ISSN : 2320-9690

PARKH

Vol. I, January-June 2013

ਪਰਖ

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ : ਪ੍ਰੋ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ : ਪ੍ਰੋ. ਯੋਗਰਾਜ
ਪ੍ਰੋ. ਨਹਾਰ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋ. ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ

ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ, ਜਨਵਰੀ-ਜੂਨ 2013
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ
Printed by:

ਤਤਕਰਾ

1.	ਸੰਪਾਦਕੀ	ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ	1
2.	ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ	ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ	4
3.	ਇਪਟਾ ਅਤੇ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਥੀਏਟਰ	ਅਨੀਸ ਆਜ਼ਮੀ	15
4.	ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਗਲਪੀ ਬਿਰਤਾਂਤ : ਹੋਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ	ਐਸ.ਕੇ. ਦਵੇਸ਼ਵਰ	23
5.	ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ	ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ	30
6.	ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ	ਯੋਗਰਾਜ	36
7.	ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ	ਉਮਾ ਸੇਠੀ	44
8.	ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ	ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ	50
9.	ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ: ਟਾਵਰਜ	ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ	58
10.	ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਜੁਗਤਾਂ	ਯੋਗਰਾਜ (ਪਟਿਆਲਾ)	65
11.	ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ	ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	72
12.	ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ	ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ	86
13.	ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਲ	ਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	102
14.	ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ	ਰਵੀ ਰਵਿੰਦਰ	119
15.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ	ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ	126
16.	ਪੂਰਵ ਸੁਕਰਾਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ ਦੇ ਪਾਸਾਰ	ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਹਲੋਂ	137
17.	पंजाबी सूफी कविता में असहमति का दर्शन	सुख़देव सिंह	145
18.	Ghadar Party: Its Role in India's Struggle for Freedom	Harish K.Puri	159
19.	Decentring Reality: Self, Tradition and Modernity	Gurpal Singh	172
20.	Computerization of the Punjabi Language: L. P. Analysis & Synthesis	Dr. Surinder Dhanjal & Dr. Satvinder Singh Bhatia	179

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਵਿਚ 1857 ਅਤੇ 1913 ਦੇ ਸਾਲ ਰਾਜਸੀ ਪੱਖੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, ਫ਼ਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼ ਅਤੇ ਵੀ.ਡੀ. ਸਾਵਰਕਰ ਨੇ 1857 ਈ. ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਨੂੰ ਹਿੰਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਜੰਗ ਕਿਹਾ ਹੈ। 1857 ਈ. ਦਾ ਗ਼ਦਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਆਵਾਮ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਰੋਹ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਕਈ ਲਹਿਰਾਂ ਉਠੀਆਂ, ਪਰ ਕੁਚਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਹਿੰਦ ਦੀ ਘਰੇਲੂ ਦਸਤਕਾਰੀ, ਲਘੂ ਉਦਯੋਗਾਂ, ਸਥਾਨਕ ਸਨਅਤਾਂ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੇ-ਵਾਹ ਲੁੱਟ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੇ ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਲ ਰੁਖ਼ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਸਾਨ ਤੇ ਸਾਬਕਾ ਸੈਨਿਕ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮਲਾਇਆ, ਹਾਂਗਕਾਂਗ, ਥਾਈਲੈਂਡ, ਸ਼ੰਘਾਈ, ਸਮਾਟਰਾ ਤੇ ਮਨੀਲਾ ਆਦਿ ਟਾਪੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੂਰਬੀ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਤੇ ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਵਿਚ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਗਏ। ਸੰਨ 1905 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਨਾਮ-ਕਟੇ ਫ਼ੌਜੀਆਂ ਨੇ ਕੈਨੇਡਾ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਮਈ 1908 ਈ. ਵਿਚ ਕੈਨੇਡਾ ਨੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਦਾਖਲੇ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਹਿਦ ਕੀਤੀਆਂ। ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਲਖ਼ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅੰਦਰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ) ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਇਆ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਕੋਲੰਬੀਆ (ਕੈਨੇਡਾ) ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਲਗਦੇ ਅਮਰੀਕਨ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਲਈ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਜੱਥੇਬੰਦ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਅਸਟੋਰੀਆ (ਓਰੇਗਾਨ ਸਟੇਟ) ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ 1913 ਈ. 'ਚ 'ਹਿੰਦੀ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਪੈਸੇਫ਼ਿਕ ਕੋਸਟ' ਨਾਮੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ, ਜੋ ਪਿਛੋਂ ਜਾ ਕੇ 'ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ' ਵਜੋਂ ਮਕਬੂਲ ਹੋਈ। ਭਾਰਤੀ ਆਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦਾ ਹੈਡਕਵਾਟਰ 'ਯੁਗਾਂਤਰ ਆਸ਼ਰਮ' ਸਾਂਨਫ਼ਰਾਸਿਸਕੋ ਵਿਖੇ ਸੀ। ਦੇਸ਼-ਭਗਤ ਹਿੰਦੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਗ਼ਦਰ (ਸਪਤਾਹਿਕ) ਅਖ਼ਬਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਉਰਦੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅੰਕ 1 ਨਵੰਬਰ 1913 ਈ. ਨੂੰ ਛਪਿਆ, 9 ਦਸੰਬਰ 1913 ਈ. ਤੋਂ ਗ਼ਦਰ (ਸਪਤਾਹਿਕ) ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਛਪਣ ਲੱਗਾ। ਪਿਛੋਂ (1915 ਈ.) ਇਹ ਅਖ਼ਬਾਰ ਛੇ ਭਾਰਤੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਛਪਦਾ ਰਿਹਾ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ 'ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਗ਼ਦਰ' ਹੋ ਗਿਆ। ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਜਾ ਕੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਗ਼ਦਰ' ਅਖ਼ਬਾਰ ਏਨਾ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ ਕਿ 'ਹਿੰਦੀ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਪੈਸੇਫ਼ਿਕ ਕੋਸਟ' ਨਾਮੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ 'ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ' ਪੈ ਗਿਆ। ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਬਾਨੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਾਬਾ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਭਕਨਾ ਅਤੇ ਸਕੱਤਰ ਲਾਲਾ ਹਰਦਿਆਲ ਸਨ। ਗ਼ਦਰ (ਸਪਤਾਹਿਕ) ਦਾ ਬਾਨੀ ਸੰਪਾਦਕ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਵੀ ਲਾਲਾ ਹਰਦਿਆਲ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ।

ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਭਾਰਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੌਰਾਨ ਉਭਰੀ ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਲੀ ਸੁਚੇਤ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਂਹੀਂ ਮੁਕੰਮਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਕੌਮੀ ਜ਼ਮਹੂਰੀ ਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੇ ਇਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾ (1913–15 ਈ.) ਉਪਰ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਂਹੀਂ ਅਮਰੀਕਨ ਰੀਪਬਲਿਕ ਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਕੌਮੀ ਜ਼ਮਹੂਰੀ ਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਤੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁ–ਗਿਣਤੀ ਪੰਜਾਬੀ/ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਨਾਮ–ਕਟੇ ਫ਼ੌਜੀਆਂ ਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਅਮਰੀਕਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਵੀ.ਡੀ. ਸਾਵਰਕਰ, ਤਿਲਕ, ਤਾਰਕਨਾਥ ਦਾਸ, ਮੈਡਮ ਕਾਮਾ (ਫ਼ਰਾਂਸ), ਸਿਆਮ ਜੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਰਮਾ (ਫ਼ਰਾਂਸ), ਮੌਲਵੀ ਬਰਕਤੁੱਲਾ (ਜਾਪਾਨ) ਵਰਗੇ ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇਸ਼–ਭਗਤ ਵੀ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਸਨ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਨੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਵੱਖ–ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ – ਟਰਕੀ, ਚੀਨ, ਮਿਸਰ, ਰੂਸ, ਆਇਰਲੈਂਡ, ਕਾਬਲ ਅਤੇ ਅਰਬ ਆਦਿ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਲਾਲਾ ਹਰਦਿਆਲ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬੰਗਾਲੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ, ਜੋ ਬਰਕਲੇ ਆਦਿ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਨ, ਦੇ ਜਰਮਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਰੂਸ ਦੇ ਅਨਾਰਕਿਸਟ ਤੇ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਆਗੂਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ 1915 ਈ. 'ਚ ਗ਼ਦਰ ਦੇ ਅਸਫ਼ਲ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਵਿਚ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਯੁਗਾਂਤਰ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਗ਼ਦਰ (ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਗ਼ਦਰ) ਅਖ਼ਬਾਰ ਅਤੇ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿਚ ਕਈ ਤਿੱਖੇ ਮੋੜ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ। ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਆਰਥਿਕ ਬਰਾਬਰੀ, ਭ੍ਰਾਤਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸੀ। ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪੜਾ ਵਿਚ (1919–1928 ਈ.) ਇਹ ਵੱਡੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ।

ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਰਾਜਸੀ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਪਰ ਇਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੱਡਮੁਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਕਰਕੇ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਰਣਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਮਿਲੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ–ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਥਵਾ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਹਾਮੀ ਸਨ। ਇਸ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਜਿਥੇ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਅਤੇ ਅੰਤਰ–ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਉਥੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਨਵਾਂ ਗੌਰਵਮਈ ਅਧਿਆਇ ਜੋੜਿਆ। ਇਹ ਸਾਲ (2013) ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਦਾ ਵਰ੍ਹਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨਿਭਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸੁਆਲ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਮਿਥੇ ਮਹਾਨ ਇਨਕਲਾਬੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਨਵ–ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ

ਵੱਧ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ, ਖਚਰੇ, ਭੁਲੇਖਾਕਾਰੀ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਗ਼ਦਰ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਸਮਾਰੋਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨਿਭਾ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਆਰਾ ਪਾਈਆਂ ਵਿੱਢਾਂ ਜਾਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਲੱਭਣੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਣਾ ਹੈ? 'ਪਰਖ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰੀਸ਼ ਕੇ. ਪੁਰੀ ਜੀ ਦਾ ਨਿਬੰਧ ਇਸ ਲਈ ਛਾਪ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਸੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਵਾਂ ਸੰਵਾਦ ਤੋਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

'ਪਰਖ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਲੋਚਕ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋ. ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ ਦਾ 'ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ' ਸੰਬੰਧੀ ਵਖਿਆਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਲੈਕਚਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਖੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਉਰਦੂ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਰੰਗਕਰਮੀ ਜਨਾਬ ਅਨੀਸ ਆਜ਼ਮੀ ਦਾ ਨਿਬੰਧ 'ਇਪਟਾ ਅਤੇ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਥੀਏਟਰ' ਛਾਪਣ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵੀ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਲੋਂ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੈਮੀਨਾਰ – 'ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਦੇਣ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। 'ਪਰਖ' ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਖੋਜ-ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਦੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ 'ਪਰਖ' ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਸੂਚਨਾ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਸਕਣ। 'ਪਰਖ' ਦੇ ਇਸ ਤਾਜ਼ਾ ਸ਼ੁਮਾਰੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ/ਹਿੰਦੀ/ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਕੁਝ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੇ ਨਿਬੰਧ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਵਿਗਸਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲੇ। ਉਮੀਦ ਹੈ ਇਹ ਯਤਨ ਤੁਹਾਡੀ ਬੌਧਿਕ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਜੁਬੰਸ਼ ਦੇਵੇਗਾ।

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ
ਚੇਅਰਪਰਸਨ

ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ

ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ

ਪ੍ਰੋ. ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਉਹ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਕਾਸ਼ੀ ਹਿੰਦੂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਦਿਆਲਯ, ਵਾਰਾਨਸੀ ਦੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਛਾਇਆਵਾਦੀ ਕਾਵਿਯ : ਏਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', 'ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿਯ ਮੇਂ ਬਿਰਹਾਨੁਭੂਤੀ', 'ਹਿੰਦੀ ਕੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੇਖਾ ਚਿਤਰ' ਅਤੇ 'ਅਚਾਰੀਯ ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦਵੇਦੀ ਕਾ ਸਾਹਿਤ' ਆਦਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਲੇਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਖੇ ਮਿਤੀ 22.10.2012 ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਲੈਕਚਰ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਸਲੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੁੱਦੇ ਉਭਾਰੇ ਹਨ। ਇਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

(ਸੰਪਾਦਕ)

ਮੈਂ, ਵਿਸ਼ੈ ਜੋ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ, ਕਿ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਕੀ ਸਮਾਜਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ? ਸਿੱਧੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ 21 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਪੱਤਰ-ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੈ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਤੇ ਆਦਿ ਵਾਸੀ ਵਿਮਰਸ਼। ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਤਾਂ ਖੰਡਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਮੰਗਾਂ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਹੈ, ਪੂਰੇ ਮਾਨਵ-ਮਾਤਰ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਕੇਵਲ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਖੰਡਿਤ ਹੈ, ਟੁਕੜੇ-ਟੁਕੜੇ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਬੜੀ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਜਦ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਨ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਜਦੋਂ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਚੱਲੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਾਰ ਨੂੰ ਖੁੰਡਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਸਟੇਟਸ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਭਾਵਵਾਦੀ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਾਰ ਨੂੰ ਖੁੰਢਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਬੁੱਧਵਾਦ ਦਾ ਏਨਾ ਤੇਵਰ ਆਇਆ ਜਾਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਜੋ ਜਾਤੀਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਜਦ ਉਸ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਬੁੱਧ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਹੋਇਆ, ਚਾਰਵਾਕ ਦਾ ਹੋਇਆ, ਲੋਕਾਇਤ ਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਜੀਵਕਾਂ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਹੋਇਆ ਜੋ ਕਿ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਨ। ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਜੋ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ, ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ, ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਚਿੰਤਨ ਸੀ ਉਹ ਤਾਂ ਭਾਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਹ ਭਾਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ

ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਉਪਰੋਕਤ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਫਿਰ ਤੋਂ ਇਕ ਵਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਤੇ ਰਵੀਦਾਸ ਵਰਗੇ ਲੋਕ ਆਏ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਨੋਂ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਇਕਦਮ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਲੋਕ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਨੇਤ੍ਰਿਤਵ ਕੀਤਾ। ਚਾਹੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਇਹ ਨੰਬਲਵਾਰ ਹੋਣ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਨਾਮਦੇਵ ਨੇ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨੇਤ੍ਰਿਤਵ ਕੀਤਾ, ਕਬੀਰ ਨੇ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿਚ, ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇੱਥੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ, ਦਰਿਆ ਸਾਹਿਬ, ਭੀਖਾ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਲਾਮ ਸਾਹਿਬ - ਇਹ ਤਮਾਮ ਸੂਫੀਆਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਰਣਵਾਦ, ਜਾਤੀਵਾਦ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲਹਿਰ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਲੋਕ ਜ਼ਿਅਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਨ ਜੋ ਵਰਣਵਾਦ ਨੂੰ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਇਸੇ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਹੋ ਜਾਏਗਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੁਖ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਉਂਕ ਲੱਗ ਜਾਏਗੀ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਹਜਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸੁਖ-ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਭੋਗਦੇ ਆਏ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਉਂਕ ਲੱਗਣ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਉਹ ਡਰਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਜਾਗਰੂਕ ਹਨ। ਜਦ ਦਲਿਤ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ, ਆਦਿਵਾਸੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਖੰਡਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੰਡ ਦੇਵੇਗਾ, ਤੋੜ ਦੇਵੇਗਾ, ਟੁਕੜੇ-ਟੁਕੜੇ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਸਭ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਤਾਕਤਵਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਹੈ। ਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ, ਨਾ ਅੱਖਾਂ ਚੁਰਾਉਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਬਲਕਿ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਅੱਖ ਮਿਲਾਉਣ ਦੀ। ਰਹੀ ਗੱਲ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਖਾਂ ਪਾ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਵਰਗੇ ਸੰਤ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰੀ ਜੋ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਪੱਖੀ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਖ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰੋ। ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਨੂੰ ਤਰਕ ਸਮੇਤ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੋ। ਕਬੀਰ, ਰਵੀਦਾਸ, ਵਰਗੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਖ਼ਰੇ-ਖ਼ਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦੀ ਜੁਅਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੋ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਹੈ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਐਸੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਯਥਾਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਹਨ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਸੁਣਦੇ ਹੀ ਇਉਂ ਭੜਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਲਾਲ ਕੱਪੜਾ ਦੇਖ ਕੇ ਸਾਨ੍ਹ ਭੜਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿੱਤਰੋਂ ਭੜਕਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਾਨ੍ਹ ਮਤ ਬਣੋ, ਭੜਕੋ ਨਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝੋ। ਉਸ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਝੋ ਜਿਸ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨੇ ਦਲਿਤ ਜਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਦੇ-ਕਦੇ ਇਹ ਵੀ ਸੁਣਨ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਤਾਂ ਪੱਛਮ ਦੀ ਨਕਲ ਮਾਤਰ ਹੈ ਜਾਂ ਫੈਸ਼ਨਪ੍ਰਸਤੀ ਹੈ। ਮਿੱਤਰੋਂ ਜੋ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਹਨ ਇਹ ਪੱਛਮ ਦੀ ਨਕਲ ਨਹੀਂ ਹਨ ਬਲਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣੀ ਇੱਥੇ ਸੁਚਿੰਤਤ ਵੈਚਾਰਿਕੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਉੱਪਰ ਜਿਆਦਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਅੱਜ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮੰਚ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਪੂਰਾ ਪੰਜਾਬ ਤੁਸੀ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹੋ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ ਜੀ ਇੱਥੇ ਬੈਠੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਿੰਨੇ ਸਾਰੇ ਲੇਖਕ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪ੍ਰੋ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਉਹ ਇੱਕ ਐਸੀ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਹੈ ਜੋ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਘੋਸ਼ਣਾ ਪੱਤਰ ਵਰਗਾ ਹੈ ਜੋ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਵਰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ, ਕਵੀਆਂ, ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ, ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਛਪਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੋਏ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ, ਗੁਜਰਾਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਦਲਿਤ ਲੇਖਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਮਰਾਠੀ, ਬੰਗਲਾ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਮਿਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ? ਕੁਝ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਕਿਤਾਬ ਆਈ ਸੀ 'ਭਾਰਤੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਵਰ' (ਹਿੰਦੀ) ਇਸ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਵਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਵਰ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਸਵਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਜਾਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ, ਆਪਣਾ ਦਬਦਬਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ-ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਲਗਾਅਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਸਵਰ, ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਸਵਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸਵਰ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਵਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ 12 ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜਸਥਾਨੀ, ਗੁਜਰਾਤੀ, ਮਰਾਠੀ, ਤਾਮਿਲ, ਤੇਲਗੂ, ਮਲਿਆਲਮ, ਬੰਗਲਾ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਕੀ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ ? ਤੁਸੀ ਸੋਚੋ ਕਿ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਸੂਫੀਆਂ ਦਾ ਇੱਥੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤਮਾਮ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਘਰਾਣੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਆਇਆ, ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਮਰਾਠੀ ਦਾ ਨਵਜਾਗਰਣ ਹੋਇਆ। ਹਿੰਦੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਸਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਕਵੀ, ਮੈਨੂੰ ਅਸਰਚਜ ਹੋਇਆ ਕਿ ਏਨੇ ਘੱਟ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਏਨਾ ਜਿਆਦਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੀ ਲੇਕਿਨ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਕਰੀਬ 20-25 ਸਾਲ ਇਸਦੀ ਉਮਰ ਹੈ। 20-25 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਥੇ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ, ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਅੰਬਦੇਕਰਵਾਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਜਦਕਿ ਉੱਥੇ ਸਵਾਮੀ ਅਛੂਤਾਨੰਦ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ। ਲੇਕਿਨ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਚਿੰਤਕਾਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਨੋਟਿਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਜਦਕਿ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨਗਾਮੀ ਸੀ ਜੋ ਦਲਿਤਾਂ, ਪਛੜਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਤੇ ਆਮ ਆਦਮੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾਗਰਣ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਜੋ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜਾ ਜਮਾਈ ਬੈਠੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਕੰਮ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਪੀੜ੍ਹੀ, ਦਲਿਤ ਜਨਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਰਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ, ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਵੀ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 20-25 ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਇੰਨਾ ਜਿਆਦਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਸੋਚੋ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਕੈਸੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਸ ਦੇ ਸਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ? ਉਹ ਜਿਆਦਾ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਅੱਖ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ, ਨਾ ਅੱਖ ਚੁਰਾਉਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਹਿਵਰਤੀ

ਅੰਦੋਲਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੋ ਜ਼ਜਬਾਤੀ ਲੋਕ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੋਕ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਦੋਲਨ ਹੈ, ਜ਼ਜਬਾਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਮੰਚ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਯਾਦ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸ਼ਿਵਪੁਰੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ ਦੀ ਬੈਠਕ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਜਿਸ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਧੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਵੀ ਉੱਥੇ ਆਏ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਹੈ ਤੇ ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਧਮਾ ਹੈ, ਕਮਲ ਭਾਰਤੀ ਹੈ, ਅਜੰਤਾ ਭਾਰਤੀ ਹੈ, ਵਿਮਲ ਖੁਰਾਟ ਹੈ, ਸੂਰਜ ਭੜੱਤਿਆ ਹੈ, ਸੁਦੇਸ਼ ਤਲਵਰ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਾਂ ਉਂਗਲਾਂ ਤੇ ਗਿਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲੋਕ ਜੋ ਚੰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਚੰਗੇ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਥਾਵਾਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਲਾਈਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ 1000 ਸਾਲ ਦਾ ਜੋ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, 1000 ਸਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਵੇਖੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਜੇਕਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ 20-25 ਸਾਲ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ 15-16 ਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। 'ਸਿੰਕਜੇ ਦਾ ਦਰਦ' ਸ਼ੀਸਲਾ ਭੌਰੇ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਹੈ, ਸੁਮਿੱਤਰਾ ਮਹਿਰੋਲ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ, ਕੁਸੱਲਿਆ ਤੇ ਬਸੰਤੀ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਤਾਂ ਬੜੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੈ, ਬੜੀ ਚਰਚਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਜੋ 'ਜੂਠਨ' ਆਤਮ ਕਥਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਡੀ ਹਿੰਦੀ ਅਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਸ਼ਿਵਰਾਜ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਆਈ ਸੀ "ਮੇਰਾ ਬਚਪਨ ਮੇਰੇ ਕੰਧੋ ਪਰ" ਜਿਹੜਾ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ Untouchability ਜਾਂ ਅਸਪਰਸ਼ਤਾ ਦਾ, ਘਿਰਣਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਅਸਪਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਜੋ ਦਰਦ ਝੇਲਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਅਪਮਾਨ ਝੇਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਯੋਨ ਉਤਪੀੜਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵੇਖੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਭੋਗਿਆ ਹੋਇਆ ਯਥਾਰਥ, ਆਪਣਾ ਵੇਖਿਆ ਹੋਇਆ ਯਥਾਰਥ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੇਕਰ ਉਹ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮ ਕਥਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਦੇ-2 ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :- ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਕੇਵਲ ਆਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ।

ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ, ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਤੁਸੀ ਦਿੱਤਾ ਕੀ ਹੈ ? ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਨੇ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਕੀ ਹੈ ? ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਮਾਣ ਨਾਲ ਕਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ। ਇਸ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਨੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨ, ਘ੍ਰਿਣਾ, untouchable ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਫੈਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਹਨ ਉਹ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜੋ ਗੱਲਾਂ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਉਸ 'ਤੇ ਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ? ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦਾ

ਚਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਚਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਕੀ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਐਵੇਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਸੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤਾਂ ਕੰਮ ਕਰ ਹੀ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ, ਪੀੜਤ, ਦਲਿਤ ਲੋਕ ਦਬਾਏ ਹੋਏ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਹੋਣ, ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਅਲੱਗ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਪਈ? ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਵਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਹੀ ਸਵਾਲ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਦਸ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ, ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਜੋ ਰਾਜ ਹੈ, ਦਸ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੀ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਦਸ ਰਾਜਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿੰਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਲੇਖਣ ਜੋ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠ ਹਨ, ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਲੇਖਕ ਹਨ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹਨ। ਤੁਸੀਂ ਸਮਸ਼ੇਰ ਨੂੰ ਵੇਖੋ, ਨਾਗਾਰੁਜਨ ਨੂੰ ਵੇਖੋ, ਤਰਲੋਚਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੂੰ ਵੇਖੋ, ਕਾਸ਼ੀ ਨਾਥ ਨੂੰ ਵੇਖੋ ਜਿਹੜੇ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਲੇਖਕ ਹਨ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ, ਉਪਨਿਆਸਕਾਰ ਜਾਂ ਕਵੀ ਹਨ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਹਿੰਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਿਹੜੀ ਸਾਡੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਰਾਮ ਵਿਲਾਸ ਸ਼ਰਮਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ, ਨਾਮਵਰ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ, ਮਨੈਜਰ ਪਾਂਡੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕਤਾਰ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਜੋ ਇੰਨਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਉਸਨੇ ਇੰਨੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ, ਇੰਨੇ ਆਲੋਚਕ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ। ਉਹ ਇੱਕ ਵੀ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵੀ ਰਵੀਦਾਸ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਿਆ? ਮੂਲ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਕਬੀਰ, ਰਵੀਦਾਸ, ਦਾਦੂ-ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਇੱਕਦਮ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਸਨ। ਕੋਈ ਜੁਲਾਹਾ, ਕੋਈ ਚਮਾਰ ਹੈ, ਕੋਈ ਭੰਗੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਸੋਢੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਹਲਾਲ ਖੋਰ ਹੈ, ਕੋਈ ਚੂੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਸਨ, ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਵੇਂ ਸਮੁਦਾਇ ਦਾ। ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਲਮ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਸੀ। ਮੈਂ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸਵੈ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਗੱਲ ਮੈਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਟੁੰਬਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੈਲਿਆ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਸਮੁਦਾਇ ਤੋਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਏ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸੱਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਰਹੀ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਰਵੀਦਾਸ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਨੰਬਲਵਾਰ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਨਾਨਕ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸੀ ਤੇ ਨਾਮਦੇਵ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਜੋ ਨੇਤ੍ਰਿਤਵ ਹੈ ਉਹ ਕਿਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ? ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕ ਚੁੱਕ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਅਦ-ਜਿੱਥੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ, ਰਵੀਦਾਸ ਦੀ ਪੂਰੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਜਾਂ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰਾਂ ਅਤੇ ਰਵੀਦਾਸਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰਮਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਪਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਜਾਂ ਹੋਈ ਕਦੋਂ? ਹੋਈ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਆਇਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉੱਤਰ

ਭਾਰਤ ਦੇ ਉੱਤਰ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ, ਇੱਥੇ ਆਉਣ ਹੀ ਨਹੀ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਨੇਤਾ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਪੇਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝੋ ਕਿ ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਗਾਂਧੀ, ਨਹਿਰੂ, ਤਿਲਕ, ਰਾਜਿੰਦਰ ਪ੍ਰਸਾਦ ਜਿੰਨੇ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਨੇਤਾ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿਹੜਾ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅੰਬੇਦਕਰ ਜਿੰਨਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਏਨਾਂ ਸੁਚਿੰਤਕ ਚਿੰਤਕ, ਵਿਚਾਰਕ, ਏਨਾ ਵੱਡਾ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਏਨਾ ਵੱਡਾ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ। ਸਟੇਟ ਸ਼ੋਸ਼ਲਇਜ਼ਮ ਦੀਆਂ ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਗੱਲਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਉਥੇ ਉਸ ਸਟੇਟ ਸ਼ੋਸ਼ਲਇਜ਼ਮ ਨੂੰ ਤੁਸੀ ਵੇਖੋ। ਉੱਥੋਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਜ਼ਨ ਨਾਲ ਦੇਖੋ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ ਬਣਾਇਆ। ਉਹ ਵੱਡੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਨ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਇੰਨੇ ਵੱਡੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੀ ਸਨ ਇਸ ਦੀ ਲੋਕ ਘੱਟ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਜੋ ਜਮੀਨ ਸੀ ਉਹ ਜਮੀਨ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸੇਨ ਦੀ ਜਮੀਨ ਸੀ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸੇਨ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੁਰਸਕਾਰ ਮਿਲਿਆ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਜਮੀਨ ਜਿਹੜੀ ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ Economic ਸਥਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤਾਂ ਜਦੋਂ ਅੰਬੇਦਕਰਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ, ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਇੱਥੇ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਆਇਆ ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਿਹੜਾ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਆਇਆ, ਜਿਹੜਾ ਮੈਂ ਹੁਣ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ 20-25 ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜਿਆਦਾ ਕਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਚਿੰਤਕ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਸੋਚਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਮੀ ਅਛੂਤਾਨੰਦ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਇੱਥੇ ਸੀ ਪਰ ਹਿੰਦੀ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਗੱਲ ਜਿਹੜੀ ਅਸੀਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਆਇਆ, ਪਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਜਿਹੜਾ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਹੈ, ਉਹੋ ਅੱਧਾ ਅਧੂਰਾ-ਜਾਗਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਿਹੜੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਸੱਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਲੇਖਕ, ਰਚਨਾਕਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗਾਂਧੀ, ਨਹਿਰੂ, ਤਿਲਕ ਜਿਹੜੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੱਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਫ਼ਰਕ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੇ ਸੱਤਾ ਜੋਹਨ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੋਬਿੰਦ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਵੇ। ਜੋਹਨ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਗੋਬਿੰਦ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਮਤਲਬ ਜੋਹਨ ਅੰਗਰੇਜ ਅਤੇ ਗੋਬਿੰਦ ਇਸੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਹੁਤ ਉੱਪਰਲੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਿੰਨਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਆਈ ਸੀ ਆਜ਼ਾਦੀ? ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਾਗਡੋਰ ਸੀ। ਉਹ ਆਮ ਜਨਤਾ, ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਗਰੀਬੀ ਜਾਂ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦਾ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉਤਪੀੜਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਬੇਇੱਜਤ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਮਿਲੇਗੀ? ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਮਿਲੇਗੀ? ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਸੱਮਸਿਆ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੈਠ ਕੇ ਫਿਰ ਸੁਲਝਾ ਲੇਵਾਂਗੇ ਤੇ ਹੁਣ ਵੇਖ ਲਵੋ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ

ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਤੁਹਾਨੂੰ 60-65 ਸਾਲ ਹੋ ਗਏ, ਪਰ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਸੱਮਸਿਆ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਖਰਾਬ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਹੋ ਕੇ ਮੂੰਹ ਅੱਡੀ ਖੜੀ ਹੈ। ਕੀ ਹੋਇਆ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ, ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸੁਲਝਾ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ 65 ਸਾਲ ਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਕਈ ਸਰਕਾਰਾਂ ਵੀ ਬਦਲੀਆਂ, ਹੋਰ ਵੀ ਲੋਕ ਆਏ, ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਏ, ਪਰ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅੱਜ ਔਰਤ ਕਿਤੇ ਵੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ, ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਖੁੱਲ੍ਹੇਪਨ ਹੈ - ਠੀਕ ਹੈ - ਉਥੇ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਜੋ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਜਦ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਕ ਸੜਕ ਤੇ ਆਦਮੀ ਚਲੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਬੱਚੀਆਂ ਚੱਲੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕੁੜੀਆਂ ਚੱਲੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਗੱਡੀ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਖਿੱਚ ਕੇ ਗੱਡੀ ਵਿੱਚ ਬਿਠਾ ਕੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਬਲਾਤਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਿਨ ਖ਼ਬਰ ਛਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੁੜੀ ਕਿਸੇ ਝਾੜੀ ਦੇ ਕੋਲ ਮਿਲੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਜਿਹੜੇ ਅਪਹਰਣ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਪਹਰਣ ਹੋਣਾ, ਬਲਾਤਕਾਰ ਹੋਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਦੇਣਾ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਇਹ ਕਿਹੜਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਹੈ? ਕੀ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਸੀ? ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ? 1857 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਉੱਤਰ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸੀ। ਜਿਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਕਿੰਨਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਸੀ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਕੁਰਬਾਨ ਹੁੰਦੇ ਸੀ, ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ।

ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਲੜਾਈ ਅੰਬੇਦਕਰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਤਲਾਬ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਾਇਆ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਮਸਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਤਾਕਤ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੈ ਆਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤਾਕਤ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਜਿਹੜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲੇਗੀ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਏਕਤਾ, ਸਤੁੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰੀ ਉਦੋਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਖਤਮ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਗਾਂਧੀ ਅਤੇ ਤਿਲਕ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਸਵਰਾਜ ਸਾਡਾ ਜਨਮ ਸਿੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਤਿਲਕ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਸੀ ਉਸ ਯੂਰਪੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਇੱਥੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਇਆ। 1857 ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਨਵ-ਜਾਗਰਨ ਆਇਆ। ਉਸ ਨਵ-ਜਾਗਰਨ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਗੂ - ਤਿਲਕ ਜਿਹੜੇ ਗਰਮ ਦਲ ਦੇ ਸਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਸੀ ਕਿ ਸਵਰਾਜ ਸਾਡਾ ਜਨਮ ਸਿਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਉਸੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਦੇ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਿਆ ਕਿ ਹਜਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਸਿਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਹਜਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰਲਿਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਵਿੱਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਝੱਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਬੇਦਕਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਤਲਾਬ

ਅੰਦੋਲਨ ਉਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਮੱਧ ਕਾਲ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਜਿਹੜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ। ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਤਾਂ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪਾਣੀ ਦੀ ਵੀ ਜਾਤ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਠਾਕੁਰ ਦਾ ਪਾਣੀ ਅਲੱਗ, ਦਲਿਤ ਦਾ ਪਾਣੀ ਅਲੱਗ। ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਸੇ 'ਤੇ ਹਨ। ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਦੋ ਜਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। "ਠਾਕੁਰ ਕਾ ਕੂੰਆਂ" ਜੇ ਹਿੰਦੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੋਣਗੇ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਜਾਣਦੇ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਠਾਕੁਰ ਦੇ ਕੂੰਐਂ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ? ਉਹ ਦਲਿਤ ਕਿਵੇਂ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਪਾਉਂਦਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਚਿਕੜ ਛਾਣ ਕੇ ਪਾਣੀ ਪੀਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। "ਠਾਕੁਰ ਕਾ ਕੂੰਆਂ", "ਦੂਧ ਕਾ ਦਾਮ" ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ ਦੀਆਂ ਇੱਥੇ-ਉਥੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲੜਾਈ ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹੀ ਲੜਾਈ ਜਿਹੜੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਨ ਆਪਣੇ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਅੰਬੇਦਕਰ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ, ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ। ਤਲਾਬ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਇਹ ਸਾਡਾ - French Revolution ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤਲਾਬ ਅੰਦੋਲਨ ਮਾਮੂਲੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਡਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ - French Revolution ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ; ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਸਲਾ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਰੇਖਾਕਿਤ ਕਰੋ ਕਿ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਕੌਣ ਹੈ? ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਲੋਕ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦਾ ਭੇਦਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਅਤੇ ਮਾਰਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆਂ ਦਾ ਨਿਵਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਮੇਰਾ ਵਿਕਅਤੀਗਤ ਹਿੱਤ ਮੇਰੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਾਲ ਟਕਰਾਏਗਾ, ਉਥੇ ਮੈਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਦਲਿਤ ਸੁਮਦਾਇ ਦਾ ਹਿੱਤ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਾਲ ਟਕਰਾਏਗਾ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਮੈਂ ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣਾ ਘੇਰਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਸੀ ਉਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਚੀਜ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੋਚ ਨਾਲ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਰੀਬ ਸਨ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਰਿਪਬਲਿਕਨ ਪਾਰਟੀ ਬਣਾਈ ਸੀ ਉਹ ਇੱਕ ਤਰਾਂ ਨਾਲ ਕਮਿਊਨਿਸਟ (Communist) ਦਾ ਘੋਸ਼ਣਾ ਪੱਤਰ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸੇ ਗੱਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੀ। ਉਹ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਖਰੀ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ। ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚਾਰਕ ਸਨ। ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਹੈ। ਅੰਬਦੇਕਰ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਤੀਵਾਦ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵਿਕਾਸ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ ਜਾਤੀਵਾਦ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸਾਡਾ ਪਹਿਲੇ ਨੰਬਰ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੈ, ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵੀ ਸਾਡਾ ਪਹਿਲੇ ਨੰਬਰ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਿਲ ਕੇ ਹੀ ਬਣੇ ਹਨ। ਆਮ ਆਦਮੀ ਦਾ, ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜੇ ਬਿਨਾਂ ਫੈਸਲੇ ਨਹੀਂ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਰਥਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਰਥਿਕ ਗੈਰ-ਬਰਾਬਰੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਤੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਗੈਰ ਬਰਾਬਰੀ ਹੈ, ਜਾਤਪਾਤ, ਛੂਤਛਾਤ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਭੇਦਭਾਵ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਗੌਤਮ ਬੁੱਧ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸਦੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ-ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ, ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ, ਜਾਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ - ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬੜਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਬੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਬੜੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤੇ। ਉਹ ਬੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਨ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਸਨ। ਤੁਸੀਂ ਧਿਆਨ ਦੇਵੋ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਜਾਤਪਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਜਾਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਜਾਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਵੈਦਿਕ ਪੌਰਾਣਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੋਏ, ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਿਹੜੇ Conservative ਕਿਸਮ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਨ, ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੀ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਬੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਹ ਬੁੱਧ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਧਾ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਲੋਕਪੱਖੀ ਸੀ। ਤਾਕਤ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧਤਵ ’ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਚਿੰਤਨ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਵੱਡੇ ਬੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਜੋ ਸਮਝਾਉਣਾ ਹੈ, ਉਹੋ ਭਾਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਵੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਵੀ ਜੀ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਸੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਸੀ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ, ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ। ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਤੁਸੀਂ ਉਹਨਾ ਦੀਆਂ ਚੀਜਾਂ ਵੇਖੋਗੇ ਕਿ ਕੇਵਲ ਬੌਧਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸਦਾ ਵਰਗੀ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਚਲੇ ਜਾਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣੇਗੀ। ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖੋ। ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਜਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਉੱਚਤਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੜਾ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਟਹਲ ਦਾ ਦਰੱਖਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਟਹਲ ’ਤੇ ਫਲ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਟਾਹਣੀਆਂ ਤੇ ਕਟਹਲ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਪਤਾ ਨੀ ਇੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਨੀਂ ਸਕਦਾ। ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣਾ। ਤਣੇ ਤੇ ਕਟਹਲ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ’ਚ ਵੀ ਫਲ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਮੂਲ ਸਬੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹੋ ਆਪਣੀ ਦਲਿਤ ਸੂਚੀ ਵਿੱਚ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਦੇ ਕਟਹਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਟਹਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ। ਟਾਹਣੀ ’ਤੇ ਲੱਗੇ ਕਟਹਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੱਤਰੀ ਕਟਹਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ, ਤਣੇ ’ਤੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਕਟਹਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵੈਸ਼ ਕਟਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਕਟਹਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੂਦਰ ਕਟਹਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਕੇਵਲ ਕਟਹਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮਤਲਬ ਇਹ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਕਟਹਲ

ਕਟਹਲ ਹੈ। ਇਹ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਨਾ ਮਾਨਵ ਵਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ। ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਭੇਦਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਭੇਦਭਾਵ ਕਿਉਂ ਹੋਵੇਗਾ? ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣਾ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਡੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦ ਤੱਕ ਮਿਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਇੰਨਾ ਵੱਡਾ ਚਿੰਤਕ, ਇੰਨਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਸਾਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ, ਪੁਰਾਤਨ ਗਿਆਨ ਦਾ, ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ, ਧਰਮ ਦਾ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਤਪ ਅਤੇ ਬੋਧ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਲਿਆ, ਕਬੀਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਲਿਆ। ਮੱਧ ਕਾਲ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਤੇ ਰਵੀਦਾਸ ਸਨ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਜੋਤੀ ਬਾ ਫੂਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਜੋਤੀ ਬਾ ਫੂਲੇ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ 'ਗ਼ੁਲਾਮ ਗਿਰੀ' ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ ਸੀ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹੀ ਲੜਾਈ ਉਹ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ। **ਗ਼ੁਲਾਮ ਗਿਰੀ** ਲਿਖ ਕੇ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਦਲਿਤ ਹਨ, ਇਹ ਤਾਂ ਦੂਹਰੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਜੀਅ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਜਿਹੜੀ ਸਭ ਲੋਕ ਜੀਅ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਦੇਸ਼ ਜੀਅ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਦਲਿਤ ਤਾਂ ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਵੀ ਜੀਅ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੂਹਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੀੜਤ ਹਨ। ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ, ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੋਧੀ ਜਿਹੜੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਆਮ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਉਹ ਦੈਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਬੁਲਵਾਇਆ ਕਿ ਮੈਂ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਵਰਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਬੁਲਵਾਇਆ। ਵੇਦ ਵਿਆਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਮੈਂ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ" ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ, ਵੱਖਰਤਾਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬੜੀ ਪੁਰਾਣੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਰਿਗਵੇਦ ਤੱਕ ਖਿੱਚ ਕੇ ਲੈ ਗਏ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁਰਖ ਸੂਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਪੁਰਖ ਸੂਕਤ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ-ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਖੱਤਰੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਵੈਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਪੱਟਾਂ 'ਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਹੁਣ ਸੋਚੋ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਵੱਡੀ ਚਾਲ ਵਿਵਸਥਾ ਬਣ ਰਹੀ ਸੀ। ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੁਰਖ ਸੂਕਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਰਿਗਵੇਦ ਦਾ 10ਵਾਂ ਮੰਡਲ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪੁਰਖ ਸੂਕਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਵੱਡੀ ਵਿਵਸਥਾ ਬਣ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ-ਸਿੱਧੇ ਰਹਿ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ Lime light ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆ ਸਭ ਕੁਝ। ਦੂਜਾ ਵਿਵਾਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਵੰਡਣਾ ਹੀ ਸੀ ਤਾਂ ਦੋ ਹੀ ਵਰਣ ਬਣਦੇ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੁਸੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋ - ਗੋਰੇ ਅਤੇ ਕਾਲੇ। ਤਾਂ ਜਦੋਂ ਗੋਰੇ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਤੁਸੀ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹੋ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਭੇਦਭਾਵ ਤਾਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ? ਤਾਂ ਚਾਰ ਵਰਣ ਕਿਥੋਂ ਆ ਗਏ? ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਅਸੰਗਤੀਆਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ

ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਰਾਬਰ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਕੀ ਨਿਰਮਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉਥਾਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਉੱਠੋ, ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰੋ, ਜੀਓ! ਪਰ ਅੰਤਿਮ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਤੁਹਾਡਾ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਸਮੱਰਥਾ ਮੂਲਕ ਸਮਾਜ ਬਣਾਉਣ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਹੋਵੇ। ਮਨੁੱਖਤਾ, ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਉਸ ਵਿਚਾਰਕੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਜਿਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਉਹ ਚਿੰਤਨ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਚੰਗਾ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਮੈਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਮੰਨ ਕੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਮੁਦਾਇ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਮੰਨ ਕੇ ਛੱਡਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਸਚਾਈ ਹੈ ਉਸ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੋ। ਇਹ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ byepass ਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੂੰ byepass ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਜੁੱਟ ਹੋ ਕੇ ਚੱਲਣਗੇ ਤਾਂ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਸੀਂ ਬਣਾ ਸਕਾਂਗੇ। ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋਏਗੀ ਜਦੋਂ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਕੀ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਚਿੰਤਨ ਕਰੀਏ; ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ। ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਨਾਲ ਜੋ ਰਵਿੰਦਰ ਜੀ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਉਹਨਾ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸ ਧਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਤਾਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਭਵਿੱਖ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ, ਜਨਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਇਹ ਸਹਿਵਰਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਰਾਬਰ ਚੱਲਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੰਘ ਵੀ ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪੁਰਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਦਾ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪੁਰਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਵਰਗਾ ਸਾਹਸੀ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਕਤਾ, ਸਮਾਜ ਦਾ ਇੰਨਾਂ ਵੱਡਾ critic ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਵਿਖਾਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਠੀਕ ਨੂੰ ਠੀਕ, ਗਲਤ ਨੂੰ ਗਲਤ ਕਹਿਣ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਬੀਰ ਨੇ ਦਿੱਤੀ। ਇੰਨੇ ਸਾਹਸ ਨਾਲ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਜਿੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤਾਂ ਹੱਤਿਆ ਹੋ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਜਿਹੜੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧ ਹਨ, ਕਬੀਰ ਹਨ ਤਾਂ ਜਦ ਕਿਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਲੱਭਣ ਜਾਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੋਕ ਹਨ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਲੋਕ ਚਿੰਤਕ ਹਨ ਸਭ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਲੱਭਣ ਜਾਣਗੇ ਤਾਂ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਉਹ ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਬੁੱਧ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਲਗ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਹਿਵਰਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ।

ਧੰਨਵਾਦ

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਕਾਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵ ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਵਾਰਾਨਸੀ

ਇਪਟਾ ਅਤੇ ਗੁਰਸਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਥੀਏਟਰ

ਮੂਲ ਲੇਖਕ : ਅਨੀਸ ਆਜ਼ਮੀ

ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਅਤੇ ਯੂਨਾਨ ਦੋਵਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਾਂ ਦੀ ਗੋਦ ਵਰਗੀ ਹੈਸੀਅਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਸ ਵਿਧਾ ਦੇ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਆਸਥਾ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰੂੰਬਲਾਂ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਫੁੱਟੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕਲਾ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਅਤੇ ਯੂਨਾਨ ਦੋਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਅੰਦਰ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਹਦਾਇਤਾਂ, ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗਾਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਈ ਹੋਵੇਗੀ।

ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੀ ਮੁਲਕ, ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਨੇੜਿਓਂ ਤੱਕਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ, ਉਸ ਕੌਮ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸੋਚ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼ ਬੜੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੌਰ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਜਦੋਜਹਿਦ, ਬੰਗਾਲ ਦਾ ਕਾਲ, ਵਿਸ਼ਵ-ਮਹਾਂਯੁੱਧ, ਫ਼ਾਸਿਸਟ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਕਹਿਰ ਵਗੈਰਾ-ਵਗੈਰਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਠਿਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ, ਲੋਕਗੀਤ, ਲੋਕ ਪਰਪੰਰਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਲਾ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ 'ਇਪਟਾ' ਨੂੰ। "ਇਪਟਾ" (IPTA) ਅਰਥਾਤ ਇੰਡੀਅਨ ਪੀਪਲਜ਼ ਥੀਏਟਰ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਤੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਮਕਸਦ ਨਾਲ 1944 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਰਾਜ ਕਪੂਰ ਨੇ ਬੰਬਈ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਥੀਏਟਰ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ 1943 ਵਿੱਚ 25 ਮਈ ਨੂੰ ਬੰਬਈ ਵਿਚ ਇਪਟਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ।

ਇਪਟਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਉਦਘਾਟਨੀ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ ਹੇਰੇਨ ਮੁਖਰਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਤੁਸੀ ਸਾਰੇ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਤੁਹਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਚੰਗਾ ਹੋਵੇ ਜੇ ਉਹਨੂੰ ਕੌਮ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿਓ। ਉਹ ਕੌਮ ਜਿਹੜੀ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਸੀ ਪਰ ਜਿਹੜੀ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਾਪਸ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਚਨਾਕਾਰੋ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰੋ ਆਓ! ਆਓ! ਅਦਾਕਾਰੋ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰੋ ਆਓ! - ਆਓ! ਤੁਸੀ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਜਿਹੜੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹੋ। ਆਓ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਇਨਸਾਫ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਦਿਓ।"

ਇਪਟਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਆਮ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਫ਼ਾਸਿਸਟਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇੱਕ ਮੁਹਿੰਮ ਚਲਾਈ ਕਿ ਇਪਟਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਨੋਰਥ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਜੁਆਬ ਵਿਚ 6 ਜਨਵਰੀ 1945 ਨੂੰ ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਕਿਹਾ ਸੀ "ਇਪਟਾ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਸਥਾ ਨਾਲ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਧੜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਕ

ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਰੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, "ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਹਾਨ ਵਿਰਸੇ ਉਤੇ ਫ਼ਖ਼ਰ ਕਰਨਾ।

ਨਿਰੰਜਨ ਸੇਨ, ਇਕ ਜਮਾਨੇ ਤੱਕ ਇਪਟਾ ਦੇ ਸੈਕਟਰੀ ਰਹੇ ਤੇ ਇਸਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਪਟਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹੀ ਸੀ, "ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਦੋਲਨ ਤਾਂ ਹੀ ਜੀਉਂਦਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਗੇ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ; ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਜਨਤਾ ਲਈ ਉਸਾਰੂ ਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸਿੱਖਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਿੱਖਣ ਜਿਹੜੀਆਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।"

ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਦੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਸੰਸਥਾਂਵਾਂ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨਾਂ ਉਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਨੇ ਜ਼ੁਲਮ ਢਾਹੁਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਇਪਟਾ 'ਤੇ ਢਾਹੇ ਗਏ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਇਪਟਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਅਤੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੰਗੀਤ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਸ਼ਲੀਲ ਚੌਧਰੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "1943-44 ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀ ਇਪਟਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਦੋਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀਆਂ ਲਈ ਚਬੂਤਰੇ ਅਤੇ ਗਲੀਆਂ ਦੇ ਨੁਕੜਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਕਾਸ਼ਬਾਣੀ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬੰਦ ਸਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਤੇ ਫੇਰ ਕਾਂਗਰਸ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਸਾਡੇ ਗਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕਾਂ ਉਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ। ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਰੂਪੋਸ਼ (underground) ਹੋ ਗਏ ਸੀ। ਕੁਝ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਹੋ ਗਈ ਤੇ ਕੁਝ ਮਾਰੇ ਗਏ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਬਿਆਨ ਨਾਲ ਇਪਟਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਭਲੀਭਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਪਟਾ ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਲਾ ਦਾ ਹੀ ਮਾਧਿਆਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਗਿਆ ਸੀ। ਦੇਖਦੇ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ 'ਚ ਤਰੱਕੀ ਪਸੰਦ ਸੋਚ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਇਪਟਾ ਇਕ ਕਾਫ਼ਲਾ ਬਣ ਗਿਆ।

ਇਪਟਾ ਦੇ ਇਸ ਮੁਢਲੇ ਕਾਫ਼ਲੇ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ; ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇ ਤੇ ਉਹਦੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਨਾ ਹੀ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਹ ਸੂਚੀ ਇਉਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਅਨਿਲ ਡੀ. ਸਿਲਵਾ, ਹੋਮੀ ਜਹਾਂਗੀਰ ਭਾਹਬਾ, ਖਵਾਜ਼ਾ ਅਹਿਮਦ ਅੱਬਾਸ, ਸ਼ੰਭੂ ਮਿੱਤਰਾ, ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਮਿੱਤਰਾ, ਨਿਖਿਲ ਚਕਰਵਰਤੀ, ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਬੀਜਨ ਭੱਟਾਚਾਰੀਆ, ਪੰਡਿਤ ਰਵੀ ਸ਼ੰਕਰ, ਹੇਮੰਤ ਕੁਮਾਰ, ਮੰਨਾ-ਡੇ, ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ, ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ, ਹਬੀਬ ਤਨਵੀਰ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਰਾਜ ਕਪੂਰ, ਜੋਹਰਾ ਸਹਿਗਲ, ਦੀਨਾ ਪਾਠਕ, ਉਦੇ ਸ਼ੰਕਰ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਰਧਨ, ਕੈਫ਼ੀ ਆਜ਼ਮੀ, ਸ਼ੌਕਤ ਕੈਫ਼ੀ, ਸਾਹਿਰ ਲੁਧਿਆਣਵੀ, ਸ਼ੈਲਿੰਦਰ, ਪ੍ਰੇਮ ਧਵਨ, ਰਿਤਵਿਕ ਗਟਕ, ਉਤਪਲ ਦੱਤ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਚੰਦ, ਬਿਮਲ ਰਾਏ, ਮੁਲਖ ਰਾਜ ਆਨੰਦ, ਕੂਦਸੀਆ ਜ਼ਾਇਦੀ, ਅਲੀ ਸਰਦਾਰ ਜੈਫਰੀ, ਬਿਪਿਨ ਹਜ਼ਾਰੀਕਾ, ਇਸਮਤ ਚੋਗਤਾਈ, ਮਖਦੂਮ ਮੋਹਿਉਦੀਨ, ਸਜਾਦ ਜ਼ਹੀਰ, ਉਪੇਂਦਰ ਨਾਥ ਅਸ਼ਕ, ਮਜਰੂ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰੀ, ਨੇਮਿ ਚੰਦਰ ਜੈਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਲ ਨਾਗਰ, ਏ. ਹੰਗਲ, ਪੀ ਜੋਸ਼ੀ, ਐਮ ਐਸ਼ ਸਤਯੇ ਵਸੀਕ ਜੌਨਪੁਰੀ, ਸੰਜੀਵ ਕੁਮਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਆਦਿਲ, ਸਾਗਰ ਸਰਹੱਦੀ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਵਗੈਰਾ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਾਨਾ ਆਜ਼ਮੀ ਤੇ ਸਫਦਰ ਹਾਸ਼ਮੀ ਤੱਕ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲੰਮੀ ਲਿਸਟ ਹੈ।

ਇਪਟਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਬਿਉਰਾ : 1936 ਤੋਂ 1947 ਤੱਕ ਦੇ ਦੌਰ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਤੇ ਉਥਲ ਪੁਥਲ ਦਾ ਦੌਰ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਰੂਦ ਦੇ ਢੇਰ ਉਤੇ ਬੈਠਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। 1936 ਵਿੱਚ ਲਖਨਊ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸ ਅਰਥਾਤ ਪੀ.ਏ. ਨੇ ਕਈ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦੇ ਖੜੇ ਕੀਤੇ। ਬੰਗਾਲ ਦਾ ਕਾਲ, ਭਾਰਤ ਛੱਡੋ ਅੰਦੋਲਨ ਤੇ ਬੰਗਾਲ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁਖੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। 1940 ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਕਾਮਰੇਡ ਜਿਉਤੀ ਬਸੂ, ਨਿਖਿਲ ਚਕਰਵਰਤੀ, ਰੇਣੂ ਰਾਏ ਅਤੇ ਚਿਤਮੋਹਨ ਵਗੈਰਾ ਨੇ "ਯੂਥ ਕਲਚਰਲ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ ਜਿਸਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕੰਮ ਸੰਗੀਤ, ਨ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰ ਦਾ ਮੰਚਨ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਵਾਉਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਇਕ ਸੁਖਾਵਾਂ ਮਾਹੌਲ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। 1942 ਵਿੱਚ ਰਾਮਾਨੰਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ, ਸੁਭਾਸ਼ ਮੁਖੋਪਾਧਿਆਏ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਡੇ ਨੇ 'ਐਂਟੀ ਫ਼ਾਸੀਸਿਜ਼ਮ ਰਾਇਟਸ ਐਂਡ ਆਰਟਿਸਟ ਫ਼ੋਰਮ' ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਰੇਣੂ ਰਾਏ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਵਿੱਚ, ਕਲਚਰਲ ਸਕੂਐਡ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਟੋਲੀਆਂ ਪਿੰਡ ਪਿੰਡ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ। ਜੋਸ਼ ਨਾਲ ਭਰੇ ਨੌਜੁਆਨਾਂ ਦੇ ਗਰੁੱਪ ਗੀਤ, ਸੰਗੀਤ ਨ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ। ਸਿਰਫ ਦੋ ਢਾਈ ਸਾਲ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣ ਲੱਗਾ। ਇਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਸਦਕਾ 1941 ਵਿੱਚ ਸ੍ਰੀ ਲੰਕਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਨੌਜਵਾਨ ਲੜਕੀ ਅਨਿਲ ਡੀ ਸਿਲਵਾ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬੰਗਲੋਰ ਦੀ ਨਿਵਾਸੀ ਸੀ; ਨੇ ਇਪਟਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ। ਉਹਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਸ਼ਾ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਥਾ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇ ਜਿਹੜੀ ਸਾਰੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ-ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਚ ਉਤੇ ਇੱਕਠਿਆਂ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਇਸੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿੱਚ ਉਹਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਡਾ. ਹੋਮੀ ਜਹਾਂਗੀਰ ਭਾਬਾ ਨਾਲ ਹੋਈ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇਪਟਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਿਹੜਾ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਸੰਦ ਆਇਆ। ਕੁਝ ਹੀ ਦਿਨ੍ਹਾਂ ਮਗਰੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪੇਂਟਰ ਚਿੱਤ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਪੇਂਟਿੰਗ 'Call of the Drumਇਪਟਾ ਨੂੰ ਤੋਹਫ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੇਟ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜਾ ਇਪਟਾ ਦਾ logo ਵੀ ਹੈ।

1942 ਵਿੱਚ ਇਪਟਾ ਦੀ ਸੈਕਟਰੀ ਅਨਿਲ ਡੀਸਿਲਵਾ, ਬੰਗਲੋਰ ਤੋਂ ਬੰਬਈ ਆ ਗਈ। ਇਪਟਾ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਬੰਬਈ ਦੀਆਂ ਸੜਕਾਂ ਉਤੇ ਨਾਹਰੇ ਗੁੰਜ ਰਹੇ ਸਨ। "ਭਾਰਤ ਛੱਡੋ (Quit India)", "ਕਰੋ ਜਾਂ ਮਰੋ (do or die)"। ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸੋਚ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।

ਇਸੇ ਹੰਗਾਮੀ ਦੌਰ ਤੋਂ ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਿਵਦਾਨ ਸਿੰਘ ਚੌਹਾਨ ਦਾ ਇਕ ਲੇਖ ਛਪਿਆ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕਾਫੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪ ਦੇ Unity Theatre ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਥੀਏਟਰ (Revolutionary Theatre) ਜਾਂ ਚੀਨ ਦੇ People's Theatre ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਥੀਏਟਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਛੇਤੀ ਦਿਮਾਗੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਪਾਹਜ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਪਛਾਣ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਇਸੀ ਗਹਿਮਾ ਗਹਿਮੀ ਵਿੱਚ 25 ਮਈ 1943 ਨੂੰ ਬੰਬਈ ਵਿੱਚ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸੋਚ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਲੋਕ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਇਕ ਛੱਤ ਥੱਲੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ। ਇਸ ਇਕੱਠ ਨੇ ਇਕ ਬਹਿਸ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲਈ ਜਿਹਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਿੱਚ ਅਖੀਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਪਟਾ ਦੇ ਆਗਾਜ਼ ਦਾ

ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਦਿਨ ਇਕ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਹੋਇਆ "ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਹੀਰੋ ਲੋਕ ਹਨ"। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਅੱਜ ਤੋਂ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਗਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਆਉਂਦੇ ਗਏ ਤੇ ਕਾਰਵਾਂ ਬਣਦਾ ਗਿਆ ਤੇ ਇਪਟਾ ਖੁਰਦਰੀ ਜਮੀਨ ਨੂੰ ਪੱਧਰਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਗਈ। ਇਪਟਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੇਤਾ ਐਨ ਜੋਸ਼ੀ ਸੀ। ਅਨਿਲ ਡੀ. ਸਿਲਵਾ ਸੈਕਟਰੀ ਬਣੀ। ਜਨਰਲ ਸਕੱਤਰ ਵਿਨੈ ਰਾਏ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਜਿਹੜਾ ਗਾਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਵੀ ਸੀ। ਖਜਾਨਚੀ ਦੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਖਵਾਜਾ ਅਹਿਮਦ ਅੱਬਾਸ ਦੇ ਸੁਪਰਦ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਜੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਵੀ ਇਪਟਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਬੰਕਿਮ ਮੁਖਰਜੀ, ਵਪਾਰ ਯੂਨੀਅਨ ਵਲੋਂ ਕਾਮਰੇਡ ਸ੍ਰੀਪਦ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਡਾਂਗੇ, ਪੀ.ਡਬਲਿਊ.ਏ. ਵਲੋਂ ਸਜ਼ਾਦ ਜਹੀਰ ਤੇ ਏ.ਐਸ.ਐਫ. ਵਲੋਂ ਅਰੁਣ ਗੌਂਸ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ।

ਇਪਟਾ ਦੇ ਨਾਲ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਕਲਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਵੀ ਜੁੜੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਈ ਖੂਬਸੂਰਤ ਗਾਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਤੇ ਛਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ "ਸਾਰੇ ਜਹਾਂ ਸੇ ਅੱਛਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਂ ਹਮਾਰਾ, "ਭੂਖਾ ਹੈ ਬੰਗਾਲ ਰੇ ਸਾਥੀ ਭੂਖਾ ਹੈ ਬੰਗਾਲ", "ਹਮ ਹੋਂਗੇ ਕਾਮਯਾਬ ਏਕ ਦਿਨ", "ਤੂ ਜਿੰਦਾ ਹੈ ਤੋ ਜਿੰਦਗੀ ਕੀ ਜੀਤ ਮੇ ਯਕੀਨ ਕਰ"। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਖਸ਼ਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਡਿਤ ਰਵੀ ਸ਼ੰਕਰ, ਨਰਿੰਦਰ ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ਲੀਲ ਚੌਧਰੀ, ਸ਼ੰਕਰ, ਸ਼ੈਲੇਂਦਰ, ਵਿਨੇ ਰਾਏ ਤੇ ਹਿਮਾਂਸ਼ੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਕਲਾਕਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ।

ਇਪਟਾ ਦੀਆਂ ਗਾਇਕ ਮੰਡਲੀਆਂ ਚੋਰਾਹਿਆਂ, ਨੁਕੜਾਂ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਤੇ ਰਾਹਗੀਰਾਂ ਨੂੰ ਰੁਕ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦੇਂਦੀਆਂ। ਇਸ ਕਾਮਯਾਬੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਇਪਟਾ ਨੇ ਲੋਕ ਨਾਚਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚਨ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਕਮਾਲ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਹਾਸਿਲ ਹੋਈ ਜਦੋਂ ਉਦੇ ਸ਼ੰਕਰ, ਸਚਿਵਸ਼ੰਕਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀਵਰਧਨ ਇਸ ਕਾਰਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ।

