ISSN : 2320-9690

ਪਰਖ

PARKH

Vol. II, July-December 2013

Research Journal of
Punjabi Language and Literature

ਸੰਪਾਦਕ : ਪ੍ਰੋ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

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

ਅੰਕ ਦੂਜਾ, ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2013
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ
Printed by:

ਤਤਕਰਾ

1.	ਸੰਪਾਦਕੀ	ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ	1
2.	ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਕੁੰਤਲਾ	ਡਾ. ਰੋਮੀਲਾ ਥਾਪਰ	3
3.	ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ : ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ	ਪ੍ਰੋ. ਸਈਦ ਭੁੱਟਾ	18
4.	ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਜ	ਡਾ. ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ	26
5.	ਬੇਹੱਦੀ ਦੇ ਮੈਦਾਨ 'ਚ ਰਿਹਾ ਕਬੀਰਾ...	ਆਤਮਾ ਰਾਮ	37
6.	ਨੂਰ-ਕਾਵਿ : ਜਲਾਵਤਨਾ ਦੀ ਵਾਪਸੀ	ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ	55
7.	ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੇ ਅਮਲ ਦਾ ਸੁਮੇਲ-ਡਾ.ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ	ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੌਰ ਕੇਸਰ	66
8.	ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦਾ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ	ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ	79
9.	ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ	ਡਾ.ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ	87
10.	ਦਲਵੀਰ ਕੌਰ : ਨਾਰੀ ਵਜ਼ੂਦ ਦਾ ਸੁਆਲੀਆ ਪ੍ਰਵਚਨ	ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	95
11.	ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ : ਮੂਲ ਸਰੋਤ	ਡਾ ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ	105
12.	ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵ	ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ (ਪਟਿਆਲਾ)	110
13.	ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ	ਡਾ. ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਕੰਗ	114
14.	ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ	ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	125
15.	ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ	ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਦੂਆ	135
16.	ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਵਸਦਾ ਰਿਸ਼ੀ: ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ	ਡਾ.ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ	143
17.	ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ : ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ	ਡਾ. ਰੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ	149
18.	ਲੋਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਗਾਥਾ ਦਾ ਮਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੂਹਾਣ'	ਡਾ. ਮਿਨਾਕਸ਼ੀ ਰਾਠੌਰ	155
19.	ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ: ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ	ਡਾ. ਹਰਦੀਪ ਸਿੰਘ	161
20.	ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਈ ਖੋਜ	ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	167
21.	ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ -ਕਾਵਿ : ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ	ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ	185

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ 'ਪਰਖ' ਨੇ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਤੋਂ ਠੀਕ ਪੰਜਾਹ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ 1964 ਈ. ਵਿੱਚ 'ਪਰਖ' ਦਾ ਪਲੇਠਾ ਅੰਕ (ਸ਼ੁਮਾਰਾ) ਛਪਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੇ ਖੋਜ ਬੁਲੇਟਿਨ (Research Bulletin) ਵਜੋਂ ਛਾਇਆ ਹੋਣ ਵਾਲੇ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਬਾਨੀ ਸੰਪਾਦਕ ਨਾਮਵਰ ਖੋਜੀ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਦੋ-ਭਾਸ਼ੀ ਖੋਜ ਬੁਲੇਟਿਨ ਵਜੋਂ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ। ਪਹਿਲਾ ਅੰਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਪਿਛੋਂ 'ਹਿੰਦੀ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਛਾਪੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ। ਪਹਿਲੇ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਸੰਪਾਦਕੀ (ਮੁੱਖ-ਸ਼ਬਦ) ਵਜੋਂ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਬੁਲੇਟਿਨ 'ਪਰਖ' ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਅੰਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਹਾਲੀਂ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਇਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿੱਚ ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ 1952 ਈ. ਵਿੱਚ ਚਾਲੂ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਖੋਜ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। 1962 ਈ. ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਤਿੰਨ ਦਰਜਨ ਦੇ ਲਗਭਗ ਖੋਜੀ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਇਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਖੋਜ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਇਹ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਇਕ ਖੋਜ-ਬੁਲੇਟਿਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ... ਇਸ ਅੰਕ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ- ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਬੁਲੇਟਿਨ ਦੀ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਇਸ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਖੋਜ-ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿੱਚ 'ਪਰਖ' ਦਾ ਮੱਹਤਵ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ; (ਪਹਿਲੀ), ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਲੋਂ ਛਾਪਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ (ਰਿਸਾਲਾ) ਹੈ, (ਦੂਜੀ), ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹੈ, (ਤੀਜੀ), ਪਰਖ ਦੇ ਦੂਰ-ਅੰਦੇਸ਼ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਵਲੋਂ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਨਾਥ-ਸਾਹਿਤ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ, ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ, ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਮਿਆਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਕੱਢੇ ਗਏ ਅਤੇ (ਚੌਥੀ),

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਸੰਬੰਧੀ ਸਭ ਤੋਂ ਲੰਬਾ ਅਰਸਾ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਹੈ। ਹੁਣ 'ਪਰਖ' ਖੋਜ ਬੁਲੇਟਿਨ ਦੀ ਥਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ (Research Journal) ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਪਿਛਲੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸਲੋਂ ਨਵੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ।ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਰਚਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਦਸਤਪੰਜਾ ਵੀ ਲਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ/ਕਲਾ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਭ ਕੁਝ ਉਧਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਿਰੜੀ ਖੋਜੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਵਾਂ ਪੋਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਵੱਲ ਭਾਵੇਂ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਵਾਦ ਨਾਲ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਦੇਸੀ ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਵੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵਾਂ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਪਰਖ' ਦਾ ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ ਇਸ ਨਵੇਂ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਬਾਵਾਸਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਾਰੇ ਸਜੱਗ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਨਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਕਲਾ/ਸੁਹਜ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ

'ਪਰਖ' ਦੇ ਹੱਥਲੇ ਸ਼ੁਮਾਰੇ ਵਿੱਚ ਨਾਮਵਰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ, ਕਲਾ ਸਿਰਜਕਾਂ ਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਅਤੇ ਉਭਰ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਖੋਜੀਆਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਮੈਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ/ ਖੋਜੀਆਂ ਦਾ ਮਸ਼ਕੂਰ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਛਾਪਣ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰੋਮੀਲਾ ਥਾਪਰ, ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ, ਡਾ. ਸਈਅਦ ਭੁੱਟਾ (ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਲਾਹੌਰ) ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਆਤਮਾ ਰਾਮ ਵਰਗੇ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਧੰਨਵਾਦ ਲਈ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਢੁਕਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਅਭਾਰੀ ਹਾਂ ਮਾਣਯੋਗ ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ ਪ੍ਰੋ. ਅਰੁਣ ਕੁਮਾਰ ਗਰੋਵਰ ਜੀ ਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਕਰਕੇ 'ਪਰਖ' ਦਾ ਇਹ ਅੰਕ ਤੁਹਾਡੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਤੁਹਾਡੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਰਹੇਗੀ।

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਚੇਅਰਮੈਨ
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ

ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੋਜੀ ਅਕਸਰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠ 'ਚੋਂ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਚੁੱਕ ਕੇ ਦੂਜੇ ਸਰੋਤਾਂ (ਸੋਮਿਆਂ) ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਇਸ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਮੈਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੀ। ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਹਰ ਪੁਨਰਕਥਨ ਵਿੱਚ ਆਏ ਬਦਲਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਦਲਾਉ ਦੀਆਂ ਝਲਕੀਆਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਆਏ ਬਦਲਾਵਾਂ ਦਾ ਕੁਝ-ਕੁਝ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਬਦਲਾਉ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਦੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੇ। ਕਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਕੰਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹੀ ਕਥਾਨਕ ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਕਥਾਨਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਕਿੱਸਾ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਕਥਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਇਸਨੂੰ 'ਅਭਿਗਿਆਨ ਸ਼ਾਕੁੰਤਲਮ' (ਸਮਰਿਤੀ ਸ਼ਾਕੁੰਤਲਮ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਚਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਕਥਾ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਵਾਰਤਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਪਰ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ, ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਕਥਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਵਾਦ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵੀ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਰਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਰਚਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ।

ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਿਸੇ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਆਪਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਦਲਾਉ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾ ਮਦਦ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਨਰ-ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਬਦਲਾਉ ਦਿਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਕਿੱਸਾ-ਵਰਣਨ ਜਾਂ ਕਿੱਸਾ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਘਟਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਹਰ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਇਕ ਸੰਦਰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕਿਸੇ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਹਾਣੀ ਤਾਂ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਜ਼ਰੂਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸਦੇ

ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੁਨਰ-ਵਰਣਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਕੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ 'ਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਉਹ ਅਤੀਤ ਦਾ ਸੂਚਕਾਂਕ ਤਾਂ ਹੋ ਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਬਦਲਾਉ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਦਲਾਉ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਦਲਾਉ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਧਰੀ ਮੰਤਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਵਾਰ-ਵਾਰ ਸਿਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਕਿੱਸਾ ਉਸ ਪਾਂਡੂਲਿਪੀ (ਖਰੜੇ) ਦੇ ਸਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੋਵੇ।

ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਤ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਰਚਨਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ 'ਚੋਂ ਚੁਣੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀ । ਅਤੀਤ 'ਚੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੋਣ ਅਕਸਰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵੈਧਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਨਮੂਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਲੈਂਗਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਜ਼ੋਰ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤੇ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਕਿਸ-ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿੱਸਾ ਆਪਣੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਆਂਗੀ।

ਆਉ, ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰੀਏ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਜਾਂ ਉਸਦਾ ਕਥਾ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਾਤਮਕ ਪਾਠ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਰੂਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਿਕਰ (ਉਲੇਖ) ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਚਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਥਾ ਉਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਦਾ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਖੰਡ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ਾਂਤੀ ਭਾਗ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ, ਕਥਾ ਨਾਲ ਘੱਟ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਯਾਨੀ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਰਕਾਰ ਯਾਨੀ ਰਾਜ-ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਆਤਮਾ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਯਾਨੀ ਮੋਖ਼ਸ਼ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ, ਕਿੱਸੇ, ਯਾਨੀ ਕਥਾ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਰਾਜਾ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਗੋਪਤਾ ਯਾਨੀ ਗਊ-ਰੱਖਿਅਕ ਦੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਕ ਦਿਨ ਉਹ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸੈਨਾ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਿਕਾਰ 'ਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਭਿਅੰਕਰ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਘ ਅਤੇ ਹਿਰਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕੀਤਾ, ਹਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਖਮੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਦਰਖ਼ਤਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਟ ਦਿੱਤਾ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ। ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਇਕ ਹਿਰਨ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸੰਘਣੇ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ ਜਾ ਪਹੁੰਚੇ ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਰੇ-ਭਰੇ ਮਨੋਰਮ ਏਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਸਿਆ ਕਣਵ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਆਸ਼ਰਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਆਵਾਜ਼ ਦੇਣ 'ਤੇ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਇਕ ਮੁਟਿਆਰ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰ (ਜੁਆਬ) ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਮਹਿਮਾਨ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਉਹ ਕਣਵ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਧੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਧੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ। ਉਸਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਕੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੰਦਰ ਦਾ ਸਿੰਘਾਸਨ ਡੋਲ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕਰਕੇ ਤਪੱਸਿਆ ਭੰਗ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪਸਰਾ ਮੇਨਕਾ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ। ਫੇਰ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਅਤੇ ਮੇਨਕਾ ਦੇ ਸਮਾਗਮ ਨਾਲ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਪਰ ਮੇਨਕਾ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਬਾਲ ਨੂੰ ਕਣਵ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਲਿਆ।

ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ 'ਸੁੰਦਰ ਨਿਤੰਭਾਂ ਵਾਲੀ ਇਕ ਬੇਦਾਗ਼ ਮੁਟਿਆਰ' ਲੱਗੀ ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ 'ਤੇ ਮਰ ਮਿਟੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੰਧਰਵ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਵਿਆਹ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਸੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਖੱਤਰੀਆਂ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਇਸ ਲਈ ਤਿਆਰ ਤਾਂ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਉਸਨੇ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖੀ ਕਿ ਵਿਆਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਤਿੰਨ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਲੰਬੇ ਗਰਭ ਧਾਰਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੇ ਭਰਤ ਨਾਂਅ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਬਾਲਕ ਭਰਤ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜਾ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਹਸਤਨਾਪੁਰ ਗਈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਕਿ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਭਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਾਰਿਸ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਨ। ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮਾਂ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ 'ਤੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗ਼ੁੱਸਾ ਆਇਆ। ਉਸਨੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨਾਲ ਤਰਕ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕਿਉਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੰਸ਼ ਚਲਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਕੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਹ ਨੋਕ-ਝੋਕ ਕਾਫ਼ੀ ਤਿੱਖੀ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਗਾਲ੍ਹੀ-ਗਲੋਚ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਦੁਸ਼ਯੰਤ-ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਮੇਨਕਾ ਨੂੰ ਕੁਲਟਾ (ਬਦਚਲਨ; ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ), ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਵੇਸ਼ਵਾ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਆਪਣੀ ਗੱਲ 'ਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹੀ। ਉਸਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਭਰਤ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਹੱਕ ਮਿਲਣਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਨੇ ਭਰਤ ਨੂੰ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਕੋਲ ਛੱਡ ਕੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਆਕਾਸ਼ਵਾਣੀ ਹੋਈ ਕਿ ਭਰਤ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦਾ ਹੀ ਪੁੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ 'ਤੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੇ ਸਫ਼ਾਈ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਦਾਅਵੇ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਰਬਜਨਕ (ਜਨਤਕ) ਮਾਨਤਾ ਮਿਲਣ ਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਕਾਸ਼ਵਾਣੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ। ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਰਾਜਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਈ।

