SANVAD RESEARCH JOURNAL

ਸੰਵਾਦ

ISSN : 2395 1273
ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2017

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

ਸਾਲ 03 — ਅੰਕ 06

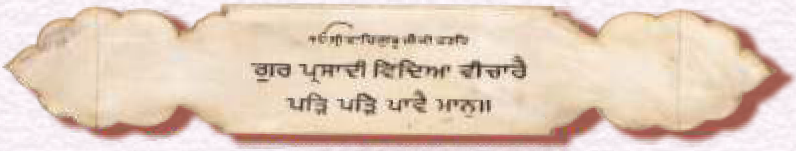
ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ

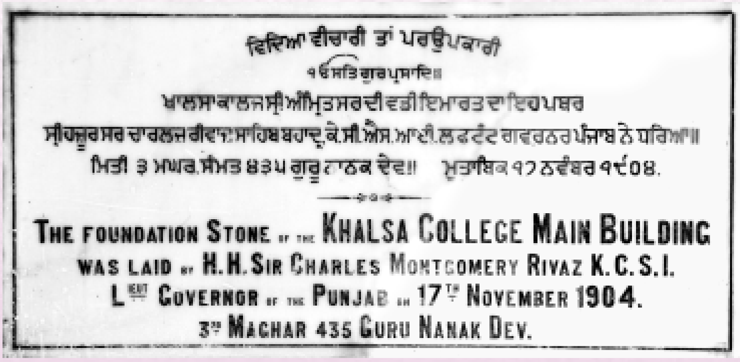
- ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ
- ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਵ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਬੋਧ: ਆ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ
- ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ : ਰਾਜਗੀਤ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ
- ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ: ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ
- ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸੋਮੇ
- ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ
- ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਨਵ-ਧਰਾਤਲ
- ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
- ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ : ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
- ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ : ਤੱਤਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ
- ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ : ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ
- ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਗਾਥਾ
- ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ : ਨਿਰਮਾਣ- ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ
- ਪੁਸਤਕ ਰਿਵੀਊ

ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
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. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ESTD. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

Sanvad

(Dialogic)

PUNJABI REFEREED RESEARCH JOURNAL

Bi- Annual

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

Email : sanvadpunjabi@gmail.com

www.khalsacollege.edu.in

Patron & Chief Editor:

Dr. Mehal Singh

+91-85288-28200

Editor:

Dr. Atam Singh Randhawa

+91-98722-17273

ISSN : 2395-1273

July-December 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 - 06 **ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2017**

ਤਤਕਰਾ

• ਸੰਪਾਦਕੀ

❒ **ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ** 09-17
- ਸਾਹਿਤ–ਸ਼ਾਸਤਰ

❒ **ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼** 18-35
- ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਵ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਬੋਧ: ਆ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ

❒ **ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ** 36-49
- ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ :ਰਾਜਗੀਤ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ

❒ **ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)** 50-61
- ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ: ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ

❒ **ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 62-67
- ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸੋਮੇ

❒ **ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 68-74
- ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

❒ **ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 75-80
- ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਨਵ-ਧਰਾਤਲ
(ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਬਰਫ ਦਾ ਮਾਰੂਥਲ' ਅਤੇ 'ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)

❒ **ਡਾ. ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ** 81-90
- ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

❒ **ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 91-98
- ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ : ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ

❒ **ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 99-105
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

❐ **ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ** 106-112
- ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ : ਤੱਤਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ

❐ **ਡਾ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ** 113-120
– ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ : ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ

❐ **ਵਰਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ** 121-127
– ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਗਾਥਾ 'ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ' ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ:

❐ **ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਕੌਰ** 128-138
– ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ : ਨਿਰਮਾਣ- ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

❐ **ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ**
– ਗੁਲਾਬੀ ਨਗ਼ ਵਾਲੀ ਮੁੰਦਰੀ (ਨਾਵਲ) : **ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ** 139-140
– ਫਰੀਦਾ ਖਾਕ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ (ਸਾਹਿਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ) : **ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 141-143

◈

ਬਾਵਰੇ ਤੈ ਗਿਆਨ ਬੀਚਾਰੁ ਨ ਪਾਇਆ ॥
ਬਿਰਥਾ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥

(ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਸੰਵਾਦ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ’ਚ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਛੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਛੇਵੇਂ ਅੰਕ ਦੇ ਛਪਣ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੇ ਜਰਨਲ ਤਿੰਨ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਕ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਤ ਸਮੇਂ ’ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਛਪੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕਾਂ/ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ‘ਸੰਵਾਦ’ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਜਰਨਲ ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਗਰਾਂਟਸ ਕਮਿਸ਼ਨ (ਯੂ.ਜੀ.ਸੀ.) ਵੱਲੋਂ ਮਿਆਰੀ ਖੋਜ ਜਰਨਲਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ‘ਸੰਵਾਦ’ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਵੱਡੇ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੋਰ ਵਧੀ ਹੈ। ‘ਸੰਵਾਦ’ ਵਿਚ ਛਪਣ ਲਈ ਲਗਭਗ ਸਾਰੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ (ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਿੱਲੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜੰਮੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕੁਰਕਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਦਿ) ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਭੇਜਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੀ ਵਿਦਵਤਾ ਦੀ ਹਉਂ ਵਿਚ ਉਥੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਭੇਜਣ ਤੋਂ ਝਿਝਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਰੈਫ਼ਰੀਜ਼ ਪੈਨਲ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੀਖਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਬਹੁਤ ਉਤਸ਼ਾਹਭਾਵੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜੋ ‘ਸੰਵਾਦ’ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਭੇਜਦੇ ਹਨ। ‘ਸੰਵਾਦ’ ਵਿਚ ਛਪਣ ਵਾਲਾ ਹਰੇਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ, ਬਕਾਇਦਾ ਇਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ’ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੈਫ਼ਰੀ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਛਪਣਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਛਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਕਾਇਦਾ ਰਿਕਾਰਡ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ‘ਸੰਵਾਦ’ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣਾ ਮਿਆਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਵਿਦਵਾਨ ਤੇ ਖੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰਪੂਰ ਸਾਥ ਦਿੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ।

‘ਸੰਵਾਦ’ ਦੀ ਰੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਅੰਕ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਮਰਹੂਮ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਦਾ ‘ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ’ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨ, ਡੀ-ਕੰਸਟਰੱਕਸ਼ਨ ਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਵੱਲ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ‘ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ’ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼ ਦਾ ‘ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਵ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਬੋਧ: ਆ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ’ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਦਲਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਰੁਝਾਨ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਉਭਰ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉੱਭਰੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣਿਆਂ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ : ਰਾਜਗੀਤ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ' ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਡੀਕੋਡ ਕਰਕੇ ਇਸਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਾਟਕ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧੁਨੀਆਂ ਰਾਜਗੀਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ ਉਪਰ ਖੜਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਰਾਜ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਪਰਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਟੇਟ ਦੀ ਗੁੱਝੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ : ਸੰਨ-ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ' ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨੁਕਸ-ਰਹਿਤ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾਲ, ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਨਕਸ਼ ਭਾਰਤੀ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਮਾਡਲ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸੋਮੇ' ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ-ਬੁਝ ਬਾਹਰ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਉਠਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ।

ਅਗਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਇਰ 'ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ' ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅਨੇਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅੱਜ ਵੀ ਰੁਮਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਤਸੱਵਰ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮੱਘਦਾ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਨਵ-ਧਰਾਤਲ' ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂੜ੍ਹੀਬੱਧ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਧਰਾਤਲਾਂ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਨਵੇਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਭੂ-ਹੇਰਵਾ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜ੍ਹਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਇਹ ਮੂਲਵਾਸ ਤੇ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਵਿਆਕਰਨਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਲਿਖਣ-ਵਿਧੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ, ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ : ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਗਹਿਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਸਥਾਨਕਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਪਈ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਵਾਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵਮਈ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ, ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ: ਤੱਤਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ' ਵਿਚ ਗਲਪ ਦੇ ਮਹੱਤਪੂਰਨ ਰੂਪ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ (ਪਲਾਟ, ਪਾਤਰ, ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੇ ਮੰਤਵ) ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਗਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ: ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ' ਡਾ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਡਾ. ਰਵੀ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤਲਾਸ਼ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ, ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ, ਮੌਲਿਕ, ਸਮੁੱਚਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਸੰਵਾਦਮਈ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਵਰਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਪੇਪਰ 'ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਗਾਥਾ' ਸੁਕੀਰਤ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ' ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਹ ਪੇਪਰ ਅੱਜ ਤੋਂ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਸਮੇਤ ਰੂਸ ਦੀ ਨਿਘਰੀ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ: ਨਿਰਮਾਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ' ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰਲਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਵੀ ਲਾਏ ਹਨ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਖ਼ਪਤ ਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਲਪੇਟਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਸੰਵਾਦ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ-ਅਸਹਿਮਤ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਹਿਮਤੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸਹਿਮਤੀ ਸੰਵਾਦਮਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲ ਨਵੇਂ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਖੋਲ੍ਹੇ। 'ਸੰਵਾਦ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਬਾਰੇ ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਨਿੱਗਰ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦੀ ਸਦਾ ਉਡੀਕ ਰਹੇਗੀ।

–ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

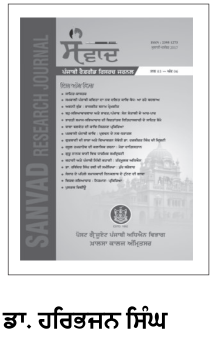
––ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

◈

ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ

ਸਵਾਲ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਰ, ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸਮੀਖਿਆ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਖੜਵੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਖੇੜੇ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਕਿਉਂ ਪਈ ? ਸਮੀਖਿਆ ਕਲਾਕਿਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਹੱਦ ਤਕ ਇਹ ਆਪੇ ਹੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਲੋਕ ਇਸ ਨੂੰ ਕਲਾ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਕਲਾ ਜਾਂ ਪਰਜੀਵੀ ਕਲਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਨੂੰ ਕਲਾ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸ਼ੌਂਕ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਜਿਹੇ ਕਲਾਕਾਰ ਮੌਲਿਕ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਸੇ ਪੂਰਬਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੜ ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਲੋਚਕ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰ-ਜੀਵੀ ਕਲਾਕਾਰ ਹਨ। ਕਲਾ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਬੜੇ ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਰੋਲਘਚੋਲ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਕਲਾ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਮਕ ਦੋ ਖ਼ਾਨਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਚ ਫਿੱਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਹੁੰਦਾ ਚਲਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਕੀ ਜੋ ਲਿਖਤ ਕਲਾ ਨਹੀਂ ਉਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ। ਅੱਜ ਤਾਂ ਕਵੀਆਂ ਪਾਸੋਂ ਵੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਨਾਉਣ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਲਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦੀ ਪਦਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਨਿੱਖੜਵੀਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਸਾਧਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲੋਕ-ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੀ ਪਰਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਲੋਕ ਹਨ। ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਪਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਸਵੱਟੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰੀ ਦੀ ਪਰਖ ਲਈ ਵੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਨੂੰ ਕਸਵੱਟੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਯੁਗ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸੱਚ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ, ਸਾਡਾ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਰਹੇਗਾ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਅਸਲੋਂ



ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ
ਮਰਹੂਮ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਕਵੀ

ਫ਼ਾਲਤੂ ਵੇਰਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਲਾ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਸਲੋਂ ਬੇਲੋੜਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਣੇ ਰੁਚੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣਗੇ, ਵਿਵੇਕ-ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਰੁਚੀ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਸਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਵੇਕ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ ਵਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਨਹੀਂ। ਕ੍ਰੋਰੇ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ੀ, ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸੰਜਮ ਥਾਣੀ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਕਵੀ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਸੰਜਮ ਥਾਣੀ ਲੰਘਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਨਿੱਖੜਵੀਂ ਹੋਂਦ ਹੈ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਕਵਿਤਾ, ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ, ਵਿਗਿਆਨ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਆਦਿ ਸੰਜਮਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਪਵੇਗਾ।

ਨਿਖੇੜਾ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਉ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨਿਰੋਲ ਰੁਚੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਰੁਚੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਸਕਾਰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਲੋੜ ਰੁਚੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਰੁਚੀ ਤੇ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਹੈ। ਏਸ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਵਿਵੇਕ ਪਾਸ ਅਜਿਹੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਲਾ-ਕਿਰਤਾਂ ਪਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਲਾਵਾਂ ਆਪਣਾ ਆਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੀਆਂ। ਕਦੀ ਕਲਾ ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਤਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਹਿਜ ਧਰਮ ਤੋਂ ਥਿੜਕੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਅਤੇ ਕਥਨ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਸੁਭਾਉ ਹਨ। ਕਵੀ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਾਣਦੇ ਨੂੰ ਬੋਲਣਾ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਉ ਹੈ। ਇਹੋ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵੱਖਰੀ, ਨਿੱਖੜਵੀਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੈ।

ਕਈ ਵਾਰ ਕਵੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਬੋਲਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦਰਜਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਦੇਣ ਲਗਿਆਂ ਬੜੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਤੱਤ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਨਿੱਖੜਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਮਤ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਵੀ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਉਸ ਦੇ 'ਸਹੀ' ਅਰਥ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਬਾਹਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦੱਸਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਿਰੋਲ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ-ਆਲੋਚਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ-ਵਿੱਥ-ਦਾ ਹੀ ਉਲੰਘਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਹੈ, ਕਵੀ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸ੍ਰੋਤ ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚਲੇ ਰਾਜਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਾ ਰਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਦੋਂ ਉਹ ਨਾ ਕਵੀ ਹੁੰਦੀ ਨਾ ਆਲੋਚਕ। 'ਮੇਰੀ ਕਿਰਤ ਬਾਰੇ ਮੈਥੋਂ ਵੱਧ ਕੌਣ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ? ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਕਵੀ-ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਅਜਿਹੇ ਵੇਰਵੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਬਾਰੇ ਦੱਸੀ ਹੋਈ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਧਾਰਣ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਕਵੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਮਝਣ ਦਾ ਟਪਲਾ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਵੀ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪਰਖਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਵੀ-ਆਲੋਚਕ ਕਿਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਬਣ ਬੈਠਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਵਾਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-

ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਮੋਹ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੋਹ ਨੂੰ ਹੀ ਸਰਬ-ਪਰਵਾਨ ਸੱਚ ਮੰਨ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਾਵਿ-ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਸਚਿਆਉਣ ਦੀ ਆਹਰੇ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਜਿਹੀ ਲਿਖਤ ਸਾਹਿਤ-ਸਮਾਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਕਵੀ-ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ, ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ-ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਰਹਿਬਰੀ ਜਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਪਾਲਦੇ, ਉਹ ਅਪਵਾਦ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਬੜਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿੱਥ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਟੀ.ਐਸ.ਏਲੀਅਟ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ-ਆਲੋਚਕ ਹੈ। ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਆਤਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ' ਨਹੀਂ 'ਆਤਮ ਤੋਂ ਪਲਾਇਣ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦਾ। ਨਿਸੰਗਤਾ ਅਤੇ ਵਿੱਥ ਦੀ ਪਹਿਚਾਨ ਨੇ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਦੀ ਸੂਝ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਟੀ.ਐਸ. ਏਲੀਅਟ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਕ ਏਲੀਅਟ ਕਵੀ ਏਲੀਅਟ ਉਪਰ ਜੀਉਣ ਵਾਲਾ ਪਰਜੀਵੀ ਕਲਾਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਹੈ, ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਵਿਧਾਨ ਅਧੀਨ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ।

ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੀ ਤੋੜ ਲਵੇ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਆਪਣੇ-ਖੇਤਰ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਸੱਤਾ ਗੁਆ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ (Deterministic) ਸੁਭਾਉ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੇਮ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਨਿਸ਼ਚੇ ਵਾਂਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸੇ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਾਂਗ ਵਰਤਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਘਟਾਉਣ ਵਿਧੀ (Deductive Method) ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸੀ ਜਾਂ ਫਰਾਇਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਖੇਤਰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਖ ਨਾ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸੂਝ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਨੇਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਜਦੋਂ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਗਵਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ-ਬਾਹਰੇ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਸਵੀਕਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਅਨੁਪਾਤ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤਵ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਰਚਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲ ਨਾਲ ਮੋਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਾਲ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬੇਢੰਗੇ ਤਨਾਸਬ ਬਾਰੇ ਲੰਮੀ ਬਹਿਸ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਧਰਮ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਪਾਸ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਕੋਈ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਥਾਣੀ ਵੇਖੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਤਾਂ ਵੀ

ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਮੁੱਢ ਤਾਂ ਬੱਝ ਹੀ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਖੇੜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਪਰੀਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਹਿਤ-ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 'ਸੰਕਲਪ' ਦੇ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਆਲੋਚਨਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ 'ਸ਼ੁੱਧ' ਜਾਂ 'ਸਹੀ' ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ। ਇਹ 'ਸ਼ੁੱਧ' ਕਲਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। 'ਵਿਗਿਆਨ' ਅਤੇ 'ਕਲਾ' ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਦਵੈਤ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਾਸ-ਲੇਖਣ ਇਕ ਕਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸ-ਲੇਖਣ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਬਦਲ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਬੇਨੇਮ, ਜਾਂ ਆਪਹੁਦਰਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਕਿਸੇ ਨੇਮ ਵਿਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰਲੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਵਿਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਗੌਣ ਤੱਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਏਨਾ ਘੱਟ ਅਤੇ ਏਨਾ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਕੋਈ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਨਾ ਗਿਲਾ ਹੈ ਨਾ ਆਪਣੀ ਕਮ-ਮਾਇਗੀ ਦਾ ਵਿਖਾਵਾ। ਇਹ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਹੀ ਅਸਾਂ ਅਗਾਂਹ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਸਮੀਖਿਆ ਉੱਨਤ ਹੈ ਓਥੇ ਸਮੀਖਿਆ ਲਗ ਪਗ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਧਾਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਲੋਕ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਲੋਕ-ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਵੀ ਬੜਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਉਹ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁਧ ਸਿੰਘ, ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਮੁੱਢਲੇ ਆਲੋਚਕ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਬਾਦ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੁਰ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਸਵੱਟੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਸਾਧਾਰਣ-ਬੁੱਧ (Common Sense) ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸੰਰਚਰਨਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਵਾਰਸ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਰੁਚੀ ਆਧਾਰਿਤ ਨਿਰਣੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ-ਬਾਹਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਆਲੋਚਨਾ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ (Deterministic) ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਸੇਖੋਂ ਦੀਆਂ ਗਿਆਨ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕਰੁਚੀ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਾਰ, ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਤਾਂ ਹੈ ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ-ਵਿਰਸਾ ਜੋ ਨਾ ਗਹਿਰਾ ਹੈ ਨਾ ਵੰਨਸੁਵੰਨ, ਨਾ ਨਿਵੇਕਲਾ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪ-ਹੁਦਰੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਦਾ ਮਿਲਗੋਭਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦ ਅਤੇ ਘਟਾਉਣ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸੁਰ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਇਕ ਮੱਧਮ ਜਿਹਾ ਸੁਰ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵੀ ਉਭਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਆਸ਼ਾ ਕੀ ਹੈ ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ 'ਅਨੁਭਵ' ਅਤੇ 'ਉਪਯੋਗਿਤਾ' ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਾ 'ਆਨੰਦ' ਹੈ ਨਾ ਅੰਦੋਲਨ। ਜਿਵੇਂ ਭੌਤਿਕੀ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸਾਹਿਤ-ਬਣਤਰ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਕਹਿ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ

ਕੋਈ ਵੀ ਖੇਤਰ ਵਰਜਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ, ਹਰ ਖੇਤਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਰੁਚੀ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ-ਬਾਹਰੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਏਸ ਯੋਗਦਾਨ ਦੀ ਘੜਮੱਸ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗੁੰਮ ਗੁਆਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਅਸਲ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ, ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਰਸ਼ਨ ਸਭ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਐਨ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਆਪ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਲ ਮੁੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵੱਲ। ਇਕ ਪਾਸੋਂ ਸਾਨੂੰ ਘਟਨਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੂਝ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੋਂ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ। ਸਾਫ਼ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਪਾਸੋਂ ਰੂਪ-ਵਿਧੀਆਂ ਉਧਾਰ ਲੈਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਸਟੇਮੈਟਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਖ਼ਲਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਂਢੀਆਂ-ਗੁਆਂਢੀਆਂ ਨੂੰ ਏਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਵੀ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਗ਼ਲਤ-ਫਹਿਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਲੈ ਲਈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪਾਰ ਉੱਤਰ ਜਾਵਾਂਗੇ।

ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਲੋਕ-ਆਲੋਚਨਾ ’ਤੇ ਵਿਦਵਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਰੁਚੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਨਾ ਗੁਆਂਢੀ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਵਿਖਾਵਾ। ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਵੀ ਵਖਰਿਆ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਏਨਾ ਹੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (Nature) ਅਤੇ ਭੌਤਿਕੀ (Physics) ਵਿਚ। ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਏਤਾ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਵੀ ‘ਵਸਤੂ’ ਦਾ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਚੌਖਟਾ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਸੀਂ ‘ਵਸਤੂ’ ਤੋਂ ‘ਵਿਸ਼ੇ’ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਇਕ ‘ਵਸਤੂ’ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਨੇਕ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਚੌਖਟਾ ਹੈ। ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਚੌਖਟਾ ਅਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਸਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਅਜੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਅਸਾਹਿਤਿਕ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਏ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਲਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਜੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਏਸ ਵਖਰੇਵੇ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਸਫਲ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਲਾਭ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦੇ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਤੇ

ਉਹ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਧੇਰੇ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਤਾਂ ਵੀ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਏਨੇ ਹੀ ਵਖਰੇ ਹਨ ਜਿੰਨੇ ਕੁ ਕਲਾ ਤੇ ਵਿਦਿਆ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠਕ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਸ ਅਤਾਰਕਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਵੀ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਗਾਇਨ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਬਨਸਪਤੀ ਅਤੇ ਬਨਸਪਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਰਗਾ ਅੰਤਰ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਵੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਜੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਕੀ ਹੈ ? ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ? ਇਕ ਢੰਗ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਏਤਾ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਾਂਗ ਵਸਤੂ-ਮੂਲਕਤਾ, ਨਿਸੰਗਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਵੇ। ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਿਰਪੱਖ ਤੱਥਾਂ ਵਾਂਗ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਦੂਜਾ ਢੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੇ ਹੇਤੂ ਜਾਂ ਮੂਲ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਨੂੰ 'ਉਤਪਤੀ' ਵਿਧੀ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੇ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੰਕਾਂ, ਚਾਰਟਾਂ ਅਤੇ ਗਰਾਫ਼ਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਮਾਪ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਿਕਾਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਲਾਭਕਾਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ।

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਸੀਮਿਤ ਜਹੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਪਾਸੋਂ ਸੀਮਿਤ ਜਹੀ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੋ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੂਜੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਕਦੀ ਵੇਲਾ ਸੀ ਕਿ ਆਈ.ਏ. ਰਿਚਰਡ ਜੇਹਾ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਆਲੋਚਕ ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਤੰਤੂ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਤਿਆਗਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਅਪਣਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਤਾਂ ਵੀ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਵਿਦਿਆ, ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰਾਹ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੇਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਗਮ (ਸਿੱਟੇ-ਕਢਵਾਂ ਤਰੀਕਾ, Induction), ਅਨੁਗਮ (ਸਿੱਟੇ-ਮਿਥਵਾਂ ਤਰੀਕਾ Deduction), ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (ਅੰਗ-ਨਿਖੇੜ, Analysis), ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (Synthesis) ਤੁਲਨਾ, ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਧੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਆਰੰਭੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਤੇ ਇਕ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਧੀਆਂ ਘੜ ਲਈਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨੇ ਏਨੀ ਉਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬਲੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾਈ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਏਨਾ ਤਾਂ ਮੰਨਣਾ ਹੀ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਵੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਹਨ। ਥੋੜ੍ਹੀ

ਕੁ ਸੋਧ-ਸੁਧਾਈ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏਨਾ ਤਾਂ ਮੰਨਣਾ ਹੀ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਤਰੀਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ।

ਇਸ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਰਮਨ ਵਿਦਵਾਨ ਵਿਲਹਮ ਡਿਲਥੀ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਧਾਰਨਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੱਭ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਮੂਲਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਿਲਥੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਲਹਮ ਵਿੰਡੇਲਬੈਂਡ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਨੇਮ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਜਿਹਾ ਅਦੁੱਤੀ ਤੱਥ ਪਕੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੋਬਾਰਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦਾ। ਏਸੇ ਵਿਚਾਰ-ਲੜੀ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹੋਏ ਹਨਰਿਕ ਰਿਕਰਟ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਨਿਖੇੜਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਿਸੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਬਾਦ ਵਿਚ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿਦਵਾਨ ਜ਼ੇਨੋ ਪੋਲੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਅਜਿਹੇ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੈ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸੰਸਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਤੱਥ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਅੱਗੜ-ਪਿੱਛੜ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਬੱਝਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ। ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨ ਮਾਨਵ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ-ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਿਉਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ? ਜੇ ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਨੇਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਕਵੀ ਵਾਰਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਹਿਜ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ, ਸੰਤ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਾਰਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਬਦਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਸਾਫ਼ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਨਿਕਲੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕੇਵਲ ਵਾਰਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ: ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਜਾਂ ਗੁਣਾਂ ਸਦਕਾ ਵਾਰਸ, ਵਾਰਸ ਹੈ ? ਸਾਫ਼ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ (ਮੁੱਲਾਂ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਕ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਨਿੱਖੜਵੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਾਂ। ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਨੇਮ ਇਕ ਵਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ‘ਤਾਪ’, ‘ਪ੍ਰਕਾਸ਼’, ‘ਚੁੰਬਕ’ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨੇਮ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ। ਉਹ ਸਦਾ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਨੇਮ ਮੁੱਲ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਰਬਕਾਲੀ, ਸਰਬਸਥਾਨੀ ਤੇ ਮੁੱਲ-ਮੁਕਤ ਨੇਮ ਲੱਭਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਮੂਰਤ, ਅਦੁੱਤੀ ਤੇ ਮੁਲ-ਸੰਜੁਗਤ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਦੀ ਜੋ ਚਰਚਾ ਉੱਪਰ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਅਤਿਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰ ਉੱਭਰੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਇਕੋ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੇਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ। ਦੂਜਾ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਿਤਿਕ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ।

ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਨਿੱਜੀ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ 'ਵਿਅਕਤਕ' ਤੇ 'ਅਦੁੱਤੀ' ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਮਝਣ' ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਤਾਂ ਲਿਆ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਹੋਰ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਈਆਂ। ਅਸੀਂ 'ਅਧਿਐਨ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਸਮਝਣ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਿੱਥ ਲਿਆ। ਨਿੱਜੀ ਸਮਝ ਜਾਂ ਅੰਤਰਬੋਧ (intuition) ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸਲਾਹੁਤਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ। ਏਦਾਂ ਵਸਤੂਮੂਲਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਸੀਂ ਆਤਮੂਲਕ ਸਥਿਤੀ ਤਕ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਸਕਾਂਗੇ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਕਾਰ ਬਹਿਸ ਤਾਂ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਜਗੱਤਰੀ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਰੋਮਾਨੀ ਆਲੋਚਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤਕ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਬੁਣਤੀ (texture) ਰਾਹੀਂ ਇਸੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਏਦਾਂ ਅਰਸਤੂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਜਗੱਤਰੀ ਸੁਭਾਉ ਉੱਪਰ ਅਤੇ ਰੋਮਾਨੀ ਆਲੋਚਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਭਾਉ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਜਗੱਤਰੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੀ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਦੀਆਂ ਨੇਮਾਂ ਵਾਲੀ ਵੀ। ਇਕ ਜੀਉਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ ਬੰਦੇ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਗੁਣ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀ ਵੀ। ਗੁਰਮਤਿ-ਸਾਹਿਤ, ਸੂਫੀ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ-ਸਾਹਿਤ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਾਲ ਜਾਂ ਕੌਮੀ ਪ੍ਰਾਦੇਸ਼ਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਵੀ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀ ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ।

ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅੰਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸਦਕਾ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਮਾਨਣਾ। ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਇਹ ਪੜਾਉ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਏਥੋਂ ਤਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਉ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਆਪਣੈ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ, ਵਸਤੂਮੂਲਕ, ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸਮੂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ 'ਕੱਲੇਕਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀ' ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਵਿਅਕਤੀ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਮਾਨਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨਿੱਜੀ ਸੰਸਕਾਰ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਉਚਿਤ ਕੰਮ ਹੈ। ਪਰ, ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੰਮ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਹੈ।

ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਗਿਆਨ ਬਣਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤਕ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਪੁਨਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਆਂਢੀ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਨਿੱਖੜਵਾਂ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਵੀ ਉਘਾੜਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਕੰਮ ਇੰਗਲਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਏਲੀਅਟ, ਰਿਚਰਡਜ਼, ਲੀਵਿਸ ਆਦਿ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਆਰੰਭਿਆ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਬਰੁਕਸ, ਟੇਟ, ਰੈਨਸਮ ਆਦਿ ਨਵ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੱਜਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ

ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਲਈ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਵਸਤੂਮੂਲਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਵੀ (ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ), ਪਾਠਕ (ਉਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ) ਅਤੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਕਵੀ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਸਵੱਟੀ ਵਾਂਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮਨੋਰਥ-ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ। ਕਵੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਮਾਣ-ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਤੇ ਪਾਠਕ ਉਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਆਂਢੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਢਾਂਚਾ ਉਸਾਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਖੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰਨੀ ਪਏਗੀ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਸਤੂਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ।

◈

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਵ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਬੋਧ: ਆ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ

ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼
ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9464418163
yograj.pu@yahoo.in

ਇਸ ਪੇਪਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸਨੇ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਸੰਤ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵੀਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਉਚਾਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਪਈਆਂ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ। ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ (Socio-Religious) ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਾਣੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ, ਉਦੋਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਬਾਣੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ, ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ, ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਗੁਰਦਾਸ ਆਲਮ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਮਾਓਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ। ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਕਵੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ (ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਵਿਤਾ) ਰਾਹੀਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ, ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਕਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ/ਪੰਜਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਨੇ 'ਦਲਿਤ ਕਵੀ' ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਜਿਸਦਾ ਕਾਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਉਹ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੀ ਜੋ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਹਰ ਮਸਲੇ ਦਾ ਹੱਲ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ, ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਹੇਠ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਲੁਕੋਈ ਰੱਖਿਆ। ਇਵੇਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ

ਆਦਰਸ਼ ਨੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤੀ ਜਿਹੜੀ 1980 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਣਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ 'ਚ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਰਚਨਾ 'ਚ ਮੂਲ-ਭੂਤ ਵੱਡੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਢਾਂਚਾ ਗਰੀਬਾਂ ਪਿਛੜਿਆਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਮਿਕਸਡ ਇਕੌਨੌਮੀ (Mixed Economy) ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਰਾਹਤਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਰਿਜਰਵੇਸ਼ਨ) ਦਾ ਜੋ ਲਾਲੀਪਾਪ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਨੀਤੀ ਨੇ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਏ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਿਜੀਕਰਣ ਨਾਲ ਪਬਲਿਕ ਸੈਕਟਰ 'ਚ ਨੌਕਰੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਰਿਜਰਵੇਸ਼ਨ ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਖੇਤਰੀ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ (ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਇੰਜ਼ਨੀਅਰਿੰਗ) ਦੇ ਨਵੇਂ 'ਮਾਡਲ' ਬਣਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਿਆਂ ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਜਗਾਏ ਸਨ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਕੇ ਧਰਮ, ਖੇਤਰ, ਜੈਂਡਰ, ਜਾਤੀ, ਨਸਲ ਆਦਿ ਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾ ਦੇਵੇਗੀ, ਉਹ ਸੁਪਨੇ ਹੀ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਗਏ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਬਦਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਜਗਾਏ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੀ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੱਧਵਰਗ ਅਤੇ ਉਪਰਲੇ ਮੱਧਵਰਗ ਲਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗਾਂ 'ਚ ਇੱਕ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ, ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨੱਬੇ ਦੇ ਦਸ਼ਕ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਜਮਾਤੀ ਨਾਲੋਂ, ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਮਾਓਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਨਹਿਰੂਵਾਦ ਅਤੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਦਾ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਵਭਿੰਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਰਕ ਜਿਹੜੇ ਆਰਥਿਕ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੰਚਿਤ, ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਦਰੜੇ ਹੋਏ ਵਰਗ ਨੂੰ 'ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਜਾਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜੇ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚੋਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਖਰੇਵੇਂ, ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਸਮਰੂਪੀਕਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਇਕਹਿਰੀ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਬਣੀ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਕਟ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਏ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਿਹੜਾ ਬਹੁ-ਧਰਮੀ, ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁਸੱਭਿਆਚਾਰੀ ਅਤੇ ਬਹੁਜਾਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇੱਕ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਸਲਾ ਹੈ। "[1] ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪੈਰਾਡਾਇਮਿਕ ਸ਼ਿਫਟ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਅੱਗੇ ਲਿਆਂਦਾ।

ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ 'ਨਵੀਂ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ' ਬਾਰੇ ਇਹ ਮੱਤ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਹ ਨਵਾਂ ਬੋਧ ਦਲਿਤਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਨਵਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਕੀ ਜਾਤੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕੱਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਕੀ ਜਾਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲ ਅਤੇ ਮੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬਾਦ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਜਰੂਰੀ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ

ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਵਾਂ ਉਭਾਰ, ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਰਣ 'ਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਕਸਦ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸਦੀ ਕਾਲਿਕ ਸੀਮਾ ਰੇਖਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ- ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਹ ਕਾਲਿਕ ਸੀਮਾ ਰੇਖਾ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿੱਥ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਇੱਥੇ ਸਮਕਾਲੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ-ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨਾ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ; ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਵੰਗਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਿਰੇ ਸੁਹਜ ਮਾਧਿਅਮਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਮਕਸਦ ਹੈ ਪਰ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਆਧੁਨਿਕ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ- ਜਿਸਦਾ ਨਾਇਕ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਗੁਲਾਮਗਿਰੀ' (1873) ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੂਰਬੀ ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਬਿਹਾਰ (ਸਤਨਾਮੀ ਲਹਿਰ), ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਮਾਸਵਾਮੀ ਨਾਇਕਰ ਅਤੇ ਨਰਾਇਣ ਗੁਰੂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕੀ ਦਲਿਤ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਤ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲਈ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ-ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਉਹ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਮਨੂਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਰਬਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਉਦੇਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੱਧਕਾਲ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੋਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਉਦੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲਿਖਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਅਗਲੇਰੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ, ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਸਗੋਂ ਕਰ ਹੀ ਲਿਆ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਚੱਲੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਹੀ ਇਹ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਹੋਇਆ ਜਿਸਦੀ ਨੁਹਾਰ ਪੰਦਰਵੀਂ ਤੋਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ

ਤੱਕ ਬਣਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ। ਸੋ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਤਮਾਮ ਵਿਕਾਸਮਈ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੱਜ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਿਰਕੂ/ਧਾਰਮਿਕ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਅਤੇ ਜਾਤੀ/ਛੂਆ-ਛਾਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਉਭਾਰ ਵੀ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੱਲੋਂ 'ਆਦਿ ਧਰਮ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਭਾਰਤ ਦੇ ਉਸ ਹਿੰਦੂ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਸਨ ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੂਵਾਦੀ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਦਾ ਜਾਤੀਗਤ ਢਾਂਚਾ ਸੀ। ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਜ ਜਿਹੜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ 'ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ' ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ 1925 ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਾਪਸ ਭਾਰਤ ਆਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਦੇਰ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਪਰ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਮੋਹ ਭੰਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 1925 ਵਿਚ ਹੀ 'ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਸਮਾਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਸੀ। "ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ 1931 ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਛਾਪਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਿਆਇਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਚਮਾਰ/ਅਛੂਤ ਜਾਤੀ ਲਈ ਸਰਕਾਰੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਰਣ ਰੂਪ ਕਾਰਨ ਚੂਹੜੇ, ਚਮਾਰ, ਜੁਲਾਹੇ, ਸਾਂਸੀ ਭੰਗੜੇ, ਗੰਧੀਲੇ, ਬਰਾੜ ਆਦਿ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਹਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਾਤ ਵਜੋਂ ਦੱਸਦੇ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਕੋਲੋਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਲੈਣ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ, ਸੰਪਰਦਾਇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ....। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਬਣੇ ਅਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਮੁਸਲਿਮ/ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀਆਂ ਦੀ ਫ਼ਿਕਰ ਵਧੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਵਿਚੋਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ।"[2] ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੀਜ ਵੀ ਬੀਜੇ; ਪਰਿਣਾਮ ਸਰੂਪ ਅਗਲੇਰੀਆਂ ਵੰਡਾਂ, ਹੋਰ ਵੰਡਾਂ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਹੋਣੀ ਹੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸੀ- ਫ਼ੌਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਵੀ ਰਹੇ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਇਸ ਵੰਡ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਰਬਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ, ਜਿਹੜੀ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਸਿਰਜੀ ਸੀ, ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮਾਂ, ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਅਜਿਹਾ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਹਿੰਦੂ ਜੜ੍ਹਤਾ ਦੀ ਕੱਟੜ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੋਇਆ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਨਾਂਤਰਤਾ ਆਪ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈ ਲਗਦੀ ਹੈ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕਈ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਦਲਿਤ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਦਿਆਂ 'ਸ਼ੂਦਰ' ਬਾਰੇ ਜਿਹੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਸ਼ੂਦਰ ਉਹ ਹਨ:

1. ਬ੍ਰਾਹਮਣਾ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ।
2. ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਿੰਦੂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਦਕਸ਼ਣਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ।

3. ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।
4. ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।
5. ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਜਮਾਨੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।
6. ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਪੁਰੋਹਿਤ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ।
7. ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦੇ ਗਰਭ-ਗ੍ਰਿਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।
8. ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਫੈਲਦੀ ਹੈ।
9. ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦਫ਼ਨਾਉਂਦੇ ਹਨ।
10. ਜਿਹੜੇ ਗਊ ਮਾਸ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।[3]

ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਕੱਟੜ ਜੜ੍ਹਤਾ ਦਾ ਹੱਲ ਉਹ ਸਮਾਂਨਾਂਤਰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਬੌਧ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕਾਰਗਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ/ਵਿਸਥਾਪਨ ਲਈ ਸਮਤਾਮੂਲਕ ਬੌਧ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਬੌਧ ਦਰਸ਼ਨ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ।"[4] ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਰਾਹ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਸਹੀ ਹਨ। ਅਗਲੇਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਖ਼ੁਦ ਬੌਧ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਧਰਮ ਬਣ ਕੇ ਜਾਤੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਸਕੀਰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰ ਗਿਆ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਆਈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ- ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਹੈਜ਼ਮਨੀ ਦਾ ਹੀ ਕਰੂਰ ਰੂਪ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਵਿਕਲਪ ਖੋਜੇ ਗਏ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਤਾਂ ਬਣਦੇ ਹਨ- ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕਟ ਹੋਰ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਵੇਂ/ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਭਾਵੇਂ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਤਾਂ ਪੂਰਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ- ਪੰਜਾਬ 'ਅੰਨਦਾਤਾ' ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ "ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਸਾਰੀਆਂ ਫ਼ਸਲਾਂ ਦੇ ਝਾੜਾਂ ਵਿਚ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ, ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰਲੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਵੀ ਚੌੜਾ ਕੀਤਾ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਅਮੀਰ ਜੱਟ ਵਰਗ ਦੇ ਹੱਥ ਆ ਗਈ। ਅਮੀਰ ਜੱਟ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਇਸ ਬੋਲਬਾਲੇ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਹੱਕ ਲੈਣ ਦੀ ਆਸ ਉੱਤੇ ਪਾਣੀ ਫੇਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਤਹਿਤ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਾਖ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰ ਲਿਆ। .... ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਚਮਾਰ ਜੋ ਹੁਣ ਖੇਤ-ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਕੇ ਚੰਗੀਆਂ ਨੌਕਰੀਆਂ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਪੈਸੇ ਨਾਲ ਮਾਲਾ-ਮਾਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂ ਹੋ ਗਏ ਨੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਪੁਰਾਣੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਹੇਠਾਂ ਦਬਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[5] ਡਾ. ਰੌਣਕੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਦੋ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਹਨ- ਪਹਿਲਾ ਕਿ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਤੇ ਜੱਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਬਣਾਇਆ, ਦੂਜਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਜਬੂਤ ਬਣਾਇਆ। ਦੋਨਾਂ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਜੱਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਕੀ ਅਜਿਹੀ ਆਰਥਿਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ 'ਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਹੋਈ ਜਦੋਂ ਜੱਟਾਂ ਅਤੇ ਰਵੀਦਾਸੀਏ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਗੁਰਦਵਾਰੇ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪੱਕਿਆਂ ਕੀਤਾ-ਆਦਿ

ਧਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਜੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਝੜਪਾਂ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹੀ ਵੰਗਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲਈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ 'ਚ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਕੇ ਜਾਤੀ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਕੀ ਛੂਆਛੂਤ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਂਤਰਵਾਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਵਰਗਾ ਅਹਿਮ ਸਵਾਲ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਜਮਹੂਰੀ, ਅਗਾਂਹਵਧੂ/ ਪ੍ਰੋਗਰੈਸਿਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਕਦੇ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਜਾਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਜਾਤੀ ਨਾਲੋਂ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ, ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ, ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਜਾਂ ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਸਮਕਾਲੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀ ਫੌਰੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ- ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਤਰ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ, ਚਰਨ ਦਾਸ ਨਿੱਧੜਕ, ਚਾਨਣ ਲਾਲ ਮਾਣਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰੀ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਬਾਬੂ ਰਾਮ ਮੰਗੋਵਾਲੀਆ ਦੀ ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦਲਿਤ, ਦਮਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ- ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਗਲੇਰੇ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਜਿਹੜੇ ਕਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਾਓਵਾਦੀ/ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਮੂਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਵਿ-ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਕੰਮੀਆ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ, ਵਿਹੜਿਆਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਅਤੇ ਤਰਸਯੋਗ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਘਣੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਰੁਦਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਰੁਦਨਮਈ ਸੁਰ ਦੇ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਗੀਤ ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਚਿੰਤਨੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਮੁੱਖ ਫੋਕਸ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉੱਤੇ ਹੈ। 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ 'ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ' ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ' ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਕਾਰਨ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

1. ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ ਭੰਗ ਹੋਣਾ
2. ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ
3. ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ

ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਮੈਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਏਸ਼ੀਅਨ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰੈਸਿਵ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਸਮਾਂ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਧੱਕਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਿਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬੈਨਰ ਹੇਠ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ, ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ 1940-80 ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 1980-90 ਤੱਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ- ਇਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਹਰੇ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਬੈਨਰ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੀ ਰਹੀ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਪਿੜਾਂ 'ਚ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਪਰ ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਭੰਗ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਸਵੈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਜਸ਼ਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਦੇਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਇਸ ਦੀਆ ਮਿਸ਼ਾਲਾਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰ ਜਿਹੜੇ ਜੁਝਾਰੂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ, ਨੇ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਕਾਲਜਾਂ, ਸਾਹਿਤਕ ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਅਤੇ ਸਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੋਹ ਭੰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦਿੱਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਜੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੁਰ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਰਿਜੈਕਸ਼ਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਵਸੋਂ ਤੋਂ ਉਹ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਖੋਹ ਲਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਭਵਿੱਖ 'ਚ ਹੋਰ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਪਰ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੜੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਸੁਰ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬਲ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹ ਊਰਜਾ ਉਸ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਊਰਜਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਕੇ ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ੇ 'ਚ ਆਈ ਹੈ- ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ 'ਚੋਂ ਵੀ ਸਕੂਲ, ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਰਹੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗਿਣਵੇਂ ਚੁਣਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਖ਼ੁਦ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਧੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਤੀਜਾ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਹਲਕਿਆਂ 'ਚ ਆਪਣਾ ਬਹੁਤ ਅਸਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਜਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮੁਹਾਜ ਕਿਸੇ ਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ

