ISSN : 2320-9690

# PARKH

Refereed Research Journal of Punjabi
Language, Culture and Literature
(Bi-Annual)

Vol. I January-June 2020

**Chief Editor**
**Dr. Yog Raj**

**Editor**
**Dr. Sarabjit Singh**

**Department of Punjabi**
**Panjab University, Chandigarh**

ISSN : 2320-9690

# PARKH

Refereed Research journal of Punjabi
Language, Culture and Literature
(Bi-Annual)

Vol. I January-June 2020

## ਪਰਖ

| | | |
|---|---|---|
| ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ | : | ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ |
| ਸੰਪਾਦਕ | : | ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ |
| ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ | : | ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ<br>ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ<br>ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ<br>ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ<br>ਡਾ. ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ |

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ

Price : Rs.150/-
Postage Charges additional

| | | |
|---|---|---|
| ISSN | : | 2320-9690 |
| UGC Care List No. | : | 2320-9690 |
| Place of Publication | : | Panjab University, Chandigarh. |
| Periodicity of Publication | : | Bi-Annual |
| Publisher's Name & Address | : | Registrar,<br>Panjab University, Chandigarh. |
| Printer's Name & Address | : | Manager,<br>Press, Panjab University, Chandigarh. |
| Chief Editor's Name & Address | : | Dr. Yog Raj,<br>Chairperson, School of Punjabi Studies,<br>Panjab University, Chandigarh. |
| Name & Address of individual who own the Journal | : | Panjab University, Chandigarh. |


# ਤਤਕਰਾ


| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | ਭੂਮਿਕਾ | ਯੋਗ ਰਾਜ | 1 |
| 2. | ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ | ਆਤਮਜੀਤ | 3 |
| 3. | ਅਪਾਹਜ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ | ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ | 13 |
| 4. | ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ | ਮਨਮੋਹਨ | 25 |
| 5. | ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ: ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ | ਯੋਗਰਾਜ | 34 |
| 6. | ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ: ਸੂਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ | ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ | 47 |
| 7. | ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ : ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ | ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ | 66 |
| 8 | ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ | ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ | 72 |
| 9. | ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਦੈਵੀਕ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ : ਮਿਥਕ ਸੰਦਰਭ | ਦਰਿਆ | 91 |
| 10. | ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ | ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਸਿੱਧੂ | 96 |
| 11. | ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ : ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਚਿੰਤਨ | ਪ੍ਵੀਨ ਕੁਮਾਰ | 107 |
| 12. | ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਿਧੀ | ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ | 114 |
| 13. | ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ | ਹਰਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ | 130 |
| 14. | ਜਗਤਾਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਤਾਪ | ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਹੀਰੋ | 145 |
| 15. | ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ | ਉਮਾ ਸੇਠੀ | 152 |
| 16. | कृश्नचंदर की कहानियाँ : समय और समाज का बदलता परिवेश | गुरमीत सिंह | 159 |
| 17. | Cultural Studies And a Turn to Guru Nanak: A Reading of Swarajbir's Play *Dharm Guru* | Rajesh Kumar Jaiswal, Kanchan Mehta | 169 |
| 18. | Cultural Makeover of Punjab: Role of Military Recruitment in the Frontier Province | Jaskaran Singh Waraich, Maninderjit Singh | 183 |
| 19. | Christening Legal Education With Profession | Bharat | 194 |

# ਭੂਮਿਕਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਅੰਕ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ" ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ, ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਭਰਵਾਂ ਸੁਆਗਤ ਕੀਤਾ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਲੜੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗੀ। ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਅੰਕ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਰੋਨਾ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਮਹਾਂਮਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਜੇ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਪਰ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿੱਗਿਆ ਹੀ ਸੀ ਕਿ "ਪਰਖ" ਨੂੰ ਵਕਤ ਸਿਰ ਕੱਢਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਹਰ ਸਾਲ ਦੋ ਅੰਕ ਨਿਰਵਿਘਨ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਨੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਾਰ ਪਰਖ ਲਈ ਲੱਗਭੱਗ ਸਾਰੇ ਲੇਖ ਈਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਮੰਗਵਾਏ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਪਰਚਾ ਆਨਲਾਇਨ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਇਆ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਦੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਵੀ ਘੱਟ ਹੋਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਵੀ ਬਚੇਗਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਬੰਦ ਪਈਆਂ ਹਨ, ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪਰਖ ਵਕਤ ਸਿਰ ਪਾਠਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਬੜੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਪਰਚਾ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨੇ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸੰਭਵ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਪਰਖ ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਕਾਲ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਤਮਜੀਤ, ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਸਨਮਾਨ ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਤ ਨਾਵਲਕਾਰ, ਕਵੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਅਕ ਮਨਮੋਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਲੇਖ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੋ ਲੇਖ ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੋਗ ਰਾਜ, ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਸਿੱਧੂ ਦੇ ਲੇਖ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਦੋ ਲੇਖ ਦਰਿਆ ਅਤੇ ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਪ੍ਰਵੀਨ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਪਰਚਾ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਫ੍ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਕੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਬਾਰੇ ਉਮਾ ਸੇਠੀ ਦਾ ਲੇਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ ਅਤੇ ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਹੀਰੋ ਦੇ ਪਰਚੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।

ਇਸ ਅੰਕ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਲੇਖ ਨੂੰ ਮੂਲ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੇਵਨਾਗਿਰੀ ਲਿੱਪੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਮਿਆਰੀ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾ ਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਜਰਨਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਯੋਜਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਯੋਜਨਾ ਤਹਿਤ ਇਸ ਵਾਰ ਰਾਜੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਜਸਵਾਲ, ਜਸਕਰਨ ਸਿੰਘ ਵੜੈਚ ਅਤੇ ਭਰਤ ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਰਚਾ ਹੁਣ ਰੈਫਰੀਡ ਜਰਨਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਐਸੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕੇ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੇ, ਅਗਲੇ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਰਹੇਗਾ।

ਤੁਹਾਡਾ ਆਪਣਾ
ਯੋਗ ਰਾਜ
ਜੁਲਾਈ, 2020



# ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ

ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ

ਵੱਡਮੁੱਲਾ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰਾਪੁਰਾ ਸਮਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬਹੁਕਾਲਕ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਮਕਾਲ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤ ਉਦੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਤ੍ਰੈਕਾਲੀ ਜਾਂ ਬਹੁਕਾਲੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਤੈਅ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਅਮਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਰਾਜੇ ਸੀਂਹ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤੇ' ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲ ਉੱਤੇ ਵੀ ਢੁਕਦੀ ਸੀ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਢੁਕਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ, ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਰੋਲ ਕੇ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਾਲਤਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਛੇੜਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਸ ਮੋੜ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੰਗਾਰਾਂ ਸਿਖ਼ਰ ਛੁਹ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਹਟਿੰਗਟਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਕਲੈਸ਼ ਆਫ਼ ਸਿਵਿਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਕਈ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਮਜ਼ਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਖਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਖਲਾਅ ਵਿਚ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵਾਸਤੇ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ (ਆਈਡੈਂਟਿਟੀ), ਸੰਤੁਲਨ (ਸਟੇਬਿਲਟੀ) ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਧਰਮ ਬਹੁਤ ਸੁਖਾਲਾ ਵਿਕਲਪ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਟਿੰਗਟਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਅਗਲੇ ਟਕਰਾਅ ਧਰਮ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਹੋਣਗੇ। ਹਟਿੰਗਟਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੱਛਮ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਟਕਰਾਅ ਸੰਸਾਰ-ਅਮਨ ਵਾਸਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਨ ਪਰ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਇਹ ਹੂਬਹੂ ਲਾਗੂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਨਸਲੀ ਸਫ਼ਾਏ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਨਸਲੀ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦੇ ਯਤਨ ਇਸੇ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਦੇਖੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਖੋਲ੍ਹਣ ਵਾਲੀ ਵੱਡੀ ਗੰਢ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਵਕਤ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਕੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਥਾਂ ਦੇ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਇਕ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਡਿਸਕੋਰਸ' ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਆਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ 'ਗੰਭੀਰ-ਚਰਚਾ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਆਂਗੇ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਫ਼ੌਰੀ ਮੰਤਵ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦਰਅਸਲ ਇਵੇਂ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹ ਕੁਝ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੁੱਖ, ਬੇਚੈਨੀ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਚੋਂ ਪਣਪਦੇ ਹਨ; ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਅਦਬ ਇਕ 'ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ' ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਵਕਤ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਭਾਂਜਵਾਦ ਅਤੇ ਮੋਮਨ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੀ ਆਯਾਸ਼ੀ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੀ ਨਵੀਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਸਿੱਧ-ਗੋਸਟਿ' ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੀ ਠੋਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸੀ। ਨਾਥਾਂ-ਜੋਗੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਬੇ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ। ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲ ਸੀ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਭਵਸਾਗਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਪਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਵੀ ਅਭਿੱਜ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੁਰਗਾਬੀ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਰ ਕੇ ਅਣਭਿੱਜ ਹੀ ਅਕਾਸ਼ ਵੱਲ ਉਡ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਭਰਥਰੀ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਸੀ : ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਹੈ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਅਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਚੱਲਣਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਸ ਵਕਤ ਜਿਹੜਾ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ ਉਹੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਵਕਤ ਨੇ ਕਬੂਲ ਲਿਆ, ਇਸੇ ਲਈ ਅੱਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਿੱਖ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਣਗਿਣਤ ਅਜੇਹੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਜਾਂ 'ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ' ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਿਦਵਾਨ ਫੂਕੋ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਇਹ ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਪਰਜਾਤੰਤਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਮੁਤਾਬਕ ਜਿਉਂਦੇ ਹਾਂ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ 'ਤੇ ਵਰਜਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਿਮਾਗੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਿੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਐਸੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਮੁਹਰ ਲੱਗਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ; ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਈ ਵਾਰ 'ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ' ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਿਕਦਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਉੱਤੇ ਲਗੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਅਤੇ ਅਸਿੱਧੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਸਾਡੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਜਾਂ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਸਕਣ। ਪੂਰੀ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਆਲਮੀ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸ ਦੌਰਾਨ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਇਹ ਫ਼ਿਕਰ ਸਾਡੇ ਨੁਮਾਇਆਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ ਰਹਿਣਗੇ।

ਵਰਜਿਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉੱਤੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਜੋਖਮ ਵਾਲਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਕਾਮ ਨਾਲ ਵਾਬਸਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਮਲੈਂਗਿਕਤਾ ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸੱਚ ਹੈ, ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਜਿਤ ਹਨ। ਉਂਜ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵਕਤ ਬਾਦ ਵਰਜਣਾ ਬਹੁਤੀ ਕਰੜੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ; ਉਸ ਵਿਚ ਢਿੱਲ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਵਿਸ਼ਾ ਹਰੇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਵਰਜਿਤ ਹੋਵੇ। ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਗੁਆਂਢੀ ਮੁਲਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਕੁਫ਼ਰ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬੋਲਿਆ ਇਕ ਵੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਸਜ਼ਾਇ ਮੌਤ ਦਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਹੁਣੇ ਜੇਹੇ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਕੁਰਾਨ ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ ਦੀ ਬੇਹੁਰਮਤੀ ਵਾਸਤੇ ਜੀਵਨ ਕੈਦ ਹੋ



ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਉੱਤੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੋ-ਹੱਤਿਆ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਇਸ ਹੱਤਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਕਾਰਨ ਵਰਜਿਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਉੱਤੇ ਵੀ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਵਿਚ ਗੋਮਾਸ ਖਾਣ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਗੋ-ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਫ਼ਾਂਸੀਆਂ ਦੇ ਰੱਸੇ ਵੀ ਚੁੰਮੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਪਰ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੁਸਲਿਮ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਇਸ ਆਸਥਾ ਦੀ ਕਿਉਂ ਕਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਉਹ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਾਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੱਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਝੁਕਦੇ। ਜੇ ਆਪਣੀ ਵਰਜਨਾ ਕਾਰਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੁਰਗਾ ਦੀ ਉਸਤਤੀ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਵੰਦੇ-ਮਾਤਰਮ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਗਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਰਜਨਾ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਮਾਤਾ ਕੀ ਜੈ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਕੀ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ? ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਕਾਲਜ ਨੇ ਘਟ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਕੌਮੀ ਤਰਾਨੇ ਨੂੰ ਨਾ ਗਾਉਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਵਿਚ ਕਾਲਜ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਤੇ ਹਾਈ ਕੋਰਟ ਨੇ ਕਾਲਜ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ ਦਰੁੱਸਤ ਠਹਿਰਾਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਵਿਚ ਬੈਂਚ ਦੇ ਮੁਖੀ ਜਸਟਿਸ ਚਿਨੱਪਾਰੈਡੀ ਨੇ ਇਸ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਡਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਈਨ ਇਸ ਦੀ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਪੇਤਲਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਇਸ ਲਈ ਪਰਜਾਤੰਤਰ ਵਿਚ ਟੈਬੂ ਜਾਂ ਵਰਜਣਾ ਇਕਤਰਫ਼ਾ ਟ੍ਰੈਫ਼ਿਕ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਕਸਰੀਅਤ ਯਾਨੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵੱਲੋਂ ਅਕਲੀਅਤ ਯਾਨੀ ਅਲਪਗਿਣਤੀ ਉੱਤੇ ਧੌਂਸ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਜਿਵੇਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਲਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਨਾਰੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਖੰਗਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਡਿਸਕੋਰਸ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਕਈ ਮਨਘੜਤ ਟੈਬੂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮੋਮਨ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕੀਰਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ? ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਿਫ਼ਤੀ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨਹੀਂ ਛਿੜਿਆ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸਿਫ਼ਤ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਟਾਈਮਜ਼ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਕਾਲਮ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਧਮਕੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿੱਖੀ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਵਿਚ ਚਲਾ ਜਾਵਾਂ। ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਗੋਸ਼ਟ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਦੋ ਸਿਰਮੌਰ ਲੇਖਕਾਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਡਿਸਕੋਰਸਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਪਾਗਲਪਨ ਤੇ ਜਨੂੰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨਾ ਲਈਏ ਕਿ ਫਲਾਂ ਬੰਦਾ ਪਾਗਲ ਜਾਂ ਜਨੂੰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਪਾਗਲ, ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਲਗਪਗ ਇੱਕੋ ਮਿਟੀ ਦੇ ਬਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਮਿਡਸਮਰ ਨਾਈਟ' ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਹੁਤ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਟਕ, ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਐਸਾ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜ ਕੇ ਹੀ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰੇਰਨਾਦਾਇਕ ਵੀ ਹੋ

ਸਕਦੀ ਹੈ । ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਨਾ ਜਚੇ ਉਦੋਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾਂ ਬਾਹਰ ਬੈਠੇ ਲੋਕ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪਾਗਲ ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਕਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਉਸਨੂੰ ਪਾਗਲ ਸਮਝਿਆ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਉਹ ਰੱਬ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਇਨਸਾਨ ਹਨ। ਪਿੱਛੇ ਜੇਹੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਜਾ ਕੇ ਮੁਆਫ਼ੀ ਵੀ ਮੰਗਣੀ ਪਈ। ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਵਕਤ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਇਸ ਹਥਿਆਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਿੰਸਕ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੋਬਿੰਦ ਪਾਨਸਰੇ ਨੇ ਸ਼ਿਵਾਜੀ ਉੱਤੇ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੇਸ ਪਹੁੰਚੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਪਾਨਸਾਰੇ ਨੂੰ ਪਾਗਲ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਭੋਲਕਰ ਅਤੇ ਗੌਰੀ ਲੰਕੇਸ਼ ਦੇ ਕਤਲ ਵੀ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੋਏ। ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਵਿਵਾਦ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਲੋਕ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸਪੇਸ ਦੇ ਕੇ ਰਾਜੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦਾ ਕਤਲ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਅਸੀਮ ਊਰਜਾ ਦਾ ਕਤਲ ਸੀ। ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਬ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਕਿੱਥੋਂ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਹੈ ?

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਤੀਜੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਵੱਲ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੰਨਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਹਨਾਂ ਤਨਜ਼ੀਮਾਂ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ, ਉਸਦੇ ਵਿਭਾਗ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਸਕੂਲਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਅਕਾਦਮੀਆਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਤਨਜ਼ੀਮਾਂ ਆਦਿਕ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਮਰਾਟ ਅਕਬਰ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਬਹੁਤ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਰਾਜਾ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ 'ਮਹਾਨ' ਅਕਬਰ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕੁਝ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਲਿਖੇ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰਲਾ ਬੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਹਰਲੇ ਬੰਦੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਤੱਥ ਯਾਦ ਕਰਵਾਉਣੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਉਸਨੇ 1562 ਵਿਚ ਗੁਲਾਮ ਪ੍ਰਥਾ ਬੰਦ ਕੀਤੀ, 1563 ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਟੈਕਸ ਵਸੂਲਣਾ ਬੰਦ ਕੀਤਾ, 1564 ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਜਜ਼ੀਆ ਕਰ ਹਟਾਇਆ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਬਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਹਿਚਾਰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਾਲ 'ਸੁਲਹ ਕੁੱਲ' ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਤੋਰਿਆ। 1573 ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਤਰਜਮਾ ਕਰਵਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। 1582 ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਗੁਲਾਮਾਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਦੀਨੇ-ਇਲਾਹੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ। 1583 ਵਿਚ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਅੰਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਸਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਵਾਪਿਸ ਆਪਣੇ ਧਰਮ 'ਚ ਜਾਣ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਦਿੱਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਬਰੀ ਮੋਮਨ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਫਿਰ ਉਸਨੇ ਜਬਰੀ ਧਰਮ ਬਦਲੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਲਾਈਆਂ। ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਗੋ-ਹੱਤਿਆ ਵੀ ਬੰਦ ਕੀਤੀ। ਹੁਣ ਤੁਸੀਂ ਖ਼ੁਦ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਓ ਕਿ ਅਕਬਰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਬਾਹਰਲਾ ਬੰਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਤਨਜ਼ੀਮੀ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਵੀ ਮਿਲ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਲਈ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਲਈ ਅਕਬਰ ਮਹਾਨ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ



ਮੋਮਨ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਕਲ੍ਹ ਨੂੰ ਅਸ਼ੋਕ ਵੀ ਮਹਾਨ ਨਾ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੋਧੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਉੱਤੇ ਬੋਝ ਮੰਨਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਮੌਜੂਦਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਵਾਈ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਐਸੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਦੋਂ ਦੀ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਉੱਤੇ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੋ. ਬਿਪਨ ਚੰਦਰ, ਪ੍ਰੋ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਆਰ.ਐੱਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਕਮੇਟੀ ਬਣਾਈ ਸੀ ਜਿਸਦੀ ਰੀਪੋਰਟ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਕਾਬਿਲੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਅਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਕੱਚਘਰੜ ਬੋਲੀ/ਸ਼ੈਲੀ 'ਚ ਲਿਖੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ-ਮਰੋੜ ਕੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਪੱਖਪਾਤ ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਸੀ ਨਾ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਫ਼ੈਲਾਉਣਾ, ਜਿਸਦਾ ਕਿ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਬੱਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਮੇਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਹੁਣ ਤਾਂ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚਲੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਕੂਲਾਂ ਦੀਆਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਕਮੇਟੀ ਨੇ ਐਨ.ਸੀ.ਈ.ਆਰ.ਟੀ. ਨੂੰ ਕੁਝ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ : 1) ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ, ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਅਰਬੀ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਹਟਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ; 2) ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਹਟਾਈ ਜਾਵੇ; 3) ਗ਼ਾਲਿਬ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ੇਅਰ ਹਟਾਇਆ ਜਾਵੇ; 4) ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਐਮ.ਐਫ਼. ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ; 5) ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ; 6) ਬੀ.ਜੇ.ਪੀ. ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਪਾਰਟੀ ਅਤੇ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸ ਨੂੰ ਸੈਕੂਲਰ ਪਾਰਟੀ ਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ; 7) ਡਾਕਟਰ ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ 1984 ਦੀ ਸਿੱਖਾਂ ਕੋਲੋਂ ਮੰਗੀ ਮੁਆਫ਼ੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਤੇ 8) ਇਹ ਫ਼ਿਕਰਾ ਵੀ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ 2002 ਦੇ ਗੁਜਰਾਤ ਦੰਗਿਆਂ ਵਿਚ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮਾਰੇ ਗਏ ਸਨ।

ਅਸੀਂ ਸਾਫ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਣ ਜਾਂ ਅੱਖੋਂ ਪਰੇ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੈਨੇਡਾ ਜਹੇ ਮੁਲਕ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੁਲਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। 1913 ਦੀ ਕਾਮਾਗਾਟਾ ਮਾਰੂ ਦੀ ਮੰਦਭਾਗੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੀਮੀਅਰ ਟਰੂਡੋ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਨਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਫ਼ੀ ਮੰਗੀ, ਫ਼ਿਰ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਵਿਚ ਇਕ ਮਤਾ ਪਾਸ ਕਰਕੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਜਤਾਇਆ ਅਤੇ ਵੈਨਕੂਵਰ ਦੀ ਬੰਦਰਗਾਹ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਢੁਕਵੀਂ ਯਾਦਗਾਰ ਬਣਾਈ ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਮੁਸਾਫ਼ਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਮੁੰਦਰੀ ਬੇੜੇ ਤੋਂ ਉਤਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜ਼ਾਦ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਣ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਹਨ, ਸਾਰੀਆਂ ਸਰਕਾਰੀ ਤਨਜ਼ੀਮਾਂ ਦੀਆਂ ਸੇਵਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਕੈਨੇਡਾ ਦੀ ਮਰਕਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਵਿਚ 4-5 ਪੰਜਾਬੀ ਵਜ਼ੀਰ ਹਨ ਅਤੇ 20 ਐਮ.ਪੀ. ਹਨ। ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਵਿਚ ਹਰ ਸਾਲ ਵਿਸਾਖੀ ਦਾ ਪੁਰਬ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪੰਜ ਸੌ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾ ਪੁਰਬ ਦੇ ਮੌਕੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਕੋਲੰਬੀਆ ਦੀ ਅਸੈਂਬਲੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਹੈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਿ ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਹੈ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਅਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ

ਨਾਲ ਚੱਲਣਾ। ਬਿਆਨ ਜਿਹੋ-ਜੇਹੇ ਮਰਜ਼ੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ, ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸੌੜੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਭਰਿਆ ਜ਼ਹਿਰ ਨਸਲਕੁਸ਼ੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਸਰਕਾਰ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰ ਹੋਵੇ।

ਦਰਅਸਲ ਭਾਰਤੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ 1835 ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਕਾਲੇ ਨੇ ਗਵਰਨਰ ਜਨਰਲ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਵਾਈ ਸੀ ਕਿ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਭਾਰਤੀ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਪੈਸਾ ਖ਼ਰਚ ਨਾ ਕਰੇ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲੀ ਵਾਸਤੇ ਫ਼ੰਡਾਂ ਨੂੰ ਰਾਖਵਾਂ ਰੱਖੇ। ਅੱਜ ਨਤੀਜਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਇਹ ਫ਼ਤਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਲਾਸੀਕਲ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤਾਂ ਦੀ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਯੂਰਪ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਦੀ ਇਕ ਅਲਮਾਰੀ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ੈਲਫ਼ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਮੁਤੱਲਕ ਇਸ ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰਾਨਾ ਫ਼ਤਵੇ ਨੇ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਉੱਤੇ ਅਸਰ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਨਵੇਂ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਅੱਜ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲੀ ਵੱਡੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੂੰਝ ਕੇ ਸੁੱਟਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਕ ਵਾਰ ਫ਼ਿਰ ਅਸੀਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਲਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਇਕ ਸੱਜਰੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਮਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਡੇ ਗਿਆਨੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਨਾਥ-ਜੋਗੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ: ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਸਿੱਧ-ਨਾਥ ਪਰੰਪਰਾ)। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਜਿਹਾ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਪੜਾਅ ਦਿਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਨਿੱਖੜਵਾਂ ਤੇ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਲੁਕੋਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡੇਰਾ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਏਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਵੱਡ-ਅਕਾਰੀ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਸ਼ਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਆਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਫ਼ੈਲੀ ਧੁੰਦ ਨੂੰ ਹਟਾਇਆ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੋਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਜੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਸਿੱਧ-ਗੋਸਟਿ ਵਿਚਲੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਨੂੰ ਗੋਲ-ਮੋਲ ਅਲਫ਼ਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੇ ਮਰਕਜ਼ੀ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਧੁੰਦ ਨਹੀਂ ਹਟਾਈ, ਬਲਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਡੁੱਬੇ ਹੋਏ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਮੁੜ ਕੇ ਚੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਧੁੰਦ ਦੇ ਮਿਟਣ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਸੂਰਜ ਦੇ ਚੜ੍ਹਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਧੁੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮਿਟਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਕਬਾਲ ਨੇ ਸਹੀ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਰਦ ਏ ਕਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਖਵਾਬ ਵਿਚੋਂ ਜਗਾਇਆ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਿਸਚੈ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੇਣ



'ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ' ਦੀ ਹਦੂਦ ਤੱਕ ਸੁੰਗੜੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬਾਬੇ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬੋਧ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲੱਛਣ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਡਿਸਕੋਰਸ ਵਿਚ ਸਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਤੇ ਇਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਭੇਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਇਕ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਿੱਧੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਰਾਜਾ-ਪਿਤਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ ਜਿਸਤੋਂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਤਾਕਤ ਲਈ ਹੈ। ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਵੱਖ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਕ ਸਹੀ ਡਿਸਕੋਰਸ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਣ ਪਰ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਚੁਪ-ਚਪੀਤੇ ਮਨਜ਼ੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਸਾਨੂੰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ-ਚਰਚਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੜ੍ਹਿਆਂਦ 'ਚੋਂ ਕੱਢਿਆ। ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਬਾਬੇ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁਸਲਿਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਸੂਰਜ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਅਤੇ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਖਵਾਬ 'ਚੋਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਯੁੱਗ-ਪੁਰਖ ਦਰਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਸੀ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਕ-ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਉੱਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਗੋਰਿਆਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਜਿਹੜਾ ਨਜ਼ਾਮ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਉਹ ਯੂਰਪ-ਕੇਂਦਰਿਤ (ਯੂਰੋਸੈਂਟਰਿਕ) ਸੀ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਆ ਗਏ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਸਕਾਲਰ ਗਾਇਤਰੀ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਸਪੀਵਾਕ ਨੇ ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖੰਘਾਲਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਲੇਖ 'ਕੈਨ ਦ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਪੀਕ ?' ਸਾਡੇ ਲਈ ਅੱਜ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਗਰਾਮਸ਼ੀ ਦਵਾਰਾ ਘੜੇ ਗਏ ਲਫ਼ਜ਼ ਸਬਾਲਟਰਨ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਹੈਜੇਮੌਨਿਕ ਜਾਂ ਚੌਧਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਮਾਤਹਿਤ ਜਾਂ ਸਬਾਰਡੀਨੇਟ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਸਪੀਵਾਕ ਕਲਕੱਤਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਉਹ ਘੋਰ ਮੰਜ਼ਰ ਦੇਖੇ ਜਿਹੜੇ ਫ਼ਰੰਗੀਆਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਪੱਛਮ ਵਾਂਗ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਵੀ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਢੇਰ ਲੱਗੇ। ਉਸਨੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅਧੀਨਗੀ ਲਈ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਈਲੀਟ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਿੰਸਾਗ੍ਰਸਤ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਿੱਖ, ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਗੁਜਰਾਤ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਬਾਲਟਰਨ ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਸਨ। ਸਪੀਵਾਕ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਇਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਲੋਕ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਹੀਰੋ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮਿਡਲ ਕਲਾਸ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਜਿਵੇਂ ਗਾਂਧੀ, ਨਹਿਰੂ, ਪਟੇਲ, ਜਿਨਾਹ ਆਦਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿਡਲ ਕਲਾਸੀ ਸਵਾਰਥਾਂ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਅਕਹਿ ਹਿੰਸਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਸੋ ਉਦੋਂ ਸਾਡੇ ਇਹ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਈਲੀਟ ਸਨ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਬੰਗਾਲੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸਾਂ।

ਕੀ ਅੱਜ ਫ਼ੇਰ ਅਸੀਂ ਉਸੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਫਸ ਰਹੇ ? ਕੀ ਅੱਜ ਫ਼ੇਰ ਪੁਰਾਣੀ ਈਲੀਟ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣ ਵਾਲੇ ਨਵੀਂ ਈਲੀਟ ਨਹੀਂ ਬਣ ਰਹੇ ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੇਥਵ੍ਹੇ ਬਿਆਨ, ਵੰਡ-ਪਾਊ ਨੀਤੀਆਂ, ਚੁੱਪ-ਕਰਾਊ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ-ਭਰਿਆ ਵਤੀਰਾ ਸਾਡੇ ਅੱਗੇ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੰਤਰੀਆਂ ਤੱਕ ਦੇ ਬਿਆਨ ਦਿਲ-ਕੰਬਾਊ ਹਨ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਗੱਦਾਰ ਐਲਾਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰਟੀ ਸ੍ਰੋਤਿਆਂ ਕੋਲੋਂ 'ਗੋਲੀ ਮਾਰੋ ਸਾਲੋਂ ਕੋ' ਬੁਲਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਦੇਸ਼ ਇਸ ਨੂੰ

ਭੈਭੀਤ ਹੋ ਕੇ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਅਰੇ ਹੁਣ ਮੈਟਰੋ ਸਟੇਸ਼ਨਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਆਵਾਮੀ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਅਮਨ ਮਾਰਚ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਵੀ ਉੱਛਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਗਵਰਨਰ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਉੱਚੇ ਅਤੇ ਕਦਰਯੋਗ ਅਹੁਦੇ ਤੇ ਬੈਠੇ ਇਕ ਸੱਜਣ ਖੱਬੇਪੱਖੀਆਂ ਨੂੰ ਚਿੜਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨਾਲ ਉਹ ਸਲੂਕ ਕਰੋ ਜਿਹੜਾ ਚੀਨੀ ਫ਼ੌਜ ਨੇ 1989 ਵਿਚ ਤਿਨਾਨਮਨ ਚੌਂਕ ਵਿਚ ਲਗਪਗ ਹਜ਼ਾਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਗੋਲੀਆਂ ਨਾਲ ਭੁੰਨ ਕੇ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਸਿੱਧਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਸ਼ਮੀਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਬਾਈਕਾਟ ਕਰੋ।

ਸਪੀਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜਾ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਉਹ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ। ਕੀ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਨਿਰਭੈ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦਿਆਂ ਦਾ ਮੂੰਹ ਬੰਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੋ ਔਖੇ ਸਵਾਲ ਖੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਦੇਸ਼ਧ੍ਰੋਹੀ ਗਰਦਾਨਿਆਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਜਾਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਹਸਾਸ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਇਸ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਥੋਪੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਾਹੀਨ ਬਾਗ ਨੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਨੂੰ ਨਰਕ ਆਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਾਈਏ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਦੇਸ਼-ਭਗਤੀ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਦੇਸ਼ ਵਾਸਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਨਾਂ ਦੀ ਤਾਂ ਕੋਈ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਾਡਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਅਰਜਨ ਬਾਰੇ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਦੱਸੀਏ ਕਿ ਉਸਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਬੀੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਕਿੰਨੀ ਡੂੰਘੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਲਾਸਾਨੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਬਾਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੱਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪਹੁੰਚਾਉਣੀ ਸਾਡਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਬਾਬਿਆਂ ਦੀ ਜੰਮਣ-ਭੋਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਰਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਾਂਗ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਬੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਪਾਕਪਟਨ ਅੱਗੇ ਵੀ ਉੱਦਾਂ ਹੀ ਸੀਸ ਨਿਵਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਕਾਸ਼ੀ ਅੱਗੇ ਅਤੇ ਨਾਮਦੇਵ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਪੰਧਰਪੁਰ ਦੇ ਅੱਗੇ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦੀ ਜੰਮਣ ਭੋਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ, ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਤੇ ਗਾਇਕੀ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹਾਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ, ਗੁਜਰਾਤ ਵਰਗੇ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਰਨਾਟਕ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦੇਖੋ। ਹੁਬਲੀ ਅਤੇ ਮੈਸੂਰ ਬਾਰ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨਾਂ ਮਤੇ ਪਾਸ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੇਸ਼ਧ੍ਰੋਹੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਦਮੇ ਕੋਈ ਵਕੀਲ ਨਹੀਂ ਲੜੇਗਾ। ਉਹ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਭੁੱਲ ਗਏ ਕਿ ਅਜਮਲ ਕਾਸਿਬ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਹੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਹ ਘਿਨਾਉਣਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ।

ਪਰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਈਲੀਟ ਬਣ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਈਏ। ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਪੱਖੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋਰ ਲੋਕ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਏਥੇ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਤਾਪੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਖੁੱਲ੍ਹ-ਦਿਲੇ ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੱਸਾਂ ਚੋਂ ਧੂਹ-ਧੂਹ ਕੇ ਮਾਰਿਆ। ਪੁਲੀਸ ਨੇ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ 1947 ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਪਣੀ ਹੀ ਉਪਬੋਲੀ ਪੋਠੋਹਾਰੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ



ਖਾ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ 'ਚ ਜਾ ਕੇ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪੈ ਗਏ। ਸਾਡੇ ਜੱਟਾਂ ਨੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਈਲੀਟ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬਾਲਟਰਨਾਂ ਵਾਲਾ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉੱਥੋਂ ਦੀ ਮੇਨਸਟ੍ਰੀਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਈਏ ਪਰ ਪੂਰਬ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਸਾਡੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਗੱਡਾ ਚਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਚੁਭਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਨਸਟ੍ਰੀਮ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦੇਂਦੇ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਰੇ ਮਾਪ-ਦੰਡਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।

ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੁਲਕ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਤੁਅੱਲਕ ਹੈ, ਸਬਾਲਟਰਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਬਿਹਤਰ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਾਸਕ ਨੂੰ ਸਚਮੁਚ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਵੀ ਭਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਝਵਾਨਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸ਼ਾਸਕ ਇਸ ਗੱਲੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਾਮਯਾਬ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੰਡ-ਪਾਊ ਨੀਤੀ ਨਾਲ ਉਹਦਾ ਭਲਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਹੋਰ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਨਿਰਾਸ਼ ਅਤੇ ਹਤਾਸ਼ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬੀ ਹੋਈ ਸਮਝ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਇਨਰੀ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਕ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਬਾਲਟਰਨ ਕੋਈ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਕਲਾਸ ਜਾਂ ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਬਾਲਟਰਨ ਇਜ਼ ਇਨ ਦ ਨੈਗੇਟਿਵ ਸਪੇਸ ਐਂਡ ਨਾਟ ਅ ਕਲਾਸ।" ਇਸ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ, ਦਲਿਤ, ਦੂਜੇ ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿਲੋਂ ਪਰਣਾਏ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਸਾਜ਼ਗਾਰ ਸਮਝਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਵੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿ ਯੋਜਨਾ ਤਹਿਤ ਹਵਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਹਿੰਗਾਈ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਅਤੇ ਘਟਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਦਰ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੇ ਸਿਰ ਚੁੱਕਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਨ ਵੀ ਬਹੁਤੇ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਇਸ ਬਾਰੇ ਵੱਡੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫੌਰੀ ਹੱਲ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਆਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਖੋਰਾ ਸਾਨੂੰ ਕਦਾਚਿਤ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਗਲੋਬਲ ਵੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਲ ਵੀ। ਦੂਜੇ, ਸਾਡੇ ਸ਼ਾਸਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਾਂਗ ਸੱਚਮੁਚ ਸਭ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਣ ਵਾਸਤੇ ਈਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣ। ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਕਲਪਚਰ ਆਸ਼ੀਸ਼ ਕਪੂਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ 'ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤਾਲਿਬਾਨਾਂ ਦਾ ਰਾਜ' ਹੈ। ਤੀਜੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬੋਲਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਬਾਲਟਰਨ ਥੋਹੜਾ-ਬਹੁਤ ਬੋਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੋਲੀਆਂ ਖਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਬਲਕਿ ਸਰਕਾਰ ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਮੀਡੀਆ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਸਬਾਲਟਰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਅਹਿਸਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦਾ ਕੱਟਿਆ-ਵੱਢਿਆ ਵਕਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਪੀਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜਾ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਉਹੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੈ ਪਰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਮੰਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਬਹੁਤ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸੁਣਿਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਬੋਲਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਸੁਣੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਗੂੰਗੇ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਚੁੱਪ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਮਰਜ਼ੀ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ ਬੋਲੋ, ਪਰ ਅੱਜ ਬੋਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਚੱਲ ਰਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਡੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ

ਯਾਦ ਰੱਖੀਏ ਕਿ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਸਾਡੇ ਪੁਰਖੇ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਵੀ ਜਾਣਾ ਪਿਆ ਸੀ; ਦੂਜੇ ਗੁਰਤੇਜ ਕੁਹਾਰਵਾਲਾ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਸ਼ੇਅਰ ਵੀ ਭੁੱਲਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿ :

ਔੜ ਏਦਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਜਾਰੀ ਰਹੀ,
ਰੂਹਾਂ-ਤੇਹਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਹੀ ਮੁੱਕ ਜਾਣਗੇ।
ਪਹਿਲਾਂ ਨਦੀਆਂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਸੀ ਹੁਣ ਜਾਪਦੈ,
ਏਥੇ ਨੈਣਾਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵੀ ਸੁੱਕ ਜਾਣਗੇ।
ਅੱਗ ਅੰਨ੍ਹੀ ਹੈ, ਪਾਗਲ ਹੈ, ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰ ਹੈ,
ਇਹ ਨਾ ਸੋਚੀਂ ਕਿ ਸੜਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ।
ਲਾਂਬੂ ਏਧਰ ਦੀ ਲੰਘੇ ਜਦੋਂ ਟਹਿਲਦੇ,
ਖੌਰੇ ਕਿਹੜੇ ਬਰੂਹਾਂ 'ਤੇ ਰੁਕ ਜਾਣਗੇ।

0-0-0

ਸੰਪਰਕ : #47, ਸੈਕਟਰ-70,
ਮੋਹਾਲੀ।
ਮੋ. - 98760-18501



## ਅਪਾਹਜ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ

ਸਮੇਂ ਦਾ ਪੈਰ ਤਾਂ
ਕਿਸੇ ਲੈਂਡ ਮਾਈਨ 'ਤੇ
ਟਿਕ ਗਿਆ ਹੈ
ਤੇ ਹੁਣ ਅਪਾਹਜ ਸਮਾਂ
ਤੇ ਇਹ ਡਰੀਆਂ ਸਹਿਮੀਆਂ
ਲੁਕ ਕੇ ਬੈਠੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ
ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਗਲ ਲੱਗ ਕੇ
ਵਿਲਕ ਨੇ ਰਹੇ
ਕਹੋ ਕੋਈ
ਇਸ ਅੱਗ ਦੀ ਰੁੱਤ ਨੂੰ
ਕਿ ਉਹ ਕੰਨ ਕਰੇ।

ਵਿਸ਼ਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਜਿਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਖਰ ਦਾ ਪੜਾਅ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ 'ਅਪਾਹਜ ਸਮਾਂ' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਆਵਾਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੰਮੋਹਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ 'ਅਪਰਾਧੀ ਸਮੇਂ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਾਢੇ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਕੈਨੇਡਾ 'ਚ ਵਸ ਰਹੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਨੇ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਵਿਰੋਧੀ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁਖਾਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਆਸ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਜਵਾਨੀ ਪਾਹਰੇ ਸੱਤਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕੈਲਗਰੀ (ਕੈਨੇਡਾ) ਜਾ ਵਸੀ ਸੀ। ਲੰਬੇ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਬਵਜੂਦ ਉਸ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ। ਆਪਣੀ ਜੰਮਣ-ਭੋਇੰ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੀ ਤੰਦ ਖ਼ਾਸੀ ਪੀਡੀ ਹੈ। ਰੋਜ਼-ਮਰ੍ਹਾ ਦੇ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜਿੰਨੀ ਸਰਲ-ਚਿਤ, ਉਦਾਰ ਤੇ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ 'ਦੇਸੀ' ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਰਚਨਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਉਹ ਉਨੀ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਮੋਗੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪਿੰਡ 'ਰਾਊਕੇ' ਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਨਗਰ 'ਚ ਵਸੇਬੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪਿੰਡ ਤੇ ਪੇਂਡੂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਨੂੰ ਖੁਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਗੱਲ-ਕੱਥ ਦਾ ਠੇਠ ਮਲਵਈ ਅੰਦਾਜ਼ ਤੇ ਵਲ-ਛਲ ਰਹਿਤ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮੋਹ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਗਰ-ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਸੁਹਜ-ਸਲੀਕੇ ਅਤੇ ਬਨਾਵਟੀ ਵਾਕ-ਛਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਲਾ ਉਚੇਚ ਨਾ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਤਬਾਅ (ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਨਾ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾ ਦਾ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਉਚੇਚ-ਰਹਿਤ ਕਲਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਸ ਅੰਦਰਲੇ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ (content) ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਵਾਬਸਤਗੀ ਤੇ ਗਹਿਰੇ 'ਸੀਰ' ਕਰਕੇ ਹੈ।

ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰਵਾਸੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਚੌਖਟਿਆਂ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਲੰਬੇ ਅਰਸੇ ਦੇ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਤਰਬੀਅਤ ਨੂੰ ਡੌਲਣ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਦਾ ਦਰਦ ਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਉਸ ਦੀ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਸਰੋਤ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਇਕਬਾਲੀਆ ਬਿਆਨ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ : "ਮੈਂ 1974 ਈ. ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਛੱਡ ਕੇ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸ਼ਹਿਰ ਕੈਲਗਰੀ ਆ ਵਸੀ ਸਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਵਾਸ ਅੱਜ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ। ... ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੀ। ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਿਆਂ ਕਦੇ ਹੀ ਕੋਈ ਆਪਣਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ।... ਪਹਿਰਾਵੇ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਕਾਰਨ ਕੰਮਾਂ-ਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਨਸਲਵਾਦ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉੱਪਰੋਂ ਪੈਸੇ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਦੌੜ ਅਜੇਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ, ਮਾਂ-ਬਾਪ, ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ, ਦੋਸਤਾਂ-ਮਿੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਪਿਆਰਿਆਂ ਨੂੰ ਓਦਰਨਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ... ਇਹ ਉਦਰੇਵਾਂ ਬੜਾ ਦਿਲ ਚੀਰਵਾਂ ਸੀ।... **'ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ'** ਕਿਤਾਬ ਵਿਚਲੀਆਂ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ।" (ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ, [ਭੂਮਿਕਾ], **ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ,** ਪੰਨਾ 7) ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਪਰਵਾਸ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਬੇਗ਼ਾਨਗੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਇੰਜ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਬੇਗਾਨੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ
ਅਕਸਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ
ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਚ ਵਗਦੀ
ਹਵਾ ਦੀ ਹਰ ਮੁੱਠ/ਉਧਾਰੀ ਹੈ
ਤੇ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ
ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗਵਾ ਕੇ
ਕਿਸ਼ਤਾਂ ਵਿੱਚ ਤਾਰੀ ਹੈ।

(**ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ**, ਪੰਨਾ 12)

ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਖੱਟੇ-ਮਿੱਠੇ ਅਨੁਭਵ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਗਾਹੇ-ਬਗਾਹੇ ਵਸਤੂ ਤਾਂ ਬਣੇ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਰਵਾਸੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਲੇ ਝੂ-ਹੇਰਵੇ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਜ਼ਹਿਰੀ ਡੰਗ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਆਦਿ ਦੇ ਰੁਦਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ'** ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਰਵਾਸ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ :

ਇਹ ਧਰਤੀ
ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦਿੱਤਾ...
ਜੋ ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ
ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਹੈ
ਇਹ ਧਰਤੀ
ਜੋ ਸਾਡੀ ਕਰਮ-ਭੂਮੀ ਹੈ
ਕਿਵੇਂ ਬੇਗਾਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ?

(**ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ,** ਪੰਨਾ 47)

ਆਪਣੇ ਪਲੇਠੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ'** (1996 ਈ.) ਵਿੱਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਨੇ 'ਔਰਤ ਸ਼ਬਦ', 'ਪਿੰਡ', 'ਨਮੀ', 'ਕੰਨਿਆ ਦਾਨ', ਅਤੇ 'ਵੇ ਅੜਿਆ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ



ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਆਲ ਉਠਾਏ ਸਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਔਰਤ ਘਰ ਦੇ ਨਿੱਕ-ਸੁੱਕ ਵਾਂਗ ਬੇਜਾਨ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਉਹ ਮਰਦ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਔਰਤ ਇੱਕ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਦਾ ਮੁਕਾਮ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਾ ਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ-ਮਰਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਬਿਨ ਅਧੂਰੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ।" (ਪੰਨਾ 62) ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ'** ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਦਸਦਾ ਹੈ' ਵਿੱਚ ਉਹ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਬਦਲਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲਾ ਆਈਨਾ (ਸ਼ੀਸ਼ਾ) ਔਰਤ ਦੇ ਅਕਸ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਤੇ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਨਾ ਨਾਰੀ ਦਾ ਰੁਦਨ ਹੈ, ਨਾ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਰਦ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਮੰਨ ਕੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਮਰਦ-ਵਿਰੋਧ ਵਾਲੀ ਹਿੰਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰਖਵਾਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਟਹਿਰੇ 'ਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਹਿਤ-ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਜਗ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾ-ਧਰਮੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਵਾਰਤਕ ਉੱਪਰ ਵੀ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਦਾਰਵਾਦੀ-ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਕਵਿੱਤਰੀ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਸੱਤ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਾਪੇ ਚੜ੍ਹੇ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇੰਜ ਹੈ: **'ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ'** (1996), **'ਸੁਣ ਨੀ ਜਿੰਦੇ'** (1999), **'ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ'** (2005), **'ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ'** (2011), **'ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ'** (2014), **'ਰੁੱਖ ਤੇ ਪੰਛੀ'** (2017) ਅਤੇ **'ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ'** (2019)। **'ਧੀ ਦਾ ਕਰਜ਼'** ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਲਈ ਸ਼ੌਕੀਆ ਅਮਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਵਜੂਦੀ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਣ ਖਾਤਰ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦੀ, ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਵਰਗਾ ਅਮਲ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸ਼ੰਕਾਵਾਨ ਜਗਿਆਸੂ ਨਾਲ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ਾ ਵਿਚਾਰਕ ਭੇੜ (encounter)। ਉਹ ਇੱਕ ਰਚਨਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮੱਠ ਦੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਚਿਆਉਣ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਪਾਬੰਦ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੱਡੀਂ ਹੰਢਾਏ ਦਰਦ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਨੋਭੂਮੀ 'ਚੋਂ ਫੁੱਟਦੇ ਅੰਕੁਰ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਨੂੰ ਸਚਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਅਮਲ ਬਾਰੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਸਵੈ-ਕਥਨ ਹੈ:

> ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਉਣਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੇ ਬਨਾਵਟ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵਾਦ, ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੀ ਪੈਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਦੀ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਿਆਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਮੇਰੀਆਂ ਕਈ ਮੁਢਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪਿਆਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ। ... ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ

> ਮਸਲਿਆਂ ਹੇਠ ਪੀਸੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਕਲਮਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵੱਲ ਮੁਹਾਰਾਂ ਮੋੜਨੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੈਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹਾਂ। ਮਾਨਵ ਪੀੜਾ ਮੇਰੀ ਪੀੜਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੀੜਾ ਸਾਹਮਣੇ ਮੇਰੀ ਨਿੱਜੀ ਪੀੜਾ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਕਣੀ ਹੈ।
>
> ('ਮੈਂ ਤੇ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ', **ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ**, ਪੰਨਾ 14)

ਕਲਾ ਦੇ ਪਾਰਖੂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੁੱਖ ਤੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਚਿਰ-ਸੰਗੀ ਸਾਥੀ ਹਨ। ਮਾਨਵੀ ਪੀੜਾ 'ਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਜਰਨ-ਯੋਗ ਤੇ ਸਮਝਣ-ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪਣੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਲਾਉਣ ਵਰਗਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਮਨੋਰੋਗੀ (neurotic) ਹੋਣ ਦੇ ਬੋਲ-ਕੁਬੋਲ ਸਹਿਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਲਾਇਨਲ ਟ੍ਰਿਲਿੰਗ ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਲੇਖ *'Art and Neurosis'* ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਮਨੋ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜਤਾ ਤੇ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਹਨੇਰਿਆਂ ਤੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਜੱਗ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੱਚਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਆਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਖੁਨਾਮੀ ਦੇ ਡਰੋਂ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਹਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ; ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਅੱਗੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕ ਥਰੈਪੀ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਘੁਟਣ ਵਾਲੇ ਬੰਦ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਹੱਬਤ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਗੁਨਾਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਪਛੜੇ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਵਧੇਰੇ ਸੰਕੇਤਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਓਹਲਾ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ (taboos) ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਵੀ ਲਈ ਦੂਹਰਾ ਭੇੜ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਘੇਰਾਬੰਦੀ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਾਈ ਦੇਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਚੜ੍ਹਦੀ ਉਮਰੇ ਕਵਿਤਾ, ਕਵੀ ਕੋਲ ਅਕਸਰ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਰਸਤਿਉਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਧੁੱਪ-ਛਾਂ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਚਿਰ-ਪਰੀਚਿਤ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਸੂਖਮ ਅਹਿਸਾਸ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਬੇਰੁਖ਼ੀ, ਵਸਲ ਦੀ ਤੀਬਰ ਤਾਂਘ, ਪਿਆਰ 'ਚ ਨਾਕਾਮੀ ਦੇ ਗਿਲੇ-ਸ਼ਿਕਵੇ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਦਰਦ ਦੇ ਦਿਲ-ਵਿੰਨ੍ਹਵੇਂ ਚਿੱਤਰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। **'ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ'** ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ - 'ਕਣੀਆਂ ਵਰ੍ਹੀਆਂ', 'ਗੀਤਾਂ ਵਾਲਿਆ', 'ਲਾਸ਼ਾਂ' ਅਤੇ 'ਚਾਨਣ ਦਾ ਵਣਜਾਰਾ' ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਮੁਹੱਬਤ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਉਹ 'ਠੰਢੀ ਰਾਖ', 'ਨੈਣੋਂ ਕਿਰਦੇ ਖਾਰੇ ਪਾਣੀ', 'ਬੋਲ ਲਈ ਤਰਸਦੇ ਗੂੰਗੇ ਦਰਦ', 'ਮਨ ਦੀ ਮਾਰੂਥਲੀ ਦੀ ਤਪਸ਼', ਅਤੇ 'ਨੈਣਾਂ 'ਚ ਵਸਦੀਆਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਲਾਸ਼ਾਂ' ਦੇ ਮੈਟਾਫਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ - **'ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ'** ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਪੀੜ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬੇ ਤੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਦਰਦ ਦੇ ਇਜ਼ਹਾਰ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ਿਅਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ:

- ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ ਜਦ ਪੱਤੇ ਝੜਦੇ ਝੜਦੇ ਰੰਗ ਵਟਾ ਕੇ  
ਆਪਣੇ ਜਦੋਂ ਬਿਗਾਨੇ ਹੁੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਰੰਗ ਵਿਖਾ ਕੇ।
- ਲੰਘਦਿਆਂ ਜੰਗਲ 'ਚੋਂ ਰੱਖਣਾ ਏਸ ਗੱਲ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਤੂੰ  
ਅੱਗ ਤੇਰੇ ਜਿਸਮ ਦੀ ਵੀ ਤੁਰਦੀ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਹੈ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)



- ਗਿਲਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੈ ਸੂਰਜ 'ਤੇ ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ  
ਉਹ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਮੈਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਡਰ ਕੇ।
- ਲੰਘ ਗਿਆ ਕੋਈ ਦਿਲ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਪੈਰ ਟਿਕਾ ਕੇ  
ਰੱਤ ਵਿੱਚ ਲਿਬੜੇ ਪੈਰ ਮੈਂ ਓਹਦੇ ਹੰਝੂਆਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਧੋਵਾਂ।

(**ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ**)

- ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਬਾਗ਼ 'ਚ ਸਭ ਸੁੱਖ ਸਾਂਦ ਹੀ ਸੀ,  
ਤਿਤਲੀ ਪਰ ਇੱਕ ਸੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰੋਈ ਹੈ  
ਉਹ ਮੇਰੇ ਦਿਲ ਅੰਦਰ ਏਦਾਂ ਵਸਿਆ ਹੈ,  
ਪੱਤਿਆਂ ਅੰਦਰ ਜਿੱਦਾਂ ਧੁੱਪ ਸਮੋਈ ਹੈ।

(**ਰੁੱਖ ਤੇ ਪੰਛੀ**)

- ਮੈਂ ਤਾਂ ਕਰ ਦੇਣੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ  
ਜੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਭੋਰਾ ਇਕਰਾਰ ਦਾ।  
ਖਾਹ-ਮਖਾਹ ਹੀ ਮੈਂ ਸਹੇੜੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਇਸ ਪੌਣ ਦੀ,  
ਕਰ ਰਹੀ ਪਿੱਛਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਡਾਰ ਦਾ।

(**ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ**)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੇ ਰੁਮਾਨੀ ਸੁਰ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰੋਂ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਜਾਪਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ-ਘੇਰਾ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਇਸ਼ਕੀਆ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਰ ਰਾਜਸੀ ਹੈ। ਉੱਪਰਲੇ ਆਖਰੀ ਸ਼ਿਅਰ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਬੇਵਫ਼ਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਰਗੀ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਹੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਧਰੋਹ ਕਮਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਨੇਤਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਦਾ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੇ। ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਤੇ ਉਪਜ-ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਲੋਕ ਸਭ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਰਾਜਸੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਹ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਵਨ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਕਾਲੀ ਵੇਗ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰਾਂ ਉੱਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚੋਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਸ਼ੀਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

- ਮੇਰੇ ਪਰਾਂ 'ਤੇ ਉੱਡ ਕੇ ਜੋ ਏਥੇ ਤੀਕ ਆਇਆ,  
ਅੱਜ ਦੇਖ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਹਿਲਾਂ ਦਾ ਬਾਰ ਢੋਇਆ।
- ਉਸ ਦੀ ਮੁੱਠੀ ਦਿੱਤੇ ਮੋਤੀ ਪਿਆਰਾਂ ਦੇ,  
ਤੁਰਿਆ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਕੇਰ ਗਿਆ।  
ਭਰ ਭਰ ਜਾਮ ਪਿਆਏ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰਾਂ ਦੇ,  
ਸਾਡੀ ਵਾਰੀ ਆਈ ਤੇ ਉਹ ਮੁੱਕਰ ਗਿਆ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)

ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨੇੜਲੇ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ 'ਚ ਵਸਣ ਵਾਲੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਹਲਚਲਾਂ ਉੱਪਰ ਬਰਾਬਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤਣਾਉ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ - ਬਾਜ਼ਾਰਵਾਦ ਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਆਵਾਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨਾਲ ਉਪਜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਵਾੜੇ, ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਕਰਕੇ ਅਵਿਕਸਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ, ਵੱਧ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਹੱਥੋਂ ਹੋ ਰਹੇ ਖਿਲਵਾੜ, ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਘਰਾਣਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮੁਕਤ (ਸੁਤੰਤਰ) ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਆੜ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਕ ਅਰਥਚਾਰਿਆਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਤੇ ਨੰਗੀ ਲੁੱਟ, ਧਰਮ, ਨਸਲ ਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ ਦੇ ਭੇੜ ਦੀ ਆੜ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕਤਲੇਆਮ ਅਤੇ ਜੰਗਾਂ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਕਟ, ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਚਲਣ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦਾ ਅਣਚਾਹਿਆ ਪਰਵਾਸ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਤੇ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਦੀ ਆੜ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਦਮਨ ਆਦਿ ਦਾ ਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸਜਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ-ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ, ਨਸਲੀ, ਰੰਗ-ਭੇਦ, ਜਾਤ/ਵਰਣ ਅਤੇ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਗ੍ਰਹਿਆਂ (prejudices) ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰ-ਗਰਭਿਤ ਹੈ :

> ਸੁਰਿੰਦਰ ਇੱਕ ਜਾਗਰੂਕ, ਇਨਸਾਫ਼-ਪਸੰਦ ਤੇ ਮੋਹ-ਭਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ... ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਲਗਰਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਿਰ ਛਾਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।... ਉਸ ਦਾ ਦਿਲ ਦੁਖਿਆਰੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਦਿਲ ਬਣ ਕੇ ਧੜਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਕੱਲਤਾ ਦਾ ਸਰਾਪ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਭਾਵੇਂ ਨਿੱਜੀ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਮਾਨਵ-ਸਾਂਝ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ... ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਪਿਆਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸਮਰਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਜਹਾਨ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਮੁਖੜਾ ਹੀ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵੇਲੇ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ।
>
> (ਭੂਮਿਕਾ, **ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ**, ਪੰਨੇ 9-10)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ **'ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ'** ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢੋਂ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਵਿਕਾਸ



ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਾਵਾਂ ਵਿਕਾਸ ਸਭ ਲਈ ਸੁਖ ਸਾਧਨ ਮੁਹੱਈਆ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ। ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਬੇਰੋਕ ਨਿਵੇਸ਼ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵਿਕਾਸ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬੇਲਗਾਮ ਪੂੰਜੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਉਜਾੜਾ ਪਰੋਸਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਦਲਾਲ ਸਥਾਨਕ ਸਰਕਾਰਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ (ਖਣਿਜਾਂ, ਤੇਲ ਭੰਡਾਰਾਂ) ਅਤੇ ਉਪਜਾਊ ਜ਼ਮੀਨ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ; ਕਿਸਾਨਾਂ, ਜੰਗਲਾਂ 'ਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜਨ-ਜਾਤੀਆਂ, ਆਦਿ-ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੋਂ ਖਦੇੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਸ਼ਵ ਬੈਂਕ, ਵਿਸ਼ਵ ਵਪਾਰ ਕੇਂਦਰ, ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਫੰਡ ਅਤੇ ਯੂ.ਐਨ.ਓ. ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਆਰਥਿਕ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਜੰਗੀ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਧੌਂਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਲੁਭਾਉਣੇ ਨਾਹਰਿਆਂ ਉਹਲੇ ਅਸਲ ਮਕਸਦ ਸਥਾਨਕ ਮੰਡੀਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਕਟ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਗਹਿਰਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜੋਕਾ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਵਾੜਾ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀਨ ਯੂਨੀਅਨ ਵਿੱਚ ਯੂ.ਕੇ. ਦੇ ਰਹਿਣ ਜਾਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਦਾ ਸੁਆਲ ਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਤਿੱਖਾ ਤਕਰਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਾ ਮੁਕਾਮ ਨਹੀਂ। ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਵਿਸ਼ਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

- ਕੀ ਕਰਾਂ ਮੈਂ ਮਹਿਕ ਨੂੰ ਤੇ ਕੀ ਕਰਾਂ ਮੈਂ ਚਾਨਣੀ,
  ਸ਼ਹਿਰ ਮੇਰੇ ਰੋਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਅੱਗ ਦੀ ਬਰਸਾਤ ਹੈ।
  ਝੋਲ ਮੇਰੇ ਗੀਤ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਕਦੇ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ,
  ਪੀੜ ਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੌਗਾਤ ਹੈ।
- ਲਗਦੀ ਬੜੀ ਹੈ ਰੌਣਕ ਤੇਰੇ ਮਹਾਂਨਗਰ ਵਿੱਚ,
  ਆ ਦੇਖ ਤੂੰ ਵਿਰਾਨਾ ਸਾਡੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ।
  ਕੀ ਖੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ ਸੋਚੋ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਵਪਾਰੀ,
  ਅੱਜ ਤੇਲ ਤੇ ਲਹੂ ਦਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਭਾਅ ਬਣਾ ਕੇ।
- ਹੈ ਹਨੇਰਾ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਿਸਦੀ ਨਹੀਂ,
  ਤੇ ਕਿਤੇ ਪਰਭਾਤ ਦੀ ਸੁੱਖ-ਸਾਂਦ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਨਹੀਂ।
  ਮਾਣ ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਬੜਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਇਸ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ,
  ਪਿਆਸ ਨਦੀਆਂ ਦੀ ਕਦੇ ਇਸ ਕੋਲ ਜਾ ਬੁਝਦੀ ਨਹੀਂ।

**(ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ)**

ਵਿਸ਼ਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਵਾੜਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਬੇਚੈਨੀ, ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਦਮਨ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਬੜੇ ਢੁਕਵੇਂ ਹਨ:

- ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਚਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਚਲਦਾ ਹੈ ਚਾਲਾਂ,
  ਅੱਜ ਪੈਰ ਮੁਚ ਗਿਆ ਹੈ, ਓਸੇ ਹੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ।

- ਹੈ ਮਾਣ ਏਨਾ ਕਾਹਤੋਂ ਪੁੱਛ ਖਾਂ ਤੂੰ ਸਾਗਰਾਂ ਨੂੰ,
ਨਿੱਤ ਡੀਕਦੈ ਇਹ ਨਦੀਆਂ, ਪਰ ਪਿਆਸ ਤਾਂ ਬੁਝੀ ਨਾ।
ਹਰ ਥਾਂ 'ਤੇ ਬੀਜ ਅੱਗ ਦਾ, ਸੁੱਟਿਆ ਹਕੂਮਤਾਂ ਨੇ,
ਗੁਲਮੋਹਰ ਬੀਜਣਾ ਮੈਂ ਗਿੱਠ ਵੀ ਜ਼ਮੀਂ ਬਚੀ ਨਾ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਗਤਿ-ਮਿਤ ਨਿਆਰੀ ਹੈ; ਸੁਖਾਵੀਂ ਚੋਗ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਬੇਦਾਵਾ ਦੇ ਕੇ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਚਿਤ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਫ਼ਕੀਰ, ਜੋਗੀ ਤੇ ਪਰਦੇਸੀ ਲਈ ਬੜੇ ਭਾਵ-ਰੱਤੇ ਗੌਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸ, ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ 'ਪ੍ਰਦੇਸ' ਤੇ 'ਮੁਸਾਫ਼ਰੀ' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਸ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਦੀ 'ਲੀਲ੍ਹਾ' ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਮੂਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵੱਧ ਨੇੜੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼, ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਾਂਗ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋ-ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਮੱਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਬੰਦਾ ਦੂਹਰੀ ਜੂਨ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੌੜੇ ਨਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਮਾਂ ਵਾਂਗ ਉਹ 'ਦੇਸ' ਤੇ 'ਪ੍ਰਦੇਸ' ਨੂੰ ਹਰ ਵੇਲੇ ਕੁੱਛੜ ਚੁੱਕੀ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਭਾਵੇਂ ਅਰਸਾ ਪਹਿਲਾਂ ਕੈਨੇਡਾ ਜਾ ਵਸੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਿੱਛਾ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਮਨੋ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤ ਹੈ:

