਰਾ ਫਟਦੈ ? ਦਾਦੀ ਮਾਂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ।"[27] ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ '**ਪੀਲੇ-ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**' ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਊਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਸ ਵੀ ਊਸ਼ਾ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਭਗੀਰਥ ਦਾ ਦੂਜਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਗੱਲਾਂ-ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਊਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੇ-ਔਲਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੀ ਐ, ਉਹਦੇ ਜੀਉਂਦੇ-ਜੀਉਂਦੇ ਭਾਗੀਰਥ ਦੇ ਘਰ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। "...ਸੱਸ ਨੇ ਗੱਲ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰੀ ਜਦੋਂ ਤਿੰਨ ਸਾਲ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ, ਤਾਂ ਸੱਸ ਮੇਰੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ।"[28] '**ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ**' ਦਾ ਨਾਇਕ ਨਰੈਣਾ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਭਾਨੋਂ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ – "ਦੇਖ ਨਾ ਭਾਨੋਂ ਜੇ ਇਕ ਜੁਆਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਬਸ ਨਾਉਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਆਪਣਾ, ਫੇਰ ਨੀ ਸੀ ਕਦੇ ਮੈਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸੋਚਣੀ।"[29]

'**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**' ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿੱਖੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਟਿਵਾਣਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਗਸਣ ਅਤੇ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬੜਾ ਨੇੜੇ ਹੋ ਕੇ ਵੇਖਿਆ। ਟਿਵਾਣਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਭੂਆ ਵੱਡੀ ਬੇਜੀ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਬੇਜੀ ਇੱਕੋ ਘਰ ਇੱਕ ਹੀ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਭੈਣਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੀ ਦੀਆਂ ਸੌਕਣਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਆਏ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਫੁੱਫੜ ਜੀ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਵੇਖਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।

"ਦੇਖੀਏ ਫੇਰ ਹੁਣ ਕੋਈ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਜੀਹਦੀ ਮਾਂ ਮਰੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ?" ਫੁੱਫੜ ਜੀ ਨੇ ਮਜ਼ਾਕ ਕੀਤਾ। "ਲੈ ਇਕ ਮਰੀ ਹੋਈ ਹੋਊ ਦੋ ਮਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਮੁੰਡੇ ਦੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ?"

"ਏਥੇ ਹੈ ਕਿਹੜਾ ਸਰਦਾਰ ਜੀਹਦੇ ਦੋਂਹ-ਚੌਂਹ ਤੋਂ ਘੱਟ ਵਹੁਟੀਆਂ ਹੋਣ।" ਵੱਡੇ ਭੂਆ ਜੀ ਦੱਸ ਰਹੇ ਸਨ।[30] ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ '**ਹਸਤਾਖਰ**' ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਦੀ ਪਿਰਤ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ – "ਵੱਡੇ ਬੇਜੀ ਨੇ ਬਾਪੂ ਜੀ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਸੀ, ਤੁਸੀਂ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲਓ। ਮੇਰੇ ਨਾ ਸਹੀ ਤੁਹਾਡੇ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਹੋਣਗੇ।"[31]

ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਲਗਪਗ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਮਰਦ ਦੀ ਵਧੀਕੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਮਰਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਕੋਈ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦੀਆਂ, ਕੋਈ ਵਿਦਰੋਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ, ਕੋਈ ਜੇਹਾਦ ਨਹੀਂ ਛੇੜਦੀਆਂ। ਉਹ ਅਖ਼ੀਰ ਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਕੇ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਂ ਆਪਣੇ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਖ਼ਤ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ – "ਤੂੰ ਇਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੀ 'ਸਿੰਡਰੇਲਾ' ਪੇਸ਼ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈਂ, ਜੋ ਬੇਬੱਸ ਦੁੱਖ ਜਰੀ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[32]

ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ '**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**' ਵਿਚ ਕੋਈ ਔਰਤ ਔਲਾਦ-ਹੀਣੀ, ਕੋਈ ਨਿਪੁੱਤੀ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵਿਆਹ ਦੇ ਕੁਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਭਾਵੇਂ ਹੋਣ ਨਾ ਹੋਣ ਪਰੰਤੂ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਨਸ਼ੇ ਜਾਂ ਸ਼ਰਾਬ ਦੀ ਇਹ ਅਲਾਮਤ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਪਿਤਾ ਕਾਕਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਦੇ ਪਿਤਾ ਕਾਕਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ ਪੁੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਪਿੰਡੋਂ ਬਾਹਰਵਰ ਸੰਤ ਗਿਆਨ ਦਾਸ ਦੇ ਡੇਰੇ 'ਤੇ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[33] '**ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ**' ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਾਥ ਦੀ ਘਰਵਾਲੀ ਸੀਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦੀ। ਉਦਾਸ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਾਥ ਸੁੱਖਾ, ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਉਸੇ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾਸ ਦੇ ਡੇਰੇ 'ਤੇ ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[34] '**ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ**' ਦਾ ਅਮਲੀ ਨਰੈਣਾ, '**ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**' ਦਾ ਭਗੀਰਥ, '**ਪੈੜਚਾਲ**' ਦਾ ਬਲਦੇਵ, '**ਐਰ ਵੇਰ ਮਿਲਦਿਆਂ**' ਦਾ ਰਾਜਿੰਦਰ, '**ਧੁੱਪ ਛਾਂ ਤੇ ਰੁੱਖ**' ਦਾ ਪਰਸ਼ੋਤਮ, '**ਸਭ ਦੇਸ ਪਰਾਇਆ**' ਦਾ ਜਤਿੰਦਰ, '**ਹਸਤਾਖ਼ਰ**' ਦਾ ਅਮਰ ਆਦਿ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਸ਼ਰਾਬ ਦੀ ਭੈੜੀ ਅਲਾਮਤ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵੇਚਨ ਤੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟਿਵਾਣਾ ਲਿਖੇ ਉਪਰ ਲਿਖਦੀ

ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਲਿਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲੇਖਿਕਾ ਦੁਆਰਾ ਤੋਰੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, **ਪੈੜਚਾਲ** ਅਤੇ **ਜਿਮੀਂ ਪੁਛੈ ਅਸਮਾਨ** ਤੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। **ਹਸਤਾਖ਼ਰ** ਦੇ ਪਾਤਰ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਨਾਵਾਂ ਹੇਠ **ਪੈੜਚਾਲ** ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਲੇਖਿਕਾ ਦੇ ਆਪ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ **ਜਿਮੀਂ ਪੁਛੈ ਅਸਮਾਨ** ਦੇ ਪਾਤਰ ਵੀ **ਪੈੜਚਾਲ** ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਟਿਵਾਣਾ ਥੋੜ੍ਹੇ-ਬਹੁਤੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਹੀ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਇਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦੌਰਾਨ ਦੱਸਦੀ ਹੈ – "ਕੋਈ ਵੀ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।"[35] ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਬਾਰੇ ਲੇਖਿਕਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ **'ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ'** 'ਸਵੈ ਦੀ ਸਮਝ' ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਟਿਵਾਣਾ-ਸਾਹਿਤ 'ਸਵੈ ਦੀ ਜਸਟੀਫਿਕੇਸ਼ਨ' ਹੈ। ਇੰਝ '**ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**' ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਗਲਪ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

### ਹਵਾਲੇ

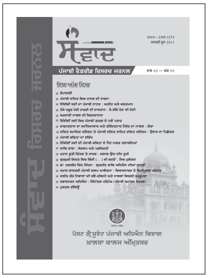

1. ਦਲੀਕ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 78
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 78
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 80
4. **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 66
5. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 40
6. **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 120
7. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 112
8. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 120
9. **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**, ਪੰਨਾ 143
10. **ਪੈੜਚਾਲ**, ਪੰਨਾ 84
11. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 31
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 33
13. **ਧੁੱਪ, ਛਾਂ ਤੇ ਰੁੱਖ**, ਪੰਨਾ 51
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 46
15. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 7
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 8
17. **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**, ਪੰਨਾ 15
18. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 9
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 80, 91
20. **ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ**, ਪੰਨਾ 75-76
21. **ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ**, ਪੰਨਾ 46
22. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਅਜੀਤ ਕੌਰ', **ਇਕ ਖ਼ਤ ਤੇਰੇ ਨਾਂ**, ਪੰਨਾ 95
23. ਡਾ. ਊਧਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਹੀ, 'ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ : ਯਥਾਰਥ ਚਿਤਰਣ', **ਆਲੋਚਕੀ** 1, ਪੰਨਾ 43
24. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 10
25. **ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ**, ਪੰਨਾ 70
26. **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 104
27. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 20
28. **ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ**, ਪੰਨਾ 102
29. **ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ**, ਪੰਨਾ 85

30. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 13
31. **ਹਸਤਾਖ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 65
32. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ' **ਇਕ ਖ਼ਤ ਤੇਰੇ ਨਾਂ**, ਪੰਨਾ 95
33. **ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ**, ਪੰਨਾ 85
34. **ਦੂਸਰੀ ਸੀਤਾ**, ਪੰਨਾਂ 57
35. **ਜਨ ਸਾਹਿਤ**, ਮਾਰਚ 1988, 'ਡਾ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਨਾਲ ਇਕ ਮੁਲਾਕਾਤ', ਪੰਨਾ 6
36. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 6

◈

# ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

## (ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ)



**ਬਲਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ**
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਆਫ਼
ਲਾਅ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
9569378075

**ਸ**ਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਦੱਬੇ ਗਏ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਕ ਕਲਾਵਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਨਵਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਕਲਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਭਾਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਆਰੰਭੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖੇ ਵਰਗਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ, ਅਨੁਭਵ, ਕਲਾ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। **The Oxford English Dictionary**, Vol. X ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'Sub' + 'Altern' ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲੈਟਿਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'Sub' + 'Alternus' ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਥੇ 'Sub' ਦੇ ਅਰਥ 'Below' ਅਤੇ 'Altruns' ਦੇ ਅਰਥ 'All others' ਹਨ।[1]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਉੱਪਰਲੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਵਿਚਰਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ '**Webster's Third New International Dictionary**' ਵਿਚ ਇੰਦਰਾਜ਼ ਦਰਜ਼ ਹੈ:

> A person holding a subordinate position or being inferior in respect to some quality of characteristics (natural ill-trained and uninterested)[2]

ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਸੱਤਾਧਿਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਧਿਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪਗਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ **ਵਿਕੀਪੀਡੀਆ** ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

> A person how is marginalized and oppressed by the dominant culture especially in a colonial context.[3]

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਧੇਰੇ ਦਮਿਤ ਤੇ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'Subaltern' ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲੋਚਕਾਂ/ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਸ਼ਬਦ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧੀਨਤਾ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਪੂਰਵ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਜਾਤ, ਉਮਰ, ਲਿੰਗ, ਅਹੁਦੇ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਵਰਗ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸ਼ਬਦ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਇਹਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰ 'ਚੋਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਏ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

> ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਉਹ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ (dynamics) ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ।[5]

ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਚੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀ ਹੈ ? ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਬਰਾੜ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ ਸੈਨਾ ਵਿਚ ਹੇਠਲਾ ਦਰਜਾ, ਮਾਤਹਿਤ, ਅਧੀਨ, ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਨੌਕਰ, ਹੇਠਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਨੀਵਾਂ, ਦੁਜੈਲਾ, ਅਨੁਆਈ, ਪੈਰਾਂ ਹੇਠਲਾ, ਕਾਬੂ, ਆਸ਼ਰਿਤ, ਦਮਿਤ ਆਦਿ।[6]

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਉੱਪਰਲੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੁਜੈਲਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ, ਔਰਤ, ਮਜ਼ਦੂਰ, ਨੌਕਰ ਦਮਿਤ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਕਲਾ, ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਤੋਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਰਗ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਅਤੇ 'ਮਾਤਹਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ 'ਅਧੀਨ' ਪਦ ਵੀ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ 'Marginalized' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਨਾਰੇ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਜਾਂ ਨੁੱਕਰੇ ਲੱਗੇ ਉਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਮਾਤਹਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'Subaltern' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਚੌਧਰ ਧਿਰ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਅਧੀਨ ਵਰਗ ਲਈ 'ਮਾਤਹਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ 'ਅਧੀਨ' ਪਦ ਵੀ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਕਲਪਗਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਔਰਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਮੂਹਾਂ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ **ਮਾਤਹਿਤ** ਹੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜਲਾ ਤੇ ਢੁੱਕਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਧੌਂਸੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਏ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣ ਕੇ ਵਿਚਰਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ **ਮਾਤਹਿਤ** ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਲੈਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੇਪਰ ਵਿਚ