ਦੇਣ 'ਚ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਜ਼ਰੂਰ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇੰਨਬਿੰਨ ਆਪਣੀ ਟੈਕਸਟ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਤਾਂ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਅਜੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਜਮਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਕਵੀ ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੱਕਾ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕ
ਸੀਨੇ 'ਚ ਰਾਂਗਲੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ
ਤਾਮੀਰ ਕਰਦੇ
ਇਸ ਬੰਜਰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੀਜ ਬੀਜਦੇ ਰਹੇ
ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉੱਗੇ
ਤੇ ਮੱਥੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ
ਪੈੜਾਂ 'ਚ ਜੰਗਲ ਦੀ ਰਾਖ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ
ਉਗਦਿਆਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰੂੰਬਲਾਂ
ਸਰਾਪੀਆਂ ਰਹਿਤਲਾਂ ਦੀਆਂ ਵਰਮੀਆਂ ਦੇ ਨਾਗਾਂ
ਨੇ ਡਸ ਲਈਆਂ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੁੰਗਰਨ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ
ਫਿਰ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ
ਕਾਲੇ ਗੁਲਾਬਾਂ 'ਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹੜਿਆਂ 'ਚ ਮਹਿਕਦੇ ਬਾਗ਼
ਉਹ ਫਿਰ ਉੱਗੇ,
ਸੀਨੇ 'ਚ ਹਵਾ ਪਾਣੀ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਪ੍ਰਤੀ ਰਸ ਦਾ ਲਾਵਾ ਲੈ ਕੇ
ਉਹ ਸੋਚਦੇ, ਇਹ ਗੌਤਮ ਦਾ ਮੁਲਕ ਅਸਾਡਾ ਹੈ
ਨਾਨਕ ਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਦੇ ਬੋਲ ਸਾਡਾ ਮੱਕਾ ਹਨ
ਇਹ ਪੰਜਾਂ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ
ਚੰਨ ਤਾਰਿਆਂ 'ਚ ਸਜੀ ਫਬੀ ਦੁਹਲਨ, ਅਨੰਤ ਬਾਗਾਂ ਦੀ ਮਹਿਕ ਸੰਗ
ਸਾਨੂੰ ਸਮੇਟ ਲਏਗੀ,
....
....
ਆਖ਼ਰ 'ਚ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ
ਸੀਨੇ 'ਚ ਲੈ ਕੇ ਜੀਣ ਦੇ ਕੁਆਰੇ ਸੁਪਨੇ
ਟੁਰ ਗਏ ਕਿ ਇਹ ਮੁਲਕ ਅਸਾਡਾ ਨਹੀਂ
ਇਹ ਧਰਤੀ ਸਾਡੀ ਨਹੀਂ
ਇਹ ਅੰਬਰ ਸਾਡਾ ਨਹੀਂ

-ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਤਿੜਕੇ ਸੁਪਨੇ, ਪੰਨਾ:7

ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਦੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੁਲਕ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਸ ਲਈ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕੌਮੀ ਸਾਂਝਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ 'ਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਕੂਨ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਰਾਸਤ 'ਚ ਅਜਿਹੇ ਨਾਇਕ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਬੰਦਾ ਹਰ ਸੰਕਟ ਵੇਲੇ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਵੀ ਆਪਣੀ

ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਤ ਇਸ ਸਾਂਝੀ/ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੱਭਦਾ ਹੈ; ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਵਾਲਾ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਂ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵਿਰਾਸਤੀ ਨਾਇਕ ਨਾਨਕ, ਹਜ਼ਰਤ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਗੌਤਮ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਸ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਜਿਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਛੂਆ-ਛੂਤ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੌਜੂਦਾ ਜਾਤੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਵਿਸਥਾਪਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਚੰਗੇ ਪਏ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਡਲ (ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲ) ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਉੱਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਚੋਂ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਫੋਕੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕੋਟੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪਿੰਡ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਬਾਰੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੇਰਵਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਹੇਰਵੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ/ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਉਹ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ ਜਾ ਕੇ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਕਮਾਉਣ ਆਈ ਹੈ- ਪਰ ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਅਜੇ ਪੈਰ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ 'ਸਭਿਅਤਾ' 'ਚ ਨਹੀਂ ਲੱਗੇ। ਪਰ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪਿੰਡ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਉਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਂਝੇ/ਸਮੂਹਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੀ ਇਹ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਏਕਤਾ ਸਵਰਨ ਜਾਤਾਂ ਲਈ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦਲਿਤ ਇਸ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੋਣੀ ਵਸਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਵੀ ਬੜੀ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਬੜੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ
ਕਿ ਵਿਕ ਜਾਵਾਂ ਮੈਂ ਵੀ
ਸਮਝੌਤਿਆਂ 'ਚ।
ਵੇਚ ਦੇਵਾਂ ਆਪਣੀ ਜਾਤ, ਔਕਾਤ, ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਤੇ ਕਰਮ।
ਐਵੇਂ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਪਿਆ ਹਾਂ
ਪਿੰਡ ਦੇ ਖੂਹ ਦੇ ਖਾਰੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ
ਕਾਲੀ ਮਿੱਟੀ ਨੂੰ ਗੁੜ ਨਾਲ ਤਸਬੀਹਾਂ ਦਿੰਦਾ
ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ

-ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਨਦੀਓ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਓ, ਪੰਨਾ:38

ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਉਹ ਲੋਕ ਹਾਂ.....
ਜਦੋਂ ਪਿੰਡਾਂ 'ਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕੋਈ ਯੱਗ
ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੜਕਦੈ ਸਾਡਾ ਕੌਲਾ
ਕੌਲਿਆਂ 'ਚ ਪੈਂਦੇ ਅੱਜ ਵੀ
ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ
ਮੀਂਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਖੇਤਾਂ 'ਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਚੋਣਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਘਰਾਂ ਨੇ।

-ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਸੁੱਖੀ, ਹਾਓਕੇ ਦੀ ਲਾਟ, ਪੰਨਾ:12

ਅਸਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਨਹੀਣ, ਸੰਪਤੀਹੀਣ, ਬੇਜ਼ਮੀਨਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਪੇਂਡੂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਰਥ ਨਹੀਂ

ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ। ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਇਸ 'ਨਾਇਕ' ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਤਰਸਯੋਗ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਹ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਵੀ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵੀ ਫਰੋਲਦੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਵੀ ਮਦਨਵੀਰਾ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੁਲਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਐਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਹ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਉਸ ਉਲਟ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਈ ਵਾਰ ਜਾਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਦਨਵੀਰਾ ਅਜਿਹੀ ਉਲਟ ਭਰਮਕ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

ਆਪਣਾ ਪਿੰਡ ਉੱਥੇ ਦਾ ਉੱਥੇ ਹੀ ਹੈ
ਜਿੱਥੇ ਛੱਡ ਕੇ ਗਿਆ ਸੀ
ਸਿਵਾ ਇਸਦੇ ਕਿ ਵੱਡੀ ਬੀਹੀ 'ਚ
ਲਗ ਗਈਆਂ ਨੇ ਪੱਕੀਆਂ ਇੱਟਾਂ
ਹਾਂ ਮਸੀਤ ਦੀ ਥਾਂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਪੰਚਾਇਤ ਘਰ
ਭਾਵੇਂ ਸਰਪੰਚ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਗੀਰ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹੈ
ਉਂਞ ਵਿਹੜੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ
ਮੈਂਬਰ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਚੌਧਰ
ਪਰ ਉਸ ਚੌਧਰੀ ਨੂੰ
ਨਾ ਕੋਈ ਤਿੰਨਾਂ 'ਚ ਗਿਣਦਾ ਹੈ
ਨਾ ਤੇਰਾਂ 'ਚ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ
ਹਾਂ ਪਿੰਡ ਦੇ ਮਜ਼ਹਬੀਆਂ ਅਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਦੇ
ਕੱਚੇ ਬਨੇਰੇ ਤਾਂ ਪੱਕੇ ਨਹੀਂ ਹੋਏ
ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲਾਟਾਂ 'ਚ ਹੀ ਉਸਾਰ ਲਏ ਨੇ
ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ।

-ਮਦਨਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ:30

ਮਦਨਵੀਰਾ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈਣ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਪੈਰਲਿਜ਼ਮ, ਉਹ ਵੀ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਜਾਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਵਰਗੇ ਸਵਾਲ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਵੱਡੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮਦਨਵੀਰਾ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਘਰਾਂ ਦੇ ਬਨੇਰੇ ਪੱਕੇ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਚੋਂ ਬੇਜ਼ਮੀਨਿਆਂ ਲਈ ਕੁਝ ਜ਼ਮੀਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰਾਹ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਗੁਰਦੁਵਾਰੇ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਹਕੀਕਤਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਅਜੇ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ 'ਚ ਸਮਝਣੀਆਂ ਹਨ।

ਉੱਤਰ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਸਹਿਜਤਾ ਆਈ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਚਿੰਤਨੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾ ਕੇ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ; ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਮੁਹਾਵਰਾ

ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਹਿਰ ਕਵੀ ਮਦਨਵੀਰਾ ਹੈ। ਮਦਨਵੀਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਸੁਖੀ ('ਹਾਉਕੇ ਦੀ ਲਾਟ' ਵਿਚ) ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਦਾ ਸਫ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਾਧਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੋਮਾਂਚਕਾਰੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਰੋਮਾਂਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੇਂਡੂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰਨ ਦੀ ਕਾਵਿ ਰੈਟਰਿਕਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ:

ਅਸੀਂ ਮੁਨਕਰ ਹਾਂ
ਉਸ ਸੱਚ ਤੋਂ
ਜਿਹੜਾ ਤੁਸੀਂ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹੋ
ਜਿਹੜਾਂ ਤੁਸੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋ
ਅਸੀਂ ਨਾਬਰ ਹਾਂ
ਤੁਹਾਡੇ ਉਸ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਤੋਂ
ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ
ਕਿ ਧਰਤੀ ਤੇ ਨਰਕ
ਬੁੜਾਂ ਮਾਰਿਆਂ ਦੇ
ਮੱਥੇ ਦੀ ਲਿਖਤ ਹੈ
ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਦਾ ਕੋਹੜ ਹੈ
ਸਰਾਪ ਹੈ
ਪਹਿਲੇ ਕੀਤਾ ਪਾਪ ਹੈ
....
ਜਾਣ ਗਏ ਹਾਂ
ਤੁਹਾਡੀ ਧਰਮ ਨੀਤੀ ਨੂੰ
ਤੁਹਾਡੀ ਕਰਮ ਨੀਤੀ ਨੂੰ
ਜੋ ਸਾਨੂੰ
ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ
ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਵੀਂ ਪਾਲ ਦਸਦੀ ਏ

-ਮਦਨਵੀਰਾ, ਨਾਬਰਾਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ, ਪੰਨੇ: 44-45

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚ
ਬੇਨਕਸ਼ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਇਹ ਸੋਚਦਿਆਂ
ਹੀ ਗੁਜ਼ਰ ਗਈ
ਕਦੇ ਇਸ ਪਾਸਿਓਂ ਵੀ ਸੂਰਜ
ਦਾ ਰੱਥ ਲੰਘੇਗਾ

-ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਸ਼ਬਦ (ਅੰਕ-39), ਪੰਨਾ:186

ਸਾਡੀ ਹਰ ਨਾੜ
ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹ ਹੋਵੇਗਾ
ਸਾਨੂੰ ਹੈ ਪਤਾ
ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ

ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਲੜਾਈ
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ....
ਸਾਡੇ ਉਪਰ ਹੁਣ ਕੋਈ
ਝੰਡਾ ਲਹਿਰਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾ ਕਰਿਓ

-ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਸੁਖੀ, ਹਾਉਕੇ ਦੀ ਲਾਟ, ਪੰਨਾ:13

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ 'ਚ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੀ ਰਿਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸਮੇਤ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਨੀਤੀ ਜਾਂ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ (ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਲੋਕਤੰਤਰ) ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਵੀ, ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ (ਸ਼੍ਰੇਣੀ) ਦੋਨੋਂ ਲੜਾਈਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਲੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਓਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਵੀ ਪਾਸ਼, ਦਿਲ, ਉਦਾਸੀ ਵਰਗੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਜਾਂ ਇਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਮਦਨਵੀਰਾ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਸੁੱਖੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ:

ਸਰਕਾਰੀ 'ਭੀਖ'
ਸਭ ਨੇ ਚੁੱਕ ਲਈ
ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ
ਵਹਿਮ ਹੋ ਗਿਆ ਸਭ ਨੂੰ ਇਸ 'ਭੀਖ' ਨਾਲ
ਉਪਰ ਉਠ ਜਾਣਗੇ ਇਹ ਲੋਕ
ਸਾਥੋਂ ਉਪਰਲੇ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਖਾ ਗਏ।
ਪਰ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ

-ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਸੁੱਖੀ, ਹਉਕੇ ਦੀ ਲਾਟ, ਪੰਨਾ:13

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੇ ਨੌਜਵਾਨ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਰਿਆਇਤਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਕੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਰਾਹ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭੰਡਾਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ ਕਿ ਇਸ ਦਲਿਤ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ "ਨਾਂਹ" ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣੀ ਹੈ।[6] ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੁਝ ਰਿਆਇਤਾਂ ਨਾਲ ਖ਼ੁਦ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਬਰਜ਼ੂਆ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਮੁੱਦਾ ਹੋਰ ਬਹਿਸ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਰਿਆਇਤਾਂ ਜਾਂ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਹੁਣ ਗ਼ਰੀਬ ਦਲਿਤਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਣਗੀਆਂ; ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਇਸ ਬਹੁਤ ਫ਼ਾਇਦਾ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਥੋੜੇ ਸੌਖੇ ਸਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਮਾੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ/ਸਾਧਨ ਸੰਪੰਨ ਵਰਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ ਨੇ ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਅਤੇ ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ।[7] ਇਹ ਤਾਂ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਲਮ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਪਰ ਕੀ ਇਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੱਧਵਰਗੀ ਦਲਿਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ, ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ/ਬਰਬਰਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਦਲਿਤ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਧੱਕ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਰਹੀ ਗੱਲ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ; ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਮੱਧਵਰਗ ਸਕੂਲ ਟੀਚਰਾਂ ਜਾਂ ਕਾਲਜ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ, ਬਿਊਰੋਕਰੇਸੀ 'ਚੋਂ ਇਕ ਦੋ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਦਲਿਤ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਰਥਿਕ

ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੌਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲਾ ਜਾਤੀ ਮਸਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਸਰੂਪ ਇਸ ਮੱਧਵਰਗੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਨੋਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਾ-ਮੁਖੀ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਜਿਹੜੀ ਰੋਹ/ਵਿਦਰੋਹ ਜਾਂ ਰੈਟਰਿਕ ਨਾਲੋਂ ਉਦਾਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ
ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੱਥ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ
ਦੁੱਖ ਤਾਂ ਬੜਾ ਹੋਇਆ ਸੀ
ਘਰ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣ ਵੇਲੇ
ਸੰਤਾਪ ਤਾਂ ਬੜਾ ਭੋਗਿਆ ਸੀ

....

....

ਹੁਣ ਮੈਂ
ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚ
ਕੁਝ ਮਰਦਾ ਤੇ
ਬਦਲਦਾ ਵੇਖਣਾ ਹੈ
ਹੋਈ ਵੇਖਣੀ ਹੈ
ਨਵੇਂ ਯੁਗ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ

-ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਨਦੀਓ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਓ, ਪੰਨਾ: 42-43

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਂ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਬਿਊਰੋਕਰੇਸੀ 'ਚੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾਲ ਲੈਸ ਇਹ ਕਵੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ 'ਚ ਵੀ ਮਨਮੋਹਨ ਪਛਾਣਯੋਗ ਨਾਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਵੈ ਅਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਤਰ ਵਿਦਮਾਨ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਚਿੰਤਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸੰਕਟ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸੋਮਿਆਂ 'ਚੋਂ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਅਜਿਹੇ ਨਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਜਾਤੀ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਸਨ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਦੇ ਇਸ ਰੋਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਮਨਮੋਹਨ ਦੇ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬੁਧਮੱਤ, ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿਉਂ ਦਲਿਤ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਨਮੋਹਨ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਆਧਾਰ ਸਰਬਸਾਂਝੀ ਮਾਨਵਤਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ- ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਗੁਰਮਤ, ਬੁੱਧਮੱਤ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ 'ਬੋਧ ਬਿਰਖ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਮੁਨੀ ਤੋਂ ਬੁੱਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਵਾਣੀ
ਕਿਸ ਨੇ ਸੁਣੀ...।
ਬੋਧ ਬਿਰਖ ਨੇ
ਸਮਾਧੀ 'ਚ ਲੀਨ ਪੱਤਿਆਂ

ਫ਼ਲਗੂ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ
ਆਦਿਵਾਸੀ ਕੁੜੀ ਨੇ ਵੀ....।
ਫਿਰ ਉਸ ਹੌਲੀ ਜਿਹੇ ਕਿਹਾ,
"ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਤੁਸਾਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਧਾਰਣ
ਇੰਝ ਤਾਂ ਕਰ ਲਵੋਗੇ ਆਪਣਾ ਆਪ ਖ਼ਤਮ
ਬਹੁਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਮੈਂ ਮੂਰਖ
ਪਰ ਏਨਾ ਸਮਝਦੀ
ਜੱਗ ਸਾਰਾ ਤੁਹਾਡੀ ਇੰਤਜ਼ਾਰ 'ਚ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਖ਼ਾਤਿਰ..."
ਮੁਨੀ ਬੋਲੇ
ਕੱਲ੍ਹ ਏ ਪੂਨਮ ਦੀ ਰਾਤ
ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ ਦੇ ਦੇ ਹੋਰ ਸਮਾਂ
ਕਰਾਂਗਾ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਉਪਵਾਸ ਖ਼ਤਮ
ਖਾ ਕੇ ਤੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਬਣੀ ਖੀਰ"
ਬੋਲੀ ਉਹ ਘਬਰਾ ਕੇ,
"ਨਹੀਂ....ਨਹੀਂ.... ਪ੍ਰਭੂ
ਮੈਂ ਅਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਨੀਚ ਕੁਲ ਦੀ ਕੰਨਿਆ
ਕਿਹਾ ਮੰਨ ਤੁਹਾਡਾ ਨਹੀਂ ਵਧਾਵਾਂਗੀ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਭਾਰ
ਕਰਦੀ ਆ ਪਰ ਵਾਅਦਾ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਦਾ
ਕਰਾਂਗੀ ਤੁਹਾਡੇ ਆਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਾਲਣ
ਲੈ ਕੇ ਉੱਚੀ ਕੁੱਲ 'ਚ ਜਨਮ"
ਮੁਨੀ ਧੀਰੇ ਜਿਹੇ ਉਚਰੇ
"ਬੋਧ ਬਿਰਖ ਹੇਠ ਬੈਠ ਕੀਤਾ ਜੋ ਵੀ ਗਿਆਨ ਮੈਂ ਅਰਜਿਤ
ਸਾਰ ਅੰਤਿਮ ਉਸਦਾ ਇਹ
ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕੋਈ ਜਨਮ ਤੋਂ ਊਚ ਨੀਚ
ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਏਸ ਜਨਮ 'ਚ
ਨਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ ਕਦੇ ਏਸ ਪ੍ਰਿਥਵੀ 'ਤੇ
ਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਦੀ ਪੁਨਰ ਜਨਮ

-ਮਨਮੋਹਨ, ਨੀਲਕੰਠ, ਪੰਨਾ:71-72

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲਚਕੀਲਾਪਣ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਨਾਇਕ ਹਨ। ਨਾਨਕ, ਹਜ਼ਰਤ, ਘਨੱਈਆ, ਬੁੱਧ, ਭਗਤ ਕਵੀ-ਰਵਿਦਾਸ, ਕਬੀਰ, ਤ੍ਰੈਲੋਚਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ੰਭੂਨ ਏਕਲਵਯ ਆਦਿ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ।

ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਸ਼ੁਦਰਕ, ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ, ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਜੈਪਾਲ, ਮੋਹਨ ਮਤਿਆਲਵੀ, ਸਿਰੀ ਰਾਮ ਅਰਸ਼, ਸੁਲੱਖਣਮੀਤ, ਹਰਨੇਕ ਕਲੇਰ ਆਦਿ ਕਵੀ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਵਾਹਣ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਕਾਵਿਕ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ

ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਏਕਲਵਯ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ, ਪਾਬਲੋ ਨਰੂਦਾ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਚਾਹਤ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦਾ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ- ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ:

ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਲਾਖੇ ਰੰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦਾਂ ਹਾਂ
ਕੀ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ
ਜਿਸ ਵਿਚ ਏਕਲਵਯ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਹਨ
ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜੂਝਣ ਹੈ
ਪਾਬਲੋ ਨਰੂਦਾ ਦੀ ਵੇਦਨ ਹੈ।

-ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ, ਪੰਨਾ 16

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੜ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ 'ਚ ਇਕ ਤਾਂ ਔਰਤ ਖ਼ੁਦ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਤੇ ਬਹਿਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਇਸਨੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੁਝ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਵਿ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੱਤਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਇਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਹਨ। ਸਗੋਂ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਦਿਲ, ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਭਰਵੇਂ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਈ ਹੈ:

ਸੰਤੀਆਂ ਤੇ ਬੰਤੀਆਂ
ਸਵੇਰੇ ਆਪਣੀ ਜੂਠੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸੁੱਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ
ਉਵੇਂ ਹੀ ਸਜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ ਘਰੇਲੂ ਰੰਗਮੰਚ 'ਤੇ
ਦਿਨ ਭਰ ਦੀ ਕਮਾਨ ਚੁੱਕੀ
-ਕਦੇ ਮੈਲੇ ਲੀੜਿਆਂ ਦੀ
-ਕਦੇ ਜੂਠੇ ਬਰਤਨਾਂ ਦੀ
-ਕਦੇ ਝਾੜੂ ਪੋਚੇ ਦੀ
-ਕਦੇ ਦਾਲ ਸਬਜ਼ੀ ਦੀ
....
ਬੰਤੀਆਂ ਤੇ ਸੰਤੀਆਂ ਬਦਲਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀਆਂ
....
ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਫਤਵਿਆਂ 'ਤੇ
ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬੰਤ ਰਾਮ ਦੀ ਕੌਮ ਵਲੋਂ
ਪਰ ਹੁਣ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ
ਕੋਈ 'ਵਿਅਕਤੀ ਖਾਸ' ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਖ਼ੁਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ
ਸੰਤ ਕੌਰ ਅਤੇ ਵੰਦਨਾ ਰਾਣੀ ਦੀਆਂ ਖਵਾਹਿਸ਼ਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਤੁਹਾਡੀਆਂ
ਖਵਾਹਿਸ਼ਾਂ ਹਨ
ਜਿਹੜੀਆਂ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੋਂਗੀਆਂ

ਪੂਰੀਆਂ ਕਰੋਂਗੀਆਂ
ਹੁਣ ਹੋਰ ਭੁੱਲਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖੋਂਗੀਆਂ

-ਸੋਮਾ ਸਬਲੋਕ, ਹਾਸ਼ੀਆ, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ 2008, ਪੰਨਾ: 159-160

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੈਲੀਬਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਭਰਮਕ ਚਿੱਤਰ ਮਾਨਵ ਸਾਹਮਣੇ ਲਟਕਾਏ ਹਨ, ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਕਾਰਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਸ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਕਤ ਦੀ ਰੋਟੀ ਦੇ ਜੁਗਾੜ ਲਈ ਵੀ ਤੰਗ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਰੂਹ ਦਾ ਰੇਗਿਸਤਾਨ' ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਨਵੀਂ ਬਣ ਰਹੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਰੋਹ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ:

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ
ਇਕ ਖੌਫ਼ਨਾਕ ਦੈਂਤ ਹੈ
ਜੋ ਦੇਹਲੀਆਂ ਉਲੰਘਦਾ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਘਰਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੀ
ਆਉਂਦਾ ਹੈ
....
ਇਸ ਦੈਂਤ ਦਾ ਇਕ ਚਮੁੱਖੀਆ ਏਜੰਟ ਸਾਡੇ
ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਆਵਾਸ
ਜੋ ਸਾਡੇ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਵੰਡਦਾ ਹੈ
ਬਗ਼ਾਵਤ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।

-ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਰੂਹ ਦਾ ਰੇਗਿਸਤਾਨ, ਪੰਨਾ: 18-19

ਇਸੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਦੀ ਵੀ ਉਹ ਤਾਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਸਵੈ-ਸੰਵਾਦ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਨਾਇਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ 'ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ 'ਕਤਲਗਾਹ' ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਉਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਹੂ 'ਚ ਨਹੀਂ
ਪਸਰਣ ਦੇਵਾਂਗਾ ਖ਼ੂਨੀ ਰਾਤ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਛੱਡਦਾ ਹਾਂ
ਹਨੇਰੇ ਦੀ ਤਾਅਬੇਦਾਰੀ
ਮੈਂ ਵਗਾਹ ਮਾਰਾਂਗਾ
ਉਸਦੇ ਫ਼ੁਰਮਾਨ
ਤੇ ਮੈਂ ਕਤਲਗਾਹ 'ਚੋਂ
ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਵਾਂਗਾ
ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਦੇ ਦੀਵੇਂ ਬਾਲ

-ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਰੂਹ ਦਾ ਰੇਗਿਸਤਾਨ, ਪੰਨਾ: 23

ਜੇਕਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਨਾਇਕ ਵੀ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅਣਹੋਏ 'ਨਾਇਕਾਂ' ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਸੀ। ਸਮਕਾਲ 'ਚ ਮਦਨਵੀਰਾ ਅਤੇ ਸਤਪਾਲ ਭੀਖੀ ਅਜਿਹੇ ਅਣਹੋਏ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥਿਆ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਏ ਹਨ:

ਗੌਂਡੀਆ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ
ਉਸਦੀ ਲਾਲ ਵਰਦੀ ਦੀਆਂ
ਚਿੱਟੀਆਂ, ਨੀਲੀਆਂ
ਮੈਲੀਆਂ ਫੀਤੀਆ ਉਦਾਸ ਮੁਦਰਾਂ 'ਚ
ਕਿੱਲੀ 'ਤੇ ਟੰਗੀਆਂ

....
ਪਿੱਲੀਆਂ ਇੱਟਾਂ ਤੇ ਲਮਕਦੇ ਫਲੂਸੜਿਆਂ ਵਾਂਗ
ਲੰਘਾਈ ਸੀ ਉਸਨੇ ਉਮਰ ਕਾਲਾ ਰੰਗ
ਕਰੇੜੇ ਦੰਦ ਨੰਜੂ ਚੂੜ੍ਹੇ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ੰਦ
ਤੇ ਮਧਰੇ ਕੱਦ ਦਾ ਨਾਂ ਸੀ ਗੌਂਡੀਆ

....
ਫੈਲ ਰਹੀ ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਵਿਚ
ਗੌਂਡੀਆ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ
ਉਸਦਾ ਪਹਿਰਨ ਉਸ ਦਾ ਬੈਂਡ
ਬਣ ਗਏ ਨੇ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤ 'ਬੁੱਧੂ' ਦਾ ਹਿੱਸਾ
ਬੁੱਧੂ ਜੋ ਭੁਲਾਂਦਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ
ਗੌਂਡੀਏ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਦਾ
ਉਹੀ ਨਕਸ਼ ਦਾ
ਉਹੀ ਨਕਸ਼ ਮਧਰਾ ਕੱਦ, ਕਾਲਾ ਰੰਗ
ਸਾਹੇ ਵਿਆਹ ਉਹੀ ਢੰਗ
ਬੁੱਧੂ 'ਚ ਬੋਲਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ ਗੌਂਡੀਆ
ਕਾਸ਼ ਗੌਂਡੀਆ ਮਰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ

-ਸਤਪਾਲ ਭੀਖੀ, ਕੋਈ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਪੰਨਾ: 28-30

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ' ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਇਕ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਬਹੁਤ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਅਜੇ ਹੋਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਉਦਾਸੀ ਜਾਂ ਪਾਸ਼ ਵਰਗਾ ਕਵੀ ਅਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਆਸ ਜ਼ਰੂਰ ਬੱਝਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਸਮਰੱਥਾ ਆਵੇਗੀ। ਕਈ ਨਾਂ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਦੇਖੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਨੁਕਤਾ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਬੋਧਿਕ ਸੂਝ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਧਾਰਾ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਡਾ. ਰੌਣਕੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਸਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ।[8] ਪਰ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਖ਼ੁਦ ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟਾਂ 'ਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਵੰਡਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਹੀ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੂਪ ਵਿਚ, ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੋਈ, ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਕੋਈ ਜਾਤੀ ਰੁਝਾਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ 'ਚੋਂ ਹੀ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਤਾਂ ਹੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. ਡਾ. ਰੌਣਕੀਰਾਮ, **ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ: ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਕਰਨ**, ਪੰਨਾ: 2
2. Mark Juergensmeyer, **Religious Revels in the Punjab**, p. 24-25
   ਉਧਰਿਤ: ਤਸਕੀਨ, **"ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਵਾਲ"**
3. ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ, **ਸੰਪੂਰਣ ਲਿਖਤਾਂ, ਭਲਾਈ ਵਿਭਾਗ, ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ, ਖੰਡ 9**, ਪੰਨਾ:35
4. ਉਧਰਿਤ: ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, **ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ, ਹਾਸ਼ੀਆ**, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ, 2008, ਪੰਨਾ: 10
5. ਡਾ. ਰੌਣਕੀ ਰਾਮ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ, ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਕਰਨ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਮਾਰਕਸੀ ਪਰਿਪੇਖ** (ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਪਾ.)
6. ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ, **ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ**, ਪੰਨਾ: 83-85
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ: 83-85
8. ਡਾ. ਰੌਣਕੀ ਰਾਮ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ, ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਕਰਨ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਮਾਰਕਸੀ ਪਰਿਪੇਖ** (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ: 56

◈

ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ :

ਰਾਜਗੀਤ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਨਾਟਕ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮੈਂ ਆਰੀਆ-ਨਾਗ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੂਲ ਭਾਵ ਲੋਕ ਕਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਕਿਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਨਾਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਏਥੇ ਦੋਸ਼ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇ, ਮੂੰਹੋਂ ਮੂੰਹ ਚੱਲਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਲਿਖਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਕਿਉਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸੋਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਲਿਖਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਤਾਂ ਠੀਕ ਸਾਂਭੇ ਗਏ ਹੋਣਗੇ। ਪਰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਨਾਮਾਂ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।"[1] ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਭਰਪੂਰ ਵੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਥਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਨਾਟਕ ਨਿਰੋਲ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਵੇਰਵੇ ਉੱਪਰ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸ ਚੁੱਕੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲੋਕ ਮਨ ਵੱਖਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਨਾਟਕ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਤਣਾਓ, ਟਕਰਾਓ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਗੁੱਥੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਰਾਵਤੀ ਕਾਰਵੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਯੁਗਾਂਤ' ਵਿਚ ਜੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਗੁੱਥੀ ਸ਼ਾਇਦ ਭਿਆਨਕ ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੀ ਗੁੱਥੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੁੱਥੀ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਨਾਟਕ 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ' ਅਤੇ 'ਅਗਨੀਕੁੰਡ' ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[2] ਅਗਨੀਕੁੰਡ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਹ ਗੁੱਥੀ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਮਾਂ ਕੌਣ ਸੀ। ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਮਾਂ ਬਾਰੇ ਮਿੱਥਾਂ ਜਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸ[3] ਵਿਚੋਂ ਕਿਧਰੇ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਜੋ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮੇਜਯ ਦੇ ਪਿਤਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੂੰ ਸੱਪ ਨੇ ਡੰਗ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਜਨਮੇਜਯ ਨੇ ਭਾਰੀ ਯੱਗ ਕਰਕੇ ਤਕਸ਼ਿਲਾ ਦੇ ਨਾਗਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਲੋਕ ਕਥਾ[4] ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੇ ਨਾਗ-ਵਡੇਰੇ ਵਾਸੁਕੀ ਦੀ ਧੀ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਲ ਪਾਣੀ ਦੇ ਬਦਲੇ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਨਮੇਜਯ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਅਤੇ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਸੀ। ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9815574144
sec.sarabjit@gmail.com

ਦਾ ਰਾਜਾ ਜਨਮੇਜਯ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਸ ਘੁੰਡੀ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਮਾਂ ਬਾਰੇ ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਲਿਖਤਾਂ ਚੁੱਪ ਕਿਉਂ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ, ਆਰੀਅਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਾ ਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਆਰੀਅਨ ਖ਼ੂਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਨਮੇਜਯ (ਨਾਗ-ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪਾਂਡਵਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ) ਮਿਸ਼ਰਤ ਖ਼ੂਨ ਵਾਲਾ ਰਾਜਾ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਗਿਆ।

ਆਰੀਅਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਔਰਤਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਖ਼ੂਨ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਰੀਅਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸਾਂਬੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਨਾਗ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਦਿ ਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਹੋਈ ਜੋ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਣ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਟੋਟਮ) ਨਾਗ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਨਾਗ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਦਿਵਾਸੀ (ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਆਦਿ ਵਾਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ) ਅੱਜ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। .... ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵਿੱਦਿਆ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸੀ, ਨਾ ਹੀ ਖੇਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਕਦੇ ਕਦਾਈ ਵਿਆਹ ਲੈਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਹ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ ਘੱਟ ਹੀ ਲਿਜਾਂਦੇ ਸਨ।[5] ਕੋਸਾਂਬੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਸਲਾ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਅਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਵਿਚ ਮਿਲਾਪ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਨ। ਦੂਸਰਾ, ਉਹ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ 'ਅਗਾਂਹ ਵਧੂ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮਸਲਾ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਅਗਾਂਹ ਕਰਾਂਗੇ ਪਰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਰਕਿਨਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਆਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਰੂਪ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਟਿਕਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਜਦੋਂ ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਮਿਆਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਥੇ ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸਾਂਬੀ ਦੇ ਯਾਦਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਹੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਉਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, "ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਮੋਟੀਆਂ ਦੱਖਣਾਂ ਲੈ ਕੇ ਅਤੇ ਝੂਠੀਆਂ ਵੰਸ਼ਾਵਲੀਆਂ ਬਣਾਕੇ ਹੀ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਵੇਂ ਉੱਭਰੇ ਯਾਦਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਯਾਦਵ ਵੰਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ।"[6] ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਸ਼ਯਪ ਤਕਸ਼ਕ ਕੋਲੋਂ ਧਨ/ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਕੋਲ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਰਸਤੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਮੇ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥ ਚੁੱਪ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਿਖਤਕਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਅਗਨੀਕੁੰਡ' ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਿਥਿਹਾਸ-ਇਤਿਹਾਸ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਥੇ ਏਨਾ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿੱਥ ਲੋਕ-ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਚ ਗਲੇਫ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲੋਕ ਮਨ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਚਿੱਤ ਦਾ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਾ ਚਿਤਰਪੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਇਹ ਨਾਟਕ ਮਿੱਥ ਬੋਧ ਅਤੇ ਲੋਕ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

-2-

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ' ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਸੰਘਣੀ ਟੈਕਸਟ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਪਾਸਾਰ-ਦਰ-ਪਾਸਾਰ ਹੀ ਖੋਲ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਨਾਟਕ ਵਾਂਗੂੰ ਸਮੱਸਿਆ ਜਾਂ ਸੰਕਟ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਚਿੰਤਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਚਿੰਤਨੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ

ਨਾਟਕ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕਹਿਰੀ ਪਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ੇਡਜ਼ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਹਿਮ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਪਾਸਾਰ 'ਰਾਜ' ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਹੈ, ਜਵਾਬ ਵੀ ਹੈ, ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਹਿਮ ਜੁਜ਼ ਵੀ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ੈਰਆਰੀਅਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਰਾਜ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਲੋਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਲੋਕ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਾਗ-ਵਡੇਰਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਥਾਹ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਦੇ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਰੂਪ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਵਿਹਾਰਕ ਤੱਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਨਿਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੈ। ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਾਸੁਕੀ ਲਈ ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਦੇ ਖ਼ੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ (ਅੰਮ੍ਰਿਤ) ਲੈਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕੋਹੜ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਮੜੀ ਝੜ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਖ਼ੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ ਇਕੋ ਇਕ ਨਿਆਮਤ ਹੈ ਜੋ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਦਾ ਖ਼ੂਹ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਾਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਹੈ। ਜੰਗਲਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਪਾਣੀ ਨਿਆਮਤ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਡੇਰੇ ਵਾਸੁਕੀ ਦਾ ਰੋਗ ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਖ਼ੂਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਖ਼ੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਅਹਿਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਜਿੱਦ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾਗ-ਸਖੀਆਂ ਨਾਲ ਪਾਣੀ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਰੋਮਾਂਚਕਾਰੀ ਵਿਉਂਤ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਉਂਤ 'ਚ ਉਹ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ 'ਬਲੀ' (ਕੁਰਬਾਨੀ) ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਆਉਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੇ ਕੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਕਾਇਆ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਅੰਗੂਠਾ ਬਚਾ ਕੇ ਮੁੜ ਪਾਣੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਖੜ੍ਹਾ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਵਾਰ ਉਹ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਕੋਲ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਸੱਤਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਬਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਉਤੇ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਸਨੇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਲਵਾਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ ਹੀ ਟਿਕਾਉ ਭਾਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੱਤਾ ਕਬਜਾ ਅਤੇ ਕਾਬਜ ਦੀ ਸਮੀਕਰਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਮੁਹੱਬਤ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਟਿਕਿਆ ਸਗੋਂ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹਥਿਆਇਆ ਜਾਂ ਅਪਹਰਣ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਰੋਗਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਆਰਥ ਹੈ ਪਰ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸੱਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਸੁਆਰਥ ਉਸਦੇ ਸੰਤਾਨ ਵਿਹੂਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਨਾਗ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਦਾ ਵਿਆਹ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਪਰ ਉਸਰੀ ਸੰਸਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਆਹ ਪਿਆਰ ਦੀ ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਬਲੀ ਦਾ ਬਦਲ ਹੈ। ਕੁਰਬਾਨੀ ਅਤੇ ਬਲੀ ਦਾ ਇਹੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਤਰ ਹੈ ਕਿ ਕੁਰਬਾਨੀ ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਪਰ-ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਲੀ ਸਵੈ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਅਨਿਆਈ ਹਿੰਸਾ

ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਟਕ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਵਿਚ ਤਸਕੀਨ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :-

ਪਾਣੀ ਦੇ ਕੇ ਹੱਥ ਲੈ ਲਿਆ
ਵੇਖੋ ਅਜਬ ਕਹਾਣੀ
ਇਕ ਪਲ ਦੇ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਦਲੇ
ਰੰਗ ਬਰੰਗੀ ਤਾਣੀ
ਰਾਜੇ 'ਬਲੀਆਂ' ਮੰਗਦੇ
ਇਹ ਹੈ ਗੀਤ ਪੁਰਾਣੀ।[7]

ਇਹ ਗੀਤ ਸੱਤਾ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੇ ਇਸ ਵਿਆਹ ਪਿੱਛੇ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵੈਰ ਮਿਟਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਆਦਰਸ਼ਕ, ਰੋਮਾਂਚਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੰਕਟ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਧਿਰ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਉਸ ਧਿਰ ਦੀ ਸ਼ਾਮੂਲੀਅਤ ਆਪਸੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਇਕ ਤਰਫ਼ੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਦੇ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਹਿਮਤੀ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਨਵੀਅਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਗ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਸਭਾ ਬੁਲਾਕੇ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਦੇ ਇਸ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਤਿੱਖੀ ਬਹਿਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਵਲੋਂ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਰਣਾਈ ਧੀ ਵਿਚ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਤਕਸ਼ਕ ਵਲੋਂ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਕੀਤਾ ਵਿਆਹ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਪਮਾਨ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਲਈ ਇਹ ਵਿਆਹ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅਪਮਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੇ ਦਾਦੇ ਵਲੋਂ ਵਣਾਂ ਵਿਚ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵੱਡੇ-ਵਡੇਰੇ, ਬੱਚੇ, ਬੁੱਢੇ, ਜਵਾਨ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਅਣਕਿਆਸਿਆ ਕਤਲ ਬਣ ਕੇ ਉਦੈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਆਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ) ਅਜਿਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਜਿਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਇਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਜਟਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸੱਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਅੰਗਨੀ ਕੁੰਡ ਵਿਚ ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਹਾਰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਨਾਲ ਪੁਰਸ਼ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੈ।

ਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਕਰਾਲ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜਨਮੇਜਯ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰਾ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਦਵੰਦ, ਦੁਬਿਧਾ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹਾ ਸਮਰਾਟ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆ 'ਥਰ ਥਰ ਕੰਬੇ। ' ਇਹ ਕੰਬਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ 'ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਵਿਡੰਡਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ-ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਬਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੱਲ ਕੱਢਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਅੰਕ ਛੇਵਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਦੋਸਤ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਗੀਤ, ਸੰਗੀਤ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇਪਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇਪਣ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਆਰੀਆਵਰਤ ਰਾਜੇ ਦੀ ਸੱਤਾ ਉਸ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਆਰੀਅਨ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪਲਟ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਇਥੇ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਜਬਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਉਸ ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ

ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਮਹੂਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਕੇ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਹਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਦਲੀਲ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਅੰਤ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਇਥੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੋਸਤ ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਜਿਊਣ ਦਾ ਹੱਕ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ, "ਕਟਾਰ!.... ਹਾਂ ਹੁਣ ਰਾਜ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਕਟਾਰ ਹੀ ਕਰਿਆ ਕਰੇਗੀ! ਮੈਨੂੰ ਅਫ਼ਸੋਸ ਹੈ....! ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਦੇ ਸ਼ੰਕੇ ਵੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। .... ਮੇਰੇ ਤੇ ਸ਼ੰਕਾ ਕਰਨਾ, ਮਹਾਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੁਪਨੇ 'ਤੇ ਸ਼ੰਕਾ ਕਰਨਾ ਹੈ....। ਇਹ ਰਾਜ ਨਾਲ ਧ੍ਰੋਹ ਹੈ! ਆਰੀਆਵਰਤ ਨਾਲ ਧ੍ਰੋਹ ਹੈ। (ਫੁਰਤੀ ਨਾਲ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਟਾਰ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਦੇ ਢਿੱਡ ਵਿਚ ਉਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ)....ਤੇ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਆਰੀਆਵ੍ਰਤ ਨਾਲ ਧ੍ਰੋਹ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦੇਵਾਂਗਾ.... ਆਪਣੇ ਪਰਮ ਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ।"[8] ਇਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਟਾਰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਨਿਰਨੇ ਕਦੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਰਾਜ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਜ ਧ੍ਰੋਹ ਬਣ ਜਾਣ ਤਾਂ ਸੱਤਾ ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ 'ਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ।

ਜਨਮੇਜਯ ਸਿਰਫ਼ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਖੰਡਿਤ ਅਤੇ ਉਲਝੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਉਸਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮਾਲਵਿਕਾ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ, ਮਹਿਜ਼ ਸਧਾਰਨ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਹਾਨ ਸਮਰਾਟ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਪਾਏ ਪੂਰਨਿਆਂ ਜਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਵਿਚਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਾਂ 'ਤੇ ਤੁਰਾਂਗਾ ਰਿਸ਼ੀਵਰ.... ਉਹ ਰਾਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸੱਤਾ ਮਿਲੇ... ਪਰ ਫੋਕੀ ਤੇ ਰਸਮੀ ਸੱਤਾ ਨਹੀ.... ਅਸਲੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਸਲੀ ਸੱਤਾ! ਜਿਸ ਦੇ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਹੋਰ ਰਾਜੇ ਤੇ ਨਾਇਕ ਥਰ-ਥਰ ਕੰਬਣ ਲੱਗ ਪੈਣ। .... ਭੈਅ ਦੇ ਮਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ 'ਚੋਂ ਸ਼ਬਦ ਨਾ ਨਿਕਲੇ....ਲੋਕ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਡਰਨ.... ਮੇਰਾ ਸਨਮਾਨ ਕਰਨ।"[9] ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਰਸਤਾ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਇਹ ਚਾਹਤ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਤਾਂ ਉਥੇ ਜਨਮੇਜਯ ਇਕ ਮਹਾਨ ਸਮਰਾਟ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਸੱਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਆਤੰਕ ਦੀ ਇਸ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਨਾਗਾਂ ਦਾ ਨਰਸੰਘਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੱਤਾ ਓਨੀ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਵਿਸਥਾਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਹੜੱਪੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੋਸ਼ਣ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਕ ਪੰਜਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸ ਰਾਜ-ਵਿਸਥਾਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਸੀਮਾ ਵੱਲ ਜਿੱਥੇ ਨਗਰ ਵਸਾਉਣ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਿਸ਼ਾਦ ਲੋਕ ਵਸਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਹ ਮਸਲਾ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਜਨਮੇਜਯ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਦਲਾ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿੱਥੇ ਨਗਰ ਵਸਾਉਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਾਦ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਰਾਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸੋਸ਼ਣ ਲਈ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਪਾਣੀ ਤੇ ਮਿੱਟੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ, "ਫ਼ਲਦਾਰ ਰੁੱਖ ਨੇ। ਦਵਾਵਾਂ 'ਚ ਕੰਮ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜੜ੍ਹੀਆਂ ਬੂਟੀਆਂ ਨੇ। ਧਾਤ ਮਿਲਣ ਦੀ ਵੀ ਆਸ ਹੈ।"[10] ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਦ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੋਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੋਤਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜਾ ਰਾਜ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਓਨੇ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੋਤ ਹੋਣਗੇ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰੇਗੀ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ' ਵਿਚ ਦੂਸਰੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਰਤ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਜਿੱਥੇ ਜਬਰ ਅਤੇ ਆਤੰਕ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਹੈ। ਇਸ ਚਾਹਤ ਵਿਚ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਚ ਮੱਤਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਚਾਹਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ।

ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਵਿਆਹ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਉਸ ਅੱਗੇ ਜੋ ਸ਼ਰਤਾਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ਰਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਭਰਪੂਰ ਆਜ਼ਾਦਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ। ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹੇ ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਵਿਚੋਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਬੋਧ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੋਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਨਾਗ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਜਾ ਬੰਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸ਼ਰਤ ਕਿ ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਦੇ ਖੂਹ ਤੋਂ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਲੈਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਭਿੰਨ ਆਦਿ ਵਾਸੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਹ ਦੂਜੀ ਸ਼ਰਤ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਬਜ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਫ਼ੀਦੋਂ ਖੂਹ ਦਾ ਪਾਣੀ (ਅੰਮ੍ਰਿਤ) ਕਬਜੇ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੂਹ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਗੀਤ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਆਪਣੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਗ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਜਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਜਿਊਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਸ਼ਰਤ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਰਤ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਰੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੰਤਾਨ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਜੈਲੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਨਾਗਰਿਕ ਅਤੇ ਨਾਇਕ ਹਨ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੇਰਵਾ ਨਹੀਂ ਜਿਥੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਨਾਇਕਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ। ਜਿਹੜੀ ਘੁੰਡੀ ਦੀ ਗੱਲ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਆਰੀਅਨ ਖ਼ੂਨ ਹੀ ਸਮਰਾਟ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਨਮੇਜਯ ਜਿਸਦੀਆਂ ਰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਰਾਟ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਜਵਾਬ ਤਾਂ ਸਿੱਧਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਤੋਂ ਵਾਰਿਸ ਮੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਇਹ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਦੂਸਰਾ ਤਰਕ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਰਾਜਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ। ਇਉਂ ਇਸ ਘੁੰਡੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਵਾਬ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਨਾ ਉਸ ਪ੍ਰੇਮ ਰਾਹ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਸੂਹ ਜਨਮੇਜਯ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਕ ਅਹਿਮ ਮਸਲੇ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਲੋਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਅਗਨੀ ਪੂਜਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੀ, ਚੇਤੇ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਖ਼ਾਸ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਤਾਈ ਦੇ ਕਰੀਬ ਮੰਤਰ ਰਚਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰਿਸ਼ੀ ਨਾਰੀਆਂ ਸਨ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀਕਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਰਿਸ਼ੀਕਾਵਾਂ ਯੱਗ ਵਿਚ ਪੁਰੋਹਿਤ ਬਣਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ। ਨਿੱਤਨੇਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗ੍ਰਹਿਯੱਗ ਸੱਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਪਤਨੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦੂਜੀ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਣ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਪੁਰੋਹਿਤ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਰ ਵਰਣ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਰਿਸ਼ੀਪਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ

ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰਿਸ਼ੀ ਗ਼ੈਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਨ। ਇਸ ਥਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਚੇਤੇ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਕਾ ਢਾਲ ਕੇ ਪਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਨਾ ਹੀ ਯੱਗ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪੁਰੋਹਿਤ ਨਾਰੀ ਨੂੰ, ਨਾਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਯੱਗਵੇਦੀ ਤੋਂ ਉਠਾ ਦੇਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ।"[11] ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇਵ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅੰਦਰ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਰੋਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਲੋਕ ਮਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਮਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਮਾਨਵੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਰਸੰਘਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ, ਸੁਹਿਰਦਤਾ, ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਉੱਪਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਨਿਰੰਤਰ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਮੁੱਖ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਸਾਜਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ, ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਦਾ ਤਰਕ ਵਿਤਰਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ, ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਕਰਮ ਨੀਤੀ, ਵਖਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮਹਾਰਾਜ, ਸਮਰਾਟ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਏਦਾਂ ਨਾ ਵੇਖਣ.... ਮਹਾਰਾਣੀ ਨਿਮਲ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਕੇ, ਸਮਰਾਟ ਨੇ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਹੱਥ ਵਧਾਇਆ। ....ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮਿੱਤਰਤਾ ਵੱਧ ਸਕਦੀ ਸੀ....ਪਰ ਵੀਰ ਤਕਸ਼ਕ ਨੂੰ ਇਹ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਸੀ....ਉਸਨੇ ਮਹਾਰਾਜ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਵਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ.... ਤਕਸ਼ਕ ਸਮਰਾਟ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਪੁਲ ਤੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ....ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਬਚਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ....ਕੱਲੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਪਾਗਲਪਣ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਦੋ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚਲੀ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਕਰੂੰਬਲ ਨੂੰ ਮਸਲਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਚਾਹੁੰਦੇ। .... ਤੇ ਅੱਜ ਵੀਹ ਵਰ੍ਹੇ ਹੋਣ ਲੱਗੇ ਨੇ ....ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਲੜਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋਈ....ਤੇ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਕਦਮ ਹੋਰ ਤੁਰੀਏ ਤਾਂ ਮਿੱਤਰਤਾ ਵੱਲ ਵਧ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।"[12] ਜਨਮੇਜਯ ਜਿਹੜਾ ਨਾਗਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਨਿਰਣਾਇਕ ਯੁੱਧ ਲੜਨ ਦੀ ਤਿਆਰੀ 'ਚ ਟੱਸ ਤੋਂ ਮੱਸ ਹੋਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਦਾ ਕਤਲ ਤੱਕ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਗੀਤ ਹਾਰੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਜਾਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਅਹਿਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਜਦੋਂ ਪਾਂਡੂ ਸੈਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵਣਾਂ ਨੂੰ ਜਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਢੇ, ਨਰ-ਨਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਤਾਂ ਵੈਰੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ ਜੋ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿਟਾ ਦੇਣਗੇ। ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਨਾਗਵੀਰ ਨਾਗ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਤਲਖ ਟਕਰਾਅ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਤਰਕ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਪੂਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣ ਕੇ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਰਸਤਾ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਏਲਾਪੁੱਤਰ ਦਾ ਕਾਲਵੇਗ ਨੂੰ ਤਣਾਓਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ, "ਅੱਜ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਿੱਤ ਹਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ....ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਏ....। ਅੱਜ ਸਾਡੀ ਬਹਾਦਰੀ ਉਸ ਨਦੀ ਵਾਂਗ ਏ ਜੋ ਕਿਸੇ ਥਲ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਹਰ ਵੇਲਾ ਯੁੱਧ ਦਾ ਵੇਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ....ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਇਥੇ ਆ ਚੁੱਕੇ ਨੇ.... ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਥੇ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਏ....ਕੋਈ

ਹੱਲ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ....ਅਸੀਂ ਵੀ ਇਥੇ ਰਹਿ ਸਕੀਏ ਤੇ ਉਹ ਵੀ। "[13] ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜੋ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਵਾਸੁਕੀ ਦੀ ਸੋਚ 'ਚੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧੁਨੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਪੁੱਤਰ, ਜਦ ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਧੁਖਦੇ ਤਾਂ ਹਰ ਤਰਕ ਧੂੰਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੈ। ....ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਕੌਣ ਜਾਣਦਾ ਏ। ....ਇਸ ਲਈ ਏਲਾਪੱਤਰ ਜੋ ਕਹਿ ਰਿਹਾ, ਉਹ ਠੀਕ ਏ। ....ਆਓ, ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਕੇ ਵੇਖੀਏ....ਜੇ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹੇ ਤਾਂ ਯੁੱਧ ਕਰਾਂਗੇ....ਪਰ ਇਕ ਵਾਰ ਹੋਰ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨਾ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਚਾਹੀਦੈ। "[14]

ਇਹ ਹੈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਾ ਜੋ ਇਸ ਨਾਟ-ਪਾਠ ਦੇ ਧੁਰ ਡੂੰਘ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਵਾਸੁਕੀ ਦਾ ਗੱਲਬਾਤ ਲਈ ਕਹਿਣਾ ਕੋਈ ਭਾਂਜਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਧੜਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਤਾਂ ਯੁੱਧ ਲੜਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਕਰਾਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਧੁਨੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ ਦਾ ਟਕਰਾਓ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਸਤੀਕ ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤੀਦੂਤ ਬਣ ਕੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਅਤੇ ਆਸਤੀਕ ਦੇ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਵਿਚ ਜਨਮੇਜਯ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਮਹਾਨ ਸਮਰਾਟ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਮਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੋ ਪਾੜ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਅਰਥਵਾਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਏਨਾ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਖੰਡਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਸਦਕਾ ਹੈ। "ਕੀ ਠੀਕ ਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆ ਜਾਏ। ਯੁੱਧ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ....ਦੋਹਾਂ 'ਚੋਂ ਕਿਸ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਜਾਏ। ਕਈ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਏ। ....ਯੁੱਧ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੱਖ ਚੈਨ। ....ਮੈਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ....ਮੈਂ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ....ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਤੇ ਕੁੱਲ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਲਈ। ....ਆਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਆਨ ਤੇ ਸ਼ਾਨ ਲਈ। ....(ਵਕਫ਼ਾ)....ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਤੂੰ ਠੀਕ ਵੀ ਏਂ ਆਸਤੀਕ....ਮੇਰਾ ਵੀ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮੰਗਦਾ ਏ....ਮਹਿਲ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਮੰਗਦਾ ਏ, ਜਿੱਥੇ ਮੇਰਾ ਘਰ ਹੋਵੇ....ਸੁੱਖ ਤੇ ਚੈਨ....ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਖਿਡਾ ਸਕਾਂ.... ਆਪਣੇ ਅੰਤਰੰਗ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਗੱਪਾ ਮਾਰ ਸਕਾਂ, ਚੌਪਟ ਖੇਡ ਸਕਾਂ। ....ਪਰ ਮੈਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ ਦਾ ਸਮਰਾਟ ਹਾਂ। ....ਤੇ ਸਮਰਾਟ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਕਰਤੱਵ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਣਾਉਣਾ ਏ....ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਦੇਣਾ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲੀ।"[15] ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਖੰਡਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਨਹੀਂ ਇਹ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਹੈ। ਸਹਿਹੋਂਦ ਸੁੱਖ-ਚੈਨ, ਘਰ, ਬਾਲ, ਮਿੱਤਰ ਭਾਵ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਤਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਗੌਰਵ, ਮਹਾਨਤਾ, ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕਰਮ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ।

ਇਉਂ ਨਾਟਕ ਸਹਿਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਰਾਜਗੀਤ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮਗੀਤ ਦਾ ਪਾਠ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

-4-

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਰਤ ਔਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਨਿਰਜਿੰਦ ਨਹੀਂ ਸਜਿੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਦਾਬੇ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਹਰ ਕਦਮ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ, ਦੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਉਪਰੰਤ ਨਿਮਲ ਦੇਈ ਦੇ ਪੰਛੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਔਰਤ ਦੀ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਹਨ

ਇਕ ਬੰਨੇ ਦੇਸ ਬਾਬਲ ਦਾ
ਦੂਏ ਮਾਹੀ ਦਾ ਘਰ
ਇਕ ਛੱਡਾਂ ਤੇ ਦੂਜਾ ਰੱਖਾਂ

ਮਨ ਵਿਚ ਆਵੇ ਡਰ
ਦੋਹਾਂ'ਤੇ ਹੋਵੇ ਘੜੀ ਸੁਲੱਖਣੀ
ਲੱਭੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਦਰ
ਕੇਹੇ ਨੇ ਇਹ ਰਾਹ ਅਨੋਖੇ
ਦਿੱਤਾ ਪੈਰ ਮੈਂ ਧਰ। [16]

ਇਥੇ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਦੀ ਦੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸੁਲੱਖਣੀ ਘੜੀ ਦੀ ਚਾਹਵਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਦਰਵਾਜਾ ਲੱਭ ਸਕੇ। ਰਾਹ ਅਨੋਖਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ 'ਤੇ ਤੁਰਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਦਰ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਵਾਕ ਵਾਰ ਵਾਰ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ : -

ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ॥
ਸਿਰ ਧਰ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ॥
ਇਤੁ ਮਾਰਗੁ ਪੈਰ ਧਰੀਜੈ॥
ਸਿਰ ਦੀਜੈ ਕਾਣ ਨਾ ਕੀਜੈ॥

ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਖੇਡ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਬਦਲ ਹੈ। ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਸਮਾਜ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਅਤੇ ਦਾਬੇ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਸਨੇਹ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ 'ਤੇ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਕੁਰਬਾਨੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਸਿਰ ਤਲੀ ਉੱਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਮਾਰਗ ਤਹਿ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਕੇ ਆਰੀਅਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਆਰੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਔਰਤ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਛੋਟੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸੁਆਰਥਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਸਤਾ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਸੁਚੇਤ ਦੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਦਲ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਪੰਛੀ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਹੋਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੇ ਦਾਗ਼ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਬਾਗ਼ ਸਜਾਉਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿੜ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੌਤ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਪੰਛੀ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਵਲ ਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਉਲਟ ਦਰੜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚਿਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਿਵਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿੜ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ :-

ਥਲ ਵੀ ਤੱਤਾ, ਮੈਂ ਵੀ ਤੱਤੀ
ਤੱਤੀ ਮੇਰੀ ਸੋਚ
ਜੋ ਹਿੱਕ ਮੇਰੀ ਵਿਚ ਛਿਪਿਆ
ਕੋਈ ਨਾ ਸਕੇ ਸੋਚ
ਤੂੰ ਉੱਡ ਜਾ ਪੰਛੀ ਭੁੱਖਿਆ
ਗੱਲ ਨਾ ਮੇਰੀ ਟੋਕ। [17]

ਨਿਵਲ ਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦੇ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਹੈ ਜੋ ਵਿਪਰੀਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਵਹਿਣ 'ਚ ਨਹੀਂ ਵਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਅਕੀਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੇਧਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਕੀਦੇ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਧੜਕਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਪਤਚਰ ਇਹ ਸੂਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਗ ਸਭਾ ਵਿਚ ਤਕਸ਼ਕ ਨਿਵਲ ਦੇਈ ਦੇ ਅਪਮਾਨ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਰਾਜਾ ਨਹੀਂ, ਸੈਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਘਾਤ ਲਾਕੇ ਅਜਿਹਾ ਹਮਲਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਹੀ ਜਦੋਂ ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਜਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜਨਮੇਜਯ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਇਕ ਨਿਧੜਕ ਅਤੇ ਦੂਰ ਅੰਦੇਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਦਾ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਤੂੰ ਕਦੇ, ਮੇਰੇ ਨਿਰਣੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਹੈ। ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਂ-ਬਾਪ, ਸਖੀਆਂ, ਸਹੇਲੀਆਂ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿੱਛੜੀ.... ਅੱਲੜ ਉਮਰ ਵਿਚ ਬਿਰਧ ਪਾਂਡੂ ਨਾਲ ਇਸ ਲਈ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਇਆ....ਕਿ ਮੇਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਬਚਾਅ ਹੋ ਸਕੇ।

....ਨਾ ਹੀ ਨਾਗ ਲੋਕ ਮਰਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਰੀਆ। ....ਤੇ ਫਿਰ ਸਮਰਾਟ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਵੀ ਨਾ ਰਹੇ। ....ਕੀ ਤੂੰ ਉਸ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਏ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੈਂ, ਤੇਰੀ ਮਾਂ, ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਧੁਖਦੀ ਰਹੀ ਆਂ। ....ਇਕੱਲੀ....ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ....ਭਰ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਉਮਰੇ। ....ਮੈਂ ਉਸ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਧੁਖਦੀ ਰਹੀ ਕਿ ਤੂੰ ਜਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਸਮਰਾਟ ਬਣੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਦੱਸੀ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲੇਂ।"[18]

ਨਿਵਲ ਜਿਵੇਂ ਵਿਪਰੀਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਬਤ ਚਿੱਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਆ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਵਰਗੀ ਇਕੱਲੀ, ਬੇਰਸ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋ ਕੇ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਭਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ ਸਗੋਂ ਦ੍ਰਿੜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਵਲ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਧਰੇ ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਇਕ ਪੂਰਨ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਤਾਂ ਉਹ ਉਥੇ ਵੀ ਉਸੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਨਿਰਜਿੰਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਮੁਹੱਬਤ ਨਾਲ ਮਰਦ ਨਾਲ ਸਹਿਜ, ਕੋਮਲ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਿਵਲ ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਹੁਣ ਲੱਭ ਰਹੀ ਏ....ਹੁਣ....। ਜਦ ਉਹ ਏਨਾ ਦੂਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਏ.... ਮੈਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ, ਤੇਰੀ ਦੇਹੀ ਦਾ ਚੰਦਨ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਗੰਧੀ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਲਵੇਗਾ....ਤੇਰੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਭੁੱਲ ਜਾਏਗਾ....ਪਰ ਤੂੰ....ਤੂੰ ਬਹੁਤ ਨਿਕੰਮੀ ਨਿੱਕਲੀ। "[19] ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਉਸਨੂੰ ਜੇ ਨਿਵਲ ਤੀਵੀਆਂ ਵਾਲਾ ਤਾਅਨਾ ਵੀ ਮਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਪੱਛੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਹੈ, "ਤੇ ਤੂੰ....ਤੂੰ ਉਸ ਨੂੰ ਰੋਕ ਨਾ ਸਕੀ। ਕੇਹੀ ਤੀਵੀਂ ਏਂ ਤੂੰ। ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪੁੱਤਰ ਦਿੱਤਾ.... ਸਰੂ ਵਰਗਾ ਕੱਦ....ਚੌੜੀ ਛਾਤੀ....ਪਰ ਤੂੰ ਉਹਦੀ ਹਿੱਕ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅੱਖਰ ਨਾ ਲਿਖ ਸਕੀ। "[20]

ਨਾਟਕ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਪਰਤ ਮਲਵਿਕਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਟ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਪਰ ਨਾਟ-ਪਾਠ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਸੰਘਣਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਮੋਹਰੇ ਦਾ ਕੰਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਦੀ ਧੀ ਮਲਵਿਕਾ ਨੂੰ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਪਰਵਰਿਸ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੌਂਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਮਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਾਗ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਰਹੇ। ਉਸ ਦੇ ਮਨ-ਮਸਤਕ ਵਿਚ ਆਰੀਅਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਭਰੀਆਂ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਸਿਖ ਸਕੇ ਨਾ ਕਿ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀਆਂ ਪਗਡੰਡੀਆਂ ਦਾ ਸਵਾਰ ਬਣ ਸਕੇ। ਮਲਵਿਕਾ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਲੋਅ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ। ਉਹ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਗਲਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਨਿਵਲ ਦੇ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਮਲਵਿਕਾ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਕਿਵੇਂ ਲਿਖਦੀ। ਕਿਵੇਂ ਲਿਖਦੀ ਮੈਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅੱਖਰ....। ਉਸ ਦੀ ਹਿੱਕ 'ਤੇ ਤਾਂ ਮਲਵਿਕਾ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰਾਜਗੀਤ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ....ਰਾਜਗੀਤ ਤੇ ਕਾਮ ਗੀਤ। ....ਤੇ ਉਹਦੇ ਜੋਬਨ ਤੇ ਕਾਮ ਦੀ ਨਦੀ ਵਿਚ ਤੁਹਾਡਾ ਪੁੱਤਰ ਉਸ ਅੰਞਾਣੇ ਵਾਂਗ ਹੱਥ ਪੈਰ ਮਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਤੈਰਨਾ ਨਾ ਆਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। "[21] ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਲਵਿਕਾ ਰਾਜਗੀਤ ਤੇ ਕਾਮਗੀਤ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਮਗੀਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਿਹੱਥੀ ਔਰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਸ਼ੀ ਦੇ ਨਰੇਸ਼ ਦੀ ਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ ਦੇ ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਪਤਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਰੀਆ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਨਿਹੱਥੀ ਅਤੇ ਲਾਚਾਰ ਹੈ। ਸਮਰਾਟ ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸੁਹਾਗ ਰਾਤ ਨੂੰ ਮਲਵਿਕਾ ਕੋਲ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਰੂਪੀ ਦਰਦ ਤਾਂ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਰਾਟ ਨਾਲ ਖਹਿਬੜਦੀ ਵੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮਰਾਟ ਅੱਗੇ ਉਹ ਕਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਨਿਵਲ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਔਰਤ ਧਰਮ ਨਾ ਨਿਭਾ ਸਕਣਾ ਚਿਤਾਰਦੀ ਹੈ। ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਜਨਮੇਜਯ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਜੇ ਇਹ ਰਾਹ ਪੁੰਨ ਦੀ ਰਾਹ ਹੁੰਦੀ ਮਹਾਂਰਿਖੀ....ਤਾਂ ਮੈਂ ਹੱਸ ਕੇ ਸਮਰਾਟ ਦਾ ਸਾਥ

ਦਿੰਦੀ....ਮੈਂ ਸੋਚਦੀ ਆਂ....ਭਲਕੇ ਆਪਣੀ ਕੁੱਖ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਬਾਲ ਨੂੰ ਕੀ ਕਹਾਂਗੀ। ਕੀ ਕਹਾਂਗੀ ਉਸ ਮਾਸੂਮ ਨੂੰ....ਮੈਂ ਉਸ ਯੱਗ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ। ....ਮੇਰੀ ਸਮਰਾਟ ਅੱਗੇ ਬੇਨਤੀ ਹੈ, ਸਮਰਾਟ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਝਾਕ ਕੇ ਦੇਖਣ। "[22] ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਅਪਰਾਧ ਬੋਧ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਝਾਕਣਾ ਲਾਚਾਰ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਹ ਦੰਡ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਡਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸੇਕ ਘੱਟ ਅਤੇ ਤਰਲਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਤਰਲਾ ਵੇਦਨਾ ਹੀ ਉਪਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਹੈ।

ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਔਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਜਨਮੇਜਯ ਕਾਸ਼ੀਯਾ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਬਗ਼ੈਰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਆਹੂਤੀ ਪੁਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਸਕਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਹੋ ਇਸ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਵੀ ਹੈ।

ਇਉਂ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਸੰਘਣੇਪਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

-5-

ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥਵਾਨ ਪਰਤ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਕਿਉਂਕਿ ਆਰੀਅਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰਆਰੀਅਨ ਖ਼ੂਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਔਲਾਦ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਜੀਬ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਬਣ ਕੇ ਖੌਲਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਨਿੱਕੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਮਲਵਿਕਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਨਾਗ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅੰਗ ਨਾ ਬਣ ਜਾਣ। ਨਾਟ-ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮੇਜਯ ਨਾਗ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਨਰਸੰਹਾਰ ਆਪਣੀ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਭਵਯ ਸਮਰਾਟ ਬਣਨ ਕਰਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਸੱਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਤਾਂ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾਗ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨਰਸੰਘਾਰ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁੰਨ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਟ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਉਤੰਕ ਰਿਸ਼ੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਰੀਆ ਗੌਰਵ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਇਕਹਿਰੀ ਨਹੀਂ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਵਾਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੈ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦਾ ਆਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅੰਦਰੋਂ-ਅੰਦਰੀ ਆਪ ਵਧੇਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, "ਕਿਤੇ ਮੇਰਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਏਸ ਲਈ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਕਿ ਆਰੀਆ ਵੀਰ ਇਹ ਸੋਚਦੇ ਹੋਣ ਕਿ ਮੈਂ ਪੂਰਨ ਆਰੀਆ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਾਗ ਖ਼ੂਨ ਏ....। (ਵਕਫ਼ਾ....ਇਕ ਪਲ ਦੀ ਚੁੱਪ) ਪਰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ, ਮੇਰੀਆਂ ਨਸਾਂ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਆਰੀਆ ਪਰੰਪਰਾ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ....ਤੇ ਹਸਤਿਨਾਪੁਰ ਦਾ ਵੰਸ਼ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਚੱਲਦਾ ਏ। ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨਾਗ ਏ.... (ਵਕਫ਼ਾ ਇਕ ਪਲ ਦੀ ਚੁੱਪ) ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਬੋਝ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਢੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਕਈ ਹੋਰ ਬੋਝ ਵੀ ਢੋਣੇ ਪੈਣੇ ਨੇ....ਮਹਾਰਾਜ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਬੋਝ, ਵੀਰ ਅਰਜੁਨ ਤੇ ਵੀਰ ਅਭਿਮੰਨਯੂ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਦਾ ਬੋਝ।"[23] ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਮਲਵਿਕਾ ਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਕੰਮ ਭਾਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਦਰਅਸਲ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਤਹਿਤ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਆਰੀਆ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਉਹੋ ਸਿਖਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣੀਆਂ ਅਤੇ ਯੁੱਧਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹਨ। ਰਾਜਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਸੋਚ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਉੱਪਰ ਤਕਸ਼ਕ ਦੁਆਰਾ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਦਾ ਕਤਲ ਭਾਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਵੇਂ ਅੰਕ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਿ ਨਾਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਰੀਆ ਦਾ ਮਾਰੇ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਲੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ ਆਦਿਕ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਉਸ ਧਾਰਾ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨੂੰ ਸੱਬਰਕੱਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਣਸੁਖਾਵੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਖੰਡਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ, ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਅਪਮਾਨ ਵਰਗੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰ

ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਦਾ ਕਤਲ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸੱਤਾ ਦੀ ਦਰਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੁਰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵਧਣਾ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਲਵਿਕਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਉਸਾਰੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਜਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਸਤੀਕ ਨਾਗਾਂ ਦਾ ਦੂਤ ਬਣ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਤੰਕ ਰਿਸ਼ੀ ਆਸਤੀਕ ਨੂੰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਯੱਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾਗ ਕੰਨਿਆਂ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਤਾਂ ਜਨਮੇਜਯ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਗ ਕੰਨਿਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਮੰਤਰੀ ਜਦੋਂ ਆਸਤੀਕ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਠ ਦੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮੇਜਯ ਵੀ ਆਰੀਆ ਵੀਰ ਪੁੱਤਰ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਸੂਖ਼ਮ ਸੋਝੀ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਪ੍ਰਾਇਵਾਚੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਜਟਿਲ, ਉਲਝੀ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਦਬਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਸਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਹ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅੰਧਾਧੁੰਦ ਨਰਸੰਘਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਹੈ ਜੋ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੋਰੋਗੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਆਤਮਾ....। ਮੇਰੀ ਆਤਮਾ ਇਕ ਤਿੜਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਏ ਕਾਸ਼ੀਯਾ....ਜਿਸਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਏ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਘਿਰਣਾ!.... ਕਿਤੇ ਮਮਤਾ ਦੇ ਕਿਤੇ ਲਹੂ ਦੀ ਪਿਆਸ। .... ਕਿਤੇ ਤੂੰ ਖੜ੍ਹੀ ਏਂ ਤੇ ਕਿਤੇ ਮਲਵਿਕਾ। ....ਕਿਤੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਦਾ ਅਕਸ ਏ ਤੇ ਕਿਤੇ ਸਮਰਾਟ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਚੇਤਾ। .... ਕਿਤੇ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਮੇਰਾਂ ਮੂੰਹ ਚਿੜਾਉਂਦੀ ਏ ਤੇ ਕਿਤੇ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਮਾਰੇ ਗਏ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਚੁੱਪ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਨੇ। ....ਆਤਮਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦੀ ਕਾਸ਼ੀਯਾ.... ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਸਦੀ। ....ਜੋ ਦੱਸਣਾ ਏ, ਵੇਲੇ ਤੇ ਹਾਲਾਤ ਨੇ ਦੱਸਣਾ ਏ....ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਦੱਸਣਾ ਏ। "[24] ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅੰਤਰੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹੋ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਵੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਗਹਿਗੱਚਵਾਂ ਭੇੜ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਿੱਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਕਾਰਜਵਿਧੀ ਅੱਗੇ ਹਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੇ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੰਡਿਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਜੈਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਅਰਥ ਨਾਟ-ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਨਗੇ।

-6-

ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਰਕ, ਪੰਛੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਜੁਗਤ, ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ, ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਣਾ, ਦ੍ਰਿਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ, ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ, ਔਰਤ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਆਦਿ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਖਰੇ ਨਿਬੰਧ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਪਰ ਇਥੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਦੀ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਆਸੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਿਆਸਤ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਹਾਰ (Treatment) ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਨਾਅਰਾ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦਾ ਸਗੋਂ ਪਾਠ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਪਾਠਕ/ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਦਲੀਲ ਦੇ, ਉਹ ਪਾਠਕ ਕੋਲੋਂ ਚੇਤੰਨ ਪਾਠਕ/ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟ-ਪਾਠ ਸਿਰਜਣ ਸਮੇਂ ਐਨਾ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਸਜੱਗ ਸਿਰਜਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਨਾਟਕ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਕਥਾ ਦਾ ਨਵ-ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅਰਥ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਸਿਆਸੀ- ਚੇਤਨਾ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਆਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਉਪਸੰਹਾਰ-1 ਅਤੇ ਉਪਸੰਹਾਰ-2 ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਉਪਸੰਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਵੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਰਣਨੀਤੀ ਲਈ ਪਾਠਕ/ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਉਪਸੰਹਾਰ-1 ਵਿਚ ਆਸਤੀਕ ਦੇ ਬੋਲ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿਆਂਗੇ। ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿਆਂਗੇ ਆਪਣੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ ਦੇ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ। (ਵਕਫ਼ਾ) ਅੱਜ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਏ ਕਿ ਵੀਰ ਤਕਸ਼ਕ ਕਿਉਂ ਠੀਕ ਸੀ। ਜਦ ਵੈਰੀ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸ਼ਹਿ ਲਾ ਕੇ ਮਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਏ। ਜੇ ਸਿੱਧੀ ਲੜਾਈ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਲੜਾਈ ਦਾ ਢੰਗ ਤਰੀਕਾ ਬਦਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਏ। ....ਨਾਗ ਲੜਨਗੇ ਰਾਜਨ....। ਪਰ ਉਹ ਨਾਗ ਧਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਤੁਹਾਡਾ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਣਗੇ....। ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਣਗੇ ਵਣ-ਤ੍ਰਿਣ ਤੇ ਧਾਤ 'ਤੇ ਤੁਹਾਡਾ ਕਬਜ਼ਾ। .... ਅਸੀਂ ਜਲਾਵਾਂਗੇ....ਏਕੇ ਦੀ ਮਸ਼ਾਲ....। ਅਸੀਂ ਝੁਕਾਂਗੇ ਨਹੀਂ ਜਨਮੇਜਯ....।"[24]

ਆਸਤੀਕ ਜਿਹੜਾ ਨਾਗ ਦੂਤ ਬਣਕੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਲਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਏਨਾ ਅਲੱਗ ਕਿਉਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੀਰ ਤਕਸ਼ਕ ਦੇ ਪਰੀਕਸ਼ਿਤ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਨਾਗ ਵੀਰਾਂ ਦੀ ਤਕਸ਼ਕ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਫ਼ੈਸਲੇ ਵਜੋਂ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਸਤੀਕ ਲੜਾਈ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਆਂਪੂਰਵਕ ਮੰਨਦਿਆਂ ਸ਼ਹਿ ਲਾ ਕੇ ਮਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗੁਰੀਲਾ ਲੜਾਈ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਆਸਤੀਕ ਜੋ ਆਪ ਮਿਸ਼ਰਤ ਖ਼ੂਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਨਾਗ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਲੜਨ ਦਾ ਅਹਿਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਦ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਏਕੇ ਦੀ ਮਸ਼ਾਲ ਵਿਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਹੀਂ, ਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਉੱਪਰ ਹੀ ਉਤਾਰੂ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਥੇ ਦੋ ਹੀ ਰਸਤੇ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਰਸਤਾ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਰਸਤਾ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟੱਕਰ ਹੀ ਜਬਰ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਆਸਤੀਕ ਜਨਮੇਜਯ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਨਾ ਝੁਕਣ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਲੜਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੜਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਦੂਸਰਾ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੀ ਇਥੇ ਜਾਗੀਰੂ ਯੁੱਗ ਦਾ ਤਰਕ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅੱਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਤਲਵਾਰ ਉਠਾਉਣੀ ਜਾਇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਲੜਨ ਲਈ ਏਕੇ ਦੀ ਮਸ਼ਾਲ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਮਾਂਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਗੀਰੂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮੂਹਕ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਉਪਸੰਹਾਰ-2 ਵਿਚ ਸੂਤਰਧਾਰ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ "ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਜਲ ਰਿਹੈ....ਉਦੋਂ ਵੀ ਜਲ ਰਿਹਾ ਸੀ....ਹੁਣ ਵੀ ਜਲ ਰਿਹੈ। "[25] ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਜਾਣ ਲਈ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਉਜਾੜਾ ਕਰ

ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ, ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ, ਜਨ ਜਾਤੀਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅੱਜ ਦਾ ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤੰਕ ਸਾਰੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਧਰਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ, ਆਰੀਆ ਧਰਮ ਅਪਨਾਉਣ ਅਤੇ ਆਰੀਆ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਪਣਾਕੇ ਆਰੀਆ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਅੱਜ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਣ ਸਮੂਹ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ, ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੀ। ਜਦੋਂ ਜਨਮੇਜਯ ਰਾਜਸੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਯੁੱਧ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਹਾਰ ਰਾਜ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਬਣਾ ਦੇਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ (ਕੀਰਤੀਮਾਨ) ਵਰਗੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਭਖਦੇ ਸੁਆਲ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦਿਆਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧੁਨੀਆਂ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਕ ਹੈ ਰਾਜਗੀਤ, ਦੂਜੀ ਹੈ ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ। ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ ਲਈ ਵੀ ਰਾਜ ਨਾਲ ਗਹਿਗੱਚ ਟੱਕਰ ਲੈਣੀ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਸਤੀਕ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1) ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ**, ਕਥਾ ਕਥਾ ਵਿਚ ਫੇਰ, ਪੰਨਾ-25
2) **ਉਹੀ**, ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਦੇਖੋ, ਪੰਨਾ-16
3) ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਦੇਖੋ, **ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼**, ਜੌਨ ਡੌਸਨ, ਪੰਨਾ-247-248, 339
4) ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ, **ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ, ਪ੍ਰਿੰਸੈਸ ਆਫ਼ ਨਿਵਲ ਦੇਈ, ਸੈਂਚੀ-1**, ਪੰਨੇ-418-528
5) ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸਾਂਬੀ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ**, ਪੰਨਾ-121-222
6) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-150
7) **ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ**, ਪੰਨਾ-59
8) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-113
9) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-97
10) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-88
11) ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇਵ, **ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-39
12) **ਅਗਨੀ ਕੁੰਡ**, ਪੰਨਾ-102
13) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-126
14) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-127
15) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-134-135
16) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-65
17) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-66
18) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-136
19) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-118
20) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-118-119
21) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-119
22) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-137
23) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-89
24) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-142-143
25) **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-144

ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ:

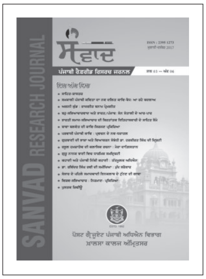
ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ

ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ-ਵਿਉਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰੰਗ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਦਲਵੀਆਂ ਜਿਉਣ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਥਾਹ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਅਤੇ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮਰੱਥਾ ਸੰਦਰਭ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਠੀਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਉਚਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਬਤੌਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣਤਰ ਕਿਵੇਂ ਨੁਕਸਦਾਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਨੇਸ਼ਨ-ਸਟੇਟ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਨੁਕਸਦਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪਾਰਰਾਸ਼ਟਰੀਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਹੋਰ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨੇਸ਼ਨ-ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਆਲ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

(1)

ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਵਾਦ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਨੁਸਾਰ; ਸਾਰੇ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹਨ, ਸਭ ਨੂੰ ਸੋਚਣ ਅਤੇ ਬੋਲਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਸਟੇਟ ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਹਨ। ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਮਹਾਜਨ 'The Divisiveness of Secular' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਲੇਖ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ/ਸਮੂਹ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਇਆਂ ਹੀ ਤਾਕਤਵਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ 'ਤੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਬੋਝ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਲਈ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਬੈਜ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਤੁਕੀ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਾਰਟੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਿਰਕੂ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਵੰਡਦੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਿਰਕੂ ਹਿੰਸਾ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਵਿਚਲੀ ਰੇਖਾ ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧੁੰਦਲੀ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਪਹਿਲਾਂ ਸੋਚੀ ਗਈ ਸੀ।"[1]

ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਕਿਵੇਂ ਹੈ? ਇਹ ਗੱਲ



ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
9872009726
gurmukh.pup@gmail.com

ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੈਕੂਲਰਿਜ਼ਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੱਛਮ ਵਾਂਗ ਨੇਪਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹੀ ਹੈ; ਇਹ ਅੱਧੀ-ਅਧੂਰੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਵਾਦ ਪੱਛਮ ਦੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਵਾਦ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲੁਕਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਦੀ ਅਹਿਮ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਦੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਵਾਦ ਦਾ ਮੂਲ ਏਜੰਡਾ 'ਸਰਵ ਧਰਮ ਸੰਮਭਵਾ' ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜਨਤਕ ਚਿਤਰਪੱਟ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁਦਈ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵਿਪਰੀਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਬੜਾ ਧੁੰਧਲਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਧਰਮ ਦੀ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਵੱਲ ਕੀਤੀ ਪਿੱਠ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਖਹਿਬਾਜ਼ੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'Plurism and democracy in India: Debating the Hindu Right' ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰਿਵਿਊ ਵਿਚ Manjari Katju ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਆਪਣੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਭਾਰਤੀ ਸਟੇਟ ਆਪਣੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਬਾਬਤ ਖਿਮਾਯਾਜਕ ਅਤੇ ਰੱਖਿਆਤਮਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਰੀ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਹੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਕਦਰਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ।"[3] ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਮਹਾਜਨ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਤਵੱਜੋ ਦਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਧੀਨ 'ਦੋ-ਗੁਣਾ' ਨੀਤੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਪੱਕਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮੁਦਾਇ ਸਮੂਹਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਾ ਰਹਿ ਜਾਏ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾ ਉਠਾਏ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਰੇਕ ਧਾਰਮਿਕ-ਸਮੁਦਾਇ ਨੂੰ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਉਹ ਨਿੱਜੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਜਿਉਂ ਸਕੇ।[4] ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਨੀਤੀ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਉਲਝਾਇਆ ਅਤੇ ਧੁੰਦਲਾ ਕੀਤਾ। ਧਰਮ ਅਸਲੋਂ ਨਿਰਾਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਬਣਿਆ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਡਾ. ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕੀ-ਨੋਟ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿਚ ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, "ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਰਾਜ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹਿੱਤ ਅਦਿੱਖ ਆਤਮਾ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਜਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਚਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹੀ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।""

Secularism and Religion in Multi-faith Societies: The Case of India ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ Ragini Sen ਅਤੇ ਹੋਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਸੋਚਣੀ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਰਕਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੁਚੀ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਜਾਣਗੇ, ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਖਤਮ ਹੁੰਦੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਇਹ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚਲੀ ਸੁਖਾਲੀ ਦੁਵੰਡ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਧਰਮ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਵਾਦ (Secularism) ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸੈਕੂਲਰਿਜ਼ਮ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨੇ Religious-Secular ਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕੈਟੇਗਰੀ ਨੂੰ ਈਜਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[5]

(2)

ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਨੇਸ਼ਨ-ਸਟੇਟ ਦੀ ਤਾਬਿਆ ਵਿਚ ਘਟਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਨੇਸ਼ਨ ਸਟੇਟ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਦੁਵੰਡ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਇਕ ਤੰਦ ਵਿਚ ਪਰੋਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਅਹਿਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਮਜੋਲਗੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਅਛੋਪਲੇ ਹੀ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਰਵਜਨਕ ਸਪੇਸ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤਾਂ/ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਲਈ ਆਰਾਮ ਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਸਫ਼ਲ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪਬਲਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭਾਈਵਾਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਤਤਾ ਤੋਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਭਾਈਵਾਲੀ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[6] ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਮਹਾਜਨ ਅਨੁਸਾਰ, " ਉਦਾਰ ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਰਾਜ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਰਾਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਰਾਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਰੇਕ ਰਾਜ ਦੀ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨੀਤੀ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।" ਆਮਿਰ ਅਲੀ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਹਿੱਤ ਕਈ ਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਜਨਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਬਹੁਤਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[7]

(3)

ਸ਼ਿਆਮ ਬੈਨੇਗਲ 'Secularism and Indian Cinema'[8] ਅਨੁਵਾਨ ਤਹਿਤ ਦਿੱਤੇ ਇਕ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਸਿਨਮੇ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਬਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਨਮੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾਈ ਭਾਰਤੀ ਸਿਨਮੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਰਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਸਭ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਹੋਵੇ, ਸਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹ ਸਕੇ। ਇਸ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹਿੰਦੀ ਸਿਨਮਾ ਵਿਚ ਇਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਖਾਸਾ ਰਹੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਰਦੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੂੜ-ਛਾਪ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜਿਹੜੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਾਲ ਵੀ ਨੇੜਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉਪਰਲੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤੀ ਹਿੰਦੂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੂਹਰਲੇ ਨਾਮ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਕੋਈ ਬਹੁਤ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਉਭਰਵੀਂ ਪਛਾਣ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀ। ਸਿਨਮਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨੈਸ਼ਨਲ ਮੂਵਮੈਂਟ ਦੀ ਲੀਹ ਤੇ ਹਿੰਦੂ/ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦੀ ਰੀਤ ਪੁਗਾਈ।

ਸੰਨ 1947 ਨੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਜੜੋਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਇਕ ਗਹਿਰੇ ਸਦਮੇ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਸੀ। ਹਿੰਦੀ ਸਿਨਮਾ ਇਸ ਸਦਮੇ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਝਿਆ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਫ਼ਿਲਮਸਾਜ਼ ਅਤੇ ਗੀਤਕਾਰ ਜਾਵੇਦ ਅਖਤਰ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹੈ, "ਹਿੰਦੀ ਸਿਨਮਾ ਬਟਵਾਰੇ ਨਾਲ

ਨਜਿੱਠਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਢੌਂਗ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਬਹੁਤ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਇਸ ਨੇ ਬਟਬਾਰੇ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਤੱਕ ਨਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀਰੋ ਨਾ ਬਣਿਆ। ਅੰਤ ਨੂੰ 1960 ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਮ 'ਚੌਦਵੀਂ ਕਾ ਚਾਂਦ' ਅਤੇ 'ਮੇਰੇ ਮਹਿਬੂਬ' ਨਾਲ ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਠੱਲ ਪਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਖਤਰਨਾਕ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। 'ਸੁਪਰ ਮੁਸਲਿਮ' ਜਾਂ 'ਅਵਾਸਤਵਿਕ ਮੁਸਲਿਮ' ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀਆਂ ਹਵੇਲੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ, ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਲੰਮੀਆਂ ਸ਼ੇਰਵਾਨੀਆਂ ਪਹਿਨਣ ਵਾਲੇ ਅਜਿਹੇ ਪਠਾਣਾਂ ਜਾਂ ਨਵਾਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਮੁਜਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵੇਸਵਾਗਿਰੀ ਵਿਚ ਲਿਪਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ।"[9] ਖੇਤਰੀ ਜਾਂ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਵਗਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ ਅਗਾਂਹ ਪੰਜਾਬੀਆਂ/ਸਿੱਖਾਂ ਤੱਕ ਫ਼ੈਲਦਾ ਹੈ।

(4)

ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਪਹਿਲਾ ਅਜਿਹਾ ਵੱਢ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਾਗ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਂਝੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਬਟਵਾਰੇ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਵੀ ਵੰਡੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦੋਫ਼ਾੜ ਹੋ ਗਈ ਸੀ।"[10] ਅਜੈ ਭਾਰਦਵਾਜ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਟਵਾਰੇ ਨੇ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੰਢਾਇਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋ ਧਰਤੀਆਂ/ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ-ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਗਏ ਸਨ। ਅਜੈ ਭਾਰਦਵਾਜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਖ਼ਸੂਸੀਅਤ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੋਵਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਹੱਦਾਂ-ਸਰਹੱਦਾਂ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਪਛਾਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।[11]