ਇਪਟਾ ਨੂੰ ਬਨਿਆਂ ਅਜੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਲ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ ਯਾਨਿ 1944 ਵਿੱਚ ਇਪਟਾ ਦੇ ਕਾਰਜਕਰਤਾ ਨੇ ਬੰਗਾਲ ਵਿੱਚ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਰਾਹਤ ਵਜੋਂ 90 ਹਜਾਰ ਰੁਪਏ ਚੰਦੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕਠੇ ਕੀਤੇ। ਸਿਰਫ ਬੰਬਈ ਵਿੱਚ ਇਪਟਾ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਇਕ ਸਾਲ ਵਿਚ ਇੱਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਫ਼ਿਲਮੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਇਪਟਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਪਟਾ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਮ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਿਸਦੇ ਸਿਟੇ ਵਜੋਂ ਦੋ ਫਿਲਮਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ "ਧਰਤੀ ਦੇ ਲਾਲ ਤੇ ਦੋ ਬਿੱਘੇ ਜਮੀਨ"। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਫਿਲਮਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਿਨੇਮੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਿਨੇਮਾ ਵਿੱਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋਇਆ ਤੇ ਸਿਨੇਮਾ ਨੇ ਬੜੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ।

ਇਪਟਾ ਇਕ ਜਾਦੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਦਿਮਾਗਾਂ ਉਤੇ ਛਾ ਗਿਆ। ਸਾਰੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਂਵਾਂ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਫ਼ੇਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਪਟਾ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬ ਲੈ ਆਂਦਾ। ਇਪਟਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਪਟਾ ਦੇ ਲਈ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ, "ਅਲੀ ਸਰਦਾਰ ਜਾਫ਼ਰੀ, ਖਵਾਜ਼ਾ

ਅਹਿਮਦ ਅੱਬਾਸ, ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ, ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ, ਇਸਮਤ ਚੁਗਤਾਈ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਚੰਦਰ, ਹਬੀਬ ਤਨਵੀਰ, ਉਪੇਂਦਰਨਾਥ ਅਸ਼ਕ, ਏ ਕੇ ਹੰਗਲ, ਆਈ ਜੌਹਰ, ਇਮਤਿਆਜ ਅਲੀ ਤਾਜ, ਕੁਦਸੀਆ ਜ਼ੈਦੀ, ਸੱਜ਼ਾਦ ਜ਼ਹੀਰ, ਸਾਗਰ ਸਰਹੱਦੀ ਅਤੇ ਨਿਆਜ਼ ਹੈਦਰ ਦੇ ਨਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ।

ਇਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਪਟਾ ਦੇ ਨਾਟਕ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨਿਲ ਡੀ ਸਿਲਵਾ, ਬਲਰਾਜ ਸਾਹਨੀ, ਖਵਾਜਾ ਅਹਿਮਦ ਅੱਬਾਸ, ਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ, ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ, ਹਬੀਬ ਤਨਵੀਰ, ਆਰ ਸਿੰਘ, ਰਿਤਿਕ ਘਟਕ, ਏ ਹੰਗਲ ਵਰਣਨਯੋਗ ਨਾਂ ਹਨ।

1950 ਤੱਕ ਇਪਟਾ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦੀਆਂ ਬੁਲੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੀ ਰਹੀ। ਸਿਆਣੇ ਅਕਸਰ ਇਕ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ ਕਿ ਹਰ ਉਥਾਨ ਦਾ ਪਤਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹਦੀ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਕਦਰ ਚੁਸਤੀ ਸੀ, ਉਹ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੁਸਤੀ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲੱਗ ਪਈ ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਖੂਹੰਦੀ ਕਸਰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਪਟਾ ਵਿਚ ਠਹਿਰਾਉ ਆ ਗਿਆ।

ਦਸਬੰਰ 1944 ਵਿਚ ਇਪਟਾ ਨੇ ਪਟਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਗੋਲਡਨ ਜੁਬਲੀ ਮਨਾਈ, ਇਸ ਮੌਕੇ ਇਕ ਡਾਕ ਟਿਕਟ ਵੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਸੰਮੇਲਨ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ। ਇਕ ਬੜਾ ਵਧੀਆ ਪੈਂਫਲਿਟ ਵੀ ਛਪਿਆ। ਪਟਨਾ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਖ਼ੂਬ ਰੌਣਕ ਰਹੀ। ਸੈਮੀਨਾਰ, ਸਿੰਮਪੋਜੀਅਮ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਮੰਚਨ ਵੀ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਅਫ਼ਸੋਸ! ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਬੀਤੇ ਦਿਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ। ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਇਹਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਮੁੜ ਖੜਾ ਕਰਨ ਦੀ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਲਾਮ

ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਅਲੱਗ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੂਫੀਆਂ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਇਨਸਾਨੀਅਤ, ਮੁਹੱਬਤ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਪੈਗਾਮ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਹੜਾ ਸਦੀਆਂ ਬੀਤ ਜਾਣ ਮਗਰੋਂ ਅੱਜ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਨਾਂ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹੀ ਇਥੋਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਖੁਸ਼ਬੂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਜਲਵੇ ਬਿਖੇਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਮਿਹਨਤ ਮੁਸ਼ੱਕਤ, ਦਲੇਰੀ, ਮਹਿਮਾਨ ਨਿਵਾਜ਼ੀ, ਹਰਿਆਲੀ, ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਖੁਲ੍ਹਖਰਚੀ ਬਲਕਿ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਫਜ਼ੂਲ ਖਰਚੀ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੋਹਰੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰ, ਕਿੱਸਾਕਾਰ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ, ਨਾਟਕਕਾਰ, ਚਿੱਤਰਕਾਰ, ਲੋਕਗਾਇਕ ਅਤੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਗੀਤਕਾਰ, ਫ਼ਿਲਮ ਨਿਰਮਾਤਾ, ਅਦਾਕਾਰ ਅਤੇ ਅਜ਼ੀਮ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਾਜ ਵਿੱਚ ਕਈ ਨਗੀਨੇ ਜੜੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੇਤਾਜ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਨਾਂ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦੇ ਅਜ਼ੀਮ ਨਾਟਕਕਾਰ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਅਸੀ ਸਰਧਾਂਜਲੀ ਭੇਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਉਰਫ ਭਾਜੀ ਦਾ ਨਾਂ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਿਰ ਖ਼ੁਦ ਬਖ਼ੁਦ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਝੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਤੇ ਮਾਰ ਧਾੜ ਦਾ ਬਾਜਾਰ ਗਰਮ ਹੈ; ਅਜਿਹੇ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਸ਼ਖਸ਼ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੁਝ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਹਦੇ ਬਦਲੇ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ "ਭਾਜੀ ਉਹ ਅਜ਼ੀਮ ਸ਼ਖਸ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਸੀ ਲਗਾਤਾਰ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਉਹਨਾਂ

ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਜਰਾ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਝਾਂਕ ਦੇ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਰੰਗ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਸਨ – ਉਹ ਬਾਗੀ ਸੀ, ਇਲਕਲਾਬੀ ਸੀ, ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਸੀ, ਕਰਮੀ ਧਰਮੀ ਸੀ, ਨਿਡਰ ਸੀ, ਸੰਤ ਸੀ, ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਸੀ ਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿੰਨਾਂ ਵੀ ਕੌੜਾ ਸੱਚ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀ ਦਰਅਸਲ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਤੇ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣਾਇਆ।

ਭਾਜੀ ਨੇ 82 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਹੰਢਾਈ। ਇਹਦੇ ਵਿਚੋਂ 50 ਸਾਲ ਯਾਨਿ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੰਚਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕੀਤੀ। ਡੇਢ ਸੌ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ੋ ਕੀਤੇ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਡਾਕਟਰ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ। ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਪਿਆਂ ਦੇ ਡਾਕਟਰ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਧੀਆ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਖਾਨਦਾਨ ਨਾਲ ਸੀ। ਕਾਲਜ ਦੇ ਜਮਾਨੇ ਵਿੱਚ 'ਭਾਜੀ' ਹਾਕੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਖਿਡਾਰੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੈਮਿਸਟਰੀ ਵਿੱਚ ਐਮ.ਐਸ-ਸੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ 1960 ਵਿੱਚ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ 'ਤੇ ਲੱਗ ਗਏ। ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੇਲ੍ਹ ਹੋ ਗਈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਮੋੜ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ।

"ਭਾਜੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਸਨ। ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਭਾਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਉਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਉਂਈ। ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸੋਲਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਸਾਹ ਤੱਕ ਕਾਮਰੇਡੀ ਦਾ ਪੱਲਾ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ। ਇਸੇ ਦੇ ਨਾਲ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸੂਲਾਂ 'ਤੇ ਡਟ ਕੇ ਪਹਿਰਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ।

ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਲਾਂਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਸਰਕਾਰੀ ਗਰਾਂਟਾਂ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਸੰਗਠਨਾਂ (Sponsorships) ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ Establishment ਤੋਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਨਾਮਾਂ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਦੌੜ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਜੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੰਚਨ ਲਈ ਗਰਾਂਟਾਂ ਮਿਲੀਆਂ, ਲੇਕਿਨ ਉਸ ਜਮਾਨੇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰਕਮ ਬਹੁਤ ਥੋੜੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਮਜ਼ੇ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿਅੰਗਮਈ ਸੁਰ ਸਰਕਾਰੀ ਗਰਾਂਟਾਂ ਮਿਲਣ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਉਨੀ ਹੀ ਤਿੱਖੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤੀਖਣ ਵਿਅੰਗਮਈ ਭਾਜੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਰੂਹ ਸੀ।

ਭਾਜੀ ਨੂੰ ਮਰਦ–ਏ–ਮੁਜਾਹਿਦ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਡਗਮਗਾਏ ਜਦੋਂ ਬੜੇ ਭੈੜੇ ਹਾਲਤ ਸਨ, ਹਰ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਗੋਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬੁਛਾੜਾਂ ਅਤੇ ਬੰਬਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਅੱਤਵਾਦ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੁਲਿਸ ਤੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੇਕਸੂਰ ਭੋਲੀ ਭਾਲੀ ਜਨਤਾ। ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਬੰਦ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸਨ। ਉਸ ਭਿਆਨਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਕ ਨਿਡਰ ਬੇਖੌਫ ਸ਼ਖਸ ਅਰਥਾਤ ਭਾਜੀ ਦੇ ਕਦਮ ਨਹੀਂ ਲੜਖੜਾਏ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸੂਲਾਂ 'ਤੇ ਮਜਬੂਤ ਚਟਾਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਟੇ ਰਹੇ। 1987 ਵਿੱਚ ਖਾਲਿਸਤਾਨ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਭਾਜੀ ਨੇ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 1947 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਢੇਰਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੀਂ ਤੱਕਿਆ ਸੀ, ਉਸ ਦਰਦ ਦੀ ਚੋਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੀਨੇ ਵਿੱਚ ਅਜੇ

ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਸੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ ’ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਇਸੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੋਚ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੜਾ ਖੁਲ੍ਹ ਕੇ ਕਿਹਾ ਸੀ “ਮੈਂ ਖਾਲਿਸਤਾਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਨਸੂਬਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਮੁਤਾਬਕ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਣ ਤੇ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਰਹਿਣ”।

ਅਜਿਹੇ ਘੁਟਨ ਭਰੇ ਮਾਹੋਲ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਬੜਾ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪਿੰਡ-ਪਿੰਡ ਲੈ ਕੇ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਚੋਰਾਹਿਆਂ ਉਤੇ ਨਾਟਕ ਖੇਡੇ। ਕਸਬਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਖੇਡੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਥੇ ਉਹ ਗਾਂਧੀ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਕਰਿਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਥੀਏਟਰ ਨੂੰ ਜਿਆਦਾ ਕਾਰਗਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨਾਟਕ ਕਲਾ ਕੇਂਦਰ ਨਾਟ ਮੰਡਲੀ ਬਣਾਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਕਾਰਕੁੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੁਟ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੰਚ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ ਜਿਹਦੇ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਦਰਜਨ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਗਰੁੱਪ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਸਬਿਆਂ ਦੇ ਮੇਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਸਾਰੀ ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਖੇਡੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਤੇ ਬੜੇ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਸਨ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ “ਭਾਜੀ” ਨੇ ਉਂਞ ਤਾਂ ਪ੍ਰੋਸੀਨੀਅਮ ਥੀਏਟਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬੜੀ ਸਰਲ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਬੇਹੱਦ ਸਾਦਾ ਪਰ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬੜਾ ਜਬਰਦਸਤ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਤਾਮ ਝਾਮ, ਮੰਚ ਸੱਜਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮੱਗਰੀ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੁੱਟ ਕੁੱਟ ਕੇ ਭਰੀ ਹੁੰਦੀ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਮਜਦੂਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ। ਜਿੰਮੀਦਾਰਾਂ, ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਨਿੰਦਿਆਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਵਕਾਲਤ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਦੁਖੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੱਜਵੀਂ ਹਮਾਇਤ ਕਰਦੇ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਨਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਭਾਜੀ ਨੂੰ ਸਿਰ ਤੇ ਬੈਠਾਇਆ ਤੇ ਅੱਖਾਂ ’ਚ ਵਸਾਇਆ।

“ਭਾਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਹ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ, ਤੇਰਾ ਸਿੰਘ ਚੰਨ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਬਾਹਰਲਾ ਅਤੇ ਹਰਪਾਲ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਜਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਈ ਅਹਿਮ ਨਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅੱਜ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਜਿਹੜੇ ਨਾਮ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਨਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਗਿਰਦਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਵੇਦ ਸ਼ਰਮਾ, ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਰਮਾ, ਸੁਰੇਸ਼ ਪੰਡਿਤ, ਜਤਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਹਰਭਜਨ ਜੱਬਲ, ਵਗੈਰਾ-ਵਗੈਰਾ ਦੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਹੈ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 150 ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ। ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਮਿਲੀ।

ਲੇਕਿਨ ਕੁਝ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਹੱਦੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸ਼ੁਹਰਤ ਮਿਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧਮਕ ਨਗਾਰੇ ਦੀ, ਤਖ਼ਤ ਲਾਹੌਰ, ਬਾਬਾ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਜੰਗੀਰਾਮ ਦੀ ਹਵੇਲੀ ਆਦਿ। ਇਸ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਭਾਜੀ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਟੀ.ਵੀ. (TV) ਸੀਰੀਅਲ ਭਾਈ ਮੰਨਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜਿਕਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਭਾਈ ਮੰਨਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਦਰ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਏ ਕਿ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਦੀ ਕੋਈ ਦੂਜੀ ਮਿਸਾਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ।

ਅੱਜ ਤੋਂ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਸ਼ਰਨ "ਭਾਜੀ" ਸਤੰਬਰ 2011 ਨੂੰ ਇਸ ਫ਼ਾਨੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਕੂਚ ਕਰ ਗਏ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣਾ ਸਲਾਮ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਅਨੁਵਾਦ: ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ,
ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ,
ਪੰਜਾਬ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਗਲਪੀ ਬਿਰਤਾਂਤ : ਹੋਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ

ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ

ਆਪਣੀ ਇਕ ਸੌ ਪੰਦਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਤੋਰ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੇ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਨਾਵਲੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ - ਵਸਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। 1960 ਤੱਕ ਦਾ ਨਾਵਲ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਇਕ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਨਾਵਲੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਵਿਧੀ ਪੱਖੋਂ ਸਥਿਰ/ਜੜ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਲੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦਾ ਤਰਕ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਨਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਸੁਲਝਾਉ ਦੀ ਗਲਪੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਇਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਮਾਤੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜਮਾਤ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਗਲਪ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਵਲੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਦੇਸ਼ਮੁਖਤਾ/ਸੰਦੇਸ਼ਮੁਖਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਖਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਬਣਤ ਤੇ ਬੁਣਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਨਾਵਲ ਭਾਵੇਂ ਸੁਖਾਂਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਨਾਇਕ ਅਮਾਨਵੀ ਤੇ ਅਸਾਵੀਂਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਵੀਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਪੱਖੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਕੁਰਬਾਨੀ/ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੀ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੁਖਾਂਤਕ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੰਦਾ। ਵੱਖਰੇਵਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਮੂਲਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਇਸ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਸਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਵਧੇਰੇ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਜਿਥੇ ਤਣਾਉ/ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪਰਿਚੈ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। 1990 ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਇਸ ਦੇ ਸੀਮਤ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਮੁੱਖ ਭਾਵ-ਧੁਨੀ ਦੇ ਕਰੁਣਾਮਈ ਹੋਣ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ।

1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ/ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲ ਡੂੰਘੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਡੂੰਘੀ ਖੋਜ ਦਾ ਨਾਵਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਾਵਲ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦਾ ਭੰਜਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਦਰੁਸਤ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਣਾਉ-ਮੂਲਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਵਸਤ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼

ਵਿਸ਼ੇ ਸਥਾਨਕਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੱਕ ਪਸਰੇ ਹਨ। ਬਹੁ-ਪਰਤੀ, ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੇ ਅਜਿਹੇ ਜਟਿਲ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਉਸਾਰੀ ਨਵੀਆਂ ਗਲਪੀ ਵਿਧੀਆਂ/ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜਟਿਲ ਵਸਤ ਦੇ ਨਿਰੂਪਨ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲ ਸੁਚੇਤ ਪਾਠਕ ਦੀ ਤਾਂ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਸੁਝਾਤਮਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਾਧਾਰਨ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਰਾਸ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣਯੋਗ ਤੇ ਗਿਣਨਯੋਗ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਅਜਿਹਾ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਪ੍ਰੌੜ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਚੇਤਨਾ ਵਸਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ***ਹੋਣੀ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ*** (1992) ਉਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਵਲ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਵੇਦਨਾਮੂਲਕ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਚਿਤਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਸੀ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਵਲ ਵੀ ਆਹੁਲਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੌੜੀ ਤੇ ਸ਼ਖਸੀ ਸਿਆਸਤ ਲਈ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਘਾਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਉਸਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਵਲ ***ਹੋਣੀ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ*** (1998) ਭਾਗ ਦੂਜਾ ਜਿਸ ਦਾ ਨਵਾਂ ਨਾਂ ***ਮਾਅ ਭੂਮੀ*** ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਬਾਅਦ ਦੇ ਉਸ ਕਾਲ ਖੰਡ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸਰੋਕਾਰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਿਲੰਗਾਨਾ ਦੇ ਮੁਜ਼ਾਰਿਆਂ ਤੇ ਵਗਾਰੀਆਂ ਨੇ ਹੈਦਰਾਬਾਦ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅਧੀਨ ਪਲ ਰਹੇ ਪਟੇਲਾਂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸ਼ੋਸਣ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣਾ ਲੋਕ-ਯੁੱਧ ਆਰੰਭਿਆ। ਸਟੇਟ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਤੇ ਬੇਕਿਰਕ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੇ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ ਇਹ ਘੋਲ ਕਾਮਯਾਬ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਹ ਲੋਕ-ਘੋਲ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਸਾਹਸਮਈ ਤੇ ਲੋਕ ਬਲਿਦਾਨ ਵਾਲਾ ਜੋ ਕਿਰਦਾਰ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਬਿੰਬ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਉਸਾਰੀ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ***ਘਾਟੀ ਪੁਤਲੀਗਰਾਂ ਦੀ*** (2002) ਨਾਵਲ ਟਾਈਮ-ਟ੍ਰੈਵਲ ਦੀ ਦੂਰਵਰਤੀ ਨਿਰੀਖਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਤਿ-ਵਿਕਸਿਤ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਦੇ ਉਸ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕੁਲ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਸਤ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਰਾਸ਼ਟਰ ਤੋਂ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਧੀ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਦੀ ਉਸਾਰੂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭੈੜੀਆਂ ਤੇ ਭਿਆਨਕ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਪੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਜਾਵੀਏ ਤੋਂ ਪੁਨਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਵਸਤ ਤੇ ਬਣਤਰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਰਖਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਕਥਾ ਦੀ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਤੰਦ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲੀ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਯੁਕਤ ਤੇ ਸਜੀਵ ਇਕਾਈ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ***ਤਾਂਡਵ*** ਨਾਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਕਥਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹੋਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ (2010) ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਦਾ ਚੌਥਾ ਨਾਵਲ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਸਤ ਪੱਖੋਂ ਅਤਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਅਤਿ ਜਟਿਲ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਪੰਝੱਤਰ ਲੱਖ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਥੂਲ ਰੂਪਾਂ; ਤਪਸ ਜੁਗ, ਹਿੰਮ ਜੁਗ ਤੇ ਮਾਨਵ ਜੁਗ; ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸਮਾਜਾਂ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ; ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ, ਸਿਸਟਮ, ਸੰਘਰਸ਼, ਸੱਤਾ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੈਲੀ; ਅੱਜ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸਮਾਜਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ; ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਮਾਰਾਜੀ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ; ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਕੂਟ-ਨੀਤੀ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਤਿ ਭਿਆਨਕ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਏਜੰਡੇ ਆਦਿ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਸਤ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਨਾਵਲ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬਹੁ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਵੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਵਿਰਾਟ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਵਸਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗਲਪੀ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਇਕਾਈ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਪਕੜਨਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ, ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਯੋਗਤਾ ਲਈ ਇਕ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ।

ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਮੂੰਹ-ਬੋਲੀ ਧੀ ਜੈਨੀ ਨਾਲ ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦਾ ਹੈ:

> *ਕਿਹੜੀ ਤੰਦ ਕਿੱਥੋਂ ਪਕੜਾਂ; ਕਿੱਥੇ ਟੱਕ ਮਾਰਾਂ? ਨਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸੀ: ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਮਾਪਣ ਲਈ ਕਿਥੋਂ ਅੰਦਰ ਉਤਰਾਂ?*
>
> (ਪੰਨਾ 38)

ਅਤੇ ਜੈਨੀ ਦਾ ਇਹ ਉਤਰ:

> *ਸਮਾਂ ਲੰਮੇਰਾ ਹੈ, ਪਰਤਾਂ ਅਨੇਕ ਹਨ ਤੇ ਹੁਣ ਤੁਹਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਉਨਾਂ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਆਪਸ 'ਚ ਜੁੜ ਨਹੀਂ ਰਹੀਆਂ।*
>
> (ਪੰਨਾ 38)

ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਅਮਰੀਕ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕਥਾ-ਵਾਚਕ ਦੀ ਸੀ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸੂਝ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਯੋਗਤਾ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਿਜ ਤੇ ਸੁਹਜਮਈ ਗਲਪੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਆਈ ਆਦਿਕਾ ਦੋ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਵਿਗੋਪਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਦੀ ਤ੍ਰੈ-ਲੜੀ ਨਾਵਲਾਂ (***ਹੋਣੀ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ, ਮਾਅ-ਭੂਮੀ*** *ਤੇ* ***ਘਾਟੀ ਪੁਤਲੀਗਰਾਂ ਦੀ***) ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਲਈ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸ੍ਰੋਤ ***ਘਾਟੀ ਪੁਤਲੀਗਰਾਂ ਦੀ*** ਨਾਵਲ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਜੈਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਤ੍ਰੈ-ਲੜੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਅਮਰੀਕ ਦੀ ਉਸ ਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮੇਂ ਦੀ 'ਕਿਰਨ ਪੱਟੀ' ਉਤੇ ਯਾਤਰਾ ਰਾਹੀਂ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ (remote vewing) ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰਾ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਭਾਵੇਂ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਦਭੁਤ ਤੇ ਮਿਥਕੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰਕੇ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਠ ਦਾ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਖਮਦਰਸ਼ੀ ਅਧਿਐਨ

ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੇਖਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਟੇਕ ਤਾਂ ਯਥਾਰਥਬੋਧ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ (ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ) ਉੱਤੇ ਟਿਕੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਚਿੰਤਕੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਪਰਾ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਗਲਪੀ ਵਿਧੀ/ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਤਕਨੀਕ ਵਜੋਂ ਇਹ ਜੁਗਤ ਜਿੱਥੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਵਿਡੰਬਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ 'ਚ ਸਫਲ ਹੋਈ ਹੈ ਉਥੇ ਸਿਰਜਣਾ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਥੇ ਪੱਲਰ ਤੇ ਪਸਰ ਰਹੇ ਮੁਢਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਜੱਗਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਉਸ ਮਾਇਆਵਈ ਤੇ ਮਿਥਿਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਿਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲਤੀਫ਼, ਲਾਭਕਾਰੀ ਤੇ ਲੁਭਾਇਮਾਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਅਤਿ ਕਰੂਰ, ਕਰੂਪ, ਕਠੋਰ ਤੇ ਕੁਟਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਜੁਗਤ ਮਿਥਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਕ ਉਪਯੋਗ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ। ਇਉਂ, ਹੋਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਨਾਵਲ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਨ ਕੇਵਲ ਕਲੌਟੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤ੍ਰੈ-ਲੜੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਅਗਲੇਰੀ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਬਣਤਰ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਵਸਤ ਮਾਨਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਲਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ 'ਤੇ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਗੇਤਰ-ਪਿਛੇਤਰ ਕ੍ਰਮ 'ਚ ਪੈਂਡੂਲਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਇਸੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਦਾ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਮ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਖ਼ੁਦ ਕਥਾਕਾਰ ਵੀ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਦੇ ਇਸ ਭਰਮ ਕਾਰਨ ਤਨਾਉ ਤੇ ਤੌਖਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਕਥਾਵਾਚਕ ਅਮਰੀਕ ਇਸ ਤੌਖਲੇ ਨੂੰ ਜੈਨੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦਾ ਹੈ:

> ਕਈ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਫੋਲੀਆਂ, ਅਗੇਤਰ ਪਛੇਤਰ ਫੋਲੇ। ਪਰ ਜੈਨੀ ਸਭੋ *ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਜਿਹਨ ਵਿਚ ਬੇਤਰਤੀਬਾ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਜਿੰਨੇ ਕੁ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਸੁਝੀ ਜਾਣਗੇ, ਸੁਣਾਈ ਜਾਊਂ, ਪਰ ਹੋਊ ਬਿਲਕੁਲ ਬੇਤਰਤੀਬਾ ਤੇ ਉਘੜ-ਦੁਘੜ।*

ਜੈਨੀ ਇਸ ਦਾ ਹੱਲ ਖ਼ੁਦ ਇਕ ਨਾਵਲੈੱਟ ਲਿਖ ਕੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੁੱਖ ਕਥਾਵਾਚਕ ਅਮਰੀਕ ਦੇ ਸੁਣਾਏ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਨਾਵਲੈੱਟ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਮੁਖ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਇਕ ਸਜੀਵ ਤੇ ਸੰਯੁਕਤ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ ਉਪਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਹੈ। 'ਝੀਲ ਸੰਤਾਨ ਦੀ ਕਥਾ' ਕਈ ਹੋਰ ਉਪਕਥਾਵਾਂ

ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਮੁਢਲੇ ਕੁਨਬਾ ਸਮਾਜ, ਜੋ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਸਨ, ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਕ-ਪਤਨੀ, ਇਕ ਪਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਵਾਧੇ ਲਈ ਇਹ ਜੋੜੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਕੁਨਬੇ ਦੀ ਖਾਧ-ਖੁਰਾਕ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਕੁਨਬੇ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਝੀਲ ਅੰਮਾ ਹੀ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਇਹ ਦਰਜਾ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਔਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸੁਡੌਲ ਤੇ ਸੂਝ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇ। ਔਰਤਾਂ-ਮਰਦਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਦੀ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਾਰੇ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਤੇ ਸਮਰਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੁਰਾਕ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਦੁਮੇਲ ’ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਚੌਕੰਨਾ ਰਖਦਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਜੰਗਲੀ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿਥੇ ਕੁਨਬੇ ਦਾ ਵਾਧਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਉਥੇ ਕੁਨਬੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਪੱਖੋਂ ਨਰੋਇਆ ਹੋਣਾ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਨਰੋਈ ਸੰਤਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਨਬਾ ਮਾਂ ਜੋੜੇ ਬੁਣਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਨਵ-ਜੰਮੇ ਬੱਚੇ ਵਿਚ ਕਿਸ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਨਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਨਵ-ਜੰਮੇ ਨੂੰ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ’ਤੇ ਸਹਿਣ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਰਖ ਇਹ ਕੁਨਬਾ ਮਾਂ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਕਮਜ਼ੋਰ ਤੇ ਰੋਗੀ ਬੱਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਕ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੀ ਅੱਖਾਂ ਮੀਚ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਸ ਮਾਨਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਗਲਪੀਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਦਿ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਪਰੰਤੂ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਤਿ ਕਠਨਾਈਆਂ, ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵੰਗਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ ਪਰੰਤੂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸੋਸ਼ਣਾਂ ਤੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਉਹ ਮੁਕਤ ਰਹੇ। ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਹ ਕੁਨਬੇ ਤੋਂ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਗਏ। ਕਬੀਲੇ ਜਦੋਂ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਤਾਂ ਵਾਫ਼ਰ ਸਮੱਗਰੀ ਕਾਰਨ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ। ਵਾਧੂ ਉਪਜ ਨੇ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਇਸ ਵਾਧੂ ਉਪਜ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਏਕਤਾ, ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਜ਼ਸਾਂ, ਆਪਸੀ ਭੇੜ ਅਤੇ ਫਤਹਿ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਰੰਜਸੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ। ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ। ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੋਈ ਜਿਹੜੀ ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ, ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੱਕ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਵਾਫ਼ਰ ਉਪਜ ਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਲਈ ਇਲਾਕਾਈ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਫ਼ਰੀਕਾ, ਏਸ਼ੀਆ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਉਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਕਬਜ਼ੇ ਕਰ ਲਏ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਰੱਜ ਕੇ ਸੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ। ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜ ਮਰੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਸਿਧਾਂਤਬਧ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੇ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲੀ ਵਸਤ ਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਵਲੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਣਨ, ਪਾਤਰਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਦੇ ਵੇਰਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ

ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਟੀਕਾ-ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਠਹਿਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਸਾਰ, ਫੈਲਾਅ ਤੇ ਵਿਸਤਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਕੁਨਬਕਥਾ', 'ਅਮਲੀ ਤੇ ਤੁਲਸੀ ਦੀ ਲਘੂ-ਕਥਾ' ਕੜੀ ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਰਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਟੋਲਿਆਂ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਭਰਵਾਂ ਬਿੰਬ ਉਭਾਰਦੀ ਹੋਈ 'ਇਹ ਭਲੇ ਇਹ ਮੰਦੇ' ਦੇ ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ 'ਮਹਾਂਦੋਸ਼' ਦੀ ਕਥਾ ਕੜੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੋਈ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਵਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਵਸਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਖਿੰਡਾਅ ਜਾਂ ਖਲਾਅ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖਲਬਲੀ, ਸਗੋਂ ਕਥਾ ਦੇ ਇਕ ਗੱਠਵੇਂ ਤੇ ਬਝਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਢਲਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਇਕ ਕੜੀ ਉਪਰੋਕਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਉਸ ਪੱਖ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਿਆਨਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵੀ। ਉਹ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਉਹ ਕੂਟਨੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪਧਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਛੜਯੰਤਰ ਰਚਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਰਿਆਵਰਣ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੈਲੀ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਸੰਜੀਵ ਗਲਪੀ ਬਿੰਬ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਾ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਉਡਾਨ ਦੌਰਾਨ ਅਮਰੀਕ ਇਕ 'ਹਨੇਰੀ ਗੁਫ਼ਾ' ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਕ ਅਤਿਵਿਕਸਿਤ ਮੁਲਕ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿੱਗਿਆ ਪੱਤਰ ਉੱਤੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਬਿਲਡਿੰਗ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿੱਗਿਆ ਪੱਤਰ ਟੇਬਲ ਉਤੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿੱਗਿਆ ਪੱਤਰ ਨੂੰ ਅਰਥਚਾਰਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਛੋਟੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਕਾਰਪੋਰੇਟਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ Supreme Chamber of Commerce and Industry ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਰਪਰਸਤੀ ਹਰ ਚੁਣਿਆ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਅੰਨ੍ਹਾ ਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਵਿਲ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਵਿਧਾਨ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਗਾਵਤਾਂ, ਕਤਲੋ-ਗਾਰਤ, ਤਖ਼ਤੇ ਪਲਟਾਉਣੇ, ਸਾਜ਼ਸ਼ਾਂ ਰਚਣੀਆਂ, ਦੇਸ਼ਾਂ-ਕੌਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫੁੱਟ ਪਾਉਣੀ, ਅਸਲ ਤੇ ਕਲਪਤ ਦੁਸ਼ਮਣ ਪੈਦਾ ਕਰਨੇ, ਆਧਾਰ ਰਹਿਤ ਤੇ ਸਿੱਟਾ ਰਹਿਤ ਯੁੱਧ ਜੰਗਾਂ ਕਰਵਾਉਣੀਆਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਆਸੀ, ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਲਾਂਟ ਕੀਤੇ ਰੁਕਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਮਵਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਥਿੰਕ ਟੈਂਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਨੂੰਨ, ਵਿਵਸਥਾ, ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ, ਚੁਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਮਜ਼ਦ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਚਾਕਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਅਮਨ ਤੇ ਜੰਗ ਨੂੰ ਇਕ ਕਾਰਗਰ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸੁਪਰੀਮ ਚੈਂਬਰ (Supreme Chamber) ਦੀ ਮੀਟਿੰਗ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਾਰ-ਆਰਮਾਮੈਂਟਸ, ਮਸ਼ੀਨ ਟੂਲ, ਕਨਜ਼ੀਊਮਰ ਗੁੱਡਜ਼, ਰੀਅਲ ਐਸਟੇਟ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਬੈਂਕ, ਇਨਸ਼ੋਰੈਂਸ, ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ, ਖਾਧ-ਸਮੱਗਰੀ, ਪੁਲਾੜ ਖੋਜ, ਦੂਰ ਸੰਚਾਰ, ਮੀਡੀਆ, ਖੇਤ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਆਦਿ ਕਾਪਰੋਰੇਟਸ ਦੇ ਮੁਖੀ, ਨੁੰਮਾਇੰਦੇ ਜਾਂ ਮਾਲਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਵਾਰ ਆਰਮਾਮੈਂਟਸ ਦਾ ਮੁਖੀ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਉਦਯੋਗ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ

ਅਮਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਜੰਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜੰਗ ਵੀ ਤਬਾਹੀ ਵਾਲੀ ਤੇ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅੱਤਵਾਦ ਸਾਡਾ ਪੱਕਾ ਦੋਸਤ ਹੈ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਤੇ ਸਾਡੀ ਮੋਨੋਪਲੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਿਹਤ ਸੇਵਾ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀਆਂ ਬਿਮਾਰੀਆਂ 'ਚ ਵਾਧਾ ਹੋਏਗਾ ਅਸੀਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਅੱਜ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਖਾਦ-ਖੁਰਾਕ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹੀ ਖੁਰਾਕ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੋਚ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦੇਵੇ। ਉਹ ਖਾਰਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਸੈਪਟਿਕ ਟੈਂਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਖਾਧ-ਸਮੱਗਰੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਤਿਆਰ-ਬਰ-ਤਿਆਰ ਖਾਧ-ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਮੁਲਕ ਜਸੂਸੀ ਤੇ ਸਾਜ਼ਿਸਾਂ ਲਈ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ; ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਦੇਸ਼-ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਪਤ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਰਮਾਇਆ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਿੱਤ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਦਾ ਢੰਡੋਰਾ ਪਿੱਟਣ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਮਰਦਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੱਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਤਿਆ (hire) ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਗੁਪਤਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫਾਇਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮਾਇਆ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਘਿਣਾਉਣਾ ਤੇ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਜਾਲਮਾਨਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੋਣਾ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ੀਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਦਾਬੇ ਵਿਚ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀਆਂ। ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੂਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਵੀ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਸਤ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ।

ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਦਾ ਇਹ ਨਾਵਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਤੱਕ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ, ਜਟਿਲਤਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ, ਸੰਰਚਨਾ, ਸਿਆਸਤ ਤੇ ਇਨਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਮੂਲਕ ਤੇ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਗਲਪ ਦੇ ਸਜੀਵ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਲਾਤਮਕ ਗਲਪੀ ਸੂਹਜ ਦੀ ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸੂਝ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਯੋਗਤਾ ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ ਦੀ ਜਿੱਥੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਵਿਗਿਆਨ ਗਲਪ ਸਿਰਜਕ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

0-0-0

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ

ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ

ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਗਸੀ ਸੰਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਨਿਯਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਮੁਖ ਸੰਕਲਪਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣਗੇ ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿੱਖ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਬੀਜ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾਣਗੇ। ਬ੍ਰਹਮ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ, ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਚੁ ਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਚਾਰ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਮੁਖ ਬਿੰਦੂ ਹਨ।

ਸੰਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਸਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ੰਕਾ ਜਾਂ ਜਗਿਆਸਾ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਇਸਦੇ ਦੋ ਨਿੱਜੀ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੰਕਾ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀਆਂ ਸਿਰਜਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਰੇਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਖੋਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ 'ਸੰਵਾਦ' ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ 'ਸ਼ੰਕਾ' ਜਾਂ 'ਜਗਿਆਸਾ' ਦੇ ਦੋ ਵਿਆਪਕ ਪਾਸਾਰਾਂ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਾ ਭਾਵੇਂ ਵਿਵਾਦਪ੍ਰਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਜਗਿਆਸਾ ਦੇ ਵਾਂਗ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਹੋਣ' ਜਾਂ 'ਨਾ ਹੋਣ' ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡਾ ਸ਼ੰਕਾਵਾਨ ਹੋਣਾ ਸਾਡੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਝ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। 'ਕੀ ਹੈ ?' 'ਕਿਵੇਂ ਹੈ ?' 'ਕਿਉਂ ਹੈ ?' 'ਕਦੋਂ ਤੋਂ ਹੈ ?' ਇਤਿਆਦਿ ਸੰਕਲਪਗਤ ਮੁੱਦੇ ਜਗਿਆਸਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਤਿੱਖੇ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ' ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਦੀ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਤਮਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੱਤ ਭੇਦ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਇਕਹਿਰੇ (Monologue)[2] ਅਤੇ ਦੋਹਰੇ (Dialogue)[3] ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਚਲਦੇ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਸਿੱਧੇ-ਅਸਿੱਧੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਹੋਰ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਵਲੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਬਾਣੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਅਤੇ ਉਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਵਾਦ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਸੰਵਾਦ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਮੁਖ ਧੁਰਾ 'ਸਿੱਖਿਆ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਕਰੋ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰੋ' ਦੀ ਉਕਤੀ

'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਇਕਹਿਰਾ ਸੰਵਾਦ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਿਨਵੈ ਦੀ ਨਿਰੀ ਪੁਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਲ ਹੀ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਹੋਰ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ ਜਦੋਂ ਜਦੋਂ ਵੀ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਤੱਹੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਰਣਨ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਧਰਮ (Judaism) ਦੀ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।[4] ਸੋ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਉਸਾਰੂ ਬਹਿਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਘਟਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਚੱਲੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਮੁਆਫ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰੇ ਮੂਲ ਅਧਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮ/ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ, ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਤਿ ਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਜਿਹੇ ਚਾਰ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪਾਟੀ ਉਸਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਮਿਨਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਸਾਂਝ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿਚਾਰਗਤ ਏਕਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸਰਬ ਉੱਚਤਾ ਤੇ ਸੁੱਚਤਾ ਦਾ ਜੋ ਮਾਡਲ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ (ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ) ਹੀ ਸਾਧਕ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪੁਲ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲੌਕਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਵੀ। ਸਚੁ ਆਚਾਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਗੁਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਚਾਰ ਸੰਕਲਪ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੁੰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਮੰਨਣ ਪਿਛੇ ਦੋ ਕਾਰਨ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ:

> ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਨਿਯਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਯਾਨੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਚਾਰੋ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਦੋਵਾਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਸਮਿਨਵੈਕਾਰੀ ਸਦਕਾ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਮੁਖ ਬਿੰਦੂ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਯਾਨੀ ਹਰੇਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਗੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨੁਕਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ' ਉਕਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਂ ਅਤੇ 'ਸਪੇਸ' ਦੀ ਕਾਫੀ ਬੱਚਤ ਹੋ ਸਕਣੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਾਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਕਾਫੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ੫ ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਏਸੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖੇ ਜਾਣ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਸਕੇ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਮੁਖ ਆਧਾਰ ਸ਼ਿਲਾ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸਰਬ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਸਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਮਨੋਰਥ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਥਨ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਪਾਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਮਿਨਵੈ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਥਨ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

> ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੁ ਬੀਚਾਰੈ
> ਆਪਿ ਤਰੈ ਸਗਲੇ ਕੁਲ ਤਾਰੈ ॥ (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 662)

ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲੌਕਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਬਾਣੀ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਜੁਗਤ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ (ਸੈਭੰ) ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਸਿਰਜਣਾ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥਕ ਜਾਂ ਲੌਕਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਲੌਕਿਕ ਕਾਰਜ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰੂਪ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਕਰਮ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਚਲਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਜੋ ਕੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਸੂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਉਸਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਬਲ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸਦਾ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ/ਤੋੜ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਮਾੜੇ ਕਰਮਾਂ ਕਾਰਨ ਉਸਨੂੰ 'ਜੀਵ ਮੁਕਤਿ'

ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮੁੜ ਮੁੜ ਤੋਂ ਇਸ ਧਰਮਸਾਲਿ 'ਤੇ ਆਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਰ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵੱਖਰਾ ਬਲਕਿ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਵੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੇ ਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਵਿੱਥ 'ਤੇ ਖੜੋਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਹਿਮਤੀ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਰਾਏ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੱਤਾਂ ਵਿਚ ਚਲਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਦਿਆਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ-ਉਚੇਰੇ ਤੇ ਨਿਊਨ ਕਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[੬] ਸਦਾਚਾਰ ਜਿਹੇ ਉਚੇਰੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਕਰਮ ਕਾਡਾਂ ਜਿਹੇ ਨਿਊਨ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਸਦਾ ਨਿਖੇਧੀ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਕੱਰਰ ਕੀਤੇ ਤਪ, ਭੁੱਖੇ ਰਹਿਣਾ, ਵਰਤ ਰੱਖਣਾ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇ ਕੇ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਨਿਊਨ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਤਨੁ ਨ ਤਪਾਇ ਤਨੂਰ ਜਿਉ ਬਾਲਣੁ ਹਡ ਨਾ ਬਾਲਿ ॥
> ਸਿਰ ਪੈਰੀ ਕਿਆ ਫੇੜਿਆ ਅੰਦਰਿ ਪਿਰੀ ਸਮਾਲਿ ॥
> (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1411)

> ਕਹੂੰ ਬਸ ਬਨਹਿ ਕਰੰਤ ॥
> ਕਹੂੰ ਤਾਪ ਤਨਹਿ ਸਹੰਤ ॥
> ਸਭ ਕਰਮ ਫੋਕਟ ਜਾਨ ॥
> ਸਭ ਧਰਮ ਨਿਹਫਲ ਮਾਨ ॥ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 16)

ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮਤਿ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਵਿਚਲਾ ਕਰਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ 'ਨਿਰਵਾਣ' [੭] ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਵੇਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮੰਜ਼ਿਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮੰਜ਼ਿਲ ਇਕ ਪੜਾਅਦਰ ਰਸਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਆਏ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੂੰ, ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰ ਵਾਲਾ ਧਰਮ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਸੁਧਾਰ ਵਾਲਾ ਧਰਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ੮ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਤ ਕਰਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ 'ਗੁਰੂ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਜਗਿਆਸੂ ਦੇ ਪੱਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਉਸ ਸਿਖ਼ਰ ਬਿੰਦੂ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਗੰਮੀ ਜੋਤ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਵਿਚਲੇ ਇਕ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਤੈਅ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਗਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।[੯] ਗੁਰਮਤਿ ਵਾਂਗ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਦਿੱਤੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਮਲੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਜਗਿਆਸੂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਉੱਚੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਨਿਮਨ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲ

ਹੁੰਦਾ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੰਠਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਆਤਮਕ ਗੁਰੂ ਸਚਮੁੱਚ ਹੀ ਉੱਚੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ, ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਔਖੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਦੀਖਿਆ ਉਸ ਆਤਮਕ ਗੁਰੂ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪ ਸਵੈ ਦੀ ਪਰਮਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਸੂਖ਼ਮ ਪੱਥ ਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਹੜਾ ਦਲੀਲ ਤੇ ਨਿਆਏ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵੀਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਨਿਰੀਆਂ ਨਿਆਏ ਟੁਕੜੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਰਾਹਾ ਪੈਣ ਤੋਂ ਬਚਾਈਏ। ... ਜਦੋਂ ਤਕ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲੋਂ ਦੀਖਿਆ ਨਾ ਮਿਲੇ, ਆਤਮਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।[10] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਚਲਦੇ ਹੋਏ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹੋ ਸਮਰੱਥਾ ਸੰਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਤੀ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੀ ਭਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿਪਣੀਆਂ :

1. ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਬਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'discourse' ਦਾ ਪ੍ਰਾਇਵਾਚੀ ਹੈ। Discourse ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ oxford Concise Dictionary of Literary terms ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "Discourse any extended use of speech or writing, or a formal exposition or dissertation. In linguistics discourses is the name given to unites of languages longer than a single sentence; discourse analysis is the study of cohesion and others relationships between sentences in written or spoken. discourse" (Page 59) ਮੱਧਕਾਲੀ ਟੈਕਸਟ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ '੩ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਗਦਾ, ਉਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ'। (ਤਸਕੀਨ 'ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' 'ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ, 'ਤਸਕੀਨ') ਪੰਨਾ 162
2. Monologue a term used in a number of senses, with the basic meaning of a single person speaking alone with or without an audience." (A dictionary of Literary terms and literary theories, Ed. Cuddon,) Page 517
3. "Dialogue; tow basic meanings may be distinguished; (a) the speech of characters in any kind of narrative story or play; (b) a literary genre in which 'character' discuss a subject at length" (A dictionary of Literary terms and literary theories, Ed. Cuddon Page 517)
4. "…There are several common points also. Both Judaism and Sikhism are monotheistic faiths and both reject idolatry and polytheism. Both agree on a system of human conduct and law of righteousness." (S.S.Kohli, 'Philosophy of Guru Nanak' Page 107)
5. "The Japu which related primarily to theology, three religious traditions provides the trance of reference for contention and transcendence, is in the statement that the time of creation was not known to the Pandit, the Brahmical

tradition in all its terms; the Quazi represented the Islamic tradition; and Jogi represented the ascetical tradition of India" (J.S. Grewal, 'Literature and Identity: Four centuries of Sikh tradition)

6. There are two types of Karams, i.e. Higher karmas and lower karmas. The lower karmas (i.e. karm khand) have been rejected by the Sikh Gurus. They have laid emphasis only on those karmas, which lead us to the realisation of Brahman from ethical point of view, the karmas may be good or bad, virtuous or sinful. (S.S. Kohli, Philosophy of Guru Nanak)
7. Nirvana/Nibbana means nothing but a condition of perfect freedom from desire. The heart that is reached the final goal of all, which upon the ground of a perception of the true nature of things, through the knowledge of NOT-1 has so completely raised itself from everything that it no longer has any desire. Where there is no desire in the heart, there is no attachment either, Where there is no attachment, there is also no parting and sorrow. Where there is no parting no sorrow, there is also a transiency, no change. (Encyclopaedic Dictionary of Budhhism Vol II, Ed. Samir Nath, Page 487)
8. We can not say that Budh affected any social revolution. He was a spiritual reformer, in that he won for the poor and the lowly a place in the kingdom of God. (Dr. Radha Krishnan 'Indian Philosophy, Vol II, Page 438)
9. ਉਮਤਿ ਵਿਚ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ, ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ ॥" (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਨਾ 448)
10. "Unless the spiritual teacher be really of a superior calibre, spiritual knowledge would be hard of attainment and again, that unless the initiation comes from a spiritual teacher who has realised his identity with the self, there can be no knowledge of the subtle path which transcends all power of logic and argumentation. Let us not divert our intellect into wrong ways by mere logic chopping, for how can we hope to attain to the knowledge of atman unless we are initiated by another" (V. N. Pathak. A Comprehensive Study of Upanishadis, Page 274)

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਸਟੱਡੀਜ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ

ਯੋਗ ਰਾਜ (ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ)

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ 1947 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦੀ ਹੋਈ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਤਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲਿੱਪੀ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਲਿਪੀਆਂਤਰਿਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਪਾਠਕਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਪਰ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜਿਹੜੇ ਯਤਨ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾ, ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ 'ਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਰਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਸਮਝ। ਬਹੁਤੇ ਅਧਿਐਨ, ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਵਿੱਥਿਆ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੀ ਸੀਮਾ, ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੋ ਕੋਟੀਆਂ, ਪੜਾਅ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੈਰਾਮੀਟਰਾਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਆਰੋਪਣ ਮੈਨੂੰ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਅਦੀਬ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਉਸ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਉਸ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਧਾਰ ਫੌਜੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸਾਮੰਤਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਗਡੋਰ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ/ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧੁਨ ਅਤੇ ਸੁਰ ਅਜਿਹੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਬਾਰੇ ਜੋ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਫੌਜੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਕਟੜਪੰਥੀਆਂ ਦਾ ਹੈ ਉਸ ਬਾਰੇ ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਦੀ ਸ਼ੋਸਲਿਸਟ, ਕਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਕਦੀ ਭਾਰਤ ਨਵਾਜ਼, ਕਦੀ ਸੂਬਾਈਅਤ ਪ੍ਰਸਤ ਤੇ ਕਦੀ ਕੁਝ ਕਹਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ... ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰ ਹੀ ਮੋਹਰੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਨਤੰਤਰ ਕਿੰਨਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋ ਕੇ

ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੈਲੇਂਜ਼ਜ਼ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਵੀ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਉਰਦੂ/ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਫਾਰਮੂਲਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸੂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਮਜ਼ਹਬੀ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਅਦੀਬ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਤੋਂ ਫੌਰੀ ਬਾਅਦ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥੀਮ ਬਣਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਸਾਂਝੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਘਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਾ ਵੀ ਘਾਣ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਰੀਫ਼ ਕੁੰਜਾਹੀ, ਅਹਿਮਦ ਰਾਹੀ, ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, ਏ ਸ਼ਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਕਵੀ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਫ਼ਕੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਫ਼ਕੀਰ ਅਤੇ ਦਾਇਮ ਇਕਬਾਲ ਦਾਇਮ ਦੇ ਨਾਂ ਗਿਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਰੀਫ਼ ਕੁੰਜਾਹੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ।

> ਵਾਰੋ ਵਾਰੀ ਕੱਦੂ-ਕਸ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ,
> ਖੀਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸਿਰ ਕਟਵਾ ਕੇ
> ਆਪਣਿਆਂ ਜੁੱਸਿਆਂ ਦੀ ਕੁੜੱਤਣ,
> ਕਢਵਾਂਦੇ ਰਹੇ
> … … … …
> … … … …
> ਹੁਣ ਇਹ ਹਥਿਆਰ, ਇਹ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਇਹ ਬੰਨ੍ਹ
> ਸਾਡੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਸਾਹਮਣੇ
> ਰੇਤ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ,
> ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਾਗ ਪਏ ਹਾਂ।[13]

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ ਉੱਚ-ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉੱਚੇ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਕੀਆਂ ਪੀੜਾਂ ਅਤੇ ਔਕੜਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਂਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨਵੀਨ ਸ਼ਾਇਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਰ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਦਿੱਤੇ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, ਅਹਿਮਦ ਰਾਹੀ, ਅਫ਼ਜ਼ਲ ਅਹਿਸਨ ਰੰਧਾਵਾ, ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਐਨੀ ਵਸੀਹ ਹੈ ਕਿ ਹੱਦਾਂ, ਸਰਹੱਦਾਂ, ਧਰਮ, ਕੌਮ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਗੂਣੀਆਂ ਲਗਣ ਲਗ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਇਹ ਕਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਕੋਡ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ.

ਜਤਿੰਦਰਪਾਲ ਜੌਲੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਰੰਧਾਵੇ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿੱਚ ਓਸ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹੂਕ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਫਾਵਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਵਾਲੀ ਵਾਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਮਾਨਤਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ (ੳ) ਛੇਕੜ ਵਾਲੀ ਚੀਕ (ਅ) ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ (ੲ) ਅਸਾਂ ਸੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਦਰਿਆ ਰਾਵੀ, ਝਨਾਅ ਅਤੇ ਜਿਹਲਮ ਦੇ ਕੰਢਿਆਂ ਤੇ ਵਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਰੁਦਨ ਨੂੰ ਬਿਆਨਿਆ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, ਉਸਦੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਨਜ਼ਮਾਂ ਸਨ। ਦੋ ਨਜ਼ਮਾਂ ਉਹਦੇ ਕੋਲੋਂ ਕਿਤੇ ਗਵਾਚ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਅਧੂਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਅਧੂਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਉਸਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗਵਾਚੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਉਸਨੂੰ ਲੱਭ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਇੱਥੇ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੰਧਾਵਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗਵਾਚੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵਗਦੇ ਦਰਿਆ ਸਤਲੁਜ ਅਤੇ ਬਿਆਸ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਬਾਰੇ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। "ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਜਲਾਵਤਨੀ' ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ ਬਲਕਿ 'ਪੰਜਾਬੀਅਤ' ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਵੰਡ ਪਿੱਛੋ ਨਿਰੰਤਰ ਗੁਆਚਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।[14] ਚੜ੍ਹਦੇ ਅਤੇ ਲਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਬਾਰੇ ਆਈ ਸੇਰਬਰੀਆਕੋਵ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਸਰਹੱਦਾਂ ਦੇ ਪਾੜਿਆਂ ਤੇ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ-ਤਾਕਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਾਂਝੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਧਰਤੀ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਪੰਜ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[15] ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। 'ਵਾਘਾ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 2', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 3', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 4', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 5' ਆਦਿ। ਵਾਘਾ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਸਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ ਫੁੱਲ ਨੇ
ਛੇ ਕੰਧ ਫੇਰ ਕੰਧ ਏਂ ਭਾਵੇਂ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਹੋਵੇ
ਸਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖ਼ਤ ਨੇ
ਛੇ ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਿਛੋਲੇ ਦੀ ਪੀੜ ਜਗਾ ਦੇਂਦੇ
ਸਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੰਝੂ ਨੇ
ਤੇ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਦਿੰਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ
ਤੇ ਦਰਦ ਏ
ਸਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ ਥਲਾਂ ਵਾਂਗ ਖਿੰਡਿਆ ਹੋਇਆ
ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਕਰ ਪਿਆਰ ਏ
ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਤੋਂ ਦੋ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ
ਸੋ ਜੀਅ ਕਰਦਾ ਏ
ਕਮੀਨੇ ਸੱਜਨ!
ਤੈਨੂੰ ਗਲ ਲਾ ਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਾਂ ਤੇ ਰੋਵਾਂ।[16]

ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਅਮਨ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਰਣ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਇਆ; ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨਫੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

**

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾ 'ਚ ਔਰਤ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ, ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ, ਨਸਰੀਨ ਆਲਮ ਭੱਟੀ, ਇਲਿਆਸ ਦੀਵਾਨਾ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੰਚ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਇਰਾਵਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਆਵਾਜ਼ ਇੱਕ ਨਾਰੀ ਪਾਠ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਸ਼ਗੁਫ਼ਤਾ ਦੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਰੀ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਇਕ ਮੋਹਰੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਾਇਸਤਾ ਰਬੀਬ, ਰਸ਼ੀਦਾ, ਸਲੀਮੀਂ, ਅਜਗ ਵਕਾਰ, ਸ਼ਾਈਦਾ ਹਾਸ਼ਮੀ, ਸਫ਼ੁਕਤ ਸੁਲਤਾਨ, ਰਖ਼ਸ਼ੰਦਾ ਅਤੇ ਲੈਲਾ ਵਰਗੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਸ਼ਗੁਫ਼ਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰੀ ਸੀ ਕਿ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਕਵੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਨਿਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜਗਜੀਤ ਕੌਰ ਜੌਲੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਉਸਦੀ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਪੀੜ ਪਛਾਣਨ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਦੋਸਤੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸ਼ਾਇਰਾ ਸਾਰਾ ਸ਼ਗੁਫ਼ਤਾ ਦੀ ਨਿਜੀ ਪੀੜ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਲੋਕ ਪੀੜਾ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ ਸਜੀਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਸ਼ਗੁਫ਼ਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹਯਾਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਵੀ ਸੁਖ ਦਾ ਨਸੀਬ ਨਾ ਹੋਇਆ। ਤਿੰਨ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਇੱਕ ਚੰਗੇ ਮਰਦ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਰਹੀ। ... ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੀੜ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ।[17] 1984 ਵਿੱਚ ਪੈਤਰਿਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਤੰਗ ਆ ਕੇ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਸ਼ਾਇਰਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਕਵਿਤਾ 'ਮੈਂ ਨੰਗੀ ਚੰਗੀ' ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਮੇਰੇ ਜਿਸਮ ਦੀ ਦਲਾਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੈਨੂੰ ਮੇਰਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦੇ ?
ਕਈ ਰਾਤਾਂ ਤੇ ਕਈ ਚੰਨ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਮਰ ਗਏ ਨੇ
ਮੇਰੇ ਸੰਗਲਾਂ ਕੋਲੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸਚਾਈਆਂ ਦੀ ਕੈਦ ਪੁੱਛੋ!
ਤੁਹਾਡੇ ਇਕਰਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਹੋਏ ਇਨਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੇਰਾ ਰੱਬ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਏ
ਤੁਹਾਡੇ ਚਿੱਟੇ ਕੱਪੜਿਆਂ 'ਤੇ ਕਦੀ ਮੌਸਮ ਨਹੀਂ ਔਂਦਾ
ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਚਿੱਟੇ ਦਾਗ ਬੁੱਢੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ
... ...
... ...
ਬੀਨ ਬਜਾਓ - ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਖੁੱਡ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਆਏਗੀ

ਅਜੇ ਔਰਤ ਨੇ ਏਨਾ ਹੀ ਰੋਣਾ ਸਿੱਖਿਆ ਏ
ਅਜੇ ਦਰਖ਼ਤਾਂ ਨੇ ਫੁੱਲਾਂ ਜਹੀ ਮਕਾਰੀ ਸਿੱਖੀ ਏ
ਅਜੇ ਕਿਨਾਰਿਆਂ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੁੰਦਰ ਲੁੱਟਣੇ ਸਿੱਖੇ ਨੇ
ਅੱਗ ਨੰਗੀ ਚੰਗੀ ... ਅੱਖ ਰੰਗੀ ਚੰਗੀ ... ਮੈਂ ਨੰਗੀ ਚੰਗੀ ... [18]

ਨਵੀਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਫ਼ੌਜੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੁੱਲਾਂ-ਮੌਲਾਣਿਆਂ, ਸਾਮੰਤਕੀ ਔਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਔਰਤ ਵਿਰੁੱਧ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਫਤਬਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਸਤਾ ਹਬੀਬ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨ ਹੋ ਰਹੀ ਔਰਤ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਇਸ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਸਤਾ ਹਬੀਬ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰਬ, ਪੱਛਮ, ਉੱਤਰ, ਦੱਖਣ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ:

ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ

ਮੈਂ ਨਿਰੀ ਮਿੱਟੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਜਿਹਦੇ ਉਪਰ ਹਰ ਕੋਈ ਪੈਰ ਰੱਖ ਕੇ ਟੁਰ ਜਾਏ
ਮੈਂ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਉੱਗੀ ਘਾਹ ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠ ਮਧੋਲੀ ਜਾਵਾਂ
ਫੇਰ ਵੀ ਸਿਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਰੱਖਾਂ
ਜੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਟੋਟੇ ਤੇ ਵਸ ਕੇ ਹਫ਼ ਕੇ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਵਾਂ
ਮੈਂ ਤੇ ਹਵਾ ਹਾਂ
ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਉੱਪਰ, ਏਧਰ ਓਧਰ
ਹਰ ਇੱਕ ਸਾਹ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੀਵਾਂ
ਮੈਂ ਕੋਈ ਪਹਾੜ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਸਿਰ ਤੇ ਪੱਥਰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਇੱਕ ਥਾਂ ਤੇ ਖਲੋਤੀ ਰਹਵਾਂ
ਮੈਂ ਤੇ ਦਰਿਆ ਹਾਂ ... ਅਜ਼ਲ ਤੋਂ ਗਹਿਰੇ ਭੇਦ ਲੁਕਾਵਾਂ
ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਤਾਰੀਖ ਦੀ ਵਸੋਂ
ਮੈਂ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਚੰਡ ਮਾਰ ਕੇ ਮਾਂ ਪਿਓ ਚੁੱਪ ਕਰਾਉਂਦੇ
ਮੇਰੀਆਂ ਦੋ ਵੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੇ
ਤੇ ਗ਼ੌਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦਿਮਾਗ ਵੀ ਏ ...
ਮੈਂ ਤਲੀ ਤੇ ਲਕੀਰੀ ਹੋਈ ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਰੇਖਾਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਕੋਈ ਅਨਪੜ੍ਹ ਕੁੜੀ ਨਹੀਂ
ਜੇ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਜਾਂ ਤੇ ਮੁੜ ਮੇਰਾ ਜਨਾਜ਼ਾ ਈ ਉਥੋਂ ਨਿਕਲੇ
ਭਾਵੇਂ ਉਹ 'ਸੈਦੇ ਖੇੜੇ' ਦਾ ਘਰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ
ਮੈਂ ਹੱਬਾ ਖ਼ਾਤੂਨ ਆਂ
ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਗੀਤ ਗਾਉਂਦੀ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਨੌਕਰ ਨਹੀਂ

ਜੇ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਭਰਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤੇ ਮੁੜ ਮਰ ਕੇ ਈ ਦਫ਼ਤਰ ਤੋਂ ਨਿਕਲਾਂਗੀ
ਮੈਂ ਤੇ ਨੌਕਰ ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ... ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਬਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ
ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚਾਕਰੀ ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਤੇ ਈਮਾਨ ਏ
ਮੈਂ ਕੋਈ ਕੁਕੜੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਜੇ ਸ਼ਾਮ ਹੋਂਦਿਆਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਖਾਸ ਖੁੱਡੇ ਵੱਲ ਧੱਕ ਕੇ
ਅੰਦਰ ਜਾਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮਿਲੇ
ਮੈਂ ਤੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਘਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵੱਸਦੀ
ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਏਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲਾਂ ਅੰਦਰ ਆਜ਼ਾਦ ਏ
ਪੂਰਬ, ਪੱਛਮ, ਉੱਤਰ, ਦੱਖਣ
ਸਭਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਮੈਂ ਆਪ ਵਸਾਂ
ਨਾਲ ਵਸਣ ਮੇਰੇ ਜਿਹੀਆਂ
ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ੁਲਮ ਕਮਾਏ, ਮੈਥੋਂ ਬਚਕੇ ਨਾ ਜਾਏ।[19]

