ISSN : 2320-9690

PARKH

Research journal of
Punjabi Language and Literature

Vol. I & II – 2018
Vidyarthi Edition

Chief Editor
Dr. Yog Raj

Editor
Dr. Sarabjit Singh

Department of Punjabi
Panjab University, Chandigarh

ISSN : 2320-9690

PARKH

Research journal of
Punjabi Language and Literature

Vol. I & II, 2018 (up to December 31st)
Vidyarthi Edition

ਪਰਖ

ਸੰਪਾਦਕ : ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਸੰਪਾਦਕ : ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ : ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ
ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ
ਡਾ. ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ

ਤਤਕਰਾ

ਸੁਆਗਤ : ਯੋਗ ਰਾਜ			1
ਸੰਪਾਦਕ ਵੱਲੋਂ ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ			3
1.	ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ : ਸਾਹਿਤ/ਇਤਿਹਾਸ/ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਚਿੰਤਨ	ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	5
2.	ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ	ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ	12
3.	ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ	ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	25
4.	ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਨ : ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ	ਗੁਰਮੀਤ ਕੌਰ	33
5.	ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ : ਮਿੱਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿਚਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ	ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ	38
6.	ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਲਾਲੀ' : ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ	ਗੁਰਤੇਜ ਸਿੰਘ ਕੱਟੂ	51
7.	ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਕਾਵਿ : ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼	ਦਰਸ਼ਨ ਕੌਰ	60
8.	ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਕਾਵਿ : ਦੀਵਾਰਾਂ ਤੋੜਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ	ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ	69
9.	ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ : ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ	ਲਖਵੀਰ ਸਿੰਘ	77
10.	ਕੇਵਲ ਸੂਦ ਦੇ ਨਾਵਲ ਮੁਰਗੀਖ਼ਾਨਾ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ	ਹਿਤੂ ਸ਼ਰਮਾ	91
11.	ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ' ਵਿੱਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ	ਚੰਚਲ ਕੁਮਾਰੀ	103
12.	ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਕਾਲ ਕਥਾ' : ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਭੰਜਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ	ਸਤਵੀਰ ਸਿੰਘ	112
13.	ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ	ਸੋਨੂੰ ਰਾਣੀ	133
14.	ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ	ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ	143
15.	ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕ	ਮਨਜਿੰਦਰ ਕੌਰ	151
16.	ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ	ਪਰਮਜੀਤ ਕੁਮਾਰੀ	159
17.	ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ : ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ	ਸੁਖਵੀਰ ਕੌਰ	170
18.	ਪਗਡੰਡੀਆਂ : ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ	ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਕੌਰ	180
19.	ਪੰਜਾਬੀ 'ਜੰਙ' ਕਾਵਿ : ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖ	ਗੁਰਜੋਧ ਕੌਰ	188
20.	ਲਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ (ਰੂਪਾਂਤਰੀ-ਪਿਛੇਤਰ) ਅਧਿਐਨ	ਲਛਮਣ ਪਵਾਰ	193
21.	Conceptualizing Nirguna –Saguna Bhakti And Kabir's praises to the Nirguna God	Monika Sethi	199

ਸੁਆਗਤ

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਲ (2018) ਵਿੱਚ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਤੇ ਰਿਸਰਚ ਕਮੇਟੀ ਵੱਲੋਂ 'ਰੈਫ਼ਰਡ ਪੀਅਰ ਰੀਵਿਊ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਯੂ.ਜੀ.ਸੀ. ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਰਿਸਰਚ ਸੈੱਲ ਦੀਆਂ ਹਦਾਇਤਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਨਲਾਈਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। 'ਪਰਖ' ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਚਿੰਤਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੇ ਮਿਆਰੀ ਖੋਜ-ਲੇਖ ਛਪਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਜਨਰਲ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਰਹੀ ਹੈ।

ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਆਨਲਾਈਨ ਅਤੇ ਪੀਅਰ ਰੀਵਿਊ ਰੈਫ਼ਰਡ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਜਨਰਲ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਨਲਾਈਨ ਪੜ੍ਹ ਸਕਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਗੇ। ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਕਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਵੈਬਸਾਈਟ 'ਤੇ ਪਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੀਅਰ ਰੀਵਿਊ ਦੀ ਟੀਮ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਹ ਫ਼ੈਸਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਂਭਣ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀ 'ਤੇ "ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ" ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਅੰਕ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਕੱਢਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਹਥਲਾ ਅੰਕ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਿਆਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪਾਦਕ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੌਂਪੀ ਗਈ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਹਰ ਲੇਖ ਨੂੰ ਪੀਅਰ ਰੀਵਿਊ ਕਰਵਾਉਣ ਪਿੱਛੋਂ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਆਸ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਾਭ ਲੈ ਸਕਣਗੇ। ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ ਦੇ ਮਿਆਰ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਏਗੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਉਮੀਦ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਬਾਰਕਬਾਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਛਪੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ

ਦੇ ਲੇਖ ਅਜੇ 'ਪਰਖ' ਵਿੱਚ ਛਪਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ। ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਖੋਜ ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਧਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ, ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਸਿਰੜ ਨਾਲ ਮਿਆਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਵੀ ਇਸ ਪਾਲ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋਰ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨਗੇ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਨਾਲ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦਾ ਉਹ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਮਿਆਰੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਟੀਚਾ ਮਿੱਥਿਆ ਸੀ।

ਚੇਅਰਪਰਸਨ
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਸੰਪਾਦਕ ਵੱਲੋਂ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਅਧਿਆਪਨ ਅਤੇ ਖੋਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਪਣੀ ਸਰਗਰਮੀ ਵਿਚ ਜੁਟਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਾਗ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੈਕਚਰ, ਰੂ-ਬ-ਰੂ, ਸੈਮੀਨਾਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੱਲਬਾਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਬਣੀਆਂ ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ੋਅ ਵੀ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ‘ਪਰਖ’ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਉਹ ‘ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ’ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ, ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਛੇੜਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਖੋਜ ਕਰ ਰਹੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦਾ ਅੰਕ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਅਵਸਰ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਅਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹੱਥਲੇ ਅੰਕ ਨੂੰ ‘ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਅੰਕ’ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਖੋਜ ਕਰ ਰਹੇ 21 ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਖੋਜਾਤਮਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੁੱਸੇ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੂਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਾਰ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਨ : ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਧੁਨੀ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਪੰਜ ਨਿਬੰਧ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ‘ਲਾਲੀ’, ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੀ ‘ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ’ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਅਤੇ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਨਿਬੰਧ ਹਨ। ਇਕ ਨਿਬੰਧ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਨਿਬੰਧ ਨਾਵਲੀ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬੰਗਲਾ ਲੇਖਕ ਮਹਾਂਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦਾ ‘ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਨੀ’ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਅਤੇ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਨਿਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਕ ਨਿਬੰਧ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੇ ਸਵੈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਨਿਬੰਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜੰਞ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਨਿਬੰਧ ਅਤੇ ਇਕ ਨਿਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇਥੇ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਕੋਈ ਮਕਸਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਕਸਦ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਕ ਗੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਸਨਮੁੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਭਰੀ ਤਸੱਲੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ : ਸਾਹਿਤ/ਇਤਿਹਾਸ/ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਚਿੰਤਨ

ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਸੂਝਵਾਨ, ਸੁੱਘੜ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹਸਤਾਖਰ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰਣ ਸਮੇਂ ਕਈ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ, ਮੱਧਕਾਲੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਸਾਜ਼ੀ ਤੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਮੌਲਿਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਵਾਦ ਉਸ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਪਕੜ ਦੇ ਜ਼ਾਮਨ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਲਗਾਵ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਉਲਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦੀ ਰੁਖ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਾਲੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨੇ 1974 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਭਾਗ ਤੋਂ Problems of Poetic Drama in the Plays of W.B. Yeats and T.S. Eliot: A Comparative Perspective' ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਪੀਐਚ.ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਜਦ ਟੀ.ਐਸ. ਈਲੀਅਟ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਵੱਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਯੂਰੋਕਮਿਊਨਜ਼ਮ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਇਟਲੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਐਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਅਤੇ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਸਮੀਖਿਅਕ ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਪਿਆ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਖੱਪੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਕ੍ਰਿਤ 'ਸਾਹਿਤਿਆਰਥ' ਵਿਚ ਟੀ.ਐਸ. ਈਲੀਅਟ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਜਦਕਿ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਉੱਪਰ ਈਲੀਅਟ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨੇ ਸੇਖੋਂ ਸਮੇਤ ਪੂਰਵਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆ ਖਾਮੀਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦਾ ਲਗਾਵ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਚਿੰਤਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕਹਿਰਤਾ ਜਾਂ ਮਕੈਨਿਕਤਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਉਲਝਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਟੈਕਸਟ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਠੋਸਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ਤੱਕ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਾਮਿਅਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ

ਘੋਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਿਛੋਕੜ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਸਾਪੇਖ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਦੋਵਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਹੋਂਦਾਂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ, ਨਿਮਨ ਤੇ ਪਰਾ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਪਰ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਗੌਰਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸੰਵਾਦ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਗੌਲਣਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਯੁੱਗ ਬੋਧ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ 'ਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦੀ ਸੂਝ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਉਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵੀ ਬੜੀ ਨੀਝ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੂਰਵਲੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਜਾਂ ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਆਸ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਾਰਜ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕ ਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਤੁਆਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਗੌਲਣਯੋਗ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਉਲੱਥਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਹਸੈਨ, ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ, ਪਾਸ਼ ਤੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ, ਮਿੱਥ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਦੋ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ 'ਚੋਂ ਚੋਣਵੇਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤਰਜ਼ਮੇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਸਾਜ਼ੀ ਤੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਕਈ ਅਣਗੌਲੇ ਤੇ ਅਣਪਛਾਤੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸੋਭਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰ 'ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਵਾਲ' ਦੀ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਾਪਤ ਧਾਰਨਾ (ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਦਰੋਹ) ਦਾ ਭੰਜਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਸ਼ੇਰਗਿੱਲ: ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾ' ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚਿੱਤਰਾਂ (ਕਲਾ) ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦੁਵੱਲੀ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਾਂ ਬਾਬਤ ਵੀ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਅਮੀਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੁਆਰਾ ਵਿਵਿਧ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਠ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਸੰਪਾਦਨ ਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ 'ਚ ਪਾਸ਼ ਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ 'ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਿਰੰਗੀਆਂ' ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਦਕਾ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਇਸ ਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੇਂ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਅਧਿਐਨ ਕਈ ਰਸਾਲਿਆਂ ਤੇ ਕਿਤਾਬਾਂ 'ਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। 1998 ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ 'Shah Mohammand's Var Singhan te Firangian' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ 'ਚ ਕੀਤਾ ਅਨੁਵਾਦ ਬੜਾ ਉਚ ਮਿਆਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ 'ਸੁਜਾਨ ਪੁਰਖ' ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਜੰਗਨਾਮੇ ਨੂੰ 'ਲਾਸਾਨੀ ਰਚਨਾ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਦੀ ਵਿਥਿਆ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਬਾਰੇ ਬਣੀ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਬੇਪਰਤੀਤੀ ਸਦਕਾ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਉਸ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕੌਮੀ ਸ਼ਾਇਰ' ਆਖਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਕਿਸੇ ਉਲਾਰ ਜਾਂ ਭਾਵੁਕ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨਿਰਵੇਚਨੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਾਧੀਨ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦਾ ਪਾਠ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਕਰਤਾ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਰਗ, ਜਾਤੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਲੋਅ 'ਚੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ 'ਹਿੰਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜੰਗ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਅਣਖ ਲਈ ਮਰ ਮਿਟਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਖੇਤਰੀ ਕੌਮੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਪਿਛੇ ਕਾਰਜ਼ਸ਼ੀਲ ਕਾਰਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੁਗਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਆਤੁਰਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਵਰਗੇ ਮੋਮਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪਰੰਤੂ ਸੁਹਿਰਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਖੇਤਰੀ ਕੌਮੀਵਾਦ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਸੀ।" ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਲਗਾਉ ਜੰਗਨਾਮੇ ਲਈ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਜੰਗਨਾਮੇ ਦੇ ਤੀਜੇ ਬੰਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਲਗਾਉ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਹੀਰੇ ਤੇ ਨੂਰ ਖਾਂ ਦੀ ਫਰਮਾਇਸ਼ ਤੇ ਦੂਜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਬਣੀ ਆਫ਼ਤ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਾਂ :

ਸਾਨੂੰ ਆਖਿਆ ਹੀਰੇ ਤੇ ਨੂਰ ਖਾਂ ਨੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਆਈ।
ਰਾਜ਼ੀ ਬਹੁਤ ਰਹਿੰਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਿੰਦੂ, ਸਿਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉਤੇ ਆਫ਼ਾਤ ਆਈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਠ ਦਾ ਉਪ-ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਪਾਠ ਦੀ ਅਖੰਡਤਾ ਵੀ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਕਈ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਫਿਰੰਗੀਆਂ' ਭਾਵੇਂ ਮਹਾਰਾਜਾ

ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ ਪਰ ਡਾ. ਗਿੱਲ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਮੰਗਲਾਚਾਰਨ (ਉਪ-ਪਾਠ) 'ਚੋਂ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰਦੇ ਹਾਂ:

ਸ਼ਦਾਦ ਨਮਰੂਦ ਫਿਰਊਨ ਜੇਹੇ,
ਦਾਵਾ ਬੰਨ੍ਹ ਖੁਦਾਇ ਕਹਾਇ ਗਏ।
... ਫੇਰੀ ਵਾਂਗ ਬਣਜਾਰਿਆਂ ਪਾ ਗਏ...
ਵਾਜੇ ਕੂੜ ਦੇ ਕਈ ਵਜਾਇ ਗਏ।[14]
ਮਹਾਂਬਲੀ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਹੋਇਆ ਪੈਦਾ,
ਨਾਲ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਮੁਲਕ ਹਿਲਾਇ ਗਿਆ।
... ਸਿਕਾ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਚਲਾਇ ਗਿਆ,
ਅਛਾ ਰੱਜ ਕੇ ਰਾਜ ਕਮਾਇ ਗਿਆ।[15]

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਚੌਥੇ ਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਬੰਦ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਉਪ ਪਾਠਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਅਚੇਤ ਹੀ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਜਰਵਾਣੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਵਰਗੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹਾਤਮਤਾਈ ਜਾਂ ਅਸ਼ੋਕ ਵਰਗੇ ਦਰਿਆ ਦਿਲ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਉਪਮਾਨ ਵਜੋਂ ਨਾ ਲੈ ਕੇ ਅਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਇਸ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ 'ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦੀਰਘ ਰੋਗ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਜਬਰੀ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ।' ਫਲਸਰੂਪ 'ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਰਾਜ ਕੂੜ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ' ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ 'ਮਹਾਂਬਲੀ' ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ 'ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਭਾਗੀਦਾਰ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਵਿਚਾਰਾਧੀਨ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦਾ ਤੀਜੇ ਬੰਦ (ਉਪ-ਪਾਠ) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਲਿਖਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਤੀਜੇ ਬੰਦ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਰਾਜੀ ਬਹੁਤ ਰਹਿੰਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਿੰਦੂ,
ਸਿਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉਤੇ ਆਫ਼ਾਤ ਆਈ।
ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀ,
ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੀਸਰੀ ਜਾਤ ਆਈ।3।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਇਸ ਬੰਦ 'ਚੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਸ਼ਾਇਰ ਲਈ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਇਤਨਾ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਜਿਤਨਾ ਉਹ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਆਲੰਬਰਦਾਰ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਅਨੁਮਤੀ ਹੈ।'

ਇਸ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦੇ ਹੋਰ ਉਪ-ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਮਹਿਜ਼ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਏ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ

ਕਿਨਾਰਾਕਸ਼ੀ ਵੀ ਨਸ਼ਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ 'ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗੁਰਮਤਿ ਤੋਂ ਹੀ ਲਈ' ਸੀ ਪਰ ਸਥਾਪਤੀ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮੁੜ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਦਖਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰ ਕੇ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਦਭਾਵ ਵਾਲੇ ਖਾਸੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੇਂਡੂ ਲੋਕਾਈ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਕਟ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵੀ 'ਨੌਕਰੀ ਕਾਸ ਨੂੰ ਅਸਾਂ ਕੀਤੀ' ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਿੱਖ ਸਿਪਾਹੀ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਪੇਂਡੂ ਟਿਕਾਣਿਆਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਵਸਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਇਸ ਉਪ ਪਾਠ 'ਚੋਂ ਸ਼ਾਇਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦੋ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ 'ਸਦਭਾਵਨਾ ਜਤਲਾਣ ਵਾਲਾ ਭੂਪਵਾਦੀ ਰਾਜ' ਸੀ ਦੇ ਦੂਜਾ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਤੇ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭੂਸਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦੇ ਬੰਦ ਨੰ. 88 ਵਿਚ ਹਾਰ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗੁਰਮਤੇ ਦਾ ਵੀ ਉਹ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਪਿੱਛੇ ਬੈਠ ਸਰਦਾਰਾਂ ਗੁਰਮਤਾ ਕੀਤਾ,
ਕੋਈ ਅਕਲ ਦਾ ਕਰੋ ਇਲਾਜ ਯਾਰੋ।
ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਮਾਰ ਕੇ ਮਰੋ ਏਥੇ,
ਕਦੇ ਰਾਜ ਨਾ ਹੋਇ ਮੁਥਾਜ ਯਾਰੋ।88।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਦੁਆਰਾ ਲਏ ਇਸ 'ਮਾਰ ਮੁਕਾਈ' ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਵਿਚ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਦਿਸਦੀ। ਫਲਸਰੂਪ ਆਪਣੇ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਫੌਜ 'ਦੀਰਘ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਥਾਂ ਅਲਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ 'ਕਾਇਰਤਾ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਕੇ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਨਿੰਦਾਜਨਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਬੁੱਧ ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ 'ਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੁਆਰਾ ਭੋਗੇ ਸੰਤਾਪ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਣਾ 'ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ' ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਜਿਸ ਉਪ ਪਾਠ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ :

ਕਈ ਮਾਵਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਨੇ ਮੋਏ ਉਥੇ, ਸੀਨੇ ਲੱਗੀਆਂ ਤੇਜ਼ ਕਟਾਰੀਆਂ ਨੀ।
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭੈਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀਰ ਨਾ ਮਿਲੇ ਮੁੜ ਕੇ, ਪਈਆਂ ਰੋਂਦੀਆਂ ਫਿਰਨ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਨੀ।
ਚੰਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਦੇ ਮੋਏ ਵਾਲੀ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਲ ਤੇ ਫਿਰਨ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਨੀ।
ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਬਹੁਤ ਸਰਦਾਰ ਮਾਰੇ, ਪਈਆਂ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿਚ ਖੁਆਰੀਆਂ ਨੀ।34।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਜੰਗਨਾਮੇ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਿਥੇ ਇਸ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਜੁਗਤ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਵਿਚ ਅੱਲਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ 'ਚੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਬਿਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਾਇਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ

ਸੰਵਾਹਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੁਗਤ ਹੈ 'ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼' ਪ੍ਰਸੰਗ-ਵੱਸ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

ਚੂੜੇ ਲਹਿਣਗੇ ਬਹੁਤ ਸੁਹਾਗਣਾਂ ਦੇ, ਨੱਥ, ਚੌਕ ਤੇ ਵਾਲੀਆਂ ਭੰਡੀਆਂ ਨੀ।
ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਪੈਣਗੇ ਵੈਣ ਡੂੰਘੇ, ਜਦੋਂ ਹੋਣ ਪੰਜਾਬਣਾਂ ਰੰਡੀਆਂ ਨੀ।46।

ਸ਼ਾਇਰ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਜੁਗਤ ਇਸ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਣ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਆਪਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਾਇਰ ਦੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ।

ਜੰਗ ਲਈ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਿਹੜੀ ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਸੀ ਕਿ 'ਜ਼ਬਤ ਕਰਾਂਗੇ ਮਾਲ ਫਰੰਗੀਆਂ ਦਾ', ਉਹੀ ਹਾਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫੌਜ ਨੂੰ ਕੁਵੱਲਾ ਕਿੱਤਾ ਕਹਿ ਕੇ ਕੋਸਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਦੀ ਦੁਵੱਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਖੰਡਨ ਮੰਡਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਬਰਤੋਲਤ ਬਰੈਖਤ ਦੇ ਵਿਤਰੇਕਤਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਬੰਦ ਨੰ. 86 ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਜੁਗਤ ਤਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਹੋਰ ਵੀ ਨਾਟਕੀ ਸਮਰੱਥਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਗਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਇਸ ਜੁਗਤ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਦੇ ਕਵੀ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਚਿਰਕਾਲੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਯੁੱਧ ਨੀਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ 'ਚੋਂ ਉਸ ਦੀ ਦਿੱਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਫੌਜ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਜਿੱਤ ਲੈਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ 'ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਦੰਗਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਤਸੱਵਰ' ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਫੌਜ ਦੀ ਨੀਤੀ ਬੜੀ ਕੂਟਨੀਤਕ ਹੈ।

ਜੰਗ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹੋਈ ਅਧੋਗਤੀ ਲਈ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਦੋਸ਼ੀ ਗਰਦਾਨਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਭਾਵੇਂ ਰਾਜਸੀ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਬੜਾ ਚੇਤਨ ਹੈ ਪਰ ਨਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਤੇ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿਚੂ ਹੈ। 'ਹੁੰਦੇ ਆਏ ਨੀ ਰੰਨਾਂ ਦੇ ਧੁਰੋਂ ਕਾਰੇ' ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਉਹ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਤੇ ਥੋਪਦਾ ਹੈ:

ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਏਸ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦ ਕੌਰਾਂ
ਤੋੜ ਸੁੱਟਿਆ ਮੁਲਕ ਉਜਾੜਿਆ ਨੇ।99।

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਉਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਹੈ। ਉਹ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਮਾਰੂ ਸੀ ਪਰ ਔਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਦੋਸ਼ੀ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੰਗਨਾਮੇ ਦੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਭਾਈ ਨਿਰਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਰਦ ਕਰਤਾਵਾਚਕ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਹੀ ਪਾਲ ਰਹੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਕਰਮਵਾਚਕ ਜੀਵ ਬਣ ਕੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹੋਣ ਉਥੇ ਜੇ ਕੋਈ ਔਰਤ ਕਰਤਾਵਾਚਕ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁੱਲ ਖੁਣਾਮੀ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋਣਾ ਹੀ ਪਵੇਗਾ।' ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ 'ਯੁੱਧ

ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅੱਟਲਤਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਵਾਲੀ' ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਜੰਗ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੌਮੀ ਦੁਖਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਪੱਕ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ 'ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਰੰਗੀਆਂ' ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਉਪ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਰਕਜ਼ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

0-0-0

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਕੋਹਲੀ, ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਤੇ ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ (ਸੰਪਾ.), **ਹਿੰਦ-ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜੰਗ (ਵਾਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ)**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਛੇਵਾਂ ਸੰਸਕਰਣ, 2007

ਖੋਜ-ਪ੍ਰੱਤਿਕਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਅੰਕ 56, ਸਤੰਬਰ 2002

ਗਿੱਲ, ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਸ਼ੇਰਗਿੱਲ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000

ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ : ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ**, (ਸੰਪਾ.) ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2009

ਪੂਨੀ, ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਜੰਗ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ (ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ)**, ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2009

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬ : 98727-66646

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ

ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਾਰਜ ਲਈ ਉੱਘਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਲੱਖਣ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜੁਗਤ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉਸ ਦੇ ਪੀਐਚ.ਡੀ. ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਪਦ 'Myth' ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਗਦ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਾਤ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ, ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਵਾਰਤਕ ਅਤੇ ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਇਸ ਗਦ ਰੂਪ ਲਈ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਨਾਤੇ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ (Claude Levi-Strauss) ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਉਸਦੀ ਅਧਿਐਨ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਧਿਐਨ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਦਲੀਲਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਗਦ ਰੂਪ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ, ਲੋੜ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਤੋਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਉਸ ਨੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬਾਤ, ਗਾਥਾ ਤੇ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਬਾਤ ਤੇ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਸਹਿਕਾਰੀ ਰੂਪ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ :[2]

(1) ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ
(2) ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ
(3) ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ।

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ

ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਬੋਲੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਬੋਲੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਹਿਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਤਹਿ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਹਿ ਸਾਰ ਦੀ ਤਹਿ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਤਹਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਸਮਾਜਕ ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[3] ਡਾ.ਖਹਿਰਾ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਰਨਸਟ ਕੈਸਈਰਰ (Ernst Cassirer) ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਰੰਭਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਮੇਲ ਮਿਲਾਪ ਐਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨਾ ਲੱਗਭਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।"[4] ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ (Roland Barthes) ਨੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, "... ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਇਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ ...।"[5]

'ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੁਗਤ' ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ ਛੇ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇਆਂ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਸਿਨਕਰੌਨਿਕ ਅਤੇ ਡਾਇਆਕਰੌਨਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਾ ਸਮੂਹ ਹਨ : 1. ਚਿੜੀ ਤੇ ਕਾਂ 2. ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ 3. ਚੰਨ ਤੇ ਚਿੜੀਆਂ 4. ਘੜਾ ਤੇ ਝਨਾਂ 5. ਪੂਰਨ ਤੇ ਲੂਣਾ 6. ਸੂਰਜ ਤੇ ਪਾਣੀ। ਹਰੇਕ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਡਾਇਆਕਰੌਨਿਕ ਝੂਲਾ (Diachronic Oscillation) ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦਾ ਸਿਨਕਰੌਨਿਕ ਔਸੀਲੇਸ਼ਣ (Synchronic Oscillation) ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਭਾਵੇਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ 'ਚਿੜੀ ਅਤੇ ਕਾਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਨੌਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿਨਕਰੌਨਿਕ ਅਤੇ ਡਾਇਆਕਰੌਨਿਕ ਝੂਲੇ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਹੇਠ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕਰ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ।

"ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ"ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਔਰਤ ਮਰਦ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਸਾਇਕੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਦੋ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ[6] : (1) ਕੇਂਦਰੀ ਜੁਗਤ ਜਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ (Closed Structure) (2) ਬਾਹਰੀ

ਜੁਗਤ (Open Structure)। ਜਦੋਂ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਧੋਖਾ ਔਰਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਮਰਦ ਦੀ ਚੌਧਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਮਰਦ ਦੀ ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਵਰ ਲੋੜਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਧੋਖਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਦੇ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਬੇਵਫ਼ਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਤੋਂ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ (Passive) ਵਸਤ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੀਮੋਨ ਦੀ ਬੋਓਵਾਰ (Simone De Beauvoir) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਔਰਤ ਦੇ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ।"[7] ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਰਦ 'ਤੇ ਕੁਝ ਢਿੱਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਔਰਤ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਤਕ ਕਰਵਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਵਾਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਰਦ ਔਰਤ ਨਾਲ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਘਰੋਂ ਕੱਢ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਨੇਮ ਲੱਭੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਵੀ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੇਵਫ਼ਾ ਮਰਦ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਆਦਮੀ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਆਪਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਥੇ ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਦੇ ਤਾਂ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਹਨ ਪਰ ਟੁੱਟਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਈ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਿਆਹ ਤਕ ਕਰਵਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਘਰ ਲਿਜਾਉਣ ਦੀ ਵਾਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਰਦ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੱਗੇ ਉਸਦੀ ਜਾਤ, ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾ, ਜਾਇਦਾਦ, ਅਮੀਰੀ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਉਭਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਉਹ ਔਰਤ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਉਸ ਲਈ ਗੌਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ.ਖ਼ਹਿਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਰਦ ਨੂੰ ਭੂਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭੂਤ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਔਰਤ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਔਰਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਇੰਜ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ

ਗਤੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ, ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੋਵੇਗਾ।"[8] ਸੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਤੋਤੇ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਮੈਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਇਕੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ-ਜੁੱਟ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਤੋੜਾ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੇ ਧੋਖੇ ਨਾਲ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜਮਾਤ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਰਾਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ 'ਚ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਇਕੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਔਰਤ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

'ਘੜਾ ਅਤੇ ਝਨਾਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ, ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ, ਸੋਹਣੀ-ਮਹੀਂਵਾਲ ਤੇ ਮਿਰਜ਼ਾ-ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 'ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝਾ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਹੀਰ ਵਿੱਚੋਂ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਰਿਚਰਡ ਟੈਂਪਲ (Richard C. Temple) ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'The Legends of The Punjab' ਵਿੱਚੋਂ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ 'ਘੜਾ ਤੇ ਝਨਾਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਵਿਲੱਖਣ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਉਪਜਤਾ ਅਤੇ ਬੰਜਰਤਾ ਤੋਂ ਬਣੀ ਸਾਇਕੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਘੜਾ ਤੇ ਝਨਾਂ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਪਜਤਾ ਤੇ ਬੰਜਰਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਅਲੋਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਕਿਵੇਂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ਼ਕ ਵਰਣਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

"ਪਹਿਲੀ ਤੱਕਣੀ ਦੇ ਪਿਆਰ" ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਹਰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਚਾਹਿਆ ਸਾਥ ਚੁਣਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਔਰਤ/ਮਰਦ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦਾ ਮਰਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਝੱਟ ਆਪਣਾ ਆਪ ਉਸ ਉਪਰ ਵਹਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[9] ਇਹ ਗੱਲ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨਚਾਹਿਆ ਵਰ ਚੁੱਣਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਪਰ "ਪਹਿਲੀ ਤੱਕਣੀ ਦੇ ਪਿਆਰ" ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਘਟਾ ਸਕਦੇ। ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ

ਹੈ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਧਰਾਤਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਕਾਰਲ ਜੁੰਗ (Carl Gustav Jung) ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰਕੀਟਾਇਪ (Archetype) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਜੁੰਗ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੀਮਾ (Anima) ਅਤੇ ਅਨਿਮਸ (Animus) ਦੋ ਆਰਕੀਟਾਈਪ (Archetype) ਹਨ। ਹਰੇਕ ਮਰਦ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਨੀਮਾ (Anima) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਔਰਤ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਨੀਮਸ (Animus) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੁੰਗ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਯੈਗ ਅਤੇ ਯੈਨ (Yang Yan) ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੱਟੇ ਪਾਸੇ ਕਾਲਾ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਪਾਸੇ ਚਿੱਟੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਬਿੰਬ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਪਹਿਲੀ ਤੱਕਣੀ ਵਾਲੇ ਪਿਆਰ' ਵਾਲੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਨਾਲ ਹੈ।

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਔਰਤ ਦਾ ਕਲਪਿਆ ਮਰਦ ਅਤੇ ਹਰ ਮਰਦ ਦੀ ਕਲਪੀ ਔਰਤ ਉਸ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[10] ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਅਨੁਭਵ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਹਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਹੀਂਵਾਲ ਸੌਦਾਗਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉੱਚ ਕੁੱਲ ਤੇ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੋਹਣੀ ਇਕ ਘੁਮਿਆਰ ਦੀ ਕੁੜੀ ਹੈ। ਘੁਮਿਆਰ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪਰਜਾਪਤੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਕ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜਾਨ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੁੰਦਰਾਂ ਦਾ ਪੂਰਨ 'ਤੇ ਅਕਰਸ਼ਿਤ ਹੋਣਾ, ਉੱਚ ਘਰਾਣੇ ਦੀ ਜ਼ੁਲੈਖ਼ਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਗੁਲਾਮ ਯੂਸਫ਼ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣਾ, ਉੱਚ ਘਰਾਣੇ ਦੇ ਪੁੰਨੂੰ ਦਾ ਧੋਬਣ ਦੀ ਧੀ ਸੱਸੀ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣਾ ਆਦਿ ਵੀ ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੀਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੀਰ ਆਪਣੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਣ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰਾਂਝਾ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਦੇ ਆਸਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਚੰਗੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਘਰ ਛੱਡ ਚਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਬੰਜਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਇਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀਰ ਵਰਗੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਭਾਲ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੀਰ ਚੌਧਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਂਝਾ ਵੀ ਚੌਧਰੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਵਿੱਚ ਪਲ ਰਹੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਵਧਾਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੁਗਤਾਂ ਜਗੀਰੂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਲ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ।

'ਘੜਾ ਅਤੇ ਝਨਾਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ 'ਤੋਤਾ-ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਕੁਝ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ

ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ 'ਘੜਾ ਤੇ ਝਨਾਂ' ਦੀ 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸਮਾਜਿਕ ਜੁਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਅਗਵਾਹੀ ਹੀਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧੋਖੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਮਰਦ ਧੋਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਇਥੇ ਧੋਖਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੁਭਾਉ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚ ਮਿਲਿਆ ਹੈ।[11]

'ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ' ਦੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਵਿੱਚ 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਜੁੱਟ ਦੀਆਂ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁੱਝ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਥਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ' ਕਥਾ-ਜੁੱਟ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਥਾ ਸੌਦਾਗਰ ਦੇ ਬੱਚੇ ਅਤੇ ਸੌਦਾਗਰ ਦੀ ਧੀ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਜੁਗਤ ਵਿੱਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਪਹਿਲੀ ਤੱਕਣੀ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਸਮਾਨਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਲੌਕਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਦਾ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਮੁੜਦੇ ਹਾਂ। ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਵਾਲੀਆਂ ਕੁਝ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਤੋਤਾ-ਮੈਨਾ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਵਿੱਲਖਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ[12] : (1) ਰਾਜੇ ਦਾ ਔਲਾਦ ਲਈ ਮੰਨਤਾਂ ਮੰਨਣੀਆਂ, (2) ਅਸ਼ੁਭ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੱਚੇ ਦਾ ਜੰਮਣਾ, ... (5) ਧੋਬੀ ਦਾ ਰੁੜਦੀ ਬੱਚੀ ਨੂੰ ਫੜਨਾ, (6) ਲੈਪਾਲਕ ਦਾ ਬਾਂਝ ਹੋਣਾ, ... (9) ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਉਧਾਲ ਕੇ ਲੈ ਜਾਣਾ, (10) ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਦਾ ਥਲ ਵਿੱਚ ਵਿਜੋਗ ਵਿੱਚ ਮਰਨਾ, (11) ਪ੍ਰੇਮੀ ਕੋਲ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਰੂਹ ਦਾ ਜਾਣਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦਾ ਵਾਪਿਸ ਮੁੜਨਾ, (12) ਜ਼ਮੀਨ (ਕਬਰ) ਦਾ ਫਟਣਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਾਣਾ।

'ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਂਵਾਲ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਦਰਿਆ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਕੋਈ ਪਰਾਇਆ ਮਰਦ ਉਸਦੀ ਧੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਨ ਦਿੰਦਾ ਇੰਜ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨੂੰ ਬਚਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਦਰਿਆ ਰੂਪੀ ਪਿਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੱਤ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਦਰਿਆ ਉਪਜਦਾ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਬਜ਼ੁਰਗ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਹਾਸਲ ਹੈ।"[13] ਜਿਵੇਂ ਮਿਰਜ਼ਾ ਸਾਹਿਬਾਂ ਵਿੱਚ ਜੰਡ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪਹਿਰੇਦਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਂਵਾਲ ਵਿੱਚ ਦਰਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉੱਤੇ ਚੌਂਕੀਦਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਜਾਂ ਉਪਜਦਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਘੜਾ ਤੇ ਝਨਾਂ' ਦੇ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਥਾ-ਜੁੱਟ ਵਿੱਚ ਦਰਿਆ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਚਿਹਨਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

'ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ 'ਚੂਰੀ' ਸਮਾਜਕ ਤੋੜ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ 'ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਂਵਾਲ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਸੋਹਣੀ ਇਹ ਕੰਮ 'ਕਬਾਬ' ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੋਹਣੀ ਦਾ ਕਬਾਬ ਖਾਣਾ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੋੜ (Social Alienation) ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਮਲ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਹੈ।" [14] ਸੋਹਣੀ ਦੁਆਰਾ ਕਬਾਬ ਖਾਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਹੀਂਵਾਲ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।

'ਚੰਨ ਤੇ ਚਿੜੀਆਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਗੀਤ ਵਿੱਚ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਵਾਲੇ ਅੰਸ਼ ਪਏ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, "ਗੀਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਤਾਂਘਾਂ ਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਵਹਾਅ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੀਤ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ।"[15] ਕਲਾਇਡ ਕਲੱਕਹਾਨ (Clyde Kluckhohn) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ;"ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਗੀਤ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਤਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[16] ਸੋ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਗੀਤ ਤੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹਨ ਉੱਥੇ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੀਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਆਟਾ, ਗੋਹਾ, ਜੌਂ, ਘਿਉ, ਰੰਗ ਆਦਿ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੂਲਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੀਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕ੍ਰਮ ਤੇ ਨੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪਏ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੀਤ ਵਿਚਲੀ ਕਥਾ-ਜੁਗਤ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

'ਚੰਨ ਤੇ ਚਿੜੀਆਂ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਚੰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਉਪਜਦਾ ਅਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਉਪਜਤਾ ਅਤੇ ਉਪਜਦਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਕ ਕੁਆਰੀ ਕੁੜੀ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਵਿਚਲੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਨਿੱਕੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਮਾਮੇ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਧੀ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਮੰਗ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਉਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਿਉ ਦਾ ਦਾਬਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸਦੇ ਪਿਉ ਦਾ ਇਹ ਦਾਬਾ ਉਸਦੇ ਮਾਮੇ 'ਤੇ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਧੀ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਮਾਂ ਉਸਦੇ ਮਾਮੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਚੰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਮਾਮੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਕੁਆਰੀ ਕੁੜੀ ਜਦੋਂ ਮੁਟਿਆਰ ਦੇ ਪੜਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਨੋਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਸਦਾ ਮਾਹੀ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਹ ਚੰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਮਾਹੀ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਤੀਜੇ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਜਦੋਂ ਕੁੜੀ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਖੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਨਾ ਤਾਂ ਮਾਮਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਾਹੀ ਉਨੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ

ਹੈ। ਜਿੰਨਾਂ ਕਿ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤ। ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁੱਤ ਹੀ ਉਸਦਾ ਸਹਾਰਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੁੱਤ ਉਸਦੇ ਮਾਸ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਹੋਣ ਨਾਤੇ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਬਲ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ (Contagious Magic) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਸੁੱਖ-ਸਾਂਦ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਮਾਂ ਵੀ ਸੁੱਖ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪੁੱਤ ਦੇ ਕੁਪੁੱਤ ਹੋਣ 'ਤੇ ਮਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸੁਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਹੀਂ ਭੋਗਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਂ ਕੁਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਪੁੱਤ ਭਾਵੇਂ ਕੁਪੁੱਤ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਰੰਗ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਫਿੱਕਾ ਪੈਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, "... 'ਚੰਦ ਮਾਮਾ' ਅਤੇ 'ਚੰਦ ਮਾਹੀ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਫ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਾਮਾ ਮਾਹੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਜਰੂਰ ਪ੍ਰਚਲਤ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।"[17]

ਚੰਨ ਦਾ ਮਾਮਾ ਤੇ ਪੁੱਤ ਬਣਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੇ ਅਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਰਦ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਧੀ ਜਾਂ ਮਾਮੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁੱਤ ਜਾਂ ਮਾਮੇ ਆਦਿ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦਾ ਅਚੇਤਨ ਵੀ ਮਰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਖਵਾਲੀ ਲਈ ਸਹੀ ਧਿਰ ਖਿਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਦੀ ਸਾਇਕੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਉਹ ਚੰਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਕਲਪਿਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਘੱਟ ਹੀ ਦੇਖਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀਆਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਚਾਹਵਾਨ ਹਨ ਮਰਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਲਪਿਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ।

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ 'ਚੰਨ ਤੇ ਚਿੜੀਆਂ' ਦੇ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ 'ਸਾਂਝੀ' ਦੀ ਗੀਤ ਰਾਹੀਂ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਚਲਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਖੇਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਪੂਰਵ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਂਝੀ ਦੀ ਰਸਮ ਪੂਰਵ ਵੈਦਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[18] ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਸਾਂਝੀ ਮਾਈ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਕਈ ਧਾਰਮਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਨਵਰਾਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਖਾਸੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਆਮ ਲੋਕ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "... ਕਿਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਠੇਸ ਨਾ ਪੁੱਜੇ, ਇਸ ਲਈ 'ਸਾਂਝੀ ਮਾਈ' ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਦੇਵੀ ਪੂਜਾ ਨੂੰ ਘਰੋਂ ਘਰੀਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।"[19] ਸਾਂਝੀ ਦੀ ਗੀਤ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ ਪੰਜ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜੁਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ 'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਥਾ ਹੈ ਇਸੇ

ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪ ਤੇ ਬਸੰਤ, ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਰੰਗਬੀਰ ਤੇ ਜੈਮਲ ਫੱਤਾ ਕਥਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਬਣੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਅਣਜੋੜ ਵਿਆਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਣਜੋੜ ਵਿਆਹ ਦੇ ਜੋੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਲਵਾਨ ਤੇ ਲੂਣਾ, ਚਤੁਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਰਾਣੀ ਸੁੰਦਰਾਂ, ਸੁਖਲਾਲ ਤੇ ਗੁਲਾਬ ਕੌਰ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋੜਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਬੰਜਰਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਾਇਕੀ ਬੰਜਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਔਰਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰਾਂ 'ਤੇ ਮੰਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦਿਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਪੂਰਨ ਤੇ ਲੂਣਾ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਲੂਣਾ ਪੂਰਨ 'ਤੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਗੁਲਾਬ ਕੌਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ 'ਤੇ ਮੰਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਰੂਪ ਤੇ ਬਸੰਤ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਸੁੰਦਰਾਂ ਰੂਪ 'ਤੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਰੰਗਬੀਰ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਾਂ ਰੰਗਬੀਰ 'ਤੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੈਮਲ ਫੱਤਾ ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਭਾਬੀ ਦਿਉਰ ਉੱਤੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰਦਈ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਖੀਰਲੀ ਕਥਾ 'ਜੈਮਲ ਫੱਤਾ' ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਥੇ ਇਕ ਭਾਬੀ ਆਪਣੇ ਦਿਉਰ ਉਤੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਬੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਮਾਂ ਵਰਗਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੋਹਾਂ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤਾ ਅੰਤਰ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਰਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਰੰਗਬੀਰ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਥਾਂ ਮੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭਰਜਾਈ ਨਾਲ ਨਿੱਘਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ।"[20]

'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿਚਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੀ ਲੂਣੀ ਧਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਬਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਇਕੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਬੰਜਰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਕੋਈ ਫਸਲ ਨਹੀਂ ਉੱਗਦੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋੜਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਪਜਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਜੇ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਕੋਈ ਆਸਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਲੂਣੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਗੂੜ੍ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾਵਾਂ ਜਲਵਾਯੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਹਿੱਸਾ ਬੰਜਰਤਾ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਬੁਰਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬੁਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਐਨੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਤ ਦਰਜੇ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਜਿੰਨਾ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਜਾਂ ਉਪਜਤਾ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ

ਜਾਂਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਉਸਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਗੱਲ ਹੋਰ ਜੋ ਇਸ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵੱਖਰਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਪਾਣੀ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਸੂਰਜ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ 'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ' ਦੇ ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸੂਰਜ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

'ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਪਾਣੀ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਪੂਰਵ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਸਨੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਇਥੇ ਸੂਰਜ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਵੈਦਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਪੂਰਵ ਹੜੱਪਾ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇੰਜ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੂਰਜ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਇਕੀ ਨੂੰ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਦਰਾਵੜੀ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ;"ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਵਸਤੂ ਨਿਰੋਲ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਇਕ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਅੱਗ, ਪਾਣੀ, ਨਦੀਆਂ, ਜੰਗਲ ਆਦਿ ਵਸਤਾਂ ਪੁਰਾਣ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਨਾਲ ਦੇਵਤੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ : ਉਹ ਉਪਯੋਗ ਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪੂਜਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[21]

'ਸੂਰਜ ਤੇ ਪਾਣੀ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ ਨੌਂ ਸਾਖੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਹ ਹਨ : ਵੇਈ ਇਸ਼ਨਾਨ, ਸੱਪ ਦਾ ਛਾਂ ਕਰਨਾ, ਸਿੱਧ ਗੋਸਟ, ਸਾਖੀ ਵਲੀ ਕੰਧਾਰ, ਕੁਰੁਕਸ਼ੇਤਰ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ, ਨਾਨਕ ਝੀਗਾ, ਕੌਡਾ ਰਾਖਸ਼, ਸਾਖੀ ਮਲਕ ਭਾਗੋ ਵਾਲੀ ਤੇ ਬੀਬੀ ਰਜਨੀ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਤਕ ਆਉਂਦੇ-ਆਉਂਦੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਦੀ ਰਾਹ ਚਲ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਲਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨੇ ਬਲਦੀ 'ਤੇ ਤੇਲ ਪਾਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਮਤ ਹੈ, "ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਗਤੀ ਹੋਰ ਵੀ ਤੇਜ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਤਮੋ ਰਜੋ ਹੀ ਸੀ।"[22]

'ਸੂਰਜ ਤੇ ਪਾਣੀ' ਕਥਾ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ 'ਪਾਣੀ' ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸੂਰਜ' ਨੂੰ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤੀਕਰਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋਏ ਹਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਔਰਤ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਈ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਬਾਲ ਵਿਆਹ, ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਆਦਿ

ਕਈ ਬੁਰਾਈਆਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਔਰਤ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਔਰਤ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਰ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਗਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, "ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਦੁਰਕਾਰੇ ਹੋਏ, ਨਿਕੰਮੇ ਤੇ ਮੌਜੂ ਉਡਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ ਤਾਂ ਜੁਲਾਹਾ, ਝਿਊਰ, ਚਮਾਰ, ਨਾਈ, ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣ ਲਿਆ ਗਿਆ-'ਰੱਜੇ ਕੰਮ ਨਾ ਆਉਂਦੇ ਨਾਈ, ਕੁੱਤੇ, ਬਾਜ਼।' 'ਅੰਨ੍ਹਾ ਜੁਲਾਹਾ ਮਾਂ ਨਾਲ ਮਸ਼ਕਰੀਆਂ'-ਆਦਿ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਟੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨਾਲ ਭਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਘੁਸਪੈਂਠ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਧਾਰਮਕ ਕਥਨ-ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ, ਗੁਰੂ ਪੀਰ ਦਾ ਫਰਮਾਇਆ, ਸਿਆਣਿਆਂ ਦਾ ਕਿਹਾ-ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।"[23] ਕੱਟੜ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਬੁੱਧ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸੋ ਉਹ ਵੀ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕੀਤੀ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵੀ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਉਥਾਨ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ; "ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਕ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਪਤੀ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਸੀ, ਤੇ ਕਰਾਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਖੱਲਸ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਾਹਮਣੇ ਪਤਨੀ ਦਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਪਤੀ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਸਥਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਭਗਤੀ ਨੇ ਚੈਲੰਜ ਕੀਤਾ।"[24]

'ਵੇਈ ਪ੍ਰਵੇਸ਼' ਜਨਮਸਾਖੀ ਨੂੰ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹ 'ਪਾਣੀ' ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਰੂਪ, ਪਿਤਾ ਆਦਿ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, "ਇਹ ਸਾਖੀ ਹੀ ਸਾਰੀਆਂ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[25]

'ਹਰਿਦੁਆਰ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ' ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੰਡਤਾਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਬਦਲ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਲਟ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਦੇਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸਿਰਫ਼ ਰਸਮੀ ਦਿਖਾਵਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਰੂਹ ਤੱਕ ਇਸ ਦੀ ਮਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਇਸ ਕਥਾ-ਜੁੱਟ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ, ਈਰਖਾ, ਹੰਕਾਰ, ਲੋਭ, ਲੁਟ, ਕੂੜ ਆਦਿ ਸਹਿ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਮਿਹਨਤ, ਸੱਚ, ਈਮਾਨਦਾਰੀ,

ਨਿਮਰਤਾ ਆਦਿ ਸਹਿ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ 'ਸੂਰਜ ਤੇ ਪਾਣੀ' ਦੇ ਵੱਡੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਾ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪੁੱਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜ਼ਿਆਦਾ ਔਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਧੇਰੇ ਮਰਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ। 'ਚਿੜੀ ਅਤੇ ਕਾਂ', 'ਚੰਨ ਤੇ ਚਿੜੀਆਂ', 'ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ', 'ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਲੂਣਾ', 'ਘੜਾ ਅਤੇ ਝਨਾਂ' ਅਤੇ 'ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਪਾਣੀ' ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਹੇਠ ਰੱਖ ਕੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਸਹਿ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜਿਥੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਜਨਮ ਭੂਮੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, **ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੁਗਤ,** ਪੰਨਾ- 5
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -15
3. ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ, ਉਧਰਿਤ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ,** ਪੰਨਾ -33
4. Language and myth are near of kin. In the early stages do human culture their relation is so close and their cooperation so obvious that it is almost impossible to separate the one from the other.
   Ernst Cassirer, ***An Essay on Man***, page -142.
5. ... myth is a system of communication, ...
   Roland Barthes, ***Mythologies***, page -109.
6. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, **ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੁਗਤ,** ਪੰਨਾ -109
7. Simone de Beauvoir, ***The Second Sex*** (ਅਨੁ. ਜੀਵਨੀ, ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਡਾ. ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ), ਪੰਨਾ -55
8. ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ,** ਪੰਨਾ -240
9. ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -137
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -138
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -139
12. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ,** ਪੰਨਾ 52
13. ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -134
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -146

15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -72
16. The myth is a system of word symbols where as ritual is a system of object and act symbols.Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode; they are interdependent because they both 'satisfy a group of identical or closely related needs of individuals.
Clyde Kuckhohn, Myths and Rituals : A General theory Harvard Theological Review, Vol. 35, 1942, page 58and 65, cited on G.S. Kirk, ***Myth F its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures***, page -24.
17. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਉਹੀ, ***ਪੰਨਾ*** -77
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -74
19. ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ, *'ਪੰਜਾਬ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ : ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ'*, **ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ** (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਅੰਕ -42, ਸਤੰਬਰ 1995, ਪੰਨਾ -42
20. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -126
21. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਮੁਲ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ,** ਪੰਨਾ -25
22. ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, **ਉਹੀ,** ਪੰਨਾ -169
23. ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨ**, ਪੰਨਾ -168
24. ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -168
25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -155

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ

ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਹੁਣ ਤੀਕ ਜੀਵੰਤ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਦਾ ਤੱਥਾਂ ਸਹਿਤ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵੇਰਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਇਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਹਾਸਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲਾਂ ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸੀਰੀਆ ਜਾਂ ਯੂਰਪ, ਚੀਨ ਜਾਂ ਭਾਰਤ, ਗ੍ਰੀਕ ਜਾਂ ਇਟਲੀ ਭਾਵ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਤੀਤਮਈ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਨਸਲਾਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਕਿਤੇ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਜਾਂ ਹੁਨਰੀ ਗੱਲਾਂ, ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਉਵੇਂ ਦੀਆਂ ਹੀ ਬਰਕਰਾਰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਸਲਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁੱਝ ਵੱਧ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਦੋਂ ਹੋਈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਬਾਰੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ।

ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਇਤ+ਹ+ਆਸ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਥਾਂ ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਗ੍ਰੰਥ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬੀਤੀ ਹੋਈ ਘਟਨਾ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੰਧਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ਬਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ (History) ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਲਈ ਉਰਦੂ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਤਵਾਰੀਖ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਪਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ (ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ ਦਾ ਸਾਇੰਸਜ਼) ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ Lorpola ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਖੋਜ ਜਾਂ ਖੋਜ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੌਖਿਕ ਜਾਂ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, Historia ਸ਼ਬਦ ਲਾਤੀਨੀ) ਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇਡ-ਯੂਰਪੀਅਨ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘਿਆ, ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ, ਪਹਿਲਾ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਤੇ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ।[1] ਐਰਿਕ ਜੇ. ਹਾਬਸਬਾਮ ਸਮੁੱਚੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਸਾਰਾ ਅਤੀਤ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਭਾਵ ਹੁਣ ਤੱਕ ਘਟੀ ਕੋਈ ਵੀ ਗੱਲ ਅਤੇ ਹਰ ਗੱਲ।[2]

ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ, ਵਿਚਾਰ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੁੱਝ ਅਮਲ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਕਾਈ ਵਿੱਚ ਬੱਝਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਜਾਂ ਨਾ ਸਮਝੇ ਉਸਦਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਉਸਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਉਸਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਇਸਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਧੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ ਚਾਰਵਾਕ, ਲੋਕਾਇਤ, ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ। ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥ ਹੀ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਆਦਿ, ਅੰਤ ਸਦੀਵੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਛੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ- ਸ਼ਾਖਿਯ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਨਿਆਏ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਮੀਮਾਂਸਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵੇਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣ-ਪੁਸਤਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਚਾਰਵਾਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਸਤਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਲੋਕ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਖ਼ੁਦਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣਾ। ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਸੀ। ਚਾਰਵਾਕ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਾਲ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦਾ ਧਰਮ ਖਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪੈ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਚਾਰਵਾਕ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਾਈਕਾਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਲੋਕਾਇਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪਦਾਰਥ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਨ। ਤੁਲਸੀ ਰਾਮ, ਚਾਰਵਾਕ ਲੁਕਾਇਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

1) ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਮਹਾਂਭੂਤ-ਧਰਤੀ ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਤੇ ਹਵਾ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਰਗਰਮ ਹੁੰਦੇ ਆਏ ਹਨ।
2) ਕੇਵਲ ਇਹੋ ਦੁਨੀਆਂ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੋਈ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਾ ਤਾ ਕਿਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਇਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3]

ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖ਼ੁਦਾ

ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਉਤਪੱਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਰਾਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਦੁਨੀਆਂ ਅੰਦਰ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥ ਹੈ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਦਾ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਗਿਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਇੱਥੇ ਦੋ ਰੂਪ ਗਿਣੇ ਗਏ ਹਨ-ਵਿਸਤਰਿਤ ਅਤੇ ਅਣ-ਵਿਸਤਰਿਤ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀਂ, ਅਨੰਤ, ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਅਰੂਪੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਬਹਿਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਵਿਸਤਰਿਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ 'ਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਵਡਮੁੱਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ।[4]

ਹੁਣ ਜਰਮਨ ਕਲਾਸਕੀ ਦਰਸ਼ਨ ਜੋ ਹੀਗਲ ਦੇ ਮਕਾਨਕੀ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਂਝ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸੰਸਾਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੀ ਰੀਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਯੂਨਾਨੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਥੇਲੀਜ਼, ਹੇਰਾਕਲਾਇਟਸ, ਡਿਮੋਕਰਾਇਟਸ ਐਨਕਸਾਗੋਰਿਸ, ਅਨੈਕਸਾਮੀਨੀਜ਼ ਤੇ ਇਮਪਿਡੋਕਲੀਜ਼ ਆਦਿ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਲੱਭੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਮੰਤਵ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਦਮ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਜਰਮਨ ਕਲਾਸਕੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਹੈ ਤੋਂ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਦਵੰਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ (Early Modern Philosophy) ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਦੇਕਾਰਤ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਜੋਹਨ ਲਾਕ ਤੇ ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਕਾਂਟ ਤੇ ਹੀਗਲ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਦੇਕਾਰਤ ਉਸ ਦੌਰ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ।

ਦੇਕਾਰਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਦਵੰਦ ਦੇ ਪਿਤਾਮਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਤੋਂ ਭਾਵ (Materilism) ਨਹੀਂ, ਇੱਥੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਆਤਮ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਦਵੰਦ। ਦੇਕਾਰਤ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਆਤਮ (Self), ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ। ਦੇਕਾਰਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਸ਼ੰਕਾ ਕਰਨ, ਸੰਦੇਹ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਤਮ (Self) ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ ਕੋਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਜਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਸੰਦੇਹ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੰਦੇਹ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੇ ਜਾਣਾ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ (Empiricists) ਹਨ ਜੋਹਨ ਲਾਕ, ਬਰਕਲੇ, ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ, ਦੇਕਾਰਤ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰ (Innate idea) ਤੇ ਜੱਦੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਇੰਦਰਆਵੀਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ

ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਸਾਡੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਦੇਕਾਰਤ ਦੇ ਤਰਕਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਧੇ ਅਤੇ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜੋਹਨ ਲਾਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਕਾਰਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਲਾਕ ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਛਾਣ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਕਿੰਤੂ-ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਰਦਿਆਂ ਖੜ੍ਹੀ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰ (Inntate Idea) ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਇਕੋ ਹੀ ਹੋਣਗੇ। ਉਹ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਚੰਗਿਆਈ, ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਰਗੀਆਂ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿਮਾਗੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ ਵੀ ਲਾਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ (Mind) ਨੂੰ ਕੋਰਾ ਕਾਗਜ਼ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰ (Inntate Idea) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ (Reason) ਤਰਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦੇਣ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਭਵਾਂ 'ਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਹਿਊਮ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਲਾਕ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵਿਚਾਰ (idea) ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੈ। ੳ ਯਾਕੂਤ, ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਉਹਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਵਜ਼ੂਦ ਉਦੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਵੇਖਕੇ, ਸੁਣਕੇ ਜਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। [5]

ਹੀਗਲ ਦੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦਵੰਦਤਾਮਿਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੋ ਧਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀਗਲ ਦੀ ਕਿਤਾਬ (Philosophy of Right) ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਪਲੈਟੋ ਦੀ ਕਿਤਾਬ (Republic) ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹੀਗਲ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਪਿਤਾਮਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਆਤਮਾ (Absolute Spirit) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ (Subject) ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ (Object) ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਚੇਤੰਨਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਅਸਲੀ ਆਤਮਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਤਾ ਆਪੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਿਖੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਇੱਕਲੇਪਣ

ਦੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਵਿਸ਼ਾ (Subject) ਉਦੇਸ਼ (Object) ਨੂੰ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪੂਰਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ ਵੱਲ ਵੱਧਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਓ ਯਾਕੂਤ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਹੀਗਲ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਚ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਸੀ। ਇਹਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਧਾਰਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਜਗਤ ਆਤਮਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਦੀਵੀਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੁਦਰਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। [6]

ਹੀਗਲ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਸੀ। ਇਹਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਧਾਰਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਜਗਤ-ਆਤਮਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਦੀਵੀਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ-ਕੁਦਰਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਆਤਮਾ ਦੀ ਦੂਜੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਹੋਏ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ-ਅਸਲੀ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹੀਗਲ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹੀਗਲ ਨੇ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨੇਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਪਰ ਉਹ ਇੱਕ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਢੰਗ ਰਚਣ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਗਤ-ਆਤਮਾ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਹਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ (ਖਾਲਸ ਸੋਚ) ਵਿੱਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਸੀ।

ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਸੀ, ਹੀਗਲ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦ। ਦਵੰਦਵਾਦ ਕੀ ਹੈ ? ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਪੰਜ ਸੋ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਅਜੇ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਭੂਗੋਲ, ਬਨਸਪਤੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਹੀ ਰੂਪ ਸੀ, ਦਰਸ਼ਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਭ ਕੁੱਝ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ। ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਜੰਤੂ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾਉਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਲਦਿਆਂ ਉਹ ਇਹ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਵੰਦਵਾਦ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀ ਅਤੇ ਬਦਲਾਵ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ

ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਘੱਟ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੁਰਾਣੇ ਪਹਿਲੂ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਵੇਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵੰਤ ਦਵੰਦਵਾਦ ਹੀਗਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਿੱਤਾ।

ਦਵੰਦਵਾਦ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਫ਼ੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਤਹਿ, ਯਾਂਤ੍ਰਿਕ ਅਤੇ ਇਕਤਰਫਾ ਵਿਚਾਰ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਵੀ ਬੁਜ਼ੁਏਵ (V. Byzyev) ਅਤੇ ਗੋਰੋਡਨੋਵ (V. Garodnov) ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਨੁਸਾਰ “Dialectics” (ਦਵੰਦਵਾਦ), ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦਵਾਦ ਦਾ ਭਾਵ, ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕਲਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। [7]

ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁੱਢ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ, ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈਰਾਕਲੀਟਸ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਚੀਨੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਦੂਜਾ ਹੈ ਹੀਗਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ।

ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਗਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਰਤ-ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਮੰਨਕੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਠੋਸ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਸਰੀਰਕ ਵੀ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਵੀ ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੁਖੀ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁੱਝ, ਉਸਦੇ ਆਸੇ-ਪਾਸੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ, ਮਨੋਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਢੰਗ ਸੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਦਾਰਥ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਐਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਵੀ ਅਤੇ ਅਸੰਭਵ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਘੜਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੱਭਣ ਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਖ਼ੁਦ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਦਵੰਦਵਾਦ। [7]

ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਰੇੜਾਂ ਪੈ ਗਈਆਂ।

ਮਨੁੱਖ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨੇ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੀ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਜਾਂ ਕਬੀਲਕਾਰੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢੰਗ ਕਬਾਇਲੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਗੇੜ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਮੱਲਣਾ ਸੀ। ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢੰਗ ਸਮੇਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਮੋਕਲਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਜਾਇਦਾਦ ਹਥਿਆਉਣ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹਾਰੇ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਨੇ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੀ। ਹਕੂਮਤ ਉਲਟ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਓ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਜਾਗੀਰੂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੀਂਹ ਹੈ ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਇਸ ਉੱਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਉਸਾਰ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਹੀ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਬਨਸਪਤੀ, ਜੀਵ-ਜੰਤੂ ਇਹ ਸਭ ਪਸਾਰਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬੱਝਕੇ ਪਰਾਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵਜੂਦ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਾਣੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਤਪਾਦਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੱਕ ਦਾ ਸਭ ਕੁੱਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਲਕੀਅਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਲਕੀਅਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇੱਥੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹੈ, ਇਸੇ ਤੋਂ ਹੀ ਫਿਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1) Edwin R.A. Seligmant (Edit), Encyclopadia of the Social Sciences, Vol. 7th, 8th, Page 357-62.