ਮੈਂ ਧਰਤ ਹਾਂ ਦੇਸ ਪੰਜਾਬ ਦੀ
ਮੇਰਾ ਹੋਇਆ ਮੰਦੜਾ ਹਾਲ
ਮੈਂ ਰਾਣੀ ਪੰਜ ਦਰਿਆ ਦੀ
ਅੱਜ ਹੋਈ ਫਿਰਾਂ ਕੰਗਾਲ
ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਚੁੰਨੀ ਲਹਿ ਗਈ
ਮੇਰੇ ਲੀੜੇ ਗਏ ਨੇ ਪਾਟ
ਮੇਰੀ ਹਿੱਕ 'ਤੇ ਰੋਜ਼ ਹੀ ਨੱਚਦੇ
ਮੇਰੇ ਪੁੱਤ ਵਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਨਾਚ
ਮੇਰੇ ਪੌਣ ਤੇ ਪਾਣੀ ਗੰਧਲੇ
ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਿਆ ਮਾਰੂ ਰੋਗ
ਹੁਣ ਡਰਦੇ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ
ਨਾ ਚੁਗਣ ਪਰਿੰਦੇ ਚੋਗ।

(**ਰੁੱਖ ਤੇ ਪੰਛੀ**)

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਗਹਿਰੇ ਹੁੰਦੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ, ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀਆਂ ਖ਼ੁਦਕਸ਼ੀਆਂ, ਨਸ਼ੇ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਦੇ ਤੰਦੂਏ-ਜਾਲ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦਾ ਅਣਚਾਹਿਆ ਪਰਵਾਸ, ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਦਮਨ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਦਹਿਲਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਗੰਧਲਾਅ ਰਹੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਤੇ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਬਾਰੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ ਤੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਨੀਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਉਂਗਲ ਧਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਖਪਤ, ਸੱਤਾ



ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੀ ਹੋੜ 'ਚ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ, ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਖਿਲਵਾੜ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ 'ਚ ਗਲਤਾਨ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਆਸਰੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰਵਾਸ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਰਾਹ ਦਿਸਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜੀ-ਸਿਆਸੀ ਸ਼ਊਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ:

- ਏਥੇ ਦਾ ਹੁਣ ਪਾਣੀ ਜ਼ਹਿਰੀ
ਤੇ ਮੌਸਮ ਵੀ ਕਹਿਰੀ
ਅੰਨ-ਦਾਤਾ ਇੱਥੇ ਭੁੱਖਾ ਮਰਦਾ
ਵਿਹਲੜ ਦਾ ਢਿੱਡ ਭਰਦਾ...
ਬਹੁਤੇ ਤੁਰ ਗਏ ਪਰਦੇਸੀਂ
ਰੱਖ ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਖੇਸੀ
ਬਾਕੀ ਗਠੜੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਬੈਠੇ
ਤੁਰ ਜਾਣਗੇ ਛੇਤੀ।

(**ਰੁੱਖ ਤੇ ਪੰਛੀ**)

- ਹੱਕ 'ਤੇ ਡਾਕਾ ਸੱਚ 'ਤੇ ਨਾਕਾ ਹੋਂਦ ਸਾਡੀ ਨੂੰ ਖਾਂਦਾ ਹੈ
ਕਿਸ ਨੂੰ ਪੁੱਛਾਂ ਕਦ ਤੱਕ ਸਹਿਣਾ, ਸਭ ਨੇ ਮੁੱਖ ਸੀ ਲੈਣਾ ਸੀ।
ਮੈਂ ਵੀ ਸੋਚਾਂ, ਤੂੰ ਵੀ ਸੋਚੇਂ, ਸੋਚ ਰਹੇ ਸਭ ਪੰਛੀ ਵੀ,
ਜਿਸ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਚੋਗਾ ਹੈ ਨੀ, ਉਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਲੈਣਾ ਕੀ।

(**ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ**)

- ਦਿਸਦੇ ਨਹੀਂ ਪਰਿੰਦੇ ਹੁਣ ਬੇਲਿਆਂ 'ਚ ਯਾਰੋ
ਖਬਰੇ ਇਹ ਧਰਤ ਕੋਲੋਂ ਏਨਾ ਕੀ ਪਾਪ ਹੋਇਆ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)

- ਕਿੱਥੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਕਿੱਥੇ ਆਈ ਸਾਡੀ ਦਰਦ ਕਹਾਣੀ,
ਸਾਡੇ ਖੇਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲਾਈ ਜਾਂਦਾ ਸਾਡਾ ਪਾਣੀ।
ਧਰਤੀ ਰੋਗਣ ਪਾਣੀ ਖਾਰਾ ਪੌਣ ਬੜੀ ਜ਼ਹਿਰੀਲੀ,
ਪੱਤੀ-ਪੱਤੀ ਫੁੱਲ ਗੁਲਾਬੀ ਵੇਖ ਕੇ ਰੋਈ ਟਾਹਣੀ।

- ਚੁਫੇਰੇ ਉਦਾਸੇ ਤੇ ਮੌਸਮ ਉਦਾਸੇ,
ਇਹ ਫ਼ਸਲਾਂ ਇਹ ਬੂਟੇ ਤੇ ਪੰਛੀ ਪਿਆਸੇ।
ਕਿਵੇਂ ਦੋਸ਼ ਦੇਈਏ ਅਸੀਂ ਪਾਣੀਆਂ ਨੂੰ,
ਇਹ ਪਾਣੀ ਤੇ ਸਭ ਗੰਧਲਾਏ ਅਸਾਂ ਨੇ।

(**ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ**)

- ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ ਗਲ ਲੱਗ ਕੇ ਜਿਹੜੀ ਪੌਣ ਕਵੇਲੇ ਰੋਈ,
ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਹੱਟੀ 'ਤੇ ਵਿਕਦੇ ਦੇਖੇ ਉਸ ਹਥਿਆਰ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)

- ਹੋਣਗੇ ਖ਼ੂਨੀ ਤਮਾਸ਼ੇ ਹੋਰ ਵੀ ਹੁਣ ਹੋਣਗੇ,
  ਜੇ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਗੀਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ੇ ਹਥਿਆਰ ਦਾ।

(**ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ**)

'ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਮ 'ਤੂਫ਼ਾਨ' ਵਿੱਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚਲੀ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਦਮਨ ਸਹਿਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਕਵਿਤਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨਾ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਸੁਕੋਮਲ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦਾ ਰੁਮਾਨੀ ਬਿਆਨ ਹੈ, ਨਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਤਰੰਗਾਂ ਦਾ ਵੇਗ-ਮੱਤਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੌਕੀਆ ਸ਼ਬਦ-ਕਲੋਲ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਲਈ ਗੁੰਗੇ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲ ਦੇਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ : ਹਿੰਸਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਹਿਲੀ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਚੀਤਕਾਰ: ਅਪਰਾਧੀ ਸੱਤਾ-ਤੰਤਰ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਛਲਾਵੇ ਨਾਲ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ਾ ਸੰਵਾਦ। ਕਵੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਿਲਪ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨੀ ਅਵੇਸਲੀ ਹੈ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮਕਸਦ ਬਾਰੇ ਉਨੀ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਕਸਰ ਸਪਾਟ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਪਾਟ ਬਿਆਨੀ ਤੇ ਦੁਹਰਾਉ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੂਖਮ, ਸੁਝਾਉ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਰੱਥਾ ਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਾਰਤਕ-ਨੁਮਾ ਭਾਸ਼ਾ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਵਾਂਗ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ (ਕਥਨ) ਹਨ। ਉਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੈ; ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ, ਸੁਝਾਉਪਣ ਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਸੰਕੇਤਕਤਾ ਵੱਲੋਂ ਬਹੁਤ ਅਵੇਸਲੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਸਿਰਜਣ-ਸਰੋਤ, ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦਰਜ ਹਨ, ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ 'ਕਵਿਤਾ' (**ਤੁਰੀ ਸਾਂ ਮੈਂ ਓਥੋਂ**), 'ਕੀ ਹੈ ਰਿਸ਼ਤਾ' ਤੇ 'ਅਸੀਂ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਾਂਗੇ' (**ਸੁਣ ਨੀ ਜਿੰਦੇ**), 'ਤੂੰ ਆਖ', 'ਤੂਫ਼ਾਨ' (**ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਮੇਰੇ ਵੀ ਨੇ**), 'ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ' ਤੇ 'ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ' (**ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ**) ਅਤੇ 'ਕਵਿਤਾ ਸੋਚ ਰਹੀ ਸੀ' (**ਸ਼ਬਦ ਸੁਨੱਖੇ**) ਇਹ ਨਜ਼ਮਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਤਮਾਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੇਂ ਯੁੱਗ ਬਦਲਦੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਯੁੱਗ ਬਦਲਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ:

- ਕਵੀ/ਤੂੰ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖ
  ਅਸੀਂ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਾਂਗੇ
  ਕਵਿਤਾ ਬਿਨਾਂ/ਸਾਡਾ ਨਹੀਂ ਸਰਦਾ
  ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਬਿਨਾਂ
  ਕੋਈ ਯੁੱਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ।

(**ਸੁਣ ਨੀ ਜਿੰਦੇ**)

- ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ/ਉਹ ਲਲਕਾਰ ਹੈ
  ਜੋ ਮਜ਼ਲੂਮ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ
  ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ 'ਚ ਜਾ
  ਸੀਸ ਕਟਵਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ



  ਜਾਂ/ਸਰਬੰਸ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ
  ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਵਜੋਂ ਗਾਇਆ
  ਯਾਰੜੇ ਦਾ ਸੱਥਰ
  ਕਵਿਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
  ਤੇ/ਕਵਿਤਾ ਉਹ ਵੀ ਹੈ
  ਜੋ ਕੋਈ ਸਰਾਭਾ
  ਭਰ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਉਮਰੇ
  ਜੇਲ੍ਹ ਦੀ ਕਾਲ ਕੋਠੜੀ 'ਚ ਬਹਿ ਕੇ
  ਬੇੜੀਆਂ ਨੂੰ ਖੜਕਾ ਖੜਕਾ ਕੇ
  ਗੁਣਗੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ...
  ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ/ਸੀਤਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਖਾ
  ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ
  ਸੜਦੀ ਬਲਦੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਹਿੱਕ 'ਤੇ

(**ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ**)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜੋਕੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਆਵਾਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਛਲਾਵੇ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਢੇਰੀ ਢਾਹ ਕੇ ਬਹਿਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ, ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਕੇਵਲ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਨਹੀਂ, ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰਾਮ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣਾ ਪਏਗਾ। ਇਹ ਰਾਹ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਤੇ ਵੰਗਾਰਾਂ ਭਰਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਅਜਿੱਤ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਮਨ ਸਹਿੰਦੇ ਲੋਕ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦੇਣਗੇ। ਇਹ ਉਮੀਦ ਜਗਾ ਦੇਣੀ, ਇਹ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ:

- ਮਾਣ ਕਰੀਂ ਨਾ ਆਪਣੇ ਘਰ ਦੇ ਚਾਨਣ 'ਤੇ
  ਹਰ ਦੀਵੇ ਵਿੱਚ ਖ਼ੂਨ ਅਸਾਡਾ ਬਲਦਾ ਹੈ।

(**ਮੋਹ ਦੀਆਂ ਛੱਲਾਂ**)

- ਹੋਣਗੇ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਤੇਰੇ ਹੱਥ ਹੋਣਗੇ,
  ਫੁੱਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਫੁੱਲ ਸੂਹਾ ਚੁਣਦਿਆਂ।
  ਕਹਿਣ ਸੋਹਣੀ ਚਾਨਣੀ ਨੂੰ ਉਹ ਕਿਵੇਂ
  ਜੋ ਬਿਤਾਉਂਦੇ ਰਾਤ ਤਾਰੇ ਗਿਣਦਿਆਂ।

(**ਕਾਨੇ ਦੀਆਂ ਕਲਮਾਂ**)

- ਇਹ ਨਾ ਸੋਚੀਂ ਰੁੱਤ ਬਹਾਰ ਸਦੀਵੀ ਹੈ,
  ਰੰਗ ਵਟਾ ਕੇ ਸਭ ਪੱਤੇ ਝੜ ਜਾਵਣਗੇ।

ਅੱਗ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਜਨਮੇਂ ਅੱਗ ਹੀ ਪੀਂਦੇ ਨੇ,
ਪਿਆਸ ਬੁਝਾਵਣ ਖਾਤਿਰ ਅੱਗ ਵਰਸਾਵਣਗੇ।

**(ਰੁੱਖ ਤੇ ਪੰਛੀ)**

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋ. - 98156-36565



# ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ

ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ

ਪੰਜਾਬੀਅਤ/ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ (Identity) ਦੀ ਸੰਕਲਪਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਜੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਤੇ ਸਮਭਾਵੀ ਰੂਪ ਚ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਮੂਹਰੇ ਇਸਦਾ ਇਕ ਬਿਖਰਿਆ/ਤਿੜਕਿਆ ਹੋਇਆ ਬਿੰਬ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਚ ਇਕ ਸਮਰੱਥ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕਤਾ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਬਣਤ ਦੇ ਉਤਰਾਵਾਂ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ 'ਚ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ 'ਚ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ (Dynamic) ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ 'ਚ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਰੋਧਾਭਾਵੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਣ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਵਿਚਾਰ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਤਿੜਕੇ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੈ । ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ 'ਚ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗਲੋਬਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਲੋਕੇਸ਼ਨਜ਼ ਭਾਵ ਤਿੰਨ ਪੰਜਾਬਾਂ; ਭਾਰਤੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਤੇ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਹੈ; ਭਾਰਤੀ/ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ, ਦੂਜਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ/ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਤੀਜਾ ਗਲੋਬ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਖਿੱਤਿਆਂ 'ਚ ਫੈਲਿਆ ਡਾਇਸਪੋਰਕ ਪੰਜਾਬ।

ਪਛਾਣ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਪਰਤੀ, ਬਹੁਭਾਵੀ ਤੇ ਬਹੁਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਹੈ। ਐਰਿਕ ਹੌਬਸਵੈਮ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ **'Nations and Nationalism Since 1780'** 'ਚ ਜਦੋਂ ਯੌਰਪ 'ਚ ਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਛਾਣ ਦੇ ਲਈ ਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ ਨੂੰ 'creating a key tools that theories of nationalism posit as necessary for its emergence' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੀਅਰੇ ਬੌਰਦੀਓ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'On symbolic capital and the production of legitimate language' 'ਚ ਦੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; 'The forces of symbolic domination and the working of the linguistic market-a market in which social exchange produces distinction in social value'। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਫਿਰ ਵੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'Globalisation and Punjabi Identity : Resistence, Relocation and Reinvention (Yet Again!)' 'ਚ ਦਿੱਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ 'Globalisation and Punjabi Identity : Resistence, Relocation and Reinvention (Yet Again!)' ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; 'Any rational identity has several aspects that goes into its formation. It could be the economic life cycle that sustains and reproduces the community, and through that imparts a unifying character to the community's mode of living. It could be the emergence of a common language as the highest

form of communication between the members of the community. It could be its cultural way of life and forms of articulation of leisure consumption-music, songs, dances and humour. It could be the day to day living: cooking and eating food, daily rituals of cleanliness and conceptions of sexual activity. It could be birth, marriage and death ceremonies. It could be the modes of aesthetic imagination and articulation-embroidery, painting, sculpture and jewellery, etc. It could be patterns of social organization-egalitarian or hierarchical relations between men and women, and between young and old. It could be conceptions of respect, honour and humiliation. It could be forms of showing love, affection, solidarity, betrayal, revenge and hatred. It could be conceptions of the relationship between human beings, nature and God. This list can be expanded. It also includes important places and memories of living as a political community, that is, one having a sovereign state of its own.'

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਕਾਲਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਿਤ ਤੱਤਾਂ 'ਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਘਟਕ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸਾਂਝ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਕੁਝ ਸਰੂਪ ਬਣਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਜੁਜ਼ਾਂ ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਲਿਪੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ । ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਉਦੈ ਨੇ ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਲਿਪੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤੀ 'ਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ । ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਉਸਦੀ ਕਿਤਾਬ 'History of Sikhs' 'ਚ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; 'The Punjab, being the gateway into India, was fated to be the perpetual field of battle and the first home of all the conquerors. Few invaders, if any, brought wives with them, and most of those who settled in their conquered domains acquired local women. Thus the blood of many conquering races came to mingle, and many alien languages- Arabic, Persian, Pushto, and Turkish- came to be spoken in the land. Thus, too, was the animism of the aboriginal subjected to the Vedantic, Jain and Buddhist religions of the Aryans, and to the Islamic faith of the Arabs, Turks, Mongols, Persians and Afghans. Out of the mixture of blood and speech were born the Punjabi people and their language. There also grew a sense of expectancy that out of the many faiths of their ancestors would be born a new faith for the people of the Punjab. By the end of the 15th century, the different races that had come together in the Punjab and has lost the nostalgic memories of the lands of their birth and began to develop an attachment to the land of their adoption. The chief factor in the growth of Punjabi consciousness was the evolution of one comman tongue from a babel of languages. Although the Punjabis were sharply divided into Muslims and Hindus, attempts had been made to bring about a rapprochement between the two faiths and a certain desire to live and let live had grown among the people. It was left to Guru Nanak and his



nine successors to harness the spirit of tolerance and give it a positive content in the shape of Punjabi nationalism.'

ਨਾਥਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੁਰ ਦਾ ਸਿਖਰ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ 'ਚ ਨਿਹਿਤ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਸਾਧੀ ਰਹਿਤਲ, ਨਿਰਛਲ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕਪਟ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਗੁਣਮੂਲਕ ਕਰਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਮੂਲ ਗੁਣ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ (੧੪੬੯-੧੫੩੯) ਜਦੋਂ 'ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ' 'ਚ 'ਖੁਰਾਸਾਨ ਖ਼ਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ' ਕਿਹਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਭੂਗੋਲਿਕ ਲੋਕੇਸ਼ਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਵੱਲ ਇੰਗਤ ਹੈ । 'ਜਪੁਜੀ' ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਨੀਸਾਨੁ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਦਰਸ਼ਨ ਦਰਅਸਲ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਣ ਦਾ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਹੈ। 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤ' ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ 'ਚ ਇਸਲਾਮੀ ਅਲੱਾਹ ਤੇ ਬੁੱਧ ਦੇ ਸ਼ੁੰਨਯ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੌਅ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬੁੱਧ ਦੇ ਸੰਘ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਲਾਗੇ ਲਾਗੇ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇ ਨੇ ਗੁਰਮੁੱਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਖਿੱਤੇ 'ਚ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮੀ, ਟਾਕਰੀ ਤੇ ਲੰਡੇ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜੋ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਬੜੀ ਜੀਵੰਤ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਇਕਜੁਟਤਾ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਮਹਾਨ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਫਾਉਨਟੇਨ ਹੈੱਡ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਰੂਪ 'ਚ ਸੂਫ਼ੀ ਰਹੱਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਲੋਕ ਮਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ, ਕਾਵਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ (੧੫੩੮-੧੫੯੯), ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ (੧੬੨੮-੧੬੯੧), ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਰਫ਼ (੧੬੪੦-੧੭੨੪) ਤੇ ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ (੧੬੮੦-੧੭੫੭) ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਘੜ੍ਹਨ 'ਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਹਦਤੁਲ ਵਜੂਦ ਦੇ ਫਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਤੇ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅਦਵੈਤ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜੀ ਜਿਸ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬੜੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ 'ਚ ਹੋਇਆ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਵਿਅਕਤ ਸਮਨਵੈਮੂਲਕ ਤੇ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪਰਤੌ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਉਭੱਰਦਾ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਟਰੈਜਡੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੰਡਕ, ਪਰਸ਼ੀਅਨ ਤੇ ਕੁਰਾਨਿਕ ਸਰੋਤਾਂ 'ਤੋਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ (੧੭੦੬-੧੭੯੮) ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਦੀ ਮਹਾਕਾਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਫ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਿੱਸਾ 'ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਵਾਲ', ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਬਰਖੁਰਦਾਰ ਦਾ ਕਿੱਸਾ 'ਮਿਰਜ਼ਾ ਸਹਿਬਾਂ', ਹਾਸ਼ਿਮ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਿੱਸਾ 'ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ' ਤੇ ਕਾਦਿਰਯਾਰ ਦਾ ਕਿੱਸਾ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ 'ਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਰਸਿ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਿੱਸਾ

'ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ' ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਇਕ ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਅਕ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਹਰ ਜੁਜ਼ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਵਿਲੱਖਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ 'ਚ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਹਨ। ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਭਾਰਤੀ ਖਿੱਤੇ 'ਚ ਇਕ ਅਲੱਗ ਪਛਾਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ੧੭੯੯ 'ਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ (੧੭੯੯-੧੮੪੯) ਦੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਹੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣੀ ਰਹੀ ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ (Composite Punjabi Identity) ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਕਈ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘੀ। ਨਜਾਬਤ ਵੱਲੋਂ ਨਾਦਿਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ੧੮੪੫-੪੬ 'ਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਜੰਗ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ (੧੭੮੦-੧੮੬੨) ਨੇ 'ਜੰਗਨਾਮਾ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫਿਰੰਗੀਆਂ' 'ਚ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਤਿੜਕ ਜਾਣ ਦਾ ਨਿਹੋਰਾ 'ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੀਸਰੀ ਜਾਤ ਆਈ' ਕਹਿ ਬੜੇ ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਮਾਰਮਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ 'ਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਕਜੁਟਤਾ, ਇਕਜੋੜਤਾ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਏ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਈ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਹੀ ਖੋਈ ਸਗੋਂ ਸੱਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਰਾਜ ਮੂਹਰੇ ਆਪਣੀ ਦਰਦਨਾਕ ਤੇ ਅਸਹਿ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਮਾਰ ਵੀ ਝੱਲੀ। ਹਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਫੌਜਾਂ (ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਸਿੱਖ) 'ਚ ਭਰਤੀ ਹੋਏ ਤੇ ਸਿਵਲ ਸੇਵਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਓਪਾਰ 'ਚ (ਹਿੰਦੂ) ਲਗ ਗਏ। ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦਾ ਨਹਿਰੀ ਬਸਤੀਆਂ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਇਕ ਵੱਡਾ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਕਿਰਸਾਨੀ, ਫੌਜ, ਵਿਓਪਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸ਼ਨਲਜ਼ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ। ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਫੌਜੀਆਂ 'ਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਸਿੱਖ ਸਨ ਵਿਉਪਾਰੀਆਂ ਤੇ ਸੇਵਾਵਾਂ 'ਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਿੰਦੂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਪੂਰਵਲਾ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿੱਥਲ ਪੈ ਗਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕੂਕਾ ਲਹਿਰ ਆਦਿ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲਿਆ ਪਰ ਇਹ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗ਼ਲਬੇ ਮੂਹਰੇ ਬੜਾ ਨਿਤਾਣਾ ਸੀ।

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'ਚ ਇਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀਆਂ ਦੋ ਐਨ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਛਤਰ ਛਾਇਆ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਇਸਾਈਅਤ ਦੀ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਮੁਹਿੰਮ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਛਾਣਾਂ ਮੁਸਲਿਮ, ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਕੌਮਾਂ ਸਨ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਹੱਲੇ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਕਜੁਟਤਾ ਦਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕੌਮਾਂ 'ਚ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਬੌਂਡਰੀਜ਼ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਿਆਂ ਕੀਤਾ। ਇਥੇ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗਲੋਬਲਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਏਜੰਡੇ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ 'ਚ ਇਕ ਹੋਰ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਵਾਧਾ ਵੀ ਹੋਇਆ



ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਬੌਧਿਕ/ਅਕਾਦਮਿਕ ਡਿਸਕੋਰਸ 'ਚ ਅਣਗੌਲੀ ਹੀ ਰਹੀ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਗ ਪੰਜਾਬੀ ਕ੍ਰਿਸਚੀਐਨਟੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਛਾਪੇਖਾਨੇ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪਰਿਚਯ ਕਰਵਾਇਆ। ਬਹੁਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਈਸਾਈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਬਲਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਤਬਕੇ 'ਚੋਂ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਕੇ ਆਏ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਈਸਾਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਰਿਹਾ।

ਵਿਕਟੋਰੀਅਨ ਨਾਵਲ, ਅਲੈਜ਼ਬਥੀਅਨ ਡਰਾਮਾ, ਛੰਦ ਮੁਕਤ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ 'ਚ ਆਧੁਨਿਕ ਛਾਪੇ ਖਾਨੇ ਦੀ ਆਮਦ (ਲੁਧਿਆਣਾ-੧੮੩੫), ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਪਰਿਚਯ ਤੇ ਰੈਵਰੰਡ ਜੇ. ਨਿਊਟਨ ਵੱਲੋਂ ਬਣਾਈ ਪਹਿਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ (੧੮੫੪) ਦੇ ਛਪਣ ਨਾਲ ਆਈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪੈਂਫਲਿਟ ਤੇ ਟਰੈਕਟ ਲਿਖਦਾ ਲਿਖਦਾ 'ਸੁੰਦਰੀ', 'ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ' ਤੇ 'ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ' ਜਿਹੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੁਮਾਂਸ ਸਿਰਜਦਾ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰਗਾਮੀ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ/ਮਨ ਦੇ ਮੁਕਤ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਪੰਜਾਬ ਜਿਉਂਦਾ ਗੁਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ' ਕਹਿ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਕਸ਼ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਮਾਨਵੀ/ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਕੋਈ ਕਵੀ ਸਿੱਖ ਇਤਹਾਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ/ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਹੈ। ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਨੇ 'ਮੇਲੇ 'ਚ ਜੱਟ' ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਰਸਾਨੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ 'ਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਇਆ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ' 'ਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੇਂਡੂ ਰਹਿਤਲ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਬਿਖਰਾਓ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਾਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ 'ਚ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਯੂਨੀਅਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਉਥਾਨ ਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਇਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਲਾਸ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗਠਬੰਧਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤਰ ਉੱਚੇ (elite) ਤਬਕੇ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਖਿਜ਼ਰ ਹਯਾਤ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ 'ਚ ੧੯੪੨-੪੭ ਦੌਰਾਨ ਜਿਨਾਹ ਦੇ ਦੋ ਕੌਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਆਜ਼ਾਦ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲਿਆ ਕੇ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਇਕ ਸਵੈ ਸ਼ਾਸਿਤ ਡੋਮੀਨੀਅਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਓਸ ਵੇਲੇ ਇਹ ਵੀ ਲੱਗਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ੧੮੪੯ 'ਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਖ਼ੁੱਸਿਆ ਸਰੂਪ ਵਾਪਿਸ ਮਿਲ ਜਾਵੇ। ਪਰ '੪੭ ਦੀ ਵੰਡ ਨੇ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿਖਰਾਓ ਤੇ ਤਿੜਕੇਪਨ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ 'ਚ ਇਕ ਹੋਰ ਪੀੜ੍ਹਾਜਨਕ ਵਾਧਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਖੇਤਰੀ ਹੋਂਦ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਵੰਡੀ ਗਈ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਮੁਸਲਿਮ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਭਾਰਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ।

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੇ ਵੰਡ ਦੇ ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ 'ਅੱਜ ਆਖਾਂ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਤੂੰ ਕਿਤੇ ਕਬਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬੋਲ ਤੇ ਕਿਤਾਬੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਕੋਈ ਅਗਲਾ ਵਰਕਾ ਫੋਲ' ਲਿਖ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਵੱਡੇ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਆਵਾਜ਼ ਮਾਰ ਕੇ ਰੁਦਨ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਫ਼ਸਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ 'ਕੁੜੀ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੀ' ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵੰਡ ਕਾਰਣ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਰਹਿ ਗਏ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੇ ਖਿਤੇ ਦੇ ਖ਼ੁਸ ਜਾਣ ਦਾ ਹੇਰਵਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਉਸਤਾਦ ਦਾਮਨ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਘੜ੍ਹੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਫੇਲ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਨੂੰ 'ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਮੌਜਾਂ ਹੀ ਮੌਜਾਂ, ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਫੌਜਾਂ ਹੀ ਫੌਜਾਂ' ਲਿਖ ਕੇ ਪਛਤਾਵੇ ਤੇ ਕਿਸੇ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਪ੍ਰਤਿ ਹੇਰਵੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰੀਫ਼ ਕੁੰਜਾਹੀ ਨੇ 'ਗਦਰ ਦੀ ਗੂੰਜ' ਰਾਹੀਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੁੱਸੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ।

ਭਾਰਤ ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੋ ਨੇਸ਼ਨ ਸਟੇਸਸ ਦੇ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਦੋ ਪੰਜਾਬ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਮੁੜ ਸਥਿਤ ਹੋਏ। ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਭਾਰੂ ਰਿਹੈ ਪਰ ਇਸਨੇ ਆਪਣੀ ਖੇਤਰੀ ਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਅ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗਵਾਅ ਲਿਆ। ਪਰ ੧੯੬੦ ਦੇ ਕੋਲ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਲਹਿਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਦਰਅਸਲ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ੧੯੭੧ 'ਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਨੂੰ ਬੰਗਲਾਦੇਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਦੂਹਰੀ ਵੰਡ ਝੱਲਣ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਵੀ ਪਿਆ ਹੈ। ਬੰਗਾਲੀਆਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬੰਗਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਆਧਰਿਤ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਢਿਆ ਤਾਂ ਉਸ 'ਚ ਇਹ ਸੋਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਗ਼ਾਲਿਬ ਕੌਮ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਰਦੂ ਜੇਕਰ ਕੌਮੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬੰਗਾਲੀਆਂ ਦੀ ਬੰਗਾਲੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ? ਇਹ ਇਕ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਭਰਮ ਸੀ। ਅਸਲ 'ਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਲਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਉਰਦੂ ਹੀ ਸਦਾ ਗ਼ਾਲਿਬ ਰਹੀ। ਇਹ ਗੁੰਝਲ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨੀਫ਼ ਰਾਮੇ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਨੋਟ 'ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਮੁਕੱਦਮਾ' (੧੯੮੫) ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਚ ਰਾਮੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਅ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਜਿਤਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ 'ਚਿਰਾਗਾਂ ਦਾ ਮੇਲਾ' ਸੱਤਰ੍ਹਵਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ 'ਚ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਨਜ਼ਮ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ 'ਤੱਖਤ ਲਾਹੌਰ' ਡਰਾਮਾ ਲਿਖਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜ਼ਮ ਨੇ ੧੮੫੭ ਦੇ ਗਦਰ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਏ ਅਹਿਮਦ ਖਰਲ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ 'ਇਕ ਰਾਤ ਰਾਵੀ ਦੀ' ਇਕ ਹੋਰ ਡਰਾਮਾ ਲਿਖਿਆ। ਫ਼ਖ਼ਰ ਜ਼ਮਾਨ ਨੇ ਫਰਾਂਜ਼ ਕਾਫ਼ਕਾ ਦੇ ਨਾਵਲ 'The Trial' ਦੇ ਨਾਇਕ 'Herr K' ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ 'ਗ਼' ਨਾਇਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ 'ਬੰਦੀਵਾਨ' 'ਚ ਮਰ ਰਹੀ ਜ਼ਮਹੂਰੀਅਤ ਤੇ ਭਾਸ਼ਕ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਿਆ। ਸਫਦਰ ਮੀਰ ਨੇ 'ਨੀਲੀ ਦਾ ਅਸਵਾਰ' ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨੀਫ਼ ਰਾਮੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੰਜ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ; ਰਾਜਾ



ਪੌਰਸ, ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ, ਰਾਏ ਅਹਿਮਦ ਖਰਲ, ਨਿਜ਼ਾਮ ਲੁਹਾਰ ਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਧੀਨ ੨੦੦੪ 'ਚ ਦੋਹਾਂ ਪੰਜਾਬਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਡਿਪਲੋਮੇਸੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 'Reviving the Spirit of Punjab, Punjabi and Punjabiat' ਥੀਮ ਹੇਠ ਹੋਈ।

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਜੋ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਘੀ ਢਾਂਚੇ 'ਚ ਰੈਲੇਟਿਵਲੀ ਛੋਟੀ ਸਟੇਟ ਸੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਾਜ ਗਠਿਤ ਕਰਣ ਲਈ ਬਾਈ ਸਾਲ ਜਦੋ-ਜ਼ਹਿਦ ਕਰਨੀ ਪਈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਖਾਧ ਪੂਰਤੀ 'ਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਪਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ 'ਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸੰਘੀ ਢਾਂਚੇ 'ਚ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖੀ ਭਾਰਤੀ ਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ, ਹਿੰਦੂ ਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ, ਸਿੱਖ ਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ ਦਾ ਵੀ ਗਵਾਹ ਰਿਹਾ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲਇਜ਼ਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜੁਝਾਰੂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਪਾਸ਼ ਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਿੜਕੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਜਦੋਂ ਰੂਪਕੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; 'ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੱਕੀਆਂ ਸਨ/ ਕੋਠਿਆਂ 'ਤੇ ਸੁਕਦੀਆਂ ਸੁਨਹਿਰੀ ਛੱਲੀਆਂ/ਤੇ ਨਹੀਂ ਤੱਕੇ/ਮੰਡੀ 'ਚ ਸੁਕਦੇ ਭਾਅ/ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਹੈ/ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਉਸ ਹੁਕਮਰਾਨ ਔਰਤ ਦੀ/ ਉਸ ਪੈਰੋਂ ਨੰਗੀ ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੋਹਣੀ ਕੁੜੀ ਨਾਲ', ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; 'ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀਏ ਪਰ-ਜਾਤ ਕੁੜੀਏ ਸਾਡੇ ਸਕੇ ਮੁਰਦੇ ਵੀ ਇਕ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਜਲਾਂਉਦੇ' ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ 'ਚ ਤਿੜਕਿਆ ਬਿੰਬ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੋਸ ਤੇ ਰੋਹ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਬਣਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ 'ਚ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ' ਨੇ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਜੁਝਾਰੂ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ।

ਨਵੰਬਰ ੧, ੧੯੬੬ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ 'ਚ ਪਹਿਲਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਜੋ ਕਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਸਲੇ 'ਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਉਸਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੀ ਦਰਗਾਹ' 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਵਿਤਾ 'ਆਇਆ ਨੰਦ ਕਿਸ਼ੋਰ' ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਰਿਜਕ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਚ ਯੂਪੀ, ਬਿਹਾਰ ਤੋਂ ਆਕੇ ਵੱਸੀ ਮਾਈਗਰੈਂਟ ਲੇਬਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਵਸੇਬੇ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਲਚਰਲ ਅਸੀਮੀਲੇਸ਼ਨ ਦਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਦੋ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ, 'ਮਰ ਰਹੀ ਹੈ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ : ਇਕ ਸੰਵਾਦ' ਤੇ 'ਹੇ ਕਵੀ'। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਚ ਪਾਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ/ਬੋਲੀ ਦੇ ਹੋਲ਼ੀ ਹੋਲ਼ੀ ਮਰਣ ਤੇ ਇਸ 'ਚ ਲਗਾਤਾਰ ਲੁਪਤ ਹੋ ਰਹੇ ਠੇਠਪਨ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ 'ਤੇ ਚਿੰਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ 'ਚ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ 'ਚ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਰਾਮਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਤੇ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸੇ ਦੇ ਨਾਵਲ ਗਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਰਸਾਨੀ, ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੌਅ ਆਂਚਲਿਕਤਾ ਤੇ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੇ ਦਿਖਾਏ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ।

ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਤੇ ਨੱਬਵਿਆਂ 'ਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅੱਤਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਜੋ ਥੋੜ੍ਹ ਚਿਰਾ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਇਕਜੁਟਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਬਿਖਰਾਓ ਤੇ ਤਿੜਕੇਪਨ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਫਾਲਟ ਲਾਈਨ ਜੋੜ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਤੇ ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਣ 'ਚ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਨੇ। ਨਿਹਿਤ/ਲੇਟੈਂਟ ਰੂਪ 'ਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਹਰਿਮੰਦਰ' ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਐਪੀਟੋਮ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਨੇ 'ਭੱਜੀਆਂ ਬਾਹੀਂ' ਤੇ 'ਹੁਣ ਮੈਂ ਠੀਕ ਠਾਕ ਹਾਂ' 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੌਰਾਨ ਤਿੜਕ ਰਿਹਾ ਬਿੰਬ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਜੋ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਤੇ ਹੌਲ਼ੀ ਹੌਲ਼ੀ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਦੇਸ਼ਕ (Spatial) ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰੀਲੋਕੇਸ਼ਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ (Articulation) ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਡਾਈਮੈਂਸ਼ਨਜ਼ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'Globalisation and Punjabi Identity : Resistence, Relocation and Reinvention (Yet Again!)'; ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; 'The diasporic experience has raised the prospect of recovery of Punjabi identity as a global Punjabi identity transcending the barriers of nation states. The diaspora itself is a differentiated entity. The intellectual diaspora, the elite section of diaspora and the politically progressive section of diaspora inspired by socialist internationalism articulate aspiration for global Punjabi identity. The major section of the diaspora continues to rely upon religion as an important mode of organising social life. This has given a flip to globalised religious visions that undermine Punjabi identity. However, the new generations of the Punjabi diaspora are reinventing Punjabi identity through hybrid music, art forms and literature'

ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ 'ਚ ਲੋਕੇਸ਼ਨਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਸ ਦੇ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ; ਬਰਤਾਨਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ, ਉਤਰ ਅਮਰੀਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ, ਪੂਰਬ ਏਸ਼ੀਆਈ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਤੇ ਪੂਰਬ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ। ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਾਹੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਲਿਖਣ ਦਾ ਮਿਆਰੀਪਨ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਵਿਰਸੇ ਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਦੇ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਆਪਣੀ ਵਾਰਤਕ ਤੇ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ 'ਫ਼ੈਲਸੂਫ਼ੀਆਂ' ਤੇ 'ਲਿਖਤ ਪੜ੍ਹਤ' 'ਚ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨਾਲ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਵੱਡੇ ਮੱਸਲਿਆਂ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ ਪੁਸਤਕ 'ਲੰਮੀ ਲੰਮੀ ਨਦੀ ਵਹੇ' 'ਚ ਕਵਿਤਾ 'ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ' ਪਰਵਾਸੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਥੀਣ-ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਰਦੇਸ 'ਚ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ;

'ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਪਰਦੇਸੀ ਯਾਦਾਂ ਭੁੱਲਦਾ ਹੈ ਭੁੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਪਰਦੇਸੀ



ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ 'ਚ ਚੁੱਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਚੁੱਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
. . .
ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਪਰਦੇਸੀ ਸੂਟ ਨਾਲ ਮੌਜੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ
ਇਸ ਮੁਲਕ 'ਚ ਕਾਲਚਕ੍ਰ ਦਾ ਦੰਦਾ ਭੁਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਘੜੀ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦੀ
ਤਵਾ ਘੁੰਮਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਸੂਈ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦੀ'

ਅਵਤਾਰ ਜੰਡਿਆਲਵੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਨੂੰ 'ਅਸੀਂ ਕਾਲੇ ਲੋਕ ਸਦੀਂਦੇ' 'ਚ ਪੱਛਮ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਰੰਗਭੇਦ ਤੇ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਅਸੀਂ' ਪੜਨਾਂਵ ਸਮੂਹਿਕਤਾ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਹੈ। ਇਕਬਾਲ ਰਾਮੂਵਾਲੀਏ ਨੇ 'ਪਲੰਘ ਤੇ ਪੰਘੂੜਾ' ਨਾਮੀ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਪੂਰਣ ਤੇ ਲੂਣਾ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਆਤਮਜੀਤ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਕੈਂਪਲੂਸ ਦੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ' ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਦੀ ਪਰਵਾਸੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਚ ਕੈਂਪਲੂਸ ਦੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਰਾਹੀਂ ਮੁੜ ਮੁੜ ਆਪਣੀ ਭੌਂਇੰ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਹੁਣਵੇਂ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮਵਿੱਥ ਵਿਚਰਦੇ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ 'ਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਹਾਈਬਰਿਡ ਪਛਾਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਫੋਕਲੋਰ ਪ੍ਰਤਿ ਮੋਹ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਲਾ ਵਿਧਾਵਾਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਨਾਚ 'ਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਕਈ ਲਿਪੀ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ 'APNA' ਅਕਾਦਮੀ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਇਨ ਨੌਰਥ ਅਮੈਰੀਕਾ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ/ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਆਪਣੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਿੰਨ ਜੁਜ਼ਾਂ ਧਰਮ, ਖ਼ਿੱਤਾ, ਭਾਸ਼ਾ/ਲਿਪੀ ਦਾ ਇਸਦੀ ਬਣਤ 'ਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਅਜਿਹਾ ਅੰਦੇਸ਼ਾ ਹੈ।

122, Diamond Square Housing Society,
Plot No.-13/A, Sector-6,
Dwarka, New Delhi-75.
Mob.- 082839-48811

## ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ : ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਚਲਤ ਰੂਪ ਜੇ ਹੁਣ ਨਾ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ, ਤਾਂ ਇਹ ਕੇਵਲ ਦਿਮਾਗੀ ਹਥਰਸੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੁਣ ਆਮ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨਾਲ਼ ਪ੍ਰੇਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਕੇਵਲ ਮੁਠੀ ਭਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਤੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਮੁਲਾਜ਼ਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਵਾ ਹੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ਼ ਇਹਦਾ ਦੂਰ ਵੀ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। (**ਰੋਹਲੇ ਬਾਣ**, ਜਨਵਰੀ 1972)

ਭਾਵੇਂ ਪਾਸ਼ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਗੈਰ-ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸਰਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਉਡਦੇ ਬਾਜਾਂ ਮਗਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗੀਤ ਤੇ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਚਿਰਸਥਾਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਖੁੱਲੀਆਂ-ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀ ਜਾਵੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਆਵੇ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਇੰਜ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤਨਾ ਨੇ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਿਸਥਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੱਤੇ। 'ਉਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ' ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹਨ। ਅਸਵੀਕਾਰ, ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ, ਉਡਦਿਆਂ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ, ਸ਼ਬਦ, ਕਲਾ ਤੇ ਕਵਿਤਾ, ਲੰਕਾ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਨੂੰ, ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੇ ਨਾਂ, ਜੰਗ : ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੁਖ਼ਤਗੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਪਾਸ਼ ਜੇਲ ਯਾਤਰਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨਾਲ਼ ਕਾਵਿ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਿਹਾਈ : ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

ਤੁਸੀਂ ਜਦ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੇ ਹੋ  
ਤਾਂ ਮੁੜ ਕੇ ਰਿੜਨਾ ਤੇ ਸਿੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ  
ਜ਼ਬਾਨ ਤੋਤਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ  
ਨਾ ਮਾਂ ਦੇ ਦੁੱਧ ਦੀ ਹੀ ਤਲ਼ਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ  
ਤੁਸੀਂ ਅਸਮਾਨ ਉੱਤੇ ਲਿਖੇ ਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ  
ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਲੱਭਦੇ ਹੋ  
ਤੇ ਪੌਦੇ ਜਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ-  
ਇੰਜ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਮਲ ਫਿਰ ਤੋਂ  
ਫ਼ਿਰ ਉਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਕਥਾ, ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਰਚਾਣ ਲਈ  
ਫ਼ਿਰ ਉਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੰਗਲ਼ ਗੁਆਚ ਜਾਣ ਲਈ  
ਇੰਜ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ  
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਮਲ ਫਿਰ ਤੋਂ।

(ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ)



ਹੁਣ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਨਿੱਗਰ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਾਸ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਹਾ ਖਾਣ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਖਤਰਨਾਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕਾਰਵਾਈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਤਾਂ ਕਾਇਮ ਸੀ ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸੀ। ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਵ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਪਾਸ਼ ਇਸ ਸੰਵਾਦ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਅੰਦੋਲਨ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਪਾਸੜ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਬਹਿਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਆਭਾਸ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਨਕਲਾਬ ਇਵੇਂ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ, ਇਹ ਲੜਾਈ ਲੰਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਜੋ ਰੂਪ, ਜਿਸ ਸ਼ਿੱਦਤ ਅਤੇ ਸਬਲੀਮੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੇ ਮਾਡਲ ਲਈ ਉਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਢੁਕਵਾਂ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਮਈ ਹੈ :

ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ  
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ, ਉਦਾਸ ਮੌਸਮ ਲਈ  
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ, ਗ਼ੁਲਾਮ ਸੱਧਰਾਂ ਲਈ  
ਅਸੀਂ ਚੁਣਾਂਗੇ ਸਾਥੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਟੁਕੜੇ  
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਤਦ ਤੱਕ  
ਕਿ ਵੀਰੂ ਬੱਕਰੀਆਂ ਵਾਲ਼ਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ  
ਬੱਕਰੀਆਂ ਦਾ ਮੂਤ ਪੀਂਦਾ ਹੈ  
ਖਿੜੇ ਹੋਏ ਸਰੋਂ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਨੂੰ  
ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲ਼ੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਸੁੰਘਦੇ  
ਜਦੋਂ ਬੰਦੂਕ ਨਾ ਹੋਈ, ਉਦੋਂ ਤਲਵਾਰ ਹੋਵੇਗੀ  
ਜਦੋਂ ਤਲਵਾਰ ਨਾ ਹੋਈ, ਲੜਨ ਦੀ ਲਗਨ ਹੋਵੇਗੀ  
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ  
ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ, ਕਿ ਲੜਨ ਬਾਝੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ

(ਅਸੀਂ ਲੜਾਂਗੇ ਸਾਥੀ ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ)

ਜੇਲ ਰਿਹਾਈ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ, ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਦੌਰ ਕਈ ਮਾਅਨਿਆਂ 'ਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਪਾਬਲੋ ਨੇਰੂਦਾ, ਬਰਤੋਲਤ ਬਰੈਖਤ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਟਰੋਟਸਕੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਵੀ ਇਸੇ ਦੌਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਖ਼ੁਦ ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀਆਂ ਚਿੱਠੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸੀ, ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਪਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜ਼ਰੂਰ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਨਤੀਜਨ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਾਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਬਾਰੇ ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਪਾਸ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਕ ਨਿਰੂਪਣ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਾਓਵਾਦ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਜੇਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਟਰਾਟਸਕੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤੱਵ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ। (**ਪਾਸ਼ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ**, ਪੰਨਾ 27)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਿੰਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਉਹ ਸਮਾਂ ਵੀ ਮਹੱਤਪੂਰਨ ਜਿਸ ਨੇ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਹੀ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਕਵੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਲਿਖਵਾਉਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦਾ ਹੁਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੜਚੋਲ ਦਾ ਸੀ। ਸੁਪਨਾ ਤਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਹੀ ਸ਼ੱਕ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਚੀਨੀ ਮਾਓਵਾਦ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੀ ਹੁਣ ਇਹ ਪਾਸ਼ ਲਈ ਵੀ ਸਵੈ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਉਦੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨੇੜਿਉਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਮੁਹੱਬਤ, ਰਿਸ਼ਤਗੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ, ਜਨਮ ਦਿਨ, ਇੰਜ ਹੀ ਸਹੀ, ਹੱਥ ਆਦਿ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ ਹਨ : ਸੰਵਿਧਾਨ, ਲੰਕਾ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਨੂੰ, ਅਹਿਮਦ ਸਲੀਮ ਦੇ ਨਾਂ, ਜੰਗ : ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਜਿਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ (ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ) ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਭਾਵਪੂਰਤ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪਾਸ਼ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਿੰਡ ਦੇ ਅਨਪੜ੍ਹ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲ਼ੀ ਸ਼ੈਅ ਨਹੀਂ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ :

ਮੇਰੇ ਦੋਸਤੋ, ਕੀ ਦੱਸਾਂ
ਬੜਾ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਦਰੱਖਤ
ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ਼ ਲਾਡ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ
ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਹਵਾ,
ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ
ਕਹੀਆਂ, ਕੁਹਾੜੇ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਅਕਲ ਉੱਤੇ
ਕਵਿਤਾ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ
ਵਿਰੋਧੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਬੈਂਚਾਂ ਵਰਗੀ ਹੈ
ਜੋ ਸਦਾ ਅੱਗ ਅੱਗ ਦਾ ਸ਼ੋਰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ
ਅਤੇ ਅੱਗ ਨਾਲ਼ ਖੇਡਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਨੂੰ
ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਿਰ ਝੁਕਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਮੇਰੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਯਾਰੋ
ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਤੁਹਾਡੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।



ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਮਤਾ ਮੇਰੇ ਦੋਸਤੋ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦੈ
ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਉੱਕਾ ਹੀ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ
ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਬੜੀ ਦੂਰ ਨਿਕਲ਼ ਜਾਂਦੇ ਹੋ-
ਤਿੱਖੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵੀ ਵਿੱਚ
ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਮਤਾ ਕੁਝ ਏਦਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਕਿ ਤੁਹਾਡਾ ਸਬਰ ਥੱਪੜ ਮਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ
ਤੁਹਾਡੇ ਕਾਇਰ ਮੂੰਹ ਉੱਤੇ
ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹੋ
ਜਿੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ....

(ਜਿੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ)

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਰੋਮਾਂਚਿਕ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਦ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਹੀ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਹੈ। ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਦ ਵੀ ਹੈ। ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੁਪਨੇ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੱਲ ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਅਹੁਲਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਠੋਸ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪਾਠ ਦਾ ਨਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤਾਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਹੁਣ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ਼ ਸੰਵਾਦ ਵਧੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਭਾਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਸਵਾਰਥੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਮੇਂਦਾਰ ਮੰਨਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਨਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ਼ ਕੀਤਾ ਐਸਾ ਹੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ : ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੋ ਦੌਰ ਹਨ-ਪਹਿਲਾ ਯੁਯੁ ਤਸਾ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਜਗਿਆਸਾ ਦਾ। ਇਹ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਕਿਤਾਬਾਂ ਚ ਯੁਯੁ ਤਸਾ ਹੈ ਤੇ ਤੀਜੀ ਤੇ ਆਖ਼ਰੀ ਕਿਤਾਬ ਚ ਜਗਿਆਸਾ।'

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਥੀਮ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਲਈ, ਪਾਸ਼ ਜਿਹੜਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਟਰੋਟਸਕੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦਾ ਵੀ ਨਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਟਰੋਟਸਕੀ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਪਾਸ਼ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਸਮਝ ਇਕਹਿਰੇਪਨ ਦੀ ਹੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੀ ਜਦ ਕਿ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ਼ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਹੁਣ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪਾਠ ਬਾਰੇ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਵੀ ਪੈਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ।

ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਇਨਕਾਰ ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਹੈ। ਐਸੇ ਐਲਾਨ ਭਾਵੇਂ ਉਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਇਵੇਂ ਦੇ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ

ਸਨ। ਇਸ ਐਲਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

**ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ**

ਅਸੀਂ ਐਵੇਂ ਮੁੱਚੀ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ
ਅਸੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਰ
ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚੀ-ਮੁੱਚੀ ਦਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ
ਅਸੀਂ ਐਵੇਂ ਮੁੱਚੀ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ
ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸੱਚੀਂ ਮੁੱਚੀਂ ਦਾ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਸਮਾਜਵਾਦ, ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਰ

(ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦਾ ਨਵਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਲਈ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਪਾਸ਼ ਨੂੰ ਉਡਦੇ ਬਾਜਾਂ ਮਗਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਉਚਾਰ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪਾਸ਼ ਹੁਣ ਟਰੋਟਸਕੀ, ਲੁਨਚਰਸਕੀ, ਪਲੇਖਾਨੋਵ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਅਲੋਚਾਤਮਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪਰਤੋ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਜੀਵਨ ਘੋਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਚੋਂ ਹੀ ਇਸ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਨੂੰ 1975 ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਚਿੱਠੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਦਾ ਮਾਲ ਬਣਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਲਈ ਉਹ ਪੁਰਾਣੇ ਸੁਹਜ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਕਰਕੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਾਸ਼ ਦਾ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮਾਡਲ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਹਜਵਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਆਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਮੌਲਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੁਹਜਵਾਦ ਅਤੇ ਆਹਲੂਵਾਲੀਏ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਜਿਸ ਮੌਲਿਕ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਕੀਤਾ ਉਸ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾ, ਇਨਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਉਡਾਣ ਇਸ ਨੂੰ ਡੀ-ਕਲਾਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੈ। ਡੀ-ਕਲਾਸ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜ਼ਮਾਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ।

'ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਚੂਹੜਾ', 'ਵੀਰੂ ਬੱਕਰੀਆਂ ਵਾਲਾ', 'ਧੂਮਾਂ ਤਰਖਾਣ', 'ਪਿਆਰਾ ਨਾਈ', 'ਮਹਿੰਦਰ ਵਾਗੀ', 'ਦਰਸ਼ੀ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ', 'ਚਰਨਾ ਅਮਲੀ', 'ਪਿੰਡ ਦੇ ਅਨਪੜ ਮੁੰਡੇ', 'ਬੁੱਢਾ ਮੋਚੀ', ਨਾਇਕ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸੁਹਜ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਘੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲੋਂ ਰੂਪ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਤੋਰ ਤੇ ਵੀ ਪੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਪਾਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ



ਸੁਹਜ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਕ ਘੜੇ ਜਿਵੇਂ: 'ਸੁਕਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਾਉਣੀ', 'ਖੁਰਲੀ ਬੱਝਿਆ ਬਲਦ', 'ਅਮਲੀ ਦਾ ਹੋਕਾ', 'ਖਾਧੇ ਬੂਹੇ ਦੀ ਚੁਗਾਠ', 'ਢੱਠੇ ਹੋਏ ਘਰ ਦੇ ਮਲਬੇ ਚੋਂ ਝਾਕਦਾ ਆਲਾ', 'ਜਹਾਲਤ ਦੀ ਗਿਰਝ', 'ਪੋਣੇ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਮਹਿਕ', 'ਕੁਲੀਆਂ ਸ਼ਾਮਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਰੀਂਗਣ ਵਾਲੇ ਭੁੱਚਰ ਜਿਹੇ ਕੰਡਰਨੇ' ਆਦਿ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤਾ ਨੋਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਹੋਰ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸਿੱਧੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਜਟਿਲਤਾ ਸਮਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਲ਼ਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਧਰਕ ਆਸਣ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਫੈਲਾਉ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਹ ਸੰਵਾਦ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ਼ ਵੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਿਰਜਕਾਂ ਨਾਲ਼ ਰਚਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1975 ਵਿੱਚ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਲਿਖੀ ਚਿੱਠੀ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

> ਸੁਕਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਾਉਣੀ, ਖੁਰਲੀ ਬੱਝਿਆ ਬਲਦ, ਅਮਲੀ ਦਾ ਹੌਕਾ, ਖਾਧੇ ਬੂਹੇ ਦੀ ਚੁਗਾਠ, ਢੱਠੇ ਹੋਏ ਘਰ ਦੇ ਮਲਬੇ ਚੋਂ ਝਾਕਦਾ ਆਲਾ, ਜਹਾਲਤ ਦੀ ਗਿਰਝ, ਪੋਣੇ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਮਹਿਕ, ਕੁਲੀਆਂ ਸ਼ਾਮਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਰੀਂਗਣ ਵਾਲੇ ਭੁੱਚਰ ਜਿਹੇ ਕੰਡਰਨੇ ਆਦਿ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤਾ ਨੋਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਹੋਰ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸਿੱਧੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਜਟਿਲਤਾ ਸਮਾਂ ਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਧਰਕ ਆਸਣ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਫੈਲਾਉ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਹ ਸੰਵਾਦ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ਼ ਵੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਿਰਜਕਾਂ ਨਾਲ਼ ਰਚਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1975 ਵਿੱਚ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਲਿਖੀ ਚਿੱਠੀ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

> ਏਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵੀ ਅਸੀਂ ਲੁਟੇਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਨਾ ਅਜੇ ਕੋਈ ਖਾਸ ਉਮਰ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਸਗੋਂ ਇਹਦੇ ਆਧਾਰ ਵੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਪਲੇਖਾਨੋਵ ਅਤੇ ਲੂਣਾਚਾਰਸਕੀ ਨੇ ਅਜੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਲੁਟੇਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਸਪੈਕਟਿਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੈਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਰਖਿਆ ਅਤੇ ਲੁਕਾਚ ਨੇ ਬਿਲਕੁਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਲਿਆ ।

ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਬਾਰੀਕ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਕਿਹੜੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰੇਗਾ ਇਹ ਕੇਵਲ ਚਿੰਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦੇ। ਅਨੇਕਾਂ ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਲਟ ਬੋਰਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਦਾ ਮਾਲ ਬਣਨਾ ਪਏਗਾ ਜਿਵੇਂ ਚੰਦ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਚੂਹੇ ਭੇਜੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਏਹ ਕੰਮ ਕੇਵਲ ਅਸ਼ੁੱਧ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਪਾਬਲੋ ਨੇਰੂਦਾ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਸ ਚਿੱਠੀ ਵਿਚਲੇ ਵਿਚਾਰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੋਰਕੀ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ ਉਸ ਲਈ ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪਰੀਪੇਖ ਫਿੱਟ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬੈਠਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਲੇ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਜਿਸ

ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅੱਧਾ ਅਧੂਰਾ ਰੂਪ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਬਾਅਦ ਸਾਂਝੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵ-ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਪਰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਇਹ ਮੈਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ। ਪਾਬਲੋ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਾਸ਼ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਜ਼ਮੀਨ ਚੋਂ ਹੀ ਇਸ ਪਾਠ ਨੇ ਬਣਨਾ ਸੀ। ਉਹ ਬਣਿਆ ਵੀ ਜਿਸ ਦਾ ਐਲਾਨ ਪਾਸ਼ ਫਿਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਖਾਸ ਕਰ ਉਸ ਪਾਠ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵੇਲੇ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਿਆ ਤਾਂ ਤਾਂ ਸੁਪਨਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੀ, ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੀ, ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇੜੇ ਹੀ ਹੈ। ਅੱਧੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਬਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਰੋਮਾਂਸ ਸੀ। ਰੋਮਾਂਚਿਕ ਸੁਪਨੇ ਤੋਂ ਵਿਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਾਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਪਾਠ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਜ਼ਮੀਨ ਪੁਖ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਨਕਾਰ, ਜਿੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ, ਯੁੱਧ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਲੜੇ ਹੋਏ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਰੂਬਰੂ, ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲ-ਬਾਤ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚਇਸ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਘਾਹਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਤੁਲਨਾ ਪਾਬਲੋ ਨੇਰੂਦਾ ਨਾਲ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਾਬਲੋ ਦੀ ਰੇਂਜ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਉਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਓ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਸ ਨਾ ਕਰਿਓ ਕਿ ਮੈਂ ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ
ਤੁਹਾਡੇ ਚਗਲ਼ੇ ਹੋਏ ਸਵਾਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ

ਮੈਂ ਤਾਂ ਜਦ ਵੀ ਕੀਤੀ-ਖਾਦ ਦੇ ਘਾਟੇ
ਕਿਸੇ ਗਰੀਬੜੀ ਦੀ ਹਿੱਕ ਵਾਂਗੂ ਪਿਚਕ ਗਏ ਗੰਨਿਆਂ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ(ਇਨਕਾਰ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)
ਜਦ ਮੈਂ ਝੂਠ ਚੋਰੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ
ਤੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ
ਦੁਬਾਰਾ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਇੰਜ ਸੋਚਣ ਨੂੰ
ਹਿੰਸਾ ਗਰਦਾਨਿਆ ਗਿਆ
ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ
ਜੋ ਨਹੀਂ ਲੜਿਆ ਜਾਏਗਾ ਹੁਣ
ਜਰਮਨੀ ਅਤੇ ਭਾੜੇ ਦੇ ਫੌਜੀਆਂ ਵਿਚਾਲ਼ੇ
ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ
ਕਿਸੇ ਖਸਤਾ ਜਹੇ ਖੀਸੇ ਚ ਮਚਕੋੜੇ ਗਏ
ਨਿੱਕੇ ਜਿਹੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਜਾਇਗਾ ਲੜਿਆ
(ਤੀਸਰਾ ਮਹਾਂ ਯੁੱਧ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)



ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰੋਮਾਂਸ ਦਾ ਹੀ ਉਚਾਰ ਪਰ ਹੁਣ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਦੇ ਸਰਲ ਰੂਪ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਵੰਡ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਚਿਹਨਕ, ਇਕਹਿਰੇਪਨ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਪ੍ਰਤੀ ਹਿਕਾਰਤ ਜੇ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਗਾਲੀ ਗਲੋਚ ਦੀ ਰੀਟੋਰਿਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

> ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ (1978) ਪਾਸ਼ ਦਾ ਤੀਜਾ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ 28 ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਦਿਆਂ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ, ਇਤਿਹਾਸ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਜੋੜ ਤੇ ਅਣਜੋੜ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਸਗਲ ਪਾਠ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਵਿਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਬੜੀਆਂ ਅਹਿਮ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦੇ ਮਨ ’ਚੋਂ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋੜ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਤਬਸਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ। ਦਿੱਲੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਚਿਹਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੁਰਜ਼ੂਆਜ਼ੀ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਬਣ ਕੇ ਅਰਥ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀਹੀਣਤਾ, ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਜੀਵਨ ਨਾਲ਼ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਧਿਰ, ਉਲਟ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਚੇਤਨਾ ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਵਾਦ ’ਚ ਢਲਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਦ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸਾਡੇ ਹੀ ਸਮਿਆਂ ’ਚ ਹੋਣਾ ਸੀ

ਕਿ ਸਮੇਂ ਖੜ ਜਾਣਾ ਸੀ ਹੰਭੀ ਹੋਈ ਜੋਗ ਵਾਂਗ
ਤੇ ਕੱਚੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਉਤੇ ਲਮਕਦੇ ਕਲੰਡਰਾਂ ਨੇ
ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਦੀ ਫੋਟੋ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਸੀ
ਇਹ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਹਾਦਸਾ ਸਾਡੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹਰਫ਼ਾਂ ਨੇ
ਬਣ ਜਾਣਾ ਸੀ ਸਿੰਘਾਸਣ ਦੇ ਪੌਂਡੇ-

ਮਾਰਕਸ ਸ਼ੇਰ ਵਰਗਾ ਸਿਰ
ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਭੂਲ-ਭੁਲਈਆਂ ਵਿੱਚ ਮਿਆਂਕਦਾ ਫਿਰਦਾ
(ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ਼ ਗੱਲਬਾਤਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਵਾਦੀ ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ਼ ਜਟਿਲ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕਹਰੀ ਪੜ੍ਹਤ ਨਾਲ਼ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਉਸ ਸਟਾਲਿਨਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਸੋਚ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਦੂਜੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਕਾਮਰੇਡ ਤੇ ਪਰਹਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਮਰੇਡ ਐਸਾ ਸੀਤ ਦੇਗਚੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿਸਲ ਹੈ।

ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਐਨਾ ਜਟਿਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਮਰੇਡ ਦੇ ਖੁਫ਼ੀਆ ਰਾਤਾਂ ਦੇ ਸਕੂਲ ਹੁਣ ਬੇਅਰਥ ਹਨ। ਸਹੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਿਨਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੁਰਾਹੇ ਵੀ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਜ਼ੂਆਜ਼ੀ ਦੇ ਬਹੁਮੁਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਰਲ ਢੰਗ ਨਾਲ਼ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਟਰੋਟਸਕੀ ਅਤੇ ਸਟਾਲਿਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੁਣ ਪਾਸ਼ ਲਈ ਟਰੋਟਸਕੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਚਿੰਤਕ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਾਗ ਤਿੰਨ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