(4)

ਬਹੁ-ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੱਟੜਵਾਦ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੜਾਈ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਪਣ ਅਤੇ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਸੰਤਾਲੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਕਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਸੰਤਾਲੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਮਰਹਲਾ ਸਾਡੀ ਧਰੋਹਰ ਰਹੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਬਟਵਾਰੇ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੁਕਸਾਨਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਕਿਵੇਂ ਭਰਿਆ ਸੀ? ਓਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨੇਸ਼ਨ ਸਟੇਟ ਤੋਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਟਵਾਰੇ ਦੌਰਾਨ ਹੰਢਾਏ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਹ ਵੀ ਵਾਪਰੀ ਕਿ ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਓਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ। ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ/ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਓਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ।[12]

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਵਿਚ ਘਟੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਵਕਤ ਦੇ ਇਸ ਮੋੜ 'ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਘਟਿਆਂ ਤਕਰੀਬਨ ਸੱਤਰ ਸਾਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੰਮੇ ਸੱਤਰ ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚੋ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣਾ ਖਾਰਜ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇਂ ਅਜਿਹਾ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਬਾਰੇ

ਵੀ ਸੱਚ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨਾ ਕੇਵਲ ਚੇਤਨ/ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂ ਰਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਰੂਪ ਵਟਾ ਘਟ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਇਕ ਲਗਾਤਾਰ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਚੌਗਿਰਦਾ ਇਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਕਤਲੇਆਮ ਅਤੇ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਵੱਢ-ਟੁੱਕ, ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਹੀ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਹਨ। ਪਛਾਣਾਂ ਧਰਮ ਕੇਂਦਰਤ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਗੂੜ੍ਹੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਿਥਾਇ ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

> They have transmitted to the future generations certain kind of a communal sensibility, which has not been totally erased, even in later communal mobilisations.[13]

ਔਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੁੱਚਤਾ ਅਤੇ ਇਜ਼ਤ/ਅਣਖ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਨ ਸੰਤਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਵੰਡ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਲਪਿਆ, ਔਰਤ ਪਛਾਣ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਸਰ ਅੱਜ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਕਾਮੁਕ ਅਤੇ ਜਿਸਮਾਨੀ ਹਿੰਸਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਕੁਝ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਵਾਪਰੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਡਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਚਾਹਤ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤੈਹਾਂ 'ਚ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ।

(5)

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਪਾਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪਾਠਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਸ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਪੈਂਹਠ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਰੰਗ ਵਟਾਏ ਹਨ। ਵੰਡ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਬਾਅਦ ਨਵੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਿੱਤ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖ਼ਦ ਸਦਮੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਬਣੇ ਵੀ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਵੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮਾਣ-ਮੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਵਾਲਾ ਲੋਕਤੰਤਰਕ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਧਰਮੀ ਦੇਸ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਨੇੜਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਕਤਲੇਆਮ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਗੱਲ ਹੀ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤੇ ਜੇ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਨਾਂ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤੇ ਜਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਕਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਾਲ ਅਧੀਨ 'ਵਕਤੀ ਪਾਗਲਪਨ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਕਦਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਿਰਜਣ ਹਿੱਤ ਬਟਵਾਰੇ ਦੌਰਾਨ ਔਰਤਾਂ, ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੰਢਾਏ ਸੰਕਟਾਂ/ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ।

ਕਿਸੇ ਕੌਮ/ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਭੂਤ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਭੂਤ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਬੀਤੇ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਯਾਦ ਕੋਈ ਤੱਥਗਤ ਜਾਂ ਅਬਜੈਕਟਵ ਸਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਚਨ(ਬਿਰਤਾਂਤ) ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਦੀ ਵਸਤੂ। ਭਾਰਤ ਵਿਵਿਧ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਂਝ ਇਸ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਚੌਧਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।[14] ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗਲਬੇ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਨਵੀ ਸਮੂਹ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਹਿੱਤ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਨਵੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ 1980 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਬੇਵਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਰਾਸ਼ਟਰੀ/ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ

ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਔਰਤਾਂ, ਬੱਚੇ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। 1990 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਪਰੇ ਦੰਗੇ/ਫ਼ਿਰਕੂ ਕਤਲੇਆਮ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਘਟਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਯਾਦਾਂ ਹੀ ਤਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਭ ਨੇ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਉਂਕਿ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਫ਼ਿਰਕੂ ਫ਼ਸਾਦ ਘਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿੱਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਤੱਥਗਤ ਸਮਝਦਾਰੀ ਅਧੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਤੱਥਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਬਾਬਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਾਲੇ ਦੱਸਿਆ ਜਾਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਤੱਥਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਅਧੂਰਾਪਣ ਦੋ ਮੁਖ ਗੱਲਾਂ ਕਾਰਨ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਤੱਥਗਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਵਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਘਟੀ ਤੇ ਉੱਥੇ ਹੀ ਮੁੱਕ ਗਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਹ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਸਮਕਾਲ ਤੱਕ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਉੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਟੇਟ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਲੱਗਭਗ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਨਤੀਜੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਾਲਸਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਰਹੇ, ਪਾਰੇ ਜਿਹੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਡਾਵਾਂ ਡੋਲ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਤਰਾਸ਼ ਕੇ ਇਕਹਿਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਢਾਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਤਾਰਕਿਕ ਲੱਗਦੇ ਨਤੀਜੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਘੱਲੂਘਾਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਤਿੜਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵੱਧ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਰਨ-ਮਰਾਉਣ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਮਰਨ-ਮਰਾਰਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਲਿਜਾ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਿਉਂਦੀ ਜੀਵਨ ਗਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਕਰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਘਟਦਿਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੰਢਾਏ ਸੰਤਾਪ ਅਤੇ ਜਿਉਣਯੋਗੇ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪਰਿਪੇਖ ਤੱਥਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ, ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ/ਕਲਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਹਾਸਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਤੱਥਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਉਂਝ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤਿ ਇਹ ਪੂਰਕਤਾ ਸਮੱਸਿਆ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਲਏ ਗਏ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਨ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਸਮੇਤ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਦਾ ਹਨਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਨਨ ਕਿਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸਾਰਥਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਤੇ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ/ਰਿਕਾਰਡ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ/ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਗਮ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਰਵਸ਼ੀ ਬੁਟਾਲੀਆ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦ ਅਦਰ ਸਾਈਡ ਆਫ਼ ਸਾਈਲੈਂਸ' ਇਸ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀਨ ਮਿਸਾਲ ਹੈ।

(6)

ਪਛਾਣ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[15] ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਇਕ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਸਟੇਜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਿੰਸਾ ਆਪ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਆਪ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਹੋਣਾ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੇ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਸਕ ਰਸਤੇ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਲੋਕਾਈ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਪਿਸੀ ਹੈ। ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਮਿਲੀਟੈਂਟਾਂ ਦੇ ਭੇੜ ਨੇ ਭਾਰਤ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਉਲਾਰ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹੁ-ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰਲ-ਮਿਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਤਿੜਕਿਆ ਹੈ। ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਲੂਕ ਮਤਰੇਏ ਵਾਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ 'ਦੂਸਰੇ' ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਹੱਕ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਜਾਚ ਹਾਲੇ ਭਾਰਤ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੇ ਸਿੱਖਣੀ ਹੈ। ਅਸ਼ੀਸ਼ ਨੰਦੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹੈ:

> Indian Public Culture does not have space for others, instead it has an open, blurred definition of the self which allows it to accommodate others with which it might be in conflict.[16]

ਸੰਕਟਮਈ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਸਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਭਾਰਤ ਦਾ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅਨੇਕਾਂ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਨ-ਮਨ ਤੇ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੋਵੇ, ਦਿੱਲੀ ਦੰਗੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸੰਕਟ ਸਥਿਤੀਆਂ ਧਰਮ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।[17] ਸੰਕਟ ਸਮਾਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਹਿਜ ਚਾਲ ਚਲਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰੋਂ ਸਭ ਕੁਝ ਠੀਕ-ਠਾਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਸਦਮੇ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਹੀ ਕਿਤੇ ਕੁਝ ਟੇਢਾ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੁੜ ਤੋਂ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਣਾ ਇਕ ਵਾਰ ਫ਼ਿਰ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਭੂਤ ਦੇ ਉਸ ਪੀੜਾ ਦਾਇਕ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਮੁਕਤੀ ਲੋੜਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟਮਈ ਭੂਤ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਇਸ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਭੋਗਣਾ ਮਜਬੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਟਮਈ ਭੂਤ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਅਤਿ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਹਿੱਤ ਸਾਹਿਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਭੂਤ ਦੀ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਸਗੋਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਦ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਭੂਤ ਰੁਖਸਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ। ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ/ਕੌਮ/ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਸਬਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕੋਲ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ।

(7)

ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੈਕਸਟ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਤੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਆਪਣੇ ਨਿਭਾਅ ਲਈ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਉਸ ਰੂਪ ਦੇ ਉਚਤਮ ਕਲਾਤਮਕ ਖਾਸਿਆਂ ਤੇ ਖਰਾ ਉਤਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਵੱਖਰਤਾ/ਪਕਿਆਈ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਭੂਤ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭੂਤ ਕੋਈ ਬੀਤੇ ਦੀ ਬੇਜਾਨ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ, ਲਿਖਤ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਤਿੰਨੋਂ ਧਿਰਾਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਜਿਉਣਾ ਹੀ ਬੀਤੇ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਅਸਲ ਸਬਬ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਭੂਤ ਦੇ ਸੰਕਟਮਈ ਸਦਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲਿਜਾ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਤਮਕ ਪਕਿਆਈ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ

ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਲਾਤਮਕ ਪਕਿਆਈ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਝ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਵੰਡ ਅਤੇ ਨੱਬੇਵਿਆਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਵੱਡੇ ਸਦਮੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਟ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੀ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਪਛਾਣ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੰਦਾਂ ਨੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਮਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਦੇਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਦਮਿਆਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧੁਨੀ ਨੇ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਪਛਾਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਘਿਰ ਜਾਣ ਦੇ ਖਤਰੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਗਠਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤਾਂ ਸਾਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗਹਿਰੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚਿਰ-ਸਦੀਵੀ ਵੀ। ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਢਾਹ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਚੁਰਾਸੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਪਿਆ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਨੁਕਸਾਨੀ ਗਈ। ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵੱਖਵਾਦੀ/ ਅੱਤਵਾਦੀ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੀ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਸੰਕਟ ਸਮਾਂ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜਾ ਕੇ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਪਰਿਆ ਹੀ ਮੁੜ ਤੋਂ ਤਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਜੋ ਹੁਣ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਚੁਰਾਸੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਸੰਤਾਲੀ ਦਾ ਉਜਾੜਾ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਗਭਗ ਭੁਲ ਭੁਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਵਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਸਰ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਇਮ ਸਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਹਿਜ-ਜਾਚ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਹੁਣ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ। ਪਰ ਜਿਉਂ ਹੀ ਚੁਰਾਸੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪੁਰਾਣੇ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਫ਼ੇਰ ਤੋਂ ਤਾਜ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਾਕਾ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਘੋਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ ਸਿੱਖ ਕਤਲੇਆਮ ਉਜਾੜੇ ਦੇ ਪਲਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਦਿੱਲੀ ਕਤਲੇਆਮ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਮਾਰ ਸਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਯਾਦ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੀਬਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਮਿਸਾਲ ਉਰਵਸ਼ੀ ਬੁਤਾਲੀਆ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ 'The Other Side of Silence' ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬੁਤਾਲੀਆ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਤੋਂ ਉਜੜ ਕੇ ਆਇਆ ਸੀ। ਉਜਾੜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਿੱਲੀ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਪਨਾਹਗਾਹ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਉਜਾੜੇ ਦੇ ਜ਼ਖ਼ਮ ਮੱਧਮ ਪੈਣ ਲਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਾਂਵੀ ਤੋਰ ਤੁਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਂਵੀ ਤੋਰ ਉਦੋਂ ਚੁਰਮੁਰਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦਿੱਲੀ ਕਤਲੇਆਮ ਦਾ ਦੇਹਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸੇਕ ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਵਲੂੰਧਰ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਤਾਲੀਆ, ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤਾਲੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਤਾਲੀ ਜਿਹੇ ਉਜਾੜੇ ਦਾ

ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੀੜਦਾਇਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੁਲਕ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮੁਲਕ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਵਿਚ ਸ਼ਰੇਆਮ ਸਾਰੇ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ-ਸੁੰਦਿਆਂ ਇਕ ਫ਼ਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਕੋਹ-ਕੋਹ ਕੇ ਮਾਰਨਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਦਿੱਲੀ ਕਤਲੇਆਮ ਆਧੁਨਿਕ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਅਜਿਹੀ ਵੱਡੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ-ਪੂਰਨ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕੀਤਾ। ਦਿੱਲੀ ਕਤਲੇਆਮ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਤਿੱਖੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰਚਨਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਹੰਘਾਲਿਆ ਜਾਣ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਨਾਜ਼ੁਕ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਿਲਮ ਅਤੇ ਸਾਈਬਰਸਪੇਸ ਦਾ ਪਸੰਦੀਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੇੜਲੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਮ ਅਤੇ ਸਾਈਬਰਸਪੇਸ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਰੋਤ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਪਿੱਛੇ ਸਾਈਬਰਪਸੇਸ ਦੀ ਤੁਰੰਤ/ਸੌਖੀ ਉਪਲਭਧਤਾ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਤਕਨੀਕ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਤੁਰਦੇ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਚੁੱਪ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ ਫ਼ਿਲਮ ਅਤੇ ਸਾਈਬਰਪੇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇਕ ਸਰੋਤ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਿਜੀਟਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਡਿਜੀਟਲ ਸਕਰੀਨਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਉਘੜਵੀਂ ਮਿਸਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਤ ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਹੈ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜੋ ਵੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪੀੜ੍ਹੀ ਉਸੇ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਡਿਜੀਟਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸੁਮਲੇਤਾ ਨਾਲ ਆਕਰਸ਼ਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਲਾ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਡਿਜੀਟਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਬਤ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਰਦਾਇਕ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਪ੍ਰਤਿ, ਇਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤਿ ਵੱਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਬਾਬਤ ਬਣੀਆਂ ਕਾਟਵੀਆਂ, ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਉਲਾਰ ਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਗਹਿਰੀ ਤੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨੇੜਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਬਲੂ ਸਟਾਰ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਕਤਲੇਆਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਲਕੀਰੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬੀਤੇ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਗਠਨ ਖ਼ਿਆਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ

ਤੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਸਬੰਧੀ ਇਸ ਰਾਏ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਵਰਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿੱਜ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸ ਬਣਤਰ ਬਾਬਤ ਕਿ ਇਹ ਬੀਤੇ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ, ਬੀਤੇ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬੀਤੇ ਦੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ।

ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖ-ਦਰਸ਼ੀ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਧਿਰਾਂ ਜਦੋਂ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਅਗਲੇਰੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਫ਼ਿਰ ਕਿਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ, ਕਿਤੇ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿਚ, ਕਿਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਲਾ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ/ਯਾਦਾਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫ਼ੈਲਿਆ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਲਾ-ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(8)

ਪੰਜਾਬ/ਭਾਰਤ ਦਾ ਸਮਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਝਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿੱਝਣਾ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੇਹੱਦ ਜਟਿਲ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਦੌਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੌਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਇਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਕਾਰੀ ਜਨਮ ਲੈ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੋਰੰਜਨ, ਪਿਆਰ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਉਹਲੇ ਹੇਠ ਤਿੱਖੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀਆਂ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੰਨ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਗਹਿਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੋਰ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਜਟਿਲ ਸੁਆਲ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਆਲ ਇਸ ਪੁੱਛ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕੀ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ (ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ) ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਸੰਤਾਲੀ ਅਤੇ ਚੁਰਾਸੀ (ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ) ਦੀਆਂ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ? ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮੰਡੀ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ?

ਇਕ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕੀ ਹਨ? ਕੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ ਤੇ ਜੋ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਇਹ ਵੀ ਵਿਆਪਤ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਜਿਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਡਿਜੀਟਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੀ ਪਾਪੂਲਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਵੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ? ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਸਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਿਪੋਰਟਿੰਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਬੀਤੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੁਕ੍ਰਮਣਿਤਾ ਜਾਂ ਸੂਚੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਅਧੂਰੀ/ਸੀਮਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਵਿਆਪਕ/ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਯਾਦਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਦਮਿਆਂ

ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਦੁਰਬਲਤਾ ਜਾਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕਿ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫ਼ੜ੍ਹ ਸਕਦੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਲਜ਼ਾਮਾਂ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ/ਮਨਇੱਛਤ ਭਾਵੁਕ/ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਈ ਖਾਸੇ ਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸਮੂਹਿਕ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਬਹਿਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।

ਅੰਤਿਮ-ਸ਼ਬਦ: ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬਟਵਾਰੇ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਪਏਗਾ। ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਨਕਸ਼ ਭਾਰਤੀ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦਾ ਮਾਡਲ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਇਸ ਪਰਿਥਾਇ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਕੋਲ ਹੈ। ਯਾਦਾਂ/ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਬੀਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੇ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦਮਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. "One can be strongly secular without being multicultural, and this can place disappropriate burden upon the minorities. The Possibility of invoking the badge of secularism to polarize society may seem absurd to many. ... In India, parties claiming to be secular raise religious issues and they mobilise people along community lines; communal violence has also occurred under different ideological regimes, so the lines between the secular and the communal are more blurred than (is) already assumed.", http://indianexpress.com/article/opinion/columns/the-divisiveness-of-secularism/, Retrieved on 08 september, 2016.
2. Ibid.
3. "Rather than suppressing the emotional-religious side of its citizens, the indian state, at best, was apologetic and defensive about its secularness and at worst, a violator of this secular value." http://www.thehindu.com/books/literary-review/on-the-left-side-of-life/article7684826.ece , Retrieved on 08 september, 2016.
4. "Gurpreet Mahajan (1998) has noted that the Indian Constitution devised a 'two-fold' policy. On the one hand it tried to ensure that no community is excluded or systematically disadvantaged in the public arena, on the other it provided autonomy to each religious community to pursue its own way of life in the private sphere.", Quoted in Vikram Gautam, **"Revisiting the Idea of Multiculturalism in India: Accommodating Muslims' Religious Identity in Public Sphere"**, https://www.arcjournals.org/pdfs/ijps/v3-i1/1.pdf, retrieved on 08 September, 2016.
5. Ragini Sen and Others, **Secularism and Religion in Multi-faith Societies: The Case of India,** Springer, 2014, P-27.
6. Gurpreet Mahajan, **"Rethinking Multiculturalism"**, http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20mahajan.htm, Retreived on 14 July, 2017.

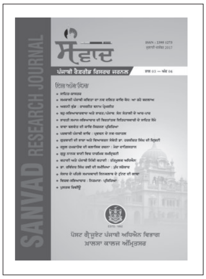
7. "Thus while Indian state has been extremely sensitive to the need to protect the distinct cultural, linguistic and religious practices of various communities, and has for this purpose enacted a number of provisions that protect the private sphere of communities from violation, it has not been so sensitive in making the public sphere reflect the diversity and cultural plurality of the country." , Amir Ali, **"Case of Multiculturalism in India"**, https://www.jstor.org/stable/4409496?seq=1#page_scan_tab_contents, Retrieved on 15 July, 2017.
8. http://www.jnu.ac.in/sss/archive/P.C.JOSHI%20Lectures/Shyam%20Bengal.pdf, Retrieved on 15 July, 2017.
9. Secularism in Hindi cinema has primarily been a Hindu's responsibility: Javed Akhtar, http://www.afaqs.com/news/story/16668_Secularism-in-Hindi-cinema-has-primarily-been-a-Hindus-responsibility-Javed-Akhtar, Retrieved on 15 July, 2017.
10. Ajay Bharadwaj, **"The absence in Punjabiyat's split universe"**, http://www.thehindu.com/opinion/lead/the-absence-in-punjabiyats-split-universe/article3772133.ece, Retrieved on 15 July, 2017.
11. Ibid
12. Ibid
13. Michael Dusche, **Identity Politics in India and Europe**, Sage Publications, New Delhi, 2010, p-99
14. Ibid, p-99
15. "The Social Identity is not given passively but is a product of interpretation and evaluation and that it has an inescapeable personal or subjective dimension." Bhikhu Parekh, **A New Politics of Identity**, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p-38.
16. https://www.sscnet.ucla.edu/southasia/Culture/Intellectuals/talkingindia.html, retreived on may 15, 2016.
17. Michael Dusche, **Identity Politics in India and Europe**, Sage Publications, New Delhi, 2010, P-301.

◈

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ

ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸੋਮੇ

ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਅਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿਰਮਾਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਨਾਤਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੱਦਬੰਨਿਆਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਭਰਪੂਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਞ ਸਾਹਿਤ, ਸਾਮੂਹਿਕ ਮਾਨਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਜ਼ਾਮਨੀ ਭਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਜ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਮੁਤਾਬਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਡੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਉਪਰ ਮਾੜਾ ਅਸਰ ਪਿਆ ਹੈ।



ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਦਿੱਲੀ
9810369568
ravinder707@gmail.com

No land on earth has such a long cultural continuity as India, since, though there were more ancient civilisations, notably in Egypt and Iraq, these were virtually forgotten by the inhabitants of those lands, and were overlaid by new intrusive cultures, until nobody remembered the Book of the Dead or the Epic of Gilgamesh, and great kings such as Ramesses II or Hammurabi were not recorded in any living tradition. Only in nineteenth-

century scholarship resurrected them from oblivion, and if they are now national heroes, remembered by every school-child in their respective lands, this is not thanks either to the historical genius or to the retentive folk-memory of the countries concerned.[1]

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ A. L. Basham ਭਾਰਤ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਦਿਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਟਿੱਪਣੀ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪਾਠ ਤੱਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵੀ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਕਾਵਿਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਪੁਰਾਣ, ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ, ਮਹਾਕਾਵਿ ਆਦਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਆਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ'ਤੇ ਕਦੀ ਵੀ ਬੀਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜਿਸ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸਾਂਭ ਕੇ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਅਜ ਵੀ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਭੇ ਗਏ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵੇਖਿਆ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਵਾਪਰਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹਨਾਂ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਇਹਨਾਂ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਹੀ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਰਾਰ ਦੇ ਕੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਹੋਰਨਾਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਿਖੇਧ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਹਿਮ-ਭਰਮ ਆਖ ਕੇ ਪੂਰੀ ਤਰਾਂ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜਦ ਅਸੀਂ ਉੱਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਤਾਂ ਲੋੜ ਹੁਣ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਜੀਦਗੀ ਅਤੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪਰਖਣ ਦੀ ਸੂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮਾਨਵ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਬਿਆਨ ਲਈ ਜੋ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣ-ਲੱਛਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਲੱਛਣ ਬਣਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਮੁਤਾਬਕ ਜੇਕਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤਾਂ ਅਰਥਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਨੁਕਸਾਨ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੂਤਰਧਾਰ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਥਾਂ ਮਿਲ ਗਈ ਪਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ

ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਯੁਗਾਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਵਰਗ ਕਿਸੇ ਮਕਬੂਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਇਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹ ਵਰਗ ਕਦੀ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਥੇ ਸਵਾਲ ਇਹੋ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਣਗੌਲ਼ੇ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤੱਥਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਿਣਕਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪੂਰੇ ਯਕੀਨ ਨਾਲ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ (ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ) ਤਾਂ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹਾਂ। ਦਮਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਨਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮੰਨ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵੇਲੇ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਮਿਲ ਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਛਾਣ ਉਲੀਕਣ ਦਾ ਜਤਨ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਅਰੰਭ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨੁਕਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ।

> The nationalist movement stimulated the search for ancient manuscripts, resulting in the discovery of the Arthasãstra of Kautiliya in 1905 and its publication by Shamasastry in 1909. The discovery was an epoch-making event in the history of the study of ancient Indian polity, for it provided valuable raw material which could be utilised in yielding "political precedents for modern controversies."[2] This was an important factor which contributed to many critical and descriptive studies of the ancient Indian polity.[3]

ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਦ ਅਸੀਂ ਉੱਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਨੋਰਥਾਂ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਗਲ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਾਰੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਲਈ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿਤੀ ਗਈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਸਮਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰ ਦੇਣਾ ਹੁਕਮਰਾਨਾ ਦਾ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮਨੋਰਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਪਰ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੁੰਘਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਮਨ ਦਰਜੇ ਦਾ ਅਤੇ ਹਨੇਰ ਯੁੱਗ ਦਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਂ ਪੱਛਮੀ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਮੀਰ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਕੇ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭੇਜ ਦਿਤਾ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਗਿਆਨ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ

ਕਸਰ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਹਨ। ਇਹ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਲੋਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ, ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਦਮਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਾਂਭ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਣਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਕਈ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਦੌਰ ਤਕ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਗੁਣਾਂ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਅਜਿਹੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜਦ ਭਾਰਤ ਨੇ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਬਣਨ ਦਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਈਆਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਭਾਵੇਂ ਰੁਖ਼ਸਤ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਜੋ ਨਵੀਂ ਸਰਕਾਰ ਬਣੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿਆਸਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀਆਂ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੌਰਾਨ ਸਭ ਕੁਝ ਇਕਮੁਸ਼ਤ ਬਦਲਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਲੰਮੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਮਾਣ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਇਮਾਨਦਾਰ ਜਤਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਜਿਸਦਾ ਧੁਰਾ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਿਆ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਲੋਂ ਨਿਖੇਧੇ ਗਏ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋ ਕੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਪਰ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਜੋਂ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਣਾ ਸੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਸੀ ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰਹੱਦਾਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀਆਂ। ਬਿਨਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਤੱਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਪੱਛਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕ ਅੜਿਕਾ ਮੰਨ ਕੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨ ਲਿਆ। ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਰਾਰ ਦੇ ਕੇ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਰਥਾਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਰੰਭ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਇਆ ਪਰ ਹੋਇਆ ਪੱਛਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਡਲਾਂ ਉਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਗਏ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਫਿਰ ਤੋਂ ਮਿੱਥ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਗਲ ਕਰਨਾ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਵਧ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਸੋਚ ਉਸੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੋਚ ਸਮਝ ਕੇ ਅਤੇ ਸੌੜੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਨੋਰਥਾਂ ਲਈ ਨੀਵਾਂ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਰਜ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੀ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ

ਬਣਾਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ ਘੱਟ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਤਕਨੀਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਖ਼ਤਾ ਨਿਸ਼ਾਨ-ਦੇਹੀ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਮਿਣਕ ਸਮੱਗ੍ਰੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਗ਼ੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉਤੇ ਅਜਿਹੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਵੀ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਖ਼ਲ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿਤਾ ਗਿਆ।

> Until we come to the first law-books known as Dharamsutras the main source for study of ancient Indian political ideas and institutions is provided by the Vedic literature...But some Cg Vedic gods are mentioned in the Mitannian inscription of the 14th century B.C., and the great reverential attitude to the Cg Veda leading to its correct recitation and consequent oral preservation suggests that it was compiled, at least orally, around 1200 B.C. or so.[4]

ਰਿਗਵੇਦ ਦੀ ਪੁਰਾਣਿਕਤਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਆਈਆਂ ਹੋਣ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿਧਾਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਹਾਸਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਜੋ ਇਕੋ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਕ ਹੱਦ ਤਕ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੋਤ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰੋਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੋਈ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦਾ ਕੁਝ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਵੀ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਉਪਰ ਪਰਖ ਕੇ ਨਾਕਾਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਜੇ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਜੇਕਰ ਉਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੋ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਲ ਚਲੀ ਗਈ ਜਾਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਮਨੋਰਥ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਪਿਆ ਸੀ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸੁਨਹਿਰੀ ਯੁੱਗ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਉਸੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈ ਜਿਸ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜਾਤੀ-ਧਰਮ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਵਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹਿੰਦੁਤਵ ਬਾਰੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਬਹਿਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਨੂੰ ਅਖੌਤੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਤੰਗ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਅਗੋਂ ਇਸੇ ਨੀਤੀ ਹੇਠ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਤਵੱਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਇਸ ਗਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਸਨ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਮੌਖਿਕ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿੰਨਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਸੇ ਭੂਖੰਡ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਿਗਵੇਦ, ਰਾਮਾਇਣ ਅਤੇ ਮਹਾਭਾਰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

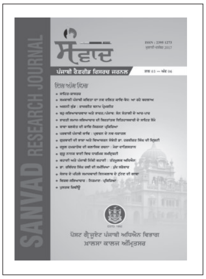
1. A. L. Basham (ed.) Introduction, **A Cultural History of India,** Oxford India Paperbacks, 2015, P-2.
2. K. V. Rangaswami Aiyangar, **Some Aspects of Ancient Indian Polity,** p87. P-4.
3. An up-to-date bibliography is found in R.P. Kangle, **The Kautiliya Artha[ãstra**, Part III, University of Bombay, 1965.
4. Ram Sharan Sharma, **Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India,** Pg-15

◈

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਰਚਣ ਵਾਲੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੱਖਰੇ ਕਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਨੂੰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ-ਪੰਜਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਜਿਸ ਦੌਰ 'ਚ ਅਸੀਂ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੀ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਲਾਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗਲੋਬਲੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[1] ਬਹੁਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸਪੇਸ ਨਾਲ ਬੱਝਿਆ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਯੂਟੋਪੀਆ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਆਲ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਸਿਧਾਂਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ?

ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਉਪਲਬਧ ਵਧੇਰੇ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇਸ ਕਦਰ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਸਾਹਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਗੌਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਾਕਾਮ ਇਸ਼ਕ, ਉਮਰ ਭਰ ਕੁਆਰਾ ਰਹਿਣਾ, ਗ਼ਰੀਬੀ ਤੇ ਮੁਫ਼ਲਿਸੀ 'ਚ ਬਿਤਾਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਇਨਾਮਾਂ-ਸਨਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਠੋਕਰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਸੜਕਾਂ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਾਣ ਤਿਆਗਣਾ ਆਦਿ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧੁੰਦ ਦਾ ਪਸਾਰ ਇਸ ਕਦਰ ਸੰਘਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਉਪਲਬਧ ਆਲੋਚਨਾ ਉਸ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਨੀਮੂਲਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜਾ



ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਦਿੱਲੀ
9417868084
Yadwinderdu@gmail
.com

ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਸਪਾਟ ਬਿਆਨਬਾਜ਼ੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਸੁਆਲ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁੱਗ ਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਢਲਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਉਸ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲਿਖ਼ਤ ਵੀ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਾਂ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਗੱਲ ਮਾਰਕਸੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਬੁਲੰਦੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੀ ਉਹ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਦਵੰਦਵਾਦੀ-ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ।ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਿਆਸੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੂਸ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਤਸੱਵਰ 'ਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਾਮਵਾਦ ਦਾ ਯੂਟੋਪੀਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਤਤਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਸਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੇ ਅਰਥ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਾਸੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚਲਾ ਪਾੜਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦਾ ਸਨਅੱਤੀਕਰਨ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਕਰ ਕੇ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਅੰਦਰ ਤਬਦੀਲੀ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਮੱਠੀ ਗਤੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਛੜੇਵੇਂ ਕਾਰਨ ਅਸਾਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੋਮਿਆਂ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਦਰਾੜ ਦਾ ਸਬੱਬ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਲੇ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਜਿਣਸ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਯੂਰਪ ਦੀ ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰਾ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਏਸ਼ੀਆਈ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਖਾਸਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਉਸਾਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਬਰਾਬਰੀ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਜਦਕਿ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲਾ ਜਾਤੀ ਤਜਰਬਾ ਇਸ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ

ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਾਕਾਮੀ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਮੇਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਿਹੇ ਉਹਨਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦੇ ਜਿਣਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਲਾ ਪਾੜਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਕਰ ਕੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਚੋਣਵੇਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਰਗਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਸੁਰ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਹ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਇਨਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਪੇਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯੂਟੋਪੀਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਤਸੱਵਰ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦਾ, ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪਲਾਇਣ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਜਿੱਥੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਵਾਹਕ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲੇਖਣ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਜਾਂ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਬੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਏਜੰਡਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਇਕ ਆਪਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੁਮਾਂਸ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰੀ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇਸ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਾਇਕ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਸਪੇਸ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਾਂਗ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਿਆਂ 'ਚ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ ਕਰ ਸਕਣਾ ਅਸਾਨ ਨਹੀਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅੰਦਰ ਕਿਰਤ ਦੇ ਜਿਣਸ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜਿਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਸੁਆਲ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹਨ- ਮਸਲਨ, ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਅ ਦੌਰਾਨ ਲੇਖਕ ਦਾ ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਮਜ਼ੋਰ ਦੀ ਧਿਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਏ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰੇ।ਉਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਤੱਤ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਅੰਦਰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰੇ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਕੋਲ ਵੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸਮਾਜਕ-ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਭਵਿੱਖੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਾਲਾ ਸਾਮਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਰੰਪਰਾ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੱਚਾ ਮਸੌਦਾ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ

ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਏਜੰਡੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯੂਟੋਪੀਆ ਸਿਰਜਦੀ ਪਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਥੇ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ 'ਪਿਆਰ-ਵਾਦ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰੀਤ-ਫੌਜ' ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਵਾਦ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬੌਧਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਰੂੜ ਹੋਇਆ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮਹਾਂਨਾਚ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ' ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਹਨ-

"ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਬਿਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ;
ਦਰਦ ਤੋਂ ਬਿਨ ਆਦਮੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ,
ਹੀਰ, ਰਾਂਝੇ, ਸੋਹਣੀਆਂ ਤੋਂ ਹੈ ਮੁਰਾਦ,
ਬੱਚੇ-ਬੱਚੇ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ ਪਿਆਰ-ਵਾਦ।[3]

ਨਿੱਜੀ/ਸਮੂਹਿਕ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਕਸਰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਿੱਤਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਅਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਜਿਹੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਅਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਾਰਨ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸਮੂਹਿਕ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਇਸ ਬੌਧਿਕ ਕਾਵਿ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪਰਪੱਕਤਾ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਿੱਧੇ ਸਪਾਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ-ਆਪਹੁਦਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (Arbitrary Ideology) ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (Organic Ideology)। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਆਪਹੁਦਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਖੱਪਿਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਇਸ ਤੱਥ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਿੱਧੇ-ਸਪਾਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ।[4]

ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੇ ਕਾਵਿ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਡੀ-ਕੋਡ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਪੇਸ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਜਿਹੇ ਦੁਵੱਲੇ ਜੁੱਟਾਂ (Binary Oppositions) ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ/ਸਮੂਹਿਕ ਜਾਂ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ/ਬੌਧਿਕ ਜਿਹੇ ਦ੍ਵੈਤ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਪੈਟਰਨਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤਸੱਵਰ ਰਾਹੀਂ ਨਿੱਜੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯੂਟੋਪੀਆ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਉਸਾਰ ਕੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚਾ ਸਿਰਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦੀ ਤਾਂਘ ਵੀ ਉਨ੍ਹੀ ਹੀ ਤੀਬਰ ਹੈ,

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ, ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਂ ਦੇ ਉਹ ਤਿੰਨ ਅਹਿਮ ਚਿਹਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਲੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਚਿਹਨ ਇਸ ਕਦਰ ਰਲਗੱਡ ਹਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇੱਥੇ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਉਹਨਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਭਾਂਵੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਸੰਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਹ ਨਜ਼ਮਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀਆਂ, ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਦੂਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦੇ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ' ਅਤੇ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਵਿਚੋਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮਹਾਂਨਾਚ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਵਿਤਾ 'ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ' ਦਾ ਮੁੱਖ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤਹਿਤ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵਿਚਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ। ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਠੋਸ ਕੇ ਉਹਨਾਂਨੂੰ ਰਾਜਵਰਗ ਦਾ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਘੱਟਗਿਣਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਤੇ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲੱਗਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੇ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੱਤਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਪਿਉਂਦ ਰਾਹੀਂ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਬੁਰਜੂਆ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ-

ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਕਦੇ ਦੂਰ ਨਾ ਕਰ,
ਤੂੰ ਕਦੀ ਆਪਣੀ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਵੀ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਾ ਕਰ।
ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਹੀ 'ਚ ਵੀ ਮੁਰਦਾ ਹੀ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੀਅ ਕੇ
ਇਹ ਸਦਾ ਖ਼ੁਸ਼ਕ ਰਹੀ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਦਰਿਆ ਪੀ ਕੇ।
ਦੇਸ਼-ਭਗਤੀ ਦਾ ਹੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਨਸ਼ਾ ਹੈ ਜਦ ਤੱਕ,
ਖ਼ੂਬ ਹੋਵੇਗੀ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਤਦ ਤੱਕ।[5]

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਦੇਸ਼ਭਗਤੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰਿਆ ਇਹ ਕਾਵਿਕ-ਬਿੰਬ ਬੈਂਡਿਕਟ ਐਂਡਰਸਨ ਵੱਲੋਂ ਉਸਾਰੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਐਂਡਰਸਨ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰ ਕੋਈ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੰਡ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਤਸੱਵਰ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਾਂਝੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦੁਆਲੇ ਉਸਾਰੀ ਗਈ ਹੈ।[6] ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖੋਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਬੰਦਰਗਾਹ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਵਿਤਾ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਰਾਹੀਂ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ

'ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਤ' ਜਿਹੇ ਸੁਆਲ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸਿਸ ਫੂਕੋਯਾਮਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਫੂਕੋਯਾਮਾ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਹੀ ਇਕੋ-ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਸਿਆਸੀ ਬਦਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਭਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਹ 'ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਤ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਧਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਖ਼ੁਦ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਸਾਮਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਉਸਾਰ ਕੇ 'ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅੰਤ' ਉਤੇ ਮੋਹਰ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।[7] ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਚੱਲੀ ਡਿਬੇਟ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਥ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਮੁਖੌਟੇ ਹੇਠ ਫੂਕੋਯਾਮਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਪੱਖ ਪੂਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਵਧੇਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਦਮਨ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅੱਜ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਅੰਦਰ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਤ' ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਖਿਆਲੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਦੀਆਂ ਆਖ਼ਰੀ ਸਤਰਾਂ 'ਚ ਇਸ ਡਿਬੇਟ ਤੋਂ ਕਈ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਰਹਿਮਤ ਦਾ ਨਿਜ਼ਾਮ।
ਸੂਝ ਇਨਸਾਨੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮ।
ਜ਼ਿੰਦਗਾਨੀ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਬੇੜੀਆਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ,
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਮੈਂ ਹਾਂ ਇਕ ਤਸਵੀਰ ਹੀ।[8]

ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਇਸ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਚੋਣਵੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਗੁਆ ਬਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਕਾਵਿਕ ਯੂਟੋਪੀਆ ਸਿਰਜਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੁਪਨਸਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਰੁਮਾਂਸ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਪਲਬਧ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੁਮਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਉਸ ਤਸੱਵਰ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਅੰਦਰ ਮਘਦਾ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਅੰਦਰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਇਥੇ ਗਲੋਬਲ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਅਰਜੁਨ ਅੱਪਾਦੁਰਾਈ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਪਾਦੁਰਾਈ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਕ ਖੋਜ ਪੱਤਰ 'ਡਿਸਜੰਕਚਰ ਐਂਡ ਡਿਫਰੈਂਸ ਇਨ ਦ ਗਲੋਬਲ ਕਲਚਰ ਇਕਾਨੌਮੀ' ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ-

   'The new global cultural economy has to be understood as a complex, overlapping,

disjunctive order, which cannot any longer be understood in terms of existing center-periphery models...........The complexity of the current global economy has to do with certain fundamental disjunctures between economy, culture and politics which we have barelybegun to theorize.

I propose that an elementary framework for exploring such disjunctures is to look at the relationship between five dimentions of global cultural flow which can be termed: (a) ethnoscapes; (b) mediascapes (c) technoscapes; (d) finanscapes; (e) ideoscapes'

Appadurai, Arjun, **Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy in 'Theory Culture Society'**, London, Sage, 1990, Vol. 7, pp. 296-297.

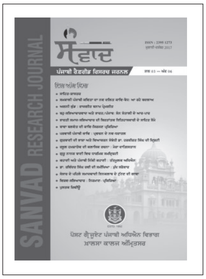
2. Barry, Peter, **Beginning Theory**, New Delhi, Viva Books, 2015, p. 152.
3. ਕਾਂਗ, ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ**, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਨਵਯੁੱਗ, 2000, ਪੰ. 87.
4. Gramsci, Antonio, **The Gramsci Reader: Selected Writings** (1916-1935), (ed.) David Forgacs, New York University Press, 2000, p. 199.
5. ਕਾਂਗ, ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ**, ਪੰ. 84.
6. Anderson, Benedict, **Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London, Verso, 1991, p.7.
7. 'Both Hegel and Marx believed that the evolution of human societies was not open-ended, but would end when mankind had achieved a form of society that satisfied its deepest and most fundamental longings. Both thinkers thus posited an "end of history": for Hegel this was the liberal state, while for Marx it was a communist society.'

   Fukuyama, Francis, **The End of History and The Last Man**, New York, The Free Press, 1992, p.12.
8. ਕਾਂਗ, ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ**, ਪੰ. 331.