2) ਐਰਿਕ ਜੇ ਹਾਬਸਬਾਮ, **ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਚਿੰਤਾ**, (ਅਨੁ) ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਚੈਤਨਯ, ਗੋਪਾਲ ਪ੍ਰਧਾਨ, ਪੰਨਾ 43

3) ਤੁਲਸੀ ਰਾਮ, **ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ**, ਪੰਨਾ 103

4) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 106

5) ੳ ਯਾਕੂਤ, **ਅਫਲਾਤੂਨ ਤੋਂ ਲੈਨਿਨ ਤੱਕ (ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ)**, ਪੰਨਾ 46
6) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ, 48
7) ਵੀ. ਬੁਜ਼ਏਵ, ਵੀ ਗੋਰੋਡਨੋਵ, **ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਕੀ ਹੈ** ? ਪੰਨਾ 71
8) ੳ. ਯਾਕੂਤ, **ਅਫਲਾਤੂਨ ਤੋਂ ਲੈਨਿਨ ਤੱਕ**, ਪੰਨੇ 48-49

ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਨ : ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ

ਗੁਰਮੀਤ ਕੌਰ

ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਰੀਆ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਦ੍ਰਾਵਿੜੀਅਨ ਸਮਾਜ ਮਾਤਰੀ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੇ ਲਗਭਗ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਰੱਖਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਔਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਵੰਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਆਰੀਆ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਜੋਂ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾਤਮਕ ਸਨ। ਸਪਤ ਸਿੰਧੂ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚੋਂ ਦ੍ਰਾਵਿੜਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕ ਕੇ ਆਰੀਆ, ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਜਮਾਤ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ। ਇਸ ਨਾਤੇ ਆਰੀਆ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈਆਂ। ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੌਲੀ-2 ਬਦ ਤੋਂ ਬਦਤਰ ਹੁੰਦੀ ਗਈ :

> With the coming of Aryans from somewhere in central Asia, things began to undergo a gradual change, especially in Northern part of India. Dravidians had a matriarchal bias, the more clever, blithe and talented Aryans were a pronouncedly patriarchal social organization with a better grasp of agronomy etc. [1]

ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ, ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਨਿਯਮਤ ਅਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ, ਔਰਤ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਟੀਚਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਔਰਤ, ਘਰੇਲੂ ਫੈਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼, ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਔਰਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਰ-ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਅਕਸ਼ ਖੋ ਬੈਠੀ ਅਤੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਦੇ ਤਜਰਬੇਕਾਰ ਪਤੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਠਪੁਤਲੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ:

> When child and illiterate brides became the order of the day, the tone of treatment by their elders, began to change. [2]
>
> The situation gradually changed with the lowering of marriage age, inexperienced and uneducated wives became incapable of taking part in many of the activities. Naturally husband began to claim and exercise a greater control over them. [3]

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ, 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਗਿਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਫ਼ਰਕ ਆਇਆ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਹਾਸਲ

ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ, ਉਤਪਾਦਨ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਰਕੇ, ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕਾਂ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਮਕਾਲੀਨ ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਬਣੀ ਹੈ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸਦਾ ਅਕਸ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਉਸਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ/ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੇ ਉਸਦੇ ਘਰ ਦੀ ਚਾਰਦੀਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਲਗਭਗ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਘਰ ਦੀਆਂ ਸੌੜੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀ ਔਰਤ, ਨਾ ਤਾਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ ਕੁੱਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਘਰ ਦਾ ਕੰਮਕਾਜ, ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਅਤੇ ਪਤੀ ਦੀ ਜੀ-ਹਜ਼ੂਰੀ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਆਰਥਿਕ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗ੍ਰਹਿਣੀ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ ਹੀ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹੀ ਉਸਦੇ ਸਫ਼ਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਸੀ।

ਬਾਲ-ਉਮਰੇ ਪਰਾਏ ਘਰ ਜਾ ਵਸਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਏਨਾ ਪਛਾੜ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੋਝੀ ਮਾਤਰ ਵੀ ਨਾ ਰਹੀ। ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਇਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿੱਚ ਘਿਰੀ ਔਰਤ ਨੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਪਾਏ ਗਏ ਦਬਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਸਮਝ ਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਬਣੀ ਰਹੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕੁਝ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਸਮਾਜ ਸੇਵੀਆਂ ਨੇ ਉਸਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਅਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਉਠਾਈ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਮੋਹਨ ਰਾਏ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ 1929 ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਿਆ। ਬੇਸ਼ਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਜਾਗੀਰੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰਾਤੋ-ਰਾਤ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦੀ ਸੀ ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਿਕੰਜੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਬਾਲੜੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਦਲਣ ਲੱਗਾ। ਹੁਣ ਬੱਚੀ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਉਸਦੇ ਵਰ-ਘਰ ਲਈ ਸੋਚੀਂ ਪੈਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਸਕੂਲ ਭੇਜਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਵਧਿਆ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ 5-6 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਬੱਚੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ "ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਔਸਤ ਉਮਰ 19.7 ਸਾਲ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ 22.1 ਸਾਲ ਹੈ।"[4]

ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਵਿਰੋਧੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਸਰ ਉਸਦੇ ਸਿੱਖਿਆ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਪਿਆ। "ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ 6-14 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਰਗ ਦੀਆਂ 90% ਲੜਕੀਆਂ ਸਕੂਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦਕਿ ਕੇਰਲ ਅਤੇ ਹਿਮਾਚਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦਰ 97% ਹੈ।[5]

ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਬਾਲ-ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਪਰਾਇਆ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਨਤੀਜ਼ਨ, ਜਿੱਥੇ ਉਸਦੇ ਖੇਡਣ-ਕੁੱਦਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ ਦੇ ਅਵਸਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਜ਼ਾਫ਼ਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ

ਸਿੱਖਿਅਕ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਘਰ ਦੀ ਚਾਰਦੀਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਵੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਨਾਰੀ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸ੍ਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੁਧਾਰ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀ-2 ਹੈ। "1997 ਦੇ ਇੱਕ ਸਰਵੇਖਣ ਮੁਤਾਬਿਕ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ 86.2 ਕੰਮਕਾਜੀ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 13.8 ਕੰਮਕਾਜੀ ਔਰਤਾਂ ਹਨ।"[6] ਬੇਸ਼ਕ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘੱਟ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਦਮ ਪੁੱਟੇ ਹਨ।

ਸਿੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਨਾਰੀ-ਤਬਕਾ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। 1935 ਵਿੱਚ ਵੋਟ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਕੁਝ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਔਰਤਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿਭਾਗੀ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਹਿਭਾਗਤਾ ਉੱਪਰ ਕਈ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੇ ਉਸਦੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਵਿਹੜਾ ਮੋਕਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ ਅਸਮਾਨ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ ਸਫਰਾਜੈੱਟ ਮੂਵਮੈਂਟ ਸਦਕਾ, 1925 ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵੋਟ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਨਾਰਵੇ, ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮੋਹਰੀ ਮੁਲਕ ਰਿਹਾ, ਜਿਸਨੇ 1913 ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵੋਟ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਰਗੇ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਅਦਾਲਤ ਵਿੱਚ ਗਵਾਹੀ ਨੂੰ ਅੱਧੀ ਗਵਾਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਸੱਤਰਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ, ਗਰਭਪਾਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਹੋਣ ਨੇ ਗਲੋਬਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸਰ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਸਰੀਰਕ ਤੰਦਰੁਸਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਉਸਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। "ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਔਸਤ ਉਮਰ 63 ਸਾਲ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ 71 ਸਾਲ ਹੈ।"[7] ਸਰੀਰਕ ਤੰਦਰੁਸਤੀ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਵੀ ਦਿੱਤੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿੱਚ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਮੰਤੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ, ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਸਥਾਪਿਤ ਮੁੱਲ ਉਸਨੂੰ ਕਿਹੜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ? ਔਰਤ-ਸਮਾਜ ਸਾਹਮਣੇ ਨਵੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ, ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਲਗਣਾਵਾਂ ਨੇ ਮੰਜ਼ਿਲ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਧੁੰਦਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਅਜੋਕੀ ਨਾਰੀ ਸਿੱਖਿਅਤ ਹੈ, ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ, ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ, ਅਜਿਹੇ ਮਰਦ ਦਾ ਜਨਮ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜੋ ਨਵੀਂ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕੇ। ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪਾੜੇ ਨੇ ਘਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਸਮਤੋਲ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਨਾਰੀ ਘਰ ਵਿੱਚ ਪਾਰਸਪਰਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤਾਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਨਰ-ਨਾਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਇਹ ਇੱਕ ਮੰਨੀ-ਪ੍ਰਮੰਨੀ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਮੁੱਲ ਛੇਤੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ। ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਣ ਨਾਲ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸਬੰਧ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਤੋਰ ਧੀਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉੱਪਰਲਾ ਢਾਂਚਾ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੁਝ ਦੇਰ ਬਾਦ ਹੀ ਬਦਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਿਆ ਜਾਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਤੱਟਫੱਟ ਨਤੀਜੇ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਸਮਾਜਿਕ / ਮਾਨਸਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਲੰਮੇ ਪੈਂਡੇ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਅਜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੂਲ ਮੁੱਲਾਂ ਉੱਪਰ ਅਸਰ ਛੱਡਣਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਥਾਗਤ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿਚ ਧੀਮੀ ਗਤੀ ਨਾਲ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਲੈਸ ਨਾਰੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਜੋ ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਸਸ਼ਕਤ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ। ਇੱਕ ਕੰਮਕਾਜੀ ਔਰਤ, ਜੋ ਪੈਸੇ ਦੀ ਮੁਹਤਾਜ਼ ਨਹੀਂ, ਦੀ ਅਸਲ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਤੈਅ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਉਹ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਅਫ਼ਸਰ ਬਣਕੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਚੰਗੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਮਾਂ ਬਣਕੇ ਹੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਘਰੇਲੂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਉਪਕਰਣਾਂ ਅਤੇ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਵਿਹਲ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਉਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਔਰਤ ਵਾਂਗ ਧੰਦ ਪਿੱਟਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜ਼ੂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਸਨਾਤਨੀ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਦਬਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਜ਼ੂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮੰਡੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰੋਸੇ ਜਾਂਦੇ ਸਸਤੇ 'ਤੇ ਹਲਕੇ-ਫੁਲਕੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਜ਼ਾਰੂ ਸਹਿਤ ਅਤੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਲੱਭਣ ਦਾ ਭਰਮ ਪਾਲਦੀ ਹੈ। ਘਰੇਲੂ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹਲ ਸਦਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਖਾਲੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵਰਤਣਾ ਹੈ? ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਨਾਰੀ ਕੋਲ ਅਜੇ ਨਹੀ ਹੈ।

ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਨਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵੇਂ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਨਾਰੀ-ਸਮਝ ਦਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੂਰਨ-ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ। ਉਹ ਮਰਦਾਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਏਨੀ ਆਦੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਅੱਖ ਨਾਲ ਨਾਰੀ-ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵਿੱਚ ਫਸੀ ਅਜੋਕੀ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਡੰਬਨਾਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਾਦੀ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਸ਼ੀਲ-ਸੁਘੜ ਔਰਤ ਦੀ ਛਵੀ ਨੂੰ ਖੋਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਉਸਨੂੰ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ :

जब तक स्त्री के प्रति पुरुा की रूढ़िवादी मानसिकता में बदलाव नहीं आएगा और जब तक वह क्षेठता के अहंकार से मुक्त नहीं हागा, तब तक नारीवादी अंदोलन की राह आसान न होगी। इसका एक महत्तवपूर्ण कारण यह भी है कि प्रतिरोध और प्रतिकार के लिए स्त्री आज भी पुलिंगवादी भाषा पर निर्भर करती है। यदि पुरुा-वर्चस्व को तोड़ना है तो उसे आपनी भाषा की खोज करनी होगी। [8]

ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ, ਅਜੋਕੀ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਪਰ ਰਵਾਇਤੀ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਜਾਲ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ, ਉਸਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਕੋਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਹੁਤ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਅਜੇ ਉਸਨੇ ਲੰਮਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਨਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. Prithvi Nath Tikoo, *Indian Women,* Page-IX.
2. A.S. Alterkar, *The position of women in Hindu Civilization*, Page 92.
3. A.S.Alterkar, *The position of women in Hindu Civilization*, Page 176.
4. प्रभा खेतान, *'पितस्त्ता के नए रूप',* पंना - 216
5. प्रभा खेतान, *'पितस्त्ता के नए रूप',* पंना - 214
6. प्रभा खेतान, *'पितस्त्ता के नए रूप',* पंना - 212
7. प्रभा खेतान, *'पितस्त्ता के नए रूप',* पंना - 216
8. चौथी राम यादव, *'उत्तरस्ती के विमरा',* पंना-138

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ : ਮਿੱਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿਚਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ

ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਦਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਤੇਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬਣੇ ਉੜੀਸਾ ਦੇ ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ (ਕੌਣਾਰਕ) ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੋ ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਤੇ ਇਮਾਰਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਲਈ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਲੱਗੇ ਬਾਰਾਂ ਸੌ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ, ਕਿਰਤੀਆਂ, ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਮਨੋ-ਦਸ਼ਾ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੁਹਜ ਪਾਠਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਮੱਧਮ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲੈਅ ਅਤੇ ਰਿਦਮ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉੜੀਸਾ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਮੰਦਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੁਵਨੇਸ਼ਵਰ, ਜਗਨਨਾਥਪੁਰੀ ਅਤੇ ਕੌਣਾਰਕ ਸ਼ਾਹਕਾਰੀ ਕਿਰਤਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਣਾਰਕ (ਜਿਲ੍ਹਾ ਪੁਰੀ ਤੋਂ ਉੱਤਰ-ਪੂਰਬ 30 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਸਮੁੰਦਰੀ ਤੱਟ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ) ਨੂੰ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਅਦਭੁਤ ਸੁਮੇਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਣਾਰਕ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ : ਕੋਣਾ+ ਅਰਕ। ਅਰਕ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਸੂਰਜ। ਅਰਥਾਤ ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ।[1] ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਗੰਗਵੰਸ਼ ਦੇ ਰਾਜੇ ਨਰਸਿੰਹ ਦੇਵ ਨੇ ਕੋਹੜ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦੀ ਸੁੱਖਣਾ ਵਜੋਂ ਸੂਰਜ ਦੇਵ ਦੀ ਪੂਜਾ ਲਈ ਬਣਵਾਇਆ ਸੀ। ਰਾਜਾ ਨਰਸਿੰਹ ਦੇਵ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤੇ ਦਾ ਉਪਾਸਕ ਸੀ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਚੰਦਰਭਾਗਾ (ਝਨਾਂ) ਨਦੀ ਤੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਇਹ ਕਥਾ ਗੁਜਰਾਤ, ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਤੇ ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪੈਰ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਛੱਡਦੀ ਏ ਜਿਥੇ ਸੂਰਜ ਦੇ ਮੰਦਰ ਅੱਜ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਨੇ। ਫਿਰ ਇਹ ਕਥਾ ਕਲਿੰਗ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ।[2] ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਲੱਗਣੇ ਸਨ ਅਤੇ ਬਾਰਾਂ ਸੌ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਇਮਾਰਤਕਾਰ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੰਦਰ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣੇ ਵਰਜਿਤ ਸਨ।

ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਹੈ। ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ, ਕਾਲ ਚੱਕਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਰੱਥ ਉੱਤੇ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤੇ ਦਾ ਮੰਦਰ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਰੱਥ ਦੇ ਬਾਰਾਂ-ਬਾਰਾਂ ਪਹੀਏ ਸਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ, ਪਹੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਅੱਠ-ਅੱਠ ਤੀਲੀਆਂ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਅੱਠ ਪਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਰੱਥ ਨੂੰ ਖਿੱਚ ਰਹੇ ਸੱਤ ਘੋੜੇ ਹਫ਼ਤੇ ਦੇ ਸੱਤ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਇਸ ਰੱਥ ਉੱਤੇ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤੇ ਦਾ ਮੰਦਰ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਰੱਥ ਸੂਰਜ ਦੀ ਪੂਰਬ ਤੋਂ ਪੱਛਮ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੰਦਰ ਦਾ

ਨਿਰਮਾਣ ਅਜਿਹੇ ਕੋਣ ਉੱਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੂਰਜ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਕਿਰਨ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਉੱਤੇ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਪੂਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਧਕਾਰ ਦੂਰ ਕਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਉਜਾਲਾ ਫੈਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਚਾਨਣ ਤੇ ਅੰਧਕਾਰ/ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ
ਖੁਸ਼ੀ-ਗ਼ਮੀ/ ਉਲਾਸ/ ਵੇਦਨਾ
ਪੱਤਝੜ-ਬਹਾਰ/ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਭੇਦ
ਕੋਣਾਰਕ-ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਰੇਖਾਂਕਿਤ :
ਕਾਲ ਚੱਕਰ/ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ/ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਚੱਕਰ
ਕੋਣਾਰਕ-ਸ਼ਿਲਪੀ ਦਰਸਾ ਰਿਹਾ ਸੂਰਜ ਦਾ ਬੀਜ ਰੂਪ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼/ ਸ਼ਕਤੀ/ ਸੂਰਜ ਕਿਰਨਃ
ਸੁਹਜ/ ਸੱਚ / ਪੂਰਨਤਾ

(ਪੰਨਾ-41)

ਮੋਹਨਜੀਤ 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਵਿਚ ਇਮਾਰਤਾਂ, ਭਵਨਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹਾਕਮ ਧਿਰ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ, ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੋ ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਵਰਜਣਾਵਾਂ, ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ, ਦੁਚਿੱਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜ, ਅਣਗੌਲੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀ ਕਲਾ ਤੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚੋਂ ਮਹੀਨ, ਨਿਪੁੰਨ ਕਾਰੀਗਰੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੱਤ ਅਜੂਬਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਜਿਥੇ ਉਤਕਲ (ਉੜੀਸਾ) ਦੀ ਕੁਸ਼ਲ, ਨਿਪੁੰਨ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਮੈਥੁਨ ਮੂਰਤੀਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਮੰਦਰ ਦੀਆਂ ਸੰਪੂਰਨ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ, ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹਨ। ਜਗਦੀਸ਼ਚੰਦਰ ਮਾਥੁਰ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਇਹ ਮੰਦਰ ਨਹੀਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀ ਦਾ ਰੂਪਕ ਹੈ, ਜੋ ਮੂਰਤੀਆਂ ਇਸਦੇ ਸਤੰਭਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਅੰਕਿਤ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖੋ। ਉਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਸਾਰੀਆਂ ਵਾਸਨਾਵਾਂ, ਮੰਨੋਰੰਜਨ ਅਤੇ ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਚਿਤਰਿਤ ਹਨ। ਇਹੀ ਤਾਂ ਜੀਵਨ ਹੈ।[3]

ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਰਾਜੇ-ਰਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਾਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਰਣ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਜੂਝਣ ਜਾ ਰਹੇ

ਸੈਨਿਕ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਮਨ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਪੱਥਰ ਵਿਚ ਜਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਜਾਨਵਰਾਂ, ਪੰਛੀਆਂ, ਕਲਪਨਾਮਈ ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ, ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਉੱਤੇ ਖੜੀ ਮੁਟਿਆਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ, ਮਾਂ ਦੀ ਮਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਗੋਦੀ ਚੁੱਕੀ ਖੜੀ ਔਰਤ ਦੀ ਮੂਰਤੀ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਅੱਲੜ੍ਹ ਮੁਟਿਆਰਾਂ, ਰਾਸ-ਲੀਲ੍ਹਾ 'ਚ ਮਗਨ ਜੋੜੇ, ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਲਗਨ-ਮਿਹਨਤ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਆਪਣੇ ਇਕ ਕਾਲ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਗਾਥਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਿਲਕੁਲ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੈ ਕਿ "ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਛਾੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।"[4] ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ ਨੂੰ ਇਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਵੇਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ :

> ਕੋਣਾਰਕ ਦੇ ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ 'ਤੇ ਖੁਦੀਆਂ ਕਲਾ-ਕਿਰਤਾਂ
> ਸ਼ਾਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਰਤਬਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ
> ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਹੋ ਸਕਿਆ
> ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਬਣਾਏ ਹਨ ਅਕਾਰ ਆਮ ਜੀਵਨ ਦੇ
> ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨਿਹੁੰ ਦੇ, ਮਿਲਣ ਦੇ, ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ
> ਲੰਮੀ ਉਡੀਕ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼
> ਪੱਥਰ ਢੋਂਦੇ, ਮਿਲ ਕੇ ਬੈਠੇ, ਜੰਗ 'ਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼
> ਮੋਹ ਦੇ ਮਮਤਾ ਦੇ, ਨੱਚਦੇ ਗਾਉਂਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ
> ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ
> ਨਿਹਚੇ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ
>
> (ਪੰਨਾ- 26)

'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀ 'ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪੀ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਸਮਝ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜੂਝਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਟੈਕਸਟ ਸਿਰਜਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਸਭ ਚੀਜਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਟੈਕਸਟ ਹੈ। ਇਹੋ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਬਿੰਦੂ ਹੈ।[5] ਇੰਞ ਮੋਹਨਜੀਤ ਅਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਇਸ ਟੈਕਸਟ (Text) ਵਿੱਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣ ਸਮੇਂ ਪੇਸ਼ ਆਈਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ, ਪਿੱਛੋਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਕਿਵੇਂ ਹੰਢਾਇਆ, ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਰਾਜੇ ਵਲੋਂ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਰਜਣਾ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਨੂੰ। ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦੰਭੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤੋਅ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮੰਦਰ ਨੂੰ ਅਰਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਕੁਆਰੀਆਂ ਕੰਜਕਾਂ (ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ) ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਧਰਮ/ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚਾੜ ਕੇ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸੁੱਚਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਕੇ ਸਰੀਰਕ

ਸੰਬੰਧ ਅਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਉੱਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਾਨਵ ਦਾ ਟਕਰਾਅ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਾਮ ਕਾਮਨਾ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜਿਊਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਘੜੇ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਗੁੱਥਮਗੁੱਥਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਾਮ/ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦਾਮਨਿਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ।[6] ਪਰ ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਮੁਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਪਵਿੱਤਰ, ਅਪਵਿੱਤਰ, ਸੁਚੱਮਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਟਰੋਲ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿੰਤੂ ਪਰੰਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਾਂ ਸੌ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਫੈਸਲਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਮੰਨਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕੱਰ ਹੋਣਾ ਪੈਣਾ ਸੀ, ਪਰ ਸ਼ਿਲਪੀ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤੇ ਦੇ ਮੰਦਰ ਲਈ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਸੁੱਚਮਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ/ਸੱਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਚਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕੰਮ ਸਿਰਫ ਭੈਅ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਏਦਾਂ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਸਾਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤੇ ਨਿਆਂਸੰਗਤ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਵਰਣ-ਵੰਡ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਕਰਮ-ਫਲ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਏਨੇ ਸੁਹਜ ਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੋਣੀ ਮੰਨ ਲਿਆ।[7] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ/ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾ ਖੜਦਾ ਹੈ :

ਰਾਜੇ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸੀ-
ਮੰਦਰ ਦੇ ਬਣਨ ਤੀਕ ਅੰਗ ਸੁੱਚੇ ਰੱਖਣੇ
ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਨਿਆਸ ਸੀ
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦੇਵਤੇ ਨੇ ਰੀਝਣਾ
ਰਾਜੇ ਨਰ ਸਿੰਹ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ
ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੀ
ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣ 'ਤੇ ਕੀਹਦਾ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ
ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਔਲਾਦ ਨੂੰ!

ਮਨ ਬੇਤਾਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲਏ
ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਹਿੱਕ ਦੇ ਨਾਲ ਲਾਏ

(ਪੰਨਾ-18-19)

ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਜਾਲ ਵਿਛਾ, ਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਕੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਆਖਦਾ ਹੈ :

ਕੀ ਕਾਮਨਾ ਸ਼ਾਹਕਾਰੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅਟਕ ਹੈ?
ਕੀ ਮਿਲਣ ਸੁਹਜ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ?
ਕੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਚ ਮਮਤਾ ਪਹਾੜ ਹੈ?

(ਪੰਨਾ-21)

'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਪਹਿਲੀ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਉਤਕਲੀ-ਚਿਤ ਵਿਚ ਵਸੀ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ ਵਿਸ਼ੂ ਮਹਾਂਰਾਣਾ ਤੇ ਉਸਦੀ ਗਰਭਵਤੀ ਪਤਨੀ ਦੀ ਮਨੋ-ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੂ ਮਹਾਂਰਾਣਾ ਨੂੰ ਰਾਜੇ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਲਈ ਮੰਦਰ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਉਤਕਲ ਛੱਡ (ਉੜੀਸਾ) ਕੇ ਕੋਣਾਰਕ ਜਾਣਾ ਪੈਣਾ ਸੀ। ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਗਰਭਵਤੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਦੇ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੋ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਮਨੋ-ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਸ਼ਿਲਪੀ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮਨ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਕੋਣਾਰਕ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ, ਦੁਚਿੱਤੀ ਨੂੰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਸ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

- ਬੱਚੇ ਦੀ ਆਸ ਨਾਲ ਦਿਲ ਵਿਚ ਉਲਾਸ ਸੀ
  ਪਰ ਅੰਦਰ ਉਦਾਸ ਸੀ
  ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਪਲ ਵੀ ਪਹਾੜ ਹੈ
  ਇਹ ਤਾਂ ਬਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦਾ ਉਜਾੜ ਸੀ

(ਪੰਨਾ-18)

- ਸ਼ਿਲਪੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋ ਮਨੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ 'ਚ ਸੀ
  ਉਹ ਕੋਣਾਰਕ 'ਚ ਸੀ
  ਜਿਥੇ ਉਹ ਦੀ ਕਲਾ-ਕਾਮਨਾ ਸੀ
  ਨਵਾਂ ਦੋਮੇਲ ਬਣਨਾ ਸੀ
  ਉਤਕਲ ਨੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮਾਣ ਕਰਨਾ ਸੀ
  ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਜਿਸ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਸੀ
  ਉਹ ਉਸੇ ਹੋਣੀ ਨਾਲ ਦੋ ਚਾਰ ਸੀ

(ਪੰਨਾ-20)

ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਗਰਭਵਤੀ ਪਤਨੀ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਬੱਚਾ ਹੀ, ਇਕੋ ਇਕ

ਸਹਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਇਕ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਮੋਹਨਜੀਤ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਉਸ ਗੰਢ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵੰਸ਼ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਲਈ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਕ ਵਿਆਹੁਤਾ ਔਰਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਔਰਤ ਦੀ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਦੀਆਂ ਆਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ :

– ਮਮਤਾ ਨਾਲ ਭਰੀ ਮਾਂ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਵੀ ਹੈ
ਕੁੱਛੜ ਚੁੱਕੇ ਬਾਲ ਤੋਂ ਵਾਰੀ ਜਾਂਦੀ
ਔਰਤ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ।

(ਪੰਨਾ-44)

– ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਾਲ!
ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਲਾਡਲੇ ਲੋਰੀ ਸੁਣਾਵਾਂਗੀ
ਕਿਰਨਾਂ ਦੇ ਸੱਤੇ ਰੰਗ ਬੱਦਲਾਂ ਵਿਚ ਭਰਾਂਗੀ
ਪੰਛੀ ਦੇ ਖੰਭਾਂ ਦੀ ਬੁਣਤੀ ਬੁਣਾਂਗੀ
ਤੋਤਲੇ ਬੋਲਾਂ 'ਚ ਰਸ ਬਣ ਕੇ ਘੁਲਾਂਗੀ
ਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਲੋਅ ਤੇਰੇ ਪਿੰਡੇ ਮਲਾਂਗੀ
ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਕੱਜਲਾਂ ਤੇਰੇ ਨੈਣੀਂ ਭਰਾਂਗੀ

(ਪੰਨਾ-15)

ਮੋਹਨਜੀਤ ਔਰਤ ਦੇ ਮਾਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਗਲੋਰੀਫਾਈ ਕਰਦਾ ਬੱਚੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰਸਵਾਰਥ ਪਿਆਰ-ਭਾਵ, ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਲੋਰੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੋਹਨਜੀਤ ਔਰਤ ਦੇ ਮੌਨ ਪਏ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ, ਰਾਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੇ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਟਾਕਸ਼ੀ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਪ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰ ਜਾਂ ਦੋਸ਼ੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰੋਂ ਔਰਤ ਮੰਦਰ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਹੀ ਦੱਬ ਲੈਂਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਵੇ ਧਰਮੀ ਰਾਜਿਆ!
ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਨੇਅਮਤ ਹੈ
ਤੈਨੂੰ ਕਿਸ ਦੱਸਿਆ
ਇਹ ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਲਈ ਜ਼ਹਿਮਤ ਹੈ?
ਤੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਏ, ਰਾਜਾ!
ਤੇਰੀ ਵੀ ਅਰਧਾਂਗਨੀ ਹੈ
ਕੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਵੰਸ਼ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ ਹੈ?
ਵੇ ਧਰਮੀ ਰਾਜਿਆ!
ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਇਕ ਝਲਕ ਲਈ ਤਰਸਾਂ
ਦਿਹੁੰ ਰਾਤੀਂ ਭਰ ਬਦਲੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਸਾਂ

(ਪੰਨਾ-24)

ਸ਼ਿਲਪੀ ਵਿਸ਼ੂ ਦੀ ਪਤਨੀ ਇਕ ਪੁੱਤਰ ਧਮਪਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵੱਡਾ ਹੋ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਕਾਰੀਗਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਸਮੇਂ ਮੰਦਰ ਉੱਤੇ ਜਿਹੜਾ ਗੁੰਬਦ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਟਿਕਾ ਸਕਿਆ ਉਸ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣ ਵਿਚ ਧਮਪਦ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਧਮਪਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮੰਦਰ ਦੀ ਛੱਤ ਤੋਂ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨਦੀ ਵਿਚ ਜਲ-ਸਮਾਧੀ ਲੈ ਲਈ ਸੀ। ਧਮਪਦ ਸੋਚਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਗੁੰਬਦ ਟਿਕਾਉਣ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ਿਲਪਕਲਾ ਦੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਉੱਤੇ ਸ਼ੱਕ/ਸਵਾਲ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ।

ਦੂਜੀ ਦੰਦ-ਕਥਾ ਸ਼ਿਲਪੀ ਮਹਾਰਾਣਾਂ ਕਮਲ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੋਣਾਰਕ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਮਲ ਤੇ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਵਾਰ ਦੇਖਿਆ ਸੀ। ਕਮਲ ਤੇ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਸੁਪਨੇ, ਸਧਰਾਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਲੰਮੀ ਉਡੀਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਸੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਤਿੱਖੇ ਅਸਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇੰਝ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸ਼ਿਲਪੀ ਦਾ ਨਾਂ ਮਹਾਰਾਣਾ ਕਮਲ ਸੀ
ਕੋਣਾਰਕ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਜਿਹੜੇ ਲੂੰਅ ਲੂੰਅ 'ਚ ਧੜਕਣ ਸੀ
ਅਜੇ ਮੱਸ-ਫੁੱਟ ਸੀ
ਤੇ ਬਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਚੰਦਰਾ ਕੁੜੀ ਦਾ ਵਰ ਸੀ
ਤਿੰਨ ਦਿਨਾਂ ਨੂੰ ਡੋਲਾ ਆਉਣਾ ਸੀ
ਦੋਵੇਂ ਭਰ ਜੋਬਨ ਦੀ ਰੁੱਤੇ ਸਨ
ਚੰਦਰਾ ਕਮਲ ਨੇ ਮਿਲਣ-ਉਤਸਵ ਮਨਾਉਣਾ ਸੀ
ਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਜੂਨ ਸੁੱਤੇ ਸਨ
ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਸਨ
ਵੇਗ ਸਨ ਤੇ ਵਲਵਲੇ
ਮਿਲਣ ਸੰਗ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਲਜ਼ਲੇ

(ਪੰਨਾ-68)

ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਮਲ ਦੀ ਮੰਗੇਤਰ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨੇ ਇਸ ਬਿਰਹਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਹੰਢਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ? ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਅੰਤਰ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਪਤੀ ਦੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ? ਅੱਗੋਂ ਸੱਸ ਵਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਰਕਾਰੇ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਉਤੇ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਨਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤੰਗ ਆ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਹੁਰਾ ਘਰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਜੋਰਾ ਨਾਂ ਦੀ ਦੇਵਦਾਸੀ ਦੀ ਸੇਵਿਕਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਖ਼ੀਰ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨਦੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਵਿਚ ਹੀ ਬਤੀਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੋਹਨਜੀਤ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਹਜਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

– ਇਕ ਮੈਂ ਲੱਭਾ ਚੰਨਣ ਦਾ ਰੁੱਖ

ਇਕ ਬਾਬਲ ਨੂੰ ਲੱਭਾਂ
ਜੇ ਉਹ ਪੁੱਛੇ ਮਨ ਦੀ ਚਾਹਤ
ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੱਸਾਂ
ਉਮਰ ਦੀ ਏਸ ਦੁਪਹਿਰੇ ਸਖੀਏ
ਕਾਮਣ ਆਢਾ ਲਾਇਆ

(ਪੰਨਾ-75)

- ਭਰਿਆ ਬੱਦਲ ਆ ਕੇ ਤੁਰ ਗਿਆ
ਸੌਣ ਦਾ ਝਓਲਾ ਪਾ ਕੇ
ਪੌਣੇ ਨੇ ਕੁਝ ਨਮੀ ਲਿਆ ਦੇ
ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾ ਕੇ
ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਦਾ ਅੱਥਰੂ ਲੈ ਜਾ
ਉਮਰ ਦਾ ਰੁਕਿਆ ਪਾਣੀ
ਨਦੀਏ ਨੀ ਤੇਰਾ, ਨੀਰ ਡੋਲਦਾ
ਅਖੀਏ ਨੀ ਤੇਰਾ ਪਾਣੀ

(ਪੰਨਾ- 112)

ਇਸ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਵਿਚ ਉਤਕਲ ਦੇ ਨ੍ਰਿਤ-ਗੁਰੂ ਸ੍ਰੀ ਦੱਤ ਦੀ ਸਪੁੱਤਰੀ ਸ਼ਿਲਪਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਆਗਿਆ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਣਾਰਕ 'ਚ ਬਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਆਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ (Model) ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਮਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ਿਲਪਾ ਨੂੰ ਪੱਥਰਾਂ ਵਿਚ ਘੜ ਅਮਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਿਲਪਾ ਕਮਲ ਦੀ ਕਲਾ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਦੇਖ ਉਸ ਉੱਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਨ੍ਰਿਤ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨ ਅਤੇ ਕਮਲ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ਿਲਪਾ (ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਾਲ ਮੰਗੀ ਹੋਈ ਸੀ) ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨਾ ਉਸ ਲਈ ਮੰਦਰ, ਰਾਜ, ਕੁਲ-ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮਾਨ-ਮਰਿਆਦਾ ਉੱਤੇ ਦਾਗ਼ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਨ੍ਰਿਤ ਗੁਰੂ ਆਪਣੀ ਮਾਨ ਮਰਿਆਦਾ ਲਈ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਾਕਾਰ ਆਪਣੀ ਬੇਟੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਨ੍ਰਿਤ ਗੁਰੂ ਦੁਬਿਧਾ 'ਚ ਹੈ
ਸ਼ਿਲਪਾ ਜੋ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਦੇਵਦਾਸੀ ਨਹੀਂ ਸੀ
ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਦੀ ਰਹੀ
ਇਹ ਰਾਜ-ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣ ਸੀ
ਮੰਦਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਦਾ ਭੰਜਨ ਸੀ
ਇਸ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਮ੍ਰਿਤੂ ਦੰਡ ਸੀ
ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਨ੍ਰਿਤ ਗੁਰੂ ਦੀ ਹੇਠੀ ਸੀ
ਜੋ ਨਰ ਸਿੰਹ ਦੇਵ ਦੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਸੀ

(ਪੰਨਾ-92)

ਉਤਕਲ ਛੱਡਣ ਸਮੇਂ ਸ਼ਿਲਪਾ (ਜਤ-ਸਤ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜਲ-ਸਮਾਧੀ ਨਾਲ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇਵਤਾ ਨੇ ਸ਼ਾਤ ਹੋਣਾ ਸੀ) ਨੂੰ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਆਏ ਤੂਫਾਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਲ-ਸਮਾਧੀ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਜਲ-ਸਮਾਧੀ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇਵ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀ ਜਾਂ ਫਿਰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ/ਸੁੱਚਮਤਾ ਦਾ ਜੋ ਆਦੇਸ਼ ਰਾਜੇ ਵਲੋਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਨੂੰ ਸੀ, ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਕਲਾ-ਜੁਗਤ ਘੜੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਸ਼ਿਲਪਾ ਨੇ ਜਲ-ਸਮਾਧੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਿਲਪਾ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਸਜ਼ਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਮੋਹਨਜੀਤ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸ਼ਿਲਪਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਮਾਨ-ਮਰਿਆਦਾ ਨੂੰ ਦਾਗ਼ ਲੱਗਿਆ, ਪਰ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸੁਪਨੇ, ਸੱਧਰਾਂ, ਅਹਿਸਾਸ ਮਰੇ, ਸ਼ਿਲਪੀ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਾ ਨਿਭਾ ਸਕੇ, ਇਸ ਨਾਲ ਮੰਦਰ/ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਨੂੰ ਕੀ ਕੋਈ ਨੁਕਸਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮੋਹਨਜੀਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਮੋਮ ਦਾ ਖਿਡੌਣਾ ਸੀ
ਕਿ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਸੇਕ ਲੱਗਣ ਨਾਲ ਪਿਘਲ ਜਾਣਾ ਸੀ
ਪਰ ਜੋ ਸ਼ਿਲਪੀ ਮੰਦਰ ਲਈ ਉਮਰਾ ਵਿਹਾ ਗਏ
ਪਰਿਵਾਰ ਟੁੱਟ ਗਏ, ਮਾਸੂਮ ਰੁਲ਼ ਗਏ
ਮਾਂ ਬਾਪ ਪੁੱਤਰ-ਵਿਹੂਣੇ ਹੋ ਗਏ
ਉਸ ਨਾਲ ਕੀ ਮੰਦਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਆਂਚ ਨਾ ਆਈ?
ਰਾਜੇ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧੀ?
ਕੀ ਜਬਰੀ ਬ੍ਰਹਮਚਰਜ
ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਦਮਨ ਨਹੀਂ ਸੀ?

(ਪੰਨਾ-95)

ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਮੰਦਰਾਂ/ਮੱਠਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਵੀ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਥਾ ਧਰਮ, ਸਮਾਜ, ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਵਧਦੀ ਫੁਲਦੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੰਭੀ, ਮਕਾਰੀ ਤੇ ਕੁਹਜੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਚੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਦੇਵਦਾਸੀ ਅਰਥਾਤ ਜਿਹੜੀ ਔਰਤ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਅਰਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਨ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇ ਕੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ, ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ ਡੂਬਵਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ **'ਹਿੰਦੂ ਮੈਨਰਜ਼, ਕਸਟਮਜ਼ ਐਂਡ ਸੈਰੇਮਨੀਜ਼'** ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : ਹਰੇਕ ਦੇਵਦਾਸੀ ਨੂੰ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਨੱਚਣਾ ਤੇ ਗਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਖ਼ਾਸ ਮਹਿਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੌਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਅਨਾਜ, ਨਕਦੀ ਬਤੌਰ ਰੁਖਤਾਨ/ਮਿਹਨਤਾਨਾ ਮਿਲਦਾ ਸੀ।[8] ਇਹ ਅਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਥਾ ਆਂਧਰਾ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਅਤੇ ਕਰਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿੱਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਦੀ ਵਧੀਆ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਗਰੀਬ ਲੋਕ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ

ਸਨ। ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਦਾ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੰਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕੁਝ ਸੌਖਾ ਚੱਲਣ ਲੱਗਦਾ ਸੀ। ਸਮਾਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਨਾਲ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਵੇਸ਼ਵਾਵ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਧ ਗਈਆਂ। 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੇਦਨਾ, ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੱਤਰ ਲਾਜਵਾਬ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਔਰਤਾਂ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ/ਜੋ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਲਈ ਸਨ
ਕੌਣ ਸਨ ?/ ਨਿਰਧਨਾਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਈਆਂ
ਕੁਝ ਕੁ ਧਨ ਜਾਂ ਭੋਇੰ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਲਈ
ਮੰਦਰਾਂ ਨੂੰ ਅਰਪੀਆਂ
ਨਾਜ਼ੁਕ-ਮਲੂਕ ਕੰਜਕਾਂ
ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਸੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ
ਝੂਠੀ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਦਾਸੀਆਂ
ਪੱਥਰ ਦੇ ਦੇਵ ਨੂੰ ਰਿਝਾਉਂਦੀਆਂ
ਤਿਲ-ਤਿਲ ਮਰਦੀਆਂ
ਕਾਮਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਵੀ ਸੀ
ਪਰ ਮਜਬੂਰ ਸਨ ਮੰਦਰ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸਨ
ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਹਿਰਸ ਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ
ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭੱਦਰਾਂ ਦੀ ਵਾਸਨਾ ਦਾ
ਜੋ ਮੱਠਾਂ ਮੰਦਰਾਂ ਦੀ ਮਰਯਾਦ ਲਈ
ਦਾਨ ਦੇਂਦੇ ਤੇ ਹੋਰ ਸੁਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ

(ਪੰਨਾ-27)

ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਖਿੱਚ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਕਾਮਨਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ/ਸਾਧ ਕੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ ਕਲਾ ਦੇ ਅਦਭੁੱਤ ਨਮੂਨੇ ਸਿਰਜ ਗਏ, ਜੋ ਮਿਸਾਲ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ, ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਉਤੇ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਲਾਜਵਾਬ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਮੁਕ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੰਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜਮਈ ਲਿਬਾਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਕੋਣੇ ਦੇ ਸੂਰਜ' ਵਿਚ ਵੱਖੋਂ-ਵੱਖ ਰੰਗਾਂ 'ਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਸੂਝ ਹੈ, ਇਹੋ ਕਲਾ ਹੈ।[੭] ਜਿਵੇਂ :

ਹੁਣ ਦੀ ਜਦ ਸਮੁੰਦਰ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਰਾਤ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਸੰਨਾਟੇ ਵਿਚ
ਪੱਥਰਾਂ 'ਚੋਂ ਸਾਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਨੇ-
ਪੀੜਾਂ ਤੇ ਵੇਦਨਾ/ਵਿਅਥਾ ਤੇ ਭਟਕਣਾ

ਜਿਸਮਾਂ ਦੇ ਮਿਲਣ ਲਈ ਬੇਤਾਬ ਤਨ
ਅਧੂਰੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਲਈ ਤੜਪਦੇ ਮਨ

(ਪੰਨਾ-73)

ਪੈਰਾਂ ਨਾਲ ਝਟ ਘੁੰਗਰੂ ਛਣ-ਛਣ ਛਣਕਦੇ
ਸ਼ਿਲਪੀ ਦਾ ਮਨ ਵੀ ਪੰਘਰਦਾ ਹੋਏਗਾ
ਤੁਪਦਾ ਹੋਏਗਾ ਜਿਸਮ
ਇੱਥੇ ਸੁੱਚਮਤਾ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਸਾਜ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੋਗੇ

(ਪੰਨਾ-29)

ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਮੈਥੁਨ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਣਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੂਤ-ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਦੀਆਂ ਭਟਕਦੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਜਾਂ ਟੂਣੇ-ਮੰਤਰ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਯਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜੇ ਦੀ ਛਤਰ-ਛਾਇਆ ਹੇਠ ਹੀ ਮੈਥੁਨ ਮੂਰਤੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਜਦਕਿ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜ 'ਚ ਲੱਗੇ ਬੁੱਤ-ਘਾੜਿਆਂ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵੰਚਿਤ ਹੈ ਪਰ ਕਾਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਂਦੀਆਂ ਮੈਥੁਨ ਮੂਰਤੀਆਂ ਮੰਦਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ :

ਮਿਥੁਨ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੱਸਣ ਇਹੋ ਕਹਾਣੀ:
ਕਾਮ ਹੈ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਲੱਗ ਵਰਤਾਰਾ
ਮੰਦਰ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਉਹਲੇ ਕਾਮ-ਦ੍ਰਿਸ਼
ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਮੁਜਬ

(ਪੰਨਾ-43)

ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ, ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕੋਣਾਰਕ। ਭਵਨਾਂ, ਇਮਾਰਤਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾਅ 'ਤੇ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮਗਰੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਉਤੇ ਕਿਰਤੀ/ਸ਼ਿਲਪੀ ਦਾ ਨਾਂ-ਥੇਅ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਗੋਂ ਨਾਮ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਗਲੋਰੀਫਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ, ਧਰਮ ਲਈ ਕਾਰਜ ਆਦਿ ਪ੍ਰਵਚਨਾ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚਾੜ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :

ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਕਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਰਤ
ਮਿਸਰ ਦੇ ਪਿਰਾਮਿਡਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪੀ ਕੌਣ ਸਨ ?
ਮੈਕਸੀਕੋ ਦੇ ਮਾਇਆ ਭਵਨਾਂ ਦੇ ਕਿਰਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੌਣ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ?
ਕੌਣ ਸਨ ਚੈਤਯ ਭਵਨਾਂ, ਸਤੂਪਾਂ, ਸ਼ਿਲਾਲੇਖਾਂ,
ਮੀਨਾਰਾਂ, ਅਜੰਤਾ ਅਲੋਰਾ, ਐਲੀਫੈਂਟਾ ਹੋਰ ਲਾਠਾਂ, ਸਤੰਭਾਂ, ਖਜੋਰਾਹੋ
ਤਾਜ ਮਹਿਲਾਂ ਦੇ ਉਸੱਰਈਏ
ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ

ਨਾਮ-ਰਾਜਿਆਂ, ਹਾਕਮਾਂ, ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ, ਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ

(ਪੰਨਾ-65)

ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਦੀ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਮਲ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਭਰਪੂਰ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਸਾਂਝੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤਾਂ, ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ, ਜਿੱਤਾਂ-ਹਾਰਾਂ, ਦੁੱਖ-ਦਰਦ, ਹਾਸਿਲ-ਅਧੂਰੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਖੋ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਹੂਣਾ ਹੋ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਰੁਕਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਪਰ ਉਹ ਕੀ ਹੈ?
ਜੋ ਸਭ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ?
ਆਖ਼ਿਰ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?/ਕੀ ਦਰਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ?
ਪੀੜ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਜੀਰਦੀ ਹੈ ਰੋਮ ਰੋਮ ਵਿਚ
ਕਪਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਨੱਖਾਂ ਤੀਕ
ਬੰਦਾ ਸੋਚਦਾ ਹੈ: / ਇਹੋ ਜਿੰਦਗੀ ਹੈ?
ਇਸੇ ਲਈ ਜੂਝਿਆਂ ਹਾਂ?
ਧਰਤ ਅੰਬਰ ਇਕ ਕੀਤੇ?
ਮਾਰੀਆਂ ਚੰਦ-ਸੂਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਤਾਂ?
ਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾ ਪੀੜਾ ਹੈ?
ਕੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਰਦ ਦੀ ਗਲੀ 'ਤੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ

(ਪੰਨਾ-103)

ਕਿਉਂ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਮੱਚ?
ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਦਿਸੱਹਦੇ ਨੂੰ ਟੱਪਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ?

(ਪੰਨਾ-111)

ਪਰ ਅਗਲੇ ਹੀ ਪਲ ਮੋਹਨਜੀਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਇਸ ਮਰ ਰਹੀ ਮੱਚ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਚਿਣਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ/ਕਿਰਤੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਡੱਟ ਕੇ ਖੜਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਮੋਹਨਜੀਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਰ ਰਹੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ 'ਚ ਜਗਾਉਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ :

ਜਿਹਦੇ ਰੋਮ ਰੋਮ 'ਚ ਹੋਣ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ
ਜਿਹਦੇ ਚਿੱਤ 'ਚ ਕਲਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਏ
ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ 'ਚ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ ਲਰਜ਼ਣ
ਮੇਘਾਂ ਦੇ ਕਜਰੇ 'ਚ ਹੰਸਾਂ ਦੀ ਚਾਂਦੀ ਘੁਲੇ
ਜਿਥੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੀ ਲੋਅ ਹੋਏ
ਤੇ ਹਿਰਦਾ ਵੇਦਨ ਵੇਦਨ
ਉਥੇ ਮੱਚ ਕਦ ਮਰਦੇ ਨੇ!
ਜਿਥੇ ਸ਼ਿਲਪੀ 'ਚ ਆਸਥਾ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸੀ
ਮੁੜ੍ਹਕੇ 'ਚ ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ

ਜੀਹਦੀ ਛੈਣੀ 'ਚ ਪਰਵਾਜ਼
ਤੇ ਕਸੌਟੀ 'ਚ ਜੁਸਤਜੂ ਸੀ
ਉਥੇ ਵੀ ਕਦੇ ਮੱਚ ਮਰੇ ਨੇ!

(ਪੰਨਾ-113)

'ਕੋਣੇ ਦੇ ਸੂਰਜ' 'ਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਖੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਲਗਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਸੱਤਾ, ਧਰਮ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੱਕਾਰੀ, ਦੰਭੀ ਤੇ ਕੁਹਜੇ ਵਤੀਰੇ ਨੂ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਮੋਹਨਜੀਤ ਕੋਣਾਰਕ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਦੇ ਮੰਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹਾਕਮੀ ਧਿਰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਲੌਅ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਧੀਨ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਦੀ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਕਿਰਤ ਉੱਤੇ ਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਤੱਕ ਅੰਕਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ। ਇੰਝ 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਰਾਹੀਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਕਲਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਭਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਮੋਹਨਜੀਤ, **ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ,** ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2012, ਪੰਨਾ-10
2. ਮੋਹਨਜੀਤ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-128
3. ਜਗਦੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਮਾਥੁਰ, **ਕੋਣਾਰਕ**, ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1992, ਪੰਨਾ-33
4. ਮੋਹਨਜੀਤ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-10
5. ਮੋਹਨਜੀਤ, **ਨੈਤਿਕ ਅਨੈਤਿਕ,** ਸਮਦਰਸ਼ੀ, ਮਈ-ਜੂਨ 2012, ਪੰਨਾ-31
6. ਯੋਗਰਾਜ (ਡਾ.) ਪੰਜਾਬੀ **ਕਵਿਤਾ ਉੱਤਰ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ,** ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2012 ਪੰਨਾ 82
7. ਮੋਹਨਜੀਤ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-119
8. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ (ਡਾ.) **ਅਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਥਾ,** ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ, 11 ਜੂਨ, 2017, ਪੰਨਾ-4
9. ਮੋਹਨਜੀਤ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-150

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਲਾਲੀ' : ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ

ਗੁਰਤੇਜ ਸਿੰਘ ਕੱਟੂ

ਸਮਕਾਲੀ (21ਵੀ ਸਦੀ) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ 'ਚੋਂ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਲਾਲੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ/ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਹੈ। 'ਲਾਲੀ' ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਵੱਡਾ ਸਥਾਨ ਬਣਨ ਪਿੱਛੇ ਮੈਨੂੰ ਦੋ ਵੱਡੇ ਕਾਰਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ 'ਚੋ ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਵਿਤਾ ਰੁਦਨ, ਰੋਸ ਤੇ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੋਣਵੇਂ ਕਵੀਆਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਚ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ ਤੇ ਰੁਦਨ, ਰੋਸ ਤੇ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਜਸ਼ਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਹਰ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ, ਸਵੈ ਨਾਲ, ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਨਾਲ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ 'ਚ ਕਥਾ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਆਧਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਧਿਆਨ ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਤੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣੇ-ਆਪ 'ਚ ਸੰਪੂਰਨ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕੜੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਲਾਲੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੇਪਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕਥਾ ਬਹੁਤ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਕਥਾ' ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੀ ਰਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸੁਰਤ ਸੰਭਾਲੀ। ਕਥਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਰਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਕਥਾਵਾਂ ਹੀ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਓਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹਰ ਅਨਪੜ੍ਹ ਮਨੁੱਖ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਣੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਹੁੰਦਾ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਕਥਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਥਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਨਾ ਜਾਣਦਾ ਹੋਵੇ। ਏਥੋਂ ਤੱਥ ਕਿ 'ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ ਆਈਡੀਆਜ਼' ਦਾ ਲੇਖਕ 'ਕੈਵਨ ਓ ਨੈਲਨ' ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਕਥਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਕੈਵਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਹਰ ਵਰਗ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਥਾਵਾਂ ਘੜੀਆਂ। ਜੀਵ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਡਾਰਵਿਨ ਦੀ ਕਥਾ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਕਬੂਲ ਹੋਈ ਅਤੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਕਥਾ ਵੀ ਕਾਫੀ ਮਕਬੂਲ ਰਹੀ।[1] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਥਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸਦਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਥਾ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਾਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁੱਖ

ਧਾਰਨਵਾਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਕਿ "ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਣਗਿਣਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੇ ਹਰੇਕ ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਪੈਰ ਪਸਾਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪਚਾ ਲੈਣ ਦੀ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੋਵੇ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਬੋਲ ਜਾਂ ਲਿਖਤ ਰੂਪ 'ਚ ਉਚਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਬਿੰਬਾਂ, ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਿੱਥ, ਦੰਤ ਕਥਾ, ਨੀਤੀ ਕਥਾ, ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ, ਇਤਿਹਾਸ, ਤ੍ਰਾਸਦੀ, ਨਾਟਕ, ਕਮੇਡੀ, ਨਕਲ, ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ, ਸਿਨੇਮਾ, ਚਿਤਰਕਥਾ, ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਖ਼ਬਰਾਂ, ਗੱਲਬਾਤ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਆਦਮ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਭਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜਾਂ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਟਾਂ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਮਾਣਦੇ ਹਨ। ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮੰਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਦਿਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ, ਪਰਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਾਂਗ ਸਰਵਵਿਆਪਕ ਹਨ।"[2] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਫ ਲਿਖਤ ਪੱਧਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੱਕ ਨਾ ਰਹਿ ਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਥਾ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਲਿਖਤ(ਕਾਵਿਕ ਜਾਂ ਵਾਰਤਕ), ਮੌਖਿਕ, ਚਿਤਰਕਲਾ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਆਰਟ ਜੋ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ ਲਾਲੀ ਕਥਾ, ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦੀ ਕਥਾ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੇ ਕਾਵਿ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੇ ਭਾਰੂ ਪੈਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਜੋਗੀ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਚ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਬਾਰੇ 'ਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਤ ਜਣੇ ਘਾਹ ਤੇ ਬੈਠੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਤ ਨਹੀਂ, ਕਈ ਹਨ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਵੀ ਆ ਕੇ ਬਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਣਕਹੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ। ਗੱਲਾਂ ਆਦਿ ਮੱਧ ਅੰਤ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝੀਆਂ ਹੋਈਆਂ। ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ, ਘਾਹ ਵਾਂਗ ਅੱਘੜ ਦੁਘੜੀਆਂ ਹਨ।[3] ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਤੇ ਸਿਧਾਰਥ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਨੇ ਲਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਰੇਖਾਵਾਂ 'ਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਸਿਧਾਰਥ ਦੀਆਂ ਰੇਖਾਂਵਾਂ ਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਤਰਲਤਾ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਪਟਿਆਲੇ ਦੇ ਭੂਤਵਾੜੇ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਹਰਦਿਲਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲਾਲੀ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ, ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਪ੍ਰੇਮ ਪਾਲੀ, ਅਮਰਜੀਤ ਸਾਥੀ, ਕੁਲਵੰਤ ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਲੀ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਜੇ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ 'ਫੇਰ ਕੀ ਹੋਇਆ'? ਇਹ ਅਗੇ ਤੁਰ ਪਵੇਗੀ।[4] ਕਿਉਂਕਿ ਕਥਾ ਦਾ ਨਾ ਕੋਈ ਆਦਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੰਤ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਲਾ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਉੱਤਮ ਰੁਤਬਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਹੁੰਦਾ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਮਹਾਂਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਕਿਤਾਬ 'ਲੀਲ੍ਹਾ' ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਨਾਲ ਮਿਲਕੇ

ਲਿਖੀ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ 'ਲੀਲ੍ਹਾ' ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸਿੰਬਲ ਦੇ ਫੁੱਲ' (1968) ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਰਚਨਾ ਹੈ, 'ਜੋ ਤੁਰਦੇ ਹਨ' (2014), 'ਓਥੋਂ ਤੀਕ' (2016 'ਚ) ਛਪੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ ਜਿਸਨੂੰ ਉਤਰ (post) ਕਾਲ ਦਾ ਦੌਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, (ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ, ਉਤਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ, ਉਤਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਉਤਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਆਦਿ) ਤੱਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਕਥਾ ਸਿਰਜਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਸਲ 'ਚ ਕਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਥਾ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਜੋ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਭ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਕਥਾ ਨੂੰ ਅਮਰਤਾ ਦਾ ਵਰ ਮੰਨਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ 'ਤੇ ਓਹ ਵਿਅਕਤੀ ਅਮਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕਥਾ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਲਿਖਤ ਰੂਪ 'ਚ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ 'ਚ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਬਿਰਤਾਂਤ (narrative) ਦੇ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ, ਕਿਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਕਿਹੜੇ ਤੱਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਮੋਢੀ ਬਣੇ ਰਹੇ ? ਏਥੇ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ 'ਚ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਗਿਆਤ ਪਾਉਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ :

> ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੀ ਯੁੱਗ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਿਤਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਮਿੱਥ (myth) ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਾਂ ਜਾਦੂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਦੋ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਹੜੱਪਾ ਅਤੇ ਮਹਿੰਜੋਦਾੜੋ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਦੌਰਾਨ ਮਿਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ-ਵਸਤਾਂ ਉਤੇ ਅੰਕਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਮਿਥਕ ਪਾਤਰ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਉਤਰ ਵੈਦਿਕ-ਕਾਲ ਜਾਂ ਮੱਧ-ਯੁੱਧ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਹੱਥ 'ਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸੋਚ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪਨਪਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਯੁੱਗ 'ਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ ਨਾਸਤਿਕਤਾ

> ਦਾ ਦਵੰਦ ਇਸ ਯੁੱਗ 'ਚ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ, ਬੋਧੀ, ਜੈਨੀ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਸਮਾਜ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਤੱਥ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿੱਥ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਰੂਪ ਵਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਹਮਲਾਵਰ ਆਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਵਸਤੂ, ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। [6]

ਮੱਧਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਧੁਨਿਕ ਦਾ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ 'ਚ ਪੂੰਜੀ ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਏਥੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪੂੰਜੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ/ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਅਖਤਿਅਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦਾ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ ਵੱਡੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਯੁੱਗ 'ਚ 'ਪੂੰਜੀਵਾਦ' ਤੇ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਦੋ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ 'ਸੱਚ' 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ 'ਪੂੰਜੀਵਾਦ' ਤੇ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਏਸ ਸਮੇਂ ਟੁੱਟਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤ' ਆਪਣਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਰਜਿੰਦਰਪਾਲ ਬਰਾੜ ਲਿਖਦਾ ਕਿ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦੀ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਰਥੱਲੀ ਮਚਾ ਦਿੱਤੀ। ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ। ਯਥਾਰਥ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨ ਕਿਹੜੀ ਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੱਚ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਨੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੱਚਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। [7]

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ 'ਚ ਜਾਮਨੂੰਆਂ ਦੀ ਰੇੜ੍ਹੀ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ 'ਚ ਕਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਆਪਣੀ ਕਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਚੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਉਸ ਪਰਮ ਸੱਤ ਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ

ਜੀਹਦਾ ਨਾ ਰੂਪ ਹੈ ਨਾ ਰੰਗ ਹੈ
ਨਾ ਰੇਖ ਹੈ ਨਾ ਵੇਸ ਹੈ[8]

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ/ਉਤਮ ਜੀਵ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਬਾਕੀ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ 'ਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਓਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਨੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਨਵ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਕਰਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਖੁਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ, ਢਾਹੁਣ, ਛਾਂਗਣ, ਸ਼ਿੰਗਾਰਨ ਆਦਿ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ 'ਕਿਰਤ' ਸੀ ਓਥੇ ਜਦੋਂ ਉਹ 'ਕਰਤਾ' 'ਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਓਥੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਕਥਾਕਾਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਤੇ ਤੂੰ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੋ ਪੈਰ
ਹੱਥ ਬਣੇ ਓਦੋਂ ਮਾਨਵ ਕਿਵੇਂ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਕਰਤਾ ਬਣਿਆ[9]

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਿਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਥਾ ਦਾ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਤੋਹਫਾ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾਈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ/ਸਾਧਨ ਬਣੀ ਹੈ।

ਤੂੰ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿਵੇਂ ਉਹ ਕਥਾ ਤੋਂ ਕਥਕ ਬਣਿਆ
ਦੇਖੇ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ
ਸੁਣੇ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ...
ਅਜ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਧੂਫ ਬਾਲ
ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ਉਤਾਰਦੇ ਹਾਂ ...[10]

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਹੀ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਦਿ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ ਸਿਜਰਣ ਦੀ ਜ਼ੁਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਫੈਲ ਰਹੀ ਬਦਅਮਨੀ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਤੇ ਸਮਕਾਲ/ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ/ਕਥਾਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਵੀ। ਗੰਗਾ ਨਦੀ ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ, ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਨਦੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਜਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ 'ਚ ਮੈਲਾ ਜਲ ਆਖ ਦੇਣਾ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਤਤਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਲਾਲੀ ਆਖਦਾ :

ਗੰਗਾ ਦਾ ਜਲ ਮੈਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ
ਬੁਕ ਭਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਸਕੀਆਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਹਨ[11]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਕਵੀ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਤੇਰੀ ਧੁੱਪ ਵੀ ਮੈਲੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ
ਅੰਬਰ ਵਿਚ ਜਾਲੇ ਲਟਕਣਗੇ

ਪੰਛੀ ਰਾਹ ਭੁੱਲਣਗੇ
"ਗੰਧਕ ਦਾ ਮੀਂਹ ਵਰ੍ਹੇਗਾ
ਕੋਲਿਆਂ ਦੀ ਭੁੱਬਲ ਕਿਰੇਗੀ"[12]

ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਸੁਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸੁਰ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਪਿੱਛੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਉਹ ਸੁਰਾਂ ਵੀ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਆਦਿ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਰੁਦਨ ਦੇ ਸਿਹਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਚ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੋਲ ਹੈ। ਲਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ 'ਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਉਣ ਸੰਬੰਧੀ, ਓਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਵਾਲਾ ਰੰਗ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਦੱਸ ਸਾਨੂੰ
ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਜਾਗਿਆ ਸੀ
ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕੀ ਹੋਇਆ ਸੀ
ਪਹਿਲਾ ਦਿਵਸ ਕਿਵੇਂ ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੀ
ਪਹਿਲੀ ਰਾਤ ਕਿਵੇਂ ਲੱਥੀ ਸੀ[13]

ਗੋਲਡਮਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਵਿਉਤਪਤੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅੱਗੋਂ ਉਸਦੇ ਵਰਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਫਿਰ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਉਤਪਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਉਸ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[13] ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ-ਮਨ 'ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੋਲਡਮਾਨ ਵਿਉਤਪਤੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਕਹਿੰਦਾ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਜੰਮਪਲ ਕਵੀ ਹੈ। ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬਚਪਨ ਵੀ ਗੁਰੂ ਘਰਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਗੁਜ਼ਰਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੰਦਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਰੰਗਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਿਰਾਜ਼ਮਾਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਹੀ ਹੈ।

ਐਸਾ ਬੋਲੀਏ ਜਿਹਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ
ਦੂਖ ਪਾਪ ਕਾ ਹੋਏ ਨਾਸ
ਸਾਡੇ ਦੇਖਣ ਤੇ ਦੱਸਣ ਵਿਚ

ਹਰ ਵਸਤ ਦਾ ਆਦਰ ਹੋਵੇ
ਜੋ ਬੋਲੀਏ ਸੋ ਕਰੇ ਨਿਹਾਲ
ਸਤਿ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ[14]

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਕਥਾ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਬਹੁਲਤਾ/ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਹੈ, ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੁੱਧ, ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ, ਵੇਦਾਂ, ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਲੈਂਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਕੋਈ ਇਕ ਰੰਗ ਭਾਰੂ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਭਾਰਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ
ਕਾਵਿ ਰਸ ਬ੍ਰਹਮ ਰਸ ਦਾ ਸਹੋਦਰਾ ਹੈ
ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਪੇਟ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ
ਬ੍ਰਹਮ ਰਸ, ਸਰੀਰ ਦੇ ਰਸ ਵਿਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ
ਰਾਂਝਾ ਜੋਗ ਲੈ ਕੇ ਵੀ
ਹੀਰ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭਿਖਿਆ ਮੰਗਦਾ ਹੈ[15]

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪੈ ਰਹੇ ਮਾੜੇ ਅਸਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਸਥਾਨਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਕਾਤਲਾਨਾ ਰੁਖ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਗਰੂਕ ਕਵੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਨੂਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ ਕਥਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਰੇਡੀਓ, ਟੀਵੀ, ਫੋਨ, ਅਖਬਾਰਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਤਾਂ ਤੁਹਾਡੀ ਕਥਾ ਕੌਣ ਸੁਣੇਗਾ ? ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਚ ਇਕ ਖਤਰਨਾਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ (ਹੋਂਦ) ਨਾਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੜ੍ਹ/ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ 'ਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਕਟ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਇਕ ਪਿੰਡ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਚੱਕਰ 'ਚ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ, ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਿਆ ਤੇ ਏਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪੇ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹੋ ਰਹੀਂ ਹਨ। ਕਥਾ ਸਿਆਸਤ ਬਣ ਗਈ ਹੈ

ਜ਼ਰ, ਜ਼ੋਰੂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਖਾਤਿਰ
ਅਜ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਸਾਡੀ ਕਲਪਣਾ ਵੱਸ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁੰਦੈ
ਇਹ ਕਥਾ ਦਾ ਬਸਤੀਵਾਦ ਹੈ
ਬੰਦਾ ਓਦੋਂ ਗੁਲਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ
ਓਸਦੀ ਕਥਾ ਗੁਲਾਮ ਹੋ ਜਾਵੇ[16]

ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੰਦਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਜੋ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਜੈਨੇ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮੂਡ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੈਨੇ ਨੇ

ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮੂਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧੀਨ ਇਸ ਮਸਲੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਿਸ ਕੋਣ ਤੋਂ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਫੋਕਸੀਕਰਨ (Focalization) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਫੋਕਸਕਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਬਾਹਰੀ ਫੋਕਸੀਕਰਨ (External Focalization) ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਫੋਕਸੀਕਰਨ; (Internal Focalization)।[17] ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਲੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ 'ਚ ਕਥਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਢੰਗਾਂ/ਨਵ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਘਾਤਕ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਹੁੰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਲੱਖ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ
> ਮੀਡੀਆ ਕੋਲੋਂ ਬਾਤਾਂ ਸੁਣਨ ਲਗ ਪਏ
> ਸਾਡੀਆਂ ਨਾਨੀਆਂ ਦਾਦੀਆਂ ਗੁੰਗੀਆਂ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ
> ਮੇਰੇ ਮਾਮੇ ਦੀ, ਦਾਦੇ ਪੜਦਾਦੇ ਦੀ
> ਕਥਾ ਕੌਣ ਕਹੇਗਾ।[18]

ਕੋਈ ਵੀ ਕੌਮ ਓਨੀ ਦੇਰ ਹੀ ਜ਼ਿਉਂਦੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਨੀ ਦੇਰ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਖੁਦ ਦਾ narrative ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ narrative 'ਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ 'ਚ ਜਿਸ ਢੰਗ/ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਹਰ ਕੌਮ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਫਿਕਰ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੀ ਕੌਮ ਮੁਰਦੇ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਭਗਤ ਸਿਘ ਦੇ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ- ਕਾਵਿ 'ਚ ਕਥਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

> ਗੁੰਗੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਗੁਰਭਗਤ ਬੋਲਿਆ
> ਉਹ 'ਕੱਲੀਆਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ
> ਕਥਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਰਖਦੀ
> ਆਪਣੀ ਕਥਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਭਾਈਚਾਰਾ,
> ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ[19]

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਲਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲਾ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ 'ਚੋਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਭਵਿੱਖਮਈ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਖੇਤਰ, ਰਾਸ਼ਟਰ, ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. Kevin O' Donnell, *History of Ideas*, Lion, 2002, p. 20-21.
2. Image Music Text p.79
3. ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, **ਲਾਲੀ**, ਅਸਥੈਟਿਕਸ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, 2012, ਪੰਨਾ 7

4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7
5. ਰਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ. ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 12
6. ਲਾਲੀ, ਪੰਨਾ 17.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 23.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 23.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 27.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 21.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 21.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25.
13. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰਨਾ-180.
14. ਲਾਲੀ, ਪੰਨਾ 27.
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 39.
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 53.
17. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰਨਾ-193
18. ਲਾਲੀ, ਪੰਨਾ 53.
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 55.