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਪਰਲੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਗਜ਼ਲਗੋ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ/ਸਭਿਆਚਾਰ/ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਬਾਰੇ ਜਿਹੜਾ ਨੁਕਤਾ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਇਸਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਰਵਾਇਤੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਦੋ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਰੂਪਕ ਬਣਤਰ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰੋਕਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆਮ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਚੱਕੀ ਵਿੱਚ ਪਿਸ ਕੇ ਆਪਣਾ ਆਪ ਲੁਕਾਂਦੇ ਲੋਕ
ਸਭੇ ਸੱਧਰਾਂ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਲੈ ਕੇ ਆਖ਼ਰ ਨੂੰ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਲੋਕ
ਝੂਠੀ ਅਨਾ ਦੀ ਦਲਦਲ ਦੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਫਸ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਨੇ
ਵੇਂਹਦੇਆਂ ਵੇਂਹਦੇਆਂ ਗ਼ਰਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਝੂਠੀ ਅਨਾ ਦੇ ਮਾਰੇ ਲੋਕ[20]

ਆਧੁਨਿਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਜ਼ਫ਼ਰ ਇਕਬਾਲ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨਾਲ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅੱਜ ਤੱਕ ਆਪਣੀ, ਉਰਦੂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਜੇਕਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ (ਸਮਦਰਸ਼ੀ ਜੁਲਾਈ-ਅਗਸਤ 2011 ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ) ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਤੱਕ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿੱਲਖਣ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਅਫ਼ਜ਼ਲ ਅਹਿਸਨ ਰੰਧਾਵਾਂ, ਯੂਨਸ ਅਹਿਕਰ, ਰਸ਼ੀਦ ਅਨਵਰ, ਜ਼ਫ਼ਰ ਇਕਬਾਲ, ਬਲੀਮ ਰਾਸਿਦ, ਤਨਵਾਰ ਬੁਖਾਰੀ, ਰਊਫ਼ ਸ਼ੇਖ਼, ਮਾਜਿਕ ਸਦੀਕੀ, ਅਬਦੁਲ ਕਰੀਮ ਕੁਦਸੀ, ਸਲੀਮ ਕਾਸਰ, ਮਸਊਦ ਅਹਿਮਦ ਚੌਧਰੀ, ਆਦਿਲ ਸਦੀਕੀ ਆਦਿ ਗਿਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਆਦਿਲ ਸਦੀਕੀ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਪਾਲੇ ਠਰਦੇ ਮੰਡੀ (1985), ਕੱਲਰ ਵਿੱਚ ਗੁਲਾਬ (1995), ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਮਰਾਨ ਸਲੀਮ ਦੇ ਪਾਗਲ ਪੰਛੀ ਸੋਚਾਂ ਦੇ (1990), ਸੀਨੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ੋਰ ਪਿਆ (1991), ਬਸ਼ੀਰ ਬਾਵਾ ਦੀ ਦੁੱਖ ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਲਾਈਆਂ ਲੀਕਾਂ (1997) ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਉਰਦੂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਰਹੀ, ਇਸ ਦੀ ਝਲਕ ਇਸ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਭਾਸ਼ਾ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਲਹਿਜ਼ੇ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਤੇਰਾ ਰੂਪ ਉਧਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਲੀਕ ਰਿਹਾ ਵਾਂ,
ਮੰਗਵਾਂ ਸੂਟ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਪਾ ਕੇ ਇੰਟਰਵਿਊ ਲਈ ਜਾਵੇ।
ਤਨਵੀਰ ਬੁਖ਼ਾਰੀ
ਸਮੁੰਦਰ ਤੱਕ ਤੇ ਲੈ ਆਇਆ ਏ ਦਰਿਆ,
ਹੁਣ ਆ ਕੇ ਤੇ ਰਿਹਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਏ।
ਰਿਆਜ਼ ਸ਼ਾਦ
ਖਾ ਲਿਆ ਏ ਕੋਠੀਆਂ ਕੱਚਿਆਂ ਘਰਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ,
ਦਿਲ ਨਹੀਂ ਸੀਨੇ ਦੇ ਵਿੱਚ ਲੋਹੇ ਦਾ ਪੁਰਜਾ ਹੋ ਗਿਆ।
ਸਲੀਮ ਕਾਸ਼ਰ
ਬੇਮੁਹਾਰਾ ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੋੜ੍ਹ ਕੇ
ਹੜ ਦਾ ਪਾਣੀ ਫਿਰ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰ ਗਿਆ। [21]

ਕੁਦਸੀ

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮੁਤੱਲਕ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਜਿਸ ਕਦਰ ਆਧੁਨਿਕ, ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਬੋਧ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਜੇ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਨ ਬੋਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ।[22] ਜੇਕਰ ਅਜੋਕੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰ ਵੀ ਵਸੀਹ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀਨ ਫੌਜੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਮ-ਸਾਮਿਅਕ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਤਨਜ਼ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਰਵਾਇਤੀ ਰੋਮਾਂਸ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਬੌਧਿਕ ਸੁਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ 1947 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਕਾਨਕੀ ਪੈਰਾਮੀਟਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ/ਆਰਥਿਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ 'ਚੋਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਦੇ ਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ, ਹੁੰਘਾਰੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੁਰਾਣੇ ਕਵੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਸਿਫ਼ ਸ਼ਾਹਕਾਰ, ਤੌਕੀਰ ਚੁੰਗਤਾਈ, ਇਲਿਆਸ ਦੀਵਾਨਾ, ਸ਼ਾਇਸਤਾ ਹਬੀਬ, ਅੰਜੁਮ ਸਲੀਮੀ, ਅਫ਼ਜ਼ਲ ਸਾਹਿਰ, ਰਿਆਜ਼ ਸੁਜਾਨਵੀ, ਬਾਬਾ ਨਜ਼ਮੀ, ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਜਰੂਰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਰੋਏਪਣ ਲਈ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਲਹਿਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵੇਗੀ, ਓਨਾ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਕੋਈ ਅਸਲ ਸ਼ਕਲ ਬਣੇਗੀ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ, **ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ**, ਪੰਨਾ 99
2. ਸ਼ਰੀਫ਼ ਕੁੰਜਾਹੀ, **ਜਗਰਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 63
3. ਜਗਤਾਰ (ਡਾ.), **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 53
4. ਸ਼ਰੀਫ਼ ਕੁੰਜਾਹੀ, **ਜਗਰਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 63
5. ਅਸ਼ਫ਼ਾਕ ਸਰਵਰ (ਸੰਪਾ.), **ਕੁਝ ਆਰ ਦੀਆਂ**, ਪੰਨਾ 26,
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 11
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13
8. ਇਸਤਰੀ-ਮਰਦ ਦੇ ਕਾਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਾਸ਼ਨਾਮਈ (erotic) ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੀ ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਉਪਲਭਧ ਨਹੀਂ, ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਕਾਮ ਆਸਣਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ,
9. ਜਗਤਾਰ (ਡਾ.), **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 82
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 83
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 84
12. ਅਸ਼ਫ਼ਾਕ ਸਰਵਰ (ਸੰਪਾ.), **ਕੁਝ ਆਰ ਦੀਆਂ**, ਪੰਨਾ 26,
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 57
14. ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜੌਲੀ, **ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ** (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2005, ਪੰਨਾ 151
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ, ਉਹੀ
16. ਉਧਰਿਤ, ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ, **ਘੜੀ ਦੀ ਟਿਕਟਿਕ ਪਾਠ ਤੇ ਪਰਖ** (ਲਿਪੀਆਂਤਰ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਜਗਜੀਤ ਕੌਰ ਜੌਲੀ), ਪੰਨਾ 31
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 77
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 26
19. ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਗਤਾਰ, ਦੁਖ ਦਰਿਆਓਂ ਪਾਰ ਦੇ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2007, ਪੰਨਾ 89
20. ਸ਼ਾਇਸਤਾ ਹਬੀਬ, ਮੈਂ ਕਪਾਹ ਤੇ ਚਾਨਣੀ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2004, ਪੰਨਾ 23-24
21. ਸਮਦਰਸ਼ੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਜੁਲਾਈ-ਅਗਸਤ 2011, ਪੰਨਾ 200
22. ਜਗਤਾਰ (ਡਾ.), ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ (1947 ਤੋਂ 2005), ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2007, ਪੰਨਾ 200
23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 199

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ

ਉਮਾ ਸੇਠੀ

ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਵਹਾਰਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼, ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਰਨਰਜ਼ ਸ਼ਬਦ-ਕੋਸ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ, ਵਿਉਂਤਪਤੀ, ਵਿਆਕਰਣਕ ਕੈਟਾਗਰੀ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਕ ਵਰਤੋਂ, ਮੁਹਾਵਰੇ, ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲ ਸਕੇ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਮੁਖ ਮੰਤਵ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਣ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਖਾਉਣੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਕੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਬਹੁਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਮਹਿਜ ਰਟਨ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲੋੜ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਪਾਨ ਦੇ ਇਕ ਖੋਜ-ਖੇਤਰ (Institute fo Research in English Teaching) ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤ ਇਸ ਸਿਟੇ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਿਖਾਏ ਬਿਨਾਂ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਅੰਤਰ ਹੀ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗਿਆਂ ਸਮਤੁੱਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਦੇ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤੀ ਮਿਸਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਉਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਸਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਉਚਿਤ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋ ਸਕੇ। ਕੋਸ਼ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਨਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਲੋੜ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਕਮੀ ਅਜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਖਟਕਦੀ ਹੈ।

ਹਰੇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਸੰਦਰਭੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਮਝਣਗੋਚਰੇ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤੇ ਦੀ ਲੋੜ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ (target langugage) ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੱਡ ਅੱਡ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਵਰਤੋਂ (usage) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ (shades) ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਵਿਧੀ ਇੱਕ, ਦੋ, ਤਿੰਨ ਕ੍ਰਮਕ ਅੰਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਫ਼ੇਰ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਢੰਗ ਸੈਮੀਕੋਲਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥ ਨਿਖੇੜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਉਦੋਂ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਸ਼ ਦੇ

ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਦੀ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਇਹ ਵਿਧੀ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪਾਠਕ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਲਝਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਾਠਕ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਅਰਥ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨੀ ਕਠਿਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚੇ ਤੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਮਿਲਣਗੇ।

ਸਧਾਰਨ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼	ਤੇਜ਼ੀ	1. Swiftness, quickness, rapidity; 2. Sharpness (of business, prices), up ward trend
ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼	ਤੇਜ਼ੀ	1. Sharpness ਦਰਦ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ Sharpness of Pain of hunger; 2. Swiftness, quickness: ਚਾਲ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ Swiftness, in speed: 3. ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ Boom in prices; ਕੰਮ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ briskness

ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿੱਚ ਤੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਅਰਥਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਨ। ਕੰਮ ਨੂੰ ਫ਼ੁਰਤੀ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਵੀ (ਤੇਜ਼ੀ) ਹੈ; ਜ਼ਹੀਨ ਸਮਝ ਵੀ (ਤੇਜ਼ੀ) ਹੈ; ਕੀਮਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਚੜ੍ਹਾਅ ਵੀ (ਤੇਜ਼ੀ) ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਧਾਰਨ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਤੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦਿਤੇ ਗਏ ਅਰਥ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ 'ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਕੰਮ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ' ਦੇ ਦਿਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮੁਗਾਲਤਾ ਖਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਯਾਨਿ sharpness ਦੀ ਥਾਂ quickness ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ quickness ਹੈ ਤੇ ਰਫ਼ਤਾਰ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ sharpness ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਲੱਗ ਅੱਲਗ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਕ ਅੰਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਸੈਮੀਕੋਲਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਮਝਣ ਗੋਚਰੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਇੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਸੀਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਮਹਾਂਰਥੀ ਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵੇਲੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਿਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮੁਤਾਬਕ ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਚੋਣਵੇਂ ਕੋਸ਼ੀ ਅੰਦਰਾਜਾਂ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਵਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। /ਰਹਿਣਾ/ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤੀ ਮਿਸਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਉਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕੇ। ਜਿਵੇਂ /ਰਹਿਣਾ/ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ to live ਜਾਂ to reside ਹੈ : ਅਸੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ We live in Chandigarh, ਉਹ ਮੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ : He

cannot live without me। /ਰਹਿਣਾ/ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪਰਤ/to stay/ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਫ਼ਤਾ ਰਹੇਗਾ' He will stay with me for a week To live ਤੇ to stay ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ /ਰਹਿਣਾ/ ਅਰਥ ਦੇ ਸੂਚਕ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ ਪਰ ਦੋਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਅੱਡ ਅੱਡ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕ ਸੰਦਰਭ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ /ਰਹਿਣਾ/ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ : ਉਹਦੇ ਆਉਣ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਇਕ ਘੰਟਾ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। About an hour is left before he comes। ਇਥੇ ਹੁਣ /ਰਹਿਣਾ/ ਦੇ ਅਰਥ to be left ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਦਰਭ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ : ਉਸ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਰਹਿਣ ਦਿਉ/ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੁਣ ਇਥੇ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦਿਓ/ਹੁਣ ਉਸ ਤੋਂ ਰਿਹਾ ਨਾ ਗਿਆ/ਵਗੈਰਾ ਵਗੈਰਾ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸੰਜੁਕਤ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਸੰਜੁਕਤ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। **ਮੇਜ਼ ਉਤੇ ਪੈਨ ਰੱਖ ਦੇ/ਤਾਰ 'ਤੋਂ ਕੱਪੜੇ ਉਤਾਰ ਦੇ।** ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਦੇ/ਅਤੇ/ਉਤਾਰ ਦੇ/ਦੋ-ਦੋ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਆਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰੱਖ/ਅਤੇ/ਦੇ/ਉਤਾਰ/ਅਤੇ/ਦੇ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਗਜ਼ਲਾਂ ਸੁਣਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਸੁਣਦਾ/ਰਹਿੰਦਾ/ਸੀ। ਤਿੰਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ ਸੰਜੁਕਤ ਕਿਰਿਆਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਮਝਣਗੋਚਰੇ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਾਠਕ ਨੇ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ/ਰੱਖ ਦੇ/ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਹ /ਰੱਖਣਾ/ ਅਤੇ /ਦੇਣਾ/ ਅੰਦਰਾਜ ਵਿੱਚ ਦਿਤੇ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ। /ਦੇਣਾ/ ਦੇ ਅਰਥ to give ਜਾਂ to provide ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ to keep ਜਾਂ to put ਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦੋਂ/ਰੱਖਣਾ/ਅਤੇ/ਦੇਣਾ/ ਦਾ ਸੰਜੁਕਤ ਰੂਪ 'ਰੱਖ ਦੇ' ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੇਣਾ ਦਾ ਅਰਥ ਰੱਖਣਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਮਿਲ ਕੇ ਸੰਜੁਕਤ (ਨਵੇਂ) ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਮੁਹਾਰਤ ਨਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਪਾਠਕ ਜਦੋਂ ਸਧਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ-ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਮਦਦ ਰਾਹੀਂ 'ਰੱਖ ਦੇ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਯਕੀਨਨ ਉਹ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨਰਥ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜਾਂ ਸਹੀ ਅਰਥ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੇਗਾ ਪਰ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਥੇ ਅਜਿਹੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪੈਨ ਨੂੰ ਮੇਜ਼ ਉਤੇ ਰੱਖ ਦਿਓ put the pen on the table. /put/ ਵਿੱਚ ਦੋਨੋਂ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ /ਰੱਖ/ ਅਤੇ /ਦੇਣ/ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਮਿਲਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ-ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ/ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਇਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦਕ ਮਹਿਜ਼ ਅੱਖਰੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ

ਮੂਲ ਪੁਸਤਕ ਨਾਲੋਂ ਅਨੁਵਾਦਤ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵਧੇਰੇ ਕਠਿਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲਾਖਣਿਕ ਵਰਤੋਂ (Metaphorical usage) ਬਾਰੇ ਸੂਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਬਹੁਪੱਖੀ ਤੇ ਬਹੁਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬੁਲਾਰਾ ਸਧਾਰਨ ਇਕ ਭਾਸ਼ੀ ਜਾਂ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਲਾਖਣਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। **ਕਦਮ** ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ step ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਦਮ ਉਖੜਨਾ/ਕਦਮ ਚੁੰਮਣਾ/ਕਦਮ ਮਿਲਾਣਾ/ਕਦਮ ਡਗਮਗਾਉਣਾ/ ਦੇ ਅਰਥ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨਾਂ ਦੇ ਲਾਖਣਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਲਰਨਰਜ਼ ਕੋਸ਼ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਨਿਰਮਾਤਾ ਦਾ ਕੰਮ /ਕਦਮ ਉਠਾਉਣਾ/ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ to take step ਦੇ ਕੇ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪਰਤ (shade) to take action ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਇਉਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਇਸ ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਉਚਿਤ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ to take action ਅਰਥ ਦੇਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ we should take action to curb the dowry system ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰੇਗਾ।

ਸਧਾਰਨ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਵਿਧੀ ਪਰਿਆਇ ਜਾਂ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮਸਿਆ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਆਇ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਿਆਇਵਾਚਕਤਾ ਉਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ **ਵਾਧਾ**ਦੇ ਅਰਥ ਸਧਾਰਨ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ increase, extension, growth, increment ਅਤੇ profit ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਮਿਲਣਗੇ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪਰਤ **ਵਾਧੇ** ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਪਰ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੇਵਲ ਵਾਧੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੇ ਕੇਵਲ increase ਤੇ extension ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਧੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਿਆਇਵਾਚਕਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ ’ਤੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂ ਸਕਦੀ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ

1) He has got one year extension for completing his thesis.
2) The population of India is increasing day by day

ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ extension ਤੇ increase ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਜਦ ਕਿ ਵਾਧਾਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗਿਆਂ ਇਹ ਦੋਨੋ ਸ਼ਬਦ ਪਰਿਆਇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਇਸ ਸਮਸਿੱਆ ਦਾ ਹੱਲ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਕ ਵਰਤੋਂ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬਿਨਾਂ ਵਰਤੋਂ (usage) ਦੇ ਪਾਠਕ

ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਰਸਾਈ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਬਹੁਅਰਥਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਰਿਆਇ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਕ-ਭਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੜੇ ਅਲਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ **ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪਟਿਆਲਾ, ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕੋਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੋਸ਼ੀ ਅੰਦਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅੰਦਰਾਜ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅੰਦਰਾਜ ਹਨ। ਨਿੱਠ ਕੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਚੇ ਗਏ ਪਰ ਵਧੇਰੇਤਰ ਕੋਸ਼ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਬੜੇ ਅਲਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਿਖਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਖਾਉਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ /ਕਦਰ/ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਦਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ to value (to have regard for) money,time, opinion etc./ ਕਦਰ/ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ to such an extent (ਇਸ ਕਦਰ) ਉਹ ਇਸ ਕਦਰ ਝੂਠ ਬੋਲਦਾ ਹੈ he lies to such an extent। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼, ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਇਸ ਦੀ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਿਖਾਏਗਾ ਉਥੇ ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵੀ ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਉਚਿਤ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਏਗਾ।

ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਤਵ, ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੂਲ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜੁਲਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਨੇੜਲੀ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਟ-ਵਰਗ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਤ-ਵਰਗ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਪਜਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਟ, ਠ, ਡ, ਢ ਨਾਲ ਅਰੰਭ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਥੱਲੇ ਬਿੰਦੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਰਤ ਕੇ ਤ-ਵਰਗ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਤੋਂ ਅੰਤਰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਰੋਤ ਭਾਸ਼ੀ ਬੁਲਾਰੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੂਲ ਦੇ ਪਾਠਕ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲਿਪੀਅੰਤਰਿਤ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਟੈਂਕੇ ਅਤੇ ਤੱਤੇ, ਠੱਠੇ ਅਤੇ ਥੱਥੇ, ਡੱਡੇ ਅਤੇ ਦੱਦੇ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਉਪਜਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਹ ਸਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕੇਗਾ।

ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਵੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪਾਠਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਧੁੰਦਲਕੇ (ambiguity) ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਜਿਵੇਂ common ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ that happens often,usual ਦੇਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ uncommon ਦੇ ਅੰਦਰਾਜ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕਰੇਗਾ।

ਜਿਥੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਣਗੇ Not happening, unusal ਇਉਂ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹਰ ਯਥਾ ਸੰਭਵ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ, ਵਿਆਕਰਨ, ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਮੁਹਾਵਰੇ, ਸਮਾਨਾਰਥਕ, ਵਿਪਰੀਤਾਰਥਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲ ਸਕੇ। ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਟੀਚਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਸਿਖਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਲਾਰੇ ਵੀ ਇਸਦੇ ਉਪਯੋਗ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਸਿਖਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਹਾਰਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇ੍ਹਨਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਤੇ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਅਪ੍ਰਚਲਿਤ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਵ੍ਰਿਤੀ (frequency) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਰਲਤਾ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤੀ ਚਿਤਰਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਖਲਾਅ ਅਜੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਖਟਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਸਿਰੜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸੂਝ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲਾਖਣਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੋਂ ਪਰਿਚਿਤ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਦੀ ਆਪਣੇ ਕਲਚਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਲੋਕਯਾਨ ਬਾਰੇ ਵਿਆਪਕ ਸੂਝ ਵੀ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ, ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਅਤੇ ਉਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਨਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

0-0-0

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ

ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬ ਉੱਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਬਆਦ ਇਥੇ ਨਵਾਂ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸਰੂਪ ਦੇਣ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲਿਆ। ਸਰਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਗੀਰੂ ਤੇ ਰੂੜੀਗਤ ਵਿਦਿਅਕ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਮੈਕਾਲੇ ਮਾਡਲ) ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਜਮਾਤ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਦਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਜਮਾਤ ਦਾ ਸਿਆਸੀ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪੁੰਗਰਨ ਦੇ ਆਸਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ 1860 ਈ. ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵਿੱਦਿਅਕ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਮਿਡਲ ਤਕ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ 1864 ਈ. ਵਿੱਚ ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਹਿੰਦਰਾ ਕਾਲਜ ਪਟਿਆਲਾ ਆਦਿ ਕਾਲਜਾਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣ ਤੇ ਕੋਸ਼ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਛਾਪੇਖਾਨੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕਈ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਮੈਗਜ਼ੀਨ, ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਆਦਿ ਛਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਲਾਹੌਰ, 1882 ਈ. ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਢੰਗ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਢੰਗਾਂ ਸਦਕਾ ਨਵੀਂ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ, ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਰੰਭਕ ਕਾਲ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਚਿੰਤਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਜਿਥੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਉਰਦੂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਸਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਸੰਸਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਵਧਦਾ ਗਿਆ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਦੇ ਦੌਰ ਦਾ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਅਮੀਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਕੂਟਨੀਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮਾਂ

ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵਸਦੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਦਿ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾਉਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਲੋੜੀਂਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾ ਆ ਸਕੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਨੀ ਕੁ ਪ੍ਰਫੁਲਤਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨੁਕਸਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬੀ. ਏ. ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਐਮ. ਏ. ਪੱਧਰ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਐਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਕਲਾਸਾਂ 1949 ਈ. ਵਿੱਚ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਬਟਵਾਰਾ ਜਿਥੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਸੰਕਟ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਸੀ ਉਥੇ ਇਸ ਬਟਵਾਰੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਅਧੂਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ‘ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ’ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਐਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸਿਰ ਆ ਪਈ ਜੋ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਕਸ਼ ਉਘਾੜਨ ਵਿੱਚ ਭਰਪੂਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ, ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਲਿਖਣ, ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮੁਢਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਵੀਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਐਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> ਉਸ ਸਮੇਂ (1950) ਮੈਂ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਧਿਆਪਕ ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ ਐਮ. ਏ. ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਣ ਉੱਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਇਆ। ... ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਹਿਤ ਓਪਰਾ ਹੀ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਕਿੱਤਾਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਪਿਆ। ... ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੈਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਰਥਾਪਨ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵੱਲ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਮਿਲਿਆ ਸੀ। ਤਦਨੁਸਾਰ ਮੈਂ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਤੇ ਸਹਾਇਕ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਲਈ ਜਾਣੋ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਪਥਪਰਦਰਸ਼ਕ ਬਣਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕੀਤਾ।[1]

ਸੇਖੋਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਟੀ. ਐਸ. ਇਲੀਅਟ, ਰਿਚਰਡ, ਪ੍ਰੋ. ਟਾਮਸਨ, ਕ੍ਰਿਸਟੋਫ਼ਰ ਕਾਡਵੈਲ ਤੇ ਗਿਆਰਗੀ ਲੂਕਾਚ ਤੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਥੇ ਉਹ ਗੁਰੂ ਸਹਿਬਾਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਗੁਣ-ਗਾਣ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਉਥੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਝਿਜਕਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ

ਸਿਧਾਂਤਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਫੈਲਣ ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਨਸ਼ਾ, ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਚੱਲਿਆ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਅੰਦੋਲਨ, ਨਹਿਰੂ ਮਾਡਲ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੁਪਨਿਆਂ ਆਦਿ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਭਰਪੂਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਇਸ ਮਹੌਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਨਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚੜ੍ਹਤ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ, ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ, ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ, ਡਾ. ਰੋਸ਼ਨ ਲਾਲ ਅਹੂਜਾ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣਾ ਭਰਪੂਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਵੰਡਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਥੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮਾਡਲ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਮਾਡਲ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਵੀਂ-ਨਵੀਂ ਪਨਪੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਚੜ੍ਹਤ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਮੌਕੇ ਦਿੱਤੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੌਕਿਆਂ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਪੀ. ਸੀ. ਐਸ., ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਭਾਵੇਂ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਕਾਨਕੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ, ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿੱਚ ਲਿਪਟੀ ਬੁਰਜੂਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਲਈ ਰਾਹ ਮੋਕਲਾ ਕੀਤਾ।

ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ‘ਨਹਿਰੂ-ਮਾਡਲ’ ਤੇ ‘ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ’ ਦਾ ਅਸਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਿਸਣ ਲੱਗਾ। ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਦਿੱਲੀ ਆਦਿ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਤੇ ਖੋਜ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਰੁਝਾਣ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਮਣੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ‘ਦਿੱਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਕੂਲ’ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਗਠਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਲੇਖਕ ਤੇ ਪਾਠਕ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਮੁੱਲ ਪੈਣ ਲੱਗਾ। ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਤਵੱਜੋ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ, ਅਮਰੀਕੀ ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ

ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਤਨਾਓ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ, ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ, ਮੋਟਿਫ਼, ਅਜਨਬੀਕਰਨ ਆਦਿ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕਾਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿੱਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਪੁੰਨੀ ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣਾ ਭਰਪੂਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਰਹੇ।

ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮੰਡੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਕਰ ਲਿਆ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਧਦੀ ਗਈ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਧੜੇਬੰਦੀ, ਪੱਖਪਾਤ, ਲਿਹਾਜ਼ਦਾਰੀਆਂ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਕੁੜੱਤਣਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਲਾਰ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ 1975 ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਹੋਏ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਸਬੰਧੀ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ:

1. ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਦੇ ਐਮ. ਏ. ਲਈ ਨਿਯਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਉੱਪਰ ਸਸਤੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਤੇ ਗਾਈਡ ਨੁਮਾ ਨੋਟ ਵਧੀਆ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਛਾਪੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।
2. ਐਮ. ਏ. ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਹਜ਼ਾਰ ਕੁ ਦੇ ਕਰੀਬ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ (Disertation ਲਿਖੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜੇ ਅਧਿਆਪਕ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਇਹ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚੰਗਾ ਵਾਧਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਚੋਖੀ ਗਿਣਤੀ ਅਜਿਹੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਜਾਂ ਤਾਂ ਨਕਲ ਦੀ ਨਕਲ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਪੈਸੇ ਦੇ ਕੇ 'ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਆਲੋਚਕਾਂ' ਪਾਸੋਂ ਲਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ।
3. ਕੁਝ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸੌਖਾ ਤੇ ਸਸਤਾ ਰਾਹ ਫੜ ਲਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਪੁਸਤਕ ਜਾਂ ਲੇਖਕ ਐਮ. ਏ. ਦੇ ਕੋਰਸ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਉਹ ਪੰਜਾਹ ਪੈਸੇ ਤੋਂ ਇਕ ਰੁਪਈਆ ਪ੍ਰਤੀ ਪੰਨਾ ਦੇ ਕੇ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਪਾਸੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਗ੍ਰੰਥ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਗਰੋਂ ਉਹ 'ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਮਹਾਨ ਆਲੋਚਕ' ਦੇ ਨਾਂ ਛਪ ਕੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[2]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਵੀਨਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨਾ ਰਹੀ ਸਗੋਂ ਹੁਣ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਡੀ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਪੱਲਰਨ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ, ਗੈਰ-ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ, ਗੈਰ-ਗੰਭੀਰ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੱਲਰਨ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ 'ਹਰੇ-ਇਨਕਲਾਬ' ਦੇ 'ਵਿਕਾਸ' ਦੌਰਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅਕਾਦਮਿਕ ਮਾਹੌਲ ਨੇ ਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਖ਼ਪਤਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ।

ਜਿਉਂ ਹੀ 'ਹਰੇ-ਇਨਕਲਾਬ' ਦਾ ਦੌਰ ਖ਼ਤਮ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਦਹਿਸ਼ਤਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ। ਇਹ ਦੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਲਈ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਤੌਰ

'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਇਸ ਦੌਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਜਿਥੇ ਪਾਸ਼, ਪੱਡਾ ਵਰਗੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਨਾਂ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋਣੇ ਪਏ ਉਥੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਵਰਗੇ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਕਾਰਨ ਫਿਰਕੂ ਤਾਕਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ ਇਹ ਦੌਰ ਜਿੰਨਾ ਭਿਆਨਕ ਸੀ ਉਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੀ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਸੀ ਉਥੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਫਿਰਕੂ, ਕੱਟੜ, ਧਾਰਮਿਕ-ਜਨੂੰਨ ਆਦਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਵੀ ਸੀ।

ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੱਤਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਤੁਲਤ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੱਲ ਵੱਧਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ, ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਚਨ, ਡਾ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ, ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿਰਜਣਾ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਉਥੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਆਸੀ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਵੀ ਜੋੜਿਆ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਧਰਾਤਲ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੀ ਸਮੀਖਿਆ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਜਟਿਲ-ਪ੍ਰ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਜਮਾਤੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ 'ਤੇ ਰਿਹਾ। ਜਮਾਤੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਰਦਾਰੀ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸੂਝ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੂਝ ਦੀ ਵੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਜਮਾਤਾਂ-ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥ ਲਈ ਗਹਿਰਾਈ ਦੇਣ ਹਿਤ ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

1991 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ/ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਦੇਹੀਵਾਦ ਤੇ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਰਗੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਤੇ ਵਰਗੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਵਾਂ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ ਵਾਂਗ ਫੈਲਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ। ਕੁਝ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਆਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸਫੋਟ ਕੀਤੇ। ਇਹ ਵਿਸਫੋਟ ਏਨੇ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ

ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਹਾਰ ਤੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲਿਆ। ਇਸ ਨੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਭੰਬਲ-ਭੂਸੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿਰਸਾ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਈ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਸਬੰਧੀ ਮੱਧ-ਮਾਰਗੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜੋ ਗੈਰ-ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਅੱਧੇ-ਅਧੂਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਚੰਗੀਆਂ ਖ਼ਪਤਵਾਦੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰ ਗਰੀਬ ਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕੋਲ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਭੁੱਖਮਰੀ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਦਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਦਲਾਵ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਦੌਰ ਭਰਪੂਰ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਮੰਡੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਰਹੀ ਹੈ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਇਥੋਂ ਦਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵੀ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਕਾਦਮਿਕ ਭਟਕਣਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀ ਨਵੀਂ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਇਹ ਸਮਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਬਜ਼ਬਾਗ, ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਜਿਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭੈਅ-ਭੀਤ ਤੇ ਡਰੀ ਹੋਈ ਵੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹੋ ਰਹੇ ਬੇਰੋਕ ਤੇ ਬੇਖ਼ੌਫ਼ ਤੇਜ਼ ਹਮਲਿਆਂ ਨੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਵਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਉੱਪਰ ਵੱਡੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਉਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ, ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ, ਚਿੰਤਨ ਆਦਿ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਨਿਗੂਣੀਆਂ ਤਨਖਾਹਾਂ ’ਤੇ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਨ। ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਸਿਖਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਾ ਵਧਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਭਾਰੀ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਮੰਡੀ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ

ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ, ਉਪਾਧੀਆਂ, ਤਰੱਕੀਆਂ ਆਦਿ ਲਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬੌਧਿਕ ਜਗਿਆਸਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਉਹ ਛਪ ਰਹੀਆਂ ਜੋ ਯੂ. ਜੀ. ਸੀ. ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਤੇ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੁਹਰਾਅ, ਖਿਲਾਰਾ, ਚੋਰੀ, ਭਟਕਾਅ, ਕਾਹਲ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਕਾਦਮਿਕ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਦਾ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਖ਼ੂਬ ਲਾਭ ਉਠਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਛਪ ਰਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਭਾਵੇਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਵਧ ਰਹੇ ਰੁਝਾਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਤਮਕ ਦਰਜਾ ਕਾਫੀ ਨੀਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਚ-ਪਾਏ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਾਂ ਉਂਗਲਾਂ 'ਤੇ ਗਿਣਨਯੋਗ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਵਾਲ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

- ਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੇ ਆਖ਼ਰੀ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੀ ਹੈ?
- ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਜੋ ਸਵਾਲ ਹਨ ਕੀ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ?
- ਕੀ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ?

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਭਵਿੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਿਆਸੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਮਹੌਲ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਦੋਲਨਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਤੇ ਦਬਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾਣਗੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਆਲੋਚਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਕਲ, ਫੈਸ਼ਨਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ, ਭੰਬਲ-ਭੂਸਾ, ਭਟਕਾਅ, ਖੰਡਾਅ, ਦੁਹਰਾਅ ਆਦਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਬਾਜ਼ਾਰਵਾਦ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ, ਵਿਚਾਰਹੀਨਤਾ ਆਦਿ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਥੇ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ, ਦਲਿਤ, ਦਮਿਤ, ਤੇ ਅੱਤ ਗਰੀਬ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ, ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ/ਕਰੁਚੀਆਂ, ਲੋੜਾਂ, ਥੋੜਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਹੋ ਰਹੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਸੰਕਟਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੀ ਨਾ ਕਰਵਾਏ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰੇ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਪਿਛਲੇ ਸਮਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਸੰਕਟ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੋਰ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ। ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੀਆਂ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਨਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਛੋਹਣ ਵਿੱਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ

ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਮਾਪਤ ਕਰਾਂਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੋਲੋਂ ਇਹੋ ਤਵੱਕੋ ਕੀਤੀ ਹੈ:

> 'ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੀਮਤ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਘੋਖਣ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਪਿੱਛੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਇਕ ਸੰਦਰਭ ਬਣਿਆ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਨੇ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਗਰੀਬੀ ਵਿਚਲੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਦੀਦੇ ਮੁੰਦ ਬੈਠਣ, ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਣ, ਖਪਤਵਾਦ ਦੀ ਝੋਲੀ ਵਿੱਚ ਬੇਸੁੱਧ ਹੋ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਤੇ ਮੁਨਾਫੇ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਧੁੱਤ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ, ਜਨਤਕ ਲਾਮਬੰਦੀ ਅਤੇ ਲੋਕਮੁਖੀ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[3]

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, *ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ*, ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, (ਸੰਪਾਦਕ) **ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ**, ਪੰਨਾ-5.
2. ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ-9.
3. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਸੰਵਾਦ: ਪੁਨਰ-ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨੇ-26-27.

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ

ਪਰਵਾਸੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ: ਟਾਵਰਜ

ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ*

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਸਥਾਪਿਤ ਗਲਪਕਾਰ ਹੈ। 'ਟਾਵਰਜ਼' ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੇ ਚਾਰ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮੈਨੂੰ ਕੀ' (1981), 'ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖ' (1983), 'ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣੀ' (1987), 'ਦੋ ਟਾਪੂ' (1999) ਹਨ। 'ਟਾਵਰਜ਼ ਦਾ ਛਪਨ ਕਾਲ 2005 ਹੈ।

'ਟਾਵਰਜ਼' ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲੰਮੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਟਾਵਰਜ਼' ਅਤੇ 'ਬਰਫ਼ ਤੇ ਦਰਿਆ' ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਅਮਰੀਕਾ' ਤੇ 'ਕੈਨੇਡਾ' ਦੇ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ: 'ਪਾਣੀ', 'ਗੁਆਚੇ ਲੋਕ' ਅਤੇ 'ਸੜਕਾਂ' ਅਮੂਰਤਨ ਤੇ ਸਮੂਰਤਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੂਜੈਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।

'ਟਾਵਰਜ਼' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤਾਲਿਬਾਨੀ ਅੱਤਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਵਰਲਡ ਟ੍ਰੇਡ ਸੈਂਟਰ ਉੱਪਰ ਕੀਤਾ ਆਤਮਘਾਤੀ ਹਮਲਾ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਅਮਰੀਕਾ ਵੱਲੋਂ ਅੱਤਵਾਦੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਛੇੜੀ ਜੰਗ ਨਾਲ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਕ ਪੱਖ ਇਰਾਕ ਜੰਗ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਛੋਟੇ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ ਉਥੋਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਘਟੀਆ ਚਾਲਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਇਰਾਕੀ ਮੂਲ ਦਾ ਪਾਤਰ ਅਬਦੁਲ ਆਪਣੇ ਅਮਰੀਕੀ ਮਿੱਤਰ ਵਿਲਿਅਮ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਦੇਖ ਵਿਲੀਅਮ! ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਗਰੀਬ ਤੇ ਲੋੜਵੰਦ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਏ ਪਰ ਇਹਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਮਰਜ਼ੀ, ਜੋ ਮਰਜ਼ੀ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਛੁੱਟੀ ਏ। ਸਦਾਮ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਖਤਮ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲਾਅ ਐਂਡ ਆਰਡਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਸੀ। ਇਹਦੀਆਂ ਫੌਜਾਂ ਤੇਲ ਦੇ ਖੂਹਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ 'ਤੇ ਤਾਂ ਡਟ ਗਈਆਂ ਪਰ ਸਾਡੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ, ਸਾਡਾ ਅਜਾਇਬ-ਘਰ ਸ਼ਰੇਆਮ ਲੁਟਾ ਦਿੱਤਾ। ਮੇਰਾ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਦੇਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਥੇ ਦੋ ਲੱਖ ਦੇ ਕਰੀਬ ਵਡਮੁੱਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਸਨ। ਸੋਨੇ, ਚਾਂਦੀ, ਪਿੱਤਲ ਤੇ ਤਾਂਬੇ ਦੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ, ਸਿੱਕੇ-ਮੁਹਰਾਂ, ਸਿਲਾਂ 'ਚ ਉਕਰੇ ਹੋਏ ਚਿਹਰੇ ਤੇ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਕਲਾ-ਕਿਰਤਾਂ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਹਿਣੇ, ਵਸਤਰ, ਮਿੱਟੀ ਤੇ ਚੀਨੀ ਦੇ ਬਰਤਨ, ਕੀ-ਕੀ ਗਿਣਾਈਏ ...।"[1]

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਸਤੂਆਂ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਇਤਨਾ ਕਰੂਰ ਤੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਮਰੀਕਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਫੌਜ਼ੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲਵਾਦ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਨਿਜ਼ਾਮ ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਇਰਾਕ ਜੰਗ ਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਵਿਰੁੱਧ ਫੌਜੀ ਕਾਰਵਾਈ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਉੱਪਰ ਧੌਂਸ ਜਮਾਉਣ ਤੇ ਸੁਪਰ ਪਾਵਰ ਬਣਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਟਾਵਰਜ਼' ਕਹਾਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਨਸੂਬਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਉਧੇੜਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਵਾਦ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਮਨਸੂਬੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਹਿਰੀਆਂ ਦੇ ਘਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। "ਮਨੂੰ ਹਿੰਜ ਜਾਪਿਆ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਹਡਸਨ ਨਹੀਂ, ਹਡਸਨ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾ ਐਟਲਾਂਟਿਕ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਵਗ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਕਲਮੂੰਹੇ ਧੂੰਏ ਦੇ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਹੇਠ ਉਦਾਸਿਆ-ਵੈਰਾਗਿਆ ਐਟਲਾਂਟਿਕ ਜਿਵੇਂ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, 'ਟਾਵਰਾਂ ਦਾ ਕੀ ਸੀ, ਬੰਦੇ ਨਾ ਜਾਂਦੇ। ਟਾਵਰਾਂ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਖਦਸ਼ਾ ਸੀ ... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ ਵਿਚਲੇ ਬੌਣੇਪਨ ਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਸਾਂ... ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਸੋਚਾਂ ਉੱਚੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਉੱਚਤਾ ਦੀਆਂ ਕਲਗੀਆਂ ਇੰਜ ਹੀ ਕਿਰਦੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ... ਲਪੇਟ 'ਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਬੈਠੇ-ਸੁੱਤੇ ਆਮ ਲੋਕ ... ਅਜਿਹੇ ਟਾਵਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਉੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਲੋਕ। ਸਟੇਸੀ ਤੇ ਉਸ ਵਰਗੇ ਜ਼ਹੀਨ, ਮੇਰੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਧੀਆਂ-ਪੁੱਤਰ ਮੌਤ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਸਨ।"[2]

ਇਥੇ ਐਟਲਾਂਟਿਕ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਵਿਲਿਅਤ ਆਪਣੇ ਬੇਟੇ ਤੇ ਬੇਟੀ ਨੂੰ ਇਰਾਕ ਜੰਗ ਤੇ ਤਾਲਿਬਾਨੀ ਹਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਗਵਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਐਟਲਾਂਟਿਕ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਜਨੂਨ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਸੰਸਾਰ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹੈ। "ਸਿਤਮ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਾ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਮੁਤਾਬਿਕ ਤਾਂ ਧਰਮ ਉਹ ਅਸੂਲ ਹਨ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ... ਜੇ ਸਮਾਜ ਚੰਗੇ ਹੋਣਗੇ ਤਾ ਇਹ ਧਰਤੀ ਵੀ ਵਸਣਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ ... ਸਾਡੇ ਏਥੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ 'ਚ ਦੇਖ ਲਓ ਪਈ, ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਓਪਨ ਸੁਸਾਇਟੀ ਹੀ ਸਾਡੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਕਰਨ ਬਣੀ ਏ। ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆ ਕੇ ਵਸੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ ਕੀ ਹਨ? ਤੇ ਅਗਾਂਹ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਕਿਹੋ-ਜਿਹੀ ਭੰਨ-ਘੜ ਹੋ ਰਹੀ ਏ। ਇੰਮੀਗਰਾਂਟ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਨੇ, ਪਾਰਟੀਆਂ 'ਚ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਖਾਂਦੇ-ਪੀਂਦੇ ਨੇ, ਕੁਝ ਸਾਡੇ ਦੋਸਤ ਵੀ ਹੈਨ ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉਹ ਖੈਰਖਵਾਹ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ... ਅਗਲਿਆਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ 'ਚ ਟਰੇਨਿੰਗਾਂ ਲਈ, ਸਾਡੇ ਹੀ ਜਹਾਜਾਂ ਤੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਬੰਬ ਬਣਾਇਐ ... ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਏਥੋਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਐਬਿਊਜ ਕੀਤਾ ਗਿਐ।"[3]

ਸਮੁੱਚੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਦੋਗਲੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਤਵਾਦੀ ਸਰਗਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਖੁਦ ਅਮਰੀਕਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਅੱਤਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸਾਹਮਣਾ ਵੀ ਸਮੁੱਚੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਸਾਮਾ-ਬਿਨ-ਲਾਦੇਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਦੇਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਵੱਡਾ ਖਮਿਆਜ਼ਾ ਭੁਗਤਣਾ ਪਿਆ। ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਸੀ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸਵੈ-ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜਾਮ ਦੇ ਸੌੜੇ ਹਿੱਤ ਵੀ

ਹਨ। 'ਬਰਫ਼ ਤੇ ਦਰਿਆ' ਕਹਾਣੀ ਵਪਾਰੀਕਰਣ ਕਾਰਨ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਮੁੱਚੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਦੋਗਲੇ ਚਿਹਰੇ ਤੋਂ ਨਕਾਬ ਚੁੱਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸੋਫੀਆ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਨ ਰੋਕੂ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪਤੀ ਸ਼ੌਨ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਦਵੰਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸੋਫੀਆ ਦਾ ਬੇਵਫ਼ਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਡੀਨ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਬੱਚੀ ਦੀ ਮਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋਫੀਆ ਆਪਣੇ ਹਮ-ਜਮਾਤੀ ਸ਼ੌਨ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਆਬਦਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਸਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡੀਨ ਇਕ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਬਾਪ ਦਾ ਬੇਟਾ ਹੈ, ਉਹ ਐਸਟਰੋ ਦਰਿਆ ਤੇ ਨਿਪਸਨ ਪਹਾੜੀਆਂ ਦੇ ਲਾਗੇ ਸਨੋਅ ਐਂਡ ਵਾਟਰ ਗੇਮਜ਼ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡੀਨ ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਜੂਏਬਾਜੀ ਤੇ ਨਾਈਟ-ਕਲਬਜ਼ ਦਾ ਕਾਲਾ ਧੰਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਨ ਰੋਕੂ ਸੰਸਥਾ ਡੀਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋਫੀਆ ਡੀਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਬਦਲਾ ਉਸ ਤੇ ਕੇਸ ਕਰਕੇ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸ਼ੌਨ ਉਸ ਨੂੰ ਰੋਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੋਫੀਆ, ਸ਼ੌਨ ਤੇ ਡੀਨ ਦੇ ਤਿਕੋਨੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਵਸ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਹੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਡੀਨ ਸੋਫੀਆ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗਰਭਵਤੀ ਕਰਕੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਡੀਨ ਅੱਗੇ ਵਿਆਹ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਡੀਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਵਾਬ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡੀਅਰ! ਤੂੰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰ ਰਹਿੈਂ? ਗੱਲ ਅਬੋਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਣ-ਸਾਥੀ ਮੰਨਦੀ ਆਂ। ਆਪਣਾ ਗੁੱਸਾ ਥੰਮਦਿਆਂ ਮੈਂ ਡੀਨ ਅੰਦਰ ਅਪਣੱਤ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ।

"ਦੇਖ ਸੋਫੀਆ! ਆਪਣੀ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਫਰੈਂਡਸ਼ਿਪ ਏ। ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਨਾ ਕੋਈ ਪਲੈਨ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੈ। ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਰਹੀ ਏਂ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ।"[4]

ਡੀਨ ਨੈਤਿਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਸਵੈ-ਲਾਲਸਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰ ਤਹਿਸ਼-ਨਹਿਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵਾਰਥੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

'ਪਾਣੀ', 'ਗੁਆਚੇ ਲੋਕ' ਅਤੇ 'ਸੜਕਾਂ' ਇਸ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਨਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪਾਤਰ ਵੀ ਹਨ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਪਰਤੀ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚ ਦੇਸ਼, ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ, ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਤਾਂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਲੋਕ ਵਕਤ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰਲਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਤਨਾਓ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀਆਂ ਕਰਕੇ ਕੈਨੇਡਾ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। 'ਪਾਣੀ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਬੇਟਾ ਰਾਜੂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਕੁੜੀ ਸ਼ੈਰਨ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਆਹ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਹ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਰਨ ਤੇ ਰਾਜੂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵੇਚ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚਲੇ ਘਰ ਵਿਚ ਸਵਿਮਿੰਗ-ਪੂਲ ਬਨਵਾ ਦੇਵੇ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਮਰਲਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੇਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ-ਘਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸੁੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਧੰਦਾ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਉੱਤਮ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਨੂੰਹ ਤੇ ਪੁੱਤ ਵੱਲੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਨਾ ਉਸਦੇ ਵਜ਼ੂਦ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਯਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਟਿਊਬਵੈੱਲ-ਟਰੈਕਟਰ ਨਾਲ ਸੁਖਜੀਤ ਦੇ ਚਾਚੇ ਪੰਜਾਬ ਸਿੰਘ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜੋਸ਼ ਭਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਬੀਜਾਂ ਤੇ ਖਾਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਫਸਲ ਬੰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ-ਹੋ ਪੈਂਦੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਠੇਕੇ ਤੇ ਲਏ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਸਦੇ ਘਰ ਵਾਲੀ ਜੱਸ ਕੌਰ ਲਵੇਰੀਆਂ ਸਾਂਭਦੀ। ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਬੀਜੀ ਧੰਨ ਕੌਰ ਰਸੋਈ ਅਤੇ ਘਰ ਦੇ ਹੋਰ ਕੰਮਾਂ 'ਚ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ। ਜਦੋਂ ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਸਕੂਲ 'ਚ ਛੁੱਟੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸੁਖਜੀਤ ਤੇ ਭੁੱਪੀ ਵੀ ਖੇਤਾਂ ਨੂੰ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ, ਪੰਜਾਬ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਹੱਥ ਵਟਾਉਣ।"[5]

ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੰਦਾਂ ਨਾਲ ਮੋਹ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜੀਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਹੈ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੰਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਵਜੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੈਬੂ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਅਸਹਿ ਹੈ। "ਮਾਈਕਰੋਵੇਵ 'ਚ ਆਲੂ ਉਬਲਣੇ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਦਿਲ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨੂੰਹ-ਪੁੱਤ ਦਾ ਬੀਫ ਵਾਲਾ ਪਤੀਲਾ ਬਾਹਰ ਵਗਾਹ ਮਾਰੇ ... ਤੇ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਇਹ ਖਿਆਲ ਉਸ ਦੇ ਮਨ 'ਚ ਕਿੱਧਰੋਂ ਆ ਵੜਿਆ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਪਲ ਹੁੰਦੇ ਜੇ ਇਕ ਵਕਤ ਉਹ ਨੂੰਹ-ਸੱਸ ਰਲ ਕੇ ਸਰੋਂ, ਪਾਲਕ ਤੇ ਬਰੌਕਲੀ ਨੂੰ ਛਿੱਲ-ਚੀਰ ਕੇ ਸਾਗ ਬਣਾ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ... ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਬੀਤੇ ਹਫ਼ਤੇ ਦੀਆਂ ਜਮ੍ਹਾਂ ਹੋਈਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਸਾਂਝੀਆਂ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ।"[6]

ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿੱਥ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਵਾਸ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਵੀ ਤੰਗ ਹੈ। ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਜੰਮੇ ਪਲੇ ਤੇ ਜਵਾਨ ਹੋਏ ਮੁੰਡੇ ਕੁੜੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸੁਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੇ ਚਾਚੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਭੁੱਪੀ ਉਸਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਮੁਖਤਿਆਰਨਾਮਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ:

(ਟੈਲੀਫੋਨ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ)

"ਹਾਂ ... ਆਂ ... ਠੀਕ ਈ ਐ ... ਭੈਣ ਜੀ! ... ਮੈਂ ... ਮੈਂ ਅਸਲ 'ਚ ਏਸ ਕਰਕੇ ਫੋਨ ਕੀਤੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਮੁਖਤਿਆਰਨਾਮਾ ਚਾਹੀਦੈ।"

"ਮੁਖਤਿਆਰਨਾਮਾ? ਕਾਹਦੇ ਲਈ?"

"ਗੱਲ ਏਦਾਂ ਆਂ ... ਪਈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਥੱਲਿਓਂ ਪਾਣੀ ਮੁੱਕ ਗਿਐ। ਜ਼ਮੀਨ ਵੇਚ ਕੇ ਮੈਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜੁਗਾੜ ਫਿੱਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਨਾ।"

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਵਾਦੀ ਟੋਟੇ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਕਣਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਆਤਮਕ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਖ਼ੂਨ ਤੇ ਮੋਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਪਹਿਲੂ ਭਾਰੂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੁਖਜੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੰਦਾਂ ਵੀ ਤਾਰ-ਤਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੁੰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਣੀ ਨਹੀਂ ਖਤਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਮੋਹ, ਮੁਹੱਬਤ ਤੇ ਸਨੇਹ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਦੂਰੀਆਂ ਵਧ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। 'ਗਵਾਚੇ ਲੋਕ' ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਤਿੜਕਾਓ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਬੜੇ ਲੰਬੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਸੈਟਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਮਰ ਦੇ ਆਖਰੀ ਪੜਾਅ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਔਲਾਦ ਦੀ ਖ਼ੁਦਗ਼ਰਜੀ ਕਰਕੇ ਇਕੱਲਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਬੇਟੇ ਅਮੀਰ ਬਣਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਥਕੰਡਾ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਨੂੰਹਾਂ-ਪੁੱਤਾਂ ਦਾ ਘਟੀਆ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਜਾ ਕੇ ਪੈਸਾ ਕਮਾਉਣਾ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੁਣਾਈ ਗੱਲ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਡਿੱਗੀ ਅਸਮਾਨੀ ਬਿਜਲੀ ਵਰਗੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

"ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਨੂੰ ਹਰਦੇਵ ਦਾ ਫੋਨ ਆਇਆ, ਉਸ਼ਸ਼ੇਰ ਸਿਆਂ! ਗੁੱਸਾ ਨਾ ਕਰੀਂ ਭਾਈ, ਤੇਰੇ ਨੂੰਹ-ਪੁੱਤ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛਿੱਲ ਲਾਹੁੰਦੇ ਆ। ਮੈਨੂੰ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ-ਅੰਕਲ ਜੀ! ਤੁਸੀਂ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਬੰਦੇ ਆਂ। ਤੁਹਾਥੋਂ ਅਸੀਂ ਕਾਗਜ਼ਾਂ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਉਪਰਲੇ ਖਰਚੇ ਨਹੀਂ ਲਵਾਂਗੇ, ਬੱਸ ਫੀਸ ਹੀ ਚਾਰਜ ਕਰਾਂਗੇ। ਕਰੋ ਏਥੇ ਦਸਖਤ। ਮੈਂ ਪੁੱਛਿਆ, ਉ ਕਿੰਨੀ ਫੀਸ? ਅਖੇ-ਦਸ ਪਰਸੈਂਟ। ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਚੜ੍ਹੇ, ਇਕ ਉਤਰੇ। ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਓਏ ਭਲੇ ਮਾਣਸੋ! ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਦੇਵਾਂ, ਫੇਰ ਬੈਂਕ ਦੇ ਨੌਰਮਲ ਰੇਟ ਨਾਲੋਂ ਦੂਣਾ ਵਿਆਜ ਭਰਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਤੁਹਾਡਾ ਇਹ ਲੋਨ।"[8]

ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਦੋਹਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸੁਣ ਕੇ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬੇਟਾ ਸੁਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਸਾਂਝਾ ਆਟੋਗੈਰਾਜ਼ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਾਰੇ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਛਪਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਿਕ ਲੇਖ ਛਪਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਸਤਾਂ ਵਾਂਗ ਧਰਮ ਵੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿਜਨਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤਾਂ ਵਾਂਗ ਲਿਸ਼ਕਾ-ਚਮਕਾ ਕੇ ਮੀਡੀਏ ਰਾਹੀਂ ਵੇਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਜ ਲੋਕ ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੁਰੇ ਕੰਮਾਂ ਤੇ ਪਰਦੇ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਧੁਰੇ ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਤਰ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਵੇਚ ਕੇ ਭੋਲੇ ਭਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਨੋਟ ਤੇ ਵੋਟ ਲੁੱਟਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਲਈ ਵੱਡਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸੁਹਿੰਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਢੀਂਡਸਾ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਫੰਡਾਂ ਵਿਚ ਘਪਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਦਰੇ-ਅੰਦਰ ਪਿਸਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। "ਸ਼ਾਮਾਂ ਨੂੰ ਬੇਚੈਨ ਹੋਇਆ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਦੀ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਣ ਬੈਠ

ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਕਦੀ ਖਪਦਾ-ਖਿਝਦਾ ਬੇਹਾ-ਬੇਹਾ ਖਾ ਕੇ, ਜਸਬੀਰ ਨੂੰ ਉਡੀਕੇ ਬਿਨਾਂ ਬੈਂਡ 'ਤੇ ਜਾ ਪੈਂਦਾ। ਪਰ ਸੋਚਾਂ 'ਚ ਉੱਠਦੀ ਖਲਬਲੀ ਕਾਰਨ ਨੀਂਦ ਨਾ ਆਉਂਦੀ। ਤਣਾਅ 'ਚ ਧੁਖਦਾ ਉਹ ਇੰਜ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਸੁੱਖ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮੇਂ ਕੋਲੋਂ ਠੱਗਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਫਿਰ ਉਹ ਸੋਚਦਾ ਕਿ ਉਹ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਬਿਗਾਨੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਖਾਸ ਆਪਣਿਆਂ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਠੱਗਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ... ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਾਤਰ ਸੱਤ ਸਮੁੰਦਰ ਪਾਰ ਆ ਕੇ ਉਹ ਅਤਿ ਔਖੇ, ਕਰੜੇ ਤੇ ਦੁਖਦਾਈ ਵਕਤਾਂ ਨਾਲ ਗਿਆਰਾਂ ਸਾਲ ਜੂਝਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।"[9]

ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਕਾਰਨ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘਰੇਲੂ ਸਨੇਹ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਜੂਲੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਤੇ ਉਸ ਦਰਮਿਆਨ ਹੋਈ ਗੱਲਬਾਤ ਪੈ ਰਹੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। "ਕੀ ਖੱਟਿਆ ਕੀ ਕਮਾਇਆ, ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਤੇਰੀ ਸਮਝ 'ਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਤੂੰ ਅਤੇ ਤੇਰੇ ਪੁੱਤ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਆਲੇ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਟੱਬਰ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਕੀਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਨਾ ਪੈਂਦੀ ... ਟੱਬਰ ਦਾ ਇਹ ਹਸ਼ਰ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।" ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਤਨੀ ਵੱਲ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਇੰਜ ਤੱਕਿਆ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਨਿਗੂਣੀ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਵੇ। "ਹਸ਼ਰ ਕਾਹਦਾ, ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਰੰਗਰਲੀਆਂ ਮਨਾ ਰਹੇ ਆਂ। ਅੱਖੀ ਦੇਖ ਕੇ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ ... ਕੀ ਮੈਂ ਏਨੀ ਮਾੜੀ ਸੀ? ਜੀਂਦੇ ਰਹਿਣ ਮੇਰੇ ਪੁੱਤ, ਜਿਹੜੇ ਮੇਰਾ ਏਨਾ ਆਦਰ-ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਆ।" ਜਸਬੀਰ ਵੱਲੋਂ ਪੁੱਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੜਕਵੇਂ - ਕਰਾਰੇ ਬੋਲ ਸੁਣ ਕੇ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਗੁੱਸੇ 'ਚ ਭੜਕ ਉੱਠਿਆ, "ਤਾਂ ਫਿਰ ਰਹੀ ਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਲਗਦਿਆਂ ਕੋਲ, ਏਥੇ ਕੀ ਕਰਨ ਆਉਨੀ ਐਂ।" "ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਆਊਂਗੀ।" "ਅੱਖਾਂ ਪੂੰਝਦੀ ਜਸਬੀਰ ਨੇ ਵਾਪਸ ਮੁੜਨ ਲਈ ਟੈਕਸੀ ਨੂੰ ਫੋਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਅੱਗ-ਭਬੂਕਾ ਹੋਈ ਦਰੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਗਈ।"[10]

ਪਤੀ, ਪਤਨੀ ਤੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੀ ਦਰਾੜ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੇ ਵੱਧ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਘਰੇਲੂ ਰੈਲ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਖੁਸ਼ਕੀਆ ਦਾ ਮਾਰ' ਕਹਿਣਾ ਸੰਯੁਕਤ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੀ ਘੱਟ ਰਹੀ ਦੇਖਭਾਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਗਰੱਸਿਆ ਮਨੁੱਖ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਇਕ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਪੁਰਜੇ ਵਾਂਗ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਸੜਕਾਂ' ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇਕ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਪਰਵਾਸੀ ਦੋ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਵਪਾਰਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੇਟੇ ਕਰਨ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਿਕ ਮੌਤ ਦੀ ਯਾਦ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਨ ਬਹਾਦੁਰ ਵਾਲੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਤਿੰਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਬਚਾਅ ਕੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਬੇਟਾ ਤੇ ਨੂੰਹ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਆ ਕੇ ਸਵੈ-ਸਵਾਰਥ ਅਧੀਨ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨੂੰਹ ਤਾਂ ਸਹੁਰੇ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਨਸੀਹਤਾਂ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। "ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਗੌਲਾਂ ਨਾਲ ਐਗਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕੁਐਲਿਟੀ ਵੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਏ ... ਫਾਰ ਯੂ ਦਾ ਲਾਈਫ ਇਜ਼ ਈਟ, ਸਲੀਪ ਐਂਡ ਗੋ ਟੂ ਵਰਕ। ਬਟ ਫਾਰ ਮੀ ਦੇਅਰ ਇਜ਼ ਮੋਰ ਟੂ ਲਾਈਫ਼।"[11]

ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਰਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੇਟੇ ਕਰਨ ਨੂੰ ਮਰਨੋਪਰਾਂਤ ਬਹਾਦੁਰੀ ਦਾ ਐਵਾਰਡ ਦੇ ਕੇ ਸਨਮਾਨਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਭਾਈਚਾਰੇ ਲਈ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਕਾਰਨ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੁੱਖ ਦੇ ਗਹਿਰੇ ਸਦਮੇ ਵਿਚੋਂ

ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਿਆ। 'ਸੜਕਾਂ' ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰ ਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤੇ ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਮਦਰਦ ਤੇ ਬਿਜ਼ਨਸ ਦਾ ਸਾਂਝੀਦਾਰ ਜੈਕ ਹੌਂਸਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਜੈਕ ਨੇ ਫੋਨ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੇ ਮੋਢਿਆਂ 'ਤੇ ਧਰਦਾ ਉਹ ਬੋਲਿਆ, "ਅਜੀਤ, ਸੁਰੇਂਦਰ! ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ... ਪਰ ਆਪਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣਾ ਕਰਨ ਅੱਜ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਪੰਨਿਆਂ 'ਚ ਚਲਾ ਗਿਐ। "ਪਰ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਚ ਤਾਂ ਹੁਣ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਹੀ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਏ।" ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਰਦ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਜੈਕ ਦੇ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਗੌਰਵ ਝਲਕ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਮਾਹ ਭਰੀ ਆਵਾਜ਼ 'ਚ ਉਹ ਬੋਲਿਆ, "ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਅ ਹੁੰਦੀ ਏ ... ਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਲੋਅ।"[12]

ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਇਕ ਚੇਤਨ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਵਾਸ, ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਬੜੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਰਵਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੀ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਗੁੱਸੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਪੀੜਾਂ ਨੂੰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ, ਟਾਵਰਜ, ਪੰਨਾ 31-32
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 22-23
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 26-27
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 101
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 40
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 38
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 56
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 72
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 81
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 84
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 126
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 134

ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ,
ਅਬੋਹਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਜੁਗਤਾਂ

ਯੋਗਰਾਜ (ਪਟਿਆਲਾ)

ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਸਾਰ ਲਈ ਢੁੱਕਵੇਂ ਰੂਪ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟ- ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਨਾਟ-ਸ਼ਿਲਪ ਦੇ ਸਹੀ ਸੰਯੋਜਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ 'ਨਾਟਕ' ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ 'ਪਲੇਰਾਈਟ' ਭਾਵ 'ਨਾਟਕ ਦਾ ਘਾੜਾ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ 'ਕਰਾਫਟਮੈਨਸ਼ਿਪ' ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਸਾਰ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚ 'ਵਿਸ਼ੇ' ਦਾ ਸਹੀ 'ਸੰਚਾਰ' ਹੋ ਸਕੇ। 'ਵਿਸ਼ੇ' ਤੇ 'ਸੰਚਾਰ' ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਕਾਬਲੀਅਤ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਇੱਕ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਨਾਟਕੀ ਸੰਚਾਰ ਵਾਸਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਵੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਰੋਲ ਨਿੱਜੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹੋ ਉਹ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਨਿੱਜਤਾ ਨੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਉਤਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਨਿੱਜਤਾ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਘਟਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਸੰਘਟਕਾਂ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀਮਤੀ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਸ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਦੇ ਪ੍ਰਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ 'ਤੇ ਵੀ ਖ਼ਰੀ ਉਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਸੀ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਆਰੰਭਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਲਈ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਵਾਲਾਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮਝ 'ਤੇ ਵੀ ਪੂਰੀ ਉਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਾਰੇ ਬਿੰਦੂ ਸਨ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟ ਸ਼ਿਲਪ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਾਉਂਦੇ ਤੇ ਤੋੜਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਭਰਤਮੁਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਕਾਰਕਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਨੇੜਿਓਂ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪਹਿਲਾ ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਦੋਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇੰਦਰਗੀਤ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਹਿਜ ਮਾਇਆ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਇੰਦਰੀਗਤ ਜਗਤ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਗੌਣ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਅਗੋਚਰ ਤੇ ਉਚ-ਹੋਂਦ ਭਾਵ ਪਰਲੋਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪੌੜੀ ਬਣਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਟ ਸ਼ਿਲਪ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਿਆ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਮੂਹ-ਗਾਨ ਨੂੰ ਇਸੇ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਰਸ ਉਤਪੱਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਿਮ ਸਿਖਰ ਵਜੋਂ 'ਬ੍ਰਹਮਾਨੰਦ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਉੱਕਾ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮੰਤਵਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੁਹਜ-ਸਵਾਦ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਬ੍ਰਹਮਾਨੰਦ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤੱਤਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਕੁਹਜ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟ-ਸ਼ਿਲਪ ਪਿੱਛੇ ਜਿੱਥੇ ਅਲੌਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਜੜਾਂ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀ, ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।

ਪੁਰਤਾਨ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਗੋਲਾਕਾਰ ਗਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਮਕਸਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵੀ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਕਥਾਨਕ-ਉਸਾਰੀ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਠੀਕ ਉਲਟ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਨੇ 'ਨਿਊਟੀਨੀਅਨ ਟਾਈਮ' ਦੀ ਇਕ ਰੇਖਾਈ ਤੋਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਥਾਨਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਤੇ ਵਰਣ ਆਧਾਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਪੂਰਵ-ਨਿਸ਼ਚਤ ਆਚਾਰ ਸਹਿੰਤਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਯੁੱਗਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵੱਡੇ ਅੰਤਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ, ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ-ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵਾਲੇ ਤੱਥਾਂ ਵੱਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਟਕ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸਥਾਨ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਹੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਜਾਂ ਦਾ ਦਰਬਾਰੀ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਾਟਕ ਵੇਖਣ ਵਾਲੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਚ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੱਦੇ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਣਾ ਸੀ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਲਪ ਕਲਾ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ।

ਉਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਰੂਪਗਤ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਟ-ਸ਼ਿਲਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਇਕ ਸੀਮਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਜੁਗਤਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਾਂ।

'ਸੂਤਰਧਾਰ' ਨਾਟਕੀ-ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ 'ਤੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਗੌਰ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸੂਤਰਧਾਰ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੂਤਰਧਾਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣਾ ਸੂਤਰਧਾਰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਉਚਾਈ 'ਤੇ ਖੜਾ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਪਾਤਰ ਦੇ ਰੁਤਬੇ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਪਰ ਖ਼ੁਦ ਕਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਤੱਕ ਥੱਲੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਨਿਰਲੇਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਰਵਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਈਸ਼ਵਰ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸੂਤਰਧਾਰ ਨੂੰ ਉਹ ਥਾਂ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਆਮ ਪਾਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਤੇ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਈ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿਮਈ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਕੋਰਸ, ਨ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਨਾਟ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ।

ਉਨ੍ਹੀ ਸੌ ਸੱਠਵਿਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਥਾਨਕ-ਉਸਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਵਿਖਾਈ ਦੇਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਵਿਖਾਉਣ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਉਨ੍ਹੀ ਸੌ ਸੱਠਵਿਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਥਾਨਕ-ਉਸਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਵਿਖਾਈ ਦੇਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਵਿਖਾਉਣ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਲਾਟ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਮੁੱਖ ਘਟਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਗੌਣ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਇਸੇ ਦੌਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਸਿਖਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਗਸਤ ਹੁੰਦੇ ਵਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਟਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੱਲ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅੰਕ ਵਿਚ ਪਿਰੋਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੱਡ-ਅੱਡ ਬਿੰਦੂਆਂ 'ਤੇ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਵਿਖਾਉਣ ਲਈ "ਫ਼ਲੈਸ਼ ਬੈਕ" ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਨਾਟ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਮੰਚ-ਜੁਗਤਾਂ

ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇਮਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ "ਪਲਾਟ ਇਕ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਅੰਤ ਹੈ।"[1] ਕਥਾਨਕ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਹ ਨੇਮ ਬੱਧ ਸੰਗਠਨ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪਤ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਪਲੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਥਾਨਕ ਭਾਵੇਂ ਸਰਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਜਟਿਲ, ਉਸ ਉੱਤੇ ਹੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2]

ਭਾਰਤੀ ਨਾਟਕ ਕਲਾ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਪੰਜ ਤੱਤ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰੰਭ, ਵਿਕਾਸ, ਸਿਖਰ, ਉਤਰਾਅ ਤੇ ਅੰਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਦੇ ਉਹ ਨਾਟਕ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਦੇ ਮੱਧ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ 'ਫ਼ਲੈਸ਼ ਬੈਕ' ਆਦਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਧਾਰਣ ਪਲਾਟ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਘਟਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ ਉੱਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਲਾਟ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਘਟਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਗੌਣ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਮੂਲ ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਗਤੀ ਦੇਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਤੇ ਨਾਟਕੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਜਿਹੀ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਜਦ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹੋਏ ਤੀਖਣ ਤੇ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਟਕੀ ਤਣਾਓ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਕਲਾ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਅੰਦਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਥਾਨਕ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਇਹ ਰੁਚੀ ਜਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਦੇ 'ਇਕ ਰੇਖਾਈ' ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੁਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਹਰੀ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚਲੀ ਵੰਡ ਦੇ 'ਕਾਰਟੀਜ਼ੀਅਨ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਟੀਜ਼ੀਅਨ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਮਾਰਕਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਹਾਇਜ਼ਨਬਰਗ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਇਸ ਵੰਡ ਦਾ ਉੱਕਾ ਹੀ ਭੋਗ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਜੁੰਗ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਲਪ ਨੂੰ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਥਾਨਕ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਨੋ-ਜਗਤ ਵਿਚਲੀ ਪੁਰਾਣੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵੰਡ, ਜੇ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਤਾਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਧੁੰਦਲੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਲੱਭਤਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਥੇ ਵੀ ਬੁੱਧ ਦੇ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਤੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ 'ਅਵਦੈਤ' ਦੇ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਪਿੰਡ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦੇ ਤੇ ਸਮਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਅਰਸਤੂ ਤੇ ਬੇਕਨ ਦੀ ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ ਤੇ ਸੌਖਾ ਸਾਬਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੰਦਭਾਗੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹਾਲੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਲ-ਦਿਮਾਗ ਤੇ ਪਈਆਂ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਭੂਤਮੁਖੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਛਾਪ ਹੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਚਰਿੱਤਰ ਚਿੱਤਰਣ ਨੂੰ ਕਥਾਨਕ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅੱਜ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਥਾਨਕਾਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਤੇ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਵੇਖਣਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ।

ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਚਿਤਰਣ ਬਾਰੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਗਤ ਰੂਪ ਤੱਕ ਹੀ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਵਖਰਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਅਕਤਗਤ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਿਹਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਚੇਸ਼ਟਾਵਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਵਸੀਹ ਕਰਕੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਜੀਵ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਵੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਫੜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਜੀਵੰਤ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਚਰਿੱਤਰ-ਚਿੱਤਰਣ ਉੱਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮਨੋਰਥ ਹੀ ਭਾਰੂ ਪੈਂਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਅਨੁਸਾਰ ਘੜੇ ਗਏ ਹਨ।

ਪੁਰਾਤਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਰੁਚੀਆਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਨਿੱਜਤਾ ਦੇ ਨਿਰਪੇਖੀਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਪਿੱਛੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੱਥ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕ ਨਿਰਜੀਵ ਪਰਤੌ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ। ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ‘ਕਾਰਟੀਜ਼ੀਅਨ’ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਉਤੇ ਦੂਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਭਾਵੇਂ ਯਥਾਰਥਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਣਯਥਾਰਥਕ ਭਾਵ ਸੰਕੇਤਕ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੀ ਇਸ ‘ਕਾਰਟੀਜ਼ੀਅਨ’ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਬਹੁਤੇ ਪਾਤਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਖੇਡਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫੇਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀਆਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਕੜੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨੂੜੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਉਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮੰਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅਖੌਤੀ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾਵਾਂ ਨੇ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਹਿਸਾਸ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤੀਖਣਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਜਾਂ ਘਾਟ ਦੀ ਸਥਾਨ ਪੂਰਤੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ।

ਇਕ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰਤਾ, ਪਾਤਰ ਦੇ ਨਿਭਾਓ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਉਪਰ ਵਰਣਿਤ ਦੋਹਾਂ ਦੌਰਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਮਾਨਤਾ ਹਾਸਿਲ ਸੀ। ਇਕ ਵਿਚ ਇਹ ਸੀਮਾ ਰੇਖਾਵਾਂ ਨਿੱਜੀ ਝੁਕਾਵਾਂ, ਆਦਤਾਂ ਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਵਰਗ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਵਿਚ ਤਾਰਕਿਕ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੇ ਨਿਭਾਓ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਬਾਰੇ ਹੋਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਤੇ ਦੇਰਿਦਾ ਦੇ

ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਠੋਸ ਆਕਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਿਰਫ਼ ਛਿਣਕ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਦਾ 'ਕੁਅੰਟਮ ਸਿਧਾਂਤ' ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰਤਾ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੇ ਪਰਾ-ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਕਾਰਜ ਮਹਿਜ਼ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝ ਸਕਦਾ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਲਈ ਸੰਪ੍ਰੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾ ਤਾਂ ਪਾਤਰ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਦਵੈਤ ਤੇ 'ਕਾਰਟੀਜੀਅਨ' ਵੰਡ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟਕੀ-ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਜਰੀਏ ਹੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੀ ਨਾਟਕੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾਉਂਦੀ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮ ਅਨੁਸਾਰ 'ਨਾਟਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਗ ਦੇ ਨਾਤੇ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਲਈ ਬੋਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਹੈ, ਜੋ ਨਾਟਕਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੀ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਲੈਅ ਵਾਲੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।ਙ ਪਰ ਇਥੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਕੀਦਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਖ਼ਿਆਲ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੜ੍ਹਣ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਅਦਾਕਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਬੋਲੀ ਆਮ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਨਕਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਾਟਕੀ-ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਉਘੜਦਾ ਹੈ, ਨਾਟਕੀ-ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਗ ਤੇ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਥਾਨਕ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਚੁਸਤ, ਸੰਖੇਪ ਤੇ ਨਾਟਕ ਸੰਗਠਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਮੌਨ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ 'ਤੇ ਵੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਥਾਨਕ, ਸੰਗਠਨ, ਕਾਰਜ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਆਈ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕੀ ਸੰਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁ-ਰੂਪਤਾ ਦੀ ਆਮਦ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਾਰਤਾਲਾਪਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਮੌਨ ਤੇ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੌਖਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਓ ਵੀ ਨਾਟਕ-ਸੰਵਾਦਾਂ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿੱਖੜ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਸੰਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਪਾਤਰ ਦੀ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਬਣਦੇ-ਵਿਗੜਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਪਾਤਰ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਭ ਕਾਰਕ ਹਨ, ਜੋ ਨਾਟਕੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕੀ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਕੇਤਕ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਸੂਚਕ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੂਤਰਧਾਰ', 'ਨਟ-ਨਟੀ' ਤੇ 'ਨਰੇਟਰ' ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬੋਲੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਰਤਮੁਨੀ ਵੱਲੋਂ ਵਰਣਿਤ ਸੰਵਾਦ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਦੇਵਵਾਣੀ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।[4] ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਲਗਭਗ ਅਣਹੋਂਦ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਅਸਾਇਡ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕਈ ਥਾਈਂ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਵਲੋਂ ਬੋਲਿਆ ਗਿਆ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਨਾਟਕੀ-ਸੰਵਾਦਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

1. ਅਰਸੂਤ, ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅਨੁਵਾਦਕ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਐਸ. ਚੰਦ ਐਂਡ ਕੰਪਨੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1964, ਪੰਨਾ 17.
2. J.T. Shipely (Editor), Dictionary of World Literary Terms, Allen and Unwin, London, 1970, p. 301.
3. Raymond Williams, Drama from Ibsen to Brecht, Penguin Books, 1976, p. 97.
4. ਭਰਤਮੁਨੀ, ਨਾਟਯ ਸ਼ਾਸਤਰ, (ਅਨੁਵਾਦਕ ਜੀ.ਐਨ. ਰਾਜਗੁਰੂ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985, ਪੰਨਾ 214.

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।

ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ

ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਖਾਕਾ ਉਲੀਕਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਗਿਆਰ੍ਹਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਸਿੰਧ ਵਲੋਂ ਹੋਈ। ਤੁਰਕ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨਾਲ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਵਜੋਂ ਹੀ ਆਏ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਭਾਰਤ ਲਈ ਓਪਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਿਹਾ, ਡਾ. ਤਾਰਾ ਚੰਦ, ਅੱਬਾਸ ਅਹੱਤਰ ਰਿਜ਼ਵੀ, ਰਿਚਰਡ ਮੈਕਸਵੈਲ ਈਟਨ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ ਆਦਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਖੋਜੀਆਂ ਨੇ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਰਬ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਮੁੰਦਰ ਰਸਤੇ ਆਏ ਅਰਬ ਵਪਾਰੀ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਤਟਵਰਤੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾ ਕੇ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਥੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਮਦਰੱਸੇ ਅਤੇ ਖ਼ਾਨਗਾਹਾਂ ਬਣਾ ਲਈਆਂ ਸਨ। ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਤਾਰਾ ਚੰਦ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਤਟਵਰਤੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਰਬ ਵਪਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਤਾਰਾ ਚੰਦ ਨੇ 166 ਹਿਜ਼ਰੀ ਦੇ ਇਕ ਕੁਤਬੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੋਲੱਮ (Kollam) ਦੇ ਕਬਰਸਤਾਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਰਬ ਨਾਗਰਿਕ 'ਅਲੀ ਇਬਨ ਉਦਥੋਰਮਾਨ' ਦੀ ਕਬਰ 'ਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਵਜੋਂ ਖੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨੌਵੀਂ ਸਦੀ ਈ. ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਕੇ ਮਾਲਾਬਾਰ ਦੇ ਇਕ ਚੇਰਾ (Chera) ਰਾਜਾ ਚੇਰੁਮਨ ਪੇਰੁਮਲ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ ਅੱਬਦੁਰ ਰਹਿਮਾਨ ਸਮਰੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਅਰਬ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਚਲਾ ਗਿਆ, ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਹੋਈ।[1]

ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵੱਲੋਂ 14 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। *Sufi Movements in India* ਦੇ ਕਰਤਾ ਇਨਾਮੁਲ ਹੱਕ[2] ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਅੱਬਾਸ ਅਹੱਤਰ ਰਿਜ਼ਵੀ[3] ਨੇ 14 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ (1300 ਈ.) ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ 14 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਇਬਨ ਬਤੂਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸ੍ਰੀਲੰਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਤੱਟਵਰਤੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮਕਬਰੇ ਅਤੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਬਨ ਬਤੂਤਾ ਨੇ ਲੰਕਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸਮੇਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਬਦੁੱਲਾ ਹਨੀਫ਼, ਸ਼ੇਖ਼ ਉਸਮਾਨ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਤਾਹਰ ਦੇ ਮਕਬਰੇ ਉਥੇ ਦੇਖੇ, ਇਬਨ ਬਤੂਤਾ ਨੇ ਮਾਲਾਬਾਰ ਤੱਟ 'ਤੇ ਕਾਲੀਕੱਟ ਅਤੇ ਕੀਲੋਨ (Quilon) ਦੀਆਂ ਕਾਜ਼ੀਰੂਨੀ ਸੂਫ਼ੀ ਖ਼ਨਕਾਹਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸੁਆਗਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[4] 14ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਗਾਜ਼ੀ (ਧਰਮ ਲਈ ਜਿਹਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲਾ) ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਵਿਚ ਸੈਨਿਕਾਂ ਵਜੋਂ ਲੜੇ। ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦੱਖਣ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਾਂ ਉਪਰ ਹਮਲਿਆਂ ਦੀ ਲੜੀ 1296 ਈ. ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਲਾਉਦੀਨ ਖਿਲਜੀ ਨੇ 1296 ਈ.

ਵਿਚ ਯਾਦਵਾਂ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਦੇਵਗਿਰੀ ਉਪਰ ਸੈਨਿਕ ਧਾਵਾ ਬੋਲਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਪੁੱਟ ਕੇ ਵਾਪਸ ਦਿੱਲੀ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਉਸਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਲਿਕ ਕਫ਼ੂਰ ਨੇ 1307 ਈ. ਤੋਂ 1311 ਈ. ਦਰਮਿਆਨ ਦੱਖਣ ਦੇ 'ਯਾਦਵ', 'ਕਾਕਾਤਿਆਸ' (Kakatiyas) ਤੇ 'ਪੰਡਾਇਸ' (Pandayas) ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਧਾਨੀਆਂ ਦਿਉਗਿਰ, ਵਾਰੰਗਲ ਤੇ ਹੋਸੇਲਾਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਫ਼ਤਹਿ ਕੀਤਾ। ਕੁਤਬਦੀਨ ਖਿਲਜੀ ਨੇ 1318 ਈ. ਵਿਚ ਦੇਵਗਿਰੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਲੈ ਲਿਆ। ਕਰੀਮ ਉਦ-ਦੀਨ ਨੂੰ ਬੀਜਾਪੁਰ ਦਾ ਗਵਰਨਰ ਥਾਪਿਆ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬੀਜਾਪੁਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੀ ਕਰੀਮ ਉਦ-ਦੀਨ ਦੀ ਮਸਜਿਦ ਉੱਪਰ ਖੁਣੀ ਪੁਰਾਣੀ ਮਰਾਠੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਕ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[5] ਜਿਸ ਨੂੰ 1320 ਈ. ਵਿਚ ਤਾਮੀਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ 1320 ਈ. ਵਿੱਚ ਖਿਲਜੀ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਇਆ ਤੇ ਤੁਗਲਕ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਰਾਜ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਤੁਗਲਕ ਨੇ 1327 ਈ. ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਦੌਲਤਾਬਾਦ (ਦੇਵਗਿਰੀ) ਬਣਾ ਲਈ। ਇਸ ਨਾਲ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਮੁਰੀਦ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ। ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ (ਬਹਿਮਣੀ, ਖੁਲਦਾਬਾਦ, ਫ਼ਾਰੂਕੀ, ਖਾੜੇਸ) ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਥੱਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲਿਆ। ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਅਹਿਦ ਸਮੇਂ ਗੁਲਬਰਗਾ, ਦੌਲਤਾਬਾਦ, ਬਹਿਰਾਨਪੁਰ, ਮਾਲਦਾ, ਬੀਜਾਪੁਰ, ਅਹਿਮਦਨਗਰ ਅਤੇ ਬਿਦਰ ਆਦਿ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਚਿਸ਼ਤੀ, ਜੁਨੈਦੀ ਅਤੇ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ।

ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ (ਜਨਮ ਤੇ ਪਾਸਾਰ) ਨੂੰ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ 'ਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਕੁਰਆਨ ਆਧਾਰਤ (Quranic Sufism) ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੜਾਅ ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੱਕ ਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਤੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਦੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਤੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਹੀ ਸਨ। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲੇ ਕੁਰਆਨ, ਹਦੀਸ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੜਾਅ 14 ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਉਪ-ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਾਰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ 'ਖੇਤਰੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਵਾਂਗ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਖ਼ਿੱਤੇ ਦੇ ਧਰਮਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਖੇਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਦ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਸਤਾਏ ਹੋਏ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਤਕਰੇ ਕਾਰਨ ਹਾਸ਼ੀਅਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਲਈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਅਕੀਦਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹਮੰਦ ਦੀ ਉਮੱਤ (ਸੰਤਾਨ) ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਿਮ

ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਤਾਕਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਵਾਇਆ। ਪਰ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਰਵਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਇਆ ਮੁੱਢਲਾ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਅਰਬ-ਈਰਾਨ 'ਚ ਰਚੇ ਗਏ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹੱਈਉਦੀਨ ਇਬਨ ਅਰਬੀ (1165-1240 ਈ.) ਦੇ ਵਹਿਦਤ-ਉੱਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਪਰ ਅਧਾਰਤ ਸੀ। ਇਹ ਮੱਤ ਖ਼ੁਦਾ ਅਤੇ ਖ਼ਲਕਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਜੂਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਹੀ ਸਨ।

ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਖਿਲਜੀ ਰਾਜ ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਤੁਗਲਕ ਦੇ ਸਮੇਂ (1325-51 ਈ.) ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ। ਇਬਨ ਤਮਿੱਯਹਾ (1263-1328 ਈ.) ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚੇਲੇ ਅਬਦ ਅਲ-ਅਜ਼ੀਜ ਅਰਦਬਿਲੀ ਦੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸ਼ਰ੍ਹੱਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਾਰਨ ਵਜੂਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸਰਵ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ (pantheism) ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਵਧਿਆ।[6] ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਸ਼ੇਖ ਨਸੀਰੁਦੀਨ ਚਿਰਾਗਿ-ਏ-ਦੇਹਲੀ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਰਹਿਣ ਦੀ ਤਾੜਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦੋ ਵਿਵਾਦਿਤ ਮਸਲਿਆਂ- 'ਸਜਦਾ-ਇ-ਤਾਜ਼ੀਮ' ਅਤੇ 'ਸਮਾਅ' ਦੇ ਮਸਲੇ ਉਪਰ ਕਰੜਾ ਸ਼ਰ੍ਹੱਈ ਰੁਖ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦ ਤੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਸੱਯਦ ਮੁਹੰਮਦ ਹੁਸੈਨੀ ਗੇਸੂਦਰਾਜ (1321-1422 ਈ., ਗੁਲਬਰਗਾ) ਨੇ ਇਬਨ-ਅਲ-ਅਰਬੀ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਜੂਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ ਉਸਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਲੇ ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦੀ 'ਵਹਿਦਤ ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਕਾਰ ਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਆਮ 'ਵਹਿਦਤ ਉਸ-ਸ਼ਹੂਦ' ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਮਜ਼ਦਿਦ ਅਲਫ਼ ਸਾਨੀ (1563-1625 ਈ.) ਉਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ (ਲਗਭਗ ਡੇਢ ਸਦੀ) ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਮਰਥੱਕ ਬਣਿਆ।[7]

ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜਾਮੀ, ਰਿਚਰਡ ਮੈਕਸਵੈਲ ਈਟਨ, ਏਨਾਮੁੱਲ ਹੱਕ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ ਆਦਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੇ ਹਨ।[8] ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜ਼ਾਮੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਬੁਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਗਰੀਬ (1337 ਈ.) ਨੂੰ ਦੱਖਣ 'ਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦੇ ਅਤਿ ਕਰੀਬੀ ਮੁਰੀਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਮੱਤ ਪ੍ਰਵਾਨਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹਾਜ਼ੀ ਰੂਮੀ (ਮੌਤ 1160 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਸੂਫ਼ੀ ਸਰਮਸਤ (ਮੌਤ 1290 ਈ.), ਖਵਾਜ਼ਾ ਅਜ਼ੀਜੁਦੀਨ, ਸ਼ੇਖ਼ਜ਼ਾਦਾ ਕਮਾਲ ਉਦ-ਦੀਨ ਅਤੇ ਮੁਨਤਾਜਿਬ ਉਦ-ਦੀਨ ਜ਼ਰਜ਼ਰੀ ਜ਼ਰਬਖ਼ਸ਼ (1276-1309 ਈ.) ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਮੁਈਨੁੱਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ ਅਜਮੇਰੀ ਦਾ ਇਕ ਸਾਥੀ ਤੇ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਉਸਮਾਨ ਹਾਰੂਨੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਹਾਜ਼ੀ ਰੂਮੀ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਸਮੇਤ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਵਿਜੱਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੀਜਾਪੁਰ 'ਚ ਵਸ ਗਿਆ ਸੀ।[9] ਮੁਹੰਮਦ ਬਸ਼ੀਰੁੱਦੀਨ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਸੂਫ਼ੀ ਸਰਮਸਤ ਅਰਬ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਸਮੇਤ (500 ਪਾਲਕੀਆਂ) ਦੱਖਣ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਗ਼ੁਲਾਮ ਮੁਹੰਮਦ ਕਰਤਾ 'ਸ਼ਿਆਰ-ਏ-ਮਖ਼ਦੂਮ (m.s.) ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਹਜ਼ਰਤ ਉਮਰ ਦਾ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਸੀ। ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਬੀਜਾਪੁਰ ਤੋਂ ਸੱਤਰ ਮੀਲ ਪੂਰਬ ਵੱਲ 'ਸਕਰ' (Sakar or Sagar) ਨੇੜੇ ਸ਼ੋਲਾਪੁਰ

ਵਿਖੇ ਆਬਾਦ ਹੋਇਆ ਤੇ ਏਥੇ ਹੀ ਵਫ਼ਾਤ (1290 ਈ.) ਪਾਈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਤਜ਼ਕਰਿਆਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਾ ਕੁਮਾਰਮ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਰਜ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ।[10] ਈਟਨ ਉਸਨੂੰ ਗ਼ਾਜ਼ੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[11] ਅਲਾਉਦੀਨ ਖਿਲਜ਼ੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸੈਨਿਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਮਲਿਕ ਕਫ਼ੂਰ ਨੇ ਚੌਧਵੀਂ (14 ਵੀਂ) ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਕੰਨੜ ਤੇ ਤਾਮਿਲ ਲੋਕਾਂ (ਦੱਖਣ ਦਾ ਮੁਬਾਰ ਖਿੱਤਾ) ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਹਕੂਮਤ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜੋ ਫੌਜੀ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਆਰੰਭੀਆਂ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੀਰ ਮਉਬਾਰੀ ਖੰਡਾਇਤ, ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲੀ ਪਹਿਲਵਾਨ (ਕੁਰਨੂਲ), ਸ਼ੇਖ਼ ਸ਼ਹੀਦ (ਤਾਲੀਕੋਟਾ), ਪੀਰ ਜੁੰਮਾ (ਮੌਤ 1304 ਈ.) ਆਦਿ ਗਾਜ਼ੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਵਲੋਂ ਲੜੇ ਅਤੇ ਜਿੱਤ ਉਪਰਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਸ਼ੇਖ਼ ਸੂਫ਼ੀ ਸਰਮਸਤ ਦੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ।[12]

ਸ਼ਿਆਰ ਅਲ-ਔਲੀਆ ਦਾ ਕਰਤਾ ਅਮੀਰ ਖੁਰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਤੁਗ਼ਲਕ ਦੇ ਦੱਖਣ 'ਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਨਿਜਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋ ਨੌਜਵਾਨ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਦੱਖਣ 'ਚ ਭੇਜਿਆ। ਖਵਾਜ਼ਾ ਅਜ਼ੀਜੁੱਦੀਨ ਦੇਵਗਿਰੀ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਪੋਤਰਾ ਸ਼ੇਖ਼ਜ਼ਾਦਾ ਕਮਾਲੁੱਦੀਨ ਮਾਲਵਾ 'ਚ ਵਸ ਕੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ।[13] ਰੌਣਕ ਅਲੀ (ਰੋਜ਼ਾਤ ਅਲ-ਅਕਤਾਬ) ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਅਲੀ ਆਜ਼ਾਦ ਬਿਲਗਾਮੀ (ਰੋਜ਼ਾਤ ਅਲ-ਔਲੀਆ) ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਜ਼ਰਤ ਨਿਜਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਨੇ ਬੁਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਗਰੀਬ ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਰਾ ਮਨਤਾਜਿਬ ਉਦ-ਦੀਨ ਜ਼ਰਜ਼ਰੀ ਜ਼ਰਬਖ਼ਸ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ਤ ਦੇ ਕੇ ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਭੇਜਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ 700 ਮੁਰੀਦਾਂ ਸਮੇਤ ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਆਬਾਦ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਪਿਛੋਂ ਮਹਿਬੂਬ-ਏ-ਇਲਾਹੀ ਨੇ ਬੁਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਦੱਖਣ ਜਾਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨਾਲ ਨਿਜਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਬਾਰੇ ਮੁਰੀਦ ਦੱਖਣ 'ਚ ਵਸ ਗਏ। ਉਹ ਸਮਾਅ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਵਜਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਨੱਚਣ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬੁਰਹਾਨੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਸੂਫ਼ੀ ਰੀਤ ਮੁਤਾਬਕ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ, ਅਮੀਰਾਂ ਤੇ ਵਜੀਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖੀ।

ਖੁਲਦਾਬਾਦ (ਦੱਖਣ) ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਬੁਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਗਰੀਬ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਕਾਲੀ ਸੱਯਦ ਯੂਸਫ਼ ਅਲ ਹੁਸੈਨੀ (ਮੌਤ 1331 ਈ.) ਸੀ। ਇਹ ਉੱਘਾ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਕਵੀ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦਾ ਪਿਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਤਖ਼ੱਲਸ ਰਾਜਾ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ 'ਸੱਯਦ ਰਾਜਾ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਾਹ ਰਾਜਾ ਕਤਾਲ ਹੁਸੈਨੀ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਦੇ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਰਕਾਰੀ ਸਹਾਇਤਾ (ਇਨਾਮ, ਜਗੀਰ) ਅਤੇ ਹਾਕਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨ/ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨ ਚੁਣਨ ਆਦਿ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਮਹਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਪਦ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਚਲਦੇ ਰਹੇ ਅਰਥਾਤ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਉਹ ਤਿਆਗੀ ਤੇ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ਗਾਰ ਰਹੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ/ਵਰਣ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਸਭ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਰਹੀਆਂ, ਉਹ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਪਦਾਂ, ਨੌਕਰੀਆਂ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਾਂ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਕੀਤਾ। 'ਸੱਜ਼ਾਦਗੀ' ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ। ਕੇਵਲ ਯੋਗ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਜਾਂ ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨ ਬਣਾਇਆ।

ਬਹਿਮਣੀ ਕਾਲ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਤ ਜ਼ਿਆਨੁੱਦੀਨ ਦਾਊਦ ਸ਼ਿਰਾਜੀ ਦੌਲਾਤਾਬਾਦੀ (1302-69 ਈ.) ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ। ਉਹ

ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜੇ ਅੱਲਾਉਦੀਨ ਬਹਿਮਣ ਸ਼ਾਹ ਤੇ ਉਸਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ ਪਹਿਲਾ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸੀ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਅਸੂਲਪ੍ਰਸਤ ਤੇ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖੀ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਤਮਿਕ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਬਹਿਮਣੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਬਹਿਮਣੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰੂਕੀ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਉਸਦੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੱਯਦ ਯਾਕੂਬ ਨਹਾਰਵਾਲਾ (ਗੁਜਰਾਤ) ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਯੈਅਨੂੰ ਯੂਸਫ਼ (ਸ਼ਮਨਾਮੀਰਾ) ਮੁਰਤਾਬਾਦ (ਜਿਲ੍ਹਾ ਮਿਰਾਜ਼) ਵਿਖੇ ਆਬਾਦ ਹੋਏ।

ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੇ ਸੱਯਦ ਮੁਹਮੰਦ ਹੁਸੈਨੀ ਗੇਸੂਦਰਾਜ (1321–1422 ਈ.) ਦੇ ਗੁਲਬਰਗਾ ਆਉਣ ਨਾਲ ਜੋਰ ਫੜਿਆ। ਉਹ ਸ਼ੇਖ਼ ਨਸੀਰੁੱਦੀਨ ਚਿਰਾਗ਼-ਇ-ਦਿੱਲੀ ਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ। ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ 21 ਸਾਲ (1335–56 ਈ.) ਆਪਣੇ ਪੀਰ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਰਿਹਾ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਸੱਜ਼ਾਦਾਨਸ਼ੀਨ ਬਣਿਆ। ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੀ ਅਫ਼ਵਾਹ ਕਾਰਨ 1398 ਈ. ਵਿਚ ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਛੱਡ ਕੇ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਚਲ ਪਿਆ। ਉਹ ਗੁਲਬਰਗਾ ਵਿਚ 1400 ਈ. 'ਚ ਆਬਾਦ ਹੋਇਆ। ਉਹ ਕੁਰਾਨ, ਹਦੀਸ, ਫਿੱਕ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹ ਰਹੱਸਾਂ ਤੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਨਾਮੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿੱਧ (linguist) ਸੀ। ਉਹ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਹਿੰਦਵੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਇਬਨ ਅਰਬੀ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਵਹਿਦਤ ਉਸ-ਸ਼ਹਿਦੂਦ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਨ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਇਬਨ ਅਰਬੀ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸੀਮਾ ਬਾਰੇ ਤਨਜ਼ੀਆਂ ਸੁਰ 'ਚ ਕਿਹਾ ਕੇ ਜੇਕਰ ਇਬਨ ਅਰਬੀ ਮੇਰੇ ਦੌਰ 'ਚ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੰਦੇ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਬਾਤਨੀ ਸੱਚ ਦੇ ਰਹੱਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਲਿਜਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਈਮਾਨ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ।[14]

ਹਜ਼ਰਤ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦਿੱਲੀ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਾਨ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਨੇਕ ਸੀਰਤ ਸਾਧਕ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਗੁਲਬਰਗਾ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਗਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਲੋਂ ਉਸਦਾ ਸਵਾਗਤ ਹੋਇਆ, ਗਵਾਲੀਅਰ ਪਹੁੰਚਣ 'ਤੇ ਨਾਮੀ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਮੌਲਾਨਾ ਅਲਾਉਦ-ਦੀਨ ਗਵਾਲੀਆਰੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਕੀਦਤ ਨਾਲ ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਭੇਂਟ ਕੀਤੇ। ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਅਬੁ ਅਲ-ਫ਼ਤਹਿ ਰੁਕਨਦੀਨ ਵੀ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। 'ਸਿਆਰ-ਇ-ਮੁਹੰਮਦੀ' ਦਾ ਕਰਤਾ ਅਲੀ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਮਾਨੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ ਗਵਾਲੀਅਰ ਠਹਿਰਨ ਸਮੇਂ ਮੌਲਾਨਾ ਅਲਾਉਦੀਨ ਗਵਾਲੀਅਰੀ ਨੂੰ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹ ਕਾਜ਼ੀ ਨੂਰੁੱਦੀਨ ਅਯੋਧਨੀ ਅਤੇ ਮੌਲਾਨਾ ਮੁਈਨੁੱਦੀਨ ਟੋਹਾਣੀ ਨੂੰ ਖਲਾਫ਼ਤਨਾਮੇ ਦੀ ਚਿੱਠੀ ਭੇਜੇ। ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖਲਾਫ਼ਤ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਦੌਲਤਾਬਾਦ ਪਹੁੰਚਣ ਤੇ ਰਾਜਾ ਫਿਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹ ਬਹਿਮਣੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਅਹਿਮਦ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੂੰ ਗੁਲਬਰਗਾ ਆਉਣ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਬਾਹਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਗਰਮਜੋਸ਼ੀ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸੁਆਗਤ ਕੀਤਾ। ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਸ਼ੇਖ਼ ਦੇ ਨੇੜਲੇ ਤੇ ਸੁਨੇਹਪੂਰਵਕ ਸੰਬੰਧ ਰਹੇ। ਉਸ ਨੇ ਸੱਯਦਾਂ, ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਰਜੀਆਂ, ਮੋਚੀਆਂ, ਕਸਬੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਹਾਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਬਣਾਏ। ਗੁਲਬਰਗਾ 'ਚ ਆਪਣੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦ-ਗੁਜਰਾਤ, ਭਾਰੂਚ, ਕਲਪੀ, ਇਰਚ, ਛਤਰਾ, ਦੌਲਤਾਬਾਦ, ਪਟਨਾ, ਲਖਨਊ, ਬੜੌਦਾ, ਚੰਦੇਰੀ, ਬਹਾਦਰਪੁਰ, ਗਵਾਲੀਅਰ, ਅਯੋਧਨ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਆਦਿ ਨਗਰਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ

ਅਗਵਾਈ ਲੈਣ ਲਈ ਗੁਲਬਰਗਾ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਰਾਨ ਦੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਅਸ਼ਰਫ਼ ਜਹਾਂਗੀਰ ਸਮਨਾਨੀ ਵੀ ਉਸ ਕੋਲ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਦਾ ਦਰਸ ਲੈਣ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ 1407 ਈ. ਵਿਚ ਇਰੈਚ ਵਾਸੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਸਦਰੁਦੀਨ ਖੌਂਡਮੀਰ ਅਤੇ ਛਤਰਾ ਵਾਸੀ ਕਾਜ਼ੀ ਇਸ਼ਹਾਕ ਤੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਕਾਜ਼ੀ ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਨੂੰ ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਪਦ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ।

ਸੱਯਦ ਕਮਾਲੁੱਦੀਨ ਕੁਵੈਜ਼ਵਿਨੀ ਬਹਿਰੂਚ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਉਸਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ। 1408 ਈ. ਵਿਚ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਡੇ ਪੁੱਤਰ-ਸੱਯਦ ਅਕਬਰ ਹੁਸੈਨੀ, ਪਤਨੀ ਦੇ ਭਰਾ ਸੱਯਦ ਅਬੂ ਅਲ-ਮੁਆਲੀ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਆਲਮ ਉਦ-ਦੀਨ ਬਿਨ ਸ਼ਰਫ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਦਾ ਪਦ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਤੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੱਯਦ ਅਕਬਰ ਹੁਸੈਨੀ ਇਲਮ-ਇ-ਜਾਹਿਰ ਤੇ ਇਲਮ-ਇ-ਬਾਤਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਂਡ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਰਬੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਆਕਰਣ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਿਤਾਬਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਸੰਗ੍ਰਹਿ (ਮਲਫੂਜ਼) ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੇ। ਉਸਨੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ, ਹਦੀਸ, ਫ਼ਿਕਹ ਤੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖਿਆ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਵੱਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ - ਕਾਜ਼ੀ ਅਬਦੁਲ ਅਬਦ ਅਲ-ਮੁਕਤਦੀਰ, ਮੌਲਾਨਾ ਖਵਾਜ਼ਗੀ ਨਹਵੀ, ਮੌਲਾਨਾ ਮੁਹੰਮਦ ਬਘਰਾ ਅਤੇ ਮੌਲਾਨਾ ਨਾਸਰੁਦੀਨ ਕੱਸਿਮ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਰੂਹਾਨੀ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਥਾਂ (ਸ਼ੱਜ਼ਾਦਾਨਸ਼ੀਨ) ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਪਰ 1409 ਈ. ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਬੇਵਕਤੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ। ਸੱਯਦ ਅਕਬਰ ਹੁਸੈਨੀ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਸਫ਼ੀਰੁੱਲਹਾ ਹੁਸੈਨੀ ਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮਤ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਈ, ਜੋ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਸੀ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਕੁਝ ਮਹੀਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸ਼ਰਤ ਤੇ ਖ਼ਲਾਫ਼ਤ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਕਿ ਉਹ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਉਹ ਬਿਦਰ ਵਿਚ ਰਸਾਲਦਾਰ ਦੇ ਉੱਚਪਦ ਤੇ ਆਸੀਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦਾ ਛੋਟਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਅਸਗਰ ਹੁਸੈਨੀ ਸੱਜ਼ਾਦਾਨਸ਼ੀਨ ਬਣਿਆ। ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਫੀਰਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰੁਤਬੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਹਮਾਇਤ ਨਾਲ ਸੱਜ਼ਾਦਗੀ ਤੇ ਹੱਕ ਜਤਾਇਆ, ਅੰਤ ਸਮਝੌਤੇ ਤਹਿਤ ਸੱਯਦ ਅਸਗਰ ਹੁਸੈਨੀ ਨੂੰ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਅਤੇ ਪੋਤਰੇ ਸਫ਼ੀਰੁੱਲਾਹ ਹੁਸੈਨੀ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੇ ਵੰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦੁੱਲਾ (ਹੁਸੈਨ ਸ਼ਾਹ ਵਲੀ) ਵੀ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਗੋਲਕੰਡਾ 'ਚ ਉੱਚੇ ਸਰਕਾਰੀ ਪਦ ਤੇ ਰਿਹਾ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ 1412 ਈ. ਵਿਚ ਖਵਾਜ਼ਾ ਅਹਿਮਦ ਦਬਿਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਬਣਾਇਆ, ਜੋ ਫਿਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹ ਬਹਿਮਣੀ ਦੇ ਦਰਬਾਰ 'ਚ ਇਸਲਾਮਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਪਰ ਉਸਨੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਮੰਨ ਕੇ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀ। ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਕੁਝ ਮਹੀਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਪੁੱਤਰ ਤੇ ਪੋਤਰੇ ਸਮੇਤ ਸੱਤ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਲਾਫ਼ਤ ਦਿੱਤੀ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦਾ ਛੋਟਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਅਸਗਰ ਹੁਸੈਨੀ ਮੀਆਂ ਲਹਿਰਾ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ। ਉਹ ਨੇਕ ਰੂਹ ਤੇ ਵੱਡਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਦੱਖਣ 'ਚ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੂੰ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ ਫੈਲਾਇਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਬਰਾਂ ਸਮੇਤ ਕਈ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਲਾਫ਼ਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਉਸਦੀ ਮੌਤ (1400 ਈ.) ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਯਦੂਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਗੱਦੀ ਨਸ਼ੀਨ ਹੋਇਆ ਜਿਸਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀਖਿਆ ਖ਼ੁਦ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ 'ਚ ਹੋਈ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਇਸ ਪੋਤਰੇ ਨੂੰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਨੂੰਨ, ਅਰਬੀ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੀਨ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਸੱਯਦ ਮੁਹਮੰਦ ਬਿਨ

ਸੱਯਦ ਫ਼ਜ਼ਲਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਨੇ ਉਸਦੇ ਮਲਫ਼ੂਜ਼ਾਤ ਕਲਮਬੰਦ ਕੀਤੇ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ 1448 ਈ. 'ਚ ਹੋਈ। ਉਸਦੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਤੇ ਉਸਦਾ ਮਜ਼ਾਰ ਗੁਲਬਰਗਾ 'ਚ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੇ ਮਜ਼ਾਰ ਕੋਲ ਹੈ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸੱਯਦ ਮੁਹੰਮਦ ਹੁਸੈਨ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਤੇ ਉਸਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਦੱਖਣ ਸਗੋਂ ਦੂਰ ਦਰਾਜ ਦੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕੀਤਾ ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਕੇ, ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀਆਂ ਤੇ ਪਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਨਾਮ ਤੇ ਜਾਗੀਰਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਚਿਸਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ ਸਾਖ਼ (ਮਹਿਮਾ) ਅਤੇ ਲੋਕਪੱਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਈ।[15] ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਜਾਂ ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਘਰੇਲੂ ਕਲੇਸ਼ ਵਧੇ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਰੂਹਾਨੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲੱਗੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਸੱਯਦ ਅਕਬਰ ਹੁਸੈਨੀ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਪਿਤਾ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਮੌਤ ਨਾਲ ਗੁਲਬਰਗਾ ਦੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੀ ਰੂਹਾਨੀ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਬੁਲੰਦੀ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਪਰ 15 ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ - ਬਿਦਰ, ਮਾਲਦਾ, ਆਲੰਦ ਅਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕੇਂਦਰਾਂ 'ਚੋਂ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦਾ ਦਰਸ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ।

ਬਹਿਮਣੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਲਾਉਦੀਨ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ (ਦੂਜਾ) ਦੇ ਅਹਿਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਿਦਰ ਬਣ ਗਈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਯਦੂਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ (ਪੋਤਰਾ ਗੇਸੂਦਰਾਜ) ਨੂੰ ਬਿਦਰ ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਭਰਾ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਅਮੀਨੁੱਦੀਨ ਅਬੂ ਅਲ-ਫਐਜ਼ ਮਿਨਾਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ (1408-74 ਈ.) ਨੂੰ ਬਿਦਰ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਕਲੀਮਉਲਾ ਬਿਦਰ ਵਿਖੇ ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨ ਹੋਇਆ, ਤੇ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਪਿਛੋਂ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬੁਲ ਅਲ-ਹਸਨ (ਮੌਤ 1497 ਈ.) ਸ਼ੱਜ਼ਾਦਾਨਸ਼ੀਨ ਹੋਇਆ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਿਦਰ ਵਿਚ ਮੁਲਤਾਨੀ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਜਿਨਾਂ ਦੇ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ ਨਾਲ ਨਿੱਘੇ ਸੰਬੰਧ ਰਹੇ। ਬਿਦਰ ਤੋਂ ਕੁਝ ਮੀਲਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥ ਤੇ ਅਬੂ ਅਲ-ਫੈਅਜ਼ ਮਿਨਾਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਦਾ ਮਕਬਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਬਹਿਮਣੀ ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਦਾ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਮੁਲਤਾਨੀ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ 'ਚ ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਬਿਨ ਇਮਾਦੁੱਦੀਨ ਦਾਬਰ ਕਾਸ਼ਾਨੀ, ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਹੱਮਾਦ ਕਾਸ਼ਾਨੀ, ਖਵਾਜ਼ਾ ਮਜਦੁੱਦੀਨ ਕਾਸ਼ਾਨੀ, ਸੱਯਦ ਯੂਸਫ਼ ਸੱਯਦ ਰਾਜਾ, ਅਮੀਰ ਹਸਨ ਅਲਾਉ ਸਿਜਜੀ, ਸੱਯਦ ਅਕਬਰ ਹੁਸੈਨੀ, ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਯਦੂਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਅਮੀਨੁੱਦੀਨ ਅਬੂ ਅਲ-ਫੈਅਜ਼ ਮਿਨਾਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਕਈ-ਕਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀਆਂ। ਇਸੇ ਕਾਲ ਦੇ ਇਕ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਅਯਾਨੁੱਦੀਨ ਗੰਜ-ਇ-ਇਲਮ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਬਾਰੇ 125 ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋ ਹੁਣ ਇਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਿਦਰ 'ਚ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦਾ ਇਕ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਮਿਨਹਾਜ਼ੁੱਦੀਨ ਸੀ ਜੋ 'ਕਾਜ਼ੀ ਰਾਜੂ' ਵਜੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਦਰਗਾਹ ਬਿਦਰ ਅਸਤੂਰ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਸ਼ਾਹ ਖ਼ਲੀਲਉਲਾ ਕਿਰਮਾਨੀ ਦੀ ਚੌਖੰਡੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਆਲੰਦ ਦਾ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲਾਉਦੀਨ ਅੰਸਾਰੀ (ਮੌਤ 1375) ਚਿਰਾਗ-ਇ-ਦਿੱਲੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਉਹ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਸੰਗਤ 'ਚ ਦਿੱਲੀ ਰਿਹਾ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ

ਕੀਤਾ। ਬਾਦ 'ਚ ਆਲੰਦ (ਦੱਖਣ) ਚਲਾ ਗਿਆ, ਜਿਥੋਂ ਉਹ ਸ਼ੇਖ਼ ਰੁਕਨਦੀਨ ਜੁਨੈਦੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਅਕਸਰ ਗੁਲਬਰਗਾ ਆਉਂਦਾ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਦਰਗਾਹ ਗੁਲਬਰਗਾ ਆਲੰਦ ਮਾਰਗ ਤੇ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਮਾਲਦਾ ਦਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਪਿਆਰਾ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੇ ਪੋਤਰੇ ਸ਼ਾਹ ਯਦੂਉਲਾ ਹੁਸੈਨੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਨੂੰ ਸ਼ੇਖ਼ ਰੱਜ਼ਾਕਉਲਾ ਮੁਸ਼ਤਾਕੀ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਮਾਲਦਾ ਨੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ। ਜਿਲਾਨ ਤੋਂ ਦਿੱਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਬਿਦਰ ਆ ਕੇ ਵਸਣ ਵਾਲਾ ਸਈਦ ਉਸ-ਸਾਅਦਤ ਸੱਯਦ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨੀਫ਼ (ਮੌਤ 1495 ਈ.) ਮਸਊਦ ਬੱਕ ਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ, ਜੋ ਆਪ ਸ਼ੇਖ਼ ਰੁਕਨਦੀਨ ਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ। ਸਈਅਦ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨੀਫ਼ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਪੁੱਤਰ ਸੱਯਦ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦਾ ਬਿਦਰ ਦੇ ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜਿਆਂ ਵਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਤਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬੀਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਾਖ਼ਾ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਬਾ ਸ਼ਾਹ ਕੋਚਕ (ਮੌਤ 1402 ਈ.), ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਜ਼ਿਆਨੁੱਦੀਨ ਦੌਲਤਾਬਾਦੀ, ਸ਼ਾਹ ਬਾਲਾ (ਮੌਤ 1404 ਈ.), ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਸ਼ਮਸੁੱਦੀਨ ਸ਼ਹੀਦ (ਮੌਤ 1440 ਈ.), ਸ਼ਾਹ ਸੱਯਦ ਚੰਦਾ ਹੁਸੈਨੀ (ਮੌਤ 1454 ਈ.) ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਪੰਦਰਵੀਂ ਸੋਲਵੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮੀਰਾ ਜੀ ਸ਼ਮਸਅਲ-ਉਸ਼ੱਸ਼ਾਕ (ਮੌਤ 1496 ਈ.) ਤੇ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ਾਹ ਬੁਰਹਾਨੁੱਦੀਨ ਜਾਨਮ (ਮੌਤ 1582 ਈ.) ਤੇ ਪੋਤਰੇ ਅਮੀਨੁੱਦੀਨ ਅਲੀ ਨੇ ਬੀਜਾਪੁਰ 'ਚ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ।

ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਿਦਰ ਬਣ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜੇ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਦੱਖਣ ਦੇ ਸ਼ੇਖ਼ਾਂ ਵਿਚ ਭਰੋਸਾ ਨਾ ਰਿਹਾ ਜੋ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਝਗੜਿਆਂ ਵਿਚ ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਸੰਜਮ ਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਤੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਖ ਗਵਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ ਵਜੋਂ ਅਸੀਨ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਪੋਤਰੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਸਨ। ਜੋ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀਆਂ ਅਕੀਦਤਗਾਹਾਂ ਬਣ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਲਬਰਗਾ ਦੇ ਅਫ਼ਰਾ-ਤੁਫ਼ਰੀ ਵਾਲੇ ਸਿਆਸੀ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਵਿਜੈਨਗਰ ਆਦਿ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਸੈਨਿਕ ਦਬਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਬਹਿਮਣੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਿਦਰ ਬਣਾ ਲਈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਮੰਗੋਲ ਰਾਜ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਸੀ। ਤੈਮੂਰ ਦੀ ਅਗਵਾਈ 'ਚ ਤਤਾਰ ਫ਼ੌਜਾਂ ਈਰਾਨ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਈਰਾਨ 'ਚ ਅਨਾਰਕੀ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਸੀ। ਤਤਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਕੇਂਦਰ ਤਬਾਹ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ 'ਚ ਭਾਰਤ ਵੱਲ ਆ ਰਹੇ ਸਨ। ਬਿਦਰ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜਕ, ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਨਜ਼ਫ਼, ਬਗ਼ਦਾਦ, ਮਹਨ (Mahan) ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਫ਼ੀ ਗਿਣਤੀ 'ਚ ਬਿਦਰ ਆਏ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸ਼ੇਖ਼ ਬੰਦਗੀ ਮੁਹੰਮਦ ਗੌਸ (ਮੌਤ 1517 ਈ.) ਦੇ ਉੱਚ (ਮੁਲਤਾਨ) ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। 'ਹਲਬੀ' (ਅਲੀਪੋ) 'ਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਦਰਵੇਸ਼ ਅਬਦੁੱਲ ਕਾਦਰ ਜੀਲਾਨੀ ਦੇ ਉਤਰ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ 'ਚੋਂ ਦਸਵੀਂ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਖਣ 'ਚ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਲਬਰਗਾ ਤੇ ਬਿਦਰ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਦਰੀ ਸੰਤ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਮੁਹਮੰਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ 'ਮਿਸਕਤ ਉਨ-ਨੁਬੁਵਹ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੱਖਣ 'ਚ ਸਬਾ ਕਾਦਰੀ (Saba Qadiri) ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਖਾਨਦਾਨ ਦੇ ਸੱਤ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਾਨਾਂ ਉਪਰ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਦਰਸ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ, ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ : -

ਸੱਯਦ ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਅਬੂ ਯੂਸਫ਼ (ਰੁਕਨ ਉਦ-ਦੀਨ ਤੋਲਾ) (ਗੁਲਬਰਗਾ)
ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਇਸਮਾਈਲ ਕਾਦਰੀ, (ਨੇਲੋਰ-ਗੁਲਬਰਗਾ)
ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਲ ਲਤੀਫ਼ ਲਉਬਾਲੀ (ਕਯੂਮ ਨਗਰ ਜਾਂ ਕਰਨੂਲ)
ਸੱਯਦ ਇਸਹਾਕ ਕਾਦਰੀ, (ਕਯੂਮ ਨਗਰ ਜਾਂ ਕਰਨੂਲ)
ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਜਮਾਲ ਅਲ-ਬਹਰ ਮਾਸ਼ੂਕ ਇ-ਸਾਨੀ, (ਵਾਰੰਗਲ)
ਮੀਰਾ ਸਯਦ ਹੁਸੈਨ ਅਲ-ਬਗ਼ਦਾਦੀ, (ਲੰਗੇਰ ਗੋਲਕੰਡਾ)
ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਰਫ਼ੀ ਉਦ-ਦੀਨ ਅਹਿਮਦ (ਗੋਲਕੰਡਾ) [16]

ਸੱਯਦ ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਅਬੂ ਯੂਸਫ਼ ਗੁਲਬਰਗਾ 'ਚ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਨਜ਼ਫ਼ (ਇਰਾਕ) ਤੋਂ ਆ ਕੇ ਵਸਿਆ, ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਆ ਕੇ ਯੂ.ਪੀ. ਰਿਹਾ। ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਤੋਲਾ ਵਜੋਂ ਮਕਬੂਲ ਇਹ ਦਰਵੇਸ਼ ਅਬਦੁਲ ਕਾਦਿਰ ਜੀਲਾਨੀ ਦੀ ਸੱਤਵੀ ਪੁਸ਼ਤ ਵਿਚੋਂ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਉੱਤਰ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੱਯਦ ਸਰਫ਼ੁੱਦੀਨ ਸ਼ਰਫ਼-ਏ-ਜਹਾਨ, ਸੱਯਦ ਯੂਨਸ ਸ਼ਰਫ਼-ਇ-ਜਹਾਨ, ਸੱਯਦ ਸੈਫ਼ੁੱਦੀਨ ਹਾਜੀ, ਸੱਯਦ ਮੁਹੰਮਦ ਕਾਦਰੀ, ਅਬਦੁਰ ਰਹਿਮਾਨ ਅਸ਼ਰਫ਼ ਜਹਾਂਗੀਰ, ਸੱਯਦ ਯੂਨਸ ਸਾਨੀ, ਸੱਯਦ ਸਮਸ਼ ਬਹਾਉਦੀਨ ਆਰਿਫ਼ ਬਿਲਾਹ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਅਬਦ ਅਲ-ਕਾਦਰ ਆਦਿ ਗੁਲਬਰਗਾ, ਫ਼ਿਰੋਜ਼ਾਬਾਦ, ਬਿਦਰ, ਰਤਨਾਗਿਰੀ, ਬਲਾਪੁਰ ਅਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ ਆਦਿ ਉਪਰ ਰਹਿ ਕੇ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ।

ਬਹਿਮਣੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਹਿਮਦਸ਼ਾਹ ਬਲੀ (1422-36 ਈ.) ਨੇ ਨਿਅਮਤੁੱਲਾ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅਮੀਰ ਨੂਰ ਅੱਲ-ਹੱਕ ਵਾਉੱਦੀਨ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਸ਼ਾਹ ਕਿਰਮਾਨੀ (1330-1430 ਈ.), ਜੋ ਕਿਰਮਾਨ ਨੇੜੇ ਮਹਿਨ 'ਚ ਵਸ ਗਿਆ ਸੀ, ਨੂੰ ਬਿਦਰ ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਨੇ ਆਪ ਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਪੋਤਰੇ ਨੂੰ ਬਿਦਰ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਬਿਦਰ ਦੇ ਨੇਕਸੀਰਤ ਸ਼ੇਖ਼ ਖੋਜਾਂ (Khojan) ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਕਿਰਮਾਨੀ ਕੋਲ ਭੇਜਿਆ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਮੁਰੀਦ ਮੁੱਲਾਂ ਕੁਤਬਦੀਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਵਲੀ ਥਾਪ ਕੇ ਬਿਦਰ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਖ਼ੁਦ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਸ਼ਾਹੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਵਫ਼ਦ ਕਿਰਮਾਨ ਭੇਜਿਆ। ਸ਼ਾਹ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੋਤਰੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂਰਉਲਾ ਕਿਰਮਾਨੀ ਨੂੰ ਬਿਦਰ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਹਿਰੋਂ ਬਾਹਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂਰਉਲਾ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਥਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਿਆਮਤਾਬਾਦ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਨੂਰਉਲਾ ਕਿਰਮਾਨੀ ਨੂੰ ਦੱਖਣ ਦੇ ਦੋ ਵੱਡੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਤੇ ਰੁਕਨਦੀਨ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਾਂਗ 'ਮਲਿਕ ਅਲ-ਮਸ਼ਾਇਖ਼' ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੀ ਧੀ ਦਾ ਨਿਕਾਹ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਕਿਰਮਾਨੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ਾਹ ਖ਼ਲੀਲੁੱਲਾ ਨੂੰ 'ਮਹਨ' ਵਿਖੇ ਆਪਣੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ 'ਕੁਤਬ' ਥਾਪਿਆ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਦੋਵਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ-ਸ਼ਾਹ ਮੁਹਿਬ ਉਦ-ਦੀਨ ਹਬੀਬਉਲਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹਬੀਬੁੱਦੀਨ ਮੁਹੀਬੁੱਲਾਹ ਸਮੇਤ (1432-36 ਈ.) ਬਿਦਰ ਆ ਗਿਆ। ਉਸਦੇ ਦੋਹਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਵਿਚ ਹੋਏ। ਮੁਹੀਬ ਉਦ-ਦੀਨ ਹਬੀਬਉਲਾ ਨੂੰ ਬੀਰ (Bir) ਵਿਖੇ ਜਾਗੀਰ ਮਿਲੀ ਅਤੇ ਮਨਸਬਦਾਰ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਵੀ। ਫ਼ੌਜੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਮੁਹਾਰਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਗਾਜ਼ੀ (Holly Warrior) ਦਾ ਖ਼ਿਤਾਬ ਮਿਲਿਆ। ਸ਼ਾਹ ਖ਼ਲੀਲਉਲਾ ਨੇ 1455 ਈ. ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ਾਹ ਹਬੀਬਉਲਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਕੁਤਬ ਥਾਪਿਆ। ਬਹਿਮਣੀ ਦਰਬਾਰ 'ਚ ਉਚਾ ਰੁਤਬਾ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਸਥਾਪਤ ਬੀਰ ਦੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹ

'ਚ ਸਾਦਗੀ ਭਰਪੂਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਿਤਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਮੀਰ ਕਮਲੁੱਦੀਨ ਅਤਿਆਤੁੱਲਾ ਅਲ ਹੁਸੈਨੀ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਕੁਤਬ ਥਾਪਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਕੁਤਬ ਗਿਆਰਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਬਿਦਰ ਦੇ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਉਸਤੋਂ ਬਾਦ ਕਾਦਰੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਦੀ ਸੱਜ਼ਾਦਗੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹਮੰਦ ਦੱਖਣੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਕੋਲ ਚਲੀ ਗਈ।