ਅਸੀਂ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਵਾਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਭਾਵਨਾ ਇਸੇ ਸ਼ਬਦ ’ਚੋਂ ਸਮਝਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ ‘ਸਬਾਲਟਰਨ’ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।

## ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸਬਾਲਟਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ। ‘ਮੱਧਕਾਲੀ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। 1770 ਈ. ਤੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਲਟਰੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਰੈਂਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। 1800 ਈ. ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚਲੀਆਂ ਜੰਗੀ ਮਸ਼ਕਾਂ ਬਾਰੇ ਰਾਬਰਟ ਕਲਾਈਵ, ਵਾਹਨ ਹੇਸਟਿੰਗਜ਼ ਅਤੇ ਥਾਮਸ ਮੁਨਰੋ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਏ। ਸੋਵੀਅਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਬਾਅਦ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ (1891-1937) ਨੇ ‘ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪਹਿਚਾਣ’ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਛੇੜੀ।’[7] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਮਿਲਟਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਟਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ (Antonio Gramsci) ਨੇ ਚੌਧਰ ਵਰਗ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ 'Cultural Hegemony' ਉਪਰ ਕੀਤੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੇ ਟਾਪੂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਟਾਪੂਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਿਥਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ‘ਸਾਰਦੋਨੀਆ’ ਨਾਮੀ ਟਾਪੂ ਦਾ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੱਛੜਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਲੱਗੇ ਪੱਛੜੇਪਨ ਦੇ ਕੋਹੜ ਤੋਂ ਰਾਹਤ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਚਿੰਤੁਤ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ‘ਦੇਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਟਾਪੂ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਘੋਰ ਵਿਤਕਰਾ ਅਪਣਾ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਦੀਰਘ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੇਸ਼-ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਹ ਪਸ਼ੂ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਆਦਿ ਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਲਈ ਜਾਣ ਲੈਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਭੇਦ ਖੋਲ੍ਹਿਆ, ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਹੋ ਹਾਲ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਢਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੋ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਬਣਨ ਲੱਗ ਪਈ। ਬੋਲੀ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ’ਤੇ ਜੋ ਇਸ ਵਿਤਕਰੇ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਸੋਝੀ ਵੀ ਉਸ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਗਈ।’[8] ਸੱਤਾ, ਸ਼ਕਤੀ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਰਵਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਦਾ ਮਗਨ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ‘ਬੈਨੀਤੋ ਮੱਸੋਲਿਨੀ’ (ਫਾਸੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੋਢੀ) ਦੇ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨੂੰ ਉਹ ਇਟਲੀ ਦਾ ਦੁਰਭਾਗ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਫਾਸੀਵਾਦ ਦੇ ਕਹਿਰ ਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਚਾਅ ਲਈ ‘ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਉਦਾਰਵਾਦ’ ਨਾਮੀ ਪੱਤਰ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕ੍ਰੋਚਿ (ਮਹਾਨ ਅਤਾਲਵੀ ਚਿੰਤਕ) ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਉਦਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੇ ਲੇਖ ਛਪਦੇ ਸਨ। ਹੇਠਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਵਿਚ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ‘ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ’ ਨੂੰ ਫਾਸੀਵਾਦੀਆਂ ਨੇ 9 ਨਵੰਬਰ 1926 ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਸੁਟਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਕੈਦ ਦੌਰਾਨ ‘ਮਸੋਲਿਨੀ’ ਦੇ ਕਹਿਣ ’ਤੇ ਜੇਲ੍ਹ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਉਸ ਉਪਰ ਬਹੁਤ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਸ ਨੇ ਜੇਲ੍ਹ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੇਖ ਲਿਖੇ ਜੋ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ‘ਪ੍ਰਿਜ਼ਿਨ ਨੋਟਬੁਕਸ’ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ।

ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਭਗ 1970 ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤਕ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੀ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਇਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਸਮੂਹ ਦਰਮਿਆਨ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ਿਆਈ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲਬਾਤ ਹੋਈ ਜੋ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਗਲਬੇ ਹੇਠ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਖੋਹ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਨਵਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਆਰੰਭੇ ਗਏ ਜਿਸ ਨੂੰ 'Subaltern Studies' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਾਪਣ ਲਈ ‘ਆਕਸਫੋਰਡ ਪ੍ਰੈੱਸ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ’ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 1982 ਈ. ਤੋਂ ਹਰ ਸਾਲ ਇਸ ਦਾ ਨਵਾਂ ਭਾਗ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗਾ,

ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ ਅਤੇ ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ (ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ) ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ ਸੀ। ਇਲੀਟ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕੀਤੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਰਗ ਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਰਗ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸਮੂਹ ਹੋਣ, ਦੇਸੀ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸੀ ਹੋਣ, ਵਿਦੇਸੀ ਉਦਯੋਗਪਤੀ ਜਾਂ ਵਪਾਰੀ ਹੋਣ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਪਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਲੋਕ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।[9]

ਇਸੇ ਲੜੀ ਤਹਿਤ ਮੁੱਢਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ 'ਗਾਇਤਰੀ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਸਪਿਵਾਕ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦਿੱਤਾ। ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ 'Can the subaltern speak' ਉਸ ਦਾ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਲੇਖ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਲੋਕ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹਨ।

ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਅਲੱਗ-ਅੱਲਗ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਭਾਵੇਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ, ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੀ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਨੇ ਇਕ ਲੰਮਾ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਇਆ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜਦੋਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੇ ਬਸਤੀ ਬਣਾਏ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਵਿਉਂਤ ਲਏ। ਆਜ਼ਾਦ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਹੀ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ :

> ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਹੱਲਾ, ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਡੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ, ਗਲੋਬਲੀਕਰਨ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ, ਕੰਪਿਊਟਰੀਕਰਨ, ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਅਤੇ ਡਬਲਿਊ.ਟੀ.ਓ. ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਵਾ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।[10]

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਕਾਰਨ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੋ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋ ਵਿਰੂਪਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। 'ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਤਰਕੀਬ ਜਾਂ ਦਬਾਓ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਪਾਠ/ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੱਤਾਵਾਨ ਧਿਰ ਦੇ ਹੱਕ 'ਚ ਸਿਰਜਦੇ ਤੇ ਭੁਗਤਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਸੋਚ ਦੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧੌਂਸੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕੇ ਜਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮਾਤਹਿਤ (Subaltern) ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਸਬਾਲਟਰਨ' (Subaltern) ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਹਿਮ

ਸੰਕਲਪ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ।'[11] ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਗਰੁੱਪ 'Subaltern Studies Group Of Historions' ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਗ਼ੁਲਾਮ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ 'Subaltern Studies' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ, ਗਾਇਤਰੀ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਸਪਿਵਾਕ, ਸ਼ਾਹਿਦ ਅਮੀਨ, ਗੌਤਮ ਬੱਦਰਾ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ।

ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਰਗ (ਦਲਿਤ, ਔਰਤ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਆਦਿ) ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਇਹ ਸਮੂਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ 'ਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੇਪਰ ਰਾਹੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚੱਲ ਰਹੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ।

## ਦਲਿਤ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਦਲਿਤ ਸਮੂਹ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਲਤਾੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਾਤ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਮੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। 'ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤਿੱਖੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ 16.32 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਵਸੋਂ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਆਰ-ਪਾਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲੜਨ ਦੇ ਰੌਂਅ ਵਿਚ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀ ਜਾਂ ਆਰਜੀ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਲੰਬਾ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਤੇ ਸਾਜਸ਼ੀ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।'[12] ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਸਿਲਸਿਲਾ ਲਗਾਤਾਰ ਚਲਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉੱਚ-ਜਾਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਮਨ-ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖਧਾਰਾ 'ਤੇ ਵਿਚਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ, ਭੰਗੀ, ਚਮਾਰ, ਚੰਡਾਲ, ਅਛੂਤ ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਗਿਲਾਨੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੁਰ-ਵਿਵਹਾਰ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੰਗਾਂ-ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਗ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਤ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ‘ਏਕਲਵਯ’ ਨੂੰ ਭੀਲ ਜਾਤੀ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ‘ਗੁਰੂ ਦਰੋਣਾਚਾਰੀਆ’ ਨੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ 'ਦਰੋਣਾਚਾਰੀਆ' ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਈਰਖਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਛੋਟੀ ਜਾਤ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਤੀਰ ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਓ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਮਸਲਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਸਮੂਹ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੁਆਰਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਅਹਿਮ ਫੈਸਲਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਮਿਲਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈਆਂ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਾਰਨ ਉੱਚ ਅਹੁਦਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ-ਜਾਤੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ

ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਅਤ ਦਲਿਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਸਬਾਲਟਰਨ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਚੌਥੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਕਿਸੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਉੱਚ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੀ ਜਾਤ 'ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਿਆਂ ਭੱਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਦਲਿਤ ਉੱਚ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਮਸਲਾ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਵਿਧਾਨਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰੇ-ਦਰਬਾਰੇ ਪੁੱਛ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਇਆ।

ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ, ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ, ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਬਦਲਾਅ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਾਤੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਅੱਜ ਵੀ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਹੀਣੇ, ਨਿਮਨ ਦਰਜੇ ਦੇ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ, ਸਵੈ-ਮਾਣ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਉਹਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੀ ਦਲਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ..।'[13] ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸ਼ੋਸਣ ਦੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਛੂਆ-ਛੂਤ ਦੇ ਕੋਹੜ ਦੀ ਮੂੰਹ-ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਬਸਤੀ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲਗਾਉਣਾ, ਕਿਸੇ ਦਲਿਤ ਕੈਦੀ ਦੀ ਪਿੱਠ ਉੱਤੇ ਗਰਮ ਚਾਕੂ ਦੀ ਨੋਕ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਜਾਤ ਉਕਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦਾ ਬਲਾਤਕਾਰ ਆਦਿ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਆਸੀ ਹਾਲਤਾਂ ਦੌਰਾਨ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਦਲਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਤਹਿਤ ਜੇਲ੍ਹ ਦੀ ਚਾਰ-ਦੀਵਾਰੀ ਅੰਦਰ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਧਿਰ ਵੱਲੋਂ ਲਤਾੜਿਆ ਹੋਇਆ ਇਹ ਵਰਗ ਬੋਲਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਖੋਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਨਿਆਂਇਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

## ਕਬੀਲੇ

ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਵਿਚਰਦਾ ਕਬਾਇਲੀ ਸਮਾਜ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਇਹ ਕਬੀਲੇ ਜੰਗਲਾਂ, ਮੰਡੀਆਂ, ਬੰਜਰ ਜਮੀਨਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਸੇਬਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੱਖਣੀ ਅਫ਼ਰੀਕਾ, ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅੰਡੇਮਾਨ ਨਿਕੋਬਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਸੇਬੇ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਤੋਂ ਉੱਜੜ ਕੇ ਨਿਕਲੇ ਇਹ ਕਬੀਲੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਭਟਕਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਕਬੀਲੇ ਆਮ ਵਿਹਲੀਆਂ ਪਈਆਂ ਜਮੀਨਾਂ ਉੱਪਰ ਝੁੱਗੀਆਂ ਬਣਾਈ ਬੈਠੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਦਰਿਆ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅੱਠ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਵੀਹ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਬੀਲੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਟੁਕੜੀਆਂ ਅਤੇ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਮੂਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।'[14] ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰ, ਸ਼ਿਕਲੀਗਰ, ਗਾਡੀ ਲੁਹਾਰ, ਬਾਜ਼ੀਗਰ, ਸਾਂਹਸੀ ਆਦਿ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਬਹੁਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਰਾਜਸਥਾਨ, ਗੁਜਰਾਤ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਸਥਾਨ ਅਤੇ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਤਾਕਤੀ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਾ

ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਡਰੋਂ ਇਹ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆ ਵਸੇ। ਇਥੇ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਰੋਟੀ-ਰੋਜ਼ੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਧੰਦੇ ਅਪਨਾਏ। ਛੱਜ, ਟੋਕਰੀਆਂ, ਛਿੱਕੂ, ਚਿਮਟੇ ਆਦਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਜਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਵੇਚਣਾ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪੇਸ਼ਾ ਬਣਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਬਾਹਰ ਆਇਆ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਬੀਲੇ ਏਨਾ ਕੁ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਗਏ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਜੇ ਗਏ। ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਵਿਕਸਿਤ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਮਨਾਹੀ ਸੀ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹ ਕਬੀਲੇ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਗਏ ਤੇ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲੱਗੇ। ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਵਧਦੀ ਗਈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਿਚਰ ਸਕੇ। ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹਨਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ 'ਤੇ ਵਧ ਰਹੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਾਧਨ-ਸੰਪੰਨ ਧਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਬਜ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕੋਲ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹਥਿਆਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਯਤਨ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸਫ਼ਲਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। 'ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਹੁਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਸਤਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਰਨਣਯੋਗ ਬਦਲਾਵ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਵਿੱਦਿਅਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਮੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਾਖ਼ਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਉਲੀਕੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ । ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਘੁਮੰਤਰੂ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਘੁਮੰਤਰੂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਹਾਲਤ ਤਰਸਯੋਗ ਹੈ।'[15] ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੌਰਾਨ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲੋਕ ਪੜ੍ਹ-ਲਿਖ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਬਾਇਲੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਟੁੱਟਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਲੋਕ ਉੱਚ-ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਖ਼ਾਤਰ ਅਕਸਰ ਉੱਚ-ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਰੰਪਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲੇ ਕਿੱਤੇ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਕਬਾਇਲੀ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਅਧੀਨਗੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬੇਵਸੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਨਮਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ-ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਦਿਨ ਵਧ ਰਹੀ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਲਈ ਸੱਭਿਅਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

## ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ

ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੀ ਨਿਮਨ-ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਲੋਕ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸੂਬਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਹੀ ਆਰਥਿਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਜਲਦੀ ਮੁਹੱਈਆ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਵਰਗ ਹੈ। ਇਕ ਵਰਗ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਲੈਸ ਹਨ ਤੇ ਜਮੀਨਾਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਚੰਗੇ ਉਦਯੋਗਪਤੀਆਂ ਨਾਲ

ਚੰਗੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਿਚਰਦਾ ਨਿਮਨ-ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵਰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਕੋਲ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਆਪਣਾ ਡੰਗ ਸਾਰਨ ਜੋਗੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੇਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਰਗ ਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵੱਡ-ਕਿਸਾਨੀ, ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ, ਵਪਾਰੀ ਆਦਿ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਗ ਵਧੇਰੇ ਨਪੀੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਘੱਟ ਆਮਦਨ ਪਰ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਕਾਰਨ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਰਜਾ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਉੱਚ-ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਭਰੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਕੇਵਲ ਕਿਸਾਨ ਹੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਸਿਸਟਮ ਹੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਂ ਤਾਂ ਸਰਕਾਰ ਕੋਲ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਠੋਸ ਹੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਯੋਜਨਾ ਤਿਆਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਗਹਿਰੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਰਹੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।'[16] ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਕਿਸਾਨ ਆਪਣਾ ਗੌਰਵ ਖੋਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੁੱਕਰੇ ਲਗਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

## ਔਰਤ

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਔਰਤ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਕਸਿਤ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਭਰੂਣ ਟੈਸਟ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗਰਭ ਵਿਚ ਪਲ਼ ਰਹੇ ਭਰੂਣ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਭਰੂਣ ਮਾਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਓਸੇ ਵਕਤ ਕਤਲ ਕਰ ਦੇਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਕੋਝੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਵੰਸ਼ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਜ਼ਾਇਦਾਦ ਦੀ ਮਾਲਕੀਅਤ ਵਾਸਤੇ ਮਰਦ ਦਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਰਜ ਔਰਤ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਕਈ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਮਾਂ, ਭੈਣ, ਧੀ, ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਰਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਿੰਨੀ ਔਰਤ ਮਰਦ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਮਰਦ ਵੀ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਉੱਪਰ ਸਮਾਨ ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਮਰਦ ਨੂੰ ਹੀ ਉੱਚਾ ਰੁਤਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਸੀਮੋਨ ਦਾ ਬਾਓਵਾਰ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਔਰਤ ਜੰਮਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਔਰਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਔਰਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।'[17] ਕੁਝ ਮੂਲ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਵਿਚਕਾਰ ਫਰਕ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜ਼ਾ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮਰਦ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੀ ਮਾਤਹਿਤ ਬਣੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਤਕ ਇਸੇ ਰੂਪ 'ਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦ ਵੱਲੋਂ ਅੱਜ ਵੀ ਉਸੇ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਹੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤਕ ਪਿਤਾ, ਪਤੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਘਰਾਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਇਸ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਘਰ ਦੀ ਮਾਲਕੀਅਤ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਦਿਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਤਾਂ ਔਰਤ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਕਬੀਲੇ, ਜਾਤਾਂ,

ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੀ ਔਰਤ ਦੋਹਰੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਥਿਤੀ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਮਰਦ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਤਾਂ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਉੱਚ- ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਔਰਤ ਸਮੂਹ ਅੰਦਰ 'ਕੁਦੇਸਣ' ਵੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਕੁਦੇਸਣਾਂ ਨਾਲ ਓਪਰੀ ਜਾਤ, ਬੇਗਾਨੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਘਿਰਣਾਯੋਗ ਵਰਤਾਓ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਰਦ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਘਰ ਵਸਾਉਣ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਕਾਮ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਖ਼ਰੀਦ ਕੇ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਜੀਅ ਚਾਹੇ ਅਗਾਂਹ ਵੇਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮਰਦ ਲਈ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਗਤੀਵਿਧੀਆ ਵਿਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਮਿਲੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਪਾਸ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਾਫ਼ੀ ਬੇਹਤਰ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਔਰਤ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਅਜੇ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜੇਕਰ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਅੱਜ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਰਦ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਔਰਤ ਨਾਲ ਪੇਂਡੂ, ਅਣਪੜ੍ਹ, ਗ਼ਰੀਬ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਾਪੂਲੈਰਟੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਿਖਾਰ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਈ ਅਸੱਭਿਅਕ ਤੌਰ-ਤਰੀਕੇ ਅਪਨਾਉਣੇ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੁਨਰ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਉਸਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗਲੈਮਰ ਦਾ ਇਹ ਰੁਝਾਨ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਜਾ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਰਾਹਤ ਕਹਿ ਦੇਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