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਕਾਵਿ : ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼

ਦਰਸ਼ਨ ਕੌਰ

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਪਾਨੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਹ ਪਿਛਲੇ ਕਰੀਬ 30 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਪਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਜਾਪਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਉਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਰਚ-ਮਿਚ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੋ ਉਸ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚੋਂ ਆਉਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਪੁਲ ਦੀ ਭਾਂਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਸਾਨੂੰ ਜਾਪਾਨੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨੇੜਿਉਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਸ ਦੇ ਅੱਠ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਲੇਠਾ ਕਦਮ 1990 ਵਿਚ 'ਉਤਸਵ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ। ਫਿਰ 'ਤੇਰੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ'(2000), 'ਇਕ ਚਿੜੀ ਤੇ ਮਹਾਂਨਗਰ' (2002), 'ਸਾਂਝੇ ਸਾਹ ਲੈਂਦਿਆਂ' (2007), 'ਝੀਲ ਵਾਂਗ ਰੁਕੋ' (2010), 'ਪਲ ਛਿਣ ਜੀਣਾ' (2013), 'ਅਚਾਨਕ ਆਈ ਪਤਝੜ' (2017), 'ਬਰਸਦੇ ਨੀਲਕਣ' (2018) ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। 'ਵਿਦਾਇਗੀ' (2016) ਉਸ ਦੀ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। 'ਪੱਤੇ ਦੀ ਮਹਾਯਾਤਰਾ' (2010) ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਲੇਠੀਆਂ ਪੰਜ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਛਪਿਆ ਹੈ। 'ਤੁਸੀ ਵੱਸਦੇ ਰਹੋ' (2015) ਉਸ ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਵੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਚੰਗਾ ਵਾਰਤਕਕਾਰ ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਵੀ ਹੈ। 'ਰੱਬ ਦੇ ਡਾਕੀਏ' (2005) ਅਤੇ 'ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਾਹ' (2013) ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਤਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ 'ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਪਾਨੀ ਕਹਾਣੀਆਂ' (1993), 'ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ' (1993), 'ਚੀਨੀ ਦਰਸ਼ਨ : ਤਾਓਵਾਦ' (1997), 'ਜਾਪਾਨੀ ਹਾਇਕੂ ਸ਼ਾਇਰੀ' (2000), 'ਧੰਮਪਦ' (2003), 'ਗੀਤਾ' (2004), 'ਅਜੋਕੀ ਜਾਪਾਨੀ ਕਵਿਤਾ' (2007) ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖੋਜੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸਨੇ 'ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮੁਹਾਵਰੇ' (2007) ਅਤੇ 'ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਨ' (2015) ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਸੰਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕੀਤਾ।ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਅਸ਼ਟਾਵਕਰ ਗੀਤਾ'(2014), 'ਬਾਬਾਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ' (2016), ਤੇ 'ਮੇਰਾ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼' (2017) ਹਨ। ਉਸਨੇ ਜਾਪਾਨੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹਾਇਕੂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਘੇਰਾ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਨੇ ਜਾਪਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਾਹਿਤ, ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਰਲ ਤੇ ਸਹਿਜ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸਾਂਝ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੁਆਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਜਾਪਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰ ਜਿਸ ਵਿਸਥਾਰ, ਨੀਝ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੋਢੀ

ਨੇ ਜਾਪਾਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਲਈ ਨਿਵੇਕਲਾ ਹੈ। ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਾਓਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਜ਼ੇਨ ਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਪਾਨੀ ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਜੋਕੀ ਬੇਲੋੜੀ ਭੱਜ-ਦੌੜ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਪਲ ਤਲਾਸ਼ਣ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਵੈ-ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਸਹਿਜ ਤੋਰ ਨਾਲ ਤੁਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਪਾਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਸੋਢੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਕੋਮਲਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਜਤਾ ਰਚ-ਮਿਚ ਗਈ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਸਦਾ ਕੋਮਲ ਹਿਰਦਾ ਉਦਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਨ੍ਹੀ ਦੌੜ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਚਿਰ ਰੁਕ ਕੇ ਸੌਖੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ :

ਮੀਹ ਵਾਂਗ
ਬੜਾ ਚਿਰ ਵਰ੍ਹੇ ਹੋ
ਹੁਣ ਝੀਲ ਵਾਂਗ ਰੁਕੋ

ਕਿੰਨੀ ਦੇਰ
ਪਹਾੜ ਚੜ੍ਹਦੇ ਰਹੋਗੇ
ਹੁਣ ਘਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜੋ
ਜਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੰਡ
ਬੜੀ ਬੋਝਲ ਹੋਈ
ਹੁਣ ਹਾਰਨ ਦਾ ਸੁਖ ਲਵੋ

ਉਮਰ ਭਰ
ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਭੱਜੇ ਹੋ
ਹੁਣ ਚਿੱਤ ਏਕਮ ਬ੍ਰਹਮ ਕਰੋ
ਕੁੱਝ ਸਾਹ ਸੌਖੇ ਲਵੋ
ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਿਆਰ ਕਰੋ

ਇਸ ਬਾਬਤ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਬੁੱਧਵਾਦ ਅਤੇ ਤਾਓ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਹਿਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਕੁਦਰਤ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿਜ ਹੋਣਾ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਮੈਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।[1] ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ

ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹਿ ਕੇ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਸੁਨੇਹਾ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੰਡੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਹਿਮ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਵੀ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਸਹਿਜ ਹੋਣ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਉਹ ਸਹਿਜ ਧਿਆਨੀ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਡੱਡੂ' ਅਤੇ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਰਹੱਸਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਛੇੜਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਟੁੱਟਿਆ
ਡਰ ਜਾਂਦਾ ਦੇਖ ਕੇ
ਇਸ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਅਕਾਰ
ਮੈਂ ਤੇ ਡੱਡੂ
ਇਕੋ ਵਰਗੇ
ਪਰ ਡੱਡੂ ਸਹਿਜ
ਮੈਂ ਡਰਿਆ ਡਰਿਆ
ਮੈਂ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹਾਂ
ਡੱਡੂ ਵਰਗਾ
ਬੇ-ਡਰ ਤੇ ਸਹਿਜ ਜਿਹਾ

ਉਹ ਅਜੋਕੀ ਭੱਜ-ਦੌੜ, ਕਾਹਲ, ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹਿਜਤਾ ਕੋਈ ਟਿਕਾਣਾ ਜਾਂ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਇਕ ਰਾਹ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋਢੀ ਦਾ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਪਹਾੜਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਧਿਆਨ/ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹਮਾਇਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ ਇਸ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਹਕੀਕੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੋਂ ਖੁਸ਼ੀ, ਜੰਗ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਭਟਕਣਾ ਤੋਂ ਸਹਿਜਤਾ, ਭੂਤ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹਿੰਸਾ, ਸ਼ੋਰ, ਭੱਜ-ਦੌੜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਅਧਾਰ ਵੀ ਫਿਰ ਜੀਵਨ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਫਾਸਲਾ ਥਾਪ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ 'ਚ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼, ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਖੇਤਰ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤੰਗ/ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[2] ਉਹ ਕਲਪਨਾਮਈ ਉਡਾਣਾਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਮਈ ਧਰਾਤਲਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੋਲੋਂ ਸਹਿਜਤਾ, ਨਿਰਲੇਪਤਾ, ਸਮਾਨਤਾ, ਨਿਮਰਤਾ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਰਦਾਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ :

ਕੀੜੀ ਦੇ
ਪਿੱਛੇ ਪਿੱਛੇ ਤੁਰਨਾ

ਘਾਹ ਦੀ ਪੱਤੀ
ਕੋਲ ਬੈਠ ਜਾਣਾ
ਪਾਣੀ ਦੀ ਬੂੰਦ
ਵਰਗਾ ਮਨ ਕਰਨਾ
ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਡਲੀ
ਵਾਂਗ ਭੁਰਨਾ

ਸੁੱਕੇ ਪੱਤੇ ਵਾਂਗ
ਝੜਨਾ ਤੇ ਉੱਡਣਾ
ਹੇ! ਕੁਦਰਤ ਮਿਹਰਬਾਨ
ਤੇਰੇ ਤੋਂ ਮੈਂ ਮੰਗਦਾ
ਬਸ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਕੁਝ
ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਦਾਨ...

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਕਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਤਲਿੱਸਮੀ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਨਾ ਉਲਝ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਸਹਿਜ-ਆਨੰਦ ਮਾਨਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਕੋਨਿਆਂ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਉਸ ਲਈ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਧਰਮ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵੰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ, ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਚਿਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਕਿਣਕੇ ਵਿਚੋਂ ਕਾਇਨਾਤ ਅਤੇ ਕਤਰੇ ਵਿਚੋਂ ਅਥਾਹ ਸਾਗਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜਤਾ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਹਿਜਤਾ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਜੁਗਤ ਵੀ। ... ਸੋਢੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਚਾਲ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਤਾਓਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੋਸਤਾਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਦਰਤ 'ਤੇ ਕਥਿਤ ਜਿੱਤਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾਸ੍ਰੋਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਨਣ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਇਕ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਇਕ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਾ।"[3] ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਹਿਜ ਤੋਰ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

ਅਸੀਂ ਵੱਸਦੇ ਸੀ
ਤੁਸੀਂ ਵੱਸਦੇ ਰਹੋ

ਅਸੀਂ ਹੱਸਦੇ ਸੀ
ਤੁਸੀਂ ਹੱਸਦੇ ਰਹੋ
ਅਸੀਂ ਆਏ ਸਾਂ
ਅਸੀਂ ਚੱਲੇ ਹਾਂ...
ਘਾਹ ਉੱਗਦੇ ਰਹੇ
ਘਾਹ ਸੁੱਕਦੇ ਰਹੇ
ਸਾਹ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ
ਸਾਹ ਮੁੱਕਦੇ ਰਹੇ
ਜੀਵਨ ਚਲਦੇ ਰਹੇ

ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਨਹੀਂ ਬੁਣਦਾ ਸਗੋਂ ਪਾਠਕ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਟੋਹ ਕੇ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਹਰ ਛਿਣ ਊਰਜਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤ-ਚਿੱਤ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਭੁੱਲਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਦੇ-ਕਦੇ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕਾਹਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕਿਉਂ ਦੌੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਹੜੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਤੁਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਕੰਕਰੀਟ ਦੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਲਈ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸੇਜ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਹਿਜਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜੀਊਣ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਸੋਢੀ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤਿੜਕੇ ਹੋਏ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਥਾਂ-ਸਿਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਕਾਰਗਰ ਅਮਲ ਜਾਪਦੀ ਹੈ :

ਦੂਰ ਪਹਾੜੀ 'ਤੇ
ਬੈਠੀ ਮੇਰੀ ਰੂਹ
ਹਾਲੇ ਵੀ ਮੈਨੂੰ
ਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਸਹਿਜ ਹੋਣ ਦੇ
ਸੁਨੇਹੇ ਭੇਜ ਰਹੀ ਹੈ :
"ਜੋ ਮਿਲਣਾ ਸੀ
ਉਹ ਮਿਲਿਆ
ਜੋ ਮਿਲਣਾ ਹੋਵੇਗਾ
ਉਹ ਮਿਲੇਗਾ
ਤੂੰ ਸੌਖੇ ਸਾਹ
ਲੈ ਪਿਆਰੇ
ਡਰ ਨਾ
ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਮਰ ਨਾ

ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸਮਤ ਦੇ ਆਸਰੇ ਬੈਠ ਜਾਣ ਲਈ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜੀਊਣ ਲਈ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚਲੀ ਸਹਿਜਤਾ, ਮਾਸੂਮੀਅਤ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ ਬਚਾਈ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਰਹਿਮਦਿਲੀ, ਅਮਨ-ਚੈਨ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਪਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਤਿੱਖਾ ਸੁਰ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ 'ਤੇ ਉਂਗਲ ਧਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿਤੇ ਵੀ ਉਹ ਲਾਊਡ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਠਰ੍ਹਮੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਉਲਝੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾ ਸਹਿਜ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਆਖਦਾ ਹੈ, "ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਸਤਿ-ਚਿੱਤ-ਆਨੰਦ' ਵੱਲ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨੱਠ-ਭੱਜ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪੈਸਾ, ਸ਼ੋਹਰਤ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਰੱਖਣ ਲੱਗੇ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦੇ ਯਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ 'ਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ, ਸਹਿਜਤਾ, ਸੁਹਜਤਾ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਓਨੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ।"[4] ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹਾਸਲ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਠਹਿਰਾਅ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰਵਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਹਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ, ਮੋਹ-ਪਿਆਰ, ਰਹਿਮਦਿਲੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਅਗਲੇ ਮੋੜ ਤੱਕ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ
ਹੋਰ ਨਾ ਤੰਗ ਕਰੋ
ਇਹ ਸ਼ਬਦੀ ਜੰਗ
ਕੁਝ ਛਿਣ ਬੰਦ ਕਰੋ
ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ
ਮੋਹ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰੋ
ਤਨ ਤਰੰਗ
ਮਨ ਬਹੁਰੰਗ
ਰੂਹ ਮਲੰਗ
ਕਰੋ
ਬਸ ਅਗਲੇ ਮੋੜ ਤਕ
ਕੁਝ ਪਲ ਅਨੰਦ ਕਰੋ।

ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਪਰੰਪਰਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਰਵਾਸ ਕਾਰਨ ਹੇਰਵਾ, ਰੁਦਨ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ ਜਾਪਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੂਜਾ ਘਰ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ’ਤੇ ਜਾਪਾਨੀ ਤੇ ਚੀਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੀਨੀ ਤਾਓਵਾਦ ਅਤੇ ਜ਼ੇਨ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਸਾਡਾ ਘਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਕਣ ਹਾਂ, ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਉਪਰਾਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੂਲ ਮਸਲਿਆਂ ’ਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋਢੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਮੰਡੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗਵਾਚਿਆ ਮਨੁੱਖ ਮੋਹ-ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ ਤਵੱਜੋ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਲਾਭਕਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਹੰਡਾਉਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਸਵਾਰਥ, ਹਉਮੈਂ, ਲਾਲਚ ਅਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਅਜੋਕੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਵੇਦਨਹੀਨ ਮਨੁੱਖ ’ਤੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਅੰਤਮ ਕਿਰਿਆ ’ਚ ਰੁੱਝੇ
ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ
ਮੈਨੂੰ ਬਾਜ਼ਾਰ ’ਚ ਖੜ੍ਹੇ ਰੁੱਝੇ
ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲੋਂ
ਘੱਟ ਡੂੰਘੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਵੇਦਨਹੀਨ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਨਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਨਿਰਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਯਾਂਤਰਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਦੌੜ, ਉਪਭੋਗੀ ਕਲਚਰ, ਜਾਤਾਂ-ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਹੀ ਉਲਝ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਦਿਮਾਗ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਢਾਂ ਕੱਢਣ ਵਾਲਾ ਯੰਤਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ; ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ ਉਸ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਜਾਪਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੇ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਨਾਗਾਸਾਕੀ ਅਤੇ ਹੀਰੋਸ਼ੀਮਾ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਨੇੜਿਉਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕੋਮਲ-ਚਿੱਤ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਏਨਾ ਘਿਣਾਉਣਾ ਚਿਹਰਾ ਦੇਖ ਕੇ ਉਦਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਸ ਦਾ ਪੱਲਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਉਹ ਹਰ ਗੱਲ ਬੜੇ ਸਰਲ, ਸਪਸ਼ਟ, ਸਿੱਧੇ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਹੀ ਕਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ‘ਇਕ ਚਿੜੀ ਤੇ ਅਸਮਾਨ’ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਗੱਲ ਛੇੜ ਕੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ :

ਹੁਣ ਚਿੜੀ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ
ਜਿਸ ਨੁੱਕਰ ’ਚ ਵੀ ਹੋਵੇ
ਉਥੇ ਹੀ
ਸੜਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਰ
ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰ
ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਮਨ

ਸ਼ਾਂਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ
ਇਕ ਚਿੜੀ ਜਦ ਵੀ
ਮਹਾਂਨਗਰ 'ਚ ਉਤਰਦੀ ਹੈ
ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਪੱਥਰ ਦੀ
ਜੂਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ
ਤੇ ਮੁੜ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ
ਇਕਸੁਰ ਕਰਦੀ ਹੈ...

ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸੈਲੀਬ੍ਰੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਜਿਊਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੀਤ ਗਏ ਦਾ ਝੋਰਾ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੁਣ ਵਾਲਾ ਪਲ ਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੜੀ ਸਰਲਤਾ, ਸਹਿਜਤਾ, ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਸਲੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਰਮਨ ਅਨੁਸਾਰ, " 'ਝੀਲ ਵਾਂਗ ਰੁਕੋ' ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਝੀਲ ਵਰਗਾ ਸਹਿਜ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਭੜਕਾਊ ਜਾਂ ਉਕਸਾਊ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਹਿਜ ਸਮਾਧੀ ਅੰਦਰ ਲੀਨ ਕਵੀ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਕਵਿਤਾ ਧੜਕਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਕਵੀ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੁਹਜ ਦਾ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਕੇ ਹੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ।"[5] ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁੱਝ ਛੱਡ-ਛਡਾ ਕੇ ਬੈਠ ਜਾਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸੋਢੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੂਲ ਆਪੇ ਦਾ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਭੇਂਟ ਚੜ੍ਹਨਾ ਹੈ। ਸੋਢੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੀਲੇ/ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਦੌੜ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅੱਗੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਗੁਣੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ :

ਕੁੜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ :

"ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਸਾਜ਼
ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਵਾਂ ਤਾਂ ਇਕਸੁਰ ਇਕਤਾਰ
ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ
ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੀ ਬੇਸੁਰ ਤੇ ਬੇਤਾਲ...."
ਇੰਝ ਕਹਿ ਕੇ
ਕੁੜੀ ਵਿਹੜੇ 'ਚ ਉੱਗੇ
ਅਨਾਰ ਦੇ ਬੂਟੇ ਕੋਲ ਜਾ ਬੈਠੀ
ਤੇ ਮੁੰਡਾ
ਸਫ਼ਲਤਾ ਤੇ ਸ਼ੋਹਰਤ ਦੀ
ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ
ਬਿਖਰੇ ਰਾਹਾਂ 'ਤੇ ਤੁਰ ਗਿਆ

ਅਜੋਕੀਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਦੁੱਖਦਾਈ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸੰਤੁਲਨ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਵੰਦ ਹੋ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜ, ਪਿਆਰ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ ਆਦਰਸ਼ ਹਨ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ, ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਣ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਜੀਊਣ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਹਿਜ ਤੋਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤ-ਚਿੱਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਸਾਰਥਕ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪਿਰਤ ਪਾਈ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਸੁਮਨਜੀਤ ਕੌਰ, **ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਪੱਤੇ ਦੀ ਮਹਾਯਾਤਰਾ : ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ'**, ਐੱਮ.ਫਿਲ. (ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2011, ਪੰਨਾ 164
2. ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ, 'ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪੈਰਾਡਾਈਮ', **ਅਮਲਤਾਸ** (ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਅਪਰੈਲ-ਜੂਨ 2015, ਜੰਮੂ , ਪੰਨਾ 72
3. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਮੋਹੀ, 'ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖ਼ਣਤਾ', **ਪਰਵਾਸੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ : ਰਚਨਾ ਤੇ ਸੰਵਾਦ**, ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ (ਸੰਪਾ.), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2017, ਪੰਨਾ 95-96
4. ਹਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਅਟਵਾਲ, ਜਾਪਾਨ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ
5. ਪ੍ਰੋ. ਰਮਨ, 'ਜਾਪਾਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ', **ਨਵਾਂ ਜ਼ਮਾਨਾ**, ਜਲੰਧਰ, ਐਤਵਾਰ, 26 ਜੁਲਾਈ 2009

ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਕਾਵਿ : ਮੁਹੱਬਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਤਲਿੱਸਮ

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ

ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਨਾਰੀ ਲੇਖਕ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲ ਵਿੱਚ ਰਚੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਾਰੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੋ ਕਿ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੇ ਸਾਕਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਜਾਗਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੂਤ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਰਦਾਵੀਂ/ਗੈਰਮਰਦਾਵੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਅਮਲ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਰੈਡੀਕਲ ਸੁਰ ਉਭਰੀ, ਜਿਸਨੇ ਮਰਦ ਦੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਮਰਦ ਸਮੇਤ ਖਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਔਰਤ ਨੇ ਦੇਹ ਦੇ ਜ਼ਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਤਸਵ ਵਜੋਂ ਦੇਹ ’ਚੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਭਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਮੁਹਾਜ ’ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਿਆਂ ਉਸ ਨਾਲ ਨਿੱਘੇ, ਮੁੱਹਬਤੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਵਧੇਰੇ ਚਿੰਤਨੀ ਸੂਝ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਵਾਦਮਈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਔਰਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਘੜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ, ਉਸਦੀ ਸਰੀਰਿਕ ਮਾਨਸਿਕ ਕੰਮਜੋਰੀ, ਬੋਧਿਕ ਕੰਮਜੋਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੰਪਰਕ ਗਿਆਨ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸੁਰ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਮੁਹਾਜ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀਆਂ ਤਲਖੀਆਂ, ਉਦਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਜ਼ਰੀਏ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜੈਵਿਕ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਕਾਇਨਾਤ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਅਸੀਮ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਨਾਰੀ ਦੀ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਚੱਕਰਵਿਊ ’ਚ ਫਸਾ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬ/ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਾਰੀ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰਾਜਸੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਦੋਹਰੀ ਦਮਿਤ ਪਾਤਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ ਕਾਬਜ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਰੀਰਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਸਾਹਿਤਕ, ਤਸੀਹੇ ਦਿੱਤੇ ਤੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਦਾਵਰੀ ਸਾਧਨਾਂ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ’ਤੇ ਆਪਣਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਜਮਾਉਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੱਤਾਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਕਬਾਇਲੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਗਈ। ਜੋ ਕਿ ਵੱਖਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

ਦੀ ਮੰਗ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਨਾਰੀ ਦਾ ਦਮਨ-ਚੱਕਰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਲ ਗਿਆ ਹੈ।

ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਰੁਜਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਦਿੱਤੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਮੰਡੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਨੂੰ ਘਰਾਂ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਨਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆੜ ’ਚ ਜਗੀਰੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੀ ਮੰਗ ਉੱਪਰ ਕਾਰਪੋਰੇਟਸ, ਮਰਦਾਊ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਖਪਤਕਾਰੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਗਲਬਾ ਤੇ ਦਬਦਬਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ’ਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗਿਰਵੀ ਰੱਖ ਕੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਾਤਲ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਰੀਰਿਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਹੈ, ਵਸਤ ਬਣਨ ਦੀ ਹੈ। ਤਮਾਮ ਫੈਸ਼ਨ ਸ਼ੋਅਜ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਿਗਿਆਪਨ ਮੰਡੀ ਦਾ ਮਾਇਆਜਾਲ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ ਵਸਤੂ ’ਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਖਪਤਕਾਰੀ ਬਿਰਤੀ ਉਸ ਵਸਤ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਜਗੀਰੂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ/ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਭੋਗਣਯੋਗ ਵਸਤ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਕੰਟ੍ਰੋਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਲਕਲਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਟ ਮਿਲੇਟ, ਈਲੇਨ ਸ਼ੋਵਲਟਰ, ਐਲੇਨ ਸ਼ਿਖੂ, ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ, ਲੂਸ ਇਰੀਗੈਰੇ, ਤੋਰੀਲ ਮੋਈ, ਜੂਲੀਅਟ ਮਿਸ਼ੇਲ, ਹਾਰਡਾ ਲਰਨਰ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਨਾਲੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ/ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋ ਕੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਰਾਹ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਚਰਚਿਤ ਕਵਿੱਤਰੀ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਲਗਾਤਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਗਵਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾਮਈ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਉਸਨੇ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਵਾਧਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ‘ਸੂਰਜ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼’ (1997), ‘ਚਿਰਾਗਾਂ ਦੀ ਡਾਰ’ (1999), ‘ਪਤਝੜ ਵਿੱਚ ਪੁੰਗਰਦੇ ਪੱਤੇ’ (2002), ‘ਪੁੰਨਿਆ’ (2006), ਅਤੇ ‘ਹਜ਼ਾਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ’ (2008) ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕਿਤਾਬਾਂ : ‘ਕਣੀਆਂ’ (2000), ‘ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ’ (2006) ਅਤੇ ‘ਚਿੜੀਆਂ’ (2014) ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸਨੇ ‘ਕੇਸਰ ਦੇ ਛਿੱਟੇ’ (2003) ਅਤੇ ‘ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਰੰਗੋਲੀ’ (2014) ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗਜ਼ਲ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੀਆਂ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਮਈ ਸ਼ਾਇਰੀ ਕਰਕੇ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ

ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮਰਦ ਨਾਲ ਮੁਹੱਬਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ੀਲ ਵੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ ਨਿਰੋਲ ਭਾਵੁਕਤਾ ਜਾਂ ਵੈਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਉਹ ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਅੱਖਾਂ ਪਾ ਕੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ ਲੈ ਕੇ ਸੂਰਜ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਚਿਰਾਗਾਂ ਦੀ ਡਾਰ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਦਮ ਉਤਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ 'ਸ਼ਾਇਰੀ ਵੈਨਿਕਤਾ, ਉਦਾਸੀ, ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਕੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਜੀਵੰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵੰਤ ਅਹਿਸਾਸ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਭਾਵੁਕ/ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਰਦ/ਔਰਤ ਇਸ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ ਕੋਟੀਆਂ/ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।'[1]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਕਾਵਿ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਹੁਸੀਨ ਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਜਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰਾਹ ਵੱਲ ਵੀ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਦਾਸ ਸ਼ਾਮ ਵੱਲ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਅਹਿਮ ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਪਲੀਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੁੱਤੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆ ਖੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਰਦ-ਔਰਤ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਲੀਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਵੀ ਫਰੋਲਦੀ ਹੈ :

ਨਹੀਂ ਪਰਵਾਨ
ਕਿ ਰੁਕਮਣੀ ਬਣ ਕੇ
ਰਾਧਾ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀਆਂ
ਕਨਸੋਆਂ ਸੁਣਾਂ
ਤੇ ਉਮਰ ਭਰ ਧੁਖਦੀ ਰਹਾਂ।[2]

ਜਿਸਦੀ ਕੌੜੀ ਹਵਾੜ੍ਹ ਨਾਲ
ਬੁਝ ਜਾਂਦਾ ਸੀ/ ਹਰ ਆਥਣ ਨੂੰ
ਕੰਧੋਲੀ 'ਤੇ ਧਰਿਆ ਦੀਵਾ.....
ਮਾਂ ਦੇ ਹੱਥ 'ਚੋਂ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਸੀ
ਆਟੇ ਦਾ ਪੇੜਾ
ਤੇ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ
ਛੋਟੀਆਂ ਭੈਣਾਂ....![3]

...ਹਾਰ ਕੇ/ ਉਹ ਖਿੱਚਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ
ਮੇਰੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ
ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਲੱਛਮਣ ਰੇਖਾਵਾਂ
ਤੇ ਬਣ ਬੈਠਦਾ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਲਾਜ਼-ਪੱਤ ਦਾ 'ਰਾਖਾ' [4]
ਤੁਰ ਰਹੀ ਹਾਂ ਮੈਂ ਛੁਰੀ ਦੀ ਧਾਰ 'ਤੇ
ਫੇਰ ਵੀ ਉਹ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਫ਼ਤਾਰ 'ਤੇ
ਮਾਣ ਹੈ ਜੇਕਰ ਤੈਨੂੰ ਤਲਵਾਰ 'ਤੇ
ਮਾਣ ਹੈ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕਿਰਦਾਰ 'ਤੇ।[5]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨੀ ਨਾਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਹੈ ਉਨੀ ਹੀ ਗਹਿਰੀ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਮੁਹੱਬਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਉਪਭੋਗੀਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਲਾਲਸਾ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਮਰਦ ਨੂੰ ਮਹਿਬੂਬ ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਉਘਾੜ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੇ ਖਪਤਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵ ਅੰਦਰੋਂ ਮੁਹੱਬਤ ਤੇ ਈਮਾਨ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਕਾਨਕੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੇ ਸੰਵੇਦਨਾਮੂਲਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਤਜ਼ਾਰਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਪਿਆਰ, ਵਫਾ, ਮੁਹੱਬਤ ਨਹੀਂ ਮੁਨਾਫਾ ਹੀ ਪਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੰਧਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਜਿੰਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਉਨਾ ਹੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਇਤਿਹਾਸ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ 'ਜੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਉਬਾਲ, ਰੋਸ ਆਕਰੋਸ਼ 'ਚ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਣੇਗੀ।'[6]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰਥਕਤਾ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੇਹੀ ਦੇ ਨਾਦ ਅੰਦਰ ਸਮਕਾਲੀ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਨੰਦ/ਜਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਕ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਜੰਗ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਲੜਦੀ ਹੈ :

ਸੁਖਾਵੇਂ ਰਸਤਿਆਂ 'ਤੇ ਤੋਰ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਸੀ
ਭਲਾ ਕੀਤਾ ਤੁਸੀਂ ਜੋ ਅਗਨ ਰਾਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਛਾ ਦਿੱਤੀ।[7]

ਉਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ
ਉਹੀ ਵਕਤ ਦੀ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ਗੀ
ਉਹੀ ਦਰਦ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮ ਦਾ
ਪਰ ਨਜ਼ਮ ਤਾਜ਼ਾ-ਤਰੀਨ ਹਾਂ।[8]

ਪਰ/ਜਦ ਤੂੰ ਅਲਵਿਦਾ ਆਖੀ
ਮੈਂ ਹਜ਼ਾਰ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਗਈ
ਤੇ ਹਰ ਟੁੱਕੜੇ 'ਤੇ
ਤੇਰੇ ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਕਰੀ ਹੋਈ ਸੀ।[9]

ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਨਜਾਕਤ ਫੁੱਲ ਦੀ
ਪੈਰ ਟਿਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਵੀ ਖਾਰ 'ਤੇ
ਹਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਹੱਸਦੀ ਰਹੀ
ਹੁਣ ਮੈਂ ਹੱਸ ਛੱਡਦੀ ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਹਾਰ 'ਤੇ।[10]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਉਸਦਾ ਰੋਸ ਇਕਲੇ ਮਰਦ, ਘਰ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਚਿਹਰੇ ਖਿਲਾਫ ਹੈ ਜੋ ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੀ ਇਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ, ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਸਦਾ ਸਾਥ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾਸ਼ੀਲ ਤਾਕਤ ਹਰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਘੇਰਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਝੂਠ ਨੂੰ ਸੱਚ ਬਣਾ ਕੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲ ਵੀ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਡੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲ, ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਉਦਾਰ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ (ਦਲਿਤ ਤੇ ਨਾਰੀ) ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਸਮੇਤ ਨਿਗਲਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਇਹ ਅਖੌਤੀ ਗਲੋਬਕਾਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਖਿੱਤਿਆਂ - ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪੋ ਵਿੱਚ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦੂਜੇ ਸੰਸਾਰ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ... ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਹੇਠਲੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣੀ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬੰਦੀ ਬਣਾ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲੋਬਕਾਰੀ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ।'[11]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਹ ਰੁੱਖਾਂ, ਜੰਗਲਾਂ, ਪਰਬਤਾਂ ਸਮੇਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋ ਰਹੇ ਚੌਤਰਫ਼ੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਚਿੰਤਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਦੇਸ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ:

ਚੁਫੇਰੇ ਅੱਗ ਮਚਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਰੂਪੋਸ਼ ਸੀ ਪਾਣੀ
ਅਸੀ ਸਹਿਮੇ ਹੋਏ ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਕੀਕਣ ਹੌਸਲਾ ਦਿੰਦੇ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣੇ ਬਿਖਰਦੇ ਆਲ੍ਹਣੇ ਸਾਡੇ
ਜੋ ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ ਲਈ ਜੰਗਲ ਹੀ ਸਾਰਾ ਦਾਅ 'ਤੇ ਲਾ ਦਿੰਦੇ।[12]

ਇਹ ਵੀ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ

ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੜਕ ’ਤੇ ਰੁਲਦੀ ਲਾਸ਼ ਦਾ
ਕਿਸੇ ਪਲ ਖ਼ੂਨ ਖ਼ੌਲ ਜਾਵੇ
ਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰ੍ਹਾਣੇ ਸੁੱਤੀ ਪਈ
ਮੇਰੀ ਨਸਲ ਨੂੰ ਜਾਗ ਆ ਜਾਵੇ।[13]

... ਉਹ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਦੀ
ਆਪਣੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦਾ ਰਾਹ
ਉਸਦੇ ਕਤਰੇ ਕਤਰੇ ’ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਉਸਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦਾ ਸਿਰਨਾਵਾਂ।[14]

ਕੁਝ ਕੁ ਸੁਪਨੇ ਤਾਂ ਨੈਣਾਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਗਏ
ਬਣ ਕੇ ਨਗਮੇ ਕੁਝ ਹੋਠਾਂ ’ਤੇ ਤਰਦੇ ਰਹੇ
ਰਾਹ ਦੇ ਪੱਥਰਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਭੁੱਲ ਜਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ
ਇਹ ਵੀ ਸਾਥੀ ਨੇ ਮੇਰੇ ਸਫ਼ਰ ਦੇ ਰਹੇ।[15]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਬੰਦ ਖੋਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੜਫਦਾ ਬੀਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਪੁੰਗਰਦਾ ਹੈ, ਰੁੱਖ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਛਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਮੁਹੱਬਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ’ਚ ਜੀਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ। ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ’ਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਫਿਰ ਔਕੜਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਪੁੰਗਰੀ ਹੋਈ ਬੂਟੀ ਦਾ ਧਰਤੀ ’ਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਵਿੱਚ ਘਿਰੀ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਦੇ ਗੀਤ ਰਾਹੀਂ ਜਾਗਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਬੇਗਾਨੀ ਪੈੜ ਵਿੱਚ ਪੈਰ ਪਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਮੌਲਿਕ ਹੈ:

ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਉਥੇ ਲੈ ਜਾਵਾਂ
ਜਿਥੇ ਤੂੰ ਕੁਆਰੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ
ਪੂਰੇ ਚੰਨ ਦਾ ਖਾਬ ਦੇਖਿਆ ਸੀ
ਸ਼ੁਕਰ ਹੈ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਜਿਉਂਦੀ-ਜਾਗਦੀ ਮਿਲ ਪਈ।[16]

ਉਸਨੇ/ਅੱਖਾਂ ਪੱਟ ਲਈਆਂ
ਪਾਸਾ ਲਿਆ/ਤੇ ਉਠ ਬੈਠਾ
ਬਿਲਕੁਲ ਉਵੇਂ/ਜਿਵੇਂ ਰੁੱਤ ਬਦਲਣ ’ਤੇ
ਧਰਤੀ ’ਚੋਂ/ਕੋਈ ਮਰੀ ਹੋਈ ਬੂਟੀ
ਪੁੰਗਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।[17]

ਹੁਣ ਦਰਦ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਤੂੰ ਵਰਾਗ ਵਿੱਚ ਵਟਾ ਲੈ
ਮੇਰੀ ਹੂਕ ਵਿੱਚ ਖੁਦਾਇਆ ਹੂ ਆਪਣੀ ਰਲਾ ਦੇ।[18]

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸਮ੍ਰਿੱਧ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਨਵਾਂ ਮਰਹੱਲਾ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੇ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਮਾਰਮਿਕ ਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕੰਮਜੋਰੀ ਜਾਂ ਲਾਚਾਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੰਦੀ। ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਵੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵੀ। ਉਹ ਪੱਥਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦੀ ਹੈ :

ਪੈਰਾਂ ਨੂੰ ਕੌਣ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ
ਕਈ ਵਾਟਾਂ
ਦਿਲ ਦੇ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ ਤੈਅ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ
ਕਈ ਅਕਲ ਦੇ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ
ਅਤੇ ਕਈ ਬਸ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ।[19]

0-0-0

ਹਵਾਲੇ:

1. ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ, **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ**,ਪੰਨਾ-166
2 ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, **ਕਣੀਆਂ**, ਪੰਨਾ 38
3 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25
4 ਉਹੀ, **ਚਿੜੀਆਂ**, ਪੰਨਾ 14
5 ਉਹੀ, **ਸੂਰਜ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼**, ਪੰਨਾ 18
6. ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹ**, ਪੰਨਾ-38
7. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, **ਹਜ਼ਾਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ**, ਪੰਨਾ-10
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13
9. ਉਹੀ, **ਚਿੜੀਆਂ**, ਪੰਨਾ- 29
10. ਉਹੀ, ਸੂਰਜ਼ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼, ਪੰਨਾ- 18
11. ਗੁਰਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ:), **ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ**, ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 196/197.
12. ਉਹੀ, **ਹਜ਼ਾਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ**, ਪੰਨਾ- 28
13. ਉਹੀ, **ਚਿੜੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-47
14. ਉਹੀ, **ਕਣੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-46
15. ਉਹੀ, **ਸੂਰਜ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼,** ਪੰਨਾ-29
16. ਉਹੀ, **ਚਿੜੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-41

17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-26
18. ਉਹੀ, **ਨੀਲਿਆ ਮੋਰਾ ਵੇ**, ਪੰਨਾ-17
19. ਉਹੀ, **ਚਿੜੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-64

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
(94643-15244)

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ: ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ

ਲਖਵੀਰ ਸਿੰਘ

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਪਸਾਰੇ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਥੋਂ ਉਸਦਾ ਰਚਨਾਕਾਰ ਉਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜਿਸ ਕਾਲ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਸਤ੍ਹ ਉੱਪਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਇਸਦੇ ਕੁੱਝ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣਗੇ, ਜੋ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਰਹੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੁਸਾਇਟੀ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਲਵਲਿਆਂ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ ਝੁੰਡ ਬਣਾ ਕੇ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਉਪਜੀਵਕਾ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਿਥੋਂ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਬੀਜ ਉਪਜੇ।

ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਾਪਿਆਰੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ।

> ਸਮਾਜ ਮਾਨਵ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜਟਿਲ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ।[1]

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ-ਜੁਲਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿੰਸਬਰਗ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਸਮਾਜ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਸਬੰਧਾਂ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਗੰਠਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ।[2]

ਇੱਕ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ 'ਰਯੂਟਰ' ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਰਯੂਟਰ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਸਮਾਜ ਪੁਰਸ਼ਾਂ-ਨਾਰੀਆਂ ਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਉਹ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਸਵਤੰਤ੍ਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਤ੍ਹ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਜੀਵਿਤ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[3]

ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਆਮ ਸੋਝੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਿਆਣੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਖਿਆਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਲਈ ਪੰਜ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਪਰਿਵਾਰ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ, ਆਪਣਾ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰ, ਆਪਣੀ ਕੌਮ, ਵਿਸ਼ਵ-ਰਾਜ (The World State) ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਭਟਨਾਗਰ ਨੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੌਂ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਭਟਨਾਗਰ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਮਾਨਵ, ਪਰਿਵਾਰ, ਮਾਨਵੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕੌਮ, ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਰਾਜ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਵਿਰਸਾ, ਸਾਂਝਾ ਮੰਤਵ, ਸਾਂਝੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਹਨ।[4]

ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਹੱਤਤਾ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਤੱਤ (ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੂਹਕ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ) ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ (ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ) ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹਨ।

ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਮਾਜ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਆਉਂਦੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਾਲ ਵਾਦ (ਸਮਾਜ+ਵਾਦ) ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਨਿਆਇ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ ਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਤ, ਭਗਤ, ਗੁਰੂ ਇਸ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਕਾਇਲ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਨ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਸਭੈ ਸਾਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨ ਕੋਈ ਨਾ ਦਿਸੈ ਬਾਹਰਾ ਜਿਉ।[5]
>
> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 97

ਇਸੇ ਗੁਰਮਤਿ ਆਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਹੀ ਖਰੇ ਉੱਤਰਦੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰਤਾ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਰਾਂਸ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਜਨਮਦਾਤਾ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ 'ਰੂਸੋ' ਨੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੱਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਉਹ ਘਟੀਆ ਤੇ ਸਵਾਰਥੀ ਮਨੁੱਖ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਉੱਪਰ ਵਾੜ ਖੜੀ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਧੋਖਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਠੱਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਧਰਤੀ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਕੇਵਲ ਮੇਰੀ ਹੀ ਸੰਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ।[6]

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰਕ

ਜੀਵਨ, ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ, ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦੇ ਚਿਤਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਚਿਤਰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜੋ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਠੀਕ ਪਛਾਣ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਕਿ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਠੀਕ ਮੁੱਲ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਕੋਈ ਰਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਸਕੰਲਪ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੀ ਉਸ ਰਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਸੰਤ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਅਛੋਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਸਥਿਤੀਆਂ-ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਧਾਰਤ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖਪਾਤ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।ਉਸ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਧੰਦਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੀ ਹਾਲਤ ਪਤਿਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਧਰਮ ਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਸੀ ਤੇ ਕਰਮ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀਣੇ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਧਰਮ-ਕਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਫਰਜ਼ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨਿਆ ਤੇ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਦ ਉਪਯੋਗੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ। ਆਪ ਦੀ ਇਹ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤ ਮਨੁੱਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ੇ ਜਾਂ ਜਾਤ ਕਾਰਨ ਉੱਚਾ-ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਾੜੀ ਸੀ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਾਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲੇ ਕਰਕੇ ਇਥੋਂ ਦੀ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਤੁਗਲਕ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਬਗਾਵਤਾਂ ਨਾਲ ਡਾਵਾਂਡੋਲ ਰਾਜ ਨੂੰ ਤੈਮੂਰ ਲੰਗ (1388 ਈ.) ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਕਰਾਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ। ਉਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਤਲੋਗਾਰਤ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਅੱਤਿਆਚਾਰ (ਕਤਲੋਗਾਰਦ) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਰਾਜੇ ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ (1451-1489 ਈ.) ਨੇ ਹਮੀਦ ਖਾਂ ਨੂੰ ਬੰਦੀ ਬਣਾ ਕੇ ਤਖ਼ਤ ਆਪ ਸੰਭਾਲ ਲਿਆ। ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਜਾ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ (1489-1517 ਈ.) ਬਹੁਤ ਕੱਟੜ ਸੁੰਨੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਕਬੂਲ ਕਰਵਾਇਆ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ

ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਖ਼ਤੀ ਕੀਤੀ। ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਦੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ (1517-1526 ਈ.) ਨੇ ਸੰਭਾਲੀ ਜਿਸਦੇ ਹੰਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਕਰਕੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਗੜਬੜੀ ਫੈਲ ਗਈ। ਅੰਤ ਅਪਰੈਲ 1526 ਈ. ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਨੇ ਪਾਨੀਪਤ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ ਨੂੰ ਛਾਪਾਮਾਰ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰਾ ਕੇ ਦਿੱਲੀ ਉੱਪਰ ਕਬਜਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਇੰਝ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਜਰਵਾਨਿਆਂ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਸਾਏ ਹੇਠ ਖੌਫ਼ਨਾਕ ਤੇ ਅਸ਼ਾਂਤ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ, ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਆ-ਛਾਤ, ਪਵਿੱਤਰ-ਅਪਵਿੱਤਰ ਵਰਗੀਆਂ ਅਮਾਨਵੀ ਵੰਡੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਾਖੰਡ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਦੁੱਖ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਧ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਅਜਿਹੇ ਸੰਤਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ ਜੋ ਜਨਤਾ ਦੇ ਵਲੂੰਦਰੇ ਹੋਏ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਰਗੇ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਕੰਮ ਬੜੇ ਆਤਮਬਲ ਨਾਲ ਕੀਤਾ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਧਰਮ ਵਿਵਸਥਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਡਾਵਾਂਡੋਲ, ਅਸਾਂਵੀ, ਪੱਖਪਾਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਜਬਰ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੋ ਧਰਮ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜੈਨ ਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵੀ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੇ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਅਤੇ ਜਕੜਬੰਦੀ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕੱਟੜਤਾ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਦੋਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਉੱਪਰ ਛਾ ਗਈ। ਫਿਰ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਹੇ।ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜਿਆਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡਵਾਦ ਆ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਹਮਣੀ ਤਬਕੇ ਨੇ ਤੀਖਣ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਕੂਟਨੀਤੀ ਦੇ ਬਲਬੂਤੇ ਆਮ ਭੋਲੀ-ਭਾਲੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਵਰਣ ਤਬਕੇ ਨੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਆਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਲਹੀ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਗੁਮਰਾਹ ਕਰਕੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿੱਚ ਧਕੇਲ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤਬਕੇ ਨੇ ਜਨਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਮੁਕਤੀ, ਆਤਮ ਸ਼ੁੱਧੀ ਮਰ ਗਏ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦਾ ਭੋਜਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਰਨ ਤੱਕ ਦੇ ਸੈਂਕੜੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਰੱਖੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਰੱਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਕਰਾਉਣਾ, ਦਾਨ ਦੇਣਾ ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਯੱਗ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤਬਕੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਉੱਚਤਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾ ਰੱਖੀ ਸੀ ਕਿ ਰੱਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿਰਫ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਪੂਜਣ ਯੋਗ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਭਰਮਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਰ ਗਏ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਖਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭੋਲੀ-ਭਾਲੀ ਜਨਤਾ ਤੋਂ ਦੰਦ ਘਸਾਈ ਤੱਕ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਦਲਿੱਦਰੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮਨੂੰਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤਿ ਦੁਖਦਾਈ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਕਾਰਜ ਸੀ। ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਣ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਾਈ, ਵੇਦ-ਕਤੇਬ, ਪੂਜਾ-ਪਾਠ, ਯੱਗ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਦੂਸਰਾ ਵਰਣ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਯੁੱਧ-ਨੀਤੀ ਤੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਤਾਕਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤਬਕੇ ਨੇ ਤੀਸਰੇ ਵਰਣ ਵੈਸ਼ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਕਰਨ, ਦੁਧਾਰੂ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਣ, ਵਪਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਸਹਾਇਕ ਧੰਦੇ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਚੌਥਾ ਵਰਣ 'ਸ਼ੂਦਰ' ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣ ਸੀ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਵੀ ਧੰਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣ ਨੂੰ ਕਲੰਕਿਤ, ਅਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਾ ਰਹਿਣ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰਹਿਣ ਬਸੇਰਾ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉੱਪਰਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਣ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ (ਰੋਟੀ, ਕੱਪੜਾ, ਮਕਾਨ) ਲਈ ਤਿੰਨਾਂ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲਈ ਜੂਠਾ ਭੋਜਨ, ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ, ਪਹਿਨਣ ਲਈ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੇ ਉਤਾਰੇ ਕਫਣ ਅਤੇ ਨੰਗੇ ਪੈਰੀਂ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਲੱਕ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਵਸਤਰ ਧਾਰਨ ਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸੀ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਵਰਣ ਦੇ ਦੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨੇੜਿਓਂ ਤੱਕਿਆ ਅਤੇ ਹੰਢਾਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਆਪ ਜੁੱਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤਾਂ ਦੀ ਦੁਖਭਰੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਦਾਰਿਦੁ ਦੇਖਿ ਸਭ ਕੋ ਹਸੈ ਐਸੀ ਦਸ਼ਾ ਹਮਾਰੀ॥[7]
>
> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-858)

ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੀ ਹਾਲਤ ਅਜਿਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਘ੍ਰਿਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਡਾ ਦਰਦ ਦੇਖ ਕੇ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂਆਂ, ਸੰਤਾਂ, ਫਕੀਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ, ਧਰਮ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਰਵਿਦਾਸ ਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਵਰਗੇ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਧਰਮ ਸਮਾਜ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਧਰਮ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਧਰਮ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਢਾਲ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸੱਚੇ ਸੁਚੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉੱਚਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਨਾਗਰ ਜਨਾ ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਬਿਖਿਆਤ ਚੰਮਾਰੇ॥
> ਰਿਦੈ ਰਾਮ ਗੋਬਿੰਦ ਸਾਰੇ॥[8]
>
> ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-1293)

ਨਗਰ ਦੇ ਲੋਕੋ, ਮੇਰੀ ਚਮਾਰ ਜਾਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸੱਚਾ ਗੋਬਿੰਦ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਵੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਮੇਰੇ ਕਰਮ ਸੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਮਾਰਗ ਉੱਪਰ ਚੱਲਦੇ ਹੋਏ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਸਾਰਥਕ ਕਰਮ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਆਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।ਹਰ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਹਤਮੰਦ ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਧਰਮ-ਵੰਡ, ਵਰਣ-ਵੰਡ, ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਵੰਡ, ਰੰਗ-ਨਸਲ ਭੇਦ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਤਰਕ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਤੋਹੀ ਮੋਹੀ ਮੋਹੀ ਤੋਹੀ ਅੰਤਰੁ ਕੈਸਾ॥
ਕਨਕ ਕਟਿਕ ਜਲ ਤਰੰਗ ਜੈਸਾ॥[9]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-93)

ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇਰੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਜੜ੍ਹ ਤਾਂ ਪਾਣੀ ਹੈ ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਤੇਰੇ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਾਂ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਅਜਿਹਾ ਵਿਤਕਰਾ ਕਿਉਂ ਹੈ ? ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਜਾਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਈਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੁਰਕਾਰੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਵਰਤ-ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕੀਤਾ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵੀ ਊਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਭਾਵ ਜਨਮ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਚੀ ਕੁਲ ਵਿੱਚ ਜਨਮਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਚੇ ਆਚਰਨ ਦਾ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਅਭੌਤਿਕ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਨੀਵੀਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਘਟੀਆ ਅਤੇ ਨਖਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਭਗਤ ਰਵੀਦਾਸ ਨੇ ਨਿਮਾਣੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਡਿੱਗਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ।
ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੋ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ॥[10]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-345)

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਥਨੀ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਭਦਰਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਮਿੱਤਰ ਭਾਵ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਾਡਾ ਮਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਧਰਮ ਕੋਈ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਮ ਜਨਤਾ, ਔਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਰਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦਾ ਸਾਇਆ ਵੀ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉੱਪਰ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਿੱਟ ਉਤਾਰਨ ਲਈ ਕਿੰਨੇ-ਕਿੰਨੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਸਖਤ ਤੋਂ ਸਖਤ ਸਜਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਤੋਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਪਜੀਵਕਾ ਲਈ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਸੀ। ਮਨੂੰ

ਸਿਮਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਉੱਪਰ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ, ਹਥਿਆਰ ਰੱਖਣ, ਵੇਦ ਮੰਤਰ ਸੁਣਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਖਤ ਆਦੇਸ਼ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸ਼ੂਦਰ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮੌਤ ਤੱਕ ਦੀ ਸਜਾ ਵੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਵੇਦ ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਹੋਰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਨ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਕਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਸਮੇਂ ਸੀ, ਬੱਸ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵਟਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਸੀਨੀਅਰ ਪੱਤਰਕਾਰ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਅੱਜ ਵੀ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਰਾਇਮ ਰਿਕਾਰਡ ਬਿਊਰੋ (ਐਨਸੀਆਰਬੀ) ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਤੋਂ ਉਪਰ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਿਉਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜੇ ਤਾਂ ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਇਸ ਰਿਕਾਰਡ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣੀਆਂ ਜੋ ਦੂਰ-ਦਰਾਡੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬਦਨਾਮੀ ਦੇ ਡਰੋਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਖੌਫ਼ਨਾਕ ਤੇ ਕੌੜੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਮਰਦੀਆਂ ਹਨ।[11]

ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ ਰਹਿਤ ਲੋਕ ਵੱਡੇ ਧਨਾਢਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਖ਼ਾਨੇਦਾਰ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੀ ਉਪਜੀਵਕਾ ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ। ਪਿੰਡਾਂ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਧੂਆ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਸੀਰੀ, ਪਾਲੀ, ਪਸ਼ੂਆਂ ਸਮਾਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਾੜੀ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਹੀ ਹਨ ਪਰ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਵਟਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉੱਚੀ ਜਾਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜੇ ਤਾਂ ਬਵਾਲ ਮੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਤਰਥੱਲੀ ਮੱਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੌਬਤ ਖ਼ੂਨ-ਖ਼ਰਾਬੇ ਤੱਕ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਆਣਾ ਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਵਰਗੇ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਖਾਪ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ ਜੋ ਅਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਲਿਖਤ ਕਾਨੂੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅੰਤਰ ਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਰਚਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ, ਕਾਨੂੰਨ ਛਿੱਕੇ ਉੱਪਰ ਟੰਗ ਕੇ ਮੌਤ ਤੱਕ ਦੀ ਸਜਾ ਸੁਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਬਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਜਾਤੀਵਾਦ ਆਪਣੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾ ਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ, ਹਲ ਵਾਹੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਬੀਜ ਵੀ ਬੀਜੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਫ਼ਸਲ ਕੱਟੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਅਨਾਜ ਘਰ ਪਹੁੰਚਾਏ ਸ਼ੂਦਰ, ਪਸ਼ੂ ਨੁਹਾਏ ਸ਼ੂਦਰ, ਪੱਠੇ ਪਾਏ ਸ਼ੂਦਰ, ਦੁੱਧ ਚੋਏ ਸ਼ੂਦਰ, ਘਿਉ ਬਣਾਏ ਸ਼ੂਦਰ, ਪਰ ਘਰ ਪੁੱਜੇ ਉਸ ਅਨਾਜ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਪਰਛਾਈ ਪੈ ਜਾਣ ਨਾਲ ਭਿਟਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।[12]

ਅਜਿਹੇ ਕੱਟੜ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਤਾਂ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੀਂਵਾਲਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਫੈਲਾਈ ਗਈ ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਨਤਾ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਮਾਰੂ

ਨੀਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਇਸੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ-ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਖ਼ੂਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਤੋਂ ਖਤਰਾ ਦੱਸ ਕੇ ਅੰਤਰ ਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜੋੜਿਆਂ ਨੂੰ ਲਵ-ਜਹਾਦ ਵਰਗੇ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਅਮਾਨਵੀ ਕਾਰਜ ਤੇ ਦੰਗੇ ਤੱਕ ਕਰਵਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਜੂਠ,ਉਚ-ਨੀਚ,ਪਵਿੱਤਰ-ਅਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਅਮਾਨਵੀ ਤੇ ਅਸਮਾਜਕ ਭਰਮ ਨੂੰ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਚਿਤਾਰਦੇ ਅਤੇ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹੋਏ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

ਦੂਧੁ ਤ ਬਛਰੈ ਥਨਹੁ ਬਿਟਾਰਿਓ॥
ਫੂਲ ਭਵਰਿ ਜਲੁ ਮੀਨਿ ਬਿਗਾਰਿਓ॥[13]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-525)

ਭਾਵ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਠਾਕੁਰ ਪੂਜਾ ਲਈ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਖਾਤਰ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਪਰ ਠਾਕੁਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਦੁੱਧ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਛੜੇ ਨੇ ਜੂਠਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਫੁੱਲ ਭੌਰਿਆਂ ਅਤੇ ਮੱਖੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜੂਠੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਤੇ ਜਲ ਮੱਛੀਆਂ ਦੇ ਮਲ-ਮੂਤਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸਦਾ ਹੀ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੈ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਦੁਹਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹੋ ਸ਼ੁੱਧ-ਅਸ਼ੁੱਧ, ਪਵਿੱਤਰ-ਅਪਵਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੰਡੀਆਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਖ਼ੂਨ ਤੇ ਕੁੱਲ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਖੇਡ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਉਲੰਪਿਕ ਖੇਡਾਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਵਿੱਚ ਇੰਨੇ ਪਿੱਛੇ ਕਿਉਂ ਹਨ। ਸੱਚੇ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਤੇ ਸਮਾਜ ਭਲਾਈ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਕਾਵਿਕ ਰੰਗਣ ਇਉਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ:

ਬ੍ਰਹਮਣ ਬੈਸ ਸੂਦ ਅਰੁ ਖਤਰੀ॥
ਡੋਮ ਚੰਡਾਲ ਮਲੇਛ ਮਨ ਸੋਇ॥
ਹੋਇ ਪੁਨੀਤ ਭਗਵੰਤ ਭਜਨ ਤੇ॥
ਆਪੁ ਤਾਰਿ ਤਾਰੈ ਕੁਲ ਦੋਇ॥[14]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-858)

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਤਮਬਲ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਇੱਕ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਕਿਰਪਾਲੂ, ਦਿਆਲੂ ਤੇ ਨੀਵਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

ਐਸੀ ਲਾਲ ਤੁਝ ਬਿਨੁ ਕਉਨੁ ਕਰੈ॥
ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜੁ ਗੁਸਈਆ ਮੇਰਾ ਮਾਥੈ ਛਤ੍ਰੁ ਧਰੈ॥[15]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-1106)

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਪੱਧਤੀ ਨਾਲੋਂ ਸਮਰਪਣ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਦੇ ਇਸ ਮਾਰਗ ਤੇ

ਚਲਦਿਆਂ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਹਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਕੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਅਕੱਥ ਕਥਾ ਬਹੁ ਕਾਹਿ ਕਰੀਜੈ ॥
ਜੈਸਾ ਤੂ ਤੈਸਾ ਤੂਹੀ ਕਿਆ ਉਪਮਾ ਦੀਜੈ ॥ [16]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-858)

ਇਸ ਅਧਾਰ ਉੱਪਰ ਆਪ ਨੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੱਚੀ ਭਗਤੀ ਚਿਤਵਿਆ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਆਪ ਨੇ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:

ਨਾਮ ਤੇਰੋ ਆਰਤੀ ਮਜਨੁ ਮੁਰਾਰੇ ॥
ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਝੂਠੇ ਸਗਲ ਪਸਾਰੇ ॥ [17]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-694)

ਅਰਥਾਤ ਹੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਹੀ ਮੇਰੀ ਆਰਤੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਮੇਰਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਹੈ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਖਿਲਾਰੇ ਕੂੜ ਹਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਿਆ ਤੇ ਲਿਖਿਆ :

ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰੇ ॥
ਹਰਿ ਸਿਮਰਤ ਜਨ ਗਏ ਨਿਸਤਰਿ ਤਰੇ ॥
ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਕਬੀਰ ਉਜਾਗਰ ॥
ਜਨਮ ਜਨਮ ਕੇ ਕੇ ਕਾਟੇ ਕਾਗਰ ॥ [18]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-487)

ਅਰਥਾਤ ਹਰ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਸਾਰ ਸਮੁੰਦਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਬੀਰ ਉੱਘਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜਨਮਾਂਤਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਕੱਟੇ ਗਏ। ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤੀ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰਕੇ ਜਨਮਾਂ-ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਕੱਟੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਅਜੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੱਟੇ ਗਏ ਤਾਂ ਫਿਰ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਵਿੱਚ ਕਮੀ ਹੈ ਜਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਆਸਰਾ ਛੱਡ ਕੇ ਡਾ. ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਵਾਂਗ ਸੁਚੇਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਸੀਨੀਅਰ ਪੱਤਰਕਾਰ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਲਿਤਾਂ 'ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ :

> ਸਾਲ 2002 ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਝੱਜਰ ਵਿੱਚ 5 ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਕੁੱਟ-ਕੁੱਟ ਕੇ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਅਦਾਲਤ ਨੇ ਐਸ.ਸੀ./ਐਸ.ਟੀ. ਐਕਟ ਅਧੀਨ ਦੋਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਕੇਸ ਦਰਜ਼ ਨਾ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਦਾਲਤ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਦੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਮਰੇ ਉਹ ਦਲਿਤ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਐਸ.ਸੀ./ਐਸ.ਟੀ. ਐਕਟ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਫਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਨੰਦ ਟੈਲਮਦੀ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਤਾਂ ਉੱਚ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੇ ਖਾਂਦੇ-ਪੀਂਦੇ ਲੋਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਗਰੀਬ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਅਤੇ ਹੌਸਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਖਿਲਾਫ਼ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਲੈ ਕੇ ਪੁਲਿਸ ਕੋਲ ਚਲਾ ਜਾਵੇ[19]

ਭਾਵ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਤ ਕਾਨੂੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤੀ ਸੰਤੋਖਜਨਕ ਨਹੀਂ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਦੂਸਰਾ ਧਰਮ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿੱਚ 33 ਕਰੋੜ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਧਰਮ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਨੂੰ ਰਾਜ ਧਰਮ ਦਾ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਉਪਰੋਂ ਇਸਲਾਮਿਕ ਰਾਜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਕੱਟੜ-ਪੰਥੀ ਮੌਲਵੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਗਿਆ ਸੀ। ਮੌਲਵੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਕੇ ਰਾਜਾ ਜੇਕਰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰਵਾਏਗਾ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਜੰਨਤ ਨਸੀਬ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਸੂਫੀ ਸੰਤ ਫਕੀਰ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਬਣਾਇਆ। ਇਸਲਾਮ ਜਰਵਾਨਿਆਂ ਦਾ ਧਰਮ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਜਧਰਮ ਦਾ ਦਰਜ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਜਬਰਦਸਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣੀ ਜਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਸੀ, ਇਥੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਸੁਧਾਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਹੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ੇ ਦਾ ਦੌਰ ਚੱਲ ਪਿਆ ਸੀ। ਜੂਆ ਖੇਡਣਾ, ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੀਵੀਆਂ ਰੱਖਣਾ, ਔਰਤ ਗਮਨ, ਨਾਚ-ਤਮਾਸ਼ੇ ਆਦਿ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਰੰਗਰਲੀਆਂ ਮਨਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਧਰਮ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਖਲਾਕ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਥਿਰ ਰਾਜ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪਰਪੱਕ ਧਰਮ ਸੁਘੜ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਦਾ ਅਸ਼ਾਂਤ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਣਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਤਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੀ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਗੰਠਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੀ ਸੀ।

ਦੇਸ਼ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਧੁਰਾ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਮਾਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉਥੋਂ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਖੇਤੀ ਉਪਜੀਵਕਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸਾਨ ਜਜੀਆ ਕਰ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਜੋ ਫਿਰੋਜ਼ਸਾਹ ਤੁਗਲਕ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਿੱਸਾ ਬਾਕੀ ਜਨਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਵੀ ਮਾੜੀ ਹੋ ਗਈ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਸਮੇਂ ਖੇਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਪਾਰ ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਕਿੱਤੇ ਵੀ ਚਲਦੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕੱਪੜੇ ਬੁਣਨਾ, ਕੱਪੜੇ ਰੰਗਣਾ, ਜੁੱਤੀਆਂ ਬਨਾਉਣਾ, ਖੇਤੀ ਸੰਦ, ਹਲ਼-ਫਾਲੇ ਤਿਆਰ ਕਰਨੇ ਆਦਿ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਮੇਰੀ ਜਾਤੀ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢੋਵੰਤਾ
ਨਿਤਹਿ ਬਾਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ॥[20]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨਾ-1293)

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗਿਲਾਨੀ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚੋਂ ਗਿਲਾਨੀ ਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਇਆ। ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਪਦਾਰਥਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁੱਲ ਨਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਪਦਾਰਥਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਲਚਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖ ਕੇ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਹੰਢਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ।[21]

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਤੋਬਾ ਕਰਕੇ ਭਜਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਵਸਾਉਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ॥
ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀ ਤਿਹਿ ਠਾਉ॥
ਨਾ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਜੁ ਨਾ ਮਾਲੁ॥
ਖਉਫੁ ਨਾ ਖਤਾ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ॥[22]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ (ਪੰਨੇ 345-346)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਕੋਈ ਦੁੱਖ ਦਰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਸਕੇ, ਸੁਤੰਤਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵਿਚਰ ਸਕੇ, ਸਨਮਾਨ ਸਤਿਕਾਰ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਸੁਘੜ ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂ ਸਕੇ। ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜਾ ਕੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਬੀਜ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਛੁਪਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਰਲ-ਮਾਰਕਸ, ਲੈਨਿਨ, ਡਾ. ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਵਰਗੇ ਯੁੱਗ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਲਿਖਤ ਦਸਤਾਵੇਜ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੇਧ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਸਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਰੂਪ ਜਨਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਭਲਾਈ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਮੱਤਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਚਰਨ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਅਥਵਾ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ੰਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ (ਬਾਣੀ) ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ 'ਕਲਾ, ਕਲਾ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਕਲਾ ਸਮਾਜ ਲਈ' ਉੱਪਰ ਵੀ ਖ਼ਰਾ ਉੱਤਰਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ, ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦਬਾਏ, ਡਰਾਏ, ਦੁਰਕਾਰੇ, ਫਿਟਕਾਰੇ ਅਥਵਾ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਪ੍ਰਚੰਡ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮਾਜਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਇਸੇ ਸਮਾਜਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਰਕੀ ਸਜਾ ਲੱਭੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜੇ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਕਿ ਕੋਈ ਬੰਦਾ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਖੁੱਲਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤੇ ਉਸ ਵੱਲ ਕੋਈ ਉੱਕਾ ਹੀ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇਵੇ। ਜੇ ਕੋਈ ਪਾਸਾ ਵੀ ਨਾ ਬਦਲੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅੰਦਰ ਵੜੀਏ, ਜਵਾਬ ਵੀ ਨਾ ਦੇਵੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਬੋਲੀਏ ਜਾਂ ਬੇਪਰਵਾਹ ਰਹੇ ਅਸੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰੀਏ। ਜੇਹੜਾ ਵੀ ਮਿਲੇ ਸਾਨੂੰ ਮੂੰਹ ਨਾ ਲਾਏ ਤੇ ਇਵੇਂ ਵਰਤੇ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਬੇ-ਵੱਸ ਨਿਰਾਸ਼ਤਾ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਉਗਮ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[23]

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੰਤ ਕਵੀ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕ ਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਬਲ ਅਤੇ ਆਤਮਬਲ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਹੀ ਜਾਤੀ ਹੈ, ਮਾਨਵਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਜਦ ਤੱਕ ਜਾਤੀਵਾਦ ਨਸਲ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਮਿਟਦਾ, ਤਦ ਤੱਕ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਈਚਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਵਾਜ ਉਠਾਈ। ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੱਜ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਹੋਇਆ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ,ਜਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅੱਜ ਵੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਸਮੇਂ ਸੀ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਮਾੜੀ ਸੀ। ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਛੂਤ-ਅਛੂਤ, ਭੇਦ-ਭਾਵ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜੰਜਾਲ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦਲਿੱਦਰੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਔਰਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦਾ ਰੋੜਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਰਗਾ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਦਲਿੱਦਰੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚੇ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਰਦ ਤੇ ਦਲਿੱਦਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਦੁਰਲੱਭ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਤੇ ਫਰਜਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੇ ਘੇਰਿਆ

ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਬਿਆਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਹਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚਾਰ ਦਿਵਾਰੀਆਂ ਖੜੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਲੋਕ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਵਾੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਘੇਰ ਕੇ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉੱਚਤਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਨਿਸ਼ਾਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ, ਧੰਨ-ਦੌਲਤ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਸਭ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਿੱਠ ਉੱਪਰ ਹੀ ਉਸਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਅੱਜ ਕਿਤੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਾਰਨ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਧੰਨ ਤੇ ਉਪਜੀਵਕਾ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਰਕਾਂ ਵਰਗਾ ਜੀਵਨ ਜੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਫੈਲੀ ਅਗਿਆਨਤਾ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਭੇਦ-ਭਾਵ ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਜਾਤ ਅਭਿਮਾਨੀਆਂ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਮਰਤਾ-ਪੂਰਵਕ ਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਤੋੜ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੇਈਮਾਨੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਫਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਵੜ ਕੇ ਜਾਂ ਪਹਾੜਾਂ ਉੱਪਰ ਚੜ ਕੇ ਮਾਲਾ ਫੇਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧੂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਕੇਵਲ ਨਿੱਜ ਕਲਿਆਨ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਗੋਂ ਜਨ ਕਲਿਆਣ ਖਾਤਰ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਅਪਨਾਇਆ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸੰਪਰਕ ਰੱਖ ਕੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨੇੜਿਓ ਪਰਖਿਆ, ਘੋਖਿਆ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਤ ਕਵੀ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਦਉਪਯੋਗ ਕਰਦਿਆਂ ਹੰਕਾਰ, ਜੀਵ ਹੱਤਿਆ, ਗੁਲਾਮੀ ਆਦਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੇ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਸਮਾਨ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦਾ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ। ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਸਮੇਤ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜੋ ਕੇ 'ਯੂਟੋਪੀਆ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਰਗਾ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਨਾਮ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ।

ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਕੱਟੜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਅਤੇ ਬੇਗਮਪੁਰੇ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਿਆ। ਸਵਰਣ ਵਰਗ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਫੈਲੀ ਦੁਖਮਈ ਸਥਿਤੀ, ਦਲਿੱਦਰ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਕੱਟੜਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੇ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬੇਰੁਖੀ ਹੋਰ ਵਧ ਜਾਵੇ। ਸਗੋਂ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਰਗ ਲਈ ਨਿਰਵੈਰ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਮ ਜੁਗਤੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਜੁਗਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਘਰਾਣਿਆਂ ਨੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਚਰਨ ਪਰਸੇ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪ੍ਰੋ: (ਸ੍ਰੀਮਤੀ) ਸੰਤੋਸ਼ ਕੁਮਾਰੀ ਸ਼ਰਮਾ, **ਸੌਮਯ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ**, ਪੰਨਾ 128.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 128.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 128.
4. ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੇਸਰ, **ਸਿੱਖ-ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਿੱਖ-ਸਮਾਜ**, ਪੰਨੇ, 14-15
5. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ, 97.
6. ਛਬੀਲ ਦਾਸ, **ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ-ਸ਼ੰਕੇ ਤੇ ਸਮਾਧਾਨ**, ਅਨੁ. ਤੇ ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਮਨਦੀਪ, ਪੰਨਾ 27
7. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 858
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1293
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 93
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 345
11. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਭਾਰਤ ਬੰਦ' ਉਚੇ ਨੀਵੇਂ ਦਾ ਸਵਾਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ**, ਸੰਪਾ.ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇਜ, ਮਿਤੀ 10 ਅਪ੍ਰੈਲ, 2018.
12. ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਬਰ, **ਰਵੀਦਾਸ ਬਾਣੀ ਬਹੁਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅ੍ਰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2005, ਪੰਨਾ 70.
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 525
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 858
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1106
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 558
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 694
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 487
19. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਭਾਰਤ ਬੰਦ' ਉੱਚੇ ਨੀਵੇਂ ਦੇ ਸਵਾਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ**, ਸੰਪਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇਜ, ਮਿਤੀ 10 ਅਪ੍ਰੈਲ, 2018, ਪੰਨਾ-6
20. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰ , ਪੰਨਾ 1293
21. ਨਿਰਭੈ ਸਿੰਘ, **ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ 'ਚ ਯੋਗਦਾਨ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998, ਪੰਨਾ 97
22. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 345-46
23. ਈ.ਏ. ਮੈਂਡਰ, **ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ-ਹਰ ਕਿਸੇ ਲਈ**, ਅਨੁ. ਜਸਵੰਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, ਪੰਨਾ 19

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਕੇਵਲ ਸੂਦ ਦੇ ਨਾਵਲ ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨਾ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ

ਹਿਤੂ ਸ਼ਰਮਾ

ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇੱਕ ਭੱਖਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਰ, ਸੈਕਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਜਾਂ ਸਮਲਿੰਗਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਪੁੰਸਕ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਦਬਾਉ ਅਤੇ ਜੈਵਿਕ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਕਾਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, "ਸ਼ਬਦ ਕਾਮੁਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਰਥ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਮੁਕ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮੁਕਤਾ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕਾਮੁਕ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਪੱਖ ਹੈ"[1] ਕਾਮੁਕਤਾ ਸਿਰਫ ਪੁਰਸ਼ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਔਰਤ ਦੀ ਵੀ ਸਮੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਲਿੰਗਕ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਫ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਜਾਂ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਭਵ ਵਿਲਿੰਗੀ (Heterosexuan), ਵਿਖਮਲਿੰਗੀ (Bisexual) ਸਮਲਿੰਗੀ (Homosexual) ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਕੱਚਾ ਮਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਰਾਇਡ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਇਡੀਪਸ ਤੇ ਇਲੈਕਟ੍ਰਾ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤ੍ਰਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਲੜਕੇ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਆਕਰਸ਼ਣ ਅਤੇ ਲਗਾਵ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ, ਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਭੇਦ ਖੁੱਲ ਜਾਣ 'ਤੇ ਸਜ਼ਾ ਦਾ ਡਰ ਕਈ ਵਾਰ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਉਸਦੇ ਕਾਮੁਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਖੱਸੀ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੱਸੀਪਣ ਮਨੋਗ੍ਰੰਥੀ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਾਮੁਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੜਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੱਸੀਪਣ ਮਨੋਗ੍ਰੰਥੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਲਿੰਗ ਲੜਕੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਹ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਲਗਾਵ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨੇੜਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਜ਼ਾ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਖੱਸੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸੌਂਪੇ ਗਏ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹ ਪੂਰਨ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੇ ਲਗਾਵ ਅਤੇ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰੀਕ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰੀਕਪੁਣੇ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਬੱਚੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਲੈਕਟ੍ਰਾ ਗ੍ਰੰਥੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ

ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੇਵਾ-ਭਾਵ ਜਦੋਂ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਖੱਸੀਪਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲੜਕੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਕਿਰਦਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਿਅੰਕਰ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀ, ਮਰਦ ਜਾਤ ਪ੍ਰਤੀ ਭਰੋਸੇ ਅਤੇ ਲਗਾਵ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਕੇ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੋ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਉਸ ਦੇ ਕਾਮੁਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਨਕਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਫਰਾਇਡ, ਲਿਬਿਡੋ (Libido) ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਯੌਨ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਾਮੁਕ ਵਸਤੂ (Sexual Object) ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ ਟੀਚੇ (Sexual aim) ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਿਸ਼ੂ (Infant) ਲਈ ਕਾਮੁਕ ਵਸਤੂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਤਾ ਦੀਆਂ ਦੁੱਧ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗ੍ਰੰਥੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਮੰਤਵ ਭੋਜਨ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿੰਗ ਨਾਲ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਇਹ ਯੌਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੋਈ ਜਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ ਸੰਤਾਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਸਰੰਚਨਾ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਾਮੁਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਸੰਦ ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ ਟੀਚੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲਵੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਸਮਾਨ ਲਿੰਗ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਬੱਚਾ, ਕੋਈ ਨਜ਼ਦੀਕੀ, ਪਸ਼ੂ, ਗੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਸਤੂ ਜਾ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਲਾਸ਼ ਵੀ। ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਰਸਮੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਰਦੇ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਜਣਨ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਚਲਨ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ ਟੀਚੇ ਦਾ ਰਲੇਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਸੰਦ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਦਾ ਮੈਥੁਨ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਚਾਰਯੋਗ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ।"[2]

ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨਿਰੋਲ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੈਵਿਕ ਕਾਰਕ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਖਮਲਿੰਗਕਤਾ ਵੀ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਜੀਵ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿੰਗ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸੀ ਭੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਕ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਜੈਵਿਕ ਕਾਰਕ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਾਚਣਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਸਮੇਂ ਗਲਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਬੱਚੇ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ ਲਿੰਗ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਨਰ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਮਾਦਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਅਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਔਰਤ ਨਾਲ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਲਿੰਗੀ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ। "ਯੋਨ ਵਿਪਰੀਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬਨਾਵਟ ਜਾਂ ਸਰੀਰਿਕ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਦੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਗੜਬੜਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਲਿੰਗਾਂ ਦੇ ਯੋਨ ਅੰਗ ਕਦੀ ਕਦੀ ਵੱਧ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਹੋਏ ਅਲਪ ਵਿਕਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਬੱਚੇਦਾਨੀ ਸੰਬੰਧੀ ਗੜਬੜੀ ਵੀ ਵੇਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਕਦੇ ਸਵਰ ਯੰਤਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੁਝ-ਕੁਝ ਮਰਦਾਨਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕੁਝ ਅੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿਆਦਾ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[3] ਅਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗਕ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਡਾਕਟਰੀ ਇਲਾਜ ਮਦਦਗਾਰ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਦੇਸ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਰੁੱਖ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਲਾਜ ਕਾਫੀ ਮਹਿੰਗਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਗਾੜ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸੈਕਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਜਾਂ ਨਪੁੰਸਕਤਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਪੁੰਸਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿੰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪ੍ਰਜਣਨ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਮਰਦਾਊਪਣ ਅਤੇ ਜਨਾਨਾਪਣ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। "ਫਰਾਇਡ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਤਿੰਨ ਪਹੁੰਚਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। (a) ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਮਰਦਾਊਪਣ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮ ਅਤੇ ਜਨਾਨਾਪਣ ਨੂੰ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦੇ ਸਮਾਨਅਰਥੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। (b) ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀਰਜ ਜਾਂ ਬੱਚੇਦਾਨੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵਖਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। (c) ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮਿਲਾਵਟ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਰ ਗੁਣ ਮਰਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਗੁਣ ਔਰਤ ਵਿੱਚ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਰਾਇਡ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, 'ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਵਿਖਮਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ'।"[4] ਇਸ ਲਈ ਵਿਲਿੰਗੀ ਔਰਤ, ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਖਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਮੁਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਇਕ ਅਸੰਭਵ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਾਂ ਵਿਖਮਲਿੰਗੀ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਅਪਰਾਧ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਦਬਾਉ ਅਧੀਨ ਕਾਮੁਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਲਨ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਹਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਮ ਉਸ ਅੱਗ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਚਾਰੂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਦਮਨ ਤੇ ਖਿਲਾਰ ਜੀਵਨ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਜੈਵਿਕ ਲੋੜਾਂ ਰੋਟੀ ਅਤੇ ਕਾਮ ਦਾ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ 'ਤੇ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਦਮਘੋਟੂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਹਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਕੁਪੋਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਾਪ-ਪੁੰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਨਾਰੀ ਨਿਕੇਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਹਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕੁਪੋਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣਾ

ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਫੌਰੀ ਜੈਵਿਕ ਲੋੜ ਦੀ ਉਪਜ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸੋਕੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜੱਦੋਜਹਿਦ।ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਈਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਚਾਉ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਅਧੀਨ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਔਰਤਾਂ, ਔਰਤ ਪੱਖੀ ਕਾਨੂੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿੱਚ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਰਹਿਣ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਨ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਲਿੰਗੀ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਲਿੰਗੀ ਬਲਾਤਕਾਰ ਭਾਵ ਯੋਨ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵੀ ਇੱਕ ਕਰੂਰ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਸਅਨ ਬਰਾਊਨਮਿਲਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। "ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦਾਨਗੀ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਸਲਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਜ਼ੋਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਾਸੜ ਸੰਬੰਧ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਰਦਾਨਾ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਰਦਾਨਗੀ ਦਾ ਗਲਬਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਪੁਰਸ਼ ਸਮਲਿੰਗੀ ਜ਼ੋਰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਸੱਚਾਈ 'ਤੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਰਦ ਦਾ ਮਰਦ ਵੱਲੋਂ ਬਲਾਤਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ।ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਮਲਿੰਗੀ ਲੜਕੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਸੁਣੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸ਼ਰਾਬਖਾਨੇ ਵਿੱਚ ਮਿਲੇ ਅਜਨਬੀਆਂ ਨੇ ਕੁੱਟ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜਬਰੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਏ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਘਰ ਵਿੱਚ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਪੁਲਿਸ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੀੜਤ ਲੜਕਾ ਆਮ ਘਟਨਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ।"[5]

ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਰੇ ਆਮ ਜਿਹੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਅਜੋਕੇ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਧਰਮ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਸਮਾਜ ਲਈ ਸਰਾਪ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਾਂਗ ਯੌਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਯੌਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਚਲਨ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਯੌਨ ਇਤਿਹਾਸ (Sexual History) ਦਾ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈਵਲੱਕ ਐਲਿਸ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। "ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਭਿਅਕ ਅਤੇ ਬਰਬਰ ਜਾਤਾਂ 'ਚ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਭਚਾਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਾਡੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾ ਅਸਿਰਿਅਨ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਮਿਸਰ ਵਾਸੀ ਆਪਣੇ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਹੋਰਸ ਅਤੇ ਸੇਤ ਨੂੰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਮੈਥੁਨਕਾਰੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਨਾ ਸਿਰਫ ਧਰਮ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਬਲਕਿ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਸੈਨਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਥੇਰਜੀਨੀਆਂ ਵਾਸੀਆਂ, ਡੋਰੀਅਨ ਅਤੇ ਸਿੰਥੀਅਨ ਸਮਾਜਾਂ 'ਚ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਾਰਮਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਸੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਚਲ ਕੇ ਯੂਨਾਨੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੈਨਿਕ ਗੁਣਾਂ ਲਈ ਤਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੀ ਪਰ

ਨਾਲ ਹੀ ਬੋਧਿਕ ਕਲਾਤਮਕ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਲਈ ਵੀ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਯੂਨਾਨ 'ਚ ਕਈ ਲੋਕ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਲਿੰਗੀ ਪ੍ਰੇਮ ਤੋਂ ਵੀ ਸਵਸਥ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਫ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।"[6]

ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਮ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂਵਲੀ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਾਮ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਕੌਮ ਤੇ ਕੋਈ ਸਮੁਦਾਇ ਕਾਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਦੀ ਕਰੜੀ ਸਜ਼ਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਵਾਰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਮਾਰ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੋਕਾਮੁਕਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਜੱਜਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਗਰਮ ਸਾਥੀ ਨੂੰ ਕਰੂਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਛੁੱਕ ਪੁਰਸ਼ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਮਲਿੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੋਰ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਸਮੇਂ ਮਰਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ।"[7] ਜਦ ਕਿ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹੀ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ 'ਸੰਭੋਗ' ਭਾਵ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਕੌਮ ਅਤੇ ਸਮੁਦਾਇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਲਈ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਪਾਲਕ ਹੋਣਗੇ। ਜੇਕਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਮ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਯਮਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਾਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਪੁਰਸ਼ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਮਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਬਾਉ, ਔਰਤ ਸਮਲਿੰਗਾਂ ਵਾਂਗ ਕਠੋਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਤੱਤਵ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਖੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੁਰਸ਼ ਸਮਲਿੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜੇਕਰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਔਰਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਮਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਕਾਮ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਭੋਗ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਨਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਵੀਰਜ ਭਾਂਡੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦਾ ਸਮਲਿੰਗੀ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਮਲਿੰਗਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਮਾੜੇ ਅਨੁਭਵ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਨਕਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਲਿੰਗੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ

ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਤਰਕ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੋਨਾਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਜਾਂ ਮਰਦ ਦੇ ਵੱਲੋਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਮਲਿੰਗੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਧਿਰ ਦੀ ਸਕ੍ਰਿਆ (Active) ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ (Passive) ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਪੱਕੀ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੱਤ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰੀਚ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜਗਦੀਸ਼ਵਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। "ਰੀਚ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੈਸਬੀਅਨ ਅਨੁਭਵ ਮਾਤ੍ਰਤਵ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਔਰਤ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਔਰਤਾਂ 'ਚ ਦੋਸਤੀ ਜਾਂ ਸਹੇਲਪੁਣਾ ਬਿਨਾਂ ਕਾਮੁਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਮੁਕਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਲੈਸਬੀਅਨ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਮਿਲੇਗੀ। ਕਾਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸਾਰੀ ਊਰਜਾ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"[8]

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਮਕ ਸਮਾਜ ਸਿਰਫ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਲਿੰਗੀ (Heterosexual) ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਮਾਤ੍ਰਤਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਮਰਦ ਦੇ ਵੰਸ਼ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਵੱਲੋਂ, ਮਰਦ ਦੀ ਬਜਾਇ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ, ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਔਰਤ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਭ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ, ਔਰਤ ਵੱਲੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਮੁਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਜਣਨ, ਮਾਤ੍ਰਤਵ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਬਣਾਏ ਕੋਡਾਂ-ਡਿਕੋਡਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਵਿੱਚ ਬਤੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਵੱਲੋਂ ਪੁਰਸ਼ ਨਿਰਮਿਤ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਰਜ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬਚਾ ਕੇ ਮਰਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਮਰਦ ਲਈ ਖਤਰੇ ਦੀ ਘੰਟੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਮੁਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਲਿੰਗੀ, ਵਿਖਮਲਿੰਗੀ ਜਾਂ ਸਮਲਿੰਗੀ ਹੋਵੇ। "ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਸਿਆਸੀ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਦਬਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਮੁਕਤਾ, ਪ੍ਰਜਣਨ, ਮਾਤ੍ਰਤਵ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਿੱਤਰਸਤਾ ਦਬਾਉ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਔਰਤ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਅਸਲੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਔਰਤ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਲੋੜ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਚੋਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਮੁਕਤਾ, ਪ੍ਰਜਣਨ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੁਰਸ਼ ਵਲੋਂ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਸਮਾਜ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ 'ਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਕਾਮੁਕ ਸੰਸਥਾ ਵੱਲੋਂ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਾਬੂ 'ਚ ਰੱਖਣਾ ਪਿੱਤਰਸਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਹੈ।"[9] ਪਰੰਤੂ ਕਈ

ਵਾਰ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਛੁੱਕ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਸਮਾਜ ਜਾਣ -ਬੁੱਝ ਕੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਧੱਕਾ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਛੋਹਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਉਥੇ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸੱਟ ਵੱਜੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਾਮੁਕ ਉਲਾਰਤਾ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਜਿਨਸੀ ਚੋਣ ਬਾਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਚੋਰੀ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਖਾਂਤਕ ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ ਭੋਗਣ ਵਾਲੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅੱਗੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਮਾਤਰ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਮਲਿੰਗਕ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰਾ ਕਦਮ ਜਰੂਰ ਸਵਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਸੂਦ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਮੁਰਗੀਖ਼ਾਨਾ' ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੀ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ 'ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨਾ' ਗੁਜਰਾਤੀ ਵਿੱਚ 'ਲਲੀਛਿਮ ਵੇਦਨਾ' ਅਤੇ ਮਰਾਠੀ ਵਿੱਚ 'ਅੰਧੇਰ ਯਾਤਰਾ' ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਲਿੰਗਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਲਿੰਗਕ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬੜੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨਾ ਨਾਵਲ ਔਰਤ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਅਰਧ-ਜਾਗੀਰੂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦ, ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਅਲਗਾਵ ਬੋਧ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਭੋਗਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਹੈ। "ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।ਮੁਰਗ਼ੀਆਂ ਮੁਰਗ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਰਹਿਣ ਉਹ ਅੰਡੇ ਦੇਣੇ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ।ਉਹ ਅੰਡੇ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਅਣਵਿਆਹੀ ਨਾਰੀ ਸ਼ੀਲਾ ਦੀ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਖਾਂਦੇ-ਪੀਂਦੇ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਇਸੇ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਧਿਕ ਪਣਪਦੀ ਹੈ।"[10]

ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕੁਝ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਕਾਮੁਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਵਿਲਿੰਗੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਸਾਥੀ ਵਜੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਮੁਕ ਆਵੇਗ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਵਿਲਿੰਗੀ ਪਾਤਰਾਂ

ਵਿੱਚ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੀਲਾ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਵਿਲੰਗੀ ਔਰਤ ਹੈ ਜੋ ਮਜਬੂਰੀ ਅਧੀਨ ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਮਾਨਸਿਕ ਕਲੇਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਵੰਦਮਈ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਹ ਹਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਦੇ ਜੂਲੀ, ਕਦੇ ਨੌਕਰਾਣੀ ਮੰਨੋ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਂਹੈ ਅਤੇ ਬੇਗਮ ਖਦੀਜਾ ਵਰਗੇ ਨਵੇਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਅਸਫ਼ਲ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਜਣਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਭੋਗਦੀ ਹੈ।

ਸ਼ੀਲਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੁਖਾਂਤਮਈ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਸਦੀ ਹੋਸਟਲ ਵਾਰਡਨ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸਮਲਿੰਗਕ ਜਿਨਸੀ ਭੁੱਖ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹੋਸਟਲ ਦੀਆਂ ਭੋਲੀਆਂ ਭਾਲੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਚੋਰੀ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਗੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਮੁਕ ਆਵੇਗ ਦੇ ਉਲਟ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ੀਲਾ ਨੂੰ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਵਿਤਾ, ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਹੁਣ ਤਾਂ ਇਹੀ ਚੰਗਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ... ਮਜਬੂਰੀ ਕਾਰਨ ਸਮਝ ਲੈ ਜਾਂ... ਫੇਰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਝੰਝਟ ਵੀ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਤੇ ਸੁਆਦ ਵੀ..."[11]

ਜਦ ਕਿ ਸ਼ੀਲਾ ਵਲੋਂ ਅਜਿਹੇ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਪਿੱਛੋਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੁਨੀਲ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਅਤੇ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਵਿਤਾ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਤੇ ਭਾਰੂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦੇਹ ਸੁੱਚਤਾ ਦੇ ਜਾਗੀਰੂ ਸੰਸਕਾਰ ਸਨ। ਇਹ ਸੰਸਕਾਰ ਔਰਤ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦੇਹ (Body) ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਸੀਮਾਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੇ ਜਣਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸੁੱਚ-ਭਿੱਟ ਦੇ ਨਿਯਮ ਬੜੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰਕਤ ਬੀਜ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੀਲਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਜਾਗੀਰੂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੀਲਾ ਸ਼ਰਾਬ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੁਨੀਲ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਮੈਂ... ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮੇਰੇ ਲਈ, ਕੋਈ ਵੀ ਬੰਧਣ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਹੁੰਦਾ ਵੀ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਕਿਉਂਕਿ... ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ ਜਿਹਨੂੰ ਤੂੰ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਤੇਰੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਜਿਹੜਾ ਰੂਪ ਸੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਾਲਖ ਲਗ ਗਈ ਸੀ..."[12] ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੀਲਾ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਮੁਕ ਆਵੇਗ ਤੋਂ ਮੁੱਖ ਮੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਬਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਹੈ, "ਉਸ ਦੀ ਕੁੱਖ ਜਲ ਉਠਦੀ ਹੈ। ਅੰਦਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਅੰਗਾਰੇ ਭਰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣ .... ਇੱਕ ਨੰਨ੍ਹਾ ਸਾਇਆ ਸ਼ੀਲਾ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਬ ਉਠਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਖਾਂ ਭਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਭਰੂਨ-ਹੱਤਿਆ... ਮੇਰੇ ਸਭ ਅਜੰਮੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਕਾਤਲ ਤੂੰ ਏ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ।"[13] ਮਾਂ ਬਣਨ ਦੀ ਅਧੂਰੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਉਹ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦੀ ਹੈ।

ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਉਹ ਔਰਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਤੀ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਵੀ ਇਹ ਵਿਲਿੰਗੀ ਕੁੜੀਆਂ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਮਜਬੂਰ ਕੁੜੀਆਂ ਆਪਣੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। "ਸ਼ੀਲਾ ਨੂੰ ਵੀ ਘਰ ਵਸਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ... ਕੀ ਘਰ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਵਸ ਸਕਦਾ... ਸਵਿਤਾ ਖੁਦ ਚਲੀ ਗਈ... ਜੂਲੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖੋਹ ਕੇ ਲੈ ਗਿਆ... ਬਾਕੀ ਕੀ ਬਚ ਰਿਹਾ... ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰ ਦੇ ਦੋ ਦਰਿੰਦੇ। ਸ਼ਰੀਰ ਜਿਹਨੂੰ ਚਿੱਤੇ ਵਾਂਗ ਮਾਸ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਜਿਹੜਾ ਬਾਜ਼ ਵਾਂਗ ਹਰ ਸਮੇਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਟੋਹਰ ਵਿੱਚ ਉਚਾ ਹੀ ਉਚਾ ਉਡਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਐ ਤੇ ਫੇਰ ਇਕਦਮ ਝਪਟ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ... "[14] ਲਗਾਤਾਰ ਗੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਆਵੇਗ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕੁੜੀਆਂ ਆਪਣੀ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕੁਝ ਵਿਲਿੰਗੀ ਲੜਕੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀ ਦੇ ਸਮਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਖਮਲਿੰਗਕਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਾਤਰ ਸਵਿਤਾ ਜਿਥੇ ਮਰਦ ਸਾਥੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਥੇ ਆਪਣੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। "ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਰਾਹਾਂ ਤੇ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ— ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਦੋਹਾਂ ਤੇ ... ਪਰ ਰਾਹ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਗੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ... ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੀਜ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ...।"[15] ਪਰੰਤੂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਲਿੰਗੀ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਔਰਤ ਸਾਥਣਾਂ ਦਾ ਵਿਖਮਲਿੰਗਤਾ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਪੈਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਦ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨੇ ਦੀਆਂ ਮੁਰਗੀਆਂ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, "ਆਪਸ ਵਿੱਚ / ਹੀ ਕਰ -ਕਰਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ... ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਇੱਕ ਅੱਧਮੁਰਗਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹਰਾਂਮੜਾ ਉਹਨੂੰ ਮਾਰ ਹੀ ਸੁਟਦੀਆਂ ਨੇ..."[16]

ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਇਕ ਮਨੋਰੋਗ ਜਾਂ ਸਰੀਰਿਕ ਵਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਉ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜਨਮਜਾਤ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਮ ਪ੍ਰਤੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਮੁਕ ਵਿਗਾੜ ਦੇ ਲੱਛਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਧ ਜਾਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਲਮੇਲ ਵੀ ਗਵਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਮਲਿੰਗਕ ਹੋਸਟਲ ਵਾਰਡਨ ਸੀਤਾ ਦੇਵੀ ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਜੋ ਆਪਣੀ ਜਰੂਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ ਕੁਦਰਤੀ ਆਵੇਗ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੋਰ ਕੇ ਦੁਖਾਂਤਮਈ ਜੀਵਨ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਗੇ। "ਜੇਕਰ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਸਖ਼ਤੀ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਨਾ ਤਾਂ ਇਕ ਅਪਰਾਧ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਕ ਮਨੋਰੋਗ ਜਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਤਤੂੰ ਰੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਮਨੋਵੇਗ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਕੋਲ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਲਿੰਗਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੇਲੋੜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਨੀਗਰੋ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ,

ਚਿੱਟੇ ਵਾਂਗ, ਇਸ ਨੂੰ ਰੰਗ ਨਸਲ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਖਾੜਕੂ ਵਿਲਿੰਗੀਆਂ ਦਾ ਰੱਖਿਆਤਕ ਡਰ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ "ਸਮਲਿੰਗਕ ਸਮੱਸਿਆ" ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਵਿਲਿੰਗਕ ਦੀ ਇੱਕ ਟੁੱਟੀ ਭੱਜੀ, ਦਮਨਕਾਰੀ ਮਿੱਥ ਹੈ।"[17] ਇਸ ਲਈ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੋਰ ਤੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਿਨਸੀ ਚੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਸਿਉਂਕ ਵਾਂਗ ਲੁਕ ਛਿਪ ਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖ਼ੋਰਾ ਨਾ ਲਗਾਉਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਜਤਾ ਭੰਗ ਨਾ ਹੋਵੇ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1) The word "SEXULAITY" generally has a broader meaning since it refers to all aspects of beibg sexual. Sexuality means a dimension of personality instead of reffering to a person's capacity for erotic response alone.
ਵਿਲੀਅਮ ਐਚ ਮਾਸਟਰਸ, ਵਰਜੀਨੀਆ ਈ. ਜੋਹਨਸਨ, ਰੋਬਰਟ ਸੀ. ਕੋਲੋਡਨੀ, ਮਾਸਟਰਸ ਅਤੇ ਜੋਹਨਸਨ ਆਨ ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਹਿਊਮਨ ਲਿਵਿੰਗ, ਪੰਨਾ - 5

2. It then follows that deviations from this pettern can take one of two forms : deviations in the choice of sexual object and deviations in the choice of sexual aim. In the first instance, the alternative object could be an adult of the same sex (as in homosexuality), a child (as in pedophilia), a close relative(as in incest), am animal (as in zoophilia), an inanimate object (as in fetishism), or even a dead body(as in necrophilia). In the second instance, instead of seeking (and when permissible engagimg) coitus, the individaul would prefer to watch others having coitus (voyeurism), to nexpose his owm genitals (exhibitonism), to inflict pain (sadism), or to suffer pain (masochism) when deviation involves choice both of object and of sexual aim, it is usually designated by the choice of object. In the classifying a sadomasochistic homosexual relationship, homosexuality is concidered the more important characteristic.
hYNrt ਏ. ਕਚਡੂਰਿਅਨ ਐਮ.ਡੀ., ਡੌਨਲਡ ਟੀ. ਲੁੰਡੇ, ਐਮ.ਡੀ., **ਫੰਡਾਮੈਂਟਲਸ ਆਫ ਹਿਊਮਨ ਸੈਕਸੂਅਲਿਟੀ**, ਪੰਨਾ - 264

3) ਹੈਵਲਾਕ ਐਲਿਸ, **ਯੌਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ - 187

3. Freud used three approaches in the study of this concept :(a) Analytically, he concidered masculine to be a synonym for active,the feminine, for passive; (b) biologically, the bpresence of spermatozoa or ova, respectively,

characterized the male from the female; and (c) sociologiaclly, he described a man and a woman as mixture of both male and female characteristics, in which male qualities were dominate in men, and female qualities, in women. Freud (1905) noted:" since I have become accquainted with the notion of bisexuality I have regarded it as the decisive factor."

ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆੱਫ ਸਾਇਕੋਅਨੈਲਸਿਸ, ਪੰਨਾ-231

5) Although I believe that masochism is often a dynamic in homosexuality. I am not suggesting that it in some way integral to non-coercive, one –sex relationship or predilections. More significant, perhaps, than the masochistic factor has been the blanket assumption of masochism- in the belief hat all male homosxual wish to be forcibly violated-that has been used with telling effect by hetrosexual men whon wish to avoid the implications and reality of man's rape by other men . Here again, the parallels to the woman's experience are obvious. I have listened more than once to the story of a homosexual youth who tried withoput success to convince his local precinct that he was beaten memory by some strangers he met in a gay bar and thoughtlessly decided to entertain at home. To the cops in the precinct the raped youth was nothing more than faggot who was "asking for it."

ਸੁਸਅਨ ਬਰਾਊਨਮਿਲਰ, ਅੰਗੇਸਟ ਅਵਰ ਵਿਲ, **ਮੈਨ, ਵੂਮਨ ਐਂਡ ਰੇਪ**, ਪੰਨੇ 263-264

6) ਹੈਵਲਾੱਕ ਐਲਿਸ, **ਯੌਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ**, ਪੰਨਾ - 178

7) Despite there findings, important conclusions continue to be drawn from such spurious distinctions. Some psychiatrists, instence, attempt to link them to character traits and history of psychosexual deveopment judges tend to be harsher with the "active" partners. Homosexuals themselves are no exception. Some men in fact claim that they are not homosexual at all because they exercise exclusively"masculine roles" in their encounters wit other men.

ਹੈਰੰਟ ਏ. ਕਚਡੂਰਿਅਨ ਐਮ.ਡੀ. ਡੌਨਲਡ ਟੀ. ਲੁੰਡੇ, ਐਮ.ਡੀ., **ਫੰਡਾਮੇਂਟਲਸ ਆਫ ਹਿਊਮ ਸੈਕਸੂਅਲਿਟੀ**, ਪੰਨਾ - 268

8) ਜਗਦੀਸ਼ਵਰ ਚਤੁਰਵੇਦੀ, **ਇਸਤਰੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਮਰਸ਼**, ਪੰਨਾ - 335

9) Patriarchy as a political structure seeks to control and subjugate women so that their possibilties for making choice about their sexuality,

childearing, mothering, loving and labouring and crutialed patriarchy as a system of oppression, recognizes the potential power of women and the actual power of men. Its purpose is to be destroy women's conciousness about her potential power, which derives from the necessity of society to repoduce itself, by trying to affect women's conciousness and her life options, patriarchy protects appropriation of women's sexuality, their reproductive capacities and their labour by individual men and society as a whole. The sexualn organisation to control women reflects their priorities of patriarchy.
ਜ਼ਿਲਾ ਆਰ. ਆਈਸੈਂਸਟਾਈਨ, **ਦਾ ਰੈਡੀਕਲ ਫਿਊਚਰ ਆਫ ਲਿਬਰਲ ਫੈਮਿਨਿਸਮ**, ਪੰਨੇ 14-15

10) ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਕਰ, **ਮੁਰਗੀਖਾਨਾ - ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਕੇਵਲ ਸੂਦ**, ਮੁਰਗ਼ੀਖ਼ਾਨਾ, ਪੰਨਾ 6
11) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ -93
12) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ - 59
13) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ - 89
14) ਉਹੀ, ਪੰਨਾ - 73
15) ਉਹ, ਪੰਨਾ - 70
16) ਉਹੀ, ਪੰਨੇ - 87-88
17) If our structures against homosexuality are just the prejuidice of a restrictive society, then homosexuality isn't properly an offence, a neurosis or even a nuisance; it is a natural impulse every ,man should express. It means, in fact , that the homosexual is right in saying that the exclusive hetrosexual unhealthily denies his nature; that just a whites, not negros, make of color a "race problem" , so it is only the defencive fearof militant hetrosexual creates a "homosexual problem''. It means that hetrosexuals is a demaging repressive myth.
ਅਰਨੋ ਕਾਰਲੈਨ, **ਸੈਕਸੂਅਲਿਟੀ ਐਂਡ ਹੋਮੋਸੇਕਸੂਅਲਿਟੀ**, ਪੰਨਾ - 4

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ' ਵਿੱਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ

ਚੰਚਲ ਕੁਮਾਰੀ

ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਇਕ ਨਾਮਵਰ ਬੰਗਾਲੀ ਲੇਖਿਕਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਔਰਤਾਂ, ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਉਸਨੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਓਟੇ ਅਤੇ ਨਿਆਸਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨ ਲਈ ਰਚਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਆਪਣਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਮੰਤਵ ਮਿੱਥ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਲੁੱਟੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹਾਰ ਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਰਾਮੀ ਵੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਉਸਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ "ਹਜ਼ਾਰ ਚੌਰਾਸੀ ਕੀ ਮਾਂ", "ਜੰਗਲ ਕੇ ਦਾਵੇਦਾਰ", "ਦਰੋਪਦੀ", ਆਦਿ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਸਾਬਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਉਸਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਬੰਗਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਦੇਸੀ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਰਕੇ ਬੰਗਾਲੀ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਠਕ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਸਨ।

ਮੇਰਾ ਹਥਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ "ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ" ਜੋ 1956 ਈ: ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ, 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਉਸਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਰਾਹੀਂ 1857 ਈ.ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ। ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਨੇ ਬੁੰਦੇਲਖੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਾਵਲੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। 1857 ਈ. ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋਈ ਪਹਿਲੀ ਮਹਾਨ ਬਗ਼ਾਵਤ ਅਤੇ ਸਿੱਧੀ ਵੰਗਾਰ ਵਜੋਂ ਦਰਜ ਹੋਇਆ। ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਬਣੀ। ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਅਤੇ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਾਣਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਅੰਗਰੇਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'Resistance' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ, ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਠੋਸ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਅਸਹਿਮਤੀ, ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ, ਅਲਹਿਦਗੀ ਅਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਆਦਿ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜਿਉਣਾ ਦੁਸ਼ਵਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਦਮਨ ਦੀ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਲਈ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ

ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤਿ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਚੰਗੇਰਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਦਮਨ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਇਕ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਪਰ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਜਾਂ ਅਭਿਆਸਾਂ ਸੰਬੰਧਤ ਗੌਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੂਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਬੋਨਿਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਨੂੰ ਬਗਾਵਤ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਹਕੂਮਤ ਜਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਸਹਿਯੋਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸਰਗਰਮ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ।[1]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹਕੂਮਤ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤੰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ, ਘੋਖਦਾ, ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਝਾਂਸੀ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਨਾਵਲ 'ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ' ਤੋਂ ਪੂਰੇ ਸੌ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਝਾਂਸੀ ਬੁੰਦੇਲਖੰਡ ਦੀ ਇਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਮਰਾਠਾ ਰਿਆਸਤ ਸੀ। ਬਾਜੀਰਾਓ ਪੇਸ਼ਵਾ ਦੇ ਰਾਜਕਾਲ ਸਮੇਂ ਝਾਂਸੀ ਗਵਰਨਰ ਜਾਂ ਸੂਬੇਦਾਰ ਦਾ ਸੂਬਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। 1817 ਈ. ਵਿੱਚ ਬਾਜੀਰਾਓ ਪੇਸ਼ਵਾ ਨਾਲ ਸੰਧੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਜਾਂ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਬੁੰਦੇਲਖੰਡ ਦਾ ਸਾਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਧੀਨ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਰਘੁਨਾਥ ਰਾਓ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਦਾ ਅਹੁਦਾ ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਨੇ ਸੰਭਾਲਿਆ। 1842 ਈ. ਵਿੱਚ ਰਾਜਾ ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਦਾ ਵਿਆਹ ਰਾਣੀ ਮਣਿਕਰਣਿਕਾ (ਮਨੂੰ) ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਜੋ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ 'ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ' ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣੀ ਗਈ। 1843 ਈ. ਵਿੱਚ ਝਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸੈਨਾ ਦੀ ਟੁੱਕੜੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਰਾਜਾ ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਨੂੰ ਇਸ ਰਿਆਸਤ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰਾਜਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। 1853 ਈ. ਵਿੱਚ ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਆਪਣੇ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਨਵੇਲਕਰ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬੱਚਾ ਗੋਦ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਾਣ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮੇਜਰ ਏਲਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਚਿੱਠੀ ਰਾਹੀਂ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।

ਝਾਂਸੀ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰ ਰਿਆਸਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਪੇਸ਼ਵਾ ਸਰਕਾਰ ਅਧੀਨ ਫਿਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਅਧੀਨ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਿਆਸਤ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

> ਮਾਰਚ 1854 ਈ. ਵਿੱਚ ਝਾਂਸੀ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਚੌਖੀ ਪੈਨਸ਼ਨ ਦੇਣ ਦਾ ਵਚਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦਮੋਦਰ ਰਾਓ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੁਤਬੰਨੇ ਪਿਓ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪੱਤੀ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ।[2]

1857 ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਨਾਵਾਂ ਗ਼ਦਰ, ਜਨ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਪਹਿਲਾ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ, ਰਾਜੇ-ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ, ਕਿਸਾਨ ਵਿਦਰੋਹ, ਸੈਨਿਕ ਵਿਦਰੋਹ ਆਦਿ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਰਗ ਉੱਚਾ-ਨੀਵਾਂ, ਰਾਜੇ-ਮਹਾਰਾਜੇ, ਜਿਮੀਂਦਾਰ-ਕਿਸਾਨ ਸਾਰੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਖ਼ਿਲਾਫ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ ਸਨ। 1857 ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਝਾਂਸੀ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਜਾਣਨ ਲਈ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਕਿਵੇਂ ਰਹੀ ਇਸ ’ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਜਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਝਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਨ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀ ਜੋ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੀ। ਗੰਗਾਧਰ ਰਾਓ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨਾਲ ਦੋਗਲੀ ਨੀਤੀ ਖੇਡੀ। ਗੋਦ ਲਏ ਪੁੱਤਰ ਦਮੋਦਰ ਰਾਓ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੈਰ-ਕਾਨੂੰਨੀ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੀ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦਮੋਦਰ ਰਾਓ ਨੂੰ ਨਾਬਾਲਗ ਹੋਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੰਪੱਤੀ ’ਤੇ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਰਾਣੀ ਦੇ ਝਾਂਸੀ ’ਤੇ ਅਣਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੂੰ ਪੈਨਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ ਆਰਥਕ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਹੋਰ ਰਿਆਸਤਾਂ ਵਾਂਗ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਰਾਮ ਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇਸ ਰਵੱਈਏ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ:

> ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਖੁੱਲ੍ਹ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਕ ਨਵਾਬ ਜਾਂ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਤੋਂ ਉਤਾਰ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਪੈਨਸ਼ਨ ਦੇ ਕੇ ਜਾਂ ਵਾਰਿਸ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਬਹਾਨਾ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਹ ਵੱਡੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ’ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਚਲੇ ਗਏ ਸੀ।[3]

ਭਾਰਤ ਹੁਣ ਤੱਕ ਰਿਆਸਤੀ ਰਾਜ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਬਣਾਈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇਸ ਨੀਤੀ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਪੈਰ ਜਮਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜਰੂਰੀ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ “ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਤਾਕਤ ਜਾਂ ਸਾਜਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਕੋਈ ਵਿਕਲਪ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।”[4]

ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਦਖਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚਰਬੀ ਵਾਲੇ ਕਾਰਤੂਸਾਂ

ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ 'ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਅਫ਼ਵਾਹ ਫੈਲਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਜਾਣ-ਬੁਝ ਕੇ ਇਤਰਾਜ਼ਯੋਗ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਸੈਨਿਕ ਗਊ ਮਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਭੈਭੀਤ ਸੀ ਤਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਸੈਨਿਕ ਸੂਰ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾ ਭੈੜਾ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਚਰਬੀ ਵਾਲੇ ਕਾਰਤੂਸਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਝਾਂਸੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੀ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੋਣ ਪਿਛੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਕਾਰਜ਼ਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚ ਸਰਕਾਰੀ ਪਦਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਤਾਂ ਕਰ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਸੀ ਪਰ ਸੈਨਾ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਣਦੇ ਹੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਸੀ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਚੰਗੇ ਪਦ ਅਤੇ ਨੌਕਰੀਆਂ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਸੈਨਿਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ :

> ਝਾਂਸੀ ਰਾਜ ਦੇ ਜੋ ਸੈਨਿਕ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਦਿਨਾਂ ਤੋਂ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਪਈ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਲੋਕ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਡ ਕਰਦੇ, ਅਸਤਰਾਂ-ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਵਰਦੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵਿਅਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸੀ। ਲੰਬੇ ਸਮੇ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਇਆ ਗਿਆ, ਤਿੰਨ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਤਨਖਾਹ ਦੇ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਛੁੱਟੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਬੁਲਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ।[5]

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਿਕ ਜੋ ਝਾਂਸੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਬੇਹੁਦਾ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਮੋਸ਼ਨ, ਤਨਖਾਹ ਅਤੇ ਭੱਤੇ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੜਬੜੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਾਰਨ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਸੀ, ਯੋਗ ਅਫ਼ਸਰ ਵੀ ਸੂਬੇਦਾਰੀ ਪਦਵੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਸੈਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਸਰਕਾਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੇਵਲ ਤਨਖਾਹ ਤੇ ਪੈਨਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁਆਇਦਾ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਨਖਾਹ ਤੇ ਨੌਕਰੀ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਕੋਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫੌਜੀ ਯੋਗਤਾ ਜਿੰਨੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੋਏ, ਉਹ ਯੂਰਪੀਨ ਫੌਜੀ ਜਿੰਨੀ ਤਨਖਾਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ।[6]

ਝਾਂਸੀ ਦੇ ਲੋਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੋ ਗਏ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁਨਾਹ ਤੋਂ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਦਰੋਹ ਹੋਰ ਭੜਕ ਗਿਆ ਸੀ। 1857 ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਫੁੱਟਣ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਹੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਲੱਗੇ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ। ਝਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਸ ਘਾਣ ਨੂੰ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ :

> ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਅਤੇ ਬੇਗੁਨਾਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਭੇਦਭਾਵ ਅਤੇ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਉਮਰ ਜਾਂ ਇਸਤਰੀ-ਮਰਦ ਦਾ ਖਿਆਲ ਕੀਤੇ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋ ਗਏ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਜਿਹਾ ਵਤੀਰਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸੀ।[7]

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇਸ ਮਾਰ-ਧਾੜ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਕਾਰਨ ਝਾਂਸੀ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਕਤਲੋ-ਗਾਰਤ ਨਾਲ ਗੂੰਜ ਉੱਠਿਆ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਦ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਕੀਤਾ ਸੀ। "ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ ਜੋ ਦੂਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਜਰ ਵਰਗੀ ਕਠੋਰ ਮੁੱਠੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਹੋਵੇ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਹ ਯੋਗਤਾ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਵਿੱਚ ਸੀ।"[8] ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਆਪਣੀ ਕਮਰ ਕੱਸ ਲਈ।

ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਇਕ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਪਾਰਕ ਕੰਪਨੀ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਸੀ ਕਿ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਕ ਦਿਨ ਇਹ ਹੁਕਮਰਾਨ ਤਾਕਤ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਭਾਰਤੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਵਪਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਇਸ ਵਪਾਰ ਨੂੰ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸਮਝਦੇ ਸੀ ਕਿ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਉਤਪਾਦਾਂ ਨਾਲ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਕੰਪਨੀ ਨੇ ਦਸਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਵਪਾਰ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਚਾਲ ਸਮਝ ਆਈ। ਕੰਪਨੀ ਦਸਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕਾਰਗਰ ਸਾਬਿਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਨਵੇਕ਼ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਕਰਜ਼ਦਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਤਰਸਯੋਗ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਪਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ। "ਕੰਪਨੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਜਾਂ (ਵੱਡੇ-ਵਡੇਰਿਆਂ) ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਕੇ ਹੜੱਪ ਲਈਆਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਲਗਾਨ ਅਦਾ ਨਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਨਿਲਾਮੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਹੁਤ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਕਰ ਜੋ ਪੂਰੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਨਾਲ ਵਸੂਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸੀ।"[9] ਕੰਪਨੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੋਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਬਹੁਤ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਚਲੀ ਗਈ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰ-ਵਸੂਲੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦਵਾਇਆ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਰਹਿਮ ਦਿਲੀ ਕਰਕੇ ਕਿਸਾਨ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਹੋ ਗਏ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਰਾਣੀ ਦੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਸੀ।

ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਇਕ ਕੂਟਨੀਤਕ ਸ਼ਾਸਕ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀਆਂ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਰਗਰ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। 1854

ਈ. ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਘਰ ਬਿਠਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਬੁਲਾ ਲਿਆ। ਰਾਣੀ ਨੇ ਸੈਨਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਤਕਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਇਹ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਜ਼ਾਲਮਪੁਣੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਗਏ। ਤਲਮੀਜ਼ ਖ਼ਲਦੂਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹੈ :

> 1857 ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੌਰਾਨ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਜ਼ਾਤਾਂ, ਕਬੀਲਿਆਂ, ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਲਈ ਇਕੋ ਸਾਹ ਉਠ ਖਲੋਤੇ। ਇਹ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀ ਅਭੂਤਪੂਰਵ ਏਕਤਾ ਸੀ।[10]

ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਕਰਕੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਗਰਮ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਹਰ ਘਰ ਵਿੱਚ ਸੈਨਿਕ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਨੇ ਆਪ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਿਕ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ :

> ਰਾਣੀ ਨੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਜਾਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੇ ਇਕ ਇਸਤਰੀ ਸੈਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ। ਮਹਿਲ ਦੇ ਬਾਗ ਵਿੱਚ ਖ਼ੁਦ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ, ਨਾਰੀਅਲ ਵਿੱਚ ਸਫੈਦ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਕੇ ਪਿਸਤੌਲ ਚਲਾਉਣਾ, ਘੋੜ-ਸਵਾਰੀ ਆਦਿ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਗੋਲ-ਅੰਦਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ, ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।[11]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚਮੁਚ ਜਨ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੇ ਸਰਗਰਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈ। "ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਏਕਤਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਜਰੂਰੀ ਸੀ।"[12] ਹੋਰ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਖਿਲਾਫ ਵਿਦਰੋਹ ਛੇੜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੈਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਮਝਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ (Training) ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮ-ਘੁੰਮ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੌਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਜੋਸ਼ ਭਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਾ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਰਜਾ ਉੱਚਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਘਰੇਲੂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਭਾਵ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅੱਗੇ ਆਈਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵ੍ਰਿੰਦਾਵਨ ਲਾਲ ਵਰਮਾ ਬਹੁ-ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਵਲ 'ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ' ਵਿੱਚ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ :

> ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਔਰਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਅੱਜ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਤੂਫ਼ਾਨ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ ਨਾਲ ਹਥਿਆਰ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਅਤੇ ਝਗੜੇ ਸਾਰੇ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਮਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਗਏ ਸੀ।[13]

ਝਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਸੈਨਾ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਵੀ ਸਹਾਇਤਾ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਆਸ ਸੀ। ਨਾਨਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਭਤੀਜੇ ਰਾਓ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਤਾਤਿਆ ਟੋਪੇ ਨੇ ਰਾਣੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੈਨਾਪਤੀ ਹਿਊਰੋਜ਼ ਨੇ ਝਾਂਸੀ 'ਤੇ ਅਚਾਨਕ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹਿਊਰੋਜ਼ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ ਰਾਣੀ ਨੇ ਤਾਤਿਆ ਟੋਪੇ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਪਰ ਹਿਊਰੋਜ਼ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਭਾਰੂਪਣ ਤੋਂ ਡਰ ਕੇ ਤਾਤਿਆ ਟੋਪੇ ਪਿਛੇ ਹਟ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਹੌਸਲਾ ਹਾਰ ਕੇ ਦੌੜ ਗਿਆ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਝਾਂਸੀ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਉਤਰੀ ਸੀ, ਉਸਨੇ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ। ਉਹ ਝਾਂਸੀ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਵਿਦਰੋਹ ਆਰੰਭ ਕਰਕੇ ਕਾਲਪੀ ਤੇ ਫਿਰ ਗਵਾਲੀਅਰ ਤੱਕ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਭਗੌੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਨਾਂ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ "ਅਧੀਨਤਾ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਅਪਮਾਨ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਤੁਲ ਸੀ। ਜਦਕਿ ਲੜਨ ਨਾਲ ਹੋਰ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਜਾਂਦਾ ਰਹੇ ਪਰ ਇੱਜ਼ਤ ਬਚਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ।"[14] ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦੀ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿਚਲੀ ਸਰਗਰਮੀ ਵੇਖ ਕੇ ਰਿਆਸਤੀ ਰਾਜੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਕ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਐਨਾ ਕੁਝ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਰਿਆਸਤੀ ਰਾਜੇ ਵੀ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਹੋ ਕੇ ਉਸਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਅੱਗੇ ਆਏ। ਰਾਣੀ ਆਪ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਯੁੱਧ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧੀ ਸੀ। ਜਦਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਕੋਲ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੈਨਾ ਸੀ। ਪਰ ਰਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਹੌਸਲਾ ਦੇ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਤੇ ਇਸ ਹੌਸਲੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵ੍ਰਿੰਦਾਵਨ ਲਾਲ ਵਰਮਾ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਸਹੁੰ ਚੁੱਕੋ ਕਿ ਤੁਹਾਡੀ ਤਲਵਾਰ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬੁਰੇ ਕੰਮ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।[15]

ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਨਾਲ ਝਾਂਸੀ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਛੱਡ ਕੇ ਕਾਲਪੀ ਪਹੁੰਚੀ ਤਾਂ ਰਾਓ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਸੈਨਾਪਤੀ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਰਾਣੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਸਾਰੀ ਸੈਨਾ ਦੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਪਰ ਰਾਓ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਇਸ ਅਹੁਦੇ ਨਾਲ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਤੋਂ ਈਰਖਾ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੁਬਾਰਾ ਫਿਰ ਸਾਰੀ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਆਪ ਸੈਨਾਪਤੀ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਮਰਦ ਤਾਂ ਕਦੇ ਮਰਦ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨਹੀਂ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਉਹ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਕ ਔਰਤ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਰਾਜਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਵਿਤਕਰੇ ਕਾਰਨ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਗਰਾਮ ਅਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਆਪ ਤਲਵਾਰ ਲੈ ਕੇ ਘੋੜੇ 'ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਯੁੱਧ ਲੜਿਆ। ਕਾਲਪੀ

ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਗਵਾਲੀਅਰ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਸੀ। ਗਵਾਲੀਅਰ ਵਰਗੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭਾਰਤੀ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਸਵਾਰਥ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹਿਊਰੋਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਗਵਾਲੀਅਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਖ਼ੁਦ ਅੱਗੇ ਆਈ। ਉਹ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਘਾਣ ਕਾਰਨ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੈਨਿਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਮਰਨ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸਾਰਾ ਧੰਨ ਅਤੇ ਦੌਲਤ ਆਪਣੇ ਸੈਨਿਕ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਕਰ ਗਈ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਹੌਸਲੇ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜੀ ਸੀ ਤੇ ਲੜਦੀ ਹੋਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਈ ਸੀ :

> ਰਾਜੇ ਰਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਜ਼ ਸਿਰਫ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਵਾਰੀ ਸੀ ... ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਅਧੀਨ ਲੜਿਆ। ਨਾਨਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਫੌਜ਼ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦੀ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਯੁੱਧ ਲੜਿਆ ਸੀ।[16]

ਰਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀਆਂ ਗ਼ਲਤ ਨੀਤੀਆਂ ਤੇ ਜ਼ਾਲਮਪੁਣੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੀ। ਉਹ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਅਪਰਾਧੀ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਅਪਰਾਧੀ ਸਭ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਢਾਹਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1857 ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ-ਪਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਨਜਾਇਜ਼ ਨੁਕਸਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਨੇ ਬੇਪਰਵਾਹ ਹੋ ਕੇ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ। ਉਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੰਦੇਹ ਰੱਖਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਰੂਪਾ ਗੁਪਤਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ :

> ਰਾਣੀ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਣ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਸਗੋਂ ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਆਪਣੇ ਬਾਲ-ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਵ ਦੂਸਰੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਗਏ, ਉਦੋਂ ਵੀ ਰਾਣੀ ਨੇ ਉਥੇ ਭੋਜਨ ਭੇਜਿਆ ਸੀ।[17]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਇਕ ਵੀਰ ਯੋਧਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਾਜ-ਕਾਜ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਉਹ ਵੀਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਕ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਜਾਨਦਾਰ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਸੀ। ਔਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਸਨੇ 1857 ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਬਹਾਦਰ ਸੈਨਿਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਮਾਨਵਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿਣਗ ਨਿਰੰਤਰ ਬਲਦੀ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ 1857 ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੀ ਉਹ ਅਮਰ ਨਾਇਕਾ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਸਿਆ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਾਤਭੂਮੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਈ ਸੀ। ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ ਦੀ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਰਾਣੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਨਿੱਜਤਾ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਪੱਸ਼ਟ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਹੀ ਉਹ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਵਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. Bonnin, Juan Eduardo, *Dissent, Protest and resistance : Discouses of Contestation and Mental Health in Buenos Aires*, Page 218.
2. ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ, 1857, (ਅਨੁ.) **ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ**, ਪੰਨਾ 290.
3. ਰਾਮ ਬਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ, **ਸਨ ਸਤਾਵਨ ਕੀ ਰਾਜਯਕ੍ਰਾਂਤੀ**, ਪੰਨਾ 113
4. ਪੀ.ਸੀ. ਜੋਸ਼ੀ (ਸੰਪਾ.), **1857 ਦੀ ਬਗਾਵਤ**, (ਅਨੁ.) ਡਾ. ਨਰੇਸ਼, ਪੰਨਾ 122.
5. ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ, **ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ**, ਪੰਨਾ 93
6. ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ, 1857, (ਅਨੁ.) **ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ**, ਪੰਨਾ 35.
7. ਉਹੀ, 1857, (ਅਨੁ.) **ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ**, ਪੰਨਾ 167.
8. ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ, **ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ**, ਪੰਨਾ 167
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 127
10. ਤਲਮੀਜ਼ ਖ਼ਲਦੂਨ, **1857 ਦੀ ਬਵਾਗਤ**, (ਸੰਪਾ.) ਪੀ.ਸੀ.ਜੋਸ਼ੀ, ਪੰਨੇ 54-55
11. ਮਹਾਸ਼ਵੇਤਾ ਦੇਵੀ, **ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ**, ਪੰਨਾ 132
12. ਰਾਮ ਬਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ, **ਸਨ ਸਤਾਵਨ ਕੀ ਰਾਜਯਕ੍ਰਾਂਤੀ**, ਪੰਨਾ 366
13. ਵ੍ਰਿੰਦਾਵਨ ਲਾਲ ਵਰਮਾ, **ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ**, ਪੰਨਾ 109
14. ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ, 1857, (ਅਨੁ.) **ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ**, ਪੰਨਾ-307
15. ਵ੍ਰਿੰਦਾਵਨ ਲਾਲ ਵਰਮਾ, **ਝਾਂਸੀ ਕੀ ਰਾਨੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਬਾਈ**, ਪੰਨਾ 61
16. ਸੁਰਿੰਦਰ ਨਾਥ ਸੇਨ, 1857, (ਅਨੁ.) **ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ**, ਪੰਨਾ-307
17. ਰੂਪਾ ਗੁਪਤਾ, **1857 : ਭਾਰਤ ਕਾ ਪਹਿਲਾ ਮੁਕਤੀ ਸੰਘਰਸ਼**, ਪੰਨਾ 309

ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਕਾਲ ਕਥਾ' : ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਭੰਜਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ

ਸਤਵੀਰ ਸਿੰਘ

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦ 'ਡਿਸਕੋਰਸ' ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਬਾਹਰੀ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ"।[1] ਇਥੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਲਗੀ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੇਖਣ, ਸਮਝਣ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭੂਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਥਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੇ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹਾਕਮ ਧਿਰ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਰਦੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਚਿਹਨਕੀ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਤਨ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦੀ 'ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' (Dominant Ideology) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪਦਾਰਥਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਨਾਲ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਜਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਕਮ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹਾਕਮ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਫਲਸਰੂਪ ਉਹੋ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਤੇ ਵਸੀਕਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ"।[2] ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਅਰਥ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ'।[3]

ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (Critical discourse analysis) ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਚਿਹਨਕੀ ਅਮਲਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ

ਵਰਤਾਰੇ (ਤਸਵੀਰਾਂ, ਚਿੰਨ ਆਦਿ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ।[4] ਨੋਰਮਨ ਫੇਅਰਕਲੋਅ (Norman Fairclough) ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲਾਂ (Social practice) ਵਿੱਚੋ ਇਕ ਅਮਲ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲਾਂ (ਆਰਥਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ) ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀਮਿਤ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਜੋੜ-ਮੇਲ ਰਾਹੀ ਨਿਰਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰਾਂ ਜਾਂ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।[5] ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ (Cultural Hegemony) ਅਤੇ ਲੋਕ ਬੋਧ (Comman sense) ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣੀ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਜੋ ਨੀਂਹ ਤੇ ਕਾਬਜ ਹੈ, ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਪਰ-ਉਸਾਰ ਤੇ ਵੀ ਕਾਬਜ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀ ਕਾਬਜ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ 'ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ' ਹੈ। ਇਟਲੀ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਿਜਨ ਨੋਟ ਬੁੱਕਸ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਮਕੈਨੀਕਲ ਆਰਥਿਕ ਨਿਰਧਾਰਣਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੀ ਅਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ 'ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ' (Cultural Hegemony) ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਈ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਲਈ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਧਿਰ ਲਈ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਲਈ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨੀ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਦਾਬੇ ਤੇ ਧੌਂਸ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਕੇ ਮੂਕ ਸਹਿਮਤੀ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਗਲਬੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸਕੂਲ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਮੀਡੀਆ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਆਦਿ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦਾ ਇਹੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਗਲਬਾ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਦਮਨ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕ ਬੋਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਰਥਕਤਾਵਾਦੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀਆਂ ਰੋਜਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਿਉਈਆਂ ਜਾਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੈਨਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਇਹ ਲੋਕ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭੁਤੱਵ ਪ੍ਰਤੀ ਆਦਰ, ਅਧੀਨਗੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸਵਰ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ

ਇਸ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਅਸੰਗਠਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੜਚੋਲ ਲਈ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਲੋਕ ਧਰਮ, ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਅਸੰਗਠਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਧਾਰਣ ਸੂਝ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਇਸ ਲੋਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਮਾਤਹਿਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕਮਿਕਤਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇਸ ਯਥਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਸ਼ਕ, ਟੁੱਟਵਾਂ ਅਤੇ ਪੇਤਲਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਬੋਧ ਵਿੱਚ ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਉਭਾਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾ ਉਭਾਰਾਂ ਦੀ ਅਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਿਆਦਾਤਰ ਮੌਕਿਆਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਭੁਗਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿੰਭਿਨ ਉਪਕਰਣਾਂ ਰਾਹੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਲੋਕ ਬੋਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੋਰਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅੰਦਰ ਲਗਾਤਾਰ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਨਿਰਮਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਚਨ ਅੰਦਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਲੋਕ ਬੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਬੋਧ ਰਾਹੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਦੈਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਉਤਪਤੀ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਲੋਕ ਬੋਧ ਅੰਦਰ ਕਿੰਨੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਸਮਾਉਂਦੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਕੰਟਰੋਲ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ।[6] ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲੁਈਸ ਅਲਥਿਊਸਰ (Louis Althusser) ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਅਇਡੀਓਲਜੀ ਐਂਡ ਅਇਡੀਓਲਜੀਕਲ ਸਟੇਟ ਐਪਰੇਟਸਸ (**Ideology and Ideological State Apparatuses**) ਵਿੱਚ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਭਾਗ ਨੂੰ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਬਾਓ ਦੇ ਸੰਦ (Repressive State Apparatues) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਦ (Ideological State Apparatues) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਲਥਿਊਸਰ ਵੀ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਵਾਂਗ ਆਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕਲਾ ਕਾਰਕ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚਲੀਆਂ ਆਰਥਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਿਤ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ 'ਚ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ (Relative Autonomy) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ (Subaltern groups) ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੇਮੰਡ ਵਿਲਿਅਮ ਵੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਦੀ ਸਮਾਜ ਉਪਰ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ (Hegemony) ਦੇ

ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਿਆਂ ਉਸਨੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿ-ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ (Counter Hegemony) ਅਤੇ ਵਿਕਲਪੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ (Alternative Hegemony) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮਲ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੱਤ ਹਨ।[7] ਇਸ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਪੂਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਅਧੀਨ ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੇ ਨਾਵਲ ਕਾਲ ਕਥਾ ਨੂੰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਸਤਹੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹਨਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਭੰਜਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਹੜੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਹੜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਰ ਰਹੇ ਹਨ? ਇਹਨਾਂ ਅਧੀਨ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੀ ਹੈ? ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀਆਂ ਇਹ ਧਿਰਾਂ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਪੂਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਪਿੱਛੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ?