ਦੱਖਣ ਦਾ ਨਿਆਮਤੁੱਲਾਸ਼ਾਹੀ ਕਾਦਰੀ ਫ਼ਿਰਕਾ ਵਿਦੇਸੀ ਮੂਲ ਦਾ (ਸੀਰੀਆ) ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੌਲਤਾਬਾਦ ਤੇ ਗੁਲਬਰਗਾ ਦੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਤੇ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆ ਵਾਂਗ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਨਾ ਸਕਿਆ। ਸ਼ਾਹੀ ਘਰਾਣੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਖਿਤਾਬਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਣ-ਗਿਲਣ ਤੋਂ ਝਿਜਕਦੇ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸ਼ਾਹੀ ਘਰਾਣੇ, ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਤਲੇ ਤਬਕੇ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ।[17]

ਬਿਦਰ ਦੇ ਸਬਾ ਕਾਦਰੀ ਅਤੇ ਨਿਆਮਤਉਲਾਸ਼ਾਹੀ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਮੁਲਤਾਨੀ ਕਾਦਰੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸ਼ਾਹੀ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਰਿਹਾ। ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜੇ ਸੁਲਤਾਨ ਅਲਾਉਦੀਨ ਅਹਿਮਦ (ਦੂਜਾ) (1430-58 ਈ.) ਦੇ ਸਮੇਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਤਹੁਉਲਾ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ ਮੁਲਤਾਨੀ ਸਮੇਤ ਮੁਲਤਾਨ ਤੋਂ ਬਿਦਰ ਆਇਆ। ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ ਮੁਲਤਾਨੀ ਨੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਦੀ ਸੋਚੀ ਪਰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਇਕ ਗ੍ਰੰਥ (ਮੁਆਰਿਫ਼-ਅਲ-ਅਲੂਮ) ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੁਲਤਾਨ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 14 ਪਿੰਡ ਇਨਾਮ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ, ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਚਾਹੇ ਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਬਰਾਹੀਮ ਮੁਲਤਾਨੀ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣੇ ਰਹੇ, ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ - III (1463-82 ਈ.) ਵੱਲੋਂ ਉਸਨੂੰ ਸਰਵ ਉਚ ਜੱਜ (ਕਾਜ਼ੀ-ਅਲ-ਕਜ਼ਾਤ) ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਦੀ 1463 ਈ. ਵਿਚ ਬਿਦਰ 'ਚ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦਾ ਦੂਜਾ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹਮੰਦ ਸਮਸ਼ੁੱਦੀਨ ਬਿਦਰ ਦੇ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ। ਬੰਗਾਲ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲ ਮਸ਼ਾਇਖ਼ ਹਸਨ ਕਾਦਰੀ, ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਹਾਉਦੀਨ ਅੰਸਾਰੀ ਦੌਲਤਾਬਾਦੀ ਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ, ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਬੈਅਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਹਾਉਦੀਨ ਅੰਸਾਰੀ ਦੌਲਤਾਬਾਦੀ ਵਲੋਂ ਖਲਾਫ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਉਹ 'ਸਮਾਅ' ਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੀ ਅਤੇ ਅਬਦੁਲ ਕਾਦਰ ਜੀਲਾਨੀ ਦੇ ਉਰਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਸਮਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਬਿਦਰ 'ਚ ਕਵਾਲੀ ਅਤੇ ਦੱਕਨੀ ('ਉਰਦੂ' ਦੀ 'ਉਪ ਭਾਸ਼ਾ') ਮਕਬੂਲ ਹੋਈਆਂ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਸਨ। ਉਸਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮਕਸਦ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਮਨਾਹੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹ 'ਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕੇਵਲ ਗਰੀਬਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਖ਼ੁਦ ਫਾਕੇ ਕੱਟਦੇ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਹੱਥ ਨਾ ਲਾਉਂਦੇ। ਉਹ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਅਮੀਰਾਂ ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਦਾ ਕੱਟੜ ਆਲੋਚਕ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਸ਼ਰ੍ਹੇਆਮ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਗੁਲਬਰਗਾ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਜੁਨੈਦੀ ਅਤੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਨਿੱਘੇ ਸੰਬੰਧ ਸਨ। ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੇ ਪੋਤਰੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਬੂ ਅਲ ਹਸਨ ਨੇ ਇਕ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼ੇਖ਼ ਖਨਾਨ (Sheikh Khanan) ਵਲੋਂ ਗੇਸੂਦਰਾਜ ਦੀ ਇਕ ਲਿਖ਼ਤ ਬਾਰੇ ਉਠਾਏ ਹੋਏ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਸਮਸ਼ਦੀਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਕਰਵਾਇਆ।[18] ਤੇ ਸ਼ੇਖ਼

ਸਮਸ਼ਦੀਨ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਦੱਸਿਆ। ਉਸਦਾ ਵੱਡਾ ਪੁੱਤਰ ਇਬਰਾਹੀਮ ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਾਦਰੀ ਉਸਦਾ ਖਲੀਫ਼ੇ-ਇ-ਖ਼ਾਸ ਤੇ ਗੱਦੀਨਸ਼ੀਨ ਬਣਿਆ। ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਬਕਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ ਅਤੇ ਗੋਲਕੁੰਡਾ, ਕੋਹਿਰ, ਹੰਨਤੂਰ, ਜਾਮਪੁਰ ਅਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਬਰਾਹੀਮ ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਾਦਰੀ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਾਂਗ ਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ। ਉਸਨੇ ਸੁਲਤਾਨ ਇਬਰਾਹੀਮ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਤੋਂ ਦੁਆਵਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਦੁਆ ਮੰਗਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਤੂੰ ਵੀ ਮੈਂਬਰ ਹੈ।[19] ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਾਦਰੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਭਰਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਸਮਾਈਲ ਬਹੁਤ ਸੁਰੀਲੀ ਆਵਾਜ਼ ਵਾਲਾ ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ 'ਚ ਨਮਾਜ਼ ਅਦਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪਹਿਲੀ ਕਤਾਰ 'ਚ ਖੜ੍ਹਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ ਇਮਾਦਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜਿਆਂ ਵਲੋਂ ਬੇਰਾਰ (Berar) ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਮਿਲਿਆ ਜੋ ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦ ਸਨ। ਪਥਰੀ (Pathri) ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਇਨਾਮ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ 'ਚ ਮਿਲਿਆ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਨੇ ਇਸ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ 'ਚ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ, ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ 1578 ਈ. 'ਚ ਮੌਤ ਹੋਈ।

ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਾਦਰੀ ਦਾ ਤੀਜਾ ਭਰਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਸਹਾਕ ਬਿਦਰ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਉਹ ਬਿਦਰ 'ਚ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮ 'ਇਤੀਕਾਫ' (Itikaf) ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਬਰਾਹੀਮ ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਾਦਰੀ ਦਾ ਚੌਥਾ ਭਰਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਦਰੂੱਦੀਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਸਮਸ਼ਦੀਨ ਵਲੋਂ 1528 ਈ. ਵਿਚ 'ਇਜਾਜ਼ਹ' (ਇਜਾਜ਼ਤਨਾਮਾ) ਮਿਲੀ। ਉਸਨੇ ਸੁਲਤਾਨ ਇਬਰਾਹੀਮ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਜੈਨਗਰ 'ਚ ਜਲਾਵਤਨ ਸੀ, ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਣਨ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਣਨ 'ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਨੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਦਰੂੱਦੀਨ ਨੂੰ ਗੋਲਕੁੰਡਾ ਬੁਲਾਇਆ ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਤਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਕਾਦਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ 'ਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਯਦੂਉਲਾ ਹਸੈਨੀ (ਚਿਸ਼ਤੀ) ਦੇ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਬਰਾਹੀਮ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹ ਤੇ ਹਸਨ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸ਼ਾਹ ਨੇ 'ਇਰਾਇਚ' (ਜੋ ਗੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ ਸੀ) ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਦਰੂੱਦੀਨ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਰਾਇਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ। ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾ ਟਲੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰੀ ਨੁਕਸਾਨ ਅਤੇ ਹਾਰ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਬਰਾਹੀਮ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂੰ ਕਰਸਗੀ (Karasgi) ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਇਨਾਮ 'ਚ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ੇਖ਼ ਬਦਰੂੱਦੀਨ ਤਫ਼ਸੀਰ, ਹਦੀਸ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਵੱਡੇ ਨਾਮਣੇ ਵਾਲਾ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰੁੱਈ ਰਹੁਰੀਤ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਸੀ।

ਬਿਦਰ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰਿਵਾਰਾਂ (ਸ਼ੇਖ਼ ਰੁਕਨ ਉਦ ਦੀਨ ਤੋਲਾ, ਸ਼ੇਖ ਨਿਆਮਤਉਲਾ ਸ਼ਾਹ ਕੁਰਮਾਨੀ ਅਤੇ ਇਬਰਾਹੀਮ ਮੁਲਤਾਨੀ) ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਗ਼ਦਾਦ ਤੋਂ ਆਏ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਾਦਰੀ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਦਰਸ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ। ਇਹਨਾਂ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਨ, ਸ਼ੇਖ਼ ਜ਼ਿਆਨੁੱਦੀਨ ਕੁੰਜਨਸ਼ੀਨ (1365-1456 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰ ਸਿਮਨਾਨੀ, ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਇਸਮਾਇਲ ਘੋੜਬਾਰੀ (Ghorwari, ਮੌਤ 1466 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ (ਮੌਤ 1552 ਈ.), ਸੱਯਦ ਸ਼ਾਹ ਇਸਹਾਕ (ਮੌਤ 1463 ਈ., ਕੁਰਨੂਲ) ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਬਹਿਮਣੀ ਰਾਜ ਤੇ ਉਸਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਿਦਰ, ਬੀਜਾਪੁਰ, ਕੁਰਨੂਲ, ਰਾਇਚੂਰ ਅਤੇ ਵਾਰੰਗਲ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕੇਂਦਰ ਰਹੇ।

ਹਜ਼ਰਤ ਅਬੂ ਅਲ-ਕਾਸਿਮ ਅਲ-ਜੁਨੈਦ (ਮੌਤ 910 ਈ.) ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੋਏ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਭਾਰਤ 'ਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਅਲੀ ਅਲ-ਜੁੱਲਾਬੀ ਅਲ-ਹੁਜਵੀਰੀ (ਮੌਤ 1072 ਈ.) ਸੀ, ਜੋ ਲਾਹੌਰ ਆਇਆ। ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜੁਨੈਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। 'ਆਇਨ ਇ-ਅਕਬਰੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਅੱਬੁਲ ਫਜ਼ਲ ਨੇ ਬਹਿਮਣੀ ਕਾਲ 'ਚ ਗੁਲਬਰਗਾ, ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ 'ਚ ਜੂਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਈ ਹੈ। ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਖੌਂਡਮੀਰ ਸੱਯਦ ਅਲਾਉਦੀਨ ਅਲੀ ਹੁਸੈਨੀ ਜਾਵੇਰੀ (1267-1333 ਈ.) ਸੀ, ਜੋ ਸੱਯਦ ਕਿਯੂਮ ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਹਸਨ ਗਜ਼ਨਵੀ ਅਲ-ਹੁਸੈਨੀ (ਮੌਤ 1310 ਈ.) ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ। ਜਲੰਧਰ 'ਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਈਰਾਕੀ ਮੂਲ ਦਾ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਚ ਦੂਰ ਦਰਾਜ ਤੱਕ ਘੁੰਮਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਨਾਮੀ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਅਬੁਲ ਕਾਸਿਮ ਜੁਨੈਦੀ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ 11 ਵਾਂ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੀ 19 ਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ 'ਚੋਂ ਸੀ। 'ਸ਼ੇਖ਼ ਇ-ਤਰੀਕਤ' ਦੇ ਰੁਤਬੇ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਸਮਾਅ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਬੀਨ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਉਲਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਅ ਬਾਰੇ ਵਿਵਾਦ ਸਮੇਂ ਉਹ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਔਲੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਹਾਇਕ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਹ ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਵਸ ਗਿਆ। ਜਿਥੇ ਉਸ ਨੇ ਵਫ਼ਾਤ ਪਾਈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਥੋੜਾ ਸਮਾਂ ਖੁਲਦਾਬਾਦ ਰਿਹਾ। ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ। ਦਿੱਲੀ ਤੇ ਦੌਲਤਾਬਾਦ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜੱਜ/ਕਾਜ਼ੀ (jourists) ਉਸਦੇ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਦੌਲਤਾਬਾਦ, ਗੁਲਬਰਗਾ ਅਤੇ ਬਿਦਰ ਵਿਚ ਜੁਨੈਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ - ਸ਼ੇਖ਼ ਸਮਸ਼ੁੱਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਲਾਮਗਨੀ (ਮੌਤ 1335 ਈ.) ਸ਼ੇਖ਼ ਮਿਨਹਾਜ਼ੁੱਦੀਨ ਤਮੀਮ ਅੰਸਾਰੀ (ਮੌਤ 1360 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ ਸਿੰਘਾਨੀ (ਮੌਤ 1352 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਵਜੀਹੁੱਦੀਨ ਸਿੰਘਾਨੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਰੁਕਨਦੀਨ, ਸ਼ੇਖ਼ ਨਿਜਾਮੁੱਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਮਰਕੀ (ਮੌਤ 1336 ਈ.), ਸ਼ੇਖ਼ ਇਜ਼ਜ਼ੁੱਦੀਨ, ਮੁਹੰਮਦ ਬਲਹਾਵੀ (ਮੌਤ 1325 ਈ.) ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਯਾਨੁੱਦੀਨ ਗੰਜੇ ਇਲਮ ਆਦਿ ਸਨ।[21]

ਸੱਯਦ ਜੁਵੇਰੀ ਖੌਂਡਮੀਰ ਦਾ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਰੁਕਨਦੀਨ (1271-1380 ਈ.) ਅਬੁਲ ਕਾਸਿਮ ਅਲ ਜੁਨੈਦ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਜਨਮ ਪੇਸ਼ਾਵਰ 'ਚ ਹੋਇਆ। ਜਿਥੇ ਉਸਦਾ ਚਾਚਾ ਗਵਰਨਰ ਸੀ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੁਖ, ਉੱਚ ਪਦ ਤੇ ਖ਼ਿਤਾਬ ਤਿਆਗ ਕੇ ਉਹ 1328 ਈ. 'ਚ ਦੌਲਤਾਬਾਦ ਆਇਆ। ਇਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗੁਰ ਭਾਈਆਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਮਿਨਹਾਜ਼ੁੱਦੀਨ ਤਮੀਮੀ ਅੰਸਾਰੀ ਅਤੇ ਅਯਾਨੁੱਦੀਨ ਗੰਜੇ ਇਲਮ ਦੇ ਸਾਥ ਵਿਚ ਰਿਹਾ। ਆਪਣੇ ਪੀਰ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਤੇ ਉਹ 1333 ਈ. 'ਚ ਕੋਚੀ (Kochi) ਚਲਾ ਗਿਆ। ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ ਬਹਿਮਣੀ ਦੇ ਅਹਿਦ ਸਮੇਂ (1358 ਤੋਂ 1373 ਈ.) ਉਹ ਗੁਲਬਰਗਾ ਚਲਾ ਗਿਆ ਜਿਥੇ ਉਹਨੇ ਵਫ਼ਾਤ ਪਾਈ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਜ਼ਿਆਨੁੱਦੀਨ ਗਜ਼ਨਵੀ (ਬੀਜਾਪੁਰ), ਸ਼ੇਖ਼ ਅਹਿਮਦ ਬਖ਼ਾਰੀ (ਮੁਬਾਰਕਾਬਾਦ) ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਨਸੀਰੁੱਦੀਨ ਉਵੈਸ ਸਨ।

ਖੌਂਡਮੀਰ ਸੱਯਦ ਜਵੇਰੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਅਯਾਨੁੱਦੀਨ ਜੁਨੈਦੀ ਬਲਹਾਵੀ ਸੀ। 125 ਕਿਤਾਬਾਂ ਦਾ ਲੇਖਕ ਇਹ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀ 'ਗੰਜੇ-ਇਲਮ' ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ। ਇਹ ਅਬੂ ਅਲ ਕਾਸਿਮ ਜੁਨੈਦ ਦੇ ਵੰਸ਼ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ 'ਨਹੁ' (naw) (ਦਿੱਲੀ) 'ਚ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਿੱਲੀ 'ਚ ਉਲਮਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ

ਧਰਮ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ 'ਵਜੂਦ' 'ਸਮਾਅ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਜਦਾ-ਇ-ਤਾਕਜ਼ੀਮ' ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਤਿੱਖੇ ਵਿਵਾਦ ਚਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਜਰਾਤ, ਰਾਜੂਰ, ਹੈਰੋਲ, ਦੌਲਤਾਬਾਤ ਅਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗਿਆ ਅਤੇ 'ਸਾਗਰ' ਦੱਖਣ 'ਚ ਵਸ ਗਿਆ ਜਿਥੇ ਉਸਨੇ ਵਫ਼ਾਤ ਪਾਈ। ਉਹ ਪੰਜ ਬਹਿਮਣੀ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਰਿਹਾ। ਉਸਨੇ ਰਾਜ ਘਰਾਣੇ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖੇ ਤੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਆਪਕ ਰਿਹਾ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲਾਉਦੀਨ ਅਲੀ ਅਬੁਲ ਹਸਨ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਬਣਿਆ। ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਸਾਗਰ, ਬੀਜਾਪੁਰ, ਕੋਚੀ, ਗੁਲਬਰਗਾ ਅਤੇ ਅਹਿਮਦਨਗਰ ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਵਸੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੌਲਤਾਬਾਦ ਦੇ ਸਿੰਘਾਨੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਫਰਜ਼ੰਦ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ ਸਿੰਘਾਨੀ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਵਜੀਦੁੱਦੀਨ ਸਿੰਘਾਨੀ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਕੁਝ ਮੈਂਬਰ ਹੀ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੰਘਾਨੀ ਭਰਾ ਖ਼ੁਦ ਤਾਂ ਸੱਯਦ ਜਾਵੇਰੀ ਦੇ ਚੇਲੇ ਸਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਔਲਾਦ ਗੰਜੇ ਇਲਮ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਮੰਨਦੀ ਰਹੀ। ਦੱਖਣ ਦੇ ਜੁਨੈਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਮ ਇਮਾਮ ਅਬਦੁੱਲਾ ਗਜ਼ਨਵੀ (1347-90 ਈ.) ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਨੂੰਨ, ਅਰਬੀ ਵਿਆਕਰਣ, ਗਣਿਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਵੱਡਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਸ਼ਾਗਿਰਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲੀ ਕੰਨਟੂਰੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਅਸਦ ਕੰਨਟੂਰੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ, ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਯਾਕੂਬ, ਸ਼ੇਖ਼ ਸਿੱਦੀਕ ਮੁਅਮੀਨ ਅਤੇ ਇਮਾਮ ਇਬਰਾਹੀਮ ਬਿਨ ਮੁਹੰਮਦ ਗਜ਼ਨਵੀ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਜੁਨੈਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਦੌਲਤਾਬਾਦ, ਗੁਲਬਰਗਾ ਤੇ ਬੀਜਾਪੁਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਜੇ ਮੁਸਲਿਮ ਭਾਈਚਾਰੇ ਉਪਰ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ।

ਹਵਾਲੇ :

1. Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, p 33-34
2. Enamul Haq, *'Sufi Movements in India', Indian Culture*, p 437
3. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India, Vol I*, p 409-10
4. Mohammad Suleman Siddiqi, *The Bahmani Sufis*, p 15
5. Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur*, p 14-15
6. K.A. Nizami, *Some Religious and Cultural Trends of the Tughlaq Period*, Journal of Punjab Historical Society. (JPHS) Vol I, p 240
7. Mohammad Suleman Siddiqui, op. cit., p 33
8. K.A. Nizami, *Encyclopaedia of Islam, Vol.- II*, p 51
9. Mohammad Suleman Siddiqui, op. cit., p 34
10. Ibid, p 39
11. Richard Maxwell Eaton, op. cit., p 22
12. Ibid, op. cit., p 27-32
13. ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਰਦ, ਸਿਆਰਉਲ-ਔਲੀਆ, ਹਵਾਲਾ ਮੁਹੰਮਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਸਦੀਕੀ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 40

14. "If he (Ibn Arbi) were alive during my age, I would have made him 'conscious' of 'beyond the beyond' by taking him up (into the spiritual realm), and would have revived his belief (Iman) and converted him into a Muslim" cited by Mohammad Suleman Siddiqui, Op. cit. p 48
15. Mohammad Suleman Siddiqui, op. cit., p 59
16. Ibid, op. cit., p 72
17. Ibid, op. cit., p 85
18. Ibid, op. cit., p 91
19. Ibid, op. cit., p 92
20 Abu Al-Fade, A'in e-Akbari, Vol-II, p 203
21. Mohammad Suleman Siddiqui, op. cit., p

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਬਾਬਾ ਬਲਰਾਜ ਪੀ.ਯੂ.
ਕੰਸਟੀਚੂਐਂਟ ਕਾਲਜ,
ਬਲਾਚੌਰ।

ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੋਨੋਂ ਵੱਡੇ ਨਾਵਲ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਡਾ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਹੁਣ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਜਗਤ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦੋਨੋਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਰਿਧ ਲਿਖਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਡਮੁੱਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਯੋਗਦਾਨ ਸਦਕਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਵਜੋਂ ਭੂਮਿਕਾ ਸਦੀਵੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਐਸੇ ਵੱਡੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਰੱਥ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਣ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਮਤਭੇਦ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਮੰਨਣ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕੋਂ ਪ੍ਰਨਾਲੀ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਛਿੜਿਆ ਰਿਹਾ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਰਾਹੀ ਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਕਾਫੀ ਅੱਗੇ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ। ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ‘ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ’ ਰੂਪਵਾਦੀ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਠੱਲ੍ਹ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਆਲੋਚਕ ਸਨ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਤੇ ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਐਸਾ ਉਭਰਵਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧੰਤ ਵਿਵਿਧ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਉੱਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪਾਠ-ਆਧਾਰਿਤ ਨਿਰਣੇ ਲਏ।

(ੳ)

ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਫੈਸਲਾ ਲੈਂਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੂਰਬਲੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਦਰਭ, ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਦੇਸ਼, ਰੂਪ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸੰਗਰਾਮ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਕਚਿਆਈ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ

ਰਾਜਨੀਤਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟਕਰਾਉ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਧਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦਾ ਮਸਲਾ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਕਚਿਆਈ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਜੀਵੰਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਰਕਤ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਤਸੱਲੀਬਖ਼ਸ ਜੁਆਬ ਲੱਭਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਜਟਿਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਕੁਰੇਦ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਚਿਤਰਪਟ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਤਸੱਲੀਬਖ਼ਸ ਜੁਆਬ ਨਾ ਲੱਭ ਸਕਣਾ ਇਤਿਹਾਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵੀ ਸੀ। ਐਸੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਬੇਝਿਜਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਨਾਵਲ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਭਰਵੀਂ ਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਬਾਰੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਬਲਕਿ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸਮਾਜ ਦੀ ਟੋਟੈਲਿਟੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਕਲਚਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤਰਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਗੈਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਗੌਲਿਆ। ਆਜਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਬਰਾਬਰ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਿਰ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਮੜ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਰਥਿਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਗੁਲਾਮੀਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਚੇਤਨਾਗਤ ਪਛੜੇਵੇਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀਆਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਰੇਦਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਹੀ ਪਕੜ ਜਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਚੇਤਨਾਗਤ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਨਾਵਲੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ

ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਿਆ ਸੀ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਸਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਤੇ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਲਗਭਗ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਘਾਟ ਕਾਰਣ ਉਹ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅੰਤਰਪਾਠਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ। ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਲੋਰ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਣਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿੰਦਿਆਭਾਵੀ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਨਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸਦੀ ਨਾਵਲੀ-ਸਮੀਖਿਆ ਦੀਆਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦਿਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੌਨਜਾਈਨਸ ਦਾ ਉੱਦਾਤ, ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ, ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਮਰੀਕੀ ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਹੀ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ। ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ।

ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਰੂਪਾਤਮਕ ਇਕਾਈ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ‘ਤਨਾਉ’ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸੰਗਠਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਭਿਆ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਟਿਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਣਾਂ ਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਤਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਉੱਪਰ ਬਲ ਅਤੇ ਵਿਧਾ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਅਨਿਸਚਿਤ ਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ-ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਰਲ ਤੇ ਅਮੂਰਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ, ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ‘ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ’ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ‘ਹੋਣੀ’ ਨਾਲ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਸੰਬੰਧੀ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਨਾ ਗੌਲਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ, ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ, ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਅੰਤਰਵਿਰੋਧ ਬਰਾਬਰ ਕਾਇਮ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਉੱਕ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਾਨਕ

ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੀਤਲ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆ ਕੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਡੂੰਘੀ ਛਾਣਬੀਨ ਦੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਵਾਂਗ ਵਿਅੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਗਸੀਰ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਮੰਨ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਪਾਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੇਧਿਆਨੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੋਨੋਂ ਮੁਢਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ, ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚਲੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਕਲਾਤਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵੱਲ ਉਚਿਤ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਹ ਜਿਸ 'ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ' ਉੱਤੇ ਉਚੇਚਾ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਣ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

(ਅ)

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਤੇ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਆਪਣੇ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਵੱਲ ਜਿਆਦਾ ਰੁਚਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹ ਗਲਪ-ਆਲੋਚਕ ਰੂਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਲਪ-ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਦੇ ਜਟਿਲ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਸਮਝਣ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਲਪ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਨ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ, ਨਿੱਤ ਬਦਲਦੀਆਂ, ਵਿਸਤਾਰ ਫੜ੍ਹਦੀਆਂ, ਜਟਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਲਾਤਮਕ ਚਿਤਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਏਨੀ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਧੇਰੇ ਰੌਸ਼ਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾ ਅੰਦਰਲੇ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਕਾਰਣ ਹੀ ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਚਨਾ ਬਾਹਰਲੇ ਵਸਤੂ-ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਵੇਲੇ ਪਾਠ ਉੱਤੇ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਾਵਲੀ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜਤ ਸੰਦਰਭ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਨਾਵਲ-ਵਿਧਾ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਵਾਦੀ-ਵਿਧੀ ਕਾਰਣ ਹੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਦੂਸਰੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ-ਵਿਧਾਵਾਂ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਡਾ.ਰਾਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਛਾਣਨ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਮਾਨਵੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਸਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਨਮੁਖ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਰੂਪਵਾਦੀ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਬੇਲੋੜੇ ਤੂਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵੇਲੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਲਪ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਜਦ ਕਿ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲੇ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਕਿ ਗਿਓਰਗੀ ਲੁਕਾਚ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ The Meaning of Contemporary Realism ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ-ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ-ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਿਆ ਵੀ ਤੇ ਜੋੜਿਆ ਵੀ। ਨਿਖੇੜ ਵੇਲੇ ਉਸ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀਆਂ ਤੇ ਜੋੜਨ ਵੇਲੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਹੀ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਸਹਿਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਜ਼ਬ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਧਿਐਨ, ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ, ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਯੋਗ ਪੁਸਤਕ ***ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ*** (1992) ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਵਿਧਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਬੋਧ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬੋਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅੱਗੋਂ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵੱਡੇ ਸੁਪਨੇ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਟਿਲ ਜੀਵਨ-ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਸਮਾਨਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਵਿਡੰਬਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤਾਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾਵਾਦ ਤੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵੱਖਰਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਵਿਡੰਬਨਾਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਵਲ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਕਰੜਾਈਆਂ ਨੂੰ ਕੁਰੇਦਣ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਵੀ। ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਹ

ਪਰਿਪੇਖ ਸਾਰਥਕ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਸ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਥਿਰ ਕਲਪਨਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਭਵਿੱਖ ਵਾਲੇ ਸਕਰਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ – ਜੋ ਵਿਡੰਬਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਹੈ – ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਵਿੱਚੇ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਾ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਟਿਲਤਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਰਸਥਿਤੀ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ। ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਸ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾ ਕਾਰਣ ਵਿਡੰਬਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਚਿੰਤਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਰਸਥਿਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਪਰਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਅਚੇਤ 'ਸੰਬੰਧਤਾਵਾਂ' ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਉੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਝ ਦੀ ਇਹ ਕਮੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ' ਦੀ ਠੋਸ ਅੰਤਰਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੋਂ ਵਰਜੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀਕਰਣ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਜਟਿਲ, ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟਾਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪਰਸਥਿਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਲੋੜੀਂਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੋਰਚਾ ਬਣਾਉਂਣ ਲਈ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ ਤੱਕ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਪਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀਕਰਣ ਦੇ ਉਲਟ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀਕਰਣ ਦੇ ਸਕਰਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਜਰੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਥੀਊਰੀ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਣ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਉਚਿਤ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਕਸਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਡਾ.ਟੀ. ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਬਹੁਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਡੂੰਘੇ ਰੁਖ ਨਹੀਂ ਫੈਲਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਇੱਥੇ ਵੀ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਥੀਊਰੀ ਨੂੰ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ, ਠੀਕ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(ੲ)

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਸੰਬੰਧੀ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਗੌਲਦਿਆਂ ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਾਵਲ ਵਿਧਾ ਦੀਆਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਆਰੋਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਬਲਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਾਠਗਤ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿੱਚ ਫਿੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ

ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਦਭਵ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਸਤੂਰ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ :

> ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹਰਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤ ਉਪਜਿਆ, ਪਨਪਿਆ ਜਾਂ ਨਿੱਸਰ ਵਿੱਸਰ ਗਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਜਲੌਅ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਚਾਰ-ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਖਾਲ੍ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ।
> (ਮਸਲੇ **ਗਲਪ ਦੇ,** ਪੰਨਾ 36)

ਇਸ ਤਰਕ ਵੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ ਲਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਘੱਟ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਤੋਂ ਰਾਹ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਰਕੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਗੁਣ ਪੱਖੋਂ ਨਕਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਉਲਟ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜੀ ਰਾਜ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਈਸਾਈ ਮਿਸਨਰੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਵਾਲੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਰੁਮਾਨੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਿਸਦੀ ਹੈ, ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨਹੀਂ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੇ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਘੋਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਲਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਪਏ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਿਲੇਗੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰਾ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਨੇ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀ ਗਲਪ ਦੁਆਰਾ ਖੜ੍ਹੀ ਕੀਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ – ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ? ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ.ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦੇ ਨਾਵਲ ਬਾਬਾ **ਨੌਧ ਸਿੰਘ** ਦੇ ਨਿਕਟ ਪਾਠਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜੀ ਸਾਮਰਾਜ ਪੱਖੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਨਾਇਕ ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿ ਸਵੈਮਾਨ ਭਰਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤਰਕ

ਦੁਆਰਾ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਜੈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸਰੇਸ਼ਟਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰ ਵਰਗ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਈਸਾਈ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਰਾਮ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਕੁਨਸਾਂ' ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਉਸ ਨੇ ਰਸੂਲ ਨੂੰ ਗਾਲ ਕੱਢ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਤੇਜਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਿਮੀਂਦਾਰ ਰਾਂਝੇ ਨੇ ਵੀ ਇੱਕ ਦੋ ਔਗੁਣ ਈਸਾ ਦੇ ਸੁਣਾ ਦਿੱਤੇ। ਈਸਾਈ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਥਾਣਾ ਚੜ੍ਹਾ ਲਿਆਇਆ ਤੇ ਥਾਣੇਦਾਰ ਨੇ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਹੱਥਕੜੀ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਵੇਲੇ ਬਾਬਾ **ਨੌਧ ਸਿੰਘ** ਵੱਡੇ ਪਾਦਰੀ ਕੋਲੋਂ ਆਪ ਵੀ ਖਿਮਾਂ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਆਫੀ ਮੰਗਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਤਰਕ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸਰੇਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਈਸਾਈ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਦੀ ਵਧੀਕੀ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਖਿਮਾਂ-ਯਾਚਨਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਈਸਾਈ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰ ਵਰਗ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਿਛਲੱਗ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਹੀਣਤਾ ਵਾਲੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੁਗਲੀ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਮਰਾਜ ਪੱਖੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗ਼ਗ਼ਗ਼ਗ਼ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਕੱਚੇ ਮਾਲ ਦੀ ਬਰਾਮਦ ਅਤੇ ਇਗਲੈਂਡ ਵਿਚਲੇ ਕਾਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਮਾਲ ਦੀ ਦਰਾਮਦ ਲਈ ਮੰਡੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਸਰੇਸ਼ਟ **ਕੁਲਾਂ ਦੀ ਚਾਲ ਨਾਵਲ** ਦੇ ਨਿਕਟ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਦੇਸ਼ੀ ਸ਼ਰਮਾਏ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਸੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਉਕਤ ਨੀਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦ ਜੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮੀਰ ਘਰਾਂ ਦੇ ਉੱਤਮ ਵਰਤਾਉ ਵਿੱਚ ਦੇਸੀ-ਬਦੇਸੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸੰਧੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਅੰਤਰ ਕਿਵੇਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ ? ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਆਪਣੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਦਕਾ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਪਏ ਜਮਾਤੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪਕੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਪਣੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਦਕਾ ਇਸ ਮੂਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੂਤਰ ਵੱਲ ਯੋਗ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਿਆ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹਰ ਮਸਲਾ, ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਸਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਮਸਲੇ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਨੂੰ ਘੋਖਣਾ ਅਤਿਅੰਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੱਖ ਹੈ ਮੁਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਘੋਖ ਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਿਆਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆਈ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਇੱਕਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਰਗੜ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਅਤੇ ਸਕ੍ਰਿਆ ਅੰਗ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਕੀਤਾ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸੁਰ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਧਰਮ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾ ਨੂੰ

ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਪਾਰ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਮਾਨਵੀਂ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਪ੍ਰਤਿ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰ ਮਾਇਆ ਉੱਪਰ ਨਾਮ ਦੀ ਬਰਤਰੀ ਦਰਸਾ ਕੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ, ਉਲੰਘ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਕਾਵਿ **ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇਹ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿੱਚ** ਮਾਰਸ਼ਲ ਮੌਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **The Gift** ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> ਮੌਸ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਅਭਿਆਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮੈਲੇਨੇਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਪੌਲੇਨੇਸ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੇਵਲ ਉਪਭੋਗੀ ਕਿਰਤ ਵਟਾਉਂਣ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਸਦਾਚਾਰ ਸੀ। ਇਹ ਵਟਾਂਦਰਾ ਆਪਣੇ ਆਦਰ ਮਾਣ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਣ ਅਤੇ ਜਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣ ਲਈ ਵੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਮੀਰੀ ਵਧਾਉਂਣ ਲਈ ਵੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸੌਗਾਤ ਦਾ ਮੋੜਨਾ ਜਰੂਰੀ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਵਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 10)

ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਹਾਂਵਰੇ ਵਿੱਚ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਫ਼ਟ ਬਣਾ ਲੈਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਉੱਚ ਮਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਾਸਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸਹਿਜ ਭਾਵਨਾ ਸਮੇਤ ਆਪਾ-ਸਮਰਪਣ ਹੈ। ਅਗਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਫ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਭਾਰੂ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਏ ? ਇਸ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸਵਾਸ਼ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿੱਚ ਪਸਰੀਆਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਲੈਣ ਵਾਸਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਾਨਵ-ਧ੍ਰੋਹੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਸਾਰਥਕ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਹੈ। ਐਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਬੇਮੁਹਾਰ ਵੇਗ, ਹਉਮੈਂ ਤੇ ਜੁਲਮ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਆਤਮ ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾਉਂਣਾ ਹੈ, ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਬੇਮੁਹਾਰ ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸ਼ੋਰ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਸ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਮਸਤਕ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਬਾਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਫ਼ਟ ਬਣਾਉਂਣ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ 'ਖਾਲਸੇ ਦਾ ਰਾਜ' ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਖਾਸੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਮਾਨਵੀਂ ਮੁੱਲਾਂ ਖਾਤਰ ਲੜ ਰਹੇ ਬਹਾਦਰ ਯੋਧਿਆਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਜੰਗਨਾਮੇ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਕੱਟੜਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ

ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਹਨ। ਇਸ ਜਟਿਲ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਫ਼ਟ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਮੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ, ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਤੇ ਸੀਮਤ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬੰਦ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ। ਇਹੀ ਬੰਦ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਹਿੱਸੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਪਾਰ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਧੁਨੀਆਂ ਮੱਧਮ ਪੈ ਜਾਂਦੀਆ ਹਨ। ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਕਰਕੇ ਉੱਚ ਮਾਨਵੀ ਗਿਫ਼ਟ ਰੂਪ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਸੰਪਰਦਾਇਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲਾ ਹੈ ਪਰ ਵੱਖਰਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਮੁੱਖ ਟੇਕ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਦਰਸਾਉਂਣ ਉੱਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਜਿੱਤ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਨਾਇਕ ਜਿੰਨੀ ਸਰਲ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਲਈ ਜਰੂਰੀ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਕਾਰਣ ਵੀ 1947 ਦੀ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਅਤੇ 1980 ਨੇੜਲੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਵਰਗੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕੂਟ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ-ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਯਥਾਯੋਗ ਬਲ ਮਿਲਿਆ। ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀ ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਿੱਚ 1980 ਨੇੜਲੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ 1947 ਦੀ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਸਾਰ ਇਕਹਿਰੇ ਨਹੀਂ, ਦੂਹਰੇ-ਤੀਹਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਭਵਿੱਖ ਉੱਪਰ ਵੀ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਏ ਹਨ।

ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਯੋਗ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਆਸਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੌੜੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਖਾਤਰ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੀਆਂ ਕੰਡਿਆਲੀਆਂ ਤਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸਾਇਆ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਅੱਜ ਤੱਕ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕੇ। ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਜਮਾਨੇ ਦਾ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰੀਕਰਣ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ, ਦਲਿਤਤਾ, ਨਾਰੀਵਾਦ, ਖੇਤਰਵਾਦ ਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੀ ਅਨੇਕ ਹੋਰ ਉਸਾਰ ਆਧਾਰਿਤ (ਆਧਾਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ) ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੂਲ ਦੇ ਕੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਸਾਰ ਦੀ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਾਕਤ ਬਣਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਂਦਿਆਂ ‘ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਖਤਮ ਹੋਣਾ’ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਵੀ ਤੇ

ਯਥਾਰਥਕ ਵੀ ਮੰਨਿਆਂ/ਮਨਵਾਇਆ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਸਿਆਸਤ ਏਨੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਤਿ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਇਲਾਕੇ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ 'ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ' ਦੀ ਮਿੱਥ ਤੇ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ 'ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤਰਕ' ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਪੜਾਅ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇਮਸਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਇੱਕ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੱਤਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਭਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਅਪਵਾਦ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਇਹ ਕਿ ਨਵਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੁਕਾਵਟ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਦੀ ਜਟਿਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਤੋਂ, ਨਿਸਚੇ ਹੀ, ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਦੋਨੋਂ ਆਲੋਚਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਊਣਤਾਈਆਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਬੋਧ-ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਦੋਨੋਂ ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰਚਨਾ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣ ਜਾਂ ਦੋਸ਼ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਣਗੌਲਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਦੋਨੋਂ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਰਚਨਾ, ਰਚਨਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਇੱਕ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਾਂਗ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਉਭਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਣਗੇ। ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਮਝ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਪਣੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਮਝ ਸੰਬੰਧੀ ਉਚੇਚੀ ਚਰਚਾ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਔਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਜਾਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਭਾਗੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਮਿੱਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ ਆਦਿ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਦੋਨਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬਹੁਚਰਚਿਤ ਨਾਵਲ ***ਪਰਸਾ*** ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਪਰਸੇ ਨੂੰ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਾਤਰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਨੂੰ ਪਰਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸੰਭਾਵੀ

ਨਾਇਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਜਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਆਪਣੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਰਣ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਾਰਥਕ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਕਰਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ***ਪਰਸਾ*** ਨਾਵਲ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਕਿ ਡਾ.ਟੀ ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਉਨੇ ਗਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਜਿੰਨੇ ਗਹਿਰੇ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਇੱਕੋ ਪੁਸਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤਿਆਂ ਇਹ ਅੰਤਰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਪਛਾਣ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਕਰਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਉਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ 'ਔਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ: ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦਾ ਨਾਵਲ ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗੁਲਾਮੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਵਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲੇਖਿਕਾ ਦੀ ਬੁਰਜ਼ੁਵਾ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਰਜ਼ੁਵਾ ਰਚਨਾ -ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਹੈ। ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਔਰਤ ਨੂੰ 'ਅਣਹੋਈ', 'ਨਿਕੰਮੀ' ਜਿਹੀ ਚੀਜ ਬਣਾ ਧਰਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਤਰਾਜ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਹਤਮੰਦ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸਤਰੀ ਅਸਲੋਂ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਅਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਵਰਗੀਆਂ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅਨਿਆਂ ਜਾਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵਿਰੁੱਧ ਬੋਲਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਤਰਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ***ਐਰ ਵੈਰ ਮਿਲਦਿਆਂ*** ਵਿੱਚ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਹਟਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਜੋਅ ਲੈਣਾ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਜਿੱਥੇ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਖੰਡਨਮਈ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਕਚਿਆਈ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਗਲਪ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੋਵੇਂ ਆਲੋਚਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਲਪ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਜਦਕਿ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲੇ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦੋਨੋਂ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਤਕਨੀਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣਤਾ ਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਈ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਦਲ ਵੀ ਬਣੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ

ਤਕਨੀਕ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਬਾਧਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਾ ਕਰਣ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਉਤਨੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਘੋਖ ਸਕਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਅਤੇ ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਗਰ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੀ ਕਾਮ-ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੇ ਚਿਤੇਰੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਸੰਕਟ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਨਿਰਬੰਧਵਾਦੀ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੇ ਤਨਾਉ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸ ਮਾਨਸਿਕ ਚੰਚਲਤਾ ਵਿੱਚੋਂ, ਜਿਹੜੀ ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਖੀਣਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। 1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਗਲਪ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਕਾਮਭਾਵ ਦੇ ਉਲਾਰ ਚਿਤਰ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੀ ਅਲਾਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧਵਾਦੀ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਸੀਲਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਤਰ ਇਸ ਅਰਥ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਕਾਮ-ਖੁੱਲ੍ਹ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਚਿਤਰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹਨ। ਤਕਨੀਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣਤਾ ਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਈ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਦਲ ਵੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਬਾਧਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕੇਵਲ ਤਕਨੀਕ ਉੱਪਰ ਉਚੇਚਾ ਬਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਸੇਠੀ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਧੀਨ ਕੁਝ ਉਚੇਚੇ ਤਕਨੀਕ ਤਜਰਬਿਆਂ ਰਾਹੀ ਸਾਡੀ ਨਾਵਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਤਕਨੀਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਤਸਨੀਮ ਤੇ ਸੇਠੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜਿਤ ਮਾਨਸਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਰੰਗਤ ਦੇ ਪੇਤਲੇਪਨ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
> ***ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ***, ਪੰਨਾ 212

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਸਾਡੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਰੰਗ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਖੁੰਝਦੇ ਸਨ। ਤਸਨੀਮ ਤੇ ਸੇਠੀ ਵਰਗੇ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਘਟਨਾ ਤਕਨੀਕੀ

ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਕਾਰਨ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਆਚਾਰਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਦੀ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਲਝਣਾਂ ਨੂੰ ਤਕਨੀਕੀ ਸੌਂਦਰਯ ਰਾਹੀਂ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਉਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਨੂੰ ਵਾਧੂ ਚੋਚਲਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸ. ਸੋਜ ਦੇ ਨਾਵਲ ***ਮਕਾਨ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਜਿਹਾ*** ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚੋਂ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਦਾ ਹੈ :

> ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਚੋਚਲਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਨਿਕ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤਾਬੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਫ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਦਾ ਸੰਦ ਵੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਬੇਧਿਆਨੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਈਆਂ ਨਿਗੂਣੀਆਂ ਲੱਗਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਿਸਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਰੂਪਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਤਿੱਖੀ ਦਰਿਆਫ਼ਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਲਪ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਦੁਵੱਲੇ ਅਸਰ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਕਾਨ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਜਿਹਾ ਇਸ ਸਮਝ ਨੂੰ ਤਿੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਰਲੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੈ।
>
> ***ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ***, ਪੰਨਾ137

ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੂਟਭਾਵੀ ਸਦ ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਦ ਭਾਵੀ-ਸਦ-ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਕਾਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਣ ਲਈ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਨਾਉਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੈਂਤੜਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਰੁਣਾਮਈ ਹਾਲਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਮੁਹਾਜ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾ ਸਕੇਗਾ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਲਈ ਉਹ ਦਿਨ ਬੜਾ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਭਰਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦਿਨ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਖਾਲੀ ਵਿਧੀਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗਲਪ-ਬੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਾ ਸਕਣਗੇ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਗਲਪ-ਬਿੰਬਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਟੱਪ ਕੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਕ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਅਜਿਹਾ ਗਲਪ-ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਸਾਡੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਰਪ-ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮ੍ਰਿਗ-ਛਾਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਜ ਸਕਦਾ ਹੈ।

(ਸ)

ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਡਾ ਰਾਹੀਂ ਨੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਕੁਰੇਦਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਮਸਲਾ ਵੀ ਆਪਣੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ***ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ*** ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਰਚਨਾ

ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਦਿੱਖ ਪੁਰਾਤਤਵ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਘੋਖ ਅਤੇ ***ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ*** ਵਿੱਚ ਇਹ ਘੋਖ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਸਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਫੈਲ ਗਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ। 'ਦੁਖਾਂਤ ਮਾਨਵਵਾਦ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਤਵ ਦੀ ਖੋਜ ਵੱਲ ਮੁੜ ਜਾਣਾ ਵੀ ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਅਖੀਰ, ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਥਿਰ ਬੱਜਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਬਣ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੀਮਾ ਵੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ (2006) ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਬਜਾਇ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ 'ਸੰਵਾਦਭਵ' ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਦੇ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਕਠੋਰ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਅਤਿ-ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਜਦ ਬਹੁਰਾਸ਼ਟਰੀ ਆਰਥਿਕ ਨਿਗਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਪੱਖਪਾਤੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਜੱਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵ-ਦਮਨਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਣ ਵਾਲੀ 'ਬੁਨਿਆਦੀ' ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਜਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਾ ਭਰਮ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਐਸੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਣ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਲੇ ਹਾਲਾਤ ਤੇ ਸੋਚ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਰੇਦਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਲਈ ਧੁਰ-ਡੂੰਘ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੀ ਅੰਤਰ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨਾ ਅਤਿਅੰਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਅੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਹੀ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਓਪਰੀ ਤੇ ਪੁਰਾਣੀ ਵਸਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਲਈ ਵੀ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਵਾਂਗ 'ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਲਾ ਹੈ'। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਤੇ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲੋਂ ਘੌਲ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਹੀ ਸਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਸਹੀ ਹੋਵੇ। ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਖਤ ਨੇ ਇਹ ਸਾਂਝੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਹੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਵਾਸਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੁਢਲੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਜ ਨਾਵਲ: ਇੱਕ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਪੰਜਾਬੀ

ਨਾਵਲ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਸਲੇ ਵੱਲ ਓਨਾ ਗੰਭੀਰ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੀਆਂ ਕੁਝ ਪੁਸਤਕਾਂ ਆਉ ਨਾਵਲ ਪੜੀਏ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ, ਗਲਪਕਾਰ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਉਸ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਉਸਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰਵੀਂ ਸਾਰਥਕ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜਾਇਜ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ ਵਿਨੋਦ ਤੇ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ, ਵਿਕਸਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਗਲਪ-ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਤੇ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਨੋਂ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਥਾਪਤ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਗਲਪ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਿੱਗਰ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਨਾਂ ਦੀ ਨਾਵਲ ਸਮੀਖਿਆ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਪਰਵਰਤੀ ਨਾਵਲੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿਰਜਨਾ, ਡਾ. ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਰਜ਼ਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਦੋਨੋ ਆਲੋਚਕ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਵਾਧਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਰਵਰਤੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੱਕੇ-ਪੈਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੇ ਮਿਆਰੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਇਸ ਸਾਰਥਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੋਸਟ ਗਰੈਜੂਏਟ ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ,
ਸੈਕਟਰ-11, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
094632-19994(ਮੋ)

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਲ

ਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨ (ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ) ਕਾਲ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਭੌਤਿਕੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਕਾਰਨ ਜਿੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਹਿਸਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਉਥੇ ਹੋਰਨਾਂ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਲਿਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਵੇਂ-ਪੁਰਾਣੇ ਸਵਾਲ ਉਠ ਖੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਸਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਾ ਆਦਿ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹਲਚਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਜਿੱਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮੁੜ ਬਹਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਲਗਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ, ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰ/ਵਿਗਿਆਨ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਯਤਨ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਲਗਦੇ ਹਨ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਤੱਕ ਫਿਊਰਬਾਖ-ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਲਈ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ, ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ: ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਮੂਲ ਸਵਾਲਾਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣ-ਪਰਖਣ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ। ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਅਹਿਮ ਨਵੇਂ ਖੁਲਾਸਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਿਗਿਆਨ ਉਚਾਰਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਰਣ-ਖੇਤਰ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਤਤਕਾਲੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ (ਵਰਤਮਾਨ) ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਕੂਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਯਤਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਬਰੂਹਾਂ 'ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦ (Positivism) ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਕਲਾ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਮੂਲੋਂ ਹੀ, ਗੈਰ-ਸਮਾਜਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਇ ਅਨੁਸਾਰ, ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਰਸਾਇਣਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਗੈਰ-ਸਮਾਜਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ : ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ (item) ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮੰਗ ਤੇ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵਸਤੂ (commodity) ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੁੱਲ-ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਸੰਚਾਰ (circulation) ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੰਨ ਲਓ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਰਸਾਇਣਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਪਾਵਾਂਗੇ; ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਦੀ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਹੈ: ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜਕ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਲਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮਾਜਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮਾਂ (ਚੌਗਿਰਦੇ) ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਕਲਾ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੱਤ (ਸਾਰਤੱਤ) ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਵਾਂਗੇ; ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਰਸਾਇਣਕ ਫਾਰਮੂਲਾ ਵਸਤੂ-ਸੰਚਾਰ (commodity circulation) ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਜਿਹਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਮਾਜਕ (ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ) ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇ।

ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣਕ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਵੀ; ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਇਸ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਰਸਾਇਣਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤਿਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਅੰਤਰੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੇ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਣ : ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਅਸੰਭਵ ਜਾਂ ਅਣਉਚਿਤ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੋ ਗਲਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ ਅਤਿ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ-ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਲਹਿਦਾ (isolated) ਤੱਤਾਂ ’ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਸਮੁੱਚ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਤੰਗ ਜਿਹਾ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਧਿਆਨ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ

ਕਿਰਤ ’ਤੇ (ਵਿੱਚ) ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਭਾਵ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਵਰਗ ’ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪਹਿਲਾਂ ਰੂਪਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਲੀਹਾਂ ’ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਢੰਗਾਂ ਅਤੇ ਸਕੂਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜਾਂ ਫਿਰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਲਈ, ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਕ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਗਤ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਨਾਕਾਮ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਵਾਦੀ ਵਿਧੀ, ਰੀਡਰ ਰਿਸੈਪਸ਼ਨ ਵਿਧੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਤੇ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ (ਸਾਹਿਤਕਾਰ/ ਪਾਠਕ ਦੀ) ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ; ਉਹ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਭਾਗ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਸ ਭਾਗ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮੁੱਚ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਮੁੱਚ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਮੰਨ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ “ਕਲਾਤਮਕ” ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਵਿਚ ਦਰਅਸਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਕਲਾਕਿਰਤ (ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੱਤਾਂ) ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ; ਇਹ, ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਚਾਰ ਵੀ ਬਾਕੀ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਢਲੇ ਆਰਥਕ-ਆਧਾਰਾਂ ’ਤੇ ਉਸਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕਿ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਲਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ, ਇਸਦਾ ਸੁਭਾਅ-ਸਰੂਪ ਤੇ ਇਸਦੇ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਸਿਰਫ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ (material) ਅਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ (devices) ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣਕਰਤਾ (perceiver) ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ‘ਰੂਪਮਾਨਤਾ’ (projection) ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਲਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਹੀ ਗਲਤ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੂਪਵਾਦ ਰੂਪ (form) ਨੂੰ ਬੜੇ ਸੌੜੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਕੇਵਲ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਲਾਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਰੂਪ ਪੱਖ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਣਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਰਸਾਇਣਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮਰਜੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਲਈਏ, ਅਸੀਂ ਓਨਾ ਚਿਰ ਉਸਦਾ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ

ਸਮਝ ਪਾਵਾਂਗੇ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਦੀਖਿਆ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀਆਂ ਗੁਣ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ (properties) ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਭਵ ਸੰਯੋਜਨ (combinations) ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮਰਜੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਲਈਏ ਅਸੀਂ ਓਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਪਾਵਾਂਗੇ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਅਸੀਂ ਕਿਰਤ ਬਾਹਰਲੇ (ਸਮਾਜਕ) ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਕੇਵਲ ਰੂਪਵਾਦ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਲਈ ਵੀ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ (monistic) ਅਤੇ ਇਕਾਤਮਕ (unitary) ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਿਹਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਖਾਸ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਰਥ, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀਆਂ ਖਾਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮੱਗਰਤਾਵਾਦੀ (holistic) ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਖਾਈ ਜਿਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਨਿਰੀਖਣ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ (properties) ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੂਸਰੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੱਟੀ ਹੋਈ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਵਾਦੀਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਠਾਉਣ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਠੀਕ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਧਾਰਭੂਤ ਗਲਤੀ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ “ਕਾਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ” ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ (ਅਣਕਾਵਿਕ) ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਾਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮਾਤਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨੂੰ “ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ” ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖਾਸਕਰ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪਵਾਦੀਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ’ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ’ਚ ਰੁਚਿਤ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਨਿਵਾਰਣ ਕਾਵਿਕ ਬਨਾਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਿਚ ਹੈ।

ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਸਿਸਟਮ) ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ “ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ” ਭਾਵ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ (autonomous) ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਵਜੋਂ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਇਸ “ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ” ਦਾ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਮੈਂਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਦੂਜੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਤ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਭਾਅ (ਢੰਗ) ਅਨੁਸਾਰ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪਰਿਵਰਤਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੋਰ ਦੂਜੀਆਂ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਪਰਿਵਰਤਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਾਹਿਤ ਇਹਨਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ (forms) ਸਿਰਜਦਾ, ਨਵੇਂ ਚਿਹਨ ਘੜਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਚਿਹਨ-ਰੂਪ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜਕ-ਯਥਾਰਥਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੇ ਕਾਰਜਾਤਮਕ ਤੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ

ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ, ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚਾਲਕ ਮੁੱਲ ਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਬਾਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ (ਵਿਧਾਵਾਂ) ਵਿਚ ਉਚਾਰ (utterance) ਸ਼ਾਬਦਿਕ (verbal) ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਚਾਰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਗਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਪਰਿਪੂਰਨਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ (ਚਿਹਨਤ) ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਕ-ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਾਹਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਚਾਰ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਰਥ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ (ਅਰਥ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ) ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਹੋਣਾ (ਬਣਾਉਣਾ) ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ 'ਹੱਲ' ਲਈ ਇਸਦਾ ਕਿਧਰੇ ਹੋਰ ਸਥਾਨਾਂਤਰਣ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰਭੂਤ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੱਤ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਯੂਨਿਟ (ਧੁਨੀਮ, ਰੂਪੀਮ) ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਭਾਸ਼ਕ ਉਚਾਰ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਯੂਨਿਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਰੂਪਵਾਦ ਲਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਮਗਰੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਇਸ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਵਾਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਭਲੀਭਾਂਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ (verbal discourse) ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਹੜੀ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੇਪਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਾਹਿਤਕ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ; ਇਹ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੀਆਂ ਉਚਾਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਾਖ਼ਿਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਕ-ਉਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਸੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਗ਼ੈਰ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ/ਪਰਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ (extra-verbal) ਪ੍ਰਯੋਜਨਮੂਲਕ (pragmatic) ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਚਾਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਬਦਿਕ (ਭਾਸ਼ਕ) ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਉਚਾਰ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਬੰਧਤ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਲਈ ਇਕ ਅਤਿ ਸਰਲ ਉਦਾਹਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ : ਇਕ ਕਮਰੇ

ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀ ਬੈਠੇ ਹੋਏ ਹਨ; ਦੋਵੇਂ ਚੁੱਪ ਹਨ, ਤਦ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਬੋਲਿਆ, "ਲਓ"! ਦੂਜਾ ਅੱਗੋਂ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ, ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸਮਝੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਅਨੋਖਾ ਇਕ-ਸ਼ਬਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨ, ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੋਖੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਚਾਹੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ‹‹ਲਓ›› ਦੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ, ਰੂਪਗਤ ਅਤੇ ਅਰਥਗਤ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਲਈਏ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਭੋਰਾ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਵਧ ਪਾਵਾਂਗੇ। ਚਲੋ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਸੁਰ (intonation) ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਵੀ ਪਤਾ ਹੈ : ਰੋਹ (indignation) ਅਤੇ ਆਰੋਪਣ (reproach) ਦੀ ਮਿਲਵੀਂ (ਮਿਸ਼ਰਤ) ਸੁਰ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਾਸਰਸ (humor) ਦੇ ਹਲਕੇ ਜਿਹੇ ਰਲਾਅ ਕਾਰਨ ਥੋੜੀ ਨਰਮ ਪੈ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸੁਰ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸ਼ਬਦ ‹‹ਲਓ›› ਦੇ ਅਰਥਗਤ ਖਲਾਅ ਨੂੰ ਤਾਂ ਭਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣ ਇਕ-ਸ਼ਬਦੀ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਰੜਕ ਰਹੀ ਹੈ; ਜਿਸਦੇ ਗਿਆਨ ਬਿਨਾਂ ਉਚਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ? ਦਰਅਸਲ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਸ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਕਮੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ‹‹ਲਓ›› ਨੂੰ ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਅਰਥ ਪੂਰਨ ਉਚਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਚਾਰ ਦਾ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ (ਮੇਲ) ਤੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ: (1) ਵਾਰਤਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਚੌਗਿਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣ 'ਚ ਕਮਰਾ, (2) ਵਾਰਤਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਂਝਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸਮਝ; ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣ 'ਚ ਵੈਸਾਖ ਦਾ ਮਹੀਨਾ, ਅਤੇ (3) ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ: ਜਿਵੇਂ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ ਵੈਸਾਖ ਵਿਚ ਪੈ ਰਹੇ ਮੀਂਹ ਦੀ ਅਣਉਪਯੁਕਤਤਾ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜਾਪਣ।

ਜਦੋਂ ਵਾਰਤਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਰਤਾਕਾਰ (ਪ੍ਰਤਿਭਾਗੀ) ਖਿੜਕੀ ਵੱਲ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਹਰ ਮੀਂਹ ਪੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੈਸਾਖ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਪੈਣ ਵਾਲਾ ਮੀਂਹ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਅਚੰਭਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭੈਅਭੀਤ ਵੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ "ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖੇ" (ਖਿੜਕੀ ਵਿਚ ਦੀ ਮੀਂਹ ਦਾ ਦਿਸਣਾ) "ਸਾਂਝੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਗਿਆਨ" (ਸਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ : ਵੈਸਾਖ ਦਾ ਮਹੀਨਾ) ਅਤੇ "ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਮੁਲਾਂਕਿਤ" ਤਿੰਨ ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਤੱਤ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਕ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ : ਮੀਂਹ ਦਾ ਖਿੜਕੀ/ਕਮਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ; ਮਹੀਨੇ ਜਾਂ ਤਾਰੀਖ਼ ਦਾ ਕੈਲੰਡਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ; ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਬੁਲਾਰੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਗੈਰ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ (ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ) ਉਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਮਕਾਨਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਾਹਰੋਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਚਾਰ ਦੇ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮਨੌਤੀ (assumed)ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਬੰਧਤ ਉਦਾਹਰਨ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸ਼ਬਦ ‹‹ਲਓ›› ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਮਨੌਤੀ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਇਕ ਅਰਥਗਤ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਦੋ ਭਾਗਾਂ (ਤੱਤਾਂ) ਦਾ ਮੇਲ-ਜੋੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: (1) ਉਚਾਰ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ (2) ਉਸ ਉਚਾਰ ਦਾ

ਮਨੌਤੀ (assumed) ਭਾਗ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨੌਤੀ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਭਾਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਨੌਤ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚਲਦੇ ਹਨ; ਜੋ ਕੇਵਲ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਆਦਿ ਅਰਥਾਤ ਮੇਰੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਕਸਰ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤੁੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੌਤੀ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀਗਤਭਾਵ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਮੂਲ ਧੁਨ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਸੰਯੋਗੀ ਸੁਰ (overtone) ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਨਿਗਮਨ ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਨਿਆਇਵਾਕ (enthymeme) ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਿਛਲੀ (ਪਹਿਲੀ) ਉਕਤੀ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਪਰੰਤੂ ਅਗਲੇ ਕਥਨ ਜਾਂ ਨਤੀਜੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪਾਸਵਰਡ (ਕੋਡ) ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸ ਸਮਾਜਕ ਖਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲੋਂ ਕੱਟੇ ਜਾਣ ’ਤੇ ਅਨਰਥਕ ਜਿਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤਿ ਸੰਕੀਰਣ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਚੌਗਿਰਦਾ, ਜਿਸ ’ਤੇ ਉਚਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਪੇਸ ਦੋਵਾਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ (ਪੱਧਰਾਂ) ਵੱਲ ਨੂੰ ਫੈਲ ਸਕਣਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੌਤੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਪਰਿਵਾਰ, ਗੋਤ, ਰਾਸ਼ਟਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਯੁੱਗਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਗਰੁੱਪ ਅਤੇ ਉਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਬਾਹਰੀ ਚੌਗਿਰਦਾ ਜਿੰਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਨੌਤੀ ਤੱਤ ਓਨੇ ਹੀ ਵੱਧ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਹਨਾਂ ਮਨੌਤੀ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਬੜਾ ਰੌਚਕ ਤੱਥ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਚਰਤ-ਸੰਚਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਹ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਘੜਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਸ ਸਮਾਜਕ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਖ਼ੂਨ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹੋਣ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਰਾਬਤਾ (correspond) ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਸ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਮਾਤਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਹੜੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸੰਗਠਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਉਸ ਉਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਜਦੋਂ ਰੂਪਕ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਸ਼ਿਫਟ (ਤਬਦੀਲ) ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ ਬਗੈਰ, ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਰਅਸਲ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ (intonation) ਵਿੱਚ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚਕਾਰ ਲਿੰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ‹‹ਲਓ›› ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅਰਥਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖਾਲੀ ਭਾਂਡੇ ਵਾਂਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ (content) ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਤੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਉਚਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦੋਂ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜਕ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਮਨੌਤੀ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ (assumed value judements) ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਉਚਾਰ ਜਦੋਂ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਬੋਲਿਆ/ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾਗੀਆਂ ("ਸਹਿ-ਭਾਗੀਆਂ") ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: (1) ਵਕਤਾ (2) ਸਰੋਤਾ/ਪਾਠਕ ਅਤੇ (3) ਵਿਸ਼ਾ ("ਹੀਰੋ")।