## ਹੀਜ਼ੜਾ

ਲਿੰਗਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਇਹਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਤੀਜੇ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤਕ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੀ ਧੱਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਖੁਸਰਾ, ਹੀਜ਼ੜਾ ਜਾਂ ਕਿੰਨਰ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁੱਖ-ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਘ੍ਰਿਣਾ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਹ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਲਈ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਕਿ ਕੋਈ ਵਰਗ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਧੋਂਸੀ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਵਰਗ ਇਸ ਤੀਜੇ ਲਿੰਗਕ ਵਰਗ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਅੱਜ ਜੇਕਰ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਛੂਤ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੀਜ਼ੜਾ ਵਰਗ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਵਾਲੇ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ। ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਮਜ਼ਾਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ । ਮੁੱਖਧਾਰਾ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਹੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਲੋਕ ਨਰਕ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹਨ ।

ਕਈ ਵਾਰ ਮਹੰਤ (ਡੇਰੇ ਦਾ ਮੁਖੀ) ਵੱਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ

ਦਾਖ਼ਲ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੀ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਇਹ ਕਈ ਵਾਰ ਪੜ੍ਹਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਆਮ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਰਾਰਤੀ ਬੱਚਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਜਲਦੀ ਹੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵਸ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਿਚ ਹੀ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਓਹੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਹੀਜੜੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੀਜੜਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ 'ਟਕੇ ਦੀ ਰਸਮ' ਕਰਕੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਡੇਰੇ ਦਾ ਮਹੰਤ ਲੋੜ ਵੇਲੇ ਕਿਸੇ ਛੋਟੇ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਹੀਜੜੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਡੇਰੇ ਦੇ ਮਹੰਤ ਪਾਸ ਵੇਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹੀਜੜਿਆਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਆਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੀਜੜਿਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਜੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇਕ ਰੁੱਖ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿਲਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਭਾਵ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਸਮਾਜ ਹੈ।

## ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ

ਸਥਾਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ ਕਾਰਨ ਪਰਾਏ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ 'ਚੋਂ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਚ ਨਿਕਲੇ ਲੋਕ ਬੇਗਾਨੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਥੋਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੂਲਵਾਸੀ ਘੱਟ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਰਿਜ਼ਕ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੂਬਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਥੇ ਪ੍ਰਵੇਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਭੱਈਏ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਉਦਯੋਗ ਲੱਗਣ ਕਰਕੇ ਹੋਰ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕੰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੱਸਦਾ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮੂਲ ਦੇਸ਼ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸਤਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਇਆ 'ਭੱਈਆ' ਵਰਗ ਹੁਣ ਭਾਵੇਂ ਇਥੇ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਵੀ ਮਿਲ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਪਰਾਧੀ ਬਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਮਜ਼ਾਕ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲੋਕ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਥੋਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਚਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬੇਗਾਨੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਕਰ ਕੇ ਗਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ।

ਸੋ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆਜਨਕ ਸਥਿਤੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਸਾਧਨ-ਸੰਪੰਨ ਵਰਗ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਤਾ-ਧਿਰ ਵੱਲੋਂ ਦਬਾ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਇਹਨਾਂ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਨਵਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਨਾਂ ਦਰਜ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਉੱਚ-ਵਰਗਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਅਧਿਐਨ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਗੁੰਮ ਹੋ ਗਈ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਡੂੰਘਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਹੈ।

## ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ


1. **The Oxford Dictionary, Vol. X. (1989), p.9**
2. **Webster's Third New International Dictionary, p.2273**
3. **http://www.wikipedia.com/subaltern**
4. ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, **ਔਰਤ ਤੇ ਦਲਿਤ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ : ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ** (2005), ਪੰਨੇ 13-14
5. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਅਧਿਐਨ ਪਾਸਾਰ** (2015), ਪੰਨਾ 137
6. http//www.theseeratpunjabimagzine.com
7. ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, **ਔਰਤ ਤੇ ਦਲਿਤ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ : ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ** (2005), ਪੰਨਾ 11
8. ਤੇਜਵੰਤ ਗਿੱਲ, **ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ** (2012), ਪੰਨਾ 4
9. ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, ਔਰਤ ਤੇ ਦਲਿਤ : **ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ** (2005), ਪੰਨਾ 16
10. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨ ਧਾਰਾ (ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਭਾਸ਼ਣ), ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ (ਸੰਪਾ.), **ਬਸਤੀਵਾਦ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ** (ਮਿਤੀਹੀਣ), ਪੰਨਾ 10
11. ਡਾ. ਆਤਮ ਰੰਧਾਵਾ, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ** (2014), ਪੰਨੇ 35-36
12. ਪ੍ਰੋ. ਰੌਣਕੀ ਰਾਮ, **ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਕਰਨ** (2012), ਪੰਨਾ 1
13. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ** (2004), ਪੰਨੇ 104-105
14. ਡਾ. ਦਰਿਆ, **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਅਤੀਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ** (2014), ਪੰਨਾ 10
15. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-84
16. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਬੰਗਾ, **ਸਬਾਲਟਰਨ : ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਪਰਿਕਰਮਾਂ** (2015), ਪੰਨਾ 31
17. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 26 ਤੋਂ ਉਧਰਿਤ


◈

# ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ—ਜੀਵਨੀ

ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੀ ਇਹੋ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ, ਦੁੱਖਾਂ-ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਲਈ ਅਸੀਸ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, ਤੀਖਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖਣਾ ਬੜਾ ਔਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਦਾ ਲਿਖਣ ਢੰਗ, ਉਹਦੀ ਸੋਚ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਆਰ, ਦਿਆਲੂਪੁਣੇ, ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਉੱਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਲੇਖਕ ਸੀ—ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ, ਜਿਸਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ’ਤੇ ਅਮਿੱਟ ਛਾਪ ਛੱਡੀ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਜੀਵਨੀ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਲੇਖਕ ਮਿਖ਼ਾਇਲ ਨਈਮੀ ਉਹਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਵਿਚਰਿਆ ਅਤੇ ਉਹਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰੰਗ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਗਵਾਹ ਬਣਿਆ।

ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ, ਕਲਾਕਾਰ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ ਦਾ ਜਨਮ 6 ਦਸੰਬਰ 1883 ਵਿਚ ਸੀਰੀਆ ਦੇ ਮਾਊਂਟ ਲੇਬਨਾਨ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਬਸ਼ੀਰੀ ਨਾਂ ਦੇ ਕਸਬੇ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਉਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪ੍ਰਾਂਤ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੈਗੰਬਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮਾਲੀ ਹਾਲਤ ਚੰਗੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜਿਬਰਾਨ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਸਕੂਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਿਹਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਧਰਮ ਗੁਰੂ ਉਹਨੂੰ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਂਦੇ ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ ਪੜ੍ਹਾਂਦੇ ਰਹੇ।

ਨਈਮੀ ਨੇ ਜਿਬਰਾਨ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜੋ ਲਿਬਨਾਨ ਵਿਚ 1934 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲਿਖਣ ਬਾਰੇ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ- ਕਾਫੀ ਝਿਜਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਕੋਈ ਵੀ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਵੀ ਸਹੀ-ਸਹੀ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥ ਬੜੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਕਿੰਨਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਦਰੁਸਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਤਮਾਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ/ਵਿਚਾਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪੂਰੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਏਨੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਹਨ, ਏਨੇ ਰਹੱਸ ਤੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਦੂਸਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ? ਉਹ ਕੁਝ ਕੁ ਭੇਦ ਪਾ ਲਵੇ, ਪਰ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਪਲਾਂ/ਛਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ੍ਹ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ

ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਮ :
**ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ—ਜੀਵਨੀ**
ਲੇਖਕ : **ਮਿਖ਼ਾਈਲ ਨਈਮੀ**
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ : **ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼**, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਸਾਲ : 2017
ਪੰਨੇ : 224
ਮੁੱਲ : 350
ਰੀਵਿਊਕਾਰ :
**ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਢੀਂਗਰਾ**
ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਜ਼ਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਮੁਕਤਸਰ

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲੱਖਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕੰਨੀਆਂ ਫੜ੍ਹਣ ਤੋਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਜੀਵਨੀ ਦਾ ਲੇਖਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਜਿਬਰਾਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ/ਸਿਆਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕੁ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਮੁਨਾਸਬ ਹੋਵੇਗਾ :

> ਜਿਬਰਾਨ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਗੂੜ੍ਹੀ ਮਿੱਤਰਤਾ। ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਅਜਿਹੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭੇਤਾਂ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕ ਅਨਜਾਣ ਸਨ। ਉਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਸਨ। ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਬਰਾਨ ਨੂੰ ਕਲਮ-ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਾਜਬ ਵੀ ਨਹੀਂ। 'ਕੁਝ ਕੁ' ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਮੁਨਾਸਬ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਬਰਾਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਭੇਤ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਫ਼ਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ, ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ-ਕਥਾ ਲਿਖਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ, ਕਲਾ, ਕਿਰਤਾਂ, ਸੱਚ ਦੀ ਢੂੰਡ ਦੇ ਉਹਦੇ ਜਤਨ, ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਮਾਪ ਦੰਡਾਂ ਅਤੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੇ ਉਹਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੁਨਹਿਰੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਤਲਬਗਾਰ ਸੀ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਉਸ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਹਾਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਲਿਖ ਸਕਿਆ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਈਮੀ ਨੇ ਜਿਬਰਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ :

> ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹਾਨ ਪੱਖ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼। ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਲਖ ਨੂੰ ਧੋਣ ਵਿਚ ਹੀ ਲੱਗਾ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਦੇ ਉੱਚਤਮ 'ਸੰਕਲਪ' ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਈ ਸੀ, ਉਹ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਹੈ।

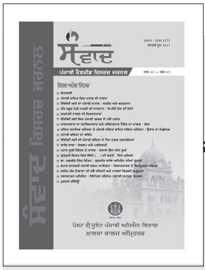
ਜਿਬਰਾਨ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਖੜਖੜਾਹਟ ਤੋਂ ਉਹਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੌਤ ਕਿਸੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਜਿੰਨੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਖੜਖੜਾਹਟ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਲਿਖ ਸਕੇ। ਸੇਂਟ ਵਿੰਸੇਂਟ ਹਸਪਤਾਲ ਵਿਚ ਖ਼ਲੀਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਵਿਦਾਇਗੀ ਲਈ ਜੂਝ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹਦਾ ਮਿੱਤਰ ਉਹਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੀਤ ਗਏ ਕੱਲ੍ਹ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੀਵੰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਝ ਆਉਣ ਲਗਦੇ ਹਨ, ਉਹਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਿਦਾਈ ਨੇੜੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ... ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਪਰਾਈ ਧਰਤੀ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਕੌਣ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ?

ਇੰਝ ਇਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪੜਾਅ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪਾਠਕ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਰਮ ਵਿਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਈਮੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਏਨੀ ਦਿਲਚਸਪ ਅਤੇ ਖਿੱਚਵੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠਕ ਤੇ ਕੋਈ ਜਾਦੂ ਚੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਮਿਕਨਾਤੀਸੀ ਖਿੱਚ ਉਹਦੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਵੈਚਾਲਕਤਾ ਅਤੇ ਗਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਦਿਨ ਐਲ.ਵੂਲਫ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—ਮਿਖ਼ਾਈਲ ਨਈਮੀ 'ਦੇਣ' ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, 'ਲੈਣ' ਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਲਈ ਤਾਂ ਦੇਣਾ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ। ਬਸ ਲੈਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਲੀਕਾ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਮਹਾਨ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਅਸਲ ਵਰਗਾ ਇਕ ਸ਼ੁਭ ਸ਼ਗਨ ਹੈ। ਜੰਗ ਬਹਾਦੁਰ ਗੋਇਲ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਇਕ-ਇਕ ਲਫ਼ਜ, ਫਿਕਰੇ ਤੇ ਇਬਾਰਤ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਤੜ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੌਲਿਕ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਗੋਇਲ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਜਿੰਨੀ ਤਰੀਫ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਿੱਜ ਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਸੌਂਪਿਆ ਹੈ। ਆਸ ਹੈ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ/ਲੇਖਕ/ਖੋਜੀ ਇਸ ਦਾ ਭਰਵਾਂ ਸੁਆਗਤ ਕਰਨਗੇ। ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਬਦਲ ਗਏ ਹੋਵੋ। ਤੁਸੀਂ ਵਧ ਸਿਆਣੇ ਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਹੋ ਗਏ ਹੋਵੋ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾਯਾਬ ਤੋਹਫੇ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ।