◈

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਨਵ-ਧਰਾਤਲ (ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਬਰਫ ਦਾ ਮਾਰੂਥਲ' ਅਤੇ 'ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)

ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਰੂੜ੍ਹੀਬੱਧ (Stereotype) ਪ੍ਰਵਚਨ-ਧਰਾਤਲਾਂ (ਭੂ-ਹੇਰਵਾ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਓ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜਾ ਆਦਿ) ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪਰਵਾਸੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਖੇਤਰੀ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬੀਜ ਪੁੰਗਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕੈਨਵਸ 'ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਰੰਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਘੁਲ-ਮਿਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਜਟਿਲਤਾ ਬੜੀ ਸੂਖਮ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੇਰਵੇ (nostalgia) ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਵੀ ਜੜ੍ਹ ਪਕੜ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਭੂਮੀ ਨਾਲ ਵਫਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਸਾਂਝੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਪਛਾਣਨੇ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਧਰਾਤਲ ਸਿਰਜਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨਕ (semantic) ਅਤੇ ਰੂਪਕੀ (metaphorical) ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਕੇਵਲ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ : ਬਰਫ ਦਾ ਮਾਰੂਥਲ (1992) ਅਤੇ ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ (2007) ਅਧਿਐਨ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਨੇਡਾ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹਨ।



ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
9463049230
profmanjinder@gmail.com

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹਨ। ਇਕ ਸੂਤਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਸੀ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਦੀਆਂ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਸੂਤਰ ਪਰਵਾਸ ਭੂਮੀ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਨਵ-ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਸੂਤਰ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਭੂਮੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜੁਗਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਲੇਖ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਬੜੇ ਡੂੰਘੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਈ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ-ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। 'ਕੂੰਜ' ਪਰਵਾਸ ਦਾ ਆਦਿ ਰੂਪਕ (premodial metaphor) ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਰੂਪਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੀ ਕੂੰਜ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ-ਸਿਮਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਨ :

ਉਡੈ ਉਡਿ ਆਵੈ ਸੈ ਕੋਸਾ ਤਿਸੁ
ਪਾਛੈ ਬਚਰੇ ਛਰਿਆ॥
ਤਿਨ ਕਵਣੁ ਖਲਾਵੈ ਕਵਣੁ ਚੁਗਾਵੈ
ਮਨ ਮਹਿ ਸਿਮਰਨੁ ਕਰਿਆ॥[1]

ਜਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਕਛੂ ਆਂਡਾ ਧਿਆਨੁ ਧਰਿ ਕਰਿ ਪਰਪਕੁ ਨਦੀ
ਵਿਚਿ ਆਣੈ॥ ਕੂੰਜ ਰਿਦੈ ਸਿਮਰਣ ਕਰੈ
ਲੈ ਬਚਾ ਉਡਦੀ ਅਸਮਾਣੈ ॥[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕੂੰਜ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਵਜੂਦ ਪਰਵਾਸ ਦੀ ਉਡਾਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬੀਤੇ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਪਰਵਾਸ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਸ ਅਰਥ-ਗਤ ਪਰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੂੰਜ ਬੜਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਬੜੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਵਰਤੋਂ ਅਧਿਐਨ-ਅਧੀਨ ਕਾਵਿ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਥੇ ਕੂੰਜ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵ-ਸਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਕੂੰਜ ਦਾ ਮੈਟਾਫਰ ਕੇਵਲ ਬੀਤੇ ਦੀ ਯਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਅਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਨਵੀਂ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ :

ਬਾਬਲ ਦੇਸੋਂ ਉਠੀਆਂ ਕੂੰਜਾਂ
ਨਵੀਂ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਆਈਆਂ
ਮਨ ਦੀ ਸੋਚ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਲਮਾਂ
ਆ ਬੀ.ਸੀ. ਵਿਚ ਲਾਈਆਂ
ਪਿੰਡ ਦੀ ਵਹੀ ਤੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਨਾਵੇਂ
ਵੈਨਕੂਵਰ ਸੰਗ ਲਾਈਆਂ।[3]

ਬੀਤੇ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਰੋਮਾਂਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਅਨੁਭਵ ਰੋਮਾਂਸ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਪਰਤਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਖੜੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਦੀ ਬਹੁਰੰਗੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਇਹ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਦੀਆਂ ਕਠੋਰ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਨਿਰਾਸ਼ਤਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਰੁਦਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਤੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ-ਜੁਗਤ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਚਾਨਣ ਵੱਲ, ਰਾਤ ਤੋਂ ਸਵੇਰ ਵੱਲ, ਕਾਲਖ ਤੋਂ ਸੂਰਜ ਵੱਲ, ਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਪੁੰਨਿਆਂ ਦੇ ਚੰਨ ਦੀਆਂ ਰਿਸ਼ਮਾਂ ਵੱਲ, ਤਪਸ਼ ਤੋਂ ਠੰਡਕ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਔੜਾਂ ਤੋਂ ਸਾਵਣ ਦੀਆਂ ਘਟਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸਫਰ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਅਸੀਂ ਹਨੇਰੇ ਵੀ ਰੁਸ਼ਨਾ ਲੈਣੇ
ਚੱਲ-ਚਲ ਕੇ ਚਾਨਣ ਗਹਿਲਾਂ ਤੇ

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਰ ਵਾਂਗ ਦਰਖਤਾਂ ਦੇ
ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਖੜ ਕੇ ਕੀ ਲੈਣਾ।
ਜਿਵੇਂ ਰਾਤ ਸੁਨਹਿਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ
ਮਲ ਮਲ ਕੇ ਵਟਨਾ ਚਾਨਣ ਦਾ
ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਤ ਦੇਣੀ ਸੂਰਜ ਨੂੰ
ਕਾਲਖ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੋਂ ਕੀ ਲੈਣਾ।[4]

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪਰਵਾਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਖੜੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਇਸ ਨੇ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਦੇ ਮੋਹ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਵਸਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਪਸ ਪਰਤਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਬਸ ਹੁਣ ਮੁੜ ਹੀ ਜਾਣਾ ਏ
ਖੇਤਾਂ ਦੇ ਬੰਨੀਂ
ਹੱਥੀਂ ਲਾਏ ਬੂਟਿਆਂ ਦੇ ਕੰਨੀ
ਪਾਉਣੀ ਹੈ ਜਾ ਕੇ
ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ।[5]

ਇਥੇ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੋਰ ਅਤੇ ਕਠੋਰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕਵੀ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਪਿਸ ਪਰਤਣ ਦਾ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਸੁਪਨਾ ਬੁਣਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਰੁਮਾਂਸ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਪਰਤਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ' ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

ਆਰਾ ਆਰਾ ਆਰਾ
ਹਿੰਦੀਆਂ ਰਲ ਮਿਲ ਕੇ
ਕੰਮ ਕਾਜ ਸਾਂਭ ਲਿਆ ਸਾਰਾ
ਹੁਣ ਪ੍ਰਦੇਸ ਨਾ ਲੱਗੇ
ਸਚਮੁਚ ਇਹ ਵਤਨ ਪਿਆਰਾ।
ਨਾਂ ਉੱਚਾ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ
ਇਹਦਾ ਚੰਦ ਵਰਗਾ ਲਿਸ਼ਕਾਰਾ।[6]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ :

ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਜਗ ਓਪਰਾ
ਦੇਸ਼ ਕਨੇਡਾ ਮੇਰਾ
ਹੁਣ ਸਾਗਰ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਤਕ ਕੇ
ਖਿੜ ਜਾਂਦਾ ਏ ਚਿਹਰਾ।[7]

ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ-ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਵਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਯਾਦ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਰਹਿਤਲ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਸੰਮਨਵੈ ਸਿਰਜਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਹਨ। ਕਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਦੁਵੱਲੀ ਖਿੱਚ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਕਾਵਿ-ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਧਰਾਤਲ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਕਨੇਡਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਸ਼ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੁਗੋਲਿਕ, ਨਸਲੀ ਜਾਂ ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਸਤਿੱਤਵ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਸਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਕਵੀ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਸ ਲਈ ਪੂਰਬ-ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਗੋਰੇ-ਕਾਲੇ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਆਪਸ ਵਿਚ ਘੁਲਣ ਲਗਦੇ ਹਨ :

ਗੋਰੇ ਲੋਕ ਕਨੇਡਾ ਵਾਸੀ
ਦਿਲ ਦਰਿਆ ਦੇ ਹਾਣੀ
ਸਾਗਰ ਟੱਪ ਕੇ ਲਭ ਲਈ ਧਰਤੀ
ਨਦੀਆਂ, ਪਰਬਤ, ਪਾਣੀ
ਪੂਰਬ ਗੁੱਠੋਂ ਰਸਤੇ ਲਭ ਲਭ
ਪੱਛਮੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪਛਾਣੀ
ਔਝੜ ਰਾਹ ਤੇ ਸਰਦ ਹਵਾਵਾਂ
ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਾਣੀ
ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਜੋਤ ਜਗਾ ਕੇ
ਭੁਲ ਗਏ ਰੀਤ ਪੁਰਾਣੀ
ਮਿਲਕੇ ਦਿਨ ਕਟ ਲੈ
ਮੁਕਣੀ ਅੰਤ ਕਹਾਣੀ।[8]

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਵੀ ਖੇਤਰੀ ਤੇ ਫਿਰਕੂ ਪਛਾਣਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਵਡੇਰੀ ਮਾਨਵੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦੀ ਇਹ ਪਹਿਚਾਣ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ :

ਸਿੱਖ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ,
ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜਨਮੇਂ
ਦੋ ਆਦਮੀ
ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਲੀਕਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ,
ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀਆਂ
ਵੰਡੀਆ ਤੋਂ ਉੱਪਰ
ਸਾਂਝੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ
ਦੋ ਇਨਸਾਨ
ਜਾਪ ਰਹੇ ਸਨ।[9]

ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਮਾਨਵੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕਵੀ 1984 ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਆਦਿ-ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਨੈਲਸਨ ਮੰਡੇਲਾ ਦਾ ਨਾਇਕਤਵ ਬੇਗਾਨਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਅਖੌਤੀ ਵਿਕਸਤ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਜਦ ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਆਦਿ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ-ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆ ਕੇ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋਏ ਤਾਂ ਕਵੀ ਨੂੰ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਕਟ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਜਿਹੇ ਨਸਲਮੁਖੀ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਗੌਰਵ ਸਹਿਤ ਵਿਚਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਵੀ ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਆਦਿ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮੰਜ਼ਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ :

ਮਹਿਕ ਮੇਰੀ ਨੂੰ ਸਰੇ-ਬਾਜ਼ਾਰੀਂ
ਮੈਥੋਂ ਖੋਹ ਕੇ ਵੰਡਣਾ ਚਾਹਿਆ।
ਸੋਨੇ ਰੰਗੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਤਾਂ ਨੂੰ
ਰੰਗ ਬਿਗਾਨੇ ਰੰਗਣਾ ਚਾਹਿਆ।
ਸੋਚ ਮੇਰੀ ਦਾ ਉਡਦਾ ਪੰਛੀ
ਨਾਲ ਜ਼ਹਿਰ ਦੇ ਡੰਗਣਾ ਚਾਹਿਆ।
ਜੇ ਮੈਂ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ
ਜ਼ੋਰੋ-ਜ਼ਬਰੀ ਥੰਮਣਾ ਚਾਹਿਆ

ਕਿਸੇ ਨਾ ਪਕੜੀ ਮੇਰੀ ਬਾਂਹ...
ਸੋਚ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ ਗਈ ਗ੍ਰਹਿਣੀ,
ਨਹੀਂ ਖੁੱਸਿਆ ਰਹਿਣਾ ਘਰ ਮੇਰਾ
ਮੈਂ ਸੂਰਜ ਤੋਂ ਚਾਨਣ ਲੈ ਕੇ
ਇਕ ਦਿਨ ਕਰਨਾ ਦੂਰ ਹਨੇਰਾ।[10]

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸਮਝ-ਸੂਝ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਮਝ ਪ੍ਰਵਾਹਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਹ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ (Human Labour) ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਵਹਾਅ ਇਕ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਹਾਅ ਵਿਅਕਤ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਤੋਂ ਸਸਤੀ ਕਿਰਤ/ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਪੂਰਬੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਸਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਵਹਾਅ ਪੂਰਬੀ ਮੁਲਕਾਂ ਤੋਂ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਦਬਾਅ ਵਿਚ ਇਸ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਲਗਭਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਹਾਅ ਕਾਰਨ ਵਾਪਰਦਾ ਮਾਨਵੀ ਸਥਾਨਾਂਤਰਣ ਵੱਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਖ਼ੀਰ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੱਲ ਕਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਹਿਭਾਵ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਨਾਤਾ ਬਣਾਉਣ। ਕੋਈ ਵੀ ਇਕ ਸਭਿਅਤਾ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਬਾਕੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਧੱਕਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਾ ਕਰੇ। ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਨਾਖਤਾਂ ਸਾਪੇਖਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਮੁਕਤ-ਖੇਡ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਣ :

ਸਾਂਝਾ ਖੇਡਣ ਸਾਂਝਾ ਨੱਚਣ,
ਸਾਂਝਾ ਦੁਖ ਵੰਡਾਉਣਾ।
ਸਾਂਝ ਹੈ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ,
ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਫਿਰਕੂ ਗਾਉਣਾ।
... ...
ਸਾਂਝ ਨਾ ਜਾਣੇ ਗੋਰਾ ਕਾਲਾ,
ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖੇ।
ਦੇਸ਼ ਨਸਲ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚੀ
ਨਾ ਹੀ ਵਰਣ ਭੁਲੇਖੇ।[11]

ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਭੂਗੋਲ, ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਕਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਘੇਰਾ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੈਨੇਡਾ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੂਪਕੀ ਦਾਇਰਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੈਨੇਡਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਨ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜ਼ਰਖੇਜ਼ ਧਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਅਲਸੀ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਤਾਈਂ, ਦੱਸੀਂ ਸਾਡੇ ਮਹਿਰਮਾ ਵੇ,
ਸੱਚੀਂ ਪਾਉਂਦੇ ਭੱਖੜੇ ਨੇ ਝਾੜ ?
ਰੋਂਦੀਆਂ ਨੇ ਕੋਇਲਾਂ ਤੱਕ ਅੰਬਾਂ ਦਿਆਂ ਬੂਟਿਆਂ ਨੂੰ,
ਦਿੱਤੀ ਪਿਉਂਦ ਅੱਕਾਂ ਦੀ ਏ ਚਾੜ੍ਹ ?
ਪੇਂਦੂ ਬੇਰੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲ ਦੱਬ ਲਈ ਅਕਾਸ਼ ਵੇਲਾਂ,
ਝੜੇ ਪੱਤੇ, ਟੁੱਟ ਗਏ ਕਈ ਡਾਲ।[12]

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਹ ਰੂਪਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਭੂ-ਹੇਰਵੇ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਇਹ ਕਵੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਧਰਾਤਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਇਸ ਹੇਰਵੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਫੈਲ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕੈਨੇਡਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਪਰਵਾਸੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਵਾਸ ਭੂਮੀ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਨਾਂ ਚਿਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਤੋਂ ਬੇਗਾਨੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੈਨੈਡਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੀ ਉਂਜ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ। ਕਈ ਥਾਈਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਘੁਲ-ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਪਾਰ ਸਮੁੰਦਰੋਂ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜੂਹ ਦੇ
ਹੱਥੀਂ ਬਰੋਟੇ ਲਾਵਾਂ
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਰਗੀ ਯਾਦ ਦਾ ਪਾਣੀ
ਰੋਜ਼ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਾਵਾਂ
ਮੇਪਲ ਲੀਫ਼ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਖੜਕੇ
ਛਾਂ ਬੋਹੜ ਦੀ ਗਾਵਾਂ।[13]

ਇਸ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਕੈਨੇਡਾ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਆਪਣੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੋਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਮੋਹ ਝਲਕਦਾ ਹੈ :

ਕੈਨੇਡਾ ਜਿਹਾ ਦੇਸ ਨਾ ਕੋਈ
ਬੀ.ਸੀ. ਜਿਹਾ ਨਾ ਪਾਣੀ
ਬੋਲੀ ਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਰਗੀ
ਇੰਗਲਿਸ਼ ਜਿਹੀ ਨਾ ਰਾਣੀ
ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੱਪਲਾਂ ਦੀ ਛਾਂ
ਨਾ ਭੁਲਦੀ ਜਿਸ ਮਾਣੀ।[14]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਧਰਾਤਲਾਂ 'ਤੇ ਉਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਤਭੂਮੀ ਦੇ ਹੇਰਵੇ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਭੂਮੀ ਦਾ ਦਵੰਦ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦ-ਮੁਕਤਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।

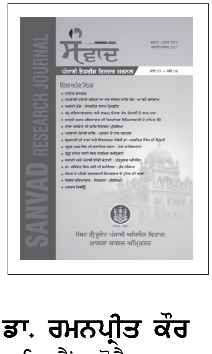
ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਅੰਗ 495.
2. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, **ਗਿਆਰਵੀਂ ਵਾਰ**, ਪਉੜੀ 9.
3. ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ, **ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2007, ਪੰਨਾ 61.
4. ਮੰਗਾ ਬਾਸੀ, **ਬਰਫ਼ ਦਾ ਮਾਰੂਥਲ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2005, ਪੰਨਾ 22.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 83.
6. **ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 18.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 30.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 35.
9. **ਬਰਫ਼ ਦਾ ਮਾਰੂਥਲ**, ਪੰਨਾ 51.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 34.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 57.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 89.
13. **ਕੂੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ**, ਪੰਨਾ 31.
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 72.

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਭਾਰਤੀ ਵਿਆਕਰਨ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਮੁਖ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ। ਇਸ ਨੇ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ 'ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ 'ਵਿਆਕਰਨਕਾਰੀ' ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਇਆ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕਾਰੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਚਲਦਿਆਂ ਰੱਖਣਾ ਸੀ। ਵੈਦਿਕ 'ਸ਼ਰੁੱਤੀਆਂ' ਤੇ 'ਸਿਮ੍ਰਿਤੀਆਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਬੌਧਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਧਿਐਨ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕਾਰੀ, ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਲਈ ਬੌਧਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਦ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ। ਦਰਅਸਲ ਵਿਆਕਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮਦ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਵਿਆਕਰਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸਰੋਤਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਉਸ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਧੁਨੀ, ਸ਼ਬਦ, ਵਾਕ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਆਕਰਨ ਕਰਕੇ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸੀ, ਉਥੇ ਯੂਰਪ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਿਹਾ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਿਰਜ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਫਲਸਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਬੋਲਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ। ਦਰਅਸਲ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਅਜਿਹੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਪਰਕ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਉਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਫਲਸਰੂਪ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਿਖਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਅਧਿਆਪਨ ਲਈ ਵਿਆਕਰਨ ਮਦ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ।



ਡਾ. ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ
ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ
ਕੇਂਦਰ, ਪੰਜਾਬ ਕੇਂਦਰੀ
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਬਠਿੰਡਾ
9855656963
ramanpreet.cup@gmail.com

ਭਾਸ਼ਾ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਤੇ ਝਾਤੀ ਮਾਰਿਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁਖ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਰੁਝਾਨ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ (ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ) ਨਾਲ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪਾਨਿਨੀ ਵਿਆਕਰਨ ਅਸ਼ਟਾਧਿਆਈ ਸੂਤ੍ਰਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਇਕ ਉਚਤਮ ਮਿਸਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਪਤੰਜਲੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮਹਾਂਭਾਸ਼ਯ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਉਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਰਤਰਿ ਹਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਾਕਯਪਦੀਯ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇਕ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੰਭਾਲ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮੰਤਰਾਂ ਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਉਚਾਰਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਆਦਿ ਲਈ ਛੇ-ਅੰਗੀ ਗਿਆਨ ਧਾਰਾ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਛੇ-ਅੰਗੀ ਗਿਆਨਧਾਰਾ (ਸ਼ਿਕਸ਼ਾ, ਕਲਪ, ਵਿਆਕਰਨ, ਨਿਰੁਕਤ, ਛੰਦਸ਼ ਅਤੇ ਜੋਤਿਸ਼) ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਵੇਦ' ਨੂੰ ਜੇ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਉਪਮਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਰਖ ਦਾ 'ਮੁੱਖ' ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਮੁੱਖ' ਪੁਰਖ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਕਰਨ ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਕਰਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਵੈਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ-ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਵਿਆਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਸਿਕਸ਼ਾ' ਤੇ 'ਨਿਰੁਕਤ' ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। 'ਸਿਕਸ਼ਾ' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਉਚਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸਿਕਸ਼ਾ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ। 'ਸਿਕਸ਼ਾ-ਗ੍ਰੰਥ' ਵੈਦਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਸਵੱਰਾਂ ਤੇ ਵਰਣਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਕਸ਼ਾ ਪਿਆ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ 'ਨਿਰੁਕਤ' ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਨਿਰੁਕਤੀ, ਨਿਰਵਚਨ ਜਾਂ ਉਤਪੱਤੀ ਦੱਸੀ ਗਈ ਅਰਥਾਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਵੈਦਿਕ ਸ਼ਬਦ, ਇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਕਿਸ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੁਕਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ, ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। 'ਵਿਆਕਰਨ' ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵੈਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ-ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ-ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਕਰਨ, ਸਿਕਸ਼ਾ ਤੇ ਨਿਰੁਕਤ ਤਿੰਨੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸਿਕਸ਼ਾ ਤੇ ਨਿਰੁਕਤ ਦੋਵੇਂ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰਕ ਅੰਗ ਹਨ। 'ਵਿਆਕਰਨ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (ਮੂਲ) ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਯਯ (ਪਿਛੇਤਰ) ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਚਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਸਮਝ ਦੇ ਪਰਤੱਖਣਯੋਗ ਕਰਨ ਲਈ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਵਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਬਦਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਵਿਆਕਰਨਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆਕਰੀ ਨਾਲ ਕੀ

ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਾਡਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ- ਭਾਰਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਸੰਚਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਲ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਨ-ਧਰਮੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਜੁੜਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਹਰ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਆਪਣੀ ਪੂਰਬ-ਵਰਤੀ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।[3] ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਜਟਿਲ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਇਹ ਪੱਖ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਚਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਾਲ-ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਤੇ ਚਿਰਜੀਵੀ ਸੋਝੀ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਬਦਲਦੇ ਧਾਰਮਕ-ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[4]

ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁਹਤਾਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਤਿਕਾਰ ਸਹਿਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਣ ਅਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਚੀਸਾਂ (1994) ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਫ਼ਰਨਾਮਾ ਡਿਜ਼ਨੀਲੈਂਡ ਦਾ ਦੇਸ਼ (1988) ਅਤੇ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਯਾਦਾਂ ਗੰਜੀ ਬਾਰ ਦੀਆਂ (1995) ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਮਿਸਾਲ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਆਕਰਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ (1966), ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਰੇ (1966), ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ (1973), ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ (1980), ਕਾਲਜ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨ (1980), ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨ (1988), ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (1991), ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ (2004) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਕੋਸ਼ (1985) ਅਤੇ ਕਿੱਤਾ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ (1999) ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਚਾਰਨ (1985), ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਚਾਰਨ ਸਮੀਖਿਆ (1993) ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ (1997) ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਿਆਕਰਨ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਕੀ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਲਿਖਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਕਤਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਅਣਥੱਕ ਮਿਹਨਤ, ਕਰੜੀ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਸੰਜਮ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਨਾ-ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਜਿਹੇ ਖੁਸ਼ਕ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਚੁਣਿਆ, ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਕ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰੁਕਤੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਵੇਰਵਾ ਗਿਆਨੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਦੇ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼' (1881 ਈ.) ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕੋ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਯਤਨ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ' (1935) ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਨਾਵਾਂ, ਪੜਨਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ, ਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ, ਸੰਬੰਧਕਾਂ, ਸੰਧੀ ਤੇ ਸਮਾਸੀ ਸ਼ਬਦ-ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਸਹਿਤ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾਂ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਆਕਰਨ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਲਗਾਂ-ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ' (1953) ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਲਗਾਂ-ਮਾਤਰਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਨਾਲ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਰਲ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਜਲਦੀ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਚਾਰਨ (1985), ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਚਾਰਨ ਸਮੀਖਿਆ (1993) ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ (1997) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਪਰਚੇ (ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਉਚਾਰਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ) ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪਰਚੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਬਲੇ ਵਿਸਤਾਰਮਈ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਾਰ ਰੂਪ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਲੇਖ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਮੇਂ ਜਾਂ ਇਕ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਹ੍ਰਸਵ ਸਵੱਰਾਂ' ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਥੇ ਦੀਰਘ ਸਵੱਰ /ਐ/ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਦਕਿ ਸੰਯੁਕਤ ਵਿਅੰਜਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ (ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ) ਲਈ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ' ਹੈ। 371 ਪੰਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[5] ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੰਦਰਾਂ ਅਧਿਆਇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਆਕਰਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਸਾਧ ਭਾਸ਼ਾ, ਪੰਜਾਬੀ, ਲਹਿੰਦੀ, ਬ੍ਰਜ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਗਾਥਾ) ਦੇ ਨਮੂਨੇ; ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਅੰਸ਼, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ /ਸ਼/ ਤੇ /ਜ਼/ ਧੁਨੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ; ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਖੰਡੀ ਧੁਨੀਆਂ ਤੇ ਨਾਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ; ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਲਿਖਿਤ ਰੂਪ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ; ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਲਿਖਣ-ਵਿਧੀ, 'ਯ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚਲੇ ਅੱਠ ਅਧਿਆਇਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ (ਨਾਂਵ, ਪੜਨਾਂਵ, ਕਿਰਿਆ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ, ਕਿਰਿਆ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ, ਸੰਬੰਧਕ ਅਤੇ ਯੋਜਕ) ਦੀ ਰੂਪ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਤੀਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚਲੇ ਛੇ ਅਧਿਆਇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ, ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਅਤੇ ਭੱਟਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੁੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ

ਵਿਆਕਰਨ ਲਿਖਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਸੰਕਲਪਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਘਾਟ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਠਿਨ ਪੜ੍ਹਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਆਕਰਨਕ ਮਦਾਂ ਤੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕ ਨਵਾ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ' ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਕਿਉਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ? ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਾਰੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਵਿਆਕਰਨ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕਸਾਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਿਆਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜਾ, ਉਹ ਇਹ ਦਲੀਲ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨ ਇਕ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸਮਝ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਵਿਸਤਾਰ ਜੋੜ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਲਾਸ਼ਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਸੰਯੋਗਾਤਮਕਤਾ' ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁਖ ਲੱਛਣ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਖੜਵੇਂ ਲੱਛਣਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਾਂ ਆਦਿ) ਵਾਲੇ ਵੀ ਕਈ ਲੱਛਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਸਰਾ ਸਥਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠਿਆਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਵੀ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਰਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਤੁਕ

ਕਿਵ ਕਰਿ ਆਖਾ ਕਿਵ ਸਾਲਾਹੀ ਕਿਉ ਵਰਨੀ ਕਿਵ ਜਾਣਾ ॥

(ਪੰਨਾ 4)

ਵਿਚ 'ਕਿਵ' ਤੇ 'ਕਿਉ' ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਕਾਵਿਕ ਬੰਦਿਸ਼ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋਣਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਅੱਖਰ/ਵਰਣ ਨਾਲ ਇਕ ਸਮੇਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਨਿਭਾਉ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਹਿੰਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਅਜਿਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਲਹਿੰਦੀ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਹੀ ਗ਼ਲਤ (ਜਿਵੇਂ 'ਲਘਾਏ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ 'ਲੰਘਾਏ' ਕਰਨਾ) ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨਰਥ ਦਾ ਆਮ ਖਦਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਹੀ ਸੰਚਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਾਲੀਆਂ 42 ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪ ਸਾਧਨਾ ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਜਾਂ ਸੰਬੰਧਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਕਾਰਕ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ' (ਮਨਿ=ਸੰਯੋਗਾਤਮਕ ਰੂਪ) ਦੇ ਨਾਲ 'ਸੰਬੰਧਕਾਂ' (ਮਨ ਮਾਹਿ =ਵਿਯੋਗਾਤਮਕ ਰੂਪ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਲਿੰਗ ਤੇ ਵਚਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ (ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ- ਮ 1 , ਪੰ 4), ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤ ਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਭੂਤ-ਕ੍ਰਿਦੰਤ ਨਾਲ ਬਣੇ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਰੁਪਾਂਤਰਨ ਪੁਰਖ ਤੇ ਵਚਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਗਾਵਹਿ ਮੋਹਣੀਆ ਮਨੁ ਮੋਹਨਿ-ਮ 1 , ਪੰ 6)। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖਤ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਈ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਆਇਆ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤੇ ਭਵਿਖ ਕਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤਾਰ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਹਰੇਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਗਈ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੱਖਰਾ ਵੱਖਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ, ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਜਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਾਲੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਮ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ, ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਤੇ ਸੱਤੇ-ਬਲਵੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਡਖਣੇ' ਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸਲੋਕ ਬਾਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹਨ। ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲਹਿੰਦੀ ਦੀ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ 'ਮੁਲਤਾਨੀ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ, ਭਗਤ ਜੈਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਸਹਿਤ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧੁਨੀਆਂ, ਵਿਆਕਰਨ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਵਿਅੰਜਣ ਧੁਨੀ /ੜ/ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ /ਵ/ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਲਹਿੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਸੂਚਕ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਕਿਰਿਆ '-ਸ' (ਕਰਸਾ, ਜਾਸੀ, ਦੇਖਸਾ) ਪਿਛੇਤਰ ਲਗਾ ਕੇ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪੁਰਖ ਤੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ

ਵਿਚ ਆਮ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਲਹਿੰਦੀ ਦੀ ਭੂਤ ਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ (ਸਾਜੀਅਨੁ, ਉਪਾਇਅਨ, ਸਾਜਿਅਨੁ ਆਦਿ) ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁਖ ਲੱਛਣ 'ਪੜਨਾਵੀਂ ਪਿਛੇਤਰਾਂ' (ਕੀਤੋਈ ਵਿਚ -ਈ, ਘੱਟਿਮ ਵਿਚ -ਮ, ਪਈਸੁ ਵਿਚ -ਸੁ ਆਦਿ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪੜਨਾਵੀਂ ਪਿਛੇਤਰ ਲਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲਹਿੰਦੀ ਮੂਲ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੜਨਾਂਵ (ਮੈਡਾ, ਤੈਡਾ, ਅਸਾਡੜਾ, ਜਿਨੀ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਪੜਨਾਵੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਲਹਿੰਦੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ', 'ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਅਤੇ 'ਗਾਥਾ' ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 'ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ" ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ: *ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਰਤੀ ਹੈ.....ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ/ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕੁਝ ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕਿਰਿਆ-ਅੰਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ।[6] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਆਦਿ) ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਧੁਨੀ, ਵਿਆਕਰਨ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦਾ ਪੁਲਿੰਗ ਬਹੁਵਚਨ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧਕੀ ਰੂਪ -ਏ (ਹਥੇ ਦੀ ਅੰਗੁਲੀ) ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਰਤਾ ਤੇ ਕਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਨ ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤੇ ਸਾਂਝੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਹ੍ਰਸਵ ਸਵੱਰਾਂ /ਇ/ ਤੇ /ਉ/ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਆਮ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ /ਔ/ ਸਵੱਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ /ਅਉ/ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਰਘ ਸਵੱਰ /ਐ/ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੈਰ ਬਿੰਦੀ ਵਾਲੇ ਵਿਅੰਜਨ ਜਿਵੇਂ /ਸ਼/ ਤੇ /ਜ਼/ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ, ਜਦਕਿ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ /ਣ/ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੇ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਖੰਡੀ (ਸਵੱਰਾਂ ਤੇ ਵਿਅੰਜਣਾਂ) ਅਤੇ ਅਖੰਡੀ (ਬਲ ਤੇ ਨਾਸਿਕਤਾ) ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਦਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਬਾਰੇ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਲ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾਸਿਕਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਤਰੀਲਿੰਗ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ (ਨੇਕੀਆ, ਬਦੀਆ, ਘੜੀਆ) ਨਾਸਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਸਿਕਤਾ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਜੋਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਲਿਖਣ-ਵਿਧੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਦ-ਛੇਦ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਕੁਝ ਘਾਟਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਰੁੱਟੀ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਰਤਮਾਨ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ, ਸੰਬੰਧਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਚੇਤੇਸਨਿ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਬੋਧ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਚੇਤੇ ਸਨਿ' ਜਾਂ 'ਬਿਧਨੇ' ਨੂੰ 'ਬਿਧ ਨੇ' ਵਿਚ ਪਦ=ਛੇਦ ਕਰਨਾ, ਜਿਸ

ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸਰਗ(:), ਇਕ ਅੱਖਰ ਉਤੇ ਦੋ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਕਣ, ਪੈਰ੍ਹ ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ (ਰਾਰਾ, ਵਵਾ ਤੇ ਹਲੰਤ) ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ /ਯ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਅਧਿਐਨ, ਵਿਆਕਰਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਬੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਪਾਠਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤਾਂ ਕੀ ਸਧਾਰਨ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵੀ ਅਛੂਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਲਗਾਂ-ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਕੇਵਲ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ, ਬਲਕਿ ਉਚਾਰਨ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਅਕਸਰ ਹੀ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਗਾ-ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਵਿਭਕਤੀਆਂ' ਮਦ ਕਰਕੇ ਜਾਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ' ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸੰਖਿਪਤ ਅਤੇ ਸੂਤਰਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੁਲਵਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ/ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਰਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣ ਕਰਕੇ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਰਕ ਰੂਪ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਿਆਰਕਨਕ ਬੋਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਪਾਠਕ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਕੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਚਿਤ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਰਤਾ ਕਾਰਕ ਇਕ ਵਚਨ ਪੁਲਿੰਗ ਲਈ ਚਾਰ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ: '-ਉ' (ਕਬੀਰੁ), '-ਇ' (ਨਾਨਕਿ), '-ਹਿ' (ਗੁਰਹਿ) ਤੇ '-ਐ' (ਕਬੀਰੈ), ਜਦਕਿ ਬਹੁਵਚਨ ਲਈ ਛੇ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ: ਮੁਕਤਾ (ਪੰਡਿਤ), '-ਈ' (ਬਚਨੀ), '-ਹ' (ਲੋਗਹ), '-ਹੁ' (ਸੰਤਹੁ), 'ਨ' (ਸ੍ਰਵਨਨ), '-ਆ' (ਸਾਹਾ/ਪੁਰਾਣਾ) ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਕ ਲਈ ਮਿਲਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਰ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਕੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਣ' ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਥੇ ਕੁਝ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਲਈ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਹੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਸਕੇ:

1. ਡਾ. ਹਰਕਿਰਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਰਕੀ ਰੂਪ ਸਾਧਨਾ ਸੰਬਧੀ ਜੋ ਵੇਰਵੇ ਅੰਕਿਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਨਾਵੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦੀ ਕੁਲ ਗਿਣਤੀ 34 (-ਉ,- ਊ, -?, -ਅ, -ਅੰ, -ਅਈ, -ਅਹੁ, -ਅਨ, -ਅਣਿ, -ਅਉ, -ਆ, -ਆਹ, -ਐ, -ਔ, -ਇ, -ਇਆ, -ਇਅਹ, -ਇਅਹੁ, -ਇਹੋ, -ਈ, -ਏ, -ਸਯ, -ਹ, -ਹਿ, -ਹੀ,-ਹੂ, -ਹੂੰ, -ਹੈ, -ਹੋ,-ਨ, -ਨਿ, -ਵ, -ਵਿੰ, -ਵੈ) ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ 18 ਪਿਛੇਤਰ ਹੀ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਡਾ, ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 4 ਨਵੇਂ ਕਿਰਿਆਵੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਵਲੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।
2. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 99 ਕਿਰਿਆਵੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ

ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਕੁਲ 101 ਕਿਰਿਆਵੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨਾਂ ਵਿਚੋਂ 46 ਪਿਛੇਤਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਰਜ 53 ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਕਿਰਿਆਵੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ।

3. ਦੋਵਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸੰਬੰਧਕੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਕੁਲ ਗਿਣਤੀ 184 ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 45 ਰੂਪ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ 103 ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ 18 ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸੰਪਾਦਨ ਕਲਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਉਚਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਯਤਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਦੋਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁ-ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਦੋ-ਭਾਸ਼ਕਤਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪਰਤੱਖਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਮਰੱਥ ਰਹੇ ਹਨ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦਾ ਉਹੀ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਪਾਨਿਨੀ ਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਨਵਾਂ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ, ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਨਿਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ:

1. ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਹੀ ਦੇਣ ਹੈ ਜੋ ਅਚਾਰੀਆ ਪਾਨਿਨੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਹੈ।
2. ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹੁੰਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨਕ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਡਾ. ਹਰਕਿਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ।
3. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਰਜ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਆਕਰਨਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।
4. ਇਹ ਕਾਰਜ ਬੇਸ਼ੱਕ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ।
5. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖੱਪਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ।
6. ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਆਕਰਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਾਲਾਂ, ਸਥਾਨਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹਰੇਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਤਰਕ/ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਯੋਗ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਸਹਿਤ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।
7. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਮਗਰੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ।

8. ਇਹ ਕਾਰਜ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।
9. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਕਈਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਇਕੋ ਸਾਂਝਾ ਵਿਆਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।
10. ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਰਕਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁਲਵਾਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁਖ ਨੁਕਤੇ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
11. ਇਹ ਕਾਰਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਧੁਨੀ ਪੱਧਰ, ਵਿਆਕਰਨ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਉਚਿਤ ਦਲੀਲਾਂ ਸਹਿਤ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
12. ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜੋ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਵਹੇਲਣਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।
13. ਇਹ ਕਾਰਜ ਵੱਖ ਵੱਖ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਅੰਕੜਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹਰੇਕ ਬਾਣੀਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨੂੰ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
14. ਬੇਸ਼ੱਕ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਲੀ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਅਚਾਰੀਆ ਕਪਿਲਦੇਵ ਦ੍ਵਿਵੇਦੀ, **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਆਕਰਨ ਏਵੰ ਲਘੂ ਸਿਧਾਂਤ ਕੌਮਦੀ**, ਪੰਨਾ 1
2. ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿਲੋਂ (ਸੰਪਾ.) **ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 14
3. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 36
4. **ਉਹੀ** *ਭੂਮਿਕਾ*, ਪੰਨਾ XIV
5. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, *ਭੂਮਿਕਾ*, **ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ**, ਪੰਨਾ 2
6. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 35

◈

ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ:

ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ

ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ
ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
9915022091
parminderuppal10
@gmail.com

ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਰੂਸੀ ਪਹਾੜਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਬੋਲੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਅਵਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਬਾਰੇ ਲਿਖਣ ਲੱਗਿਆਂ ਇਸਦੇ ਹਾਣ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ੰਕੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ। ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ, ਜਨਮਭੂਮੀ, ਮਾਂ-ਬੋਲੀ, ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨੀ ਲੋਕਾਂ, ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਦਾਜ਼ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਰਸਮੀ ਰੂਪਾਕਰ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1]

ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦਾ ਜਨਮ 08 ਸਤੰਬਰ 1923 ਨੂੰ ਅਵਾਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰੂਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਹਮਜ਼ਾਤ ਇਸਾਦਾ ਦੇ ਘਰ ਹੋਇਆ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਅਤੇ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਆਵਾਰ ਨੂੰ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਤੋਂ ਪਿਆਰ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕਵੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਉਸਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਤਾਜ਼ਗੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੱਚੇ ਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਜਾਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਲੈਨਿਨ ਅਵਾਰਡ, ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ ਅਵਾਰਡ, ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਬੇਹਤਰੀਨ ਕਵੀ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਵਾਰਡ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੁਰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਤ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਨੂੰ 'ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦਾ ਲੋਕ ਕਵੀ' ਖਿਤਾਬ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਸੋਵੀਅਤ ਗੀਤਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰਾਵਲੀ (Zhuravli) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ।

ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ 03 ਨਵੰਬਰ 2003 ਨੂੰ ਮਾਸਕੋ ਵਿਖੇ ਗੁਜ਼ਰ ਗਿਆ ਪਰ ਉਸਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਫੈਲ ਗਈਆਂ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣਕੇ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਰਾਹਾਂ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਵਰਗੇ ਯੁੱਗ ਕਵੀ ਲੋਕ ਨਾਇਕ ਬਣਕੇ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਗੈਰ-ਰਸਮੀ ਪਰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰਤਕ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। 320 ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ

ਅਧਿਆਇ ਵੰਡ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਓਪਰੀ ਅਤੇ ਅਕਾਊ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

1. ਮੁਖਬੰਦ ਦੀ ਥਾਂ, ਆਮ ਕਰਕੇ ਮੁਖਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ
2. ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਕਿਵੇਂ ਜਨਮੀ ਤੇ ਕਿਥੇ ਲਿਖੀ ਗਈ
3. ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਭਾਵ ਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਂ ਬਾਰੇ
4. ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਲਿਖਿਆ ਜਾਏ
5. ਬੋਲੀ
6. ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਬਾਰੇ
7. ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ
8. ਸ਼ੈਲੀ
9. ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਇਮਾਰਤ ਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ
10. ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ
11. ਮਿਹਨਤ
12. ਸੱਚ, ਦਲੇਰੀ
13. ਸ਼ੰਕੇ

ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਉਸਤਸੁਕਤਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਜਿਉਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ, ਗੰਭੀਰ ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਵਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਲੇਖਕ ਦੇ ਨਿਜੀ ਜੀਵਨ ਵੇਰਵਿਆਂ, ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਆਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮਘਦੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਕਲਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ, ਔਰਤਾਂ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਪੁਸਤਕ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ ਅਸਾਧਾਰਣ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਰਸਮੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪੂਰੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਉਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਤਿਆਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ, ਤਕਨੀਕ, ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਸ਼ੰਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਪੁਸਤਕ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ/ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।

ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਾ ਬੋਝਲ ਜਿਹਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਨਾ ਹੋਣ। ਅਨੁਵਾਦ ਤੋਂ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਜ਼ਾਇਜ਼ ਵੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਆਵਾਰ' ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਸੋਲੋਊਖਿਨ ਦੁਆਰਾ 1967 ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਨੁਵਾਦ ਰੂਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।[2] ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦ ਮਦਨ ਲਾਲ ਮਧੂ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਪੜ੍ਹ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਨੁਵਾਦਕ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਾਠ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਪਾਠ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿਚ ਤਬਾਦਲੇ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਦੋ ਪਾਠ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਭਾਵ

ਸਿਰਫ ਰੂਪਕ (formal) ਬਰਾਬਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ (contextual) ਬਰਾਬਰੀ ਵੀ ਹੈ।[4] ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਾਠ ਵਿਚ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵੇਲੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਅਰਥ-ਸੀਮਾਵਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਸਾਧਾਰਣ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਬਰੀਕੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੂਖਮ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਵਾਦ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਰੂਪੀ ਪੁਲ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਤੱਤ ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਉਤਰਦਾਈ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਉਸਦੀ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਰਚਨਾ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਭਾਵਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਤਾਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਵਾਦ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰਚਨਾ ਵਾਂਗ ਸਹਿਜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ ਨਾ ਕਿ ਓਪਰੀ ਜਾਂ ਬਨਾਵਟੀ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਅਨੁਵਾਦਕ ਪਾਸੋਂ ਗੰਭੀਰਤਾ, ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਰੂਪਕ ਵਾਂਗ ਰਚੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਕਵੀ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਮੈਟਾਫਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸੰਕੋਚ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਟਾਫਰ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਟਾਫਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਾਂਗ ਚਮਤਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਕੋਮਲ ਰੂਪ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸੰਕੋਚ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੈਟਾਫਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਨੁਵਾਦ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਓਪਰਾ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ'ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੀ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਬਾਰਬਰ ਦੀਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਖੋਜਣੇ ਪੈਣਗੇ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ 'ਦਸਤਾਰ' ਨੂੰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਸਤਿਕਾਰ ਤੇ ਸ਼ਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਰਪੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਛੰਦਾਬੰਦੀ, ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ, ਕਲਪਨਾ, ਮਧੁਰਤਾ, ਲੈਅ, ਸੰਰਚਨਾ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਵਾਦ ਲਈ ਜਟਿਲ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਮੂਲ ਪਾਠ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਉਤਾਰਨਾ ਬੇਹੱਦ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਤਾਰਨਾ ਟੇਢੀ ਖੀਰ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਸੰਪੂਰਣ ਪਾਠ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਕੜੀ ਅਗਲੀ ਜਾਂ ਪਿਛਲੀ ਕੜੀ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਾਲਮੇਲ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੂੰ ਕਥਾ ਵਿਭਾਜਨ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਪ੍ਰਯੋਗ 'ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਮਨਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦਕ ਕਦੇ ਕੁਝ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀ

ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਮੂਲ ਪਾਠ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੇ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਚਾਰ, ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਬਰੀਕੀਆਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਗਿਆਨ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਹਨ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਅਨੁਵਾਦ ਲਈ ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ਲਿਤਾ, ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਤਰਕਸੰਗਤਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਜਨਮ ਭੂਮੀ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਦਾ ਇਕ ਪਛਾਣਯੋਗ ਲੱਛਣ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਵਾਰਤਕ ਜਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਥਨ ਅਖਾਣਾਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਲਗਦੇ ਹਨ:

ਜੇ ਬੀਤੇ ਉਤੇ ਪਿਸਤੌਲ ਨਾਲ ਗੋਲੀ ਚਲਾਉਗੇ, ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਤੁਹਾਨੂੰ ਤੋਪ ਨਾਲ ਫੁੰਡੇਗਾ।

ਹਥਿਆਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵਾਰੀ ਹੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਰ ਚੁਕਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ, ਕਵਿਤਾ, ਜੋ ਜੀਵਨ ਭਰ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਇਗੀ, ਇਕ ਵਾਰੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਏ।

ਕਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਜਨਮਿਆਂ ਸੀ। ਜੇ ਕਵੀ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਏਨੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਾ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਇਹ ਨਾ ਕਹੋ: 'ਮੈਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਦਸੋ। 'ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਹੋ: 'ਮੈਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਦਿਉ। '

ਉਹ ਬੰਦਾ ਹੀ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣੇ ਟੋਪ ਹੇਠਾਂ ਸਿਰ ਹੈ, ਇਸ ਟੋਪ ਨੂੰ ਪਾ ਕੇ ਰੱਖ ਸਕੇਗਾ: ਸਿਰਫ ਉਹ ਬੰਦਾ ਹੀ, ਜਿਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਅੱਗ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਕ ਪਵਿਤਰ ਰਖ ਸਕੇਗਾ।

ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਢੰਗ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਛਾਣ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਨਿੱਜੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਆਪਹੁਦਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤੱਕ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਹੀ ਇਕ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ, ਇਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿਰਜਣ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਲੇਖਕ ਸਿਰਫ ਅਕਲ 'ਚ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਕਰਕੇ ਸੋਚੀਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਲੰਘਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਖਿਆਲਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਛੱਲ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚਖਾਉਂਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨ ਵਿਚ

ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਸੁਹਜ-ਨੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਲਾਤਮਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ[5] ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਲਿਖਾਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਦਿਆਂ 'ਲੇਖਕ' ਉਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ/ਸੁਨੇਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲਿਖਾਰੀ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸੁਨੇਹਾ ਅੰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸੁਨੇਹਾ ਕਲਾ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਸਿਰਫ ਬਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਸਿਰਜਦਾ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। W.C.Booth ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਜਮੂਨ 'Telling and Showing'[6] ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਿਚਰਨ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ (showing) ਦਾ ਪੱਧਰ ਕਲਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਬੀਜ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੀ। ਸੂਚਨਾ, ਤੱਥਮਈ ਵਿਵਰਣ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲੇਖਕ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਲਈ ਉਹ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਗਦ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰੰਗਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਧਾਰਣ ਵਰਣਨ, ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਗਲਪ ਤੇ ਸੂਖਮ ਸਵੈ-ਜੀਵਨਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਦੀ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਲੇਖਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਹ ਸਧਾਰਣ ਵਰਣਨ ਦੀ ਇਕਸਾਰ ਸ਼ੈਲੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਲਈ ਬ੍ਰਿਤਾਤਕ ਸ਼ੈਲੀ, ਤਥਾਤਮਿਕਤਾ ਤੇ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਲਈ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਲਈ ਯਥਾਰਥਕ ਸ਼ੈਲੀ, ਕੁਦਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਣ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਨਿਜੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਲਈ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ ਸਗੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਦਲਣ ਨਾਲ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰੰਗ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਰ ਬਦਲਦੀ ਸ਼ੈਲੀ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਆਨੰਦਮਈ ਅਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਤੇ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਵਹਿਣ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਪਾਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹਰੇਕ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਨਾਲ ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਫੈਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ,ਉਹ ਉਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਿੰਨੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਨੀ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਬਿਆਨਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਤੇ ਰਸਦਾਰ ਹਿਸਿਆਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਸਥਾਨਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਿਆਂ ਸਰਬਕਾਲੀਨ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਕ ਅੱਪੜਦਾ ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਦੀ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਕੌਮੀ ਸੋਵੀਅਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦੂਤ ਵਜੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਈ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ

ਚੇਤੰਨ/ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਇਕ ਲੰਬਾ ਅਰਸਾ ਵਿਚਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਦੁਹਰਾਉ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਿਆਨ ਦੀ ਤਾਜ਼ਗੀ, ਕਥਾ-ਰਸ, ਨਵੀਆਂ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਰੂਪਕਾਂ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਜੁਗਤਾਂ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਸੁਹਜ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੁਹਾਵਰੇਦਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਤੱਥ ਤੇ ਗਲਪ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਵਿਧਾ ਵਾਂਗ ਮੌਲਿਕ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਤੇ ਸਮੂਰਤ ਕਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਢਾਲਦਾ। ਸੰਸਮਰਣ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਗਲਪੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕਿਤੇ ਉਹ ਆਪ ਉੱਤਮ-ਪੁਰਖੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਗੱਲ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਪਾਤਰ ਕੋਲੋਂ ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮੁਹਾਰਤ ਨਾਲ ਸੰਸਮਰਣ/ਸਵੈਜੀਵਨੀ, ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ, ਗਲਪ, ਸਫ਼ਰਨਾਮਾ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਵਿਧਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਅਧੀਨ ਜ਼ਰੂਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਅਨੁਸਰਣ ਰਚਨਾਕਾਰ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿਚ ਘਾਟਾ-ਵਾਧਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ/ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੇਲੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨੀ/ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਡਾਇਰੀ, ਸੰਸਮਰਣ, ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਨਾਵਲ, ਨਿਬੰਧ ਅਤੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ/ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਧਾਵਾਂ/ਕਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੁਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਲੱਗ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਸਿਮਰਤੀ ਲੇਖ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਸੋਲੋਊਖਿਨ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ 'ਆਰੰਭਕ ਸ਼ਬਦ'ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਇਸਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਇਹ ਹਥਲੀ ਕਿਤਾਬ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰਤਕ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ..ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਰਸੂਲ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਵੇਗਾ ਤੇ ਉਸਦੀ ਵਾਰਤਕ ਨਾ ਨਾਵਲ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਨਾ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ। ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਹ ਹੈ।... ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਿਸੇ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਮੁੱਖਬੰਧ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਹੜੀ ਅਜੇ ਉਸਨੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਲਿਖਣੀ ਹੈ।... ਭਵਿਖ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਸਿਰਫ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਢੰਗ ਹੀ ਹੈ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਮੁਖਬੰਧ ਅਪੋਹ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਧ ਕੇ ਇਕ ਸਵੈਧੀਨ, ਭਰਪੂਰ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਾਲੀ ਮੁਕੰਮਲ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ- ਜਿਹੜੀ ਕਿਤਾਬ ਮਾਤਭੂਮੀ ਬਾਰੇ ਹੈ..। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਇਕਬਾਲੀਆ ਲਿਖਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚੇ ਦਿਲ ਨਾਲ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਾਵਿਕ ਹੈ।...[7]

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ/ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕਸੁਰ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵਨੀ/ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨਾਲ ਹੈ, ਪਰ

ਇਹ ਜੀਵਨ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੱਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੰਸਮਰਣ ਨਾਲ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਸਬੰਧ ਰਿਪੋਰਟਾਜ਼ ਨਾਲ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਨਹੀਂ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਕ ਮਿਸ਼ਰਤ ਵਿਧਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਇਕਮਿਕ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਪਰ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰਲੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵੇਰਵੇ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹਨ। ਆਵਾਰ ਵਿਚ ਬੀਤਿਆ ਸਮਾਂ, ਦਾਗਿਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਗੁਜ਼ਾਰੇ ਸਾਲ, ਮਾਸਕੋ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਬਿਤਾਏ ਵਰ੍ਹੇ ਅਤੇ ਇਸ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦੇਸ਼ ਰਟਨ ਉਸਦੇ ਵਿਸਤਰਿਤ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਸੰਸਮਰਣ/ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਲਪੀ ਤੇ ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਜੁਗਤ ਜੀਵਨ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਉਭਰ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੂਹ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਨਸਲਵਾਦੀ ਤਨਾਉ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਲੇਖਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸੋਚ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ। ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਸ ਗਹਿਰਾਈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪਕੜ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਲੱਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦਿਆਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਹਿਹੋਂਦ ਲਈ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦਾਗਿਸਤਾਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਹੁਪਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਬਿੰਬ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਤੀ ਦੇ ਦੋ ਧਰਾਤਲ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ-ਇਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਤੇ ਦੂਜਾ ਚਿੰਤਨ ਦਾ। ਪਹਿਲਾ ਧਰਾਤਲ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਧਰਾਤਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਵਿਲੱਖਣ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਵਾਂ ਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵੀ ਹਨ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਪਰ ਲੇਖਕ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਸਾਰੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਬੱਝ ਕੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਸਪਾਟ ਅੰਕਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੂਜੇ ਲੇਖਕਾਂ ਵਾਂਗ ਦਿਸਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਜਾਂ ਬਾਹਰਲੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਣਦਿਸਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ/ਮਨੋਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਸੰਚਾਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਉਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

'ਮੇਰਾ ਦਾਗਿਸਤਾਨ' ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ, ਵਿਭਿੰਨ ਜੀਵਨ-ਢੰਗਾਂ, ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ, ਕੁਦਰਤੀ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲੇਖਕ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਤੇ

ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਆਪਣੇ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਫਾਰਮੈਟ ਅਤੇ ਗੈਰਰਸਮੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ (Unique) ਰਚਨਾ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ' ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਲਾਸਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਕਲਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਰੇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ਖਸ ਲਈ ਪੜ੍ਹਨਾ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

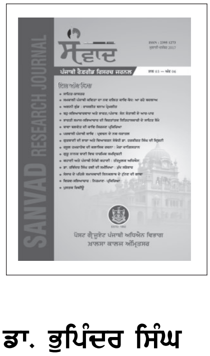
1. Bobby Singh, Book Review, Www.bobbytalkscinema.com, March12, 2014.
2. http://gamzatov.ru/indexen.html
3. "The replacement of textual material in one language(SL) by equivalent textual material in another language(TL), J.C. Catford, **A Linguistic Theory of Translation,** Oxford University Press, London,1969,p 20.
4. M.A.K.Halliday,**The Linguistic Science and Language Teaching**, Longmans Green & Co.,London,1966, p 123.
5. **ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ 114.
6. **Twentieth Century Criticism**, (Ed. William J. Handy, Max Westbrook), Light and Life Publishers, New Delhi, Page 170.
7. ਵਲਾਦਮੀਰ ਸ਼ੋਲੋਊਖਿਨ, "ਆਰੰਭਕ ਸ਼ਬਦ", **ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ**, ਪੰਨਾ 6.

◈

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨਿਰਪੱਖ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹਸਤੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਕਰੀਬ ਸਾਢੇ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਥੇ ਮਹਾਨ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਸੈਲਾਨੀ ਸਨ ਉਥੇ ਮਹਾਨ ਰੂਹਾਨੀ ਪੈਗੰਬਰ ਵੀ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪਰ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਿਥੱਲਤਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਗਿਰਾਵਟ, ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ, ਆਤਮਿਕ ਨਿਰਬਲਤਾ, ਰੱਬੀ ਅਨੇਕਤਾ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੀ ਬੁਲੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਮਿਸਾਲੀ ਅਤੇ ਲਾਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਰੱਖਿਆ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਬਾਨੀ ਨੇ ਸਭ ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਖਣ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਨਵੀਨ ਸਿੱਖੀ ਫਲਸਫਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹੀ ਇਕ ਦੇਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਦੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰਕੱਢ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਇਕੋ ਇਕ ਰਹਿਬਰ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹਿਬਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਲਾਕੇ ਜਾਂ ਫ਼ਿਰਕੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ 'ਜਗਤ ਗੁਰੂ' ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਿਥੇ ਆਪ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਚਰਨ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਲੋਕ ਵੀ ਪਰਲੋਕ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਰਨਾ ਲੋਚਦੇ ਸਨ। ਜਿਥੇ ਆਪ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਉਥੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਰਭੈ, ਨਿਰਵੈਰ, ਬੰਧਨ ਮੁਕਤ, ਸਵਾਧੀਨ ਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਰੱਥ ਵੀ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ ਸਨ। ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਆਪ ਦਾ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਗਮਨ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੁਗਗਰਦੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਪਤਨ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਮਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਖਹਿਬਾਜ਼ੀ ਤੇ ਨਫ਼ਰਤ, ਹਾਕਮਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਟੂ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਭੁਲਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਨ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ



ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ
ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
9417276150
bhupinderkcasr@gmail
.com

ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਈਰਖਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਹਾਕਮ ਧਿਰ ਦਾ ਧਰਮ ਸੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮਹਿਕੂਮ ਧਿਰ ਦਾ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਕਾਫ਼ਰਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਲੀਆਮੇਟ ਕਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਗਿਲਾਨੀ ਸ਼ਿਖ਼ਰ ਉੱਤੇ ਸੀ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਵਸ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਈ ਸੀ। ਧਰਮ ਖੰਭ ਲਾ ਕੇ ਉੱਡ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤੇ ਮਗਰ ਬਚਿਆ ਸੀ ਕੇਵਲ ਪਾਖੰਡ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕੂੜ ਦਾ ਹਨੇਰਾ ਮੱਸਿਆ ਦੀ ਕਾਲੀ ਬੋਲੀ ਰਾਤ ਵਾਂਗ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਫੈਲ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਸੱਚ ਰੂਪ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਇਕ ਵੀ ਕਿਰਨ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦੇ ਰਹੀ। ਰਾਜ ਕਰਤਾ ਧਿਰ ਦੇ ਐਲਾਨਨਾਮੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਭੈਭੀਤ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਹ ਬਚਦਾ ਮੌਤ ਦਾ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਚੁਣ ਲੈਂਦੇ। ਪੂਰਬੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਧਰਮ ਦਾ ਤਾਂ ਰੱਬ ਹੀ ਰਾਖਾ ਸੀ। ਇਸ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹੀ ਵੰਡ-ਦਰ-ਵੰਡ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਤੇ ਵਰਣ ਵੰਡ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਹਰ ਅਸੂਲ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਵਰਣ ਵੰਡ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੂਕ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਘਰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਮੂਰਖ ਵੀ ਪੂਜਨੀਕ ਸੀ ਤੇ ਸੂਦਰ ਦੇ ਘਰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨੀ ਵੀ ਚੰਡਾਲ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਏਨਾ ਕਠੋਰ ਤੇ ਜਟਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵੱਡੇ ਪਾਪ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਹੋਈ ਬਜਰ ਕੁਤਾਹੀ ਲਈ ਸਖ਼ਤ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਕਠੋਰ ਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਘਿਣਾਉਣੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ।[1]

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉੱਧਾਰ-ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਤਦ ਹੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪਤਨ-ਗਿਰਾਵਟ ਹੋਵੇ। ਆਪ ਜੀ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਸਾਰਾ ਜ਼ਮਾਨਾ ਹੀ ਪਤਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋਗੀ, ਜਤੀ, ਇਸ਼ਟ ਅਸਥਾਨ, ਖਤਰੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਵੈਸ਼, ਸ਼ੂਦਰ ਸਭ ਨਾਮਹੀਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਿਰਾਵਟ ਵਿਚ ਹਨ:

ਕਾਲੁ ਨਾਹੀ ਜੋਗੁ ਨਾਹੀ ਨਾਹੀ ਸਤ ਕਾ ਢਬੁ ॥
ਥਾਨਸਟ ਜਗ ਭਰਿਸਟ ਹੋਏ ਡੂਬਤਾ ਇਵ ਜਗੁ ॥[2]

ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭ ਇਕ ਵਰਨ ਹੋਈ ਧਰਮ ਕੀ ਗਤਿ ਰਹੀ ॥
ਅਸਟ ਸਾਜ ਸਾਜਿ ਪੁਰਾਣ ਸੋਧਹਿ ਕਰਹਿ ਬੇਦ ਅਭਿਆਸੁ ॥
ਬਿਨੁ ਨਾਮ ਹਰਿ ਕੇ ਮੁਕਤਿ ਨਾਹੀ ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਦਾਸੁ ॥[3]

ਆਪ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਰਾਜਾ-ਪਰਜਾ ਦੋਵੇਂ ਜ਼ੋਰ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਕੂੜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ :

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ॥
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ ॥
ਹਉ ਭਾਲਿ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ ॥ ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ ॥
ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਦੁਖੁ ਰੋਈ ॥[4]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਰਾਜੇ ਸ਼ੀਹ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁਕਦਮ ਕੁੱਤੇ ਹਨ, ਪਰਜਾ ਅੰਧੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਤੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਹੈ, ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਹੈ :

ਕਲਿ ਹੋਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਆ ਮੁਰਦਾਰੁ ॥
ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਬੋਲਿ ਭਉਕਣਾ ਚੂਕਾ ਧਰਮੁ ਬੀਚਾਰੁ ॥
ਜਿਨ ਜੀਵੰਦਿਆ ਪਤਿ ਨਹੀ ਮੁਇਆ ਮੰਦੀ ਸੋਇ ॥

ਲਿਖਿਆ ਹੋਵੈ ਨਾਨਕਾ ਕਰਤਾ ਕਰੇ ਸੁ ਹੋਇ ॥
ਰੰਨਾ ਹੋਈਆ ਬੋਧੀਆ ਪੁਰਸ ਹੋਏ ਸਈਆਦ ॥
ਸੀਲੁ ਸੰਜਮੁ ਸੁਚ ਭੰਨੀ ਖਾਣਾ ਖਾਜੁ ਅਹਾਜੁ ॥
ਸਰਮੁ ਗਇਆ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਪਤਿ ਉਠਿ ਚਲੀ ਨਾਲਿ ॥
ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਏਕੁ ਹੈ ਅਉਰੁ ਨ ਸਚਾ ਭਾਲਿ ॥[5]

ਆਪ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬੇਗੈਰਤੀ ਤੇ ਬੇਪਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖੀ :

ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਕਉ ਅਲਹੁ ਕਹੀਐ ਸੇਖਾਂ ਆਈ ਵਾਰੀ ॥
ਦੇਵਲ ਦੇਵਤਿਆ ਕਰੁ ਲਾਗਾ ਐਸੀ ਕੀਰਤਿ ਚਾਲੀ ॥
ਕੂਜਾ ਬਾਂਗ ਨਿਵਾਜ ਮੁਸਲਾ ਨੀਲ ਰੂਪ ਬਨਵਾਰੀ ॥
ਘਰਿ ਘਰਿ ਮੀਆ ਸਭਨਾਂ ਜੀਆਂ ਬੋਲੀ ਅਵਰ ਤੁਮਾਰੀ ॥[6]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੁਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਹਉਮੈ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ ਦੇ ਮੱਕੜਜਾਲ ਵਿਚ ਸੜਦਾ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਆਗਮਨ ਦੈਵੀ ਚਮਤਕਾਰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੂਕ ਲਈ ਕੀਤੇ ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੈਵੀ ਐਲਾਨਨਾਮੇ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੱਬੀ ਕੁੱਚਲੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰੌਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਉਪਰੰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਇਨਸਾਨ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰੱਬ ਇਕ (੧ਓ) ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਆਂਦਾ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਪ੍ਰੋ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ :

> ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਏ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਮੰਤਵ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਭਾਵਨਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮ ਭਾਵਨਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੂੰ ਢਾਹ ਕੇ ਉਸ 'ਤੇ ਨਵਾਂ ਕੁਝ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਤਹੱਈਆ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੰਤਵ ਤਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਅਸਲੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।[7]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮੁੱਚੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਊਚ-ਨੀਚ, ਦੇਸ਼-ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਮੰਦਰ-ਮਸਜਿਦ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਦਾ ਵੀ ਭੇਦ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਆਪ ਵੀ ਸਭਨਾਂ ਦੇ ਬਣੇ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਬਣਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਣਾਇਆ ਕਿ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਰਾਜੇ, ਰੰਕ, ਅਖੌਤੀ ਨੀਵੀਂ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਉੱਚ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਬਾਕਮਾਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰਮਖਿ ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਕਲਿ ਵਿਚਿ ਪਰਗਟ ਹੋਆ।[8]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਮਕਸਦ ਸਮੁੱਚੇ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਜੋੜਨਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਦਿਲ ਬਦਲੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਚਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਨਿਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸਮਾਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੇਈਂ ਨਦੀ ਵਿਚ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਪਾਸੋਂ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਵੇਈਂ ਨਦੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ ਉਥੇ ਇਹ ਨਾਅਰਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ:

ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ, ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਛਿਣ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਖੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਾਂਭਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ

ਡਿੱਠਾ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਵੱਡੇ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਅਧਰਮੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਮਲੀਨ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਈਰਖਾ ਤੇ ਤੁਅੱਸਬ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਤੇ ਕਰਮ ਖੋਟੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਬਣੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਹੈ ਤਾਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਬਣ ਕੇ ਦੁਨੀਆ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰੇ ਅਤੇ ਇੰਝ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਇਹੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਸੱਚਾ ਮੋਮਨ ਬਣ ਕੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ ਵੰਡੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵਿਤਕਰੇ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।[9] ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਸਪਰ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ, ਨਫ਼ਰਤ, ਈਰਖਾ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸੱਚੀ ਤਾਲੀਮ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਫ਼ੁਰਮਾਇਆ ਸੀ :

ਰਬ ਕੀ ਰਜਾਇ ਮੰਨੇ ਸਿਰ ਉਪਰਿ ਕਰਤਾ ਮੰਨੇ ਆਪੁ ਗਵਾਵੈ ॥
ਤਉ ਨਾਨਕ ਸਰਬ ਜੀਆ ਮਿਹਰੰਮਤਿ ਹੋਇ ਤ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ ॥[10]

ਹੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਮੱਕੇ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਉੱਤੇ ਹਾਜੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੱਡਾ ਕੌਣ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਦੂਜੇ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਉੱਤੇ ਨਿਡਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਨੇਕ ਅਮਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਪੁਛਨਿ ਗਲ ਈਮਾਨ ਦੀ ਕਾਜ਼ੀ ਮੁਲਾਂ ਇਕਠੇ ਹੋਈ।
ਵਡਾ ਸਾਂਗ ਵਰਤਾਇਆ ਲਖਿ ਨ ਸਕੈ ਕੁਦਰਤਿ ਕੋਈ।
ਪੁਛਨਿ ਫੋਲਿ ਕਿਤਾਬ ਨੋ ਹਿੰਦੂ ਵਡਾ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨੋਈ ?
ਬਾਬਾ ਆਖੇ ਹਾਜੀਆ, ਸੁਭਿ ਅਮਲਾ ਬਾਝਹੁ ਦੋਨੋਂ ਰੋਈ।
ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੁਇ ਦਰਗਹ ਅੰਦਰਿ ਲਹਨਿ ਨ ਢੋਈ।[11]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਬਾਕਮਾਲ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਿਆਂ ਦੋਵਾਂ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਦੇ ਆਵਾਮ ਨੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਂਝਾ ਰਹਿਬਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਪੀਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਵਾਮ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਆਮ ਸੀ:

ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹ ਫ਼ਕੀਰ। ਹਿੰਦੂ ਕਾ ਗੁਰੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਾ ਪੀਰ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵੰਡੀਆਂ, ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਵਾਮ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਪ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਇਕੋ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਠੀਕ ਧਰਮ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਕੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਰਵਵਿਆਪੀ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।[12] ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ... ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ, ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਦਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੀਵੇਂ-ਨਿਤਾਣੇ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈਗਤ ਪਾਸਾਰ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵਮੁਕਤੀ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਲਈ ਇਨਸਾਨ-ਦੋਸਤੀ ਅਤੇ ਅਮਨ ਦਾ ਪੈਗਾਮ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[13]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਮਤਿ ਬਦਲਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਅਥਵਾ ਆਪਣੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਉਲੇਖ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸਮਾਜ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਇਕ ਤੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਮਾਰਗ ਦੱਸ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਕੇਵਲ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕੇਵਲ ਤਨੋਂ ਨਹੀਂ ਮਨੋਂ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉੱਚੇ ਅਸੂਲ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ, ਕਥਨੀ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਸੀ। ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਿਸੇ ਉੱਪਰ ਠੋਸਦੇ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਜਿਥੇ ਵੀ ਜਿਸ ਮਾਰਗ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਕੋਈ ਪੁੱਜਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਪਰ ਚੁੱਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।[14]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨ ਬੜੇ ਆਸਾਨ ਹਨ। ਕਿਰਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ, ਵੰਡ ਛਕਦਿਆਂ, ਗ੍ਰਿਹਸਤੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਤੁਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਮੰਦਰ ਮਸਜਿਦ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਨਹੀਂ, ਕੋਈ ਨਿਯਤ ਅਸਥਾਨ ਨਹੀਂ। ਹਰੇਕ ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਰਹਿੰਦਿਆਂ, ਜੀਵਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲ ਰੱਖਦਿਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਸੂਦਰ, ਕਾਫਰ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮੋਮਨ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰੀਤਵਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਸਗੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਕੱਟ ਕੇ ਧਰਮ ਦੇ ਤੰਗ ਜਿਹੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖਲਕਤ ਜਿੰਨਾ ਚੌੜਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਆਪ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਨਿਚੋੜ ਹੈ, ਧਰਮੀ ਬਣਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਸੱਚ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ-ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਆਪਸੀ ਮਿਲਾਪ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਕਰਦੇ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਧਰਮ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਉਚੇਚਾ ਮਕਸਦ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਂਝੇ ਧਰਮ ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਜਿਥੇ ਗਏ ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਬਣਵਾਈ, ਕੀਰਤਨ, ਸੰਗਤ ਤੇ ਪੰਗਤ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ। ਕੋਝਾ ਧਾਰਮਿਕ ਤੁਅੱਸਬ ਦੂਰ ਕੀਤਾ। ਨਾ ਜਾਤ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤੀ ਨਾ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤੇ।[15]

ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਨੇਕੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਤੇ ਲੌਕਿਕ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਵਾਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਲਬਰੇਜ਼ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਾਲ ਵੈਰ, ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਹੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਖਲਕਤ ਦੀ ਸੇਵਾ ਹੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਰੱਬ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ । ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ : *"ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ॥ ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ॥"*[16] ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਗਜਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ:

> ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਸਤਿਸੰਗ ਕਰਨਾ, ਸੰਤੋਖ ਕਰਨਾ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵਸ ਕਰਨਾ, ਦਯਾ ਪਰਉਪਕਾਰ, ਨੇਕੀ, ਨਿਰਵੈਰਤਾ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਹੋਣਾ ਤੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚੋਂ ਰੱਬ ਲੱਭਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧੂ ਸੰਤ ਜਾਂ ਗ੍ਰਿਹਿਸਥੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸਫਲ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।[17]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪਿਆਰ ਦੇ ਮੁਜੱਸਮੇ ਸਨ। ਉਹ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਖਲਕਤ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਲਈ ਤੇ ਦੀਨ ਦੁਖੀਆਂ ਦੇ ਹੰਝੂ ਪੂੰਝਣ ਲਈ ਦੇਸ਼-ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਤੁਰ ਪਏ। ਵੱਡੇ ਦਿਲ ਦੇ ਮਾਲਕ ਬਣ ਕੇ ਜੋ ਸੁਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦਾ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਉਹ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ। ਚਹੁੰ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਇਹਨਾਂ ਚਾਰ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਧਰਮ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਕੀਤਾ। ਦੇਸ਼ ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੌਰਾਨ ਜੋ 'ਧਰਤਿ

ਲੁਕਾਈ ਸੋਧਣ' ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਾਖੰਡ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਹਉਮੈ ਤੇ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਚਿੱਕੜ ਵਿਚ ਕੁਰਾਹੇ ਪਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਮਈ ਬਚਨਾਂ, ਆਪਣੀ ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਆਪਣੇ ਚੁੰਬਕੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮ ਸੱਚ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਭਟਕਦੇ ਹੋਏ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਇਆ।[18]

ਬਾਬਾ ਦੇਖੈ ਧਿਆਨ ਧਰਿ, ਜਲਤੀ ਸਭਿ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦਿਸਿ ਆਈ।
ਬਾਝਹੁ ਗੁਰੂ ਗੁਬਾਰ ਹੈ, ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਸੁਣੀ ਲੁਕਾਈ।
ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ।
ਚੜਿਆ ਸੋਧਣਿ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ।[19]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਯੱਗ, ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ, ਤੀਰਥ, ਸੁਰਗ ਅਤੇ ਨਰਕ ਦੇ ਲਾਰਿਆਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜਪੁਣੇ, ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਤਿਆਗਵਾਦ, ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਭਾਂਜਵਾਦ ਅਤੇ ਜੈਨੀਆਂ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਅਹਿੰਸਕ ਅਸੂਲਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ।

ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਉਪਰੰਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸੱਚ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੀਰ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਤੱਤ ਵੀ ਜਾਣ ਲਿਆ ਸੀ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਹ ਵੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਾਰਿਆ ਸਿਕਾ ਜਗਤਿ ਵਿਚਿ ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਚਲਾਇਆ।"[20] (ਇਸੇ ਨੂੰ ਅੱਜ ਤੀਸਰ ਪੰਥ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਆਪ ਸਮੂਹ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਮੁਜੱਸਮੇ ਬਣੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਿਖੇੜਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਜਾਤ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੋਈ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਰਥਹੀਣ ਦੱਸਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤਪਾਤ, ਊਚਨੀਚ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ ਗਰੀਬੀ ਦਾ ਭੇਦ ਭਾਵ ਮਿਟਾ ਕੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਏਕਤਾ, ਕਿਰਤ ਕਰਨ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਰਾਹਨੁਮਾਈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਸੰਪਾਦਕੀ', **ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ**, (ਸੰਪਾ. ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਅੰਕ ਦੂਜਾ, ਦਸੰਬਰ 2011, ਪੰਨੇ VI-VII.
2. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 662.
3. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 663.
4. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 145.
5. **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 1242-43.
6. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 1191.
7. 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ-ਪਿਛੋਕੜ ਤੇ ਪਹੁੰਚ', **ਵਡਾ ਪੁਰਖੁ ਪਰਗਟਿਆ**, (ਸੰਪਾ. ਰੂਪ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ 29.
8. ਵਾਰ 1/27.
9. ਪਾਂਧੀ ਨਨਕਾਣਵੀ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼', **ਵਡਾ ਪੁਰਖੁ ਪਰਗਟਿਆ**, (ਸੰਪਾ. ਰੂਪ ਸਿੰਘ), ਪੰਨੇ 110-11.
10. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 141.
11. ਵਾਰ 1/33.
12. ਮਦਨਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਮਾਨਵ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼', **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਨਜ਼ਰੀਆ**, (ਸੰਪਾ. ਰਾਇਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ 26. "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹ ਸੇਧ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਰਾਜ ਨੂੰ ਧਰਮ-

ਨਿਰਪੱਖ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਧਰਮਪੱਖੀ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਧਰਮ ਦਾ ਭਾਵ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਾਲਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਚਿਆਰ ਹੋਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ।... ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਜ਼ਹਬ ਕਾਰਣ ਕੁੱਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਧਿਕਾਰ ਤੇ ਕੁੱਝ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਇਹ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਰਾਜ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਾ ਜਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਸਫਲਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਕਬਰ ਨੇ ਵੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਜਤਨ 'ਦੀਨ-ਏ-ਇਲਾਹੀ' ਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਚਲਾ ਕੇ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਅਸਫਲ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਿਆ।" - ਗੁਰਸ਼ਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ', **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 84-85.

13. "ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀ", **ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 133.
14. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਜੁਗਤ', **ਵਡਾ ਪੁਰਖੁ ਪਰਗਟਿਆ**, (ਸੰਪਾ. ਰੂਪ ਸਿੰਘ), ਪੰਨੇ 223-24.
15. ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ, ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਸਿੱਧ ਪੱਧਰਾ ਜੀਵਨ ਰਾਹ', **ਉਹੀ**, ਪੰਨੇ 116-19.
16. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 26.
17. 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ', **ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ** (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), (ਸੰਪਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ), ਨਵੰਬਰ 1969, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1990, ਪੰਨਾ 297.
18. "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਫਿਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਕੀਦੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਅਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਾਰੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਆਗੂਆਂ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ।...ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਤਜ਼ਰਬਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਾਂ ਟੱਪ ਕੇ ਯੋਗੀ, ਸਿੱਧ, ਵੇਦਾਂਤੀ, ਵੈਸ਼ਨਵ, ਬੋਧੀ, ਜੈਨੀ, ਸੂਫ਼ੀ, ਮੁੱਲਾਂ, ਪੰਡਤ ਸਭ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਸੀ।...ਪਾਕਪਟਨ, ਹਰਿਦੁਆਰ, ਕੁਰੂਸ਼ੇਤਰ, ਬਨਾਰਸ, ਗਯਾ, ਪੁਰੀ, ਨਿਪਾਲ, ਸੀਲੋਨ, ਤਿਬੱਤ, ਮੱਕਾ, ਮਦੀਨਾ, ਬਗ਼ਦਾਦ, ਕਾਬਲ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੂਰਦਰਾਜ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ 'ਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਰੱਬੀ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੱਤਾ।" ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ, 'ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼', **ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਜੀਤ**, (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), 6 ਨਵੰਬਰ 2014, ਪੰਨਾ IV.
19. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 1/24.
20. ਵਾਰ 1/45.

◈

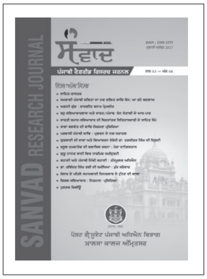
ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ : ਤੱਤਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ

ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਿਧਾ (Genre) ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ Short Story ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਤਜਵੀਜ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ **ਪੰਚਤੰਤਰ**, **ਅਲਫ਼ ਲੈਲਾ** ਅਤੇ ਪੁਰਾਨਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪੁਰਾਤਨ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਵੰਦ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਪੱਛਮੀ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਚਾਲ ਤੋਂ।

ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਗੀਤ, ਕਿੱਸੇ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜੇ ਪੁੱਤਰ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਦਾਦੇ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗਿਆਨਪੂਰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੁਣਦੇ ਅਤੇ ਯਾਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪੁੱਤਰ ਤੋਂ ਸਪੁੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਬਾਬਾਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆ ਪੁਤ ਸਪੁਤ ਕਰੇਨਿ ॥
ਜਿ ਸਤਿਗੁਰ ਭਾਵੈ ਸੁ ਮੰਨਿ ਲੈਨਿ ਸੇਈ ਕਰਮ ਕਰੇਨਿ ॥[1]

ਕਹਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਬਸ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਬਦਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜਨਮ ਰਿਗਵੇਦ ਨਾਲ ਜਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਗ੍ਰੰਥ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਮਾਇਣ, ਮਹਾਭਾਰਤ ਅਤੇ ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਕਥਾ-ਰੂਪ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਬਾਈਬਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕਥਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਫ਼ਰਾਂ ਨੂੰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕ ਲਈ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਸਤੂ



ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
8054560550
kuldeepsinghdhillon@gmail.com

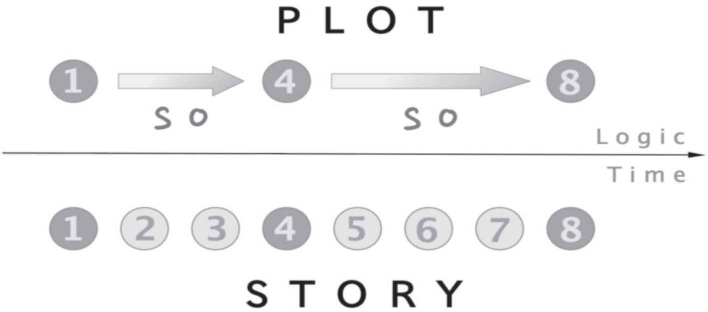
ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕਹਿਰੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਤੀਖਣ, ਸੰਕੇਤਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ।

ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁੱਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ **ਐਡਗਰ ਐਲਨ** ਪੋ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਹਾਣੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਥਾਨਕ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਤਨੀ ਛੋਟੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਇਕੋ ਬੈਠਕ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਪਾਠਕ ਉੱਪਰ ਇੱਕੋ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਲਈ ਚੁਣੀ ਗਈ ਹੋਵੇ।' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ **ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਵਲਭ ਪੰਤ** ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਹਾਣੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕਥਾਨਕ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਬੈਠਕ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਅੰਗ ਜਾਂ ਮਨੋਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਸ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇੱਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ **ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ** ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ** ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, 'ਹੁਨਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਜੀਵਨ ਮਈ ਮਹੱਤਤਾ ਪੂਰਵਕ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਬਹੁਤ ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀਪਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮੂਹੀ ਰੰਗ ਹੋਵੇ ਤੇ ਯਥਾਰਥੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਵੇ। ਪਾਤਰ ਬਿਨਾਂ ਕਹਾਣੀ ਜੀਅ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਘਟਨਾ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀ ਜੀ ਸਕਦੀ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਜੋ ਨੁਕਤੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਇਕਹਿਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸੁਝਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਝਾਉ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਚਾਲ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਅਵਾਕ ਸਥਿਤੀ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹਲਚਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਹਲਚਲ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜਾਗਰੁਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰਮਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਕਸਾਹਟ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3]

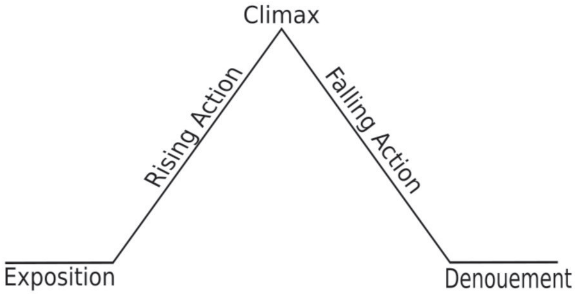
ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੁੱਝ ਤੱਤ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬੁਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਹਨਃ ਪਲਾਟ, ਪਾਤਰ, ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ, ਸੰਵਾਦ, ਵਾਤਾਵਰਣ, ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼।

ਪਲਾਟ- ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ (Plot) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਗੋਂਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਗੁੰਦਣਾ, ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗੁੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਤਰਤੀਬ ਕੀ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਬੁਣਨ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਤੰਦ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਬੁਣਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਲਾਟ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਲਾਟ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਿਸ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰਤੀਬ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਪਲਾਟ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੂਸਰੀ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਉੱਭਰ ਕਿ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੀਖਣ ਅਤੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇੱਕਮੁਖੀ ਹੋ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਲਾਟ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ, ਮੱਧ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਜਾਵੇ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੱਝਵਾਂ ਹੋਵੇ। ਪਲਾਟ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਲਾਟ ਢਿੱਲਾ (Loose Plot) ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀ ਖਿੱਲਰ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਵਾਪਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦਾ

ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੀਖਣ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਬੋਰੀਅਤ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਪਲਾਟ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ (Organic Plot) ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਮੇਂ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜਗਿਆਸਾ ਜਾਂ ਉਤਸੁਕਤਾ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਤੱਤ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲਾਟ ਦੇ ਸੰਯੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰੋਚਕਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।



ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਲਾਟ ਦੇ ਪੰਜ ਮੋੜ ਜਾਂ ਪੜਾਅ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ: 1. ਸਥਿਤੀ (Situation), 2. ਹਾਲਾਤ (Circumstances), 3. ਕਾਰਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ (Rising Action), 4. ਅੰਤ ਵੱਲ ਮੋੜ (Falling Action), 5. ਅੰਤ (Denouncement)



ਪਲਾਟ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਵੱਲ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸੁਭਾਵਕ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲਾਟ/ਗੋਂਦ ਘੜਨ ਵੇਲੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲਾਟ/ਗੋਂਦ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹਰ ਪਾਤਰ, ਹਰ ਘਟਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਜਿਵੇਂ ਸੱਚੀ- ਮੁੱਚੀ ਜਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ-ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਪਲਾਟ ਦੀ ਘਾੜਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਮੌਕਾ-ਮੇਲ (co-incidence) ਜੁਗਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਾਰ ਮੌਕਾ-ਮੇਲ ਦੀ ਜੁਗਤ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਪੇਤਲਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਣਹੀਣ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕੋਲ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ, ਪਾਤਰ ਆਦਿ ਸਮੱਗਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬ ਦੇਣ ਦੀ ਤਰਕੀਬ ਹੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿਧ ਕਰਨਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦਾ ਹੀ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੱਜੇ ਪਲਾਟ/ਗੋਂਦ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਵਸਤੂ-ਸਮੱਗਰੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਇਵੇਂ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ

ਅੰਗ ਅਲੱਗ-ਅੱਲਗ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸੋਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੋਂਣ ਲਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨਾਟਕੀਪਣ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਣ ਪਾਠਕ ਉੱਪਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਝੰਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬੇਆਰਾਮ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਝੋ ਕੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਬੀੜਨ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫ਼ਲਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਰੋਚਿਕਤਾ ਭਾਵੇਂ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਸਤੂ-ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਲਾਟ ਉੱਪਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੋਚਿਤਕਤਾ ਲਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲੁਕਾਅ-ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲੁਕੋਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕੁੱਝ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕੁੱਝ ਲੁਕੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਝਵਾਨ ਲੇਖਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤ ਪਾਠਕ ਉੱਪਰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਐਸਾ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਸ-ਉਮੀਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਚਾਨਕਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਪਾਠਕ ਨੇ ਚਿਤਵਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਲਾਟ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਇੱਕ ਐਸਾ ਗੁਣ ਹੈ ਜੋ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਲੇਖਕਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪਾਤਰ- ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਾਤਰ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਪਾਤਰਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਫ਼ਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹੋਣ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਲਈ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਥਾ-ਸਾਹਿਤ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਾਤਰਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਸੀ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਾਤਰਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪਾਤਰ ਯਥਾਰਥਕ (Realistic) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਆਮ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ। ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਫੈਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਾਤਰ ਸਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹੀ ਹਾਲਤ, ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਟਿਕਿਆ ਰਹੇ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀ ਸਿੱਟਾ ਰਹਿਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਵੇਗੀ।

ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ- ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੇਖੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਣ ਨੂੰ ਅਵਚੇਤਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ, ਭਗਤ, ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ, ਬੁੱਢਾ, ਜਵਾਨ, ਬੱਚਾ, ਅਮੀਰ, ਗਰੀਬ, ਔਰਤ, ਮਰਦ, ਪੰਛੀ, ਜਾਨਵਰ ਆਦਿ ਕੋਈ ਵੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਲਈ ਪਾਤਰ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਲਈ ਇੱਕ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਤਰ ਨਾ ਹੋਣ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਚਾਨ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕੇਗੀ। ਜਿਵੇਂ ਬਾਰਾਤ ਇੱਕੋ ਲਾੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਉਸੇ ਦੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਓਵੇਂ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੋਣ। ਜਾਨਵਰ ਅਤੇ ਬੇਜਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[4]

ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਜਦ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਆਪ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਹਾਣੀ

ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਆਪ-ਬੀਤੀ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ-ਦੂਸਰੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਆਪ ਆਤਮ ਭਾਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਕਹਾਣੀ ਇੰਞ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮੈਂ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਾਇਕ ਬਣਕੇ ਦੂਜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਚਲਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਕਹਾਣੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵੰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਤਰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਵਧੇਰੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਤਰ ਦੀ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਪਾਤਰ ਦੇ ਮਨ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਤਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਅੱਜ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘੱਟ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਿਮਾਰ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਐਸੇ ਲੋਕ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹੋਣ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੇ ਅੰਤਰਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਵਰਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਵਰਣ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਤਵ (individuality) ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਸੁਚੇਤਨ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਧਾਰਣੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਕਰਮਹੀਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਰਮ ਘੱਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਲੇਖਕ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਮਨੋਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਹੋਏ ਵਖਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸੁਚੇਤਨ ਕਹਾਣੀ ਵਿਧੀ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਕਰ ਗੁਜ਼ਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਵੀ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਬਲ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਉੱਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਬਿਪਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਾਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਵਾਰਤਾਲਾਪ- ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਪਾਤਰ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਦੂਸਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਾਤਰ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਕੰਨਸੋਅ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਕਹਿਣ-ਸੁਣਨ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਇੱਕ-ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨੁਕੂਲ-ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਰਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਐਸੀਆਂ ਬਹੁਤ ਕਹਾਣੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੀ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਕਹਿੰਦੇ ਸੁਣਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲ ਅਤੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋਵੇ ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੂਝਵਾਨ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੋਂ ਬਹੁਤ-ਆਯਾਮੀ ਕਾਰਜ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਨਾਲ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਬਾਰੇ, ਸਮਾਜਿਕ

ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇੱਕ ਐਸਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਲੱਗਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦਾ ਇਨਸਾਨ ਸਮਝਕੇ ਭਾਵੁਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵੰਡਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਲਾਹਾਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮੁਹਾਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ੰਜਮਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਟਕੀਅਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਵਧੇਰੇ ਗੱਲ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੋਈ ਬੰਦਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਕੀਲ ਪਾਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲਹਿਜਾ ਵਕੀਲਾਂ ਵਰਗਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਅਨਪੜ ਪਾਤਰ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਗੂੜ੍ਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਪ ਪਾਤਰ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਬਾਧਾ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਣ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਟਕਸਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪ-ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਵੀ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਬੋਲਚਾਲ (colloquial) ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਨੁਹਾਰ ਹੋਣੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੀ ਸਾਧਾਰਣ, ਆਮ ਫਹਿਮ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸੱਜਰਾਪਣ ਅਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਦੀ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਨਿਰੋਲ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਤੇ ਅਯਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਜਾਂ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵਾਤਾਵਰਣ- ਵਾਤਾਵਰਨ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇੱਕ ਮਹੱਤਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਵਰਣ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਘੱਟ। ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਧੀਨ ਹਨ ਜਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ! ਜੇਕਰ ਪਾਤਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਚਨਾ ਹੋ ਨਿਬੜੇਗੀ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਵੀ ਪਾਤਰ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਭਾਣ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਾਧੂ, ਸੰਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਵੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਅਨਹੋਂਦ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਾਇਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਵੇਗਾ। ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ 1947 ਦੀ ਹਿਰਦੇ-ਵੇਧਕ ਚੀਸ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਤੇ ਯਕੀਨ ਕਰਨ ਲਾਇਕ ਮਹਿਸੂਸ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਜੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਪੇਤਲਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੀ ਜੁਗਤ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਅਕਸਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਗੱਲ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਮੁਤਾਬਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਾਤਾਵਰਣ ਇੱਕ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਕਸਿਤ (evolving process) ਹੋ ਰਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਲਗਾਤਾਰ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਅੰਤਲਾ

ਵਾਤਾਵਰਣ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹੋਣ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਭਿੰਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼- ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਉਦੇਸ਼ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਰ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਅਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਘਾਟ-ਵਾਧ ਦੀ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਦੇਸ਼ ਜਿਹੜੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਰੋਆ ਅਤੇ ਵੱਡਮੁੱਲਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੀਵਨ-ਸੇਧ ਦੇ ਸਕੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਰਥ ਹੀ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾ+ਹਿਤ=ਉਹ ਜੋ ਹਿਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੇ ਸਹਿਤ ਹੈ, ਭਾਵ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿੱਤ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਗ਼ੈਰ-ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਅਮਾਨਵੀ ਹੋਵੇ ਉਹ ਰਚਨਾ ਬਦਨਾਮ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਤਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਉਦੇਸ਼ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਥੂਲ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜ਼ਹਿਨ ਵਿਚੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਤਰਕਸੰਗਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬੁਣਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਮਰ ਸੌ ਸਾਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਚੌਥੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ	:	1913-1935 - ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ।
ਦੂਜਾ ਪੜਾਅ	:	1936-1965 - ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ।
ਤੀਜਾ ਪੜਾਅ	:	1966-1990 - ਵਸਤੂਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ।
ਚੌਥਾ ਪੜਾਅ	:	1991 ਤੋਂ ਨਿਰੰਤਰ - ਉਤਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ।[5]

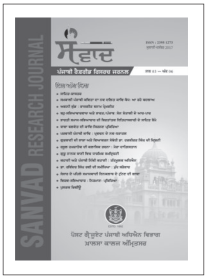
ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 951.
2. ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ**, ਪੰਨਾ 13.
3. "ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਘਟਨਾ ਤੇ ਬਿਆਨ ਵਿਚ ਨਾਟਕੀ-ਗੁਣ ਭਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਿੱਕੀ-ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋੜ ਹੈ।" —ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ-**ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ**, ਪੰਨਾ 25.
4. "ਰਚਨਾਤਮਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਪਹਿਲ ਗੋਦ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਅੱਜ ਉਹੋ ਪਹਿਲ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦਾ ਯੁੱਗ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹੈ।" —ਡਾ. ਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਉੱਪਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ: ਸਰੂਪ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ 109.
5. ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 19.