ਹੁਣ ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਵਾਂਗ ਨਾ ਤਾਂ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਕਾਵਿ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਚਾਰ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਭਾਗ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਦਰਸਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਜੋ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਯੋਜਨਮੂਲਕ-ਹਵਾਲਾਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ "ਅਣਕਹਿਆ" ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ (ਉਚਾਰ) ਜਾਂ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਅਜਿਹਾ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਅਰਥਗਤ ਖਲਾਅ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਵਕਤਾ (ਲੇਖਕ), ਸਰੋਤਾ (ਪਾਠਕ) ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ("ਹੀਰੋ") ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ: ਬਿਨਾਂ ਸਾਂਝੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਾਂਝੇ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੋਂ।* ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਉਚਾਰ ਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਣ-ਉਚਰਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਖੁੱਭਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ (event) ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕੇਵਲ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਕ ਤੱਤਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਕਤੇ ਜਾਂ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਆਤਮਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਗੀ (isolation) ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਰੂਪਵਾਦੀ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਵਾਦੀ ਵਿਧੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਠੋਸ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ (ਸਾਰ ਤੱਤ) ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਸਥਾਨ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਉਸ ਕਿਰਤ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਹੱਦਾਂ (ਭਾਸ਼ਕ ਤੱਤਾਂ) ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ

** ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰੋਮਨ ਜੈਕੋਬਸਨ ਦਾ ਸੀ।*

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ/ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ : ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸਥਾਨ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੇ ਧੁਨੀਮਾਂ ਤੇ ਰੁਪੀਮਾਂ ਨੂੰ ਸਤਹ 'ਤੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਯਾਤਰਾ ਰੁਪੀਮਾਂ-ਧੁਨੀਮਾਂ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਤੱਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਚਾਰਨ, ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਅਰਥਗਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵੱਲ ਨਾ ਜਾ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਕ ਰੂਪਾਂ (ਰੁਪੀਮਾਂ, ਧੁਨੀਮਾਂ) ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਫਸੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਉਪਯੋਗੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਜਿੱਥੇ ਸੌਸਿਊਰ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿਰਫ ਅਰਥ ਅਤੇ ਧੁਨੀ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਪਹੁਦਰਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਲਈ ਚਿਹਨ (ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕਾਰਜ ਅਰਥਾਤ ਭਾਸ਼ਾ-ਬੋਲਾਂ (ਉਚਾਰ) ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਪੈਟਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਰਥਾਤ ਲਾਂਗ (langue) ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜ ਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਖਾਈ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ, ਦਰਅਸਲ, ਕਿਸੇ ਅਮੂਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਏਕਾਲਾਪੀ ਉਚਾਰ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਬੁਲਾਰੇ ਦੇ ਕੇਵਲ ਮਨੋ-ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ("event") ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸੌਸਿਊਰ ਇਕਾਲਕ ਨੂੰ ਦੁਕਾਲਕ ਤੋਂ ਅਤੇ "ਪ੍ਰਬੰਧ" ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੋਇਆ "ਸਿਨਕਰੋਨੀ" ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੁਦ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜੈਕੋਬਸਨ, ਤਾਈਨਯਾਨੋਵ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਫ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਇਕਾਲਕਤਾ ("pure sychrony") ਕੇਵਲ ਇਕ ਭਰਮ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਇਕਾਲਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਇਕ ਅਤੀਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਇਸਦੇ ਨਾ ਵਿਛੋੜੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੱਤ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ (evolution) ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਹਰੇਕ ਕਾਲਚਰਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੌਸਿਊਰੀਅਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਵਿਧੀ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਮਾਤਰ ਹੈ; ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਬਿਰਤੀ (ਸ਼ਕਤੀ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ 'ਤਾਰਕਿਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਗੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਸਮਰੂਪੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਉਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਅਪਹੁਦਰੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਸਤੂ ਚਿਹਨਗਤ ਮੁੱਲ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਚਿਹਨਗਤ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਨਮੁਖਤਾ (orientation) ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਿਹਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਦਰਅਸਲ,

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿਹਨ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ (ਚਿਹਨ) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੰਕੀਰਨ ਘਟਾਉਵਾਦੀ 'ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਗਲਤ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਏਜੰਸੀ ਦੇ ਤੁੱਲ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਖੌਤੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਧੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਕੱਚੜ ਜਿਹੀ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਕਿਸੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਉਚਾਰ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਯੋਜਨ/ ਸੰਗਠਨ (composition) ਦੇ ਸਮਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਮਨੌਤੀ ਅਤੇ ਅਣ-ਸੰਚਾਰਤ ਗੁਣ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਠੀਕ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਮਨੌਤੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਕੋਡ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲੇਖਕ (ਵਕਤੇ) ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦਾਂ (ਬੋਲ) ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪਾਠਕ (ਸਰੋਤੇ) ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਖਰਕਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਸ਼ਬਦ-ਕੋਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸ਼ਬਦ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਨਾਲ ਲਿਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਚਾਰ ਦੀ ਵਸਤੂ (object) ਅਰਥਾਤ "ਹੀਰੋ" ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਾਫ ਕਰ ਦੇਣਾ ਅਤਿ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ "ਲੇਖਕ", "ਪਾਠਕ" ਅਤੇ "ਹੀਰੋ" ਤੋਂ ਭਾਵ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਪਾਠਕ-ਵਰਗ ਅਤੇ ਵਸਤੂਮੂਲਕ-ਹਵਾਲਾਗਤ ਪਾਠ (reference) ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਜਰੂਰੀ ਅੰਤਰੰਗ ਸੰਗਠਨਕਾਰੀ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਸਹਿਭਾਗੀ, ਦੂਜੇ ਦੋ ਸਹਿਭਾਗੀਆਂ ਨਾਲ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ (active) ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ (ਭਾਰੂ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ "ਹੀਰੋ" ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਲੇਖਕੀ (authorial) ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਇਕ ਪਾਠਕ (ਸਰੋਤੇ) ਦੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਵਕਤਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀ-ਉੱਤਰ ਦੇ ਮਨੌਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ "ਹੀਰੋ" ਅਤੇ/ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੇਖਕ, ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਹੀਰੋ (ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ) ਦੀ ਸੰਚਾਰਾਤਮਕ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਯੋਜਨ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਇਹ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਵਿਭਿੰਨ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਜਟਿਲ ਨੈਟਵਰਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮੁੱਚ 'ਚ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਥੇ ਵਕਤਾ ਦੀ ਉਨਮੁਖਤਾ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: (1) ਸਰੋਤੇ ਵੱਲ ਨੂੰ, (2) ਉਚਾਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਯਾਨੀ ਕਿ "ਹੀਰੋ" ਵੱਲ ਨੂੰ। ਇਹ ਯਾਤਰਾ (ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ) ਦਰਅਸਲ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਲਾਤਮਕ ਉਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁੱਖ ਤੱਤ

ਹਨ: (1) ਉਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਜਾਂ "ਹੀਰੋ" ਦਾ ਦਰਜਾਬੰਦਕ (hierarchical) ਮੁੱਲ, (2) ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ/ਹੀਰੋ ਦੀ ਵਕਤੇ (ਲੇਖਕ) ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਡਿਗਰੀ (ਦਰਜਾ) ਅਤੇ (3) ਸਰੋਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲੇਖਕ ਨਾਲ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਹੀਰੋ" ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ।

ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ-ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਤ ਅਧੀਨ ਦਰਸਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਏਜੰਟ ਅਰਥਾਤ ਹੀਰੋ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਪਦ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਪਦ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਉਚਾਰ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਸੁਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ (heirarchy) ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ 'ਤੇ ਉਸਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਨੀਵਾਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਜਾਂ "ਹੀਰੋ" ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਦਰਜਾਬੰਦਕ ਵਜ਼ਨ ਆਧਾਰਭੂਤ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਉਸ ਅਣ-ਸੰਚਾਰਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਖੁਦ ਸ਼ਿਰਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਉਚਾਰ ਵਾਲੀ ਉਦਾਹਰਨ ਵਿਚ "ਸੁਰਾਤਮਕ ਰੂਪਕ" ਉਚਾਰ ਦੇ ਚਿਹਨਤ ਭਾਗ ਨਾਲ ਜੈਵਿਕ (organic) ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਲੇਖਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਰੁਚੀ (ਵਤੀਰੇ) ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਿਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਫੈਸਲਿਆਂ ਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੋਂ ਹੈ; ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਸ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਸਮਗਰੀ ਵਾਚੀ ਅਤੇ ਪਰ੍ਹੇਬੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਕ "ਲੇਖਕ" ਤੇ "ਹੀਰੋ" ਦੇ ਅੰਤਰਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨੇੜਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦਰਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲਈ ਲਗਭਗ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਸਾਧਨ ਹਨ : ਉੱਤਮ ਪੁਰਖ, ਮੱਧਮ ਪੁਰਖ, ਅਨਯ-ਪੁਰਖ ਪੜਨਾਂਵ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਭਿੰਨ ਵਾਕ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ। ਇਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦਾ ਰੂਪ ਬਾਕੀ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਤੱਤ ਕਾਰਨ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ "ਹੀਰੋ" ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪ, ਸੰਬੋਧਨੀ ਰੂਪ, ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪ (ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਜੀਵਨੀ) ਆਦਿ ਲੇਖਕ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਮੀਪਤਾ (proximity) ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਤੱਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰੋਤਾ (ਪਾਠਕ) ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤੇ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ/ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੋਤਾ ਵੀ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੋ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਯਾਤਰਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਦੀ ਲੇਖਕ ਨਾਲ ਸਮੀਪਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਦੇ "ਹੀਰੋ" ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਦਾ ਸਮਰੂਪ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਗਲਤ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਕਾਰਜਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਉਦਾਹਰਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਜਾਂ ਅਸਹਿਮਤੀ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ

ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਉਨਮੁਖਤਾ (double orientation) ਕਾਰਨ ਕਦੇ ਪਾਠਕ ਉਚਾਰ ਦੇ "ਹੀਰੋ" ਵੱਲ ਨੂੰ ਭਾਵ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਅਤੇ ਕਦੇ ਲੇਖਕ ਵੱਲ ਨੂੰ ਝੁਕਾਅ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਦਾ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ polemic ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ "ਹੀਰੋ" ਤੇ "ਪਾਠਕ" ਨੂੰ ਸਮਾਯੋਜਿਤ (align) ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਉਦਾਹਰਨ ਇਕਬਾਲੀਆ (confession) ਤੇ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗੀਤ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸਦੀ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ (inner speech) ਸ਼ੈਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਆਤਮਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਉਤਪਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਬੋਲ ਕਾਰਜ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਚਿਹਨਾਂ ਤੇ ਸੁਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਮੁਲਾਂਕਣ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨ ਕਾਰਜ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਾਰਜ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਾਡੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਕੋਡ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਤ ਕਰਨ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਚੇਤਨਾ ਸਰਵਪ੍ਰਥਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ; ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਕ ਉਤਪਾਦ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸਾਏ ਰੂਪ-ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਤ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਕਲਾ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਪਰਕ-ਬਿੰਦੂ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰੰਗ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਕਾਰਨ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਓਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਹੋਰ ਸੰਬੰਧਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਣ ਲਈ ਰਾਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥਚਾਰਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਕਲਾ 'ਤੇ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਅੰਤਰੰਗ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਲੇਖਕ, ਪਾਠਕ ਤੇ "ਹੀਰੋ" ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਰੂਪ-ਤੱਤ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਉਤਪਾਦ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ (material) ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਰੂਪ। ਇਹ ਰੂਪ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਈ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲਈ ਰਾਹ ਮੋਕਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕੀ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪਕ ਨੂੰ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਭਾਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰੂਪਗਤ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਦਾ ਮੈਟਾ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਆਯਾਤ (ਭਾਵ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਸੰਗਠਨ) ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਭਾਸ਼ਕ ਸੰਰਚਨਾ (ਅਰਥਗਤ ਸ਼ਿਫਟ) ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਬਿੰਦੂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੇਖਕ ਕਿਸੇ ਰੂਪਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਕ ਅਭਿਆਸ ਲਈ। ਇਸ ਲਈ ਰੂਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਅਗਰਸਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ : (1) ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ; ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਜੋਂ, ਅਤੇ (2) ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪ-ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਦੇ ਵਾਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਭਲੀਭਾਂਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪ (form) ਆਖਰਕਾਰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਾਇਰੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਰੂਪ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਸਮੱਗਰੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਪੱਥਰ (material) ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਤ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਾਰਬਲ ਜਾਂ ਪੱਥਰ (ਸਮੱਗਰੀ) ਦਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦਾ ਰੂਪ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪ ਚਿਤਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਨਿੰਦਦਾ ਜਾਂ ਸਲਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਦਰਜਾਬੰਦਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਹਰੇਕ ਤੱਤ – ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਰੂਪਕ – ਜਾਂ ਤਾਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਨੂੰ ਹੋਰ ਉਚੇਰੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੱਕ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਲਿਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਖ਼ਤਿਨ (ਸਰਕਲ) ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਦੋ ਅਹਿਮ ਖੇਤਰਾਂ ਵੱਲ, ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਢੰਗ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਪਾਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ : (1) ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸ (ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ) 'ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਆਂਕਲਣ ਕਰਨ ਵੱਲ, ਅਤੇ (2) ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ (reported speech) ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੱਲ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਸਰਕਲ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਬੋਲ ਅੰਦਰ ਬੋਲ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬੋਲ ਬਾਰੇ ਬੋਲ ਵੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਬੋਲ ਦੇ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਥੀਮ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਕਿਸੇ ਬੋਲ ਦਾ ਕੇਵਲ ਥੀਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬਲਬੂਤੇ ਬਣਤਰ (ਸੰਰਚਨਾ) ਦੇ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਯੂਨਿਟ ਵਜੋਂ ਬੋਲ ਵਿਚ ਤੇ ਉਸਦੇ ਵਾਕਗਤ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਿਧਾਨਕ ਅਤੇ ਅਰਥਗਤ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਸੰਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਬੋਲ-ਬੁਣਤੀ (speech-texture) ਇਸ 'ਤੇ ਪੂਰਾ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਵਕਤੇ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਉਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਉਚਾਰ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ (ਬਣਤਰ) ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ) ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਬੋਲ (reporting speech) ਵਕਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਭਾਵ ਲੇਖਕੀ (authorial) ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਥਾਨਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣਾ ਹਵਾਲਾਗਤ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇਸਦੀ ਭਾਸ਼ਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਵਕਤੇ ਦਾ ਬੋਲ ਇਸ ਦੂਜੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਵਾਕਗਤ, ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-

ਸੰਯੋਜਨ ਨਿਯਮ (compositional norms) ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ (ਪ੍ਰਵਚਨ) ਦੇ ਕੁਝ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ (modifications) ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰ ਅਰਧ-ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ : ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਬੋਲ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਥੀਮਕ ਪਸਾਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਸਥਾਨਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਉਚਾਰ ਅਤੇ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕਮਿੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਲਈ ਤਹਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਦੂਜੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਥੀਮ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਥਿਰ ਵਿਧਾਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਦੂਜੇ” ਵਕਤੇ ਦਾ ਬੋਲ ਆਖਰ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਦਾ ਉਚਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣਕਰਤਾ (recipient) ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕਿਹੜੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ’ਚ ਖੁਦ ਗ੍ਰਹਿਣਕਰਤਾ ਦਾ ਬੋਲ ਨਤੀਜਤਨ ਉਨਮੁਖਤਾ ਦੀ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ’ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ? ਦਰਅਸਲ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵਸਤੂਗਤ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਬਰਾਮਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਸਾਨੂੰ ਕੇਵਲ ਗ੍ਰਹਿਣਕਰਤਾ ਦੀ ਆਤਮਗਤ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ “ਦੂਜੇ” ਦੇ ਬੋਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆਵੰਤ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਗਤ ਸਥਾਈ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮਕੈਨਿਜ਼ਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਬੋਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਕਤਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦੀ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੌਰਾਨ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਤੱਤ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਹੋਵੇ, ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ-ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਚਿਹਨ-ਰਹਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ਬਦਾਂ (ਚਿਹਨਾਂ) ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ (ਲੇਖਕ) ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਉਸਦੇ ਅੰਤਰ-ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਉਪਰੰਤ (ਦੌਰਾਨ) ਬਾਹਰੀ ਬੋਲ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਹ ਥਾਂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ “ਦੂਜੇ” ਦਾ ਬੋਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਹੁੰਦੀ ਹੈ)। ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਚਾਰ (1) ਤੱਥਗਤ ਕੁਮੈਂਟਰੀ ਅਤੇ (2) ਪ੍ਰਤੀ-ਉੱਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਵਾਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਕਾਰਜਾਤਮਕ ਉਨਮੁਖਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ — ਉਹ ਚਾਹੇ ਗਲਪ-ਕਿਰਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ — ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਜ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਮੂਰਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਅਲੱਗ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਦਰਅਸਲ ਜਿਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਇਹ ਮਿਥਦਾ

ਹੈ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਬੋਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਹਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਬਦਲੇ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੋਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਫਰੇਮਵਰਕ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਾਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਬਿਲਕੁਲ ਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਚਾਰ (ਬੋਲ) ਦੀ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਬੋਲ ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਗਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਬੋਲ ਦੇ ਕੇਵਲ ਸਟੈਂਡਰਡ ਪੈਟਰਨ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿਥੇ ਇਹ ਪੈਟਰਨ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਕੇਵਲ ਬੋਲ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਦੈ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੈਟਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਖਾਸ ਆਕਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਮੁਲਾਂਕਣਕਾਰੀ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਲਗਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਯਾਤਰਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਯੁਗ ਬਦਲਾਅ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਸਕੂਲਾਂ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਰੂਪ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਰੋਮਾਂਸਵਾਦ, ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਸਨਾਤਨਵਾਦ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਯੋਜਕ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਪਯੋਗੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਜੋਂ ਵਜ਼ਨ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਅਣਸਾਹਿਤਕ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕੁਝ ਖਾਸ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਸੰਰਚਨਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਵਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਰਧ-ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ "ਚੇਤਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਧੀ" ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅੰਤਰੰਗ ਏਕਾਲਾਪਜਿਹੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰੂਪ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਵੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ : (1) ਇੱਕ ਰੇਖੀ ਦਿਸ਼ਾ (linear direction), (2) ਚਿਤਰਾਤਮਕ ਦਿਸ਼ਾ (pictorial direction)। ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਬਾਹਰੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਭਾਸ਼ਕ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਨੂੰ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੁਆਰਾ ਤੱਥਗਤ ਕੁਮੈਂਟਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉਤਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪਹਿਲੀ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੀਆਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਬਾਹਰੀ ਸਰਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਅਕਤੀਕਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਉਚਾਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਹਵਾਲਾਗਤ ਅਰਥ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ

ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅੱਗੇ ਇਸਨੂੰ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਉਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਕ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਬੋਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਰ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰੇਰਕ (verbal dominant) ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਵਿਚ ਸ਼ਿਫਟ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਉਸ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਤੀਬਰ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਸੰਯੋਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ, ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਬੋਲ ’ਤੇ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਆਕਰਮਣ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੇ ਸਮੂਹਵਾਦ (collectivism) ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਇਹ ਖਾਸੀਅਤ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਬੋਲ ਨਾਲ ਮਿਕਸ ਹੋਣਾ ਸਾਪੇਖਤਾਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਰੇਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਧਿਕਾਰਪੂਰਨਤਾ (authoritarian) ਅਤੇ ਤਰਕਵਾਦੀ ਹਠਵਾਦ (rationalistic dogmatism) ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਤਰਾਤਮਕ ਦਿਸ਼ਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ/ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਦੂਜੇਦੇ ਬੋਲ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਉਨਮੁਖਤਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਵੀ ਔਖਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਠੋਸ ਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪੈਟਰਨ ਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਪੈਟਰਨ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਕੇਵਲ ਇਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਰਅਸਲ ਵਿਆਕਰਣ ਦੀਆਂ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਹੱਦਾਂ ’ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਖਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਤਰਲ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੁਝ ਰੂਪ ਵਿਆਕਰਣੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਵਿਆਕਰਣੀਕਰਨ ਦੀ। ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰੇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਨਕਾਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਸੰਚਾਲਨ ਢੰਗ ਦੀ ਚੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਕਿਰਤ ਵਿਚਲੀ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਿਰਤ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਕਾਰਜ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ : (1) ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ (2) ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਸਵਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਲੋੜ ਕੇਵਲ ਇਸਦੇ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਕੜਣ ਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਭਾਸ਼ਕ ਸਾਰਤੱਤ ਦੀ ਵੀ ਪਛਾਣ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬੋਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ

ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੱਸਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਉਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵੁਕ-ਪ੍ਰਭਾਵੀ (emotive) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਉਸ ਉਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ; ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ (ਅਨੁਵਾਦ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਆਕਾਰ (ਰੂਪ) ਵਿਚ ਉਹ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ-ਉਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ: ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ "ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬ! ਵਾਹ ਕੀ ਉਪਲਭਧੀ ਹੈ।"ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ «ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬ ਵਾਹ ਕੀ ਉਪਲਭਧੀ ਹੈ» ਸਗੋਂ «ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਭਰਪੂਰ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਵਧਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਉਪਲਭਧੀ ਹੈ» ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਵੀਂ ਅਨੁਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਨੂੰ ਮਕੈਨੀਕਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਵਿਚ ਸਥਾਨਾਂਤਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤਿਵੇਂ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਯੋਜਕ ਜਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰੀ-ਸੰਯੋਜਕ (compositional-inflectional) ਰੂਪਾਂ ਲਈ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਸਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਤਮਕ, ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਾਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਖਾਸੀਅਤਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਵਿਚ ਖਾਰਜ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਆਸ਼ਰਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਸਥਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਦਿਸ਼ਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਦਰਭ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ (referent-analyzing modification) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਵਕਤੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੇਸ ਵਿਚ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸੰਦਰਭਮੂਲਕ ਬਣਤਰ (ਵਕਤੇ ਨੇ ਜੋ ਵੀ ਕਿਹਾ) ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਏਜੰਸੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਰੂਪ 'ਚ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਦਿਸ਼ਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਬੁਣਤੀ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ (texture analyizng modification) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਚਾਰ-ਗ੍ਰਹਿਣਤਾ ਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕੇਵਲ ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭਮੂਲਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਹੀ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਵਕਤੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬੋਲ ਢੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਸਿਰਫ਼ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਲੇਖਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿਵੇਦਿਤ ਬੋਲ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਕ ਤੀਜੀ ਕਿਸਮ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ (impressionistic modification) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪਾਂ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਥਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਰੂਪ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਪ੍ਰਤਿਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਅਰਧ-ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਦਿ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤਹਿਤ ਬਾਖ਼ਤਿਨ ਇਸਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਏਕਾਲਾਪੀ ਉਚਾਰ (Monologic) ਤੇ ਬਹੁਸੁਰੀ ਉਚਾਰ (double-voiced discourse/polyphonic discourse) ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
ਮੋਬਾਇਲ: 78376-78378
Email: ramindersandhu@ yahoo.com

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ

ਰਵੀ ਰਵਿੰਦਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਿਧਾਗਤ ਸਰੂਪ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਵਿਚਰਨ ਦਿੰਦਾ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਘਟਨਾਵੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨਾਲ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਅਤੇ ਚਿਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਕਹਾਣੀ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਵਿੱਥ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ, ਤੱਟ-ਫੱਟ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਨੂੰ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ।'[1]

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਰਚਿਤ ਅਤੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਵਿਧਾ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਆਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।ਇਹ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਂ ਫਰੇਮ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਫਿੱਟ ਬੈਠਣ ਵਾਲੀ ਵਿਧਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਧਾਗਤ ਕਲੇਵਰ ਹੀ ਉਸ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਆਪੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੈ।

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਬਾਰੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤੇ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਬੰਦਾ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਭੋਗਣਹਾਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭੋਗਿਆ ਵੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਮਾਜ/ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਦਾ ਅਨੇਕ ਪਛਾਣਾਂ ਸਮੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਹਰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਸਾਂਝੇ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਲੱਖਣ ਵੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਵੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਜਟਿਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜਟਿਲ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਗੁੱਥਮਗੁੱਥਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਸ਼ੇੜੀ, ਕਾਮੀ ਅਤੇ ਭੋਗੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਗਠਨ, ਡਿਪਰੈਸ਼ਨ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਦਾ ਜਾਂਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਵਿਖੰਡਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੇ ਗਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਮੱਧਕਾਲੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟਸ਼ੀਲ, ਦਵੰਦਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਬੰਦਾ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਬੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ

ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਜਿੰਦਰ ਕੋਲ ਆ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਮਾੜਾ ਬੰਦਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਵਲ ਧਾਮੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਗਾਈਡ' ਵਿਚ ਗਾਈਡ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦਾ। ਜਸਪਾਲ ਮਾਨਖੇੜਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚਾਂਦਨੀ ਕਿੱਥੇ ਐ ?' ਦਾ ਹਰੀਸ਼ ਵੀ ਇਹੀ ਬੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਬੰਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਜੋਗਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪੌੜੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਉਧਾਰ' ਵਿਚਲਾ ਹਰਕੀਰਤ ਵੀ ਇਹੀ ਬੰਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਇੱਥੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੀ ਵਿੱਥ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿੱਥ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਹੀ ਇਹ ਬੰਦਾ ਗੁਜ਼ਰ ਬਸਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਪਾਠ ਇਕ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੰਦਾ ਜਿੱਥੇ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ। ਦਰਅਸਲ 'ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਕਥਾ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਖੁੱਸ ਰਹੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਦਾ ਵੀ ਖਤਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਬਣ ਰਹੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਖੌਫ ਵੀ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਸਬੰਧਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਰੂਰਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਤ੍ਰਹਿੰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਨਾਰਾਕਸ਼ੀ ਵੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ।'[2]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ/ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਏ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਬਦਲਾਵਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ, ਉਸ ਦੀ ਮਹਿਸੂਸਣ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੋ ਪਰਤੀ ਜਾਂ ਤਿੰਨ ਪਰਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁਪਰਤੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹਰ ਪਰਤ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਐਲਾਨਨਾਮਾ ਇਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਸੇਵਕ ਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਂ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਦੇਵ' ਇਸੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਇੱਛਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਲੇ ਦਵੰਦ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ।ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਚਿਹਨਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਮੀਡੀਆ ਯਥਾਰਥ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਅਵਚੇਤਨੀ ਧਰਾਤਲ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਹਾਈਪਰ ਰਿਐਲਟੀ' ਦੇ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਵਿਚਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੇਹ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਵੀ ਬਦਲਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਦੇ ਕਾਮ-ਕਾਮਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਮਸਲਾ ਸਿਰਫ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਤੱਕ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਨਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਭੋਗੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਝਿਜਕ ਦੇ ਵਿਆਹ ਪੂਰਵ/ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਵਾਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਾਫੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਤਾਂ ਇਸ ਔਰਤ ਲਈ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੁਜੈਲੇ ਅਤੇ ਸਵੈ ਸਕੂਨ, ਆਨੰਦ, ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜੀ ਬੀਬੀ ਜੀ' ਵਿਚ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਕੇ. ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੁਪਨੇ ਜਿਉਂ ਸੰਸਾਰ' ਵਿਚ। ਕਿਤੇ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਔਰਤ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ, ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਧਰਾ 'ਤੇ ਆ ਰਹੇ ਬਦਲਾਅ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਜੋਤੀ ਧੀਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਰਿਲੇਅ ਰੇਸ' ਵਿਚ। ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜਾਮ' ਦੀ ਲੀਜ਼ਾ ਤਾਂ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਅਤੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜਲਧਾਰਾ' ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਤਾਂ

ਇਹ ਸੰਤੁਲਨ ਸਿਰਜ ਕੇ ਦਿਖਾ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਕਰਣ ਸਿਰਫ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਦੇਹ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਰਦ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਜਾ ਕੇ ਬਿਰਧ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਬਦਲਾਅ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਦੇਵਕੀ ਜੇਮਜ਼', ਗੁਲ ਚੌਹਾਨ ਦੀ 'ਕੈਪਰੀਕਾਰਨ', ਅਨੇਮਕ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਅੱਕ ਦਾ ਸੁਆਦ' ਅਤੇ ਜਸਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਾਣਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪੱਟ ਤੇ ਵਾਹੀ ਮੋਰਨੀ' ਬਿਰਧ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਇਸੇ ਬਦਲਾਅ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮਸਾਜ਼' ਬਿਰਧ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੋੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਿਲਕਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤਿਲਕਿਆ ਬੰਦਾ ਉਮਰ ਭਰ ਰਾਸ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧ ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਪਰ ਅਜੋਕੀ ਕਹਾਣੀ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਕਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੋਈ ਵਰਜਤ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਸ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਜਸਵਾਲ, ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ ਅਤੇ ਪਰਵੇਜ਼ ਸੰਧੂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਮਰਦਾਂ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸਕੂਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਰਨ ਮੱਕੜ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੀਆਂ 'ਅੱਥਰਾ ਘੋੜਾ', 'ਮੁਰਦਾ ਬੀਜ' ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬਰਫ' ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਰੂਪ ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਂ ਰੇਪ ਨੂੰ ਇੰਜੁਆਇ ਕਰਦੀ ਆਂ' ਔਰਤ- ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ / ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਫਰੰਗੀਆਂ ਦੀ ਨੂੰਹ (ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ), ਮੱਛੀਆਂ (ਨਿਰਮਲ ਜਸਵਾਲ), ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ, ਖੰਡੇ ਦੀ ਧਾਰ (ਬਲਵਿੰਦਰ ਗਰੇਵਾਲ), ਵਿਚਲੀ ਔਰਤ, ਗਲੇਸ਼ੀਅਰ (ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾਰੀ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰ ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਜ਼ੁਜ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਂ ਰੇਪ ਨੂੰ ਇੰਜੁਆਇ ਕਰਦੀ ਆਂ' ਦੀ ਪਾਤਰ ਸਿਮਰਨ, ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕਰਾਂਤੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ' ਦੀ ਕਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸ਼ਾਇਦ ਰੰਮੀ ਮੰਨ ਜਾਏ' ਦੀ ਰੰਮੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ।

ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਈ ਵਾਰ ਦਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਅਤੇ ਸੂਖਮਤਾ ਨਾਲ ਜਾਤੀ / ਜਮਾਤੀ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਕਹਾਣੀ ਲਈ ਮੁੱਦਾ ਹੁਣ ਸਿਰਫ ਗਰੀਬ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਸਮਰਿੱਧ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੁੱਦਾ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਰਪੰਚ, ਜੱਟ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਝਗੜੇ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਫ ਦਲਿਤ ਵੇਦਨਾ / ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਮਸਲਾ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਵਰਣਵੰਡ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉੱਚ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਨਿਮਨ ਆਖੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ

ਅੱਗੋਂ ਉਪਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਗੋਤਾਂ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਇਸ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੈਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨੂੰ ਬੜੀ ਹੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਹਜ਼ਾਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਬਾਪ' ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ।

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਜੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਆਰਥਿਕਤਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦਲਿਤ ਪਾਤਰ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਗੁਰਬਤ, ਬੇਬਸੀ, ਲਾਚਾਰੀ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਬੋਝ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਦੋਂਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਗਲੀਜ਼ਤਾ ਭਰੀ ਭੂਤਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਤਾਲਮੇਲ ਨਾ ਬਿਠਾ ਸਕਣ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦ ਵਿਚੋਂ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਪੁਰਾਣੀ ਦੁਖਦ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਸੁਖਦ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕੋਲ ਕੋਈ ਵੀ ਠੋਸ ਧਰਾਤਲ ਉਪਲੱਭਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਠੂੰਹਾਂ' ਦਾ ਇੰਦਰਜੀਤ ਕਟਾਰੀਆ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਦੀ 'ਵਿੱਥ' ਦਾ ਗੁਰਬਖਸ਼, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਅੱਧੇ ਅਧੂਰੇ' ਦਾ ਰਾਮਪਾਲ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ 'ਗੌਰਜਾਂ' ਦਾ ਜੀਤੂ ਬਾਵਾ, ਮੋਹਨ ਲਾਲ ਫਿਲੌਰੀਆ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਹੱਥ', ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਿਰਾਲਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਦਲਿਤ', ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ ਤੇ ਰੇਹੜੀ', ਜਿੰਦਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੌਰੀ' ਅਤੇ ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਪੈਂਡਾ' ਦੇ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਸੁਖਾਵੀਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਕਾਰਨ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਗਰੱਸੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਾਤੀਗਤ ਮਸਲੇ ਸਿਰਫ ਆਰਥਿਕਤਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਨਜਿੱਠੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣੇ, ਕੁਝ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹਰਜਿੰਦਰ ਸੂਰੇਵਾਲੀਆ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪਾਪਾ ਆਪਾਂ ਬਰਾੜ ਹੁੰਨੇ ਆਂ' ਅਤੇ ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚੀਕ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੀ ਹੈਂਕੜ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਤੀਗਤ ਨਫਰਤ ਅਤੇ ਅਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹ ਨਹੀਂ ਪਿਆ। ਪਰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਜਾਤੀ ਹਉਂ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ ਨਫਰਤ, ਵਿਕਾਰਗ੍ਰਸਤ ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਓਨ੍ਹੇ ਹੀ ਘ੍ਰਿਣਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਅਨਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪਛੜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਵਿੱਥ', 'ਲੇਹਾ', 'ਧਰਤੀ ਪੁੱਤਰ'(ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ),'ਹਾਰ ਜਿੱਤ'(ਨਛੱਤਰ), 'ਅੱਧੇ ਅਧੂਰੇ', 'ਪੌੜੀ'(ਲਾਲ ਸਿੰਘ) ਅਤੇ 'ਜ਼ੈਲਦਾਰ ਦਾ ਪੋਤਾ'(ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਾਚੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਬੜੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਭੂਮੀ ਮਾਲਕੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਕਿਸਾਨ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਿਰਮੌਰ ਸਥਾਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ। ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਕਟ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੁਰ ਭੋਲਾ ਸਿੰਘ ਸੰਘੇੜਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਹਾਏ ਓਏ ਦੁੱਲਿਆ' ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਦੇ ਦਖਲ ਕਾਰਨ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ, ਪਰਨਿਰਭਰਤਾ ਵਿਚ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਕਿਸਾਨ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ

ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੇਸਰਾ ਰਾਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬੁਲਬਲਿਆਂ ਦੀ ਕਾਸ਼ਤ' ਅਜਿਹੇ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਹੀ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵੇਚ ਕੇ ਸ਼ੇਅਰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਭ ਕੁਝ ਹਾਰ ਕੇ ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਜਾ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਜਸਵੀਰ ਰਾਣਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜ਼ਰਾ ਬਚ ਕੇ ਮੋੜ ਤੋਂ' ਦਾ ਮੈਂ ਪਾਤਰ ਵੀ ਇਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਜਮੀਨ ਨੂੰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਰੂਪੀ ਦੈਂਤ ਨਿਗਲ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਸਵਾਰਥੀਪੁਣਾ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਭਾਵ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਪਜੇ ਹਨ। ਖੇਤੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨੈਤਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਲਦੇਵ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕਾਰਗਿਲ', ਸੁਖਰਾਜ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੀ 'ਨਾਗ', ਜਸਵੀਰ ਰਾਣਾ ਦੀ 'ਸਿਖਰ ਦੁਪਹਿਰਾ', ਜਤਿੰਦਰ ਹਾਂਸ ਦੀ 'ਰਾਹੂ ਕੇਤੂ', ਗੁਰਪਾਲ ਲਿਟ ਦੀ 'ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ' ਅਤੇ 'ਜਬਾੜ੍ਹੇ', ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ 'ਜ਼ਹਾਜ ਵਾਲੀ ਟੈਂਕੀ', ਸਾਂਵਲ ਧਾਮੀ ਦੀ 'ਤੂੰ ਨਿਹਾਲਾ ਨਾ ਬਣੀਂ, ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦੀ 'ਖੋਭਾ' ਅਤੇ ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਦੀ 'ਸੁਨਿਹਰੀ ਕਿਣਕਾ' ਅਤੇ 'ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ' ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਖੇਤੀ ਬਹਾਨੇ ਸਮਾਜਕ ਕੰਮਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ, ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਹਿਤ ਲਿਆ ਗਿਆ ਕਰਜ਼ਾ, ਐਸ਼ੋ-ਅਰਾਮ ਅਤੇ ਫੋਕੀ ਸ਼ੁਹਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਵਿੱਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਖਰਚ ਕਾਰਨ ਕਿਸਾਨ ਜਿਵੇਂ ਕਰਜ਼ੇ ਦੇ ਮੱਕੜਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੁੱਦਾ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸਾਨ ਦੇ ਬੇਪਛਾਣ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਬਾਖੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜੇ ਅਪਨੀ ਬਿਰਥਾ ਕਹੂੰ' ਅਜਿਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਬੇਹਤਰੀਨ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਅੰਤਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਪਾਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਗਲੋਬਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੁਝ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਾਤਰ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀ ਛੱਡਣਾ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੈ ਇਹੀ ਹੀ ਉਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੋਝੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚਲਾ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਇਸ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਜਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਗੋਰੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ, ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਰਾਹ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀਂ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਤੁਲਨਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਸਵਾਲ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਆਮ ਕਰਕੇ ਕਿਹੜੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਜਾਮਨ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੀ ਸਮੁੱਚੀ

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਮੁਹਾਜ਼ (ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ), ਰੇਸ, ਕਲਾਸ ਤੇ ਜੰਗ (ਪ੍ਰੋ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ), ਫਰੰਗੀਆਂ ਦੀ ਨੂੰਹ (ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ), ਮੁਆਫੀ (ਸੰਤੋਖ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਰੰਗ ਕਾਟ (ਕੁਲਜੀਤ ਮਾਨ), ਸੂਰਾ ਸੋ ਪਹਿਚਾਨੀਐ (ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸੇਖਾ) ਆਦਿ ਕੁਝ ਕੁ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਪਲੱਬਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਫੋਕਸ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਇਸ ਬੰਦੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਖਲਲ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਬੰਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਪਛੜੇ ਮੁਲਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਰੰਗਭੇਦ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਚੋਭ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿੰਨੀ ਤਿੱਖੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਵਾਪਸ ਪੰਜਾਬ ਜਾ ਕੇ ਵਸਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਤਿਆਗ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਵਾਲ ਹੈ, 'ਬੰਦੇ ਦਾ ਅਸਲ ਘਰ ਹੈ ਕਿੱਥੇ?' ਇਹੀ ਸਵਾਲ ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਹੈ।ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਇਕੋਂ ਜਿਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ ਸਪੇਸ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲਾਲਚ, ਖੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਨਫਰਤ, ਈਰਖਾ, ਮੋਹ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਆਦਿ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ।

ਅਜੋਕਾ ਪਰਵਾਸੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ / ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਇਕੋਂ ਸਮੇਂ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚਲੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਦੋਗਲੇਪਣ ਦਾ ਪਰਦਾਫਾਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸੇਖਾ ਆਪਣੀ ਕਹਾਣੀ 'ਤੂੰ ਹੀ ਬੋਲ' ਵਿਚ ਅਤੇ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਆਪਣੀ ਕਹਾਣੀ 'ਦੋਗਲੇ' ਵਿਚ। ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਹਾਲੇ ਨਵਾਂ-ਨਵਾਂ ਹੀ ਧਾਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ? ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ? ਜੀਵਨ ਖੇਡ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ ਹਰ ਹੀਲੇ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ? ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਕੈਲਾਸ਼ਪੁਰੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜ਼ੁਰਅੱਤ', ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੀ 'ਮਿਹਰਬਾਨ', ਕੁਲਜੀਤ ਮਾਨ ਦੀ 'ਰੰਗਕਾਟ', ਮੇਜਰ ਮਾਂਗਟ ਦੀ 'ਮੋਮਬੱਤੀ' ਅਤੇ ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਹਾਲੇ ਵੀ ਅਜੋੜ ਵਿਆਹ, ਆਰਥਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਨਸ਼ੇ, ਸਮਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਸਲੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ, ਪਰ ਅਜੋਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਖਤਮ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਣ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਕ ਰੱਜੇ ਪੁੱਜੇ ਪਰ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ, ਸ਼ਿਕਵੇ ਅਤੇ ਸੰਕਟ ਕੀ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਹੀ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਗਲੋਬਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਉੱਪਰ ਪੈ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਲੋਬਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇਣ ਦੀ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮਸਲਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਵਿਆਕਰਣ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੀਡੀਆ, ਬਾਜ਼ਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਾਓ ਦਾ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਗਹਿਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਬਦਲਦੀਆਂ ਗਲੋਬਲੀ

ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਦੋਵੇਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਕਿਵੇਂ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਕਿਵੇਂ ਅਗਰਭੂਮੀ ’ਤੇ ਆ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਬੜੀ ਸੂਖਮਤਾ ਸਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਕ / ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਕ ਮਨੋਰੋਗੀ ਵਾਲੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਉਲਝਣਾਂ, ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਇਕ ਮਾਨਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਉਪਭੋਗੀ, ਨਿੱਜਮੁਖੀ, ਹਿੰਸਾਗ੍ਰਸਤ, ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਪਰਜੀਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬੰਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਬੰਦੇ ਬਾਰੇ ਅੰਤਿਮ ਸਿੱਟੇ ਜਾਂ ਸੁਨੇਹੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਜੁਟੇ ਇਸ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਸੁਚੇਤਨੀ, ਅਵਚੇਤਨੀ ਅਤੇ ਅਰਧਚੇਤਨੀ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ, ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ’ਤੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਦਲਿਤ, ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਕਥਾ ਕਹਿ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਆਪ ਰਿਹਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਮੈਂ ਮੂਲਕਤਾ, ਮਨੋਬਚਨੀ, ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ, ਅਰਧ ਉਨੀਂਦੇ, ਅਰਧ ਨਸ਼ੱਈ, ਅਰਧ ਪਾਗਲਪਨ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜੁਗਤ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਕਈ ਡੂੰਘੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਛੇੜਦੀ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸ / ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਦਲ ਰਹੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ’ਤੇ ਅਸਰਅੰਦਾਜ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਸਮਝ ਕੇ ਗਾਲਪਨਿਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਸਿਰਫ ਤੇ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਕੁ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰੌਚਕ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ :

1 ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, ‘*ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ*’, **ਸ਼ਬਦ**, ਅਕਤੂਬਰ-ਨਵੰਬਰ, 2008, ਪੰਨਾ 5

2 ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ‘*ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ*’, **ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬ**, ਅੰਕ 28-29, ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ, 2000, ਪੰਨਾ 51

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰੀਜਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਮੁਕਤਸਰ।

ਮੋਬਾਈਲ: 098880-22023

ravi4ravinder@gmail.com

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ

ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਅਮੀਰ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਠ/ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਪੇਖ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇਸਨੂੰ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਦੀ 'ਇਥੇ' ਅਤੇ 'ਹੁਣ' ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰਥਕ [1] ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ - ਸਫ਼ਲ, ਲਾਭਦਾਇਕ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਤੇ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਲਾਹੇਵੰਦਤਾ ਅਤੇ ਅਰਥਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸੂਝ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜਨਮ (੧੫ ਅਪਰੈਲ ੧੪੬੯) ਹੋਇਆ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਾਲਾਤ ਸੁਖਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਉੱਥਲ ਪੁੱਥਲ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਪੱਛਮੀ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ - ਸਿਕੰਦਰ, ਯਵਨ, ਛਕ ਕਬੀਲੇ, ਕੁਸ਼ਾਨ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਅਤੇ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਨੇ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਤਬਾਹੀ ਮਚਾਈ ਰੱਖੀ। ਲੁੱਟਾਂ-ਖੋਹਾਂ, ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਸਿਰਾਂ ਦੇ ਮਿਨਾਰ, ਉਧਾਲੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਦੀ ਨੀਲਾਮੀ ਗਜ਼ਨੀ ਦੇ ਬਾਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕੋਪ ਮੰਨ ਸਹਿਣ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਲੋਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣਿਆਂ, ਜੰਤਰ-ਮੰਤਰ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਮੁੱਲਾਂ ਕਾਜ਼ੀ, ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ, ਨੌਕਰਸ਼ਾਹੀ, ਸਭ ਗਰੀਬ ਰਿਆਇਆ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਚੂਸਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜੋਕਾਂ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ।

ਜਦੋਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਸਿੰਧ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਉਦੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਮੰਦਰ 'ਤੇ ਲਹਿਰਾਉਂਦੇ ਝੰਡੇ ਨਾਲ ਜੰਤਰ ਲਿਖ ਕੇ ਟੰਗ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਆਪ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਇਹ ਵੇਖਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਹਮਲਾਵਰ ਆਪੇ ਹੀ ਹਾਰ ਕੇ ਭੱਜ ਜਾਵੇਗਾ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਪੂਰੇ ਅੰਧ-ਵਿਸਵਾਸ਼ੀ ਸਨ। ਪਠਾਣਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਸੁਣੀ ਤਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨੇ ਧਾਗੇ ਤਵੀਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ ਧਾੜਵੀ ਨੂੰ ਭਾਂਜ ਦੇਣ ਹਿਤ ਯਤਨ ਕੀਤੇ।

ਇਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਰਾਜਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਹਰ ਪਾਸੇ ਝੂਠ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਬਾਰੇ ਇੰਝ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਹੈ:

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰ ਉਡਰਿਆ॥
ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥
(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੪੫)

ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕੀਤਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਜੋਗ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਨ। ਗਿਆਰਵੀਂ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਮੀਰ ਮਨੂੰ ਦੇ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਅਤੇ ਭਿੱਟ ਵਰਗੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫਤ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲ ਗਏ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੌਕਰਾਂ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਹਾਲਤ ਗੁਲਾਮਾਂ ਵਰਗੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ (ਮੁਲਾਂ, ਕਾਜ਼ੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ) ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੱਥ ਠੋਕਾ ਬਣ ਕੇ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ 'ਚ ਵਾਧਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਅਨੇਕਾਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਦੰਭ, ਪਾਖੰਡ ਅਤੇ ਝੂਠ ਦਾ ਪਸਾਰ ਸੀ। ਰਾਜਾ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਸੀ ਅਤੇ ਰਿਆਇਆ ਸਭ ਕੁਝ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਰੋਧੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਾ ਉਠਾਉਣ ਕਾਰਨ ਦੁਖੀ ਸੀ। ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘਟੀਆ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਔਰਤ ਨੂੰ 'ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ', 'ਤਾੜਨ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ' ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। 'ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ' ਨੇ ਤਾਂ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਔਰਤ ਤੋਂ ਜਿਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੀ ਖੋਹ ਲਿਆ ਸੀ। ਸਮਾਜਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕਾਣੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਲੋਕ ਕਸ਼ਟਮਈ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਜਿਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖਿਆ, ਹੰਢਾਇਆ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਜ਼ਰੀਏ ਸਜੀਵ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸੂਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਵੀ ਹੈ।[2]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਸ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਸਲ ਵਿਚ, ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਕ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ ਆਏ ਸਨ। ਖੁਸ਼ਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤਰਕ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਅਪਣੀ ਰਹੱਸਾਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਭ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਯੋਗ ਅਜਿਹੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਹਿਜ-ਧਰਮ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਮ ਵਿਚ ਤੰਗਨਜ਼ਰੀ, ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦਤਾ, ਪਰਸਪਰ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ।[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਉਲਟ ਉਸਾਰਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੋਚ ਅਪਣਾਉਂਦਿਆਂ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਸੱਚ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੁੱਲਵਾਨ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਜਾਚ ਤੇ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨੇ ਨੇ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਤੱਕ ਪੂਰਨ ਰਸਾਈ ਕਰਨ ਹਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹਤਾ ਤੇ ਜਕੜਤਾ 'ਚੋਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮੇਂ ਤੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ, ਉਹਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਸੀ।

ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਬਹੁਮੰਤਵੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਆਯਾਮ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਸਮਾਜ ਹੈ। 'ਪੱਛਮ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ, ਕੰਪਿਊਟਰੀ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਕਿਤੇ ਬਹੁ-ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਵਪਾਰ ਰਾਹੀਂ, ਕਿਤੇ ਜੰਗ ਰਾਹੀਂ, ਕਿਤੇ ਧੌਂਸ ਰਾਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਸੰਕਟ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ।'[4] ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਨਾਉ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉੱਜਲ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਅਤੇ ਚੰਗੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹਿੱਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਰਮ 'ਸਿੱਖ ਧਰਮ' ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ' ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ, ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਸਦੀਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਕਹਿਰਾ ਕਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਅਕਾਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਨੁੱਖ, ਇਕ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।'[5] ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਓਨੀ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸੀ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਰਚਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ, ਸਰਬਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ, ਕੁਦਰਤ, ਜੀਵ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼, ਚੰਦ, ਸੂਰਜ, ਤਾਰੇ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ 'ਚ ਰਹਿ ਕੇ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ ਦਾ ਸਰਵ ਉੱਚ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

> ੧ੴ ਸਤਿਨਾਮ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ
> ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ॥

ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਇਕ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪਸਾਰਾ ਹੋਇਆ। ਆਕਾਰ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸਤ ਹੈ। ਉਹ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ-ਰਚਨਹਾਰ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਵੀ ਡਰਦਾ ਨਹੀਂ (ਕਿਉਂਕਿ) ਉਹ ਆਪ ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ (ਸੈਭੰ) ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਲੜ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣਾ ਚਾਹੇਗਾ।

ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਅਸਲ ਸਾਰ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਰਵੋਤਮ ਸ਼ਕਤੀ ਲੋਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ

ਨਿਰਭਉ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਮਨੋਬਲ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਬਲ ਸਾਡੀ ਤਵਾਰੀਖ਼ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਉਤੇ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵਲੋਂ ਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਭੈ-ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿਕ ਕਰਕੇ ਅਨੇਕ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਇਹ ਲਾਸਾਨੀ ਜਜ਼ਬਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕੇਵਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਦੋਸਤਾਂ ਜਿਹਾ ਅਪਣੱਤ ਵਾਲਾ ਹੈ :

ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਪਿਤਾ ਤੂੰ ਹੈ ਮੇਰਾ ਮਾਤਾ
ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਬੰਧਪ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਭਰਾਤਾ॥

ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਅਜਿਹੇ ਭੈ-ਮੁਕਤ, ਅਡੰਬਰ-ਰਹਿਤ ਭਾਵ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਸੰਚਾਰ ਸਮੂਹ ਜਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਭਾਵ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਸਮੂਹ ਜਨ 'ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ' ਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀ ਵਿਚ 'ਸੰਨਿਆਸ' ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਮਾਤਰ ਦਿਖਾਵੇ ਖ਼ਾਤਰ ਤਿਆਗਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਪ੍ਰਬੱਲ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਿਆਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦਾ 'ਮਾਡਲ' ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਸਤਾਂ, ਲੋੜਾਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਨਾਂ ਸੰਨਿਆਸ ਹੈ।

ਸੰਨਿਆਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਚੋ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਮਨੋਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ, ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਸੋਚਾਂ, ਬੰਧਨਾਂ, ਆਡੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿ ਕੇ ਗੁਰੂ ਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ :

ਹਸੰਦਿਆਂ ਖੇਲੰਦਿਆਂ ਪੈਨੰਦਿਆਂ
ਖਾਵੰਦਿਆਂ ਵਿਚੇ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੫੨੨)

ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਸੁਥਰਾ ਰਾਹ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੨੪੫)

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਨਿਆਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤੀਰਥਾਂ ਉਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧੂ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ, ਪਾਖੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਖੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਨਾਵਣ ਚਲੇ ਤੀਰਥੀ ਮਨਿ ਖੋਟੇ ਤਨਿ ਚੋਰ॥
ਇਕ ਭਾਉ ਲਥੀ ਨਾਤਿਆ ਦੁਇ ਭਾ ਚੜੀ ਅਸੁ ਹੋਰ॥
ਬਾਹਰਿ ਧੋਤੀ ਤੂਮੜੀ ਅੰਦਰਿ ਵਿਸੁ ਨਿਕੋਰ॥
ਸਾਧ ਭਲੇ ਅਣਨਾਤਿਆ ਚੋਰ ਸਿ ਚੋਰਾ ਚੋਰ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੭੮੯)

ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ 'ਹੱਥ ਕਾਰ ਵੱਲ ਮਨ ਕਰਤਾਰ ਵੱਲ' ਬੜੇ ਹੀ ਸਰਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਕਿਰਤ ਕਰੋ, ਵੰਡ ਛਕੋ ਅਤੇ ਨਾਮ ਜਪੋ ਦਾ ਸਰਲ ਸਾਧਾਰਣ ਉਪਦੇਸ਼ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲ ਬਣਾਉਣਾ ਲਈ ਵੰਡ ਛੱਕਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮੂਹਕ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਸਮੂਹਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨੀ, ਜੋ ਸਮੂਹ ਜਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਮਾਇਆ ਸਾਰੀਆਂ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮਾਇਆ ਲੋੜ ਦੀ ਥਾਂ 'ਲਲਕ' ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ 'ਲਲਕ' ਜਾਂ 'ਲਾਲਸਾ' ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤੇ ਇਹ ਲਾਲਸਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਾਲਸਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਹੱਕ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਲਾਲਸਾ ਕ੍ਰੋਧ ਤੇ ਫਿਰ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦਾ ਲੋਭ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭੋਗ ਫਿਰ 'ਦੇਹ' ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਮ ਦੀ ਭੁੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੀ ਭੁੱਖ ਜਦੋਂ ਕਾਮ 'ਚ ਬਦਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ।

ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤਵਾਦ ਦੀ ਲਪੇਟ 'ਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਤੇ ਹਮਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋੜ ਦੂਸਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ 'ਕਿਰਤ ਕਰੋ, ਨਾਮ ਜਪੋ, ਵੰਡ ਛਕੋ' ਦੀ ਕੀਮਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵ ਲਈ ਸਾਰਥਿਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਸ ਤਣਾਉ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਤਮਾਮ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਟਕਣ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਦਿਨ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਨ ਵਾਧਾ ਹੋ ਰਿਹਾ, ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਜਿਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਲਭਧ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਹੋਣ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ' ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਤਾਉਣ ਦੀ ਸੇਧ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਦਾ ਮਾਡਲ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਪੇਖ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਡਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਮਾਨਵੀ ਕਿਰਦਾਰ, ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਤੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵੀ ਉਪਰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ:

ਸਚਹੁ ਉਰੈ ਸਭੁ ਕੋ
ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੬੨)

ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਔਰਤ, ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਮੱਧਕਾਲ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਉਪਰ ਅੰਕੁਸ਼ ਲੱਗ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਸਤੰਭ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਜਨਨੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਹੱਕ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦੇ ਕੇ ਨਿਵਾਜਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਔਰਤ ਦੀ ਕੁੱਖ ਤੋਂ ਅਤੇ ਸਾਂਭ ਸੰਭਾਲ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਕਹਿਣਾ, ਨਿੰਦਣਾ ਜਾਂ ਨੀਵਾਂ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਨਾ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਹੈ। 'ਸਨਮਾਨਿਤ ਨਾਰੀ' ਦਾ ਮਾਡਲ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ॥
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨ ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੭੩)

ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁੜੀਮਾਰਾਂ ਨਾਲ ਰੋਟੀ ਬੇਟੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੁੜੀ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ 'ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ' ਵਿਰੁੱਧ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਦੇ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਾਰੂ ਸਮਾਜ ਲਈ ਪਰਾਈ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਡੋਲਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਮਨਮੁਖ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਘਰਿ ਚੀਤ ਮਨਮੁਖਿ ਡੋਲਾਇ ॥
ਗਲਿ ਜੇਵਰੀ ਧੰਧੈ ਲਪਟਾਇ ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨੨੬)

ਸੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਨਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਪੂਰਾ ਸਾਚਾ ਪਿਆਲਾ ਸਹਜੈ
ਤਿਸਹਿ ਪੀਆਏ ਜਾਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰੇ ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾ ਵਪਾਰੀ ਹੋਵੇ
ਕਿਆ ਮਦਿ ਛੂਛੇ ਭਾਉ ਧਰੇ ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੩੬੦)

ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ, ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ, ਅੱਤਿਆਚਾਰ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਤਕਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਜਿਹੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕੀਰਣ ਸੋਚ ਅਤੇ ਖੁਦਗਰਜ਼ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਜੁਗਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ 'ਹਉਮੈ' ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ 'ਹੁਕਮ' ਅਰਥਾਤ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਦੇ ਦਿਦਾਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ

ਅਨਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ :

ਸਭਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥
ਤਿਸ ਦੇ ਚਾਨਣ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣ ਹੋਇ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ ੬੬੩)

ਸਭਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਜੋਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਤ, ਵਰਣ, ਕੁਲ ਜਾਂ ਲਿੰਗ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਤੇ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ 'ਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਲੌਕਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝਣ ਦਾ ਮਨੋਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ 'ਚ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਈਡੀਅਮ ਧਾਰਮਿਕ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਫੈਲੀਆਂ ਕੂੜ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਤੇ ਵਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡੀ ਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਜਾਤੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦੀ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਭੰਜਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਮੀਰ ਵਿਰਾਸਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਸਿੱਖ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ, ਸਿਦਕ ਦਿਲੀ, ਬਹਾਦਰੀ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸਦਕਾ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਚਾਣ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦੂਸਰਿਆਂ ਲਈ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਬਨਸਪਤੀ, ਧਰਤੀ, ਅਕਾਸ਼, ਅੱਗ, ਬਾਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਰੁੱਤਾਂ, ਮੌਸਮਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਰਵੱਈਆ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਸਤੁੰਲਨ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਅਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਹੈ ਜਿਤੁ ਹਰਿਆ ਸਭੁ ਕੋਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੪੧੨)

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ (ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ) ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਾਤਾ (ਉਪਜਾਇਕਤਾ) ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਿਆ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ :

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੇ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੮)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਸਮੇਤ ਸਮੁੱਚੀ ਬਨਸਪਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਸਤਤਿ ਵਿਚ ਲੀਨ ਜਿਸ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਨਿਭਾਏ ਜਾਂਦੇ ਫੋਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਭ੍ਰਮਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਹੈ :

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦ ਦੀਪਕ ਬਣੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ , ਪੰਨਾ ੬੬੩)

ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਭੱਜ-ਦੌੜ, ਸ਼ੋਰ-ਸ਼ਰਾਬੇ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਦੂਸ਼ਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਰਵਾਨੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਬਦਲਾਵ, ਬਨਸਪਤੀ ਦਾ ਮੌਲਣਾ ਜਿਹੇ ਅਮਲ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਖੇੜਾ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਬਖ਼ਸ਼ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉ, ਠਹਿਰਾਉ, ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਭੱਜ ਦੌੜ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਤਣਾਉ ਮੁਕਤ ਹੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਛਿਣ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਅਗਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧੀਰਜ, ਨਿਮਰਤਾ ਆਦਿ ਉੱਚ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੇਧ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[7]

ਇਹ ਤਨੁ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਕਰਮਾ ਕਰੋ ਸਲਿਲ ਆਪਾ ਉਸਾਰਿੰਗ ਪਾਣੀ॥
ਮਨੁ ਕਿਰਸਾਣੁ ਹਰਿ ਰਿਦੈ ਜੰਮਾਇ ਲੈ ਇਉ ਪਾਵਸਿ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਣੀ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨੩)

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ, ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਅਤੇ ਬਦਲਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀਆਂ, ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਬਾਰਾਮਾਹ' ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਖ਼ਾਤਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਜੀਵ ਚਿੱਤਰ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਕਰਤਾ ਹੈ, ਕਿਰਤ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸਹਿਚਾਰਤਾ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਸਵੱਛ ਵਾਤਾਵਰਣ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਵਡਿਆਈ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮਾਫ਼ ਕਰ ਦੇਣ' ਜਿਹਾ ਵੱਡਮੁੱਲਾ ਆਚਰਣਕ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ ਵਲ ਅਗਰਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਸੱਜਣ ਠੱਗ' ਜਿਹੇ ਕਾਤਲ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ 'ਕਤਲਗਾਹ' ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕਰਨਾ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਵੱਡਮੁੱਲਾ ਨਜ਼ਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁਖੈਨਤਾ ਲਈ ਸਰਲ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਉਸ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਵਡੇਰੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਲਈ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਸੁਖ-ਸੁੱਖਾਂ ਵਾਲੀ ਅਜੋਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਲਾਲਸਾਵਾਂ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਮਨੁੱਖ ਨੈਤਿਕ ਨਿਘਾਰ ਦੇ ਅੰਨੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਗਰਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਝ ਦੇ ਅਮਲ ਕਰਦਿਆਂ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤ ਨੈਤਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸਦਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਸੁਹਜ ਸੁਆਦ ਤਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਪ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਉੱਚ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਬਣੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੇ ਬਚਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਦਿਨ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਨ ਦੇ ਜੀਵਨ 'ਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਸਾਰੂ ਸੇਧ ਅਤੇ ਸੂਝ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੨੪੫)

ਸਭ ਕੋ ਮੀਤੁ ਹਮ ਆਪਨ ਕੀਨਾ ਹਮ ਸਭਨਾ ਕੇ ਸਾਜਨ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੬੭੧)

ਨਾ ਕੋ ਬੈਰੀ ਨਹੀ ਬਿਗਾਨਾ ਸਗਲ ਸੰਗਿ ਹਮ ਕਉ ਬਨਿ ਆਈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੨੯੯)

ਵਿਚ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ॥
ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨੬)

ਇਕ ਫਿਕਾ ਨਾ ਗਾਲਾਇ ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ॥
ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੩੮੪)

ਅਨਿਕ ਭੋਗ ਬਿਖਿਆ ਕੇ ਕਰੈ॥ ਨਹ ਤ੍ਰਿਪਤਾਵੈ ਖਪਿ ਖਪਿ ਮਰੈ॥
ਬਿਨਾ ਸੰਤੋਖ ਨਹੀ ਕੋਊ ਰਾਜੈ॥ ਸੁਪਨ ਮਨੋਰਥ ਬ੍ਰਿਥੇ ਸਭ ਕਾਜੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੨੭੯)

ਸਭਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥
ਤਿਸ ਦੇ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧੩)

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਕਾਇਆ ਕਉ ਗਾਲੈ॥
ਜਿਉ ਕੰਚਨ ਸੋਹਾਗਾ ਢਾਲੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੯੩੨)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 15 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਵਲੋਂ ਫਤਹਿ ਕਰਨ ਆਏ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਕੇ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ ਉਸ ਨੂੰ 500 ਸਾਲ ਪਿੱਛੋਂ 1948 ਵਿਚ ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਐਲਾਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।[8]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਿਰਤ ਕਰੋ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕੋ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਮਾਰਕਸ ਨੇ 350 ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਦੁਹਰਾਇਆ ਪਰ ਇਹ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਵਲੋਂ ਅਧੂਰਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਾਰਥਿਕ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ :

(ੳ) ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਹੋਵੇ;
(ਅ) ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਜੀਉ ਅਤੇ ਜੀਣ ਦਿਉ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਹਰ ਗਰੀਬ ਅਮੀਰ ਵਲ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇ;
(ੲ) ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਸਰਬ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਦੇ ਸੇਵਾ ਮੁਕਤ ਸਕੱਤਰ ਜਨਰਲ ਕਾਫ਼ੀ ਅਨਾਨ, ਹੋਰ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸੂਝਵਾਨਾਂ, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਸਾਬਕਾ ਰਾਸ਼ਟਰਪਤੀ ਏ.ਪੀ.ਜੇ. ਅਬਦੁਲ ਕਲਾਮ ਵਰਗਿਆਂ ਨੇ ਆਸਥਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਉਕਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਂ ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬੇਗਮਪੁਰਾ (ਬੇ+ਗਮ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗਮ ਨਾ ਹੋਵੇ) ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕੇਗਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਰੋਸਾਏ ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਜਿਸ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚ ਵੀ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਥੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੁੰਦਰ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕ 'ਲੰਗਰ' (Free food) ਅਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਲਈ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ 'ਆਸਰੇ' ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਵੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਹਰਮਨਪਿਆਰਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ 'ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ' ਤੇ 'ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ' ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਜੀਵੰਤ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਕ੍ਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਾਨਵੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਲਈ ਖੂਬਸੂਰਤ ਮਾਡਲ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਧਾਰਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਇਸ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕੀ ਸਗੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖੈਨਤਾ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸਾਰਿਆ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹਿਣ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਆਸਥਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇਗਾ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਛੇਵੀਂ ਵਾਰ 1999, ਪੰਨਾ 186.
2. ਅਸ਼ੋਕ ਖੁਰਾਣਾ, "*ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਖੂਬਸੂਰਤ ਮਾਡਲ : ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ*", **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤ੍ਰਿਕਾ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਅੰਕ 62, ਸਤੰਬਰ 2005, ਪੰਨਾ 62.
3. ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ)**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ 145.
4. ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, "*ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*" **ਆਲੋਚਨਾ** (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਸੰਪਾਦਕ : ਪ੍ਰੋ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਭੱਠਲ, ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2005, ਪੰਨਾ 41.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ੪੧.
6. ਡਾ. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, "*ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਤਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ*" **ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ**, ਅੰਕ ੬੨, ਸੰਪਾਦਕ : ਡਾ. ਗੁਰਨਾਇਬ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰ ਲਹਿਰੀ, ਸਤੰਬਰ 2005, ਪੰਨਾ ੧੩.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ੧੪
8. ਰਘੁਬੀਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, **ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੰਦੇਸ਼**, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕਸ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 2011, ਪੰਨਾ 137.