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਉਲੇਖਿਤ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਇਹ ਕਥਾ ਭਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਮਿਥਕ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕੌਰਵਾਂ ਅਤੇ ਪਾਂਡਵਾਂ ਦੀ ਕੁਲ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਆਕਾਸ਼ਬਾਣੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇ ਅਤੇ ਵੈਧਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖਾਨਦਾਨ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਵਰਣਿਤ ਇਹ ਸਮਾਜ ਕੋੜਮਾ-ਆਧਾਰਿਤ (ਕੁਟੰਬ-ਆਧਾਰਿਤ; ਖਾਨਦਾਨ-ਆਧਾਰਿਤ) ਅਤੇ ਪਰਾਕਰਮੀ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਹੀ ਕੁਲ ਪਰੰਪਰਾ, ਵੰਸ਼ਾਵਲੀ ਅਤੇ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਪਸ਼ੂਚਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਰਗਾਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਗੋਪਾਲਕ ਦੀ ਪਦਵੀ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿੱਚ ਖੇਤੀ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਇਕ ਸੋਮਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ (ਲੁਕਿਆ; ਗੁੰਮਨਾਮ) ਹਮਲਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਯੁੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂ-ਭਾਗ ’ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਕਾਲ ਸੀ ਜਦੋਂ ਜੰਗਲਾਂ ’ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਧਣ ਲੱਗਾ ਸੀ।

ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰਣ ਕਥਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਸ਼ਕਪਟ, ਮੁਕਤ, ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਦਬੰਗ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਵਾਅਦੇ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ’ਤੇ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਵਰਤਾਉ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਉਸ ਵਫ਼ਾਦਾਰ (ਨਿਸ਼ਠਾਵਾਨ) ਔਰਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ ਔਰਤ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਝਗੜਾ ਬੱਚੇ ਦੇ ਪਿੱਤਰਤਵ (ਵਲਦੀਅਤ) ਕਰਕੇ ਹੈ। ਗੰਧਰਵ ਵਿਆਹ ਦੌਰਾਨ ਰੱਖੀ ਗਈ ਸ਼ਰਤ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ (ਪੈਤਰਕ ਸਮਾਜ) ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੈ। ਕੁਟੰਬ-ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਲਈ ਉਸਦੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਪਿੱਤਰਤਵ ਦਾ ਦਰਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਚੰਗੀ ਗੋਤਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਕੜੀ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਉਸਦੇ ਲਈ ਕੁਟੰਬ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੀ ਗਾਰੰਟੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਕਾਸ਼ਵਾਣੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਣ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ, ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਜਨਕ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਹੀ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਮ੍ਰਿਤੂ-ਲੋਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਘੋਸ਼ਣਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਥਨ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਬੱਚੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਲ ਵਿਵਾਦ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵਾਧਿਆਂ (ਕਿਸੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨਾ; ਰਲਾਉਣਾ) ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕਾਲ 400 ਈਸਾ ਪੂਰਵ ਅਤੇ 400 ਈਸਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵਿੱਚਕਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਪੁਰਾਣੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਖੰਡ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਈਸਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ (ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ) ਬਣੀ ਰਹੀ। ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਿੱਥਕ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਅਕਸਰ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਰਚਨਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉੱਚ-ਵਰਗੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਵੈਧਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਕਰਨ ਲਈ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।

ਹੁਣ ਮੈਂ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਅਭਿਗਿਆਨ ਸ਼ਕੁੰਤਲਮ' 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗੀ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਅਤੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਚੌਥੀ ਸਦੀ ਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਮਿਤੀ ਵਿਵਾਦ ਭਰੀ ਹੈ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਚੁਣ ਕੇ ਉਸਦੇ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਕਾਵਿ-ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਕਵੀ ਲੋਕ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਕਿ ਇਕ ਚੰਗੀ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਲੁਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਮੁਖਰ (ਉਜਾਗਰ) ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਯੂਨਾਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਵੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਮੂਲ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਜੋੜੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅੰਗੂਠੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬੋਧ ਕਥਾ ਹਾਰਿਜਾਤਕ ਵਿੱਚ ਸੰਮਿਲਤ (ਸ਼ਾਮਿਲ) ਲਗਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਅੰਤਰ-ਕਥਾ ਸਰਾਪ ਦੇ ਕਾਰਣ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੰਕਟ ਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਅਤੀਤ 'ਚੋਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਇਕ ਕਥਾ-ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਆਗਾਮੀ ਕਾਲ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣਾ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਕਥਾ-ਰੂਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਵਾਦ (ਵਿਰੋਧੀ ਰੂਪ) ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਨ।

ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ (ਵਾਸਤਾ) ਕੁਟੰਬ-ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਗੁਣਗਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਰਾਜ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਤਰਕ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰਣ ਨੂੰ ਵੈਧਤਾ ਮਿਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਰਾਜ ਨੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ, ਰਾਜੱਸਵ (ਸਾਮਰਾਜ) ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਉਪ-ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਉੱਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਮੁਖਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀਅਤਾਵਾਦ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਕਾਲੀਦਾਸ ਉਸ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂੰ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸੂਖਮ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰਣ ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਦੇਵਤਵ (ਈਸ਼ਵਰਤਾ) ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਜਿਹੇ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਕਣਵ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਆਸ਼ਰਮ ਨਵੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਕੁਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉੱਤਰ-ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਅਗਰਹਾਰ (ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦੇ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ ਉਪਜ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਚਿੱਤਰਾਵਲੀ (ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼) ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਰਾਜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਸਣ ਲਈ ਕਰ-ਮੁਕਤ ਭੂਮੀ ਦਾਨ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਭੂਮੀ ਖੇਤੀ-ਕਾਰਜ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਖੇਤੀ ਯੋਗ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਸੰਪਰਕ ਸੂਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣਾ ਸੀ।

ਕਾਲੀਦਾਸ ਦਾ ਨਾਟਕ ਰਾਜਾ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਚੰਗੇ ਸੰਸਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਕ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੰਚਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕੀਤੀ

ਗਈ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਵਰਗੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਲ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ’ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ’ਤੇ ਸੁਆਲ ਵੀ ਚੁੱਕੇ ਗਏ ਸਨ। ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਲਿਖੇ ਗਏ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਕਥਾਨਕ ਰੋਮਾਨੀ ਸੀ।

ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਿਰਫ ਕਥਾ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਮੁਤਾਬਿਕ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲ ਦੀ ਛਾਂਪ (ਅੰਗੂਠੀ) ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਕੋਲ ਵਚਨ ਦੀ ਯਾਦਗਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਹਸਤਨਾਪੁਰ ਪਰਤਣ ’ਤੇ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣਾ ਨਾ ਭੁੱਲਣ। ਇਕ ਦਿਨ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਗ਼ੁਸੈਲ ਰਿਸ਼ੀ ਦੁਰਵਾਸਾ ਦਾ ਵਿਧੀ-ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਆਗਤ ਕਰਨਾ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੁਰਵਾਸਾ ਉਸਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਉਹ ਗੁਆਚੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹੀ ਉਸਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਵੇਗਾ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀਆਂ ਸਹੇਲੀਆਂ ਰਿਸ਼ੀ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਰਾਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੰਸ਼ੋਧਨ (ਸੋਧ) ਕਰ ਦੇਣ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਿਸ਼ੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਗੂਠੀ ਦੇਖ ਕੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਯਾਦ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਰਬਾਰ ਲਈ ਰਵਾਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਯਾਤਰਾ ਦੌਰਾਨ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿੱਚ ਅੰਗੂਠੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਉਸਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੱਖਾਂ ਵਾਰ ਯਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਮੰਨਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੈਧਾਨਿਕ ਪਤਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਗਰਭ ਵਿੱਚ ਪਲ ਰਿਹਾ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਧਰਤੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦੀ । ਉਸੇ ਪਲ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਬਿਜਲੀ ਚਮਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰੀਚ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਭਰਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਗੁਆਚੀ ਹੋਈ ਅੰਗੂਠੀ ਇਕ ਮੱਛੀ ਦੇ ਢਿੱਡ ’ਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਰਾਜਾ ਕੋਲ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਗੂਠੀ ਦੇਖ ਕੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਯਾਦ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦੇਣ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਪਛਤਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਖ਼ਿਰ ਵਿੱਚ ਸੁਖਦ ਸੰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਰਾਜਾ ਨੂੰ ਰਾਖਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਗਰਾਮ ਵਿੱਚ ਇੰਦਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਗਰਾਮ ਤੋਂ ਪਰਤਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਮਾਰੀਚ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਰੁਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮਿਲਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਥਾ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਦਰਬਾਰੀ ਨਾਟਕ ਲਈ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ। ਕਥਾ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ਰਾਪ ਅਤੇ ਅੰਗੂਠੀ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦੋਵਾਂ ਉਪ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਹੈ। ਸ਼ਰਾਪ ਕਾਰਣ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਭੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਗੂਠੀ ਉਸ ਰੁਕਾਵਟ ਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਕਥਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦੀ।

ਸ਼ਰਾਪ ਅਤੇ ਅੰਗੂਠੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੱਚੇ ਦੇ ਪਿੱਤਰਤਵ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤਣਾਅ ਲੁਕੋਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰ-ਵੰਚਨਾ (ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੋਣ ਦਾ) ਦਾ ਦੁੱਖ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ (ਵੱਸ) ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੇ ਵਿਆਹ ਲਈ ਕੋਈ ਸ਼ਰਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾਉਣ ਲਈ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ਰਾਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਿਖਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ

ਤਿਰਸਕਾਰਣ ਲਈ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਜਾਂ ਉਸ ਯੁਗ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਆਲੋਚਨਾ ਲਾਇਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ? ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਸੁਆਲ ਆਕਾਸ਼ਵਾਣੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦਵੈਦਤਾ (ਦੋਹਰੇ ਸੁਭਾਅ) 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਵਰਗੀਕਰਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਵੰਡ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਬੀਆਬਾਨ ਜੰਗਲ ਜਾਂ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਯਾਨੀ ਆਬਾਦੀ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕੇ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ। ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਘਰ ਅਤੇ ਬਨਵਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਰਿਹਾਇਸ਼ੀ ਜਾਂ ਫੇਰ ਜੰਗਲੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਘਟਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਛਾਪ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤੇ ਵੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਪਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜੰਗਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਦਲਣ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਪੇਂਡੂ ਜਾਂ ਰਿਹਾਇਸ਼ੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਸਮਾਜ ਸਨ ਅਤੇ ਬੀਆਬਾਨ ਜਾਂ ਜੰਗਲ ਅਗਿਆਤ ਅਤੇ ਜੰਗਲੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਗੁਪਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਉਹ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ (ਸਾਮਰਾਜ) ਦੇ ਸੋਮੇ ਬਣ ਗਏ ਸਨ। ਉੱਥੋਂ ਲੱਕੜ ਮਿਲਦੀ ਸੀ, ਹਾਥੀ ਮਿਲਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੇਤੀ ਲਾਇਕ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਨਿਕਲਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਅਗਰਹਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਆਵਾਸ (ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ) ਬਣਨ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਜੰਗਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਗਿਆਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਪਿੰਡਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਕਣਵ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਯਾਨੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਅਤੇ ਹਸਤਨਾਪੁਰ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਮੁਟਿਆਰ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਹਨ। ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਰਣਨ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਬਸਤੀ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਵਿੱਚਕਾਰ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਹੈ। ਸੰਘਣੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਵਾਸੀ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਤਾਲਮੇਲ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸੱਭਿਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਾਕਿਫ਼ ਹਨ। ਆਸ਼ਰਮ ਵਾਸੀ ਵੀ ਉਸੇ ਸੱਭਿਆ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਯਾਨੀ ਉਹ ਲੋਕ ਅਵਿਕਸਿਤ ਜਾਂ ਬਨਵਾਸੀ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਕਾਲੀਦਾਸ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਰਥ ਬਦਲਣ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਆਸ਼ਰਮ ਸੰਭੋਗ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ (ਸੰਜੋਗ) ਦੀ ਥਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਰਬਾਰ ਬਿਰਹਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ (ਵਿਯੋਗ) ਦੀ ਥਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਤਿਰਸਕਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦਰਬਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਤੋਂ ਨਾਟਕ ਤੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਦਲਾਉ ਦਿਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਹੁਣ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪੌਦਿਆਂ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨਾਲ ਤਾਲਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਰਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਛਾਲ ਤੋਂ ਬਣੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਫੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੇ ਹਸਤਨਾਪੁਰ ਰਵਾਨਾ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਚਮਤਕਾਰਿਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗਹਿਣਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਜਾਣ 'ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਸੂਮੀਅਤ

ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਗੰਧਰਵ ਵਿਆਹ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ, ਸ਼ੀਲਵਤੀ, ਸੰਕੋਚੀ, ਨਿਮਰ ਅਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਉਹ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੇ ਕੀਤੇ ਨੂੰ ਮੁਆਫ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਕਿ ਉਹ ਪੂਰਵ-ਜਨਮ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਪਾਪ ਦਾ ਹੀ ਫ਼ਲ ਭੋਗ ਰਹੀ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੀ ਪਤਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਪਤਨੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ 'ਤੇ ਵੀ ਖ਼ਰਾ ਉਤਰਨਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਣਵ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੋਵੇਂ ਉਸਨੂੰ ਵੈਧਾਨਿਕ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਆਹੀ ਹੋਈ ਪਤਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਣਵ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਗੰਧਰਵ ਵਿਆਹ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਲਾਲਚ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਨਾਂਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਪਿਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੱਦ ਲੰਘ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਉਹ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਤੋਂ ਨਾਰਾਜ਼ ਹੈ ? ਉਹ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਭੁਗਤਣੀ ਹੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਪਰਤ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਆਖ਼ਿਰ ਪਤਨੀ 'ਤੇ ਪਤੀ ਦਾ ਅਸੀਮਤ (ਬੇਹੱਦ; ਬੇਅੰਤ) ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਅਪਣਾਏ ਜਾਂ ਤਿਆਗੇ। ਇਕ ਔਰਤ ਦਾ ਪਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਨਾਲੋਂ ਚੰਗਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਨੌਕਰਾਣੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹੇ।

ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਇਕ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਬਲੀਕਰਣ (ਸ਼ਕਤੀਕਰਣ) 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਰਾਜਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਵੈਧਤਾ ਲਈ ਤਾਅਨੇ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੀ ਤਿਰਸਕਾਰ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਰਾਜਾ ਆਪਣੇ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਕਾਮਨਾ 'ਤੇ ਉੱਨਾ ਹੀ ਪੀੜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਨਾਲ।

ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀ (ਅਗਲੇ) ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਹੇ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਿਥਕ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਉੱਤਰ-ਗੁਪਤਕਾਲ ਦੇ ਰਾਜਵੰਸ਼ ਨੂੰ ਵੈਧਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਪੌਰਾਣਿਕਾਂ ਅਤੇ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਗਾਇਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਜਨਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵਾਚਕ ਪਰੰਪਰਾ (ਰਵਾਇਤ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲੋਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਬਣ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ 'ਕਥਾਸਰਿਤਸਾਗਰ' ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਸੇ ਕਥਾਨਕ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਕ ਰੌਚਕ ਕਥਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ। ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾ ਦੇ ਨੇਤਰੀ (ਦਰਸ਼ਨੀ) ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਪਰਵਰਤੀ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰ (ਸੁਹੱਪਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ) 'ਤੇ ਲਿਖੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਚਰਚਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਨਾਟ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਹਜ਼ਾਰ ਵਰ੍ਹੇ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਅਭਿਨਵਗੁਪਤ ਅਤੇ ਆਨੰਦਵਰਧਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੱਕ ਉੱਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਉੱਚ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਰਾਘਵਦੱਤ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਇਕ ਟਿੱਪਣੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਚਰਚਾ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਰਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੈ। ਕਲਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ (ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ) ਲਈ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹਨ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਕੇਂਦਰੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਟ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।

ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਮਾਣ ਅਤੇ ਕਥਾ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਨਾਟਕ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਹੋਰ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੰਨ 1716 ਵਿੱਚ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫਰੁੱਖਸ਼ੀਅਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਦਰਬਾਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਉਪਾਧੀ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਮੌਕੇ ’ਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਕਵੀ ਨਵਾਜ ਕਵੀਸ਼ਰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ, ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹਿੰਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਛੰਦਬੱਧ ਕਥਾ-ਰੂਪ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਵਿਸਾਹ (ਵਿਛੋੜੇ) ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਜਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਬਾਰ੍ਹਾਮਾਸਾ (ਬਾਰਹ ਮਾਂਹ) ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਰ੍ਹਾਮਾਸਾ ਰੁੱਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੀ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਬ੍ਰਜ ਸੰਸਕਰਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਰ੍ਹਾਮਾਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਕਈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਅਤੇ ਪੁਨਰਮਿਲਨ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਾਰ੍ਹਾਮਾਸਾ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਜੱਡ (ਗੰਵਾਰ) ਸੀ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਕਈ ਥਾਂ ਚੰਗੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਚਰਿੱਤਰ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਸਕਰਣ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ।

ਸੰਨ 1806 ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਜ ਕਥਾ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਮਿਰਜ਼ਾ ਕਾਸਿਮ ਅਲੀ ਦੇਹਲਵੀ ਨੇ ਇਕ ਉਰਦੂ ਗਦ-ਕਵਿਤਾ ‘ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ’ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਉਰਦੂ ਦੇ ਕਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਲਕੱਤਾ ਦੇ ਫੋਰਟ ਵਿਲੀਅਮ ਕਾਲਜ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ’ਤੇ ਪਾਰਸੀ ਦਾਸਤਾਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਹਾਵੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿੱਸਿਆਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਘੁੰਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਮੁੱਖ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਇਕ ਸੱਚੇ ਮਜਨੂੰ ਜਾਂ ਫ਼ਰਹਾਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਝਲਕ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਬੇਸੁਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸੰਵਾਦਾਂ ’ਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਬੋਲਚਾਲ ਦਾ ਅਸਰ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਵਿਵਾਦ ਰੌਚਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਥਾਨਕ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ’ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗੀਤ, ਨ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਪਰਿਹਾਸ (ਵਿਅੰਗ) ਦੇ ਉਪਕਰਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਤਰ-ਮੁਗਲ ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਕਰਣ ਛਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਇਸੇ ਥਾਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਵਿੱਚ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਆਇਆ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਪੁਨਰ-ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪਰ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਮੰਚ ’ਤੇ ਇਸਦਾ ਅਵਰਤਣ ਹੋਇਆ। ਅਨੁਵਾਦ ਨੇ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਭੂਮਿਕਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਵਿਲੀਅਮ ਜੋਨਜ਼ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਭਾਰਤੀ-ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਲਕੱਤਾ ਵਿੱਚ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਇਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਲਗਾਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਏਨੇ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਹੋਏ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਲੈਟਿਨ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਲੈਟਿਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਸੀ। ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੈਟਿਨ ਤੋਂ ਅੰਗ੍ਰਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ

ਕੀਤਾ। 1789 ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਔਰ ਦ ਫੈਟਲ ਰਿੰਗ' ਦੇ ਨਾਂਅ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਹੋਇਆ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਦੱਸਣ ਵਾਲੀ ਉਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉਚਾਈ ਨੂੰ ਉਸ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਤੈਅ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਿਟੇਨ ਦੇ ਲੋਕ ਹਨੂੰਮਾਨ ਦੀ ਵਾਨਰ ਸੈਨਾ ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਮੂਰਖ ਅਤੇ ਅਸਿੱਖਿਅਤ ਸਨ। ਜੋਨਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਟਿੱਪਣੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕੁਝ ਕਾਮੁਕ (ਕਾਮ ਉਤੇਜਕ) ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਯੂਰਪੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਣੀ।

ਬਹਰਹਾਲ (ਹਰ ਹਾਲ ਵਿੱਚ) ਨਾਟਕ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸਦਾ ਜਰਮਨ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜਰਮਨ ਕਵੀ ਗੋਇਥੇ ਨੇ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ। ਗੋਇਥੇ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਅਣਗਿਣਤ ਵਾਰ ਉੱਧਰਤ (ਉਲਿਖਿਤ; ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ) ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਕਥਾਨਕ 'ਤੇ ਬੈਲੇ ਅਤੇ ਓਪੇਰਾ ਰਚਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਫ੍ਰਾਂਤਸ ਸ਼ੁਬਰਟ ਦੀ ਇਕ ਅਪੂਰਣ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਹਰ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਇਆ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਈਸਲੈਂਡਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਾਸਕੋ ਵਿੱਚ ਤਾਇਰੌਫ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਧਰਮੀ ਥੀਏਟਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦੀ (ਚਿੰਨ੍ਹਵਾਦੀ; ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ; ਸਿਧਾਂਤਵਾਦੀ) ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਰਾਹਿਆ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਬੋਲਸ਼ੇਵਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਠੀਕ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੈ।