ਕਾਮਰੇਡ, ਸਟਾਲਿਨ ਤੇਰਾ ਬਹੁਤ ਬੜਬੋਲਾ ਸੀ
ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਣਦਾ ਕਿ ਆਦਮੀ ਦੇ ਲਹੂ ਵਿਚ
ਸਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁੱਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ
ਸਿਰਫ ਇਤਫ਼ਾਕ ਦੇ ਘੁੰਮਦੇ ਹੋਏ ਪੱਖੇ ਦਾ
ਮੂਹਰੇ ਆ ਗਿਆ, ਖੰਭਾਂ 'ਚੋਂ ਇੱਕ ਖੰਭ ਸੀ।'
(ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ: ਤਿੰਨ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਇਸੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਬੋਧਨੀ ਸੰਵਾਦ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਬੋਧਨ ਇੱਕ ਸਿਰਜਕ ਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਵੀ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਅਨਿੱਖੜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸੋਧਵਾਦ, ਸਟਾਲਿਨਵਾਦ, ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿਹੂਣੇ ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਗ ਚਾਰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਤੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਾਮਰੇਡ
ਤੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਕੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ
ਉਨਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਪਟੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੇ
ਤੇਰਾ ਦੱਸ ਕੀ ਲਿਆ ਸੀ।
(ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ: ਚਾਰ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਾਗ ਛੇ ਵਿੱਚ ਪਾਸ਼ ਇੱਕ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਗਾਂਹ ਲਿਜਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਟਾਲਿਨਵਾਦੀ ਕਾਮਰੇਡ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਉਸਾਦੀ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਟਾਲਿਨਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :



ਘਰ ਅਤੇ ਖ਼ਬਰਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ
ਮੈਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਾਂ ਕਾਮਰੇਡ
ਮੈਂ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚ ਆਇਆ
ਮਾਇਆਧਾਰੀਆਂ ਦੀ ਪੁਲਿਸ ਤੋਂ
ਆਪਣੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਿਸਣੇ ਦੰਭ ਨਾਲ਼
ਕਵੀ ਹਾਂ ਨਾ?
ਮੇਰੇ ਸੀਨੇ 'ਚ ਹਰ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਪੱਛਮ ਹੈ
ਜਿਦੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਭ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਬੜਬੋਲੇ ਸੂਰਜ
ਇਉਂ ਹੀ ਕਦੀ ਕਦੀ ਜਦ ਬਹੁਤਾ ਬੋਲੇ
ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਦੋਂ ਬੇਵਕਤ ਛਿਪ ਜਾਂਦੈ
ਜਮਾਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦਾ ਸੂਰਜ
(ਕਾਮਰੇਡ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ: ਛੇ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਬੜਬੋਲੇ ਪਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਾਹਰੇ ਅਤੇ ਮਾਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਦੇ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕਅਤੇ 'ਘਾਹ' ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਸਨ। ਪਾਸ਼ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕੀ ਮਾਅਨੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਚਾਰ ਇਹ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦ ਸੀ ਸਥਾਪਤੀ ਤੱਕ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਕਿ ਪਿਆਰ ਸਬੰਧੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਹਲਾਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਐਸਾ ਰੁਝਾਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਐਸੇ ਦਵੰਦ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾ ਅਚੇਤ ਤਾਂ ਪਿਆਰ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਚੇਤਨ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਲੰਭਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਹਾਲ ਦੀ ਘੜੀ ਇਸ ਲਈ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਐਪਰ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਚੇਤ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਨੂੰ ਕੱਟ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਜਦੋਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਾਲ਼ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਸੰਵੇਗੀ ਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਮੈਂ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਾਮਨਾਮੁਖੀ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤੀ ਰੂਪ ਵੀ ਨਾਲੋਂ-ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਹੁਣ ਮੈਂ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਹੁਣ ਮੈਂ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਮੇਰੀ ਦੋਸਤ ਮੈਂ ਹੁਣ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ।
ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਚਾਹੀ ਸੀ।
ਤੂੰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਪੜ੍ਹਦੀ ਰਹਿ ਸਕੇਂ
ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ

ਮਹਿਕਦੇ ਧਨੀਏ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਕਮਾਦਾਂ ਦੀ ਸਰਸਰਾਹਟ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਤੇ ਗੰਦਲ਼ਾਂ ਦੀ ਨਾਜ਼ੁਕ ਸ਼ੋਖੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ।

ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਖਾਂ ਉੱਤੋਂ ਚੋਂਦੀਆਂ ਧੁੰਦਾਂ
ਅਤੇ ਬਾਲਟੀ ਵਿੱਚ ਚੋਏ ਦੁੱਧ ’ਤੇ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਝੱਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਤੇ ਜੋ ਵੀ ਹੋਰ
ਮੈਂ ਤੇਰੇ ਜਿਸਮ ਵਿੱਚੋਂ ਤੱਕਿਆ
ਉਸ ਸਾਰੇ ਕਾਸੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ

(ਮੈਂ ਹੁਣ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ ਜਿਵੇਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿਕ-ਵਿਧੀ ਹੀ ਬਣ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ ਕਰਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਥਾਪਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ। ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਲਤਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਰਮ ’ਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਅੰਦਰਲਾ ਉਹ ਬੰਦਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਪੂਰੀ ਕਾਮਨਾ ਸਮੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਚ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਵੀ ਇਵੇਂ ਹੀ ਹੈ। ਵਿਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਲਿਖ ਵੀ ਲੈਂਦਾ
ਉਹ ਸ਼ਗਨਾਂ ਭਰੀ ਕਵਿਤਾ
ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਉਂਝ ਹੀ ਦਮ ਤੋੜ ਦੇਣਾ ਸੀ
ਤੈਨੂੰ ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਛਾਤੀ ਉਤੇ ਵਿਲਕਦੇ ਛੱਡ ਕੇ,
ਮੇਰੀ ਦੋਸਤ, ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸੱਤੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ
ਜਦ ਕਿ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਨੌਂਹ ਭੈੜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਧ ਆਏ ਨੇ
ਤੇ ਹੁਣ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

(ਮੈਂ ਹੁਣ ਵਿਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀਆਂ ਹਨ : ਛੰਨੀ, ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਉਵੇਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ ਪਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪਾਠ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ ’ਚੋਂ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ
ਤੇਰੀ ਵੀ ਅੱਖ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਸੁਰਮਾ ਨਹੀਂ ਝੱਲਦੀ
ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਹੁਣ



ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ
ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਤੈਨੂੰ ਕੱਢਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਰੋਟੀ ਉਧਾਲ ਲਏ
ਮੈਂ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕਤਲ਼ ਦਾ ਮਨਸੂਬਾ
ਰਾਜਧਾਨੀ ਵਿੱਚ
ਮੇਰੇ ਜੰਮਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ

(ਕਲਾਮ ਮਿਰਜ਼ਾ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਲੋਕ-ਗਾਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਯਤਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਯੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ ਜਾਂ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਰਤੀ ਮੁਟਿਆਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਣੀ।

ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕ ਵਾਲਾ ਹੈ ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾਵਿੱਚ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਨਾਰੀ ਜਾਤ ਨੂੰ ਅਤੁਰਤਾ ਵਸ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਤੁਰਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਨ ਕਟੀ ਕਰਨ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਈਆਂ ਉਹ ਨਾਰਤਵ ਅਤੇ ਨਾਰੀਤਵ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਵਿਹੂਣੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੀ ਹਨ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੌਕਿਆਂ ਤੇ ਹਾਵਿਆਂ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਹੱਡ-ਬੀਤੀ ਭੰਨਵੀਂ ਮਿਹਨਤ ਹੀ ਨਾਰੀ ਜਾਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ।' (ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, **ਪਾਸ਼ : ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾ**, ਪੰਨਾ: 48) ਪਰ ਇਹ ਹੋਣੀ ਉਸ ਨਾਰੀ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ’ਚੋਂ ਹੈ। ‘ਖੇਤਾਂ ਦੇ ਬੰਨਿਆਂ ਤੇ ਘਾਹ ਖੋਤਨ’ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਰਗ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਾਸ਼ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਾਠ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਹੋਣੀ ਹਰ ਹਰ ਔਰਤ ਦੀ ਨਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੀ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦਲਿਤ, ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਕਿਰਤੀ, ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਉਵੇਂ ਭਰਵੇਂ ਕਰੁਣਾਮਈ ਚਿੱਤਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਜਿਸਦਾ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਘਾਟ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਨੂੰ ਸੀ। ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਡੀ-ਕਲਾਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਸ਼ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਸ਼ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਰੋਮਾਂਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਾ ਪਾਠ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ਼ ਨਿਕਟ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਲੋਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਆਮਦ ਤੱਕ ਇਨਾਂ ਤੋਂ ਪੱਲਾ ਝਾੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿਕ-ਰੀਟੌਰਕ ਕੁਝ ਜਿਆਦਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ

ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਟੱਪਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ। ਪਾਸ਼ ਦੀ ਇਸ ਰੀਟੌਰਕ ਦੀ ਤਾਂ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮਝ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਸਿਆਸਤ ਕਦੇ ਵੀ ਕੌਮੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆਜ਼ੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਨੂੰ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਰੂਪ 'ਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪਾਸ਼ ਸਟਾਲਿਨਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੋਂ ਤਾਂ ਪਾਰ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਕੌਮੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ।

ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ਼ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਲੱਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਸਿਰਫ਼ ਦੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗੀ ਸਗੋਂ ਨਿਰਦੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਏਗੀ।

ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਇਸ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਸੋਗ, ਮੌਤ ਅਤੇ ਮਾਤਮ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਸਿਰਜ ਕੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਸ਼ ਆਪਣੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਤਾਂਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕੁਚਲਣ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰੋਹ, ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਰੀਟੌਰਕ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਇਕਹਰੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ਼ਫੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋ. - 94644-18163



## ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ : ਸੂਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੱਤਰ ਲਿਖਦਿਆਂ ਸ਼ਾਇਰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਜਦੋਂ ਉਹਨੇ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ
ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ
ਬੁੱਢੇ ਢੱਗੇ ਵਾਂਗ ਜੁਗਾਲੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ
ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਬਾਸੀ ਪਾਣੀ ਦੇ ਬੁਲਬੁਲੇ ਵਾਂਗ ਸੀ
ਤੱਤੀ ਕਵਿਤਾ ਪੁੱਠੀਆਂ ਛਾਲਾਂ ਮਾਰਦੀ ਸੀ
ਕੰਬੋਜ ਨੇ ਇਸੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਵਫ਼ਾ ਪਾਲੀ ਹੈ
ਵੱਖਰਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ
ਅਮਰੀਕੀ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਛੂੰਹਦੇ ਹਨ

ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਉਦੈ ਵੀ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਖਿਆਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਟੁੱਟੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਤਮਕ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਨੂੰ ਇਸ ਰੂਪ 'ਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਆਮਦ ਨੂੰ ਘੱਟ-ਵੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਸਿਤਮ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਤਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਮਝ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੀ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਜੋ ਮਾਡਲ ਪੁਰਾਤਨ- ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ- ਉਸੇ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ- ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ

ਹੈ- ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਮਾਂਸ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਚਿੰਤਨ ਸਾਮੰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ' ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਦੋਲਨ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਕੁਝ ਸੂਤਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਰਾਲ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਸੀ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਜੋ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ- ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਮਾਡਲ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਇਕਹਿਰਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਅਦ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਿੱਸਲ ਹੋ ਕੇ ਖੜੋਤ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸੀ ਤਾਂ ਇਹ 1947 ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਖੰਡਿਤ ਕਿਉਂ ਹੋ ਗਈ? ਭਾਵੇਂ ਅਪਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ-ਇਕ ਸ਼ਾਇਰ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੁਰਦੇ ਰਹੇ।

ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਜਨਤਕ ਸੈਕਟਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ- ਉਸ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚੋਂ ਉਸਰੇ-ਨਿੱਸਰੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲਦੇ ਹਨ? ਨਵੀਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ- ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ- ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਉਸਰ ਰਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ- ਇਸ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਇਕੱਲਤਾ- ਅਜਨਬੀਅਤ- ਦੁਵਿਧਾ- ਦਵੰਦ ਸਥਿਤੀ- ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ? ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ- ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ 'ਚ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।

ਨਕਸਲੀ ਦੌਰ ਵੇਲੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੇਲੇ ਵੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਪਾਸਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਕੁਝ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਵ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ



ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦੇ ਪਰਮ ਲਕਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਪਤ ਸੀ ਅਤੇ ਨਕਸਲੀ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਬੁਰਜੁਆ ਸੱਤਾ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਸੀ। ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਸਿਰਫ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦੁਫ਼ੇੜ ਦਾ ਹੀ ਮਸਲਾ ਸਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ- ਸਗੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ- ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ ਵੀ ਸੀ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਸੀ.ਪੀ.ਆਈ. 1957 ਦੀਆਂ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ 40 ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਸੀਟਾਂ ਜਿੱਤਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੇਰਲਾ ਵਿਚ 65 ਸੀਟਾਂ ਜਿੱਤ ਕੇ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਰਾਹ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਪਲੈਨਮ' ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਬਦਲਾਓ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਥਾਂ ਜਨਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਪਣਾ ਕੇ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟਰੀਵਾਦ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਦਲਾਓ ਰਾਜਸੀ ਦੁਫ਼ੇੜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜੀ-ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਹਨ। ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਸਨਅਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨ ਹੈ ਜਾਂ ਖੇਤ-ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਉਠਾਣ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਸੰਸਾਰ ਪੇਂਡੂ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਾਮੰਤੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਵਿਚ ਹੈ- ਮਜ਼ਦੂਰ ਏਕੇ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਵਰਗੇ ਸ਼ਾਇਰ ਵਿਚ ਭੂਮੀਹੀਣ ਅਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਭੰਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤੀ ਪਛਾਣ- ਬੇਦਖ਼ਲ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੋਣੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਰਾਜਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਸਤੂਗਤ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਇਨਕਾਰ- ਵਿਦਰੋਹ- ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਸੁਪਨਹਾਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਪਾਸਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਠਾਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜਾਂ ਉਹ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹਨ ਜੋ ਖੇਤੀ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪੇਂਡੂ ਕਿਸਾਨੀ- ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ- ਸ਼ਿਲਪਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸੀਮਤ ਸੀ- ਘੱਟ ਜ਼ਮੀਨ ਵਾਲਾ। ਦੂਸਰਾ- ਸੀਮਤ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਪੂਰਾ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਤੰਗਦਸਤੀ- ਬਦਹਾਲੀ ਅਤੇ ਗੁਰਬਤ ਵਿਚੋਂ ਰੋਹ ਦੀ ਅੰਗੜਾਈ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਆਮ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਅਦ ਦੇਸ਼ ਸੁਤੰਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਸਗੋਂ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਹੋ ਕੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰੇਗਾ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ- ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੇ ਦੇਰ-ਸਵੇਰ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਵਿਚ ਬੁਰਜੁਆ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਕੀਤਾ- ਉਸੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅਰਧ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਏ। ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਮੂਲ ਮੁੱਦੇ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਵਿ ਲਿਸ਼ਕੋਰਾਂ ਵੀ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ

ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ- ਸਾਮੰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਸਾਮੰਤੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਨਾਇਕਤਵ ਦੇ ਮਸਲੇ ਜੁਝਾਰੂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਬਗ਼ਾਵਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤੈਰਨ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਸਾਮੰਤੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ- ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਖੇਤੀ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਜਿਨਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਜਟਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਰਗੀ ਸੰਸਥਾ ਵਰਗ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਮੇਟ ਕੇ ਵਰਣ ਭੇਦਾਂ ’ਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜਾ ਜਮਾਤੀ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜਾਤੀ ਬਣਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਪਲੀਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਢਲਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਕੇ ਜਾਤੀ ਸਰਦਾਰੀ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਤ ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਚਾਰਿਆ ਬੋਲ ਹੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਪਏ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਬੋਧ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਤਾਂ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ- ਨਕਸਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਨਕਸਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਰਗਰਮ ਕਾਰਕੁਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਥੀਮ- ਵਿਸ਼ਾ- ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ- ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹੈ ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ- ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਤਾ- ਕਿਰਤ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿਚ ਅਟੁੱਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰਤੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਿਆ ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ- ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਮੋਹ ਪਾਲਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿੱਥ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਵੀ ਲਹਿਰ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਹਿਜ਼ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਝ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਅਹਿਮ ਪਾਸਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਪੂਰੀ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ’ਚ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਪਿਤਾ ਹਲ਼ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ
ਡੂੰਘਾ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ
ਧਰਤੀ ਸੁਹਾਗਦਾ ਹੈ
ਵੱਤਰ ਭੋਂਇ ਵਿਚ ਬੀਜ ਬੀਜਦਾ ਹੈ
ਬੂਟਾ ਉਗਦਾ ਹੈ
ਵੇਲੇ ਸਿਰ ਪਾਣੀ ਤੇ ਫ਼ਸਲ ਤਿਆਰ
ਤੇ ਮੈਂ



ਉਹਦਾ ਨਕਸਲੀ ਪੁੱਤਰ
ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹਲ਼ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ
ਖੌਰੇ ਮੇਰਾ ਹਲ਼ ਹੀ ਖੁੰਢਾ ਹੈ
ਜਾਂ ਮੈਥੋਂ ਬੀਜ ਹੀ ਡੂੰਘਾ ਨਹੀਂ ਬੀਜ ਹੋਇਆ
ਹਾਲਾਂਕਿ ਭੋਂਇ ਤਾਂ ਕਈ ਵਾਰ
ਵੱਤਰ ਹੋਈ
ਪਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਵਾਲਾ ਬੂਟਾ
ਕਦੇ ਵੱਡਾ ਨਾ ਹੋਇਆ
ਫੁੱਟਿਆ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਸੀ
ਲਗਦੈ ਮੇਰੇ ’ਚ ਹੀ ਕਿਤੇ ਗ਼ਲਤੀ ਹੈ
ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਉਹ ਹਾਲੇ ਵੀ
ਸਾਡੀ ਵੱਤਰ ਭੋਂਇ ਨੂੰ ਵਾਹੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਵੇਲੇ ਇਹ ਇਕੋ ਇਕ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁੰਨ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਾਇਰ ਇਥੇ ਜਿਸ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ- ਉਹ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ। ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜੋ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ- ਉਸਦਾ ਮਹੱਤਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਆਪਾ-ਪੜਚੋਲ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਹ ‘ਡੂੰਘਾ ਬੀਜ ਬੀਜਣ ਦਾ’ ਚਿਹਨ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਆਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਾਂ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜੀ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਚਾਰਾਂ ’ਚ ਵਾਪਰਿਆ ਇਨਕਲਾਬ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਵੀ ਹੈ। ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਹੋ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਰਹੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਨ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੂਝ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ- ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਨ ਸੰਗਠਨ ਨਹੀਂ ਉਸਰ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਬਦਲ ਉਸਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਅਤੇ ਗੁਰੀਲਾ ਯੁੱਧ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਨਾਇਕਤਵ ਵਜੋਂ ਉਸਾਰ ਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਤੱਤੀ-ਤੇਜ਼ ਉਬਾਲ ਵਾਲੀ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ। ਤੀਜਾ ਮਸਲਾ ਸ਼ਾਇਰ ਜੋ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਵਾਲਾ ਬੂਟਾ- ਕਦੇ ਵੱਡਾ ਨਾ ਹੋਇਆ- ਫੁੱਟਿਆ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਸੀ।’ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਤੱਤੇ ਉਬਾਲ ਵਿਚ ਉੱਠੀ ਤਾਂ ਬੁੰਬ ਦੇ ਕੇ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਕੇਡਰ ’ਚੋਂ ਆਇਆ ਸੀ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਅੱਤ-ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਰੁਝਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੇਲੇ ਬੀ.ਟੀ.ਰੰਧੀਵੇ ਵੇਲੇ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਚੀਨ ਦੀ ਜੰਗ ਵੇਲੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੁਫਾੜ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਵੇਲੇ ਇਹ ਤੱਤਾ ਉਬਾਲ ਸਮੁੰਦਰੀ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਉੱਠਿਆ- ਇਹੋ ਬੂਟਾ ਫੁੱਟਣ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ- ਪਰ ਕਦੇ ਵੱਡਾ ਨਾ ਹੋਇਆ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਰਵਹਾਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਚ ਹੈ- ਪਰੰਤੂ ਇਨਕਲਾਬ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਵਾਪਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਰੂਸੀ ਜਾਂ ਚੀਨੀ ਸਮਾਜ ਵਾਲੀਆਂ ਬਣਨ। ਭਾਰਤ ’ਚ ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ- ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬੂਟਾ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸ਼ਾਇਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਕਿ

ਕਿਧਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਉਕਾਈਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕੱਚੇ ਭਾਂਡੇ' ਸੂਖ਼ਮ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੇਕ ਵਾਲੀ ਵੀ ਹੈ :

ਇਹ ਤਾਂ ਕੱਚੇ ਭਾਂਡੇ ਸਨ
ਇਹਨਾਂ ਤਾਂ ਟੁੱਟਣਾ ਹੀ ਸੀ
ਕੇਵਲ ਅਸੀਂ ਹੀ ਪੱਕੇ ਪੱਕੇ ਦਾ ਰਾਗ
ਅਲਾਪਦੇ ਰਹੇ
ਉਹ ਕਈ ਚਿਰ ਠੀਕ ਵੀ ਰਹੇ
ਫਿਰ ਟੁੱਟ ਗਏ
ਆਖਰ ਕੱਚੇ ਹੀ ਤਾਂ ਸਨ
ਲੋਕ-ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਪਾਣੀ ਵੀ
ਉਹਨਾਂ ਠੀਕਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ
ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕੱਚੇ ਸਨ- ਪਿੱਲੇ ਸਨ
ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਖੌਫ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ
ਰਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ
ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ
ਤੇ ਗਰਜਦੇ ਪੁਲਿਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵੀ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਨਾ ਸਕੇ
ਪਰ ਉਹ ਤਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਟੁੱਟ ਗਏ
ਆਖਰ ਕੱਚੇ ਹੀ ਤਾਂ ਸਨ
ਕਾਸ਼! ਉਹ ਪੱਕੇ ਹੁੰਦੇ
ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਬਲ਼ਕੇ ਪੱਕੇ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪਕ 'ਕੱਚੇ ਭਾਂਡੇ' ਬਹੁਪਰਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪਸਾਰੀ ਹੈ। ਸੂਖ਼ਮ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਲਜ਼ਾਮਤਰਾਸ਼ੀ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਵੇਕ ਵਾਲਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੈ। ਇਹ 'ਕੱਚੇ ਭਾਂਡੇ' ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਹ ਕਾਰਕੁਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕੱਚੇ-ਪਿੱਲੇ ਸਨ। ਕੁਝ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਨ- ਕੁਝ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਪੱਖੋਂ ਕੱਚੇ ਸਨ- ਕੁਝ ਘਰਾਂ-ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਨੇ ਕੱਚੇ-ਪਿੱਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ- ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਅੰਦਰੋਂ ਤਿੜਕ ਗਏ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਨਾ ਬਲ਼ਣ ਕਰਕੇ ਕੱਚੇ ਰਹੇ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਸੰਘਰਸ਼- ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਰ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਲਹਿਰ ਦੇ ਖਿੰਡਣ-ਖੱਪਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਵੇਕਮਈ ਰੂਪ 'ਚ ਕਰਕੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਬਲ਼ਣ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਸਹਿਲ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਹੈ। ਬੇਕਿਰਕ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਸਹੀ ਸੂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਪਾਸਾਰ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਉਡਾਣ ਹੋਰ ਸੰਕਟਾਂ ਵੱਲ ਵੀ



ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ :

ਬੀਤ ਰਹੀ ਹੈ ਸਦੀ
ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਅਜੇ ਵੀ ਸਵਾਲ
ਕੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਭੁੱਖ ਦਾ ਮਲਾਲ
ਕੀ ਅਜੇ ਵੀ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਰੰਗ ਹੈ ਲਾਲ?
ਜੇ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ
ਕਿਉਂ ਪਈਆਂ ਨੇ ਵਿਰਕਾਂ ਤੇ ਕੰਬੋਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀਆਂ
ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਪੱਗਡੰਡੀਆਂ
ਕਿਉਂ ਅਜੇ ਵੀ ਫਿਰਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰਵਾਰ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਝੁੱਗੀਆਂ
ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਕੇ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ
ਰਾਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੁੱਗੀਆਂ
ਕਦੇ ਚਮਾਰ- ਕਦੇ ਕਮੀਣ
ਕੀ ਇਹ ਹੈ ਇਸ ਸਦੀ ਦਾ ਜੀਣ?
................................
ਇਹਦੇ 'ਤੇ ਤਾਂ ਅਜੇ ਵੀ- ਇੱਥੇ ਰਹਿੰਦੇ ਵੀ
ਜਾਤਾਂ- ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਹੈ
ਇਹਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਅਜੇ ਵੀ
ਸ਼ਾਦੀਆਂ- ਮਰਨਿਆਂ 'ਤੇ ਉਹੀ ਪੁਰਾਣੀ
ਮੰਨੂ ਵਾਲੀ ਪਕੜ ਹੈ
ਕਿਉਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ
ਮੇਰੇ ਘਰੇ ਆਵੇ ਆਦਿ-ਧਰਮੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਿੰਦੋ
ਪਰ ਮੇਰੇ ਘਰੋਂ ਕਦੇ ਨਾ ਜਾਵੇ
ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਚੂਹੜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰੀਤੀ
ਬਸ! ਏਨਾ ਕੁ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਮੈ?
ਝੂਠ ਜਾਂ ਸੱਚ ਇਹੋ ਅਜੇ ਤੀਕ
ਮੇਰੇ ਜੀਣ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ
ਕੀ ਮੇਰੇ ਫੇਲ ਹੋਣ ਦਾ
ਇਹੋ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਜ਼ ਹੈ?

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਜਿਸ ਵਿਕਰਾਲ ਸੰਕਟ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ- ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਖੱਬੀ ਲਹਿਰ (ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੰਗ ਜਾਂ ਰਣਨੀਤੀ ਵਾਲੀ

ਹੋਵੇ) ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ- ਉਸਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ 'ਚ ਹੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਜਾਤੀ- ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਥਾਵੇਂ, ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰੂਪ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੇ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ- ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮੀ ਵਿਹਾਰ ਹੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜਿਹੀ ਸੂਝ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਜਦੋਂ ਜਮਾਤੀ ਵਖਰੇਵੇਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਤਾਂ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਸੰਗਠਿਤ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਨ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਵਲੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਲਈ ਕੋਈ ਪ੍ਰੱਪਕ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ- ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਇਸ ਲਹਿਰ ਅੱਗੇ ਹੀ ਇਕ ਵਿਕਰਾਲ ਸੰਕਟ ਬਣ ਗਿਆ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸੰਕਟ ਜਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਪਰੰਤੂ ਉਸਦਾ ਇਸ ਪਰਤ ਨੂੰ 'ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ' ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਲਹਿਰ ਅੱਗੇ ਉਸ ਵੰਗਾਰ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਟਿਲ ਹੈ- ਇਸ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ- ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮਝ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ 'ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਫਿਰ ਲੋਕ ਲੱਭ ਲੈਣਗੇ ਹੋਰ' ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ- ਜਿਸਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ 'ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। 'ਜਾਗੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰ' ਉਸ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਜਾਤੀ- ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਗਹਿਗੱਚਵੀਂ ਲੜਾਈ ਲੜ ਸਕੇ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕੈਨਵਸ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚਾ ਗਲੋਬ ਹੀ ਦਰੜਿਆ ਨਪੀੜਿਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲਈ ਜੰਗ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਇਲਾਕੇ ਜਾਂ ਇਕ ਤਬਕੇ ਦੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਉਸ ਲੋਕਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਾਮਰਾਜੀ ਧੌਂਸ ਅਤੇ ਹੈਂਕੜ ਵਲੋਂ ਸਤਾਈ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ :

ਕਵਿਤਾ ਜੰਮਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ
ਮੈਂ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਪਿਆਰ
ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਿਖ ਰਹੀ ਹੈ
ਬਗ਼ਦਾਦ- ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ- ਫਰਾਂਸ......



ਇਰਾਨ ਤੇ ਦੱਖਣੀ ਕੋਰੀਆ ਦੇ ਅਕਾਸ਼
ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿਉ ?
ਮੇਰੀਆਂ ਸਤਰਾਂ 'ਚ ਫੈਲ ਗਏ ਨੇ
ਬਕਸਿਆਂ 'ਚ ਬੰਦ ਫ਼ੌਜੀ
ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲੈਅ 'ਚ ਡੂੰਘੇ ਖੁੱਭ ਗਏ ਹਨ-
ਹੱਸਦੇ ਹੋਏ ਬੱਚੇ ਦਾ ਚਿਹਰਾ
ਅਚਾਨਕ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਗੰਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ
ਫੜਫੜਾਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ
ਇਜ਼ਰਾਇਲੀ ਟੈਂਕਾਂ ਦਿਆਂ ਗੋਲਿਆਂ ਦਾ ਜਵਾਬ
ਨਿਹੱਥੇ ਬੱਚੇ ਪੱਥਰਾਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ... ...
ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਛੰਦਾਂ ਵਿਚ
ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਵਿਲਕ ਰਹੇ ਨੇ
ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਸੂਡਾਨ ਦੇ ਬੱਚੇ

ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੈਨਵਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਸ਼ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸੂਝ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਵੀ ਤਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਚੇਤਨਾ- ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸੂਝ- ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੂਝ ਦੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਉਹ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ- ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਮਝ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਅਨੁਭਵ- ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੂਝ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਮਰਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿੱਥ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਹੰਢਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਤਹਿਆਂ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਉਹ ਪਰਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ- ਦੁਬਿਧਾ- ਦਵੰਦ- ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ- ਤਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹਹੀਣ ਕਰਕੇ ਲਲਸਾਏ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮ੍ਰਿਗ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸੁਪਨਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਤਮਾਂ ਅਤੇ ਲਾਲਸਾ ਦਾ ਅਣਮੁੱਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ। ਸੁਪਨਾ ਚੰਗੇਰੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਾਲਸਾ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਵਿਚ ਗਰਕਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਵੇਗਾ ਮਨੁੱਖ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਸਵੈ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤਿ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਬਣਦਾ ਚਲੇ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ 'ਬਿਲਡਿੰਗਾਂ ਅੰਦਰ ਉੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਪਲਾਸਟਿਕ ਦਾ ਰੁੱਖ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਪਰੋਂ 'ਹਰਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਜੜ੍ਹਹੀਣ ਹੈ।' ਇਹ ਜੜ੍ਹ ਹੀ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਹੈ।

ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹਿਭਾਗਤਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਪਲਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਲਲਸਾਏ ਹੜ੍ਹ ਦੀ ਫਰਾਟਾ ਦੌੜ ਵਿਚ ਹਫ਼ਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਚੈਨ ਅਤੇ ਬੇਵਸ ਮਨੁੱਖ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਮਸ਼ੀਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮੇਰੇ ਸ਼ਹਿਰ 'ਤੇ ਰਾਤ ਉੱਤਰਦੀ ਨਹੀਂ- ਬਿੱਜ ਵਾਂਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ' ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਲਖ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਲੋਂ ਬਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਘਿਨਾਉਣੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕਰਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮਾਰਮਿਕ ਹੈ :

ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਮੁਲਕ 'ਚ
ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਰਹਿੰਦਿਆਂ
ਇਕ ਦਿਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਰਿਆ
ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਖੀਸੇ 'ਚੋਂ ਨਿੱਕਲੀਆਂ
ਮੋਏ ਹੋਏ ਸੁਪਨੇ ਦੀਆਂ ਕਾਤਰਾਂ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਸਾਫ਼ ਸਾਫ਼ ਲਿਖਿਆ ਸੀ
ਕਾਸ਼! ਮੈਂ ਚੈਨ ਨਾਲ ਸੌਂ ਸਕਦਾ
ਮੈਂ ਕੁੱਲ ਉਮਰ ਭਜਦਾ ਰਿਹਾ
ਕੰਮਾਂ ਮੂਹਰੇ
ਜੀਂਦੇ ਜੀਅ ਸਟਰੈੱਸ ਨੇ ਮੇਰਾ ਖਹਿੜਾ ਹੀ ਨਾ ਛੱਡਿਆ
ਕੀ ਮੌਤ ਬਾਦ ਵੀ
ਸਟਰੈੱਸ ਮੈਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰੇਗਾ
ਕਾਸ਼! ਮੈਂ ਮੌਤ ਬਾਅਦ
ਚੈਨ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਂ ਸਕਾਂ।

ਇਉਂ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾੜ-ਤੰਤਰ ਅੰਦਰ ਧਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸੱਭਿਅਕ ਬਣ ਕੇ ਸਿਰਜਣਕਾਰ ਬਣਨਾ ਸੀ- ਉਹ ਮਰਨ ਬਾਅਦ ਵੀ ਅਸ਼ਾਂਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਤਾਂ ਅਧੂਰੇ ਅਤੇ ਅਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲਲਸਾਏ ਜੀਵਨ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਤਾਉਮਰ ਬੇਚੈਨ ਕਰੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਸ਼ੀਨ- ਕਠਪੁਤਲੀ ਅਤੇ ਖਪਤੀ ਪਸ਼ੂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਸੰਪੰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਸਗੋਂ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਧੌਂਸ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਸਿੱਕਾ ਜਮਾਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਪੰਨਤਾ ਲਈ ਉਹ ਨਫ਼ਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਬਾਕੀ ਮਾਨਵੀ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਘੋਰ ਅੰਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਜਾਵੇਗਾ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇਬਾਜ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਬਣਦਾ



ਚਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਨਾਫ਼ਾ- ਦਮਨ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾਸੰਪੰਨ ਪੁਜ਼ੀਸਨ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਬੇਕਿਰਕੀ ਨਾਲ ਦਰੜ ਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਨੁਕਤੇ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਔਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਦੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਤਰਕ ਨੇ ਇਸ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨੂੰ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਦ ਤੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਮਾਨਵੀ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਕ ਹਿੰਸਕ ਜੀਵ ਵਿਚ ਪਲਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਿੰਸਾ-ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਸੁੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਖਪਤਕਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਇਸ ਬੋਧ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸਟੋਰ 'ਤੇ ਗੋਲ਼ੀ
ਕੰਮ 'ਤੇ ਗੋਲ਼ੀ
ਸਿਨਮਿਆਂ 'ਚ ਗੋਲ਼ੀ
ਸਕੂਲ 'ਚ ਗੋਲ਼ੀ
ਪਿਆਰ 'ਚ ਗੋਲ਼ੀ
ਨਫ਼ਰਤ 'ਚ ਗੋਲ਼ੀ
ਕਿਉਂ ਘਬਰਾਉਂਦੇ ਹੋ ਹੁਣ?
ਜੋ ਬੀਜਿਆ ਹੈ
ਧਰਤ ਉਹੀ ਤਾਂ ਉਗਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਇਹ ਗੋਲ਼ੀ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚੋਂ ਗਿਆ ਪਰਵਾਸੀ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ 'ਚ ਭੰਵੱਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮਰੀਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੰਮ- ਖਾਣ ਤੇ ਸੌਣ ਦੀ ਪਸ਼ੂ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੋਚਣਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਹਾਬੜਿਆ ਹੋਇਆ ਪਸ਼ੂ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਖਾਮੋਸ਼- ਚੁੱਪ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਹਾਅ ਨਾਲ ਵਹਿਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ- ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਵਾਹਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਸੁਆਲਾਂ- ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਬੇਚੈਨ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਦਰ-ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਜਿੰਨਾਂ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਵਕਤਾਂ 'ਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ
ਉਥੇ ਸ਼ਰਮ ਮਰ ਗਈ ਹੈ
ਤੇ ਧਰਮ
ਕਦੋਂ ਦਾ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ
ਸਿਰਫ਼ ਲਾਲਸਾ ਦੀ ਪਹਾੜੀ
ਉੱਚੀ ਹੋਰ ਉੱਚੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ

ਕਦੇ ਕਦੇ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ
ਮੈਨੂੰ ਹੀ ਕਿਉਂ
ਤੰਗ ਕਰਦੇ ਨੇ ਇਹ ਸਵਾਲ

ਇਹ ਸੋਚਵਾਨ ਪਾਤਰ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਖਪਤਕਾਰੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ ਜੀਵੰਤ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਜਾਣਨ-ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਜੱਗ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੁਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਜਸੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਨੰਬਰ ਇਕ- ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਫੜਕੇ ਉਸਦੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਿਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ- ਉਹ ਕਾਵਿ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸਮਝ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ- ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਲਾਵਾਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਨਿੱਜਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਸਿਮਟ ਗਈਆਂ ਹਨ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰਾਟ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਨਿੱਜਤਾ ਵਿਚ ਧਸ ਜਾਵੇ ਪਰ ਉਸਦੀ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਾਜਕਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਦਰਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਖਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸੰਵਾਦੀ ਹੋਵੇਗਾ- ਓਨਾ ਹੀ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਆਰੰਭ ਸਮੇਂ ਜਿਹੜੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਦਿਆਨਤਦਾਰ ਸੀ- ਉਹਨਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਸ਼ਵ ਤੱਕ ਫ਼ੈਲ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਨੇ ਉਹ ਅੱਜ ਕੱਲ
ਪਾਪ ਦੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕੇ
ਉਹ ਨਾਦਰ ਆਉਂਦੇ ਨੇ
ਇਸ ਨਾਹਰੇ 'ਤੇ ਬੈਠ ਕੇ
ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਤਾਂ ਇਕ ਪਿੰਡ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ
ਕਿ ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ
ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ
ਅਸਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ
ਤੇ ਇੰਜ ਅਛੋਪਲੇ ਜਿਹੇ ਉਹ
ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋੜਦੇ ਹਨ ਸਾਨੂੰ
ਘਰ ਨਾਲੋਂ- ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲੋਂ- ਪਿੰਡ ਨਾਲੋਂ- ਦੇਸ਼ ਨਾਲੋਂ
ਤੇ ਸਾਡੇ ਅੱਥਰੇ ਘੋੜਿਆਂ ਨੂੰ
ਉਹ ਇਕ ਸੁਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ
ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਚਾਬਕ ਨਾਲ।



ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਉਪਰ ਰਾਜਸੀ ਤਬਸਰੇ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਦੋਸ਼ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਣੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਦੀ ਬੜਬੋਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸੁਆਲ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਵਰਤਾਰੇ ਘਟੇ ਹਨ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਿੰਦਾਨਾ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਕਿਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਬੇਪਰਦ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਮੁਲਾਇਮ- ਰੇਸ਼ਮੀ ਜਾਂ ਤਰਲ ਸੁਹਜ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਵੀ ਤਿੱਖੀ ਤੇਜ਼ਾਬੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਸੁਰਾਖ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਘਮਾਸਾਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ- ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ- ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ। ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰਾਹ ਚੁਣਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ :

ਮੈਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਿਜ਼ਲਿਜ਼ੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ
ਤੁਸੀਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਦੋ ਹੀ ਰਾਹ ਛੱਡੇ ਹਨ
ਇਕ ਰਾਹ ਖ਼ੁਦਕਸ਼ੀ ਨੂੰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਦੂਜਾ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਤੀਜੇ ਨੇਤਰ ਵੱਲ ਖੁੱਲਦਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ ਲੈ ਕੇ
ਨੀਲ ਕੰਠ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰ ਪਿਆ ਹਾਂ

ਉਹ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਤੀਜੇ ਨੇਤਰ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਰਗ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਮਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰਾਟ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਿਊਂਦਾ ਹੈ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਰਹੇਗੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਦੈਂਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਦਾ ਤੋੜ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਉਹ ਆਸਥਾ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਸਗੋਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਬਦਲੇ ਰਾਹ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦ-ਸਾਧਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਪਰਤਾਂਗਾ
ਕਿ ਪਰਤਣ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ
ਪਰ ਇਸ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਇਆ
ਤਾਂ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ
ਜਿਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੇ ਨਹੀਂ ਹੋ
ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੋਣਗੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦ
ਨਵੇਂ ਢੰਗ- ਨਵੇਂ ਰਾਹ

ਜਿਸਦੇ ਸਹਾਰੇ ਅਸੀਂ ਲੈਣੇ ਨੇ
ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਭ ਜੰਗਲ ਗਾਹ
ਗਾਉਣ ਦਿਓ ਉਸਨੂੰ ਅਜੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ
ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ- ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ
ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਮੇਰੀ ਵੀ
ਪੱਕੀ ਪਗਡੰਡੀ
ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਪਗਡੰਡੀਆਂ ਨੇ ਰਲ਼ਕੇ ਹੀ
ਬਣ ਜਾਣਾ ਹੈ ਇਕ ਸ਼ਾਹ ਰਾਹ

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਉਨਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹੋ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬੋਲ ਉਚਾਰ ਕੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਜਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾ ਸਵੈ ਦੇ ਆਤਮ ਚੀਨਣ ਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਵਕ- ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਉਹ ਸੁਪਨਹਾਰ ਜੀਵਨ ਵਸਦਾ ਹੈ- ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਅਨੇਕ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ- ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਂ ਦੇ ਖਹਿਸਰਵੇਂ ਪਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਵੈ- ਨਿੱਜਗਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਲਛਮਣ ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਕੈਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ ਦੀ ਨਿੱਸਲਤਾ- ਸਵੈ ਦੀ ਛਟਪਟਾਹਟ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਆਲਮਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੇਂਦਰੀ ਮਰਕਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਸਾਰ ਰਾਜਸੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਠਣ ਵਾਲੇ ਰੋਮਾਂਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮ-ਚੀਨਣ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਉਸਦੇ ਭਾਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸੂਖ਼ਮ ਵੀ ਹਨ- ਕਲਾ ਸੰਪੰਨ ਵੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ। ਕੁਝ ਭਾਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ :

ਇਕ ਮੈਂ ਸੀ ਜੋ ਸਾਰੀ ਉਮਰ
ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੂਰਮੇ ਲਹੂ ਦੀ ਵਾਰ ਗਾਉਂਦਾ ਵੀ
ਮੱਧਵਰਗੀ ਗੁਰੂਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਨਾ ਸਕਿਆ
ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਕਲਾਸ ਰੂਮ ਅਜੇ ਵੀ ਜਿਊਂਦੇ ਨੇ ... ...
ਮੈਂ ਬੰਦੇ ਵਾਂਗ ਜਿਊਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਪਾਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਪਰ ਹਾਇ!
ਇਹ ਡਾਲਰਾਂ ਨੂੰ ਰੁਪਈਆਂ 'ਚ ਗਿਣਨ ਦੀ ਜਾਚ
ਸ਼ਾਹਪੁਰ ਤੋਂ ਤਲਵੰਡੀ ਸਲੇਮ ਦਾ ਰਸਤਾ ਭੁਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
ਅਸੀਂ ਜੋ ਕੱਚੀ ਦੁੱਧ ਚਾਨਣੀ ਦਾ
ਅਜ਼ਮ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰੇ ਸਾਂ
ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੇ ਮਘਦੇ ਦੀਵੇ ਨੂੰ ਚੁੰਮਿਆ ਸੀ
ਉਹਦੀ ਲੋਅ ਮਰ ਗਈ ਹੈ



ਸਤਵਿੰਦਰ! ਤੇਰੇ ਬਾਰੇ ਨਜ਼ਮ ਲਿਖਣ ਲੱਗਿਆ ਲਗਦੈ
ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਰਿਆ ਤੇ ਉਦਾਸ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ
ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਬੇੜੀ- ਬਾਦਬਾਨਾਂ ਦੀ ਸੁਰਖ਼ ਚਾਨਣੀ 'ਚ ਖੁਰ ਗਈ
ਮੈਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਾ ਅਰਘ ਪੀ ਕੇ ਵੀ ਅਧੂਰਾ ਹਾਂ
ਅਤੇ ਸੜਕ ਜੋ ਜਿਸਮਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ
ਕਾਲੀ ਰਾਤ ਹੰਝੂ ਕੇਰਦੀ ਹੈ
ਘੋੜੇ ਦੀ ਉਹ ਖੁਰੀ ਜੋ ਰਾਤਾਂ ਦੇ ਸੰਨਾਟੇ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਂਦੀ ਸੀ
ਬਿਨਾਂ ਵਿਲਕੇ ਮੇਰੀ ਵੱਖੀ ਵਿਚ ਖੁਭ ਗਈ ਹੈ
... ... ... ... ... ... ... ... ...
ਡੁੱਲਿਆ ਕਿਸ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕੌਣ ਹੈ- ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਹੋਇਆ-
ਮਾਵਾਂ ਕੋਲੋਂ ਪੁੱਛ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਛੜ ਜਾਣ ਸਵੇਰੇ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਬੋਧ ਹੋਰ ਸੰਘਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਔਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵਪੂਰਤ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਦੇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ- ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਦੇਹ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰੰਤੂ ਔਰਤ ਮਹਿਜ਼ ਦੇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਪੂਰਨ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦੇਹਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਿਊਂਦੀ ਸਗੋਂ ਪੂਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਧੜਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਬਹੁਤ ਅਰਥ ਪੂਰਨ ਹਨ। ਦੇਹੀਵਾਦੀ- ਖਪਤੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਹਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਚੰਡੀ- ਬੇਬੇ ਨਾਨਕੀ- ਮਾਈ ਭਾਗੋ- ਪੱਠੇ ਖੋਤਣ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤੀ ਔਰਤ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵੀ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਹਿਬੂਬ- ਮਾਂ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰਤਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਪਤਨੀ ਤੇ ਮਹਿਬੂਬਾ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਘੁਲਿਆ-ਮਿਲਿਆ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਨਿਵੇਕਲਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੁਜੈਲੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਨਾਗਰਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਰਾਬਰਤਾ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤ ਦੇ ਵਡੱਤਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਕਾਸ਼ ਮੈਂ ਉਸ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ
ਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਅਡੋਲ
ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕਦੇ ਕਦੇ
ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਕੇ
ਇੰਜ ਲਗਦੀ ਹੈ
ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਖੰਡ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ
ਖ਼ੁਦ ਹੋ ਗਈ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਹ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵਸਦੀ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ 'ਅਮਰੀਕੀ ਡੇਟਿੰਗ-ਸੱਤ ਪਰਤਾਂ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖਾਣ-

ਪੀਣ ਤੇ ਸੌਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਖਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ- ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਮਨਾ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਦੇਹ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਹ ਬਜ਼ਾਰ 'ਚ ਵਸਤ ਵਾਂਗ ਵੇਚੀ-ਵੱਟੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਰੂਹ-ਤੇਹ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੇਹ ਅਤੇ ਕਾਮ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿੰਡਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਆਤਮ ਗਿਲਾਨੀ- ਅਪਰਾਧ-ਬੋਧ ਜਾਂ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਸਵੈ-ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਮਿੱਧ-ਮਸਲ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁੰਨਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਵੇਦਨਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜੇ-ਉਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜੀ ਵਿਧਾਨ ਦੀ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਥੇ ਇਕ ਪਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ :

ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੁਨਾਹ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਾਂ
ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਇਕ ਜਿਸਮ ਤੋਂ
ਦੂਜੇ ਜਿਸਮ ਤੱਕ ਦਾ ਫ਼ਾਸਲਾ
ਇੰਜ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹਾਂ
ਜਿਵੇਂ ਕੰਮ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ
ਕੋਈ ਲੋਕਲ ਟਰੇਨ ਲੈ ਲਵੇ
ਹੁਣ ਤਾਂ ਬਿਸਤਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ
ਨਹੀਂ ਸ਼ਰਮਾਉਂਦਾ
ਕਿਉਂਕਿ ਅਣਗਿਣਤ ਪੈੜਾਂ ਦੀ ਛਾਪ
ਬਿਸਤਰ 'ਤੇ ਉੱਗ ਆਈ ਹੈ
ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰਾ ਜਿਸਮ ਹੈ
ਹੁਣ ਤੁਸੀਂ ਮੇਰਾ ਕੀ ਕਰੋਗੇ
ਸ਼ਾਇਰ ?

ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਾੜੂਆ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮੂਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਤੀ ਫਿਕਰਮੰਦੀ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿਰਜਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤ-ਚੇਤਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪਰਵਾਸੀ ਭਾਗ ਪਦਾਰਥਕ ਬਹੁਲਤਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਪੰਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਉਸ ਲਈ ਰੋਮਾਂਸ ਕਥਾ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਰਮਭੂਮੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਕ੍ਰੀੜਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਪਰਵਾਸੀ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਵਾਸੀ ਉਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜ



ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿੱਥ ਉਤੋਂ ਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਾਏ ਮੁਲਕ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸਹਿਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਹੈ- ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਤੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਭਾਵਕਤਾ ਵੱਸ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੁਰਤੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ- ਪਾਸ਼-ਰਵੀ ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ- ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਉਸਾਰਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰੋਮਾਂਸ ਭਾਵ ਵਾਲੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਰੰਗਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਵੇਕਮਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ- ਸੁਹਿਰਦ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਪਿਆਰੇ ਅਗਨੀਹੋਤਰੀ- ਜੇ ਕੋਈ ਛਾਂਦਾਰ ਰੁੱਖ
ਅਜੇ ਵੀ ਬਚਿਆ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਦੇਣਾ
ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਦਾ ਪਾਗਲ ਕੁੱਤਾ
ਇਕ ਪੂਰੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਵੱਢ ਚੁੱਕਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਇਸ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ ਨੂੰ ਕਿੱਥੇ ਰੱਖਾਂਗਾ
ਜਦੋਂ ਕਿ ਘਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਹੈ
ਮਿੱਤਰ ਸ਼ੌਕੀਨ ਸਿੰਘ! ਕੀ ਲੋਕ ਨਾਥ ਅਜੇ ਵੀ
ਘੁੱਪ ਹਨ੍ਹੇਰੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਵਿਚ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਲੁਕਣਮੀਚੀ ਖੇਡਦਾ ਹੈ
ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਤੋਂ ਡਰ ਲੱਗਣ ਲੱਗਿਆ ਹੈ- ਪਤਾ ਦੇਣਾ
… … … … … … …
ਅਸੀਂ ਤੈਨੂੰ ਭਾਲਦੇ ਹਾਂ
ਫੁੱਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਆਰੀਆਂ 'ਚ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਪੰਧਾਂ 'ਤੇ
ਕਮਾਦ ਦੀਆਂ ਢਲ ਗਈਆਂ ਛਾਂਵਾਂ ਵਿਚ
ਧੂੜ ਲੱਦੇ ਪਹਿਆਂ ਵਿਚ
ਗੁੰਮ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸੰਧੂਰੀ ਸ਼ਾਮਾਂ ਵਿਚ
ਅਸੀਂ ਤੈਨੂੰ ਭਾਲਦੇ ਹਾਂ
ਧੁੱਪਾਂ ਵਿਚ- ਰੁੱਤਾਂ ਵਿਚ
ਛਾਂਵਾਂ ਵਿਚ- ਮਾਵਾਂ ਵਿਚ
ਅਸੀਂ ਤੈਨੂੰ ਭਾਲਦੇ ਹਾਂ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ
ਜੋ ਅਜੇ ਤੂੰ ਲਿਖਣੀਆਂ ਸਨ … …

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ। ਸਾਡੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ

ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿੱਖ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ- ਪਿਤਰਕੀ ਅਤੇ ਇਕ ਪੁਰਖਾ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦਾ ਮਹਾਤਮ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਤਥਾਕਥਿਤ ਅਮੂਰਤ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ- ਉਸ ਦੀ ਉਸ ਜੰਗਜੂ ਵਿਰਾਸਤ ਵਲੋਂ ਪਿੱਠ ਫੇਰ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨੇ ਅਗਾਂਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਨਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਹਥਿਆ ਕੇ- ਉਸ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅੱਜ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਜਦੋ-ਜਹਿਦਾਂ ਹਨ- ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਦੋ-ਜਹਿਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ- ਲੋਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਜਗਾਉਣਾ ਤਾਂ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਵਾਇਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ- ਭਾਵਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੀਸਰਾ- ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਰਵਾਇਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀਆਂ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਲੜਾਈ ਅਰਥਹੀਣ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ- ਭਾਈ ਕਨ੍ਹੱਈਆ- ਸਰਸਾ ਨਦੀ- ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਉਸ ਵਿਰਾਸਤ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾਇਆ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਤਸਵੀਰ' ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਢਾਲਣਯੋਗ ਹੈ :

ਇਹ ਜੋ ਵੰਡਦਾ ਹੈ- ਕੱਚੇ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ 'ਤੇ
ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਕੈਲੰਡਰ ਕਿਰਨਾਂ
ਇਹ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਹੀਂ
ਕਿਸੇ ਕਮੇਟੀ ਦਾ ਜਥੇਦਾਰ ਹੈ
ਰੱਜਿਆ-ਪੁੱਜਿਆ- ਅੱਧ-ਸੁੱਤਾ- ਅਲਸਾਇਆ
ਸਾਡੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ 'ਚ ਤਾਂ
ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਦੇ ਕੋਧਰੇ ਦੀ ਰੋਟੀ ਦੀ
ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੁਗੰਧ ਆਉਂਦੀ ਹੈ
ਹੱਥੀਂ ਕਿਰਤ ਕਰਨ
ਵੰਡ ਛਕਣ ਦੀ ਜੋ ਜਾਚ ਦੱਸਦੀ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਸਿਰਜਾਂਗੇ ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੇਰੀ ਤਸਵੀਰ
ਜੋ ਸਾਡੇ ਆਪਣਿਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਹੋਵੇਗੀ
ਉਂਜ ਅਸੀਂ ਹਰਦਮ ਤੈਨੂੰ ਨਤਮਸਤਕ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।



ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰਤੀ-ਬਿਰਤੀ ਰਾਜਸੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤੀ ਵਿੰਗ-ਵਲੇਵੇ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਰੱਸਾਕਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੇਚੈਨ- ਦੁਬਿਧਾ 'ਚ ਘਿਰੇ- ਬੇਵਸੀ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਫ਼ਾ ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਖੁਰਦਰੀ ਤੇ ਖੜਕਵੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਰੂਪ ਸੰਬੋਧਨੀ ਕਾਵਿ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸੰਵਾਦ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪੇ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਨਿੱਜਗਤ ਪਛਾਣ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕੀ ਜਾਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਜੁਗਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਿਹਣਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ ਲਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਗੌਰਵ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸੂਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋ.-98155-74144

# ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ : ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ

ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੱਧਯੁਗ ਬਾਰੇ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਿਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਲਿਖਤਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਆਮ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਆਈ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਮੱਧਕਾਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ ਉੱਤੇ 'ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਯੁਗ' ਵਜੋਂ ਅਫ਼ਰਾ-ਤਫ਼ਰੀ, ਲੁੱਟ-ਮਾਰ, ਕਤਲੋ-ਗਾਰਤ ਅਤੇ ਮਜ਼ਹਬੀ-ਤਸ਼ੱਦਦ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹੋ ਗਏ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਰਹਿ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਨਵੀਂ ਕਰਵਟ ਲਈ ਸੀ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿੱਕਲਿਆ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਮਹਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਰਨੀ, ਚਿਤਵਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧਯੁਗ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮੋਈਆਂ ਭਵਿੱਖਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ, ਚਿਤਵਨ ਤੇ ਕਰਨੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦਕਤਾ ਦੇ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਹ ਅਜ਼ੀਮ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹਨ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੌਇੰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਿਕ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ-ਰੌ ਪੁੰਗਰਣ ਵਾਲੇ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਬੌਧਿਕ ਸਰਮਾਏ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਜੁਅੱਰਤਮੰਦੀ ਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਕ ਅਮੀਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਬੰਦਿਆਈ, ਸਮਾਜਿਕ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕਿਆਸਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਚਿੰਤਕ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਤਮਕ ਉਚਿਆਈ, ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀਤੇ ਨੈਤਿਕ-ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਕੀਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਣਮੱਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਉਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਸਮੰਜ਼ਰ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲੇਗੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨਕ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਥਾਨਕ ਕਾਰੀਗਰ ਵਰਗ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸੰਪਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਰਗ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਮੁੱਲਵਾਨ (ਰੈਲੇਵੈਂਟ) ਹੋ ਰਹੇ



ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੁਰਕਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਪਰੰਪਰਕ ਕਾਰੀਗਰ ਵਰਗ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਮੰਗ ਰਹੇ ਸਨ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰੱਬ ਵਿਚ (ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੱਤਾ) ਵੀ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਗ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਯੁਗ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਇਸਲਾਮਿਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦਾ ਯੁਗ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਪਾਰਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦੁਰਕਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਜਾਤ-ਰਹਿਤ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੌਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਫਰਾਤਫਰੀ, ਆਰਥਿਕ ਨਿਘਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਨੇਰਗਰਦੀ ਦਾ ਦੌਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਖੌਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜੀ-ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਰਹੀ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਈਆਂ ਮੱਧ-ਏਸ਼ੀਆਈ ਫ਼ੌਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਦਾਰੋਮੱਦਾਰ ਵਪਾਰਕ ਕਰਿਆਵਾਂ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸ ਦੇਣਾ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਵਪਾਰਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਬੀਜ ਪਹਿਲੇ ਅਰਬ ਹਾਕਮ ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਬੀਜੇ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਰਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਕਰਮਭੂਮੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ, ਲੋਧੀਆਂ, ਅਫ਼ਗਾਨਾਂ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲਗਾਤਾਰ ਫਲਦੇ ਫੁੱਲਦੇ ਰਹੇ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਲ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਂਕੜੇ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕੁਲ ਸੰਸਾਰ ਵਪਾਰ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ (ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ 25% ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ) ਮੁਗ਼ਲ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸੀ।

ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ; ਜਿਸਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ 'ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਯੁਗ' ਕਹਿ ਕੇ ਕੁਲਹਿਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਾਪਾਰਕ (ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ) ਅਤੇ ਕਾਰੀਗਰ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਵਿਰਾਟ ਸੁਪਨਾ ਉਦੋਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਕਾਰੀਗਰ ਵਰਗ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਵਰਗ ਇਸ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿਕਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਾਬਰ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ, ਧਨਮਾਲ ਦੀ ਹਉਮੈਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਸੱਤਾਵਾਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ (ਦਿਆ, ਸੰਤੋਖ, ਨਿਰਮਾਣਤਾ ਵਾਲੇ ਉੱਚੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ) ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਾਰਿਆ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ-ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ-ਉਤਪਾਦਕੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਇਸ ਵਰਗ-ਸਹਿਯੋਗ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਰੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਟੂ ਜਾਗੀਰਦਾਰ, ਪਾਖੰਡੀ ਪਾਂਡੇ ਤੇ ਮੌਲਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਉਤਪਾਦਕਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ, ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ ਗਵਾ ਚੁੱਕੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੰਕਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ, ਪਰਜੀਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਗ ਸਹਿਯੋਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨੀਚਾਂ ਅੰਦਰ ਨੀਚਿ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚ॥ ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੇ ਸੰਗ ਸਾਥੁ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮ ਨਾ ਕਹਿਆ ਜਾਈ॥ ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨ ਜੀਅ ਹੁਕਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ॥ ਹੁਕਮੁ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਹੁਕਮਿ ਲਿਖਿ ਦੁਖ ਸੁਖ ਪਾਈਅਹਿ॥ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਉਹ ਨੀਚ ਜਾਤ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿਕਤਾ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਵਰਗ ਸਹਿਯੋਗ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਰ ਜਾਤਾਂ/ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਨੂੰ ਵੀ 'ਹੁਕਮ' ਵਜੋਂ ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਤਪਾਦਕਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਮੁਕੱਦਮਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੀਂਹ ਤੇ ਕੁੱਤੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਿਲ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਘਾਲ ਕਮਾਈ ਭਾਵ ਲਹੂ-ਮਾਸ ਨੂੰ ਚੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲਈ ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੁਪਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਤਪਾਦਕ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ-ਸਹਿਯੋਗ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਰੋਧ ਅਣਉਤਪਾਦਕ, ਲੋਟੂ, ਹਿੰਸਕ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਅਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੰਤੋਖੀ-ਦਿਆਵਾਨ ਬੰਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਰਤ ਦੇ ਫਲ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਤਕ ਮਹਿਦੂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਬੰਦਿਆਈ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਤੇ ਕਰਤਾ ਦੇ ਨਾਮ (ਸ਼ਬਦ) ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ (ਗੁਰਮੁਖ) ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵਰਗ-ਸਹਿਯੋਗ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ; ਸੰਪਨਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਨਿਰਮਾਣਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਰਨੀ, ਸੋਚਣੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪੂਰਵ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਕ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ-ਸਹਿਯੋਗ ਨੂੰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲਾਲਚ, ਆਪਾ-ਧਾਪੀ, ਪਰਾਏ ਹੱਕ ਨੂੰ ਅੜੱਪਨ, ਜਾਤੀ ਅਹੰਕਾਰ, ਤਾਕਤ/ ਅਮੀਰੀ ਦੇ ਗ਼ੁਮਾਨ, ਆਤਮ-ਅਭਿਮਾਨ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਇਤਰਾਉਣ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗ, ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁਗ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਕੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਅਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰੋਹਤ/ਮੌਲਵੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਦੀ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਲੋਟੂ, ਪਾਖੰਡੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਜਾਂ ਐਲਾਨੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਐਲਾਨੀ/ ਪ੍ਰਤੱਖ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਪਰਪੱਕਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮਿਆਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਈ ਕਿਸੇ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਧਰਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਖਾਣ-ਪੀਣ-ਪਹਿਨਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੇ ਉਹ ਵਿਕਅਤੀ ਬਾਹਰੀ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸੱਚੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਹੁਕਮ/ਸੱਚ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੱਖਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ-ਰੀਤ-ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸੰਸਥਾਈ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸੱਚੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਵਹਾਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੱਚੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਿੰਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਕ ਰਿਵਾਜ਼ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਭਗਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣਾ



ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਸਥਾਨਤ੍ਰੇਈ' (ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ ਅਤੇ ਬਾਦਰਾਯਣ ਵਿਆਸ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਲਿਖਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਭਾਵ ਭਗਤੀ-ਸਾਧਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਗੰਢ ਕੇ ਅਗੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ।) ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਵਾਚਿਆ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਯ ਜਾਂ ਟੀਕੇ ਲਿਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰਿਤ, ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਇੰਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਇਆ, ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੀ ਉਪਲਬਧ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਤਾਮਕ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ। ਅਕਸਰ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਂਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਪੂਰਵ-ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਉਪਲਬਧ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੰਠ ਕਰਨ, ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਰਚਾਉਣ ਜਾਂ ਦੀਕMਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀਉੱਥੇ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਉਪਲਬਧ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਤਾਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਉਪਲਬਧ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤਿ ਇਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਬਿਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਪਣਾਈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਾਧਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਵਾਦ ਤਾਂ ਰਚਾਇਆ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਾਧਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਘਿਰਣਾਮਈ ਜਾਂ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹੀਣਤਾ-ਗ੍ਰੰਥੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੀ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਘਿਰਣਾਮਈ ਤੇ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਵਿਰੋਧ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹੀਣਤਾ ਗ੍ਰੰਥੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੇਸ਼-ਦੇਸ਼ਾਂਤਰ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਅਤੇ ਉਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕਰਨ, ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਤਾਮਕ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਬੇਗਾਨੇ ਦਾ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਜਿੱਥੋਂ ਵੀ, ਜਿਸ ਕੋਲੋਂ ਵੀ ਗਿਆਨ ਮਿਲਿਆ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਿਆ ਅਤੇ ਅਪਣਾਇਆ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵਰਗ-ਸਹਿਯੋਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂਤਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੂਰ-ਦੂਰੇਡੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵੱਸਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਤੇ ਕਿਰਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾਪਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਅੱਜ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਬਾਹਰਲੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉੱਦਮ ਅਤੇ ਕਰਮ ਤੋਂ ਕੁਝ ਸਿੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਧਰੋਹਰ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਅਤਿਕਥਨੀ ਲੱਗੇ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਇਹੀ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਔਰ ਦੀ ਬਹੁਮੁਖੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮਾਨਵੀ ਸਹਿਯੋਗ ਨੂੰ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਔਰਤ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਹਿਯੋਗ ਤਕ ਫੈਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ

ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੁਜੈਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਖ਼ਤਮ ਨਾ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਦੁਜੈਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਔਰਤ ਸਿਰਫ ਜਣਨੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਨਕਾਰਨਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੂਤਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਬਾਨ੍ਹਣੂੰ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ;

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ॥
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਊਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ॥
ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ ॥
ਜਿਤੁ ਮੁਖਿ ਸਦਾ ਸਾਲਾਹੀਐ ਭਾਗਾ ਰਤੀ ਚਾਰਿ ॥
ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਊਜਲੇ ਤਿਤੁ ਸਚੈ ਦਰਬਾਰਿ ॥੨॥

ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇਸ਼ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਮਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਾਂ ਜਦਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ; ਪਤਨੀ ਤੇ ਦੋਸਤ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਤਨੀ ਜੇ ਮਰ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੋਰ ਲਿਆਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਬਾਨ੍ਹਣੂੰ ਬੰਨ੍ਹਿਆਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਅਖੁੱਟ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਹੁਮੁਖੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਤਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਹਿਯੋਗ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਕ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਚਿੰਤਨੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਕ ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਅਧਿਆਤਮ ਦੇ ਰੂਪਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜੋਏ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਤਮਿਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਹ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਪਰਪੱਕ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉਤੇ ਕੋਈ ਕਚਿਆਈ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਮਕਸਦ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਚਿਰਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਰਾਗ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਮਝਣ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਮ ਜਨਤਾ ਤਕ ਅਪੜਾਉਣ ਤੇ ਸਮਝ ਆਉਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਰਸਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ-ਮਸਤਕ ਵਿਚ ਬਿਠਾਉਣ ਲਈ ਜਿਹੜਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਉਸਾਰ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਤੈਅ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਕਲਾ? ਇਸ ਕਲਾ



ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕ-ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਇਕਮਿੱਕ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲੋਕ ਅੱਖਰ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਅੱਖਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ; ਰਾਜਕੀ ਸੁਨੇਹਿਆਂ, ਫੌਜੀ ਸੰਦੇਸ਼ਾਂ, ਮਾਲੀਆ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅੱਖਰ ਤਕ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲਿੱਪੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਗੁਪਤ ਕੋਡ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਸੁਨੇਹੇ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਉਂਦੇ, ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ ਦਾ ਹੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਹਾਕਮ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਤਾਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅੱਖਰ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਤਕ ਆਪਣਾ ਸੁਨੇਹਾ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਸੁਹਜਤਾਮਕ ਮੌਖਿਕ ਉਚਾਰ (ਰਾਗਬੱਧ ਕੀਰਤਨ) ਦਾ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕਤਾ ਅਤੇ ਲੇਖਣੀ ਨੂੰ ਇੱਕਮਿਕ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਲਿਖਤ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਉਸਾਰ ਮੌਖਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪੱਖੋ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਉੱਤੇ ਗਾਉਣ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਕਿਉਂ ਦਰਜ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਪਹਿਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੰਪਾਦਨ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਵਾਰਾਂ ਤਕ ਫੈਲਾਇਆ। ਲੋਕਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਗਾਇਨ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਰੱਖ ਕੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਬੀਜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ-ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਅਤੇ ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਲੋਕ-ਵਾਰਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਲੀਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਆਮ ਕਿਰਤੀ-ਕਿਸਾਨ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਹਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਲੇ ਕਿਰਤ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵਾਜਿਬ ਉਚਾਰਣੀ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
ਮੋ.-93564-62593

# ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ

ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ

ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਮ ਕਰਕੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ (spirituality) ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਆਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਹੱਥਲੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਮੱਤ ਰਾਹੀਂ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। 'ਗੁਰਮੱਤ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਸਮੁਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (philosophy) ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਰਚਨਾ (text) ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਸੰਨ 1604 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਸੰਕਲਨ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਨਾ ਕਰ ਕੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਗੁਰਮੱਤ' ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਮ 'ਪੋਥੀ' ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੰਕਲਨ ਨੂੰ ਦਮਦਮੀ ਬੀੜ ਕਰਕੇ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਬਣਦੇ ਪਾਠਨੂੰ 'ਗੁਰਬਾਣੀ' ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਹੱਥਲੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ 'ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ' ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਸਿਖ ਧਰਮ' ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਗੁਰਮੱਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਈ ਕਿਸੇ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਨਮੱਤ ਜਾਂ ਮਨਮੱਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਜਾ ਰਹੀ ਕਿਸੇ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੁਰਮੱਤ ਜਾਂ ਕੁਮੱਤ ਕਹਿ ਕੇ ਦੁਰਕਾਰਦੇ ਹਨ।

## ਵਿਉਤਪੱਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ

ਵਿਉਤਪੱਤੀ ਪੱਖੋਂ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾਂ ਪਵੇਗਾ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ: ਇਕ, ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸੰਯੁਕਤਬਣਤਰ 'ਅਧਿਆਤਮ' ਵਿਚਲਾ 'ਅਧਿ-' ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਆਉਂਦਾ 'ਆਤਮ' ਜਾਂ 'ਆਤਮਾ' ਜੋ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਭਾਗ ਪਿਛੇਤਰ '-ਇਕਤਾ' ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਆਕਰਨਕ ਹੈ। ਏਥੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ 'ਅਧਿ-' ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਅਧਯਨ' ਵਿਚਲੇ ਧਾਤੂ 'ਅਧਯ' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰੂ (ਅਧਿਆਪਕ) ਤੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੋਈ ਸਿਖਿਆ, ਜਾਣਕਾਰੀ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਤੂ'ਅਧਿਆਪਕ', 'ਅਧਿਐਨ' ਅਤੇ 'ਅਧਿਆਇ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ (ਉਂਜ 'ਅਧਿ' ਦੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਅਧਿਕ', 'ਬਹੁਤਾ', 'ਵੱਡਾ', 'ਉੱਚਾ', 'ਮੁੱਖੀ', ਆਦਿਕ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਅਧਿਕਾਰੀ', 'ਅਧਿਪਤਿ', ਅਧਿਭੂਤ' ਅਤੇ 'ਅਧਿਰਾਜ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1] ਪਰੰਤੂ 'ਅਧਿ' ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਚੱਲ ਰਹੇ



ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ)। 'ਆਤਮ' ਜਾਂ 'ਆਤਮਾ' (ਦੋਵੇਂ ਪੁਲਿੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਸਵੈ', 'ਆਪਾ' ਜਾਂ 'ਆਪਣਾ-ਆਪ' ('self')। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਅਧਿ-' ਨਾਲ 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' (ਦੋਵੇਂ ਪੁਲਿੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਸ਼ਬਦ 'ਅਧਿਆਤਮ' ਅਤੇ 'ਅਧਿਆਤਮਾ' ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਅਰਥ ਬਣੇਗਾ 'ਸਵੈ ਦਾ ਗਿਆਨ' (self-awareness) ਜਾਂ 'ਸਵੈ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ' (self-study)। 'ਅਧਿਆਤਮ' ਜਾਂ 'ਅਧਿਆਤਮਾ' ਤੋਂ ਹੀ ਅੱਗੇ ਸ਼ਬਦ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ 'ਮਨ' ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਪੁਲਿੰਗ ਰੂਪ 'ਆਤਮ' ਜਾਂ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ 'ਮਨ' ਲਈ ਪਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਏ ਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਓਧਰ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ 'ਰੂਹ' (soul) ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀਲਿੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਆਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਆਤਮਾ' ਦੇ 'ਰੂਹ' ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਅੱਗੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ('ਪਰਮ+ਆਤਮਾ') ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਬਣਿਆਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਆਤਮਾ' (supreme soul) ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਅਕਸਰ 'ਰੱਬ'(god) ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਖ ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਜਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਲੇਖਕ 'ਰੂਹ' (soul) ਨੂੰ 'ਜੀਵ-ਆਤਮਾ' ਜਾਂ 'ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ' ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। 'ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ 'ਆਤਮਾ' ਕੇਵਲ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਆਸੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ 'ਆਤਮਾ' ('ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ) ਨਾਲ 'ਜੀਵ' ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਕੇ 'ਜੀਵ-ਆਤਮਾ' ਸ਼ਬਦ ਘੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੀ 'ਆਤਮਾ' ('ਰੂਹ') ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਵੇਗੀ ਨਾ ਕਿ ਕਿਤੇ ਬਾਹਰ ਜਿਸ ਕਰਕੇ 'ਆਤਮਾ' ਦੇ ਨਾਲ 'ਅੰਤਰ' ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਕੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ 'ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ' ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਜੀਵ' ਅਤੇ 'ਅੰਤਰ' ਦੋਵੇਂ ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ (self) ਲਈ ਵਰਤੇ ਹੋਏ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਬੇਲੋੜੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਹਾਸੋ-ਹੀਣੀ ਗੱਲ ਇਹ ਉਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਇਸਤ੍ਰੀਲਿੰਗ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਏਸੇ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਜਦੋਂ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੂਹ' ਭਾਵ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਆਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਪੁਲਿੰਗ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' ਦੇ 'ਸਵੈ' (self) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਬਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਰੂਹ/ਆਤਮਾ' (soul) ਅਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' (supreme soul) ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੀ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਫਾਰਸੀ ਦਾ 'ਰੂਹਾਨੀਅਤ' ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ 'spirituality' ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਆਤਮਿਕਤਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਰਹੇਗਾ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਜ਼ਹਬ (religion) ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ (theology) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੂਹ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਸ਼ੋਧ-ਕਾਰਜ ਵਾਸਤੇ ਵੀ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪਰਯੋਗ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ'(ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ) ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ 'ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ' ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ।

## ਤਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ

ਉੱਪਰ ਆਈ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਆਤਮ' ਅਤੇ 'ਆਤਮਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀਆਂ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਤਿੰਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ:

1. 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' ਦਾ 'ਸਵੈ' (self) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਨਿਰੀਖਣ।
   ਏਥੇ ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ, ਪਰਖੇ ਅਤੇ ਦਰਸਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉੱਤੇ ਖਰੀ ਉਤਰਦੀ ਹੈ।
2. ਰੂਹ (soul) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਅਤੇ ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੂਹ (supreme soul) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਸਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਫਲਸਫਾ।
   'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਜੋ 'ਆਤਮਾ' (soul),'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਕਾਲਪਨਿਕ, ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਕੀ ਅਤੇ ਰੱਹਸਮਈ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਮਿਲ ਜਾਣਗੇ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉੱਤੇ ਖਰੀ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦੀ ਅਤੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਬਚਾਅ ਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਉਂਗਲ ਚੁੱਕਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।
3. ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਜ਼ਹਬ (religion) ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ।
   'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀ ਇਹ ਵੰਨਗੀ ਵੀ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਜ਼ਹਬ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਮਜ਼ਹਬ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਫੋਕੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਗੈਰਵਿਗਿਆਨਕ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਉਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਰਕ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ। ਓਧਰ ਇੱਕਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸੋਂ ਦਾ ਲਗ-ਭਗ 75% ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ ਅਤੇ 'ਮਜ਼ਹਬ ਬਨਾਮ ਵਿਗਿਆਨ' ਭਖਵੀਂ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀਆਂ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

## ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ

ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ 'ਅਧਿਅਤਮਿਕਤਾ' ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਗੁਰਮੱਤ 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ 'ਸਵੈ' (self) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸਦੇ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਨਿਰੀਖਣ ਨੂੰ ਇਕ ਯੋਗ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਮੱਨੁਖੀ ਕਾਰਜ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਗੁਰਮੱਤ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਮਾਨਤਾ



ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ, ਬੁੱਧੀ, ਸੁਰਤ, ਸੂਝ, ਤਰਕ, ਅਕਲ, ਸਹਜ ਨੂੰ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਅਕਲ (ਵਿਵੇਕ/ਤਰਕ) ਅਤੇ ਬੋਧ (ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ) ਨੂੰ ਉੱਚ-ਪਾਇ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

> ਅਕਲੀ ਸਾਹਿਬੁ ਸੇਵੀਐ ਅਕਲੀ ਪਾਈਐ ਮਾਨੁ॥
> ਅਕਲੀ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬੁਝੀਐ ਅਕਲੀ ਦੀਚੈ ਦਾਨੁ॥[2]
>
> ਗੁਰਮੁਖਿ ਗਿਆਨੁ ਬਿਬੇਕ ਬੁਧਿ ਹੋਇ ॥
> ਹਰਿ ਗੁਣ ਗਾਵੈ ਹਿਰਦੈ ਹਾਰੁ ਪਰੋਇ ॥[3]
>
> ਸਭ ਮਹਿ ਜਾਨਉ ਕਰਤਾ ਏਕ ॥
> ਸਾਧਸੰਗਤਿ ਮਿਲਿ ਬੁਧਿ ਬਿਬੇਕ ॥[4]
>
> ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨ ਬੁਧਿ॥
> ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ॥[5]

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਵਿਵੇਕ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮੱਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੈਰਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਕਤਾ, ਰਹੱਸਵਾਦ, ਮਿਥਹਾਸ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕਤਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਨਰਕ-ਸਵਰਗ, ਆਵਾਗੌਣ, ਆਤਮਾ (ਰੂਹ), ਪਰਮਾਤਮਾ, ਭੂਤ-ਪਰੇਤ, ਸ਼ੈਤਾਨ, ਯਮਰਾਜ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਤੀ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ।

## ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ

ਗੁਰਮੱਤ 'ਆਤਮਾ' (ਰੂਹ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੱਤ 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' ਦੇ ਕੇਵਲ ਮੱਨੁਖੀ 'ਸਵੈ' ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ (ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਵਿਚ ਮੱਨੁਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ) 'ਰੂਹ' ('soul') ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਆਤਮ' ਅਤੇ 'ਆਤਮਾ' ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵਰਤੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਰੂਹ' ('soul') ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਕਿਧਰੇ ਵਰਤਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਭਾਵ ਗੁਰਮੱਤ 'ਪਰਮ+ਆਤਮਾ' (supreme soul) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੋ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ 'ਆਤਮ' ਸ਼ਬਦ 'ਪਰਾਤਮ' ('ਪਰ+ਆਤਮ') ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਇਆ ਹੈ ਪੰਕਤੀਆਂ 'ਆਤਮਾ ਪਰਾਤਮਾ ਏਕੋ ਕਰੈ॥' ('ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ' ਪੰਨਾ 661) ਅਤੇ 'ਆਤਮੁ ਚੀਨਿ ਪਰਾਤਮੁ ਚੀਨਹੁ ... ' ('ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ' ਪੰਨਾ 1030) ਵਿਚ। ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵ੍ਹਾਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ 'ਪਰਾਤਮ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਵਡੇਰਾ ਸਵੈ' (greater self) ਤੋਂ ਹੈ (ਅਗੇਤਰ 'ਪਰ-' ਦੇ ਅਰਥ 'ਵਡੇਰਾ' ਤੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ) ਭਾਵ ਏਥੇ 'ਆਤਮ/ਆਤਮਾ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ 'ਸਵੈ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਉੱਤੇ 'ਆਤਮ' ਸ਼ਬਦ 'ਪਰਮਾਤਮੁ' ('ਪਰਮ+ਆਤਮ') ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ ਪੰਕਤੀ 'ਜਿਨੀ ਆਤਮੁ ਚੀਨਿਆ ਪਰਮਾਤਮੁ ਸੋਈ॥ '(ਗੁਰਬਾਣੀ

ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 421)। ਏਥੇ ਵੀ 'ਪਰਮਾਤਮੁ' ਵਿਚਲੇ 'ਆਤਮ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਸਵੈ' ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ 'ਪਰਮਾਤਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਵੈ' ('supreme self') ਬਣੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਡੇਰਾ ਸਵੈ' ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਵੈ' ਹੈ ਨਾ ਕਿ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ('supreme soul')। ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਅਗੇਤਰ 'ਪਰ-' ਦੀ ਵਰਤੋਂ 'ਵਡੇਰਾ' ('greater'/'senior') ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਪੜਦਾਦਾ', 'ਪੜਨਾਨੀ' ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਗੇਤਰ 'ਪੜ-' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ 'ਪਰ-' ਦਾ ਹੀ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਵਡੇਰਾ ਸਵੈ' ਲਈ 'ਆਤਮਾ ਦੇਓ' ਅਤੇ 'ਆਤਮਾ ਰਾਮੁ' ਜੁੱਟ ਵੀ ਵਰਤੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਵੀ 'ਆਤਮਾ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਸਵੈ' ਤੋਂ ਹੈ ਨਾ ਕਿ 'ਰੂਹ' (soul) ਤੋਂ।

## ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਪ੍ਰਬੰਧ

ਏਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ 'ਵਡੇਰਾ ਸਵੈ' ਜਾਂ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਵੈ' ਕੀ/ਕੌਣ ਹੈ ਅਤੇ ਮੱਨੁਖੀ 'ਸਵੈ' ਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਸ਼ਖਸੀ ਰੱਬ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਊਰਜਾ ਕੇਂਦਰ/ਸਰੋਤ ਨੂੰ 'ਕਰਤਾ', 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ', 'ਕਰਤਾਰ' ਜਾਂ 'ਸਿਰਜਣਹਾਰ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਰਤਾਰ/ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸੰਘਟਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੈਭੰ, ਅਜੂਨੀ, ਸਵੈਸੰਪੰਨ, ਦਾਤਾਰ, ਨਿਰੰਕਾਰ (ਰੂਪਰਹਿਤ), ਸਦੀਵੀ (ਅਕਾਲ ਮੂਰਤ) ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਤਾਰ/ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਇਕ ਨਿਯਮ-ਅਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਵਿਚਲੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰਾਮ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਮੱਨੁਖ ਜਾਤੀ ਧਰਤੀ ਉਤਲੀਆਂ ਬਾਕੀ ਪਰਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਸਾਰੇ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਨਿਗੂਣਾ ਜਿਹਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ (system) ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੱਨੁਖ ਸਮੇਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗ/ਅੰਸ਼ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਸਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ—ਤੰਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਰਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ ਕਿਆਸੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ;

1. ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਊਰਜਾ-ਸਰੋਤ (cosmiccreative source:energy)
2. ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਬੰਧ (collective functioning of cosmic laws)
3. ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਪਸਾਰ-ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ (cosmic evolution)

ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ-ਤੰਤਰ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ 'ਵਡੇਰਾ ਸਵੈ' ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਨਾ ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਕਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਿੱਵਤਾ। ਅਜੋਕਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਉਰਜਾ ਕੇਂਦਰ/ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਉਤਪੱਤੀ ਦਾ ਅਰੰਭ 'ਬਿਗ-ਬੈਂਗ' ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ (ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਹਾਲੇ ਤਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ) ਅਤੇ ਅਰੰਭ ਤੋਂ ਲੈਕੇ ਅੱਗੇ ਚਲਦੀ ਆ ਰਹੀ ਪਸਾਰ-ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ (evolution) ਵੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।



## ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ

ਗੁਰਮੱਤ ਵਿਚ ਮੱਨੁਖੀ-ਸਵੈ 'ਛੋਟਾ' ਸਵੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚਲੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਲੈਕੇ ਸ਼ਾਮਲ ਇਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮੱਨੁਖੀ-ਸਵੈ 'ਛੋਟਾ' ਸਵੈ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਵਡੇਰਾ' ਸਵੈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸਬੰਧ ਸਹਿਜੀਵਤਾ (symbiosis) ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੀ ਮੱਨੁਖ ਸਮੇਤ ਹਰੇਕ ਜੀਵੰਤ ਜਾਂ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੇ ਨਿਯਮ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਰਜ ਸਤਰ, ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ ਜੋ ਖੋਜੈ ਸੋ ਪਾਵੈ॥ (ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 695) ਦਾ ਭਾਵ ਵੀ ਏਹੋ ਹੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਨੂੰ 'ਪਰ ਆਤਮਾ' (Greater Self) ਦੇ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਆਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਦੇ ਸਾਂਝੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਮੱਨੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਸਹਿਜੀਵਤਾ (symbiosis) ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਵੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ 'ਵਡੇਰਾ-ਸਵੈ' ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ) ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਸਹਿਜੀਵੀ (symbiotic) ਸਬੰਧ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮੱਨੁਖ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਰੂਹ (soul) ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ 'ਪਰਮ-ਆਤਮਾ' ਵਾਲੀ ਕਲਪਿਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਭਵ ਸਿੱਧ ਨਿਰੀਖਣ (empirical analysis) ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

## ਆਤਮ-ਚੀਨਣ

ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹਿਮੰਡ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਅਸੀਮ ਹੈ ਅਤੇ ਮੱਨੁਖ ਵਿਚ ਅਰਬਾਂ-ਖਰਬਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤਕ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਲੋੜ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਪੈਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਦਾ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਲਗਾਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਆਤਮਾ (soul), ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ 'ਪਰਮ ਆਤਮਾ' (Supreme Soul) ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਿੱਧਾ ਹੀ 'ਪਰ ਆਤਮਾ' (Greater Self) ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ। ਅਜਿਹੇ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ 'ਆਤਮ ਚੀਨਣ' ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਾਠ-ਪੂਜਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਭਗਤੀ-ਕਿਰਿਆ ਦੀ। ਆਤਮ-ਚੀਨਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਇਕ ਨਿਰੋਲ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਦੀ ਅਸਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਆਤਮ-ਚੀਨਣ' ਰਾਹੀਂ ਮੱਨੁਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਗਿਆਨ ਪਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੋਇਆ ਹਉਮੈ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ 'ਸਚਿਆਰ' ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮ ਕਰਮ ਕਰੇਤਾ ਸਾਚਾ॥
ਮੁਕਤਿ ਭੇਦੁ ਕਿਆ ਜਾਣੈ ਕਾਚਾ॥[6]

ਆਤਮੇ ਨੋ ਆਤਮੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਇ ਤ ਘਰ ਹੀ ਪਰਚਾ ਪਾਇ॥[7]

ਆਤਮਾ ਪਰਾਤਮਾ ਏਕੋ ਕਰੈ॥
ਅੰਤਰ ਕੀ ਦੁਬਿਧਾ ਅੰਤਰਿ ਮਰੈ॥[8]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਹੀਂ ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ ਵੱਲੋਂ ਵਡੇਰੇ ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੀ 'ਅਧਿਆਤਮ ਕਰਮ' ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਆਤਮ-ਚੀਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਓਧਰ,'ਆਤਮ-ਚੀਨਣ' ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਸ਼ੂ/ ਪੰਛੀਆਂ ਅਤੇ ਰੁੱਖਾਂ ਪੌਦਿਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਸਵੈ ਵਿਚਲੇ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ ਅਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੀ 'ਆਤਮ-ਚੀਨਣ' ਦਾ ਸਿਖਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਰਵੋਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਭਈ ਪਰਾਪਿਤ ਮਾਨੁਖ ਦੇਹੁਰੀਆ॥
ਗੋਬਿੰਦ ਮਿਲਣ ਕੀ ਇਹ ਤੇਰੀ ਬਰੀਆ॥[9]

ਏਥੇ 'ਗੋਬਿੰਦ ਮਿਲਣ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੋਂ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀਹੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ॥
ਮੁਕਤਿ ਭਇਆ ਜਿਸੁ ਰਿਦੈ ਵਸੇਰਾ॥[10]

ਜਿਸੁ ਅੰਤਰਿ ਪ੍ਰੀਤਿ ਲਗੈ ਸੋ ਮੁਕਤਾ॥
ਇੰਦ੍ਰੀ ਵਸਿ ਸਚ ਸੰਜਮਿ ਜੁਗਤਾ ॥[11]

ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਚੱਲ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੋਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ।

## ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ 'ਕਰਤਾਰ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੱਚ, ਗੁਰੂ, ਸਤਿਗੁਰੂ, ਪਰਮੇਸਰ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਪ੍ਰਭ/ਪ੍ਰਭੂ, ਵਾਹ ਗੁਰੂ, ਧਰਮ ਰਾਜ,ਓਅੰਕਾਰ, ਰਾਮ, ਆਤਮਾ ਰਾਮ, ਆਤਮਾ ਦੇਓ, ਹਰੀ, ਸਵਾਮੀ, ਮਾਲਿਕ, ਠਾਕੁਰ, ਖਾਲਿਕ, ਜਗਦੀਸ, ਪੀਤੰਬਰ ਆਦਿਕ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਮਾਨਵੀਕਰਣ (personification) ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ



ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਖਸੀ ਰੱਬ ਜਾਂ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਉਂਜ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਊਰਜਾ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਕਿਰਤਮ' (ਬਨਾਵਟੀ) ਨਾਮ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੇਵਲ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਲੀ ਨਾਮ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਹੈ:

ਕਿਰਤਮ ਨਾਮੁ ਕਥੇ ਤੇਰੇ ਜਿਹਬਾ॥
ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ਪਰਾ ਪੂਰਬਲਾ॥[12]

## ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ

'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈ ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ ਭਾਵ 'ਰੱਬ' (God) ਅਤੇ 'ਆਤਮਾ' (soul) ਸਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਡੇ ਮਜ਼ਹਬ (ਬੁੱਧ ਮੱਤ,'ਚਾਰਵਾਕ' ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ 'ਅਜੀਵਿਕਾ' ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ) 'ਆਤਮਾ' ('ਰੂਹ') ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ਖਸੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ (ਜੈਨ ਮੱਤ ਵੀ 'ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਜਾਂ ਸ਼ਖਸੀ ਰੱਬ ਦੋਵਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ)। ਪਰੰਤੂ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਸਮੇਤ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਜਾਂ ਸ਼ਖਸੀ ਰੱਬ ਸਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਆਤਮਿਕਤਾ' (spirituality) ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਅੱਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਪਰਚਲਤ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਮੱਤ ਵਿਚ ਅਤਾਰਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮਿਥਹਾਸ ਭਾਰੂ ਹੈ ਅਤੇ ਭੰਬਲਭੂਸਾ ਵੀ ਕਾਫੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ 'ਅਦਵੈਤ' (monism) ਅਤੇ 'ਦਵੈਤ' (dualism) ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਅਦਵੈਤ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਧਾਰਿਤ ਵੇਦਾਂਤ ਫਲਸਫੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਦਿ ਸ਼ੰਕਰਾ ਨੇ ਅਠਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ 'ਆਤਮਾ' (Supreme Soul) ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀਆਂ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਵਾਲੇ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾਂ ਨੂੰ 'ਅਦਵੈਤ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ 'ਆਤਮਾ' (soul) 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ 'ਆਤਮਾ' ('ਰੂਹ') ਮਾਇਆ ਭਾਵ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋਭ-ਲਾਲਚ (materialism) ਦੇ ਪਰਭਾਵ ਹੇਠ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਲੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ (realization) ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਲੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨਾ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਸ ਨੂੰ ਚੌਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਉਪਰੰਤ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਲੈਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਲੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ

ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਆਵਾਗੌਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ (ਰੂਹ) ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਲੀਨ (ਇਕ-ਮਿਕ) ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਰਾਮਾਨੁਜ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਦਵੈਤ (ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਅਦਵੈਤ) ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚ ਮਾਧਵਾਚਾਰੀਆ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ 'ਦਵੈਤ' ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਤਮਾ' ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' (ਪਰਮ+ਆਤਮਾ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੇ ਆਵਾਗੌਣ ਤੋਂ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋ ਜਾਣ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਮਾਣਦੀ ਹੈ (ਪਰੰਤੂ ਰਹਿੰਦੀ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਹੈ)। ਕਈ ਥਾਈਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਵਰਗ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਲੈ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਨਾ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਰਕ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਕਿਆਸ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜੀਵਨ ਵਿਚ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਭਗਤੀ/ਤਪੱਸਿਆ ਆਦਿਕ ਵੀ ਯੋਗ ਸਾਧਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਵੈਤ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦਾ ਸ਼ਖਸੀ ਰੂਪ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤੇ ਹਨ ਬ੍ਰਹਮਾਂ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾਂ (ਇਹ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਏ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਕਿਆਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਾਲਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ (ਇਸ ਨੂੰ 'ਸ਼ਿਵ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬਦਲਾਓ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਧਰਤੀ ਉਤਲੇ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਅਤੇ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਹੀ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦਾ ਲਕਬ ਵੀ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਦਵੈਤ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਕਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਅਮਰ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਗਿਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਅਦਵੈਤ' ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਤਮਾ' ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਮਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਅਤੇ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਵੀ। 'ਦਵੈਤ' ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਤਮਾ' ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਮਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

### ਗੁਰਮੱਤ ਦਾ ਪੱਖ

ਗੁਰਮੱਤ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਦੂਜੀ ਵੰਨਗੀ ਭਾਵ ਆਤਮਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਰੂਹ' ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਇਸਤਰੀਲਿੰਗ ਅਤੇ ਪੁਲਿੰਗ ਦੋਵ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ। 'ਰੂਹ' ਸ਼ਬਦ (ਇਸਤ੍ਰੀਲਿੰਗ ਅਤੇ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ:

ਫਰੀਦਾ ਮਹਲ ਨਿਸਖਣ ਰਹਿ ਗਏ ਵਾਸਾ ਆਇਆ ਤਲਿ॥
ਗੋਰਾਂ ਸੇ ਨਿਮਾਣੀਆਂ ਬਹਿਸਣ ਰੂਹਾਂ ਮਲਿ॥[13]



ਏਥੇ 'ਰੂਹ' ਨੂੰ ਆਤਮਾ (soul) ਦੇ ਤੌਰ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਗੋਂ ਏਥੇ 'ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥ ਮੁਰਦਾ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਏ ਗਏ ਹਨ ਇਹ ਦੱਸਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਿ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੇ ਮੌਤ ਪਿੱਛੋਂ ਮੁਰਦਾ ਸਰੀਰ ਲੈ ਕੇ ਮਹਿਲਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦੇ ਹੋਏ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਕਬਰਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਏਥੇ 'ਰੂਹ' ਨੂੰ ਆਤਮਾ (soul) ਦਾ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਏਥੇ ਆਤਮਾ (soul) ਦੀ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਕਟਾਖਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਪਸ਼ਟ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਸਬੰਧਤ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇੰਜ ਬਣੇਗੀ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਰੂਹ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੀ ਹੋਈ ਜਿਸ ਨੇ ਕਿਆਮਤ (ਭਾਵ ਬਹੁਤ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ) ਤਕ ਕਬਰ ਵਿਚ ਗਲੀ-ਸੜੀ ਲਾਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਹੀ ਬੈਠੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਰੂਹ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪੁਲਿੰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ 'ਸਵੈ' ਦੇ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ 'ਰੂਹ' ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ :

ਫਰੀਦਾ ਮੈ ਭੋਲਾਵਾ ਪਗ ਦਾ ਮਤੁ ਮੈਲੀ ਹੋ ਜਾਇ॥
ਗਹਿਲਾ ਰੂਹੁ ਨ ਜਾਣਈ ਸਿਰੁ ਭੀ ਮਿਟੀ ਖਾਇ॥[14]

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਨੇ 'ਰੂਹ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ (ਪੁਲਿੰਗ ਵਜੋਂ) ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰੂਹੜਾ' ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਵਚਨ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਭੋਰੇ ਭੋਰੇ ਰੂਹੜੇ ਸੇਵੇਦੇ ਆਲਕੁ॥
ਮੁਦਤਿ ਪਈ ਚਿਰਾਣੀਆ ਫਿਰ ਕਡੂ ਆਵੈ ਰੁਤਿ॥[15]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਤਿੰਨ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ 'ਰੂਹ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ।

ਜਦੋਂ ਗੁਰਮੱਤ 'ਰੂਹ'(soul) ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਰੂਹ' ਦੇ 'ਅਮਰ' ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉੱਠਦਾ। ਜਿੱਥੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਆਤਮਿਕਤਾ ਆਤਮਾ/ਰੂਹ (soul) ਨੂੰ ਅਮਰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਕਿਆਸਦੇ ਹੋਏ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਓਥੇ ਗੁਰਮੱਤ ਆਤਮਾ/ਰੂਹ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅਮਰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਸਰੀਰ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਖਰ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ

ਪੰਚ ਤਤੁ ਮਿਲ ਕਾਇਆ ਕੀਨੀ॥
ਤਿਸ ਮਹਿ ਰਾਮ ਰਤਨੁ ਲੈ ਚੀਨੀ॥[16]

ਨਹਿ ਬਿਨਸੈ ਅਬਿਨਾਸੀ ਹੋਗੁ॥
ਨਾ ਕੋਈ ਮਰੈ ਨ ਆਵੈ ਜਾਇਆ॥[17]

ਪਵਨੈ ਮਹਿ ਪਵਨ ਸਮਾਇਆ॥ਜੋਤੀ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਰਲ ਜਾਇਆ॥
ਮਾਟੀ ਮਾਟੀ ਹੋਈ ਏਕ॥[18]

ਗੁਰਮੱਤ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ 'ਰੂਹ' (soul) ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਨਤਾ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮੱਤ ਵਿਚ ਆਵਾਗਵਣ (ਪੂਰਵ-ਜਨਮ, ਪੁਨਰ-ਜਨਮ), ਪਰੇਤ-ਅਵਸਥਾ, ਦੇਹ-ਅੰਤਰਣ,

ਸਵਰਗ-ਨਰਕ, ਪ੍ਰਤਿਫਲ (retribution/nemisis) ਅਤੇ ਪਰਾਲਬੱਧ (destiny) ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਪਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ('ਪ੍ਰਤਿਫਲ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਦ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲੇਗਾ ਅਤੇ 'ਪਰਾਲਬੱਧ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕਿਸਮਤ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਹੀਯੋ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ )।ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੰਜ ਤੱਤ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਜੀਵਾਂ (ਜੂਨਾਂ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲਈਆਂ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਏਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ:

ਕਈ ਜਨਮ ਭਏ ਕੀਟ ਪਤੰਗਾ॥ ਕਈ ਜਨਮ ਗਜ ਮੀਨ ਕੁਰੰਗਾ॥
ਕਈ ਜਨਮ ਪੰਖੀ ਸਰਪ ਹੋਇਓ॥ ਕਈ ਜਨਮ ਹੈਵਰ ਬਿਰਖ ਜੋਇਓ॥[19]

ਅਨਿਕ ਜਨਮ ਬਹੁ ਜੋਨੀ ਭ੍ਰਮਿਆ ਬਹੁਰਿ ਬਹੁਰਿ ਦੁਖੁ ਪਾਇਆ॥
ਤੁਮਰੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਤੇ ਮਾਨੁਖ ਦੇਹ ਪਾਈ ਹੈ ਦੇਹੁ ਦਰਸੁ ਹਰਿ ਰਾਇਆ॥[20]

ਪਹਿਲੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘਟ ਵੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ' ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਕੇਵਲ ਪਰਚਲਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਏਥੇ ਸਪਸ਼ਟ ਇਸ਼ਾਰਾ ਧਰਤੀ ਉਤਲੀਆਂ ਪਰਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ (evolutionary process) ਵੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੱਤ ਸਿਧਾਂਤਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੋਈ ਪਹਿਲੀ ਜੂਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਆਸਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੰਜਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨੇ ਕਿਹੜੇ ਜੀਵਾਂ (ਜੂਨਾਂ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੂਬਹੂ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ, ਬਦਲਵੇਂ ਤੌਰ ਤੇ (as substitute) ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਜਾਂ ਪਰੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ, ਬਾਕੀ ਜੀਵ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਾਂਗ, ਪ੍ਰਜਣਨ-ਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ-ਉਤਪੱਤੀ (regeneration) ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼ (destruction)ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪੱਤੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅੱਟਲ ਨਿਯਮ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਪੰਨਾਂ 1030 ਤੇ ਆਈ ਪੰਕਤੀਸੁਖੁ ਦੁਖੁ ਪੁਰਬ ਜਨਮ ਕੇ ਕੀਏ॥' ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ 'ਪੁਰਬ ਜਨਮ' ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦਾ ਚੱਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ' ਹੈ ਅਤੇ 'ਪਿਛਲਾ ਜਨਮ' ਨਹੀਂ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਨਾਂ 198 ਤੇ ਦਰਜ ਹਰਿ ਕੇ ਚਰਣ ਹਿਰਦੈ ਕਰ ਓਟ॥ ਜਨਮ ਮਰਣ ਤੇ ਹੋਵਤ ਛੋਟ॥' ਵਿਚ 'ਜਨਮ ਮਰਣ' ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਆਵਾਗਵਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ' ਤੋਂ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜੋ ਬੀਤਦੀ ਹੈ ਉਹ ਏਸੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਜਾਂ ਅਗਲਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸੁਖ-ਦੁਖ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ('ਪੁਰਬ ਜਨਮ') ਕਰ ਕੇ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਫਲ ਸਬੰਧੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਹੈ :

ਸਭੁ ਕੋ ਆਖੈ ਆਪਣਾ ਜਿਸੁ ਨਾਹੀ ਸੋ ਚੁਣਿ ਕਢੀਐ ॥
ਕੀਤਾ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਆਪੇ ਹੀ ਲੇਖਾ ਸੰਢੀਐ॥[21]



ਸਭਨਾ ਕਾ ਦਰ ਲੇਖਾ ਹੋਇ॥
ਕਰਣੀ ਬਾਝਹੁ ਤਰੈ ਨ ਕੋਇ॥[22]

ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ॥ [23]

## ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰਾ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ 'ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਾਂ ਅਤੇ 'ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੂਹ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ ਫਿਰ ਵੀ ਸਿਖ ਫਿਰਕੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਲਗ-ਭਗ ਸਾਰੇ ਲੋਕ, ਸਮੇਤ 'ਜਾਗਰੂਕ' ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ,'ਆਤਮਾ' (soul) ਅਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' (supreme soul) ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਰਹੇ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ ਬਜਾਇ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀਆਂ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ 'ਅਦਵੈਤ' ਅਤੇ 'ਦਵੈਤ' ਵਾਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਏਥੇ ਵੀ ਉਹ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਫਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ 'ਆਤਮਾ' ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਦਵੈਤ ਵੰਨਗੀ ਵਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਰੱਬ' ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਅਦਵੈਤ ਵੰਨਗੀ ਵਾਲਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਲਈ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਕ ਵਾਰ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਨਾਲ ਹੀ ਸਿਖ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕ 'ਆਤਮਾ' (soul) ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਈ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਖਰਕਾਰ ਸਿਖ ਫਿਰਕੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ 'ਆਤਮਾ' (ਰੂਹ) ਅਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਵਿਚਲਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਿਖ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

## ਤੀਜੀ ਸਥਿਤੀ

ਮਜ਼ਹਬ ਭਾਵ ਰਿਲਿਜਨ (religion) ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਅਧਾਰਿਤ ਇਕ ਐਸੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗ (ਫਿਰਕੇ) ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕੱਟੜਤਾ ਨਾਲ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਸੱਤ ਕੁ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਅਜਿਹੀ ਫਿਰਕੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀਆਂ 4000 ਤੋਂ ਵੱਧ ਵੰਨਗੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ ਪਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੁੱਖ ਹਨ ਇਸਾਈ ਮੱਤ, ਇਸਲਾਮ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ, ਯਹੂਦੀ ਮੱਤ, ਸਿਖ ਮੱਤ, ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਤੇ ਜ਼ਰੁਸਤੀ ਮੱਤ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਰਿਲੀਜਨ' ਦੇ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ 'ਕੱਲਾ-ਕਾਰਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਉਪਲਭਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪਰਾਪਤ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੂਹ ਨੂੰ, ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਜਾਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ, 'ਧਰਮ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹਰੇਕ 'ਧਰਮ' ਭਾਵ ਮਜ਼ਹਬ (religion) ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਭਾਵ ਇਸ ਦੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ-ਜੁਲਦੇ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ [24]

1. ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫਿਰਕਾ, ਜਨ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਾ
2. ਇਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ
3. ਸਾਂਝੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੈਗੰਬਰ
4. ਰੱਬ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ
5. ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ
6. ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ
7. ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ-ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ
8. ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਅਤੇ ਧਰਮਤੰਤਰਵਾਦ
9. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਹਿਤ-ਮਰਿਯਾਦਾ
10. ਫਤਵਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ
11. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ
12. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੂਜਾ-ਅਸਥਾਨ
13. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨ
14. ਮਿਥਹਾਸਿਕ ਸਾਹਿਤ (ਲਿਖਤੀ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ)
15. ਇਤਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲਿਖਤਾਂ
16. ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਅਤੇ ਅਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ
17. ਫਿਰਕੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰੀਰਕ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਦਿੱਖ
18. ਸਬੰਧਿਤ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਉਪ-ਫਿਰਕੇ ਅਤੇ ਉਪ-ਸਮੂਹ

## ਗੁਰਮੱਤ ਦਾ ਪੱਖ

ਗੁਰਮੱਤ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈ ਤੀਜੀ ਸਥਿਤੀ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਜ਼ਹਬ (religion) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੂਹ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਦੀਆਂ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੂੰ ਵੀ ਘੜਨ ਜਾਂ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਰਾਲਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਮਜ਼ਹਬ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਉਤੱਰ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਨੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਮਜ਼ਹਬ/ਰਿਲੀਜਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਕਦਮ ਪੁੱਟਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਦੋਂ 1499 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਇਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਾਰਕੁੰਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਰ੍ਹਾ ਸੀ, "ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ, ਨਾ ਕੋ ਮੁਸਲਮਾਨ"[25] ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਜ਼ਹਬ/ਰਿਲੀਜਨ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦੇਂਦੇ ('ਹਿੰਦੂ' ਅਤੇ 'ਮੁਸਲਮਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਕੇਵਲ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹੀ ਸਨ)। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮਜ਼ਹਬ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ:

ਮੰਨੈ ਮਗੁ ਨ ਚਲੈ ਪੰਥ॥
ਮੰਨੈ ਧਰਮ ਸੇਤੀ ਸਨਬੰਧੁ॥[26]



(ਏਥੇ 'ਮਗੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ, 'ਪੰਥ' ਦਾ ਭਾਵ ਮਜ਼ਹਬ ਅਤੇ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਤੋਂ ਹੈ।)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਹਨ:

ਨਾ ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ॥
ਅਲਹ ਰਾਮ ਕੇ ਪਿੰਡੁ ਪਰਾਨ॥[27]

ਪੰਡਿਤ ਮੁਲਾਂ ਜੋ ਲਿਖਿ ਦੀਆ॥
ਛਾਡਿ ਚਲੇ ਹਮ ਕਛੂ ਨ ਲੀਆ॥[28]

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ'ਧਰਮ' ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਰੀਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜੋ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਹੈ:

ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸਟ ਧਰਮੁ॥
ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ॥[29]

ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੱਤ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਤੰਤਰਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਸਚਿਆਰ' ਬਣ ਕੇ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਭਾਇਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲ ਵਿਵਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਸੁਨਿਸਚਤ ਹੋਣੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ 'ਆਤਮਕ' (ਰੂਹ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ) ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਨਾਲ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾਅਧਾਰਿਤ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਉਦਮੁ ਕਰੇਦਿਆ ਜੀਉ ਤੂੰ ਕਮਾਵਦਿਆ ਸੁਖ ਭੁੰਚੁ॥
ਧਿਆਇਦਿਆ ਤੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲੁ ਨਾਨਕ ਉਤਰੀ ਚਿੰਤ॥
...................................................................
ਨਾਨਕ ਸਤਿਗੁਰਿ ਭੇਟੀਐ ਪੂਰੀ ਹੋਵੈ ਜੁਗਤਿ॥
ਹਸੰਦਿਆ ਖੇਲੰਦਿਆ ਪੈਨੰਦਿਆ ਖਾਵੰਦਿਆ ਵਿਚੇ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ॥[30]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਗਹ-ਜਗਹ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੱਤ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ (ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ) ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਕਲਪਤ ਰੂਹ ਜਾਂ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਮੱਤ ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਫਲਸਫਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫਲ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਫੋਕੀ 'ਆਤਮਿਕਤਾ' ਦੀ ਬਜਾਇ ਨਿਰਮਲ ਵਿਵਹਾਰ (ਕਰਮ) ਅਤੇ ਸੁਚੱਜੀ ਸੰਸਾਰਕਿਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮੱਤ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਸੁਨਿਸਚਤ

ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ 'ਕਰਤਾਰ' ਪ੍ਰਤੀ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ 'ਕਰਤਾਰ' ਨੂੰ 'ਸੱਚ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਸ 'ਸੱਚ' ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵੱਲ ਤੋਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੱਤ ਦਾ ਅਸਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਸੰਸਾਰਕਿਤਾ ਨਾਲ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਤਮਾ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਝਮੇਲੇ ਨਾਲ।

## ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰੱਬ/ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਓਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਜ਼ਹਬ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਜ਼ਹਬ ਦਾ ਇਹ ਵਿਕਲਪ ਹੈ ਮਾਨਵਵਾਦ (Humanism) ਦੀ ਲਹਿਰ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਲਹਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਲਹਿਰ ਹੈ।ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਦਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਏਹੋ ਜਿਹੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇਇਕ ਲਹਿਰ ਵੀ ਚਲਾਈ ਜੋ ਮੋਢੀ ਅਤੇ ਆਗੂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨੌਂ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਚੱਲੀ ਸੀ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਉੱਠੀ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਕਰਾਮਾਤ, ਕੱਟੜਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਵਸੀਲੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਭਲਾਈ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕੇਵਲ ਤਰਕ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦੇ ਮੱਧ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਿਰਮੌਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੰਸਥਾ985" ਭਾਵ International Ethical and Humanistic Union (ਜਿਸਦਾ ਸੰਨ 2019 ਈਸਵੀ ਤੋਂ Humanists International ਨਾਮਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਨੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਸਬੰਧੀ ਜੋ ਲਘੂਤਮ-ਬਿਆਨ (The Minimum Statement on Humanism) ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੇਠਾਂ ਦਿਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

> ਮਾਨਵਵਾਦ ਇਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੱਨੁਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਸਚਤ ਰੂਪ ਪਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਵੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਵੀ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੁਭਾਵਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਪਿਛਲੀ ਭਾਵਨਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਯੋਗਤਾ ਅਧਾਰਿਤ ਸੁਤੰਤਰ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ (ਕਰਾਮਾਤੀ ਵਰਤਾਰੇ) ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ('Humanism is a democratic and ethical life stance that affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. Humanism stands for the building of a more humane society through an ethics based on human and other natural values in a spirit of reason and free inquiry through human capabilities. Humanism is not theistic, and it does not accept supernatural views of reality.')[31]



ਆਧੁਨਿਕ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਚਾਰ ਥੰਮ ਮੰਨੇਂ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਹਨ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ (human welfare), ਮੱਨੁਖੀ ਹੱਕ (human rights), ਮੱਨੁਖੀ ਸਵੈ-ਸਨਮਾਣ (human dignity) ਅਤੇ ਮੱਨੁਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ (human ethics)। ਗੁਰਮੱਤ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਚਾਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਪਰੋੜਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਬਾਰੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਕਥਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ :

> ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥
> ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨਾ ਖਾਇ॥[32]

ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਬਾਰੇ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

> ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥
> ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥[33]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਏਹੋ ਜਿਹੇ ਕਈ ਹੋਰ ਵੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ(ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦ' 2018 ਅਤੇ 'Nanak and Humanism' 2018)।985" (ਸੰਨ 2019 ਈਸਵੀ ਤੋਂ Humanists International) ਵੱਲੋਂ ਸੰਨ 2002 ਵਿਚ ਐਮਸਟਰਡਮ (ਹੌਲੈਂਡ) ਵਿਖੇ ਵਰਡਹਿਊਮਨਿਸਟ ਕੌਂਗਰਸ (The World Humanist Congress) ਆਯੋਜਿਤ ਕਰਕੇ 'ਐਮਸਟਰਡਮ ਘੋਸ਼ਣਾ 2002' ('The Amsterdam Declaration 2002')[34] ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਸੱਤ-ਨੁਕਾਤੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

1. ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਅਧਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ।
2. ਮਾਨਵਵਾਦ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਫਲਸਫਾ ਹੈ।
3. ਮਾਨਵਵਾਦ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਪਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
4. ਮਾਨਵਵਾਦ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ।
5. ਮਾਨਵਵਾਦ ਕੱਟੜਤਾ ਭਰਪੂਰ ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ।
6. ਮਾਨਵਵਾਦ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
7. ਮਾਨਵਵਾਦ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮੱਨੁਖ ਲਈ ਮੁਕੰਮਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਚਾਰਿਆ ਵੀ ਅਤੇ ਆਪੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਰਵਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ (scripture) ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

## ਸਿਖ ਸੰਪਰਦਾਈ ਧਰਮ

ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਲੋਕ ਅਜਿਹੇ ਫਿਰਕੂ ਭਾਵ ਸੰਪਰਦਾਈ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਪਨਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉੱਤਰ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸੰਪਰਦਾਈ ਧਰਮ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਦਾਸੀ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲੇ ਮਹੰਤਾਂ ਦਾ ਚਲਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੋਇਆ ਇਜ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ 1708 ਈਵੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਚਲੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਜੁਝਾਰੂ ਦਸਤੇ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਜਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦੇ-ਲੰਘਦੇ ਕੇਵਲ ਰਾਜਸੀ ਆਕੰਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮਿੱਥ ਬੈਠੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਫਲਤਾਵਾਂ ਵੀ ਮਿਲੀਆਂ। ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਚੱਲੀ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਗੈਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਧਿਰਾਂ (Hindu preachers) ਦੀ ਉਦਾਸੀ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਕਾਰਕੁੰਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਪਰਚਾਰ ਕੇਂਦਰ (ਜਿਵੇਂ ਕਰਤਾਰਪੁਰ, ਖਡੂਰ, ਗੋਇੰਦਵਾਲ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਤਰਨਤਾਰਨ ਆਦਿਕ) ਆਪਣੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਲੈ ਲਏ। ਉਦਾਸੀ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਫਲਸਫੇ ਅਤੇ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਸਿਖਲਾਈ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। 1734ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਖਤੀ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਖਾਲਸਾ 'ਭੇਸ ਵਾਲੇ ਸ਼ਖਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਪਰਚਾਰ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਬੈਠਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਮੌਕੇ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿਚ ਘੁੱਸਪੈਠ ਕਰ ਗਏ ਅਤੇ 'ਪੁਜਾਰੀਆਂ ' ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ (ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਆਪ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਜਾਰੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਸਨ)। ਇਹਨਾਂ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਚਾਲੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਈ ਗਈ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਕ ਰਿਲੀਜਨਭਾਵ ਸੰਪਰਦਾਈ/ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਦਾ ਰੂਪ ਮਿਲਣਾ ਅਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਿਆ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਉਦਾਸੀ ਫਿਰਕੇ ਨੇ ਉਲਟ-ਵਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਖਤਰੇ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਏਸੇ ਮਕਸਦ ਨਾਲ ਉਦਾਸੀ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਪਰਚਾਰ ਕੇਂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਮੰਦਰਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਓਥੇ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਪਰਚਲਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਇਸ ਮੰਦਭਾਗੇ ਰੁਝਾਨ ਤਹਿਤ ਛੇਤੀ ਹੀ ਗੁਰੁਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ



ਥਾਂ ਤੇ ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਵੰਨਗੀ ਦਾ ਸੰਪਰਦਾਈ ਧਰਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਗਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਉਦਾਸੀਆਂ ਨੇ 'ਸਿਖ ਧਰਮ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਅਵੇਸਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਰੁਖ-ਪਲਟਾਊ ਬਦਲਾਵ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ। ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਉਦਾਸੀ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੀ ਜਗਹ ਸਿਖ ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਨਿਰਮਲੇ ਮਹੰਤਾਂ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਇਸ ਨਵੇਂ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਗੂੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਾਰਜ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਵੇਲੇ ਇਸ ਹਿੰਦੂ ਰੰਗਤ ਵਾਲੇ ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਅਰੰਭਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮੰਦਰਾ-ਨੁਮਾ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਬੀੜਾਂ ਰੱਖ ਕੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਪਰਚਲਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਸਿੱਟੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜ ਸੰਪਰਦਾਈ ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਅਜੀਬ ਦੁਬਿਧਾ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਹਬ ਨੂੰ 'ਆਧੁਨਿਕ' ਅਤੇ 'ਨਿਵੇਕਲਾ' ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਜ਼ਹਬ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਅਤੇ ਕੱਟੜਵਾਦੀ ਹੈ ਜਿਤਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ। ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ 'ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ' (ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ) ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਭਾਵਨਾ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ 'ਸਿਖ' ਮਜ਼ਹਬ ਅਰੰਭ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਕਦੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਵਾਲੇ ਅਸਲੀ ਮਿਸ਼ਨ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।

## ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼

ਉੱਪਰ ਆਏ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸਥਾਰ ਤੋਂ ਏਹੀ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੱਤ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਅਸਲੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕਤਾ (spirituality) ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕਤਾ (theology) ਦੇ ਅੰਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਤਤਾ (metaphysics), ਰਹੱਸਵਾਦ (mysticism) ਅਤੇ ਆਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕਤਾ (supernaturalism) ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਿਕਤਾ (spirituality) ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕਤਾ (theology) ਨੂੰ ਵੀ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਬਣਿਆਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਛੇਤੀ ਕਰਕੇ ਇਹ ਰਿਵਾਜ ਖਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ-ਸਹਿਜੀਵਤਾਵਾਦ' (cosmic symbioticism) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ** :


1. ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨਕੋਸ਼**, ਇੰਦਰਾਜ਼ः 'ਅਧਿ'
2. ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1245
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 317
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 377
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 08
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 223

7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 87
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 661
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 378
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 101
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 122
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1083
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1383
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1379
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1095
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1030
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 885
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 885
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 176
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 207
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 473
22. ਉਹੀ,ਪੰਨਾ 952
23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 08
24. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, '**ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦ**' 2018, ਪੰਨਾ 45
25. ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, **'ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ'** (2006), ਪੰਨਾ 4-5
26. ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 03
27. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1136
28. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1159
29. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 266
30. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 522
31. ਵੈਬਸਾਈਟ www.humanists.international, ਕਾਲਮ 'What is Humanism': ਅਰੰਭਕ ਪੈਰਾ
32. **ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ**, ਪੰਨਾ 141
33. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1245
34. ਵੈਬਸਾਈਟ www.humanists.international, ਕਾਲਮ: 'What is Humanism' ਉਪ-ਕਾਲਮ: 'The Amsterdam Declaration 2002'



#510, ਮਿਲਕ ਕਲੌਨੀ
ਧਨਾਸ-160014
ਮੋ. - 93179-10734


0—0—0



## ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਦੈਵੀਕ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ : ਮਿਥਕ ਸੰਦਰਭ

ਡਾ. ਦਰਿਆ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਮਕਾਲ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥਪੂਰਣ ਬਣੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥਾਂ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਮਨ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮਿਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਰਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥਾਂ ਦਾ ਉਦਭਵ ਪੂਰਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਥਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕੀਤਾ। ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੇ-ਬਣਦੇ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਵਟਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੂਰਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਨਮੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਮਿਥਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਪਾਤਰ ਆਦਿ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਦਿ ਸਰੂਪ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਯੂਨਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਮੂਥੋਸ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਉਚਾਰ' ਜਾਂ 'ਜੋ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ' ਤੋਂ ਹੈ। ਮੂਥੋਸ ਨੂੰ ਕਹੀ ਹੋਈ ਗੱਲ ਜਾਂ ਕਥਾ/ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ਼ ਫੋਕਲੋਰ, ਮਾਇਥੋਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੰਡ ਵਿਚ ਮਿਥ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਅਮੈਰੀਕਾਨਾ ਵਿਚ ਮਿਥ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ, ਅਦਭੁੱਤ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮੈਲੀਨੋਵਸਕੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮਿਥ ਨੂੰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਕੇਵਲ ਆਦਰਸ਼ ਵਸਤੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਸਿਆਣਪ ਦੀ ਅਸਲ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵੀ ਹੈ।[1]

ਕਾਰਲ ਜੁੰਗ 'ਮਿਥ' ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਤਾਲਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਗਿਆਂਬਤਿਸਤਾ ਵੀਕੋ (Giambattista Vico) ਮਿਥ ਨੂੰ 'ਆਦਿਮ ਇਤਿਹਾਸ' ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਅਰਥ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕਧਰਮ ਦੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਰਮ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀ ਵਿਚਲਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਬਨਸਪਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਬਨਸਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਪਦਾਰਥ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਰਿਗਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਇਕ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੇਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸੰਪੰਨਤਾ ਵਿਚ ਖੇਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੀਂਹ ਦੀ ਨਿਯਮਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਾਸਤੇ ਅਤੇ ਨਦੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਭੂਮੀ ਨੂੰ

ਉਪਜਾਊ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਰੀਆ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਕਾਂ ਅੱਗੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਥਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਯੱਗ ਆਦਿ ਕਰਦੇ ਸਨ ਜੋ ਕਿ ਬਨਸਪਤੀ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਬਨਸਪਤੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਭੂਮੀ ਜਾਂ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਵਸੁਧਾ ਜਾਂ ਵਸੁੰਧਰਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਜੀਵ ਬਨਸਪਤੀ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਮਹਾਸਾਗਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਨਮ ਲਿਆ ਸੀ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖੇ ਗਏ ਅਥਰਵਵੇਦ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਬਨਸਪਤੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਸਨ।

त्रायन्तामिमं पुरूष यक्षमाद् देवेषितादधि
यासां धौषियता पृथिवी माता समुद्रो मूलं वीरूधां वभूव।।[2]

ਅਰਥਾਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਗਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬਨਸਪਤੀਆਂ ਦੇ ਪਿਤਾ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਉਨਮਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਯਕਸ਼ਮਾ (ਟੀ.ਬੀ.) ਆਦਿ ਰੋਗਾਂ ਤੋਂ ਰੱਖਿਆ ਕਰੇ।

ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਬਨਸਪਤੀਆਂ ਦਾ ਪਿਤਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀ ਬਨਸਪਤੀ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸੂਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ।

ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਔਸ਼ਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਔਸ਼ਧੀਆਂ ਤਿੰਨ ਰੁੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੌ ਤੇਜਾਂ, ਸੱਤ ਸਮਰਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਓਤ-ਪ੍ਰੋਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਿੰਨ ਰੁੱਤਾਂ ਰਬੀ, ਖ਼ਰੀਫ਼, ਜੈਦ ਜਾਂ ਗਰਮਾ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਰੁੱਤਾਂ ਵਿਚ ਔਸ਼ਧੀਆਂ ਨੂੰ ਉਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੌ ਤੇਜ ਉਹ ਰਸਾਇਣਕ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਅਠ੍ਹਾਰਾਂ ਤੱਤ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਬਨਸਪਤੀ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਤੱਤ ਹਨ ਜੋ ਬਨਸਪਤੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਅਧਿਐਨ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੱਤ ਸਮਰਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਥਰਵਵੇਦ ਵਿਚ ਉਲੇਖਿਤ ਸੱਤ ਪੋਸ਼ਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

"सप्त मेधान पशवः पर्यगृहणन्"[3]

ਅਰਥਾਤ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੇ ਸੱਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੋਸ਼ਕ ਤੱਤ ਕ੍ਰਾਬੋਹਾਈਡ੍ਰੇਟ, ਪ੍ਰੋਟੀਨ, ਵਸਾ, ਵਿਟਾਮਿਨ, ਜਲ ਤੇ ਖਣਿਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਆਧਾਰ ਭੂਤ ਹਨ ਜੋ ਭੋਜਨ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਨਸਪਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਕਿਸੇ ਮਾਤਾ ਵਾਂਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਹਿਤਕਾਰਨੀ ਮਾਤਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਰਮ ਦੀ ਬਨਸਪਤੀ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀ ਵਿਚੋਂ ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਰੁੱਖ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਬੜੇ ਹੀ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੂਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਯੁਰਵੇਦ ਵਿਚ ਤੁਲਸੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣਾਂ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰੋਗਾਣੂਨਾਸ਼ਕ ਔਸ਼ਧੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਗੰਧ ਨਾਲ ਟੀ.ਬੀ. ਅਤੇ ਮਲੇਰੀਆ ਦੇ ਕੀਟਾਣੂ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਰਦੀ-ਜੁਕਾਮ, ਦੰਦਾਂ ਦੇ ਰੋਗ, ਸਾਹ ਸੰਬੰਧੀ ਰੋਗ ਅਤੇ ਖਾਂਸੀ ਦੇ ਰੋਗਾਂ ਤੋਂ ਆਰਾਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਆਯੁਰਵੇਦ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਸੇਵਨ ਜਲ, ਸਾਧਾਰਨ ਪਾਣੀ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਦ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਸੇਵਨ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।



ਭਾਰਤੀ ਚਿਕਿਤਸਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥ ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤੁਲਸੀ ਹਿਚਕੀ, ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ, ਦੂਸ਼ਿਤ ਕਫ਼ ਤੇ ਗੈਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦਿਲਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਮੜੀ ਅਤੇ ਛੂਤ ਦੇ ਰੋਗਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਪਾਚਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਬੁਖ਼ਾਰ, ਮੌਸਮੀ ਬੁਖ਼ਾਰ, ਪੁਰਾਣਾ ਬੁਖ਼ਾਰ, ਲੂ ਲੱਗ ਜਾਣ ਦੇ ਉਪਚਾਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਤੁਲਸੀ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਰੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਰਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਆਕਸੀਜਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਤੁਲਸੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਕੁਝ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

**ਮਿਥ - 1** ਤੁਲਸੀ ਜਾਤ ਦੀ ਚਮਿਆਰੀ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਚੰਨੂ ਚਮਿਆਰ ਦੇ ਘਰ ਵਿਆਹੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਤੁਲਸੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਵਾਨ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਹ ਵਚਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰ ਲਵੇਗਾ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਚੰਨੂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਵੇ। ਚੰਨੂ ਦੀ ਜਾਨ ਇਕ ਦਰੱਖ਼ਤ ਵਿਚ ਸੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਉਸ ਦਰੱਖ਼ਤ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦਰੱਖ਼ਤ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਚੂਹੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸ ਦਰੱਖ਼ਤ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੋਲੀਆਂ ਹੋ ਜਾਣ ਅਤੇ ਦਰੱਖ਼ਤ ਖ਼ੁਦ ਡਿੱਗ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ ਹੀ ਚੰਨੂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਪਰੰਤੂ ਚੰਨੂ ਵੀ ਬੜਾ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਸ ਚਾਲ ਨੂੰ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸ ਦਰੱਖ਼ਤ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਬਿੱਲੀਆਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਬਿੱਲੀਆਂ ਨੇ ਚੂਹਿਆਂ ਨੂੰ ਖਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਦਰੱਖ਼ਤ ਡਿੱਗਣ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ। ਤੁਲਸੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਇਸ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਕ ਹੋਰ ਚਾਲ ਚਲਾਈ ਅਤੇ ਦਰੱਖ਼ਤ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਸਿਉਂਕ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਵੇ। ਪਰੰਤੂ ਚੰਨੂ ਇਹ ਚਾਲ ਵੀ ਭਾਂਪ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਉੱਥੇ ਕੁੱਕੜ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜੋ ਸਿਉਂਕ ਨੂੰ ਖਾ ਗਏ ਅਤੇ ਦਰੱਖ਼ਤ ਫਿਰ ਬਚ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਬਚਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਤੁਲਸੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਉਸ ਦਰੱਖ਼ਤ ਨੂੰ ਡੇਗ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਚੰਨੂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ। ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆਖਿਆ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਇਹ ਸ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕੋਹੜੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਤੁਲਸੀ ਕੋਲ ਗਿਆ। ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਬਿਰਧ ਅਤੇ ਕੋਹੜੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਵਚਨ ਵਾਪਸ ਕਰੇ। ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਵਚਨ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਵਚਨ ਵਾਪਸ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਤੁਲਸੀ ਦੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਖਣ ਲੱਗੀ ਕਿ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਕਪਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਛਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਜੀਵਨ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਤੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹੇਂਗੀ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਤੇਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿਚ ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਬੂਟਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

**ਮਿਥ - 2** ਦੂਸਰੀ ਮਿਥ ਕਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਲਸੀ ਜਲੰਧਰ ਨਾਂ ਦੇ ਰਾਖ਼ਸ਼ਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਉਪਾਸਕ ਸੀ ਪਰ ਰਾਖ਼ਸ਼ਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਸੀ। ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਪਤੀ ਦਾ ਨਿਵਾਰਨ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਤ੍ਰੇਤਾ ਯੁੱਗ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਜਲੰਧਰ ਰਾਖ਼ਸ਼ਸ ਯੁੱਧ ਲਈ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਮਗਰੋਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਜਲੰਧਰ ਰਾਖ਼ਸ਼ਸ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਤੁਲਸੀ ਕੋਲ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਤੁਲਸੀ ਬਹੁਤ ਹੈਰਾਨ ਹੋਈ ਅਤੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗੀ ਕਿ ਮੈਂ ਤਾਂ

ਤੁਹਾਨੂੰ ਹੁਣੇ ਪੂਜਾ ਕਰਕੇ ਯੁੱਧ ਲਈ ਭੇਜਿਆ ਹੈ। ਜਦ ਉਸਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਪਤੀ ਜਲੰਧਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਛੁਡਾ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੂਜਾ ਵਾਲੀ ਥਾਲੀ ਹੇਠਾਂ ਡਿੱਗ ਪਈ। ਤੁਲਸੀ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਕਿ ਉਹ ਬ੍ਰਿਛ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਸਿਰ ਉਪਰ ਹੀ ਰਹੇਗੀ ਅਤੇ ਕਲਯੁੱਗ ਵਿਚ ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰੇਗੀ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਵਿੱਤਰ ਸਮਝ ਕੇ ਕਈ ਲੋਕ ਹਰ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਦੀਵਾ ਬਾਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਲੋਕ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਮੌਕਿਆਂ ਅਤੇ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਉਪਰ ਦੀਵੇ ਬਾਲਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਇਸਦੇ ਪੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਵਰਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਐਤਵਾਰ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਢ ਕੋਲ ਬੈਠ ਕੇ ਬੜੀ ਸ਼ਰਧਾਪੂਰਵਕ ਸੁੱਚੇ ਜਲ ਦੇ ਛੱਟੇ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਧਾਰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪਾਣੀ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸਦੀ ਪਰਿਕ੍ਰਮਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ‘ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਵਾਉਣਾ’ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਧੂਫ਼ ਧੁਖਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮਅਸ਼ਟਮੀ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਲਾਲ ਚੁੰਨੀ ਨਾਲ ਢੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੀਵਾਲੀ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਇਕ ਵੱਡੇ ਦੀਵੇ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਕਮਰਿਆਂ ਵਿਚ 24 ਦੀਵੇ ਜਗਾਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੁੱਠੇ ਪੈਰੀਂ ਆ ਕੇ ਇਸ ਬੂਟੇ ਦੇ ਮੁੱਢ ਨਾਲ ਵੱਡਾ ਦੀਵਾ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਬੂਟੇ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਬੂਟਾ ਜਿਸ ਘਰ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨ, ਪੰਜ ਜਾਂ ਸੱਤ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਇਸਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਹ ਵਿਆਹ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਘਰ ਕੋਈ ਧੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਧੀ ਸਮਝ ਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਕੰਨਿਆ-ਦਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਹ ਬੜੀ ਧੂਮ-ਧਾਮ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੇੜਲੇ ਮੰਦਰ ਦਾ ਪੂਜਾਰੀ, ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿਨ ਨੂੰ ਸੱਦਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਡਿਤ ਸ਼ਾਲਗਰਾਮ (ਠਾਕਰਾਂ) ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਬਰਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ ਬਰਾਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਦੀਆਂ ਲਾਵਾਂ ਠਾਕਰਾਂ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੁਲਸੀ ਨੂੰ ਲਾਲ ਚੁੰਨੀ ਨਾਲ ਢੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲੀਰੇ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਸਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਪੰਡਿਤ ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਬੂਟੇ ਨੂੰ ਖੱਗ (ਪੁੱਟ) ਕੇ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਲਗਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਹਾਂ ਕੰਨਿਆ-ਦਾਨ ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਪੱਤਾ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜਮਦੂਤ ਉਸਦਾ ਨਿਰਾਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਤੁਲਸੀ ਕਫ਼ ਨਿਵਾਰਕ ਔਸ਼ਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਇਸਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬੂੰਦਾਂ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਗਲੇ ਵਿਚ ਫ਼ਸੀ ਹੋਈ ਕਫ਼ ਗਲੇ ਦੇ ਥੱਲੇ ਉਤਰ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਬਦ ਉਚਾਰ ਸਕੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੁਲਸੀ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ, ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ ਭਗਤ, ਇਕ ਪਤੀਬਰਤਾ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਮਨ ਨੇ ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ ਜਾਂ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਦੇਵ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹਾ ਦੇਵ ਹੈ ਜੋ ਜਗਤ ਦਾ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ



ਉਸਨੂੰ ਜਗਤ ਪਾਲਕ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਹੀ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ੀ ਅਰਥਾਤ ਖੇਤੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਲੋਕਮਨ ਦਾ ਨਾਇਕ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਲਾਡਲਾ ਪੁੱਤਰ, ਇਕ ਪ੍ਰੇਮੀ, ਇਕ ਪਤੀ, ਇਕ ਗੁਰੂ, ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਗੁਣਾਂ ਕਾਰਣ ਲੋਕਮਨ ਨੇ ਤੁਲਸੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲੋਕ ਨਾਇਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਜਗਤ ਪਾਲਕ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸਦਾ ਦੈਵੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਦੈਵੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਮਿਥ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰ ਵਸਤੂ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਦੀ ਮਿਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਨਸਪਤੀ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੁਲਸੀ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਦਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੌਰਾਨ ਤਿਆਰ ਭੋਜਨ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂਕਿ ਇਸਦੇ ਔਸ਼ਧਿਕ ਗੁਣ ਸੂਰਜ ਤੇ ਚੰਦਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਕਿਰਨਾਂ ਤੋਂ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੁਲਸੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ** :


1. Robert A Segal (ed.) “Introduction”, *Myth Critical Concepts in Literary Cultural Studies*, Vol. A, p. B
2. ਅਥਰਵਵੇਦ, 8.7.2., (ਸੰਪਾ.), ਸ਼੍ਰੀਰਾਮ ਸ਼ਰਮਾ ਆਚਾਰੀਆ, **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਸਥਾਨ**, ਬਰੇਲੀ।
3. ਉਹੀ, 12.3.16.



ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
ਮੋ. - 95014-55116

# ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ

ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਸਿੱਧੂ

ਕਹਾਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਮੂਲ ਚੂਲ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਾ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮੁੱਨਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਘਟਨਾਵੀ ਚੱਕਰ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਕਹਾਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੀ ਹਰ ਵਿਧਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਪਰਪੱਕਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਕਲਾ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਇਕ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੂਲ ਚੂਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਲੰਮੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਢਾਂਚਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੰਧ ਚਿੱਤਰਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮੌਖਿਕ ਕਲਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਕਲਾ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਖਿਕ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਲਿੱਪੀ ਦੇ ਅਵਿਸ਼ਕਾਰ ਨਾਲ ਲਿਖਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਟੈਕਸਟ ਤੱਕ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਕਥਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚਲੀ ਸੋਝੀ ਨੇ ਇਸ ਕਥਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਕ ਬੰਧੇਜਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਕ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਢਲ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਧਾਗਤ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਰਜਣੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਅਧੀਨ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਇਹ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵਮੁਖਤਾ ਇਸ ਦੇ ਖ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਸ਼ੀਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਿਧਾਗਤ ਢਾਂਚਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਹੀ ਸੂਤਰਬੱਧ ਹੋਏ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਧਰਮਮੂਲਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਹੋਇਆ। ਮਨੁੱਖ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਦੋਂ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੀ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀਨੁਮਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੱਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਢਿੱਲੀ ਜਿਹੀ ਗੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰੋਈ ਹੁੰਦੀ ਸੀ।



ਇਹ ਸਵੈ-ਅਨੁਭਨ, ਪਰ-ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੁਆਲੇ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਹੋਏਗਾ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮੌਖਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੁਰਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਛੁਟਦਾ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਜੁੜਦਾ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਝਲਕਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਏਸ਼ਿਆਈ ਖਿੱਤਾ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਆਦਿ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਤੇ ਵੰਡ ਦਾ ਰਵਾਜ ਸੀ, ਇਨਸਾਨੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹੀਰੋ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਲੁਕੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁੱਝੀਆਂ ਐਸੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਨ ਜਿਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਇਨਸਾਨੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਿਆਸ ਨੇ ਅਜੀਬ ਅਜੀਬ ਖਿਆਲ ਘੜੇ ਸਨ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। [1]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਕਰੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਮਹਾਂਦੀਪਾਂ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਮਹਾਂਦੀਪਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਜੋਲ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਵੈ-ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਤੱਤ ਸਰਵ-ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਧਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੂਪ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਮੰਡੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕੁਝ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਨਿਯਮ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਸੁਹਜ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਧਾਵਾਂ ਭੂਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਤੱਤ ਵਿਧਾਗਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਟੈਕਸਟ ਤਕ ਫੈਲਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਕੋਈ ਗਤੀਹੀਣ, ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲਖੰਡ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਹੁਨਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਖੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹਰ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਜੀਵਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਇਹ ਲੋਕਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਪਹਿਲਾਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਖੁੱਲ ਲਈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਮੁੱਨਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਸਮੇਟਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਕਹਾਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿਤਰ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ

ਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੰਜਮੀ ਸ਼ੈਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅੰਤਰਾਲ ਉੱਤੇ ਫੈਲੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਇਹ ਸੰਜਮ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰਤ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦਿਖਦਾ ਸਰੂਪ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਫੈਲਾਅ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਡੀਕੋਡ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕਈ ਪਾਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਹਿਜਤਾ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਕਿਸੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਚਿੱਤਰ ਪਾਠਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਉਹ ਬਿੰਦੂ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸੰਜਮੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਲੀ ਵਿਧਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਬਾਰੇ ਪੱਛਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

> ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਐਡਗਰ ਐਲਨ ਪੋ ਅਤੇ ਈ.ਐਸ.ਐਮ. ਫਾਰਸਟਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸੂਸਨ ਲੋਹਫ਼ਰ (Susan Lohfar) ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਧਾ (Genre) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਐਲਨ ਪੋ ਨੇ ਹੀ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਈ ਅਤੇ ਬਹਿਸ ਦਾ ਅਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਐਲਨ ਪੋ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਰਚਨਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ (photocopy of composition) ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ, 'ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਉਹ ਗਲਪੀ ਵਾਰਤਕ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਬੈਠਕ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੱਕ ਹੋਵੇ।"[2]

ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਚਿਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵੇਰਵੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅੰਤਰਾਲ ਉੱਤੇ ਨਾ ਫੈਲਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਇਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿੱਤਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਚਿਤਰ ਉਸਦਾ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਲ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੁਕਤ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਘਟਨਾ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਚਿਤਰਣ ਲਈ ਉੱਤਮ, ਮੱਧਮ ਅਤੇ ਅੱਨਯ ਪੁਰਖ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉੱਤਮ ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਪਾਠਕ ਵਿਚ ਵੱਧ ਭਰੋਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮੈਂਮੂਲਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਤਾ ਪਾਤਰ ਕਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਾਹਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪਾਤਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਿੱਥ ਸਿਰਜਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿੱਥ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਇਹ ਜਚਾਉਣਾ ਪਏਗਾ ਕਿ ਪਾਤਰ ਉਹ



ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਪਾਤਰ ਮਨ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਬਹੁਤੀ ਕਹਾਣੀ ਮਨ ਵਿਚ ਹੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪਾਸਾਰ ਅਨਯ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਕਹਾਣੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਕਾਰਗਰ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਹਾਣੀ ਵਾਪਰਦੀ ਚਿਤਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਵੈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਾਤਰ ਦੇ ਪਤਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਵੀ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੱਧਮ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਆਪਸੀ ਸੰਬੋਧਨੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਚਿੱਠੀ ਪੱਤਰ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੋ ਪਾਤਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਆਦਿ ਮੱਧ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੀ ਇਕ ਤਕਨੀਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਚਾਲ ਤੇਜ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਦਿ ਜਾਂ ਮੁੱਢ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਵਾਕ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਠਕ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਨਸਨੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਫੈਲਾਅ ਵਲ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਫੈਲਾਅ ਮੱਧ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਹਿਜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਹਿਜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਹਾਣੀ ਅੰਤ ਵਲ ਵੱਧਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਹਾਣੀ ਬੰਦ ਅੰਤ ਵਾਲੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸਰਵਗਿਆਤਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਅੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪਾਠਕ ਦੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀਆਂ ਅਥਾਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦਾ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਯੋਗ ਪਾਤਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਪਾਤਰੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਪਾਤਰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਭਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਕੋਲਾਜ ਬਣਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਘਟਨਾਵੀਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਘਟਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹਿਜ ਗਤੀ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦੀਆ ਹਨ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਦੂਰੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਨਸਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਘਨਟਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸਤੁੰਲਤ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੰਤੁਲਨ ਆਧਾਰਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਤਸੁਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਗਤੀ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੰਜਮੀ ਗੁਣ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵੀਂ ਵਿਸਥਾਰ ਅਤੇ ਵਰਣਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤੱਤ ਵਿੱਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਂਦਰੀ ਅਤੇ ਬੰਦ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰਜਿਸਟਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਰਗ, ਕਿੱਤੇ, ਖੇਤਰ, ਉਮਰ, ਲਿੰਗ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਨਕਤਾ ਉੱਤੇ ਉੱਸਰੀ ਬੋਲੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਟੈਕਸਟ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਸਲਾ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਰਗੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਯਥਾਰਥਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸਾਹਿਤਕ ਕੋਡ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਮੂਲਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲਖੰਡ ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੱਛੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਥਾਂ ਆਰੋਪਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਵੀ ਇੰਝ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਏਸ਼ਿਆਈ ਖਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸੀ। "ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਪੱਛੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਆਈ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਏਸ਼ਿਆਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਹੌਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਨਅਤੀਕਰਨ ਯੂਰਪ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਆਰੋਪਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ।"[3] ਪੰਜਾਬੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਤਣਾਅ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝੀ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕ "**ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ**" ਦੀ ਆਦਿਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਰਚਨਾ ਜੋ ਰਚੀ ਗਈ, ਉਹ ਕਿ ਸੀ ਜਾਂ ਕੀ ਸੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਸ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਹੈ, ਰੂਪ ਵਿਧਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੀ।[4]

ਸਾਡਾ ਮਸਲਾ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੋ ਮਸਲਿਆ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਕ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪੱਛਮ



ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਧਾਗਤ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤ ਦੇ ਤਣਾਅ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆ ਜੜ੍ਹਾਂ ਏਸ਼ਿਆਈ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

> ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਏਸ਼ਿਆਈ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਸੰਗਠਨ ਪੱਛਮੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮਾਡਲ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਕੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹੀ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਮਾਡਲ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ, ਗਲਪੀ ਚਿੰਤਨ, ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਇਕ ਤਣਾਅ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ।[5]

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੂਪ ਇੱਕ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੱਛਮੀ ਕਥਾ ਮਾਡਲ ਉੱਤੇ ਸਿਰਜੀ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਦਿ ਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆ ਹਨ। ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਏਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕਹਾਣੀ ਏਸ਼ਿਆਈ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਸਮਰੱਥ ਵਿਧਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਏਸ਼ਿਆਈ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸਾਂਝ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੱਧ-ਪੂਰਬ ਏਸ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉੱਤਰੀ ਏਸ਼ੀਆ ਤੱਕ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਪੂਰਨ ਏਸ਼ੀਆਂ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੁਭਾਅ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਇਸ ਵਿਚ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਸ਼ਰੁਤੀਆਂ ਪੁਰਾਣ, ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ, ਵਾਰਾਂ, ਕੁਰਾਨ, ਹਦੀਸਾਂ, ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਕਿੱਸੇ, ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਰਮਾਇਣ, ਕਥਾ ਸਰਿਤ ਸਾਗਰ, ਹਿਤੋਪਦੇਸ਼, ਅਲਫ਼ ਲੈਲਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ।[6]

ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਸਮਾਉਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਸਦੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਸਿਰਜਦੀ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂਗਤ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਗਈ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਏਸ਼ਿਆਈ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾਰ ਉਸ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਨਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ

ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧਕਾਲ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵੈਦਿਕ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਕ ਸਦੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸੀ ਸਿਰਫ਼ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਆਧੁਨਿਕ ਢਾਂਚਾ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਦੌਰ ਸਮਨਵੇਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਦੌਰ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ 1849 ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਮੰਡੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ, ਜਿਹੜਾ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਇਕ ਆਜ਼ਾਦ ਆਰਥਿਕ ਇਕਾਈ ਸੀ ਉਹ ਇਕਾਈ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਉਭਰਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਾਨੂੰਨੀ ਵਿਵਸਥਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਵਿੱਦਿਆ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਰਜਵਾੜਾ ਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਵਿਵਸਥਾ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਅਮਲੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਬਦਲਦੀਆਂ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਮਨਵੇ ਬਿਠਾਉਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ। ਪਰੂੰਤ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਇਸ ਮੱਧਵਰਗ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਮਨਵੇ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਨਵੀਂ ਵਸਤੂਗਤ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ। ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆ ਨੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹਿੱਤ ਕੇਂਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਏ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਦਬਵੇਂ ਸੁਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੀ, ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਧੁਨੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੇ ਗਦਰੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਥੇਬੰਦਕ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਦੀਰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁੱਨਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਦੀਰਘਕਾਲੀਨ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਮੂਲਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਮੂਲਕ ਸਾਹਿਤ ਬਹੁਤਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੂਲਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ, ਸੰਕਟ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਮਕਾਲ ਦਾ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਾ, ਮਾਅਰਕੇਖੇਜ ਭਾਸ਼ਾਈ



ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਇਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਭਾਰੂ ਤੱਤ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਠਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰੋਤਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਬੈਠਕ ਤਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਛਪਣ ਕਰਕੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਪਾਠਕ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲਾ ਚੇਤੰਨ ਪਾਠਕ ਸੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਲਗਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਤੱਤ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਾਧਾਰਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਬਾਕੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਧਾਰ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਦਸ਼ਾਮੂਲਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਉਹ ਨਾਰੀ, ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਤੀ ਦਿੱਤੀ, ਉਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਇਕ ਕਾਲ ਖੰਡ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੁਧਾਰਮੁਖੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੁੱਲਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਪਨਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਜਾਤੀਵਾਦ, ਛੂਆ-ਛੂਤ ਵਰਗੇ ਮਸਲੇ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਭਾਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੰਡੀ ਆਧਾਰਿਤ ਰੂਪ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਨਾਲ ਸਵੈਚੇਤਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਗਠਜੋੜ ਬੰਦ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਉੱਤੇ ਚੋਟ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤ ਬਣਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦੇਸ਼ਮੂਲਕ ਕਹਾਣੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਿਛਾਕੜੀ ਸਥਿਤੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪਿਛਾਕੜੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਕ ਸਹਿਜ ਵਿਰੋਧ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਪਿਛਾਕੜੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਤੇਜ ਅਤੇ ਅੰਤ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਢਾਂਚਾ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਉੱਤੇ ਉੱਸਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਸਹਿਜ, ਰੂਪ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਸੰਜਮੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਤਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਫ਼ਿਰਕੂ ਇਕਸੁਰਤਾ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆ ਗਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ

ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾ ਜਮਾਤਾਂ ਸਨ। ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਕ ਸਨ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਵਲ ਮੁੜੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੈਅ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਸਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਡਾਇਲੈਕਟ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹਿਜ ਗਤੀ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੋਣੀ ਅਣਹੋਣੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵਿਅਕਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਇਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਮਾਨਵੀ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਗੀਪੁਣੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸੁਖਾਂਤ ਵਲ ਮੋੜਦੀ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੋਝੀ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਨਾਬਰਾਬਰੀ ਵਿਚ ਮਿੱਥੇ। ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਤਰਕਸੰਗਤ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਸਿਥਤੀਆਂ ਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣ ਗਈਆਂ। ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਪੈ ਗਿਆ। ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨਯ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤੀ ਕਰਕੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਉੱਤੇ ਢਲੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਕੋਈ ਮਕੈਲੀਕਨ ਫਾਰਮੂਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਖਾਂਤ ਅੰਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸਹੀ ਸਰੂਪ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਥਾ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤ। ਰਚਨਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਦੇਸ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। 'ਕਲਾ ਸਮਾਜ ਲਈ' ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਭਾਰੂ ਗੁਣ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਰੁਝਾਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ। ਬਹੁਤੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਇਸੇ ਕੋਟੀ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਸੀ। ਸਿਰਜਣੀ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪਾਸਾਰ ਸਿਰਜਾਣਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਕਹਾਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਸਾਰੇ ਵਾਰਤਾਰੇ ਇਥੋਂ ਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਸਹਿਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਤ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ, ਭਾਵੇਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਸਹੀ, ਦਾ ਇਹ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਛਾਣ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਬੰਧੇਜ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਅਸੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦਾ ਤਣਾਅ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ



ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਠਕਮੁਖੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਕਥਾ ਰਸ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੰਬਾਈ ਇਸ ਕੇ ਖ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਉਂਝ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੂਲ ਕਥਾ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਕੀ ਪਾਸਾਰ ਉਪ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਾਸਾਰ ਖੁਦ ਮੁਖਤਿਆਰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਸੰਜਮੀ ਸ਼ੈਲੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਣਾਅ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਸੰਜਮੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਲੋੜ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਫੈਲਾਅ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੰਮੀ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖਣ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਲੰਮੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਅੰਕ ਨਿਕਲੇ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਮਸਲੇ ਉੱਤੇ ਬਹਿਸ ਚੱਲੀ ਕਿ ਲੰਮੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਨਿਸਚਤ ਫਾਰਮੂਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਰਕ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਬਰਮੇਚਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਗੁਣ ਉਸ ਦਾ ਪਾਤਰ ਚਿਤਰਣ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਕ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਪਾਤਰ ਨਿਰੰਤਰ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪੱਖ ਉਸ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਨੁਭਵਮੁਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਥਾਕਾਰ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਉਸ ਨੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਹਾਣੀਕਾਰ, ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਹਾਣੀਆਂ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ, ਨਾਰੀ ਕਹਾਣੀ, ਪਰਵਾਸੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਆਧਾਰਿਤ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਵੀ ਪਾਤਰ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਲਿੰਗਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਤਮ ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿੰਗਕ ਸਮਰੂਪਤਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ-ਕੋਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਕਾਇਆ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਰੀਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਕ ਫ਼ਰਕ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰੀ ਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪਰਾਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗਲਪੀ ਤਰਕ ਪਾਤਰ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ, ਜੀਵਨ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤੇ ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਨਿੱਜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿੱਜ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹਾ ਪਾਤਰ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਚੇਤਿਆ ਵਿਚ ਵਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਮਸਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਸਿਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਮੂਲਕ ਵੀ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਚਿਤਰਨ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਬਾਕੀ ਵਿਧਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕਹਿਣ ਲਈ ਸੋਚਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ

ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਹੁਣ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਵੈਦਿਕ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਡੌਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਤਣਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਜਾਮਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਏਸ਼ਿਆਈ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਭਰੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਮੱਧਵਰਗ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਬੰਧੇਜ਼ਾਂ ਵਾਲੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇੱਥੇ ਰੁਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਜਿਹੜੀ ਪੱਛਮੀ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਬੰਧੇਜਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਬਣਨ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਰਹੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਿਰਜ ਲਿਆ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ** :


1 ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ 117

2 ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ : ਅਧਾਰ ਤੇ ਉਸਾਰ**, ਪੰਨਾ 163

3 ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ 18

4 ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, **ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 16

5 ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ 45

6 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 46



ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ।
ਮੋ. - 95883-50571




# ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ : ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਚਿੰਤਨ

ਡਾ. ਪ੍ਰਵੀਨ ਕੁਮਾਰ

ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ 1923 ਈ: ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਹ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਦਾ ਮੋਢੀ ਮੈਕਸ ਹੋਰਖੇਮਰ (Max Horkheimer) ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਸਕੂਲ ਨੂੰ ਦ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ ਆਫ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਰਿਸਰਚ (The Institute of Social Research) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਚਰਲ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਅਤੇ ਮੀਡੀਆ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਕੂਲ ਇਹਨਾਂ ਵਾਦਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਤਰੱਕੀ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰੇ। ਮੈਕਸ ਹੋਰਖਾਇਮਰ (Max Horkheimer) ਨੇ ਸਮੂਹਿਕ ਖੋਜ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿੱਧਾਂਤ (Critical Theory of Society) ਦਾ ਨਾਮਕਰਣ ਕੀਤਾ। ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਮੌਢੀ ਫਲਿਕਸ ਵੈਲ (Flex Weil) ਸੀ। ਉਹ ਇਕ ਕਰੌੜਪਤੀ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਹਰਮਾਨ ਵੈਲ (Hermann Weil) ਖਾਨਾਂ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਸਨ। ਅਰਜਨਟਾਇਨਾ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਕਾਰੋਬਾਰ ਚਲਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਪਹਿਲੇ ਵਿਸ਼ਵਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫਲਿਕਸ ਵੈਲ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੁੱਟ ਗਏ ਸਨ। ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਨੇ ਯਹੂਦੀਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ। 1923 ਈ: ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮਈ ਮਹੀਨੇ ਸਕੂਲ ਦੇ ਮੈਬਰਾਂ ਲਈ ਅੱਠ ਰੋਜਾ ਸੈਮੀਨਾਰ ਆਯੋਜਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿਚ ਕਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਘੁੰਡ ਚੁਕਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ ਜਾਰਜ ਲੁਕਾਸ (George Lukacs) ਦੀ ਹਿਸਟਰੀ ਐਂਡ ਕਲਾਸ ਕਉਸ਼ੀਅਸਨੈੱਸ (History and Class Conciousness) ਸੀ। ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ ਕਾਰਲ ਕਰੋਸ਼ (Karl Korsch) ਦ ਮਾਰਕਿਸਜ਼ਮ ਐਂਡ ਫ਼ਿਲਾਸਫੀ (The Marxism and Philosophy) ਸੀ। ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਮਾਰਕਵਾਦ ਤੇ ਜਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਸਗੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹੋਇਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਨ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ।ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਕੁੱਝ ਅਧਿਐਨ ਬਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮੈਕਸਵੈਬਰ (Max Weber) ਨੇ ਤਰਕਸੰਗਤਕਰਨ (Rationalization), ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖਤਾ (Secularisation) ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ। (Jurgan Hebermas, 1985: 1-2) ਉਸਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਤਰਕ ਅਤੇ ਬਿਊਰੋਕਰੇਸੀ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਉੱਪਰ

ਪ੍ਰਸ਼ਨਚਿੰਨ ਲਗਾ ਦਿੱਤੇ। ਮੈਕਸਵੈਬਰ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੈਬਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਵਾਂਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਮੈਕਸਵੈਬਰ ਨੇ ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਵਡਮੁੱਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਹਰਬਰਟ ਮਾਰਕਿਊਜ਼ (Herbert Marcuse), ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ (Walter Benjamin) ਅਤੇ ਇਰਿਚ ਫੋਰਮ (Erich Formm) ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ 1933 ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਅਤੇ ਮਾਰਕਿਊਜ਼ ਨੇ ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਲਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਹਿਟਲਰ ਜਦੋਂ ਜਰਮਨੀ ਦੀ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤਾਂ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਪੈਰਿਸ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਐਡੋਰਨੋ ਵੀ ਕਦੀਂ ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਪਰ ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਨਾਲ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸੀ। ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਨੂੰ ਜਰਮਨੀ ਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਲੰਡਨ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਜਰਮਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਏਥਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕ ਯਹੂਦੀ ਹੀ ਸਨ। ਦੂਸਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਾਫ਼ੀ ਯਹੂਦੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਆ ਵੱਸੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਕੂਲ ਨੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਆਦਿ ਕਾਲ ਨੂੰ ਪੂਰਵ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੂਸਰੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਕਾਲ ਵਿਚਲਾ ਸੰਤੁਲਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਵੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਸਤੂਆਂ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਿਰੋਲ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਬਾਰੀਕੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਨੇ ਆਪਣੇ Critical Theory ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਤਜਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਗਿਆਨਕਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚੋਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਫਲਸਫ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਦਬਦਬੇ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ। ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਦੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਹੜਤਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। (Martin Jay, 1996 : 12) ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਨੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ (ਭੌਤਿਕ, ਰਸਾਇਣ, ਜੀਵ) ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਤੀਜੇ ਖੋਜਾਰਥੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣਗੇ। ਜੋ ਤੱਥ ਸਾਡੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚਰਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਅੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ। ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਆਤਮ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। (Max Horkheimer, 1937:213)



ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ ਪਹਿਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਟਲੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਬੇਨਿਟੋ ਮੁਸੋਲਿਨੀ (Benito Mussolini) ਇਟਾਲੀਅਨ ਪੱਤਰਕਾਰ ਅਤੇ ਨੇਤਾ ਸੀ। ਜਿਸਨੇ 1922 ਈ. ਤੋਂ 1943 ਈ. ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੱਕਾ ਹੋ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣ ਗਈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਏਡੋਲਫ ਹਿਟਲਰ (Adolf Hitler) ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸੰਕਟਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਕ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਚਿੰਨ ਨਾਲ ਦੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਦਮਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਇਸ ਕਲਪਨਾ ਨੇ ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ।

ਥਿਓਡਰ ਡਬਲਿਊ. ਅਡਾਰਨੋ (Theoder W. Adorno) ਅਤੇ ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਆਫ ਐਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ (Dialect of Enlightenment) ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਚੇਨ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਵਾਂਗ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਲਾਅ ਨਾਲ ਛੋਟੇ ਦਾਅਰੇ ਦਾ ਸੱਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰੋਲ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸਾਇੰਸ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਇਸ ਲਈ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਗਿਆਨਕਰਣ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਜਿਹੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਜਿੱਥੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਇਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੁਦਰਾ ਅਤੇ ਧਨ ਰਾਹੀਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਥਿਓਡਰ ਐਡੋਰਨੋ ਨੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਪਰ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਗਿਆਨਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਗਿਆਨਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਲੁੱਟ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨਕਰਨ ਇਕ ਮਿੱਥ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਸਤੂਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਖੁੱਲ ਕੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਸਕੇ। ਗਿਆਨਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗਿਆਨਕਰਨ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨਕਰਨ ਦਾ ਦਵੰਦ ਵੀ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ Totalitarian ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਛਪਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਇਸਦਾ ਨਾਮ ਫਿਲੋਸਫੀਕਲ ਫਰੈਗਮੈਂਟਸ (Philosophical Segment) ਸੀ। ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਸਾਸ਼ਤਰ ਦੇ ਖੰਡਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਇਸ ਤਰਾਂ ਅਡਾਰਨੋ ਅਤੇ ਹੋਰਕਾਇਮਰ ਗਿਆਨਕਰਨ ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਲਾਚੋਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਦੇਂ ਹਨ।

ਅਡਾਰਨੋ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਦ ਐਥੋਰੀਟੇਰੀਅਨ ਪਰਸਨੈਲਿਟੀ** (Authoritarian Personality) ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਸੀ। 1930 ਈ: ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਯਹੂਦੀਆਂ ਨੂੰ ਗੈਸ ਚੈਂਬਰ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਕੇ ਮੌਤ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਕੂਲ 1923 ਈ: ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ

ਆਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਕੂਲ ਮਾੜੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਵੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1940 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਨ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਇਨ ਪਰੀਜੁਡਾਈਸ (Studies in Prejudice) ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਥਿਓਡਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਇਸੇ ਖੋਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸੱਤਾਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀ (Authoritarian Personality) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਸਕੇਲ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਬਣਾ ਕੇ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਯਹੂਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਡਾਟੇ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ। ਉਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਜੋ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਲੋਕ ਹਨ ਉਹ Conformist ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਬੋਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਬਰ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪਾਗਲਪਣ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਮਿਨ (Walter Benjamin) ਹੈ। ਹਿਟਲਰ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਉਹ ਅਮਰੀਕਾ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਬਾਰਡਰ ਦੇ ਇਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਪਿੰਡ ਪੋਰਟ ਬੋ (Port Bou) ਵਿਚ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਲਈ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿੱਤਰ ਥਿਓਡੋਰ ਅਡੋਰਨੋ ਨੂੰ ਪੱਤਰ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਮੁੱਢਲਾ ਕੰਮ **ਦ ਓਰੀਜਨ ਆਫ਼ ਜਰਮਨ ਟਰੈਜਿਕ ਡਰਾਮਾ** (The Origin of German Tragic Drama) 1925 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰਵਾਇਆ ਪਰ ਇਹ ਕੰਮ ਉਸਦਾ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਡਰਾਮੇ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਲੱਛਣ ਬੇਰੋਕ (Baroque) ਨਹੀਂ ਸਨ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡਾ Rapture ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਸਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਗਰੀਬੀ ਦਾ ਦੌਰ ਦੇਖਿਆ। ਉਹ ਅਨੁਵਾਦਕ, ਪੱਤਰਕਾਰ ਅਤੇ ਰੇਡੀਓ 'ਤੇ ਬੁਲਾਰੇ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੈਰਿਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਬਹੁਤ ਗਰੀਬੀ ਹੰਢਾਈ ਸੀ। 1965 ਈ: ਵਿਚ ਥਿਓਡੋਰ ਅਡੋਰਨੋ ਨੇ ਦੋ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਜਰਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਸੰਕਲਨ 1968 ਈ: ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੂੰਘਾਈ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਕਾਫੀ ਵੱਡੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਪੂਰਵ ਜਰਮਨ ਰੋਮਾਂਸਵਾਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਨੇ ਔਖੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਲਾ ਕਿਵੇਂ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਚਕ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਜਬਰ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਲਾ ਕਿਵੇਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਮੀਡੀਆ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ।



ਉਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਵੱਲ ਉਸਦਾ ਮੋੜ ਜਾਰਜ ਲੂਕਾਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। 1930 ਈ: ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਅਰਨਸਟ ਬਲੋਚ (Ernest Bloch), ਸਿਗਫ੍ਰਾਈਡ ਕ੍ਰਾਕਾਉਰ (Sigfried Kracauer) ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ (Crisis and Critique) ਆਦਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਨਾਟਕ ਦੀ ਲੜੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰੇਡਿਓ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। 1939 ਈ: ਵਿਚ ਲੜਾਈ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਫ੍ਰੈਂਚ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚ ਘੇਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਰਿਹਾ ਹੋ ਕੇ ਪੈਰਿਸ ਵਾਪਸ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਆਰਕੇਡਜ਼ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਜਾਰੀ ਰੱਖਿਆ। ਪੱਛਮੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸਭ ਤੇ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨਿਰਪੱਖ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਫੱਕਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਸੀ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਨੇ ਕਾਂਤ (Kant) ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਕਾਂਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਆਨੰਤ ਹੱਦ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿਹਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਘਾਟ ਨਾਲ ਹੀ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੋਕ ਅਤੇ ਯੁੱਗ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਨਾਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕੋ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਰਵਾਇਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। (SW 1, 37), ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਖੀਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿਖ਼ਰ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਇਕ ਅਥਾਹ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। (SW 1, 37), ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੱਤ ਮੀਮਾਂਸਾਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਆਲਚੋਨਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸਚਾਈ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਮੀਮਾਂਸਾ ਰਾਂਹੀ ਸਮਝਣ ਤੇ ਜੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚੀ ਤੱਤ ਮੀਮਾਂਸਾਕ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਪਲਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦਾ ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੌਹਾਨ ਗੋਤਲਬ ਫਿਚਟੇ (Johann Gottleib Fichte) ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਲਾਤਮਕ ਕਲਾਂਵਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਕਿਸੇ ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਤੇ ਤਰੁੰਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਗਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਫਿਚਟੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕਾਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਪਰਿਵਰਤਨ (ਰੁਪਾਂਤਰਨ) ਅਤੇ ਸੋਧ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਗਣਿਤਕ ਅਤੇ ਮਕੈਨੀਕਲ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕਿ ਸਿਰਫ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕਹਰਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ

ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਾਂਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹਮਾਨ (Johann Georg Hamann) ਦੁਆਰਾ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। (SW 1, 107-8)। ਉਹ ਜੀਵ ਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿੱਧੀ ਧਾਰਮਿਕ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ, ਉਹ ਕਾਂਤ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਠੀਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਤਜ਼ਰਬੇ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਰਾਂਹੀ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਵਿਜੈ ਕੁਮਾਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਬੋਦਲੇਅਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ’ਚ 19 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ। ਉਹ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਪਰਸੂਤ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ’ਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਤਰਾਸਦੀ-ਬੋਝ ਨੂੰ ਲਾਹ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਬੇਕਰਾਰੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ਕਾ ਦੇ ਇਕਲੇਪਣ ਅਤੇ ਅਸਿਤਤਵਾਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਦਯੋਗਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਖੰਡਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੀ, ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਘੋਰ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੜ੍ਹਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬਰੈਖ਼ਤ ਦੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਯੂਟੋਪੀਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ’ਚ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਬਣੀ ਹੋਈ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਭਾ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਕਰਨ ’ਚ ਨਵੀਂ ਤਕਨੌਲਜੀ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ’ਚ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ, ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਸਰਵਜਨਿਕ, ਮਿਥਕੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਤਤਕਾਲਕਤਾ, ਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਨੌਖਾ ਤਣਾਉ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਤਕਨੋਲਜੀ ਦੇ ਵਿਨਿਆਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਤਰਕ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਲਗਭਗ ਅੰਨੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਆਲਮ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਇਸ ਆਧਿਨਕਤਾਵਾਦ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਪਾਰ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਹਰ ਪੌੜੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। (ਵਿਜੈ ਕੁਮਾਰ, 2016 : 31-32)

ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਨੇ ਬੋਦਲੇਅਰ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਅਤੀਤ ਵਿਚੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਬਿੰਬ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਪੁਨਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਆਰਕੇਡਜ਼ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਧੂਰਾ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਅਧਿਐਨ ਸਮੱਗਰੀ ਗਵਾਚ ਵੀ ਗਈ ਸੀ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੋਂ ਗੌਲਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਅਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਆਫਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਲੇ ਤਰਕ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਪੂਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਲ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਨਹੀਂ ਬੋਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਫਾਸੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਚੁੱਪ ਰਹਿਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਗਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰੋਗੇ ਤਾਂ ਫਾਸੀਵਾਦ ਵੀ ਝੱਲਣਾ ਪਵੇਗਾ।

0-0-0



**ਸੰਦਰਭ-ਸੂਚੀ**


ਮਨਮੋਹਨ, (26, ਜਨਵਰੀ 1920) **ਥਿਉਡਰ ਅਡੋਰਨੋ : ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਸ**, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ : ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ

ਵਿਜੈ ਕੁਮਾਰ, (2016) (ਅਨੁ:), ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਗੋਦਾਰਾ, **ਰਵੀ ਦੱਤ ਕੋਸ਼ਿਸ, ਹਨੇਰੇ ਸਮੇਂ ’ਚ ਵਿਚਾਰ (ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼)**, ਲੁਧਿਆਣਾ : ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ.

Benjamin, Walter (1991-1999) *Selected Writings*, 4 Vols., ed. Howard Eiland & Michael W. Jennings, Cambridge, MA., & London: Harvard University Press.

*Benjamin's, Walter*, (2007), *Archive: Images, Texts, Signs*, trans. Esther Leslie, London: Verso.

Berry, David (2012) *Revisiting the Frankfurt School Essay on culture, Media and Theory,*UK: Southampton Solent University.

Doshi, S.L, (2003), *Modernity, Postmodernity and Neo-Sociological Theories*, Delhi : Rawat Publications.

Hebermas, Jurgen, (1985) *The Philosophical discourse Of Modernity*, Germany : Suhrkamp Verlag, MIT Press.

Horkheimer, Max, (1937) *Traditinal and Critical Theory*, Newyork: Columbia Univversity Press.

Horkheimer, Max and Theoder W. Adorno, (2002) *Dialectic of Enlightement,* California: Stanford University Press Stanford.

Jay, Martin, (1996) *The Dialectical Imagination A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Researh, 1923-1950*, California: University of California Press.

Rolf, Wiggershaus, (1995) *The Frankfurt School* Germany: Suhrkamp Verlag, MIT Press.



ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਯੂਸੋਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋ. - 98882-50732

# ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਿਧੀ

ਡਾ. ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੱਲੇ ਇਕਹਿਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਹੀ ਜਿਉਣ-ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਬਲਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿਉਣ-ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਭਾਅ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨੇਮ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ (Culturalization) ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ’ਤੇ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਸ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਧਰਾਤਲ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ (Primitive Man) ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕਮਾਏ ਹੋਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਭਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿਤਾ, ਜੋ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ।

ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਧੁਰਾ ਪਰਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਵਿਹਾਰ-ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ, ਲੋਕ-ਮਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਬੜੀ ਸਾਰਥਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਇਸਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ (Synthesized Discipline) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

1. ਭੌਤਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ (Physical Anthropology) ਅਤੇ
2. ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ (Cultural Anthropology)
   - i) ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ (Symbolic Anthropology)
   - ii) ਪੁਰਾਤਤਵ ਵਿਗਿਆਨ (Archaeology)



   - iii) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ (Linguistics)
   - iv) ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨ (Ethnology) ਆਦਿ।

ਭੌਤਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜੈਵਿਕ-ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਵਾਦ, ਪਰਾਤਰਕ, ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਇੰਟਰਨੈਟ, ਟੀ. ਵੀ., ਮੀਡੀਆ ਆਦਿ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਤਾਮਾ ਟਾਈਲਰ (Sir Edward Burnett Tylor) ਨੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਵੱਖਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦਿਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, “ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰੀਤੀ, ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਸਮੱਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ ਦਾ ਉਹ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।”[1] ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਟਾਈਲਰ ਵਾਂਗ ਮੁਢਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚੀ ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਰਹੀ।

ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਸਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀਆਂ ਤੋਂ ਸਿਖਦਾ ਸਿਖਦਾ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਗਿਆ ਪਰ ਇਹ ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹੀ ਭੋਗਦੇ ਰਹੇ। ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਸਮਾਜ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਮੂਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਜੈਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤਕ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੋ ਕੁੱਝ ਨਕਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਸਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਤੱਕ ਸੰਚਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੇ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਪੈਦਾ

ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਇਜ਼ਾਤ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਮੇਲ ਕਰ ਕਲਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚੀਜਾਂ ਦੀ ਅਦਲਾ-ਬਦਲੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਪਾਸ਼ਵਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੁੱਝ ਢਿੱਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਰਤੀਆਂ ਮੁੜ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਘਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾ ਸਮਾਜ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਰੂਪ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਭਾਲਦੇ ਹਨ। ਜਾਦੂ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਮਾਨਵ-ਜਗਤ ਵੱਲ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜ੍ਹਾਅ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ। ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ, ਸੰਜਮਤਾ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬਹੁਮੁੱਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਆਦਮ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਜੀਵਵਾਦ (Animism) ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਰੁਝਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਜੀਵ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਾਦੂ ਰਾਹੀਂ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਬੁਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਆਦਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਜਾਦੂ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ-ਜਾਦੂ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬੀ. ਮਾਲਿਨੋਵਸਕੀ (B. Malinowski) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "... ਵਿਗਿਆਨ, ਜਾਦੂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੜੀਦਾਰ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ।"[2] ਜਾਦੂ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਮੋਟੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੂੜੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ 'ਤੇ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਜੋਕੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਗੁਰੂਆਂ, ਪੀਰਾਂ, ਫਕੀਰਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰੇਕ ਪੜਾਅ ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਰਲਗਡ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਵੰਡ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।



ਆਦਮ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜਾਦੂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ ਜਾਦੂ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਵਾਂਗ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਖਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਪਚਦਾ ਕਿਵੇਂ ਹੈ। ਫਰੇਜ਼ਰ (James George Frazer) ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਲਈ ਜਾਦੂ ਕਲਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਜੇ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਜਾਦੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਕੁੱਝ ਜਾਦੂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਾਨੀ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਵੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਜਾਦੂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: ਚਿੱਟਾ ਜਾਦੂ (White Magic) ਅਤੇ ਕਾਲਾ ਜਾਦੂ (Black Magic)। ਟੈਬੂ (Taboo) ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੀ ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੋਈ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਯੁਗ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਹ ਨਾ ਕਰੋ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਪਰ ਜਾਵੇਗਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੈਬੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾ ਵਾਪਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਜਾਦੂਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਔਰਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਅਤੇ ਔਰਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੀਂਹ ਪਵਾਉਣ ਦਾ ਜਿੰਮਾ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰ ਬੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੜੀਆਂ ਧਰਤੀ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰਲਾਪ ਧਰਤੀ ਦਾ ਵਿਰਲਾਪ ਹੈ। ਕੁੜੀਆਂ ਧਰਤੀ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਦੋਂ ਧਰਤੀ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਇੰਦਰ ਦੇਵਤਾ ਕੋਲ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੀਂਹ ਵਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਖੇਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਭ ਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਲਗਭਗ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਾਂਝ ਆਦਮ-ਸੋਚਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'The Golden Bough' ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ, ਰੀਤਾਂ, ਮਿੱਥਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਟੈਬੂ, ਟੋਟਮ ਆਦਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸਮਝ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਦੀ ਇਹ ਵਰਗਵੰਡ ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ ਟੂਣਾ (Sympathetic Magic) ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "...ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਸਹਿ ਤੋਂ ਸਹਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਜਾਂ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਸਦੇ ਕਾਰਨ ਵਰਗਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇਕ ਸਮੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਹਿਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਨੇਮ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਨੇਮ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।"[3] ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : 1) ਭੁਲਾਵਾਂ ਜਾਦੂ 2) ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ।

ਭੁਲਾਵਾਂ ਜਾਦੂ (Homoepathic Magic) ਨੂੰ ਸਮ ਤੋਂ ਸਮ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਜਾਂ ਅਨੁਰੂਪ ਤੋਂ ਅਨੁਰੂਪ ਜਾਂ ਸਹਿ ਤੋਂ ਸਹਿ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ (Like Produces Like) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਅਸਲ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜ ਕੇ ਉਸ (ਅਸਲ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭੁਲਾਵਾਂ ਜਾਦੂ ਜਾਂ ਨਕਲ ਟੂਣਾਂ ਜਾਂ ਸਮ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਜਾਦੂ ਜਾਂ ਅਨੁਕਰਨ ਜਾਦੂ (Imitation Magic)

ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜਾਦੂ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ (Contagious Magic) ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਾਦੂ ਲਾਗ ਜਾਂ ਛੋਹ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਲਾਗਵੇਂ ਜਾਦੂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਦੂ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਅੰਸ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਦੂ ਵਿਚ 'ਨਾਮ ਤੋਂ ਨਾਮੀ' ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਅਸਲ ਨਾਂ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਦੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ, ਲੋਕ-ਧਰਮ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਲੋਕ-ਰੂੜੀ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਜੰਤਰ, ਮੰਤਰ, ਤੰਤਰ, ਆਦਿ ਵਿਚ।

ਲੈਵੀ ਬਰੂਹਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਵੀ ਆਦਮ ਸੋਚਣੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਨੇ ਆਦਮ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਵਿਚ ਢਾਂਚਾਗਤ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਦਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਦਮ (Primitve) ਜਾਂ ਜੰਗਲੀ ਕਹਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਨੀਵੇਂ ਜਾਂ ਸ਼ੰਕੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਦਮ-ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ (Claude Levi-Strauss) ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਕ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਿੱਸਾ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ, ਵਪਾਰ, ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਹਾਲਤ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।"[4] ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਤੀਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇ ਅਤੀਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਉਸ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਵਸਤੂ ਹੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗਾ। ਆਦਮ ਮਨ ਦੇ ਤਰਕ ਬਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜੁੰਗ (C.G. Jung) ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਆਦਮ ਤਰਕ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਆਦਮ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਤੋੜੇ।"[5]

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਲਈ ਟੂਲ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਖੇਤਰੀ-ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖੇਤਰੀ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਮੁਢਲੇ ਸਰੋਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਖੋਜ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ (Symbolic Anthropology) ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ Dame Mary Douglas



(Natural Symbols), Victor Witter Turner (The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu), Clifford James Geertz (The Interpretation of Cultures) ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਵਸਤੂਗਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਭਾਵਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕੋਂ ਸਮੇਂ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕ (Cultural Symbol) ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵੇਂ ਜਗਤਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਰੂੜ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ (Universal) ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਉੱਤੇ ਅਰੋਪਿਤ (Project) ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਕੋਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬੋਧ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਜਗਤ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਬਾਸ਼ਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁੱਝ ਹੈ ਉਹ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਰਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੁਥ ਬੇਨੇਡਿਕਟ (Ruth Benedict) ਦਾ ਮਤ ਹੈ, "ਕੋਈ ਵੀ ਆਦਮੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਦਿ-ਕਾਲੀਨ ਅੱਖ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਜੁੱਟ ਤੋਂ ਬਣੀ ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਕਾਂਟ-ਛਾਂਟ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਝੂਠ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਿਕ ਰਸਮਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂੜੀਗਤ ਬੰਧਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਮੁੜ ਸਕਦਾ।"[6] ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਫੁਲਕਾਰੀ ਦੀ ਮੀਨਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਦੂਜੈਲਾ ਸਥਾਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦਮਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਕਤਲ ਉਸ

ਅੰਦਰ ਇਕ ਰੋਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੋਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਉਹ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਫੁਲਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਕਢਾਈ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਘਣੇਪਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ’ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਉਪ ਸ਼ਾਖਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਤਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰ ਜਦੋਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਹਾਰਿਕਤਾ, ਬੋਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਿੰਦਗੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸੂਖਮਤਾ ਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਆਉਂਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰੀਤਾਂ, ਰਿਵਾਜਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਵਰਤਿਤ ਕਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਨਤ ਕੀਤਾ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਟੋਟਮ (Totem) ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਆਪਣੀਆਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਇਨਾਂ ਟੋਟਮਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਟੋਟਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਵੀ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਬੀ. ਮਾਲਿਨੋਵਸਕੀ (Bronislaw Malinowski), ਦਰਖੀਮ (Emile Durkheim) ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੋਟਮਵਾਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ (ਟੋਟਮ) ਧਰਮ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਆਦਮ ਰੂਪ ਹੈ। ਬੀ. ਮਾਲਿਨੋਵਸਕੀ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, “ਟੋਟਮਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਸਧਾਰਣ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਾਧਨ ਹੈ।”[7] ਟੋਟਮ ਹੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਗੋਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਟੋਟਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੋਤ ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੇਡਕਲਿਫ ਨੇ ਨਿੱਜੀ ਟੋਟਮਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੋਤ ਵਿਚ ਟੋਟਮੀ ਪਸ਼ੂ ਜਾਂ ਪੌਦੇ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਜਾਂ ਖਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਗੋਤਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਕਿਸੇ ਟੋਟਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੋਟਮਵਾਦ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, “ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵਾਹਨ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਸ਼ੂ ਜਾਂ ਪੰਛੀ ਹਨ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਟੋਟਮ ਸਨ।”[8] ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, “ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਪਵਾਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਸ਼ੂ ਨਰ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਥੋੜੇ-ਜਿਹੀਆਂ ਮਾਨਵ ਕ੍ਰਿਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਨਰ ਦੀਆਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।”[9] ਪਰ ਜਦੋਂ ਗਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਟੋਟਮ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੋਟਮ ਮਾਦਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਾਤਰੀ ਸਮਾਜਾਂ (Matriarchal Societies) ਵਿਚ।

ਅੱਖਰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਾਂ, ਸੰਕੇਤਾਂ, ਇਛਰੀਆਂ, ਰੰਗਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ



ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬੋਲਣ ਦੀ ਕਲਾ ਸਿੱਖੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਬਹੁਤ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਭਾਵੇਂ ਅਜੇ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਿਆ ਸੀ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰ ’ਤੇ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੋਡਾਂ (Codes) ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਉਸ ਨੇ ਖ਼ੂੰਖਾਰ ਆਦਮ-ਖੋਰ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਿੱਖ ਲਿਆ। ਇਹ ਕਦਮ ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਬੱਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਵੱਡੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਛੋਟਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪਾਲਤੂ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੇ ਪਾਲਤੂ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਏਂਗਲਜ਼ (F. Engles) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, “ਕੁੱਝ ਸਭ ਤੋਂ ਉਨਤ ਕਬੀਲਿਆਂ-ਆਰੀਆ, ਸਮਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ੇਦ ਤੋਰਾਨੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਵਧ ਉਨਤ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੂੰ ਪਲਤੂ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਸਲ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੁਖ ਕਿਤਾ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਪਸ਼ੂ-ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਲਿਆ : ਕਿਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਾਂ ਸਮਾਜੀ ਵੰਡ। ਇਹ ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲ ਕਬੀਲੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਜਾਹਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਧੇਰੇ ਖੁਰਾਕੀ ਪਦਾਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਦੁਧ ਦੀਆਂ ਬਣੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਸ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਚ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਖਲਾਂ ਉਨਾ, ਬੱਕਰੀ ਦੇ ਵਾਲ ਅਤੇ ਕਟੇ ਅਤੇ ਉਨੇ ਹੋਏ ਕੱਪੜੇ ਵੀ ਸਨ, ਜਿਨਾਂ ਨੂੰ ਕਚੇ ਮਾਲ ਦੀਆਂ ਵਧ ਰਹੀਆਂ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਵਧੇਰੇ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ।”[10]

ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਅਨੁਭਵ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਪੜਾਅ ’ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੁੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਿਰਜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੁੱਤਾਂ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਸੁਣਾਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀਆਂ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਇਜ਼ਾਦ ਕਰ ਲਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਜਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕਰਵਾ ਚੌਥ ’ਤੇ ਸੁਣਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਜਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਰਜਨਾਵਾਂ, ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਪਵਿੱਤਰ-ਅਪਵਿੱਤਰ, ਚੰਗਾ-ਬੁਰਾ, ਨੇਕੀ-ਬਦਨਾਮੀ, ਬੇਈਮਾਨੀ-ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਆਦਿ ਨੈਤਿਕ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰੂਪ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਰੀਤ ਰਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਘਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਸਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ (Arms), ਔਜ਼ਾਰਾਂ (Tools) ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਲਗਾ ਕੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਭਿਅਤਾ ਲਈ ਕੋਈ ਔਜ਼ਾਰ ਕਿੰਨੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਔਜ਼ਾਰ ਨੂੰ ਉਸ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, “ਪੱਥਰ ਦੇ ਚਾਕੂ ਦਾ ਅੱਜ ਵੀ ਉਪਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤਾਜ਼ੇ ਛਿਲੇ ਹੋਏ ਪੱਥਰ ਦੇ ਜ਼ਖਮ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੂਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੀਵਾਣੂ-ਰਹਿਤ ਨਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਧਾਤੂ ਦੇ ਚਾਕੂ ਦੇ ਜਖਮ ਦੇ ਦੂਸ਼ਿਤ

ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਫੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।... ਲੋਹੇ ਅਤੇ ਇਸਪਾਤ ਦਾ ਆਮ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰੋਮਨ ਲੋਕ ਪਸ਼ੂ-ਬਲੀ ਦੇ ਲਈ ਪੱਥਰ ਦੇ ਕੁਲਾੜਿਆਂ ਅਤੇ ਕਾਸੇ ਦੇ ਛੁਰਿਆਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦੇ ਸਨ।"[11] ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਲੋਹੇ ਦੇ ਸੰਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਲੋਹੇ ਦੇ ਸੰਦਾਂ ਨਾਲ ਜੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਉੱਚੀ ਨੀਵੀਂ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮੈਦਾਨੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਲੁਪਤ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਓਨੇ ਹੀ ਉਪਯੋਗੀ ਹਨ ਜਿੰਨੇ ਕਿ ਅਲੋਪ ਹੋਏ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਕਿੱਦਾਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਅਤੇ ਕਿੰਨਾਂ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬਣਾਏ ਗਏ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਰਥਿਕ ਯੁਗਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[12]

ਸ਼ਿਕਾਰ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਾਨਵ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਉਹ ਵੱਡੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਤਾਂ ਵੱਡੇ ਹਥਿਆਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਵੱਡੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਲਈ ਉਹ ਜੁੱਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਉਵੇਂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾ ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਭਾਰ ਵੀ ਘਟਦਾ ਗਿਆ। ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਪਰਪੱਕਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਪੱਕਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵਾਧੂ ਕਾਰਜ ਦੀ ਬਜਾਏ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੰਮ ਜਲਦੀ ਅਤੇ ਸੌਖਾ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਤੀਰ ਕਮਾਨ ਕਾਰਨ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਵਧ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਵਧੇਰੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗਾ।

ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤੇ। ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਆਈ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤਿਕੋਣੇ, ਬਿੰਦੂਨੁਮਾਂ ਤੇ ਤੇਜ਼ ਰੱਖਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤੇ। ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਰ ਜਿਆਦਾ ਵਧ ਗਈ। ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹਥਿਆਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ; ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਸੁਲੇਮਾਨੀ ਤਲਵਾਰ ਜਾਂ ਫਿਰ ਜਾਦੂ ਵਾਲੀ ਸੋਟੀ ਆਦਿ ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਅਤੀਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਿਉਣ ਲਈ ਭੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਖੇਤੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਖੇਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲੈ ਕੇ ਆਈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਜਿਆਦਾ ਤੁਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਖੇਤੀ ਦੀ ਕਾਢ ਕੱਢੀ ਤਾਂ ਉਹ



ਆਪਣੇ ਨਜਦੀਕੀ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਣ ਲਗਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਲਗਾ। ਕਪਾਹ ਦੀ ਖੇਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਿੰਧ ਘਾਟੀ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਪਾਹ (ਰੂੰ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੰਧ ਘਾਟੀ ਦੇ ਲੋਕ ਕਪਾਹ ਤੋਂ ਬਣੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਚਮੜੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਪਾਹ ਤੋਂ ਬਣੇ ਕੱਪੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਭੋਜਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਰਾਵਾ ਵੀ ਖੇਤੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਿਚ ਰੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸਿਖਣੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਮ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਫਿਰ ਉਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਨਾਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾ ਉਨਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ/ਰਵਈਏ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਸਨ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮੰਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੋਕਾਮਨਾਵਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਟੁਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ।

ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਅਗਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪਵੇਗੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਫ਼ਨਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੁਰਦਾ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੁਰਤਤਵ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੇਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਇਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੀਵੇਂ ਸ਼ਰੀਰਕ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਥੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪਹਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਪੁਰਾਤੱਤ੍ਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮੁੱਢਲੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੱਸਣ ਵਾਲੀ ਬਹੁਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਚੋਖਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਂਦੀ ਹੈ।"[13]

ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਲੋਕ' ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਜਿਸ ਦਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਸਾਂਝਾ ਹੋਵੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਵਿਰਾਸਤੀ ਸਾਂਝ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਸਾਂਝ ਦਾ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਰਹੇ, ਨੂੰ 'ਲੋਕ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਥਾ, ਸਮਾਜਕ ਧੜੇ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਹ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਇਕ ਇਕਾਈ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਲੋਕ' ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮੂਹ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਲੋਕ-ਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਲੋਕ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਛੋਟੇ-ਵੱਡੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਗੁੱਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਨ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਲੋਕ-ਕਲਾ, ਲੋਕ ਧਰਮ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਲੋਕ-ਸਾਜ਼, ਲੋਕ-ਨਾਚ, ਲੋਕ-ਖੇਡ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਤਿਉਹਾਰ, ਮੇਲੇ, ਰੀਤੀ, ਰਿਵਾਜ ਆਦਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਬੰਨ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਾਰਥਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਨਿਭਾਅ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋੜੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਸਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਜਾਤ-ਧਰਮ, ਨਸਲ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਅਤੇ ਇਹ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਲੰਘਦਾ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਬਤ ਤੇ ਸਾਗਰਾਂ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ।"[14] ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਹਰੇਕ ਲੋਕ-ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਾਂ ਹੋਰ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਲੋਕ-ਦਾਇਰੇ ਨਸਲ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖਾ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨ (Ethnography) ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਸਲ-ਮੁਖਤਾ ਵਾਲਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਪਿਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨਸਲ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜੱਟ, ਬਾਣੀਆ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਆਦਿ। ਇੱਥੇ ਜੱਟ ਜਾਂ ਬਾਣੀਆ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸਲਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕੌਣ ਕਿਸ ਨਸਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਮਨ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਰੰਗ ਰੂਪ, ਕੱਦ-ਕਾਠ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪਹਿਚਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਜੱਟ ਜਾਂ ਬਾਣੀਏ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਬਲਕਿ ਉਸਦੇ ਰੰਗ, ਰੂਪ, ਕੱਦ-ਕਾਠ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਵਿਅੰਗਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਰੰਗ, ਰੂਪ, ਕੱਦ-ਕਾਠ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਚ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਉਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਮਿਆਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਐਸ. ਐਲ. ਜੋਸ਼ੀ (S.L. Joshi) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕਈ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨ (Enthology) ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਬੁਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਾਖਾ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[15] ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕ (Universal) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ



ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਗਲੋਬਲੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸਥਾਨਿਕ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਣਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਅਜਨਬੀ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਸੀ। ਅਜਨਬੀ ਵਸਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਡਰਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਜਨਬੀ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਬਣਾਏ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੈਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, "ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤੇ ਕੰਮ ਭੈ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਕੇ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਕੜਕ ਤੋ ਸਹਮ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰ, ਅਨੇਰੀ, ਹਿਮਾਨੀ (Avalanch), ਬਿਮਾਰੀ ਤੇ ਮੌਤ ਸਾਰੇ ਉਸ ਨਾਲ ਦਵੈਸ਼ ਕਰਦੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨਦੀ, ਝੱਖੜ ਬਿਜਲੀ ਤੇ ਰੋਗ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰੇਤ ਆਤਮਾਵਾਂ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਤ ਆਤਮਾਵਾਂ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਨ, ਚੰਗੀਆਂ, ਮਾੜੀਆਂ, ਸੁਹਣੀਆਂ ਤੇ ਕੁਹਜੀਆਂ ਉਸ ਦਾ ਬਚਾਉ ਕਿਸੇ ਉਪਰ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਇਆ-ਪਾਤਰ ਸਮਝਦਾ ਸੀ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਲਭ ਲੈਂਦਾ ਸੀ।"[16] ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁਢ ਭੈ ਤੋਂ ਬਝਿਆ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਾਨਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਬੰਦ ਕਰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭੈ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਮਿਥਕ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਇਆ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਬਦਹਾਲੀ ਨੂੰ ਮਿਥਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਲਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਾਰੇ ਲੈਵੀ ਬਰੂਹਲ (Lucien Levy Bruhl) ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਏਰੋਕਿਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰੇਕ ਬਿਮਾਰੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇਕ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕੀ ਉਦੋਂ ਹੀ ਮਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।"[17] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਗੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ ਆਦਿ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ।

ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਖਤਰਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣਾ ਸਿਖਾਇਆ। ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਦੂ-ਯੁਗ ਤੋਂ ਹੀ ਨੇਮ ਵਿਧਾਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਸਨ। ਰੇਡਕਲਿਫ ਬ੍ਰਾਉਨ (Alfred Reginald Radcliffe-brown) ਅਨੁਸਾਰ, "ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਤਿ ਮੁਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਦੂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀਆਂ ਸੰਸਕਾਰਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀਆਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੂੜਾ ਸਬੰਧ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਧਾਰਣ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਾਰੇ ਸੰਪੂਰਣ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮੁਚੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[18]

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਕਬੀਲਾਈ-ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਗੂੜਾ ਨਾਤਾ ਸਿਰਜ ਲਿਆ ਸੀ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਦਮ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਭਾਵਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਿਆਂ ਉਹ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਇਕ ਰਸਮ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਜਾਂ ਕੁੜੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਰੁੱਖ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਮੁੰਡੇ ਜਾਂ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਬੁਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਮ ਜਿੰਦਗੀ ਜੀਅ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ

ਵੀ ਕੁੱਝ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਹ ਰਸਮ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਦਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੁਥ ਬੇਨੇਡਿਕ (Ruth Benedict) ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, "...ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਆਦਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸਰੋਤ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਵਲ ਅਸੀਂ ਮੁੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਇਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।"[19] ਆਦਮ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀਆਂ ਆਦਿ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ, ਲੋਕ ਕਲਾਵਾਂ, ਮਿਥਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕਈ ਮੌਲਿਕ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਇਤਿਹਾਸ (Oral History) ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਇਸਤਿਮਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਆਦਮ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕੀ, ਕਿਉਂ, ਕਿਵੇਂ, ਕਿਦਾਂ, ਕਿਥੋਂ ਆਦਿ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲਭਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਕਈ ਤਰੀਕੇ ਅਪਣਾਏ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ-ਮਿਥਕ-ਕਥਾਵਾਂ, ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਲਈ ਕੁੱਝ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਚੁਣੇ ਗਏ। ਇਹ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਆਦਿ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਰੈਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਬਹੁਤੇ ਮਹਾਨ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕੇਂਦ੍ਰੀ ਨਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਹ ਏਡੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਉਸ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਦਾ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਪਇਆ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰਤੁਸ਼ਤ ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਾਉਂ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਕਲਪਿਤ ਮੋਢੀ ਹੈ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਾਂ ਅਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[20]

ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਐਨਾ ਰੂਪ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਮੂਲ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਕਠਿਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਲੋਕ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਪਰਲਾ ਸਥਾਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕਹਿ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਦਮ-ਕਲਾਵਾਂ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ 'ਚ ਅਤੇ ਆਦਮ-ਕਲਾਕਾਰ ਲੋਕ-ਕਲਾਕਾਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਕਲਾਸਿਕ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੇਮ-ਵਿਧਾਨ ਵਧੇਰੇ ਕਠੋਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮਿਥ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਮਿਥ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਦਸਦਿਆਂ ਈ.ਬੀ. ਟਾਈਲਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "...ਸੱਚ ਕਲਪਨਾ



ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਚਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥ (ਜੋ ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਇਕੋ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ) ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੋਵੇ।"[21] ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਦਮ ਕਾਲ ਵਿਚ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਆਤਮਨਿਸ਼ਠ (Subjective) ਅਤੇ ਵਸਤੂਨਿਸ਼ਠ (Objective) ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਨ ਹਰੇਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਦਮ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬੀ. ਮਾਲਿਨੋਂਵਸਕੀ (B. Malinowski) ਨੇ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੋਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "...ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਿਰੀਖਣ ਨਿਖੜਵਾਂ ਤੇ ਦਰੁਸਤ ਸੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੀ ਤਰਕਹੀਨਤਾ ਨੂੰ ਕੱਟੜਪੁਣੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਈਏ, ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੁਕਨਾ ਪਵੇਗਾ।"[22] ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੋਰ ਚੀਜਾਂ ਵੀ ਸਾਹ ਲੈਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਚਲਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੋਰ ਚੀਜਾਂ ਵੀ ਚਲਦੀਆਂ ਫਿਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਲਿਖਦਾ ਹੋਇਆ ਲੈਵੀ ਬਰੂਹਲ (Lucien Levi-Bruhl) ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਆਦਮ ਮਨ ਸਾਡੇ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ ਸਹਿਜ ਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਫਾਇਦੇ ਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਕਰਣ ਸਦਾ ਭਾਵੁਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਦਮ ਸੋਚਣੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਥੋੜੀ ਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਸ਼ਾਇਦ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[23]

ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤਕ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਫ਼ਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅੰਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਕ ਗੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਰਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਤਕ ਚਾਲੂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਨ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਉਸ ਖ਼ਾਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਪਰਾਭੌਤਕੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਣ (Culturalization) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਰਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੰਗ-ਰੂਪ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ਿੱਤੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਭਿੰਨ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਸਾਂਝ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸਾਂਝ ਆਦਮ ਮਨ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਾਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚੋਂ ਭਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਕਬੀਲਾ ਕਿਵੇਂ ਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤਰਾਸ਼ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਮਾਜਵਾਦ ਲਈ ਰਸਤਾ ਸਾਫ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਏਂਗਲਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੀ "ਟੱਬਰ, ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਉਤਪਤੀ" ਪਹਿਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੌਰਿਸ਼ (Maurice Bloch) ਏਂਗਲਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "... ਫਿਰ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਦਮ ਸਮਾਜਾਂ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਜਮਾਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ;...।"[24] ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਕੱਟੜ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਖਿਆਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਗੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਆਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਦਾਵਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਬਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਇਕ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੁਗਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਨਸਲ, ਜਾਤ, ਕਿੱਤਾ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭਿਆ ਜਾਂ ਅਸਭਿਆ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਸ਼ੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ :**


1. E.B.Tylor, *Primitive Culture*, vol-A, Page-1
2. Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Page-201
3. Sir James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Page-11
4. Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, Page-13
5. C.G. Jung, *Civilization in Transition* (Tran. R.F.C. Hull), Page-527
6. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Page-18
7. Bronislaw Malinowski, Ibid, Page - 209
8. ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਕੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਔਰ ਸਭਿਅਤਾ** (ਅਨੁ.-ਗੁਣਾਕਰ ਮੁਲੇ), ਪੰਨਾ-70
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-96
10. ਏਂਗਲਜ਼, **ਟੱਬਰ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦਾ ਮੁਢ**, ਪੰਨਾ-219
11. ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-61
12. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਉਧਰਿਤ ਕੇ. ਦਾਮੋਦਰਨ, **ਭਾਰਤੀਯ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ 8-9
13. ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੈਨ, **ਵਿਸ਼੍ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (ਅਨੁ.-ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ), ਪੰਨਾ-556-557
14. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-53
15. ਐਸ. ਐਲ. ਜੋਸ਼ੀ, **ਸਮਕਾਲੀਨ ਮਾਨਵ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ**, ਪੰਨਾ-31
16. ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੈਨ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-33
17. Lucien Levi Bruhl, P*rimitive Mentality*, Page-116
18. ਏ. ਆਰ. ਰੇਡਕਲਿਫ ਬ੍ਰਾਉਨ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਬਣਤਰ ਤੇ ਕਿਰਿਆ** (ਅਨੁ.-ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਰਹਿਲ), ਪੰਨਾ-229
19. Ruth Benedict, Ibid, Page-29
20. ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੈਨ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-93
21. E.B.Tylor, Ibid, Page-256
22. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Page-9
23. Lucien Levi Bruhl, Ibid, Page-61
24. Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology: The History of a Relation*, Page-132



ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਗੈਸਟ ਫੈਕਲਟੀ),
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋ.-94179-68112

# ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ

ਡਾ. ਹਰਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ

ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਹੈ. ਇਸ ਦਾ ਲੰਮੇਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਪਰਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪਰਵਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ, ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਨਿਰਵਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨੇ ਪਏ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਆਉਣ ਨਾਲ ਖੁਸ ਗਿਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਕਿਰਤੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਾਜ਼ੁਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਲਈ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਜੁਟਾਉਣਾ ਬਹੁਤ ਔਖਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਇਹ ਨਿਕਲੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਰਨ ਮੁੜ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਫੌਜ ਵਿਚ ਨੌਕਰੀ ਕਰਨੀ ਪਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾੜੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਪੂਰਾ-ਪੂਰਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਉਠਾਇਆ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਘਰੇਲੂ ਉਦਯੋਗਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਭਰ 'ਚ ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚ ਭੇਜਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚ ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੰਢਾਇਆ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹਨ :

> ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਹਾਕਾ, ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦੀ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ. ਇਸ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕਿਰਸਾਨ ਚੁਫੇਰਿਉਂ ਜਕੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਜਕ ਜਕੜਬੰਦੀ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਉਸ ਕੋਲ ਫ਼ੌਜ ਵਿੱਚ ਨੌਕਰੀ-ਜਿਹੜੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇਣਾ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ, ਲਾਹੇਵੰਦਾ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦਾ ਅਵਸਰ ਵੀ ਸੀ। ਸੋ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਕੋਲ, ਫ਼ੌਜ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਜਾ ਕੇ ਰੋਜ਼ੀ।ਰੋਟੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਬਗ਼ੈਰ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਗਿਆ।"[1]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ 'ਚੋਂ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀ ਹੀ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਾਸੀ ਸਿੱਖ ਰਜਮੈਂਟ ਦੇ ਫ਼ੌਜੀ 1897 ਈ.



ਵਿੱਚ ਮਹਾਰਾਣੀ ਵਿਕਟੋਰੀਆ ਦੇ ਡਾਇਮੰਡ ਜੁਬਲੀ ਸਮਾਗਮ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਪਹੁੰਚੇ ਅਤੇ ਵਾਪਸ ਪਰਤਦੇ ਸਮੇਂ ਕਨੇਡਾ ਚੋਂ ਰੇਲ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਾਪਸ ਪੰਜਾਬ ਪਰਤੇ। ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਨੇਡਾ ਦੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਮਾਹੌਲ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਫ਼ੌਜੀ ਇੱਥੇ ਹੀ ਵਸ ਗਏ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਕੁੱਝ ਪੰਜਾਬੀ ਫ਼ੌਜੀ ਵਾਪਸ ਪੰਜਾਬ ਆ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਕਨੇਡਾ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਡਾ. ਸ.ਪ. ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਿਹਨਤੀ, ਸਿਰੜੀ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਖ਼ਤ ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਮਾ, ਸਿਆਮ, ਮਲਾਇਆ, ਸਿੰਘਾਪੁਰ ਆਦਿ ਗਵਾਂਢੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਕਨੇਡਾ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਆਦਿ ਦੂਰ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ।[2]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਚਾਰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ** : ਪੰਜਾਬ ਵੱਸਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ ਅਮੀਰ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਚਮਕ ਦਮਕ ਹੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਲੈਤੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਬਿੰਬ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਕਸਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਕਾਚੌਂਧ ਨੂੰ ਵਲੈਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਦੀਆਂ ਭਲਵਾਨੀ ਗੇੜੀਆਂ ਸਮੇਂ ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਖ਼ਰਚੇ ਤੇ ਟੌਹਰ ਅਸਮਾਨੇ ਚਾੜ੍ਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।
2. **ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ** : ਆਪਣੀ ਮਾਤਭੂਮੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਅਜ਼ਮਾਈ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਪਾਸਾਰ ਵੱਡੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਬਣਦੇ ਗਏ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੱਕੀ ਤੇ ਪੀਡੀ ਸਾਂਝ ਆਪਣੀ ਮਾਤ ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਾਸੀਰ ਨਾਲ ਵੀ ਬਣੀ ਰਹੀ ਪਰ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਆਰਥਕਤਾ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਤੇ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਵਿਉਂਤਿਆ।
3. **ਪਰਵਾਸ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ** : ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਭਰਦਾ ਸੰਵਾਦ ਆਪਣੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਹੋਂਦ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਿਛੋਕੜੀ ਆਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੇ ਉਸ ਟਾਕਰਵੇਂ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਸਨਮੁਖ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅਣਗਿਣਤ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਉਚਾਰ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਕਾਫੀ ਰੌਚਕ ਵੀ ਹਨ, ਕਾਫੀ ਸੰਭਾਵਨਾਯੁਕਤ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਮਨੋਗੁੰਝਲਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਵੀ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਵਤਨ ਛੱਡਣ ਦਾ ਅਮਲ ਧੁਰ ਅੰਦਰੋ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਤਨ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਤੇ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਮੱਨਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਜਦੋਂ ਅਮੀਰ ਵਿਕਸਤ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਅਜ਼ਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੈਂਕੜੇ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਹੱਡ ਭੰਨਵੀਂ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਅਣਕਿਆਸੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਵਧੀਆ ਤੇ ਵੱਡੇ ਮੌਕਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਆਰਥਕ ਦੌੜ ਵਿਚ ਏਨਾ ਇਕ ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਪੱਖੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਵੇਸਲਾ ਹੈ।

4. **ਪਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ** : ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਮਦਦ ਸੱਚੀ ਸਾਂਝਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁਖਾਂਵੇ ਦੁਵੱਲੇ ਪੱਕੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਸਿਰਜੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੱਡੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਨੇ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਲਈ ਵੀ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਆਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਮੁਲਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਭਾਵਪੂਰਤ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜ਼ਾਹਰ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਬੜੀਆਂ ਮੁੱਲਵਾਨ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਲੰਬਾ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਲਈ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਤਿੱਖੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਸਥਿਤ ਹੋਇਆ। ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਕਨੇਡਾ ਵਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੇਕ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਪਰ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਫ਼ੁੱਲਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿੱਗਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲਹਿਰ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰ ਸਕੇ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਉਹ ਪਰਵਾਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸੁਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰੀ ਰਾਜਸੀ ਚੌਧਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਜੰਗਾਂ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਤਬਾਹੀ ਲਿਆਂਦੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਖਮਿਆਜ਼ਾ ਮਾਨਵਤਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਭੁਗਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਜਾਣ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਵਸੋਂ ਧਰਤੀ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਖਿੰਡੀ ਪੁੰਡੀ ਸੀ। ਮੁੱਢਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਧਰਤੀ ਦਾ ਗਲੋਬ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ ਧਰਤੀ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵੀ ਨੀਝ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਤਲ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਸਮੁੰਦਰ ਜਾਂ ਪਹਾੜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਚ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵੀ ਸੰਕਲਪ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਪਰ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਵਖ-ਵਖ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਸੀ। ਬਹੁਤ ਵੱਡੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ



> ਆਫ਼ਤਾਂ ਜਾਂ ਜੰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਮਾਨਵੀ ਵਸੋਂ ਆਪਣੀ ਜੰਮਣ ਭੋਇੰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਪੂਰਵ ਮੌਜੂਦ ਭਾਸ਼ਾ, ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜਿਉਂਦੀ ਸੀ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ, ਤਕਨੀਕੀ ਕਾਢਾਂ ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸਾਧਨ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸੋਂ ਦਾ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਉਣਾ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਦੂਜੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ ਤੇ ਕਬਜਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਵੱਡੀਆਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਵੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਉਪਰ ਉਨ੍ਹਾ ਨੇ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਥੇ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬੱਝੀ ਹੈ। [4]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਡਟ ਕੇ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਜੰਗ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਬਸਤੀਆਂ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਉਠਾਨ ਨੇ ਕੌਮੀ ਮੁਕਤੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਜੂਲਾ ਗਲੋਂ ਉਤਾਰਿਆ ਪਰ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਇਸਨੇ ਨਸਲੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਦਿੱਤਾ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਏਕਾਰਥੀ ਸੰਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੋਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਉਲਟ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਬੜਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਬਹੁ-ਸੰਦਰਭੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹਰ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ, ਇਕਾਂਗੀ, ਸਫਰਨਾਮਾ, ਨਾਟਕ, ਕਵਿਤਾ, ਗੀਤ, ਪ੍ਰਗੀਤ, ਨਿਬੰਧ, ਵਾਰਤਕ, ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਸਮਰਣ ਆਦਿ ਜਿਕਰਯੋਗ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪੱਕੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਕਾਲਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੋਕਾਰ ਪੁਖ਼ਤਾ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੱਚ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ, ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ, ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਜੋੜ ਤੋੜ ਤੋਂ ਪਨਪਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਭੋਗਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਉੱਥੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਅਤੇ ਆਕਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤਣਾਓ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਲਪ ਸੰਵੇਦਨਾ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰ ਦਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜਨਬੀਅਤ, ਇਕੱਲਤਾ, ਅਲਗਾਵ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਮਸਲਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪਸਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਪੇਸ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਪੱਕੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਔਲਾਦ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਕੇ ਰੋਚਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਗਾਲਪਨਿਕਤਾ ਵਿਚ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਬਹੁ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਰਵਾਸੀ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪੜਚੋਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲ 'ਵੰਨ ਵੇਅ', 'ਸਾਊਥ ਹਾਲ', 'ਸਵਾਰੀ', 'ਰੇਤ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਿਸਿਟ ਬੌਰਨ ਦੇਸੀ' ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਸੱਪਾਂ ਦਾ ਘਰ ਬਰਤਾਨੀਆਂ', 'ਸੁੱਕਾ ਪੱਤਰ ਤੇ ਹਵਾ', 'ਕਾਲਾ ਲਹੂ', 'ਖੂਹ ਵਾਲਾ ਘਰ', 'ਇਕ ਸੱਚ ਮੇਰਾ ਵੀ' ਅਤੇ 'ਨਵੇਂ ਗੀਤ ਦਾ ਮੁਖੜਾ' ਆਦਿ ਵੀ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਬੋਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਢਾਂਚਾ ਉਸਰਦਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਗਤ ਅਤੇ ਕਲਾਗਤ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਵਾਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਗਿਣਾਤਮਕ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਦਹਾਕੇ (1999) ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਵਲ 'ਵਨ ਵੇਅ' ਛਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕੀਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਰੇਤ' ਛਪਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਨਾਵਲ ਵੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਇਹ ਤਿੰਨੋ ਨਾਵਲ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕੌੜੇ ਮਿੱਠੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ, ਅਹਿਸਾਸਾਂ, ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਤਨਹਾਈਆਂ, ਵੈਰਾਗਾਂ, ਇਕੱਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਨ 'ਤੇ ਹੰਢਾਇਆਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਜਕਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਭੂ ਹੇਰਵੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ, ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਨੈਤਿਕ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਵਰਤਾਰੇ, ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਗਲੋਬਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜ੍ਹਾ, ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਹੜੱਪਣ ਦੇ ਪਾਸਾਰ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਵੰਦ, ਸ੍ਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਮਸਲਾ, ਪਰਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ, ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ, ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਤੇ ਕਾਮ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਬਣਦੇ ਹਨ।



ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਵੰਨ ਵੇਅ' ਦੇ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਚੂਲ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿਚ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਰਵਾਸ ਦੌਰਾਨ ਮਾਨਸਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਰੋਕਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰਵਾਸ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤੰਗੀਆਂ, ਤੁਰਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪਨਪੀਆਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਉੱਥੇ ਰਹਿ ਕੇ ਧਨ ਕਮਾਉਣਾ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧਨ ਕਮਾ ਕੇ ਵਾਪਸ ਮੁੜਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਤੋਂ ਮਕਸਦ ਵਕਤ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਖੋਹ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਇਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ :

> 'ਵਨ ਵੇਅ' ਨਾਵਲ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਬਣਨ 'ਤੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸਫ਼ਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀਆਂ-ਤੁਰਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਨੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਸ਼ਾ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਕਮਾਈ ਕਰਕੇ ਘਰ ਵਾਪਸ ਮੁੜਨ ਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਆਸ਼ਾ ਵਕਤ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿਚ ਗੁੰਮ-ਗੁਆਚ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਪੰਨਾ ਬਣ ਗਿਆ।[5]

ਨਾਵਲ 'ਵੰਨ ਵੇਅ' ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਧਨ ਕਮਾ ਕੇ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚ ਹਨ ਫਿਰ ਦੂਸਰੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵਿਦੇਸ਼ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਪੱਕੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਦਵਾਉਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੁਰਜਣ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਵਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਘਰ ਪਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਹ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਵਾਂਗ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਓਵਰ ਟਾਈਮ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਕਾਰੋਬਾਰ ਅਤੇ ਨੌਕਰੀਆਂ ਛੱਡ ਕੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਕਰਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਖਦਾਇਕ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਇੰਡੀਆ' ਤੋਂ ਇੱਥੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਆਏ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫੈਕਟਰੀ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸ਼ਿਵਰਾਜ ਨੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਸੁਰਜਨ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਲੰਡਨ ਜਾਣ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰਨ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

> ਜੱਕੋ ਤੱਕੀ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਲੰਡਨ ਆਉਣ ਲਈ ਦੋ ਮਹੀਨੇ ਲਾ ਦਿੱਤੇ ਪਰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਰੁਆਇਲ ਡੀਲ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਬੰਦ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਿਵਰਾਜ ਕੁਝ ਉਦਾਸ ਹੋਇਆ ਪਰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਉਸ ਨੂੰ ਬੱਸਾਂ ਵਿਚ ਡਰਾਇਵਰੀ ਮਿਲ ਗਈ। ਡਰਾਇਵਰਾਂ ਦੀ ਤਨਖਾਹ ਚੰਗੀ ਸੀ, ਘੰਟੇ ਘੱਟ ਸਨ। ਉਹ ਖੁਸ਼ ਸੀ।[6]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਬੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਬੜੇ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਜੋ ਕਨੇਡਾ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕਈ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਆਪਣਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਵਾਰਥ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਇਸ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ’ਤੇ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਦਿਲ ਕੰਬਾਊ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਨਵੇਕਲੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ ’ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਆਸ ਅਰਾਈਆਂ ਛੱਡਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪਲੇ ਬੱਚੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਪੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰਕ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਤਣਾਅ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ‘ਵਨ ਵੇਅ’ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਪਾਤਰ ਸੁਰਜਣ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀਆਂ ਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਅਤੇ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਜਲਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸੁਰਜਣ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਤਨੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੌਰ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

> ਸੁਖਬੀਰ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਉੱਪਰ ਪੂਰੀ ਕਮਾਂਡ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਉਹ ਤਾਂ ਸੋਚਣ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੀ ਲਗ ਪਈ ਸੀ ਇਵੇਂ ਹੋ ਗਈ ਜਿਵੇਂ ਇਧਰ ਹੀ ਜੰਮੀ ਹੋਵੇ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਉਹ ਬਹੁਤੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੌਰ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਿਟਮਿਟ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਟੋਕਦੀ ਹੈ।[7]

ਇਉਂ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਾੜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਕ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਕਾਈਆਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਵਾਪਰਦੀ ਹਨ ਜੋ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਮਾਪੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਜੰਮੇ ਮੁੰਡੇ-ਕੁੜੀਆਂ ਗੋਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ‘ਰੇਤ’ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕੰਵਲ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਪੜਚੋਲੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਬੇਟੀ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਅੱਗੇ



ਝੁਕ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਦੀ ਮਾਂ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪੂਰਬੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹਾਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਧੀ ਦੀ ਗੱਲ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਦਖ਼ਲ ਅੰਦਾਜੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਝਿਜਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕੰਵਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭੂਆ ਵਾਂਗ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖਰਾਬ ਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਕਿ :

> ਤੇਰਾ ਡੈਡੀ ਵੀ ਬੜਾ ਭੈੜਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਵਾਂ ਤੇਰੇ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਕ ਦਿਨ ਨਾਂ ਕੱਟ ਦਈਂ ਤੀਵੀਂ ਦਾ ਫਰਜ ਏ ਬਈ ਠੰਡੀ ਰਹੇ।[8]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਵਾਸੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਅਸਰ ਪਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੀੜਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ‘ਸਵਾਰੀ’ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਅਜਮੇਰ ਦੀ ਕੁੜੀ ਇਸ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕੁੜੀ ਨੂੰ ਸ਼ੈਰਨ ਦੇ ਬੁਆਇ ਫ੍ਰੈਂਡ ਨਾਲ ਸੜਕ ਤੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਿੰਦਰ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਕੁਲਗਦੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆ ਮੋੜ ਤੇ ਕਿਸੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਖੜੀ ਗੱਲਾਂ ਕਰੀ ਜਾਂਦੀ ਐ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਮੈਂ ਗਲਾ ਘੁੱਟ ਦਊ ਉਸਦਾ।[9]

ਗੁਰਿੰਦਰ ਦੀ ਸੋਚ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜਾ ਅਤੇ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

> ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਫਰੈਂਡਾਂ ਬੁਆਏ ਫ੍ਰੈਂਡ ਰੱਖਦੀਆਂ, ਵਾਏ ਨਾਟ ਮੀ ਐਂਡ ਆਈ ਐਮ ਬਿਗ ਨਾਓ।[10]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ‘ਰੇਤ’ ਨਾਵਲ ਰੇਤੇ ਵਾਂਗ ਖੁਰਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਟੁੱਟਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਓ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸੰਤਾਪ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਹੰਢਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪਾਤਰ ਦੋਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਤਣਾਉ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਉਪਜ ਰਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ‘ਵਨ ਵੇਅ’ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਸੁਰਜਣ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਤਣਾਅ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੂੰ ਗਲੋਬਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਰਦ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਅਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਅਮਾਡਾ ਨੂੰ ਸੁਰਜਣ ਨਾਲ ਬਣਾਏ ਸੰਬੰਧ ਲੁਕੋ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੁਰਜਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ :

> ਕਦੇ ਕਦੇ ਉਸਦਾ ਦਿਲ ਕਰਦਾ ਕਿ ਅਮਾਡਾ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਲਿਆ ਕੇ ਸਭ ਨੂੰ ਮਿਲਾਏ ਕਿ ਇਹ ਹਨ ਮੇਰੇ ਦੋਸਤ, ਪਰ ਫਿਰ ਸੋਚਣ ਲੱਗਦਾ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਕੈਂਡਲ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਖੰਭਾਂ ਦੀ ਡਾਰ ਬਣ ਸਕਦੀ ਸੀ ਇਹ ਗੱਲ।[11]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਦੋਂ ਪਾਸੀ ਨੂੰ ਸੁਰਜਣ ਅਤੇ ਅਮਾਂਡਾ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਕੋਲੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਸਤਾਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡਰ ਕਾਰਨ ਉਹ 'ਜਵਾਲਾ ਸ਼ਾਹ' ਦਾ ਰੋਟ ਸੁੱਖਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਤਰ ਦਵੰਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਜਣ ਦੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਗੁਰਿੰਦਰ ਅਤੇ ਬਲਜਿੰਦਰ ਦੇ ਪਤੀ ਜਗੀਰੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ :

> ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਰਾਜੂ ਅਤੇ ਸੁਖਵੀਰ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਮਰਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਔਰਤ ਦੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[12]

ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰਾਜੂ ਦਾ ਸੁਖਵੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਜਗੀਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਜਿਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਮਰਦ ਔਰਤ ਬਰਾਬਰ ਅਧਿਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਗੁਰਜੰਟ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਰਣਜੀਤ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਬੁਰਾ ਵਰਤਾਵ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਰੀਕੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਦਨਾਮੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਰਣਜੀਤ ਨਾਲ ਕੁਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਸੋ ਵਟ... ਇਟਸ ਨਾਟ ਹਰ ਫਾਲਟ... ਮੈਨ ਹੂ ਰੇਪ ਹਰ ਇਜ਼ ਡੈਡ...ਵਟ ਐਲਸ'।[13]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਰੇਤ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਓ ਅਤੇ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਤਣਾਅ ਚਿੰਤਾ ਆਦਿ ਦਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਚਿਤਰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਦੋਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਡਾਇਮਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਟਕਰਾਅ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਰਵੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰਵੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਰਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਰਤਾਨੀਆ ਵਿਚ ਆਈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰਵੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੰਵਲ ਅਤੇ ਰਵੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਪਜਿਆ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲਦਾ ਹੋਇਆ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੈਰਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਆਏ ਬਦਲਾਅ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਕਾਈਆਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਹੁਣ ਉਸ ਦੀ ਮੈਂ ਬਹੁਤੀ ਉਚੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਘਰ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਝਗੜਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕ ਦਮ ਕਹਿ ਦਿੰਦੀ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਸੋ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਰਹਿਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਾਂ ਸਹੀਂ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਲਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਹੱਥ ਲਾਇਆ ਤਾਂ ਅਕਲ ਦੇ ਦਵਾਂਗੀ।[14]



'ਸਵਾਰੀ' ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਪੇਸ ਦਾ ਘਟਨਾ ਸਥਲ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਸਵਾਰੀ' ਇਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਮੋਟਿਫ਼ ਵਾਂਗ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਤਕ ਸਰੰਚਨਾ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚਲੇ ਸਮੂਹ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਇਉਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਪਾਤਰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਸਵਾਰੀ ਬਣ ਕੇ ਗਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ 'ਸਵਾਰੀ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ, ਵਿਡੰਬਨਾਵਾਂ, ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ- ਕੀਮਤਾਂ ਨਹੀਂ ਛੱਡ ਸਕਦੇ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ 'ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਬਲਦੇਵ ਪੂਰਬੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਬਲਡੀ ਵਾਏ ਨਾਟ ਯੂ, ਅੰਡਰਸਟੈਂਡ, ਆਈ ਐਮ ਫਕਿਨ ਬਰਿਟਿਸਟ ਐਂਡ ਸੀ ਇਜ਼ ਫਕਿਨ ਡਰੈਸੀ ਡੌਂਟ ਯੂ ਕੰਪੇਅਰ ਵਿਦ ਮੀ'।[15]

ਨਾਵਲੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅਸਲੋਂ ਪਰੰਪਰਕ ਨਾਵਲਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕੈਨਵਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਵਲ ਕਥਾਨਕ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਅੰਤ ਵਾਲਾ ਨਾਵਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਸਿਕ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰਤਾ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹਨ :

> ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਂਡ ਕੰਵਰ ਪਾਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਬਿੰਦੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਕਾਂਡ ਰਵੀ ਦੇ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋਂ ਜਿਹੀ ਹੈ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ-ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿ ਕਰਮ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਕ ਤੀਸਰਾ ਪਾਤਰ, ਕਿਰਨ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਵਲਕਾਰ ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਧਿਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ... ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪਾਤਰ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੱਚ ਦਾ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬੀ ਵੀ।[16]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੇਗਾਨੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਆਪਣੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਜਗੀਰੂ ਸੁਭਾਅ ਅਜਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਤਣਾਉ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਡਾਇਸਪੋਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਪਰਾਈਆਂ ਧਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਧਾਰਮਿਕ

ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਣਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਸਥਾਵਾਂ ਹਨ, ਨਵਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਇਹਨਾਂ ਲਈ ਸਿਰਫ ਉਪਰਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਤਰਜੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਵੀ ਹੈ। ਗੋਰਿਆਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸ਼ਨਾਖਤ ਨੂੰ ਛਾਂਗਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਿਆ, ਉਸਨੂੰ ਸਮੁਚੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ।[17]

ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਰਤਾਰਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ 'ਵਨ ਵੇਅ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੁਰਜਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸੁਰਜਨ ਸਿੰਘ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> ਕਈ ਆਦਰ ਦਿੰਦੇ ਅਤੇ ਕਈ ਨਫਰਤ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਉਸ ਵੱਲ ਸੁੱਟਦੇ। ਸਦਾ ਐਵੇਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਪੱਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅੱਡ ਹੀ ਦਿੱਸਦਾ। ਅੱਡ ਦਿੱਸਣ ਲਈ ਤਾਂ ਦੇਸੀ ਰੰਗ ਹੀ ਕਾਫੀ ਸੀ ਉੱਪਰੋਂ ਦੀ ਪੱਗ। ਕੰਮ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[18]

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹਿਚਾਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਰਧਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਹੁ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੁਰਜਨ ਇਕ ਪੱਗੜੀਧਾਰੀ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜੋ ਨਸਲਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਉਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

> ਸੁਰਜਨ ਦਾ ਨਸਲਵਾਦ ਬਾਰੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਤਿੱਖਾ ਤਜ਼ਰਬਾ ਸੀ। ਪੱਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵਾਕ ਬਦਲ ਛੱਡੇ ਸਨ ਕੋਈ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰੋਂ ਹੀ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਪੁੱਛਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸਿਰ ਦੁੱਖਦਾ ਸੀ ਜੋ ਕੱਪੜਾ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕੋਈ ਕਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਪੱਗੜੀ ਹੇਠਾਂ ਕੋਈ ਖਜ਼ਾਨਾ ਛੁਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਜਿਹੇ ਟੋਟਕੇ ਕੱਸਣ ਵਾਲੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਉਮਰ ਦੇ ਛੋਕਰੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ।[19]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਚਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। 'ਵਨ ਵੇਅ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਉਸਾਰਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵੇਰਵੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

> ਸਾਉਥਹਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਬਹੁਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਮੰਦਿਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ।[20]

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਬੇਗਾਨੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਦਰਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਮਸਲੇ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਆ ਕੇ ਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਵਨ ਵੇਅ' ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਝਲਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਭਾਰਤ ਤੋਂ



ਇੰਗਲੈਂਡ ਪਹੁੰਚਣ ਤੇ ਸੁਰਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

> ਕਾਂਗਰਸ ਦੀ ਐਡੀ ਵੱਡੀ ਹਾਰ ... ਕਮਾਲ ਹੋ ਗਈ ਦੱਸਿਆ ਤਾਂ ਕਿ ਇੰਦਰਾਂ ਤੋਂ ਭੀੜ ਇਗਨੋਰ ਹੋ ਗਈ ਜਿਹੜੀ ਵੋਟਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਬੈਂਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ... ਸਿਆਸੀ ਲੋਕ ਤਾਂ ਐਕਟਰਾਂ ਜਾਂ ਤਮਾਸ਼ਬੀਨਾਂ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੇ ਆ।[21]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਾਲਾਤ ਬਹੁਤ ਅਸਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਭੈਭੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਉਹ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਭੂਮੀ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸੀ ਡਾਇਸਪੋਰੇ ਵਿਚ ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜ਼ਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਉਨਾਂ ਹੀ ਮੋਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪਰਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੁਪਨੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ 'ਸਵਾਰੀ' ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

> ਉਸ ਨੂੰ ਛੇਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਘਰ ਦਾ ਨਿਗੂਣਾ ਜਿਹਾ ਜੀਅ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੰਡੀਆ ਵਿਚ ਉਹ ਘਰ ਦਾ ਮੁਖੀਆ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਮੂ ਬਹਤ ਯਾਦ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਬਹੁਤ ਕਹਿਣਾ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਦੋਵੇਂ ਕੁੜੀਆਂ ਵੀ, ਮਿੰਦੋਂ ਕਦੇ ਰੁਸਦੀ ਤੇ ਕਦੇ ਮਰਦੀ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਦਬਕਾ ਮਾਰਦਾ ਤਾਂ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗੂ ਮੂਹਰੇ ਤੁਰੀ ਫਿਰਦੀ ਸੀ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਸ਼ੌਕ ਸੱਕ ਦੀ ਦਾਤਣ ਕਰਦੀ ਤਾਂ ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਉੱਪਰ ਲਾਲ ਬੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਬਹੁਤ ਉੱਘੜਦੀਆਂ। ਕਦੇ ਸ਼ਿੰਦਾ ਰੁੱਸ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸੌ ਸੌ ਨਖਰੇ ਕਰਕੇ ਮਨਾਉਂਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਮੀਲ ਦੂਰ। ਪਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਫਰੀਜ਼ ਹੋਏ ਛਿਣ ਉਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਕਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਵਿਚ ਪਿਘਲ ਤੁਰਦੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕਰਦੇ ਉਸ ਦੀ ਨੀਂਦ ਉੱਖਾੜ ਜਾਂਦੇ।[22]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਅੰਗ, ਪਿੱਛਲਝਾਤ, ਅੱਗਲਝਾਤ, ਕਟਾਖ਼ਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਟਵਾਲ ਮੂਲ ਤੌਰ ਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ, ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਬਿਆਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਟਨਾ, ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਪਾਤਰ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਕੋਈ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਦਾ। ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬੜੀ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰੀ ਹੈ, ਵਾਕ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਫੁਰਤੀਲੇ ਹਨ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ 'ਸਾਊਥਾਲ' ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਦੁਮਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਆਏ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਧਨ ਕਮਾ ਕੇ ਵਾਪਸ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਆ ਜਾਣਗੇ ਪਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦੁਮਣ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਵਾਪਸ ਪੰਜਾਬ ਮੁੜਨ ਸਮੇਂ

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਪਰਵਾਸੀ ਬਣਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਨਾਵਲੀ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸ, ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੁੱਖੀ ਦਾ ਕਤਲ ਕਿਸੇ ਲਈ ਅਕਹਿ ਪੀੜ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਲਈ ਬਹਾਦਰੀ ਦਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ। ਜਗਮੋਹਣ ਦਾ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਗਰੇਵਾਲ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੰਵਾਦ ਇਸੇ ਸਵੈਅੰਤ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ 'ਸੁੱਖੀ', 'ਮਨਿੰਦਰ', 'ਪਵਨ' ਅਤੇ 'ਕੁਲਵੀਰੋ' ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨਿੰਦਰ ਅਤੇ ਪਵਨ ਦਾ ਘਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿੰਨ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਪਰਵਾਸ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[23]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਬੋਰਨ ਦੇਸੀ' ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਨਾਵਲ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਪੇਸ ਇੰਗਲੈਂਡ ਜੰਮੀ-ਪਲੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਚੱਕੀ ਦੇ ਦੋ ਪੁੜਾਂ ਵਿਚ ਪਿਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਏਸ਼ੀਆਈ ਮੂਲ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟਕਰਾਉ ਪੱਛਮੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਬੋਰਨ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜਾ ਬਹੁ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਜੇ.ਬੀ. ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਵੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਲੀਨਤਾ 'ਤੇ ਰੁਦਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰਵਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਵੀਨ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਨਾਵਲ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਇਬਰਿਡਟੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੁੱਦੇ ਵੱਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਆਪਣੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਤੇ ਸੰਵਾਦਕਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।[24]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਬੋਰਨ ਦੇਸੀ ਨਾਵਲ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਮੁੰਦਰੀ ਡੌਟ ਕੌਮ' ਪਰਵਾਸ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮਰਦ ਪਾਤਰ 'ਟਿੱਕਾ' ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰ ਘਰ ਦੇ ਹਰ ਕੰਮ ਵਿਚ ਸੁਚੱਜੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੀ ਪੁਰਸ਼ ਪਾਤਰ ਟਿੱਕੇ ਵਲੋਂ ਨਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਤਣੇ ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦਾ ਆਪਸੀ ਝਗੜਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਟਕਰਾਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ 'ਟਿੱਕਾ' ਦਾ ਦੂਜਾ ਵਿਆਹ 'ਰਜਨੀ' ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਟਿੱਕਾ' 'ਰਜ਼ਨੀ' ਵਿਚੋਂ



ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਪਤਨੀ 'ਕੇਵਲਾ' ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਨਾਵਲ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਮੁੰਦਰੀ ਦਲਿਤ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਰਦਾਵੀਂ ਧੌਂਸ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਦਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਦੀ ਨਾਰੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿਚਲਾ ਪੁਰਸ਼ ਪਾਤਰ ਟਿੱਕਾ ਮੁੰਦਰੀ ਦੇ ਨਾਰੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਭੋਗਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਪਰ 'ਮੁੰਦਰੀ' ਟਿੱਕੇ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਤੀ ਤੇ ਵਧੀਕੀ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਟਿੱਕੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਖੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਮਨ ਦੇ ਕੋਮਲ ਭਾਵਾਂ, ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਨਾਰੀ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਨਾਰੀ ਦੇ ਸੁਖਾਂਤਕ ਤੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਅਟਵਾਲ ਨੇ 'ਮੁੰਦਰੀ' ਦੇ 'ਟਿੱਕੇ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦੋ ਹੋਰ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਮੁੰਦਰੀ ਟਿੱਕੇ ਲਈ ਇਕ ਸਫ਼ਲ ਤੇ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਪਤਨੀ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ (ਦੀਪੇ) ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਟਿੱਕੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਨਾ ਰੱਖਦੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਦੁਖੀ ਹੋਵੇ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ 'ਮੁੰਦਰੀ' ਪਾਤਰ ਬਹਾਦਰ ਤੇ ਦਲੇਰ ਬਣਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ 'ਇਕਰਾ' ਜਾਂ 'ਪੂਨਮ' ਤੇ ਮੁੜ 'ਮੁੰਦਰੀ' ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ 'ਮੁੰਦਰੀ ਡੌਟ ਕੌਮ' ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ :**


1. ਡਾ. ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ, **ਕਨੇਡਾ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਲੋਕਾਇਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1998, ਪੰਨਾ-25
2. ਡਾ. ਸ.ਪ. ਸਿੰਘ, *ਵਿਸ਼ਵ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ*, **ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, (ਸੰਪਾ.), ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1990, ਪੰਨਾ-6
3. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਪਰਵਾਸੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ: ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ-28
4. ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012 (ਦੂਜੀ ਵਾਰ), ਪੰਨਾ-67
5. ਡਾ. ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, *ਦੋ ਜੀਵਨ-ਜਾਚਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਣਾਓ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ: ਵੰਨ ਵੇਅ*, ਪ੍ਰੋ. ਜੇ. ਬੀ. ਸੇਖੋਂ, (ਸੰਪਾ.), **ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਸੰਸਾਰ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-31
6. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਵਨ ਵੇਅ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 1999, ਪੰਨਾ-17
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-83
8. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਰੇਤ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 2011, ਪੰਨਾ-12
9. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਸਵਾਰੀ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-312
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-313
11. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਵਨ ਵੇਅ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 1999, ਪੰਨਾ-17

12. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, (ਸੰਪਾ.), **ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦੀ ਨਾਵਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ**, ਪੰਨਾ-56
13. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਵਨ ਵੇਅ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 1999,ਪੰਨਾ-179
14. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਰੇਤ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 2011, ਪੰਨਾ-105
15. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਸਵਾਰੀ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-31
16. ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਰੇਤ' : ਇਕ ਅਧਿਐਨ*, ਪ੍ਰੋ. ਜੇ.ਬੀ. ਸੇਖੋਂ, (ਸੰਪਾ.), **ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਸੰਸਾਰ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-48
17. ਹਰਚੰਦ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, **ਪਾਠ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ-170
18. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਵਨ ਵੇਅ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 1999, ਪੰਨਾ-18
19. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-65
20. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-54
21. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-134
22. ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, **ਸਵਾਰੀ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ, ਸਮਾਣਾ, 2012 ਪੰਨਾ-185
23. ਡਾ. ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸ, ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦਾ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ'*, ਪ੍ਰੋ. ਜੇ.ਬੀ. ਸੇਖੋਂ, (ਸੰਪਾ.), **ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਸੰਸਾਰ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-145
24. ਪ੍ਰੋ. ਜੇ. ਬੀ. ਸੇਖੋਂ, (ਸੰਪਾ.), **ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਸੰਸਾਰ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਸਮਾਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-214



ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਮਾਲਵਾ ਕਾਲਜ,
ਬੌਂਦਲੀ-ਸਮਰਾਲਾ (ਲੁਧਿਆਣਾ)।
ਮੋ. - 94177-05555




# ਜਗਤਾਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਤਾਪ

ਡਾ. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਹੀਰੋ

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਚਾਹਤਾਂ ਤੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸੁੱਖ-ਦੁੱਖ, ਮਨ ਦੀਆਂ ਉਮੰਗਾਂ, ਤਰੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਅਤੇ ਉਚਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੁ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭਾਵਨਾ, ਬੁੱਧੀ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਸਰੋਕਾਰ ਸਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਇਸੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ "ਕੋਈ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨਿਜੀ ਤਜਰਬੇ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜੇ ਉਹ ਸੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਅਨੁਭਵ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਕਾਹਲਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਯੋਗ ਰੂਪ ਲਭਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਉਂ ਕਲਾ ਦਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।"[1]

ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜੀਵਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਗਰਭੂਮੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਿਛੋਕੜ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੱਕ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਉਸਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਸਰੋਕਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੇ ਉਸਦਾ ਸੁਹਜ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਪਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ, ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਕੋਮਲ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਤਜਰਬੇ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਮੱਕੜਜਾਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਉਸਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪਨਪ ਰਹੇ ਵਿਭਚਾਰ ਅਤੇ ਨੇਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵਿੱਚ ਜੀਵੇ ਜਾ ਰਹੇ ਕੁਹਜ ਵੀ ਦਰਪੇਸ਼ ਹਨ। "ਜਗਤਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਦਾ ਅਗਲੇਰੀ ਜੁਝਾਰੂ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸੁਹਿਰਦ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ, ਪਰ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੀਆਂ ਗੁਰਬਤ ਤੇ ਜ਼ਹਾਲਤ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ, ਭੈੜੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸੰਕੋਚ ਨੰਗਾ ਕੀਤਾ।"[2]

ਜਗਤਾਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਜਤਵ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਗਤਾਰ ਜਿਸਮਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਘੋਰ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਿਭਚਾਰ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿੱਚ ਪਸਰ ਰਹੇ ਇਸ ਦੁ-ਫਸਲੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਧੁਰ ਡੂੰਘਾਈ ਤੱਕ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨਿਰੋਲ ਸਵਾਰਥਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਉਸਨੂੰ ਖਿੱਝ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿੜ ਵੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਤਨਜ਼ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਜਗਤਾਰ ਬਜ਼ਾਰੂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਨੀਵੇਂਪਣ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਿਆਰ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਅਨਾਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ।"[3] ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਪੜਚੋਲਦਿਆਂ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਜਗਤਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਨੇਕ-ਮੁਖੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਇਕ ਸਾਰਥਕ ਸੱਚ ਹੈ, ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪੜਤਾਲਣ ਲਈ ਤਿੱਖੀ ਸੂਝ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸੂਝ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉਸਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ।"[4] ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਰੋਕਾਰ ਨਿੱਜ ਦੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਵੀ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਦੋਵਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਗਤਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਈ ਸਰੋਕਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਰੋਕਾਰ ਪਰਤ-ਦਰ-ਪਰਤ ਖੁਲਦੇ ਹਨ। ਜਗਤਾਰ ਦੇ ਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਪੰਧ 'ਤੇ ਝਾਤੀ ਮਾਰ ਕੇ ਜੇ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਸਰੋਕਾਰ ਤਲਾਸ਼ਣੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਹ ਸਰੋਕਾਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੜਚੋਲਿਆਂ ਇਹ ਸਰੋਕਾਰ ਦੱਬੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਗਾਥਾ, ਸਮਾਜੀ ਸੰਘਰਸ਼, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜ਼ਿਆਦਤੀਆਂ ਤੇ ਰੋਲ ਘਚੋਲਾ, ਔਰਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ, ਸੁਨਹਿਰਾ ਭਵਿੱਖ ਭਾਲਦੇ ਪੀੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨੌਜਵਾਨ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਜ਼ਨ ਥੱਲੇ ਮਧੋਲਿਆ ਸੜਕ 'ਤੇ ਜਾਂਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਉਲਝਣਾਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਰੰਗ ਬਿਰੰਗੇ ਟੁਕੜੇ, ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਜਜ਼ਬਾਤ, ਜਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਸੁਪਨੇ, ਸਹਿਕਦੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ, ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਜਾਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੰਘਰਸ਼, ਧਰਮ ਦੀ ਮੱਕਾਰੀ ਤੇ ਗ਼ਲਤ ਵਰਤੋਂ, ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਵੰਡ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਪਰ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਝੰਡਾ ਫੜੀ ਜੂਝ ਰਹੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜਗਤਾਰ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਲ ਦਰ ਸਾਲ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚ ਵਾਅਦਿਆਂ 'ਤੇ ਵਾਅਦੇ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਸਾਲ 1947 ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਨਾਲ ਵੰਡ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਵੀ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ। ਇਸ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਚਾਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਪੇਟ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਨਹਿਰੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਉਡੀਕ ਭਰੀ ਸਵੇਰ ਪਰੋਸੀ ਗਈ। ਪਰ ਜ਼ਮੀਨੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ। "ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਬਾਸ਼ਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਲੋਕਾਈ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵੰਡੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੋਗਣਹਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਝੋਲੀ 'ਚ ਦੁੱਖ-ਦਰਦ, ਕਲੇਸ਼, ਭੁੱਖਮਰੀ, ਗ਼ਰੀਬੀ, ਅੰਧਕਾਰ ਆਦਿ ਵਰਤਾਰੇ ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦਿ ਹਨ। ਸਭ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੁਧਾਰ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।"[5] ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨਿਹੱਕਾਂ, ਨਿਸੱਤਿਆਂ, ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਅਤੇ ਨਿਮਾਣਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਵੱਡੇ ਸਮਾਜੀ ਸੁਆਲ ਖੜੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਪਜ ਵਿਹੂਣੇ ਕਿਉਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:

\- ਅਸੀਂ ਕਣਕ ਬੀਜਦੇ ਹਾਂ
ਪਾਲਦੇ ਹਾਂ



ਵੱਢਦੇ ਹਾਂ
ਮੰਡੀ ਲੈਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ
ਪਰ ਕਣਕ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਘਰਾਂ ਦਾ
ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।[6]

ਜਗਤਾਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਤਾਪ, ਮਸਲੇ ਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। "ਡਾ.ਜਗਤਾਰ ਦੇ ਕਾਵਿ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਟਿਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਹਿਸ਼ਤਜ਼ਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਜ਼ਬਰ ਦੀ ਮਾਰ ਵੀ ਝੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਹੋਣੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜੋਨ ਵਾਲਾ ਵਿਦਰੋਹੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚਿਹਨ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦਹਿਸ਼ਤ ਵਿੱਚ ਝੰਭਿਆ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਸੰਕਟ ਭੋਗਦਾ ਹੋਇਆ ਦੁਰਬਲਤਾ ਨਾਲ ਸੰਤਾਪਿਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਹੈ।"[7] ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੋਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਉਸਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਜੰਗ ਦੀ ਗਰਾਹੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।ਨਾ ਜੰਗ ਉਸਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਉਸਦੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੋਲੀ ਉਸਦੀ, ਪਰ ਰੋਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਉਸਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਲਿਫ਼ਾਫੇ ਵਿੱਚ ਲਪੇਟੀ ਮੌਤ ਵੀ ਉਸਦੀ ਹੈ :

\- ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਰੋਟੀਆਂ ਅੰਦਰ
ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੈ
ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵੀ।
ਮਗਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਥੁੜ ਹੀ
ਥੁੜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਜੰਗ ਅੰਦਰ
ਝੋਕਦੀ ਰਹਿੰਦੀ।[8]

ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਸੰਵੇਦੀ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਕਿ ਭੁੱਖ, ਰੌਲਿਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਧਨ ਦੀ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਤਾਕਤ ਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਸ਼ੋਹਰਤ ਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਜਿਸਮ ਦੀ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਰੋਟੀ ਦੀ। ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਭੁੱਖ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਕੜੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਤਾਂ ਜਨੌਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਗਤਾਰ ਇਸੇ ਉਦਾਹਰਣ ਨੂੰ ਗ਼ਰੀਬੀ 'ਚ ਪਲ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਢਾਂਚੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ :

\- ਗ਼ਰੀਬੀ ਦੀ ਬੜੀ ਹੀ ਪੀਚਵੀਂ ਮੁੱਠ 'ਚੋਂ ਕਿਰੇ ਹੋਏ
ਪਿਆਜੀ, ਬਾਜਰੇ, ਗੋਝੀ ਅਤੇ ਕੰਙਣੀ ਦੇ ਦਾਣੇ
ਗਲੀ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਖੋਭੇ 'ਚੋਂ ਕੁੱਕੜ ਭਾਲਦੇ ਹੋਏ ਸੀ ਲੜ ਪੈਂਦੇ
ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪਤਾ ਲਗਦਾ
ਕਿ ਭੁਖ ਕੀਕੂੰ ਲੜਾਈ ਦਾ ਹੈ ਮੁੱਢ ਬਣਦੀ।[9]

ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵਰਗ ਤੇ ਸੱਤਾ ਸੰਜੀਦਾ ਨਹੀਂ। ਕਿਰਤੀ ਕੋਲੋਂ ਉਸਦੀ ਕਿਰਤ ਲਈ ਨਹੀਂ ਜਾ ਰਹੀ ਬਲਕਿ ਉਧਾਲੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਦਾ ਪੂਰਾ ਇਵਜ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ :

\- ਮਗਰ ਇਸ ਕੋਠੜੀ ਵਿਚ
ਰੋਜ਼ ਇਕ ਬਘਿਆੜ
ਬਿਨ ਆਏ ਹੀ ਮੇਰਾ ਖ਼ੂਨ ਪੀਂਦਾ ਹੈ

ਨਾ ਜਾਣੇ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਲੋਕ ਇਕ ਇਕ ਕਰਕੇ
ਮੰਗਾਂ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਮੇਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ
ਭੁਗਤਦੇ ਹੋਣੇ।[10]

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਾਂ ਲੁੱਟਿਆ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਰਮਾਇਆ ਬਨਾਉਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਸਲ ਸੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੈ। "ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਲੁਟਾ ਕੇ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੁਆ ਕੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਵਰਗ ਕੇਵਲ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸੰਦ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਸਭ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਵਾਲਾ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਕੇ ਵਸਤਾਂ-ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਸਹੇੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਵਰਗ ਤੇ ਹਰ ਸ਼ਖ਼ਸ ਨੂੰ ਹੀਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[11] ਉਹ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਅਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਅਸਾਵੇਂਪਨ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਬੜੇ ਗੰਭੀਰ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਕਿਤੇ ਤਨਜ਼ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ:

– ਮਕਬਰੇ ਢਾਹ ਕੇ ਵਸਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਬਸਤੀਆਂ,
ਰੂਹ ਸ਼ਾਹਾਂ ਦੀ ਅਜੇ ਪਰ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਨੂੰ ਖਾ ਰਹੀ।[12]

– ਹਰ ਸ਼ਖ਼ਸ ਏਸ ਦੌਰ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਅਜੀਬ ਹੈ।
ਲੰਬਾ ਕਿਤੇ ਹੈ ਤੇ ਕਿਤੇ ਗਿਠ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ।
ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਦੇ ਕਿੱਲ ਜਿਸਮ 'ਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਠੁਕੇ ਹੋਏ,
ਈਸਾ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ, ਹਰ ਘਰ ਸਲੀਬ ਹੈ।[13]

ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਜੰਗ ਲੜਦਾ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਉਹ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਨੁੱਖ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਹੱਕ-ਤਲਫ਼ੀ ਲਈ ਸਭ ਡਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਲੋਭਣਾਂ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਰਹਿ ਕੇ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੱਚੇ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਕਾਰ, ਪ੍ਰਲੋਭਨ ਤੇ ਵਾਧੂ ਕਮਾਈ ਤੋਂ ਮਹਿਰੂਮ ਦਸਾਂ ਨੰਹੁਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਆਖਿਰ ਕੀ ਸੰਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਕ ਕਲਾਕਾਰ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕਲਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤਾਰ ਇਹ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੱਥੋਂ ਖਾਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਕੋਲ ਵੀ ਉਸਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ :

– ਮੇਰੇ ਜਨਾਜ਼ੇ ਦੇ ਲਈ
ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕੋਲ ਮੇਰੇ
ਆਹ ਮੁਪਾਸਾਂ ਦੇ ਫ਼ਸਾਨੇ
ਗੋਰਕੀ ਦੇ ਉਪਨਿਆਸ
ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ
ਟੈਗੋਰ ਤੇ ਨਜ਼ਰੁਲ ਦੇ ਨਗ਼ਮੇ।[14]

ਜਗਤਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਸੰਤਾਪ ਸਿਰਫ ਕਿਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵੇਦਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪੈ ਗਏ ਫਾਸਲੇ ਦੀ ਪੀੜ ਵੀ ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਦਰਦ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਜਗਤਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਸਮਾਜਿਕ



ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿੱਜੀ ਪੀੜਾ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜੀਅ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖ਼ਾਲੀਪਨ ਤੇ ਬੇਗਾਨੇਪਨ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਲਈ ਵੀ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਲੋਂ ਉਸਾਰੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਬੰਦਾ ਮੇਚ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਨਾਲੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

– ਮੈਂ ਤਾਂ ਹਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਗੁਲਦਾਨ ਵਾਂਗ,
ਜਿਸ 'ਚ ਫੁਲ ਸਜਦੇ ਨਾ ਪਾਣੀ ਠਹਿਰਦਾ।[15]

ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਬਿਨਸਦੇ, ਭਟਕਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਇਕਲਾਪੇ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਹ ਨਹੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ। ਸਮਾਜਿਕ ਆਪਾਧਾਪੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਏਨਾਂ ਇਕੱਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਸੰਗੀ ਸਾਥੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਤਨਹਾਈ ਦਾ ਸਰਾਪ ਭੋਗਦਿਆਂ' ਬੜੇ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖਾਮੋਸ਼ੀ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਕਿੰਨਾ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਵਾਲਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਚੁੱਪ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਜਨਬੀ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ੋਨ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

– ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣਾ
ਨਾ ਕੋਈ ਬਾਤ ਹੈ
ਬਸ ਜ਼ਰਾ ਕੂ
ਦਰਦ ਵਰਗੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ
ਵਿਸ਼ ਜਹੀ ਤਨਹਾਈ ਝੰਜੋੜਨ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ
ਫ਼ੋਨ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜ਼ਰਾ
ਸੋ ਕਰ ਲਿਆ।[16]

ਜਿੱਥੇ ਜਗਤਾਰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਟੁੱਟੇ ਤਨਹਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤਸਵੀਰ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਮਣੇ ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਬੈਠਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਬੜੇ ਉਨੱਤ ਤੇ ਆਨੰਦਦਾਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਇੱਕਲਤਾ ਵਿੱਚ ਜੀਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਨਾ ਤੇ ਹੱਥ ਫੜ ਕੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਸਿਰ ਰੱਖ ਕੇ ਰੋਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਸਾਥੀ। ਰੋਸ਼ਨੀਆਂ, ਰੌਣਕਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਪਰਾਮਤਾ, ਖ਼ਲਬਲੀ ਤੇ ਏਕਾਕੀਪਨ ਨੂੰ ਢੋਅ ਰਿਹਾ ਹੈ :

– ਰੌਣਕ ਵਿਚ ਵੀ ਅਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ
'ਕੱਲਿਆਂ ਕੱਲਿਆਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰੀਏ
ਕਮਰੇ ਅੰਦਰ, ਨੰਗੇ ਚਾਨਣ ਕੋਲੋਂ ਡਰੀਏ।[17]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇੱਕਲਤਾ ਦੀ ਇਸ ਮਾਰਮਿਕ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕਲਾਪੇ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਕਿਵੇਂ ਕਿਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਇੱਕਲ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਖੜੋਤ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਟੁੱਟਦਾ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ

ਖੀਣ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਲਤ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਧੀਮੀ ਮੌਤ ਸਹੇੜਨ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣੀ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਲਈ ਜਨਮਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣੀ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕਲ ਦੀ ਗਤੀਹੀਣ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਇਕਾਂਗਿਕਤਾ ਉਸਦੇ ਮਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਪੀੜਦੀ ਹੈ।"[18] ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਇਕਲਾਪਾ ਮਹਿਸੂਸਦਾ ਤੇ ਭੋਗਦਾ ਹੋਇਆ ਇੱਕਲਤਾ ਦਾ ਬੁੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਗਤਾਰ ਇਸ ਬੈਚੇਨੀ, ਉਲਝਣ ਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਖ਼ਾਬ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੋਚੇ ਸਨ, ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਿਰਚਾਂ ਬਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਖੁੱਭ ਗਏ। ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾਕਸ਼ੀ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਤੋਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਵੀ ਸਫਲਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ :

– ਮੈਂ ਹਾਂ ਇਕਲਾਪਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਹੁੰਮਸ ਭੜਾਸ
ਵਧ ਰਹੀ ਪਲ ਪਲ ਪਿਆਸ।
ਇਕ ਰੁਮਕਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀਤਲ ਪਵਨ ਦਾ
ਨਾ ਧਰੂ ਦਾ ਅੱਜ ਕਿਧਰੇ ਹੈ ਪਤਾ
ਕੀ ਕੋਈ ਭਾਲੇ ਦਿਸ਼ਾ।[19]

ਜਗਤਾਰ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਹਲ ਹੁਣ ਘੱਟ ਰਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਭੁਗਤਾਉਣੇ ਤਾਂ ਅਸੰਭਵ ਵਰਗੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਭੇਟ ਚੜ੍ਹ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਠੇਸ ਪਹੁੰਚਾਈ ਹੈ। ਜਗਤਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਭੂਤ ਤੇ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨੇੜਤਾ ਦੇ ਮੋਹ ਨੂੰ ਭੋਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪੱਲੇ ਇਕੱਲਾਪਨ, ਨਿੰਮੋਝੂਣਤਾ ਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਵਰਗੇ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਹਨ। ਉਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹੁਣ ਪੇਤਲੇ, ਫਿੱਕੇ, ਠੰਡੇ ਤੇ ਆਧਾਰਹੀਣ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਖਿੱਚ, ਚਾਅ ਤੇ ਖੇੜੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਿਤੇ ਲੁਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਓ-ਧੀ ਵਰਗੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਹਾਵੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ:

– ਵਿਹਲ ਹੁਣ ਧੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿੱਥੇ
ਰੁੱਝ ਗਈਆਂ ਉਹ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ
ਆਪਣੇ ਬਾਲਾਂ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰ ਨਾਲ।[20]

ਇੰਝ ਜਗਤਾਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਜਿਥੇ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਹ ਉਸਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਖੰਡਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਾਵਿਕ ਸੂਝ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਰਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਲਦੇ ਕਈ ਕੌੜੇ ਸੱਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦਾਸਿਆ ਚਿਹਰਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪਰੋਖੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

0-0-0



**ਹਵਾਲੇ** :


1. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, **ਕਾਵਿ-ਅਧਿਅਨ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1959, ਪੰਨਾ 195
2. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2009, ਪੰਨਾ 67
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 71
4. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, *ਜਗਤਾਰ ਦੀ ਦੁੱਧ-ਪਥਰੀ*, (ਕੰਚਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਸਾਰ**, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1998, ਪੰਨਾ 70
5. ਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ: ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦਾ ਜੰਗਲ*, **ਡਾ. ਜਗਤਾਰ: ਸ਼ਬਦ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 78
6. ਜਗਤਾਰ, **ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2013, ਪੰਨਾ 42
7. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ : ਸ਼ਬਦ-ਸੰਵਾਦ**, ਡਾ. ਜਗਤਾਰ: ਸ਼ਬਦ ਸੰਵਾਦ, ਪੰਨਾ 115
8. **ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ**, ਪੰਨਾ 37
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 79
10. ਜਗਤਾਰ, **ਚਨੁਕਰੀ ਸ਼ਾਮ**, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1990, ਪੰਨਾ 36
11. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਜੁਗਨੂੰ, ਦੀਵਾ ਤੇ ਦਰਿਆ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ*, **ਡਾ. ਜਗਤਾਰ: ਸ਼ਬਦ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 94
12. ਜਗਤਾਰ, **ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦਾ ਜੰਗਲ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2003, ਪੰਨਾ 39
13. ਜਗਤਾਰ, **ਜੁਗਨੂੰ ਦੀਵਾ ਤੇ ਦਰਿਆ**, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1992, ਪੰਨਾ 66
14. ਜਗਤਾਰ, **ਦੁੱਧ ਪਥਰੀ**, ਬਾਵਾ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਫ਼ੀਰੋਜ਼ਪੁਰ ਛਾਉਣੀ, 1961, ਪੰਨਾ 63
15. **ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦਾ ਜੰਗਲ**, ਪੰਨਾ 61
16. **ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ**, ਪੰਨਾ 29
17. ਜਗਤਾਰ, **ਅਧੂਰਾ ਆਦਮੀ**, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1996, ਪੰਨਾ 25
18. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1982, ਪੰਨਾ 194
19. **ਦੁੱਧ ਪਥਰੀ**, ਪੰਨਾ 50
20. **ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ**, ਪੰਨਾ 55



9484, ਜੋਸ਼ੀ ਨਗਰ,
ਹੈਬੋਵਾਲ ਕਲਾਂ, ਲੁਧਿਆਣਾ।
ਮੋ. - 98159-09003

# ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ

ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ

ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਗ੍ਰੰਥ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਾਂ, ਉਚਾਰਨ, ਵਿਆਕਰਨਕ ਰੂਪਾਂ, ਨਿਰੁਕਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਸਗੋਂ ਉਥੋਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ ਰਚੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸੋਲਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ 1849ਈ. ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਰੰਭਿਆ। ਓਦੋਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਿਆਂ ਲਈ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ, ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼, ਸੰਦਰਭ ਕੋਸ਼, ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼, ਆਦਿ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵੰਨਗੀਆਂ ਉਪਲਬਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼, ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕੈਟਾਗਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪੀ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਮਦਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਤਰਤੀਬ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਇਉਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਹੋ ਸਕੇ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਲਪ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਅਸੀਂ ਨਿੱਠ ਕੇ ਸੋਚਣਾ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਖੇਤਰ ਅਣਗੌਲੇ ਪਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। 1967 ਈ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਰਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮਾਣਤਾ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿੱਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰਾਂ ਦੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਭਾਸਣ ਲੱਗੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ-ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼, ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਕੋਸ਼ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ ਜਿਹੜੇ ਨਵੀਂ ਆ ਰਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸਰਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਨ ਪਰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਰੁਝਾਨ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਲਿਪੀਅੰਤਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਤੁਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸੰਕਲਪਕ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਇਕ ਭਾਸ਼ੀ ਤੇ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ, ਵਿਆਕਰਣਕ ਰੂਪ ਅਤੇ



ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਸਦਕਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਇੰਨਾ ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਵਸੀਹ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਾਨਵੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਸਦਕਾ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਆਪਣੀ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਤਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਸ੍ਰੋਤ ਉਪਲਬਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਕਲਪੀ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਮਦਾਂ ਨੂੰ ਲਿਪੀਅੰਤਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਤਾਂ ਹਾਸਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਉਹ ਅਸਮੱਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿੱਤ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਪਕੜ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਵੀ ਪੂਰੀ ਮੁਹਾਰਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕੀਤੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਨੇਪਰੇ ਚੜ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਤੇ ਖੋਜ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਕੋਸ਼ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਕੱਲੇਕਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਸਮੂਹਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਤੇ ਸਿਰੜੀ ਖੋਜੀਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਦੇਸ਼ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ, ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਗਲਾਸਰੀਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਸਮਤੁੱਲ ਅਰਥ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਗਲਾਸਰੀਆਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕੀਤਾ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਵੱਡਮੁਲਾ ਤੇ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਾਰਜ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਸਦਕਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬੜਾ ਵਸੀਹ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਗਲਾਸਰੀਆਂ ਹੁਣ ਦੁਹਰਾਓ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਬਹੁਤ ਥਾਂਈ ਧੁੰਦਲਕੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਦਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟਰਮਾਂ ਨੂੰ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਰਥਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਬਹੁਤ ਥਾਈਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਇਕ ਮਦ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

Cainozoic Era (Kainzoic) ਮਹਾਂਕਲਪ, ਕੇਨੋਜ਼ੋਇਕ ਸੰਮਤ, ਕੇਨੋਜ਼ੇਇਕ ਐਰਾ
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ Chaldaea ਕੈਲਡੇਈ [1]

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਗ਼ਾਇਬ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਭਾਵ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਡਾ ਪੀ. ਸੀ. ਰੇ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ :

> *It will not be possible to assess the usefulness and fruitility of these technical terms without a large number of scientific books being written and published in Bengali language.* [2]

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਢੁੱਕਵੇਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਟਰਮਾਂ ਦੇ ਉਪਯੋਗ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਜਿਹੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਜਾਂਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਵੱਡਅਕਾਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬੜੀ ਘੱਟ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਨੁਵਾਦਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਉਪਲਬਧ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰੀ ਜੋਖਮ ਉਠਾਉਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਆਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਪਾਠਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਜਾਣੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਚਲਾਊ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਠੀਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਹਾਸਲ ਨਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨ ਪੇਤਲੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਟਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ ਕਿ ਬੱਚੇ ਦੇ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸੋਚਣ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਬੱਚਾ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਗੱਲ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹਦੀ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਯਾਂ ਪੀਆਜੇ (Jean Piaget) ਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਖੋਜ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ



ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਕਲਪ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚਿੰਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸੋਚਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। [3]

ਉਪਰੋਕਤ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਇਕ ਗੱਲ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਤੁਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਟਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਦਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਅਰਥ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਪੱਧਰ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਜੇ ਇਹ ਖੇਤਰ ਖਾਲੀ ਪਿਆ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਟਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਉਲਥਾਉਣ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਉਲਥਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਡਾ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਟਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਨੂੰ ਓਪਰੀ ਜ਼ਬਾਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਕਈ ਗੁਣਾ ਵੱਧ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਹੁਤੇ ਪਦ ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਿਖਿਅਕ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਓਪਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਚਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਨੇ ਪਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦੇ ਕੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਟਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਜਿਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ Accelerator (ਐਕਸੈਲਰੇਟਰ) ਪਦ ਦੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਲਾਤੀਨੀ ਸ਼ਬਦ ਐਕਸੈਲਰਿਅਰ (*Accelrare*) ਤੋਂ ਇਹ ਪਦ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ 'ਕਾਹਲੀ ਕਰਨ' ਦੇ। ਉਸ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀ ਜਾਂ ਨਸ ਲਈ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਗਤੀਵਿਧੀ 'ਚ ਵਾਧਾ ਕਰੇ। [4] ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ *Acauline* (ਅੱਕੱਲਿਨ) ਟਰਮ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਮੂਲ ਦੇ ਇਸ

ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਅਜਿਹੇ ਝਾੜ-ਬੂਟੇ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਤਣੇ ਦੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਉਂਤਪੰਨ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ । ਦੋ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਇਹ ਪਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ ਪਹਿਲਾ ਏ (a) ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ 'ਬਿਨਾਂ' ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਾਲੱਸ (kaulos) ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਡੰਡੀ ਜਾਂ ਤਣੇ ਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮੀਡੀਅਮ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਬਹੁਤੀ ਵੇਰਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਇਸ ਲਈ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਉਪਲਬਧੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਸਮੂਹਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਬਤੌਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੜ੍ਹਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਗਿਣੇ ਚੁਣੇ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸੂਝ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਲਈ ਨਿਠਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ। ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁਣ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਮੁਹਾਰਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਤਾ ਅਤੇ ਮਾਹਿਰ ਤਕਨੀਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਧਨ ਜੁਟਾਉਣੇ ਇਕਲੇਕਾਰੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵੱਡ ਅਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵੱਡੇ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਉਥੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯਾਨਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵਿਧੀਵਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਹੈ। ਕੁਝ ਗਿਣੇ ਚੁਣੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਹੋਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝਣ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਲੋੜਵੰਦ ਪਾਠਕ ਇਕਭਾਸ਼ੀ ਜਾਂ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤੀ ਵੇਰਾਂ ਉਹ ਧੁੰਧਲਕੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਲਿਪੀਅੰਤਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਸਮਤੁਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਜਾਣਿਆ ਮਹਿਜ਼ ਰਟਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਉਸ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਐਕਟਿੰਗ ਦੇ ਅਰਥ ਅਦਾਕਾਰੀ ਜਾਂ ਅਭਿਨੈ ਲਿਖਣ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਪਾਠਕ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦੇ 1999 ਵਿੱਚ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕੋਸ਼ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ (2005) ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਦੁਆਰਾ



ਰਚਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਲਾਘਾਯੋਗ ਉਦਮ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕੋਸ਼ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕਾਰਗਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਾ ਕੋਸ਼ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਹੋਰ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਯਤਨ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਸਰਾਹਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਘੱਟ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੀ ਪੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਪਾਦਕ ਨੇ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ, ਮੇਲਿਆਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਰਸਮੋਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਬਾਰੇ ਅੰਦਰਾਜ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹ ਵੱਡਅਕਾਰੀ ਕੋਸ਼ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਪੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੱਟੀ ਕੋਸ਼ੀ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

> ਮੌਲੀ ਦੀ ਅੱਟੀ ਕਈ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਵੇਲੇ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਲੀ ਦੀ ਅੱਟੀ ਦੀ ਹੀ ਰਾਖੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਸਮੇਂ ਗਰਭਵਤੀ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਟੀ ਪੁਆ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਜੇ ਉਤੇ ਲਿਟਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਮੰਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗਰਭ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। (ਵੇਖੋ : ਮੌਲੀ) ਜੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀਣੀ ਵਿੱਚ ਮਚਕੋੜ ਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਕੋਲੋਂ ਅੱਟੀ ਬੰਨਵਾਣ ਨਾਲ ਦਰਦ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਸਫ਼, ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਹੁਸੀਨ ਗਭਰੂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਦਾ ਮਿਸਰ ਦੀ ਮੰਡੀ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅੱਟੀ ਮੁੱਲ ਪਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ 'ਅੱਟੀ ਮੁੱਲ ਪੈਣਾ' ਮੁਹਾਵਰਾ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।[6]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗਿਆਂ ਲੇਖਕ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਉਸਦੇ ਲਾਖਣਿਕ ਤੇ ਵਿਅੰਜਨਾ ਮੂਲਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤੀ ਮਿਸਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੇਣ ਦਾ ਇਹ ਪਰਿਪੇਖ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਾਤਲ ਤੱਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ।

ਸੰਨ 2015 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕੋਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਹੋਰ ਉਪਲਬਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਸੰਕਲਪਕ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਮਝਣਗੋਚਰੇ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਨਾਟ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਢੁੱਕਵੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਅਖੀਰ 'ਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਕ ਤਰਤੀਬ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਨਾਟਕ

ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੂਚਨਾ ਇਕੋ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ ਰੂਪਕ, ਸਟੇਜੀ ਬਿੰਬ, ਵਿਅੰਗ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਐਕਟ, ਝਾਕੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼, ਬਲੌਕਿੰਗ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਸਹਿਤ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾ ਕੋਸ਼ ਲਾਹੇਵੰਦ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਧਾਰਣ ਇਕ ਭਾਸ਼ੀ ਜਾਂ ਦੁਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਰਥ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਬਣਾਏ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ, ਉਚਾਰਨ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਣਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਸੰਕਲਪਕ ਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਸ਼ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਲੋੜ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।

0-0-0

**ਹਵਾਲੇ :**


1. **ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, 1973, ਪੰਨਾ 50
2. P.C. Ray *"History of Hindu Chemistry"*, **ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਾਟਨੀ** 'ਭੂਮਿਕਾ' ਪੰਜਾਬ ਸਟੇਟ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ, ਮਿਤੀਹੀਣ, ਪੰਨਾ IX ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ
3. ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇਲ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002, ਪੰਨਾ 180 ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ
4. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, **ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ**, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਿਰਸਿਟੀ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2012, ਪੰਨਾ 3
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 4
6. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼, ਜਿਲਦ 1 ਤੇ 2**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ 79



ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,<br>
ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਭਾਗ,<br>
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,<br>
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,<br>
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।<br>
ਮੋ. - 98550-21411




# कृश्नचंदर की कहानियाँ : समय और समाज का बदलता परिवेश

डॉ. गुरमीत सिंह

किसी भी युग का साहित्य अपने समय और समाज में घटित घटनाओं, विचारों, परिस्थितियों का जीवंत आख्यान होता है। साहित्यकार समाज में रहते हुए जो कुछ देखता–सुनता है, जो अनुभव–विचार ग्रहण करता है, उनका मनन–विश्लेषण करके अपने सृजन का आधार बनाता है। जहाँ समाज साहित्य को प्रभावित करता है वहीं समाज भी उससे प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। इसी आधार पर तो साहित्य और समाज में बिंब–प्रतिबिंब का संबंध स्थापित किया जाता रहा है। अच्छा साहित्य अपने समाज की विचारधाराओं को परिवर्तित करने की क्षमता रखता है। वह सही मायनों में समाज का पथ–प्रदर्शक होता है। विश्वनाथ तिवारी साहित्य और समाज के संबंधों की व्याख्या करते हुए कहते हैं, "साहित्य सत्य का साक्षात्कार है, अनुभव का शोध है और मानवीय संभावनाओं का उद्‌घाटन है। साहित्य को सत्य का साक्षात्कार कहने का मतलब उस यथार्थ, वास्तविकता, परिवेश और युग को रेखांकित करना है, जिसके बिना साहित्य एक कोरी गप्प मात्र रह जाता है।"[1] अतः स्पष्ट है कि साहित्य निर्माण में तत्कालीन युगीन परिवेश की अहम्‌ भूमिका होती है। ज्यों–ज्यों परिवेश का सत्य परिवर्तित होता जाता है, समाज में नई–नई प्रवृत्तियाँ विकसित होती हैं, त्यों–त्यों साहित्य के मानदंड भी परिवर्तित होते जाते हैं। साहित्यकार एक सजग द्रष्टा की तरह उस सत्य एवं प्रवृत्तियों को मनोभूमि के धरातल पर परखता है। तत्पश्चात्‌ उसे रचना का आकार देकर जनमानस को उस सत्य एवं प्रवृत्तियों से अवगत करवाकर उन्हें सही और गलत चुनने की विवेकशीलता प्रदान करता है। अनादि काल से लेकर वर्तमान काल तक के समाज और समय की राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि विविध परिस्थितियों का ब्यौरा तत्कालीन साहित्य–अध्ययन द्वारा संभवतः ही लगाया जा सकता है। यदि ऐसा कहा जाए कि साहित्य भूतकाल का ज्ञान, वर्तमान की वास्तविकताओं तथा भविष्य की संभावनाओं का लेखा–जोखा प्रस्तुत करने वाला जनचेतना का एक सशक्त माध्यम है, तो इसमें कोई अतिश्योक्ति नहीं है। ऐसे ही साहित्यकारों की श्रेणी में कथाकार कृश्नचंदर का नाम प्रमुखता से लिया जा सकता है, जिन्होंने अपनी कहानियों में अपने युग के बदलते परिवेश की विविध परिस्थितियों का वास्तविक अंकन किया है। स्वातंत्र्योत्तर भारत के समय और समाज आ रहे सकारात्मक व नकारात्मक बदलावों का परिचय देती उनकी कहानियाँ अपने साधारण एवं सादे आवरण में सघन अनुभितियों का बेजोड़ उदाहरण है।

कृश्नचंदर उर्दू और हिंदी के कथाकार के रूप में साहित्य जगत में जाने जाते हैं। उन्होंने उर्दू साहित्य लेखन से अपने लेखन कार्य की शुरूआत की तथा स्वतंत्रता के बाद हिंदी में लिखना प्रारंभ किया। इनका आविर्भाव 23 अक्तूबर, 1914 को बजीराबाद, जिला गुजरांवाला (जो अब पाकिस्तान का हिस्सा है) में हुआ था। इनके पिता श्री गौरीशंकर चोपड़ा जम्मू–कश्मीर के पूंछ में एक चिकित्सक के रूप में कार्य करते थे। अतः कृश्नचंदर का बचपन पूंछ में बीता। उसके बाद वे शिक्षा प्राप्ति हेतु लाहौर आ गए। कहा जाता है कि वहाँ जाने के कुछ दिनों उनकी तबीयत खराब होने पर उन्हें वहीं के एक अस्पताल में दाखिल करवाया गया था। वहाँ बिस्तर पर पड़े–पड़े वे ऊबने लगे थे, अतः बोरियत को दूर करने हेतु उन्होंने एक

खबर पढ़ी। उस खबर को पढ़ने के बाद उन्होंने उस पर एक कहानी लिख डाली और इत्तेफाक से वह एक पत्रिका में छप भी गई। उस कहानी के छपने के बाद उनमें लेखन के प्रति रूझान बढ़ने लगा और वहीं से उनके लेखकीय जीवन की शुरूआत हुई। कृश्नचंदर लाहौर की भूमि को अपने जीवन में बेहद महत्त्व देते थे। उनके लिए लाहौर शरीर व आत्मा के संबंध जैसा रहा। वे स्वयं को 'लाहौरिया'' कहलाने में गर्व महसूस करते थे क्योंकि वे मानते थे कि लाहौर ही वह स्थान है, जहाँ उन्हें शिक्षा और प्रसिद्धि दोनों मिली। उन्होंने अंग्रेजी में एम.ए. करने के बाद अपनी माता जी के कहने पर कानून (Law) की पढाई भी की, क्योंकि वे चाहती थीं कि उनका बेटा वकील बनें। परंतु कृश्नचंदर की रुचि साहित्यिक क्षेत्र में अधिक थी। जहाँ तक व्यवसाय की बात है, वे लाहौर, दिल्ली, लखनऊ रेडियो स्टेशन में रहे। उसके बाद फिल्मों की पटकथा लिखने का कार्य करने लगे। उनकी रचनाओं पर धरती के लाल, शराफत, ममता, मनचली जैसी फिल्में बनी हैं। परंतु उनकी प्रसिद्धि एक फिल्म कथाकार से अधिक एक साहित्यकार के रूप में अधिक रही। उनके लगभग तीस कथा–संग्रह प्रकाशित हो चुके हैं। उनमें से काला सूरज, हाईड्रोजन बम के बाद, पेशावर एक्सप्रेस, जामुन का पेड़, अन्नदाता, कालू भंगी, हम बहशी हैं, मैं इंतजार करूंगा आदि कहानियाँ तथा उपन्यासों में एक गधे की आत्मकथा, एक गधा नेफा में, एक गधे की वापसी, यादों के चिनार, एक वाईलन समुद्र के किनारे, पिआसी धरती पिआसे लोग आदि प्रसिद्ध रचनाएँ हैं। उन्हें उर्दू भाषा के लघु कथाकार के रूप में विशेष ख्याति प्राप्त हुई। उनकी कहानियाँ अनेक भाषाओं में अनूदित हुई। अपने समय में वे इतने प्रसिद्ध कथाकार हुए हैं कि उन्हें उस समय 'एशिया का सबसे प्रसिद्ध कहानीकार' कहा जाने लगा था। पदमलाल पुन्नालाल बख्शी ने अपने एक निबंध में कृश्नचंदर के विषय में लिखा है, "आधुनिक कथा साहित्य में कथा का जो नवरूप विकसित हो रहा है, उसे हम तीन लेखकों की कृतियों में स्पष्ट रूप से देख सकते हैं। एक हैं श्री रामवृक्ष बेनीपुरी, दूसरे हैं श्री यशपाल और तीसरे हैं श्री कृश्नचंदर। ये तीनों नवयुग के कथा–साहित्य के प्रतिनिधि लेखक कहे जा सकते हैं।"[2] संभवतः कृश्नचंदर का साहित्य पूर्ण रूप से युग सापेक्ष कहा जा सकता है। उनके लेखन का स्त्रोत पूंछ में बिताए बचपन की घटनाएँ, वहाँ का परिवेश, आमजन की तकलीफें रहीं। आमजन के दर्द के साथ उनका गहरा नाता रहा है। उनकी ईश्वर से अधिक श्रद्धा इन्सान में थी। वे हर इन्सान में एक कहानी खोजने के प्रयास में लगे रहते थे। उनकी जन्मशती के अवसर पर रजनीश मांगा अपने एक लेख में उनकी कहानियों के विषय के बारे में बताते हुए लिखते हैं, "कृश्नचंदर उच्चकोटि के लेखक हैं। आधुनिक सामाजिक स्थिति में वर्गों की विभिन्नता, जनता की आर्थिक दुर्दशा, प्रबंधकों के अत्याचार और पूंजीपतियों की लूटमार देखकर उनका कलम विष में डूबकर चलता है। जनता के प्रति सच्चा प्रेम, मानव के भविष्य पर विश्वास, और अत्याचार के विरुद्ध आवाज उठाना ही उनकी कहानियों का मुख्य विषय रहा है।"[3] स्पष्टतः कहा जा सकता है कि कृश्नचंदर का साहित्य अपने समय और परिवेश की घटनाओं और परिघटनाओं का समस्त आकलन प्रस्तुत करता है। विशेष रूप से उनकी कहानियाँ तत्कालीन परिवेश के सत्य से साक्षात्कार करवाती हैं। उनकी कहानियों में समय और समाज की सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक परिस्थितियों के बदलते स्वरूप को यथार्थ अभिव्यक्ति मिली है। मृत्युंजय प्रभाकर के एक लेख के अनुसार, "आजादी के पहले और बाद के समाज को समझना हो तो किसी समाजशास्त्री या इतिहासकार से ज्यादा हमारी मदद प्रेमचंद और कृश्नचंदर जैसे लेखक कर सकते हैं। इन रचनाओं की मार्फ़त आप तत्कालीन भारतीय समाज की एक पूरी तस्वीर बना सकते हैं।"[4] प्रस्तुत आलेख में उनकी कुछ प्रमुख कहानियों को आधार बनाकर उनके समय और समाज के बदलते परिवेश



को जानने व समझने के साथ–साथ वर्तमान युग में उनकी प्रासंगिकता को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है।

आजादी के समय को कृश्नचंदर त्रासदी का समय मानते हैं। उस समय विभाजन की जिस विभिषिका को मानव समाज ने भुगता है, वह अपने आप में मानव इतिहास का काला युग है। जिस देश में हिंदू–मुसलमान एक दूसरे के सुख–दुख के साथी थे, वे एक–दूसरे के खून के प्यासे हो गए। विभाजन की इन हृदयविदारक स्थितियों का जीता–जागता चित्र कृश्नचंदर की 'पेशावर एक्सप्रेस' कहानी में देखा जा सकता है। मृत्युंजय प्रभाकर के अनुसार, "भारत–विभाजन और उस दौर में हुई हिंसा की सबसे जीवंत कहानियाँ मंटो के बाद कृश्नचंदर के यहाँ ही पाई जाती हैं। उनकी कहानियाँ जानवर में तब्दील हो गए मानवों की वैसी ही कहानियाँ कहती हैं जो दोनों की पक्षों की दरिंदगी को सामने लाने का काम करती हैं और इस तरह धर्म और धार्मिकता के ऊपर प्रश्नचिह्न खड़े करती हैं जो इंसान को इंसान नहीं जानवर बनाने का काम करता है।"[5] मानव की इसी हैवानियत की जीती–जागती तस्वीर 'पेशावर एक्सप्रेस' कहानी में देखी जा सकती है। विभाजन के बाद बने दो देशों के लिए अपनी बसी–बसाई जिंदगी को छोड़कर जाने पर मजबूर करने वाली आजादी ने उनका सब कुछ तबाह करके रख दिया। पेशावर स्टेशन से अमृतसर के लिए चली पेशावर एक्सप्रेस जिंदा शरणार्थियों का जत्था लेकर स्टेशन से तो चलती है, परंतु अमृतसर तक पहुँचते–पहुँचते वह लाशों के क्रबिस्तान में परिवर्तित हो जाती है। दोनों मुल्कों के बाशिंदे एक–दूसरे को भेंड–बकरियों की तरह काटते जा रहे थे। जिस भी स्टेशन से पेशावर गुजरी वहाँ खून में सने मूर्दों के अतिरिक्त वह कुछ न देख सकी। हर स्टेशन मौत के स्टेशन में बदल चुका था, हर जंगल लाशों का जंगल बन चुका था, हर नदी में पानी की जगह लाशें बह रही थीं। इस भयानक मंजर का एक उदाहरण देखिए, "जब मैं पलेटफारम से गुजरी तो मेरे पांउ रेल की पटरी से फिसले जाते थे, जैसे मैं अभी गिर जाउंगी और बाकी माणदा मसाफिरों को भी ख़तम कर डालूंगी। हर डब्बे में मौत आ गई थी और लाशें दरमिआन में रख दी गईं थीं और ज़िंदा लाशों के हजुम चारों तरफ था और बलोची सिपाही मुसकरा रहे थे। कहीं कोई बच्चा रोणे लगा था, किसी बुहड़ी माँ ने सिसकी ली। किसी ने लूटे हुए सुहाग की आह ली।"[6] मौत की यह एक्सप्रेस जिंदा और मुर्दा लाशों को लेकर आह भरती हुई चली जा रही है। इस खेल में न तो बड़े–बूढ़ों के लिए कोई अदब था, न माँ–बहनों की आबरू की चिंता और न बच्चों के साथ कोई दया–ममता। सभी इस नफरत के खूनी हवन में स्वाह होते जा रहे थे। इस कहानी में स्त्रियों के साथ होने वाले जिस दुर्व्यवहार को कहानीकार चित्रित करते हैं उसे देखकर तो किसी की आत्मा चीत्कार कर उठे। नौजवान, बच्चियाँ, दादी, पोती, विवाहिता, बहनें, बेटियाँ सभी इस नफरत की हवस की शिकार बनती जा रही थीं। ऐसी ही एक संजीदा घटना को वर्णित करते हुए कहानीकार लिखते हैं कि कुछ पनाहगनीज नंगी औरतों का जत्था गाड़ी में चढ़ा तो एक बूढी औरत से उसके पोते ने पूछा कि दादी तुम्हारे कपड़े कहाँ है, क्या तुम नहाकर आई हो, उस बूढ़ी औरत ने जो शब्द कहे वह अपने आप में इंसान की हैवानियत की नग्न तस्वीर प्रस्तुत करते हैं। वह बूढ़ी औरत कहती है, "हां नन्हें, आज मुझे मेरे वतन के बेटों और भाइयों ने नहिलाइया है।"[7] धर्म और संप्रदाय के नाम पर इस भीषण तबाही से पेशावर एक्सप्रेस का हृदय तार–तार हो गया था। वह चाहती थी कि शीघ्रताशीघ्र ये मौत का सफर समाप्त हो परंतु, "जब तक सभ महाजरीन आपणी नफरत को आलूदा न कर लेते मेरा आगे बढ़ना दुश्वार कीआ नामुमकिन था, मेरी रूह में इतने घाव थे और मेरा ज़र्रा–ज़र्रा गंदे नापाक खूनियों के कहकहों से इस तर्हा रच गिआ था कि मुझे गुसल की

शदीद जरूरत महसूस हुई।"[8] इस भयानक मंजर को देखने के बाद पेशावर एक्सप्रेस दोबारा तब तक इस सफर पर नहीं जाना चाहती, जब तक दोनों मुल्कों के लोग पहले की भाँति शांति व अमन का जीवन व्यतीत न करने लगे। जब हिंदू—मुसलमान दोनों के खेतों में सुनहरे गेहूँ के खेत न लहलहाए, सब खेतों में मिलकर काम करे, किसी के मन में किसी के प्रति नफरत न हो, गाड़ी के डिब्बों में किसान और मजदूरो की खुशहाल टोलियाँ सफर करें। उसकी रूह पर लगे घाव तभी मिटेंगे जब, "ना कोई हिंदू होगा ना मुसलमान बलकि सब मजदूर होंगे और इन्सान होंगे।"[9] वर्तमान संदर्भों में देखा जाए तो आज भी इन दोनों मुल्कों को इस तरह देखने के लिए मानवता तरस रही है। आज भी हिंदू—मुस्लिमों का एक—दूसरे के प्रति कट्टरता और बर्बरता का व्यवहार देखकर धर्मनिरपेक्ष समाज की कल्पना एक सपना सा लगने लगता है। अतः मनुष्य समाज को आवश्यकता है कि वह अपने बर्बर इतिहास से सीख ले तथा नफरत और हिंसा का मार्ग छोड़, आपसी सौहार्द का मार्ग अपनाएँ ताकि फिर कभी कोई पेशावर एक्सप्रेस में सवार न हो पाए।

आजादी के बाद जिस भारत का सपना जनमानस ने देखा था उसकी वास्तविक झलक कृश्नचंदर की 'चावल—चोर' तथा 'बापू की वापसी' कहानियों में देखने को मिलती है। 'चावल—चोर' कहानी पंजाब के विभाजन के बाद मुंबई आकर बसे एक मध्यवर्गीय परिवार की कहानी है। इस परिवार में त्रिलोचन अपनी माँ, पत्नी और नन्हीं बेटी के साथ रहता है। विभाजन से पहले त्रिलोचन के पिता जसवंत सिंह और उसकी माँ पंजाब के बस्सी गाँव के बड़े जमींदार थे। उनकी अपनी जमीन थी जिस पर त्रिलोचन की माँ को बढिया किस्म के तरह—तरह के चावल बोने का शौक था। परंतु अब उन्हें राशन डिपो के मोटे—भद्दे चावल खाने पड़ रहे हैं। त्रिलोचन की माँ का दिल इन चावलों को देख बहुत व्यथित होता है। इसके साथ लेखक आजादी से पहले जमींदारों द्वारा किए गए किसानों के शोषण का भी एक स्थान पर वर्णन करते हैं। केसरिया चावल उगाने में दिन—रात मेहनत करने वाले किसानों को जसवंतसिंह उनका हिस्सा देने से यह कहकर मना कर देता है कि उनकी किस्मत में केवल लाल, उज्जड मोटे चावल ही लिखे हैं। वे केसरिया चावल खाने की औकात नहीं रखते। त्रिलोचन पिता की इस बात का विरोध करता है। परंतु आज त्रिलोचन की माँ केवल उन चावलों के सपने ही ले सकती है। इसके अतिरिक्त इस कहानी में जिस महत्वपूर्ण पहलु को उठाया गया है वह है भारत के बाद स्वतंत्र होने वाले देशों की उन्नति और विकास की। जब त्रिलोचन अपनी माँ से कहता है कि रूस, चीन, पोलैंड, हंगरी जैसे देशों को अभी एक वर्ष या दो वर्ष पहले ही आजादी मिली है, फिर भी ये भारत से कहीं आगे बढ़ गए हैं, तो उसकी माँ अविश्वास जताते हुए कहती हैं, "यह कैसे हो सकता है? हम लोग स्वतंत्रता के बाद चार बरस तक कुछ नहीं कर सके। अब तक वही भूरे भद्दे चावल खा रहे हैं। चीना लोग कैसे इतनी जल्दी बढ़ सकते हैं? क्या उनके चार हाथ या चार पाँव हैं? क्या बात करते हो तुम भी!"[10] त्रिलोचन अपनी माँ को जबाव देते हुए कहता है कि इन देशों में सभी को समान अधिकार दिए गए हैं, यहाँ कोई अमीर या गरीब नहीं है परंतु भारत में तो केवल जमींदार का नाम बदला है, जमींदारी प्रणाली तो वहीं की वहीं है। तभी तो प्रदर्शनी में लोहे और कोयले की खानें, बर्तन, कपड़ा, टोपियां, बक्से, चावल आदि दिखाई जाने वाली हर चीज को देखकर माँ कहती है कि हमारे देश में तो यह सबकुछ इन देशों से कहीं अधिक बेहतर है फिर न जाने क्यों हमारा देश अभी तक पिछड़ा है। कहानी की यह पंक्तियाँ आजाद भारत के उज्ज्वल सपने दिखाने वालों को जनता के कटघरे में लाकर खड़ा करती है।

'बापू की वापसी' कहानी आजादी के बाद गाँधी बापू की स्वर्ग से वापसी की कहानी है, जिसमें वे उस देश को देखने वापिस आते हैं जिसमें वह स्वराज्य का सपना छोड़ गए थे, आमजन के मन में आजादी



की आशाएँ छोड़ गए थे, परंतु वे देखते हैं कि देश पूरी तरह अव्यवस्थित हो चुका है। स्वराज्य का सपना, सपना ही बनकर रह गया है। जमींदारी वही है, शोषण वही है, अत्याचारी शासन की नीतियाँ वही हैं। अंतर केवल इतना है कि अंग्रेजी टोपी की जगह गाँधी टोपी ने ले ली है। वह देखते हैं कि अब जनता के प्रतिनिधि उनकी तरह जनता के साथ खड़े होकर नहीं चलते, उनके लिए अनेक सुख—सुविधाएँ उपलब्ध हैं। यहाँ तक कि कोई आम व्यक्ति उनसे सीधे जाकर मिल नहीं सकता। उसके लिए उसे किसी मध्यस्थ की जरूरत पड़ती है। जब बापू अपने साथी से कहते हैं कि उन्होंने तो कभी बीच की पैड़ी अर्थात् मध्यस्थ का प्रयोग नहीं किया तो उनका साथी उन्हें हकीकत से परिचित करवाते हुए कहता है, "आपकी अहिंसा बीच की पैड़ी थी—अर्थात् अंग्रेज विरुद्ध अहिंसात्मक संग्राम और बम्बई के मजदूर पर गोली। हिन्दी अथवा हिन्दूस्तानी बीच की पैड़ी नहीं थी तो क्या थी? खिलाफत और गौ—सेवा, मस्जिद—मंदिर एकता, पूना आवार्ड, इरविन पैक्ट, माउन्ट बेटन घोषणा। ऐसा लगता है जैसे नई स्वतंत्रता का सारा ढाँचा इस बीच की पैड़ी की नींव पर तैयार किया गया है। इस बीच की पैड़ी की कृपा से लाखों लोगों के घर—बार लुटे, लाखों बच्चे अनाथ हो गए, रिवाल्वर चले, एक—दो—तीन, आपकी छाती के निशान..."[11] इसी वजह से आज आमजन मंहगाई के बोझ तले दबा दो जून की रोजी—रोटी के लिए दर—बदर भटक रहा है, भूख, बेहाली, बेकारी, सूखा, अकाल की समस्याएँ दिनोंदिन बढ़ रही है। बापू शरणार्थियों की दुर्गति, बढ़ती आबादी, बसों के लिए लाईनें, राशन के लिए लाईनें देखकर सोच में पड़ जाते हैं। अमीर—गरीब के बीच बंटते देश को देखकर वह कहते हैं कि उनके समय में बकरी और शेर तक एक घाट में पानी पीते थे, परंतु अब तो आदमी—आदमी के बीच खाई बढ़ती जा रही है। अब सत्याग्रह जैसे आंदोलनों का कोई मोल नहीं, अब उन्हें कोई याद नहीं करता। वे लोगों से बात करके पाते हैं कि अंग्रेज तो चले गए लेकिन उनका प्रभाव कम नहीं हुआ है। लोग अपनी भाषा में बात तक नहीं कर रहे, उनकी वेशभूषा भारतीय नहीं रही। वे एक जगह देखते हैं कि कुछ नई पीढ़ी के लोग परमाणु हथियारों के प्रयोग के विरुद्ध तथा विश्वशांति हेतु जुलूस निकाल रहे हैं। वह भी उसमें शामिल होकर लोगों को पुनः शांति और अहिंसा का भाषण देने लगते हैं, इतने में जुलूस को सरकार विरोधी घोषित कर गोलीबारी शुरू कर दी जाती है। इस तरह एक बार फिर बापू की गोली मारकर हत्या कर दी जाती है। बापू का दोबारा मरना स्वराज्य के सपने का पूरी तरह मर जाना है। प्रस्तुत कहानी में देश की जो दशा वर्णित की गई है आज भी हालात वैसे ही बने हुए हैं या यूं कहा जाए कि उससे भी बदत्तर हैं तो कोई अतिश्योक्ति नहीं होगी। संभवतः यह कहानी वर्तमान समय और समाज के उस कटु यथार्थ से परिचित करवाती है, जिसका वर्णन वर्षों पूर्व कृश्नचंदर कर चुके हैं।

आज मनुष्य की उपभोक्तावादी मानसिकता तथा बढ़ती धनलोलुपता अनेक विघटनकारी स्थितियों को जन्म दे रही है। वर्तमान समय में मानव के सम्मुख सबसे भयावह स्थिति उसके पर्यावरण की गुणवत्ता में दिनोंदिन आ रही कमी है। मनुष्य ने अपने स्वार्थों की बेदी पर प्रकृति के प्रत्येक कण को स्वाह कर डाला है। 'काला सूरज' कहानी के माध्यम से कृश्नचंदर ने पर्यावरण ह्रास की बढ़ती समस्याओं के कारणों तथा उससे समय और समाज में उपज रही विसंगतियों तथा विद्रूपताओं को सजीव अभिव्यक्ति दी है। कहानी की शुरूआत मैदानों से दूर स्थित सुदूर पहाड़ों से आच्छादित, सुंदर घाटी में बसने वाले गाँव के परिचय से होती है। लेखक बताते हैं कि यह गाँव समस्त प्राकृतिक संपदाओं से समृद्ध है। यहाँ देवदारों तथा चील के पेड़ों से भरे हरे—हरे जंगल, बर्फ से आच्छादित चोटियां, घाटी के सौंदर्य में चार चाँद लगाते सीढीनुमा खेत, नदियों, झरनों की कल—कल बहती धाराएँ, रंग—बिरंगे पशु—पक्षियों की प्रजातियाँ, फूलों—फलों से लदे वृक्ष आदि सभी कुछ है।

यहाँ के लोग बहुत सुखी एवं शांतिमय जीवन व्यतीत करने वाले हैं। इस घाटी का एक सरदार है जो अपनी घाटी से बेहद प्यार करता है। वह अपनी घाटी के विकास की योजनाएँ बनानी शुरू करता है। सबसे पहले वह नदी के जल से बिजली पैदा करता है और पूरे गाँव को बिजली बेचता है, जिससे उसके धन–भंडार भरने लगते हैं। उसके बाद वह उस नदी पर पुल बनाकर घाटी को शहर से जोड़ता है। पुल बनने से गाँव वाले शहर जाकर अपनी साग–सब्जी बेचने लगते हैं परंतु सरदार के मन में लालच जाग जाता है, वह गाँव वालों को शहर न जाकर उसके साथ व्यापार करने के लिए विवश कर देता है। वह पहाड़, पेड़, वनस्पतियाँ, जड़ी–बूटियाँ सभी का व्यवसायीकरण शुरू कर देता है। जैसे–जैसे उसके पास धन बढ़ता जाता है, उसका लोभ उससे दोगुनी गति से बढ़ता जाता है। वह प्रकृति और समाज से पूर्णतः कटकर अपने धन से भरे तहखानों में समय बिताने लगता है। उसके घर की मंजिलें बढ़ती जाती हैं और गाँव वालों की सुख–शांति पूर्णतः समाप्त होने लगती है। सरदार स्वार्थलिप्सा में इतना अंधा हो जाता है कि वह घाटी में सूर्योदय नहीं होने देना चाहता ताकि गाँववालों को दिन में भी उससे बिजली खरीदनी पड़े। इसके लिए वह अपने एक सिपाही के साथ मिलकर रातों–रात तारकोल से सूरज का मुँह काला कर देता है जिससे पूरा गाँव अंधकार में डूब जाता है। प्रकृति की स्थिति बदलने से गाँव वालों को अनेक विपदाओं का सामना करना पड़ता है। एक उदाहरण देखिए, "घाटी पर भयंकर उदासी छा गई। अब कोई मनुष्य हँसता नहीं था, स्त्रियाँ गीत नहीं गाती थीं, बच्चे खेलते नहीं थे। मर्द सर झुकाए खेतों में काम करते थे परंतु पैदावार दिन–प्रतिदिन कम होती जा रही थी। फिर फूलों का रंग उड़ गया, फलों में मिठास नहीं रही, फिर पत्तों का रंग काला हो गया, और चावलों का स्वाद मिट्टी जैसा होने लगा। ... थोड़े ही दिनों में घाटी के लोग मानवता के महान् गुणों को त्याग कर पशुता की ओर बढ़ने लगे। चोरी, डकैती, हत्या, अपहरण आदि अपराध दिन–प्रतिदिन बढ़ते चले गए।"[12] सरदार का साथ देने वाले सिपाही को कोढ़ हो जाता है। जब सिपाही देखता है कि उसके पोते को प्रकृति जैसी किसी वस्तु का पता नहीं, वह नहीं जानता सुबह, शाम क्या होती है, पेड़–पौधे कैसे होते हैं, फूलों की सुगंध क्या है, फलों का स्वाद कैसा होता है, जीव–जंतु कैसे होते हैं, तब वह अपने पोते को सूरज के मुँह से तारकोल धोने के लिए भेजता है। समस्त जीव–जंतु तथा गाँव वाले मिलकर सूरज का काला मुँह धो डालते हैं और घाटी में पुनः प्रकाश छा जाता है। सरदार अपने ही तहखाने में पागलों सा अपने पैसे के साथ खेलता रहता है। संभवतः कहा जा सकता है कि यह सरदार वर्तमान समय का विकासवादी मनुष्य है जो अपनी अनियोजित नीतियों के साथ प्रकृति पर विजय पाने की लालसा में उसकी नियमावली में निरंतर हस्तक्षेप करता जा रहा है तथा यह तारकोल वह औद्योगिक व्यवस्था है जिसने पूरे परिवेश को हानिकारक धुएँ से काला कर दिया है। विकास का हवाला देकर वह आमजन के संसाधनों का अंधदोहन कर अपने खजाने भरता जा रहा है परंतु वह आँखों पर पड़े लालच के चश्मों से यह नहीं देख पा रहा कि उसका खुद का अस्तित्व संकट में है और उसकी भावी पीढ़ियाँ प्रकृति के सानिध्य से दूर होती जा रही हैं। अतः कहानी में वर्णित यह स्थितियाँ वर्तमान समय में अत्यधिक प्रासंगिक कही जा सकती हैं। बच्चे द्वारा सूरज का मुँह साफ करना वर्तमान युवा पीढ़ी को अपनी प्राकृतिक संपदा को बचाए रखने के प्रति सचेत करने का एक सार्थक प्रयास इस कहानी के माध्यम से किया गया है।

'हाईड्रोजन बम के बाद' कहानी परमाणु शक्तियों के आधार पर पूरे विश्व को अपने अधीन करने की लालसा रखने वाले मानव के लिए एक चेतावनी है कि यदि उसने यह लालसा नहीं छोड़ी तो दूसरों पर अधिकार जमाते–जमाते वह स्वयं अपना समूल विनाश कर लेगा। जिस तरह आज पशु–पक्षियों की बची हुई एक–आध प्रजाति को चिड़ियाघर में देखा जाता है उसी तरह मानव की प्रजाति को देखा जाएगा। इस कहानी को लेखक



ने एक नाटकीय शैली में प्रस्तुत किया है। कहानी शुरू होती है, 'यह आदमी इस पृथ्वी पर रहता था'[13] पंक्ति से। कहानीकार बताते हैं कि विश्व की सभी शक्तियाँ एक दूसरे पर हाईड्रोजन बम का प्रयोग कर समस्त मानव समुदाय का विनाश कर चुकी है। अब केवल कुछ लोग ही शेष रह गए हैं जिन्हें आदमियों के चिड़ियाघर में रखा गया है। इन्हें देखने के लिए जंगल के जानवर आते हैं। एक गधा अपने बेटे को इस मानव जाति का इतिहास बताते हुए कहता है कि कभी इस पृथ्वी पर इन्हीं का शासन था। इनके पास जीवन को खुशहाली से जीने के सारे साधन उपलब्ध थे। परंतु, "फिर मनुष्य में भयंकर युद्ध हुआ। उस युद्ध में एक–दूसरे को मिटाने के लिए बड़े–बड़े हथियार प्रयुक्त किए गए। अंत में बहुत बड़े हाईड्रोजन बम छोड़े गए। इन बमों ने सारे संसार में से मनुष्यों की आबादी को नष्ट कर दिया। केवल मनुष्यों की आबादी ही नहीं, जंगल के जंगल झुलस कर रह गए, और उनके साथ–साथ जहाँ–जहाँ इन बमों की विषैली गैसें और किरणें फैलीं, वहाँ–वहाँ के सारे जानवर भी मर गए।"[14] अब केवल कुछ प्रमुख लोग शेष रह गए जिन्हें जानवरों ने पकड़ कर इस चिड़ियाघर में बंद किया है। इनमें से पहला वह बैंकर है जिसने हाईड्रोजन बम के लिए करोड़ों सोने की अशर्फियां दीं, दूसरा वह कवि है जिसने युद्ध से पहले एक योद्धा के रूप में अपने साहित्य द्वारा जनमानस को इसके दुष्प्रभावों के बारे में सचेत नहीं किया, वह केवल कामिनी के नख–शिख वर्णन में उलझा रहा, तीसरे व्यक्ति दो बहुत बड़े वैज्ञानिक हैं, जिन्होंने अपनी खोजों से पहले धरती के तापमान को बढ़ाया, ऑक्सीजन को समाप्त किया तथा इस हाईड्रोजन बम का निर्माण भी इन्होंने ही किया, चौथे स्थान पर कुछ राजनीतिज्ञ हैं जिनकी सभा अभी भी इस बात को लेकर जारी है कि कौन सा देश पहले युद्ध–शांति की पहल करेगा और उनकी इस बहस में पूरा संसार तबाह हो गया, पाँचवे स्थान पर युद्ध की विभिषका के बाद बचे वह माँ और बच्चा हैं जिन पर इस युद्ध के दुष्प्रभाव पड़े हैं। वह बच्चा राक्षसी आकृति का है, उसके तीन हाथ, एक टांग, दो सिर हैं। इस प्रकार यह कहानी सत्ता और शक्ति की लालसा में बिना–सोचे समझे आगे बढ़ रहे मानव के भविष्य की भयावह स्थिति को उजागर करती है। लेखक ऐसे मानव को सचेत करना चाहते हैं कि समय रहते यदि उसने अपनी सीमा को नहीं पहचाना तो उसकी पीढ़ियाँ इसी राक्षसी बच्चे की तरह पैदा होंगी।

'महालक्ष्मी का पुल' कहानी के माध्यम से लेखक ने मजदूर वर्ग की स्त्रियों की दशा का वर्णन किया है। कहानीकार कहते हैं कि महालक्ष्मी स्टेशन के उस पार एक महालक्ष्मी पुल है जिस पर हमेशा छह साधारण–सी साड़ियाँ टंगी रहती हैं। एक साड़ी दूसरों के घर में बर्तन–झाड़ु, करने वाली शांताबाई की है, दूसरी साड़ी गली–गली साग–भाजी बेचने वाली जॉनाबाई की है, तीसरी घर में काम के बोझ तले पिसने वाली सावित्री की, चौथी बेबस और भूखमरी की शिकार लड़िया की, पाँचवी सोलह वर्षीय विधवा मंजुला की और छठी साड़ी भंगी जाती की एक बूढ़ी माई की जो अब इस दुनिया में नहीं रही। इन जगह–जगह से फटी, पैबंद लगी हुई साड़ियों की तरह ही इन औरतों की जिंदगी भी तार–तार है। लेखक इन स्त्रियों की रोजमर्रा की जिंदगी का वर्णन करते हुए मजदूर वर्ग की असहाय और लाचार हालत को परत–दर–परत बयां करते जाते हैं। इसमें एक स्थान पर वर्णन आता है कि आज देश के वजीरे–आजम महालक्ष्मी पुल से गुजरते हुए चौपाटी भाषण देने जाएंगे। अपने वजीरे–आजम की इस यात्रा से इन लोगों के मन में यह उम्मीद है कि शायद वह थोड़ी देर इस पुल पर रुकें, तो इन सूखती साड़ियों को देखकर यहाँ रहने वालों की हालत का जायजा लें। परंतु गाड़ी वहाँ नहीं रुकती। इन लोगों की सारी आशाएँ धरी–की धरी रह जाती हैं। लेखक इसके माध्यम से सत्ताधारियों की समाज के दबे–कुचले वर्ग के प्रति उपेक्षिता का वर्णन करते हैं। वे कहते हैं यहाँ सूखने वाली यह छह साड़ियाँ किसी बड़ी उम्मीद या बड़ा ओहदा प्राप्त करने के लिए

अपने शासकों से कोई आशा नहीं करतीं, वे तो चाहती हैं कि दूसरों के घरों की जूठन साफ करने में खो चुकी उनके बचपन की धनक उन्हें मिल जाए, वे नौकरी से निकाले गए पति की बेबसी, उसकी एक फूटी आँख तथा बाजार में नीलाम हो चुकी उसकी बेटी की आबरू का हिसाब मांगती हैं, वे चाहती हैं कि उनके बच्चे भी स्कूल जा सकें, वे उस अमानवीयता की कीमत मांगती हैं जहाँ एक मजदूर की जिंदगी एक चमड़े के पट्टे से भी कहीं अधिक सस्ती है, वह उस भूख से छुटकारा पाना चाहती हैं जिसके कारण वह अपने तोते तक को चूरी नहीं खिला पा रही हैं, वह उस गोली का हिसाब मांगती हैं जो अपने अधिकारों की मांग करते–करते उसके बेटों पर चलाई जाती है।[15] संक्षेप में कहा जाए तो वे दो जून की रोटी, तन ढकने को कपड़ा तथा सिर ढकने को छत चाहते हैं, जहाँ वे भी आम आदमी की तरह जीवन व्यतीत कर सके। लेखक पाठक वर्ग से कहते हैं कि इस देश के शासकों ने भले ही इन साड़ियों की ओर ध्यान न दिया हो परंतु जब कभी वे लोग वहाँ से गुजरे तो पुल के बांई ओर टंगी इन मजदूर स्त्रियों, जो इस देश के करोड़ों घरों को बनाने में अपना दिन–रात स्वाह करती हैं, की साड़ियों की तरफ तथा पुल के दाईं ओर टंगी बड़े–बड़े महलों में रहने वाली औरतों की रेश्मी साड़ियों की तरफ अवश्य देखें, तत्पश्चात् सोच–विचार के बाद यह निर्णय करें कि वे किस ओर जाना चाहते हैं, पुल के बाईं ओर या दाईं ओर। कहने का आशय है कि लेखक पाठक वर्ग में इन दबे–कुचले, वंचितों के प्रति दया, सहानुभूति जैसी भावनाएँ जगाकर उनके सुधार हेतु प्रयत्न करने के लिए सचेत करना चाहते हैं।

सरकारी विभागों की अकर्मणीयता और अमानवीयता का वर्णन करती 'जामुन का पेड़' कहानी कृश्नचंदर की सर्वाधिक प्रसिद्ध और प्रासंगिक कहानी है। सचिवालय के मैदान में जामुन का पेड़ गिर जाने से एक आदमी उसके नीचे दब जाता है। उसे पेड़ के नीचे से निकालने के बजाय उसे बाहर निकालने के विषय को फाईल बनाकर पहले चपरासी से लेकर क्लर्क, सुपरिन्टेंडेंट, जॉएंट सेकरेटरी, सेकरेटरी के पास और फिर अलग–अलग विभागों के पास भेजा जाता है। सचिवालय वाले कहते हैं कि यह पेड़ का मामला कृषि विभाग का है, कृषि–विभाग से हार्टिकल्चर विभाग में जाता है। वहाँ इस फाईल को यह कहकर रद्द कर दिया जाता है कि आजकल पेड़ बचाओ आंदोलन चल रहा है अतः इस पेड़ को काटने की अनमुति नहीं दी जा सकती। पेड़ के नीचे दबे आदमी के आसपास इकट्ठा होने वाले लोग उस आदमी की हालत नहीं देख रहे, बल्कि जामुन के पेड़ के स्वादिष्ट और मीठे जामुनों को याद कर उसके गिरने का दुख मना रहे हैं। फिर तय किया जाता है कि पेड़ नहीं काट सकते परंतु आदमी को दो हिस्सों में काटकर बाहर निकाला जा सकता है, फिर उसे मेडिकल विभाग की सहायता से प्लास्टिक सर्जरी द्वारा जोड़ दिया जाएगा। मेडिकल विभाग से आए कर्मचारी जब प्लास्टिक सर्जरी के बाद आदमी के मर जाने की बात कहते हैं तो यह उपाय भी रद्द कर दिया जाता है। इसके बाद किसी से पता चलता है कि यह आदमी शायर है, कविताएँ लिखता है, तब उसकी फाईल को संस्कृति विभाग में भेज दिया जाता है। संस्कृति विभाग वाले मामला साहित्य अकादमी को सौंप देते हैं। साहित्य अकादमी वाले उसे अपनी संस्था का सदस्य बनाकर उसके मरने के बाद उसकी पत्नी को पेंशन लगवाने की बात कहकर चले जाते हैं। फिर अंत में मामला सरकार तक पहुँचता है। सरकार उस पेड़ को काटने की अनुमति पहले तो दे देती है परंतु बाद में मनाही कर देती है। एक उदाहरण देखिए, "दूसरे दिन जब वन–विभाग के आदमी आरी, कुल्हाड़ी लेकर पहुँचे तो उन्हें पेड़ काटने से रोक दिया गया। मालूम हुआ कि विदेश मंत्रालय से हुक्म आया है कि इस पेड़ को न काटा जाए। वजह यह थी कि इस पेड़ को दस साल पहले पिटोनिया के प्रधानमंत्री ने सेक्रेटेरियट के लॉन में लगाया था। अब यह पेड़ अगर काटा गया तो इस बात का पूरा अंदेशा था कि पिटोनिया सरकार से हमारे संबंध हमेशा के लिए बिगड़ जाएंगे।"[16] इन सब विचार–विमर्शों के बाद जब तक प्रधानमंत्री उस पेड़ को काटने का आदेश देते हैं तब तक उस पेड़ के नीचे दबे आदमी के जीवन की फाईल हमेशा के लिए बंद हो जाती है। इस कहनी के माध्यम से लेखक स्पष्टतः यह कहना चाहते हैं कि सरकारी विभागों की औपचारिकताओं को पूरा करते–करते आम आदमी का पूरा जीवन बीत जाता है। समस्त अधिकारी एक दूसरे विभाग पर बात डाल कर स्वयं मुसीबतों से पल्ला झाड़ते फिरते हैं। आज के आदमी में इन्सानियत और संवेदना इतनी कम हो चुकी है कि वह एक मरते हुए आदमी की जान बचाने की अपेक्षा आपसी विचार–विमर्श तथा आसपास की बाकी चीजों पर ज्यादा महत्त्व देते हैं। जनता के हित, उनकी समस्याओं, उनके अधिकारों से जुड़े मुद्दों को कोई तव्वजों नहीं दी जाती। "प्रायः सरकारी विभाग और दफ्तर आम आदमी व्यक्ति के प्राणों तक को अपनी विकृत फाइल कल्चर का शिकार बना देते हैं। सरकारी कार्यशैली की निकृष्टता, उसमें निहित अमानवीयता, गैर जनहितवादी, अफसरशाही का दबदबा, विभागों के बीच टाला–टाली का खेल, शिक्षित मध्यवर्ग का ढकोसलापन, सर्वत्र फैला दिमागी दिवालियापन, इस सबको दर्शाना ही इस कहानी का परम लक्ष्य है।"[17] इस प्रकार लगभग पचास वर्ष पूर्व लिखी इस कहानी के माध्यम से कृश्नचंदर वर्तमान सरकारी व्यवस्था की प्रणाली पर करारा व्यंग्य करते हैं।

उपरोक्त कहानियों के अध्ययन के उपरांत निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि कृश्नचंदर की कहानियों के विषय तत्कालीन समय और समाज की परिस्थितियों के साथ–साथ वर्तमान समय और समाज की सच्चाईयों को भी यथार्थ अभिव्यक्ति देते हैं। वे अपने समाज के सजग द्रष्टा कहे जा सकते हैं, क्योंकि उन्होंने वर्षों पूर्व ही भविष्य की विघटनकारी परिस्थितियों के प्रति जनमानस को सचेत कर दिया था। उनकी कहानियों में एक ओर आजादी की खुशी है तो दूसरी ओर विभाजन की पीड़ा। वे कहते हैं कि समय और समाज अवश्य बदलता है, परिस्थितियाँ अवश्य बदलती हैं परंतु आम आदमी का संघर्ष सदियों से जारी था और आगे भी यूं ही रहेगा। इसके अतिरिक्त मजदूर वर्ग की दयनीय दशा, सत्ताधारियों की उनके प्रति उपेक्षा, परमाणु बम के निरीक्षणों में तबाह होती मानवता, मनुष्य की लालसा की भेंट चढ़ता पर्यावरण, स्वराज्य के बिखरते सपने, सरकारी अधिकारियों की अकर्मण्यता, राजनीतिज्ञों की स्वार्थपरता आदि विषयों को लेखक ने बड़ी संजीदगी से अभिव्यक्ति दी है। पदमलाल पुन्नालाल बख्शी के शब्दों में, "कृश्नचंदर जी का कथन है कि उनकी कहानियों में शराब के पेग की तरह आत्मविस्मृति की स्थिति उत्पन्न करने का भाव नहीं है। उनमें जो भाव है, वह आत्मविस्मृति के स्थान पर आत्मा और झकझोर देता है। वह कल्पना जगत् की मोहावस्था को दूर कर यथार्थ जगत् की कटुता को और अधिक प्रत्यक्ष करा देता है।"[18] निष्कर्षतः कृश्नचंदर और उनकी कहानियाँ समय और समाज की सच्ची पथ–प्रदर्शक कही जा सकती हैं।

0–0–0

**संदर्भ सूची :**


1. विश्वनाथ प्रसाद तिवारी, रचना के सरोकार, नई दिल्ली : वाणी प्रकाशन, 1987, पृ. 84
2. पद्मलाल पुन्नालाल बख्शी, बख्शी ग्रंथावली (साहित्यिक निबंध), नई दिल्ली :वाणी प्रकाशन, पृ. 535
3. www-myhindiforum-com/archive/index.php/t-14246.html
4. www-hinditech.in/journal/tu&dh&Hkk"kk&esa&tu&dk&jpukdkj&—'u&panj&e`R;qat;&çHkkdj-aspx?cid-45

5. वही।
6. www-hindisamay-com/content/1009@1/—'u&panj&dgkfu;k¡&is'k koj&,Dlçsl-cspx
7. वही।
8. वही।
9. वही।
10. कृश्नचंदर, काला सूरज (चावल–चोर), दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स, दूसरा संस्करण, 1957, पृ.32
11. कृश्नचंदर, काला सूरज (बापू की वापसी), दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स, दूसरा संस्करण, 1957, पृ.32
12. कृश्नचंदर, काला सूरज (काला सूरज), दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स, दूसरा संस्करण, 1957, पृ.16
13. कृश्नचंदर, काला सूरज (हाईड्रोजन बम के बाद), दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स, दूसरा संस्करण, 1957, पृ. 101
14. कृश्नचंदर, काला सूरज (हाईड्रोजन बम के बाद), दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स, दूसरा संस्करण, 1957, पृ. 105
15. https://www-youtube-com/watch?v=xQIUdbTgaLI, published on Nov 15, 2015
16. www-madhyamat-com/story&jamun&tree&second&part/
17. www-blog-hindijyan-com/p/blog&page-html
18. पद्मलाल पुन्नालाल बख्शी, बख्शी ग्रंथावली (साहित्यिक निबंध), नई दिल्ली : वाणी प्रकाशन, पृ.543

एसोसिएट प्रोफेसर व अध्यक्ष,
हिंदी विभाग, पंजाब वि.वि. चंडीगढ़।
मो.- 98158-01908



# Cultural Studies And a Turn to Guru Nanak: A Reading of Swarajbir's Play *Dharm Guru*

Dr. Rajesh Kumar Jaiswal, Dr. Kanchan Mehta,

"When one's ideology ... becomes the yard stick by which reality is measured, one exists in a totally insulated space and permits no counter-realty ... It is not possible to understand the position of the other side."[1] (ZiauddinSardar and Merryl W. Davies, *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*)

"I am a singer (*dhadi*) of low caste (*nichjat*); others claim to be of high caste; they do not know themselves and think too much of self."[3] (Guru Nanak, *Asa di Var*)

The paper, involving theory and practice, discerns a striking convergence between the objectives of contemporary cultural studies, the revolutionary pedagogyof Guru Nanak, and a progressive-liberal text of literature. The key concern of the trio is to effect critical thinking and emancipation. Cultural studies that treats culture as a site of hegemony and resistance, seeks to establish the ethos of cultural pluralism, equality and justice. It aims at raising the consciousness of people, especially those at the margin, so that they may question the cultural hierarchies and conformities, perpetuated and perpetrated by the structures of caste/race, class, gender, sexuality, religion, and region etc. an exuberant indigenous culture catalyst, Guru Nanak sought to fight against the discriminatory oppressive cultural practices, something that is carried out by cultural studies as well. A unique blend of piety and politics, he debunked the culturally constituted wrongs that valorized the perspectives of the privileged, whereas censured civil-rights and liberties of the subaltern folks. The selected text, *Dharm Guru*, a play by Swarajbir, raises a voice on the behalf of the marginalized (including the *Dalits* and women). The play extends the Nanakin emancipatory concerns by subverting the dictates of the authoritarian religious regime. The text performs no less than an ideological critique of the religious fundamentalism that trivializes religion and uses it as a tool of violence and exclusion.