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਾਲਜ,
ਚੂੰਨੀ ਕਲਾਂ।
98151-72073

ਪੂਰਵ ਸੁਕਰਾਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ ਦੇ ਪਾਸਾਰ

ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਹਲੋਂ

ਯੂਨਾਨੀ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਤੀਕ ਥਾਂ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਸਰਬ-ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਦਾ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਸੀਰੀਆ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ, ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤਹਿਤ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਵਿੱਚੋਂ ਘੜਿਆ ਹੈ।[1] ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚੋਂ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨੇੜਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਯੂਨਾਨੀ-ਮਨ ਵਿੱਚੋਂ ਰੂਪ (form) ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਉਦੈ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਖ਼ਮ ਸਮਝ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਜਾਇਦਾਦ, ਕਲਾ, ਪੂਜਾ, ਨਗਰ-ਰਾਜ, ਸਮਾਜ-ਵੰਡ, ਜਮਾਤ-ਵੰਡ ਆਦਿ ਇਕਾਈਆਂ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ। ਹੀਗਲ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ 'ਸੱਤ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ' (seven-sages) ਨੇ ਮੁੱਢਲੀ ਯੂਨਾਨੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਤੇ ਸੰਵਾਰਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿਯਮ ਸੁਹਜ-ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਹੈ। ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਦੇਖਿਆਂ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਹੀ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਂਦ (being) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਘੜਨ ਲਈ ਜੋ ਸੰਕਲਪਨਾ ਯੂਨਾਨੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹੀ, ਉਹ ਸੁਹਜ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਹੈ।

ਪੂਰਵ-ਸੁਕਰਾਤ ਚਿੰਤਨ:

ਥੇਲਜ਼, ਮਿਲੇਟਸ (Miletus) ਨਗਰ ਦਾ ਬਸ਼ਿੰਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਕ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਗਰ ਵਿੱਚ ਦਾਸਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸੀ। ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਮੀਰ ਤਬਕੇ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਥੇਲਜ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਬਲ-ਬੂਤੇ ਤੇ ਮਿਲੇਟਸ ਤੇ ਮਿਸਰ ਦੀ ਆਮ ਜਨਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੇ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਲੜੀ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਜੇ.ਈ.ਸ੍ਰੈਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇਲਜ਼ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ 525 ਪੂ. ਈ. ਦੇ ਸੂਰਜ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਪ੍ਰਾ-ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਸੀ।[2] ਥੇਲਜ਼ ਨੇ ਰੇਖਾ-ਗਣਿਤ ਦੀ ਵੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ (Anaximander) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮਿਲੇਟਸ ਨਗਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਥੇਲਜ਼ ਦਾ ਚੇਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਬ-ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਦਾ ਹੀ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਰੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ

ਉਸਨੇ ਅਤਿ ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਅਸੀਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਬੰਧੀ ਥੇਲਜ਼ ਦੇ ਉਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਤੱਤ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਨਾ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ (neutral) ਤੱਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਰੇਖਾ ਗਣਿਤ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਰਹੱਸੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਹੈ। ਇਹ ਤਤਕਾਲੀ ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਵਰਣਿਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵੱਖ ਹੈ।[3]

ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਗੁਣਾਂ, ਅੰਗਾਂ, ਅੰਸ਼ਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਥੇਲਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਰੇਖਾ ਦੀ ਖੋਜ ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਰਦੀ, ਗਰਮੀ, ਅੱਗ, ਹਨ੍ਹੇਰਾ, ਚਾਨਣ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੱਥ (definition) ਅਤੇ ਅਕੱਥ (indefinition) ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਅਸੀਮਤ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਦਾ ਪਾਸਾਰਾ ਅਸੀਮ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਜਗਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਗੁਣ ਸੀਮਿਤਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਤੱਤਵਾਦੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਇਸ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ: -

1. ਸੂਰਜ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹੈ
2. ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਕਾਰ ਸਿਲੰਡਰ ਵਰਗਾ ਹੈ
3. ਨਕਸ਼ੇ ਦਾ ਰਚਨਾ
4. ਘੜੀ (gnomon) ਦੀ ਖੋਜ
5. ਇੱਕ ਦਿਨ ਵਿੱਚ ਘੰਟਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ।

ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਮਿਲੇਟਸ ਸਕੂਲ ਦਾ ਤੀਜਾ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਚਿੰਤਕ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਥੇਲਜ਼ ਅਤੇ ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਧਿਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਆਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਮੌਲਿਕ ਖੋਜਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ। ਮਿਲੇਟਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਰਹੱਸੀ ਪਾਸਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਥੇਲਜ਼ ਵਾਂਗ ਪਦਾਰਥ, ਰੂਪ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਲੀ ਹਰਕਤ (movement) ਉਸਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪਤਲਾਪਣ (rarefaction) ਅਤੇ ਗਾੜ੍ਹਾਪਣ (condensation) ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਟਿਕਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਵਾ ਦਾ ਅਤਿ ਪਤਲਾਪਣ ਅੱਗ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖਿਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਾੜ੍ਹਾਪਣ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਬੱਦਲ, ਪਾਣੀ, ਬਰਫ਼, ਮਿੱਟੀ ਅਤੇ ਪਹਾੜ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਵਾ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚੀਜ਼ (all the things) ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦਿੱਬਤਾ ਭਰਪੂਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ-ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਹਵਾ ਦੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋਇਆ ਹੈ।[4]

ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਨੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ, ਸਗੋਂ ਥੇਲਜ਼ ਅਤੇ ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਨੇ ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ:-

1. ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ
2. ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਊਰਜਾ
3. ਹਰਕਤ ਦਾ ਰਹੱਸ

ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਇਹ ਜਰੂਰ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉੱਪਰ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖਿਆਲ (idea) ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਰੱਬ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇਕਾਤਮਿਕਤਾ (unity) ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਪਰ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਦਿੱਬਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਦੇ (matter) ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਹਵਾ (air) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀ.ਐਸ. ਕਿਰਕ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਂ ਆਉਣ ਤੇ ਚੁੱਪ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਉਸਨੇ ਹਵਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪ ਉਹ ਹਵਾ ਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ।[5]

ਥੇਲਜ਼ ਅਤੇ ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੁਰ ਭਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਖ਼ਿਆਲ ਦਾ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੂਖ਼ਮ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕਾਈ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੈਥਾਗੋਰਸ (Pythagoras) ਦਾ ਜਨਮ ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਸਾਮੋਸ (Samos) ਨਾਮ ਦੇ ਨਗਰ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਉਹ ਸੰਬੰਧਤ ਨਗਰ ਦੇ ਸ਼ਾਹੀ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਅਣਬਣ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਟਲੀ ਦੇ ਕਰੋਟਾਨਾ (Crotana) ਨਗਰ ਲਈ ਪਰਵਾਸ ਕਰ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਗਰ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਮਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਓਰਫ਼ਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇ (Orphic Sect) ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਨਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਜੋਨਾਥਨ ਬਾਰਨਜ਼ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਗਰੀਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮਿਲੇਟਸ ਤੋਂ ਹੋਈ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਦੀ ਰਾਹਨੁਮਾਈ ਵਿੱਚ ਇਟਲੀ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਪੱਕ ਵੀ ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਗੀਤ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਨਿਧੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਉਤੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।[6] ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਪਾਸਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਯੂਨਾਨੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਗਤੀ ਬਹੁਤ ਮੱਧਮ ਸੀ ਜੋ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜੋ ਸੰਵੇਦਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਹੀ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਜਗਤ-ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਨੰਬਰ (number) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਪਾਸਾਰਾ ਅਨੁਪਾਤ (proportion), ਤਰਤੀਬ (order) ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ (harmony) ਵਿੱਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਅੰਤਿਮ ਇਕਾਈ ਨੰਬਰ ਹੈ। ਇਹ ਨੰਬਰ ਰੂਪਾਂਤਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ (doctrine of transmigration) ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦੇ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਮੁੜ ਜਨਮ ਲੈਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸਨੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸੁਲਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਅਨੈਕਸੀਮੇਂਦਰ ਅਤੇ ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਠੰਡ-ਗਰਮੀ, ਗਿੱਲ-ਸੁੱਕ, ਅੱਗ-ਪਾਣੀ, ਹਨ੍ਹੇਰਾ-ਚਾਨਣ ਆਦਿ ਦੀ ਨੰਬਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਘੋਖ ਕੀਤੀ। ਅਜੋਕੀ ਮੈਡੀਕਲ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਟੈਂਪਰਾਮੈਂਟ (temprament) ਦਾ ਸੋਮਾ ਵੀ ਨੰਬਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਹੈ।

ਪਲੈਟੋ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੁਰਲਭ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੁਰਾਤਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਚਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਾਂਭਣ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਪਾਲਕ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ (renaissance) ਕਾਲ ਤੱਕ ਚਲਦਾ ਹੋਇਆ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ (one) ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਥ ਆਦਿ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਹਿਰਾਕਲੀਟਸ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ/ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗਤੀ-ਅਸੰਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਯੂਨਾਨੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਵਾਂਗ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ-ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਦਾ ਫੈਲਾਅ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਉਦਭਵ ਹਵਾ ਜਾਂ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਅੱਗ (fire) ਹੈ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ (change) ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਸਤਾਂ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਗ ਦਾ ਵਾਸ ਹੈ। ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਗਲ ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਅੱਗ ਦੇ ਬੁਝਣ ਅਤੇ ਜਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਾਂਗ ਹੈ।[7]

ਹਿਰਾਕਲੀਟਸ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਗ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਗਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਨ-ਅਨੁਪਾਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਾਣੀ, ਹਵਾ, ਸਰਦ-ਗਰਮ, ਚਾਨਣ-ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਅਤੇ ਰੰਗ ਆਦਿ ਅੱਗ ਦੇ ਹੀ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧੀ ਇਕਾਈਆਂ ਦਾ ਅਨੁਪਾਤ ਅੱਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਅੱਗ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਅਸੀਮਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ (things) ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਾਅ (flux) ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਧਾਰ-ਸੰਕਲਪ ਅੱਗ ਰਾਹੀਂ ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ (chemistry) ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਖ਼ਿਆਲ ਨਾਲ ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾਅ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਪਾਣੀ, ਹਵਾ, ਮਿੱਟੀ ਅਤੇ ਅੱਗ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਚੌਥੇ ਤੱਤ ਦਾ ਜੋੜ ਹਿਰਾਕਲੀਟਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਘਟਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸ ਪੱਧਤੀ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਹੁੰਚਿਆ, ਜਿਥੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਖ਼ਿਆਲ (notion) ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਦਾ 'ਨੰਬਰ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਧਾਰਨ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਸੀ। ਇਲੀਐਟਿਕ (Eleatic-School) ਸਕੂਲ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਲੈ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦ ਰੂਪ ਅਤੇ ਖ਼ਿਆਲ ਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਮਈ ਰੂਪ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੈਥਾਗੋਰਸ-ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਇਕਹਿਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਹੋਇਆ ਵਸਤੂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਸਰੂਪ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਲੀਐਟਿਕ-ਸਕੂਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚਲੀ ਹਰਕਤ, ਭਾਵਾਂ, ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ (being) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਲਘੂ ਰੂਪ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉੱਚ ਰੂਪ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਹੀਗਲ ਅਨੁਸਾਰ ਉਇਲੀਐਟਿਕ ਸਕੂਲ ਨੇ ਹੋਂਦ ਰਾਹੀਂ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਛਾਣ ਹੈ।[8]

ਹੋਂਦ (being) ਸੰਬੰਧੀ ਬਦਲ ਅਤੇ ਅਬਦਲ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਕੂਲ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਥਿਰ ਕਲਪਨਾ ਕਾਰਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਖਤਮ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਲੀਐਟਿਕ ਸਕੂਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਮੁੜ ਬਹਾਲੀ ਹੋਈ। ਹੀਗਲ ਨੇ ਇਲੀਐਟਿਕ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਚਾਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਹੈ: "ਜ਼ੀਨੋਫੇਨਸ (Xenophanes), ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ (parmanides), ਮਿਲੇਸਸ (Melissus) ਅਤੇ ਜ਼ੀਨੋ (Zeno) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਲੀਐਟਿਕ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਹੈ। ਜ਼ੀਨੋਫੇਨਸ ਇਸ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਤੇ ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ ਸਹਾਇਕ ਹੈ। ਮਿਲੇਸਿਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜ਼ੀਨੋ ਦੋਵੇਂ ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ ਦੇ ਚੇਲੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹੀ ਇਸ ਸਕੂਲ ਨੂੰ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਕੂਲ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਯੂਨਾਨ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[9] ਜ਼ੀਨਫੇਨਸ ਨੇ 'On Nature' ਨਾਮਕ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਤਨ ਅਸੀਮ (absolute) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ।

ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜੋ ਬਹੁਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਮਾਨ-ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਮਿਲੇਸਿਸ ਇੱਕ (one) ਨੂੰ ਹੀ ਅਨੰਤ (unlimited) ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਮਿਲੇਸਿਸ ਤੇ ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਜ਼ੀਨੋ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਲੈਟੋ ਅਤੇ ਅਰਸਤੂ ਦੋਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਗਤੀ (motion) ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦਵੰਦ (Objective dialiectic) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ।

ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ (Empedocles) ਨੇ ਅਣੂਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਵਿੱਚ ਚੌਥੇ ਤੱਤ ਦਾ ਵਾਧਾ ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਨੇ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਤੱਤ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਦਾ ਜੋੜ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਤੀਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਅਤੇ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਜੋੜ ਨੂੰ ਦੋਸਤੀ (friendship) ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ (strife) ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੋਸਤੀ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰਬ-ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਨੇਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਤੱਤ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਵਸਤ ਜਦੋਂ ਇਕ (One) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮੁੜ ਨਿਖੇੜਾ ਹੋਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਸੁਕਰਾਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਅਜਿਹਾ ਦੂਸਰਾ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਚਿੰਤਨੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰ (Rhetoric) ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਤੀਕ ਪੁੱਜਕੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਥੇਲਜ਼ ਨੇ ਚਿੰਤਨ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਅਗਾਂਹ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਨੇਕ ਸ਼ਕਲਾਂ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਗ, ਪਾਣੀ, ਹਵਾ ਅਤੇ ਮਿੱਟੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਫਿਰ

ਆਪਸੀ ਜੋੜ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਘੜਣ ਵਿੱਚ ਕਾਮਯਾਬ ਰਹੀ ਹੈ। ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਨੇ ਖ਼ਿਆਲ (notion) ਦਾ ਵਿਚਾਰ (thought) ਨਾਲ ਸੁੰਦਰ ਮੇਲ ਕਰਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਖ਼ਿਆਲ ਦਾ ਸੰਵੇਦਨੀ ਰੂਪ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਹੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਨੇਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਲੀਸੀਪਸ (Leucippus) ਅਤੇ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਸ ਦੋਨੋਂ ਚਿੰਤਕ ਇਟਲੀ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਸਨ, ਪਰ ਉਹ ਇਲੀਐਟਿਕ (Eliatic) ਸਕੂਲ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣੀ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਸਾਂਝਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਿਰਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਤਹਿਤ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਪੂਰਨ ਨਿਰਹੋਂਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਅਪੂਰਨ ਹੈ ਪਰ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਅਣੂ (Atom) ਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚਲਾ ਅਣੂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਲਿਸੀਪਸ ਅਤੇ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਤੀ ਬਰਟਰੰਡ ਰੱਸਲ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ “ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਅਣੂਆਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਅਣੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮ ਅਤੇ ਗਿਣਤੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮ ਹੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।”[10]

ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ ਤਿੰਨ ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਸ, ਐਂਪੀਡੋਕਲਸ ਅਤੇ ਪਰਮਾਨੀਦੇਸ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਤਜ ਕੇ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਏਥਨਜ਼ ਦੀ ਪੂਰੀ ਚੜ੍ਹਤ ਸੀ। ਉਹ ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ (Principle of Subjectivity) ਦੇ ਅਧੀਨ ਤਤਕਾਲੀ ਯੂਨਾਨੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਮਿੱਥ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਉੱਚ ਸਾਹਿਤਕ ਹਸਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਾਹੌਲ ਤਹਿਤ ਅਜ਼ਾਦ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਏਥਨਜ਼ ਦਾ ਇਹ ਸਮਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ, ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ, ਭਵਨ ਉਸਾਰੀ, ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ, ਕਵਿਤਾ, ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਸਮਝ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਅਗਾਂਹ ਨਿਕਲ ਆਇਆ ਸੀ। ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਰੀਰਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਨ (mind) ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਮਨ ਸਗਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਗਤੀ (motion) ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਦੁਹਰਾਉ (rotation) ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਲਕੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਚਾਲ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਘੇਰੇ ਵੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਮਹਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ, ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਲੱਭਣ ਦੀ ਮਨੋ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਝ ਹੈ।

ਉਸਦਾ ਦੂਸਰਾ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਵੰਡ (perportion) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੀਕ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਪਸਾਰ ਸੂਖ਼ਮ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸਨੇ ਅੱਗ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵਸਤ

ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਅੱਗ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਸਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਉਂਜ ਉਸਦੀ ਮੁਖ ਉਪਲਭਧੀ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਉਸਨੇ ਹੀ ਸਹੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਚੰਨ ਸਵੈ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਰਤਵੀਂ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਚੰਨ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ ਅਤਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੱਥਰ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਨੂੰ ਸਹਿ ਸਕਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਲੱਖਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਾਲ ਦੂਰ ਹਨ। ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ ਦਾ ਆਇਓਨੀਅਨ (Ionion) ਸਕੂਲ ਜੀਵਤ ਰੱਖਿਆ, ਜਿਸਦੇ ਅੰਸ਼ ਅਗਲੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਤੋਂ ਸੁਕਰਾਤ, ਸੁਕਰਾਤ ਤੋਂ ਪਲੈਟੋ ਤੀਕ ਵਿਗਸਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਨਾਲ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ/ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਨਵੇਂ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਤਹੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਨੇ ਜਗਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜਗਤ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਕੇ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤੋਰਦੀ ਸੀ, 'ਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਾਜ, ਮਿੱਥ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਅ, ਕਾਨੂੰਨ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ।

ਸੋਫ਼ਿਸਟ-ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਸਰਵੋਤਮ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਤਿ ਸੁਹਜ-ਭਰਿਆ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਪਛਾਣ ਸਰਬ-ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭ ਵਸੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੋਫ਼ਿਸ਼ਟ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਚਿੰਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਟਾਗੋਰਸ, ਜਾਰਜੀਆ ਅਤੇ ਥਰੈਸੀਮੈਕਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਏਥਨਜ਼ ਵਿੱਚ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਵਜੋਂ ਆਏ ਸਨ। ਯੂਨਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਗਿਆਨਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਐਸ.ਈ. ਸਟੰਫ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਫ਼ਿਸਟ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਸਨ।[11]

ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਦੇਹਵਾਦੀ (skepticism) ਸੀ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਉੱਤੇ ਨਵਾਂ ਚਿੰਤਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਦੇਹ ਨੂੰ ਭਟਕਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਸਹਾਰਾ (ਨੈਤਿਕਤਾ) ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਹੋ ਗਏ।

ਪੂਰਵ-ਸੁਕਰਾਤ ਚਿੰਤਨ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਮਨੁੱਖ, ਮਨ, ਸਰੀਰ, ਭਾਵ, ਸੰਵੇਦਨਾ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜਗਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਪੱਖ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ

ਹਨ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਵਿਚਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉਹ ਕਾਲ-ਪੜਾਅ (Time-period) ਹੈ ਜੋ ਸੁਹਜ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਸਾਂਝੇ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰੇਖਾ, ਬਿੰਦੂ, ਰੰਗ, ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਨੰਬਰਾਂ ਦੀ ਸੁਹਜ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਤਾਰਕਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਤਰਜ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਮਿੱਥ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੁਕਰਾਤ, ਪਲੈਟੋ ਅਤੇ ਸੁਕਰਾਤ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਆਨੰਦਵਾਦੀ, ਉਪਯੋਗਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ, ਬਰਾਬਰਤਾ, ਰੰਗ, ਆਕਾਰ, ਅਨੁਪਾਤ ਆਦਿ ਪਾਸਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਪੂਰਵ-ਸੁਕਰਾਤ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਤਤਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਪੈਥਾਗੋਰਸ ਦਾ 'ਨੰਬਰ ਸਿਧਾਂਤ' ਹੀ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਗਤੀ, ਲੈਅ-ਸੁਰ, ਛੰਦ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਹੋਈ ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਸੁਕਰਾਤ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਏਥਨਜ਼, ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ, ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ, ਨਾਟਕ-ਕਾਵਿ, ਆਦਿ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਉੱਨਤੀ ਕਰ ਗਿਆ ਸੀ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਜੀ.ਡਬਲਯੂ.ਐਫ. ਹੀਗਲ, **ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ Vol. 1**, ਪੰਨਾ 152
2. ਜੇ.ਈ. ਸ੍ਵੈਨ, **ਵਿਸ਼ਵ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਅਨੁ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪੰਨਾ 130
3. ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਪੰਨਾ 117
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 118
5. ਜੀ.ਐਸ. ਕਿਰਕ, **ਪ੍ਰੀ-ਸੌਕਰੈਟਿਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ**, ਪੰਨਾ 80
6. ਜੋਨਾਥਨ ਬਾਰਨਜ਼, **ਦੀ ਪ੍ਰੀ-ਸੌਕਰੈਟਿਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਜ਼**, ਪੰਨਾ 101
7. ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਪੰਨਾ 479
8. ਜੀ.ਡਬਲਯੂ.ਐਫ. ਹੀਗਲ, **ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ Vol. 1**, ਪੰਨਾ 243
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 240
10. ਬਰਟਰੰਡ ਰਸਲ, **ਦੀ ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਵੈਸਟਰਨ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ**, ਪੰਨਾ 85
11. ਐਸ.ਈ. ਸਟੰਫ, **ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਹਿਸਟਰੀ ਐਂਡ ਪ੍ਰੌਬਲਮਜ਼**, ਪੰਨਾ 32

ਰੀਸਰਚ ਸਕਾਲਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

पंजाबी सूफी कविता में असहमति का दर्शन

मूल लेखकः सुखदेव सिंह

मध्यकालीन भारतीय समाज को नया रंग देने में सूफी और भक्ति लहर का महत्वपूर्ण योगदान है। भारतीय और विदेशी सभ्यताओं के आपसी संघर्ष, संवाद और समन्वय से जो नयी स्थिति उत्पन्न हुई उसके फलस्वरूप भारतीय समाज बहुपक्षीय स्वरूप धारण करता है। वस्तुत : दो विभिन्न सभ्यताओं के संवाद और सांझेपन की प्रतिक्रिया स्वरूप न केवल भारतीय सामाजिक सरंचना और मानसिकता में परिवर्तन आया बल्कि हमारे दर्शन, धार्मिक चिन्तन, कलाओं और भाषाओं के उपर भी दूरगामी प्रभाव पड़ने आरम्भ हो गए। सूफियों, संतों और सिख गुरुओं की उदारवादी तथा समझौतावादी नीति के कारण दो विभिन्न सभ्यताओं में टकराव की अपेक्षा संवाद और सुमेल की स्थिति उत्पन्न हो गई। सांस्कृति पुनर्जागरण का जो नया दौर भारतीय समाज में आरम्भ हुआ, उसमें सूफी भक्त और सिख गुरुओं का सहयोग था। विचारों की सांझ के बावजूद इस्लाम में, तुरक और मुगल बादशाहों की अपेक्षा, सूफी दरवेश भारतीय जन मानस के अधिक निकट थे।

पंजाबी सूफी कविता के विलक्षण सार–तत्त्व को समझने के लिए सूफी लहर के ऐतिहासिक विकास, भारत में इस्लाम के प्रवेश और इसके परिणामस्वरूप उत्पन्न सांस्कृतिक आदान–प्रदान की स्थिति, भारतीय भूखंड में इस्लाम और सूफी मत के आपसी संबंध, सूफियों द्वारा इस्लाम के भारतीयकरण में निभाई गई निर्णायक भूमिका, इस्लामी शरा के कठोर सनातनी पालन की अपेक्षा धर्म के सरलीकरण में उनका योगदान, समकालीन भारतीय धार्मिक परम्पराओं और संतों–भक्तों के प्रति सूफियों का उदारपूर्ण और सहयोगी रवैया, भारतीय तथा पंजाबी लोकधारा, पौराणिक कथाओं और स्थानीय भाषाओं के प्रति सूफी कवियों का आकर्षण और दृष्टिकोण आदि तथ्यों की ओर ध्यान देना आवश्यक है। इस बात के लिए भी सचेत रहने की जरूरत है कि इस्लाम के साथ धार्मिक विचारों की समानता के बावजूद पंजाबी सूफी कवि अरबी–फारसी की काव्य परम्परा से अनजान थे। चाहे आरम्भ में सूफी तुरक शासकों के साथ पंजाब में प्रचारक के रूप में आए परन्तु उच्च आध्यात्मिक मूल्यों को ग्रहण करने के कारण वे शीघ्र ही राज दरबार से दूर हो गए और साधारण इंसान के नजदीक होते चले गए। सैयद सुलेमान नदवी का यह कहना उचित है : –

'दो प्रकार की बादशाहत इस्लामी युग में एक साथ कायम हुई ; एक तख्त पर राज करने वाले शासकों की, दूसरी धार्मिक स्थानों पर बोरियों के उपर बैठने वालों की। एक तोप और तलवार के साथ राजाओं को गुलाम बनाते रहे, दूसरे अपने उच्च आचरण से लोगों के दिलो–दिमाग को जीतते रहे।'[1]

निस्सन्देह सूफी मत के मूल प्रेरणा स्त्रोत इस्लाम, पैगम्बर हजरत मुहम्मद की शिक्षाएं, कुरान और हदीस का दर्शन हैं। ए.जे.आरबरी, अनेमेरी शिमल, प्रो.हिलमी ए. अैम.ए. शुशतरी, जे. स्पैंसर तरमिंघम और जॉन ए. सुभान आदि चिन्तक सूफी मत को इस्लाम का ही आंतरिक भाग कहते हैं।[2] इस्लामी धर्म–शास्त्रियों की तुलनात्मक आरंभिक सूफी साधकों ने शरा के बन्धनों के स्थान पर आध्यात्मिक–साधना के सिद्धांतों की व्याख्या पर बल दिया। सूफी मत के उद्‌भव और विकास के विषय में मतभेद हैं। अधिकतर विद्धान सूफी मत को इस्लाम का ही आगामी विस्तार या सहज प्रसार मानते हैं, पर आर. ए.निकलसन तथा ई.जी.ए. ब्राउन आदि पश्चिमी विद्धान सूफी मत को इस्लाम के प्रचलित कट्‌टर और शरयी रूप के विरूद्ध ईरानी रहस्यवादियों का प्रतिकर्म मानते हैं जिनके उपर यूनानी नव–अफलातूनी फलातीनस के चिन्तन का प्रभाव था।[3] हमारे अध्ययन के लिए महत्वपूर्ण बिन्दु यह है कि चाहे ईरानी सूफी मत शरयी इस्लाम की सनातनी कठोरता के विरूद्ध प्रतिकर्म के रूप में अस्तित्व में आया, परन्तु भारत में आने वाले प्रारम्भिक सूफियों का इस्लाम के साथ कोई विरोध नहीं है। सच तो यह है कि हजरत मखदूम अली हुज्विरी (कर्ता कशफुल महजुब, मुत्यु 1072 ई.) और शेख फरीद जैसे शुरुआती सूफी संतों ने उत्तरी भारत में इस्लाम के प्रचार और प्रसार के लिए महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है।[4] परवर्ती सूफियों, जैसे मियां मीर, दारा शिकोह, अबुल फजल और फैयाजी आदि ने इस्लाम की सर्वोच्चता का प्रचार करने से संकोच किया। इन्होंने धर्म–प्रचारकों वाला मिशनरी कार्य त्याग दिया और ये विभिन्न भारतीय धर्मो की दार्शनिक पद्धतियों के अध यन की ओर आकर्षित हुए।[5] अकबर और जहांगीर के शासन काल में संस्कृत ग्रन्थों के फारसी अनुवाद किए गए।

अबुल फजल ने 'आईने अकबरी' में हिन्दु विश्वासों और धारणाओं के बारे में विस्तारपूर्वक चर्चा की है।[6] बनारस के विद्धानों द्धारा पचास के लगभग उपनिषदों का अनुवाद दारा शिकोह ने 'शरे अकबर' के शीर्षक से करवाया। दारा की पुस्तक 'मजम–उल–बहरीन' (दो नदियों का संगम) में सूफीमत और वेदों की समानता का वर्णन है। शेख मुहम्मद गौस

ग्वालियरी ने अपने फारसी ग्रंथों 'बहरूल हयात' और 'जवाहर खमसा' में योगियों की तप–साधना का उल्लेख किया है।[7] 'बहरूल हयात' भारतीय हठ योग से संबंधित प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अमृत कुन्ड' का फारसी अनुवाद है। शाह इनायत कादरी की पुस्तक 'दस्तूर–उल–अमल' में प्राचीन हिन्दु–साधना मार्गों (योग आदि) का वर्णन है।[8] अपने उदारवादी दृष्टिकोण और शांतिवादी नीति के कारण सूफियों ने इस्लाम के भारतीयकरण का मार्ग प्रशस्त किया। सादगी, नैतिक नियमों के पालन और धार्मिक नज़रिए के कारण सूफी फकीर साधारण लोगों तथा स्थानीय आबादी के अधिक निकट रहे। उन्होंने अरब व ईरान की धरती पर उत्पन्न विदेशी धर्म और सभ्याचार को भारतीय रंग दे कर इस्लामी शासकों और भारतीय जनमानस के बीच पुल का कार्य किया। शायद इसीलिए प्रसिद्ध पाकिस्तानी चिन्तक सैयद अली अब्बास जलालपुरी भारतीय सूफी मत की विलक्षणता यूनानी रहस्यवाद, भारतीय वेदांत और मुसलमानों के तसवुफ के मिलन में देखता है। उसके अनुसार पंजाबी की सूफीयाना शायरी में विश्व की तीन बडी रीतियों–यूनानी इशराक, हिन्दी वेदांत और मुसलमानों के तसवुफ का समन्वय है।[9] जर्मन मूल की विशेषज्ञ अनैमेरी शिमल पंजाबी, सिंधीं और पश्तो की सूफी कविता के संदर्भ से (इस्लाम के बारे में) चर्चा करती हुई कहती हैं कि इन भाषाओं के सूफी कवियों ने ग़ज़ल जैसे फारसी काव्य रूप के स्थान पर दोहड़े, काफ़ी और रूबाई जैसे स्थानीय काव्य–रूपों को चुना। उत्तरी–पश्चिमी भारत की इन बोलियों के सूफी कवियों ने जहां देसी संगीत शैलियों, स्थानीय लोक कहानियों और साधारण लोगों के दैनिक जीवन में प्रयुक्त बिम्बों व प्रतीकों को अपने रहस्यवादी विचारों की अभिव्यक्ति का साधन बनाया, वहीं उन्होंने भारतीय भाषाओं के इस्लामीकरण की प्रक्रिया को भी तीव्र किया।[10] इस प्रकार पंजाबी, सिंधी और पश्तो आदि बोलियों की सूफी कविता भारतीय और विदेशी सभ्याचारों के मध्य बहुस्तरीय अन्तर्क्रिया को जन्म देती है ।

सूफियों का 'वहिदत–उल़–वजूद' का दर्शन वर्ण–भेद, रंग, नस्ल, जाति–वर्ग अंतर और घृणा में फँसे मध्यकालीन भारतीय समाज के लिए वरदान था। भारतीय सूफियों ने मोमन–काफिर, स्वर्ण–म्लेच्छ और नार–भतार के तथाकथित विभाजन और बिखराव को पूर्णतः अस्वीकृत कर दिया और हर मनुष्य के भीतर एक ईश्वरीय नूर का आह्वान किया। डा शुजा अलहॅक सूफी और भक्ति लहर की मूल प्राप्ति इनकी एकेश्वरवादी दृष्टि को मानता है।[11] भारत तक पहुंचते–पहुंचते तसवुफ का रंग–रूप बदलने लगता है। इसमें वेदांत, योग और बौद्धमत के सिद्धांतों व अवधारणाओं की गूंजें सुनायी देने लगती हैं। उत्तरी भारत के कुछ

सूफियों ने तो हिन्दु जीवन–शैली को ही अपना लिया। पंजाब कई सूफी भगवा और लाल परिधान पहनने लगे। अपनी एक काफी में बुल्ले शाह ने हरे और लाल पहरावे की ओर ईशारा किया है ।

बुल्ले शाह नुं सद्दो, शाह अनायत दे बूहे
जीहंदे इश्क पहनाऐ, सानूं सावे ते सूहे ।

पंजाबी सूफी कवि मियां जान मुहम्मद ने आजीवन भगवा रंग का लिबास पहना।[12] योगियों और सिद्धों के प्रभाव स्वरूप पंजाब के सूफियों में सोटा और कमंडल पकड़ने का रिवाज था। सूफियों में चिल्ला (चालीसा) करने की प्रथा भी प्रचलित रही है। चिल्ला और हबस–ए–दम सूफियों पर हठ योग का प्रभाव है। फिरदौसी सम्प्रदाय के सूफी पीले वस्त्र और कमंडल धारण करते रहे हैं।[13] उत्तरी भारत में सूफियों की लोकप्रियता का प्रमाण यह है कि ख्वाजा मुइनुद्दीन चिश्ती (अजमेर) ने अपने आध्यात्मिक विचारों से राजा राम देव और प्रसिद्ध योगी जैपाल को इस्लाम धारण करने के लिए प्रेरित किया। एक हिन्दु स्त्री के साथ विवाह किया।[14] और अपने विचारों की अभिव्यक्ति के लिए स्थानीय भाषा राजस्थानी को चुना। महत्वपूर्ण और दिलचस्प तथ्य यह है कि शेख बहाउद्दीन जकरिया और शाह रूकन–ए–आलम की मुलतान स्थित दरगाहों के अन्दरुनी भाग में स्वस्तिक के चिन्ह बने हुए हैं।[15] पंजाब, राजस्थान और सिंध के सूफियों की दरगाहें हिन्दु–मुस्लिम दोनों में समान रूप सम्मानीय हैं। राम देवड़ा, खाटू, नरहड़ (राजस्थान), मलेरकोटला (पंजाब), उच्च और भिट्ठ (पाकिस्तान) की सूफी दरगाहें हिन्दुओं के लिए भी आदरणीय और पूजनीय हैं। इसका प्रमाणिक उदाहरण ख्वाजा बख्तियार काकी का गुरु भाई और ख्वाजा मुइअन–उद–दीन चिश्ती का खलीफा हमीद–उद–दीन सूफी नागौरी है, जिसने स्वयं खेती की और मांस खाने तथा जीव–हत्या का विरोध किया। उसने अपनी पुस्तक 'असूल अत तरीक' में हृदय की शुद्धि, सादगी, नैतिक नियमों के पालन और मन की विशालता पर बल दिया।[16] 'सुल्तानुत तारकीन' की पदवी से प्रसिद्ध इस सूफी दरवेश की मान्यता हिन्दु–मुस्लिम दोनों धर्मों में समान रूप से है। (नागौर के हिन्दु उसके मजार को 'तारा किशन' का मजार कहते हैं। हिन्दु भाई–चारे में उसके गौ–रक्षक होने के बारे में कई कथायें प्रचलित हैं।) प्रो. हुमांयु कबीर[17] और तारा चंद[18] ने अपनी चर्चित पुस्तकों में मध्यकालीन भारतीय समाज, सभ्याचार, कलाओं और भाषाओं पर इस्लाम के प्रभाव की ओर संकेत करते हुए इस तथ्य की ओर भी ध्यान दिलाया है कि भारत में उत्पन्न इस्लाम की स्थानीय बानगियों ने गंगा–जमुनी सभ्याचार का सृजन किया जिसने नस्ली, जातीय और साम्प्रदायिक कड़वाहट को कम करते हुए आपसी भाई–चारे और उदारता का वातावरण बनाया।

इस्लाम को भारतीय लोकमानस का अंग बनाने के लिए भारतीय सूफियों ने अरबी–फारसी के स्थान पर स्थानीय बोलियों, लोकधारा, भारतीय पौराणिक कथाओं, स्थानीय कला–रूपों, संगीत की देसी शैलियों और स्थानीय लोक नायकों का सहारा लिया। इस संदर्भ में डा. हरभजन सिंह के निम्न शब्द दोहराने गलत नहीं होंगे–

> असल में हिन्दुस्तानी सूफियों ने अपने प्रयत्नों के द्वारा हिन्दुस्तान में स्थानीय इस्लामी रूपों को जन्म दिया। मक्का, मुहम्मद और अरबी भाषा में लिखी कुरान पंजाबी लोकमानस से दूर की वस्तु हैं। उनका स्थान, समय और चरित्र दूर के हैं। पंजाबी सूफियों ने इस्लाम को पंजाबी लोकमानस के नजदीक की वस्तु बना दिया।[19]

बोली की नज़र से पंजाबी सूफी कवि, गुरुवाणी और भक्त कवियों की अपेक्षा अधिक लोक–पक्षीय और सुगम हैं। उन्होंने इस्लाम की दार्शनिक और धार्मिक अवधारणाओं को स्थानीय भाषाओं की ठेठ शब्दावली के द्वारा सरल ढंग से पेश किया। बुल्लेशाह के अतिरिक्त बाकी सभी पंजाबी सूफी कवि इस्लाम के दार्शनिक और धर्मशास्त्रीय प्रश्नों या कुरान के सिद्धांतों की शास्त्रीय व्याख्या से दूर ही रहे। वाणीकारों की तुलना में सूफी कवि सैद्धान्तिक कम और अनुभव सिद्ध अधिक हैं। कुरान के गूढ़ रहस्यों की भूल–भूलैया में गुम होने की अपेक्षा उनमें 'सवा सेर दी मस्ती' था 'तेरे इश्क नचाया कर थैय्या–थैय्या' का सुर प्रधान रहा। पंजाब के जन–साधारण और स्थानीय रवायतों के साथ पंजाबी सूफी कवियों की शमूलियत का प्रमाण यह है कि उन्होंने जन जीवन के सामान्य व्यवहार में लाई जाने वाली वस्तुओं को पवित्र धार्मिक प्रतीकों का रुतबा दिया। लोक काम– धंधों और घरेलू दस्तकारी के साथ जुड़ी शब्दावली, जैसे चरखा, पूनी, सालू , त्रिंझन और छल्ला आदि पंजाबी सूफी कविता में मारफत का रहस्य समझाने वाले उपमान और प्रतीक बन जाते हैं। तख्त हजारा, रांझे का गांव और चिनाब का किनारा इस्लाम के पवित्र स्थानों मक्का–काबा का स्थान ले लेते हैं। अमीर खुसरो (हिंदवी), शाहलतीफ भिटाई (सिंधी) शाह हुसैन और बुल्ले शाह (पंजाबी) की कविता में हजरत मुहम्मद, राम, कृष्ण, रांझा, महीवाल और पुनल (पुन्नु) आदि की आराधना समान श्रद्धा के साथ हुई है। अमीर खुसरो (मृत्यु 1305 ई.) तक पहुंचते–पहुंचते भारतीय तीज–त्यौहारों, रीति–रिवाजों, रंग, पहनावा, आभूषण और पूजा–अर्चना की विधियां उत्तरी भारत के सूफियों के लिए आकर्षण का साधन बन गए थे। पंजाबी, सरायकी, सिंधी और राजस्थानी सूफी कविता में हीर, सस्सी और सोहनी की प्रेम कहानियां बहुत प्रचलित हैं। पंजाबी सूफी कवियों द्वारा

कल्पित जोगी भी समन्वित सभ्याचारक प्रतीकों को धारण करने वाला प्रेमी नायक है। पंजाबी–भारतीय सूफी कविता में इस्लाम के भारतीयकरण की प्रक्रिया के बारे में कुछ उदाहरण देखे जा सकते हैं –

माथे तिलक हाथ पिचकारी,
मेरे आंगन होरी खेलन आएआ ,
ख्वाजा निजामुदीन चुस्त खिलाड़ी,
बांह पकड़ मोरा घूंघट उठाएया ।
(अमीर खुसरो)

मैंडी दिलड़ी रांझन रावल मंगे ।।
जंगल बेले फिॅरां ढुड़ेंदी रांझण मेरे संगे।
(शाह हुसैन)

हाजी लोक मक्के नूं जांदे, असां जाना तख्त हजारे
जित वल यार उत्ते वल काबा, भावें फोल किताबां चारे
नी मैं कमली आ ... ।
होरी खेलूंगी कहि बिसमिल्ला,
नाम नबी की रतन चढी, बूद पड़ी इल इल्ला,
रंग रंगीली ओही खिलावे जो सिखी होवे फना अल्ला
मैं वैसां जोगी दे नाल नी मत्थे तिलक लगा के
माए नी इक जोगी आएआ,
दर साडे उस धुआं पाएआ,
मंगदै हीर सियाल नी, बैठा भेस वटा के ।
(बुल्ले शाह)

पंजाब की धरती के सत्य और साधारण लोगों के दुख–सुख के साथ निकट संबंध रखने के कारण ही सूफी दरवेश धार्मिक भिन्नता के बावजूद जनमानस में आदरणीय बने रहे। जब इस्लाम आम लोगों के स्थान पर पुजारी वर्ग और राजशाही का हित साधने लगा तो सूफी दरवेश या तो शाह हुसैन की भांति इस्लाम से उदासीन हो गए या फिर बुल्लेशाह की तरह आन्तरिक सत्य खो चुके शरयी इस्लाम का विरोध करने लगे। वैसे तो फरीद जैसे सूफियों ने भी इस्लाम के संस्थागत रूप की जगह उसके आध्यात्मिक पक्ष को ही अधिक महत्व दिया था। सामन्ती आर्थिक–सामाजिक व्यवस्था और मनुवादी वर्ण प्रथा के कारण निष्कासित भारतीय समाज के लिए इस्लाम का आगमन एक राहत के समान था। ब्राह्मणवादी धर्म–तंत्र के द्वारा आरोपित कठोर धर्म–साधना और मनु–स्मृति पर आधारित जात–पात और उंच–नीच वाली सामाजिक व्यवस्था के सताये साधारण

लोगों के लिए इस्लाम की धार्मिक उदारता और बराबरी का सिद्धांत खिंचाव का केन्द्र था। सदियों से दुत्कारे और सामाजिक–मानवीय अधि ाकारों से बेदख़ल 'अछूत' लोगों ने धड़ाधड़ इस्लाम कबूल किया। जिस सीमा तक इस्लाम की भूमिका सुलहवादी, निर्माणकारी और लोक–पक्षी रही, सूफी उसके साथ रहे। उत्तर मध्यकाल में जब मुगल शासक अत्याचारी और व्यभिचारी बन गए, तब सूफियों ने इस्लाम के लोक–विरोध ी और कर्मकांडी पक्ष की कड़ी आलोचना की। वहदत–उल–वजूद का सिद्धांत मनुष्य में जात, रंग, नस्ल, वर्ण और लिंग–भेद या भिन्नता को नहीं मानता। शाह हुसैन ने 'सभे जाति उच्चियां निमानी फकीरां दी जात' कह कर सामाजिक और आर्थिक भेदभाव वाली व्यवस्था पर चोट की। सुल्तान बाहु , अली हैदर और बुल्लेशाह की कविता में मोमन–काफिर, शिया–सुन्नी, हिन्दु–तुरक और स्वर्ण–म्लेच्छ के विभाजन को अस्वीकार किया गया हैः

ना मैं आलम ना मैं फाजिल
ना मुफती ना काजी हू ।
ना दिल मेरा दोजख मंगे ,
ना शौक बहिशती राजी हू।
ना मैं त्रिहे रोजे रखे ना मैं पाक नमाजी हू ।
बाझ विसाल अल्ला दे बाहू ,
दुनिया कूड़ी बाजी हू ।

ना मैं जोगी ना मैं जंगम,
ना मैं चिल्ला कमाएआ हू ।
ना मैं भज मसीतीं वड़िया ,
ना तसबा खड़काया हू ।

(सुल्तान बाहू)

ना मैं मोमन विच मसीतां,
ना मैं विच कूफर दीआं रीतां,
ना मैं पाकां विच पलीतां,
ना मैं मूसा ना फरऔन,
ना मैं अरबी ना लाहौरी ,
ना मैं हिन्दी शहर नागौरी ,
ना मैं हिन्दु तुरक पशौरी,
ना मैं रहंदा विच नदौन।

हिंदु ना नाहीं मुसलमान,
भए निरंजन तज अभिमान,
सुन्नी ना नहीं हम शिया,
सुलाकुन का मारग लिया ,
बुल्लेशाह जो हर चित लागे ,
हिन्दु तुरक दूजन तिआगे।

(बुल्ले शाह)

अनी हुसैन जुलाहा
ना उस मूल ना लाहा
ना उह मंगया ना परनाया ,
ना उस गंढ ना साहा
ना उह मोमन ना उह काफर
सो आहा सो आहा ।

(शाह हुसैन)

पंजाबी सूफी कविता में मनुष्य की धर्म या वर्ण–भेद पर आधारित पहचान और धर्म के बाह्य कर्मकांडों के पालन, दोनों को अस्वीकार किया गया है। पंजाबी सूफी कवियों ने तत्कालीन विलासी मुसलमान शासकों और आदर्श–विहीन पुजारियों के नैतिक पतन को कटाक्ष का विषय बनाया। बुल्ला दौलत और सत्ता के नशे में चूर अंहकारी शासकों और मानवीय कर्तव्यों से च्युत लालची पुजारियों, दोनों को आड़े हाथों लेता है :

खावें रास चबावे बीड़े अंग पुशाक लगाएया ई ,
टेढी पगड़ी आकड़ चल्लें, जुत्ती पैर अड़ाया ई ,
पलदा एं तू जम दा बकरा, अपना आप ग्गुआवेंगा,
हजब करें दरवेशी कोलों, कद तक हुक्म चलावेंगा ।
कई हाजी बन बन आए जी, गल नीले जामे पाए जी,
हज वेच टके लै खाए जी, कदी बात सच्ची वी लुकदी ए,
इक नुक्ते विच गल मुकदी ए।
बुल्लिया धरमसाल धाडवीं रहंदे, ठाकर दुआरे ठग,
विच मसीतां रहन कुसतीए, आशक रॅहन अलग ।

(बुल्ले शाह)

पंजाबी सूफी कवियों, भक्तों और गुरु साहिबान का प्रेमाभक्ति का सिद्धांत परम्परागत ब्रहमण धर्म–साधना, छुआ–छूत पर आधारित वर्ण

व्यवस्था और सत्ता व दौलत से अंधे शासकों की विचारात्मक जकड़ के विरूद्ध एक वैकल्पिक दर्शन है। सूफी और भक्ति लहर ने सभी मनुष्यों को प्रेम, बराबरी, सद्‌–व्यवहार और साम्प्रदायिकता से उपर उठने का विचार दिया। पंजाबी सूफी कविता में इश्क और शरा, धार्मिक पाखंड और आचरण की उच्चता, ईश्वर और रांझा तथा गरीबी और अमीरी के विरोधी युग्म मध्यकालीन भारतीय समाज की द्वंद्वात्मकता की ओर संकेत करते हैं। 'गरीबी गदा हमारी' और 'इश्क अल्ला दी जात' दबे–कुचलों की विचारधारक नीति है जिस का समर्थन सूफियों, भक्तों और गुरु साहिबान ने अपने अपने मुहावरों में किया है। 'इश्क शरा की नाता' कह कर सूफियों ने पुजारियों के रीतिवादी कर्मकांड के आगे प्रश्न चिन्ह लगा दिया। 'इश्क अल्ला दी जात' कहकर सूफियों और प्रेमाख्यानकारों ने भावनामूलक प्रेमा–भक्ति का जो मार्ग दर्शाया है वह साधारण व्यक्ति को पुजारियों के विचारात्मक बंधन से मुक्त करता है। 'चारे नैन गडावड होय विच विचोला केहा' कह कर सूफी मनुष्य और ईश्वर के रिश्ते को व्यक्तिगत, सीधा और शिद्‌दत भरा बना देते हैं। प्रो. खलीक अहमद निजामी सूफियों और भक्तों के प्रेमाभक्ति के मार्ग को मध्यकालीन भारत में घटित 'खामोश इंकलाब' का नाम देता है। सूफियों–भक्तों के द्धारा प्रचारित ईश्वर और मनुष्य के सीधे और भावनात्मक संबंधों की धारणा ने प्रत्येक व्यक्ति के लिए मुक्ति और बराबरी का मार्ग खोल दिया तथा जात, वर्ण, रंग व नस्ल–भेद की सामाजिक व्यवस्था के उपर चोट की।

प्रो. निजामी के शब्दों में: –

> They (Sufies and Bhakti Saints) gave to their followers, who were mostly men belonging to the lower strata of society, the message that direct communion with God was possible for them. The opening of the door of divine communion for all people was full of tremendous possibilities of spirituial self confidence... They taught that the 'Devine thus diclosed itself in the human race as a whole' and that it is possible for all human beings, irrespective of their cast,colour or creed to have direct communion with Him. [20]

इश्क और शरा का विपरीत–युग्म पुजारी वर्ग तथा जन साधारण के हितों के टकराव का सूचक है। इश्क द्वैत और अहम को मार कर मनुष्य की आत्मा को निर्मल और विशाल बना देता है। इसीलिए डा. नामवर सिंह कहता है कि सूफियों ने भारतीय चिन्तन में धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष आदि चार पुरुषार्थों के साथ पांचवां प्रेम का पुरुषार्थ जोड़ दिया।[21] 'चार

चिराग तेरे बलन हमेशा पंजवां मैं बालण आईआं बला झूले लालन, सिंधडी दा, सेवन दा सखी शाह बाज कलन्दर'; सिंधी सुहरावरदी सम्प्रदाय के प्रसिद्ध सूफी के बारे में गायी जाने वाली इस काफी में इसी पांचवें पुरूषार्थ की ओर संकेत किया गया है। मानवीय सत्य विहीन सनातनी धर्म–साधना के स्थान पर पंजाबी सूफी कवियों ने इश्क को एक उच्च आध्यात्मिक मूल्य के रूप में चित्रित किया है ।

काजी मुल्ला मत्ती देंदे । सानूं शरा दा राह दसेंदें ।
इश्क की लग्गे राह नाल । मन अटकिया बेपरवाह नाल।
(शाह हुसैन)

ईमान सलामत हर कोई मंगे,
इश्क सलामत कोई हू ।
मंगन ईमान शरमावाण इश्कों
दिल नू हैरत होई हू ।
जिस मंजिल नूं इश्क पहुंचावे ,
ईमानों खबर ना कोई हू ।
इश्क सलामत रक्खीं बाहू ,
ईमानों दिआं धरोयी हू ।।
(सुलतान बाहू)

काफिर होई हां सुहने यार पिच्छे,
मुल्लां डिंगी नमाज पढ़ाउदें ने ।
आशिक सजदा करके मुख यार दे नूं ,
वल काबे शीश झुकाउंदे ने ।
दीन मजहब नहीं एनां आशिकां दा ,
तसबी तोड़ जंजु गल पाउंदे ने ।
हैदर वारे जाइए इनां आशकां दे
जिहड़े कुफरों राह नू पाउंदे ने ।।
(अली हैदर)

जां मैं सबक इश्क दा पढ़्या,
मसजिद कोलों जिउड़ा डरया ।
डेरे जा ठाकुर दे वड़िया ,
जित्थे वजदे नाद हजार,
इश्क दी नवीओं नवी बहार ।
(बुल्ले शाह)

पंजाबी सूफी कविता अपने धार्मिक मुहावरे के बावजूद प्रतिरोध की कविता है। समय–समय पर सूफी साधक तत्कालीन शासकों, उलेमाओं और मौलानाओं के साथ विचारात्मक रूप से टकराते रहे हैं। मनसूर–अल–हलाज से लेकर दारा शिकोह तक सूफी शहीदों की एक लम्बी सूची है। अकबर के शासन के बाद सूफी मुगल दरबार से दूर होते गए। दिल्ली दरबार के साथ नाराजगी के कारण सरमद की शहादत हुई। शाह हुसैन का लाहौर के कोतवाल मलिक अली के साथ तीखा टकराव रहा। वह दुल्ले भटटी की शहादत के समय शाह हुसैन को गिरफतार करने की ताक में था। शफ़क्त तनवीर मिर्जा ने दुल्ले भटटी और उसके बाग़ी साथियों के साथ शाह हुसैन के संबंधों की संभावना को माना है।[22] शेख जलाल थानेसरी के खलीफा, 'रिसाला हकीकत' और 'रिसाला बलखीआ' के लेखक निजाम उद–दीन थानेसरी को जहांगीर की ओर से 1606 ई. में देश निकाला दिया गया। कहा जाता है कि उसने शहजादा खुर्रम को आशीर्वाद दिया था।[23] जहांगीर के शासन के समय पंजाब के नक्शबंदी सूफी सम्प्रदाय ने मुगल दरबार के साथ राजनीतिक मतभेदों के कारण टकराव शुरू कर दिया था। मुजदद अलफसानी को जहांगीर के शासन के समय ग्वालियर के किले में कैद करके रखा गया। शाहजहां ने नक्शबंदी सम्प्रदाय के सूफी शेख आदम बनूड़ी को विचारों के विरोध के कारण देश निकाला दिया और उस के छः पुत्रों की जायदाद कुर्क करके गिरफतार कर लिया।[24] मौलानाओं के साथ विरोध के कारण बुल्लेशाह को कसूर छोड़ना पड़ा।

बाबा फरीद से लेकर गुलाम फरीद चाचड़ां शरीफ तक सारे पंजाबी सूफी कवियों ने सामाजिक भेद भाव पूर्ण व्यवस्था में हाशिए पर धकेले गए दबे–कुचले लोगों की गरीबी और हीनता को परमात्मा के दर पर उनकी आस्था के रूप में प्रस्तुत किया। साधनहीन लोगों की आर्थिक और सामाजिक विवशता के चित्र पंजाबी सूफी कविता का केन्द्रीय भाव हैं। गरीबी को 'दीन हीन की गदा' कह कर सूफी कवि पस्त हुए लोगों के मनोबल को और गिरने से रोकते हैं। ऊँची जाति और नैतिक व्यवहार के विरोधी युग्म या साधनहीन व्यक्ति के आचरण की उच्चता को मुक्ति के मार्ग के रूप में प्रस्तुत करके सूफी कवि अपने समय के विलासी शासकों और कुलीन वर्ग के हितैषी पुजारी वर्ग के नैतिक पतन को गूढ़ व्यंग्य का निशाना बनाते हैं। 'अमलां उत्ते होगु निबेड़ा किआ सूफी किआ भंगी' की धुन अलाप कर शाह हुसैन और 'मैं चुहरेटड़ी हां सच्चे साहिब दे दरबारे' की आवाज उठा कर बुल्लेशाह शोषितों का पक्ष लेते हैं। बाबा फरीद और वजीद के श्लोकों में सामाजिक भेदभाव और आर्थिक असमानता के प्रति रोष का सुर काफी ऊँचा है। अली हैदर समकालीन राजसी व्यवस्था के पतन के लिए उत्तरदायी राजाओं

और दरबारियों को फटकारते हैं। बुल्ले शााह की काफियों में सिक्ख मिसलों के उभार के समय उत्पन्न राजनीतिक उथल पुथल, अफरा–तफरी और अराजकता के बारे में कटाक्षपूर्ण टिप्पणियां हैं। प्रमाण के तौर पर कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं :

फरीदा इकना आटा अगला इकना नाही लोनु ,
अगै गए सिवापसन चौटां खासी कौन।

(शेख फरीद)

इकना खन्नी नूं तरसावें,
इक वंड वंड देना ए सारीआं वे ।
इकना ढोल कलावे सइओ,
इक कंतां बाझ विचारिया वे।

(शाह हुसैन)

इकना नूं घिउ खंड ना मैदा भावइ,
बहुती बहुती माएआ चल्ली आवइ ।
इकना नाहीं साग अलूना पेट भर ,
वजीदा कौन साहिब नूं आक्खे इंज नहीं इंज कर ।

(वजीद)

भी जहर नहीं जो खा मरन
कुझ शरम ना हिंदोस्तानिआं नूं ।
क्या हया एना राजिआं नूं ,
कुछ लज्ज नहीं तुरानिआं नूं ।
भैड़े भर भर देन खजाने,
फारसीआं खुरासानियां नूं ,
हैदर आख एना हीजड़िआं नूं
हेज ना मरदानिआं नूं ।।

(अली हैदर)

उपरोक्त उदाहरण पंजाबी सूफी कवियों की राजनैतिक–सामाजिक परिस्थितियों और ठोस यथार्थ की समझ के प्रमाण तो हैं ही, ये सामाजिक अन्याय के प्रति उनके प्रतिरोध का बोध भी करवाते हैं। इसीलिए डा. अत्तर सिंह, शिशिर कुमार दास, शारलेट वादेविल और डी. पी. मुकर्जी पंजाबी सूफी कविता को रहस्यमयी अनुभव व्यक्त करने वाला सीमित काव्य समझने की बजाए एक विद्रोही लहर के रचनात्मक प्रतिकर्म के रूप में समझने की वकालत करते हैं। यहां सूफी कवि गुलाम फरीद चाचंड़ा के कसीदे का उल्लेख करना आवश्यक है जिसमें उन्होंने अपने

शिष्य नवाब बहावलपुर सादिक मुहम्मद खां राबिया को अंग्रेज सरकार के रैजीडेंट का विरोध करने की हिदायत दी है । याद रहे कि लाहौर दरबार और मुलतान जीतने के बाद ब्रिटिश बस्तीवादी सरकार की आंख बहावलपुर रियासत को अपनी बस्ती बनाने पर थी :–

> सहिजो फलों सेज सहातों। बख्त ते तख्त कू जोड़ छकातों
> अपने मुल्क कु आप वसातों। पट्ट अंगरेजी थाने ।।
> (गुलाम फरीद)

अंत में मध्यकालीन भक्ति साहित्य और पंजाबी सूफी कविता के विद्रोही स्वर के बारे में डी.पी. मुकर्जी का यह कथन विशेष ध्यान की मांग करता है –

> Mystic cults and literatures were more sharply dissident. Their emphasis on the individual was as much a protest against priestly rule as their doctrine of love was against the law of Karma, the way of Knowledge (Jnan-marga) and rituals of the Brahmins. The very fact that mysticism, including Sufism, was the utmost limit of protest is an evidence of the closed nature of the society. In an open society other manifestastions of the protest and desired changes are possible; but in a closed society mysticism appears to be only way out of the shell." [25]

संदर्भ

1. सैयद सुलेमान नदवीः संदर्भ, डा0 पुष्पा सुखवाल,***सूफी मूवमैंट इन राजस्थान***, संपा0 प्रो. अजीज उद–दीन, हिन्दी भाग, पृ0 245
2. A.J. Arberry : Sufisim : ***An Account of the Mystics of Islam***
   Annemarie Schimmel: ***Mystical Dimensions of Islam***
   A.M.A. Shushtery : ***Outlines of Islamic Culture***
   J .Spenceer. Trimingham: ***The Sufi Orders in Islam***
   John .A. Subhan : ***Sufism: Its Saints and Shrines***
3. R.A. Nicholson : ***The Mystics of Islam***, p.12
   E.G.A. Brown: ***A Literary History of Persia***, Vol. I, p. 419
4. Syed Muhammad Latif: ***History of Lahore***. p. 179-82
5. Lajwanti Rama Krishna : ***Panjabi Sufi Poets***, p. 5
6. **शीरीं मुसवीः वेदान्त से जहांगीर का परिचय : जदरूप के जीवन चरित की पुनर्रचना, *मध्यकालीन भारत, अंक 8,* (हिन्दी) संपा०, इरफान हबीब, पृ०२६**

7. सैयद अली अब्बास जलालपुरीः पंजाबी सूफी काव्य ते उस दा पिछोकड़, (संपा० डा. जगतार), पृ०१४२
8. Lajwanti Rana Krishna : op.cite, p. 65
9. सैयद अली अब्बास जलालपुरी वहीं, पृ०१६०
10. Annemarie Schimmel : op. cite, p. 383-401
11. Shuja Alhaq : ***A Forgotten vision,*** Vol. 2, p. 377-78
12. सिबतुल हसन जैगम, मियां जान मुहम्मद, ***खोज दर्पण***, जुलाई 1975, पृ0–84
13. राजीव रंजन विनोदनी : उदारवादी सूफी संत एवं मध्यकालीन समाज तथा संस्कृति, ***सूफी मूवमैंट इन राजस्थान***, पृ0 204
14. Charlotte Vaudeville : ***A Weaver Named Kabir***, p. 78
15. Subash Parihar, "Early Sufi Tombs in South-Western Punjab" - ***Sufisim in Punjab*** (Ed. Surinder Singh & Ishwar Dyal Gaur), p. 309
16. Shuja Alhaq : ***A Forgotten Vision***, Vol. I, p. 281-282
17. Humayun Kabi: ***Our Heritage***, p. 37-39
18. तारा चंद : भारतीय संस्कृति पर इस्लाम का प्रभाव, अनु. सुरेश मिश्र, पृ० ५७–८३
19. डा. हरभजन सिंहः मुल्ल ते मूलांकन, पृ० ६२–६३
20. Khliq Ahmad Nizami : Impact of Sufi Saints on Indian Society and Culture, ***Contemporary Relevance of Sufism*** (Ed. Syeda Saiyidain Hemeed) p. 152.
21. डा. नामवर सिंह : अप्रकाशित भाषण
22. Shafqat Tanveer Mirza, ***Resistance Themes in Punjabi Literature***, p 19.
23. डा. नरेशः सूफी परम्परा और हरियाणा की भूमिका, पृ0 74
24. वही, बोलदियां ईमारतां, पृ0 148
25. D.P.Mukerji, ***Diversities***, p. 302

अनुवाद : डा0 किरन बंसल,
एस. डी. कन्या महाविद्यालय,
मानसा (पंजाब)

Ghadar Party: Its Role in India's Struggle for Freedom

Harish Puri

Practically all available accounts of the Ghadar Party's role in India's struggle for independence (including one by the author) are confined to its first, more dramatic and action-filled phase of activities during 1913-18. There is hardly any study which extended to its role during the second phase after it was revived in 1920.[1] Following the thunderclap message of the Bolshevik revolution, contact with Soviet revolutionary leadership and participation by one of its leaders in the Fourth Congress of the Third International in 1922, the Ghadar Party adopted a distinctly different political programme. The emergence of Mahatma Gandhi and the anti-imperialist mass movement in India following the massacre at Jallianwala Bagh at Amritsar, also made considerable influence on its political ideology and activities. Whereas there may be several weighty reasons for scholars to focus mainly on the first phase, the virtual neglect of the party's contribution during the period 1920-47 inhibited a complete and rounded analysis of the role of this party in the struggle for freedom and contributed to an unintended distortion. We will return to that part later. Let us first look at the distortions in the available historical accounts and make an attempt to have a reasonably objective idea of the role of the party during the first phase.