ਯੂਰਪ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਆਪ-ਹੁਦਰੇਪਣ (ਆਪ ਮੁਹਾਰੇਪਣ; ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣ; ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ) ਦੇ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀਤਵ ਦਾ ਸੁਹੱਪਣ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਸਾਹਿਤਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣਵਾਦ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਅਤਾਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ (ਉਤਸ਼ਾਹਾਂ; ਜੋਸ਼ਾਂ) ਤੋਂ ਵੱਖ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਆਰਣਸ਼ਕ (ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਉਹ ਵਰਗ ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ) ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਦੀ 'ਖੋਜ' ਜਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਨਵਜਾਗਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪੀ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣਵਾਦ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਯੋਜਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਯੂਰਪੀ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਹ ਰੋਮਾਨੀ ਬੌਧਿਕ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਨਵਜਾਗਰਣ ਦੁਨੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਪੂਰਬ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਸੂਤਰੀਕਰਣ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਅਤੀਤ ਦੇ ਕੁਝ ਘੱਟ ਵਿਵਸਥਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਰੋਮਾਨੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ। ਅਜਿਹੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਸੰਮੋਹਕ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਯੂਰਪੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀਅਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ-ਸੰਮਤ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ।

ਜਰਮਨ ਸਵੈ-ਇਛਾਪਣਵਾਦ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਆਦਰਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਇਆ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮਕਦੂਨੀਆ ਦੇ ਸਿਕੰਦਰ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਯੋਗਦਾਨ ਸੀ। ਯੂਰਪੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੇਹਾਂਤਰ (ਦੂਜਾ ਸਰੀਰ) ਯਾਨੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਇਸੇ ਜਗ੍ਹਾ ਸੀ। ਨਵ-ਪਲੈਟੋਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਲਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਕਿ ਯੂਰਪ ਦੀਆਂ ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਕਲਪ ਭਾਰਤੀ ਸ੍ਰੋਤਾਂ 'ਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣਵਾਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਯੂਰਪੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਵਿਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਤਾਲਮੇਲ ਦੇ ਰਮਣੀਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਜਾਤੀਵਾਦ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਦਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਹੇਠਲੀ ਪੌੜੀ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਤ ਨੈਤਿਕ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਹੋਵੇ।

ਪਰ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ ਉੱਨੇ ਮਧੁਰ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਾਪਣਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਸ਼ਾਹ ਘਟਦਾ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਸੀ ਕਿ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਥਾਨਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਤਰਕ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਸਥਾਨਿਕ ਲੋਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਹੀਣ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ।

ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਾਟਕ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਆਤਮ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਉਦਾਰ-ਉਪਯੋਗਤਾਵਾਦੀ ਜੇਮਜ਼ ਮਿਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖਣ ਵਿੱਚ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਸਾਹਿਤ ਆਤਮ-ਰਤੀ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਸਤ) ਵਿੱਚ ਲਿਪਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਮਿਲ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਬਾਲ-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਹੀ ਗਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਰਚਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਲਈ ਸਰਾਪੇ ਹਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਸਮਾਜ ਹਲਕੀ-ਫੁਲਕੀ ਰੁਮਾਨੀਅਤ ਵਿੱਚ ਰੁਚੀ ਲੈਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਲ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਗੰਧਰਵ ਵਿਆਹ, ਸ਼ਰਾਪ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁੱਸਤਾ (ਪ੍ਰਭੂਤਾ; ਪਰਮ ਅਧਿਕਾਰ) ਭਾਰਤੀ ਪਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ।

ਪਰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਕੁਝ ਘੱਟ ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਤਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ 'ਤੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਜਾਣੂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੀਤ ਦੀ ਕਥਿਤ ਰੂਪ 'ਚ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜ ਇਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੋਈ। ਪਰ ਇਹ

ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਕਲਪ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਸਬੂਤ ਮੋਨੀਅਰ-ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੁਆਰਾ 1855 ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਮਿਲਿਆ। ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਨੇ ਜੋਨਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਕ ਰੂਪ 'ਚ ਪੁਰਾਣਾ ਸਾਬਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜੋਨਜ਼ ਆਪਣੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀਆਂ, ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਪਰ ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਤਹਿਤ ਸੀ। ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

1898 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਆਪਣੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਸੰਸਕਰਣ ਵਿੱਚ ਮੋਨੀਅਰ-ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਕਈ ਉਦੇਸ਼ ਸਨ :- ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਦੇਣਾ ਇਸਦਾ ਇਕ ਮਕਸਦ ਸੀ। ਇਹ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਨੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀਆਂ ਲਈ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਭਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜੀਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਇਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਲਵੇ। ਮੋਨੀਅਰ-ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਸੀ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦਾ ਮਾਣ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਬਦਲ ਗਈ ਸੀ। ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਪਰਜਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮੋਨੀਅਰ-ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ 'ਪੇਂਡੂ ਮੁਟਿਆਰ' ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਆਹਮਣੇ-ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਕਾਰਜ-ਵਪਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਥਾਂ 'ਸੱਭਿਅਤਾ' 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਲੋਕਾਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ।

ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਗਾ ਕੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਕਾਲਜ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਲਈ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਆਖ਼ਿਰਕਾਰ ਇਸਦੇ ਕਥਿਤ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕ ਅੰਸ਼ ਹਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਨੈਤਿਕ ਫੈਸਲੇ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੀ ਯਾਨੀ ਜਿਸ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂਅ 'ਤੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਤਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੁਆਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕੇਂਦਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ 'ਤੇ ਇਸ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਛਾਂ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਨੈਤਿਕ ਸੁਆਲ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸੀ।

ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧਵਰਗ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ। ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਉੱਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਦਕਿਆਨੂਸੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰੰਪਰਾ 'ਤੇ ਸੁਆਲ ਉਠਾਉਣਾ ਪੱਛਮੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਾ ਸੀ।

ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਆਚਰਣ-ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਇਸੇ ਉਚ ਜਾਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਉਦੈ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਕਾਰ ਲੈਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਵਰਗ-ਰਚਨਾ ਨੇ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਕਈ ਵਿਸਤਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪਣਾਇਆ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਵਿਕਟੋਰੀਆਈ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਣ-ਉਦਾਰਵਾਦ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਲਿਆ ਗਿਆ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਔਰਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਲੀਨਤਾ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ (ਸੁੱਚਤਾ; ਸ਼ੁੱਭਤਾ), ਆਤਮ-ਤਿਆਗ, ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਧੀਰਜ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ ਪਰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦਾਰਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਕੁਝ ਹਿਚਕ ਨਾਲ ਚੁੱਕਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ (ਆਜ਼ਾਦੀ) ਦੁਆਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀ। ਕੁਝ ਅਪਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਔਰਤਾਂ ਆਸ਼ਰਿਤ (ਅਧੀਨ; ਨਿਰਭਰ) ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੀ ਰਹੀਆਂ। ਵਿਕਟੋਰੀਆਈ ਯੁੱਗ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਣ-ਉਦਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਖ਼ਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਦੇ ਵੱਸ 'ਚ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੁਆਰਾ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਨਾਲ ਸਮਾਗਮ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨੂੰ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਪਤਨ' ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੀ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਰਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਕੀਤੀ। 1907 ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਬੰਗਲਾ ਲੇਖ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਦਾ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ : ਇਟਸ ਇਨਰ ਮੀਨਿੰਗ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਆਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ 'ਤੇ ਲਿਖੀ ਗਈ ਗੋਇਥੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਇਹ ਨਾਟਕ ਇਕ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਫੁੱਲ ਤੋਂ ਫ਼ਲ, ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਸਵਰਗ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਤੱਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕੜੀ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਕ ਜੁਆਨ ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ (ਵਿਲਾਸਮਈ; ਵਾਸ਼ਨਾਤਮਕ) ਔਰਤ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਇਕ ਸਮਰਪਿਤ ਪਤਨੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅੰਦਰ ਸੰਜਮਤਾ, ਦੁੱਖ ਝੱਲਣ ਦੀ ਤਾਕਤ, ਸਖ਼ਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਟੈਗੋਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਟਕ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਸਥੂਲ, ਦੁਨਿਆਵੀਂ (ਲੌਕਿਕ) ਅਤੇ ਦੇਹ ਦੀ ਵਾਸ਼ਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਜਿਸਦੇ ਤਹਿਤ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਪਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ 'ਪਤਨ' ਅਤੇ 'ਪਤਿਤਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਸੰਯੋਗ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਮਿਲਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਲੰਬੇ ਵਿਯੋਗ (ਵਿਛੋੜੇ) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਤਪੱਸਿਆ' ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਪਸ਼ਚਾਤਾਪ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੌਰਵ ਦਾ ਸਿਖਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਟੈਗੋਰ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਹੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਕੱਢਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਇਕ ਦੁਅਰਥੀ ਕਥਾ (ਦੂਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਕਥਾ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਗ

ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ । ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਔਰਤ ਦਾ ਸਬਲੀਕਰਣ ਗ਼ੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। 'ਔਰਤ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ' ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਆਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

× × ×

ਆਉ, ਕਿੱਸੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਪਰਤੀਏ। ਮੈਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਸਕਰਣਾਂ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਰਣਾਂ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਦੇਖੇ ਜਾਣ 'ਤੇ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਜਾਂ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਦਲ ਕੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਕ ਕਥਾ ਦੇ ਕਈ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਯੁੱਗ ਤੱਕ ਬਦਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜ਼ੋਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੈਂਗਿਕ ਸੁਆਲ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਪਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਹੋਏ ਚਿਤਰਣ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਸਕਰਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਥਾ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਦਲਾਉ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਇਕ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਾਤਮਕ ਨਾਇਕ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਪਿੱਤਰਤਵ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਪਿਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਉੱਚ-ਜਾਤੀ, ਉੱਚ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰੁਮਾਨੀ ਆਦਰਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਰਾਪ ਅਤੇ ਅੰਗੂਠੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕ ਗਈ ਹੈ। ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰਾਜਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਝੁਕਦੀ। ਉਲਟਾ ਉਹ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਰਮਨ ਸਵੈ-ਇਛਾਪਣਵਾਦ ਉਸਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕਰਕੇ ਪਿੱਤਰਤਵ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਉਹ 'ਪੇਂਡੂ ਮੁਟਿਆਰ' ਬਣ ਕੇ ਨਿਰਭਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਕਤਾ ਦੀ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਤਹਿਤ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਹੀ ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੁਆਲ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਔਰਤ ਦੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਜਮ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਸੂਤਰ-ਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪਰਿਪੇਖ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਮਨ-ਵਰਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਦਾ ਅੰਗ ਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ।

ਮੈਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦਾ ਹਰੇਕ ਸੰਸਕਰਣ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਚੋਣ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਲੁਕਵੀਂ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਅਤੀਤ 'ਚੋਂ ਅਕਸਰ ਉਹੀ ਬਿੰਬ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਤਮ-ਬਿੰਬ ਰਚਣ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਥਾਂ ਅਵਤਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ 'ਪਰੰਪਰਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲੈਂਗਿਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਦੀ ਉਪੇਖਿਆ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਿਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਆਜ਼ਾਦ ਔਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਧੀਰਜ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਬਾਰੇ ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ: ਟੈਕਸਟਸ, ਰੀਡਿੰਗਜ਼, ਹਿਸਟਰੀਜ਼' ਕਾਲੀ ਵਾਰ ਵੂਮੈਨ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਅਨੁ : ਭਜਨਬੀਰ ਸਿੰਘ,
239, ਪ੍ਰੀਤ ਕਲੋਨੀ,
ਨੇੜੇ ਏ.ਸੀ.ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਕ ਸਕੂਲ,
ਜ਼ੀਰਕਪੁਰ-140603,
ਜ਼ਿਲਾ ਅਜੀਤਗੜ੍ਹ (ਮੋਹਾਲੀ) ਪੰਜਾਬ।
ਮੋਬਾਇਲ 98556-75724

ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ : ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ

ਪ੍ਰੋ. ਸਈਦ ਭੁੱਟਾ

ਰਿਚਰਡ ਕਾਰਨੇਕ ਟੈਂਪਲ (1850 ਈ.) ਅਲਾਹਬਾਦ ਵਿਚ ਜੰਮਿਆ, ਜਿੱਥੇ ਉਹਦਾ ਪਿਉ ਸਰ ਰਿਚਰਡ ਟੈਂਪਲ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਕੰਪਨੀ ਦਾ ਅਫ਼ਸਰ ਹਾ। ਉਹ ਕੈਂਬਰਿਜ 'ਚੋਂ ਤਾਲੀਮ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਇੰਡੀਅਨ ਆਰਮੀ ਵਿਚ ਨੌਕਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਪਿੱਛੇ ਉਹਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਕੰਟੋਨਮੈਂਟ ਮਜਿਸਟ੍ਰੇਟ' ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਹ ਕੁਝ ਚਿਰ ਰੰਗੂਨ ਵਿਚ ਵੀ ਰਿਹਾ ਤੇ ਬੰਗਾਲ ਆਰਮੀ ਵਿਚ ਵੀ! ਉਹਦੀ ਏਸ ਸੇਵਾ ਪਾਰੋਂ ਹੀ ਉਹਨੂੰ ਚੀਫ਼ ਕਮਿਸ਼ਨਰ ਲਾਇਆ ਗਿਆ। ਉਹ 1904 ਈ. ਵਿਚ ਰਿਟਾਇਰ ਹੋਇਆ ਤੇ 1931 ਈ. ਵਿਚ ਏਸ ਜੱਗ ਤੋਂ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਗਿਆ।[1] ਟੈਂਪਲ ਭਾਵੇਂ ਫ਼ੌਜੀ ਤੇ ਲਾਕੜੀ (ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ) ਹਾ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਰੋਝਿਆਂ ਦੇ ਹੋਂਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹਨੂੰ ਤਾਰੀਖ਼, ਇਨਸਾਨੀਆਤ, ਨਸਲੀਆਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਅਦਬ ਨਾਲ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਹੀ। ਉਹਨੇ ਏਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਕਈ ਮਕਾਲੇ ਲਿਖੇ। ਉਹ "ਪੰਜਾਬ ਨੋਟਸ ਐਂਡ ਕੋਇਅਰਜ਼ੀ" (1883 ਈ. 1887 ਈ.) ਦਾ ਮਦੀਰ (ਸੰਪਾਦਕ) ਵੀ ਰਿਹਾ। ਉਹਨੇ 'ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ' ਤਰੇਈਂ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਮੁਰੱਤਬ ਕੀਤੀ। ਇਹਦੀ ਪਹਿਲੀ ਜਿਲਦ 1884 ਈ., ਦੂਈ 1885 ਈ. ਤੇ ਤਰੇਈਂ 1900 ਈ. ਵਿਚ ਛਪੀ। 'ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> 'ਏਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਬੰਦੇ ਉਚੇਚੇ ਹਿਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਨੂੰ ਜਗਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਇਆ। ਹਿਕ ਵਿਲੀਅਮ ਕਰੋਕ ਹੈ, ਜੀਹਨੇ ਦੋ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਲੀ (ਉੱਤਰੀ) ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਫ਼ੋਕਲੋਰ (1894 ਈ.) ਦਾ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ। ਅੱਜ ਵੀ ਇਹਦੀ ਦੂਜ ਨਹੀਂ। ਦੂਆ ਆਰ.ਸੀ.ਟੈਂਪਲ ਜੈਂ ਤਰੇਈਂ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ 'ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ' (1883 ਈ. 1900 ਈ.) ਵਿਚ ਉੱਚਾ ਮਿਆਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ। ਉਹਨੇ ਜ਼ਬਾਨੀ ਮਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਇਹਦਾ ਤਰਜ਼ਮਾ, ਤਰਤੀਬ, ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਰਵਾਂ ਵੇਰਵਾ ਤੇ ਦਰਜਾ-ਬੰਦੀ ਮਗਰੋਂ ਛਪਵਾਇਆ।'[2]