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲਾਂ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋ ਅਲੱਗ ਨਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੋਵੀਅਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੋਲੋਸ਼ੀਨੋਵ (Valentin Voloshinov) ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ।[8] ਚਿਹਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਚਿਹਨ ਵੀ ਠੋਸ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਤੋ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਖਲਾਅ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਇਹ ਰੂਪ ਅੱਗੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਤਮ (Subject) ਦੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਚੱਲ ਰਹੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਠੋਸ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿੰਭਿਨ ਅਮਲਾਂ ਅੰਦਰ ਲੋਕ ਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉਸਰਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੀ ਅਸੰਗਠਿਤ ਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਰਕੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਛਲਾਵਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਆਤਮ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਆਪਣੀ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜਾਂ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਇਸ ਲੋਕ ਬੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿੱਚੋ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ਼ ਤੱਤ ਲੈ ਕੇ ਸਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਛਲਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੜ੍ਹ ਕੀਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੱਢ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਇਹ ਲੋਕ ਬੋਧ ਲੋਕਧਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੀ ਊਰਜਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਊਰਜਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਖਜਾਨੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਰੋਮਾਂਸਵਾਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਗਹਿਰੇ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲਕਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਰਾਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆ ਖ਼ਮੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਕੀ ਭੁਲਾ ਕੇ ਪਿਛੇ ਧੱਕਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਭੂਤ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ, ਸੁਣਿਆਂ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

'ਕਾਲ ਕਥਾ' ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਖੰਡ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਸ ਕਾਲ ਖੰਡ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਡੀ-ਕੋਡ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਪੰਚਨਦ ਹਿੰਦੂਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਲਿਕ ਪਸਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਹਿਮੂਦ ਤੇ ਹਿੰਦੂਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਟੱਕਰ ਦੋ ਭਿੰਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਪਸਰੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਹ ਸੁਲੇਮਾਨ ਦੀਆਂ ਪਹਾੜੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗਜ਼ਨੀ, ਕਾਬਲ, ਕੰਧਾਰ, ਖੁਰਾਸਾਨ, ਬਾਮੀਆ ਆਦਿ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿੰਧ ਨਦੀ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਦਾ ਇਲਾਕਾ, ਪਿਸ਼ਾਵਰ, ਵੇਹਿੰਦ, ਭੇਰਾ, ਨਗਰਕੋਟ, ਤੋਸਾ, ਲਹੌਰਾ, ਭੱਟਿਕਾ, ਜੰਮੂ, ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਸ੍ਰੀਨਗਰ ਆਦਿ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਲ ਨਾਵਲ ਦੇ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ 997-98 ਈ. ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1026 ਈ. ਦੇ ਲੱਗਪਗ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗਜ਼ਨੀ ਦਾ ਰਾਜ ਮਹਿਮੂਦ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿੱਚ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਜਮਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮਹੱਤਵ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦੌਲਤ ਦੀ ਲੌੜ ਹੈ। ਇਸ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹੀ ਉਹ ਭਾਰਤ ਤੇ ਸਤਾਰ੍ਹਾਂ ਹਮਲੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਰਾਜ ਘਰਾਣਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਗਠਜੋੜ ਕਰਕੇ ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਕਠੋਰ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਸਥਾਪਿਤ ਮੰਦਰਾਂ ਰਾਹੀ ਕੰਟਰੋਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਰਾਹੀ ਇਹ ਮੰਦਰ ਦੌਲਤ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਨਿਘਾਰਗ੍ਰਸਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪੂਰਾ ਲਾਭ ਉੱਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵੀ ਆਪਣੇ ਲੋਕਪੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਉਲਟ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਹਿਮੂਦ ਦੇ ਭਾਰਤ ਤੇ ਕੀਤੇ ਤਬਾਹਕੁਨ ਹਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਮੁੱਖੀ ਖਲੀਫ਼ਾ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬਦਲੇ ਮਹਿਮੂਦ ਨੂੰ

ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਨੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਉਪਰ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਲੇਖਣ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਤਰ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣੀ ਗਾਲਪਨਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਪਬਿਰਤਾਂਤ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚਲੀਆਂ ਇਹਨਾ ਧਿਰਾਂ ਦੀਆ ਖ਼ਮੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਬੋਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬੋਲ ਮਿਲ ਕੇ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰੀ ਬੋਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ (Subaltern Discourse) ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮੇ ਦੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਫਿਊਡਲ ਕਿਸਮ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਹੇਠ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਿੱਤ ਛਿੱਪੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਲੋਕਪੱਖੀ ਸੁਰ ਵੀ ਧਾਰਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਿਛਲੇਰੀ ਕਠਮੁੱਲਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜੜ੍ਹਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਲੋਕਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹੀ ਧਰਮ ਦੁਬਾਰਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਣੀ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦਤਾ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਥਿਰ (Static) ਰੂਪ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਰਹਿਤਲੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਇਹ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਅਮੂਰਤ ਚਿੰਤਨੀ ਅਡੰਬਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਗਾਲਿਬ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਗਾਲਿਬ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਢ (Rupture) ਮਾਰਦੇ ਲੋਕਪੱਖੀ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਢ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਅਮਲੀ ਸਥਾਨਿਕ ਰਹਿਤਲੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਨਾਇਕਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਚਿੰਨਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਕੱਟੜ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਵੱਢਾਂ ਦੀ ਲੋਕਾਇਤ ਜਾਂ ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ, ਨਾਥ ਬਾਣੀ, ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ, ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ, ਗੁਰਮਿਤ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਲੋਕਪੱਖੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕਪੱਖੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਗਾਲਿਬ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜ ਸ਼ੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਤੇ ਜਾਤਪਾਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਅਮਲੀ ਕਿਰਤੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦ ਕੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੁਰ ਸੰਵਾਦੀ, ਭਾਈਚਾਰਕ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ.ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨ ਨਿੰਦੀਐ' ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵਿਰਸਾ : ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਵਿੱਚ 'ਤ੍ਰਿੰਜਣੀ ਸਮਾਜ', 'ਕਾਵਿਕ ਸਮਾਜ' ਜਾਂ 'ਸੱਤਯੁੱਗੀ ਸਮਾਜ' ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਵਿੰਭਿਨ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਭੰਜਨ ਜਿਸ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਸੁਰ ਵੀ ਸੰਵਾਦੀ, ਭਾਈਚਾਰਕ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਵਾਲੇ 'ਤ੍ਰਿੰਜਣੀ ਸਮਾਜ' ਨੂੰ ਗਾਲਿਬ ਸੱਤਾ

ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਖੋਦ ਕੇ ਅਗਰਭੂਮੀਂ 'ਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਉਭਰ ਰਹੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਕ੍ਰਿਸ਼ੀ ਦਾਸਤਾ, ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਤੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਾਰਤੀ ਫਿਊਡਲਿਜ਼ਮ ਨਾਲ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਸ਼ੂਦਰਾਂ, ਅਛੂਤਾਂ, ਕਿਸਾਨਾਂ, ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ, ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ, ਦਾਸਾਂ ਤੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਕਠੋਰ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਤੇ ਆਰਥਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੂਰੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਪਰਸਪਰ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਤੇ ਗਠਜੋੜ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਮੰਦਰ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਦਲ ਰਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕਾਂਡ -27 ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

> ਇਹ ਪਿੰਡ ਕਾਫੀ ਵੱਡਾ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਦੁਆਲੇ ਕਈ ਸੌ ਘੁਮਾਂ ਜ਼ਮੀਨ। ਚਾਰ ਪੰਜ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤੱਕ ਅੱਧੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭੋਇੰ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਖੇਤਰਿਕਾ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਸੀ। ਫੇਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਢਾਂਚਾ, ਤੌਰ-ਤਰੀਕੇ ਬਦਲਦੇ ਗਏ। ਸਾਮੰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਰਾਜੇ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਇਸਦੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਯੁੱਧਾਂ ਦੇ ਅਵਸਰ ਤੇ ਸੈਨਿਕ ਅਤੇ ਘੋੜ ਸਵਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਨ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਸਨ। ਇਹਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਛੱਤਰੀਆਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਸਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਜਦੋਂ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਮੰਦਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਮੰਦਰ ਦੇ ਅਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਾਅ ਵੀ ਕਾਫੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਮੀਨ ਲੱਗ ਜਾਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿੰਡ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਭੋਇੰ ਦੇ ਮੂਲ ਖੇਤਰਿਕ ਆਪਣੀ ਭੋਇੰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਂ ਛੱਤਰੀ ਦੇ ਦਾਸਾਂ 'ਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦੇ ਗਏ।[9]

ਇਸ ਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਭੂਮੀ ਦੇ ਮਾਲਕ ਰਾਜਾ, ਸਾਮੰਤਾਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਭੂ-ਦਾਸ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਭੂਮੀ ਕਰ ਨੂੰ ਵੱਧ-ਘੱਟ ਵਸੂਲਣ ਜਾਂ ਵਾਧੂ ਉਪਜ ਹੜੱਪਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਰਗ ਖੇਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਵਧਾਉਣ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤੇ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਕੋਲ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਧੇਰੇ ਉਪਜ ਹੜੱਪਣ ਕਰਕੇ ਫ਼ਸਲ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਕੇਵਲ ਗੁਜਾਰਾ ਕਰਨ ਲਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਖੇਤੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਭੂਮੀ ਕਰ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪੱਧਤੀ (Mode of Production) ਵਿੱਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਫਿਊਡਲਿਜ਼ਮ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹਰਬੰਸ ਮੁਖੀਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ

ਉਤਪਾਦਨ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਨ ਅਤੇ ਅਧਿਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਾਧੂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿੱਚ ਟਕਰਾਅ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਪਰ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਤੀ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦਾ ਘੱਟ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਤਰਣ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ...। ਵਿਤਰਣ ਅਤੇ ਪੁਨਰ ਵਿਤਰਣ ਜੇਕਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ"।[10]

ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਤੇ ਪੁਨਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਹੇਠ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਐਸ਼ੋ-ਅਰਾਮ ਲਈ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਾਫ਼ਰ ਉਪਲੱਬਧਤਾ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਕਠੋਰ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। "ਕਿਰਤ ਉੱਤੇ ਇਹ ਨਿਯੰਤਰਣ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਭੂਮੀ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਜੋਤਣ ਬੀਜਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਭੂਮੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਉਪਲੱਬਧਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ। ਗੈਰ ਆਰਥਕ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਭਾਰਤੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਖੇਤੀਹਾਰ ਕਿਰਤ ਦੀ ਉਪਲੱਬਧਤਾ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਸਨ"।[11] ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਰਾਣੀ ਵਿਤਸਤਾ ਅਤੇ ਭੂ-ਦਾਸ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਵਾਦ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਸਾਮੰਤਾਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੇ ਮੰਦਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਖੇਤੀਯੋਗ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਥੜ੍ਹ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਜੰਗਲ ਸਾਫ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੇਠ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸਮਤੋਲ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਆਦੀਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਚੌਹ-ਵਰਣੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰ ਸਭ ਤੋਂ ਹੇਠਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰੱਖਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਵਰਣ ਜਾਂ ਅਛੂਤ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਕਾਂਡ-27 ਦਾ ਉਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਕਠੋਰ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਹੋਣੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੋਈ ਸਮਕਾਲੀ ਆਦੀਵਾਸੀ ਤੇ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਣੀ ਸਰਮਾਰੇਦਾਰੀ ਪੱਖੀ ਭਾਰਤੀ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ ਵਿੱਚਕਾਰ ਚੱਲ ਰਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੱਕ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫੈਲ਼ਾਉਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭੂਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਕਾਲ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਤੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਹੁਣ ਵੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਸਾਮੰਤਾਂ, ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਲੁਟੇਰੀ ਧਿਰ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ ਵਿਕਸਤ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਜਮਾਤ ਹੈ। ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਉਦਾਹਰਣ ਸਹਿਤ ਇਹ ਪੈਰਾ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

> ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹਿੱਸਾ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਰੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਸੀ ਜਿਥੇ 'ਖੋਲੀ' ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਦੀਵਾਸੀ ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਸੌ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਰਾਜਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਇਕ ਸਾਮੰਤ ਨੂੰ

> ਇਸ ਵਣ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਪੁਰਸਕਾਰ 'ਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਇਸ ਵਣ ਦੇ ਦੋ ਸੌ ਘੁਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖੇਤਰ ਦੇ ਰੁੱਖ ਕਟਵਾ ਦਿੱਤੇ। ਇਹਨਾਂ ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਲੱਕੜੀ ਨਾਲ ਨਾਂ ਕੇਵਲ ਉਸਨੇ ਆਪਣਾ ਮਕਾਨ ਬਣਵਾਇਆ, ਬਲਕਿ ਕਈ ਮਣ ਲੱਕੜੀ ਸ਼ਹਿਰ ਵੇਚ ਕੇ ਮਕਾਨ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਧੰਨ ਵੀ ਕਮਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਦੀਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਭੋਇੰ ਸੀ ਉਹ ਕੇਵਲ ਇਸਦੇ ਚਾਕਰਾਂ, ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਣੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ।[12]

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੌਜੂਦਾ ਜਨਮ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਫ਼ਲਸਫੇ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ, ਅਛੂਤ ਜਾਂ ਗਰੀਬ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਲਸਫਾ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮਾਇਆ ਕਹਿ ਕੇ ਦੂਜੈਲਾ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਨਾਂ-ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਤੇ ਪਲਣ ਵਾਲੀ ਪਰਜੀਵੀ ਧਿਰ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਜਾਇਜ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੱਥੀ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਰਜ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕਾਂਡ 66 ਵਿੱਚ ਸ਼ੂਦਰ ਮੁਕੰਦੀ ਦੀ ਮਹਿਮੂਦ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵੀ ਲੋਕ ਸ਼ੂਦਰ ਜਾਂ ਅਛੂਤ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੱਥੀ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੇਸ਼ਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ :

> ਜੀ ਸਾਡੇ ਸ਼ੂਦਰਾ 'ਚ : ਧੋਬੀ, ਨਾਈ, ਨਾਵਕ, ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ, ਝੀਰ, ਲੁਹਾਰ, ਸਨਾਰ, ਤਾਂਬੂਲਿਕ (ਪਾਣ ਵਾਲੇ), ਸੰਖਕਾਰ, ਮਾਲੀ, ਡੰਗਰ ਚਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਗੱਡੇ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ, ਘੁਮਿਆਰ ਭਾਵ ਉਹ ਸਾਰੇ ਜੋ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਹਨ : ਚਮਾਰ, ਚੂਹੜ੍ਹੇ, ਚੰਡਾਲ ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਦ।[13]

ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ ਮੁਕੰਦੀ, ਛਾਇਆ, ਬੀਰੂ ਤੇ ਵਰੁਨ ਭੱਟ ਆਦਿ ਹਨ। 'ਤਿਲਕ' ਨਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਬਲਬੂਤੇ ਸੈਨਾਪਤੀ ਦਾ ਅਹੁੱਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਿਲਕ ਦੇ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਧਿਰਾਂ ਯੋਗਤਾ, ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਬਹਾਦਰੀ ਪੱਖੋ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਇਹਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਇਹ ਯੋਗਤਾ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਧਾਰਮਕ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਸੱਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰਕੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਰਾਹੀ ਵੱਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਾਡ 65 ਵਿੱਚ ਬੀਰੂ ਚਮਾਰ ਤੇ ਕੁੰਤੋਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੀ ਅਮਾਨਵੀ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ

ਤੇ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਥੋਪੀ 'ਸਤਲੋਕ' ਦੀ ਰਸਮ ਰਾਹੀ ਉੱਚ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ 'ਚ ਨਵੀਂ ਵਿਆਹੀ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਡੰਬਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸ਼ੂਦਰ ਦੇ ਹੱਥ ਲਾਉਣ ਨਾਲ ਵਸਤ ਭਿੱਟੀ ਜਾਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਇਸਤਰੀ ਸੰਗ ਸੰਭੋਗ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ। ਉਲਟੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਉਚ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚਿਤ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਧਾਰਮਕ ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਫਲ ਸਮਾਨ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਰਜਸਵਲਾ ਪੁਸ਼ਕਰ ਤੀਰਥ, ਚੰਡਾਲੀ ਤੂੰ ਸਵਅਮਕਾਸ਼ੀ ਚਰਮਕਾਰੀ ਪਿਆਰਾ : ਸਯਾਤ ਰਜਕੀ ਮਥੁਰਾ ਮਤਾ। ਅਯੋਧਿਆ ਪੁੱਕਸੀ ਪ੍ਰੋਕਤਾ"। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੀਤਾ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚਲੀ ਵਰਣ ਵੰਡ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਹੀਣ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਿਆਸੰਗਤ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ (ਚਾਤੁਰਵਰਣਮ ਮਹਾਂਸ਼ਟਰੱਸ਼ਟ ਗੁਣਕਰਮ ਵਿਭਾਗਸ਼ਅ..)। ਇਹ ਪੂਰਾ ਫ਼ਲਸਫਾ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਮੁਆਵਜ਼ੇ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਧਾਰਮਕ ਅਡੰਬਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਸੋ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਲਈ ਗਠਜੋੜ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਜੈ ਰਾਏ ਦੇ ਇਹ ਬੋਲ ਗਠਜੋੜ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਬਣਾਏ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਂ ਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਰਾਜ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ।
>
> ਜਾਂ
>
> ... ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਜੀ ਕਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਡੇ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਹੱਥ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆ ਲੋਕਾਂ 'ਚ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤਿ ਰੋਸ ਜਾਂ ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[14]

ਜੇਕਰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਫ਼ਲਫਸਾ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਆਡੰਬਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਗਲਾ ਕੇ ਸਟੇਟ ਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੌਲਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਜਿਹਾਦ ਦੀ ਵਿਅਖਿਆ ਵੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੀਆਂ ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈਆ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ ਬਣੇ ਮੌਲਵੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਉਚਿੱਤ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੌਲਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਅਸਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਹਿਮੂਦ ਦੀ ਫੌਜ ਦੇ ਸੈਨਿਕ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਬਰਫ਼ੀਲੇ ਪਹਾੜੀ ਤੇ ਖੁਸ਼ਕ ਮਾਰੂਥਲੀ ਇਲਾਕਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸ਼ਾਸਕ ਲਈ ਜਾਨਾਂ ਵਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਉਦਾਹਣ ਕਾਂਡ 81 ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

> ਨਰਮ ਦਿਲ ਵਾਲੇ ਇਹ ਨਾ ਸੋਚਣ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਗਲਤ ਹੈ! ਗੁਨਾਹ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਤੁਹਾਡੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਹ ਖ਼ੁਦਾ ਆਪ ਹੈ ਜੋ ਕਾਫ਼ਰਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਜਹੱਨਮ ਦੀ ਅੱਗ

> ਵਿੱਚ ਸੜਨਗੇ। ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸਹੀ ਅਤੇ ਗਲਤ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਵੋ ...।[15]

ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਬਗਾਵਤ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫੇ ਰਾਹੀ ਕਰਵਟਾਂ ਵੀ ਲੈ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਹਾਜੀ ਮਤੰਗ ਨਾਂ ਦਾ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰ ਇਹਨਾਂ ਬਾਗੀ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੀ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ 'ਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸਤਰੀ ਇਸ ਸੱਤਾ ਦੀ ਗੁਲਾਮ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ ਸੀ। ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਤੇ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜਾਂ 'ਚੋਂ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਸਰਦਾਰਸ਼ਾਹੀਆਂ ਤੇ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀਆਂ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਾਂ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਇਸਤਰੀ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਗਈ ਸੀ। ਪੁਰਸ਼ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਦਾ ਵੀ ਮਾਲਕ ਬਣ ਗਿਆ। ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੱਬ, ਰਾਜਾ ਤੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਤਿੱਕੜੀ ਧਰਮ, ਰਾਜਸੱਤਾ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਹਿਚਾਣ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਚਲੇ ਗਏ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵੀ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਾਤਪਾਤੀ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਰਾਹੀ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਕਠੋਰ ਜਾਤੀ ਬੰਧਨਾਂ ਰਾਹੀ ਇਸਤਰੀ ਉੱਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀ ਪੁਰਸ਼ ਕੇਂਦਰਿਤ ਪਰਿਵਾਰ, ਵੰਸ਼, ਸੰਪਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਣਵਾਦੀ ਰੁਤਬਾ ਕ੍ਰਮ ਅਰਥਾਤ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[16] ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਗਣਿਕਾਵਾਂ, ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ, ਦਾਸੀਆਂ, ਵੇਸਵਾਵਾਂ, ਰਾਣੀਆਂ, ਆਦਰਸ਼ ਘਰੇਲੂ ਨਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਅਪਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿੱਤੇ-ਕਿੱਤੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅੰਗ ਰਹੀਆ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਚ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਉੱਪਰ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੀਆ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਕਠੋਰ ਰੂਪ 'ਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੇ ਜੌਹਰ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਕਠੋਰ ਪਾਲਣਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ। ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੇਵਦਾਸੀ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ, ਵਿਧਵਾ ਰਾਣੀ ਵਿਸਵਤਾ, ਰਾਣੀ ਬਾਲ ਚੰਦਰਿਕਾ, ਰਾਣੀ ਦਿੱਦਾ, ਕੰਮੋ ਚਮਿਆਰਣ ਤੇ ਦੇਵਦਾਸੀ ਦੇਵਦੱਤਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਇਸਤਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਔਰਤ ਦੇ ਨਾਲ ਦੂਜੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਝਾਤ ਪਾਉਣ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਜੁਗਤ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਜੁਗਤ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਜਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ (History from below) ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪੜਚੋਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕੇ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦੂਜੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ (ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ) ਸਮੇਤ ਅੱਗੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਹ ਮੰਦਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਉੱਤਪਤੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉੱਤਪਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਨ। ਉਮਾ ਚੁੱਕਰਵਰਤੀ ਇਸ ਪੂਰੀ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਵੰਸ਼

ਅਨੁਸਾਰ ਪੇਸ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਪਦਕ੍ਰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਪਦਕ੍ਰਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵਸਥਾ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਰਗੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਤੋਂ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗੀ"।[17] ਇਹਨਾਂ ਮੰਦਰਾਂ 'ਚ ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੋਹਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਰੱਖਦੀ ਸੀ। ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਸੂਰਜ ਦੇਵਤਾ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਕੇ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਦਾ ਆਡੰਬਰ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਆਡੰਬਰ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਸ਼ਾਸਕ ਤੇ ਸਾਮੰਤ ਵਰਗ ਦੇ ਮਨਬਹਿਲਾਵੇ ਤੇ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਨ। ਇਹ ਮੰਦਰ ਦਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਦੇ ਨਾਚ ਤੇ ਦੇਹ ਵਪਾਰ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਅਪਾਰ ਧੰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਗਰਕੋਟ, ਉਜੈਨ, ਭੱਟਿਕਾ, ਮੁਲਤਾਨ ਤੇ ਸੋਮਨਾਥ ਦੇ ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆ ਬੈਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਮੰਦਰ ਵਪਾਰੀਆ ਨੂੰ ਕਰਜ਼ੇ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਚੋਖਾ ਧੰਨ ਕਮਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਮਹਿਮੂਦ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਸ ਸਥਾਪਤ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੀ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਇਕ ਭੱਟਿਕਾ ਦੇ ਸੂਰਜ ਮੰਦਰ ਦੀ ਦੇਵਦਾਸੀ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਇਸਤਰੀ ਵਿਰੋਧੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਥਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਬਣਦੀਆ ਹਨ? ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੰਦਰਾਂ ਲਈ ਧੰਨ ਇੱਕਠਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀਆ ਹਨ? ਕਾਂਡ 5, 7, 8 ਤੇ 9 ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਅਚਾਰੀਆ ਰੁਦਰਵਰਮਨ ਵਰਗੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਸ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅੰਜਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਹੋਮ ਕਿਰਿਆ' ਦੀ ਰਸਮ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਧੰਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਾਮੰਤ, ਵਪਾਰੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜਵਾਨ ਹੋਈ ਦੇਵਦਾਸੀ ਦਾ ਕੁਵਾਰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਡੰਬਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਸਵਾਗਮਨੀ ਦੇ ਧੰਦੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਆੜ 'ਚ ਉੱਚਿਤ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਸਰੀਰਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੱਕ ਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਢਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੇਵਦਾਸੀ ਦੇਵਦੱਤਾ ਵਾਂਗ ਫਾਲਤੂ ਵਸਤ ਦੀ ਤਰਾਂ ਰਹਿ ਜਾਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਮੰਤ ਸੁਸ਼ੀਲ ਵਰਮਨ ਦੀ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਆਨੰਦਪਾਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮੰਦਰ ਵਿੱਚੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸੈਨਾਪਤੀ ਹਸਨਕ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਉਸਦੇ ਇਕ ਪਰਾਧੀਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰ ਵੀਰਗਣਾ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੜੀ 'ਚ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਿੱਰਤੀ ਤੱਕ ਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ/ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਪੂਰੇ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਤਹ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ(ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ/ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ) ਅਧੀਨ ਯੁੱਧ/ਸ਼ਾਤੀ, ਹਿੰਸਾ/ਅਹਿੰਸਾ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ/ਸਹਿਜ, ਅਸੰਤੁਲਨ/ਸੰਤੁਲਨ, ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ-ਪਿਤਰੀ ਵਖਰੇਵੇਂ/ਸਮਤਾ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ, ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ/ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਧਰਮ, ਗਾਲਬ ਇਕਰੂਪਤਾ/ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਆਦਿ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਹੇਠ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ	ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ
(Hegemonic Discourse)	(Subaltern Discourse)
ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ	ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ
ਯੁੱਧ	ਸ਼ਾਂਤੀ
ਹਿੰਸਾ	ਅਹਿੰਸਾ
ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ	ਸਹਿਜ
ਅਸੰਤੁਲਨ	ਸੰਤੁਲਨ
ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਪਿਤਰੀ ਵਖਰੇਵੇਂ	ਸਮਤਾ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ
ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ	ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਧਰਮ
ਗਾਲਬ ਇਕਰੂਪਤਾ	ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ

ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯੁੱਧ ਦਾ ਬਿਗਲ ਵੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋ ਰਹੀ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਹੌਲਨਾਕ ਮੰਜ਼ਰ ਸ਼ਾਤੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਯੁੱਧਾਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਮਾਰੂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਗੜ ਰਹੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਤੁਲਨ ਤੇ ਇਸਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲਾਂ ਤੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਖਤਰਨਾਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਾਂਡ 85 ਵਿਚਲੇ ਸਾਮੰਤ ਰਾਏ ਦੇ ਇਹ ਬੋਲ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪਿੰਜਰ ਜਿਹੇ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹੋ ਤਿਲਕ! ਅੱਜ ਤੋਂ ਪੰਝੀ ਤੀਹ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਾੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੈਦਾਨ ਰੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਸਾਡੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ 'ਚ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ 'ਉੱਦਿਆਨ' ਦੇ ਨਾਂਅ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉੱਦਿਆਨ ਭਾਵ ਬਾਗ ਬਗੀਚੇ ਅਤੇ ਇਹ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਥੀਆਂ ਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਮੂਦ ਦੇ ਪਿਤਾ ਅਮੀਰ ਸੁਬਕਤਦੀਨ ਹਿੰਦ ਤੋਂ ਲਿਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਹੁਣ ਮਹਿਮੂਦ ਲਿਆਈ ਤੁਰਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ-ਆਪਣੀ ਸੈਨਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧਾਉਣ ਖ਼ਾਤਰ; ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਥੀਆਂ ਦੇ ਢਿੱਡ ਭਰਨ ਲਈ ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੱਟ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਬੰਜਰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਯੁੱਧਾਂ ਅਤੇ ਜਿੱਤਾਂ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਲੁੱਟ ਦਾ ਮਾਲ ਤਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਏਗਾ ਅਤੇ ਅਗਲੀਆਂ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਲਈ ਰਹਿ ਜਾਏਗੀ ਇਹ ਖ਼ਾਕ! ਇਹ ਬੰਜਰ ਜ਼ਮੀਨ![18]

ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਅਧੀਨ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਵੱਕਤਾ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚੋਂ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਗ ਵਿਚਰਦੀ ਕਬੀਲਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ ਵੀ ਜੀਵਤ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ 'ਝਾਜਰਾਂ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਆਧਾਰਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ

ਵਿੱਚ ਝਾਜਰਾਂ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦੇ ਦਮਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਝਾਂਜਰਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਗਹਿਣਿਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਔਰਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਦੀ ਹੈ :

> ਹੁਣ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕੀ ਕੰਮ? ਉਸਨੇ ਝਾਜਰਾਂ ਉਤਾਰ ਕੇ ਵਗਾਹ ਮਾਰੀਆ, ਝਾਜਰਾਂ ਬੂਝਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਛਣ ਕਰਕੇ ਡਿੱਗੀਆਂ ਅਤੇ ਫੇਰ ਸਦਾ ਲਈ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਝਾਜਰਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ ਉਸਦੀ ਹੁਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਸੀ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਬੀਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ,ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਹੀ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ...।[19]

ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਕੇਵਲ ਫਿਊਡਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਬਲਕਿ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜ ਸੰਗ ਵਿਚਰ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਦੇਖਿਆ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਕਬੀਲਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਭਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜਾਂ ਵੱਲ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਬਾਵਾ ਦੇ ਹੋਰ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਨਾਦ ਅਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੀ ਉਰਸਲਾ ਵਿੱਚਲੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਪਾਤਰ ਕਬੀਲਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਦੀ ਦਾਬੇ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਬੀਲਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਵਸ਼ੇਸਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਵਾਪਸ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਫਿਊਡਲ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦੇ ਚੇਤਨਾਗਤ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀ ਡਾਈਗ੍ਰਾਮ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਫਿਊਡਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ)
ਦੇਵਦਾਸੀ ਰੂਪ

ਕਬੀਲਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਮਾਤਰ ਸੱਤਾ)
ਯੋਧਾ ਤੇ ਵੀਰਗਣਾ ਰੂਪ

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜੀਵਨ (ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ
ਸੱਤਾ) ਵਿਰੂਪ

ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਣ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦਾ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰ, ਯੁੱਧ ਕਲਾ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਪਿੱਤਰੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਚਾਨਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦੀ ਇਹ ਬਦਲੀ ਹੋਈ ਪਛਾਣ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਤੇ ਔਰਤ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ (Subjectivites) ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ ਵੀ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਆਪਣੀ ਮਰਦਾਨਗੀ (Masculinity) ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਣ ਯੁੱਧ ਕੇਂਦਰਿਤ ਲੜਾਕੂ ਬਿਰਤੀ, ਸਾਮਰਾਜੀ ਮਹੱਤਵ ਅਕਾਖਿਆਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਰਹਿਤ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਆਦਿ ਰਾਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਇਸਤਰੀਤਵ (Femininity) ਮਰਦ ਅਨੁਸਾਰੀ ਘਰੇਲੂ, ਕੋਮਲ, ਭਾਵੁਕ, ਕਾਮ ਖੇਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਆਦਿ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵੇ

ਦੀ ਇਹ ਖਾਸ਼ੀਅਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਪੌੜੀਦਾਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਹੇਠਲੇ ਪਾਏਦਾਨ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾਂਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਯੁੱਧਾਂ, ਤਬਾਹੀਆਂ, ਲੁੱਟਾਂ, ਕਤਲੋਗਾਰਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਤੇ ਗਾਲਬ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਖੌਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੇ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਮਰਦਾਊਪੁਣੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੀ ਸਵੈ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਮਰਦ ਦੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮਰਦ ਤੇ ਔਰਤ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਧੂਰੀਆਂ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਨਵੀਂ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਔਰਤ/ਮਰਦ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ/ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਭਾਵੁਕ/ਕਠੋਰਚਿਤ ਆਦਿ ਵੰਡਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀ ਸਮੇਲਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ (Subjectivity) ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਯੁੱਧ ਕੌਸ਼ਲ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਦੋਹਨ ਦੀ ਗਾਲਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਹੋਂਦਮੂਲਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਦੇ ਅਸਾਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਬੇਲਗਾਮ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਆਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਆਧਾਰਤ ਸਮੂਹਿਕ ਸਾਂਝਾ ਮੋਰਚਾ ਵਿਕਲਪ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਦਿੱਦਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਖਿਆਲੀ, ਸ਼ਾਤਰ ਤੇ ਯੋਗ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਬਾਰੀ ਸਾਜਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੁੰਦਰ ਦੇਹ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਦਿੱਦਾ ਰਾਣੀ ਵਿਤਸਤਾ ਅਤੇ ਸੁਰਪ੍ਰਭਾ ਤੋਂ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਉਹ ਮਰਦ ਪੱਖੀ ਸਥਾਪਤ ਦੋਗਲੇ ਨੈਤਿਕ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਾਣੀ ਦਿੱਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਕਰਕੇ ਸੈਨਾਪਤੀ ਰਤਨਵਰਮਨ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਰਤਨਵਰਮਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਰਾਣੀ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਮਾਰਤੰਡ ਦੀ ਦੇਵਦਾਸੀ ਤੇ ਸ਼ਾਹੀ ਰਸੋਈਏ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਰਾਣੀ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਮਰਦ ਤੁੱਗਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸਤੇ ਬਦਚਲਨ ਹੋਣ ਦੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਦਾ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰੇਆਮ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕੰਟਰੋਲ ਅਧੀਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਸਰੀਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ, ਵੰਸ਼, ਕਬੀਲੇ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਜਾਤ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਰਾਣੀ ਦਿੱਦਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਉਹ ਗਰੀਬ ਤੁੱਗਾ ਨੂੰ ਸੈਨਾਪਤੀ, ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਢੰਡਨਾਇਕ ਅਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ੀ ਮੰਤਰੀ ਬਣਾਉਦੀ ਹੈ। ਦਿੱਦਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ

ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪਿੱਤਰੀ, ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਕਟ ਕਰਦਾ ਮਾਨਵੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਜੈ ਰਾਏ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬਾਲ ਚੰਦਰਿਕਾ ਵੀ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਜੈ ਰਾਏ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਦੀ ਹੋਈ ਕਾਰਨੀ ਦੁਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਰਾਹੀ ਇਕ ਕੁਸ਼ਲ ਸ਼ਾਸਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਤਸਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰਾਜਪੂਤ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਾਪਤ ਨੈਤਿਕ ਪੈਮਾਨਿਆਂ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਥਾਹ ਵੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੀਆ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਯੋਗਤਾ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਆਨੰਦਪਾਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਮਝ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਬਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਨੰਦਪਾਲ ਦੇ ਪਿਤਾ ਜੈਪਾਲ ਵਰਗੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜੇ ਮਹਿਮੂਦ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਇਕਮੁੱਠ ਹੋ ਕੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮੰਦਰਾਂ ਉੱਪਰ ਧੰਨ ਲਟਾਉਣ ਵਿੱਚ ਵਿਅਸਤ ਹਨ। ਆਨੰਦਪਾਲ ਤਰਕ ਅਧਾਰਿਤ ਸੋਚ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਧੰਨ ਦੀ ਬਰਬਾਦੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਨੰਦਪਾਲ ਦੀ ਤਿਲਕ ਤੇ ਵਰੁਨ ਭੱਟ ਵਰਗੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਕਰੀਬੀ ਮਿੱਤਰਤਾ ਉਸਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੋਧੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਆਦਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਧਰਮ ਨੂੰ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਆਡੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਹੈ।

ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦਾ ਇਹ ਨਾਵਲ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਧੀਨ ਉਸਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਲੇਖਣ ਦਾ ਅਬਸਤੀਕਰਨ (Decolonise) ਕਰਦਾ ਉੱਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਬਹਿਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜ ਅਧੀਨ ਲਿਖਿਆ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਟਕਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਚਰਿੱਤਰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕੀਤਾ ਬਸਤੀਕਰਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਉਸਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਅਖੰਡ (Monolithic), ਇਕਰੂਪੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬੰਦ ਇਕਾਈਆਂ ਵਜੋਂ ਸੰਕਲਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਦੇ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਹਮਲਿਆਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਦੋ ਅਖੰਡ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਭੇੜ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ ਸੋਮਨਾਥ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਹਮਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਬਾਇਨਰੀ (Binary) ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸੋਮਨਾਥ ਵਰਗੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦੀਆ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਦੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਥੇ ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ ਇਕਰੂਪੀ, ਏਕਤਾਬੱਧ ਤੇ ਅਖੰਡ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆ ਗਈਆ"।[20] ਇਸਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਟੱਕਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਫਿਰਕੂ ਵੰਡ

ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਿਆ ਸੀ। ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹਨਾ ਅਖੰਡ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਾਨਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੋ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਟੱਕਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁ-ਸਤਰੀ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਮੇਲ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮੇਲ ਮਿਲਾਪ ਵਿੱਚ ਅਰਬੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਵਪਾਰੀਆਂ, ਸਾਧਾਂ, ਸੰਤਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਪੀਰਾਂ, ਭੱਟਾਂ, ਢਾਡੀਆਂ, ਮਿਰਾਸੀਆਂ ਤੇ ਫਿਰਤੂ ਕਬੀਲੀਆਂ (ਵਣਜਾਰਿਆਂ, ਓਡਾਂ ਆਦਿ) ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਹਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਵਰੁਨ ਭੱਟ, ਫ਼ਕੀਰ ਹਾਜੀ ਮਤੰਗ, ਅਲਰਾਸ਼ਿਦ ਅਤੇ ਤਜ਼ਾਰਤੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਦਿ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਛਾਣ ਵੀ ਅੱਗੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਇਕਰੂਪੀ ਸਰੂਪ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਮੂਲਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵੰਨ-ਸਵੰਨਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸਾਝੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਕਸਤ ਕਰ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਗਾਲਬ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਣ ਕੱਟੜ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਹਾਮੀਆਂ ਜਾਂ ਤਅੱਸਬੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ (ਮਸਲਨ ਪੰਜਾਬ ਦੀ 'ਮੁਸਲਮਾਨ', 'ਸਿੱਖ', ਤੇ 'ਹਿੰਦੂ') ਲੋਕਾਈ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਪਹਿਚਾਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਅੱਧਕੱਚੀ' ਹੀ ਲਗਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜਿਊਣ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਰੰਗ-ਢੰਗ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਲੀਹਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਰਹਿਤਲੀ ਰੰਗ ਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[21] ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਸੰਕੀਰਣ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਮੂਹਾਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਸਾਮੰਤਾਂ, ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਆਦਿ) ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਲੋਕਾਈ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਰੱਖਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਰੂਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਉਸ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਿੱਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਹੀ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ/ਮੁਸਲਿਮ ਦੀ ਥਾਂ ਹਿੰਦੂ/ਤੁਰਕ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਈਰਾਨ, ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਆਏ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ 'ਤੁਰਕ' ਸ਼ਬਦ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀ ਥਾਂ ਤੁਰਕੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਧਾੜਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੰਚਨਦ ਅਤੇ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ 'ਮਲੇਸ਼' ਜਾਂ ਅਸੱਭਿਅ ਕਹਿ ਕੇ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੁਰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ :

> ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆ ਨੂੰ ਭਾਵੇ ਪੰਚਨਦ ਦੇ ਲੋਕ ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਨਾਅ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕੌਮਾ ਹਨ, ਉਜਬੇਕ, ਘੋਰ, ਕੋਹਿਸਤਾਨੀ, ਖੁਰਾਸਾਨੀ, ਖਾਸ਼ਾਗਾਰੀ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਅਰਬ ਅਤੇ ਤਾਤਾਰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵੀ।[22]

'ਹਿੰਦੂ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਛਾਣਾਂ ਵੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਦੀ

ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ.ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ 'ਹਿੰਦੂ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਜਰੇ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਰਾਹੀਂ ਗੈਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਉੱਤਪਤੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਰਾਨੀਆਂ ਲਈ (ਜੋ 'ਸ' ਸਵਰ ਨੂੰ 'ਹ' ਉਚਾਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸਿੰਧ ਨੂੰ 'ਹਿੰਦ' ਆਖਦੇ ਸਨ) ਸਿੰਧ/ਹਿੰਦ ਉਸ ਮੁਲਕ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਸੀ ਜੋ ਸਿੰਧ ਦਰਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਸ ਪਾਰ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਸੀ। ਇਸੇ 'ਹਿੰਦ' ਜਾਂ 'ਸਿੰਧ' ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਇੰਡੋਸ/ਇੰਡੀਆ ਆਖਿਆ। ਕਿਉਂਕਿ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਹ'(h) ਬੋਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਤਰ-ਹੈਲਨਵਾਦੀ ਈਰਾਨ ਵਿੱਚ ਇਲਾਕਾਈ ਨਾਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਦ 'ਸਤਾਨ' ਦਾ ਪਿਛੇਤਰ ਲਗਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਤਦ 'ਹਿੰਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਪੈ ਗਿਆ।[23] ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕਿ ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਸ ਬਹੁਲੱਤਾਵਾਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।ਇਹੀ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪੰਜਾਬ (ਪੰਚਨਦ) ਦੀ ਅਸਲ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਛਾਣ ਉਪਰ ਯੂਨਾਨੀ, ਈਰਾਨੀ, ਸ਼ੱਕ/ਸਿੱਥੀ, ਪਾਰਥੀ, ਕੁਸ਼ਾਨ, ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਚੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਚਾਰਵਾਕ, ਵੈਦਿਕ, ਬੁੱਧ, ਜੈਨ, ਹਿੰਦੂ, ਨਾਥ, ਮੁਸਲਿਮ, ਗੁਰਮਿਤ,ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤੀ ਆਦਿ ਮਤਾਂ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ ਵਿੱਚਲਾ ਸ਼ਬਦ 'ਕਾਲ' ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਬਹਿਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਕੀ ਹੈ? ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਕਸਦ ਕੀ ਹੈ? ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਰੋਤ ਕੀ ਹਨ? ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾਂ ਵਿੱਚ 'ਕਾਲ' ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਿਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਸ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਧੰਨ-ਦੌਲਤ, ਮਹੱਤਵਅਕਾਖਿਆਵਾਂ, ਕਾਮਨਾ, ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਹਨ? ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਅਲਰਾਸ਼ਿਦ ਕੰਚਨਮਾਲਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹਿੰਸਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਵਤ ਰੱਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਗੁਲ਼ਾਮ ਜਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਅਸੀਮ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਅਮੁੱਕ ਭੰਡਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਕਾਮਨਾਵਾਂ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਧਿਰ ਪਰਜੀਵੀ ਵਾਂਗ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਪਲਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪਰਜੀਵੀ ਧਿਰ ਦਾ ਮੈਟਾਫਰ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਲਰਾਸ਼ਿਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ :

> ਇਹ ਮਹਿਮੂਦ ਸਿਰਫ਼ ਗਜ਼ਨੀ 'ਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਬਲਕਿ ਹਰ ਨਗਰ, ਹਰ ਗ੍ਰਾਮ 'ਚ ਤੈਨੂੰ ਛੋਟੇ-ਵੱਡੇ ਮਹਿਮੂਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼ਕਲਾਂ 'ਚ

ਦਿਸ ਜਾਣਗੇ। ਤੂੰ ਕਦੀ ਪਿੰਡ 'ਚ ਜਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ? ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਲੰਘ ਗਈ ਹੋਵੇਂਗੀ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ, ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਭੂ-ਸਵਾਮੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤ ਸਾਮੰਤ ਵੀ - ਕਿਵੇਂ ਜੇਠ ਹਾੜ੍ਹ ਦੀਆਂ ਧੁੱਪਾਂ 'ਚ ਦਾਸਾਂ, ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਤੋਂ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ...।[24]

ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ 'ਕਾਲ' 'ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜਿਥੇ ਹਰ ਜੀਵ-ਨਿਰਜੀਵ ਸ਼ੈ ਦਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਦਾ ਇਕ ਪੜ੍ਹਾਅ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਮਿਤ 'ਕਾਲ' ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪਾਂ 'ਚ ਹੋਂਦ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਮਿਤ 'ਕਾਲ' ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹਿੰਸਾ ਤੋਂ ਤ੍ਰਬਕਿਆ ਮਨੁੱਖ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕੁਦਰਤੀ 'ਕਾਲ' ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਇਸ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਮਰ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਪੜ੍ਹਾਅ ਤੇ ਸੁਬਕਤਦੀਨ ਨੂੰ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਮਹਿਮੂਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਨੂੰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਤੇ ਧੰਨ-ਦੌਲਤ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹਿੰਸਾ ਵਿਅਰਥ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਾਤੀ, ਅਹਿੰਸਾ, ਸਹਿਜਤਾ, ਸੰਤੁਲਨ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਇਸ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਤ 'ਕਾਲ' ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਤਹਿਆਂ ਨੂੰ ਖੋਲਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. '... For Laclau and Mouffe's approach,as for the other discourse analytical approaches, both spcial and physcial objects exist, but our access to them is always mediated by systems of meaning in the form of discourses."
   Marianne Jorgensen and Louise Phillips,**Discourse Analysis as Theory and Method**, p.35.
2. "The ideas of ruling class are in every epoch the ruling ideas: i.e., the class which is the ruling material force of society is at the same time its ruling intellectual force. The class which has the means of material producation at its disposal, consequently also controls the means of mental producation are on the whole subject to it ."
   Karl Marx and Frederick Engels,**The German Ideology**, p.67.
3. "A discourse is formed by the patial fixation of meaning within a particular domain."
   M. Jorgensen and L.Phillips,p.26.
4. ...CDA is analysis of the dialectical relationships between discourse (including language but also other forms of semiosis, e.g. body language or visual

images) and other elements of social practices. Its particular concern (in my own approach) is with the radical changes that are taking place in contemporary social life, with how discourse figures within processes of change, and with shifts in the relationship between semiosis and other social elements within networks of practices. We cannot take the role of discourse in social practices for granted, it has to be established through analysis. And discourse may be more or less important and salient in one practice or set of practices than in another, and may change in importance over time.

Norman Fairclough,**The Dialectics of Discourse,** Linguistics and English Language, Textus, Vol. XIV, No. 2, 2001,Lancaster university p. 231-242.

5. By 'social practice' I mean a relatively stabilised form of social activity ... Every practice is an articulation of diverse social elements within a relatively stable configuration, always including discourse ... These elements are dialectically related (Harvey 1996). That is to say, they are different elements but not discrete, fully separate, elements. There is a sense in which each internalizes the others without being reducible to them.

   Norman Fairclough, **The Dialectics of Discourse,** Linguistics and English Language, Textus, Vol. XIV, No. 2, 2001, Lancaster University p. 231-242.

6. ... conventions routinely drawn upon in discourse embody ideological assumptions which come to be taken as mere 'common sense', and which contribute to sustaining existing power relations ... effectiveness of ideology depends to a considerable degree on it being merged with this common-sense background to discourse and other forms of social action.

   Norman Fairclough, Language and Power,p.77.

7. "We have then to add to the concept of hegemony the concepts of counter-hegemony and alternative hegemony, which are real and persistent elements of practice."

   Raymond Williams,**Marxism and Literature**,p.112,113.

8. "Without signs there is no ideology", V.N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language ,p.10.*

9. ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ, **ਕਾਲ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ-110,111.

10. ਹਰਬੰਸ ਮੁਖੀਆ, **ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ: ਨਏ ਅਣਾਮ**, ਪੰਨਾ-76.

11. ਉਹ, ਪੰਨਾ-79.

12. ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ, **ਕਾਲ ਕਥਾ**, ਪੰਨਾ-109, 110.

13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-218.
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-41.
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-264, 265
16. ਉਮਾ ਚੱਕਰਵਰਤੀ, **ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਮੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ**, ਪੰਨਾ-55.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-63.
18. ਕਾਲ ਕਥਾ, ਪੰਨਾ-276, 277
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-93
20. "We have so for seen situations such as the raid on somanatha as binary projection of Hindu and muslim, each viewed as a single, unified, monolithic community."
    Romila Thapar, **Somanatha : The Many Voices of a History**.p. 211.
21. ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ, ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨ ਨਿੰਦੀਐ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵਿਰਸਾ: ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ, ਪੰਨਾ- 159.
22. ਕਾਲ ਕਥਾ, ਪੰਨਾ-230.
23. " The Iranians had long extended their version of the name of the Sindhu river which they called " Hind(u)" (changing 's' into 'h' in early Iranian) to the country laying along beyond that river whwnce came the name 'India' given by the Greeks, and even possibly the chinese 'Yin-Yu'.In post-Hellenistic Iran territorial names began the Suffix -stan, so that 'Hind(u) would become 'Hind(u)stan'...."
    Irfan Habib, ' **The Envisioning of a Nation: A Defence of the Idea of India**' , Social Scientist, Sep.-Oct., 1999, Vol.27, No.9/10,p.20.
24. ਉਹੀ, 319-320.

ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ

ਸੋਨੂੰ ਰਾਣੀ

ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਧਾਵਾਂ (ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ, ਕਵਿਤਾ, ਨਾਟਕ) ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੇਧ ਵੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਟਕ ਇਹਨਾਂ ਬਾਕੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਮਨ ਉੱਪਰ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਤ ਹੋਣਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਵਿਧਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਮਨ, ਦਮਿਤ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਂ ਅਮਿੱਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਮੌਲਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਰਚਿਆ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ 1909 ਈ. ਵਿਚ 'ਚੰਦ੍ਰਹਰਿ' ਪਹਿਲਾ ਨਾਟਕ ਰਚਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਵਾ ਨੇ ਨਾਰ ਨਵੇਲੀ, ਦਲੇਰ ਕੌਰ, ਮੁੰਦਰੀ ਛਲ ਅਤੇ ਦਾਮਨੀ ਨਾਟ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪਾਈਆਂ। ਬਾਵਾ ਦੀਆਂ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚ ਦੀ ਛੋਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਊਸ਼ਾ ਖੰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਬਾਵਾ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਹੌਲ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨਿਤਕ ਹਾਲਾਤ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[1]

ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਕਿੱਤੇ ਪੱਖੋਂ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਸਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਰੰਗਮੰਚ ਉਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਪਰ ਬਾਵਾ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚੀ ਊਣਤਾਈਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰੰਗਮੰਚੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ 1930 ਈ. ਵਿਚ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਖਰੀ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਰਚਨਾ ਹੈ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਂ 'ਛੂਤਕਟ' ਸੀ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਛੂਤਛਾਤ ਅਤੇ ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਰਗੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੀ ਨਾਟਕ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਪਰ

ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਦੱਬੀ ਕੁਚਲੀ ਧਿਰ ਦੀ ਗੱਲ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਿਵੇਕਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨਕੜਦਾਦੀ ਮਿਸਿਜ਼ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਨੇ 1918 ਈ. ਵਿਚ 'ਭਾਰਤ ਵਰਸ਼' ਅਤੇ 'ਵਾਲਮਿਕੀ' ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨੌਰਾ ਦੇ 'ਵਾਲਮਿਕੀ' ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਏਨੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਛੋਹਿਆ ਜਿੰਨੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਉੱਪਰ ਵੀ ਨੌਰਾ ਦੇ ਰੰਗ-ਮਾਡਲ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਨੇ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਦਾ ਰੰਗ-ਮਾਡਲ ਅਪਣਾਇਆ ਸੀ ਉੱਥੇ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕੇ ਸਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਹਰਬੀਰ ਭੰਵਰ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ :

> ਦਾਮਨੀ ਵਿੱਚ ਛੂਤਛਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਛੂਹ ਕੇ ਇਕ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਿੰਨੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਡੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੰਦਾ ਜਾਂ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਉਸ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਿਸਨੇ ਮੰਚ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਨਾਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋੜਿਆ।[2]

'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਵਾ ਜੀ ਦੀ ਇਹ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾ ਉੱਤਮ ਰਚਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨਿਤੀਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਨਾਇਕ ਅਛੂਤ ਮਹੀਕਲ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚਲਾ ਚੰਦਰਗੁਪਤ ਵੀ ਇੱਕ ਅਛੂਤ ਸੀ, ਉਸਨੇ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹਰਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਅਛੂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਧਿਰ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਔਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਅਮਾਨਵੀ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀ ਕਿ ਹਰ ਵਰਗ, ਹਰ ਕੌਮ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਛੂਤ ਜੋ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਤਾਏ ਹੋਏ ਸਨ,

ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। 1926 ਵਿਚ ਨੌਜਵਾਨ ਸਭਾ ਅਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਈ ਗਈ ਉਹ ਲਹਿਰ ਸੀ ਜੋ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਦੇ ਮੋਢੀ ਬਾਬੂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁਗੋਵਾਲੀਆ ਸਨ। ਸੋ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ 'ਤੇ ਵੀ ਹੋਇਆ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਉੱਪਰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੇਤੰਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਨ, 1930 ਈ. ਵਿਚ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਡਾ. ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ ਅਨੁਸਾਰ :-

> ਦਾਮਨੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਜਿਹੀ ਨਾਟ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਈ ਮਾਅਨਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦੀ ਨਾਟਕਕਾਰੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਹੈ।[3]

'ਦਾਮਨੀ' ਵਿੱਚ ਅਛੂਤਾਂ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਨੂੰ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉੱਚ ਵਰਗ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਨਪੀੜਿਆ ਹੈ। ਉੱਚ ਵਰਗ ਨੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਜਾਤ/ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਪੱਕਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜ ਉੱਪਰ ਪੀਡੀ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਕੜ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਰੂ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ 'ਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ, ਇਸੇ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਕੀਆਂ ਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਰੱਖਿਅਕ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਹੇਠਲੀ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵੀ 'ਚਤੁਰਵੇਦੀ' ਨਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਐਨੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੈਠੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਕੋਈ ਵੀ ਕੰਮ ਧਰਮ ਵਿਰੋਧੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਸਹਾਇਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਓਟ ਵਿਚ ਨੀਵੀਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਜ਼ੁਲਮ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਜਦੋਂ ਅਛੂਤ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਦੰਡ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਧਰਮ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਜਾ ਕੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਜੀਭ ਸਾੜ੍ਹ ਦੇਣਾ, ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਉਬਲਦਾ ਸਿੱਕਾ ਪਾ ਦੇਣਾ ਅਮਾਨਵੀ ਜ਼ੁਲਮ ਹੀ ਤਾਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਉੱਪਰਲਾ ਵਰਗ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

> ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸਨਾਤਨ ਧਰਮ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਉੱਥੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆਮ ਜਨਤਾ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਨਾਤਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਧਰਮ ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਾਮਤੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਵਾਲੇ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਸਨ।[4]

ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਨੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਉੱਪਰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਹਰ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰ ਖੋਹ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰੂ ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤ ਨੇ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਖੋਹ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਕਿ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤਾਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕਹਿਰ ਤੋਂ ਡਰ ਕੇ ਕਦੇ ਵੀ ਗਿਆਨ/ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨਾ ਸਕਣ। ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਡਰਾਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਚਤੁਰਵੇਦੀ :- "... ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਸ਼ੂਦਰ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਕਥਾ ਦੇ ਸੁਣਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਅਰ ਜੇਹੜਾ ਸ਼ੂਦਰ ਲੁਕ ਛਿਪ ਕੇ ਕਥਾ ਸੁਣੇ ਉਹ ਰਾਜ ਦੰਡਾਵਲੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ੩੫੪ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਅਰ ਉਸ ਚੰਡਾਲ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕੰਨਾ ਵਿਚ ਗਰਮ ਸਿੱਕਾ ਪਾ ਕੇ ਬੋਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।"[5]

'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਦਿਆਲੂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਜ਼ਾ ਸੁਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਗ ਗਏ ਤਾਂ ਉਪਰਲਾ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਗੁਆ ਬੈਠੇਗਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਜਾਣਾ ਵੀ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਪਰਲਾ ਵਰਗ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਕੰਮ ਦੇ ਬਦਲੇ ਅਮਾਨਵੀ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਦਿਆਲੂ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੈ।

ਦਿਆਲੂ : ... ਓਹ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਜੇਹੜਾ ਨੀਚਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਨੀਵਾਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਜੱਸ ਸੁਣਨ ਤੇ ਡੰਨ ਲਾਉਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦੇਵੇ, ਉਹ ਰੱਬੀ ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਮਨਘੜ੍ਹਤ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ। ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਹੈ ਜੋ ਪੰਡਤਾਂ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਨਾ ਜਾਵੇ।[6]

ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਨਪੀੜ੍ਹੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਿਚ ਆਈ ਚੇਤਨਤਾ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਖੜ੍ਹੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਅਤੇ ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਧਿਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨਿਤਿਕ ਅਤੇ

ਸਮਾਜਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਕੁਝ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਮਾਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਤ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਵੰਡ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਪੱਕਾ ਤੇ ਪੀਢਾ ਕਰਨ ਲਈ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਪਰਲੀ ਜਾਤ ਉਤਲੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਦਰਜ਼ਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਹ ਦੂਹਰੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਯੂਨਾਨੀ ਭਾਰਤੀ ਕੌਮ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸ ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਉੱਚ ਵਰਗ ਵੀ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਲੜਦੇ ਹਨ।

ਧਰਮ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਧਿਰ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਸੱਤਾ ਧਰਮ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਸਕੀ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਦਾਮਨੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਰਾਜ ਧਰਮ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਰਾਜ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਕੀਰਤੀ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਦੰਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਰਾਜ ਨਿਯਮਾਂਵਾਲੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

"ਭਾਰਤੀ ਆਦਰਸ਼ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਤਾਂ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਸੀ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਧਿਰ ਸਵਰਣ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਆਦਰਸ਼ ਰਾਜ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਕੋਲ ਸੀ।"[7]

ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵੀ 'ਚਤੁਰਵੇਦੀ' (ਬ੍ਰਾਹਮਣ) ਰਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਹਰ ਢੰਗ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੇਠਲੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਉਹ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ-ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਲੁੱਟਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਦੇ ਹੋਏ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸੱਤਾ ਡਗਮਗਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯੂਨਾਨੀ ਕੌਮ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਨੀਵੀਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਮੰਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ ਜਿੱਥੇ ਬਾਹਰਲੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ 'ਚ ਹਨ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਡਰ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਜਿਆਦਾ ਭੈ ਭੀਤ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਤੋਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣਾ ਦਬਦਬਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕਾਇਮ ਵਰਨ ਵਿਵਸਥਾ ਟੁੱਟਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਪਰਲਾ ਵਰਗ ਡਰਿਆ ਹੋਇਆ ਦਿਖਦਾ ਹੈ।

ਕੀਰਤੀ :- ਨੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਸ਼ੂਦਰ ਹੁਣ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਛੱਡੀ ਜਾਂਦੇ ਨੇ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਵਰਣਾਸ਼੍ਰਮ ਹੁਣ ਚੌੜ੍ਹ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਏ। ਜਦ ਕੰਮੀ ਸਾਊਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨੂੰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਗਏ, ਤਾਂ ਫੇਰ ਬਾਕੀ ਕੀ ਰਿਹਾ, ਧਰਮ ਰਿਹਾ ਕਿ ਗਿਆ ?[8]

ਰਾਜਾ ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਯੂਨਾਨੀ ਕੌਮ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਡਰ ਰਿਹਾ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਡਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਖੁਸ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ, ਜੋ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਆਸਰੇ ਤੇ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਪੀੜ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਆਪ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਆਪ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵੰਡ ਸੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਧਿਰ ਨੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵਰਣ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪੱਕਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਾਤ ਜਨਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਸੀ। ਕਿੱਤਾ ਵਰਣ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਕਰਕੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣ ਦੇ ਲੋਕ ਉਪਰਲੇ ਵਰਣ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਠਪੁਤਲੀਆਂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਜਿਵੇਂ ਉਪਰਲਾ ਵਰਣ ਕਹਿੰਦਾ ਗਿਆ ਇਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ।

> ਸਮਾਜਿਕ ਪਦ ਕਮ ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਜਮਾਤ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਲੋਕ ਉਚ ਵਰਗਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।[੭]

ਹੇਠਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੁਧਰੀ। ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖੋਂ ਨੀਵੇਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਧਿਰ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਮਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਦੌਰ ਅਜਿਹਾ ਦੌਰ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਲੋਕ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੁਕ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ਇਸ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਭੀਲਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਛੇ ਕਰੋੜ ਦੱਸੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦਾ ਸਰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਘੋਸ਼ਿਤ ਅੰਕੜਾ ਸੀ।

ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਾਕੀ ਜਮਾਤਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਚੇਤਨ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਉਹ ਵੀ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਧੱਕੇ ਤੋਂ ਅੱਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਕਿਸਾਨ ਤੇ ਬਾਕੀ ਹੋਰ ਜਾਤਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਵੀ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਜਿਹੜਾ ਆਪ ਪੋਥੀਆਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਆਪਣਾ ਪੇਟ ਪਾਲਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਲੁੱਟੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ।

ਸੈਨਾਪਤੀ : ਮਾਹਰਾਜ! ਕਰੀਏ ਕੀ, ਉੱਚ ਜਾਤੀਏ ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਤੇ ਪੰਡਤ ਬੱਸ ਸਲੋਕ ਹੀ ਸੁਣਾਂਦੇ ਨੇ, ਲੜਨ ਜੋਗੇ ਹੋਏ ਨਾਂ, ਤੇ ਜੱਟ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਵੀ ਵਿਟੱਰੀ ਬੈਠੇ ਨੇ। ਉਹ ਆਖਦੇ ਨੇ ਬੱਸ ਜੀ ਲਹੂ ਮੁੜਕਾ ਇਕ ਕਰਕੇ ਵਾਹੀਆਂ ਕਰੀਏ ਅਸੀਂ, ਤੇ ਖਾਣ ਗੋਗੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ। ਹੈਨ ਤੇ ਇਹ ਸਭ ਮੂਰਖ ਈ, ਪਰ ਹੁਣ ਸਮਝਾਵੇ ਕੌਣ ? ਉਧਰ

ਕੱਮੀ ਤੇ ਭੀਲ ਵੀ ਵਿੱਟਰੀ ਬੈਠੇ ਨੇ, ਬੜਾ ਦੁੱਖ ਦਿੰਦੇ ਨੇ। ਹਰ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਆਫ਼ਤ ਲਿਆਈ ਬੈਠੇ ਨੇ।[10]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਚੇਤਨ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਉਪਰਲਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਜੋ ਵਿਦਿਆ ਤੇ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਸਿਰਫ਼ ਪੋਥੀਆਂ ਹੀ ਫਰੋਲਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹਰ ਵੈਰੀ ਹਮਲਾਵਰ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਗੇ ਆਉਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਕਦਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨ ਆਈਆਂ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਐਲਾਨ ਵੀ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਹੀਕੁਲ :- "... ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਦਾ ਇਨਸਾਫ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖ ਚੁਕਾ ਹਾਂ, ਅਨਿਆਇ ਤੱਕ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ, ਗਰੀਬਾਂ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਹੱਦ ਹੋ ਗਈ। ਹੁਣ ਤੋਂ ਇਹ ਮਹੀਕਲ ਤੇ ਸਭ ਅਛੂਤ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈਨ, ਜੇ ਕੋਈ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆ ਹੱਥ ਲਾਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਤੀਰ ਉਸ ਨੂੰ ਰਸਾਤਲ ਪੁਚਾਵੇਗਾ, ਤੇ ਕੋਈ ਅਛੂਤ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੇਵੇਗਾ, ਉਹ ਵੀ ਸਜ਼ਾ ਪਾਵੇਗਾ। ਬਸ ਇਹ ਬਗ਼ਾਵਤ ਦਾ ਏਲਾਨ ਹੈ। ਅਸਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਛੇੜਨਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਦਾ ਬਚਾਉ ਕਰਨਾ ਹੈ।"[11]

ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚ ਆਈ ਚੇਤਨਤਾ ਵੀ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵੀ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਤਰਸ ਯੋਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਔਰਤ ਭਾਵੇਂ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਰਗੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਨੀ' ਵਿੱਚ ਰਾਜਾ ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ :-

ਕੀਰਤੀ :- "ਤੂੰ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ, ਤੇ ਨੀਚ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ, ਸਾਸ਼ਤ੍ਰ ਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ੂਦਰ ਗਿਣਦੇ ਨੇ। ਤੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਮੈਨੂੰ ਗਿਆਨ ਨਾ ਸੁਣਾ। ਜਾ ਦੂਰ ਹੋ।"[12]

ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਭਾਂਤੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਔਰਤ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੀ ਔਰਤ ਦੋਹਰਾ ਜ਼ੁਲਮ ਸਹਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਦੂਹਰਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲੀ ਉਹ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਭੋਗਦੀ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਉਹ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਦ ਸਹਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਰਾਜੋ ਜੋ ਕਿ ਚੰਗੜਾ ਦੀ ਕੁੜੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੀ ਔਰਤ ਵੀ ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਤੋਂ ਬਚੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਰਾਜਕੁਮਾਰੀ ਦਾਮਨੀ ਭਾਵੇਂ ਉਚ ਵਰਗ ਵਿੱਚੋਂ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਰਾਜਾ ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ 'ਦਾਮਨੀ' ਨੂੰ ਇਨਾਮ ਵਜੋਂ ਡੋਲਾ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਦਾਮਨੀ' ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਦੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ

ਦਸ਼ਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਰਗੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਲਿੰਗਕ ਪੱਖੋਂ ਔਰਤ ਮਰਦ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਮਰਦ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਔਰਤ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਨੀਵਾਂ ਜਾਣ ਕੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੁਰਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਰਦ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੂਜਾ ਔਰਤ ਦਾ ਮਰਦ ਨਾਲੋਂ ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵਾਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

> ਲਿੰਗਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਰਾਜ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। [13]

ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਔਰਤ ਚੇਤਨ ਹੋ ਕੇ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਾਮਨੀ ਤਾਂ ਰਾਜ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਵੀ ਸੰਭਾਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਦਾਮਨੀ' ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਾਰੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਝਟਕੇ ਵਿਚ ਤੋੜਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਾਮਨੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੜਦੀ ਬਲਕਿ ਉਹ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਵੀ ਲੜਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਾਸੀ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਖੜਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦਾਮਨੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਸੰਭਾਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦਾਮਨੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ :

ਦਾਮਨੀ : ਮੰਤ੍ਰੀ ਜੀ ਹੁਣੇ ਰਾਜ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਜਾਰੀ ਕਰੋ, ਕਿ ਸਭ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਓਹੀ ਹੱਕ ਹੈਨ ਜੋ ਹੋਰ ਪਰਜਾ ਦੇ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਅਪੀਲ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਈ ਅਛੂਤ ਕਿਸੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀਏ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਹੱਕ ਪਾਕੇ ਟਿਚਕਰ ਕਰਨ ਜਾਂ ਦਿਲ ਦੁਖਾਨ, ਤੇ ਨਾ ਈ ਉੱਚ ਜਾਤੀਏ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਜਾਨਕੇ ਦੁਰਕਾਰਨ। ਚਾਰੇ ਵਰਣ ਰਾਜ ਦੇ ਪਾਵੇ ਹੈਨ, ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿਲੌਣੀ ਨਾਲ ਈ ਕੰਮ ਸੌਰਨਾ ਹੈ। ਅੱਗੋਂ ਲਾ ਹਰ ਇਕ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਡਿਆਈ ਪਾਵੇਗਾ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ ਹੋਵੇਗਾ।" [14]

ਇਉਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਕ ਧਿਰ ਔਰਤ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਲ ਤੱਕ ਔਰਤਾਂ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਕੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਬਦਲਾਵ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਰਕ ਤੇ ਸਵਰਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਨਰਕ ਦੀ ਝਾਕੀ ਵਿਖਾ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਦੇ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਡਰ ਕੇ ਹੀ ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਝੂਠੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਹੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਨ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਉਹ ਪਛਾਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇੱਕ ਗੱਲ ਇਹ ਵਾਪਰੀ ਸੀ ਕਿ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਮੱਧਵਰਗ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਸੀ। ਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਤਕਰਾ ਉਵੇਂ ਹੀ ਕਾਇਮ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਮਹੀਕੁਲ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਕੀਰਤੀ ਵਰਮਾ ਭਾਵੇਂ ਚਾਰ ਪਿੰਡ ਜਾਗੀਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਅਛੂਤ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਵਾਮੀ ਦੇ ਕਹੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁੱਤਰੀ ਦੇ ਪਤੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼, ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਚੇਤਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ। 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਿਆ ਉਹੀ ਸੁਪਨਾ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਐਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਵੱਡੀ ਉਦਾਹਰਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੱਬੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਧਿਰ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਖੋਹ ਰੱਖੇ ਸਨ। ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ, ਰਾਜੇ ਵੀ ਕੋਈ ਵੀ ਫੈਸਲਾ ਬਿਨਾ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਵਰਗ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਛੱਡਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ 'ਦਾਮਨੀ' ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਸ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਖੁਸਦੀ ਹੋਈ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਹੱਕ ਦੇ ਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਰਚਨਾ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਆਖਰੀ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਰਚਨਾ ਹੈ।[15]

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. ਊਸ਼ਾ ਖੰਨਾ, **ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਜੀਵਨੀ ਤੇ ਰਚਨਾ**, ਪੰਨਾ -43
2. ਹਰਬੀਰ ਸਿੰਘ ਭੰਵਰ (ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨਕੜਦਾਦੀ ਨੋਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼**, ਪੰਨਾ-32
3. ਡਾ. ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਨਾ-27
4. ਡਾ. ਰੇਸ਼ਮ ਸਿੰਘ, **ਸੱਤਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ**, ਪੰਨਾ-198
5. ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, **ਦਾਮਨੀ**, ਪੰਨਾ-314
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-315

7. ਡਾ. ਰੇਸ਼ਮ ਸਿੰਘ, **ਸੱਤਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ**, ਪੰਨਾ-27
8. ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, **ਦਾਮਨੀ**, ਪੰਨਾ-305
9. ਡਾ. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, **ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤ**, ਪੰਨਾ-110
10. ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, **ਦਾਮਨੀ**, ਪੰਨਾ-309
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-324
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-324
13. ਡਾ. ਰੇਸ਼ਮ ਸਿੰਘ, **ਸੱਤਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ**, ਪੰਨਾ-61
14. ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, **ਦਾਮਨੀ**, ਪੰਨਾ-331

ਖੋਜਾਰਥਣ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਚੇਤਨਾ

ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਕੁਚਲਿਆ ਅਤੇ ਦਬਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਧਾਤੂ ਹਿਬਰੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ 'ਦਲ' ਭਾਵ ਕਮਜ਼ੋਰ, ਦੁਰਬਲ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਟੁੱਟਾ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੈ।"[1] ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦਲਿਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ "ਦੱਬਿਆ ਹੋਇਆ, ਕੁਚਲਿਆ ਹੋਇਆ, ਹੀਣ ਜਾਤ ਵਾਲਾ, ਜੋ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠ ਦਲਿਆ ਹੋਵੇ।"[2] ਪਰ ਇਸ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਰਗ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨੀਵਾਂ ਅਤੇ ਕੁਚਲਿਆ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਰਗ ਹੈ ਦਲਿਤ ਔਰਤ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਪਤੀ ਜੋ ਆਪ ਵੀ ਦਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਦਾ ਗੁੱਸਾ ਕੱਢਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਔਰਤ ਤੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਰਾਠੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਿਕਾ ਬੇਬੀ ਕਾਂਬਲੇ ਆਪਣੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਜਿਊਣ ਅਸਾਡਾ' ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਲਿਖਦੀ ਹੈ "ਸਮਾਜ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਅਸੀਂ ਗੁਲਾਮ ਵੀ ਇੱਕ ਇਨਸਾਨ ਹੀ ਸਾਂ। ਸਾਡੀ ਵੀ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤੇ ਹਕੂਮਤ ਕਰੀਏ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਈਏ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਹਕੂਮਤ ਸਹਿੰਦਾ ਕੌਣ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸੋਚੀ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਇਆ। ਪਰਾਏ ਘਰ ਤੋਂ ਆਈ ਕੁੜੀ ਵਹੁਟੀ ਨੂੰ।"[3] ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵੀ ਉੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਮਰਦਾਂ ਹੱਥੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੋਹਰੀ ਤੀਹਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਧਾਰਾਂ ਤੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਜਾਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ, ਕਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ, ਕਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ। ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੁੱਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੋਗਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਕੁੜੀ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਸਕੂਲ ਦੇ ਕਲਰਕ ਦੇ ਕਿਸੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਨੂੰ ਨਕਲ ਕਰਵਾਉਣ ਤੋਂ ਮਨ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਸਨੂੰ ਜਾਤੀ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਬੋਲ ਕੇ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਕੱਢੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤੇ ਜਮਾਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਬੈਠਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਲੜਕੀ ਨੇ ਹਿੰਮਤ ਦਿਖਾਈ ਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ।"[4] ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਆਏ ਦਿਨ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ।

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਈ ਅੰਦੋਲਨ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋਤਿਬਾ ਫੂਲੇ ਵੱਲੋਂ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਭੇਦਭਾਵ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਚਲਾਇਆ ਸੱਤਿਆ ਸ਼ੋਧਕ ਅੰਦੋਲਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਏ ਆਦਿ ਧਰਮ

ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਦਵਾਉਣ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਸਮਾਜਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਵਿਰੁੱਧ ਮੋਰਚੇ ਲਾਏ। 1931 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਲਿਖਵਾਇਆ। ਜੋਤਿਬਾ ਫੂਲੇ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਸੱਤਿਆ ਸ਼ੋਧਕ ਅੰਦੋਲਨ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਸਾਵਿਤਰੀ ਬਾਈ ਫੂਲੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ 1852 ਈ: ਵਿੱਚ ਅਛੂਤਾਂ ਲਈ ਸਕੂਲ ਖੋਲਿਆ ਤੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਦੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਕੁੰਡ ਵੀ ਅਛੂਤਾਂ ਲਈ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਰੂਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਛੇਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਕਈ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਾਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਰਾਂਖਵਾਕਰਨ ਉਪਲੱਬਧ ਕਰਵਾਇਆ।

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਈ ਅੰਦੋਲਨ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਦਾਹਰਨ ਕੇਵਲ ਉਗਲੀਆਂ ਤੇ ਗਿਣਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਹੱਕ ਦਵਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਉ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਕਈ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵੱਧ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਤਨੀ ਰਮਾ ਮਾਈ ਅੰਬੇਦਕਰ, ਤੁਲਸੀ ਮਾਈ ਬਨਸੋੜੇ, ਲਕਸ਼ਮੀ ਮਾਈ ਨਾਇਕ, ਸੀਤਾ ਮਾਈ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਈ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਅਧੀਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵਿੱਚ ਮਹਾੜ ਦੇ ਚਾਵਦਾਰ ਤਾਲਾਬ ਦੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਣੀ ਲੈਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਲਈ ਸੱਤਿਆਗ੍ਰਹਿ (1927), ਲੰਡਨ ਦੇ ਗੋਲਮੇਜ਼ ਸੰਮੇਲਨ 'ਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਚੋਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਲਈ ਅੰਦੋਲਨ (1931), ਸਾਰੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀ, ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ (1950), ਪੂਨਾ ਪੈਕਟ ਅਨੁਸਾਰ ਅਛੂਤ ਇਸਤਰੀ ਮਰਦ ਨੂੰ ਸੰਸਦ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਅਤੇ ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਦੋਲਨ (1932) ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਕਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਧਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਅਸੀਂ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਦੀਆਂ 'ਥੇਰੀ ਗਾਥਾਵਾਂ' ਨੂੰ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਵੱਲੋਂ ਹੰਢਾਏ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਮਰਾਠੀ, ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਦੀਆਂ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਿਧਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ, ਨਾਟਕ, ਕਵਿਤਾ, ਨਾਵਲ, ਇਕਾਂਗੀ ਹੋਣ। ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਰਾਠੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰੀਤ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਰੰਗ ਫੜ

ਰਹੀ ਹੈ। ਮਰਾਠੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਤਾ ਮਾਈ ਸਰੋਦੇ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਕੀ ਚਿੱਤਰਕਥਾ' ਕੁਮੁਦ ਪਾਵੜੇ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਅੰਤਰ ਸਫੋਟ' ਬੇਬੀ ਕਾਂਬਲੇ ਦੀ ਆਤਮਕਥਾ 'ਜਿਊਣ ਅਸਾਡਾ' ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਕਸ਼ਮਨ ਗਾਇਕਵਾੜ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਤਮਕਥਾ 'ਉਠਾਈਗੀਰ' ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਰੂਰ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਰਾਠੀ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਚੌਥੀ ਦੀਵਾਰ', ਛੇਠਵੀਂ ਉਂਗਲੀ ਅਤੇ ਮਰਾਠੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਮੇਰਾ ਅਸਤਿਤਵ', 'ਇਸਤਰੀ ਮੁਕਤੀ ਕੀ ਮਿਸ਼ਾਲ ਹੋ', 'ਮੀਲ ਕਾ ਪੱਥਰ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਇਸਤਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਾਖੂਬੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਪਗਡੰਡੀਆਂ ਦੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਰਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਈ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ ਪੇਂਡੂ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਖੇਡੇ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਨੇੜਿਓ ਦਿਖਾਇਆ। ਉਹ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਸਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਧੇਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਦੋ ਪੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸੀਰੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਸੀਰੀ ਦਾ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੀਰੀ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ, ਭੈਣਾਂ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਤੇ ਬੁਰੀ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਮਰਦਾਂ ਨਾਲ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੀਤੇ ਕੰਮ ਬਦਲੇ ਘੱਟ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇ ਕੇ ਉਸਦਾ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅੱਜ ਦੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਆਪਣਾ ਸਵੈਮਾਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਮੀਤੀ ਸੀਰੀ ਦੀ ਧੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਦਲਿਤ ਕੁੜੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਘਰ ਗੋਹਾ ਕੂੜਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਵੀ ਉਸਦੇ ਹਾਣ ਹੈ। ਜਗੀਰਦਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਖਿਡੌਣਾ ਸਮਝਦੇ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਜਤ ਨਾਲ ਖੇਡਣਾ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸੋਚ ਅਧੀਨ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਮੀਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤੋੜੇ ਗਏ ਸਾਗ ਦਾ ਮੁੱਲ ਦੇਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਸ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੀਤੀ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਚਾਇਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਪਈ

ਦਲਿਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:– "ਰੋਜ਼ ਹੀ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਜਗੀਰੂ ਜਬਰ ਹੁੰਦਾ ਰਹੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[5] ਪਰ ਮੀਤੀ ਉਸਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ: "ਤੇ ਬਾਪੂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੀਆਂ ਨੇ, ਜਿੱਥੇ ਮਜਦੂਰ ਜਥੇਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਉੱਠਦੇ ਨੇ, ਜੁੜਦੇ ਨੇ, ਉਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀਆਂ ਅਤੇ ਜਬਰ ਨੂੰ ਨਕੇਲ ਵੀ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਕੱਲੇਕਾਰੇ ਭਿੜਦੇ ਨੇ ਜਾਂ ਦੜ ਵੱਟ ਕੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਨੇ ਜਾਂ ਭਾਣਾ ਮੰਨ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਤੀਆਂ ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਨੇ ਤੇ ਬਾਪੂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਵਾਲੇ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਸਾਂਭਕੇ ਰੱਖਣ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਅਸੀਂ ਮਰਨ ਨਹੀਂ ਲੱਗੇ।"[6]

ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਇਹ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ/ਕੁੜੀਆਂ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਚੇਤਨਤਾ ਵੱਧਣ ਕਾਰਨ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀਆਂ ਦਲਿਤ ਕੁੜੀਆਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਹੋਣੀ ਨਹੀਂ ਭੋਗਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

ਕਦ ਤੱਕ ਇੰਞ ਕਰਦੇ ਰਹਾਂਗੇ
ਤਿਲ ਤਿਲ ਕਰਕੇ ਮਰਦੇ ਰਹਾਂਗੇ
ਮਾਏ ਨੀ, ਹੁਣ ਨਾ ਅਸਾ ਇਹ ਸਭ ਜਰਨਾ
ਹੁਣ ਤਾਂ ਹੈ ਸਰੇ ਮੈਦਾਨ ਲੜਣਾ।"[7]

ਨਾਟਕ 'ਸਰਪੰਚਣੀ' ਵੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਨਾਲ–ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅੱਗੇ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰਾਂਖਵੇਕਰਨ ਮਿਲਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਰਪੰਚ, ਪੰਚਾਇਤ ਮੈਂਬਰ, ਐਮ.ਐਲ.ਏ., ਮੰਤਰੀ ਤੱਕ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਔਰਤ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੀ ਹੀ ਕੁਰਸੀ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਸਲ ਹੱਕਦਾਰ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਚਲਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਪਾਤਰ ਸਰਪੰਚੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸਿਰਫ ਨਾਂ ਦੀ ਹੀ ਸਰਪੰਚਣੀ ਰਹੇ। "ਮੈਂ ਹੁਣ ਸਰਪੰਚਣੀ ਹਾਂ ਤੇ ਮੇਰਾ ਇਹ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਵੇਖਾ ਕਿ ਵਿਹੜੇ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਸਕੂਲ ਜਾਣ ਸਗੋਂ ਵਿਹੜੇ ਵਾਲੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬੱਚੇ ਜਾਣ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੁੰਡੇ ਤਾਂ ਚਲੇ ਜਾਣ ਪਰ ਕੁੜੀਆਂ ਘਰ ਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਭੈਣ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਂਭਦੀਆਂ ਰਹਿਣ।"[8]

ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਸਰਪੰਚਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਮੁੰਡਾ ਕੁੜੀ ਵਿੱਦਿਆ ਹਾਸਲ ਨਾ ਕਰੇ। ਉਹ ਸਵੇਰੇ ਉੱਠ ਕੇ ਆਪ ਪਿੰਡ ਦਾ ਦੌਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਵਿਹੜੇ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਜਵਾਨ ਘਰ ਨਾ ਰਹੇ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਘੱਟ

ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਸਰਪੰਚਣੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਅਧੀਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਿੰਡ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਹਰ ਜਾਇਜ਼ ਨਜਾਇਜ਼ ਕੰਮ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਉੱਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਨੰਬਰਦਾਰਾਂ ਤੱਕ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਰਪਚੰਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਜਾਇਜ਼ ਕੰਮ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ। ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮਰਦ ਨਸ਼ਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੇਤੰਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨਸ਼ੇ ਦੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਵੀ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜਿਹੀ ਜਿੱਲਤ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਔਰਤ ਵਿੱਚ ਨਾ ਦੇਖਣ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਮਰਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਤੇ ਆਪਣੀ ਮਾੜੀ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ – "ਤੁਸੀਂ ਮਰਦ ਜੀਹਦੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਮਰਦ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ, ਇਹੋ ਸੋਚਦੇ ਹੋ ਕਿ ਹਰ ਗਰੀਬ ਵਿਹੜੇ ਵਾਲੀ ਕੁੜੀ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਖੇਡਣਾ ਤੁਹਾਡਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਰਪਚੰਣੀ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਏ ਕਿ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲਾਚਾਰੀ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[9]

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਚ ਅਧੀਨ ਪੰਡਿਤ ਦਲਿਤਾਂ ਤੋਂ ਭਿੱਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਟੱਕਰ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਨਹਾਉਣ ਤੱਕ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਪਰ ਜੇਕਰ ਉਹ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਸਰਪੰਚਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਮਤਲਬ ਕੱਢਣ ਲਈ ਪੰਡਤ ਉਸਦੇ ਘਰ ਤੱਕ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਪੰਚਣੀ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਸਰਪੰਚਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਹੋਏ ਹਰ ਝਗੜੇ ਨੂੰ ਨਬੇੜਨਾ ਆਪਣਾ ਕਰੱਤਵ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਕਿ ਤੀਵੀਂ ਜਾ ਕੇ ਮਰਦਾਂ ਵਿੱਚ ਬੈਠੇ ਤੇ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਡਾਂਗ ਤੱਕ ਵੀ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਅਜਿਹਾ ਸਹਿਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕਾਰਵਾਈ ਤੱਕ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਿਪਾਹੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਨੂੰ ਬੋਲਦੀ ਹੈ "ਜੀ ਇਹ ਬੰਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਡਾਂਗ ਚੁੱਕੀ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਹਨੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਹੱਥ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਸੁਨੇਹਾ ਮਿਲਣ ਤੇ ਥਾਣੇ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ। ਇਹ ਰਸਤਾ ਰੋਕ ਕੇ ਖਲੋਤਾ ਏ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਫ਼ਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਉਂਦਾ ਏ। ਇਹਦੇ ਤੇ ਇਹ ਦਫਾ ਲਗਾਉ ਜਿਹੜੀ ਦਫਾ ਉਸ ਬੰਦੇ ਤੇ ਲੱਗੀ ਹੈ।"[10]

ਨਾਟਕ 'ਵੱਡੀ ਹਵੇਲੀ 'ਚ ਕੋਈ ਧਾਹਾਂ ਮਾਰਦੀ ਨਿਕਲੀ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਛੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਾਤਰ ਜੋ ਕਿ ਮਜ਼ਬੀ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਆਰਥਿਕ ਗੁਜ਼ਾਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਮਰਦ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਘਰ ਸੀਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ

ਗੋਹਾ ਕੂੜਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਥੇ ਦਲਿਤ ਮਰਦਾਂ ਕੋਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ੇ ਦਾ ਆਦੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਰਦਾਰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਤੇ ਮਾੜੀ ਨਿਗਾਹ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਲਹਿ ਜਾਂਦਾ ਤੀਵੀਂ ਦਾ। ਤੀਵੀਂ ਨੂੰ ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ ਬਹਾਦਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਦਰ ਪਵਾਉਣ ਦੀ ਜਾਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਏ, ਫੇਰ ਉਹਨੂੰ ਕਾਹਦਾ ਘਾਟਾ ਏ?"[11] ਪਰ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਚਮਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਗੰਦੀ ਸੋਚ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਕੰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਰਦਾਰ ਦਲਿਤ ਮਰਦ ਨੂੰ ਨਜ਼ਾਇਜ ਕੰਮ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ ਤੇ ਵੀ ਬੁਰੀ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ – "ਆਹੋ ਤੇਰੇ ਲਈ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇ ਗਿਆ ਏ ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਆਖ ਗਿਆ ਏ ਕਿ ਸ਼ਾਮ ਪਏ ਬਾਹਰਲੀ ਹਵੇਲੀ ਆ ਜਾਇਆ ਕਰੇ।"[12] ਬਾਹਰਲੀ ਹਵੇਲੀ ਵਿੱਚ ਸਰਦਾਰ ਨੇ ਗਰੀਬ ਕੁੜੀਆਂ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਜਦੋਂ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਅਜਿਹੇ ਕੁਕਰਮ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹੱਦ ਪਾਰ ਕਰਨ ਤੇ ਉਸਦਾ ਕਤਲ ਤੱਕ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨੂੰ ਆਂਚ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦਿੰਦੀਆਂ।

ਲੋਹੇ ਨੇ ਬੜਾ ਚਿਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ
ਕਿ ਲੋਹੇ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਲੋਕ
ਲੋਹੇ ਦੀਆਂ ਪੱਤੀਆਂ ਖਾ ਕੇ
ਵਿਹੜੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਭਜਨੋ ਨਾਮੋ,
ਹਵੇਲੀ 'ਚ ਰਹਿੰਦੇ ਕਿਸੇ ਧੱਕੜ ਅੱਗੇ
ਕੱਪੜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਆਪ ਲਾਹੁਣ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਨਾ ਹੋਵਣ
ਪਰ ਆਖ਼ਰ ਲੋਹੇ ਨੂੰ
ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾਤੀਆਂ ਦੀ,
ਸ਼ਕਲ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਪਈ ਹੈ।
ਲੋਹੇ ਨੇ ਬੜਾ ਚਿਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[13]

ਨਾਟਕ ਬੇਗਮਪੁਰ ਦਾ ਵਾਸੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ੂਦਰ ਕੁੜੀ ਵੱਲੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਚੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉੱਚ ਜਾਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦੁਰਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਤੇ ਰੀਂਗਣ ਵਾਲੇ ਕੀੜੇ ਕਿਹਾ। ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਰ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਨਮਿਆ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਕਰਨ ਲਈ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੇ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਢੰਡੋਰਾ ਪਿੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਹਰ ਸ਼ੂਦਰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਵੀ ਭਿੱਟ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਪਰ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸ਼ੂਦਰ ਕੁੜੀ ਵੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਕਿ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਫੁੱਲ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਰੋਕਿਆ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ੂਦਰ ਹੈ ਪਰ ਕੁੜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ

ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ "ਚੰਗਾ ਫਿਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਤੁਹਾਡੇ ਮੰਦਿਰ ਵਿੱਚ। ਆਪਣਾ ਭਗਵਾਨ ਲੱਭਕੇ ਉਹਨੂੰ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂਗੀ"[14] ਹਰ ਸ਼ੂਦਰ ਨਾਰੀ ਅਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਚੰਡਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਲੌਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਜਾਂ ਵਿਤਕਰਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਹਿਰ ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਜੋ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਰਵੀ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਦੱਖਣ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਘੱਟ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚਾਹੇ ਦਲਿਤ ਨਾਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤਕਲੀਫਾਂ ਸਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਘਰ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮਰਦ ਨਾਲ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀ ਵਿੱਚ ਗੁਜ਼ਾਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮੱਦਦ ਲੈਣ ਲਈ ਵੀ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀ ਹੱਟਦੀ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਡਾ. ਮੋਹਨਜੀਤ, "ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ" **ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ** (ਸੰਪਾ: ਸੰਤਿਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਬੱਤਰਾ) ਪੰਨਾ 70
2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (ਭਾਈ) ਮਹਾਨਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ 625
3. ਬੇਬੀ ਕਾਂਬਲੇ (ਜੀਨਾ ਆਮੂਚਾਏ) ਅਨੁ-ਸੋਮਾ ਸਬਲੋਕ (ਜਿਊਣ ਅਸਾਡਾ), ਪੰਨਾ 83
4. http://youtube/sswy0f2z4by reterived on 31march, 2018.
5. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਤੀਜਾ) ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ, ਸੰਪਾਦਕ ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਪੰਨਾ 140
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140
8. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਛੇਵਾਂ) ਸਰਪੰਚਣੀ, ਸੰਪਾ. ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਪੰਨਾ 9
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 12
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 17
11. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਚੌਥਾ) 'ਵੱਡੀ ਹਵੇਲੀ 'ਚ ਕੋਈ ਧਾਹਾਂ ਮਾਰਦੀ ਨਿਕਲੀ', ਸੰਪਾਦਕ ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਪੰਨਾ 36
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 48
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ

14. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਸੱਤਵਾਂ) ਬੇਗਮਪੁਰੀ ਦੇ ਵਾਸੀ, ਸੰਪਾ. ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਪੰਨਾ 127

ਖੋਜਾਰਥਣ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕ

ਮਨਜਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸਰਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਅਜੋਕੀ ਜਟਿਲ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਇਕਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ। ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਂ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਈ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਟੋਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਲਿੰਗ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਹਿਤੀਰੀਵਾਦ' (ਧਾਰਮਿਕ ਵੇਸਵਾ ਪ੍ਰਥਾ) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੋਲੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਾਰੇ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕਾਮ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਵੀ ਸਾਂਝੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਐਲ.ਐਚ. ਮਾਰਗਨ ਨੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਯੁੱਗਾਂ ਵਹਿਸ਼ਤ, ਜਹਾਲਤ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਯੁੱਗਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਟੱਬਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਹ ਕਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ, ਕਦੇ ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਕਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੇਵੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਦਿ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਔਰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ ਅਤੇ ਜਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ।

ਸੋਮਿਆਂ ਉੱਪਰ ਮਰਦ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਸਹਿਭਾਗਤਾ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚੋਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਵਾਰਸ ਦੀ ਚਾਹਤ ਨੇ ਇੱਕ-ਕੰਤੀ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਗੈਰ ਉਜਰਤ ਤੋਂ ਔਰਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਏ ਘਰੇਲੂ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਇੱਕ ਦਾਸੀ ਵਜੋਂ ਸੀਮਿਤ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਇਹੋ-ਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਅਧੀਨਤਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਥਮ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰੇਕ ਇਕਾਈ ਉੱਤੇ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹਾਵੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਵੀ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਹੈ। ਅਰਵਿੰਦ ਜੈਨ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਾਜਸੱਤਾ, ਸੰਸਦ, ਸਮਾਜ ਸੰਪੱਤੀ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਸਭ ਉੱਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ। ਨਿਯਮ,

> ਕਾਇਦੇ-ਕਾਨੂੰਨ, ਪਰੰਪਰਾ, ਨੈਤਿਕ-ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਸਿਧਾਂਤ ਸਭ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਹੀ ਬਣਾਏ ਨੇ ਅਤੇ ਉਹ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ, ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ। [1]

ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਭੋਗ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ - ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ, ਰੂਪ, ਜਾਤੀ, ਗੋਤ ਸਾਰੇ ਆਪਣੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਚੂੰਕਿ ਕੋਈ 'ਦੂਸਰਾ' ਯਾਨੀ ਪੁਰਸ਼ ਜਾਤੀ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਹੈ। [2]

ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਸਮਝਣ ਕਾਰਨ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੁੜੱਤਣ ਭਰ ਗਈ, ਉੱਥੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਸਾਵਾਂਪਣ ਵੀ ਰੜਕਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਅਸਾਵੇਂਪਣ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਤਲਾਸ਼ ਲਏ ਜਾਂਦੇ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਇੰਜ ਔਰਤ ਦਮਨ ਭੋਗਦੀ ਹੋਈ, ਮਰਦ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਕੇ ਹੰਝੂਆਂ ਤੇ ਹਉਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਤੀਤ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ :

> ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਨਾ ਚੋਣ ਦਾ ਹੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਨਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ। ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਜੋ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਤਰੀ ਨੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਅਦ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਕੁਝ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। [3]

ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੇ ਔਰਤ ਲਈ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਇਸ ਲਈ ਬਣਾਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸਸ਼ਕਤ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ, ਮੱਧ ਕਾਲ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੀੜਾਂ, ਅਪਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਝੱਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਨ ਸਟੂਅਰਟ ਮਿਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਠੀਕ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਝੁਕ ਜਾਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਣ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਔਰਤ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਜੀਵੇ, ਪੂਰਾ ਆਤਮ-ਤਿਆਗ ਕਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ 'ਸਨੇਹ-ਸੰਬੰਧਾਂ' ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਜੀਵਨ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਨੇਹ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਜਾਜ਼ਤ ਹੈ - ਉਹ ਪੁਰਸ਼ ਹੀ ਔਰਤ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਨੇਹ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਹੈ। [4]

ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰਦ (ਪਿਤਾ, ਭਰਾ, ਪਤੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ) ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਣ ਅਤੇ ਭੋਗ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ 'ਉਤਪਾਦਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼' ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰ ਬਣਨ ਵੱਲ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਜੁਈ ਪਾਲੇਕਰ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਅੱਜ ਦੀ ਨਾਰੀ ਸੁਸਿੱਖਿਅਤ ਹੋ ਕੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਕੰਮ ਪੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਅੱਜ ਨਾਰੀ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਤੇ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ (ਜਨਮ ਦੇਣ, ਪਾਲਣ ਅਤੇ) ਸੱਭਿਅਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਗੌਣ ਹੀ ਹੈ, ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਹੀਣ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। [5]

ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ, ਦਾਬੇ (Hegemony) ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਹਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਜੋਕੀ ਚੇਤਨ ਹੋ ਰਹੀ ਨਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕਾਂ ਉੱਪਰ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਇੱਕ ਰਮਾਇਣ ਹੋਰ', 'ਸੱਤ ਬੇਗਾਨੇ', 'ਇੱਕ ਸੀ ਦਰਿਆ' ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬੇ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਇੱਕ ਰਮਾਇਣ ਹੋਰ' ਵਿੱਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ, ਪਰ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਵਸੂਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਪੇ ਜਾਂ ਮਾਲਕ ਜਦੋਂ ਚਾਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿੱਚ ਗ਼ੁਲਾਮ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਂਦੀਆਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮੂਕ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੱਟ

ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਤੇ ਮਾਨਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਜ਼ਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਔਰਤਾਂ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ। ਨਾਟਕੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਟਕੀ-ਕਥਾ ਵਿੱਚੋਂ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਤ੍ਰਾਸਦ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੂਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚੋਂ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਵਰਤਣਯੋਗ ਸ਼ੈਅ ਹੈ, ਇਨਸਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਹੁੰਦੀ-ਸੁੰਦੀ ਵੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਹੋਈ ਨਿਗੂਣੀ ਸ਼ੈਅ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਰੌਣੀ ਦੀ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਰਦਾਰ ਦੇ ਆਦਮੀ ਕੱਢ ਕੇ ਲੈ ਗਏ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਦਾ ਪਤੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਰਾਮ ਦੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਲੱਛੇ ਨੂੰ ਰੌਣੀ ਜਿਸ ਔਰਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਇੱਕ ਸੌਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਔਰਤ ਦੇ ਮਾਂ-ਪਿਉ ਉਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦੋ ਵਾਰੀ ਵੇਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਸ ਨੇ ਤੀਜੀ ਵਾਰ ਵਿਕਣਾ ਹੈ।

ਲੱਛਾ : ਉਹ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਐ, ਤੇਰੀ ਗੱਲ ਸੱਤ ਐ। ਪਰ ਯਾਰ ਮੈਂ ਡਰਦੈਂ ਕਿਤੇ ਠੱਗੀ ਨਾ ਵੱਜ ਜੇ! ਤੇਰੇ ਆਲੀ ਆਂਗੂੰ ਲਵਾ ਕੇ ਰੁਪਈਆਂ ਦੀ ਪੰਡ, ਜੇ ਤਿੱਤਰ ਹੋ 'ਗੀ, ਤਾਂ ਕੀਹਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਮਾਸੀ ਕਹਾਂਗੇ?

ਰੌਣੀ : ਨਈਂ! ਮੇਰੇ ਆਲੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਰ ਸੀ। ਉਹ ਤੀਵੀਂ ਨੀਂ ਸੀ ਮਾੜੀ। ਉਹ ਤਾਂ ਨਧਾਣੇ ਕੇ ਲਾਣੇ...।

ਲੱਛਾ : ਮੈਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸੁਣਿਐਂ?

ਰੌਣੀ : ਕੀ? ਕੀ ਸੁਣਿਐਂ?

ਲੱਛਾ : ਅਖੇ, ਉਹ ਅੱਗੇ ਵੀ ਦੋ ਵਾਰ ਵਿਆਹ ਕੇ ਘਰੇ ਬਿਠਾਈ ਬੈਠੇ ਐ।

ਰੌਣੀ : ਤੈਂ ਯਾਰ ਅੰਬ ਖਾਣੇ ਐ ਕਿ ਦਰਖਤ ਗਿਣਨੇ ਐ? ਭਾਵੇਂ ਲੱਖ ਬਠਾਈ ਬੈਠੇ ਐ, ਹੁਣ ਅਗਲਿਆਂ ਨੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਗੱਲ ਸਿੱਟੀ ਐ ਬਈ ਪੰਜ ਕਰ ਪੰਜਾਹ ਕਰ, ਸਾਨੂੰ ਤੇਰੇ 'ਤੇ ਵਸਵਾਸ ਐ।

ਲੱਛਾ: ਏਹੇ ਜਿਆਂ ਦਾ ਕਾਹਦਾ ਵਸਵਾਸ ਹੁੰਦੈ ਰੌਣੀ! ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੋ ਵਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਪੈਸੇ ਲੈ ਕੇ ਘਰ ਬਠਾਈ ਬੈਠੇ ਐ, ਤਾਂ ਤੀਜੀ ਵਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਨੀ ਬਠਾਉਣਗੇ? [6]

'ਇੱਕ ਰਮਾਇਣ ਹੋਰ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਾਤਰ ਸੀਤੋ ਹੈ, ਜੋ ਨਾਟਕੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਨਾਇਕਾ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਗਰੀਬ ਮਾਪਿਆਂ ਨੇ ਮਜਬੂਰੀ-ਵੱਸ ਪੈਸੇ ਲੈ ਕੇ ਰਾਮ ਨਾਲ ਵਿਆਹਿਆ ਹੈ। ਸੀਤੋ ਮੂਕ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿੱਤਵੀ ਸਵੈਮਾਣ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਲੱਛੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਆਰਥਿਕ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦਾ ਪਤੀ ਰਾਮ ਸੀਤੋ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਲੱਛੇ ਅੱਗੇ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੀਤੋ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰਲਾ ਦਵੰਦ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨੈਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਥੁੜ੍ਹਾਂ ਮਾਰੀ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਤਣਾਉ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਾਰੀ ਸਵੈਮਾਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਲੱਛੇ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ

ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਦੂਸਰਿਆਂ ਲਈ ਜਿਊਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਹੀ ਜਿਊਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਇੱਛਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨੇਂਦਰ ਰਾਵਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਯੱਗ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਲੇਕਿਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਅਹਿਲਿਆ ਨੂੰ ਪੱਥਰ ਬਣਨਾ ਪਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਗਰਭਵਤੀ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਵਣ ਵਿੱਚ ਭਟਕਣ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਣਗਿਣਤ ਉਦਾਹਰਨ ਹਨ, ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਸੋਚਣ ਵਾਲੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ 'ਨਿਯਤੀ' ਹੋਣੀ ਸੀ। ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅੱਜ ਵੀ ਹੈ, ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ, ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਘਟਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਦਿਨੋਂ-ਦਿਨ ਵਾਧਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। [7]

ਸੀਤੋ ਦੇ ਜੇਠ ਲੱਛੇ ਦੀ ਅੱਡ ਹੋਣ ਤੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਧਮਕੀ ਸੀਤੋ ਤੇ ਰਾਮ ਲਈ ਧਰਮ ਸੰਕਟ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਘਰ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀਤੋ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੇਠ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅੱਗੇ ਮਜਬੂਰਨ ਝੁਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਨਾਤਨੀ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਵਾਂਗ ਸੀਤੋ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਪਤੀ-ਬਰਤਾ ਔਰਤ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਵੈਮਾਣ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪਰ ਅੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀ ਕਾਰਨ ਭੋਗ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਇਕੱਲੀ ਸੀਤੋ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨਹੀਂ, ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਟੋਹ ਸੀਤੋ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਆਈ ਪਿੰਡ ਦੀ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਦੀ ਸੁਆਣੀ ਦੇ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬੋਲਾਂ 'ਚੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਸੀਤੋ: ਉਹ ਤਾਂ ਬੇਬੇ ਮੈਨੂੰ ਅਵਦੀ ਰੰਨ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੈ। ਤੂੰ ਈ ਦੱਸ, ਮੈਂ ਅਵਦਾ ਖਸਮ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹਨੂੰ ਸਿਰ ਧਰ ਲਾਂ?

ਦਾਨੀ: ਕੁੜੇ ਪੁੱਤ, ਆਪਣੇ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਕਾਹਦੇ ਖਸਮ, ਕਾਹਦੇ ਨਖਸਮ! ਜੱਟ ਦਾ ਤਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹੁੰਦੈ ਇੱਕ ਪੁੱਤ। ਵਿਆਹਿਆ ਗਿਆ ਸਮਝੋ ਸਾਰੇ ਵਿਆਹੇ ਗਏ। ਹੁਣ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਕੰਨੀ ਦੇਖ ਲੈ! ਪੰਜ ਭਾਈ ਸੀ ਨੰਜਨ ਸੂੰ ਦੇ ਪਿਉ ਹੋਰੀਂ। ਵਿਆਹਾ ਤਾਂ ਇਹ 'ਕੱਲਾ ਈ ਸੀ। ਪਰ ਮੈਂ ਪੰਜਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖੇ। ਆਵਦੇ ਖਸਮ ਨੂੰ 'ਰੋਟੀ' ਪਿੱਛੋਂ ਦੇਣੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ।... ਜੇ ਮੈਂ ਕਮਲੀ ਹੁੰਦੀ ਪੰਜੇ ਲੜ-ਭਿੜ ਕੇ ਅੱਡ ਹੋ ਜਾਂਦੇ। ਸਾਰੇ ਭੋਂਇ ਖੱਖਰ-ਭੱਖਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ! ਮੇਰੇ ਪੁੱਤ ਕੋਲ਼ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਪੰਜ ਘੁਮਾਂ। ਹੁਣ 'ਕੱਲੇ ਨੂੰ ਪੱਚੀ ਆਉਂਦੀ ਐ। ਸੁਖ ਨਾਲ ਰੰਗ ਲੱਗਿਐ ਤੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ! ਤੂੰ ਦੇਖ ਲੈ, ਖੱਬੀ ਖਾਨਾਂ ਦੇ ਤਾਂ ਢੁੱਕਿਐ! ਖੇਤ ਟਰੈਕਟਰ ਚਲਦੈ, ਘਰ ਸਾਰਾ ਪੱਕੀਆਂ ਇੱਟਾਂ ਦੈ! [8]

'ਸੱਤ ਬੇਗਾਨੇ' ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮੰਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕਟ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ

ਕੇਂਦਰ ਔਰਤ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਕਟ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਥੁੜ੍ਹ ਬਚਨੇ ਵਰਗੇ ਮੰਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੇ ਮਰਦ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤੀਬਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਔਲਖ ਦੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਔਰਤਾਂ; ਜੈਕੁਰ, ਮਰਾਝੋ ਅਤੇ ਮਿੰਦੋ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੈਕੁਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਪਿਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪਿੰਡ ਦੇ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਬਚਨੇ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਤੇ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਹੀ ਘਰ ਵੱਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੈਕੁਰ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦਿਉਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਸੌਂਪਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਭੰਗਾ ਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਵਾਏ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਵੰਡ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਜੈਕੁਰ ਦੇ ਚਾਰੇ ਪੁੱਤਰ ਪੁੰਨ ਦੇ ਸਾਕ ਤੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵਿਰਵੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਝਿਊਰਾਂ ਦੀ ਕੁੜੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਿੰਡ ਦੇ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਬਚਨੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਤੇ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀਆਂ ਮਰਿਯਾਦਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਾਇਆ ਹੈ।

ਜੈਕੁਰ: (ਮਿੱਠੀ ਬਣਦੀ) ਲੈ ਨਾਹਰੀ-ਕਰਮੇ ਹੁਰਾਂ ਨੂੰ ਘਾਟਾ ਐ ਸਾਕਾਂ ਦਾ! ਜੱਗ ਜਿਊਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਰਜਾਈਆਂ। ਤੂੰ ਐਂ, ਮਿੰਦੋ ਐ, ਨਾਲੇ ਤੇਰੀਆਂ ਤਾਂ ਦੋ ਭੈਣਾਂ ਅਜੇ ਕੁਆਰੀਆਂ ਨੇ ਸੁਖ ਨਾਲ।

ਮਰਾਝੋ: ਲੈ ਐਂਇ ਤਾਂ ਕੀ ਨਾਬਰ ਐਂ ਤੈਥੋਂ! ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਕਹੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਈ ਕਈ ਵਾਰ ਛੇੜ ਕੇ ਦੇਖੀ ਐ ਗੱਲ ਮੇਰੇ ਬਾਪੂ ਨਾਲ। ਪਰ ਉਹ ਕੰਨ੍ਹਾਂ ਈ ਨੀਂ ਲਾਉਂਦਾ। ਬੱਸ ਤੇਰਾ ਤੇ ਬਾਬਾ ਜੀ ਆਲ਼ਾ ਅੜਿੱਕਾ ਮੂਹਰੇ ਆ ਅੜਦੈ। ਅਖੇ 'ਜੇ ਕੋਈ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਨਾਨਕੇ ਪੁੱਛੇ ਤਾਂ ਕੀ ਦੱਸਾਂਗੇ? ਬਈ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਮਾਂ... ਬਦਨਾਮੀ ਆਲ਼ੀ...? [9]

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਭੰਗਾ ਨਾਹਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੈਸੇ ਦੇ ਕੇ ਵਿਆਹ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੈਕੁਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਚੂਰੋ-ਚੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੈਕੁਰ ਤੇ ਬਚਨੇ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਔਰਤ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਚਨਾ : ਉਹ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਦਿਓਰ ਬਚਨੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਗਈ!

ਜੈਕੁਰ : ਕੀ ਕਮਲ ਘੋਟਦੈਂ! ਭਤੀਜੇ ਦੀ ਮੰਗ ਚਾਚੇ ਨੇ ਵਿਆਹ ਲੀ! ਐਹੀ - ਜੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਨੂੰ ਤੈਨੂੰ ਸੰਗ ਤਾਂ ਨੀ ਆਉਂਦੀ? [10]

'ਸੱਤ ਬੇਗਾਨੇ' ਨਾਟਕ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਔਰਤ ਮਰਾਝੋ ਹੈ, ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹੈਸੀਅਤ ਪੱਖੋਂ ਠੀਕ-ਠਾਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਵਿਆਹ-ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪੰਜ ਪੁੱਤਰ ਅਲੱਗ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਪਤੀ ਦੇ ਹੀ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰਾਝੋ ਪਿੱਤਰਕੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (ਪਰਿਵਾਰ, ਵਿਆਹ ਆਦਿ) ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਔਰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਰਾਝੋ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਔਰਤ ਮਿੰਦੋ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਪੰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਘੋਗੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਘੋਗਾ ਉਸ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਿੰਦੋ ਨਾਹਰੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ-ਬਾਹਰੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿੰਦੋ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਿੰਦੋ ਤੇ ਜੈਕੁਰ

ਦਾ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਸਮਝੌਤੇ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਕੌਲ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਇੱਕ ਸੀ ਦਰਿਆ' ਨਾਟਕ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਔਰਤਾਂ ਜਿੰਦ ਕੌਰ, ਉਸ ਦੀ ਧੀ (ਭੋਲਾਂ) ਤੇ ਨਵਦੀਪ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋਈਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ। ਜਿੰਦ ਕੌਰ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜਕੜੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਪਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦਿਉਰ ਕਰਮੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਭੋਲਾਂ ਉਸ ਦੀ ਧੀ ਉਸ ਦੇ ਚਾਚੇ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ ਚੰਗੀ ਵਿੱਦਿਆ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਦੇ ਨਾਂ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਪਿਉ ਉਸ ਨੂੰ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਦੇਵੇ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤੀਜੀ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰ ਨਵਦੀਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਉਮੀਦ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਾਰਜ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਲੇਕਿਨ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਪਿੱਤਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਕਰਮਵੀਰ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਕੇ ਪਿੱਛੇ ਹਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਵਦੀਪ : ਜੋ ਤੂੰ ਕਹੇਂਗਾ, ਉਹੀ ਕਰ ਲਵਾਂਗੀ।

ਕਰਮਵੀਰ : ਕਿਉਂ ? ਮੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਐ ਆਪਾਂ ਮਨ ਦੇ ਵਹਿਣਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੀ ਵਹੀਏ ਨਵਦੀਪ ! ਇਹ ਨਾ ਸਮਝੀਂ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ... (ਪਿਆਰ ਨੀ ਕਰਦਾ ਵਾਕੰਸ਼ ਬਿਨ ਕਿਹਾਂ ਹੀ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ) ਤੇਰੇ ਵਰਗੀ ਕੁੜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਸਾਥ ਤਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਘਰ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ...। [11]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿੱਚ ਦਫ਼ਨ ਕਰਕੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਭੋਗਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ।

ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰੁਤਬੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਿੰਨੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਰੋਹ ਤੇ ਗ਼ੁੱਸੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਤੇ ਇਹ ਗ਼ੁੱਸਾ ਤੇ ਰੋਹ ਜੈਕੁਰ ਤੇ ਮਿੰਦੋ ਵਾਂਗ ਪਿੱਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਸੀਤੋ, ਦਾਨੀ, ਮਰਾਝੋ, ਜਿੰਦ ਕੌਰ, ਭੋਲਾਂ ਅਤੇ ਨਵਦੀਪ ਵਾਂਗ ਧੀਮੇ ਜਿਹੇ ਰੋਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਬ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1 ਅਰਵਿੰਦ ਜੈਨ, **ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਜ਼ਾ**, ਪੰਨਾ-11

2 ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ, 'ਹੰਸ ਕੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਉਡਾਨ', ਰਾਜੇਂਦਰ ਯਾਦਵ, ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ, ਅਭੈ ਕੁਮਾਰ ਦੂਬੇ, **ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਕੇ ਨਏ ਰੂਪ**, ਪੰਨਾ-16

3 ਪ੍ਰਭਾ ਖੇਤਾਨ, **ਉਪਨਿਵੇਸ਼ ਮੇਂ ਇਸਤਰੀ**, ਪੰਨਾ-41

4 ਜਾਨ ਸਟੂਅਰਟ ਮਿਲ, **ਇਸਤਰੀਓਂ ਕੀ ਪਰਾਧੀਨਤਾ**, ਪੰਨਾ-52

5 ਜੁਈ ਪਾਲੇਕਰ, ਅਨੁਵਾਦਕ ਕੀ ਔਰ ਸੇ, ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ, ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ, (ਅਨੁ.) ਜੁਈ ਪਾਲੇਕਰ, ਪੰਨਾ-12

6 ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)**, ਪੰਨਾ 110-111

7 ਗਿਆਨੇਂਦਰ ਰਾਵਤ, **ਕੰਸ ਸਮਾਜ ਮੇਂ ਔਰਤ**, ਪੰਨਾ-12

8 ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ, (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)**, ਪੰਨੇ 125-126

9 ਉਹੀ, **ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)**, ਪੰਨਾ-40

10 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-62

11 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-153

ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ

ਪਰਮਜੀਤ ਕੁਮਾਰੀ

ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਉਪਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿੰਨਾ ਅਮੀਰ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਭਾਚਾਰ/ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ ਝੁੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਦੇਣ ਕੰਦ-ਮੂਲ ਖਾ ਕੇ ਪੇਟ ਭਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨਿਰਵਾਹ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਝੀ ਆਉਂਦੀ ਗਈ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਪਹਿਲਾਂ ਗੋਤ, ਕਬੀਲੇ, ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕੌਮ ਬਣਦੇ ਗਏ।

ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਮਿਊਨ ਸਮਾਜ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਤਪਾਦਨ ਇੰਨਾ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਵਰਗ ਅੰਗਰੇਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਾਸ' ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਦਰਜਾ, ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਜਮਾਤ, ਰੁਤਬਾ, ਮਰਤਬਾ ਆਦਿ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਗ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਈ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਰਗ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲੋੜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਉਤਪਾਦਨ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਭਾਵ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਸਕਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਵੱਧਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਨਿਜੀ ਸੰਪਤੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜਮਾਤਾਂ ਕੇਵਲ ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[1] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਿਜੀ ਸੰਪਤੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹੋੜ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ।

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਤ ਹਨ ਕਿਸੇ ਵਰਗ ਦੇ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕੇ, ਰੁਚੀਆਂ, ਧਨ-ਸੰਪਤੀ, ਸਿੱਖਿਆ, ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਅਤੇ ਵੰਸ਼ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਕਸਾਰਤਾਂ ਜਾਂ ਇਕਮਿਕਤਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਲਟਨ ਐਮ.ਜਾਰਡਨ ਲਿਖਦੇ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਉਸ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਿਠਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੱਵਸ਼ਕ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਧਨ, ਆਮਦਨ, ਵਿਵਸਾਇਕ ਪੱਧਰ, ਸਮੁਦਾਇਕ ਸਕਤੀ, ਦਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ, ਉਪਭੋਗ ਦਾ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆਂ।[2]

ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਨਿਜੀ ਮਾਲਕੀ ਹੀ ਉਹ ਆਰਥਕ ਆਧਾਰ ਹੈ ਜੋ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਉਤਪਾਦਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ, ਨਿਜੀ ਸੰਪਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧੇ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਲੈਣ ਦੀ ਹੋੜ

ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ, ਮਿਹਨਤਕਸ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਦੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਚੂਸਦੇ ਹਨ/ਸਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਦੋ ਵਰਗ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੋਸ਼ਿਕ ਵਰਗ (ਮਾਲਿਕ ਵਰਗ) ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ (ਜਿੰਨਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਘਸੁੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ) ਇਹ ਵਰਗ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਕੋਲ ਨਿਜੀ ਸੰਪਤੀ ਸੀ ਉਹ ਗੁਲਾਮਾਂ ਦੀ ਖਰੀਦ-ਫਰੋਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਲਾਮਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਨਿਜੀ ਸੰਪਤੀ ਵਿੱਚ ਇਜਾਫ਼ਾ ਕਰਦੇ ਸਨ । ਗੁਲਾਮ ਵੀ ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕਾਂ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ । ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕ ਅੱਗੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚ ਵੀ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੰਤਾਨ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ।

ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਗੁਲਾਮ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਠੀਕ ਸੀ ਪਰ ਜਿਆਦਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਬਸ ਕਿਸਾਨਾਂ ਕੋਲ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਟੁਕੜਾ ਭੂਮੀ ਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਪੇਟ ਭਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੇਤਨ ਦੇ ਜਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਕੰਮ ਧੰਦੇ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਜਿਮੀਂਦਾਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਯੁੱਗ/ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਹੀ ਕੇਵਲ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਮਜਦੂਰ ਵਰਗ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਿਰਬਾਹ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਪਾਸ ਵੇਚਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਨਕਦ ਪੂੰਜੀ ਜਾਂ ਮੁਦਰਾ ਦਾ ਚਲਣ ਹੋਇਆ। ਮੈਨੂੰਫੈਕਚਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਉਦਯੋਗ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ। ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਨੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲੈ ਆਂਦੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਜਾਰੇਦਾਰ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨੀਕੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਕਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੜਤਾਲ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਤੀਜਾ ਵਰਗ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੱਧਵਰਗ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ 'ਪੈਟੀਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ'[3] ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪੈਟੀਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਵਰਗ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਕਿਰਤੀ (ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ) ਦੀ ਤ੍ਰਰਾਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੇਚਦਾ ਹੈ ਇਹ ਬੌਧਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਜਰੂਰੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਤਪਾਦਨ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਜਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ (1) ਬੁਰਜੂਆ (ਪੂੰਜੀਪਤੀ) (2) ਮੱਧਵਰਗ (ਪੈਟੀਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ) (3) ਨਿਮਨਵਰਗ (ਮਜ਼ਦੂਰ) ਵਿੱਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਯਸ਼ਪਾਲ ਮੱਧਵਰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ । ਮੱਧ ਵਰਗ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੰਚ ਮੇਲ ਖਿਚੜੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਮੋਟਰਾਂ ਅਤੇ

ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਬੰਗਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟ ਆਚਰਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਅੰਗ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਵੀ ਕੇਵਲ ਚਿੱਟ ਕੱਪੜੀਏ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਅਤ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਵਰਗ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਜਿੰਨੀ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੈ ਉੱਨੀ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਆਸਤ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਉੱਚ ਵਰਗ ਨੂੰ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਰੋਟੀ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਤੋਂ ਕਦੇ ਨਾ ਮੁਕਤੀ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ ਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਵੀ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਵੀ ਇਹੀ ਵਰਗ ਹੈ।[4]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੱਧ ਵਰਗ ਅਜਿਹਾ ਵਰਗ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਰੇ ਕਾਰਣਾ ਕਰਕੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਵਰਗਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਗ ਆਤਮਨਿਰਭਰ, ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂੰਝਣ ਲਈ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ, ਅਗਵਾਹੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਦਿ ਗੁਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਧਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਿਤਣ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮੱਧਵਰਗ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਨਾਲ ਅਮੀਰ ਹੋਰ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਹੋਰ ਗਰੀਬ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰਾ ਪਸਰਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਆਰ.ਬੀ.ਮੈਕਲਮ, ਏ.ਪੀ.ਸੈਪਟੂਲਿਨ, ਡਾ. ਵੀਣਾ ਗੌਤਮ, ਡਾ. ਸਿਆਮ ਸੁੰਦਰ ਘੋਸ਼ ਅਤੇ ਹੇਮ ਰਾਜ ਨਿਰਮਮ ਆਦਿ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮੱਧਵਰਗ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ ਕੀਤਾ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਆਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਤ ਵੰਡ ਹੈ । (1) ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ (2) ਮੱਧ-ਮੱਧਵਰਗ (3) ਨਿਮਨ-ਮੱਧਵਰਗ

ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗ ਨਾਲ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਉਦਯੋਗਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਆਈ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈ । ਘਰੇਲੂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਦਯੋਗਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜਿਆਦਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਵਾਧੂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਖਪਤ ਲਈ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਜਿਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਥੇ ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ। ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਜੀ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਨਿਆਂ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਵ ਲਿਆਂਦਾ ਅਤੇ ਇਥੇ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਉਦਯੋਗ ਲਗਾਏ ਜਿਸ ਦੇ ਬੁਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਕਾਰਤਮਕ ਨਤੀਜੇ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਵਰਗ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਉਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਰਾਜਸਾਹੀਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਸਭ ਨੇ ਇੱਕਠੇ ਹੋ ਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ।

ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪੰਜ ਸਾਲਾਂ ਯੋਜਨਾ, ਵਧੀਆ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਤਕਨੀਕੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਵੱਡੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਆਵਾਜਾਈ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੀਆ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਪੂਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਵਰਗ, ਮੱਧ ਵਰਗ, ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦਾ ਹੀ ਹੋਇਆ।

ਮੱਧਵਰਗ ਤਿੰਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ, ਚੇਤਨ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਰਗ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਰੁਤਬੇ, ਮਾਣ-ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਆਦਿ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਿੰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਧਨ-ਸੰਪਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਉੱਚ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਤਿਬ੍ਰ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤਰਾਸ਼ਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਮਨੋਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ, ਤੰਗੀਆਂ-ਤਰੁਸ਼ੀਆਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦਾ (ਉਲਝਣਾਵਾਂ) ਨੂੰ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਬਾਬਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਆਈ.ਸੀ.ਨੰਦਾ, ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਹਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਦਵਿੰਦਰ ਦਮਨ, ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਆਦਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੱਧਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਵੰਦਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਆਧਾਰ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਕੁਝ ਇੱਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੂਖਮ ਸੋਚ ਦਾ ਧਾਰਨੀ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਧੱਕੇ ਹੋਏ ਅਣਗੌਲੇ, ਅਣਹੋਏ, ਜ਼ਰਿਆ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬਖ਼ਸਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਲੁਕੀਆਂ ਚੋਰ ਮੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ, ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਲੋਕਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਬਣ ਚੁੱਕੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਰਲ ਕੋਟੀਆਂ ਰਾਹੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਧੱਕਦੀ ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।[5]

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਹੱਕ' ਰਾਹੀ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਵੇਕਲੀ, ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣਾ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮਾਏਦਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਬਦਲਾਵ, ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਕਸਬਿਆਂ ਦਾ ਸਹਿਜੇ ਸਹਿਜੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ, ਬਾਗਾਂ ਦੇ ਕੱਟਣ ਨਾਲ ਮੱਨੁਖ ਦਾ ਹੌਲੇ-ਹੌਲੇ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਪਦਾਰਥ ਹੋਂਦ

ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੱਕ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਤਰਾਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਵਰਤਮਾਨ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਪਿੰਡ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਨਿਮਨ ਮੱਧ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਰੁਖ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਜਾਂ ਛੋਟਾ-ਮੋਟਾ ਕਿੱਤਾ, ਰਿਕਸ਼ਾ ਆਦਿ ਚਲਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਦਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਤੋਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪੇਂਡੂ ਨਿਮਨ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ ਵਰਗ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀਆਂ ਜਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਚਾਹੇ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਮੰਡੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗਵਾਕੇ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬੀਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ... ਤੇ ਕੁੜੀ-ਯ੍ਹਾਵੀਆਂ ਸ਼ਹਿਰਨਾਂ ਏਦਾਂ 'ਵਾਜ ਮਾਰਨੀਆਂ... (ਸਾਂਗ ਲਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ) ਓਹ ਰਿਕਸ਼ਾ!. .. ਜਿਵੇਂ ਬੰਦਾ ਬੰਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਰਿਕਸ਼ਾ ਹੋਵੇ![6]

ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਵ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਗੀਰਦਾਰ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚਲੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਾਂਝ ਖੇਰੂ-ਖੇਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਾਂ ਨਿਮਨ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਕੋਈ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਅੰਦਰ ਕੇਵਲ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੋਣ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਨਿਕੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ! ਕੋਈ ਪੰਜ ਸੱਤ ਸੌ ਸੂ ਨਈ੍ਹਂ...! ਰੁਪਈਆ ਪੂਰਾ ਹਜਾਰ ਚਾਹਿਦੈ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਅਡਵਾਂਸ ...! ਜੇ ਤੇਰੇ ਤੋਂ ਨਈ੍ਹਂ ਬਣਦਾ ਤਾਂ ਸਾਫ ਦੱਸ... ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਅਸਾਮੀਆਂ ਹੈਗੀਆਂ । ਤੁਹਾਡੀ ਬਿਰਾਦਰੀ ਦਾ ਉਹ ਕਾਲਾ ... ਜਿਦ੍ਹਾ ਭਰਾ ਮਿਊਂਸਪਲ 'ਚ ਜਮਾਂਦਾਰ ਏ... ਉਹ ਬਾਰਾਂ ਸੌ ਕਹਿ ਗਿਆ ਮੈਨੂੰ ... ![7]

ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਨਿਮਨ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੁੱਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਨਿਚੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸ ਨਾਲ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਮਨ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡਣਾ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਸਰੀਰਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਇੱਕ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਨਿਕੂ : ... ਪਰ ਕੋਈ ਨਈ੍ਹਂ...! ਨਿੱਕੂ ਸਿੰਘ (ਆਪਦੀ ਹਿੱਕ ਠੋਕਦਾ ਹੋਇਆ) ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਲ ਤੇ ਵਿਆਜ ਦੋਵੇਂ ਕੱਠੇ ਲੈਣੇ ਆਉਂਦੇ ਆ...! ਕੋਈ ਨਈ੍ਹਂ ਬੀਰਾ ਸਿੰਹਾ ਪੈਸਾ ਤੇ ਤੂੰ ਕੋਈ ਦੇਣ ਨਈ੍ਹਂ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਅੱਗ ਚ ਸਾਨੂੰ ਹੱਥ ਤੇ ਸੇਕ ਲੈਣ ਦੇ ...! ਏਨਾ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਹੱਕ ਬਣਦਾ ਏ...![8]

ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਜਿਆਦਾਤਰ ਦੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਅਧਾਰਤ ਸਮਾਜ ਹਨ ਕੁਝ ਇਕ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਜਾਤ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਅਧਾਰਤ ਵੀ ਹਨ । ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੋਹਰੀ ਵਰਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਧਾਰਤ ਹਨ। ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ

ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਮੱਧਵਰਗ ਵਿੱਚ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਹੀ ਲੋਕ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣ ਲਈ ਜੱਦੋ-ਜ਼ਹਿਦ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੱਤਪਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਚਾਹੇ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾਂ ਹੋਵੇ ਹਰ ਵਰਗ ਅੰਦਰ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਕਹਿਲਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕੁੱਟ-ਕੁੱਟ ਦੇ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਨਿਗੁਣੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਸ਼ਾਹ, ਮਾਲਕ, ਕਹਿਲਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉਛਾਲੇ ਮਾਰਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਬੀਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ... ਪਰ ਇਹ ਵੀਹ ਦਿਨ... ਇਹ ਵੀਹ ਦਿਨ ਤੇ ਮੇਰਾ ਸੁਰਗ ਐ ! ਦੀਪੋ !. .. ਇਹ ਤੇ ਮੇਰਾ ਸੁਰਗ ਐ ! ਜਦ ਫੜੀ ਭਰ ਕੇ ਮੈਂ ਮੰਡੀ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਪਾਂਡੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ... ਬੀਰੇ ਸ਼ਾਹ ਆ ਗਿਆ ਜੇ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੀਹ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਮੈਂ ਠੇਕੇਦਾਰ ਹੁੰਨਾਂ ... ਵੀਹ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਹ ਹੁੰਦਾ ਮੈਂ ![9]

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਨੇ ਹੱਕ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਫੈਲੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨਸ਼ੇਖੋਰੀ, ਟਿਕਟ ਬੈਲਕੀ, ਚੋਰੀ-ਚਕਾਰੀ ਅਤੇ ਛੁਰੀਮਾਰੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੀ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦੇ ਸਗੋਂ ਆਰਥਿਕ ਨਿਘਾਰ, ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣਾ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨੀਵੇਂ ਰਹਿਣ ਦੀ ਤਾੜਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਰਾਧੀ ਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦ ਭਾਫ਼ ਨੂੰ ਬਰਤਨ ਅੰਦਰ ਦਬਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਅਜਿਹੀ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਵਿਅਕਤੀ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਹੀ ਦੀ ਕੋਈ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੱਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਾਤਰ ਗੋਗਾ, ਰਾਜੂ, ਬਚਨਾਂ, ਸ਼ੀਰਾ ਆਦਿ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਨ । ਗੋਗਾ : ਚੱਕੀ ਪੀਹੀਏ ... ਜਾਂ ਫਾਹੇ ਲੱਗੀਏ ... ਕੀ ਫਰਕ ਪੈਂਦਾ ਏ ...? ਪਰ ਇੱਕ ਗੱਲ ਗੋਗੇ ਨੇ ਸੋਚ ਲਈ ਏ...ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਜੀਣਾ ਏ... ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਜੀਣਾ ...! ਬਹੁਤ ਜੀਅ ਲਿਆ ਏ ... ਰੀਂਅ ਰੀਂਅ ਕਰਕੇ ...![10]

ਵਰਗਗਤ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਮੱਧਵਰਗ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੜ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਇੱਛੁਕ ਹਨ ਉਹ ਹੇਠਲੀ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਉੱਤਲੀ ਹੇਠਾਂ ਕਰਨ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਬਦਲਾਵ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹਾਮੀ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਤੋੜਵਾਈਆਂ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਮੱਧਵਰਗ, ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨੌਕਰ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੁੱਖ ਸਹੂਲਤਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੰਢਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਭ ਕੁਝ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ। (ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ) ਸੂਰਜ ਏਧਰੋਂ ਨਝ੍ਹੀਂ ਓਧਰੋਂ ਚੜ੍ਹੇ...! ਮੈਨੂੰ ਕਾਰਖਾਨੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਨਾ ਜਾਣਾ ਪਏ ... ਮੈਂ ਲੰਬੜਾਂ ਦੀ ਪਾਲੀ ਵਾਙੂੰ, ਬੈਠਕ 'ਚ ਬਹਿ ਕੇ ਰੇਡੂਏ 'ਤੇ ਗਾਣੇ ਸੁਣਾਂ...! ਜਾਂ ਜ਼ੈਲਦਾਰਾਂ ਦੀ ਛੋਟੀ ਵਾਙੂੰ ਰਿਕਸ਼ੇ 'ਤੇ ਬਹਿ ਕੇ ਫਿਲਮ ਵੇਖਣ ਜਾਂਵਾਂ...! ਪਾਉਡਰ ਲਿਪਸਟਿਕ ਲਾਵਾਂ... ਚਮਕਦਾ ਸੂਟ ਪਾਵਾਂ ...! ਉੱਚੀ ਅੱਡੀ ਵਾਲੀ ਜੁੱਤੀ... ਕਾਲੀ ਸਿਤਾਰਿਆਂ ਵਾਲੀ ਚੁੰਨੀ...! ਤੇ

ਵੀਰਾ ਮੇਰਾ, ਏਸ ਬਾਗ਼ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇ ...! ਸਭ ਕੁਝ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ... ਸਭ ਕੁਝ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ ...! ਸੂਰਜ ਏਧਰੋਂ ਨਈਂ ਓਧਰੋਂ ਚੜ੍ਹੇ।[11]

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਨਾਟਕ 'ਤਸਵੀਰਾਂ' ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਬਾਖੂਬੀ ਚਿੱਤਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ, ਉਸਦੀ ਫ਼ੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਬਾਰੇ ਤੇ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਝੰਜਟਾਂ ਅਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ, ਉਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਖੜੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਖਤਰਨਾਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।[12]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧਵਰਗ ਜੋ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੰਢਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਮੰਡੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਹਰ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੋਲਜੀਕਲ ਚੀਜ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੋਇਆ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ ਅੱਜ ਵੀ ਉਹੀ ਰੂੜੀਵਾਦੀ, ਦਕੀਆਨੂਸੀ ਪਿੱਤਰਤੰਤਰ ਦੀ ਗੁਲਾਮ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਵੀ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਰੂੜੀਆਂ, ਮਨੌਤਾ ਘਰ ਕਰੀ ਬੈਠੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ, ਅੰਤਰ-ਜਾਤੀ, ਅੰਤਰ-ਜਮਾਤੀ ਵਿਆਹ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਬੜੀ ਨਾਮੋਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੱਧਵਰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉੱਚੇ ਰੁਤਬੇ, ਮਾਨ-ਸਨਮਾਨ ਨੂੰ ਠੇਸ ਲਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਰਾਦਰੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੇਠੀ ਹੋਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ।
ਈਸ਼ਵਰ : ਘਰਦਿਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਇਹਨੇ ਵਿਆਹ ਕਰਾ ਲਿਆ ... ਇਕ ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫਰ ਨਾਲ !... ਵਾਹ... ਕਿੱਥੇ ਡਾਕਟਰ ਤੇ ਕਿੱਥੇ ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫਰ ! ਉਹ ਵੀ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦਾ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਜਾਤ ਦਾ ! ....ਕਿੰਨੇ ਰੋਏ ਪਿੱਟੇ ਸੀ ਮੰਮੀ ? ਕਿੰਨਾ ਗੁੱਸਾ ਹੋਏ ਸੀ ਡੈਡੀ ? ... ਤੇ ਇਹਦਾ ਇਕੋ ਨੰਨਾ ... ਆਈ ਲਵ ਹਿਮ । ਮੈਂ ਉਹਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਆਂ। ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਬਿਨਾਂ ਨਈਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ... ਤੇ ਕਿੰਨੀ ਬਦਨਾਮੀ ਹੋਈ ਸੀ ਸਾਡੇ ਖਾਨਦਾਨ ਦੀ ! ... ਏਸ ਔਰਤ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖ਼ਰਾਬ ਕਰ ਲਈ ਉਹਦੇ ਪਿੱਛੇ ... ਵੱਡੀ ਹੁਨਰੀ । ... ਤੇ ਇਹਦੀਆਂ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਕਰਤੂਤਾਂ ਕਰਕੇ, ਏਸ ਬਦਨਾਮੀ ਕਰਕੇ ਮੇਰਾ ਹੁੰਦਾ-ਹੁੰਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾ ਹੋਇਆ ...।[13]