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ :

ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਰਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ, ਗਹਿਰੀ, ਸਮੁੱਚਤਾਮੁਖੀ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੰਵਾਦਮਈ ਬਣਾਉਣਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਕੋਲ ਪਰਿਪੱਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਸੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਵੀ ਤੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ। ਡਾ. ਰਵੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਮਾਡਲ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ, ਏਂਗਲਜ, ਲੈਨਿਨ, ਅਰਨਿਸ਼ਟ ਫਿਸ਼ਰ, ਮਿਖਾਇਲ ਖਰਾਪੈਂਚੋ, ਲੂਸੀਆਂ ਗੋਲਡਮਾਨ, ਲੂਈ ਅਲਥੂਜ਼ਰ, ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਤੇ ਟੋਨੀ ਬੈਨਟ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਡਾ. ਰਵੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋਈਆਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਓਰਗੀ ਲੁਕਾਚ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਆਲੋਚਕਾਂ ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੇ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਠੋਸ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰਚਾ ਕੇ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਾਹਿਤ-ਸਿਧਾਂਤ, ਕਵਿਤਾ (ਮੱਧਕਾਲੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ), ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਵੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਭਾਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁਚੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਤੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਰੱਖਣਾ ਵੀ ਅਵੱਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਇਸ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਬੜੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲੇ



ਡਾ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ
ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ, ਸੈਕਟਰ-11 ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9463219994
drparkashbrar11@gmail.com

ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਅਪਨਾਉਂਣ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੱਦੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਘਾਤਕ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਵੀ ਹੋ ਸਕਾਂਗੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਜੋਗੇ ਹੋ ਸਕਾਂਗੇ। ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵੀ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ-ਕੁ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕੁਸ਼ਲ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਧਿਆਪਕ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਆਗੂ ਵੀ ਸਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਹੀ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਨੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਲੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਧਿਆਪਕ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਮੰਡੀ ਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਆਈ ਸਾਡੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਗੁਣਵੱਤਾ ਪੱਖੋਂ ਆਏ ਜਿਸ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਡਾ. ਰਵੀ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਰੁਝਾਨ ਪ੍ਰਤਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਚਿੰਤਤ ਵੀ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਲਗਾਤਾਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵੀ। ਡਾ. ਰਵੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣਾ ਸੀ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ:

> ਉਸ ਨੇ ਫਿਰਕੂ ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਡਟਵਾਂ ਸਟੈਂਡ ਲਿਆ ਅਤੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਮੁਹਾਜ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਾਉਣ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਰਗਰਮ ਰਿਹਾ। 19 ਮਈ, 1989 ਦੀ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਸੱਤ ਵਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[1]

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਕ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਬੜਾ ਵਸੀਹ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵੀ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਉਹਨਾਂ ਤਮਾਮ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਦਿਨ-ਪ੍ਰਤੀ-ਦਿਨ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਆਯੋਜਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਾਹਰੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਦਿਸਣ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ/ਵਿਹਾਰਾਂ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਸ਼ਕਤੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕੇਵਲ ਬੁਰਜੂਆ ਚਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੱਤਾ ਹਥਿਆਉਣ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਦੈਮਾਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਕਰਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸਕਰਮਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਹੀ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਰੱਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਮਲੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ ਸਕਰਮਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਪੈ ਕੇ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਸਮੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਲੇਖਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਜਕੜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦੈਮਾਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਗਤੀ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਅਮੂਰਤ ਜ਼ਰੂਰ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੀ ਮਿਹਨਤੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵੰਤ ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਕਰਮਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਕੇਵਲ ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਚੇਤਨਾਗਤ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਭਾਂਪਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਵੀ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ

ਪ੍ਰਤਿ ਰੁਚਿਤ ਸੀ ਉੱਥੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਸੰਜੋਅ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧਤ ਸੀ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਵੀ ਦੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਉਭਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਬੁਲੰਦੀਆਂ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਵੀ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। 'ਕੁਦਰਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ' ਤੋਂ 'ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ' ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹਾ ਮਨੋਰਥ ਭਰਿਆ ਸਾਂਝਾ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਨੂੰ 'ਮਨੁੱਖੀਕ੍ਰਿਤ ਕੁਦਰਤ' ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ:

1. ਉਹ 'ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਰ' ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।
2. ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
3. ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਖਾਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤਿ ਭਰੇ ਸਾਂਝੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਜਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮੂਹਕ ਹੁੰਗਾਰੇ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਹੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਨੂੰ ਲੈ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੂਲ ਤੇ ਸਾਮਾਨਯ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਰਵੀ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। "ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੰਡ, ਪੌਣ-ਪਾਣੀ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਨੁਹਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਿਨਸਦਾ-ਵਿਗਸਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਗਗਨਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਦੁਮੇਲਮੁਖੀ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਆਲਾਂ, ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਸਮੂਹਕ ਆਸਾਂ ਅਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹੋ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਜ਼ਬੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਗਾਰੇ ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ ਦਾ ਸੁਭਾ ਕੀ ਹੈ। ਕਿਹੜੀਆਂ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।[3]

ਇਹਨਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੀ ਡਾ. ਰਵੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਜਰਖੇਜ਼ ਜ਼ਮੀਨ, ਢੁੱਕਵੇਂ ਸੁਅਸਥ ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਕੁਦਰਤੀ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਅਖਾੜਾ' ਤਾਂ ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਬਣੀ ਰਹੀ ਪਰੰਤੂ ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਆਪ ਸਿਰਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਕਦੇ ਨਿਰਵਿਘਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ 'ਤਬਾਹੀ ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਮੁੜ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਅਮਲ' ਹੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਨਾਂ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੱਲਰਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਪਾਸਾਰਾਂ 'ਗਲਬਾ ਤੇ ਤਬਾਹੀ' ਅਤੇ 'ਨਾਬਰੀ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ' ਦੀ ਦੁਅੰਦਆਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ:

> ਨਿਰੰਤਰ ਦਬਾਉ ਥੱਲੇ ਪਲਣ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਿਮਾਰ, ਬੌਣੀ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜੇ ਇਸ ਦਬਾਉ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਨਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਤੰਦਰੁਸਤ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੁਭਾ ਦੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਬਾਉ ਪ੍ਰਤਿ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੀ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਬਦਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।[4]

ਪਰ ਇਸ 'ਹੁੰਗਾਰੇ' ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਹਾਲਾਤ ਤੇ ਸੁਯੋਗ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ ਜੋ:

> ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤੀ। ਢੁਕਵੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਸੁਯੋਗ ਅਗਵਾਈ ਕਾਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ-ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ - ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲਗਭਗ ਦੋ-ਢਾਈ ਸੌ ਸਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਭਾਰੂ ਰਹੇ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਧਰਮ, ਸਾਹਿਤ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲਾ ਧਰਮ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ (ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਹੀ ਭਾਰੂ ਰਹੇ।[5]

ਡਾ. ਰਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਜਟਿਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪਕੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਧੂ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ 18ਵੀਂ-19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਉਚਿਤ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਰਵੀ ਭਾਰੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਬੜੇ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

> ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਜਾਂ ਪੈਂਟੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਅਮਲਾਂ ਅਤੇ ਖੱਬੀ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚਲੇ ਤਣਾਉ ਸਾਡੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ, ਸੋਚ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਤਣਾਉ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਸੁਭਾ ਵਾਲੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[6]

ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਹੋ ਰਹੀ ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਮਾਤ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਨੇ:

1. ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਮੰਡੀ ਉਸਾਰਨੀ ਸੀ।
2. ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਰਮਾਇਆ ਸਨਅਤ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਨਕ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਥਾਨਕ ਮੰਡੀ ਵਿੱਚ ਲਾਉਣਾ ਸੀ।
3. ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆਜੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ

ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਸੀ।

4. ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੰਬੜਨਾ ਸੀ।
5. ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਮੂਲੋਂ ਨਵੇਂ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਨਾਂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਡਾ. ਰਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਾਫ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਬਣ ਰਹੀ ਵਪਾਰਕ ਜਮਾਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਜ਼ਬੀ ਤੁਅੱਸਬ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਲਤ ਹੋਇਆ। ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਲਹਿਰ ਕੋਲ ਸਕਰਮਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਵੇਂ ਤੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਪਨਾ ਸਕੀਆਂ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ:

> ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਾਦੇਸ਼ਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਇੱਕ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ (ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ) ਤੋਂ ਦੂਸਰੀ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ (ਬੁਰਜ਼ੁਆ) ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਆਰਥਕ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਧਾਰਮਕ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਗਠਤ ਅਤੇ ਦੋਫਾੜ (Split) ਹੋ ਗਈ ਹੈ।[7]

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਵੀ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਤਰਕ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਾਰਗਤ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਨਿਖਰਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਇਹ ਮੁਜੱਸਮਾ ਬਣੀ ਸੀ, ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦਾ ਨਵਾਂ ਗੁਣਾਂਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਹਨ।

ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਵੀ ਇਸ ਮੂਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਹਰ ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਂ ਅਮਲ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮਧਿਅਸਥਾਂ (Mediaters) ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਥੂਲ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀਕ੍ਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

(ੳ) ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਨਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਮਾਨਵੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਵਿਚ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਹਿਲੂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਅਧਿਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਨਾ- ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ-ਦੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧਿਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਦੂਰੀ ਵਧ ਕੇ ਅਤਿ ਅਧਿਕ ਅਸਧਾਰਣ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਮਨੁੱਖੀ-ਕ੍ਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਧਾਰਣ ਪ੍ਰਤੀ-ਬਿੰਬਨ ਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਬਹੁਤ ਲੰਬਾ, ਪੇਚੀਦਾ ਅਤੇ ਦੁਅੰਦਾਤਮਕ ਹੈ

ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਧਾਰਣ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਨ ਦੀ ਇਹੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਆਪਣੇ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।[8]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸ਼ੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਲਾਮਈ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਸੋਚਾਂ/ਵਿਹਾਰਾਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਧੁਰ-ਅੰਦਰ ਗਹਿਰਾ ਸੰਪਰਕ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਮੂਲਕ ਵੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਬਿੰਬ ਸਾਮਾਨਯ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਮੂਹਮੁਖੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ, ਅੰਤਰਮੁਖੀ-ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਸਮੂਹਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਰਬਕਾਲੀ-ਸਮਕਾਲੀ, ਭਾਵਮੂਲਕ-ਵਿਵੇਕਮੂਲਕ, ਸੁਹਜਮਈ-ਆਦਰਸ਼ਮਈ, ਬਹੁ-ਅਰਥੀ-ਇਕ ਅਰਥੀ, ਸਹਿਚਾਰੀ-ਕ੍ਰਮਕੀ, ਰੂਪ-ਵਸਤੂ, ਦਿੱਖ-ਸਾਰ, ਕਾਲਪਨਿਕ-ਯਥਾਰਥਕ, ਇੱਛਤ-ਪ੍ਰਾਪਤ, ਸਰਲ ਅਰਥ-ਅਸਲ ਅਰਥ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਧੜਕਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਆਪਸੀ ਗਹਿਰੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਬੇ-ਬੁਨਿਆਦ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ। ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਵੀ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚਲੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਲੋਕਰਾਜੀ ਉਦਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਮੁਹਾਜ਼ ਸੀ ਜੋ ਤੀਹਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪਸਰ ਰਹੀਆਂ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਵਿਰੋਧੀ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਇਆ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਸਦਕਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਲੋਕਰਾਜੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛਾ ਛੁਡਾ ਕੇ ਸਕਰਮਕ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਨਾ ਜੁੜ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਖਵਾਉਂਣ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਈ ਰਹੀ। ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਰਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੀ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਆਪਕ ਮੋਰਚੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਫਲਸਰੂਪ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪੱਖ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣੋ ਨਾ ਬਚ ਸਕਿਆ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਵਾਂਗ ਇਹ ਲਹਿਰ ਰਾਜਨੀਤਕ,

ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜਿਹੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਂਝੇ ਉਦੇਸ਼ ਮੁੱਖ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵੀ ਇਹ ਲਹਿਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਵਿੱਚ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀ' ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ 'ਅਧਿਕ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ' ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ 'ਜਨਤਾ ਦੀ ਠੋਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ। 'ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਜਮਹੂਰੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਲਾਮਬੰਦ ਜਮਾਤ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਮਾਤੀ ਧਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੀ।'

ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਘਾੜਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨਤਕ ਉਭਾਰ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੌਮੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆਜੀ ਦੇ ਹੱਥ 'ਚ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਲੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਰੱਖਦਿਆਂ ਆਖਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਜਮਹੂਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਦਿੱਖ, ਮੁਹਾਵਰਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਫਿਊਡਲ ਤੇ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲਈ ਦਰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਵਾਲੀ, ਕਿਸਾਨ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਭਖਾਉਂਣ ਵਾਲੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਰਚੇ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪਰਤਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ:

> ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਰੋਮਾਂਟਿਕ, ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ, ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਪੈਂਟੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ। ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਂਟੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਫਿਊਡਲ ਖਾਸੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧ ਸਕੀ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ - ਅਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਅਖੌਤੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਫਿਊਡਲ ਅਤੇ ਪੈਂਟੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਮੰਤੀ ਜਕੜਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ।[8]

ਡਾ. ਰਵੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਤੋਰਨ ਲਈ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਮਲੇ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਨਾਉਂਦਿਆਂ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਉਭਰਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਜਾਂ ਨਾਅਰਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਜਗੀਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਉਭਾਰ, ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਝਗੜੇ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ, ਕੈਰੀਅਰਇਜ਼ਮ, ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਖੇਤਰੀਵਾਦ, ਵੱਖਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲ, ਕਾਲੇ ਧਨ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਹਵਸ, ਉਪਰਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸੌੜੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਮੋਰਚਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਡਾ. ਰਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਮੰਨਦਾ ਰਿਹਾ।

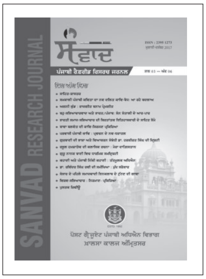
ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਰਵੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ

ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ, ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੀਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਲੇਖ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ:

1. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 13
2. ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, **ਵਿਰਸਾ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ**, ਪੰਨਾ 59
3. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 59
4. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 60
5. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 62
6. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 65-66
7. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 143-144
8. ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ (ਸੰਪਾ.), **ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-7

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਗਾਥਾ :
'ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ' ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ



ਵਰਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ
ਖੋਜਾਰਥੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ
9814392225
kaurvarinderjit45@gmail.com

ਰੂਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਅਕਤੂਬਰ 1917 ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਇਨਕਲਾਬ ਆਇਆ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵੱਡੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਕ ਊਚ-ਨੀਚ ਰਹਿਤ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲ਼ੇ ਸ਼ਾਂਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਆਪਣੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬਣਾਈ। ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ 1818 ਵਿਚ ਜਨਮੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਅਤੇ ਦਾਸ ਕੈਪੀਟਲ ਲਿਖ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖ਼ਾਕਾ ਉਲੀਕਿਆ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਗਲਸ ਨੇ ਲਿਖਿਆ, "ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੱਥੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਖ਼ਤਮ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਕੌਮ ਹੱਥੋਂ ਦੂਜੀ ਕੌਮ ਦੀ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਤਨਾਸਬ ਨਾਲ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਵਿਰੋਧ, ਕੌਮਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਵਿਰੋਧ ਖ਼ਤਮ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸੇ ਤਨਾਸਬ ਨਾਲ ਇਕ ਕੌਮ ਦੀ ਦੂਜੀ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਘਟਦੀ ਜਾਵੇਗੀ।"[1] ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ਼ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੋਵੇ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਚੱਲਣ, ਧਰਮ ਦਾ ਕੀ ਰੋਲ ਹੋਵੇ ਆਦਿ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜੁਆਬ ਇਸ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਦੱਸੀ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਕ ਸਾਫ ਖਾਲੀ ਮੈਦਾਨ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾਏਗੀ, ਬਸ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਹਟਾਇਆ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਸੋਸ਼ਲਿਸ਼ਟ ਸਮਾਜ ਰੱਖ ਦਿਤਾ- ਅਜੇਹਾ ਨਜ਼ਾਮ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਬੁਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੱਢ ਲਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਤੇ ਚੰਗੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ।[2] ਇਸ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਰਮਨੀ, ਰੂਸ, ਫ਼ਰਾਂਸ, ਇਟਲੀ, ਗਰੀਸ, ਇੰਗਲੈਂਡ, ਨੋਰਥ ਕੋਰੀਆ, ਭਾਰਤ, ਚੀਨ, ਵੀਅਤਨਾਮ, ਲਾਊਸ, ਕਿਊਬਾ, ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਬਣੀਆਂ। ਰੂਸ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਵਲਾਦੀਮੀਰ, ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਰੂਸ ਵਿਚ ਠੀਕ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਇਨਕਲਾਬ ਰਾਹੀਂ ਰੂਸ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ਼ ਗ਼ਰੀਬੀ-ਅਮੀਰੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਇਕ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲ਼ੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ਼ ਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ। ਜਿਹੜਾ ਰੂਸ 1917 ਤਕ ਯੂਰਪ

ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪੱਛੜਿਆ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਆਧਾਰਿਤ ਮੁਲਕ ਸੀ। ਉਹ 1960-70 ਤੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਫੌਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਗੁਆਂਢੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਕਰਵਾ ਕੇ ਇਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਤੇ ਇਸਦਾ ਨਵਾਂ ਨਾਮ ਸੋਵੀਅਤ ਰੂਸ ਜਾਂ USSR (Union Soviet Socialist Republics) ਬਣ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿਹੜੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਖ਼ੁਦ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਵਿਕਾਸ (Dialectical Materialism) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਖੜੀ ਸੀ। ਉਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਣੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨੀਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ।

'ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ' ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਲੇਖਕ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਅਤੇ ਰੂਸ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਚੰਗੇ ਪੱਖ, ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਮਾੜੇ ਪੱਖ ਅਤੇ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ।

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਚੰਗੇ ਪੱਖ

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਹਿਤ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ, ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਜਾਗਰੂਕ ਕੀਤਾ। ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਕ ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ਾ ਬੰਦਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਦੋਸਤੋ ਸਾਡੇ ਅਧਿਆਪਕ ਸਾਡੇ ਨਾਲ਼ੋਂ ਵੱਧ ਜਾਣਦੇ ਨੇ ਕਿ 1990 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਦੂਗਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਮਾਸਕੋ ਵੱਲੋਂ ਮਹਾਨ ਰੂਸੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਬਹੁਤ ਸਸਤੇ ਤੇ ਵਧੀਆਂ ਕੁਆਲਟੀ ਵਿਚ ਛਾਪ ਕੇ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭੇਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਇਸ ਨਾਲ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੇਤ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪੱਧਰ ਉੱਚਾ ਹੋਇਆ।

> ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਠੀਕ ਗ਼ਲਤ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਲੇਖਕ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਪਾਸਤਰਨਾਕ, ਅਹਿਰਨਬੁਰਗ, ਸ਼ੋਲੋਖਵ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਚੰਗੇ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਲੱਖਾਂ ਦੀ ਤਦਾਦ ਵਿਚ ਛਪਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੌਖੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਮਿਲਦੀਆਂ।[3]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਗ਼ਰੀਬੀ ਬਿਲਕੁਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਗ਼ਰੀਬ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ਼ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਮੰਗਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਨਾਗਰਿਕ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਸਰਕਾਰ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦੀ ਸੀ।

> ਮੰਗਤੇ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਰਹੇ, ਮਾਸਕੋ ਵਿਚ ਗ਼ਰੀਬੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਸਦੀ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੱਪੜੇ, ਰੰਗ, ਬਣਤਰ ਤੇ ਸੁਹਜ ਸੁਆਦ ਪੱਖੋਂ ਵੱਖਰੇ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ ਪਰ ਕੀਮਤ ਜਾਂ ਤੜਕ ਭੜਕ ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਓਂ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਸਨ ਜਾਪਦੇ। ਉਦੋਂ ਤੀਕ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਲੀ ਤੇ ਬੰਬਈ, ਦੋ ਹੀ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇਖੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਘੋਰ ਗ਼ਰੀਬੀ ਤੇ ਭੜਕਾਊ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਵੱਖਰੇਵਾਂ ਇੱਕਦਮ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਚੁੱਭਦਾ ਹੈ।[4]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਜ਼ਾਦੀ ਸੀ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਮਰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਮਰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਹਰੇਕ ਕੰਮ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਸਨ। ਡਾਕਟਰ, ਲੈਕਚਰਾਰ, ਵਕੀਲ ਦੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਸੋਵੀਅਤ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਟੈਕਸੀ ਵੀ ਚਲਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸੋਵੀਅਤ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ, ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਬਰਬਾਰੀ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਮਿਹਨਤ, ਵਿਦਿਆ, ਸਰਬ ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ, ਪਰਵਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪਰਦਾ ਚੁਕ ਦਿਤਾ ਅਤੇ ਘਰੋਗੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਪਰੇ ਲਾਹ ਸੁੱਟੀਆਂ।[5]

ਦੋਨ (ਡਾਨ) ਦਰਿਆ ਤੇ ਵੱਸੇ ਸ਼ਹਿਰ ਰੋਸਤੋਵ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲ਼ੇ ਵਲੋਦਿਆ ਦੀ ਤਲਾਕਸ਼ੁਦਾ

ਮਾਂ ਟੈਕਸੀ ਚਾਲਕ ਸੀ.....ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਮੋਢੇ ਨਾਲ ਮੋਢਾ ਡਾਲ ਕੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲ਼ੀ ਸੋਵੀਅਤ ਔਰਤ ਦਾ ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਜਿਊਂਦਾ ਜਾਗਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਸੀ।[6]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਰੋਟੀ, ਕੱਪੜਾ, ਮਕਾਨ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈ ਗਈ। ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪੈਨਸ਼ਨ ਤੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਵਸੇਬਾ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈਆਂ ਗਿਆ ਸੀ। ਇੱਕ ਹੀ ਫਲੈਟ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ-ਉੱਚੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਮਰਾ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਮੁਤਾਬਿਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਵਿੱਚ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਵਸੇਬਾ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਨਾ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਆਬਾਦੀ ਵੱਧ ਸੀ ਤੇ ਮਕਾਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘੱਟ। ਏਸ ਲਈ ਮਾਸਕੋ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸਾਂਝੇ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਨਵੀਂ ਉਸਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਮਕਾਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਫ਼ਲੈਟ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।[7]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੇ ਮੁਫ਼ਤ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਡਾਕਟਰਾਂ, ਇੰਜੀਨੀਅਰ, ਨਰਸਾਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਨ। ਉੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਵੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਨ। ਸਾਰੇ ਬੱਚਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਕਲਾਸ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ਼ ਪੜ੍ਹਾਇਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬੱਚਾ ਵੱਡਾ ਹੋ ਕੇ ਕੁੱਝ ਨਵਾਂ ਕਰ ਸਕੇ।

ਸੱਤਵੀਂ ਜਮਾਤ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ ਪੜ੍ਹ ਰਹੀ ਸੀ। ਹਰ ਮੇਜ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜਾਣਾ, ਹਰ ਇੱਕ ਕੋਲ਼ ਪੂਰਾ-ਪੂਰਾ ਅਪਰੇਟਸ ਸਾਰੇ ਸਾਲਟ, ਤੇਜ਼ਾਬ ਪਏ ਹੋਏ ਤੇ ਸੱਤਵੀਂ ਵਿਚ ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਪੜ੍ਹ ਰਹੇ ਸਨ। ਮੈਂ ਉਹ ਗਿਆਰ੍ਹਵੀਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ। ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਕੂਲ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ-ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[8]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਅਨਪ੍ਹੜ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਕਰੀਬਨ ਮੁੱਕ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਚੇਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ 1917 ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਸਮੇਂ ਰੂਸ ਯੂਰਪ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੱਛੜੇ ਕਿਰਸਾਨੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਇਹ ਦੇਸ਼ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਨੰਬਰ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਸੀ। ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਦਿਆਲੇ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਦਿਨਾਂ ਤੀਕ ਪੜ੍ਹਾਈ ਮੁਫ਼ਤ ਸੀ ਤੇ ਅਗਲੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਾਸਤੇ ਵਜ਼ੀਫ਼ਾ ਮਿਲ਼ਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਆਪਣੇ ਮਾਪਿਆਂ ਤੇ ਭਾਰ ਨਾ ਬਨਣ।

ਮੈਂ ਕੋਈ ਵਿੱਦਿਅਕ ਮਾਹਿਰ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੋਵੀਅਤ ਵਿਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ਼ ਕਰ ਸਕਣ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਤਜ਼ਰਬਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਫੇਰ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਚੋਖੀ ਵਿਕਸਤ ਸੀ। ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਚੇਰੀ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਤਾਂ ਚੰਗੇ ਪੜ੍ਹੇ ਗੁੜ੍ਹੇ ਮਾਹਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕਾਂ (ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੀ ਹੈ) ਦਾ ਗਿਆਨ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਕੰਮ-ਚਲਾਊ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[9]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਬਹੁਤ ਤਜ਼ਰਬਾ ਸੀ ਤੇ ਉੱਥੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਉਹਨਾਂ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜੋ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਬਾਰੇ ਡੂੰਘਾ ਗਿਆਨ ਸੀ ਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵੇਲ਼ੇ ਉਹ ਹਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਦਿਨਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨਾਲ਼ੋਂ ਵੱਧ ਯਾਦ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਬਾਹਰੀ ਖੇਤਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਸੀ।

ਪ੍ਰਿਤੋਵਨਾ ਛੋਟੇ ਕੱਦ ਤੇ ਛੋਟੇ ਵਾਲ਼ਾਂ ਵਾਲ਼ੀ ਇਕਹਿਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪੰਤਾਲੀ ਕੁ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ

> ਔਰਤ ਸੀ। ਰੂਸੀ ਦੀ ਪੈਂਤੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਾ ਕੇ ਉਸਨੇ ਦਸ ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਏਸ ਕਾਬਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਸਾਲ ਮੁੱਖ ਵਿਭਾਗ ਵਿੱਚ ਰੂਸੀ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰ ਸੁਣ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਣ ਜੋਗੇ ਹੋ ਗਏ।[10]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਡਾਕਟਰੀ ਸਹੂਲਤ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁਫ਼ਤ ਸੀ। 60 ਸਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰੇਕ ਬਜ਼ੁਰਗ ਨੂੰ ਪੈਨਸ਼ਨ ਰੋਟੀ, ਦੁੱਧ, ਮਾਸ, ਬਹੁਤ ਸਸਤਾ ਮਿਲਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲ਼ੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਪੈਸੇ ਜੋੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਹਿੰਗਾਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਤਮ ਸੀ ਤੇ ਲੋਕ ਵੀ ਸਾਦਾ ਤੇ ਸਰਲ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।

> ਇਨਕਲਾਬ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਗਰਤੀ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਸੀ, ਪਿਛਲੇ ਸੱਠ ਵਰ੍ਹਿਅ ਵਿਚ ਸੋਵੀਅਤ ਜਨਤਾ ਦਾ ਆਰਥਕ ਪੱਧਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।[11]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਨੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ਼ੋਂ ਇੱਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਹੀ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਭਾਰੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਨੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਸੋ ਦੇਸ਼ ਨੇ ਰਾਕਟ ਵੀ ਬਣਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ।

> ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੱਠ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਹਾਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਤੇਲ, ਇਸਪਾਤ, ਖਣਿਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਕੱਢਣ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਸੀ।[12]

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਾੜੇ ਪੱਖ

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮੀਡੀਆ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੀ। ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੀ ਖ਼ਬਰਾਂ ਛਪਦੀਆਂ ਸਨ। ਮੀਡੀਆ ਅਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ / ਥੁੜਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਖ਼ਬਰਾਂ ਛਾਪਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਟੀ. ਵੀ. ਉੱਪਰ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹੜਤਾਲਾਂ, ਦੰਗੇ, ਲੋਕ, ਬੇਘਰ, ਜ਼ੁਲਮ, ਮਹਿੰਗਾਈ ਆਦਿ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਹੀ ਦਿਖਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ।

> ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦੋ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਅਖ਼ਬਾਰ ਸਨ: ਪ੍ਰਾਵਦਾ (ਸੱਚ) ਤੇ ਇਜ਼ਵੇਸਤੀਆ (ਖ਼ਬਰਾਂ)। ਉਨ੍ਹੀਂ ਦਿਨੀਂ ਪ੍ਰੈਸ ਉੱਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਾਬਤੇ ਦਾ ਮਖ਼ੌਲ ਉਡਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ 'ਸੱਚ' ਪ੍ਰਾਵਦਾ ਵਿਚ ਖ਼ਬਰਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਤੇ ਖ਼ਬਰਾਂ (ਇਜ਼ਵੇਸ਼ੀਆ) ਵਿਚ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ।[13]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਰੂਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕੁੜੀ ਜਾਂ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ਼ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਉੱਪਰ ਮਨਾਹੀ ਸੀ। ਜੋ ਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਦੀ ਅਹਿਮ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਸੀ।

> ਰੂਸੀ ਆਂਟੀ ਤੋਮਾਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਨਾਲ਼ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਸਤਾਲਿਨ ਦੀ ਸਖ਼ਤੀ ਦੇ ਦੌਰ ਦਾ ਜ਼ਮਾਨਾ ਸੀ। ਵਿਆਹ ਤਾਂ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ ਪਰ ਆਂਟੀ ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਹੋ ਗਈ।[14]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਜ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲ਼ੇ ਵਿਅਕਤੀ ਕਈ ਵਾਰ ਜੇਲ੍ਹ ਵੀ ਜਾਂਦੇ ਵੀ ਸਨ। ਉੱਥੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡਰ ਸੀ ਕੇ ਜੋ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਵੀ ਸੀ ਉਹ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕੇ ਮੈਂ ਆਸਤਕ ਹਾਂ।

> ਜਦੋਂ ਆਸਤਕ ਹੋਣਾ ਵੀ ਤੁਹਾਡੇ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸੋ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਿੱਧਾ ਸੁਆਲ ਅਜੇ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸੰਸੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੋਈ ਅਪਣੀ ਆਸਤਕਤਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕੇ ਵੀ ਰਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ।[15]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਦੋ ਹੋਰ ਵੱਡੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਨ, ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਮਹਿੰਗਾਈ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਸਤੂ ਦੁਕਾਨਾਂ ਤੋਂ ਬਰਾਮਦ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਕ ਲੀਟਰ ਦੁੱਧ ਦੀ ਥਾਂ ਦੋ ਲੀਟਰ ਦੁੱਧ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੇਬ ਨੂੰ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਜ਼ਾਰ ਦੁਪਹਿਰ ਤਕ ਹੀ ਖ਼ਾਲੀ

ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਫਰਿੱਜ਼ਾਂ ਭਰੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਦੂਜੀ ਸਮੱਸਿਆ ਪਾਉਣ-ਪਰਚਾਉਣ ਦੀਆਂ ਵਧੀਆ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਦੇਸ਼ ਨੇ ਭਾਰੀ ਉਦਯੋਗਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਉੱਥੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦਿੱਤਾ।

> ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਭਾਰੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਨੇ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਹਲਕੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੋ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਾਕਟ ਤਾਂ ਬਣਦੇ ਸਨ ਪਰ ਚੰਗੀਆਂ ਜੁੱਤੀਆਂ ਦਰ-ਆਮਦ ਕਰਨੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ।[16]

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਊਣਤਾਈ ਰਿਸ਼ਵਤ-ਖੋਰੀ ਵੀ ਸੀ। ਰੂਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਾਂਗ ਪੈਸੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਦੇਣੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ।

> ਮੈਂ ਅਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਸਾਲ ਕਨੈਡਾ ਜਾਣ ਲਈ ਇਜ਼ਾਜਤ ਮੰਗੀ ਪਰ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਉਪਕੁਲਪਤੀ ਖਾਰਿਊਕੋਵ ਬਾਰੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ ਕੇ ਉਹ ਸਕਾਚ ਵਿਸਕੀ ਦੀ ਬੋਤਲ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।[17]

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਹਿੰਗਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ਼ ਪੈਸੇ ਬਹੁਤ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਰੂਸੀ ਜੁੱਤੀ ਜਿਹੜੀ 20 ਰੂਬਲ ਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਇਤਾਲਵੀ ਜੁੱਤੀ ਜਿਹੜੀ 300 ਰੂਬਲ ਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ਰੀਦਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਨਾਲ਼ ਜਪਾਨ ਨੇ ਉੱਥੇ ਹੌਲ਼ੀ-ਹੌਲ਼ੀ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਜਮਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਤੇ ਫਿਰ ਜਪਾਨ ਦਾ ਟੀ. ਵੀ. ਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਖ਼ਰੀਦਣ ਲਈ ਲੋਕ ਦਸ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇਣ ਲਈ ਵੀ ਤਿਆਰ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਿਰ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ਼ ਜੋ ਬਚਤ ਹੁੰਦੀ ਉਹ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਹਿੰਗਾਈ ਵੱਧਣ ਲੱਗ ਪਈ।

> ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਚੋਰੀ ਵਿਕਣ ਵਾਲ਼ੀ ਹਰ ਇਤਾਲਵੀ, ਜੁੱਤੀ ਹਰ ਜਪਾਨੀ ਟੀ. ਵੀ. ਤੇ ਜਰਮਨ ਦੀ ਟੇਪ ਰਿਕਾਡਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਨਿਆਰੇ-ਪਣ ਦਾ ਰੰਗੀਨ ਤੇ ਲੁਭਾਉਣਾ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਸੀ। ਪਰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਸੀ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਪੈਰ ਦੇ ਨਸੀਬ ਵਿਚ ਇਹ ਜੁੱਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।[18]

ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸੱਟ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਮਾਰੀ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ, ਬੱਚਾ ਸੰਭਾਲ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪਲਣ ਕਾਰਨ ਰੂਸ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਨਿਖਿੱਧ ਸਾਬਤ ਹੋਈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਇਕ ਇਮਾਨਦਾਰ ਤੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ਾ ਰੂਸੀ ਬੰਦਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਾ-ਕਾਮਯਾਬ ਰਿਹਾ। ਨਤੀਜੇ ਵੱਜੋਂ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਖੇਰੂ-ਖਰੂ ਹੋ ਗਿਆ।ਖੇਰੂ-ਖੇਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਰਾਸ਼ਟਰਪਤੀ ਮਿਖਾਈ ਗੋਰਬਾਚੋਵ ਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਕੋਈ ਬਦਲਾਅ ਪ੍ਰਬੰਦ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਸ ਵਿਚ ਹਫੜਾ-ਦਫੜੀ ਮਚ ਗਈ। ਚੌਂਕਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਲੈਲਿਨ ਦੇ ਬੁੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪੁਟਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਹਲਾਤ

ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ 1991 ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਹਿੰਗਾਈ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ਼ ਵੱਧ ਗਈ ਸੀ। ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਕਰੰਸੀ ਛਪਣ ਨਾਲ਼ ਦਸ ਤੇ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਨੋਟ ਛਪ ਗਏ। ਮਹਿੰਗਾਈ ਏਨ੍ਹੀਂ ਵੱਧ ਗਈ ਕਿ ਲੋਕ ਟੈਕਸੀ ਦਾ ਕਰਾਇਆ ਵੀ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਨ।

> ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਰੂਬਲ! ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਧੱਕਾ ਹੈ। ਡੇਢ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੀ ਆਖ਼ਰੀ ਰੂਸ ਫੇਰੀ ਸਮੇਂ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਹਵਾਈ ਟਿਕਟ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਰੂਬਲ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਹਾਵਾਈ ਅੱਡੇ ਤੱਕ ਦਾ ਕਰਾਇਆ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਰੂਬਲ।[19]

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਗ਼ਰੀਬੀ ਤੇ ਭੁੱਖਮਰੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੈਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਿੰਗਾਈ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਪੂੰਜੀ ਜਮ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖਦੇ ਤੇ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਇਕ ਦਮ ਫੈਲਾਅ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਭੁੱਖ-ਮਰੀ ਪੈ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੋ ਲੋਕ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਂਦੇ ਸਨ ਉਹ ਸੜਕਾਂ ਉੱਪਰ ਉੱਤਰ ਆਏ ਸਨ।

> ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਭੁੱਖੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੈਨੂੰ ਐਤਕੀਂ ਮਾਸਕੋ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਦਿਸੀਆਂ। ਚੰਗੇ ਭਲੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਏ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਕਿਉਸਕਾਂ ਕੋਲ਼ ਪਈਆਂ ਗੰਦ-ਟੋਕਰੀਆਂ ਵਿਚ ਅੱਧ ਖਾਧੇ ਸੈਂਡਵਿਚ ਲੱਭ ਕੇ ਖਾਂਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ। ਕੱਪੜੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਲੇ ਵੇਲਿਆਂ ਦੇ ਹੀ ਖ਼ਰੀਦੇ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਭੁੱਖ ਤਾਂ ਰੋਜ਼ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜੋੜੀਆਂ ਕਮਾਈਆਂ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਕਾਰਨ ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਚੰਦ ਕੌਡੀਆਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ।[20]

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਿੱਥੇ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਦਾ ਪਾੜਾ ਵਧਿਆ ਉੱਥੇ ਇਸ ਪਾੜੇ ਨਾਲ਼ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਵੀ ਬੜਾਵਾ ਮਿਲਿਆ। ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਸਮੇਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਰਕਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕੋਲ਼ ਵਿਹਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਉਣ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਕੰਮ ਖੁੱਸ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਹਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਗਿਆ।

> ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਧ ਰਹੇ ਇਸ ਆਰਥਕ ਪਾੜੇ ਕਾਰਨ ਜੁਰਮ ਵੀ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵੱਧ ਗਿਆ। ਕੇਂਦਰੀ ਮਾਸਕੋ ਵਿਚ ਦਿਨ ਦਿਹਾੜੇ ਗੋਲ਼ੀਆਂ ਚੱਲਣੀਆਂ ਹੁਣ ਆਮ ਗੱਲ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[21]

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਟੁੱਟਣ ਸਮੇਂ ਵੱਡੀਆਂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦਾ ਨਿਵੇਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਮਾਨ ਵੇਚਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਪੈਸਾ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਰੂਸ ਵਿਚ ਡੈਨਮਾਰਕ ਦੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ, ਨਿਊਜੀਲੈਂਡ ਤੋਂ ਆਇਆ ਬੱਕਰੇ ਦਾ ਮਾਸ, ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਚਾਕਲੇਟ, ਜਪਾਨ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਆਦਿ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਰੀਦਣ ਲੱਗ ਪਏ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਬੋਰਡ ਲਗਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ।

> ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਸੜਕਾਂ ਤੇ ਦਿੱਸੀ ਤੇ ਉਹ ਸੀ, ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ। ਅਮਰੀਕੀ, ਫਰਾਂਸੀਸੀ, ਕੋਰੀਆਈ, ਜਪਾਨੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕਰਦੇ ਦਸ ਬਾਈ ਪੰਦਰਾਂ ਫੁੱਟ ਦੇ ਵੱਡੇ ਬੋਰਡ ਸੜਕਾਂ ਦੇ ਦੁਹੀਂ ਪਾਸੀਂ ਹਰ ਵੀਹ ਵੀਹ ਗਜ ਦੀ ਵਿੱਥ ਤੇ ਲੱਗੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ।[22]

ਸੋਵੀਅਤ ਟੁੱਟਣ ਸਮੇਂ ਜਿੱਥੇ ਰੂਸ ਵਿਚ ਵਿਦਿਅਰਥੀਆਂ ਦੇ ਵਜੀਫੇ ਬੰਦ ਹੋ ਗਏ, ਬੁੱਢਾਪਾ ਪੈਨਸ਼ਨਾਂ ਬੰਦ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਮੁਫ਼ਤ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੀ ਸਕੀਮ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਮੁਫ਼ਤ ਡਾਕਟਰੀ ਸਹੂਲਤ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸਮੇਂ ਰੂਸ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰੀ ਇਲਾਜ ਬਹੁਤ ਮਹਿੰਗਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਇਲਾਜ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਸੀ।

> ਹੁਣ ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਿਆਂ ਵਾਲ਼ੀ ਮੁਫਤ ਡਾਕਟਰੀ ਤਾਂ ਰਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਪੈਨਸ਼ਨ ਸ਼ੁਦਾ ਤੋਮਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਿੱਜੀ ਡਾਕਟਰ ਕੋਲ਼ੋਂ ਇਲਾਜ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਮਾਲੀ ਪੁੱਜਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੋ ਉਹ ਹੁਣ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਦੰਦਾਂ ਦੀ ਬੀੜ ਬਦਲਾਉਣ ਆਈ ਸੀ।[23]

ਜਿੱਥੇ ਸੋਵੀਅਤ ਸਮੇਂ ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਦੇਣੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ ਸੋਵੀਅਤ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੀਆਂ ਤਨਖਾਹਾਂ ਬਹੁਤ ਘਟ ਗਈਆਂ ਸਨ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ਼ ਸਕੂਲਾਂ ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰੀ ਇਨ੍ਹੀਂ ਵੱਧ ਗਈ ਕੇ ਅਧਿਆਪਕ ਵੀ ਪੇਪਰ ਪਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਰਿਸ਼ਵਤ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ।

> ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੂੰ ਤਨਖਾਹ ਏਨ੍ਹੀ ਘੱਟ ਮਿਲਦੀ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਬਹੁਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਹੁਣ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਕੋਲ਼ੋਂ ਚੰਗੇ ਨੰਬਰਾਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੇਪਰ ਪਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਵਸੂਲ ਕੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਤੋਰਦੇ ਸਨ।[24]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਆਉਣ ਨਾਲ਼ ਰੂਸ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕੁਝ ਊਣਤਾਈਆਂ ਸਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਰੂਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੁਧਾਰ ਆਇਆ। ਰੂਸ ਵਿਚ ਅਮੀਰੀ, ਗ਼ਰੀਬੀ ਦਾ ਪਾੜਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਮੁਫ਼ਤ ਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਦਿਆ ਮਿਲਣ ਕਾਰਨ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। 1991 ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਉਣ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਗੜ ਗਈ। ਮਹਿੰਗਾਈ ਵੱਧ ਗਈ, ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ਼ੋਂ ਕੰਮ ਖੁੱਸ ਗਿਆ ਤੇ ਉੱਥੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ। ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਸਤਾਂ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਪੈਸਾ ਵਿਦੇਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ (ਜਪਾਨ, ਅਮਰੀਕਾ, ਡੈਨਮਾਰਕ) ਆਦਿ ਨੇ ਰੂਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਜਮਾਉਂਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਲਏ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲ਼ਾ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਚੁਕਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਵੱਡਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਦਮ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਨਾ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਪੀਆਂ। ਹੌਲ਼ੀ-ਹੌਲ਼ੀ ਕਮਿਊਨਿਓਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਫ ਵਲੇਟੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ ਪਰੰਤੂ ਇਸਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਰਾਜ ਬਣਨ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਦਿਖਾ ਦਿੱਤਾ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਅਫਾਨਾਸੇਵ, ਵ., **ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ**, ਪੰਜਾਬ ਬੁਕ ਸੈਂਟਰ, ਜਲੰਧਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1970, ਪੰਨਾ ਨੰ. 225.
2. ਮਲਹੋਤਰਾ ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.), **ਐਮਿਲ ਬਰਨਸ**, ਪੰਜਾਬ ਬੁਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2015. ਪੰਨਾ ਨੰ. 83, 84.
3. ਸੁਕੀਰਤ, **ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1999, ਪੰਨਾ ਨੰ. 18.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 28.
5. **ਅਨਾਮ**, **ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ**, ਨਵਯੁਗ ਪ੍ਰੈਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1967, ਪੰਨਾ ਨੰ. 86.
6. **ਸੁਕੀਰਤ**, **ਬਾਤ ਇਕ ਬੀਤੇ ਦੀ**, ਪੰਨਾ ਨੰ. 29.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 32.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 35.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 36.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 37.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 38.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 40.
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 17.
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 30.
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 33.
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 40.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 44.
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 40
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 14.
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 16.
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 18.
22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 83.
23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 114.
24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 102.

ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ :

ਨਿਰਮਾਣ- ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਮਾਨਵੀ-ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਨਪਨ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਆਧਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੇ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਕਸਦ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸੰਕਲਪੇ/ਸਿਰਜੇ ਗਏ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕੋਈ ਇਕ ਦਿਨ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਪਿੱਛੇ ਬਹੁ-ਆਯਾਮੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਲੰਬਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਨਿਰੋਲ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੂਪ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਤਪਾਦਿਤ ਮਾਲ ਲਈ ਖਪਤਕਾਰੀ ਮੰਡੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੰਡੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਸੰਬੰਧੀ ਨੀਤੀਆਂ ਇਕ ਸੋਚੀ ਸਮਝੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਤਹਿਤ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ।ਇਸ ਸੋਚੀ ਸਮਝੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ G-7 ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ, ਇੰਗਲੈਂਡ, ਜਰਮਨੀ, ਇਟਲੀ, ਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਕੋਲ ਜਿੱਥੇ ਮਜਬੂਤ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਸਰਵ-ਸੰਪੰਨ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹੀ-ਮੰਡੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਜੀਕਰਨ, ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸਦਕਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਪਰਕ ਵਧਿਆ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪਾਦਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਉਪਲੱਬਧਗੀ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ-ਪੱਧਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋਈਆਂ। Robert J. Halton ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> Globalization is taken as primarily economic phenomena associated with market deregulation, free trade, foreign direct investment & corporate power.It effects of this economistic approach on

ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਕੌਰ
ਪੋਸਟ-ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਆਰ.ਐੱਸ.ਡੀ. ਕਾਲਜ, ਫ਼ਿਰੋਜ਼ਪੁਰ
9417326415
ecocomrsdcollege@gmail.com

broader social life are reflected in economic discourse, business and jouranalism, significant strands within political economy and world system theory.[1]

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸਦਕਾ ਵਪਾਰਕ ਫੈਲਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਹੈਰਾਨਕੁੰਨ ਤੇਜ਼ੀ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਅਹਿਮ-ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕੋਡਾਂ ਨੂੰ ਡੀ-ਕੋਡ ਕਰਨਾ ਪੂਰਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਸਥਾਨ-ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਵਧਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ Yi- Wang ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

Globalization is an overwhelming world trend. Multinational corporations manifacture products in many countries and sell it to consumers around the world, Money, teconology and raw material move ever more swiftly across national borders along with products and finances,Idea and culture circulate more freely. As a result, law, economies and social movements are forming at the international level.[2]

ਆਰਥਿਕਤਾ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਨੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ। ਆਰਥਿਕਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਨੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ/ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਮਨ-ਇੱਛਤ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਤ-ਦੇਸ਼ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ। ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਸ਼ਾਪਿੰਗ ਸੈਂਟਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਇੱਛੁਕ ਹਨ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਿਤ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਬੇਰੋਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਨੀਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਚਰਮ-ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ (ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਦਿ) ਘੁਸਪੈਠ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜੀ ਬੇਹੱਦ ਗਹਿਰੀ ਪਰ ਅਦਿੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਮਕਸਦ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹੀ-ਮੰਡੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰੀਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ (Global Culture) ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਗਹੁ-ਗੋਚਰਾ ਚਰਚਿਤ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ (Process) ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਇਆ ਜਾਂ ਵਖਰਿਆਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੋਲ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਜਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਤਾਂ ਵਰਗੇ ਆਧਾਰ-ਭੂਤ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਦਾਰਥਕ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਾਨਵੀ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਰ ਪਾਸਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਸਨਮੁੱਖ

ਅਨੁਕੂਲ-ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਪਰਸਿਥਿਤੀਆਂ ਲਗਭਗ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ,ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਗਲੋਬਲ ਪਿੰਡ (Global Village) ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀਆ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੋੜਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੋ ਨਿਬੜਨ। ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਕੰਪਨੀਆਂ ਉਪਭੋਗੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਉਤਪਾਦ ਵਰਤਣ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।ਜਿਹੜੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜਰੂਰਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ Robertson ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ:

> Globalization is preferable to internationalization (Inter nation-state exchanges) due to which the world becomes united. The process of global compression led to the high degree of global complexity and intensified cultural conflicts due to imperial hegemony of single nation or power block or triumph of a trading company..................... current phase of globalization process could be said to entail the production of Global Culture.[3]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਰਲਣਾ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਨ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਏਜ਼ਾਜ ਅਹਿਮਦ ਦਾ ਕਥਨ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ:

> ਅਖੌਤੀ ਉੱਚ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਚਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਬਹੁਮਤ (ਆਮ ਲੋਕਾਂ) ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਤੇ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਲੱਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਹਰਾ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀ ਹੈਸੀਅਤ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਹਨ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਤੇ ਪਾਲਣਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਅਤੇ ਤਾਕਤਵਰ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਣ ਦਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਬਹੁਮਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਣ ਦਾ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4]

ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਾਅਵੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮ੍ਹਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਗਲੋਬਲ-ਵਰਗ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਯਤਨ ਆਰੰਭੇ ਅਤੇ ਗਲੋਬਲ-ਵਰਗ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਵਪਾਰਕ ਵਰਗ ਨੇ ਇਕੋ-ਜਿਹੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਉਪਭੋਗੀ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਲੀਕੀ । ਇਸ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀਣ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਗੌਰਵਮਈ ਰੁਚੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਭੋਗੀ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਭਾਵੁਕ ਯੰਤਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਮਾਣ ਅੰਦਰ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਦਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਹੈ।' 'ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ

ਪਹਿਲਾ ਟੀਚਾ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਹਿੱਸੇ ਵਾਂਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀ-ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਮੌਕੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ, ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਯੋਜਨਾ, ਮੰਡੀਕਰਨ, ਲੱਖਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਕਭਿੰਨਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਡਿਜ਼ਾਇਨ ਕੀਤੇ ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਫਿੱਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਾਰਪੋਰੇਟਾਂ ਨੂੰ ਫਰੀਵੇਜ਼, ਸਬਅਰਬ, ਫਰੈਨਚਾਇਜ਼, ਹਾਈ ਰਾਈਜ਼ਿਜ, ਕਲੀਅਰ ਕੱਟਸ ਵਾਲੇ ਭੌਤਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿਮਾਗੀ ਬਣਤਰ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।'[5] ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਇਨਸਾਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਜੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਢਲਣ ਵਾਲੇ ਬਣ ਜਾਣ। ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਲੂਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਦੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਕਸਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੋਚ ਅਤੇ ਦਿੱਖ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਪਾਰਕ ਨੀਤੀ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ Allan Birdqy Stevens J. Michael ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ:

> "An identifyable homogenous group is emerging at least within the world business community. This group neither shares a common nationality, geographical location, socio-economic class, religious nor a national culture yet they share a language and behaviour with a foot in their native culture and one foot in the global arena. They are the member distinctly identifyable of the emerging global culture."[6]

ਅਨੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਾਂਝੇ ਉਪਭੋਗੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਂਝੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਂਝੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਘੁਸਪੈਠ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ- ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਦਵੰਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਬ-ਦਬੇ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਲਝਣ ਦੇ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਵਿਚ ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਮੂਲ ਇਕਾਈਆਂ ਵਜੋਂ ਉਭਰੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਏਕੀਕਰਨ ਦੀਆ ਨੀਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ UNESCO ਦੀ 2005 ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਵਿਚ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

> A group of human being whose members indentify with each other, on the basis of distinctioness measured by combinations of cultural, linguistic, religious, behavioral and/ or biological traits.[7]

ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਂਝਾ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਉਪਭੋਗੀ-ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਦੀ ਮੁਨਾਫ਼ਾ-ਬਿਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਜੈਵਿਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਨਵੀ-ਗਰੁੱਪਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਲੀਕਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ

ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ- ਚੌਖਟੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

Appadurai ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਉਪ-ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

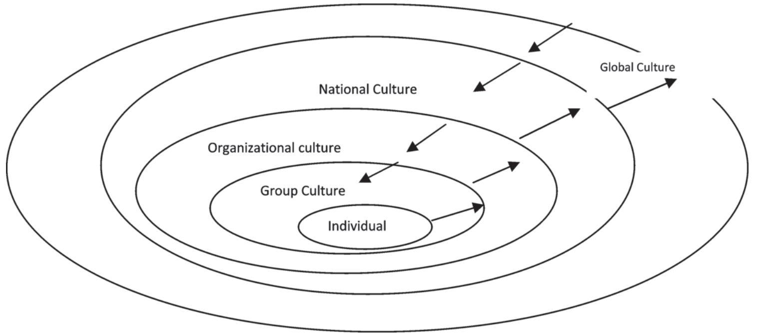
> We can conceive of five demensions of global cultural flowes which move in non- isomorphic path. Firstly there are ethnoscapes that includes tourists, immigrants, refugees, exiles and guest workers. Secondly there are technoscapes, the machinery and plants flows produced by multinational corporations and government agencies. Thirdly there are finacescapes, produced by the rapid flows of money in the currency markets and stock exchanges. Fourthly there are Mediascapes the repertories of images and information, the flows which are produced and distributed by news papers, magazines, televisions and films. Fifthly there are ideoscapes linked to flows of images, which are associated with state or counter state movements ideologies which are comprised of elements of western enlightment worldview-images of democracy, freedom, welfare, right etc.[8]

Appadurai ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਪੰਜ ਮੁੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ethnoscapes, technoscapes, finacescapes, Mediascapes, ideoscapes ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮੁੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਜਿੱਥੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ ਉੱਥੇ ਇਸਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਕਿਰਤ ਦਾ ਵਹਾਅ, ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦਾ ਵਹਾਅ, ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਹਾਅ, ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਖ਼ਪਤ ਲਈ ਮੰਡੀ ਦੀ ਖੋਜ, ਮੰਡੀ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ, ਵਪਾਰਕ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪੂਰਕ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮੀਡੀਆ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸੰਦ ਹੈ। Appaduria ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

Miriam Erez ਅਤੇ Efrat Gati ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਡਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਫ਼ਾਸਲਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ :

> A culture consists structural and dynamic characteristics. They interplay between various levels of culture. The structural dimension represents the nested structure of culture from culture through national organisatioal and team cuture and down to the representation of culture at the individual level. The dynamic nature of culture conveys the top-down, bottom-up processes where one cultural level effects changes in other levels of culture. The model proposes that globalization as the macro-level of culture effects through top-down processes, behavoural changes of members in various cultures and vice-versa.[9]

A Dynamic multi-level model of culture



ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਕੜੀਆਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਸਭਿਆਚਾਰ (Individual Culture) ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। Allan Bird and Michael J. Stevens ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਮਾਣ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਉਪ-ਇਕਾਈਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਵਿਖਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਲਗਭਗ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਵਪਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਲਿਆਉਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਵਪਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਲਿਆ ਕੇ ਉਪਯੋਗੀ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਰਤਣ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਸਿਸਟਮ ਬਾਬਤ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਸਿਸਟਮ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਇਕਾਈਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ:

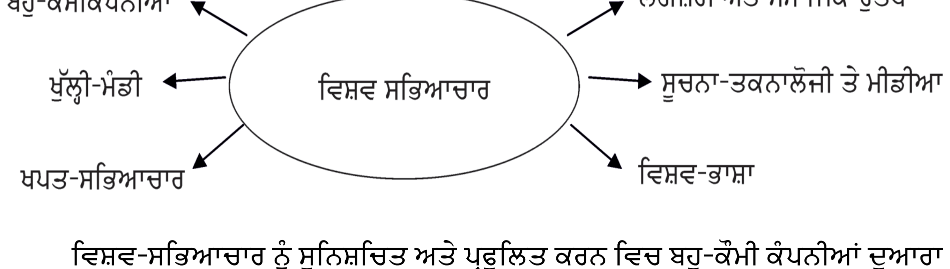
The emergence of global Culture

* One world, one language
* One world, one thirst
* One world, one food
* One world, one car
* One world one world view[10]

ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਂਝਾਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ (language) ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰਨਾ ਜਿਹੜੀ ਵਪਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੋ ਨਿਬੜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵਾਪਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲਾਭਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਪਨਾਉਣ ਵੱਲ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਪਨ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਦੀਆਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਪਾਰ ਦੀ ਨੀਤੀ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਨੀਤੀ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਵਪਾਰਕ-ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਣ। ਜਿਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਗਾਜ਼ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਾਰੇ Allan Bird and Michael J. Stevens ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ:

If members of the global culture retain much of their national culture and behave within the cultural milieu much as they did before, then what distinguishes them now? What common values do they possess? What characteristics do they share beyond that of having had some transnational experience? The following list provides a description: 1. Educated 2. Connected 3. Self confident 4. Pragmatic 5. Unintimiated by national Boundaries or cultures. 6. Democratic and Participatory 7. Individualistic but inclusive 8. Flexible and open 9. Begin from a position of trust.[11]

ਅਜੋਕੀਆਂ ਵਪਾਰਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਦਿੱਸਣ ਵਾਲੇ, ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨਗੋਚਰ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਪਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਤਾਂ ਜਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਾਅ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲ ਵੀ। ਜਦੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕ ਕੋਨੇ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਕੋਨੇ ਤਕ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਕੋਂ ਜਿਹਾ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਅੰਦਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੇ ਹੀ ਬਾਕੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਵਹਾਅ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਪਾਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਹਾਅ ਸਾਰੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਪ-ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਕੁਝ ਉਪ-ਇਕਾਈਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦਾ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮਾਡਲ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:



ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਖੁੱਲ੍ਹੀ-ਮੰਡੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਕੰਪਨੀਆਂ ਉਤਪਾਦਿਤ ਮਾਲ ਪ੍ਰਤੀ ਸਥਾਨਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਲੁਭਾਵਣੇ ਸੁਪਨੇ ਦਿਖਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਲਾਲਸਾ ਉਪਜਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਮੰਡੀ ਦਾ ਭਰਮਜਾਲ ਸਿਰਜ ਕੇ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਮਕਸਦ ਵਿਚ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰੇਕ ਨੁੱਕਰ ਟੋਹ ਲਈ ਹੈ। ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਭਮੰਤਰਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਸਭ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੋਕੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਜ਼ਾਰ/ ਮੰਡੀ-ਕਲਚਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਮੰਡੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ/ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਤੇ ਇਸ ਕਦਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ ਵੀ ਉਸਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਡੀ-ਕਲਚਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਉਹ ਮਹਿਜ ਉਪਭੋਗੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜਰੂਰਤਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੀਡੀਆ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਇਸ ਸਦਕਾ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਖਰੀਦਣ ਦਾ ਵੀ ਆਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਉਸ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਕਸਾ ਕੇ ਉਸਦੀ ਆਮਦਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਖ਼ਰਚ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੇ ਹੰਢਣਸਾਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਸਹਿਜ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸਹਿਜਤਾ ਫੈਲਾਈ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ਤਬਦੀਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਾਜ਼ਾਰੀਕਰਨ ਵਿਚ ਢਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਸਦਗੁਣ ਵਜੋਂ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਗਏ। ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੋਚ/ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਕ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਕੁਝ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀਆਂ/ਮੰਡੀ-ਕਲਚਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ/ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਭੋਗੀ ਵਜੋਂ ਮੰਡੀ-ਕਲਚਰ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਲੁਪਤ ਮੰਤਵਾਂ ਲਈ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚ ਉਹ ਖ਼ਪਤ- ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਖ਼ਪਤਕਾਰੀ ਵਰਗ ਚਾਹੀਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਝੂਠੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ/ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਭ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜਰੂਰਤਾਂ ਇਕ- ਸਾਮਾਨ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਭੋਗੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਤਪਾਦਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਵਪਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਖ਼ਪਤਕਾਰ ਦੀਆਂ ਜਰੂਰਤਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। Encyclopedia of International Marketing ਅਨੁਸਾਰ:

> Consumer culture denotes an economy in which value has been divorced from the material satisfaction of wants and the sign value of goods take precendence.[12]

ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਖ਼ਪਤਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਹੀ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੂਖ਼ਮ ਤੋਂ ਸਥੂਲ ਤੱਕ ਖ਼ਪਤਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਫੈਲਾਅ ਵਿਚ ਮੀਡੀਆ ਅਹਿਮ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਮੀਡੀਆ ਅਜੋਕੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਜੀਵਨ-ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਮੀਡੀਆ ਮਨ-ਚਾਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ, 'ਅੱਜ ਮੀਡੀਆ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ

ਮੀਡੀਆ ਨੈੱਟਵਰਕ ਨੇ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦੁਵੱਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੀਡੀਆ ਨੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਟੈਕਸਟ ਰਾਹੀਂ ਨਵਾਂ ਸਰੂਪ ਵੀ ਦੇਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।'[13] ਬੇਸ਼ੱਕ ਵਿਸ਼ਵ -ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਲੋਕ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਪਰ ਮੀਡੀਆ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਨਾਵਟੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਜਰੂਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ, ਇੰਟਰਨੈੱਟ, ਇਲੈਕਟਰੋਨਿਕ ਪ੍ਰਿੰਟ-ਮੀਡੀਆ ਆਦਿ ਵਿਗਿਆਪਨ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮਰੱਥ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਮੀਡੀਆ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀਸਾਲੀ ਤਾਕਤ ਵਜੋਂ ਉਭਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਤੇ ਕੌਮੀ, ਰਾਜ ਦੀ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਵੀ ਇਸਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਮੀਡੀਆ ਨੂੰ ਚਲਾ ਰਹੀਆਂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਰਲੇਵਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਾਸ਼ੀ ਕਈ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕੌਮੀ- ਬਜਟ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਹੁਣ ਮੀਡੀਆ ਦੇ ਖੇਤਰ'ਚ ਵੀ ਆ ਖੜੀਆਂ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮੀਡੀਆ ਅਦਾਰੇ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਅਖਬਾਰਾਂ ਜਾਂ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਛਾਪਦੇ ਸਨ ਹੁਣ ਇਲੈਕਟਰੋਨਿਕ ਮੀਡੀਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਵੱਸੋਂ ਮੰਡੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਿੱਸੇ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਲੜਾਈ-ਬਹੁਤ ਗਹਿ-ਗੱਚ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਦੀ ਚੰਗੀ ਜਾਂ ਮਾੜੀ ਕੁਆਲਿਟੀ ਉਸਦੇ ਟੀ.ਵੀ ਪਰਦੇ ਉਪਰ ਆਉਣ ਜਾ ਨਾ ਆਉਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਸਗੋਂ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਰੇਟਿੰਗ ਪੁਆਇੰਟ (TRP) ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਕਿਹੜੇ ਟਾਇਮ ਸਲਾਟ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਿੰਨੀ ਦੇਰ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ।'[14]

ਮੀਡੀਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਪਨ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਥੋੜੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ/ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਗਿਆਪਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਪਭੋਗੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦਿਆਂ ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਖਰੀਦਣ ਲਈ ਵੀ ਉਤਾਵਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੁਆਰ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਵਿਗਿਆਪਨਾਂ ਦਾ ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਤੇ ਇੰਨਾਂ ਵਿਆਪਕ ਅਸਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਹਿਰਾਵੇ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ, ਸੰਗੀਤ, ਕਲਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਨੈੱਟਵਰਕ ਜਿੱਥੇ ਸਥੂਲ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਸਥਾਨਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਇਆ ਫਾਸਟ ਫੂਡ, ਸੋਫ਼ਟ ਡਰਿੰਕਸ, ਮੈਕਡਾਨਡ-ਪੀਜ਼ਾ ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਹਿਮ ਟੂਲ ਮੀਡੀਆ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਥਾਨਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਤਪਾਦਿਤ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਅਨੇਕ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ-ਰੁਤਬੇ (Status Symbol) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਯੁਵਾ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਬਰਾਂਡ ਕੀਮਤ (Brand Value) ਯੁਵਾ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਸ਼ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਗੌਰਵ (Prestige) ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੰਡੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ (Market Culture) ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ

Luxury ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ-ਰੁਤਬੇ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ Uzme Naz ਅਤੇ Sameen Lohdi ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ:

> Luxury goods are those products that are not necessities of life but are highly desired that should support share of pocket and share of heart as well. It's not easily affordable for everyone but now era has changed and luxury product is now buy many class of people because due to fast running competition among every individual everyone now wants to raise their self-high and make their self-superior and be different from everyone. Income is the key factor to support the desire and willingness of consumers towards purchases by luxury good because of the frequent purchases of luxuries.[15]

Luxury ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਵਧਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨੀਤੀ Luxury ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਫੋਬੀਆ (Phobia) ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੂਖ਼ਮ ਕਲਾਵਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸੋਚਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਪਿੱਛੇ ਵੱਡਾ ਹਥਿਆਰ ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੂਲ ਇਕਾਈ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵੀ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਆਪਣਾ ਦਬਦਬਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰਦਾਰੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੱਤਾ ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਜਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉਪਰ ਦਬਦਬਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਜਾਂ ਮੰਡੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੰਡੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣੂ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧੀਨ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਅਹਿਮਤੀਅਤ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ।

ਮਾਨਵੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਗਾਇਬ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉੱਭਰਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। 'ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਆਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਮੰਡੀ ਮੁਖ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁਣ ਬਿੰਬ-ਧੁਨੀ ਦਾ ਡਿਜ਼ਿਟਲੀਕਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਕੰਪਿਊਟਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ਿਰਕਤ ਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਤਕਨੀਕੀਕਰਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਕੰਪਿਊਟਰੀ ਖੇਡਾਂ, ਡਿਜ਼ਿਟਲ ਕੈਮਰਾ, ਡਿਜ਼ਿਟਲ ਸੰਗੀਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਗਾਇਬ ਹੈ।'[16]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬਨਾਵਟੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੰਡੀ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ

ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰੀ-ਚਕਾਚੌਂਧ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਸਥਾਨਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀਣ-ਭਾਵ ਭਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣਨ ਲਈ ਵੀ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

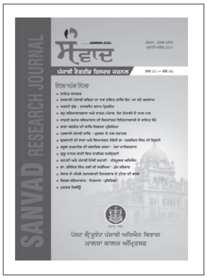
ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Robert J. Halton, **Globalization's Cultural Consequences Revisited (Edi) Ronald Robertson and Didem Buhari-Gulmez,** P.56
2. Yi wang, **Globalization, Exchange Cultural Identity, Inter-cultural Communication Studies XVI-1 2007**, page 83.
3. Robertson, Mike Featherstone, **Global Culture, An introduction, theory, culture & society** .Vol.7. (1990) Page.6.
4. ਏਜਾਜ ਅਹਿਮਦ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਡਾ.ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) **ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਵਿਵੇਚਨ**, ਪੰਨਾ 26
5. ਜੇਰੀ ਮਾਂਡੇਰ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਜ਼ਾਰੀਕਰਨ, ਬਲਵੀਰ ਪਰਵਾਨਾ (ਸੰਪਾ.) **ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਅਤੇ ਖ਼ਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ 47
6. Allan Bird and Michael J. Stevens, **Toward an emergent Global Culture and the effects of Globalization on obsolescing National Culture** p. 396 (2003)
7. Report UNSCO 2005
8. Appuduria Arjun, Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy, source, (Edt.)Mike Featherstone, **Global Culture Nationalism,Globalization and Modernity.**
9. Miriam Eraz and Efrat Gati, **A Dynamic, Multi-level Model of Culture: From the Micro level of the Individual to the Macro level of a Global Culture.**(2004) 583-598.
10. Allan Bird, Michael J.stevens. do, (2003) 395-407.
11. Do
12. Enclyclopedia of International Marketing.
13. ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ, ਮੀਡੀਆ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਡਾ.ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ (ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤ ਮੀਡੀਆ: ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 13.
14. ਨਵਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੌਹਲ, ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਡਾ.ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ (ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ: ਗਲੋਬਲ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 52.
15. Uzme Naz and sameen Lohdi, Impact of consumerself concept and life style on Luxury goods purchases: A case of females of Karachi, Arabian Journal of business and management review.
16. ਡਾ.ਗੁਰਬਚਨ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ, ਸਾਹਿਤ, ਡਾ.ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ (ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ: ਗਲੋਬਲ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ 39.

◈

ਗੁਲਾਬੀ ਨ.ਗ ਵਾਲੀ ਮੁੰਦਰੀ (ਨਾਵਲ)

ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਬਿਲਿੰਗ ਦਾ ਸੱਤਵਾਂ ਨਾਵਲ ਹੈ। ਬਿਲਿੰਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਵਲ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਿਸਾਨੀ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਖੇਤੀ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ, ਟੁੱਟ-ਭੱਜ, ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਜੱਗਦੇ-ਬੁੱਝਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਵੇਂ ਨਾਵਲ ਦਾ ਥੀਮ ਸਾਡੀ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਨੌਕਰੀਪੇਸ਼ਾ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਤੇ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਸੱਤੀ (ਪਤਨੀ) ਤੇ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ (ਪਤੀ) ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਹਿਤ ਸ਼ਹਿਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਭਰਾ-ਭਰਜਾਈ (ਛਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਦਿਆਲੋ) ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਛਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਰਾ (ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ) ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਪੈਲੀ ਦਾ ਠੇਕਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਆਨਾਕਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਗੁੱਡੀ ਭੈਣ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਪਿਉ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਦੋ ਦੀ ਥਾਂ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸੇ ਕਰਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਪਸੀ ਫਰਜ਼ ਤੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਕੇਵਲ ਗਰਜ਼ ਦੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ (ਭਰਾਵਾਂ) ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਇਕ ਤੱਥ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੱਚ ਆਪਣੀ ਔਲਾਦ ਜਾਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨਾਲ ਤਨਾਅ ਤੇ ਟਕਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਔਲਾਦ (ਲਾਡੀ, ਬੇਬੀ ਤੇ ਰਿੰਕੂ) ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਆਹ ਤੇ ਕਿੱਤੇ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਚੋਣ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚੋਂ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਫ਼ਰਮਾਬਰਦਾਰੀ ਵਰਗੇ ਮੁੱਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵਫ਼ਾ ਤੇ ਸਾਂਝ ਦੇ ਸਥਾਈ ਅਰਥ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵਕ ਤੇ ਅਸੁਭਾਵਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਆਪ-ਹੁਦਰਾਪਣ ਵੀ ਸਿਰੇ ਦਾ ਹੈ। ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਸਿੱਕੇ ਵਾਂਗ ਵਰਤਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਵਾਲੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਹਾਰੀ ਤੇ ਹਤਾਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਲਾਡੀ ਜਿਥੇ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਲਈ ਬਜਿੱਦ ਹੈ ਉਥੇ ਛੋਟਾ ਰਿੰਕੂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜਿੱਦ ਵਿਚ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਬੀ (ਭੈਣ) ਤੇ ਵੱਡਾ ਭਰਾ ਲਾਡੀ ਆਪਣਾ ਮਨਚਾਹਿਆ ਸਾਥੀ ਚੁਣਨ ਦੀ ਹੋੜ-ਦੌੜ ਵਿਚ ਹਨ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਤ-ਬਿਰਾਦਰੀਆਂ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੀ ਊਚ-ਨੀਚ ਸੰਬੰਧੀ ਦੁਹਾਈ ਵੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਜਾ ਸੁਆਰਥ ਵਸ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਔਲਾਦ ਲਈ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਦਾਅ ਉੱਤੇ ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੱਤੀ ਤੇ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਕੋਲ ਕੇਵਲ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਤਹਿਤ (ਬਲੱਡ ਪ੍ਰੈਸ਼ਰ, ਸ਼ੂਗਰ, ਡਿਪਰੈਸ਼ਨ ਵਗੈਰਾ) ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦਾ ਕੜਵਾ ਸੱਚ ਬੱਚਦਾ ਹੈ। ਘਰ-ਕੋਠੀ ਬਨਾਉਣ ਤੇ ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣ-ਵਿਆਹੁਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼



ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਮ :
ਗੁਲਾਬੀ ਨ.ਗ ਵਾਲੀ ਮੁੰਦਰੀ (ਨਾਵਲ)
ਨਾਵਲਕਾਰ :
ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਬਿਲਿੰਗ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ :
ਐਵਿਸ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ
ਸਾਲ : 2017
ਪੰਨੇ: 195
ਮੁੱਲ : 350 ਰੁਪਏ
ਰੀਵਿਊਕਾਰ :

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
85288-28200

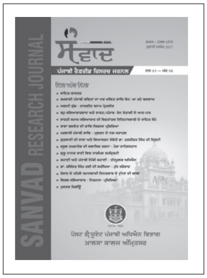
ਵਿਚ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਕੋਹਲੂ ਦੇ ਬੈਠ ਵਾਂਗ ਵੱਗਦਾ ਦੰਪਤੀ ਜੋੜਾ ਕਈ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਹਾਰਿਆ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਰ ਆਈ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਨਾਲ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕੱਚ-ਸੱਚ ਆਪਣਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰਹਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ-ਉਸਰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਰੂਹ ਦੀ ਸਾਂਝ ਮੁੱਕ-ਸ਼ੁੱਕ ਗਈ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇਕੱਲਾ-ਇਕੱਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਭਾਵੇਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਜੋਕੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆਸ਼ਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆਏ ਆਪਸੀ ਤਨਾਅ ਤੇ ਵਿਗਾੜ ਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਬੇਚੈਨੀ, ਅਸ਼ਾਂਤੀ, ਨਿੱਜਤਾ, ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ, ਆਪ ਹੁਦਰੇਪਨ ਨੇ ਇਕਹਰੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਖ-ਚੈਨ ਖੋਹ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਔਲਾਦ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਾਤੁਰ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਖੁਦ ਖੁਰਨ ਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਣਕਿਆਸੇ ਰਾਹ ਪੈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਗ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਕੋਈ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸੇਜ਼ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਅਤੀ ਔਖੀ ਘਾਟੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਆਪ ਉਲਾਰ ਹਨ ਤੇ ਕਿਤੇ ਔਲਾਦ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧਿਰ ਨਾਲ ਖਲੋਤਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਦੋਵਾਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਂਵੇ ਤਕੜੀ-ਤੋਲ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕੋਲ ਚੀਜ਼ਾਂ-ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਰੱਜ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਰੂਹ ਦਾ ਰੱਜ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਾਰ-ਹੰਭ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਘਰੇਲੂ (ਪਰਿਵਾਰਕ) ਕਲੇਸ਼ ਕਾਰਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਆਜ਼ਾਬ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਘਰਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਮਕਰਣ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਾਵਾਂ-ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਚਿਪਸ ਵਾਲੀਆਂ ਪੌੜੀਆਂ ਵਾਲੀ ਕਰਮਜੀਤ' ਤੇ 'ਜਹਾਜ਼ੀ ਟੈਂਕੀ ਵਾਲੀ ਅਮਰੋ' ਰੂਪੀ ਸੰਬੋਧਨ ਤਹਿਤ ਵਸਤਮੁਖੀ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਸੇਬਾ ਬਹੁਤ ਖਰਚੀਲਾ ਹੈ। ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਚੰਗੀਆਂ ਤਨਖ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਰਜ਼ੇ ਦੀਆਂ ਕਿਸ਼ਤਾਂ ਦੇ ਬੋਝ ਹੇਠ ਹਨ। ਬਾਹਰੀ ਲਿਸ਼ਕ-ਪੁਸ਼ਕ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਰੂ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦਾ ਵੀ। ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਲਈ ਵੀ ਜੀਵਨ ਇਕ ਘੋਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਕਿੱਤੇ ਤਾਂ ਰਹੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਂਜ ਵੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਅਵਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਬੇਜ਼ਾਰ ਹੈ। ਪਬਲਿਕ (ਸਰਕਾਰੀ) ਸੈਕਟਰ ਦੇ ਮੁੱਕ-ਸੁੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਮਾਰ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਵਿਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਮੂੰਹ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ ਜਾਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਿਲਿੰਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਵਲ ਜਿਵੇਂ ਪੇਂਡੂ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਚ ਸਨ ਤਿਵੇਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਸਾਡੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਘੱਟ ਪਰ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਡਰਾਉਣੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਖੇਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਘਾਟੇਵੰਦਾਂ ਸਿੱਧ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਮਿਡਲ ਕਲਾਸ ਦੇ ਵੀ ਪੈਰ ਉੱਖੜਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਨਾ ਨਵਾਂ ਸਰਵਿਸ ਸੈਕਟਰ ਹੈ ਨਾ ਮਾਰਕੀਟ ਸੈਕਟਰ। ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹਾਸ਼ੀਏ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਤੇ ਸਾਵਧਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

◈

ਫਰੀਦਾ ਖਾਕ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ (ਸਾਹਿਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ) :

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਆਰਕਾਇਵ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ



ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਮ :
ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ
ਲੇਖਕ:
ਪ੍ਰੋ. ਈਸ਼ਰਵ ਦਿਆਲ ਗੌੜ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ :
ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
ਸਾਲ : 2016
ਪੰਨੇ : 277
ਮੁੱਲ : 350/-
ਰੀਵਿਊਕਾਰ :

ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ
094178-68084

ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਰਵਾਇਤੀ ਸਮਝ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਝ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਤੱਥਮੂਲਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਤਰਕ/ਦਲੀਲ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਪਰਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੱਚ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤ ਕਲਪਨਾ/ਤਸਵੱਰ ਦੀ ਚਾਸ਼ਣੀ ਵਿਚ ਡੁਬਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਨੁਮਾਂਇੰਦਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ 'ਸੱਚ' ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ ਜਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਮੁਥ਼ਾਜ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵਲੋਂ ਉਸਾਰਿਆ 'ਸੱਚ' ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ 'ਸੱਚ' ਵਾਂਗ ਹੀ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੱਚ' ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਸ ਕਦਰ ਪੇਚੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ-ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤਿ ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਖ਼ਾਮਖਿਆਲੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਵੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਬਹੁਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ, ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਜਾਂ ਮਜ਼ਬੀ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ' ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਜੀਦਾ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੀ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਲੰਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਆਰਕਾਇਵ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਮੂਲ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਲੱਗਿਆਂ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਜਾਂ ਸਿਆਸੀ ਖੰਡ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਰਹੱਦਾਂ ਵੀ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵੀ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਹਦਬੰਦੀਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਸੱਵਰ ਜਾਂ ਕਲਚਰਲ ਜ਼ੋਨ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਮਜ਼ਬੀ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਰਹੱਦਾਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਲੰਘਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਲਚਰਲ ਜ਼ੋਨ ਦਾ ਆਰਕਾਇਵ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਬੇਰੋਕ ਅਤੇ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿਚੋਂ ਅਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਜਾਂ ਗ਼ਾਲਬ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਨਾਬਰ ਜਾਂ ਬਾਗੀ ਗਰਦਾਨੇ ਲੋਕ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਹਨ।

'ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨਾ ਨਿੰਦੀਐ' ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਸ ਕਲਚਰਲ ਜ਼ੋਨ ਦੀ ਨੁਮਾਂਇੰਦਗੀ ਕਰਦੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਆਰਕਾਇਵ ਨਿਰਜਿੰਦ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਸੇ ਅੰਤਿਮ 'ਸੱਚ' ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਦੇ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕਪੱਖੀ ਜਾਂ ਇਕਤਰਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਰਵਾਇਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਦੰਭ ਰਚਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਪਰਤੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਟੈਕਸਟ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਇਛੁੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਇਕਪੱਖੀ ਜਾਂ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਬਹੁਪਰਤੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚੋਂ ਅਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਪੱਛਮੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਲੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਸੰਕਲਪ 'ਪੂਰਬਵਾਦ' ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤਹਿਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਜ਼ਬੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਮਜ਼ਬੀ ਵੰਡੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤੀ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਹੁਕਮਰਾਨ ਤੇ ਪਿਤਾਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਸਾਂਝੇ ਮੁਹਾਜ ਤੇ ਖੜੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਸਲਿਮ, ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ 'ਇਕਬਾਲ' ਨਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਕਬਾਲ ਖਾਨ, ਇਕਬਾਲ ਚੰਦ ਤੇ ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਮਜ਼ਬੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇਸ ਕਦਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਪਛਾਣ ਇਹਨਾਂ ਮਜ਼ਬੀ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿਚ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ। ਮਜ਼ਬੀ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੇ ਉਸ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬੋਲੀ, ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ, ਪਹਿਰਾਵਾ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਮੇਲੇ-ਮੁਸ੍ਹਾਬੇ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਇਹ 'ਇਕਬਾਲ' ਨਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਕਾਦਮਿਕ ਤਸ਼ੱਦਦ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਮਜ਼ਬੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ 'ਰੱਬ' ਨੂੰ ਵੀ ਗ਼ਾਲਬ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚਲਾ ਰੱਬ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਜਾਤਾਂ/ਜਮਾਤਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਰੱਬ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਗ਼ਾਲਬ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂਆਂ/ਭਗਤਾਂ/ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ/ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਾਵਿਕ/ਸੰਗੀਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ 'ਰੱਬ' ਕਿਸੇ ਡਰ ਜਾਂ ਖ਼ੌਫ਼ ਦਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਨੰਦ/ਜਸ਼ਨ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ 'ਮੇਲ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੇਹ ਤੇ ਆਤਮਾ ਇਕਮਿਕ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਗ਼ਾਲਬ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਿਗੂਣਾ ਤੇ ਨੀਵਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦੇਹ, ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਦੇਹ ਨੂੰ ਹਰਿਮੰਦਰ ਆਖਦੇ ਹਨ:

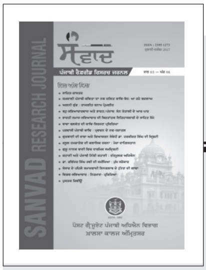
ਕਾਇਆ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਹਰਿ ਆਪਿ ਸਵਾਰੇ ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਹਰਿ ਜੀਉ ਵਸੈ ਮੁਰਾਰੇ ॥

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਵਾਲਾ ਇਹ ਸਮਾਜ ਅਜੋਕੀ ਨੇਸ਼ਨ-ਸਟੇਟ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੇ ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੰਬਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੈਂਡਾ ਤੈਅ ਕਰ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਨੇ ਸਤੀਸ਼ ਮਿਸ਼ਰਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਸਿੰਚਾਈ ਦੀਆਂ ਸੱਜਰੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਕਾਰਨ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਉਥਾਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕਬੀਲੇ ਘੁਮੱਕੜ ਜੀਵਨ ਛੱਡ ਕੇ ਇਕ ਥਾਂ ਵੱਸ ਗਏ। ਦੂਜਾ, ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੱਜਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਣਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਜ਼ਹਬੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੇ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਨੂੰ ਤੱਜ ਕੇ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਮਰਪਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਤੀਜਾ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਵੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਣਾ, ਜੋ ਇਸ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਵਾਹਕ ਬਣੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਸ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਸੱਟ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੱਜੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਜ਼ਹਬੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਵੰਡ ਵੱਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਬਟਵਾਰੇ ਨੇ ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਦੇ ਤਸੱਵਰ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਕਾ ਹੀ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਿ ਜਦ ਕਿਸੇ ਧਰਾਤਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਜ਼ਹਬੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੁੰਗੇੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਹਿਣ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਸੋਂ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਵੀ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਮਾਡਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ 'ਫਰੀਦ-ਨਾਨਕੀ ਕੈਦਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬਾਦਕੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਨ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ ਦਾ 'ਖਾਕੁ' ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਸੱਵਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ 'ਕਿਛੁ ਸੁਣੀਐ ਕਿਛੁ ਕਹੀਐ' ਵਿਚਲੀ ਸੰਬਾਦਕੀ ਸੁਰ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੌੜ ਵਲੋਂ ਸੁਝਾਇਆ 'ਫਰੀਦ-ਨਾਨਕੀ ਕੈਦਾ' ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੈਦੇ ਦਾ ਅਸਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੈ। ਫਰੀਦ ਦਾ ਖਾਕ ਜਾਂ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਤੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣਾ, ਚਾਰ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਵਾਲਾ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਸਮੱਗਰ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਫਰੀਦ-ਨਾਨਕੀ ਕੈਦੇ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਬਾਦਕ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਤਸੱਵਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ।

◈



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਪਾਲਿਸੀ

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 4000 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 ਹੰਦਾ 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

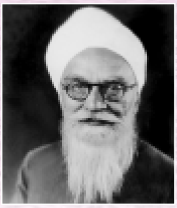
◈

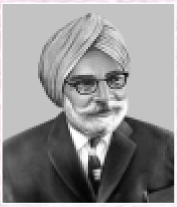
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਨਾਲ
ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ

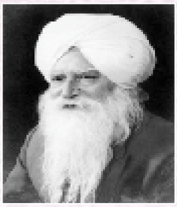
ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ

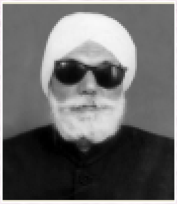
ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ

ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ


ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ

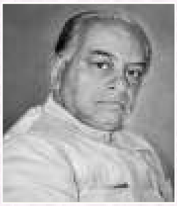

ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ

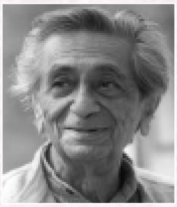

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ

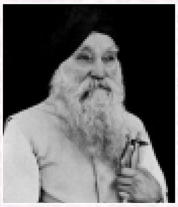

ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ

ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ

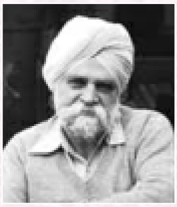
ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ

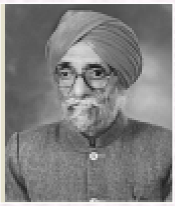

ਮੁਲਕ ਰਾਜ ਆਨੰਦ

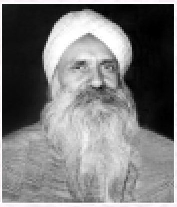

ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ


ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ

ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ


ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ

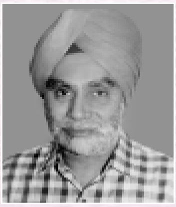

ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ


ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ

ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ

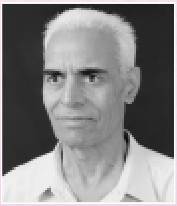
ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ

ਸੁਖਬੀਰ


ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ

ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਗੁਰਬਚਨ


ਮੋਹਨ ਕਾਹਲੋਂ

ਜਸਬੀਰ ਭੁੱਲਰ

ISSN : 2395 1273

ISSN 2395-1273
06
9 772395 127303

₹ 125/-

ESTD. 1892

E-mail : sanvadpunjabi@gmail.com

Website: www.khalsacollege.edu.in

POST GRADUATE DEPARTMENT OF PUNJABI STUDIES

KHALSA COLLEGE AMRITSAR