◈



# ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੂਚਨਾ

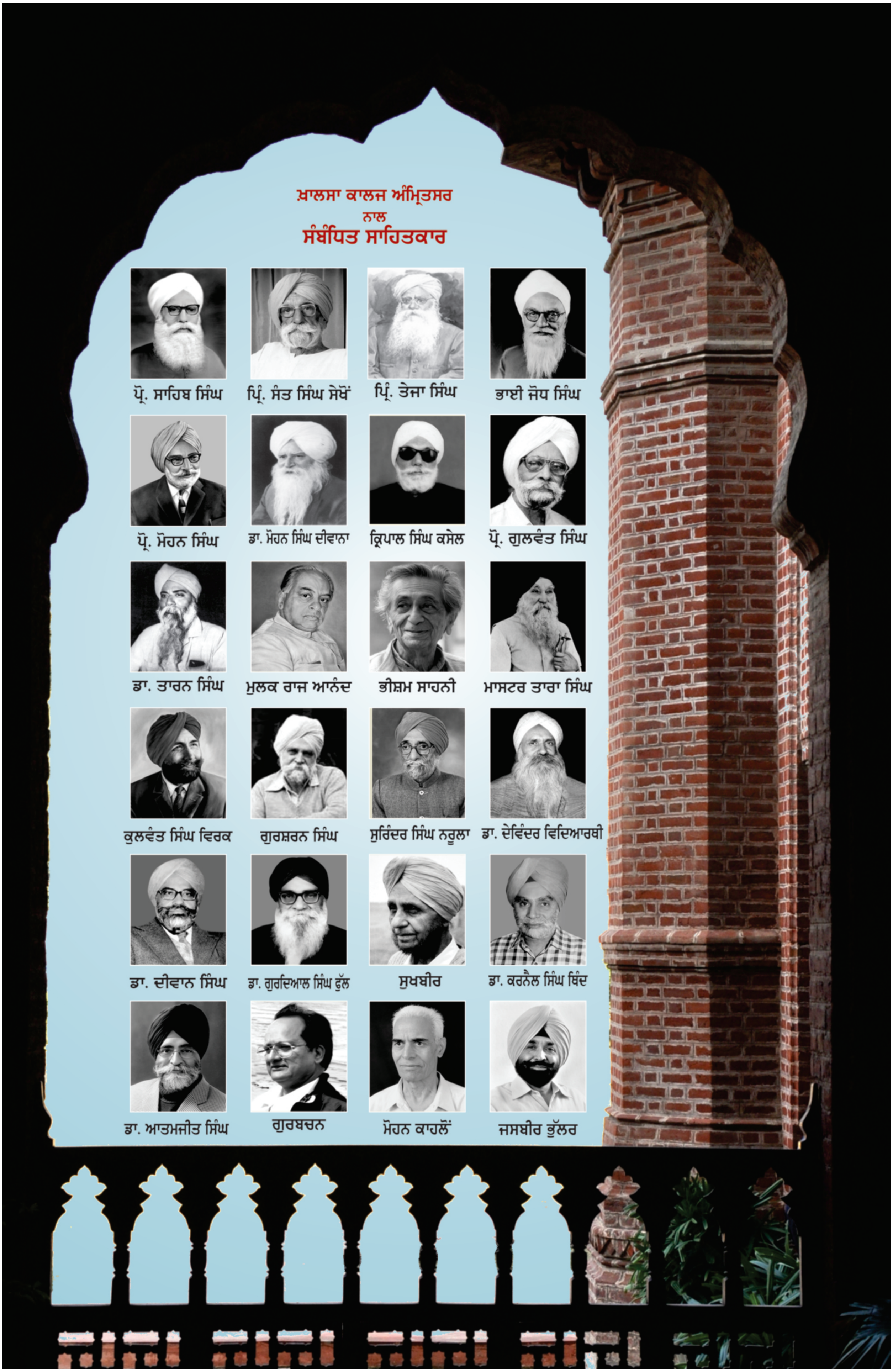
**ਸੰਵਾਦ** ਲਈ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਰਿਸਰਚ ਪੇਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਫੌਂਟ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਈ-ਮੇਲ ਪਤਿਆਂ 'ਤੇ ਭੇਜਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾਲਤਾ ਕਰਨ :

**sanvadpunjabi@gmail.com**
**khalsacollegeamritsar@yahoo.com**

- ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ 7 ਤੋਂ 10 ਪੰਨਿਆਂ (ਜਾਂ 5000 ਤੋਂ 10000 ਸ਼ਬਦਾਂ) ਤੱਕ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
- ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਖੋਜ-ਵਿਧੀ' (Research Methodology) ਅਨੁਸਾਰ ਲਿਖਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
- ਹਰੇਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪਹਿਲਾਂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ (ਗੁਪਤਤਾ ਰੱਖਣ ਲਈ) ਵਿਸ਼ਾ ਮਾਹਿਰਾਂ ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
- ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅਣ-ਛਪਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਾ ਭੇਜਿਆ ਹੋਵੇ।
- ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਛਪਣ ਵਾਲੇ ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ 2 ਰੱਖੀ ਜਾਵੇਗੀ।
- ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਇਕ ਅੰਕ ਵਿਚ ਛਾਪਣੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਪੈਨਲ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅਗਲੇ ਅੰਕ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
- ਸੰਵਾਦ ਰਸਾਲੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚ ਮਿਆਰੀ ਖੋਜ-ਰਸਾਲਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ **ਸਾਹਿਤਕਾਰ/ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਲਿਖਤੀ ਸੁਝਾਅ** ਉਪਰੋਕਤ ਈਮੇਲ ਪਤਿਆਂ 'ਤੇ ਭੇਜਣ ਦੀ ਖੇਚਲ ਕਰਨ।

-ਸੰਪਾਦਕ

◈


ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਨਾਲ
ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ
ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ
ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ
ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ
ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ
ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ
ਮੁਲਕ ਰਾਜ ਆਨੰਦ
ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ
ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ
ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ
ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ
ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ
ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ
ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ
ਸੁਖਬੀਰ
ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ
ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਗੁਰਬਚਨ
ਮੋਹਨ ਕਾਹਲੋਂ
ਜਸਬੀਰ ਭੁੱਲਰ

ISSN : 2395 1273

ISSN 2395-1273
05
9 772395 127303
₹ 125/-

E-mail : sanvadpunjabi@gmail.com

ESTD. 1892

Website: www.khalsacollege.edu.in

**POST GRADUATE DEPARTMENT OF PUNJABI STUDIES**

**KHALSA COLLEGE AMRITSAR**