ਇਸ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਂਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਜਦੋਂ ਇਕਹਾਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਪਿੱਤਰਤੰਤਰੀ ਸੋਚ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਪਿੱਤਰਕੀ ਸੌਚ ਅਗਲੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਥੋਪਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਖੁਦ ਤਾਂ ਮਰਦਾਵੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈਆਂ ਮਾਣ, ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ, ਸੀਮਾਂਵਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਢਾਲਦੀ ਹੋਈ ਪਾਕ ਪਵਿੱਤਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਦੇਵੀ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਪਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਘਰ ਦੇ ਹਰ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਨਿਰਣਾ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦੂਜੀ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹੀ ਆਸ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਕੰਟਰੋਲ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨ 'ਤੇ ਵੀ ਪਿੱਤਰਕੀ ਸੋਚ ਭਾਰੂ ਰਹੇ ਇਸ ਲਈ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ

ਅੱਖ ਨਾਲ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ ਕਿ ਕਦੋਂ ਉਸ ’ਤੇ ਮਰਦਾਵੀ ਸੋਚ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਫੈਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਯੋਗ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਸਮਝਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਮਰਨ : ... ਤੇ ਮੇਰੀ ਭੈਣ ਦੇਵੀ! ਇਕੋ ਈ ਘਰ ’ਚ, ਇੱਕ ਛੁੱਟੜ ਤੇ ਇਕ ਕੁਆਰੀ! ... ਪਰ ਉਹ ਕੁਆਰੀ ਰਹੀ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਏ! ਉਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦੇਵੀ ਏ... ਸ਼ਾਕਸ਼ਤ ਦੇਵੀ! ... ਮੈਂ ਉਹਦਾ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਈ ਪੈਣਾ ਏ... ਜੋ ਭੈਣ ਜੀ ਕਹਿਣਗੇ, ਓਹੀ ਹੋਵੇਗਾ! ... ਇਹ ਚੰਦਾ ਮਰ ਜਾਣੀ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਈ ਨਈਂ ਸਕਦੀ। ਜੋ ਮੇਰੀ ਦੇਵੀ ਭੈਣ ਕਹੇਗੀ ਉਹੀ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਵੱਡੇ ਭੈਣ ਜੀ ਹੀ ਦੱਸਣਗੇ ... ਕੀ ਕਰਨਾ ਏਂ।[14]

ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਉਹ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਟਰੋਲ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਘਰ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ, ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਬਟਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਾਜ ਜਦੋਂ ਚਾਹੇ ਓਨ (ਚਾਲੂ) ਆਫ਼ (ਬੰਦ) ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸਭ ਕੁਝ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਟਰੋਲ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਪਦਾਰਥ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੀਆਂ ਇੱਛੁਕ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰੇ। ਈਸ਼ਵਰ : ਵਾਹ! ਵੈਰੀ ਇੰਟਰੈਸਟਿੰਗ ! ... ਤੁਹਾਡਾ ਮਤਲਬ ਏ ਕਿ ਮੋਬਾਇਲ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਘਰ ਦਾ ਰੀਮੋਟ ਕੰਟਰੋਲ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ।[15]

ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਉਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਔਰਤ ਜੋ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਅਹੁਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ ਆਪਣੇ ਉੱਚੇ ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਡੰਕਾ ਵਜਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਨੀਵੀਂ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਗੰਦਾ ਖ਼ੂਨ ਜਾਂ ਨਿਗੁਣਾ ਸਮਝਦੀਆਂ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਖੋਖਲੇਪਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਉਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਖਲਾਅ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਭਾਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸਹਾਰਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕੰਠ ਕਰਨ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ : ਠੀਕ ਐ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦੈ, ਮੇਰਾ ਬਲੱਡ ਪ੍ਰੈਸ਼ਰ ਵੱਧ ਰਿਹੈ ... ਮੈਨੂੰ ਪਾਠ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦੈ।[16] ਉਹ ਪਾਠ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦੀਆਂ ਪਰ ਹੁੰਦਾ ਕੇਵਲ ਤੋਤਾ ਰਟਨ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਕੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਉੱਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਸਾਂਤਚਿੱਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਹਉਮੈ ਮਾਣ, ਉਚ-ਰੁਤਬਾ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਹੀ ਭਾਵਨਾ ਕੁੱਟ ਕੁੱਟ ਕੇ ਭਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਹਨਾਂ ਚੀਜਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਉੱਚ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਾਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀ ਪਈ ਹੈ ।ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਉੱਚੇ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਝੂਠ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੋਗਲੇਪਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਜਦ ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਸਾਕ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਵਧੀਆ ਸਾਕ ਲੱਭਣ ਲਈ ਝੂਠ ਬੋਲਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੋਗਲੇਪਨ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਝੂਠ ਬੋਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕੌੜੀਆ ਸੱਚਾਈ ’ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ

ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਵਧੀਆ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪਨੀਰੀ ਇਸ ਦੋਗਲੇਪਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਕਿਸੇ ਗੱਲ 'ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਸਿਮਰਨ: ਬੱਚੇ, ਤੂੰ ਸਮਝਦੀ ਨਈਂ। ... ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਐ ... ਫਾਰਨ ਨਈਂ ਏਥੇ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਰਾਉਣ ਲਈ, ਸੌ ਝੂਠ ਬੋਲਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ ... ਕਈ ਓਹਲੇ ਰੱਖਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ![17]

ਮੁੱਢ ਕਦੀਮੀਂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਦ ਕੁੜੀ ਲਈ ਵਰ ਲੱਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਲਈ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਲੜਕਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮਾਨ-ਮਰਿਆਦਾ, ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕੁੜੀ ਦੀਆਂ ਮਨੋਇਛਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਘਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਇੱਕ ਔਰਤ 'ਤੇ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਔਰਤ ਜਦੋਂ ਕੁੜੀ ਲਈ ਵਰ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੀ ਕਿ ਕੁੜੀ ਲਈ ਇਹ ਵਰ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਰਹੇਗਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਲੜਕੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਅਧੂਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਮਾਨਸਿਕ ਆਤ੍ਰਿਪਤੀਆਂ, ਦਵੰਦ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਉਸ ਲੜਕੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਚਾਹ/ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਮਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਭੂਤਕਾਲੀ ਪਰਛਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੱਗੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹੈਂ ਨਿੱਜੀ ਸੋਚ ਦੇ ਮਹਿਲ ਉਸਾਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ । ਈਸ਼ਵਰ : ... ਹਾਂ, ਹੈ ਤੇ ਥੋੜਾ ਥੋੜਾ ਜਸਵੀਰ ਵਰਗਾ! ਅੱਖਾਂ ... ਨੱਕ ... ਅਸਮਾਨ ਵੱਲ ਵੇਖ ਰਿਹੈ ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਤੇ ਜਸਵੀਰ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ ਤੇ ਨਈਂ...? (ਉਨਮਾਦ ਵਿੱਚ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਹਿੱਕ ਨਾਲ ਲਾਉਂਦੀ ਹੋਈ) ... ਜਸਵੀਰ (ਇਕ ਪਲ ਓਸੇ ਖੁਮਾਰੀ, ਓਸੇ ਉਨਮਾਦ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਜਿਵੇਂ ਅਚਨਚੇਤ ਕਿਸੇ ਬੇਹੋਸ਼ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਹੋਸ਼ ਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ) ... ਉਫ਼ ... ਕੀ ਕਰ ਰਹੀ ਆਂ ਮੈਂ? ... ਕੀ ਸੋਚ ਰਹੀ ਆਂ? ...![18]

ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਲਗਾਤਾਰ ਗਿਰਾਵਟ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਉੱਥੇ ਹੁਣ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਦਰਾਰਾ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉਪੱਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਉਪਭੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਧੀਰਜ, ਆਦਿ ਖੰਭ ਲਾ ਕੇ ਉੱਡ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਹ! ਉਹ ... ਉਹ ਡੁਬਈ ਗਿਆ ਏ ਤੇ ਇਥੇ ਬਦਕਾਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਚੰਦਾ: ਵਾਹ! ਉਹ ... ਉਹ ਡੁਬਈ ਗਿਆ ਏ ਤੇ ਇਹ ਇਥੇ ਬਦਕਾਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।[19]

ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮੱਧ-ਮੱਧਵਰਗ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਭਾਲਦਾ ਹੈ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਘੋਖਦਾ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ । ਮੱਧ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ, ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਕੌਮ ਨੂੰ ਇੱਕ

ਬਰਾਬਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਕ ਬਰਾਬਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਲਈ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਰੁਤਬੇ ਦੀ ਤਲਬ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਠੇਸ ਲਗਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜੂਆ ਹੋਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਲੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਹੇਠਲੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰ ਕਦਮ ਤੇ ਮੱਧ-ਮੱਧਵਰਗ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮੱਧ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦ ਦਾ ਸਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ । ਸਿਮਰਨ : ... ਤੇ ਫਿਰ ਵਰਿੰਦਰ ਮੈਨੂੰ ਠੁੱਡਾਂ ਮਾਰ ਕੇ ਚਲਾ ਗਿਆ ... ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਔਰਤ ਲਈ ! ... ਕਿਸ ਦਾ ਕਸੂਰ ਸੀ ? ਵਰਿੰਦਰ ਦਾ ?... ਜਾਂ ਮੇਰਾ ? ... ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਮੇਰੇ 'ਚੋਂ ਮੇਰੇ ਖਾਨਦਾਨ ਦੇ ਨਕਲੀਪਣ ਦੀ ਬੋਅ ਆਉਂਦੀ ਏ। ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਤੁਸੀਂ ਵੱਡੇ ਲੋਕ ਜੇ, ਪਰ ਹੋਛੇ ! ਕਈ ਵਾਰ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ, ਵਰਿੰਦਰ ਖੁਦ ਨੂੰ ਛੋਟਾ-ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਸੀ ... ।[20]

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਹੱਕ' ਰਾਹੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਜੋ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੇਂਡੂ ਨਿਮਨ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਘਸੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਲੁੱਟਾ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਲੁੱਟ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੇਟ ਅੰਦਰ ਲਏ ਹੀ ਅਗਨੀ ਦੀ ਭੇਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਵਰਾਜਬੀਰ 'ਹੱਕ' ਤੇ ਇਕ ਮੈਟਾਫਰ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਦਾ ਕੀ ਹੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੀ ਉਪਲਬਧ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ 'ਤਸਵੀਰਾਂ' ਰਾਹੀ ਉਹ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਕਹਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮਰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਉਲਝਣਾ, ਦਵੰਦ, ਕੁਰੀਤੀਆਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਾਦੀ ਹੋਂਦ, ਉੱਚ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਦੋਗਲੇਪਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਇਕਲਾਪਣ, ਕੇਵਲ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਆਦਿ ਤੇ ਝਾਤ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤੱਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਏਂਗਲਜ਼, ਪਰਿਵਾਰ, **ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਰਾਜ**, ਪੰਨਾ-
2. ਮਿਲਟਨ ਐਮ ਜਾਰਡਨ, **ਸੋਸ਼ਲ ਕਲਾਸ ਇਨ ਅਮੈਰਿਕਨ ਸੋਸਾਇਟੀ**, ਪੰਨਾ-3
3. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼, **ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ**, ਪੰਨਾ-80
4. ਯਸ਼ਪਾਲ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਪੰਨਾ-20
5. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪਾ.) **ਮਿਥ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ**, ਪੰਨਾ-10
6. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**, ਪੰਨਾ-49
7. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**, ਪੰਨਾ-28

8. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**, ਪੰਨਾ-65
9. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**,ਪੰਨਾ-49
10. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**, ਪੰਨਾ-78
11. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਹੱਕ**, ਪੰਨਾ-42
12. ਪ੍ਰੋ. ਭਗਵਾਨ ਜ਼ੋਸ, ਜਿਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਗਲ ਵਿਚ ਪਟਾ ਪਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਏ
13. ਡਾ. ਹਰਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦਾ ਨਾਟ-ਪ੍ਰਬੰਧ**, ਪੰਨਾ-302
14. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-25, 26
15. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-83
16. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-33
17. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-64
18. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-78
19. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-41
20. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, **ਤਸਵੀਰਾਂ**, ਪੰਨਾ-69

ਖੋਜਾਰਥੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ : ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸੁਖਵੀਰ ਕੌਰ

ਨਾਟਕ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਲ, ਸੁਆਂਗ, ਨੌਟੰਕੀ ਆਦਿ ਗੁਣ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਾਟਕ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕਲਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਹਨ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਆਤਮਿਕ ਜੀਉਣ ਲਈ ਘਬਰਾਹਟ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਅਤੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਹਨ।[1] ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਟਕ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ, ਸਵੈ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਕਲਾ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਵੈ-ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਤਾਂ ਹੀ ਮੁਨਾਸਬ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਣਵੰਡੇ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਪਰਤਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਣਵੰਡੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਹੀ ਨਾਟ-ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਸਪਤ-ਸਿੰਧੂ ਇਲਾਕਾ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਹੜੱਪਾ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹੜੱਪਾ ਦੇ ਥੇਹ ਬਰਾਮਦ ਹੋਏ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੰਘੋਲ (ਉੱਚਾ ਪਿੰਡ) ਅਤੇ ਰੂਪ ਨਗਰ (ਰੋਪੜ) ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਖੁਦਾਈ ਵੀ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲਾ ਇਲਾਕਾ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਲਾਕੇ, ਹੱਦਾਂ, ਰਾਜ ਤੇ ਨਾਮ ਬਦਲਦੇ ਰਹੇ। ਅਣਵੰਡੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਲਾਕਾ ਵੀ ਬੜਾ ਲੰਬਾ ਚੌੜਾ ਸੀ। ਰਾਜਸਥਾਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਤੱਕ ਇਸ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਸਨ। ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਰਚੇ ਗਏ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ, ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ, ਬੀਰ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਆਦਿਕ ਉਦੈ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਰਵੱਈਏ ਸਦਕਾ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਪਰ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵੰਤ ਰਹੀ। ਫਿਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਜ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ 'ਚ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਹ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਮੇਤ ਹੋਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਨਿਕਾਸ-ਵਿਕਾਸ-ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਬਤ ਸਿਬਤੁਲ ਹਸਨ ਜ਼ੈਗਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਬੂਟੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਬਹੁੰ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪੁੰਗਰਿਆ, ਇਸਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਰੀਤ ਨੇ ਪਾਣੀ ਦਿੱਤਾ। ਟੈਕਸਿਲਾ ਦੀ ਇਲਮੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਪਿਉਂਦ ਲੱਗੀ। ਤਮਾਸ਼ਾ, ਨਕਲ,

> ਰਾਸ ਤੇ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਆਹੇ। ਪਰ ਅੱਜ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਵਿਚ ਮੁੱਢ ਬੱਝਾ ਤੇ ਪਹਿਲਾ ਨਾਟਕ 1899 ਈ. ਵਿਚ ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਤਰਜਮਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ 'ਸ਼ੰਕੁਤਲਾ' ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਰਚਿਤਕਾਰ ਕਾਲੀਦਾਸੀਂ ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਜੀਉਂਦਾ ਪਾਤਰ ਸੀ। ਏਸ ਮਗਰੋਂ ਡਰਾਮੇ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਆ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਨੰਦਾ ਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੋਧੀ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਗੀਤ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਪੀਡੀ-ਥੀਂਦੀ ਗਈ।[2]

ਇਸਲਾਮ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ, ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਰਦੂ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸੱਯਦ ਆਗਾ ਹਸਨ ਅਮਾਨਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਇੰਦਰ ਸਭਾ' ਉਸਦੀ ਰੌਚਕ ਰਚਨਾ ਸੀ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੇਡੀਓ ਇਕਾਂਗੀਕਾਰ ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਰਾਜ ਆਉਂਦਿਆਂ ਈ ਪੁਰਾਣੇ ਹਿੰਦੂ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਲਾ ਉਤੇ ਜ਼ਰਬ ਪਈ ਤੇ ਰਾਮ-ਲੀਲਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਹੋਰ ਨਾਟਕ ਬਹੁਤ ਅਗਾਂਹ ਨਾ ਵਧ ਸਕੇ। ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰਲੇ ਦੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੇ ਫੇਰ ਦਿਨ ਫਿਰੇ ਤੇ ਅਵਧ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਵਾਜਦ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪ ਅਮਾਨਤ ਲਖਨਵੀਂ ਦੇ 'ਇੰਦਰ ਸਭਾ' ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ ਤੇ ਡਰਾਮੇ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਕੀਤੀ। ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਵੀ ਕਈ ਰਾਗ-ਰਾਸਾਂ ਖੇਡੀਆਂ।[3] ਨੂਰ ਇਲਾਹੀ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਉਮਰ ਅਨਸਾਰ ਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁੱਖ-ਸ਼ੀਅਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜ਼ ਨੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉਰਦੂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਵਾਜਦ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ 'ਇੰਦਰ ਸਭਾ' ਦੇ ਰਿਵਾਜ਼ ਨੇ ਇਸ ਕਲਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਰਾਹ ਕੱਢੀ।[4] ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਉਰਦੂ ਡਰਾਮਾ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਜੋ ਪਾਰਸੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮੰਚ ਤੇ ਖੇਡਿਆ ਗਿਆ। 1935-36 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਾਤਾਰ ਰੇਡੀਓ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਉਰਦੂ ਡਰਾਮੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ। ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਨ ਜੋ ਵਕਤ-ਦਰ-ਵਕਤ ਘੱਟਦੀ ਗਈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਲੋਕ ਇਸ ਕਲਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰਨ ਲੱਗ ਪਏ।

1849 ਈ. ਵਿੱਚ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਦਾ ਬਾਕੀ ਹਿੱਸਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠਾਂ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਿੱਖਿਆ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਡਰਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਲਥਾਇਆ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਭਾਰਤੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਨਾਟਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵੀ ਮੁੱਢ ਬੱਝ ਗਿਆ। 1910-11 ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਦੋ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਥੀਏਟਰ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਇਕ ਆਗਾ ਹਸ਼ਰ ਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਾਸਟਰ ਰਹਿਮਤ ਦਾ। ਦੋਵੇਂ ਥੇਟਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਨਾਟਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚ-ਵਿਚਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਝਾਕੀਆਂ ਵੀ ਖੇਡਦੇ ਸਨ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ 'ਚੰਦਰ ਹਰੀ' ਜੋ 1909 ਵਿਚ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਇਆ, ਪਾਰਸੀ ਥੀਏਟਰ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸੀ।[5] ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨੱਕੜਵਾਦੀ ਨੋਰਾ ਰਿਚਰਡ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਇਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਓਪਨ ਏਅਰ ਥੀਏਟਰ (Open Air Theatre) ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਨੋਰਾ ਰਿਚਰਡ ਨੇ ਦੇਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਖੇਡਣ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਉਤੇ ਦੇਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਟ-ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਈ.ਸੀ.ਨੰਦਾ ਦਾ 'ਦੁਲਹਨ', ਐਸ.ਐਸ. ਭਟਨਾਗਰ ਦਾ 'ਕਰਾਮਾਤ' ਅਤੇ ਰਾਜਿੰਦਰ ਲਾਲ ਸਾਹਨੀ ਦਾ 'ਦੀਨੇ ਦੀ ਬਰਾਤ' ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੇਂ ਇਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ। ਨੋਰਾ ਰਿਚਰਡ ਦਾ ਨਾਟਕ ਸੰਬੰਧੀ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਨਾਟਕੀ ਹੁਨਰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਖਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਹਿਣਾ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮਾ ਦੀ ਸਿਨਫ਼ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਜੋ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ, ਪਿੜਾਂ ਵਿੱਚ, ਮੇਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕ -ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਨੋਰਾ ਰਿਚਰਡ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਇਹ ਸਿਨਫ਼ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ ਨੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਡਰਾਮੇ ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਡਰਾਮੇ ਸਟੇਜ ਰਾਹੀਂ ਸਫਲਤਾਪੂਰਵਕ ਖੇਡੇ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਫਿਰੋਜ਼ਦੀਨ ਸ਼ਰਫ਼ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਹੀਰ ਸਿਆਲ' ਮਹੱਤਵਪਰਨ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਦੂਜਾ ਨਾਮ ਜੋਸ਼ੂਆ ਫ਼ਜ਼ਲਦੀਨ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ: 'ਮੁੰਡੇ ਦਾ ਮੁੱਲ', 'ਦਿਹਾਤੀ ਤਲਵਾਰ', 'ਜੈਲਦਾਰ', 'ਮਰਦ', 'ਗਮਨਾਕ' ਅਤੇ 'ਪਿੰਡ ਦੇ ਚੌਧਰੀ' ਆਦਿ। ਕੁਝ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਰਤ-ਪਾਕਿ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੋਹਾਂ ਪੰਜਾਬਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ।

1947 'ਚ ਹੋਈ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਪਿੱਛੋਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਸਾਰਾ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਨ। ਇਹ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਰਾਤ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਦਿਨ ਤੱਕ ਚਲਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਆਮ ਕਰਕੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਂਵਾਲ, ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ, ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ, ਮਿਰਜ਼ਾ ਸਾਹਿਬਾ, ਲੈਲਾ ਮਜਨੂੰ, ਕੀਮਾ ਮਲਕੀ, ਸ਼ੀਰੀ ਫਰਹਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ। ਅਸਹਾਕ ਫਰੀਦੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਡਰਾਮਾਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਰਲਕੇ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰੱਖਿਆ। ਉਸਨੇ ਬਹਾਵਲਪੁਰ, ਮਹੀਵਾਲ, ਮੁਜ਼ੱਫ਼ਰਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਮੁਲਤਾਨ ਆਦਿ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਸਨੇ ਆਪਣਾ ਗਰੁੱਪ ਬਣਾਕੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਚੱਲਦਾ ਰੱਖਿਆ। ਦੂਜਾ 1947 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਲਾਹੌਰ ਰੇਡੀਓ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮੇ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸੋ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ

ਕਿ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਪਿਰਤ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਡਰਾਮੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ। ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ, ਆਗਾ ਅਸ਼ਰਫ ਤੇ ਅਸ਼ਫਾਕ ਅਹਿਮਦ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਡਰਾਮਾਨਿਗਾਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਡਰਾਮੇ ਲਿਖੇ ਜੋ ਰੇਡੀਓ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਸੰਨ 1957 ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡਰਾਮਿਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ 'ਹਵਾ ਦੇ ਹਉਕੇ' ਸੀ। ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਡਰਾਮਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਸੂਰਜਮੁਖੀ' 1970 ਵਿਚ ਛਪਿਆ। ਫਿਰ 'ਬੋਲ ਮਿੱਟੀ ਦਿਆ ਬਾਵਿਆ' ਤੇ 'ਕਾਲਾ ਪੱਤਣ' ਵਿਚ ਪੰਜ-ਪੰਜ ਨਾਟਕ ਛਪੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਗਾ ਅਸ਼ਰਫ਼ ਦੇ 'ਨਿੰਮ੍ਹਾ ਨਿੰਮ੍ਹਾ ਦੀਵਾ ਬਲੇ' (1963), 'ਧਰਤੀ ਦੀਆਂ ਰੇਖਾ' (1964), 'ਬੱਦਲਾਂ ਦੀ ਛਾਂ' (1967), ਅਸ਼ਫ਼ਾਕ ਅਹਿਮਦ ਦਾ 'ਟਾਹਲੀ ਦੇ ਥੱਲੇ' (1960) ਫ਼ਖਰ ਜ਼ਮਾਂ ਦੇ 'ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ' (1969) ਅਤੇ 'ਵਣ ਦਾ ਬੂਟਾ' (1970) ਆਦਿ ਡਰਾਮਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਫਕਤ ਤਨਵੀਰ ਮਿਰਜ਼ਾ (ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ), ਸਲੀਮ ਖ਼ਾਂ ਗਿੰਮੀ (ਫੁੱਲ ਮੋਤੀਏ ਦੇ), ਚੀਚੀ ਸ਼ਾਹ (ਮੁਹੱਬਤ ਖਾਂ ਸੋਮਰੀ), ਸ਼ਾਹਬਾਜ਼ ਮਲਕ (ਤਵੀਤ, ਧੁੰਆਂ ਰੌਲੀ, ਉੱਚੇ ਨਗ, ਇਕ ਤੇ ਕਈ, ਵਣਜਾਰੇ), ਹੁਸਨ ਇਰਾਨੀ (ਢਲਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ), ਰਿਆਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ (ਦਿਲਾਂ ਦੀ ਚਾਨਣੀ), ਨਜ਼ਰ ਕੁਰੈਸ਼ੀ (ਚਲਿੱਤਰ), ਮਹੁੰਮਦ ਸਦੀਕ (ਸਪੇਰਾ) ਆਦਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਸ਼ਰੀ ਡਰਾਮੇ ਦੀ ਸਿਨਫ਼ ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਖ ਇਕਬਾਲ, ਸੁਲਤਾਨ ਅਲੀ ਖੋਸਟ, ਬਾਨੋ ਕੁਦਸੀਆ, ਨਵਾਜ਼, ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ, ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ, ਰਿਆਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, ਫ਼ਖ਼ਰਜ਼ਮਾ, ਹਨੀਫ਼ ਚੌਧਰੀ, ਮੁਨੀਰ ਨਿਆਜ਼ੀ, ਮੁਹਤਰਮਾ ਸ਼ਕੀਲਾ ਜ਼ਮਾਲ, ਨਸੀਰ ਅਨਵਰ, ਸਜਾਦ ਅਨਵਰ, ਮਨੂੰ ਭਾਈ, ਮੁਹਤਰਮਾ ਰੇਖਾ ਇਕਬਾਲ ਤੇ ਹਸਨ ਇਰਾਨੀ ਆਦਿ ਨੇ ਚੌਖਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਆਗਾ ਅਬਦੁਲ ਹਮੀਦ ਦਾ 'ਕਰੀਮੇ ਦੀ ਮਾਂ' ਵੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਡਰਾਮਾ ਹੈ।[6] ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਬਾਰੇ ਪੂਰਬੀ (ਭਾਰਤੀ) ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ (ਚੋਣਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ) ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ (ਸ਼ੀਹਾਂ ਤਾਂ ਪੱਤਣ ਮੱਲੇ), ਡਾ. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਚੰਦ (ਧੁੱਪਾਂ ਛਾਵਾਂ), ਸ਼.ਨ. ਸੇਵਕ (ਚੋਣਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ), ਡਾ. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਤੇ ਡਾ. ਨਸੀਬ ਬਵੇਜਾ (ਚੋਣਵਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ) ਤੇ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਧੀਮਾਨ (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ) ਆਦਿਕ ਨੇ ਨਾਟ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਕੇ ਛਪਵਾਏ ਹਨ।

ਨਸ਼ਰੀ ਡਰਾਮਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 60ਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਅਦਬੀ ਅਤੇ ਮਿਆਰੀ ਡਰਾਮੇ ਵੀ ਲਿਖੇ ਗਏ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤੂੰ ਕੌਣ?' ਅਤੇ 'ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁਭੇ ਦਾ ਵੇਲਾ' ਉਲੇਖਮਈ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੱਸਿਆ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੋਨੋਂ ਨਾਟਕ 'ਮੈ ਕੌਣ?' 'ਤੂੰ ਕੌਣ' ਵਰਗੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਵਰਤਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦਿਆਂ ਉਸਾਰੂ ਅਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ' ਅਤੇ 'ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ' ਕਰਦੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵੱਡਾ ਨਾਮ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ 'ਤਖਤ ਲਾਹੌਰ' ਡਰਾਮਾ ਲਿਖਿਆ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਬਾਰੀ ਕਾਰਮੁਖਤਿਆਰਾਂ, ਸ਼ਾਹੀ ਨੌਕਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਧਿਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼

ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੱਤਾਹੀਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਬੇਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। 'ਤਖਤ ਲਾਹੌਰ' ਡਰਾਮੇ ਸੰਬਧੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਮ ਡਾਰਾਮਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਖ਼ਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੀ ਜੋ ਲੋਕਪੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸੀ... ਅਕਬਰ ਦੇ ਰਾਜ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਇਹ ਨਾਟਕ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਬਾਰੇ ਸੀ, ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੇ ਬਾਪ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਨੇ ਫਾਂਸੀ ਲਟਕਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ... ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਨੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸੱਤਾ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਲਈ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲਈ ... ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਇਹ ਲੜਾਈ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ... ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ... ਜਿਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਹਕੀਕਤ-ਉਲ-ਫ਼ੁਕਰਾ' ਸੀ... ਜਿਸ ਵਿੱਲ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਫਾਂਸੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੇ... ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਏ ਕੇ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਨੂੰ ਫਾਂਸੀ 'ਤੇ ਲਟਕਾਉਣ ਸਮੇਂ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ... ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦਾ ਰੋਲ ਹੁਣ ਤਾਰੀਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਜ ਵੇ।[7] ਮੁਗਲ ਕਾਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਲਿਖੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਿਘਰ ਚੁੱਕੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਟਕ 'ਇਕ ਰਾਤ ਰਾਵੀ ਦੀ' ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ 1857 ਈਃ ਦੇ ਜੰਗ-ਏ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣੇ। ਅਹਿਮਦ ਖ਼ਾਂ ਖਰਲ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਉਭਰਵਾਂ ਨਾਇਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਹਾਦਰਸ਼ਾਹ ਜ਼ਫਰ ਅਤੇ ਬਹਾਵਲਪੁਰ ਦੇ ਨਵਾਬ ਵੱਲੋਂ ਫੌਜੀ ਸਹਾਇਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਪਰੰਤੂ ਫੇਰ ਵੀ ਰਾਵੀ ਦਰਿਆ ਦੇ ਕੰਢੇ ਅਹਿਮਦ ਖ਼ਾਂ ਖਰਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਰਲਕੇ ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਲੜਾਈ ਲਈ ਅਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਖ਼ਾਂ ਖਰਲ ਨਾਇਕ ਬਣਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਅੰਦਰ ਵਸ ਗਿਆ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਸਦਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ 'ਜਜ਼ੀਰਾ' ਨਾਟਕ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੂੰ ਭਾਈ ਨੇ ਲਿਖਿਆ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਵਾਸੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਤਹਿਤ ਮੌਲਾਨਾ ਨੂਰ ਅਹਿਮਦ ਫ਼ਰੀਦੀ ਨੇ 'ਚਾਕਰ ਆਜ਼ਮ', ਅਖਤਰ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਨੇ 'ਮੱਤ', ਨਾਦਰ ਜਾਜੁਈ ਨੇ 'ਕਵੇਲੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਨ' ਆਦਿ ਡਰਾਮੇ ਲਿਖ ਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਅਦਬ ਪੱਖੋਂ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਪਿੱਛੋਂ ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਨਾਮ ਬੇਹੱਦ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ 'ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨ ਪਾਰਟੀ' ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਆਗੂਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੀ ਉਸਨੇ ਦੋ ਨਾਟਕਾਂ 'ਮੁਸੱਲੀ' ਅਤੇ 'ਕੁਕਨਸ' ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ

ਕੀਤੀ। ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਮਿਆਂ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦਾ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। 'ਮੁਸੱਲੀ' ਨਾਟਕ ਹੜੱਪਾ ਮੋਹਿੰਜਦੜੋ ਦੀ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਦੇ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਦੀ ਕਥਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਮੁਸੱਲੀ ਭਾਵ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਹੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਬੇਪਛਾਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਜਮਾਤ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਹਾਕ ਮਹੁੰਮਦ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਮੁਸੱਲੀ' ਬਾਰੇ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਮੁਸੱਲੀ' ਵਿੱਚ ਹੜੱਪਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੱਲ ਤੋਰੀ...ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੜੱਪਾ ਦੇ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਤੇ ਆਰੀਆਂ ਦੇ ਹੱਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਸੁੱਲੀ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ੇਖ, ਉਹ ਲੋਕ ਸਨ... ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਹੜੱਪਾ ਦੇ ਹੱਲੇ ਸਮੇਂ ਸੱਤਾ ਖੋਹੀ ਗਈ ਸੀ। ਫਿਰ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸੀ ਤੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਇਹ ਮੁਸੱਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਸਲ ਹਾਕਮ ਸਨ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[8] ਇਸ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਸਿਆਸੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਡਰਾਮਾ ਲਿਖਿਆ ਅਤੇ ਖੇਡਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਅਬਦੁਲ ਗਫ਼ੂਰ ਕੁਰੈਸ਼ੀ ਨੇ ਇਸਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮੇ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿੱਗਰ ਵਾਧਾ'[9] ਕਹਿ ਕੇ ਸਰਾਹਿਆ।

ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਦੂਜਾ ਗੌਰਤਲਬ ਨਾਟਕ 'ਕੁਕਨਸ' ਹੈ। ਕੁਕਨਸ ਇਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪੰਛੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਵਿੱਦਿਆ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਚੁੰਝ ਵਿਚ 360 ਛੇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੁਰੀਲੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਕੱਢਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਵਰ੍ਹੇ ਦਾ ਹੋਣ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਪੰਛੀ ਲੱਕੜਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੱਕੜਾਂ ਉੱਤੇ ਬੈਠ ਜਦੋਂ ਇਹ ਦੀਪਕ ਰਾਗ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਲੱਕੜਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੰਛੀ ਸੜ ਕੇ ਸੁਆਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਸੁਆਹ ਉਤੇ ਵਰਖਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਅੰਡਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਕੁਕਨਸ ਭਾਵ ਬੱਚਾ (ਪੰਛੀ) ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਹਾਕ ਮਹੁੰਮਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਨਾਮ ਕੁਕਨਸ ਰੱਖਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅਮਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਂਦਲ ਸੀ ਫਿਰ ਫ਼ਰੀਦ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਦੁੱਲਾ ਬਣਕੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਪੱਖ ਲਈ ਲੜਿਆ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਲਾ ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਕੁਕਨਸ ਵਾਂਗ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਲਾ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾਵਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਵੇਲੇ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਬਰਖ਼ਿਲਾਫ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਦੁੱਲਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਰਾਹੀਂ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਉਪਰ ਕਰੜਾ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਆਗਾ ਅਸ਼ਰਫ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਮਿੱਟੀ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤਾਂ' ਕਾਇਨਾਤ ਅਤੇ ਕਿਤਾਮਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਅਸ਼ਫ਼ਾਕ ਅਹਿਮਦ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਅਤੇ ਕਾਮੇਡੀ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਟਕ 'ਜੰਞ ਤੇ ਜਨਾਜ਼ਾ' ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਵਿੱਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਖਰਚ ਕਰਨ ਉਪਰ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸ

ਦਾ ਬੋਝ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜ਼ਨਾਜ਼ੇ ਵਾਂਗ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਉਠਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ 'ਟਾਲ੍ਹੀ ਦੇ ਥੱਲੇ' ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਵਾਫ਼ ਰਚਿਤ 'ਸੂਰਜਮੁਖੀ', ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਰਚਿਤ 'ਅੱਖੀਆਂ', ਮੁਨੀਰ ਨਿਆਜ਼ੀ ਰਚਿਤ 'ਕਿੱਸਾ ਦੋ ਭਰਾਵਾਂ ਦਾ', ਬਾਨੋ ਕੁਦਸੀਆ ਰਚਿਤ 'ਮਾਣ ਭਰਾਵਾਂ ਦਾ' ਆਦਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਟਕ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੰਵਲ ਮੁਸ਼ਤਾਕ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਲ੍ਹੇਸ਼ਾਹ' ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਨਾਟਕ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਹਮਾਇਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੱਚਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਜੋ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲਵਾਦ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡਵਾਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਾਅਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬੇਹੱਦ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਹੋਰ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਸੱਯਦ ਹੈਦਰ ਦੇ ਡਾਰਾਮੇ 'ਝੰਝਟ', 'ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਕਸਮ, 'ਵਾਰੰਟ', 'ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ' ਅਤੇ 'ਗੈਸਟ ਹਾਊਸ' ਆਦਿ ਬੇਹੱਦ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਨਾਟਕ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਸ-ਵਿਅੰਗ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਸੂਖਮ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਚਲਦਿਆਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ 1997-98 ਵਿਚ ਕਮਰਸ਼ੀਅਲ ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਨੀਰ ਰਾਜ ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਡਰਾਮਾਨਿਗਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਫਿਲਮੀ ਅਦਾਕਾਰਾ ਦੇ ਆ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਗੀਤ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ 2011-12 ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮਾ ਮਿਊਜ਼ੀਕਲ ਡਰਾਮੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਵਕਤ ਨਾਲ ਬਰ-ਮੇਚਦਿਆਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 'ਜਮ-ਜਮ ਜੀਵੇਂ ਜਨਮਪੁਰਾ' ਵਧਦੀ ਆਬਾਦੀ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦਾ ਉੱਘਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਉਸਦੇ 'ਤੀਸਰੀ ਦਸਤਕ' ਨਾਟ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਦੋ ਨਾਟਕ 'ਤੀਸਰੀ ਦਸਤਕ' ਅਤੇ 'ਇਕ ਸੀ ਨਾਨੀ' ਛਪੇ। ਫਿਰ 'ਦੁੱਖ ਦਰਿਆ' ਵਿਚ ਵੀ 'ਦੁੱਖ ਦਰਿਆ ਅਤੇ 'ਮੈਂਕੂੰ ਕਾਰੀ ਕਰੇਂਦੇ ਨੀ ਮਾਏ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। ਉਸਦੇ ਤੀਜੇ ਨਾਟ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਖਸਮਾਂ ਖਾਣੀਆਂ' ਵਿਚ 6 ਇਕਾਂਗੀ 'ਰਿਹਾਈ', 'ਚੁੱਲ੍ਹਾ', 'ਝੱਲੀ ਕਿੱਥੇ ਜਾਵੇ', 'ਧੀ ਰਾਣੀ', 'ਧਰਮ ਦੀ ਗੱਲ' ਅਤੇ 'ਥੱਪੜ' ਛਪੇ। ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਮਦੀਹਾ ਗੌਹਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਿਆ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸਨੇ ਨਾਰੀ ਮੱਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਾਨੂੰਨਵਾਦ, ਮੂਲਵਾਦ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਅਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ। 'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ' ਲਾਹੌਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਸਨ/ਹਨ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨਾਟਕ ਨੇ ਦਿੱਤੀ। ਫਿਰ ਇਸ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ 'ਮੇਰਾ ਰੰਗ ਦੇ ਬਸੰਤੀ ਚੋਲਾ' ਨੇ ਹੋਰ ਗੂੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ। ਅਗਲਾ ਨਾਟਕ 'ਦਾਰਾ' ਹੈ ਜੋ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ

ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਅੰਨ੍ਹੀ ਮਾਂ ਦਾ ਸੁਫ਼ਨਾ' ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਦੋਖੀ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਕਬੀਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਬਜਾਰ ਮੇਂ', 'ਲੋ ਫਿਰ ਬਸੰਤ ਆਈ', 'ਬੁਰਕਾ ਵਗੈਂਜ਼ਾ', 'ਟੋਭਾ ਟੇਕ ਸਿੰਘ', 'ਕੌਣ ਹੈ ਯੇਹ ਗੁਸਤਾਖ਼' ਅਤੇ 'ਏਕ ਥੀ ਨਾਨੀ' ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ/ਉਰਦੂ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੱਤੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਟਕ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖੀ 'ਚ ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਨਾਟਕ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ 'ਚ ਹਨ, ਗੁਰਮੁਖੀ 'ਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਟਕ 'ਮੌਤ' (ਅਖਤਰ ਕਸ਼ਮੀਰੀ), 'ਲੱਜਪਾਲ' (ਬ੍ਰਿਗੇਡੀਅਰ ਨਜ਼ੀਰ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ), 'ਸੁਹਣਾ ਖ਼ਾਬ' (ਨਿਵਾਜ਼), 'ਸੱਤ ਰੰਗ' (ਨਜ਼ਰ ਫਾਤਿਮਾ), 'ਸੱਤ ਡਰਾਮੇ' (ਬਾਬੂ ਜਾਵੇਦ ਗੁਰਜਾਖੀ) ਹਨ।

'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜੋ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਖੇਡਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਖ਼ਤ ਪਾਸ਼ਾ ਦਾ 'ਲੋਕ ਰਾਸ', ਅਖ਼ਤਰ ਕਜ਼ਲਬਾਸ ਤੇ ਜ਼ੇਬਾ ਕਜ਼ਲਬਾਸ ਦਾ 'ਸਾਂਝ', ਪਰਵੀਨ ਆਤਿਫ਼ ਤੇ ਬਿਗ੍ਰੇਡੀਅਰ ਆਤਿਫ਼ ਦਾ 'ਸੋਝਲਾ', ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਥੀਏਟਰ ਲਾਹੌਰ, ਆਜ਼ਾਦ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਲਾਹੌਰ, ਪੰਜਾਬ ਥੀਏਟਰ ਲਾਹੌਰ, ਸੰਗਤਾਣੀ ਥੀਏਟਰ, ਬਰਗਾਡ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ, ਹਮੀਦ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ, ਮੁਲਤਾਨ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ, ਸਰਾਇਕੀ ਥੀਏਟਰ ਕੰਪਨੀ ਬਹਾਵਲਪੁਰ, ਚੋਲਸਤਾਨ ਡਵੈਲਪਮੈਂਟ ਸੁਸਾਇਟੀ ਬਹਾਵਲਪੁਰ, ਇੰਟਰ ਐਕਟੋਰੀਸੋਰਸ ਸੈਂਟਰ ਲਾਹੌਰ, ਤੋਤੀ ਸਾਵਰੀ ਰਾਸ ਗਰੁੱਪ-ਚੀਚਾ ਵਤਨੀ, ਤੰਗ ਵਸੇਬ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਸਰਗੋਧਾ, ਪੱਤਣ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਇਸਲਾਮਾਬਾਦ, ਇਸਲਾਮਾਬਾਦ ਮੰਚ ਸ਼ੱਕਰ ਅਕਾਦਮੀ ਪਾਕਪਟਨ ਤੇ Mass Theatre Lahore ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨੀਬ ਨੇ 2000 ਈ ਵਿੱਚ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ IRC (Interactive Resource Centre) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸਨੇ ਅੱਗੇ 68 ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। New Jhoke Organisation ਦੀ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀ 'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ' ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਬਾਲ-ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਟਕ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਟਕ ਵਿਸ਼ੇ ਤਕਨੀਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਅਤੇ ਰੂਪ (ਲਿਖਤੀ, ਰੰਗਮੰਚੀ, ਰੇਡਿਆਈ ਤੇ ਟੀ.ਵੀ.) ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਮਹਿਤਾ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮਾ ਲਗਾਤਾਰ ਉਨਤੀ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਹਰ ਤਰਜ਼, ਹਰ ਮਜ਼ਮੂਨ ਤੇ ਹਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਡਰਾਮੇ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।[10]

ਇਸ ਸਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਚੋਲ ਤੋਂ ਇਹ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਗਿਣਤੀ ਪੱਖੋਂ ਘੱਟ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਅਨੇਕਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਵਾਂਗੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵੀ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਬਾਓ ਵਾਲੇ ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਾਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ

ਕਰਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਿੰਨਾਂ ਨਾਟਕ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਣ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਾਲਾਤ ਸਾਜ਼ਗਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਬਹਿਤਰੀਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੋਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿੱਪੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਧਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇੱਧਰ ਫਾਰਸੀ ਲਿੱਪੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ। ਬਹੁਤ ਟਾਵੇਂ-ਟਾਵੇਂ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਹਨ ਜੋ ਦੋਨੋਂ ਲਿੱਪੀਆਂ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹਨ। ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਵਰਗ ਦੀ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਸਿੱਟੇ ਵੱਜੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਵੱਡਮੁੱਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਘੱਟ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਹੱਲ ਲਿੱਪੀ-ਅੰਤਰ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਣ ਲਈ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲਿੱਪੀ-ਅੰਤਰ ਵਿਚ ਢਾਲਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਤਾਂ ਜੋ ਸੁਮੱਚੇ ਵਡਮੁੱਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਅਪਣੱਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਗੰਢਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਡੇ ਹੰਭਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਣਾ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. Joseph T. Shipley (ed.), *Dictionary of World Literature*, Page-21.
2. ਸਿਬਤੁਲ ਹਸਨ ਜ਼ੈਗਮ, ਹਵਾਲਾ ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਧੀਮਾਨ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਡਰਾਮਾ ਪਰੰਪਰਾ ; ਇਕ ਝਾਤ (ਭੂਮਿਕਾ)', **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ,** (ਸੰਪਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਧੀਮਾਨ), ਸਫ਼ਾ 3
3. ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ, **ਹਵਾ ਦੇ ਹਉਕੇ,** ਪੰਜਾਬੀ ਅਦਬੀ ਅਕੈਡਮੀ, ਕਚਹਿਰੀ ਰੋਡ, ਲਾਹੌਰ, ਸਫ਼ਾ 6
4. **ਨਾਟਕ ਸਾਗਰ,** ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਸਫ਼ਾ 46
5. ਡਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਾ,** ਸਫ਼ਾ 118
6. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਭਰਤ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ,** ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਡਾ. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਮਾਰਚ 1993, ਸਫ਼ਾ 109
7. ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, ਮੁਲਾਕਾਤ, **ਹੁਣ,** (ਸੰਪਾ.) ਸੁਸ਼ੀਲ ਦੁਸਾਂਝ, ਅੰਕ ਨੰ. 33, ਮਈ-ਅਗਸਤ 2016, ਸਫ਼ਾ 56
8. ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 57
9. ਅਬਦੁਲ ਗ਼ਫ਼ੂਰ ਕੁਰੈਸ਼ੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਅਦਬ ਕਹਾਣੀ,** ਅਜ਼ੀਜ਼ ਬੁੱਕ ਡੀਪੂ, ਚੌਂਕ ਉਰਦੂ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਲਾਹੌਰ, ਸਫ਼ਾ 520

10. ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਮਹਿਤਾ, ਹਵਾਲਾ ਡਾ. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ', **ਸ਼ਬਦ ਬੂੰਦ,** ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅਕਤੂਬਰ-ਸਿਤੰਬਰ 2004, ਸਫ਼ਾ 194

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੁਸਤਕਾਂ :

ਅਤਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) **ਸ਼ੀਹਾਂ ਤਾਂ ਪੱਤਣ ਮੱਲੇ,** ਲੋਅ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1983

ਸੇਵਕ, ਸ਼.ਨ. (ਸੰਪਾ.) **ਚੋਣਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ,** ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998

ਹਰਦੀਪ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਮੰਚ ਪਰੰਪਰਾ,** ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2014

ਚੰਦ, ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) **ਧੁੱਪਾਂ ਛਾਵਾਂ,** ਸੁਰਤਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਰਤਾਬਪੁਰਾ, 1982

ਧਾਲੀਵਾਲ, ਕੇਵਲ (ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ ਰੰਗ ਦਾ ਸਫ਼ਰ,** ਪੰਜਾਬ ਸੰਗੀਤ ਨਾਟਕ ਅਕਾਦਮੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2016

ਧੀਮਾਨ, ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ : ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ,** ਗਗਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਰਾਜਪੁਰਾ, 1998

------(ਸੰਪਾ.), **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ,** ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2008

ਵਰਮਾ, ਸ਼ਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਤੇ ਨਸੀਬ ਬਵੇਜਾ (ਸੰਪਾ.) **ਚੋਣਵਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ,** ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003

ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ :

ਸ਼ਬਦ ਬੂੰਦ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅਕਤੂਬਰ-ਸਿਤੰਬਰ, 2004

ਸਮਦਰਸ਼ੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ

ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅੰਕ 37, ਮਾਰਚ 1993, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਨਾਟਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅੰਕ 37, ਮਾਰਚ 1993

English

Joseph T. Shipley (ed.), *Dictionary of World Literature*, Philosophical Library, New York, 1953.

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
Mob. 7837149550.

ਪਗਡੰਡੀਆਂ: ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ

ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਆਪਣੇ 'ਆਪੇ' ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਵੈ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਵਾਸਤੇ ਲੇਖਕ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਹੀ ਜਿੱਥੇ ਵਿਸਤਾਰਮਈ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ 'ਸਵੈ' ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮਾਹੌਲ, ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਕਾਰੋਬਾਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭਾਵੁਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਜਾਂ ਹੋਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ, ਮਾਨਸਿਕ, ਭਾਵੁਕ ਦਵੰਦਾਂ ਅਤੇ ਕਾਮ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਕੇ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀ 'ਚ ਪਰੋਅ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1]

ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਮਹਿਜ਼ ਬਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ 'ਸਵੈ' ਅਤੇ 'ਸਮਾਜ' ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਦਵੰਦਾਂ ਅਤੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕਤਾ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਚੋਣ, ਉਸਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਔਰਤ ਲੇਖਕ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਵਸਤੂਗਤ ਯਥਾਰਥ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨਗੋਚਰੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਢਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਲਸਰੂਪ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜ 'ਚ ਇੱਕ ਮਾਂ, ਭੈਣ, ਪਤਨੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਮਿਲੀ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਵੀ ਰੂਪ 'ਚ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਇਸਦੇ ਸਮਰੂਪ ਹੀ ਧਰਮ, ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਔਰਤ ਦੀ ਸਵੈ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਆ ਦਮਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਉਹ ਆਪਣੇ 'ਸਵੈ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਲੱਗਭਗ ਮੁਨਕਰ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਵਿਦਮਾਨ ਔਰਤ ਦੇ ਨਾ-ਪੱਖੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਸਦਕਾ ਦਾਬਾ ਅਤੇ ਦਮਨ ਔਰਤ ਦੀ ਮਨੋ-ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਹਿਮ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਕੁਝ ਗਿਣਤੀ-ਮਿਣਤੀ/ਸੀਮਤ ਔਰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਯਤਨ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਹੀ ਅੰਤਰਗਤ 'ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ' ਵਰਗੇ ਸਵੈ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਵਰਗੇ ਅਹਿਮ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ 'ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ 'ਤੇ ਕਲਮ ਅਜ਼ਮਾਈ ਕਰਨ ਦਾ

ਜ਼ੇਰਾ ਬਹੁਤ ਸਾਂਵੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਰਸੀਦੀ ਟਿਕਟ' (1976) ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਨੰਗੇ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ' (1980), ਅਜੀਤ ਕੌਰ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਂ 'ਖਾਨਾ ਬਦੋਸ਼' (1982) ਅਤੇ 'ਕੂੜ-ਕਬਾੜਾ' (1997), ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਪਗਡੰਡੀਆਂ' (1991), ਕੈਲਾਸ਼ਪੁਰੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਬਾਰਿ ਜਾਓ ਲਖ ਬੇਰੀਆ' (1996) ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੌਰ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਜੀਣਾ ਵੀ ਇੱਕ ਅਦਾ ਹੈ' (1996) ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਔਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਔਰਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਾਂਝੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ - ਔਰਤ ਦਾ ਦਮਨ, ਉਸਦੀ ਦਾਸਤਾਂ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੈਲੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੂਜੈਲੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਜਾਇਦਾਦ, ਵਸਤੂ, ਕਮਜ਼ੋਰ, ਘਟੀਆ ਤੇ ਰਿਣਾਤਮਿਕ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਆਪਣੀ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਖ਼ੂਨ ਵਿੱਚੋਂ ਵਾਰਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚ ਡੱਕ ਦਿੱਤਾ, ਇਉਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਕੇ ਮਰਦ ਅੰਨਦਾਤਾ (Bread Winner) ਬਣ ਬੈਠਾ ਤੇ ਔਰਤ ਉਸਦੇ ਅੰਨ ਉੱਤੇ ਪਲਣ ਵਾਲੀ ਪਰਜੀਵੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਜਤਾਉਣ ਲੱਗਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਔਰਤ ਦਾ ਸ਼ਰੀਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵੀ ਮਰਦ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਠਪੁਤਲੀ ਬਣ ਗਈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੋਇਆ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਾਲਕ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਕ ਪੱਖਪਾਤ ਇਤਨਾ ਵੱਧ ਗਿਆ ਕਿ ਔਰਤ ਇੱਕ ਅਣਚਾਹੀ, ਬੇਲੋੜੀ ਰਿਣਾਤਮਿਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਏਂਗਲਜ਼ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤ ਦੇ ਮਾਰਤੀ ਹੱਕਾਂ ਦਾ ਤਖ਼ਤਾ ਉਲਟਾਇਆ ਜਾਣਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਥੋਂ ਹੀ ਪਿੱਤਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਪਗਡੰਡੀਆਂ' ਸੰਨ 1991 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਜੋ ਕਿ 'ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ' ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਏਗਾ।

'ਪਗਡੰਡੀਆਂ' ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿੱਚ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੀ ਮਨੋ-ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਵੰਸ਼ਗਤ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਤਮੀਕਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜਾਤੀਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਲਾਗੀਆਂ ਦੀ ਜਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਨ ਪਰ ਜਾਤੀਗਤ ਅਧਾਰਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਔਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਤਾਪ' ਉਸਦੀ ਮਨੋ-ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੰਸ਼ਗਤ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰੂੜੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਉਸਦੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਉਹ ਰੂੜੀਆਂ ਲੜਕੇ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜਕੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ 'ਚ ਪਈਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਲਾਰ ਧਿਆਨਗੋਚਰੇ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸਦੇ ਜਗੀਰੂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਛੋਹ ਅਵਚੇਤਨ 'ਤੇ ਪਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਨੂੰ 'ਤੀਜੇ ਪੱਥਰ' ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

> ਕਿਸੇ ਪੱਥਰ ਦੀ ਕੋਈ ਜਨਮ ਤਿਥਿ ਯਾਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਉਂਜ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿਨ ਘੱਟ ਵੱਧ ਹੀ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਕੁੜੀ ਦਾ ਜਨਮ ਦਿਨ - ਤੌਬਾ। ਕੁੜੀ ਦੇ ਜੰਮਣ ਦਾ ਹਰਫ਼ ਦਾਈ ਦੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਘਰ ਦੇ ਜੀਅ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ 'ਹਾਏ' ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਅੱਥਰੂਆਂ ਵਿੱਚ ਭਿੱਜੀ ਹੋਈ। ਫੇਰ ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਤਾਂ ਇਕ ਐਸੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਜਿੱਥੇ ਧੀਆਂ ਦੀ ਧਾੜ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਥੇਰੀ ਸੀ।[2]

ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਿਤ ਪੱਖਪਾਤ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੇ ਨਾਲ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸੂਤਾ ਪੀੜਾ ਝੱਲ ਰਹੀ ਔਰਤ ਤੇ ਉਸ ਵਲੋਂ ਜਨਮੇਂ ਨਵ-ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਿਹਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਜੱਚਾ ਦੇ ਸਕੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਲਿੰਗ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਤਸੁਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁੰਡਾ ਜਾਂ ਕੁੜੀ? ਡਾਕਟਰ, ਨਰਸਾਂ, ਦਾਈਆਂ ਆਦਿ ਸਭ ਵੀ ਬੱਚੇ ਦੇ ਲਿੰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਨ 'ਤੇ ਜਲਦੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਮੁੰਡਾ', ਇੱਕ ਲੋੜੀਂਦੀ ਅਨਮੋਲ ਦੌਲਤ ਤੇ ਕੁੜੀ ਇਕ ਅਣਚਾਹਿਆ ਬੋਝ। ਇਹ ਨਵਜੰਮੇ ਬੱਚੇ ਦਾ ਸ਼ਰੀਰ ਹੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗਾਂ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਨਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਮਾਦਾ ਦੀ ਦੇਹ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਦੇਹ ਨੇ ਹੀ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੁੱਚੇ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3]

ਇਸ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਪਏ ਮੌਜੂਦ ਪੁੱਤਰ/ਲੜਕੇ ਦੀ ਲੜਕੀ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ 'ਚ ਧਿਆਨਗੋਚਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ 'ਚ ਸਮੁੱਚੀ ਨਾਰੀ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

> ਪੁੱਤ ਤੀਵੀਂ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸਿਉਂ ਕੰਬਖ਼ਤੀ ਹੈ, ਜੇ ਪੁੱਤ ਜੰਮ ਪਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਪਿਉ-ਦਾਦੇ ਨੂੰ ਵਧਾਈਆਂ ਦੇਣ ਲੱਗਦੇ ਨੇ। ਜੰਮਣ ਵਾਲੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਦਾ। ਧੀ ਜੰਮ ਪਈ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਕਸੂਰ ਤੀਵੀਂ ਦਾ ਤੇ ਸਾਰੇ ਘਰ ਦੇ ਉਸਨੂੰ ਕੋਸਣ ਲੱਗਦੇ ਨੇ। ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਹੀ ਇਹੋ ਜਿਹਾ, ਪਰ ਤੇਰੀ ਅੰਮਾ ਨੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹਾਲ ਕੀਤਾ ਉਹ ਮੈਂ ਉਮਰ ਭਰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ।[4]

ਘਰ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਮਾਤਮੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਪਿੱਤਰੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਪਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ 'ਤੇ ਬੋਝ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਆਂਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਮਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ 'ਚ ਪਿਤਾ ਦੇ ਕਰੋਮੋਸਮਜ਼ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਲੜਕੀ ਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵੱਸ ਕਸੂਰਵਾਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਿਰ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਆਜ਼ਾਦ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋ ਰਹੀ ਧਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਮਾਲਕ ਬਣੀ ਹੈ। ਪਰ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।"[5] ਲੜਕਾ ਮਰਦ ਜਾਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪਿਤਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਸ਼ੀਅਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਲੜਕੀ ਔਰਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ।

ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ 'ਚ ਅਹਿਮ ਥਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਪਾਤਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੀ ਮਰਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੇ ਜੈਵਿਕ/ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ/ਹੀਣ ਹੋਣ 'ਚ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਮਸਲਾ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਬਣਤਰ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਚ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਆਂਕੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅੱਗੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਵਸੀ ਧਾਰਨਾ ਤਹਿਤ ਔਰਤ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਦਗ੍ਰਸਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ 'ਦੇਹ' ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਰੋਕਾਰ ਹੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ 'ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ' ਬਣਦੀ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਨੇ ਸਮਾਜ 'ਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤਸੀਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹੇ ਤੇ ਨਮੋਸ਼ੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਕੁਝ ਅਨੁਭਵ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੋਅਰੂਮ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵਕਤ ਹੋਏ।

> ਬਰਾਈਟਵੇਜ਼ ਦੇ ਸ਼ੋਅਰੂਮ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਕੌੜੇ ਮਿੱਠੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੈਂ ਲੰਘਦੀ ਰਹੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੀ ਬੀਵੀ ਲਈ ਬਰੇਜ਼ੀਅਰ ਖ਼ਰੀਦਦੇ ਕਈ ਗਾਹਕ ਮੈਥੋਂ ਮੇਰਾ ਨਾਪ ਵੀ ਪੁੱਛਦੇ ਪਰ ਮਾਲਕਾਂ ਦਾ ਸਦਾ ਇਹੀ ਕਹਿਣਾ ਹੁੰਦਾ, "ਕਸਟਮਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਰੱਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਕਹੇ ਸੋ ਸਹਿ ਲੈਣਾ ਸਾਡਾ ਕਰਮ ਹੈ।"[6]

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਪਿਆ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਵਿਭਚਾਰ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਪਸਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਰਦ ਦਾ ਆਪਣੀ ਬੀਵੀ ਲਈ ਬਰੇਜ਼ੀਅਰ ਖਰੀਦਦੇ ਵਕਤ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਨਾਪ ਪੁੱਛਣਾ ਕੋਈ ਸਹਿਜ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਮਰਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਪੀੜਨ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਬੱਚਿਆਂ, ਆਪਣੇ ਸੱਸ-ਸਹੁਰੇ ਤੇ ਨਨਾਣ ਦਾ ਬੋਝ ਆਪਣੇ ਮੋਢਿਆਂ 'ਤੇ ਉਠਾਈ ਜਦੋਂ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਮਿਲਕ ਸਕੀਮ ਅਧੀਨ ਨੌਂਕਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਖੁੱਲਰ ਕੋਲ ਅਪੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਖੁੱਲਰ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਰਵੱਈਆ ਵਿਭਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

> ਮੈਂ ਚੁੰਨੀ ਦੇ ਪੱਲੂ ਨਾਲ ਅੱਖਾਂ ਪੂੰਝਦੀ ਝੱਟ ਧੋਬਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਥੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਆਈ। ਹੁਣ ਖੁੱਲਰ ਮੈਨੂੰ ਇਉਂ ਘੂਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਬਿੱਲੀ ਦੇ ਜਬਾੜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚਿੜੀ ਨਿਕਲ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਮੇਰੇ ਔਰਿਜਨਲ ਸਰਟੀਫਿਕੇਟਸ ਦੀ ਫਾਇਲ ਵਿਚਲੇ ਸਾਰੇ ਕਾਗਜ਼ ਉਘੜੇ ਦੁਘੜੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਅੱਧੇ ਪਛੱਦੇ ਫਾਇਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਉਂ ਲਟਕ ਰਹੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਤਿਹਾਏ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਜੀਭ।[7]

ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ 'ਚ ਸਮੁੱਚੀ ਔਰਤ ਜਾਤ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਭਚਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਨੂੰ ਵਰਮਾ ਪਾਸੋਂ ਵੀ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਛੇੜ ਛਾੜ ਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਜਾਗਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਹੀ ਸ਼ਰੀਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਤਾਪ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਔਰਤ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਔਰਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਮਾਣਾ ਤੇ ਨਿਤਾਣਾ ਭਾਗ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਰਦ ਨਾਲ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਔਰਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਮਰਦ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਾਣਿਤ ਹੈ। ਵੰਸ਼ਗਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਕਰ ਔਰਤ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

> ਸਾਡੇ ਘਰ ਤਾਂ ਕੁੜੀ ਬਚਿੰਤ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲੀ ਆਈ ਹੈ।
> ਜਿਹੜੀ ਨਾਲ ਤਿੰਨ ਵੀਰਾਂ ਦੀ ਉਂਗਲ ਫੜ ਲਿਆਈ।[8]

ਔਰਤ ਦਾ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲੀ ਹੋਣਾ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਕਿਸੇ ਮਰਦ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਉਸਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਉੱਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਛਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਦੀ ਇਹ ਸੋਚਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ 'ਤੇ ਪਿਤਾ, ਪਤੀ, ਪੁੱਤਰ ਆਦਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਲਈ ਆਈ ਹੈ। ਵੇਲੇ-ਕੁਵੇਲੇ ਜੇਕਰ ਉਸਨੂੰ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੋ-ਚਹੁੰ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਭਰਾ ਜਾਂ ਪੁੱਤ ਨੂੰ ਉਂਗਲ ਨਾਲ ਲਾ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸਲੀਅਤ ਵੇਖੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਔਖੀ ਘੜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਾਲ ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਜੇ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਬਾਲ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਨਾਲ ਲੈ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਆਸਰੇ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ ਮਰਦ ਉੱਤੇ ਆਸ਼ਰਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਹਾਰੇ ਉਸ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਤੀਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬਾਲ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਪਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਰੀਤੀਆਂ ਤੇ ਨੀਤੀਆਂ ਔਰਤ ਦਾ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਿਤ ਦੇਹੀਕਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਮਾਣ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀਆਂ ਧਾਰਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਪਿਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕੀਮਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਰੀਰ ਹੀ

ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਗੌਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਛੋਟੀ ਉਮਰ 'ਚ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਉਸਦੀ ਸ਼ਰੀਰਕ ਖਿੱਚ ਹੀ ਸੀ। ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਕੂਲਣ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਹਥਿਆਰ ਹੈ ਜੋ ਸਜ਼ਾ ਅਤੇ ਇਨਾਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਨਮਾਨ, ਆਰਥਿਕ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਮਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਚੱਲਣ 'ਤੇ ਦੰਡਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਪਤੀਵਰਤਾ ਔਰਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਤੀ ਦੀ ਹਰ ਗੱਲ ਨੂੰ 'ਸਤਵਚਨ' ਆਖਦੀ ਰਹੇ। ਹਰ ਸਮੇਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਖੜ੍ਹੀ ਜੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਕਰਦੀ ਰਹੇ। ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਬਚਿੰਤ ਦੀ ਭੂਆ ਦਾ ਜੁਆਈ ਡਰਾਈਵਰ ਔਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਵੀ ਜ਼ਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ। ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕੁੱਟਦਾ ਵੀ ਰਹੇ ਤੇ ਰੋਣ ਵੀ ਨਾ ਦੇਵੇ। ਜੇ ਉਹ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਬਦਲਾ ਦੂਜੀ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਰਾਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲੈ ਗਿਆ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਦਾ ਨਾ ਜਾਣੀ। ਇੱਥੇ 'ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਦਾ ਨਾ ਜਾਣੀ' ਆਖ ਕੇ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਗਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਔਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨਾ ਪਤੀ ਦਾ ਜਨਮ ਸਿੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਸਹਿਣਾ ਉਸਦੀ ਹੋਣੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਪਤੀ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਸਹਿੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿੱਚ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨ ਵਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਝੌਂਪੜੀ ਢਾਹ ਗਏ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਝੌਂਪੜੀ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। ਅੱਧੀ ਕੁ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਜਦੋਂ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨ ਵਾਲੇ ਝੌਂਪੜੀ ਢਾਹ ਕੇ ਗਏ ਤੂੰ ਕਿੱਥੇ ਗਈ ਸੀ? ... ਸਾਰਾ ਦਿਨ ਹਰਲ ਹਰਲ ਕਰਦੀ ਫਿਰਦੀ ਐ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਤਕਰਾਰ ਵੱਧ ਗਈ ਤੇ ਬਚਿੰਤ ਨੇ ਜਦੋਂ ਆਖਿਆ, ਮੈਂ ਤਾਂ ਭੌਂਕਾਂਗੀ ਹੀ ਜਦੋਂ ਝੋਡੇ ਵਰਗੇ ਦੇ ਲੜ ਲਗ ਗਈ। ...।[9]

ਇਸ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਪਤੀ ਦੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

> ਬਸ ਇਹ ਬੋਲ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਢਿਲ ਸੀ ਕਿ ਅਗਲੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਗੁੱਤੋਂ ਫੜ ਲਿਆ। ਪਹਿਲਾਂ ਥੱਪੜਾਂ ਨਾਲ ਖੂਬ ਮਾਰਿਆ ਫੇਰ ਟੁੱਟੀ ਝੌਂਪੜੀ ਦੀਆਂ ਸਿਰਕੀਆਂ ਉੱਤੇ ਸੁੱਟ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਤਾਂ ਹੀ ਲੱਤਾਂ ਨਾਲ ਇਉਂ ਕੁੱਟਿਆ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਕੁੱਕੜੀਆਂ ਭੰਨਦਾ ਏ। ਮਾਰ ਕੁੱਟ ਕੇ ਉਹ ਸਾਈਕਲ ਚੁੱਕ ਕੇ ਮੁੜ ਕਿਧਰੇ ਚਲੇ ਗਏ।[10]

ਔਰਤਾਂ ਅਚੇਤ ਹੀ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤੋਰ ਤੁਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ? ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੇੜੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦਾ ਹੀਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਪੱਥਰ ਬਣੀਆਂ ਸਭ ਕੁਝ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰੀ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਮਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਲੈਨਿਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ :

> ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ ਘਰੇਲੂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੀ ਰਹੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਘਰੇਲੂ ਕੰਮ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਚੂਰ-ਚੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਰਸੋਈ ਅਤੇ ਬਾਲ ਪੰਘੂੜਿਆਂ ਨਾਲ ਨਰੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਜ਼ਾਲਮਾਨਾ, ਗ਼ੈਰ-ਉਪਜਾਊ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਛੱਡਣ ਵਾਲੇ, ਹੱਡ ਭੰਨਵੀਂ ਮੁਸ਼ੱਕਤ 'ਤੇ ਬਰਬਾਦ ਕਰਦੀ ਰਹੀ।[11]

ਅੱਜ ਵੀ ਔਰਤ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪਿਤਰਤੰਤਰ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵਸੇ ਪਏ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਤਸਲੀਮਾ ਨਸਰੀਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ :

> ਮੇਰੀ ਸਾਰੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਮੇਰੀ ਅਕਲ, ਮੈਨੂੰ ਆਦਮਜ਼ਾਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕੀ। ਸਿਰਫ਼ ਲੜਕੀ ਜਾਤ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ।[12]

ਤਸਲੀਮਾ ਨਸਰੀਨ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਾਰੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਆਦਮਜਾਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਇਸ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੀ ਨਾਰੀ ਕਿਉਂ ਆਪਣੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ? ਕਿਉਂ ਕੁੱਖ ਵਿੱਚ ਪਲ ਰਹੀ ਕੁੜੀ ਨੂੰ ਮਰਵਾਉਣ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ? ਕਿਉਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਆਪਦੀ ਧੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨਹੀਂ; ਉਸ ਸੋਚ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਕਿ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਉਹ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਆ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਪਗਡੰਡੀਆਂ' ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਔਰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਜੀਵਨ-ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ (ਸੰਪਾ.), **ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਕਲਾ**, ਪੰਨਾ 148
2 ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ, ਪਗਡੰਡੀਆਂ, ਪੰਨਾ 21
3. Meenakshi Thapar (ed.), *Embodiments*, Page-1.
4. ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24
5. Simon De Beauvior, *The Second Sex*, Page-18.

6. ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 102
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 115
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 26
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 133
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 133
11. ਵੀ.ਆਈ ਲੈਨਿਨ, **ਔਰਤ ਦੀ ਬੰਦ ਖਲਾਸੀ ਬਾਰੇ**, ਪੰਨਾ 70
12. ਤਸਲੀਮਾ ਨਸਰੀਨ, **ਔਰਤ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ (ਅਨੁ.),** ਡਾ. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, ਪੰਨਾ 9

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪੰਜਾਬੀ 'ਜੰਞ' ਕਾਵਿ : ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖ

ਗੁਰਜੋਧ ਕੌਰ

ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਬਣਾਏ ਜਾਂ ਪੇੜ ਪੌਦਿਆਂ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁੰਦ ਕੇ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਲਈ ਪੱਤਲਾਂ ਬਣਾਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਪੱਤਲਾਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਰੂਪ ਬਦਲ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਂਡਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਸਿਮਰਤੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਤਲਾਂ ਵਿੱਚ ਖਾਧੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਸਾਂਝੇ ਇਕੱਠ ਵਿੱਚ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਅਤੇ ਬੋਲਣ-ਚਾਲਣ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਵੇਰਵੇ ਜਨ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਗਮ ਉੱਤੇ ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਗਾ ਕੇ ਨਾਨਕੇ ਦਾਦਕਿਆਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੱਧੂ ਜੰਞ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ, 'ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਲਨ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਬੀਲਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਕਬੀਲੇ ਜਾਦੂ-ਮੰਤਰ ਅਤੇ ਟੂਣੇ-ਟਾਮਣ ਨਾਲ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਵਿਰੋਧੀ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਲੋਕ ਖਾਦ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਨਾਲ ਕੀਲ ਦਿੰਦੇ ਤਾਂ ਉਸ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਤੰਤਰ-ਮੰਤਰ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਟੂਣੇ-ਟਾਮਣ ਦੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਏ ਬਿਨਾਂ ਖਾਣਾ ਖਤਰਨਾਕ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡ ਆਇਆ ਹੈ; ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ।"[1] ਇਉਂ ਵਿਆਹ ਸਮਾਗਮ ਦੌਰਾਨ ਵਰ-ਪੱਖ ਦੇ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਤੋਂ ਵਰਜਣ ਲਈ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਵਰ-ਪੱਖ ਅਤੇ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੇ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋਰੰਜਨ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਸਮ ਜਿੱਥੇ ਕੰਨਿਆ ਪੱਖ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਬਰਾਤੀਆਂ ਦੀ ਟਹਿਲ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਤਿਆਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਰ ਸਮਾਂ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਉੱਥੇ ਲੋੜੋਂ ਵੱਧ ਖਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਦੋਂ ਆਇਆ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਕਵੀਸ਼ਰਾਂ ਨੇ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪਿੜ ਵਿਚ ਗਾਉਣ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਰਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਵੀਸ਼ਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿੱਤੇ ਵਜੋਂ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕਾਰਨ ਕਵੀ-ਜਨ ਪੱਤਲ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਕਵੀਸ਼ਰ ਆਪ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਉਹ ਗਾਉਣਾ ਲਈ ਕਵੀਆਂ ਪਾਸੋਂ ਪੱਤਲ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਮੰਗ ਕਾਰਨ ਇਹ ਰਿਵਾਜ ਬਣ ਗਿਆ ਕਿ ਹਰ ਨਵਾਂ ਕਵੀ ਪੱਤਲ-ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ।"[2] ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਕੰਨਿਆ ਪੱਖ ਦੀ ਔਰਤਾਂ

ਵਿਆਂਦੜ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪੱਤਲ ਛੁਡਾਉਣ ਤੋਂ ਰਾਹਤ ਦੇ ਦਿੰਦੀਆਂ ਪਰ ਬਾਕੀ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੰਞ ਖੋਲ੍ਹਣ ਲਈ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੋਈ ਰੋਟੀ ਨਹੀਂ ਛੁਡਵਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਉਨਾਂ ਚਿਰ ਸਮੇਤ ਲਾੜੇ ਕੋਈ ਵੀ ਬਰਾਤੀ ਖਾਣਯੋਗ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਰਸਮ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਬੁੱਧੀ-ਚਤੁਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਬਰਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮੇਲੀਆਂ-ਗੇਲੀਆਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਅਪਣੱਤ ਅਤੇ ਨਿੱਘ ਭਰਪੂਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਦੋ ਅਣਜਾਣ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪੱਕੀ-ਪੀਡੀ ਗੰਢ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਬਣਦਾ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਰਸਮ ਚਿਰੰਜੀਵ ਬਣੀ।"[3]

ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਕੰਨਿਆ ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਕਾਵਿਕ ਬੋਲਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜੰਞ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣ ਲਈ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਰ-ਪੱਖ ਦੇ ਮਰਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੀ ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਬੌਧਿਕ ਚਾਤੁਰਤਾ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਸੀਲਾ ਹੋ ਕੇ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਅਤੇ ਰੂਪਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿੱਠਣੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਟਰਕਚਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਾਹਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਛੰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਬਿੱਤ ਛੰਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਰੜਾ, ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਅਤੇ ਚੋਪਾਈ ਛੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਲੋਕ ਰੰਗ, ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ, ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਸ ਅਤੇ ਹਾਸ-ਰਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਆਕਾਰ ਇਸਤਰੀ ਮਰਦ ਦੇ ਗਹਿਣੇ, ਪਹਿਰਾਵੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਖਾਣ ਲਈ ਬਣੀ ਖਾਦ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਦਿੰਦਾ ਸੀ।

ਕੋਰੜਾ -ਸੁਣੋ ਲੋਕੋ ਗਹਿਣਾ ਜੰਞ ਦਾ ਛੁਡਾਂਵਦਾ।
ਨਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮੈਹਣੇ ਬੰਨ ਕੇ ਦਖਾਂਵਾ ਦਾ।
ਦਾਖਾਂ ਤੇ ਬਦਾਮ, ਛੁਟਗੇ ਚੁਹਾਰੀਆਂ।
ਛੁਟਗੇ ਮਰਦ, ਬੰਨਤੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ।
ਕੰਡਲੇ ਤੇ ਤਗੇ ਮੈਂ ਛੁੜਾਵੇ ਦੁੱਲ ਨੀ।
ਲੋਟਣ ਤੇ ਬਾਲੇ, ਸੱਗੀ ਸੋਨੇ ਫੁੱਲ ਨੀ।
ਚਾਦਰਾ ਦੁੱਪਟੇ, ਬੰਨੀਆਂ ਫੁਲਕਾਰੀਆਂ।
ਛੁੱਟਗੇ ਮਰਦ, ਬੰਨਤੀਆਂ ....
ਪੇਠਾ, ਕੱਦੂ, ਬੂੰਦੀ, ਕੜੀ ਛੁੱਟੇ ਸਾਰੀਆਂ
ਜੱਟੀਆਂ ਤੇ ਤੇਲਣਾ, ਬੰਨਾ ਸੁਨਿਆਰੀਆਂ
ਛੁੱਟਗੀ ਪਰਾਤ, ਕੜਛੀ, ਪਤੀਲਾ ਨੀ

ਬੰਨਾ ਤੇਰੇ ਪਿਓ ਦਾ ਕੋੜਮਾ ਕਵੀਲਾ ਨੀ
ਛੀਂਬਣਾ, ਜਲਾਹੀਆਂ, ਧੋਬਣਾਂ, ਲੁਹਾਰੀਆਂ
ਜੱਟੀਆਂ ਤੇ ਤੇਲਣਾ, ਬੰਨਾ ਸੁਨਿਆਰੀਆਂ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਪਹਿਨਣ-ਪਚਰਣ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ ਹਾਰ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤੀ-ਪਾਤੀ ਵੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਰੰਗ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨਿਰੋਲ ਹਾਸ ਭਰਪੂਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਬਿਰਾਂਤਕ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਤੁਕਬੰਦੀ ਦੌਰਾਨ ਵਰਤ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੁਣਨ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਲੋਕ ਮਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਫ਼ਜਾਂ ਵਿੱਚ ਛੁਪੇ ਤੀਖਣ ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਝੂਮ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਅੰਗ ਬਾਣਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਿਣ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਲੋਕ ਐਨੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ ਕਿ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਸਮਾਗਮ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੀਤੀਆਂ ਟਕੋਰਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣਾ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਉਂ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਵਿਆਉਣ ਗਏ ਸਾਰੇ ਬਰਾਤੀ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਲਈ ਬੈਠਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕੰਨਿਆਂ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਬਰਾਤੀਆਂ ਦੇ ਖਾਣ ਲਈ ਪਰੋਸੇ ਗਏ ਖਾਦ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦੀਆਂ ਸਨ :

ਲੈ ਕੇ ਨਾਮ ਗੁਪਾਲ ਦਾ ਬੰਨ੍ਹਾ ਜੰਞ ਮੈਂ ਆਪ,
ਖੋਲ੍ਹੇ ਬਿਨਾਂ ਜੇ ਖਾਉਂਗੇ ਖਾਣਾ ਦੇਊ ਸਰਾਪ।...
ਜਾਂਞੀਓ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ, ਬੰਨ੍ਹ ਤੇ ਥੋਡੇ ਥਾਲ,
ਪਿੱਪਲਾਂ ਦੇ ਪੱਤ ਬੰਨ੍ਹਾਂ, ਜਾਂਞੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਬੰਨ੍ਹਾਂ,
ਬੰਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਜੰਞ ਜੀ।...
ਭਾਵੇਂ ਦੇ ਜਾਓ ਭੈਣ ਦਾ ਸਾਕ।

ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਰਸਮ 'ਵਰ-ਪੱਖ' ਦੇ ਬਰਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਮੁਕਾਬਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਚਤਰਾਈ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜੰਞ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪੀ ਰਸਮ ਦਾ ਨਿਭਾਉ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਜੰਞ ਸੋਚ ਕੇ ਛੁਡਾਇਓ,
ਗੰਦ-ਮੰਦ ਨਾ ਬਕਾਇਓ ਜੀ,
ਭਲੇ ਲੋਕ ਬੈਠੇ, ਬੈਠੀ ਭਲੀ ਪੰਚਾਇਤ ਜੀ।

ਇਉਂ ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਹ ਮਨੋਰੰਜਨੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਰਸਮ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜੰਞ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣ ਲਈ ਵਰ-ਪੱਖ ਦੇ ਬਰਾਤੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਵੀਆਂ ਅਤੇ ਨਕਲੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। "ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਇ ਇਹ ਉਲੇਖ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਾਲਵੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬਾਣੀਆ ਕਵੀਸ਼ਰ ਜੀਵਾ ਰਾਮ ਝੰਡੂ ਕੇ ਵਾਲਾ ਭਲੇ ਵੇਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੰਞ ਨਾਲ ਗਿਆ ਇਕ ਸੌ ਵੀਹ ਰੁਪਏ ਤੇ ਅੱਧੇ ਤੋਲੇ ਦੀ ਛਾਪ ਕਾਰਮ ਕੇ ਲਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ।[4] ਲੋਕ-ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਚਤੁਰ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ

ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜੰਞ ਨੂੰ ਵੀ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੰਞ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੇਲਣਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣਾ ਕੰਨਿਆਂ-ਪੱਖ ਦੀ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਛੁੱਟੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਥਾਲ ਥਾਲੀਆਂ,
ਬੰਨ੍ਹ ਦੇਵਾਂ ਨਾਰਾਂ ਗੋਰੀਆਂ ਤੇ ਕਾਲੀਆਂ,...
ਛੁੱਟ ਗਈ ਜੰਞ ਤੈਨੂੰ ਦੇਵਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਨੀ।
ਆਲੂ ਤੇ ਕਚਾਲੂ ਛੁੱਟੀ ਕਲਾਕੰਦ ਨੀ,
ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤੇ ਮੇਲਣਾਂ ਦੇ ਪਰੀਬੰਦ ਨੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਞ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਰਾਤੀ ਭੋਜਨ ਖਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੀ ਬੰਨ੍ਹੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਛੁਡਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਉਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ 'ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ', 'ਖੋਲ੍ਹਣ' ਅਤੇ 'ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਣ', 'ਖੋਲ੍ਹਣ' ਦਾ ਸਿਲਸਲਾ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਐਨੇ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਸਨ ਕਿ ਦੂਰੀਆਂ ਮਿੰਟਾਂ-ਸਕਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਨਿਬੇੜ ਲਈਆਂ ਜਾਣ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਬਰਾਤਾਂ ਕਈ-ਕਈ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਊਠਾਂ ਅਤੇ ਬੈਲ ਗੱਡੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੇ ਘਰ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਭੁੱਖੇ ਪਿਆਸੇ ਰਹਿ ਕੇ ਵੀ ਵਾਟ ਨੂੰ ਨਿਬੇੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਢਿੱਡੋਂ ਭੁੱਖੇ-ਪਿਆਸੇ ਬਰਾਤੀ ਰੋਟੀ, ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਮਠਿਆਈ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਕਾਹਲ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਕੰਨਿਆਂ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਮੇਲਣਾਂ ਲਈ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤਿ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬਰਾਤੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤਾ ਖਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਾਵਿ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਬਰਾਤੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤਾ ਖਾਣ ਉੱਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ :

ਨੀ ਗੜੱਪੂ ਆਏ,
ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਬੁਰਕ ਚਲਾਏ, ਨੀ ਗੜੱਪੂ ਆਏ।
ਬੁੱਢੜੇ ਖੰਗੜ ਆਏ, ਨੀ ਗੜੱਪੂ ਆਏ,..
ਭੁੱਖੜ ਆਂਡਲ ਆਏ, ਨੀ ਗੜੱਪੂ ਆਏ।

ਇਉਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਵਿਆਹ ਸਮਾਗਮਾਂ ਉੱਤੇ ਬਰਾਤੀ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿਮਈ ਟਿੱਚਰਾਂ ਦਾ ਲੁਤਫ਼ ਲੈਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਞ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੇ ਚੱਜ ਅਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਰਾਤ ਆਏ ਬਰਾਤੀ ਵੱਲੋਂ ਜਾਣ-ਬੁੱਝ ਕੇ ਜਿਆਦਾ ਖਾਣ ਅਤੇ ਕਈ ਬਰਾਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਰਮੋਂ-ਸ਼ਰਮੀ ਘੱਟ ਖਾਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮਨੋਰੰਜਨੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਇਹਨੂੰ ਹੋਰ ਪਾਇਓ ਵੇ, ਏਹਨੂੰ ਹੋਰ ਪਾਇਓ ਵੇ,
ਏਹਦਾ ਖੂਹ ਭਰ ਜਾਏ ਵੇ, ਏਹਨੂੰ ਹੋਰ ਪਾਇਓ ਵੇ,
ਘੁੱਟ ਪਾਣੀ ਦੇ ਦੇਓ ਵੇ,
ਏਹਦੇ ਸੰਘ ਪਕੌੜਾ ਅੜਿਆ,
ਵੇ ਜਵੈਣ ਦਿਓ ਵੇ, ਏਹਦੀ ਢਿੱਡੀ ਟਿਕਾਣੇ ਆਏ,
ਵੇ ਸਬੂਣ ਦਿਓ ਵੇ, ਏਹਦੀ ਭੂਕਣੀ ਚੱਲ ਜਾਏ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਮਨੋਰੰਜਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਗਾਣ ਬਰਾਬਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਆਹ ਸਮਾਗਮ ਉੱਤੇ ਚੰਗਾ ਰੰਗ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਮੇਲਣਾ ਕਈ ਵਾਰ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਧ ਲੂਣ ਜਾਂ ਮਿਰਚਾਂ ਵਾਲੀ ਦਾਲ-ਸਬਜ਼ੀ, ਕੱਚੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ, ਵੱਡੇ ਜਲੇਬ, ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਮਿੱਠਾ ਸੋਡਾ ਪਾ ਕੇ ਬਰਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਠਿੱਠ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖਾਣਾ ਖਾਣ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਕਈ ਬਰਾਤੀਆਂ ਦੇ ਪੇਟ ਖਰਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਕੰਨਿਆ-ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚੰਗਾ ਮੌਜੂ ਉਡਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ :

ਬਾਪੂ ਓਇ ਬੂੰਦੀ ਆਈ ਐ,
ਚੁੱਪ ਕਰ ਸਾਲਿਆਂ ਮਸਾਂ ਥਿਆਈ ਐ।
ਅੱਧ ਮੰਡਾ ਡੂਢ ਜਲੇਬੀ ਦੇ ਦਿਓ ਸਾਡੀ ਰੱਜੀ ਨੂੰ,
ਢਿੱਡ ਭਾਰੇ ਹੋ ਗਏ ਜੀ,
ਸਾਜਣੋ ਬੁੜਿਆ ਨੂੰ ਚੁੱਕ ਲਓ ਘਨੇੜ੍ਹੇ
ਸਾਡੀ ਖੂਹੀ ਨੇੜ੍ਹੇ ਜੀ,
ਸਾਜਣੋ ਬੁੜਿਆਂ ਦੇ ਕਰੋ ਨਿਬੇੜੇ।

ਇਉਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਸਮਾਗਮਾਂ ਤੇ ਇਕੱਠੇ ਰਲ-ਮਿਲ ਕੇ ਹੱਸਣ-ਖੇਡਣ ਅਤੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਨਿੱਗਰ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਸਮਾਗਮ ਪੈਲਸ ਕਲਚਰ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਝੱਟ ਮੰਗਣੀ ਪੱਟ ਵਿਆਹ' ਵਾਲਾ ਰਿਵਾਜ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ ਜਾਂ ਖੋਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਵਿਚਰ ਕੇ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗਲੋਬਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਹ ਰੀਤ ਡੀ. ਜੇ. ਕਲਚਰ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, **ਪੱਤਲ ਕਾਵਿ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀ., ਪਟਿਆਲਾ, 1985, ਪੰਨਾ-3
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-5
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 9-10
4. ਆਤਮ ਹਮਰਾਹੀ, **ਲੋਕਯਾਨਿਕ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989, ਪੰਨਾ-263

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ।

ਲਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ (ਰੂਪਾਂਤਰੀ-ਪਿਛੇਤਰ) ਅਧਿਐਨ

ਲਛਮਣ ਪਵਾਰ

ਸ਼ਬਦ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਇਕਾਈ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹੀ ਇਕਾਈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਗੁੰਝਲਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਭਾਵੰਸ਼/ਰੂਪੀਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੀ. ਐੱਚ. ਮੈਥਿਊਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਇਕਾਈ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਛਾਣਕਾਰੀ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲੁੱਕਵੀਂ ਨਿਹਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[1]

ਸ਼ਬਦ ਬਣਤਰ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਇਕਾਈ ਭਾਵੰਸ਼ ਹੈ। ਭਾਵੰਸ਼ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ Marpheme ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਰੂਪੀਮ, ਮਾਰਫੀਮ, ਰੂਪਗ੍ਰਾਮ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਡੇਵਿਡ ਕ੍ਰਿਸਟਲ ਭਾਵੰਸ਼ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਮਾਰਫੀਮ ਨਿਊਨਤਮ ਅਰਥ-ਵਾਹਕ ਭਾਸ਼ਿਕ ਅੰਸ਼ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦਾਂ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਖੰਡੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਮਾਰਫੀਮ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਰਫੀਮ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੈ।"[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਦੋ ਤੱਥ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ; ਪਹਿਲਾ, ਮਾਰਫੀਮ/ਭਾਵੰਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਊਨਤਮ(ਲਘੂਤਮ) ਉਹ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਕੋਸ਼ੀ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਅਰਥ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਾਰਥਕ ਟੋਟਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਜਾ, ਇਸਦੇ ਹੋਏ ਖੰਡਾਤਮਕ ਨਿਖੇੜੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਰਥ ਰੱਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਆਕਰਨਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਲਵੇਂ ਜਾਂ ਟੁੱਟਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵੇਦ ਅਗਨੀਹੋਤਰੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸ਼ਬਦ ਸਰੋਕਾਰ' ਵਿੱਚ ਮਾਰਫੀਮਾਂ ਦੇ ਧੁਨੀਮੂਲਕ ਖੰਡਾਤਮਕ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਰੂਪ (Morph) ਅਤੇ ਅਰਥ-ਪੱਖ ਨੂੰ ਭਾਵੰਸ਼ (Morpheme) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਰੂਪ ਦੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਵੰਸ਼ ਦੋ ਪਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਯੁਕਤ (ਬੰਧੇਜੀ)। ਮੁਕਤ ਭਾਵੰਸ਼ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਯੁਕਤ/ਬੰਧੇਜੀ ਭਾਵੰਸ਼ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਅਰਥ ਸਾਰਥਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਸ਼ਬਦ ਅਣਵਿਆਹੀ ਵਿੱਚ ਅਣ/ਵਿਆਹ/ਈ ਤਿੰਨ ਭਾਵੰਸ਼ੀ ਰੂਪ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਸੁਤੰਤਰ/ਮੁਕਤ/ਕੋਸ਼ੀ ਭਾਵੰਸ਼ ਹੈ ਜਦਕਿ /ਅਣ-/ ਅਤੇ /-ਈ/ ਯੁਕਤ ਭਾਵੰਸ਼ ਹਨ।

ਸ਼ਬਦ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਯੁਕਤ ਭਾਵੰਸ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾਂ ਵਧਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਤਰ (Affixes) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ

ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਾਤੂ(ਬਿਨਾਂ ਵਧੇਤਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ/ਕੋਸ਼ੀ) ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਪਰਧਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਤੂ ਭਾਵੰਸ਼ ਨਾਲ ਤਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੁੜਦੇ ਹਨ; ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਮਝਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅੰਤਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਧੇਤਰਾਂ ਦੇ ਧਾਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਗੇਤਰ, ਮਧੇਤਰ ਤੇ ਪਿਛੇਤਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਰਜ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਧੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਵਿਉਤਪੱਤ (Derivational) ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ (Inflectional)। ਵਿਉਤਪੱਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਡੇਵਿਡ ਕ੍ਰਿਸਟਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ;

> ਵਿਉਤਪੱਤੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ (Derivational Morphology) ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਰਚੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਰੋਲ ਦਾ ਕੋਈ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਉਹ(ਸ਼ਬਦ) ਕਿਸੇ ਵਾਕ-ਵਿਉਂਤ ਵਿੱਚ ਅਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[3]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਉਤਪੱਤ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਉਤਪੱਤ ਵਧੇਤਰ ਉਹ ਹਨ ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਵੇ। ਜਿਵੇਂ ਗੁਣ ਅਤੇ ਰੰਗ(ਨਾਂਵ) ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਰੰਗੀਲਾ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ) ਸ਼ਬਦ ਬਣਾਉਣ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਧੇਤਰ (Inflectional) ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਘੜਦੇ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ (Gramatical Category) ਨੂੰ ਮਾਰਕ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ 'ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ' ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ Inflection ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਰੂਪਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਪਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਸੰਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਇਕਵਚਨ/ਬਹੁਵਚਨ, ਪੁਲਿੰਗ/ਇ. ਲਿੰਗ ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ/ਗ਼ੈਰਭੂਤਕਾਲ ਆਦਿ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[4]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰ ਜਾਂ ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਆਕਰਨਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਧਾਤੂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਤੂ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ (ਲਿੰਗ, ਵਚਨ, ਪੁਰਖ, ਕਾਲ, ਕਾਰਕ) ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ 'ਕਰ' ਧਾਤੂ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਕਰਦਾ (ਇਕਵਚਨ ਪੁਲਿੰਗ ਵਰਤਮਾਨ /-ਆ/), ਕਰਦੀ (ਇਕਵਚਨ ਇ.ਲਿੰਗ ਵਰਤਮਾਨ /-ਈ/), ਕਰਦੇ (ਬਹੁਵਚਨ ਪੁਲਿੰਗ ਵਰਤਮਾਨ /-ਏ/), ਕਰਦੀਆਂ (ਬਹੁਵਚਨ ਇ.ਲਿੰਗ. ਵਰਤਮਾਨ /-ਈਆਂ/) ਆਦਿ ਸੂਚਨਾਮਈ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ

ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਮੁੰਡਾ' ਮੁਕਤ ਭਾਵੰਸ਼ ਤੋਂ ਮੁੰਡੇ (ਬਹੁਵਚਨ ਕਰਤਾ-ਮੁਖ ਪੁਲਿੰਗ), ਮੁੰਡਿਆਂ (ਬਹੁਵਚਨ ਸੰਬੰਧਕ-ਮੁਖ ਪੁਲਿੰਗ) ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਵਾਕ-ਵਿਉਂਤ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰਾਂ/ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀਆਂ/ਨਾਂਵੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰ

ਕਿਰਿਆਵੀ ਵਿਭਕਤੀਆਂ/ ਕਿਰਿਆਵੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰ

ਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਵਿੱਚ ਨਾਂਵ, ਪੜ੍ਹਨਾਂਵ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਂਵ ਵਰਗ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਵਿਭਕਤੀ ਪਿਛੇਤਰ ਜੋੜ ਕੇ ਵਚਨ, ਲਿੰਗ, ਕਾਰਕ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਤਾਲਿਕਾ ਵਿੱਚ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੋਂ-ਯੋਗ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਵਚਨ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੀ ਵਿਚਰਨ ਤਰਤੀਬ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :

ਲਿੰਗ	**ਕਰਤਾ-ਮੁਖ ਇਕਵਚਨ**	**ਕਰਤਾ-ਮੁਖ ਬਹੁਵਚਨ**	**ਸੰਬੰਧਕ-ਮੁਖ ਇਕਵਚਨ**	**ਸੰਬੰਧਕ-ਮੁਖ ਬਹੁਵਚਨ**
ਪੁਲਿੰਗ+	ਘੋੜਾ, ਮੁੰਡਾ	ਘੋੜੇ, ਮੁੰਡੇ	ਮੁੰਡੇ ਨੇ, ਘੋੜੇ ਨੇ	ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੇ,
ਵਿਭਕਤੀ ਰੂਪ	/-ਆ/	/-ਏ/	/-ਏ/	/-ਇਆਂ/
ਇ. ਲਿੰਗ +	ਕੁੜੀ, ਘੋੜੀ	ਕੁੜੀਆਂ, ਮਾਵਾਂ	×	×
ਵਿਭਕਤੀ ਰੂਪ	/-ਈ/	/-ਆਂ, -ਵਾਂ/		

ਤਾਲਿਕਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ × ਲਿਪਾਂਕ ਇਥੇ ਸਿਫ਼ਰ ਵਧੇਤਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸੰਬੰਧਕ-ਮੁਖ ਇ.ਲਿੰਗ, ਇਕ ਵਚਨ ਜਾਂ ਬਹੁਵਚਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਵਟਾਉਂਦਾ, ਜਿਵੇਂ;

ੳ) ਕੁੜੀ ਭੱਜ ਰਹੀ ਹੈ। /-ਈ/
ਅ) ਕੁੜੀ ਨੇ ਭੱਜਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। /×/
ੲ) ਕੁੜੀਆਂ ਭੱਜ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। /-ਆਂ/
ਸ) ਕੁੜੀਆਂ ਨੇ ਭੱਜਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। /×/

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਜੋਕੀਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਲਪ-ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਕੁਲ ਤਿੰਨ ਕਾਰਕ ਸੂਚਕ ਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹਨ;

/-ਓਂ/ ਵਿਭ: ਘਰ (ਨਾਂਵ, ਇਕਵਚਨ) ਘਰੋਂ (ਨਾਂਵ, ਇਕਵਚਨ) ਘਰ ਤੋਂ (ਅਪਾਦਾਨ ਕਾਰਕ)
/-ਈਂ/ ਵਿਭ: ਹੱਥ (ਨਾਂਵ, ਇਕਵਚਨ) ਹੱਥੀਂ (ਨਾਂਵ, ਬਹੁਵਚਨ) ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ (ਕਰਨ ਕਾਰਕ)
/-ਏ/ ਵਿਭ: ਘਰੇ (ਇਕਵਚਨ, ਪੁਲਿੰਗ) ਘਰ ਵਿੱਚ (ਅਧਿਕਰਨ ਕਾਰਕ)
/-ਈਂ/ ਵਿਭ: ਘਰੀਂ (ਬਹੁਵਚਨ, ਪੁਲਿੰਗ) ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ (ਅਧਿਕਰਨ ਕਾਰਕ)

ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਿਰਿਆਵੀ ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ (Verbal Inflectional) ਸ਼ਬਦ ਰਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਿਆਵੀ ਵਿਭਕਤੀਆਂ,

ਵਿਆਕਰਨਕ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਪੁਰਖ, ਕਾਲ, ਆਸਪੈਕਟ ਵਾਚ ਨੂੰ ਮਾਰਕ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਚਨ ਬੋਧ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਜੋਗਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਤਰ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ;

ਕਿਰਿਆ ਵਿਭ:	**ਧਾਤੂ 'ਕਰ'**	**ਸੰਭਾਵੀ ਕਿ.**	**ਵਿਭਕਤੀ ਰੂਪ**
ਉੱਤਮ ਪੁਰਖ-	ਇਕਵਚਨ	ਮੈ ਕਰਾਂ	/-ਆਂ/
	ਬਹੁਵਚਨ	ਅਸੀ ਕਰੀਏ	/-ਈਏ/
ਮੱਧਮ ਪੁਰਖ-	ਇਕਵਚਨ	ਤੂੰ ਕਰੇਂ	/-ਏਂ/
	ਬਹੁਵਚਨ	ਤੁਸੀਂ ਕਰੋਂ	/-ਓ/
ਅਨਯ ਪੁਰਖ-	ਇਕਵਚਨ	ਉਹ ਕਰੇ	/-ਏ/
	ਬਹੁਵਚਨ	ਉਹ ਕਰਨਗੇ	/-ਅਣ/-ਅਨ/

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਈਆਂ ਭਾਰਤੀ ਆਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਗਤ ਲੱਛਣ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚਲਾ ਸੁਰਾਘਾਤ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਸੁਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ ਜਦਕਿ ਸੰਸ. ਦੀਆ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਮੂਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸੰਸ. ਦੇ ਇਕ ਵਾਕ 'ਬਾਲ: ਪੁਸਤਕੰ ਅਪਠਤ' ਵਿੱਚ 'ਬਾਲ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ (:) ਲਿਪਾਂਕ ਅਜੋਕੇ ਕਰਤਾ ਕਾਰਕ ਸੰਬੰਧਕ 'ਨੇ' ਅਤੇ 'ਪੁਸਤਕੰ' ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ /-ਅੰ/ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਪਿਛੇਤਰ ਕਰਮ ਕਾਰਕ ਸੰਬੰਧਕ 'ਨੂੰ' ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਸਮੱਚੇ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ; 'ਬੱਚੇ ਨੇ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ'। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਕ ਦੀ ਤਰਤੀਬ (ਕਰਤਾ, ਕਰਮ, ਕਿਰਿਆ) ਨੂੰ ਜਿਸ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲਟਾ ਦਿਓ ਤਦ ਵੀ ਇਹ ਉਹੀ ਅਰਥ ਸਾਕਾਰ ਕਰੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਤੁੱਕ ਦਾ ਵਾਕੰਸ਼ 'ਨਿੰਦਕਿ ਜਨਮੁ ਗੁਵਾਇਆ' ਵੀ ਸਮਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੈ। 'ਨਿੰਦਕਿ' ਨਾਲ ਜੁੜੀ /-ਇ/ ਵਿਭਕਤੀ ਅਜੋਕੇ ਸੰਬੰਧਕ 'ਨੇ' ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਰਤਾ ਕਾਰਕ ਦੀ ਸੂਚਕ ਅਤੇ 'ਜਨਮੁ' ਨਾਲ ਜੁੜੀ /-ਉ/ ਵਿਭਕਤੀ ਕਰਮ ਕਾਰਕ ' ਨੂੰ' ਅਤੇ ਇਕਵਚਨ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵੀ ਕਰਤਾ, ਕਰਮ ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਤਰਬੀਤ ਉਲਟਾਓਣ 'ਤੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਏਗਾ। ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਕ੍ਰਿਸ਼ਣ ਲਾਲ ਸ਼ਰਮਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ;

> ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ... ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਕੁਝ ਲਗਾਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਵਾਧੂ ਜੇਹੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਭਕਤੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਇਹ ਲਗਾਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧਾਨ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਉੱਚਾਰਣ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹਨ।[5]

ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਆਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਯੋਗਾਤਮਕਤਾ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸੰਬੰਧਕਾਂ ਨੇ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਤਨ ਵੱਲ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵੀ

ਰੂਪਾਤਮਕ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਭਾਂਤ ਦੀ ਹੈ। ਵਿਭਕਤੀਕਰਣ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਯੋਗਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਹੈ, ਅਜੋਕੀ ਲਹਿੰਦੀ (ਵਰਤਮਾਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੁਲਤਾਨੀ, ਪੋਠੋਹਾਰੀ, ਸਿਰਾਇਕੀ, ਝਾਂਗੀ, ਹਿੰਦਕੋ, ਜਟਕੀ ਆਦਿ) ਵਿੱਚ ਸੰਯੋਗਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਭਕਤੀ ਦੋਨੋਂ ਲੱਛਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਲਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਪੜਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਦੇਖੋ ਤਾਲਿਕਾ;

	ਕਿਰਿਆ ਵਿਭ:	**ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ**	**ਧਾਤੂ 'ਕੀਤੋ'**	**ਵਿਭ: ਰੂਪ**
	ਇਕਵਚਨ	ਮੈਂ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਮ	/-ਮ/
ਉਤਮ ਪੁਰਖ				
	ਬਹੁਵਚਨ	ਅਸਾਂ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਸੇ	/-ਸੇ/
	ਇਕਵਚਨ	ਤੂੰ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਈ	/-ਈ/
ਮੱਧਮ ਪੁਰਖ				
	ਬਹੁਵਚਨ	ਤੁਸਾਂ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਵੇ	/-ਵੇ/
	ਇਕਵਚਨ	ਉਹਨੇ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਸ/ਕੀਤੁਸ	/-ਸ/
ਅਨਯ ਪੁਰਖ				
	ਬਹੁਵਚਨ	ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ	ਕੀਤੋਨੇ	/-ਨੇ/-ਣੇ/

ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਦੀ ਨਿਮਨ ਤੁੱਕ ਵਿੱਚ ਪੜਨਾਂਵੀ ਵਿਭਕਤੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਖੋ;

ਤੇਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਤੋ ਨਾਹੀ ਮੈਨੋ ਜੋਗ ਕੀਤੋਈ ॥

(ਮ : 5 ਪੰਨਾ 1429)

ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਲਹਿੰਦੀ ਦੀ ਭਵਿੱਖਤ ਕਿਰਿਆ ਵਿਭਕਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਭਵਿੱਖਤ, ਪੱਛਮੀਂ ਹਿੰਦੀ ਵਾਂਗ 'ਗ' ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ : ਕਰਾਂਗਾ, ਲਿਖੇਗਾ। ਪਰ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ ਭਵਿੱਖਤ 'ਸ' ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ: ਕਰਸਾਂ; ਲਿਖਸਾਂ;। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ ਭਵਿੱਖਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਭਵਿਖਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੁੰਦਾ 'ਸ' ਨੂੰ ਓਵੇਂ ਹੀ ਸੰਭਾਲੀ ਲਿਆਇਆ ਹੈ। ... ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ 'ਸ਼' ਅੱਜ ਤੋਂ ਕੋਈ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ 'ਸ' ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹੋ 'ਸ' ਲਹਿੰਦੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।"[6]

ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ 'ਸ' ਵਾਲਾ ਭਵਿੱਖਤ ਸੂਚਕ ਰੂਪ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਕੇਵਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮਾਰਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਪੂਰਬੀ ਵਿੱਚ /-ਏਗਾ/ ਯੁਕਤ ਪਿਛੇਤਰੀ ਭਾਵੰਸ਼ ਜੁੜਕੇ ਪੁਰਖ ਤੇ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਰਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਖੋ;

ਪੂਰਬੀ ਪੰ:	**ਲਹਿੰਦੀ**	**ਸੂਚਕ**
ਮੈਂ ਕਰਾਂਗਾ	ਕਰਸਾਂ	ਉਤਮ-ਪੁਰਖ, ਇਕਵਚਨ, ਭਵਿਖੱਤ

ਅਸੀਂ ਕਰਾਂਗੇ	ਕਰਸੰ	ਉਤਮ-ਪੁਰਖ, ਬਹੁਵਚਨ, ਭਵਿੱਖਤ
ਤੂੰ ਕਰੇਂਗਾ	ਕਰਸੇ	ਮੱਧਮ-ਪੁਰਖ, ਇਕਵਚਨ, ਭਵਿੱਖਤ
ਤੁਸੀਂ ਕਰੋਗੇ	ਕਰਸੋਂ	ਮੱਧਮ-ਪੁਰਖ, ਬਹੁਵਚਨ, ਭਵਿੱਖਤ
ਉਹ ਕਰੇਗਾ	ਕਰਸੀ	ਅਨਯ-ਪੁਰਖ, ਇਕਵਚਨ, ਭਵਿੱਖਤ
ਉਹ ਕਰਨਗੇ	ਕਰਸਨ	ਅਨਯ-ਪੁਰਖ, ਬਹੁਵਚਨ, ਭਵਿੱਖਤ

ਲਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਇਹੋ ਰੂਪ ਹੀ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲਿੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਰੇਗਾ, ਕਰੇਗੀ, ਕਰਨਗੇ, ਕਰਨਗੀਆਂ ਆਦਿ।

ਸੋ, ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਕਤੀ-ਮੂਲਕ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ ਸ਼ਬਦ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਯੋਗਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਅਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਬੰਧਕ-ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਯੋਗਾਤਮਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਭਕਤੀ-ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. William O' Grady, *Contemporary Linguistics- An Introduction*, (1989), p. 99.
2. David Crystal, Cambridge Encyclopaedia of Linguistics, (1986). P. 90.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 86
4. ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, **ਸਿਧਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ**, (2010), ਪੰਨਾ 455
5. ਕ੍ਰਿਸ਼ਣ ਲਾਲ ਸ਼ਰਮਾ (ਸੰਪਾ.), **ਬਾਣੀ ਬਿਲਾਸ**, ਪੂਰਵ ਕਥਨ, ਪੰਨਾ 26
6. ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, **ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ**, (2011), ਪੰਨੇ 224-225

ਖੋਜਾਰਥੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

Conceptualizing Nirguna –Saguna Bhakti And Kabir's praises to the Nirguna God

Monika Sethi

At the outset I would like to state that this paper is in two parts. The first part deals with the long-lasting and widely held orthodoxy regarding the clear divide between *nirguna* Bhakti and *saguna* Bhakti of medieval north Indian Bhakti tradition. The second part tries to unveil the various layers of sant Kabir's personality as a *nirguna* poet steeped in *nirguna sampardaya* or *sant parampara* of north Indian Bhakti Movement.

On the basis of a theological difference in the way of conceptualizing the nature of the divine being that is the object of worship, Bhakti religion in north India has been divided into two major streams or currents-*nirguna* and *saguna.* Those who prefer *saguna* (with attributes) Bhakti worship anthromorphic manifestations of the divine being, usually form of the gods Vishnu and Shiva. The persons who follow *nirguna* (without attributes) Bhakti generally prefer to worship a divine being who remains mostly unmanifest and non-anthromorphic. In actual practice, most followers of *saguna* religion in north India today direct their devotion especially towards two avatars of the god Vishnu-Krishna and Rama. On the other hand, followers of *nirguna* religion generally reject worship of avatars of Vishnu or any other anthromorphic gods or forms of god. The *nirguna* Bhakti stream which believed in formless deity without attributes also developed along two streams. One was the *Gyan Marg,* which gave importance to knowledge and Yogic practices and the other was *Prem Marg,* which gave importance to love and was more influenced by the Sufi thought. *Saguna* stream develops into Krishna Bhakti as well as Rama Bhakti.

While some scholars have stressed the common features of *nirguna* and *saguna* traditions, many well known Indian scholars –most notably P. Barthwal, Parsuram Chaturvedi and Hazari Prasad Dvivedi- have emphasized their difference. Ram Chandra Shukla was the first Hindi scholar who propounded the notion of Bhakti kal (the Age of Bhakti) and divided the period into two distinctive theological categories. "Kabir, Raidas, Dadu, etc. were placed in the *nirguna* category (due to their faith in the non-incarnate, formless God) and the Vaishnava devotees of the later period such as Surdas and Tulsidas were placed in the *Saguna* category (as they championed the cause of a

personal incarnate God in a human form."[1] P.D. Barthwal in his *The Nirguna School of Hindi Poetry* produced one of the most important works in English on the sants and their utterances. His work is important for the information on many sants of the later medieval period.[2] American and European scholars K. Schomer and W.H. Mc Leod have also emphasized on the theological and ideological differences. As John Stratton Hawley points out, "Charlotte Vaudeville and W.H. McLeod are two influential scholars who consider that a coherent *nirguna* or *sant* tradition can be rather easily separated from the *saguna* persuasion that one otherwise finds in "classical" Hindi Bhakti.[3] As Karine Schomer observes in her introduction to *The Sants* : "The concept of '*nirguna* Bhakti' as a distinct devotional mode contrasting with '*saguna* Bhakti', and of the Sants constituting a separate devotional tradtion, is relatively new. The idea that there is a coherent body of Sant teachings (*sant mat*) and that individual Sants belong to a common spiritual life of descent (*sant parampara)* distinct from that of sectarian Vaishnavas did not become fully crystallized until the mid- nineteenth century."[4] John Stratton Hawley points out that though there were differences in the theological learning of the 'without attribute' group of sants and 'with attribute' group, yet "they all inherited a single, massive Bhakti"[5] He cites various instances of mixing up of *nirguna –saguna* categories and of the resultant breach in the theological wall. David Lorenzen strongly supports the view that awareness of *nirguna–saguna* distinction is necessary for studying the values of medieval sants. He imparts a new dimension to the *nirguna- saguna* dichotomy by identifying the two categories with two mutually opposite ideologies of dominance and resistance. He argues, "Although the contrast between the *sagun*a and *nirguna* tradition is usually defined in theological terms –both by outside observers and by the followers of these two traditions –it is the social ideologies of the two traditions that lie behind and give strength to these differing ideologies. And behind the ideologies lie the communities themselves."[6] He applied the concept of hegemony and resistance –as formulated by Italian Marxist, Antonio Gramsci-to the religious ideas of medieval Sants. He asserts, "It is precisely the distinction between hegemonic and subordinate or subaltern ideological discourse that underlies the distinction between the *nirguna* and *saguna* devotional movements."[7] He concluded that the *saguna* Bhakti was elite, hegemonic and Brahmanical while *nirguna* religion was subaltern and lower caste. In North India*, nirguna* Bhakti has served as one of the more significant forms of ideological resistance of these classes.

As we have already come to know that Bhakti movement produced self –illumination in two forms: first in the form of *saguna* worship centered on the Puranic avatars and second, in the form of the religious practice of *nirguna* love Bhakti centered on yogic meditation on the *nirguna* Brahman. An important difference between *saguna and nirguna* tradition is that the stories about avatars are a basic defining element of the former while in the latter usually either the existence of the avatars is denied or their importance downgraded. The second pillar of *saguna* ethics is, of course the doctrine of *varnasramadharma*. According to this doctrine, one obtains a better rebirth precisely by following the rules of conduct appropriate to *varna* and *jati* (caste) in which one was born. As David Lorenzen argues, "When we come to *nirguna* religion, the lower class and lower caste identity of most of its followers and many of its leaders and poets is not in doubt. In the poetry of the more important early leaders of *nirguna* tradtion such as Kabir , Raidas and Guru Nanak, the outright rejection of the theology, ritual practices, and social ideology of *saguna* religion is clear and explicit."[8]

The ideology and antecedents of Kabir set him apart from the *saguna* bhaktas of the medieval period. The *nirguna* and the *saguna* bhaktas did not share a common ideology and their sources of inspiration were also different. They represented very different socio-religious and intellectual currents of the medieval period. "Their low caste origins, their strong monotheism, their rejection of Vedic and Puranic modes of worship, their awareness of each other's teachings and existence of strong ideological affinity among them made the *nirguna* sants distinct from *saguna* Vaishnavas."[9] Whereas *saguna* religious practice sprinkled interior love on the dryness of the external *acara* of the Hindu caste and filled it with rasa, on the other hand *nirguna* religious practice made an effort to eliminate completely the dryness of the external *acara.* Where *saguna* Bhakti adopted the path of compromise, *nirguna* Bhakti treads on the path of rebellion. As far as *saguna* Bhakti is concerned, it took the help of scriptures to justify the ways of God to the men; *nirguna* Bhakti went deep in the lap of wisdom. The devotees who worshipped with *saguna* emotion experienced God by looking at him from afar, while the devotees who worshipped with *nirguna* emotion considered the highest aim to be to experience God moving within his soul.

From the discussion above it is amply clear that modern studies of *nirguna* santism focus on its origins, its uncompromising monotheism and unique perception of God, its rejection of the orthodox Brahmanical and Islamic religions and their scriptures and finally, its opposition to the Brahmanical caste system. On the

other hand, the *saguna* Vaishnava are seen as accepting the basic premises of the *Varna* doctrine and the ritual supremacy of the Brahmins.

Although the process of the popularization of the *nirguna* ideology had started long before Kabir through *Nath- Pantha* in the eleventh and twelfth centuries, it was he who gave it the form which we know as medieval school of *nirguna* Bhakti. The beginnings made by Kabir were carried further by Nanak, Dadu, Raidas etc. kabir being the first among them, a closer look at him is one way of establishing the separate identity of the nirguna Bhakti movement, as different from the Vaishnava movement led by *saguna* bhaktas such as Chaitnaya, Tulsidas, Surdas and Mira Bai etc. to popularize Krishna Bhakti and Rama Bhakti. Pioneer of the epoch making sect of *nirguna* or abstract conceptualization of God within the Bhakti tradition of poetry, Kabir was ahead of Tulsidas and Surdas who sought for a *saguna* or the concrete embodiment of God. Kabir's *nirguna* God in no recognizable form or quality comes very close to the concept of *shunya* in the Hindu scriptures and to nothing as formulated by Martin Heidegger in his arguments about metaphysics.

Kabir occupies a unique place in the *nirguna* tradition for he took it to the common man and gave it the character of a popular religion. As Krishna Sharma opines, "What had been associated earlier with Brahmanical learning and was explained in abstruse and philosophical language by men like Sankaracharya was conveyed by him in a simple and straight forward manner. What had remained the monopoly of the learned Brahmins till then was presented by the low caste Kabir in the spoken language of the people. The thought which had remained enshrined in the scholarly Sanskrit works was transmitted by him with a spontaneous poetic flourish through simple *dohas* and *padas* which could be easily understood."[10] According to kabir, scholarly learning and observance of religious obligation can never lead to salvation. Scriptures and philosophical writings cannot describe the final truth. Through his utterances of *dohas* and *padas,* Kabir was able to bring the essence of vedantic learning within the reach of all and was able to turn mysticism into a popular religious cult.

Kabir did not preach the *nirguna* ideology only at the level of masses, but also carried it to its logical conclusion in an unprecedented manner. He rejected all such elements which were not constant with its spirit. At the philosophical level, the *nirguna* tradition was upheld mostly by the Vedantis, but their commitment to it had never led them to question the practice of worship of

personal deities. Instead, they had always accepted it and sanctioned it. Kabir stands in contrast with them in this respect. He was not ready to compromise his belief in an impersonal God on any ground. As a *nirguna –panthi*, he openly condemned every form of worship of personal deities and made scathing attacks on idol worship and all rituals connected with it. Idol worship was believed to be a means for manipulation of the ordinary masses by the priestly castes to keep the power in their hands. Through his verses, Kabir rejected such practices, stating them to be fruitless and delusional and encouraged the people to rather focus their spiritual energies within the self. He stated that those stone idols do not speak and do not give anything to anyone.

The images are lifeless, they can't speak, I know
For I have cried aloud to them.[11]

Kabir was highly critical of ritual observances as maintained and fostered by the Brahmin priesthood. Such religious rituals and services are useless and fruitless. The whole world is busy in such false performances without knowing the secret mystery of God. "Kabir had no place for idolatry; for it seemed to him that, if God is one, the whole basis of idolatry perishes. He was, therefore, unsparing in his denunciation of the practice."[12] Kabir asks:

For gods and goddesses of clay
You slaughter a living beast, Sir.
If your god's real, why can't he go
To the field and have his feast, Sir? [13]

In another verse, he speaks of the futility of the offering of the live flowers to the lifeless idols. He says:

Gardener's girl
Gathering petals,
Don't you know
Each petal has life.
The stone
For which you pluck these petals
Is lifeless.
The idol was made
By chiseling stone;
Often the sculptor
Put his foot on the chest
If these idols were real,

It would have devoured
The sculptor.[14]

Kabir views God as *nirguna* and in that sense, as personal and nameless. According to him, it is impossible to describe the exact nature of God through the written word. He defies every description. He has no form, no shape and cannot be given any name. He also stresses upon repeating the name of God. Although Kabir believes in the unity of God, he uses many names for God, but the name which occurs most in his sayings is Rama. Scholars often manipulate his verses to show the presence of the concept of a personal God in them. The fact is that Kabir made frequent use of the word Rama in his verses is easily interpretable as a mark of his being a worshipper of the personal deity Rama, the avatar of Vishnu. But Kabir had used the name Rama only in the symbolic sense. Here Kabir is not supporting the idea of polytheism, but on the other hand he wanted people to realize that although there are different names, there is only one God. At this R.C. Zaehner says, the "deification of Rama had already gone so far that his name had become a synonym for God."[15] So in order to remove any doubts or confusion, Kabir gives his conception of Rama in the following way:

He never took birth in King Dashrath's lineage
Nor did he punish the King of Lanka[16]
The creator did not marry Sita,
Did not tie up the sea with stones.
… … … … … … … … ….
With cowherds and milkmaids
He didn't come to Gokul,
The maker never killed Kansa.[17]

From the above lines it is clear that Kabir's Ram is not the son of king Dashratha. He rejects the notion of *avatara* of Rama and Krsna. "He sometimes called on God Rama, but qualified this title-by excluding Sita or any other companion, and by denying that Rama was himself an *avatara* of God. By 'Rama', he meant not the epic hero, son of the king Dashratha, but the true Guru, the one God, the true Name."[18] Those who worship God as the unborn and the unmanifest cannot worship Him in the form of a person, for God is never born and cannot have human parentage. Obviously, Kabir used the name Rama as an epithet for the ultimate reality which he regarded as nameless and unidentifiable.

Kabir uses his words to intimate the formless divine that lie beyond words. *Nirguna* (literally, "without attributes") names the view that God cannot be positively

conceived and should not be worshipped through images or other visual forms. In this way, God can be interpreted as "the one", "the All", and "knowledge without duality", which is the facet of the Divine that Kabir refers to in the following couplet:

The one is one with the one
The All is one with the one
Kabir is one
With the knowledge without duality.[19]

In above verse Kabir states that the one, referring to *nirguna* God, is the essence that permeates the All in the world of externalities. He emphasizes that it is human beings who have to realize the oneness just like Kabir did. The ideas and knowledge that were limited to Sanskrit philosophy is being opened up to people at large through easily accessible languages.

God is personified as the bridegroom who has come to take away his bride, the spiritual seeker in marriage. Kabir says:

I will walk around the fire with Ram Rai,
My soul suffused with His colour.
Ram, my husband
Has come to my house.[20]

Kabir has used the motif of unity in marriage as an analogy for spiritual unity. Although the portrayal of the Divine appears to be *saguna* in this context, the poetry does not describe specific personality traits or physical form and hence can still be characterized as *nirguna* in spirit.

It was his firm conviction that to restrict God to a form is to limit His omniscience and omnipotence. "Kabir's uniform disdain for Hinduism and Islam reflects his most deeply held conviction that God cannot be named, described, assumed or bound…the religion he knows-if religion it is-is of a totally different order from the admonitions and assurances that put bread and butter on the tables of Qazis and Pundits. His faith is the sort traditionally known as the "qualityless" or "formless (*nirguna)* brand of Bhakti."[21] He accepts God as the *Parabrahman,* one without any form or name. He was highly influenced by both Vedanta and Sufism in his conception of God. So he asserts:

He alone knows what shape he has
And he keeps it to himself,
Alone.[22]

In above verse Kabir states that the one, referring to *nirguna* God, is the essence that permeates the All in the world of externalities. He emphasizes

that it is human beings who have to realize the oneness just like Kabir did. The ideas and knowledge that were limited to Sanskrit philosophy is being opened up to people at large through easily accessible languages.

At the heart of Kabir's way of thinking and speaking is the conviction that God is absolutely without attributes or qualities. "*Nirguna* God is closest in conception to 'the God beyond God' or the 'absolute godhead' that mystics in other religions also invoke."[23] In contrast to Him, His Creation or the created universe and all its contents are saguna (possess attributes). "Kabir frequently claims that God is inconceivable and unknowable and that His story is ineffable. He also offers us two other conceptions of their *nirguna* God: He is *nirankar,* completely formless, and also *niranjan,* absolutely pure and flawless. In any one of these conceptions, Kabir projects God as being indivisible in to attributes, and hence appear to adopt a principle very close to the Quranic principle of God's unity"[24] The whole universe is full of illusions and unreal because it is constituted by forms, shapes, attributes and flaws which seem real to the human subjects. But in fact they are unreal because they are other than God who alone is real.

As it was not possible to describe the formless with the conventional language he forged a new idiom popularly known as *ultabhamsi*, 'upside down speech', which defies easy comprehension. This paradoxical use of language is sometimes referred to as *sandhya –bhasha,* the 'twilight language', the language that mediates, like twilight, between light and darkness. It is contented by J.S. Hawley that Kabir deliberately used this mode of speech "…may be to simply confound listeners who come hoping to learn the sort of religious truth one can write down and file away."[25]At this P. Mallikarjuna Rao opines, "It may be true that Kabir does so in order to keep away non-genuine seekers, it can be said that by doing so Kabir was only following his medieval fellow saints who deliberately obfuscated their expression to puzzle their readers in order to point out the truth that they were only trying to grapple with an experience that is beyond language."[26]

Child of a childless woman,
A fatherless son,
Someone without feet, who climbs trees,
… … … … … … … … … … … … …
A temple without a God,
Worship without leaves,[27]
…. … ….. …. …. …. ….. ….

When Kabir attempts to convey his own mystical experience, it is mostly the paradoxical style which comes naturally to him. Kabir takes refuge in the language of absurdity or upside-downness when he finds himself unable to describe what remains forever as inexpressible as the sugar of the mute. For Kabir, the way that leads to salvation is not an easy one. It is an abrupt, rugged path which few men find and fewer can follow. Real Bhakti is considered as a heroic path, open only to those men who have renounced all comforts and pleasures and have left behind all desire or hope for bodily salvation and strive for the spiritual meeting at the risk of their life. This intentional hotch –potch of words and concepts by Kabir need not necessarily be viewed as a new challenge to one's intellect. It may be a way –an unorthodox one, of indicating realm of knowledge that lie beyond intellect. Kabir's *ulatabamsis* thus call our attention not so much to their absurd and contradictory nature but to the futility of words to express the Experience of the 'Beyond and the Beyond'. The God to whom Kabir directed in his Bhakti is not a mere abstraction. In other places, Kabir used attributes to describe Him. He is the savior, merciful, joyous, beautiful, omniscient, omnipotent, omnipresent, perfect, etc.

One of the fundamental ideas which Kabir expressed in clear terms is his concept of God. It is generally held that under the influence of Sufism, Kabir denounced idolatry, image worship and polytheism and adopted the strong monotheism of Islam. Consequently, he at first taught and emphasized the unity of God. Kabir says:

Brother, where did your two Gods come from?
Tell me, who made you mad?
Ram, Allah, Keshav, Karim, Hari , Hazrat-
So many names.
So many ornaments, all one gold,
It has no double nature.
For conversation we make two-
This namaz and that puja,
This Mahadev, that Muhammad,
This Brahma, that Adam,
This a Hindu, that a Turk,
But all belong to earth.
Vedas, Korans, all those books,
Those Mullahs and those Brahmins-

So many names, so many names,
But the pots are all one clay.[28]

Having given a simple description of oneness of God, Kabir tells us that the different appellations of God are only expressions of one and same truth. Kabir tells that there is only difference in the names. The Hindus and the Muslims are only different manifestations of the same substance. Therefore, they are the children of one God. Kabir, rather, criticizes the Hindus and the Muslims who conceive of different gods and try to find Him in the world outside rather than looking Him inside their hearts. God, according to Kabir, is there in the very breath of every human being but they don't realize this.

Why look for Me anywhere else, my friend,
When I'm here, in your possession?
Not in temples, not in mosques-
Not in the Ka'aba, not on Kailash.
Not in rites, not in rituals-
Not in yoga or renunciation.
Look for Me and you will find Me quickly-
All it takes is a moment's search.
Kabir says, listen, O brothers-
He is the very Breath of our breaths.[29]

In another place Kabir elaborates the theme of God's omnipresence and condemns the narrow-mindedness of the two communities who try to keep God confined to their respective places, where as Kabir asserts that God is universal and is present everywhere especially in the human heart. Kabir says :

If Allah lives in a mosque
To whom belongs the rest of the world?
Hindus say His name dwells in an idol:
I see the truth in neither.
Allah, Ram, I live by your name.
Be merciful, O Sain.
Is in the West. Look inside your own heart-
Inside your heart of hearts-
There is His abode, His camp.
… … … … … … … …. ….
All these men and women-
They are Your forms.

Kabir is the infant of Ram and Allah;
Everyone is my guru, my pir.[30]

Kabir's arguments against the observance of caste distinctions also emanate from his *nirguna* ideology. If the ultimate reality was all pervading and one, if the same spirit resided in all, how could one accept the caste difference? If God was viewed as *nirguna* and impersonal, how could one accept the use of different names for Him? According to Kabir, there is not any difference between *Isvara* and *Allah,* between Rama and Rahim and between Krishna and Karim. They are all made of the same stuff so there is no question of distinction between a Brahmin and a *sudra,* and a Hindu and a Muslim. As Krishna Sharma Opines, "Kabir represents a definite stage in the *nirguna* tradition which had been a continuous factor in the religio-intellectual history of India. He lent it a new vigor by disassociating it from all such religious beliefs and practices which were not compatible with its true spirit. The dynamics of this new phase of *nirguna* tradition was provided by the convergence of the *astika* and the *nastika* elements during the medieval period. Kabir's total commitment to the idea of an impersonal God and the unity of Being was rooted in the former. His radicalism and unorthodoxy was inspired by the latter."[31]

Kabir 's line of thought was sustained and carried forward by many other bhaktas who came after him-like Nanak, Dadu Raidass , Dhanna etc. Although these bhaktas operated separately in different regions of the country at different points of time, they can be grouped together as exponents of the ideology enunciated by kabir. Although the following they gathered led to the formation of different and distinctive sects, they stand united as champions of the medieval movement of *nirguna* Bhakti as against that of *saguna* Bhakti. Kabir and the like minded bhaktas cannot be grouped together with the *saguna* bhaktas like Chaitnaya , Tusidas, Surdas and Mira Bai, etc. whereas the former were trying to revitalize and reshape the Hindu *nirguna* tradition to give it a form which could cut across Hindu sectarianism and the difference of caste and creed; the latter were trying to strengthen the religious spirit amongst people mainly from the Vaishnava angle and the Vaishnava platform.

0–0–0

Refrences

1. Ram Chandrra Shukla, *Hindi Sahitya ka Itihas*, Nagri Parcharni Sabha, reprint, 1952, pp 59-71.
2. P.D. Barthwal, *The Nirguna School of Hindi Poetry*. First edn., 1936, reprint, Delhi, 1978.

3. J.S.Hawley and Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India*, New York: Oxford University Press, 1988, p.5.
4. Karine Schomer and W.H. McLeod, eds., *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Berkeley, Calif: Berkeley Religious Studies Series; Delhi: Motilal Banarsidass, 1987,p.3.
5. John Stratton Hawley, *Songs and Saints of India*, New York: Oxford University Press, 1988, p.6.
6. David. N. Lorenzen, "Introduction: The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion," in *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Delhi, 1996, p. 13.
7. Ibid.p.3.
8. Ibid.p.21.
9. Rameshwar Prasad Bahuguna, "Symbol of Resistance: Non Brahmanical sants As Religious Heroes in Late Medieval India", in *Negotiating India's Past: Essays in Memory of Parth Sarthi Gupta*, Delhi: Tulika Books, pp.222-253.
10. Sharma, Krishna. Bhakti in Medieval Context-II: Kabir's School Of Nirgun Bhakti, in *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*. Munshiram Manoharlal Publishers, 2015.pp.194-95.
11. Tagore, R. Song Lxii. *One Hundred poems of Kabir* (with an Introduction by Evelyn Underhill) London, Macmillan, 1915. p. 93.
12. Keay, F.E. *Kabir and His Followers*. Delhi: Mittal Publication, 1967.p.73.
13. Hess, Linda and Sukhdev Singh, trans.Sabda 84. *The Bijak of Kabir*, San Fransisco:North Point Press. 1983. p.69-70.
14. Dass, Nirmal. Raga Asa, Songs of Kabir from Adi Granth. Albany: State University of New York Press. 1991. p. 133.
15. Zaehner, R.C. *Hinduism*. New York, Oxford University Press, 1966.p.140.
16. Vaudeville, Charlotte. Ramaini 2, in *A Weaver Named Kabir.* Selected Verses with a Detailed Biographical and Historical Introduction. Delhi: Oxford University Press. 1993. p. 148.
17. Hess, Linda and Sukhdev Singh, trans. Sabda 8. *The Bijak of Kabir*, San Fransisco: North Point Press. 1983. p. 45.
18. Archer, J.C. *The Sikhs: In Relation to Hindus, Moslems, Christians, and Ahmadiyyas: A Study in Comparative Religion*. Princeton, Princeton University Press, 1924. p. 51-52.

19. Vinay. Shaloks from the Adi Granth, shalok 36.p.184.
20. Raga Asa 24.From songs of Kabir from Adi Granth. P.141.
21. Hawley, John Sratton and Mark Juergensmeyer, *Songs of saints of India*. New York: Oxford University Press.p. 41-42.
22. Ibid.p.57.
23. Vinay. "Introduction"p. 78.
24. Ibid.p.79.
25. Hawley and Juergensmeyer, 1988.p. 41.
26. Mallikarjuna Rao, P. "Sandhya Bhasha: The Language of Bhakti Poetry", in Bhakti Movement and Literature: Reforming a Tradition. Rawat Publications: Delhi.2016. p 27.
27. Hawley, p. 57.
28. The Bijak of Kabir, Sabda 30, p 50-51.
29. Vinay, p. 195.
30. Raga Prabhati , Songs from Adi Granth.p.252.
31. Krishna Sharma.p.196

Research Scholar
Department of Punjabi,
Panjab University, Chandigarh.