**Cultural Studies: Key Concerns**

Cultural studies involves a wide range of interpretive perspectives and approaches. It is an interdisciplinary field of inquiry. Including other items, it

interrogates the cultural codes of a given text and the psycho-social formations. As a domain of inquiry, cultural studies does not consider culture (taken as a set of unstated rules by which we live our lives, rules that regulate our practices and activities) exclusively as an evaluative category. Unlike the several other literary-cultural practices, cultural studies focuses on texts as politically involvedand stresses onuncovering their ideological orientations and positioning. A text under consideration is not taken as a neutral site free from power-relations, hierarchies and dominations. Cultural studies is interested in exposing the messages and meanings (often considered to be natural) embedded in words and images (representations), which go into shaping and influencing the attitudes and perceptions of people. It unravels the tensions between cultures and also shows how cultural texts privilege a minority groups at the expense of the larger chunk of the excluded others. Cultural studies also asserts that culture is intricately linked with the society, politics and economy. It, however, does not recognize economy as the wholly determinant of human existence and rejects any claim of linear determination of the cultural by the material production, as claimed by several orthodox Marxists[4]. Cultural studies is not interested in texts per se, that is, valuing a text simply for its formal properties only; it, rather, considers cultures encoded in a text as a site of hegemony, contestation and emancipation. Cultural studies strives for achieving egalitarian ends and inclusivity.

The 'study of culture' and 'cultural studies' are not one and the same, though the duos have overlapping concerns. The study of culture is broader in domain than that of the cultural studies. The latter is a sub-area within the former. Cultural studies has had a distinctive history in Great Britain, the land of its origin and subsequently flourished in other countries. Cultural studies was initially developed at the Center for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham in 1960s, with the significant contributions made by Richard Hoggart, Raymond Williams, and Stuart Hall. Cultural studies has enriched itself by drawing upon the principles and values of Marxism, feminism, psychoanalysis, post-colonialism, deconstruction, and postmodernism and alike. At a variance with conventional literary studies, cultural studies has wider and deeper interests in questions and issues related to that of ideology, hegemony, power, disability, marginality and many more.

Cultural studies is eclectic in character and as a project is guided by a set of interventionist concerns. It treats culture as every day, ordinary, contested set of practices; and voices its concern about the exclusions of various categories, practiced by the dominant selective traditions[5]. Culture, in this sense, is a network of power



relations of domination and subordination. Cultural studies as an engaged critique seeks proliferation of justice and equality and looks out for the prospects of action and transformation. A distinguished scholar of cultural studies, Simon During noted that cultural studies aims at "emancipating lifestyles[6]." Prof. During wrote further: "…societies are structured unequally, that individuals are not born with the same access to education, money, healthcare etc. It [cultural studies] worked in the interests of those who have least resources…it differed not only from the (apparently) objective social sciences but from the older forms of cultural criticism, especially literary criticism, which considered political questions as being of peripheral relevance to the appreciation of culture. For cultural studies, 'culture' is not an abbreviation of a 'high culture' assumed to have constant value across time and space[7]".

Cultural studies is, thus, a form of critical intervention that not only confronts the hegemonic discourses operating through the structures of caste, class, race, religion, region, and gender but also seeks to empower the underprivileged/ subalterns[8]. The socio-political objectives of cultural studies are to enhance and expand "the possibilities for everyone to be active and critical participants in the culture around them[9]…" It investigates and challenges the hierarchically organized, socially accepted practices, values and meanings. The pioneers of cultural studies see themselves as the voice of the public and fight against the established socio-cultural inequalities rooted in and routed through various social structures. Besides, they advocate a restructuring of the society to incorporate the underprivileged masses, their world-views and values. This is something that has been envisaged and championed, by and large, by several Indian culture catalysts including Gautam Buddha, Farid, Kabir, Ravidas, Guru Nanak, Mirabai, Mahatma Gandhi, and Bhim Rao Ambedkar etc.

**Guru Nanak: Some Cultural Studies Connections**

Guru Nanak (1469-1539) lived at a time when Indian society was badly divided across the lines of class, caste, religion, gender etc. People suffered enormously and were rendered incapacitated on account of these fault lines. The cultural milieu including politics and religion was in decay. The conduct of the ruling and priestly classes (the *Brahmins* and the *Qazis*) towards the common people was appalling.

At the time of Guru Nanak's advent, both the prevailing religions —Hinduism and Islam — had become corrupt and degraded. They had lost their pristine purity and glory. The Vedas were unintelligible to the people and had been replaced by

Tantric literature … caste had grown rigid and had split into numerous sub-castes … Similar was the state of affairs in Islam … Political conditions were much worse[10].

(However, some scholars have contested this position by saying that "Sikhism, no doubt, has its start in protest but it was a protest against conventionalism and not against Hinduism."[11])

As a human being, Nanak was highly sensitive, precocious and spiritually inclined.

He was large-hearted. He was not parochial or narrow-minded, communal or caste-ridden. He undertook long journeys to preach, to teach, to bear witness to the light Divine, to awaken the spiritual consciousness in men, and to bring back erring humanity to God.[12]

The Bhakti movement (simultaneously intellectual and reformatory in character), an uprising against the ritualism, casteism, and formalism practiced by the priests, had already carved its way in North India. The writings of his preceding spiritual masters as Farid, Namdev, Ravidas and Kabir (mostly hailed from the lower castes) influenced Nanak enormously, refining his critical and self-critical perspicacity.

> Guru Nanak emphasized that the aim of life was to cut through the shallowness of ordinary social existence in order to achieve a perfection of consciousness through a transformative sovereign experience. The essential marker of this experience is a state of oneness with all existence, whose essential characteristic is the fusion of a person's affective (unconscious) and conscious states of existence. This fusion results in an outpouring of poetic language (devotional poetry). Psychologically this state might be referred to as an emergence of a poetic consciousness characterized by unconditional and infinite love for ones fellow humans and respect for all life. It is state of being-in- the- world where plurality punctures one's sense of individuality, which is not true oneness at all, and where one's actions are spontaneous… The person who achieves such a sovereign state of mind/consciousness/existence can be considered liberated from the fears and anxieties of social existence[13].

*Satsang* (a company of enlightened people who tread the path of liberative experience) and *Udasi*(spiritual journeys or pilgrimages) undertaken by Guru Nanak



further helped him in attaining the ripeness of the *gurmukh* (the one who has achieved a state of sovereign consciousness free from egoism and arrogance, a liberated self) and a satguru(a preceptor who aids one's disciples in attaining emancipation). A commitment to the social cause and stirring awakening far and wide became his life-long project. He "raised his voice against injustice anywhere and felt unhappy at the sufferings of the people[14]." Realizing a state of elevated consciousness, Guru Nanak sought to bring goodness to others. The master undertook a pathof spiritual guidance for social/cultural regeneration that the Sikh Gurus embodied in the Holy Scripture *Shabad-Guru* known as the *Guru Granth Sahib.* All these redemptive enterprises culminated into a new Faith, Sikhism, which Guru Nanak gave birth to.

As elaborated above, cultural studies as a project, treats culture as a locus of struggles and emancipation. John Storey remarks: "…culture involves power and helps to produce asymmetries in the abilities of individuals and social groups to define and realize their needs[15]." If so, it may be asked: how relevant can Guru Nanak — who lived in different historical and political conditions and whose thrust was on moral and religious reforms— be in the advancement of the emancipatory politics and pedagogy emphasized by the contemporary cultural studies? Any serious engagement with the culture and ideology ingrained in the writings of Nanak may reveal that they are not far from engaging with the issues of power, politics and critical pedagogy. His catch on several contemporary matters as the behavior of the ruling classes towards the ordinary, the debilitating conditions of the outcastes and women and many more, were nothing less than that of the acts of mobilization, contestation and resistance. On the questions of caste, class, gender, body and religion (still taken to be the hot spots of cultural studies), Baba Nanak registers significant breaks from the dominant practices of his time. His writings do have political concerns and hold significance in addressing several challenges faced by people in today's world. The meanings and values that the Guru stood for need to be taken seriously to establish an equal and just social order and tofacilitate the empowerment of the subjugated and wretched. An espousalto the teachings of Guru Nanak can help the marginalized lots in de-hegemonisingtheir consciousness andstirring awakening so that they are not amenable to act as cultural dupes. Highlighting the political (a quintessential push in cultural studies) in Guru Nanak, Prof J. S. Grewal noted :

> Indeed, Guru Nanak is credited with direct political concerns. It is asserted, for instance, that he thought of the political disabilities of

his people … he was the first medieval Indian saint to condemn war and denounce exploitation … Guru Nanak was 'vocal on things political'; he was moved by the sufferings of women at the hands of the Mughals; he upbraided the tyrannical rulers of the times; and he fearlessly criticized the Lodis. Guru Nanak's political concerns are seen closely related to his idea of society which 'must be organized on the healthy basis of justice, fellow-feelings, liberty and equality and must be free from oppression of any kind[16].

**Cultural Studies in Practice: ANanakian Appraisal of *Dharm Guru***

*Dharm Guru* is a very readable and stimulating play written by Swarajbir, a marked Punjabi playwright. The text is explicitly political in intent and import and is nothing less than a sophisticated unmasking of authoritarianism and fundamentalisms (religious and several other varieties of) operating in the present-day world in one form or another. So the text has a very contemporary significance. As a brilliant formulation, the play is an intriguing exploration of the disastrous consequences of placing political power in the hands of religious authorities steeped into an old-fashioned regressive theology and ahistorical scriptural metaphysics. With a view to establish egalitarianism and pluralism, the text presents a biting critique of various types of social inequalities operating through the existing power structures of religion, caste, gender and body.

The play is mainly a story of conflict between the two key characters: Maharishi Vasishtha, also called as Dharm Guru and Satyavrata, the prince of the kingdom of Ayodhya. The conservative and hierarchical religious world-views of Dharm Guru come into clash with and register a departure from the progressive and the liberal-humanist subject-position of Satyavrata. He confronts Dharm Guru and speaks truth to the power. Vasishtha has uncritical fondness for unadulterated traditional beliefs, values, and practices. He advocates a strict adherence to the four-fold *Varna*system :

> Dharma is what has been explained in the ancient scriptures, in *Vedas* and religious books. Dharma is the word of the Brahman. One who follows its path accumulates virtue. His is the supreme spiritual accomplishment. He reaches Swarga. It is the Brahman's duty to reflect on Dharma. The Kshatriya's duty is to protect his subjects. Trade, agriculture and cattle-rearing are the Vaishya's duty. The Shudra is meant to serve the others … Dharma shines bright like the Sun. it is the stream of purity.[17]



In the text, Vasishtha claims Brahmans as superior to all other *varnas* and declares: "Dharma is the word of the Brahmans[18]." He also asserts the supremacy of the ancient scriptures. Vasishta chastises Satyavrata for his anti-caste conduct: "Wretched I have been told that you mix with the low-born. …You visit the homes of *shudras*[19]." As the play progresses, it reveals that Satyavrata is in love with a Brahman girl, Chitralekha and flees her from her wedding site. Chitralekha's father arranges her wedding against her wishes. In fact, Satyavrata sets Chitralekha free from the wedding she is led forcefully into. So as a punishment,Satyavrata is vanished from the Kingdom by Vashistha for fleeing Chitralekha against the wishes of her father and that too from the wedding site and marrying her, a Brahmin while himself a Kshatriya. For the Guru the act of the Prince is nothing less than profane and promiscuous one. In view of Dharm Guru such unconventional acts may lead to the dissolution of the community and create chaos. He disapproves of the inter-caste wedlock:

> There are Varnas, classes and and castes in our community now. Each of these has its own special place in society. They are governed by different rules and it is dharma that determines those rules. Chitralekha is Brahman girl. She is not a princess[20].

Consequently, Satyavrata earns the wrath of the Dharm Guru and has to face the fatal consequences for the two fold "offences" of hurting the sanctity of age-old caste system and distressing a Brahman (Chitralekha's father, a patriarch). The Guru pronounces his verdict :

> As a head of the Holy Assembly, I pass the verdict that hereafter you stand divested of your princely privileges. You shall be no longer known and addressed as a Prince. You shall leave the royal palace, and dwell outside the city, in the forest ... [21]"

The parting grief triggered on account of the expelling of Satyavrata, his father, King Tria-Arun took to renunciation and self-imposed exile and handed over the reign of the kingdom to the Dharm Guru, Vasishtha. "The Holy Guru is now the King/ The King is now a mendicant.[22]"

Thus with the theocratic establishment which derives force from the transcendental imperatives for political action, and on the top of it, an overwhelmingly conservative Dharm Guru as ruler who believes in a strict enforcement of puritanical mores and excessive assertion of power, the sufferings of the people know no

limits. The single minded Dharm Guru with his strict codes of crime and punishment, superficial ideological biases, cultivating differences, and exclusions, blocks all social advancement, individuality and liberalism. He reacts against the modern way of living and lacks tolerance towards people with the different outlooks and attitudes. Prompted by theological imagination, Dharm Guru is all setto discipline his peopleand transform hissociety. Opinionated by scriptural prescriptions, he takes recourse to stick and stone methods to deal with the deviant and socially inferior. He treats Shudras(ex-untouchables) as subjects rather as citizens:

> Shudras ... should exercise self-restraint. They have no right to accumulate wealth or wear new clothes. They must wear only the clothes used and discarded by their masters. And they must devoutly serve their masters.[23]
>
> A Shudra as well as his wealth are the property of their twice-born Masters only.[24]

The accentuation of caste hierarchy and discrimination on the part of Dharm Guru contradicts the liberal social ethos emphasized by Baba Nanak, who upheld the idea of casteless society. Guru Nanak denounced the religious preachers capitalizing on caste hierarchies. He identified himself with the low-caste:

> "Neechan andari neech jati neechi hum ati neech"
> "The lowest of the low-caste, lower beyond description—
> Nanak is with such; he emulates not the great[25].
> (*Sri Raga*)

Nanak is highly critical of the priests who promote caste and recommends that the human vices and wrongs to be treated as the untouchable and not the people as such:

> Evil thinking, hard-hartedness, slander, violence—
> These be the real untouchables[26]. (*Var Sri Rag*)

Guru Nanak values the genuine conduct of men and not their caste. The elimination of caste is of crucial importance in his vision of society. He wrote: "What power has caste? It is righteousness that is tested. High caste pride is like poison held in the hand; from eating it one dies[27]." Baba Nanak commenced the several redemptive institutions including *langar* (free community kitchen) and *pangat* (sitting and eating together irrespective of caste, class or faith), to do away the caste. Centuries later the same inter-caste dining came to be advocated by Baba Saheb Ambedkar as well to eradicate the caste system.



The text also reveals that patriarchy and religion often jell up well. The Dharm Guru is thick and thin with misogyny. He believes in female impurity and considers women dangerous as they distract men from the path of righteousness. He sanctions controlling their actions and subordinating them to their male-counterparts. He finds it insufferable a woman being vocal and assertive.

> If we wish to establish truth in society, we should disallow women's entry into men's gatherings. We should put a check on their free movement. Women must not dress provocatively. They must not leave home without their husband's permission. For a woman, her husband is everything. He is her the *yajna*, the holy sacrifice; he is the *vrata*, the ritual fast.[28]

In an argument over the contentious issue of the inter-caste marriage of Satyavrata to Chitralekha, Dharam Guru had conveyed strictly that "Dharma does not permit a maiden the right to decide for herself. This right is vested exclusively in her father.[29]"

It is clear from the reading of the text that the attitude of Dharm Guru towards women, constituting half of the human race, is very obnoxious and disturbing. Chitralekha is not allowed to exercise her agency. Being a woman, she is not supposed to exercise self-determination. Contrary to this, Guru Nanak had serious objections with regard to the inferior treatment meted out to women. Giving reference to Guru Nanak's verse *Asa de Var*(which declares woman as the very integral to social coherence and progress),J. S. Grewal notes:

> It [the verse] refers to the indispensability of woman as mother and wife; it refers in fact to her indispensability for procreation; ... it is evident that Guru Nanak is prepared to defend woman against those who insist on relegating her to an inferior position merely on the basis of her sex.[30]

Upholding the dignity of woman, Nanak says: "How can we call her polluted from whom the great ones are born[31]?"

The treatment of 'human body' in the text is no less trivializing and demeaning than the issues linked with the untouchables and women. It's the corporeal body that gives us location in the world and our individual and social lives are carried out through the mediation of the body. All our knowledge, thinking, memory, devotion and experiences are transacted through the body. Human beings are embodied subjects. Despite all these, the significance of body time and again

goesunrecognized and underestimated. And often distorted images of the body are generated and circulated in various religious discourses, misconstruing the significance of the body. A range of dogmatic/metaphysical conceptions of the soul/self are accentuated at the expense of the body. Some sort of body-denigration is promulgated. The disciples of the Dharm Guru staying in the *Ashram* for receiving education are no less difficult and twisted. At a time of famine when people including children are starving and begging has become their fate, the disciples respond by giving such heartless moral discourses:

> A sin it's to live for food
> Give up this way, seek salvation
> Our bodies are pots of sin
> Why to beg for their sake[32]?

They lay emphasis on the perspective endorsing the hierarchy of soul over body. That the soul is trapped in the body, and it needs liberation. The Disciples' Group further sermonizes:

> The body is desire incarnate.
> It casts a spell.
> Seek freedom from that spell.
> Give up the ways of sin
> And seek the Holy Guru's refuge[33].

The play gives enough evidence that the cast of the mind of the Dharm Guru and his Disciples are awful and conflict ridden. They are obsessed with purity and pollution. Body, for them, is symptomatic of *adharma*. Guru Nanak, however, is critical of such harmful attitudes upheld against the body. He does not uphold the stigma and taboo attached to the body, often propagated by the "faith-keepers". Nanak's body-politics is revolutionary:

> Implanted by Flesh, conceived in flesh,
> Born in flesh, with mouth, bones, skin, and body made of flesh,
> Coming out of the flesh of the womb, he sucks the breast of flesh,
> He grows and marries flesh, bringing flesh to his house,
> Flesh is born of flesh.
> Fools fight over flesh[34]. (*Malhar*)

In this section we had a delineation of a Holy Guru in the context of Swarajbir's play, *Dharm Guru.* It is noted that such religious masters cultivating differences and exclusions are inimical to the interest and wellbeing of the people. Vasishtha, a coercive and authoritarian Guru and his restrictive blinkered vision, betrays the very cause of *Dharma* that Nanak lived through and fought for. It has been noticed that the *Dharma* for the Holy Guru is not integral to him. He rather exploits it for his political gain. His top-down dealing and essentialist ideological trappings have had disabling effects on the vulnerable and marginalized masses.

In contrast to empathy and humanistic impulse of Guru Nanak, Dharm Guru as depicted in Swarajbir's play, is a reminiscent of the many holy gurus of our times, who are marked by degeneration, deception and irresponsibility towards the oppressed and exploited. His authoritarian personality and puritanical religious practices have had damaging effects on his people, especially on women and the low-caste. As the reading of the text should make it evident, the Dharm Guru is opposed to the idea of extending equality and fairness to the vulnerable and marginalized ones.Dharm Guru doesn't believe in mutuality and the exchange of ideas, a hallmark of democracy, something that was integral to Guru Nanak:

> As long as we are in this world, O Nanak,
> We should speak and listen to others.[35] (*AdiGranth*)

**Conclusion**

> Religion gives spirit to public life and provides a beacon for moral order. At the same time it needs the temper of rationality and fair play that Enlightenment values give to civil society. Thus religious violence cannot end until some accommodation can be forged between the two—some assertion of moderation in religion's passion, and some acknowledgement of religion in elevating the spiritual and moral values of public life. [36]

The above observation about the role and purpose of religion—giving spirit to public life and the assertion of rational inquiry—is quite befitting to Guru Nanak and his religious vision. Guru Nanak represents a paradigm of perception, something crucial to understand one's self and society. What makes him significant is his spirit of non-conformity and protest against all social divisions as gender, caste, religion sustaining inequality. His writings are no less than an earnest appeal against all cultural orders producing harsh hierarchical discriminations and oppressions of human beings. His intense engagement with the socially subordinated and subjugated was exemplary, something that constitutes the broad spectrum of cultural studies as a project. He was very much organic to the community of people he sought to educate and as a public

voice condemned the established religion-caste-gender based hegemonies and marginalization. On account of his distinctive social and political engagements seeking equality and freedom to all, Nanak is considered as "a true socialist[37]." His thought and action, philosophy and praxis were integrated, a quintessential spirit for a promoter of social transformation, a concern that cultural studies takes as its blueprint.

0-0-0

**Notes and References:**

1. Ziauddin, Sardar and Davies, MerrylWyn, *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*, London: Grey Seal, 1990. p.6.
2. Kureshi, Hanif. "Loose Tongues and Liberty," *The Guardian*, June 7, 2003.
3. Grewal, J. S. *GURU NANAK IN HISTORY*, Chandigarh: Publication Bureau of Punjab University, 1979.p. 190.
4. In their scheme of emancipation, Orthodox Marxists foreground the economic inequality as the root cause of the trouble and hence an urgency to be addressed and ignore the severity of other social and cultural inequalities including caste, race, gender, religion, disability etc. involving exploitation and discrimination.
5. The valorization of values and beliefs integral to a tradition cannot be all inclusive. Exclusion of some is inescapable. This is something that Raymond Williams refers to as a Selective Tradition.
6. During, Simon. (ed.),*The Cultural Studies Reader*, New York: Routledge, 2007.p. 2.
7. Ibid, p. 2.
8. The term 'Subaltern' was coined by an Italian thinker, Antonio Gramsci. It signifies a person of low rank or the oppressed subjects.
9. Couldry, N. *Inside Culture: Reimagining the Method of Cultural Studies*, London: Sage Publications, 2000.p. 42.
10. Duggal, K. S. *SIKH GURUS*: *Their Lives and Teachings*, New Delhi: UBS PUBLISHERS' DISTRIBUTORS Pvt. Ltd., 2014.p.39.
11. SINGH, PASHAURA and FENCH, LOUIS. *THE OXFORD HANDBOOK OF SIKH STUDIES*, New Delhi: Oxford University Press, 2016.p.3.
12. Ibid, p.37.
13. Mandair, Arbind-Pal Singh. *SIKHISM: A Guide for the Perplexed*, New Delhi: BLOOMSBURY, 2013.p. 28.
14. Duggal, K. S. *SIKH GURUS*: *Their Lives and Teachings*, New Delhi: UBS PUBLISHERS' DISTRIBUTORS Pvt. Ltd., 2014.p. 37.



15. Storey, John. (ed.) *WHAT IS CULTURAL STUDIES? : A Reader*, New Delhi: RAWAT PUBLICATIONS, 2012.p. 3.
16. Grewal, J. S. *GURU NANAK IN HISTORY*, Chandigarh: Publication Bureau of Punjab University, 1979. p. 145-6.
17. *Dharm Guru*(a play originally written in Punjabi by Swarajbir, the current editor of The Punjabi Tribune, Chandigarh and the same was translated into English by Prof. Rajesh Sharma, Dept. of English, Punjabi University, Patiala, Punjab.) published in Atamjit's (ed.), *NEW WAVE PUNJABI DRAMA: Six Punjabi Plays in English*, New Delhi: Punjabi Academy, 2014.p. 145.
18. Ibid, p.145.
19. Ibid, p.148.
20. Ibid, p.147.
21. Ibid, p.148.
22. Ibid, p. 162.
23. Ibid, p. 159.
24. Ibid, p. 156.
25. Talib, Gurbachan Singh. *GURU NANAK*, New Delhi: SahityaAkademy, 2001.p. 59.
26. Talib, Gurbachan Singh. *GURU NANAK*, New Delhi: SahityaAkademy, 2001.p.59.
27. SINGH, PASHAURA and FENCH, LOUIS. *THE OXFORD HANDBOOK OF SIKH STUDIES*, New Delhi: Oxford Univesity Press, 2016.p. 253.
28. Swarajbir, p. 159.
29. Ibid, p. 146.
30. Grewal, J. S. *GURU NANAK IN HISTORY*, Chandigarh: Publication Bureau of Punjab University, 1979.p. 192.
31. SINGH, NIKKY- GUNINDER KAUR. *THE FIRST SIKH: THE LIFE AND LEGACY OF GURU NANAK*, Gurgaon: Penguin Viking, 2019 .p. 173.
32. Swarajbir, p. 166.
33. Ibid, p. 166.
34. Duggal, K. S. *SIKH GURUS*: *Their Lives and Teachings*, New Delhi : UBS PUBLISHERS' DISTRIBUTORS Pvt. Ltd., 2014. p.20.
35. Gaur, I D. 'History, Historiography And Punjabi Folk Literature' in RanaNayar et al (ed.) *Cultural Studies in India*. New Delhi: Routledge, 2016.p. 141.

36. Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, New Delhi: Oxford University Press, 2001.p. 243.

37. Grewal, J. S. *GURU NANAK IN HISTORY*, Chandigarh: Publication Bureau of Punjab University, 1979. p.169.

Dr. Rajesh Kumar Jaiswal,
Faculty in English, USOL,
Panjab University, Chandigarh.
Mobile : 98884-87525
and
Dr. Kanchan Mehta,
Faculty in English,
Lyallpur Khalsa College,
Jalandhar, Punjab.
Mobile : 94172-08535



# Cultural Makeover of Punjab: Role of Military Recruitment in the Frontier Province

***Dr. Jaskaran Singh Waraich***
***Dr. Maninderjit Singh***

## Introduction

Military was a most visible and vital catalyst in cultural makeover of frontier province like Punjab. Cultures[1] are not static, in fact remain constantly in flux to evolve with cross cultural interactions or internal inventions. Introduction of new inventions in technologies, ideologies, and institutions not only influence how the masses work and live but fosters shift in political and social attitudes and behaviours in every culturalscape (Varnum and Grossmann 956). Kashima in "How can you capture cultural dynamics" defined the 'cultural change' as transformation in pack of "non-genetic information available, accessible, and applicable in a group" and recognised four basic sources of cultural dynamics: importation, invention, selection, and drift. "Invention and importation" are directly connected with the accumulation of new information to a culture, while "selection and drift" can alter the rate of occurrence of "cultural information upwards or downwards" and sometimes this process causes a "subtraction or removal of cultural information as well" (Kashima 2). These changes trickle-down to other cultures through dominant and subaltern cultural relationship of colonial times. In the erstwhile colonies, British impressions could easily be ascertained and found in government and military structure, educational pattern, religious adherences, design of cities and towns, and cultural preferences of masses such as hobbies and other dalliances in varying degrees. Similarly it could be assumed that military and its allied institutions[2] were key bodies that help the British in spreading their culture and values into the local societies because these were also used for policing and law enforcement, revenue collection, and other administrative callings in the Punjab (Singh and Singh 32). The merger of Punjab into British Indian Empire was not a simple progression for the British and natives. It brought colossal changes in the regional way of life supported by new political and economic systems albeit dominated by military.

Geographically and historically being a frontier province, Punjab has a very intimate connection with the military. It has not only acted as a vanguard for the

security of Indian sub-continent but also a 'theatre of Battle' for all the decisive wars fought for the throne of Delhi. These wars, often, endowed with transitions left permanent imprints on the native society. Therefore, military holds socio-economic and political significance that will emerge out more sharply; if we analyse varied transformations as a part of British Indian Empire. British exploited the "military labour market" of Punjab as well as dominated this market that earned it epithet like 'sword arm of the empire' and "garrison state". [3] [3] Punjab became preferred recruitment area for the British Indian Army in post-1857 and under the policy of martial races. Even the military was largest employer in the province. The share of Punjab started to increase in post-1880's and remain so till the partition of Punjab. This importance and prevalence of military in Punjab empower it in extending influence to other components of life courses of local inhabitants like divorce, marriages, and cohabitation; socio-economic attainment; crime and delinquency; and health etc. (Teachman "Military Service and Life course").

Brayne in his book "The remaking of village India" visualised the ex-servicemen as would-be 'cipher of development' in the rural society. He wished that state should make most of this opportunity for development and turn ex-soldiers as harbinger of progress and modernity. He would teach his family the value of hygiene, importance of ventilated kitchens, education, and other lessons that they had learned in their service time. Gurgaon District Board started a Rural School for short service soldiers to impart vocational training to them. This step was praised by the Army authorities (Brayne, xv). Other than these schemes, soap making, livestock-breeding, crafting cricket balls, bats, and others wooden toys were started to tap their energies in constructive direction. For the returning soldiers, Punjab provincial Government published a literature to take home such as a chart of vegetables, family budgets of cultivators, and one hundred agricultural proverbs (Khan *The Raj at War* 313-314). Darling in his book "*Wisdom and Waste in the Punjab Village"* succinctly narrated his experiences of travels across Punjab to highlight the cultural changes in rural geography. Some of the examples of his visits were worth mentioning, such as related to modern way of life, cash in villages, breaking of caste taboos, and change in attitude towards women, education, hygiene, tourism etc.

**Military Incomes and Cash Flow**

The stationing of British Indian Army into the province and later recruitment of the local people into it as combatants and non-combatants boosted the economy of the Punjab. In this regard, Bose in her book *Peasant, Labour and Colonial Capital*



argued that the military takeovers and territorial expansion and occupation of local spaces created demand on the local economies (Bose 3-4) whereas Ghosh in *Sex and the Family in Colonial India* cited Douglas M Peers that up to "70 percent of every soldier's salary was spent locally; thus towns and villages became reliant on soldiers spending habits wherever they stay". These expenditures generated the demands, though specific to military needs especially of the Europeans, which altered the local economies. The economic and social interdependence between local and military persons produce a series of intimate encounters and familial relations that transformed native way of life (Ghosh 208-209). Towns and cities that have cantonment towns grew dramatically in this regard where markets emerged known for selling European goods and military basis convert the countryside into spiralling cities and towns. Remittances to villages by native soldiers also changed the rural economy. According to Alt and Alt, "the sons sent home two-thirds of their pay each month which enable the families to live well" (Alt and Alt 5). In his seminal book *Indian Army and the Making of Punjab,* Mazumdar described stationing and recruitment as a fortune of Punjab as "two-thirds of the Indian Army was recruited within its borders" (Mazumdar 30). He notes that military incomes and spending mitigated the severity of fall in prices during economic depressions, marked by failure of indigenous banks and joint stock companies dependent on these banks before World War I, and brought prosperity in the region.

Rural economy was saved by the great increase in number of soldiers recruited to army. The steady improvement in soldier's salaries, rewards, and bonuses further helped in fetching more money for rural areas in Punjab. Heavily recruited districts secured and received adequate amount of money through money orders to pay the annual land revenue. "Not a few enterprising Punjabis made fortunes out of army contracts. And, as we shall see, Government showed great generosity in the matter of rewards for war service" (Leigh 15). In village life, cash played very little role till the end of 19th century but gradually increased with the passing of time. The importance of the cash increased in significant proportion but varies tract to tract. Dealings in cash maximised to almost 75% in the neighbourhood of big towns where people had connection with cantonments and military service like Rawalpindi division (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 17). Dulmial, a village of Awan, sent more recruit in the war than any other village in India. For instance 460 men served in military out of a population of 879 males. Land holdings was just 335 acres but miscellaneous income mainly from soldiering amounts to Rs 12000. The army has not only saved these people from penury, but has even made them prosperous. It was as much the same case in

Buchhal Kalan (51). Even the lending rate never got affected as in plains because military income kept the inflow of money at high level, for example in Tatral village (54).

**Improvement in Literacy and Education**

The ability to read and write is basic requirement for people to get out of ignorance and backwardness. According to Diamond, the proliferation of western education system and spread of European knowledge brought the ideas of modernity and generated a space for western thought in Punjab. Aujla in "A Tale of Three Cities" acknowledged that spread of western education build the solid path for the exchange of culture and values. Thus, the literacy rate is quite reliable source of socio-economic development of area, though remained fluctuating through the British era in Punjab but overall condition improved in post first world war years. The cantonment towns and canal colonies had good proportion of literate persons; being formed by military men and government employees (Grewal 113). The opportunity to serve in a "professional army" presented the prospects of not only to obtain new skills but harness them to gain higher wages in post-retirement professional pursuits. Military service provided openings to Muslims to become literate who lack opportunities other than learning in school, in comparison to Hindus and Sikhs who gained literacy in their day to day business activities (Khan *Census of India* 252).

Eynde in "Recruitment and literacy in World War I" did an analysis about literacy rates for the period 1911-1921 in Punjab. His investigation ratifies that the literacy rates improved remarkably in highly recruited communities and districts in Punjab. During their foreign operations and campaigns, combatants acquired the essential skills of read and write. The available historical evidences highlighted that the prevalent practice of providing of reading materials to soldiers to boost their spirits and morale. Therefore in service learning of literacy skills could have been more successful and economical for soldiers and their families. Those who stayed back in Punjab definitely become literate so they could read about the well-being of their loved ones through their letters and newspapers. He estimated that:

For every ten additional soldiers recruited from a community, the number of literates in the community, on an average, increased by three individuals after the war. These effects are large given the underinvestment in public education at the time. Possibly, military service provided an environment in which the personal returns to education (including the ability to communicate with one's family) were increased (Enyde "Recruitment and literacy in World War I").



Darling postulated that if all the men had some service in the military there would soon be an end of illiteracy. In Punjab, military could be called as 'Peasant University', a term commonly attributed to Russian Army (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 331).

Ambala and Rawalpindi comprised more literates due to soldiers stationed in cantonments. These two cities had 84 and 119 English literate person per mille above the age of five years much more than Lahore and Amritsar. Overall both cities had 16180 and 27523 literate persons (Khan *Census of India* 251). The large numbers of ex-soldiers or the presence of cantonment affected the literacy rate in districts like Ludhiana, Rawalpindi, Jhelum, Amritsar, Ambala, Hoshiarpur, Jullundur, Kangra, Shahpur, and Multan etc. In addition to this, decennial Census report of 1931 illustrated that a group of districts like Rawalpindi, Jhelum, Gujarat, and Mianwali also "owe the increase in literacy to the return home of demobilised soldiers, who very often pick up reading and writing in Roman or any other of the vernaculars in the course of their military career" ( 250). Buchal Kalan, a village in Rawalpindi division, in field of education performed reasonably well than other villages. All the children of school going age of soldiers went to school. The number of boys of school going age was put at 150 and of these 59 were at school, 12 in the local High school. Three Newspapers published by Army, Rural Community Council and the Punjab Co-operative Union come to village. Thus literacy rate was high and people supported the education of Children but oppose the co-education (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 51).

**Change in Social Behaviour: Attitude towards Women and Social Taboos**

Military recruitments changed the social behaviour of soldiers, their families and relatives. It further broke the prevalent social taboos. Darling in his tour of countryside of Punjab found that in gatherings at villages and towns, vibrant and best informed minds were those of the soldiers. The immensity of a soldier's mind does not limit to village and even to India since the end of World War I (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 331). Punjabi soldiers who came from foreign campaigns had the impressions of the exceptional standard of sanitation, hygiene and underground train networks in Europe. The inter-personal interactions they had with the educated class during World War I, especially with females, compelled them to take serious note of status of women in Punjab and the west (Soherwordi 20-21). Military service and World War experiences changed

the attitude of the soldiers towards women. Even the military service along with education was considered as the best ally of women.

According to Darling, in South east of Punjab, status of women started to improve with the return of soldiers from campaigns and service. One of the soldiers from Beri village put forward that "since the war we have been trying to give them less to do" domestic work. Even some of them relieve the women from many day-to-day like work of manure, cleaning of byres and making dung cakes was assign to sweepress whereas cutting and gathering of thorn bushes for fuel and hedges were stopped by village Panchayat" A Jat substantiated that ten year ago his wife did all these work herself and only gave it up recently as "we are educated and said it was not good." In canal colony of Shahpur, women would no longer fetch the water or take out the mid-day meal to fields (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 290).

Military also influenced native women (soldier's wives) towards health and hygiene when they were staying in military quarters. It persuaded the native women to keep themselves clean as well the quarters as they were regularly inspected by military authorities. In this way, Soldiers' wives realized the importance of clean midwifery and learnt how to take care of themselves and their children (332). Significant strides were also made in the field of women's health, after initial resistance and distrust. "In one Sikh regiment, Sepoys began sending for their wives to have their babies in the regimental lines under expert medical aid instead of in the village with only the untrained midwife to look after them" (332-33). Overall, the military hospitals were another innovation of the British time. These hospitals catered the health requirements of European military officers and Indian troops. Gradually, the civil hospitals became part of the cantonments and changed the attitude of natives towards western medication.

In breaking caste taboos, the influence of military was seen in the changing attitude of Zemindars towards the trades other than agriculture and military such as engaging in poultry and vegetables selling. Its clear example was the Risaldar from Nowshera a village on Tarn Taran to Sirhali road. He narrated the guiding and life changing experience of France behind this change. He posited that "we see very good men growing them in France and thought came to us why is it shame to grow them here". He hopefully predicted that whatever shame has left will melt away slowly (87). An ex-soldier of Lilla village who had experience of Hong Kong present another example. He shared that Chinese peasant doesn't give a "thought to his



izzat that's why they work better. Fortunately things are changing Zemindars started to sell milk a thing he would not have done twenty years ago" somewhere around first decade of 20th century (50). After the World War I, some of the ex-soldiers settled in towns and cities to work as watchmen, guard or if lucky in the police instead of indulging in the hard manual labour on the fields albeit their heart dithering between army and village life (Khan *The Raj at War* 316).

**Change in way of Life and New Tastes**

After the annexation of Punjab, stationing of British and other European soldiers along with civilian officers exposed the local population to the modern western culture and provided chances for cultural makeover. Their way of life created a new demand and supply in Punjab. Grewal in *Colonialism and Urbanization in India* illustrated that number of new grocery and retail stores emerged on the cultural landscape to cater the needs of European and stocked imported items like wines, liquors, cigar, clothes, hosiery, books, magazines etc. Therefore, food and vegetables trade also affected by the presence of European. New vegetables were introduced in Punjab and started to cultivated (Grewal, 153).

World War I and II provided opportunities to soldiers from Punjab to emigrate and see the wider world. This experience opened up room for cultural modernization and assimilation at more rapid level that was occurring gradually since Kingdom become part of the British Indian Empire. New tastes had been developed and spread into society through ex-soldiers. As many youngsters from peasant backgrounds were enlisted in the British Indian army and fought two World Wars, many of them had the chance to visit a number of countries as a part of their military assignments. When they returned to Punjab these soldiers, who were captivated and mesmerised by the magnificent civic life in the western cities like London and Paris, brought significant modern changes in rural culturalscape.

Darling observed that in post-World War I the taste for travel had developed among the people associated with military men. "The villager may now be seen going off to view the sights of Delhi and Agra, the beauties of Kashmir. Some even go as far Bombay" (Darling *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt* 159). In Lyallpur villages, "the taste for gardens is spreading and is a part a result of the war, when many a Punjabi enjoyed the luscious fruit of France." The orchard gardens were springing up around the villages with the possibilities of oranges, bananas, and loquats harvest (158).

Military pensions and incomes promoted the modern way of life with increased cash-flow in rural hinterlands. Military men had latest instruments and gadget in their houses that were difficult to find in the villages during those days. "In the house of an ex-soldier once in the Guides, we found an old Gramophone (the first I have seen in a peasant's house)' bought after the war when he was discharged with a pocketful of money…" (Darling *Wisdom and Waste in the Punjab Village* 10). In Gurah Village, Military income affect was so remarkable that village was full of newly constructed houses where every Zemindar family had one or two member in Army due to small land holding. Forty to fifty houses were constructed in post-World War I period with good finishing design and floors (61).

Another taste, consumption of alcohol, had been intentionally promoted in the military. It might have been encouraged to help European soldiers to suppress their fears, nostalgia and overcome their inhibitions along with pain of combat but it spread to native society through native military men. Although, to some extent drinking alcohol was part of Punjabi society as consumption of it was closely connected to "masculinity and masculine behaviour of men", but influence of the British Indian Army on alcohol intake was great multiplier of this addiction. Chowdhry in "Militarized Masculinities" contended that easy and cheap liquor funded by military addicted the men and steered them to heavy drinking. Addicted soldiers often carry bottles of rum and whisky to their homes and villages to drink with fellow males. This kind of socialization, gradually, increased the drinking places in the rural areas. Proliferation of these places not only legitimized the collective masculine sense by getting them together but also help them to display and project masculine behaviour, so that it could be defended and revamped incessantly (Chowdhry 728).

**Conclusion**

Although, the integration of Punjab into British Indian Empire brought colossal changes in the regional way of life supported by new political and economic systems. But, these changes trickle-down in Punjab more rapidly because of large scale recruitment in military and allied services in post 1857 period. The support of military incomes along with military exposure brought the changes in mentalities and behaviour of soldiers and their kith and kin, which give way to cultural makeover of Punjab. In addition to this, World War I and II breaks the isolation of villages and provided them first hand exposure to western societies. A self-consciousness dawned in the



villages with servicemen and ex-servicemen that broke social taboos of caste related to employment, changed the attitude towards women, health, hygiene, and education, and brought new tastes of gardens, orchards and travels in Punjab. Even the British civil servants see them as an asset in ushering the modernity in rural hinterlands. Thus, in cultural makeover of Punjab, military played a role of catalyst especially through military recruitments and its spin-off effects on the region.

0-0-0

**References :**

1. A culture is a "set of non-genetic information that is available, accessible, and applicable to a group of people". This understanding of culture is not unique. A number of psychologists, cognitive scientists, anthropologists and biologists have embraced conceptualization akin to it (Kashima 1).
2. The allied institutions are Cantonments, civil stations, District Soldiers Boards, Medical and Hospital Boards, Postal and telephone service, and Public Works Department etc.
3. See a book by Kolff *Naukar, Rajput, and Sepoy* for "military labour market", and a book by Yong *The Garrison State* for relationship between military, government and society and an article by Lasswell "The Garrison State for concept of "garrison state".


Alt, William E, and Betty S. Alt. *Black Soldiers, White Wars: Black Warriors from Antiquity to the Present*. Westport: Praeger, 2002.

Aujla, Harjap Singh. "A Tale of Three Cities: Lahore, Amritsar, and Ferozepore". http://sikhchic.com/partition/a_tale_of_three_cities_lahore_amritsar_ferozepur.

Bose, Sugata. *Peasant, Labour and Colonial Capital: Rural Bengal since 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Brayne, Frank Lugard. *The Remaking of Village India: Being the Second Edition of Village Uplift in India*. London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1929.

Chowdhry, Prem. "Militarized Masculinities: Shaped and Reshaped in Colonial South-East Punjab." *Modern Asian Studies* 47.3 (2013): 713-50.

Diamond, Jeffrey M. "Narratives of Reform and Displacement in Colonial Lahore: the intikaal of Muhammad Hussain Azad." *Journal of Punjab Studies* 16.2 (2009): 160-177.

Darling, Malcolm Lyall. *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*. London: Oxford University Press, 1925.

—. *Wisdom and Waste in the Punjab Village*. London: Oxford University Press, 1934.

Eynde, Oliver Vanden. "Recruitment and Literacy in World War I: Evidence from Colonial Punjab." LSE's engagement with South Asia, 2014. https://blogs.lse.ac.uk/southasia/2014/ 11/05/recruitment-and-literacy-in-world-war-i-evidence-from-colonial-punjab/

Ghosh, Durba. *Sex and the Family in Colonial India: The Making of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Grewal, Reeta. *Colonialism and Urbanization in India: The Punjab Region*. New Delhi: Manohar Publications, 2009.

Kashima, Yoshihisa. "How can you capture cultural dynamics?" *Frontiers in psychology* 5.995 (2014): 1-16.

Khan, Ahmad Hassan. *Census of India, 1931: Vol. Xvii Punjab Part I: Report*. Lahore: Civil and Military Gazette Press, 1933.

Khan, Yasmin. *The Raj at War: A People's History of India's Second World War*. Gurgaon: Random House India, 2015.

Kolff, Dirk H. A. *Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethno-history of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Lasswell, Harold D. "The Garrison State. *American Journal of Sociology* 46. 4 (1941): 455-468.

Leigh, Maxwell Studdy. *The Punjab and the War*. Lahore: Government Printing Press Punjab, 1922.

Mazumdar, Rajit K. *Indian Army and the Making of Punjab*. New Delhi: Permanent Black, 2003.

Peers, Douglas Michael. *Between Mars and Mammon: Colonial Armies and the Garrison state in India, 1819-1835.* London: I. B. Tauris, 1995.

Singh, M. and Singh, K. K. (2017). "The British Indian Empire: Military Geography and Emergence of New Military Landscapes in Punjab." *Shabd Braham,* 5. 12 (2017), 32- 35.

Soherwordi, Syed Hussain Shaheed. "'Punjabisation' in the British Indian Army 1857–1947 and the Advent of Military Rule in Pakistan." *Edinburgh Papers in South Asian Studies* 24 (2010): 1-32.



Teachman, Jay. "Military Service and the Life Course: An Assessment of What We Know." (2012). Web. December 15, 2019. https://www.ncfr.org/ncfr-report/focus/military-families/military-service-life-course-assessment/

Varnum, Michael E. W. and Grossmann, Igor. "Cultural Change: The How and the Why". *Perspectives on Psychological Science* 12. 6 (2017): 956–972.

Yong, Tan Tai. *The Garrison State: Military, Government, and Society in Colonial Punjab, 1849-1947.* New Delhi: Sage Publications, 2005.

Chairperson,
Department of Defence and
National Security Studies,
Panjab University, Chandigarh.
Mobile : 98158-53650

*and*

Assistant Professor,
Department of Defence and
National Security Studies,
Panjab University, Chandigarh.
Mobile : 98555-59525

# Christening Legal Education With Profession

Dr. Bharat

> The law is what the lawyers are. And the law and the lawyers are what the law schools make them.
>
> - Felix Frankfurter[1]

**Introduction**

India, in keeping with its status as an emerging economic power must turn from being a simple consumer of knowledge to a producer of knowledge in order to identify and protect its national interests. Special education is the *sine qua non* for professional attainment and historically *theology*, *medicine* and *law* were regarded as learned profession. The Law is considered as supreme power and the legal profession as a noble procession. The Supreme Court of India, while considering the supremacy of law and nobility of the legal profession observed:

> Law is the King of Kings, far more rigid and powerful than the Kings. Nothing can be mightier than law by whose aid as by that of the highest monarch, even a weak may prevail over the strong. Rule of Law is the basic foundation of a democratic society.[2]

Further Court observed that:

> The legal profession is different from other professions in that what the lawyers do, affects not only an individual but also the administration of justice which is the foundation of the civilized society. It must not be forgotten that the legal profession has always been held in high esteem and its members have played an enviable role in public life.[3]

The Indian legal profession has grown to become the world's largest branch of the profession, with over 1.4 million enrolled advocates nationwide. The estimated total value of the Indian legal market as of 2018 was approximately USD 1 billion (Rs. 6400 crore).[4] Within India, it is one of the most influential professions having an important role in the governance of the country. Judicial System is based on legal education and the year 2013 marked the golden anniversary of the first regional conference report on the status of legal education in the independent nations of



Southeast Asia. The purpose of legal education is not to merely churn out graduates for flooding the bar, but the education must accentuate on the nobility, dignity and sanctity of the legal profession. The obvious of professional legal education is to equip students to perform the variety of roles which lawyers are expected to play in our society. Law is naturally conceived in a broad perspective as one of several instruments of social control to be understood in relation to other social institutions and processes. The role of an Advocate or Lawyer is not only limited up to resolution of disputes in the court of law. In society there are many sectors in which role of a legal professional also required rather than advocacy. The same contention has been observed by Hon'ble Supreme Court in *J.S. Jadhav* v. *Mustafa Haji Mohammed Yusuf*:[5]

> Advocacy is not a craft but a calling; a profession wherein devotion to duty constitutes the hallmark. Sincerity of performance and the earnestness of endeavor are the two wings that will bar aloft the advocate to the tower of success. Given these virtues other qualifications will follow of their own account. This is the reason why legal profession is regarded to be a noble one. But it cannot be allowed to become a sorriest of trades.[6]

**History of Legal Education in India**

Historically speaking, the concept of *Dharma* is considered as Rule of law in Vedic era. No doubt that formal legal education was not there[7] but the legal education was under preview of Philosophy of Justice popularly known as *Nyaya Darshan*.[8] The administration of justice was based on the Principle of *Dharma* and even the King was bound by it. The *Dharma* demands for a just, fair and equitable administration of justice therefore, the King and his officials had to observe the principles of *Dharma* while deciding the disputes.[9]

The present Indian legal education system is based on the British pattern of legal education or in another words the British legal system was transplanted in India for functioning of British Rule. For the first time the Regulating Act of 1773 provided for the enrollment of legal professionals (advocates and Attorneys-at-law to the Supreme Court) in India.[10] At the time of establishment of the Supreme Court in Fort William in Bengal, Indian advocates were not authorized to present the cases before the Supreme Court.[11] For the first time through the Bengal Regulation VII of 1793 a regular legal profession for the company's courts was

established which allowed the appointment of Vakils or Pleaders in the courts of civil judicature in the provinces of Bengal, Bihar and Orissa.[12]

First time the Professorship of Law was created in Government Ephistone College in Bombay & Madras and Hindu College at Calcutta in the year of 1855. The legal education was initiated with the object that law students could enroll themselves in the lower courts and High Courts as legal practitioners or could join as judicial officers to serve the interests of the Administration.[13]

In 1857, the first initiative for imparting formal legal education in India was taken by the British government at Calcutta, Madras and Bombay where three universities were established. It was the first phase of formal legal education in India. At that time the students were at the liberty to pursue the legal education along with other disciplines like geography, art, languages and sciences. In the first phase of legal education there were minimum qualifications and standards to take admissions to pursue the legal education as it was started in elementary form.[14]

On the other hand, in 1861 three High Courts were established at Calcutta, Madras and Bombay. At this time three bodies of practitioners *viz*, Advocates, Attorneys and Vakils were in existence. Advocates were the barristers of England or Ireland but the Vakils were Indian practitioners. The Legal Practitioners Act, 1879, provided for enrolment to only those practitioners who had taken LL.B. degree from Indian Universities. Under Section 41, the High Court was empowered to suspend or dismiss an advocate after giving him a reasonable change to defend his case. The Vakils and Pleaders were designated by a uniform designations *i.e.* Advocates through the Bar Councils Act, 1926.[15]

Before 1947, there were very less numbers of institutions, which imparted legal education in India. But thereafter, with the emergence of the Constitution of India, the legal education becomes an important sector as the Rule of law became an instrument to govern the administration of the nation. As India has followed the parliamentary form of democracy with the objective to secure the social, economic and political justice, it was the need of hour to empower judicial system to meet the said objectives.[16]

To meet the social needs, there was a great requirement of structural reforms in the prevalent system of legal education. For the socio-economic transformation as a constitutional mandate, the nation required a well-structured legal education system so that constitutional goals could be achieved therefore, after independence the legal education institutions were established in numbers of the states.[17]



**Regulation regulating Legal Education in India**

At the time of commencement of the Constitution, the States had to provide the legal education as it was listed in State list of the Seventh Schedule of the Constitution of India. But afterwards the legal education along medical education with became part of the Concurrent List under Entry 26. However, the Union government is controlling, regulating (determining minimum standards and norms) the higher education, research and scientific institutions imparting vocational, professional and scientific education and research.

Under the umbrella of the constitutional provisions, for the smooth function of the administration of justice and to establish the Bar Council of India and State Bar Councils to provide a uniform system to enroll the advocates, the Parliament of India passed the Advocates Act, 1961. This Act empowered the Bar Council of India to determine a uniform academic qualification (minimum eligibility) for pursuing legal education in India.[18] The Act also provides for the recognition of Universities which qualify to impart legal education by the Bar Council of India after verification through visits or inspection periodically. Only the student of recognized Universities can be enrolled as an advocate in India.[19] The Act thus also empowered the Bar Council to fix the minimum legal education to enroll as an advocate. It is also desirable that standards of legal education must be prepared and enforced after a joint venture of Universities and State Bar Councils. The University Grants Commission has in the course of time evinced interest in improving legal education and has taken various steps towards at end, through adequate funding, creating of senior posts and other means.[20]

**State of Legal Education**

In the era of globalization, legal education is not only providing good advocates in the Bars but also providing legal professionals other fields too. Due to global requirements new national and international subjects are emerging in the legal education that makes it a multi-disciplinary. The Apex Court of India has observed:

> Legal Education is essentially a multi-disciplined, multi-purpose education which can develop the human resources and idealism needed to strengthen the legal system... A lawyer, a product of such education would be able to contribute to national development and social change in a much more constructive manner.[21]

Presently the trade, commerce and industries require the non-practicing law background employees. Therefore, it is equally important for professionals of trade or commerce to get legal education to meet the legal requirement in their fields. The other professional belonging to science & technology, medical, management and commerce can study law as academic education. Besides, some Indian Institute of Technology and Indian Institute of Management have recently started several courses in law to impart nuances of legal education to their students.

With the mushroom growth of educational institutions (*1200 law schools till 2018*) imparting legal education, the floodgates are opened and competence & professionalism in the legal education was given a go-by in one stroke of thoughtless action.[22] And unfortunately the clinical teaching and related practical training programmes are not yet a part of the vocabulary of the Indian legal education in true spirit. The object of clinical legal education is to improve the mindset, skills and sagacity of responsibilities among the young legal lawyers so that they can use them in practice. The practice prevalent in most institutions imparting legal education is to teach only legal principles and that too, through lecture method. Every aspiring lawyer, pass a Bar Council examination and then seek enrollment in the profession. By introducing the Bar Council examination, the profession indirectly regulates numbers, and presumably, the quality of entrants to the Bar. With the abolition of apprenticeship system, every law graduate even without any practical training whatsoever was automatically made eligible for enrollment as an Advocate.

Due to emergence of new areas like information technology, intellectual property, corporate/commercial law, international law, alternative dispute resolution, human rights, space/sea laws, environment law etc. the legal education is passing through a transformation process with rapid speed. The object of imparting legal education is not to just churn out graduates only but also to provide the well skilled advocates who deal the matters of diverse legal and culture system to meet the global requirements along with strong hold on municipal laws of the nation. In India, the legal professionals must be "educated for expertise in new globally emerging area in legal professions like international trade practices, comparative law, conflict of laws, international human rights law, environmental law, gender justice, space law, biomedical law, bio-ethics, international advocacy etc." The young graduates must be educated in legal system of different countries as comparative legal system so that they can use this knowledge in practice as well as for judicial services.[23]



The clinical experience in legal education also offers a unique opportunity for students to learn comparative legal system of different countries to prepare their approach like an advocate not only in national legal system but globally also.[24]

In the era of globalization, the production of ideas has assumed a critical role – both for social justice and for economic and technological advancement. If India has to fulfill its promise of becoming a global power then it is crucial that we invest in knowledge production and the dissemination as well as make provision for adequate research to address the range of issues and questions involved. This is as true in the domain of law. The ongoing liberalization process raises complex issues relating to the nature of legal reforms necessary to ensure the development of all sections of the population. The growing harmonization of legal rules at the international level in different areas of economic and social life also poses its own challenges of determining our national interests. The need to understand other legal traditions and cultures also require attention. There is, therefore, an urgent need to set up advanced centers for legal studies and research. Such regional centers may be established using a base model with the mandate for promoting legal studies and for promoting the cutting edge legal research on developing subjects and related areas, as well as serve as anadvisor in national as well as international matters for the government.[25] Marc Galanter identified the malaise of Indian legal education as follows:

> The emphasis on litigation and the barrister's role reinforces lawyers' rule-mindedness. Where the lawyer's task is to win disconnected battles, rather than to pattern relationships, there is little to induce the practicing lawyer to go beyond the kind of conceptualism that is characteristic of much of Indian legal scholarship and that pervades legal education. Writing and teaching are, with significant exceptions, confined to close textual analysis on a verbal level with little consideration either of underlying policy on the one hand or problems of implementation on the other.[26]

In India, the biggest challenge before the legal and judicial system is to make the citizenry enjoy their rights (social, economic and political) to the best of their extent. Besides, the legal system should also be an effectively instrument to eradicate poverty and to promote the socio-economic sustainability. Legal education system need to focus and train the legal professionals who will not only play a pivotal leadership role to promote social, economic and political justice in the court of law by practice but also as law makers, judicial officers, policy framers,

public servants and civil society activists as well as legal professionals in the private sector.

In this connection, it is necessary to clarify the proclaimed and hidden goals of legal education itself. There is an emergent need to be proactive in advancing ideas and proposals in the world of law. For this to happen, law schools and universities need to provide leadership in the field of ideas. It entails much emphasis on research and publications through developing the analytic, research and writing skills of law students. To meet the global requirement of legal system in India National Law universities haven established.[27]

**Need to Christen Education with Profession**

The present legal education system need to provide compulsory academic, practical and professional skills to the students so that they can apply the same while dealing with national and international legal system along with their communication and research skills. Legal education system should trained lawyers in such a manner so that they can face the global challenges emerging due to economic and technological inter-depended among nations in the filed law.[28]

The legal education must focus on basic 'legal' skills including negotiation, advocacy, drafting, counseling and research. The legitimate expectation from a law graduate is that he must be in a position to identify, analyze, and synthesize a vast array of legal materials and present it in a concise & logical manner; he must be sufficiently acquainted with the procedural aspects of the legal system so as to be in a position to give practical advice to clients; he must be trained to respond to novel problems that call for practical solutions; he must be able to contribute creatively to the range of social problems and challenges that face the nation; he must be trained to research independently so that he can contribute to the total pool of legal ideas through research publications; he must be able to read and analyze judicial decisions that are typically long, verbose, complex and difficult to understand, and should possess an ability to skim through passages, understand the relationship between the parts of the passage and also read between the lines – all of which are integral to a lawyer's tasks; he must also be grounded in ethical issues governing the legal profession.

To impart these skills, along with lectures, case analysis, moot questions are required. Where on one hand, inventive pedagogic methods including field surveys and visits simulate legal environment; on the other hand legal aid clinics should be rigorously



and religiously used. According to the Draft National Education Policy, 2019 the theoretical syllabus is required to be connected with practical aspect of legal profession in order to strengthen the education as well as the profession.[29]

The legal education and professional exposer must create a sanative legal practitioner towards the society. A professionally committed and sensible advocate should not consider judicial delay as just inefficiency or a profitable occasion but a blemish on one's professional persona, a failure of a system of which one is an integral part. Every legal practitioner must be cognizant of the ethical responsibilities that come with being admitted to practice and with each appointment and level of office.

**Conclusion and Suggestions**

The legal education is neither merely a 'professional education' nor a 'disciplinary education' but it is a combination of "professional" and disciplinary" education. The idea of legal education is to ensure justice oriented legal education to achieve the aims, objectives and aspirations of the Constitution of India. The high standards in legal education system along with the vision of public services based on high ethical values should be developed.

In order to meet the national as well as global requirements, the multi-dimensional, comparative and clinical research based on inter-disciplinary legal education system should be developed.

There is no doubt that the legal profession in India will always work closely with all stakeholders concerned to improve access to justice for all and help realize our Constitutional ideals for people from all walks of life. But it must be given its status of a professional course of study and like any other professional course its standards must be regulated. All this is possible by connecting learning to lawyering and christening legal education with profession.

Being a noble profession, the foundation of the legal profession should be strengthened with the high standard legal education so that the upcoming young professionals can fulfill the emerging requirements in the field. Legal education must be equipped with the study of comparative legal system and practice procedure keeping in view global legal system. As rightly pointed out by the Draft National Education Policy, 2019, the theoretical academic legal education must go hand in hand with professional practical knowledge. This combination of legal education and practical professional knowledge not only improve the research, drafting and presentations skills of the young professional but also improve the sense of ethical

and social responsibility in practice as well as in official work at national and international level.

0-0-0

**References :**


1. Rand Jack & Dana C. Jack, *Moral Vision and Professional Decisions: The Changing Values of Women and Men Lawyers* 156 (Cambridge University Press, Cambridge 1989).
2. *K. Sakthi Rani* v. *The Secretary & Ors.* (Madras High Court, decided on April 16, 2010), available at: https://indiankanoon.org/doc/1602139/ (last visited on July 13, 2020).
3. *Sanjiv Bitta* v. *Deputy Secretary, Ministry of Information and Broadcasting* (1995 (3) SCC 619).
4. https://www.consultancy.in/news/337/legal-market-worth-13-billion-the-top-largest-40-law-firms-in-india (last visited on July 13, 2020).
5. *J.S. Jadhav* v. *Mustafa Haji Mohammed Yusuf*, AIR 1993 SC 1535.
6. *Ibid*.
7. http://sarins.org/lectures/legal-education-in-india-past-present-and-future-justice-as-anand/ (last visited on July 12, 2020).
8. R.K .Verma, *Naradsamriti* (Dynamic Publications (India) Ltd., Uttar Pradesh). Since Vedic ages, *Manu Samriti*, *Naradasamriti*, *Dharma Shastra* and *Dharma Sutra* were there but they were not designated as formal sources of law as they provides for the moral code of conduct and duties of the individual in different walks of life.
9. Sushma Gupta, *History of Legal Education* 43-50 (Deep & Deep Publication, New Delhi, 2006).
10. *Id.* at 55.
11. *Ibid.* The Supreme Court in Fort William in Bengal was established in 1974.
12. https://www.academia.edu/1747221/HISTORY_OF_LEGAL_EDUCATION_IN_INDIA (last visited on July13, 2020).
13. *Ibid*.
14. *Supra* note 7.
15. *Supra* note 12.
16. *Ibid*.
17. *Supra* note 7.
18. The Advocates Act, 1961 (Act 25 of 1961), Sec. 7 (1) (h).





19. *Id*., at art.Sec. 7 (1) (i).
20. National Knowledge Commission constituted by the Government of India in its report of 2007 recommended to establish Independent Regulatory Authority for Higher Education (IRAHE) to regulate the Institution imparting legal Education along with a Standing Committee of 25 Members consisting of legal Jurist, Judges, members of BCI, State Bar Councils, advocates, Academicians, social workers and student.
21. *K. Sakthi Rani* v. *The Secretary & Ors.* (Madras High Court, decided on April 16, 2010), available at: https://indiankanoon.org/doc/1602139/ (last visited on July 13, 2020).
22. Government of India, "National Education Policy 2019" (Ministry of Human Resource Development, 2019, available at: https://innovate.mygov.in/wp-content/uploads/2019/06/mygov15596510111.pdf (last visited on July 21, 2020).
23. Speech by Justice Rajesh Bindal, Punjab and Haryna High Court, available at: https://highcourtchd.gov.in /sub_pages/top_menu/about/events_files/GlobalSpeech.pdf (last visited on July 13, 2020).
24. Richard J. Wilson, *The Global Evolution of Clinical Legal Education* (Cambridge University Press, Cambridge, 2017), available at: https://books.google.co.in/books?id=Pa8 _DwAAQBAJ&pg= PT92&dq= on+line+book+on +legal+ education+in+ india&hl=en&sa=X&ved =2ahUKEwi3kve43 N PqAhWyxTgGHUiGClc4FBC7BTAEegQIABAH#v=onepage&q=on%20line%20book%20on%20legal%20education%20in%20india&f=false (last visited on July 16, 2020).
25. *Supra* note 23.
26. Marc Galanter, "Introduction: The Study of the Indian Legal Profession" 3 *Law & Society Review* 201–217(1968), available at: www.jstor.org/stable/3052998 (last visited on July 17, 2020).
27. Cristopher Gane & Robin Hui Huang (eds.), *Legal Education In Global Context: opportunities and Challenges* (Rautledge, New York 2016), available at: https://books.google.co.in /books?id=cAckDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=on+line+book+ on+legal+education+in+india&hl=en&sa=X &ved=2ahUKEwifuqab19P qAhWPzTgGHQ0zCQo4ChC7BTAGegQIBhAG#v=onepage&q&f=false (last visited on July 16, 2020).

28. *Supra* note 25.
29. Government of Gujarat, "Report on Creation of Compendium on Legal Education institutes (LEI) for the Rejuvenation of Legal Education in the State of Gujarat" (Department Law, 2018).

**Assistant Professor of Law,**
**University Institute of Legal Studies,**
**Panjab University, Chandigarh.**
**Mobile : 94652-28800**