The Ghadar Party was launched in USA in the year 1913 with San Francisco as the headquarter. Its chief ideologue and leader at that time was Har Dayal who edited and circulated a weekly paper in Urdu, named *Ghadar*, from 1 November and its Gurmukhi edition from 9 December 1913.

Most historical accounts credit Har Dayal as one who went to America with a specific mission of organizing a revolutionary movement among the Punjabi immigrants settled on the west coast. Evidence on the state of his mind and activities during the preceding three years — his pursuit of a "life of renunciation" in La Martinique, desire to found a new religion on the model of the Buddha, meditation in Honolulu—reflected that he did not know clearly what he really wanted to do.[2] During the summer of 1912, he associated himself with radicals on the campus of the University of California and with the Industrial Workers of

the World (IWW), wrote articles on anarchism and founded a short-lived Bakunin Institute which he described as the "first monastery of anarchism". Influenced diversely by V.D. Savarkar and the Buddha, Mazzini and the syndicalists, Marx and Bakunin, Har Dayal showed a marked propensity for shifting but equally fanatic advocacy of conflicting notions. He was "more impulsive than consistent in his thought and action". Lajpat Rai who had been in close contact with him regarded him as "an uncertain item". Har Dayal conceded at a moment of reflection later: "I am too erratic and explosive to be institutionalized".[3]

The decisive choice of a new type of organized political action for liberation of India emerged from the encounter which Har Dayal had with groups of Indian immigrants settled on the west coast of USA, during the summer of 1913. Around ten thousand Indians had migrated from Punjab to the west coast areas of Canada and USA in search of economic opportunities between 1905 and 1913. Most of them came from small peasant and rural servicing class families of five central districts of Punjab. More than 90 per cent of them were Sikhs, half of who had served short terms in the British Indian army. Emigration of such large numbers was symptomatic of their economic distress at home which was accentuated by the British colonial economic policies and administrative measures. They, however, appeared at that time to be innocent of the political reasons behind their economic and social oppression. In North America they worked as unskilled labourers, farm workers, owner farmers and contractors. They had earned well and gained respect of the employers for their honesty and hard work. But their life conditions — contempt and ridicule of the white labour unions, deep sense of shame on their backwardness and poverty of their country in conspicuous contrast to conditions of their new but foreign setting, discriminatory measures of the local authorities against them and winds of radical political ideas and activities in China, Russia, Mexico, Egypt — had gradually heightened their sense of shame, frustration and anger. In their meetings with Har Dayal, they learnt to link their exiting problems with the poverty and oppression back home which had driven them to foreign lands. They came to raise questions about the reasons of their misery and backwardness and learnt about the British colonial interests in India and drainage of wealth to England. There could be no respite from oppression and moral degradation until India became independent. How could the mighty British imperial power be over-thrown? There was only one course: Ghadar, a people's armed struggle

with the support of patriotic elements of the army; no half measures. These encounters with immigrants — honest, determined and self-sacrificing, belonging to military strata — aroused in Har Dayal visions of leading a mass revolutionary movement and imparted to these simple folks a new sense of identity.

A small number of other Indian students in USA coming from the urban middle class in India joined Har Dayal as revolutionary intellectuals for propaganda work and for guiding and organizing the largely illiterate immigrant labourers. Their ideas and beliefs were inspired by the dominant ideological thinking that prevailed among the Indian revolutionary exiles of that time such as V.D. Savarkar, Shyamji Krishnavarma and Aurobindo Ghosh. By their orientation they were given more to propaganda work, what they described as political education. But among the large number of those who came forward to join the movement and contribute funds, over ninety-five per cent were Punjabi immigrants from the peasant stock. They regarded the movement as practically theirs. Their poets and leaders from the community articulated the new ideas in their own distinct cultural idiom. The character of this movement was therefore determined by the relationship between these two broadly different elements.

Soon after the *Ghadar's* message began reaching Punjabis settled in different parts of the world, including a few Sikh regiments, they started demanding "more than exhortation to prepare for revolution at some indeterminate future time". Events moved fast. Har Dayal left the scene, jumping bail to avoid deportation in April 1914. The Komagata Maru episode inflamed passions followed by the beginning of the first great war on 4 August which appeared to provide the awaited opportunity of striking the enemy when he was in trouble. The 'organic' leaders among the Punjabi immigrants moved in command, making plans and taking decisions. Organisation, in their conceptual scheme, was akin to spontaneous collective spirit, commitment to the cause and loyalty to the comrades. The student revolutionaries, uneasy in the midst of ruling passions of what they considered as "illiterate and impulsive Sikhs", stepped back. The former came to India rallying thousands of fellow enthusiasts to launch an impossible revolution, paid an extremely heavy price for their passion and set examples of legendary heroism. The latter including Har Dayal, turned to join the German-financed and directed Berlin India Committee. They prepared for clandestine shipping of arms to revolutionary groups in Bengal and were associated with other German anti-British schemes based in USA, Afghanistan,

Turkey and other centres. Among prominent Indians associated with these schemes were Virendranath Chattopadhyaya, Bhupendranath Dutt, Tarak Nath Das, M.N. Roy, C.K. Chakrabarty Mohammed Barkatullah and Raja Mahendra Pratap. A nominal collaboration was also worked out with the small Ghadar establishment in California as became evident in the well-known Hindu-German Conspiracy Trial in San Francisco during 1917-18.

Distortions

One variety of distortions in the history and role of the Ghadar Party, both at the academic and popular levels, resulted from a more or less arbitrary and subjective selection of facts. In one set of accounts in which the approach seemed to be elitist, the focus remained largely on educated middle class intellectuals.[4] The Ghadar Party was presented as one founded, directed and controlled by such intellectuals who were educated and who mobilized that "wonderful human material"-—the illiterate Punjabi labourers — as a part of the former's quixotic scheme. The role of the vast numbers of Punjabis and their organic leaders was either regarded as subsidiary or more or less ignored. Much too disproportionate attention was focused on Ghadar's German connection. Interestingly, most of these accounts falling in this category came from Bengali scholars. One of the recent publications, Anil Baran Ganguli's *Ghadar Revolution in America*, projected this movement as virtually a Bengali enterprise.

On the other hand, most other accounts presented by scholars and popular writers hailing from Punjab cast the movement in a "Punjabi heroic tradition" framework.[5] Khushwant Singh, in his *A History of the Sikhs*, for instance, went further and presented it as a movement of the Sikhs who were settled on the Pacific coast and which emerged out of the early day struggles waged by Khalsa Diwan leadership in Vancouver and Stockton with Gurdwaras as storm centres of political activity. The specific new direction developed when Har Dayal's radical advice seemed appealing, more because other immigrants in their dealings with the governments needed spokesmen like Har Dayal who could speak English. This, he says, led to a "dual leadership" in which "friction between Hindu intelligentsia and Sikh workers was inevitable".[6] Fitting the things in a mould of stereotypes and viewing people as primarily Sikhs and Hindus, Khushwant Singh ignored how the Ghadarites themselves viewed the relationship, as also the fact that the Ghadar movement symbolized a bold and challenging departure from the

archetype of contemporary social and political movements in the Sikh and Hindu communities in Punjab. The question one needed to raise instead was what was it which let the Khalsa Diwan Society in Stockton and Chief Khalsa Diwan (CKD) in Amritsar to regard Ghadarites as threateningly anti-Sikh, and to launch a virulent crusade against them and why did the CKD volunteer all possible help to the British rulers in crushing the movement.

Another significant distortion emerged from the prevalent framework of viewing a revolutionary political movement in terms of heroic deeds and sacrifices of individuals and explaining setbacks in terms of conspiracies and acts of traitors and spies. Significantly, even the accounts presented by seasoned communists such as Sohan Singh Josh and Gurcharan Singh Sainsara were cast in that mould. Such an approach inhibited the study of this party's role in terms of its ideology, particularly the operative dimension, and in terms of the pattern of organistion and its strategy and tactics. Equally significant point which may be emphasized is that any deliberate effort to write the so-called 'patriotic' history and thus glorifying a movement out of proportion, may not only preclude objective assessment and learning of correct lessons, but may also turn out to be counter-productive.

The role of the Ghadar movement has so far been viewed mainly in terms of the dramatic mobilisation of large numbers of Punjabi immigrants in foreign lands to launch an armed struggle against the British at the beginning of the first world was, attempts to win over soldiers in various regiments, sterling patriotism, brave heroic feats of men like Kartar Singh Sarabha, the fiasco of the stipulated uprising, series of conspiracy trials and their sufferings and sacrifices. That was and still remains important. Equally, perhaps even more important in terms of the role of the party in India's freedom struggle during the first phase was the extent to which it succeeded in social and political transformation of a large section of hitherto politically innocent, premobilised and traditional people. When they returned to their villages in Punjab during 1914-15 (from where they had left only a few years earlier) with strikingly revolutionary ideas, beliefs and objectives, most of their country-men thought the Ghadarites were crazy men who had been infected by some "pernicious foreign influence". The party's role may be seen in the new patterns of political socialisaion, the beginnings of development of a relatively scientific thinking and political consciousness, which became in course of time a material force in India's continuing struggle for political and social change.

At the time when these people emigrated to foreign lands two prominent influences on their minds were those of religious reform and spirit of community revitalization exemplified by the Singh Sabha movement on the one hand, and a sense of pride in their being a martial race bound by heroic loyalty to the British empire, on the other. Their early-day social activity and struggles for rights in Canada until about 1912 centred around strong attachment to the empire and maintenance of separate Sikh identity in a corrupting western environment.

But the most substantive and real life experiences related to their poverty and backwardness which appeared sharp, conspicuous and humiliating in the strikingly advanced situation of material prosperity and social and political liberty in USA and Cananda. The contempt and ridicule, threats and actual attacks by hoodlums, even the condescending sympathy of good souls made their shame and misery glaring. *The Ghadar* raised questions which were closest to the minds of these people. Why were they looked down upon and ridiculed? Was it not a continuation of the misery and oppressions they suffered back home? Only the form and expressions were different. They were oppressed and hated because they were slaves, was the cryptic answer. How could slaves expect to be treated with honour and dignity! "If the British treated them like dogs at home how could they expect to be treated otherwise any place else in the world!" It aroused a sense of shame which became a revolutionary sentiment. "Harassed in our (own) country and with no respite available in foreign lands, we aliens have no land of our own." They became acutely aware of the poverty, backwardness, famines, oppression, cruelty of the police and of moral degeneration in India and of its primary reason being exploitation by alien rulers.

What was it which enabled some thousands of the Britishers to subjugate and exploit thirty crore of Indians? They learnt that it was mainly because of the loyal support given by the Indian people themselves, particularly the Indian soldiers in the army, the administration and the police. The Sikh Sardars, Rai Bahadurs and Khan Bahadurs — the toadies who were instrumental in the British annexation of Punjab in 1849 and largely responsible for a maneuvered loyal submission of the people to the foreign oppressor — became special targets of attack. "They sold us to the British and themselves became the commission agents in the bargain". Years before Mahatma Gandhi emerged on India's political scene, the Ghadarities came to grasp the idea that if the common people refused to give support to that government, the British would have no legs to stand. Therefore, political education

of the masses appeared to them to be of primary importance. They identified the prevailing leadership of the Singh Sabha and the Chief Khalsa Diwan as enemies of the nation. Actually their anger against that leadership was so strong that they frequently thought of dealing with "traitors" first, and only later with "the whites".

The hollowness of the false pride in the heroic loyalty of the Sikhs to the British empire was now exposed. A new awareness appeared to disturb them. Fighting battles for expansion of the empire and giving their precious lives to the advantage of the foreign oppressor was a grave mistake. The existing sufferings resulted from "our own doings". They proclaimed that they would not be duped any longer and "will never again sing songs of loyalty". Since most of these immigrants with army background had friends and relatives in various Sikh regiments, great stress was laid on winning over soldiers for the armed struggle. They in fact did succeed during October 1914 – February 1915 in gaining support of considerable numbers of army men from various cantonments from Peshawar to Faizabad (United Provinces) for the abortive rebellion.

A very important dimension of change in their perception of things around and their self-image related to the new orientation towards matters of religion and its relation with politics. Most of them were Sikhs and their social maps had been largely charted by their cultural traditions passed on to them through the folklore. It was natural that in their struggle for political change the *Ghadar* poets and leaders stressed upon select cultural and religious symbols of the Sikh community. The fight against the powerful rulers required, in their perception, courage and spirit of sacrifice and for that purpose, allusions were made to the teachings of the Tenth Guru, to the symbolic meaning attached to the birth of the Khalsa, to the very name 'Singh' and to past heroes of earlier battles against the Moghuls. Sikhs were therefore exhorted to vindicate their honoured heritage.

Some of the historians viewed it as a tendency among the Ghadarites for a "militant Sikh movement" and for a separate boundary demarcation of the community. Gerald Barrier observed, for instance, that the Ghadar poets did not make a fine distinction between "Sikh nation" and "Indian nation", nor saw the "inconsistency of stressing Sikh nationhood at the potential cost of effecting Sikh cooperation with other Indians".[7] Such views based upon references torn out of the total context of *Ghadar* framework of ideas and the praxis led to a significant distortion in understanding the character and role of that movement. Even when men are "engaged in revolutionizing themselves and things, in creating

something that has never yet existed, precisely in such periods of revolutionary crisis, they anxiously conjure up the spirits of the past to their service".[8] When Luther donned the mask of Apostle Paul he was not merely parodying Saint Paul. The significant point was the choice of the symbols and the nature of interpretative mediation in order to create something new. It was precisely because of the new interpretations and objectives that the Ghadarites appeared so strikingly different that the existing institutions and ruling elite of the community condemned the Ghadarites as renegades and *patit* (fallen) Sikhs.

Whereas the *Ghadar* poets referred to the bravery and sacrificing spirit of the Khalsa and panth and often alluded to the glory of the 'Singh' and the great deeds of the heroes, they were reminded that it was not adherence to the five Ks which made a 'Singh'. Guru Gobind Singh created the Khalsa for the defence of the country; for fighting against oppressors of "Mother Bharat"—a fighting force like the Rajputs, the Khans, the brave Turks and the Marathas. The fall of the country was attributed to the degeneration of the Khalsa when Sikh sardars turned "traitors" and "betrayed the nation" in its war of independence in 1857. The panth was therefore exhorted to wash off the 'stigma' by fighting in the new war of liberation. As against the contemporary emphasis on separate Sikh identity, the Ghadarites called upon "all the sons of Bharat Mata" to unite and asked the Sikhs to emulate the revolutionaries of Bengal and Maharashtra.

The exclusivist concerns of separate community organistions, and preoccupation with matters of religion were ruthlessly condemned as obscurantism. As the leaders proclaimed, the ideology of the *Ghadar* Party dissolved all differences of caste and religion. They put unequivocal emphasis on keeping politics in command. Whereas the British were identified as promoters of communal and caste divisions, the major weakness was seen in the Indian people and the vested interests: "Many amongst us are the dogs of the government who abet religious differences". Those who managed the Gurdwaras at that time were condemned as "Commission Agents". "Old scriptures will do no good, forget about going to the Gurdwaras", the leaders emphasized, "the time has come to wield the sword for freedom of the country".[9]

Caste was completely rejected and the evidence of Ghadarite Babas as also the records of the British government show that the Ghadarites cared less about unshorn hair or beards or matters of *halal* and *jhatka*. Religion, the

party decided, would at best be only an individual's private affair. These people did not understand 'secularism' in the sense in which a rational modern man does. But the whole tenor and emphasis of the Ghadar Party, both in profession and practice, appeared strikingly novel at a time when religious nationalism of Aurobindo Ghosh and Sister Nivedita was the ruling pattern among the militant nationalists in Bengal and Maharashtra. This impact was so enduring that not even one man, who was dyed in the Ghadar Party ideology, succumbed to pressures of communal politics during the later period of his life. This aspect has added significance in the present context of Punjab politics and underlines the role of ideology in sublimation and transformation of the tradition of a community. Those who tended to see among the Ghadarites the emergence of a "militant Sikh Movement" evidently drew very hasty conclusions from a very superficial reading of a few allusions and completely ignoring the dynamics of change in ideas as also the actual behaviour pattern of those who joined the movement.

Another misunderstanding leading to distortions is related to the organizational character of the party. Already predisposed to think of organization in terms of rational structuring of roles and authority, whether influenced by Weber or by Lenin, most authors used a few statements attributed to one leader or another in order to establish that the Ghadar Party was a very skillfully structured organization for planned revolutionary action. Allusions were made to the establishment of organized propaganda wing, military wing and secret commission, setting up of branches, and coordinated functioning. Given an exaggerated later-day claim of an important organic leader, it was stated by such a seasoned leader and author as Sohan Singh Josh that the Working Committee of the Ghadar Party in terms of its authority and role was, during 1913-14, similar to the 'polituro' of the Communist Party of the Soviet Union or that the party was organized on the principle of "democratic centralism". A careful study of available records, autobiographical accounts of leading figures and interviews with some of the prominent Ghadarites show, however, that the very conception of organistion in their minds was very different from what the writers looked for and claimed to have found. As it comes out, the organistion was viewed more as a body of people bound by a collective spirit, committed to shared objectives and norms of behaviour and above all, loyalty to comrades. A handful of those who, in later years, thought of organisation in rational structural sense, believed that the Ghadar Party was yet in

the preorganisational stage when the decision to launch the armed struggle was hurriedly taken. According to Baba Prithvi Singh, "The first stage was of propaganda; organistion was a matter for the second stage and that stage never came". One typical statement of the editor of *Ghadar*, two years after the formation of the party, is significant. It is as follows:

> The people of this party cannot make the usual arrangements for organisation, register, house etc… Outside the country they wander thirsting, starving, clad in rags, but filled with great enthusiasm. Such is the sacred Hindustan Ghadar Party, which though without any particular place for itself, has its soldiers ready everywhere and at every time ... [10]

The leaders of the party recognized the positive value of spontaneity, "an element of unification in depth". But not yet for creating the basis for a well-knit coordinated functioning and guided political action by the so well imbued patriots. Let alone the cadres, even important leaders carried conflicting notions of who occupied what formal position or made important decisions. [11] Similarly, the needed attention to strategy and action was overtaken by a predominant emphasis on individual valour, heroism and readiness to lay down one's life for the great cause. The fond notions of revolutionary action ranged all the way from a broad based mass revolutionary movement to anarchist and terrorist action and a *coup d' etat* led by patiotic soldiers. "More than that it fostered a particular quality of mind in which brave expressions and courage of desperation appeared as the major mark of the Ghadar movement's potential for revolutionary change". [12] An analysis of the objective social and political situation in India or even in Punjab seemed less important when the 'optimism of will' and courage of conviction directed them to "hack out the way rather than discover it". The expected mass participation in the stipulated armed struggle had little basis outside their fond imagination. Therefore, the heavy sacrifices, these patriots made, appeared tragic, in retrospect.

However, 'failure' or 'success' may be inappropriate concept for evaluating the role of such movements. Its major contribution may be seen in setting in motion a process of learning which marked the beginning of the end of an earlier innocence of the politically premobilised people. They began to understand that their poverty and exploitation was not a matter of cruel destiny but result of

imperialist rule. Though there was little awareness of the laws of capitalist market economy, a vague sense of the system being oppressive got rooted in their minds. It led the people to look beyond the deceptive appearances to the so far hidden reasons and forces. The Ghadar Party did not present a systematic political theory but generated a thinking which altered their perception of the things around and created a new self-image. Religious or narrow community concerns were considered as obscurantist and reactionary designs of vested interests. The awakening which Ghadar Party's teachings and activities brought to the Punjab countryside shook the British badly. The British could no longer take the loyalty of the Punjabis for granted. In fact the over-reaction of the administration to disturbances in 1919 which led to the cold blooded massacre at Jallianwala Bagh was symptomatic of the extreme nervousness of the rulers. The legendary tales of heroic deeds of Ghadarites and of their sufferings in the jails became a perennial source of inspiration to the youth, ranging from the Babbar Akalis and Bhagat Singh's Naujawan Bharat Sabha to the recent time's naxalite groups. On the other hand, the political ideas of the Ghadarites have been a strong influence on the thinking and behaviour of all the left and secular democratic elements in Punjab as also the struggles of the peasantry.

After being revived in April 1920, the Ghadar Party continued its many faceted struggle for independence of India until it was formally wound up after 15 August 1947. Though broadly rejecting the earlier path of armed insurgency and terrorist activities for a more broad-based political struggle of the masses, the party remained a loose fraternity of groups with diverse programmes. One considerable section of Ghadarites led by Santokh Singh and Rattan Singh, inspired by Bolshevik revolution and linked with the Third International, worked for political education and organistion of peasants and workers in India and other countries. The 'Kirti' group in Punjab organized peasants and workers under the guidance of a number of Ghadar party men who returned to India after their training at the Toilers of the East University in Moscow. Outside India, Rattan Singh and his comrades set up small groups in Argentina, Brazil, Peru, Panama and Mexico and developed fraternal relations with anti-imperialist and workers' organizations in various countries such as China, Egypt and Ireland. A small section of Ghadarites under Teja Singh Sutantar, however, continued to toy with the idea of preparing for guerrilla war against the British for quite some time. On the other hand, large number of members of the Ghadar Party in USA supported the Gandhian struggle

and worked in collaboration with groups of friends of India. Participation in the conferences of the International Union of Oppressed Peoples of the East in Hankow, during the summer of 1925, emphasised the Ghadar Party's share in the international struggle against imperialism. Even though the Ghadar Party was not, during the second phase, either an ideologically homogenous group or a well-knit organization under one recognized leadership, it served as a broad front and basis for Indian patriots who worked broadly in pursuit of India's freedom. Its major contribution during that period lay in making the struggle for India's freedom a part of the international struggle against imperialism and oppression and it served to subdue possible chauvinistic and narrow nationalism. In that sense, the Ghadar Party set the pace for a continuing struggle against colonialism and neo-colonialism. This phase, however, still awaits a historian to fathom a practically unexplored mine.

Notes & References

1. One which does make an attempt but falls short of adequate treatment is Sohan Singh Josh's *Hindustan Ghadar Party—A Short History;* Vol.II. PPH. New Delhi, 1978.
2. Emily C. Brown. *Har Dayal: Hindu Revolutionary and Rationalist,* Tucson: University of Arizona Press, 1975, pp.81-91. See also Harish K. Puri. *Ghadar Movement: Ideology, Organisation and Strategy.* Amritsar, Guru Nank Dev University Press, 1983, pp. 55-58.
3. Har Dayal to Van Wyek Brooks, 24 November 1914; cited in Brown, op cit. pp. 111-12.
4. Kalyan Kumar Bannerjee, *Indian Freedom Movement: Revolutionaries in America, :Jijnasa",* Calcutta, 1969; L.P. Mathur, *Indian Revolutionary Movement in the United States of America,* S. Chand and Co. Delhi, 1970; A. C. Bose. *Indian Revolutionaries Abroad 1905-1922*, Bharati Bhawan, Patna, 1971. Arun Chandra Guha, *First Spark of Revolution,* Orient Longman, New Delhi, 1971. Dharamvira. *Lala Har Dayal and Revolutionary Movements of His Times,* Indian Book Co., New Delhi, 1970; Anil Baran Ganguli, *Ghadar Revolution in America,* Metropolitan Book Co., Delhi. 1980.
5. Jagjit Singh, *Ghadar Party Lehar* (Punjabi), Tarn Taran, 1955; Gurcharan Singh Sainsara, *Ghadar Party da Itihas* (Punjabi). Desh Bhagat Yadgar,

Jalandhar, 1961; Khushwant Singh and Satindra Singh, *Ghadar 1915; India's First Armed Revolution,* Delhi, R & K Publishing House, 1966; G. S. Deol, *The Role of the Ghadar Party in the National Movement*, Delhi,1969; Satya M. Rai, *Punjabi Heroic Tradition 1900-1947,* Punjabi University, Patiala, 1978; Sohan Singh Josh, *Hindustan Ghadar Party* Vol II. PPH, New Delhi, 1978.

6. Khushwant Singh, A *History of the Sikhs,* Vol II, Oxford University Press, Delhi, 1977, pp. 175-76.
7. N.G. Barrier, *The Sikhs and Their Literature*, Manohar Book Service, Delhi p.102. See also Khushwant Singh, op. cit.
8. Karl Marx and Frederick Engels, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", *Selected Works,* Vol. I, Progress Publishfers, Moscow, 1973, p.398.
9. Giani Hira Singh Dard, *Jeewan Desh Bhagat Baba Harnam Singh Ji Tundilat*, Jalandhar, 1962. p.23. See also Harish K.Puri, "Ghadar Movement: An Experiment in New Patterns of Socialisation", *Journal of Regional History;* Vol.I.no.1.1980.
10. *Ghadar* (Urdu), 4 April 1915. See Also author's *Ghadar Movement; Ideology; Organisation and Strategy. Ch.4.*
11. Ibid.
12. Ibid. p.17.

[This was Independence Golden Jubilee Series No. 6 Communist Party of India Publications 1997.]

Professor (Retd.)
Guru Nanak Dev University

Decentring Reality: Self, Tradition and Modernity

Gurpal Sandhu*

In contrast to *the great tradition*, the contemporary Indian vernacular narrative forms have been constructing the social problems in realistic manner by synthesizing the canonical generic patterns with regional *Katha* tradition. These forms have, of late, been used to arrange the indigenous tales, metaphors and similes etc. to interrogate the newly established ideological structures and epistemological contexts of self, tradition and modernity. It is a practice of decoding the mental, social and hegemonic structures, particularly, encoded under the multileveled power politics and ideological practices of British rule and Nehru's 'Modern India'. As a result, these narratives portray the politics and negotiations between centre and marginality vis-a-vis. tradition and modernity to cover up the gaps that have persisted in the indigenous forms of morality and newly developed hegemonic conceptual/social structures.

(1)

Born in1933, and settled in Jaito Mandi of Malwa region of east Punjab, Gurdial Singh is not only an established Punjabi fiction writer but has also contributed in reshaping the Indian vernacular narrative discourse in several ways. In the present paper my efforts will be to analyze his most significant novel *Anhoe*: 1966 (*The Survivors*: 2oo5. translated to English by Rana Nayar) in this perspective. The novel narrates the story of two brothers; *Bishna and Bhagta*, who shifted from ancestral village to a *Mandi* (small town) and earned a respectable position in their conventional profession. But, as the town expanded into 'the new colony', the rich people and authorities of *the Mandi* began to dispossess these *Karigars* of their dwelling and working places. This event not only destroyed the solidarity and trust of two families but also infused a sense of existential fragmentation and *Anhoe* (non- being) in their life. As a result, *Bishna* was forced to embrace death, *Maghi* (the younger son of *Bhagta*) to leave the home and *Bhagta* was forced to spend his life in isolation and disgraceful conditions.

(2)

Both *Anhoe* and *The Survivors* have facilitated by Punjabi critics and English scholars of India by appreciating humanistic worldview and conferring representation to marginalized community of modern India. Joginder Singh Rahi, recognised his creative excellence not only in the subject matter but in generic maturity too. (Joginder Singh Rahi;1997,P.115) Sant Singh Sekhon, a novelist, playwright and Marxist literary critic of Punjabi feels that …"Undoubtedly, these characters shall live in the collective memory of our people, …With the same intensity and fervour with which Hamlet still live on and Don Quixote has managed to live in the popular imagination of the west." (Sant Singh Sekhon: 1976) Prof. Amrik Singh is also impressed by…."so great of are his power of narration that he truly deserves to be assessed within the frame of world literature. (Amrik Singh: 2005) Rana Nayar, correctly inflated their *Anhoe*ness to the undocumented, unsung lives of countless millions who suffered dispossession and displacement in modern India, on account of construction of roads, dams and vast overgrown urban jungles. (Rana Nayar: 2005, P.12)

(3)

Unfortunately, the issue is not merely either of displacement or the dispossession from village to Mandi and from *dilapidated fortress* of *Bishna* to *Nahura* of *Phoolwale*s. Rather, it is process of relocating the self into a newly forming, hierarchy driven, caste-ridden, status-conscious and oppressive society. The event of displacement did not happen only in its physical form but emerges as a metaphor of being marginalized and meaninglessness in the newly designed power apparatus of the so called fast growing modern Punjabi society. As a result, *Bishana*, is not resisting only for his claim of ownership of a 'dilapidated fortress' but he is claiming a respectable living space in the presently transforming Mandi culture. His claim is of maintaining an honour and dignity which he has earned with his own '*karigari*', hard labour and by adopting the cultural tradition to treat their customers as members of a larger family. Hence, they are living in Mandi but they never espoused commercial behaviour either with their customers or with other people. But, on the one side, the notion of '*Sepi*' (contractual service or labour) undermines their freedom of choice to work or to expand the business and on the other hand, the over visible hierarchy

of *Jat, Shah* and *Tarkhan* minimizes their existential space in the present social scenario. As a result, no body treats them as *'karigar*s*'* (artisans) but all address them as a *mistry*s, *tarkhan*s and *lohar*s etc. the same is happening with other people, like *Hetia, Bhudha, Boota,* and *Kahnia* in their respective professions.

In this way, the novel narrates a story of two streams of society: firstly, the story of the restructuration of new power apparatus including emergence of the new centres of power, making justice and controlling the social behaviour. People, who accepted it and redesigned their self according to the shifted paradigms of social norms, got large number of chances to become rich, prosper in their business and to get their share in power. They have to prove themselves as noble members of *'bhaichara'*. The second stream is of the victims of new patterns of decentring and marginalization. They belong to the families of artisans, hard worker labour and members of lower castes, particularly, having a rebellious mind set. Some of them resist by rationalizing the activities of dominating masters and as a result they have to be victims of their power and dominance. The first stream covers traders, land lords and power seekers like, Thola, Gokal Chand, Toti Ram and Thamman Singh etc. while the second stream have *Bishana, Dia kaur* and their friends like, *Hetia, Bhudha, Boota, Kahnia* and *Maghi.*

The changed social panorama has opened its gates for Thola, Gokal Chand, Toti Ram and Thamman Singh to get more and more power as well as wealth to establish their self as new centres of dominance. They are emerging now as new controllers of the societal laws and moral values. They are also active in demolishing the 'dilapidated fortress' of *Bishana* and *karkhana*s of other *karigar*s for constructing a 'new *basti'* which will think and work according to their wills and wishes. Over a passage of time, people like *Kartatri, Bhagta, Teja* and *Kala* come under the new umbrella for sharing opportunities, becoming rich and discovering their meaningful self in the new society. They have reshaped their behaviour in terms of the so called modernity which has ultimately destroyed the dignity of life and fragrance of human grace;

One day, Bishana asked Buta in all seriousness, "Buteya, is the entire bania community like this or the banias of Mandi only."

> Running his hand over his tonsured head, Buta said, "Baiji, to tell you very honestly, this is what business does to you. It makes a man loose both his integrity and dignity. Whosoever get into the trap of business, loses his humanity forever…."
>
> "But why can't they even look at their fellow being respectfully."

> “How will they, when they aren’t even respectful towards their own profession? They are leeches, not humans. Worse than heartless machines. At least, machine doesn’t cheat you.
>
> (Gurdial Singh:2005, P.141)

With the connivance of banias (businessmen) Bhagta and his family (excluding Maghi) become prosperous, rich and important in Mandi. But *Bishna* prefers to shift again to the ancestral village. The sequential attacks, either in the form of financial losses or as an assertion of being an agent of the traders or power seekers, have forced *Bishana*, Dia kaur, *Hetia*, *Bhudha*, *Boota*, *Kahnia* and *Maghi* to withdraw their self from the main stream of Mandi. They have been forced to choose the path, which ultimately brings them to the crossroad of preparing themselves either to come under the said umbrella or to face the boundless embarrassments and miseries of life. *Bishna* and his friends opt for the second and as a result they come under attack, one way or the other.

The novelistic discourse of *The Survivors* established the truth of the non liaison of above said streams. The former seek the path of material achievements: constructing *Havelies*, expanding business, sharing power network and controlling every aspect of social life. It is important to hint that *Bhagta* and his family excluding *Maghi* adopted this tricky way of life. On the other side *Bishana* and his companions select the other way. They looked for a humanistic grace: having an assertion to the dominance and embracing boundless hardships besides miseries of the life. Hence all of them met with the same destiny of: squeezing happy moments, crushing their desire, living a painful life and even to embrace the death in isolation. But none of them felt sorry about their choice. They live their painful life with a smile and think and work for others.

On the other side, *Bhagta* prefers to lead his life under the umbrella of haves. He got every comfort in his well flourished business and big *Havely*. After the death of *Daya Kaur* he forced *Bishna* to stay with him in Mandi, just to show that he is a man of principals. But he failed to become the same in real sense. His greed of becoming rich, uncovered his mask of generosity very soon. As a result, *Bishna* declined to stay in his comfortable home and opted to spend his last days in a small room on the outskirts of Mandi. *Maghi* also rejected his position and left his home immediately after the death of *Bishna*.

Now, both of them are clinging to him like ghosts. Although his problems have gone away forever and his business has flourished like never before. He has earned remarkable respect in Mandi and neighbouring villages but his face

doesn't glow anymore. His self is squeezed with his own thoughts and he feels uneasy, particularly, when he moves alone.

> "As he walks, he fixes his eyes on the ground. It has become a habit with him. So much so that if he were to now walk with his head held high, it would strain his neck.
>
> (Gurdial Singh:2005, P.242)

Hence' he never talk about *Bishna* and *Maghi* and always asks others that "why they take their name.'' but people remember them like braves. With the same feeling which Malwai folk bear in their minds for *Sucha Singh Soorma*, a dacoit and outlaw of colonial Punjab:

> People flocked
> Around their tombs.
> Remember their deeds
> Sing their songs.
> Oh! *Date*s, *Bhagat*s and braves
> Outlive, so long, so long, so long.

(4)

So, it is a tragic story of protagonist *Bishana* and his younger brother *Bhagta*, who signify the decline of skilled local artisan and craftsmanship along with the yokel interdependence of the family traditions. Interestingly, this situation arises when attempt is made to integrate the traditional / agrarian spaces to modern Indian civil society i.e. emergence of self centric behaviour, expansion of trading sensibility and growing of lust for money. This behaviour is further stimulated with the growth of small towns, an authoritarian attitude of establishments and vested interests of power brokers. But it does not mean that the indigenous state of mind, particularly, of Malwai poor folk has re-assembled itself only over a night. Their cultural unconscious is nurtured with heroic tradition of Jeona Maur, Sucha Soorma and Dulla Bhatti etc. Moreover, Punjabi narrative has a rich tradition of articulating the archetypes of resistance by the diversified metaphors of worldly struggle and spiritual freedom. In the present novel this tradition is absorbed in characters of *Bishna, Dia Kaur* and *Maghi* who are committed to stand against vested interests of the power brokers.

It is important to keep in the mind that the vernacular narrative has a specific function of delegitimizing the all kind of hegemonic and hierarchical

practices. In the case of Punjabi narratives this de legitimization comes into view by the realistic description of the historical conditions and social as well as moral disorders. As in the Guru Nanak's Aasa Di Var; kings are (like) tigers, rulers are (like) dogs. Instead of enlightening the masses, they slept right through. So the linguistic and textual practices of the Punjabi narratives are supposed to be charged with the historical prudence of resistance to the tyrant and speak about the feeble. In this way, here, the narrative has a dual function of representation of cultural ethos and also to condense the same by portraying the new vistas of challenges and defiance.

The notion of *'Anhoe'* or *'The Survivors'* has to be seen through this perspective. Hence, in the end of the novel *Bhagta* snubbed the 'others' with his stinging rebuke," why take their names." But he lapses in the deathly silence. This situation clears ambiguity about the real *'Anhoe.' Is Bishna* and *Maghi* belong to this category or *Bhagta* and *Kala.* They are surely the later i.e. *Bhagta* and *Kala.* Though, it is coming out of the satirical expression of the word '*Anhoe*' but in the English translation the title *'The Survivors.'* clearly indicates the irony of the above situation. In, 'Var' of Sucha Singh Soorma, the expression, "Oh! *Date*s, *Bhagat*s and braves, Outlive, so long, so long, so long," also helps us to make our opinion about the *'survivors'.* No doubt, according to Punjabi psyche a man who initiates the struggle to maintain the suitable and graceful conditions for human dignity be declared as immortal. On the other hand people pursuing self centric life style and indulging in lust for money, power and dominance are regarded as inhuman, immoral and mortals.

Thus, along with the tale of *Bishna* and his family, the novel has also narrated the story of decentring of reality in the hasty practice of translating the traditional values to modern laws. Gurdial Singh paid a special attention to the creation of a novelistic space for an active negotiation of self with tradition and modern. As a result, *'Anhoe'* not only speaks eloquently about the destiny of the common man in 'the modern India', but it also tells the story: how Indian society is forged by challenging the 'tradition' and measuring it up against the meaningful modern. The nouveau rich class looks very excited about it and aggressively manipulates the situations to its advantage to get power, grab property, make money and grab 'moral values' of the society. This class has an authoritarian mind set and tries to flaunt the same in every aspect of the social life. Unfortunately, this practice plays key role in decentring reality and creating new centres of powers for those manipulators who are bound to repress and marginalize the poor skilled artisans and shopkeepers. As a result, people like

Bishna, Maghi, Budha, Hatia, Dia kaur and also *Bhagta* etc. lose an opportunity to lead a dignified life and ultimately fall victims of the machinations of *Toti Ram* and his friends.

(5)

In this context, *Anhoe* does not portray just the catastrophic account of the life of *Bishna* and his family. Rather, it narrates the tragic story of the decline of the indigenous skilled artisan, craftsmanship and shop keepers which coincides with the rising of trading sensibility and the usurpation of their space by the politicians, traders and manipulators. In a real sense, it is not only a story either of *Bishna* or *Toti Ram* or a *Mandi* of Punjab; rather, it depicts the destiny of millions of *Bishnas, Bhagtas* and *Maghi* as well as rise of the lakhs *of Tholas* and *Toti Rams*, who mushroomed in the thousands *Mandis* of independent India. Moreover, its reading in the present global era warns us about the rise of new *Toti Rams* and fate of new *Bishnas*.

Works Cited :

1. Gurdial singh, *Anhoe*; Chandigarh, Lokgeet Parkashan, 2010.
2. Nayar,Rana, *The Survivors*; New Delhi,Katha,2005.
3. Noor, Sutinder Singh (ed.) *Samdarshi: A Special Issue on Gurdial Singh;* New Delhi, Punjabi Academy, oct-nov.2000
4. Rahi, Joginder Singh, *Saman te Sambad*; Amritsar, Nanak Singh Pustakmala, 1997.
5. Sekhon, Sant Singh, 'Gurdial Singh da Shahkar'(the Classic of Gurdial Singh) in *Anhoe.*

Professor in Punjabi,
Panjab University
Chandigarh (India)

Computerization of the Punjabi Language: L. P. Analysis & Synthesis

Dr. Surinder Dhanjal &
Dr. Satvinder Singh Bhatia

Introduction

According to an international survey conducted by UNESCO, the Punjabi Language has been ranked amongst the top 15 spoken languages of the world. Over the years, this ranking has varied between 10 and 18. With 90 million native speakers, and more than 140 million speakers in 150 countries of the world, the Punjabi was included in the article "The World's 10 Most Influential Languages" ([1]). Andronov ([2]) reports that the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences has prepared and preserved more than three dozen reports on the Punjabi Language. Any research paper on the Punjabi Language, therefore, assumes an international significance.

1.1 Initial Attempts

The Computerization of the Punjabi Language is a relatively new field of research. This field of research started attracting the attention of the research scholars towards the end of the twentieth century. Several organizations and individuals have been actively pursuing the research in this field throughout the world. In 2004, Agrawal, Samudravijaya and Arora ([3], page 25) compiled a preliminary list of the on-going activities and the institutes active in the text and speech corpora development in Indian Languages. We have updated this list specifically for the activities in the Punjabi Language. At present, the following **institutions** are active in the field of the computerization of the Punjabi Language:

1. Thapar University (*formerly* TIET), Patiala, India. ([3]-[4], [9], [14]-[16])
2. Punjabi University (Advanced Centre for Technical Development of Punjabi Language, Literature and Culture), Patiala, India. ([3]-[4])
3. Central Institute of Indian Languages (CIIL), Mysore, India. ([3], [5])
4. Northern Regional Language Centre (NRLC), Patiala, India. ([3], [5])
5. Centre for Development of Advanced Computing (CDAC), Ministry of Communications & IT (Govt. of India), Noida, India. ([3]-[4])
6. CFSL, Chandigarh, India. ([3])
7. CSIO, Delhi, India. ([3])
8. Thompson Rivers University, Kamloops, BC Canada. ([6]-[9])

In addition to the researchers associated with the above **institutions,** the following **individuals** are known to be very seriously active in the field of the computerization of the Punjabi Language:

1. Dr. Kulbir Singh Thind (USA). ([10])
2. Janmeja Singh Johl (Ludhiana, India). ([11]-[12])
3. Kirpal Singh Pannu (Canada). ([9])
4. Baba Baljinder Singh (Rara Sahib, India). ([13]) 3

Their activities include many diverse areas such as Punjabi font development, keyboard standardization, font conversion, transliteration between the Gurmukhi script and the Shahmukhi (Persian) script, word processor development including spell checker and thesaurus, search engine development, availability of the original text of Sri Guru Granth Sahib and other prominent Sikh scriptures along with their translations on the internet, optical character recognition, text-to-speech (TTS) synthesis, dictionary development, machine translation, Unicode implementation, speech processing and many more.

Dr G. S. Lehal ([14]-[22]), and Dr Chandan Singh ([14]-[16],[18]-[20]), both currently working with Punjabi University Patiala, have authored or co-authored more papers on a wide variety of topics, than any other researcher mentioned above, in the fast growing field of the computerization of the Punjabi Language.

Computer-related books have been published recently. Author C.P. Kamboj ([23]) started publishing his computer-related books (e.g., [23]-[24]) only as recently as June 2003, followed by Jagmohan Singh Juneja ([25]) in 2004.

The above is a preliminary list and very brief overview of the activities and the activists to the best of our present knowledge. There may be other institutions and individuals actively involved in this field. Considering the fact that the computerization of the Punjabi Language is still at its initial stage of problems, struggles, controversies, and challenges, it is our sincerest hope and belief that the other researchers and authors will continue to update our preliminary list in a fact-based scientific and unbiased professional manner.

1.2 Two Scripts and Many Dialects

The Punjabi was the native language of the Punjab state of undivided India. In 1947, when the British rulers partitioned India into two countries (India and Pakistan), the Punjab state was also divided into two states: East Punjab (in India), and West Punjab (in Pakistan). In India, the Punjabi Language is written in the Gurmukhi script, and its main dialects in India are *Malwai, Majhi, Duabi, and Puadhi*. In Pakistan, the Punjabi Language is written in the Gurmukhi script, and its main dialects in Pakistan are *Multani, Jhangi, Pothohari, and Lehndi*.

Obviously, it will be an enormous task to address the broad field of the Punjabi Language in both scripts and more than a dozen of its dialects. Our work, therefore, concentrates only on one dialect of the Punjabi Language: the *Malwai* dialect. The ***Malwai*** dialect has been chosen because of the two major reasons:

1. The first author was born and raised in a small village in the Malwa region of the Punjab state, and
2. the city of Patiala where the Thapar University (formerly Thapar Institute of Engineering & Technology) is located also belongs to the Malwa region.

2. Original contribution of this paper

We have been doing some original work in the area of Digital speech analysis and synthesis of the Punjabi Language. This paper briefly describes the problems and challenges during the initial stages of our work. The technique we used for the computerized speech analysis and synthesis of the Punjabi Language is known as the Linear Prediction technique ([26]-[27]). We have chosen this technique due to its simplicity, efficiency, and mathematically sound properties. The first author has successfully used it for the English speech processing. **To the best of our knowledge, this technique is being used for the computerized speech processing of the Punjabi Language for the first time.**

Considering all the parameters (language, script, dialect, and technique) described above, this work turns out to be highly interdisciplinary demanding sufficient knowledge of Computing Science, Electrical Engineering, Mathematics (in particular, Linear Algebra and Statistics), Punjabi Language (in particular Gurmukhi script and Malwai dialect), and Punjabi Linguistics (in particular Phonetics).

3. Speech

The study of the rules of a language, which govern the arrangement of the sounds or symbols, is the domain of *Linguistics*. The speech signals are constituted of a sequence of sounds (*phonemes)*. Consequently, the study and the classification of the speech sounds is known as *Phonetics*.

Speech sounds in a language are generally classified in two broad categories: segmental and suprasegmental. For the purpose of speech analysis and synthesis, we need to understand both: segmental sounds and suprasegmental sounds.

The Segmental sounds are further divided into *vowels* and *consonants* (the Punjabi segmental sounds have been described in the previous section). Based on the points of articulation, *consonants* can be further classified as bilabials, dentals, alveolars, retroflexes, palato-alveolars, palatals, velars and glottals etc. The air flow coming from the lungs is checked or impeded at these

points and the various speech sounds are produced.

The Suprasegmental or nonsegmental Punjabi sounds can be understood in terms of the following features: nasality, gemination, stress, vowel-length, duplication, three tones (low, mid, high), five intonations (falling pitch, high rising pitch, high level pitch, low rising pitch, mid level pitch), style (e.g., formal, informal), tempo (e.g., slow, fast), juncture, and three conjunct consonants (h, r, v). 5

Fig.1 Cross-sectional view of the human vocal tract mechanism showing some of the major articulators in speech production (after Markel and Grey)

The purpose of speech is communication of ideas expressible in some language. In the signals and systems theory, speech is represented as an acoustic pressure waveform, i.e., as a signal carrying the information or message.

The representation of speech signal based on the acoustic waveform, or some parametric model based on the waveform has been found to be most useful in practical application and helpful in understanding the complex structure of the waveform itself.

The acoustic speech waveform is an acoustic pressure wave which originates from voluntary physiological movements of the major parts of anatomical structure involved in speech generation shown in **Fig. 1**.

Speech is produced by the actions of nose, mouth, throat, etc. upon the breath system. In normal speech production, the chest cavity expands and contracts and forces the air from the lungs out through trachea past the glottis (the opening between the vocal folds is called *glottis*). Depending upon the position of the trap door velum, the air stream is expelled either through the mouth cavity or through the nasal cavity or both and perceived as speech.

The vocal tract is a non-uniform acoustic tube which extends from the glottis to the lips and is about 17 cm long for an average adult male. For the purpose of speech analysis and synthesis, the speech sounds must be understood in terms of the vocal tract system, so that an appropriate computer model can be developed. There are **three** primary modes for exciting the vocal tract system. Based on these three primary modes, the speech sounds can be classified into three distinct classes as follows:

i) Voiced sounds
ii) Unvoiced or voiceless sounds
iii) Plosive sounds

For **voiced sounds**, the source of excitation is at the glottis and the sounds are generated by broad-band quasi-periodic puffs of air produced by the vibrating vocal cords. Typical examples are *voiced consonants*, *nasal consonants*, *vowels and semi-vowels*.

For **unvoiced or voiceless sounds**, the source is at some point of constriction in the vocal tract, anywhere from glottis to the lips. The vocal cords are spread apart (no voicing) and the sounds are produced by turbulent quasi-random airflow. Typical examples of unvoiced or fricative sounds are *non-nasal consonants*.

For **plosive sounds**, the source is at the point of closure, and the sounds are produced by suddenly releasing the air pressure built up behind the total constriction. Examples are *unvoiced stop consonants.*

4. Speech Production Models

Many models have been proposed to describe the complicated process of speech production. None of these models, alone, can account for all of the observed characteristics of human speech; nor probably, desirable to postulate such a model due to its inevitable complex structure.

However, for convenience, it is desired to have models that are linear as well as time-invariant. But speech production mechanism is neither linear nor time-invariant. On the contrary speech is a continuous but slowly time-varying, non-stationary, quasi-periodic waveform. Also the fact that the glottis is not uncoupled from the vocal tract results in non-linear characteristics.

Hence all speech models make **some** basic assumptions thereby reducing some complexity at the cost of some accuracy. Based on these assumptions, several noteworthy speech models have been attempted. Three prominent models are briefly mentioned here.

The Linear Speech Production Model was developed by Fant in the late 50's. Fant covered the assumptions in detail later on elaborated by Flanagan. Flanagan presented the results of some carefully conducted experiments on acoustic radiation in 1972 supporting Fant's justification as well as the mathematical derivation of this model.

The Digital Model of Speech Production was developed by Schafer. Schafer presented the ideas of the above model in digital form and probably in a little more sophisticated manner than Fant & Flanagan. The digital model of speech production suggests that vocal tract system can be represented in a single time-varying digital filter excited either by an impulse train generator (for **voiced sounds**) or by a random number generator (for **unvoiced sounds**). A gain parameter between the excitation sources and the excited system (digital filter) allows some flexibility in the output acoustic level and the digital output corresponds to the sampled speech waveform.

The Linear Prediction Model of Speech Production was developed by Atal and Hanauer ([26]) based on the above mentioned linear speech production model, and the digital model of speech production. In this model, the current speech sample is approximated as a linear combination of the past **p** speech samples (and hence the name 'linear prediction'). The Linear Prediction Model of Speech Production in the time-domain results in an **all-pole model** in the frequency-domain.

5. Linear Prediction and Speech

Linear prediction analysis is to determine the four control parameters of the linear prediction model directly from the speech waveform whereas linear prediction synthesis is to synthesize the same speech waveform by utilizing these control parameters as an input to the linear prediction synthesis model (*aka* linear prediction synthesizer).

The four control parameters of the linear prediction model are:

i) aj ; j = 1,2,3,..,p
ii) G (Gain factor)
iii) V/UV (Voiced / Unvoiced decision)
iv) P (Pitch period for voiced speech)

These parameters can be determined directly from the speech samples using well-known mathematical techniques.

Linear prediction synthesis is to synthesize speech by utilizing the above-mentioned four control parameters of the linear prediction analysis as inputs to a system which has the same parametric representation as the analysis model.

It should be stressed that the speech waveform is sufficiently complex so that we cannot expect it to match exactly any of the speech production models. It is only a good compromise that the simplicity of the linear prediction model (and equivalent model **all-pole model** in the frequency-domain) can preserve many of the important characteristics of the speech signal at the cost of some accuracy.

6. New Database

The new database specifically developed for this project is one of the most suitable databases to be used in the Digital Speech Processing techniques of the Punjabi language, such as the classical linear prediction analysis and synthesis technique, which use the ***complete sentences*** (rather than *words* only). The speech sentences have been recorded in the *Malwai* dialect of the Punjabi Language.

This database consists of two parts. The first part consists of **52** sets of the Punjabi speech sentences: one set for each of the **35** letters in the Punjabi alphabet; one set for each of the **6** letters with a dot (known as *bindi* .) placed below a letter symbol; one set each for three conjunct consonants [h], [r], and [v]. The 45th set includes sentences with short and long forms of some words leading to different meanings due to this variation in the length of the pronunciation. The last seven sets (46th – 52nd sets) include sentences that demonstrate the contrast between the five pairs of ten Gurmukhi vowels and describe the tonal nature of the Punjabi Language. The second part of the database consists of 35 sets of ***bolis***. Each sentence or ***boli*** in this database reflects the subtleties and complexities of the Punjabi Language with special reference to the *Malwai* dialect.

7. Conclusion

We have done some original work in the area of Digital speech analysis and synthesis of the Punjabi Language. This paper briefly describes the initial stages of our work. The technique we used for the computerized speech analysis and synthesis of the Punjabi Language is known as the Linear Prediction technique ([26]-[27]). **To the best of our knowledge, this technique is being used for the computerized speech processing of the Punjabi Language for the first time**. This paper also gives a brief overview of the work done by various institutions and individuals actively engaged in the broad field of the computerization of the Punjabi Language.

Keywords: Linear Prediction Analysis and Synthesis, Digital Speech Processing, Speech Processing, Computerization, Punjabi Language, Linguistics, Phonetics, Malwa, Malwai 2

NOTES

1. Many stimulating discussions with Kirpal Singh Pannu (Canada); Janmeja Singh Johl, Baba Baljinder Singh (Rara Sahib), C. P. Kamboj, Dr. G. S. Lehal (India), and Dr. Kulbir Singh Thind (USA) throughout the completion of this paper are gratefully acknowledged.
2. The Punjabi sentences are *written* in the popular Gurmukhi font known as *AnmolLipi* developed by Dr Kulbir Singh Thind ([10]), as well as Unicode-based *Ravi* font.
3. The database will be transcribed in *International Phonetic Alphabet* (IPA), *Advanced Research Projects Agency alphabet* (ARPAbet), and newly designed phonetic alphabet *PUNJARPAbet*.
4. The newly designed phonetic alphabet *PUNJARPAbet* and the spectrograms of the synthesized speech using Linear Prediction technique

will be described in the future publications.

5. Nine dictionaries ([28]-[36]) mentioned at the end of the references have been used extensively throughout this work.
6. For an extensive **bibliography**, consisting of **seventy nine** entries, see our recent publication ([9]).

***

Bibliography

[1] Weber George; "The World's 10 Most Influential Languages"; *Language Today*; Vol. 2, Dec 1997.

[2] Andronov M.S.; "A Guide to Russian Publications on South Asian Linguistics"; *Indian Linguistics*; Linguistic Society of India, Deccan College, Pune; Volume 61, Numbers 1-4; December 2000.

[3] Agrawal S S, Samudravijaya K and Arora Krunesh; "Text and Speech Corpora Development in Indian Languages"; *Proceedings of the International Symposium on Speech Technology and Processing Systems (iSTEPS-2004 and Oriental COCOSDA-2004)*; Volume-II, CDAC, New Delhi, India; November 17-19, 2004; pp 21-27.

[4] Sinha R. M. K. and Shukla V. N. (Chief Editors); *Proceedings of the International Symposium on Machine Translation NLP and TSS (iSTRANS-2004)*; Volume-I, CDAC, New Delhi, India; November 17-19, 2004.

[5] Dulai Narinder K. and Kaul Omkar N. (NRLC, Patiala); *Punjabi Phonetic Reader*; Central Institute of Indian Languages (CIIL), Mysore; 1980.

[6] Dhanjal Surinder; "A New Technique in L.P. Analysis/Synthesis of Speech: OSLP"; *International Conference on Signal Processing Applications & Technology (ICSPAT-96) Proceedings*; Boston, USA, Oct 7-10, 1996; pp.1666-1670.

[7] Dhanjal Surinder; "OSLP: A New Technique in Linear Prediction of Speech"; *IEEE Pacific Rim Conference on Communications, Computers and Signal Processing (PACRIM-97) Proceedings*; University of Victoria, Canada, Aug 20-22, 1997, pp. 711-714.

[8] Dhanjal Surinder; "Artificial Neural Networks in Speech Processing: Problems & Challenges"; *IEEE Pacific Rim Conference on Communications, Computers and Signal Processing (PACRIM-01) Proceedings*; University of Victoria, Canada, Aug 2001.

[9] Dhanjal Surinder and Bhatia S. S.; "Punjabi Bhasha da Takneekee Bhavikh"; *Silver-Jubilee International Punjabi Development*

Conference;; Punjabi University, Patiala; Feb 3-5, 2009.

[10] Thind Kulbir S.; “Computerization of Punjabi Language and Gurumukhi Script: a Historical and Technical Perspective”; written for *Conference on Models for Development of Punjabi Language and Gurumukhi Script;* Punjabi University, Patiala; 2008.

[11] Johl Janmeja Singh; “Punjabi Bhasha tey Computer di Varton”; *Thirteenth International Punjabi Development Conference*; Punjabi University, Patiala; 22-25 February, 1996.

[12] Johl Janmeja Singh; “Punjabi Bhasha nu Takneekee Chunautian te Sambhabi Hull”; *Alochna,* Punjabi Sahitya Akademy, Ludhiana; January-March 2003, No. 200; pp. 70-79.

[13] ਸਿੰਘ ਬਾਬਾ ਬਲਜਿੰਦਰ (ਰਾੜਾ ਸਾਹਿਬ); “ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਖੋਜ ਯੰਤਰ: ਈਸ਼ਰ ਮਾਈਕ੍ਰੋ ਮੀਡੀਆ 2008”; ਅ□ਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ□ਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਕਾਨਫਰ□ਸ; ਪ□ਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ; 3-5 ਫ਼ਰਵਰੀ, 2009.

[14] Lehal G. S. and Singh Chandan; “A Technique for Segmentation of Gurmukhi Text”.

[15] Lehal G. S. and Singh Chandan; “A Shape Based Post Processor for Gurmukhi OCR”.

[16] Lehal G. S. and Singh Chandan; “A Post Processor for Gurmukhi OCR”.

[17] Lehal G. S. and Dhir Renu; “A Range Free Skew Detection Technique for Digitized Gurmukhi Script Documents”; *Proceedings of the 5th International Conference of Document Analysis and Recognition*; IEEE Computer Society Press, California, USA; 1999; pp 147-152.

[18] Lehal G. S. and Singh Chandan; “A Comparative Study of Data Structures for Punjabi Dictionary”.

[19] Lehal G. S. and Singh Chandan; “Feature Extraction and Classification for OCR of Gurmukhi Script”; *Vivek*; 12(2), pp 2-12; 1999.

[20] Lehal G. S. and Singh Chandan; “A Gurmukhi Script Recognition System”; *Proceedings of the 15th International Conference on Pattern Recognition*; Barcelona, Spain; 2000, Vol 2, pp 557-560.

[21] Lehal G. S. and Bhagat Meenu; “Error Pattern in Punjabi Typed Text”; *Proceedings of the International Symposium on Machine Translation NLP and TSS (iSTRANS-2004)*; Volume-I, CDAC, New Delhi, India; November 17-19, 2004; pp 128-141.

[22] Singh Parminder and Lehal Gurpreet Singh; “Text-To-Speech Synthesis System for Punjabi Language”; *Proceedings International Conference on Multidisciplinary Information Science and Technologies, Merida, Spain*; pp. 388-391; 2006.

[23] Kamboj C. P.; *Computer Barey Mudhlee Jankaree*; Vishavbharatee Parkashan, Barnala; June 2003.

[24] Kamboj C. P.; *Computer*; Tarakbharatee Parkashan, Barnala; November 2004.

[25] Juneja Jagmohan Singh; *Computer*; Punjabi University, Patiala; 2004.

[26] Atal B.S. and Hanauer S.L.; “Speech Analysis and Synthesis by Linear Prediction of the Speech Wave”; *Journal of the Acoustic Society of America*; Vol. 50, 1971; pp. 637-655.

[27] Atal B.S. and Schroeder M.R.; “Predictive Coding of Speech Signals and Subjective Error Criteria”; *International Conference On ASSP Proceedings*; 1978; pp. 573-576.

[28] Punjabi University; *English-Punjabi Dictionary*; Punjabi University, Patiala; 6th edition; 2002.

[29] Punjabi University; *Punjabi-English Dictionary*; Punjabi University, Patiala; 3rd edition; 2002.

[30] Jones Daniel; *English Pronouncing Dictionary*; Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, USA; 15th edition; 2002.

[31] ਸਿੰਘ ਮਨਮੰਦਰ (ਸਪਾਦਕ); ਮਲਵਈ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼; ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ; 2007.

[32] ਸਿੰਘ ਹਰਕੀਰਤ (ਸੰਪਾਦਕ); ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜ ਕੋਸ਼; ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ; ਦੂਜਾ ਸੰਸਕਰਣ; ਸਤੰਬਰ 1998.

[33] ਨਾਭਾ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ; ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼; ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ; 1995.

[34] PSUTB Board, *English-Punjabi Dictionary;* Punjab State University Text-Book Board, Chandigarh; 1977.

[35] Singh Gurcharan, Singh Saran and Kaur Ravinder (Editors); *Punjabi-English Dictionary*; Singh Brothers, Amritsar; 14th edition; 2000.

[36] ਸਿੰਘ ਜੋਧ ਅਤੇ ਹੋਰ (ਸੰਪਾਦਕ); ਹਿੰਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼; ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ; 1999.

DR. SURINDER DHANJAL
Department of Computing Science
Thompson Rivers University
Kamloops, BC Canada
sdhanjal@tru.ca, surinder.dhanjal@thapar.edu
and
DR. SATVINDER SINGH BHATIA
Professor, School of Mathematics & Computer Applications
Thapar University (formerly Thapar Institute of Engineering & Technology)
PATIALA, Punjab, India
ssbhatia@thapar.edu, ssbhatia63@yahoo.com