ਯੂਰਪੀ ਕੌਮਾਂ ਵਪਾਰ ਦੇ ਪੱਜ ਨਾਲ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਈ. ਬੱਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਵਲ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਾਨ ਤੇ 1556 ਈ. ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਛਾਪਾਖ਼ਾਨਾ ਗਵਾ (ਗੋਆ) ਵਿਚ ਲਗ ਗਿਆ ਹਾ।[3] ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਤੀਕਰ ਦੇਸੀ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ, ਗਰਾਮਰਾਂ, ਕੋਸ਼ਾਂ, ਲੋਕ-ਅਦਬ ਦੀ ਖੋਜ, ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ, ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਮੁਤਾਲਿਆ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ, ਗਿਆਨੀ ਗੋਰਿਆਂ ਦੇ ਮੋਹਰੇ ਰਹੀਆਂ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੀਕਰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਸਾਂਗਾ ਹੈ ਤਾਂ ਡਾ. ਮਜ਼ਹਰ-ਉਲ-ਸਲਾਮ ਹੋਰਾਂ ਪੂਰਬੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਦਿਆਵਾਂ ਦੇ ਮਾਹਰ ਗੋਰੇ ਖੋਜੀਆਂ (orientlist) ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਤਰੇਈਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਦੌਰ 1838-1878 ਈ., ਦੂਆ 1878-1920 ਈ. ਤੇ ਤਰੀਆ 1920-1947 ਈ. ਦਾ ਹੈ।[4] ਟੈਂਪਲ ਦੂਏ ਦੌਰ ਦਾ ਸਿਰਕਢਵਾਂ ਖੋਜੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਲੰਡਨ ਵਿਚ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਸੋਸਾਇਟੀ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹਾ ਤੇ ਨਾਲੇ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ ਵੀ ਛਪਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾ। ਉਦੋਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿਰ ਕਢਵੇਂ ਖੋਜੀ ਸੋਸਾਇਟੀ ਤੇ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਜਰਨਲ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚ ਹਾਨ। ਡਾ. ਮਜ਼ਹਰ-ਉਲ-ਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਮੂਜਬ :

> 'ਏਹਨਾਂ ਆਲਮਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਪਿਛੋਂ ਈ. ਸਿਡਨੀ ਹਾਰਟਲੈਂਡ, ਐਡਵਰਡ ਕਲਾਡ ਤੇ ਜੇਮਜ਼ ਜਾਰਜ ਫ਼ਰੇਜ਼ਰ ਰਲੇ, ਇੰਜ ਹਿਕ ਨਵੀਂ ਸਕਾਲਰਸ਼ਿਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ! ਇਹ ਧੜਾ ਪਿਛੇ ਹੋਰ ਵਾਧੇ ਪਿਆ ਜਦੋਂ ਰਿਚਰਡ ਕਾਰਨੇਕ ਟੈਂਪਲ, ਲਾਂਗਵਰਥ ਡੇਮਜ਼, ਵਿਲੀਅਮ ਕਰੋਕ ਤੇ ਜਾਨ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਵਰਗੇ ਆਹਰੀ ਆਣ ਰਲੇ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇੰਤਜ਼ਾਮੀ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੇ ਰਹੇ ਹਾਨ।'[5]

1857 ਈਸਵੀਂ ਦੀ ਜੰਗਿ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਗਰੋਂ ਗੋਰੇ ਖੋਜੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਮੁਹਾੜ ਈ ਬਦਲ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਰਈਅਤ ਦੀ ਧੌਣ ਤੇ ਗੋਡਾ ਰਖਣ ਦੇ ਗੁਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਿਆ ਗਿਆ। ਏਸ ਜ਼ਿਮਨ (ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ) ਵਿਚ ਮਰਦਮ-ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਅਦਬ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੱਖ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗਹੁ ਗੋਚਰੇ ਹਨ। ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਖ਼ਾਨਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਬਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਜਿਹੜਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਸੇਬਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਤਾ ਹਾ, ਏਥੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜਾਵਣ ਦਾ ਬੀਜ ਬੀਜਿਆ ਗਿਆ। ਕਬਾਇਲੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਜ਼ਾਤਾਂ ਦਾ ਤੜਕਾ ਲਾ ਕੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਕਾਈ ਕੌਮ ਨਹੀਂ। ਗੋਰੇ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਕਾਣ (ਵਾਸਤੇ) ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਅਖਾਣ ਯਾਦ ਹੋਵਣ, ਜਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਦੇਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਹੇਠੀ ਤੇ ਹੀਣਤਾ ਦਿਸੇ। ਇੰਜ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਵਧੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਪਣੀ ਸੂਝ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵਡਿਆਉਂਦੀ। ਇੰਜ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਸਾਰੇ ਬਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਈਆਂ ਗਈਆਂ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਕੰਮ ਡੇਂਜ਼ਿਲ ਇਬਟਸਨ ਨੇ ਕੀਤਾ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਕਲੋਨੀਅਲ ਨਾਲਿਜ' ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਡੇਂਜ਼ਿਲ ਇਬਟਸਨ ਤੇ ਆਰ.ਸੀ.ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਕੰਮ ਮੁਢਲੀ ਹੈਸੀਅਤ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਵੀ ਮੂਲ ਮੁੱਦਾ ਇਹੋ ਹਾ ਕਿ ਦੇਸੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸੁਭਾਅ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਨਫ਼ਸੀਆਤ ਤੋਂ ਡੂੰਘਿਆਈ ਨਾਲ ਜਾਣੂੰ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਈ ਵਾਰੀ 1857 ਈ. ਦੀ ਕਰਨੀ ਨਾ ਵਾਪਰੇ। ਰਹੇਜਾ ਨੇ ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> 'ਏਸ ਮੁਤਾਅਲੇ ਤੇ ਰਿਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਹਿਕ ਮਕਸਦ ਇਹ ਹਾ ਕਿਹ ਮਾਤਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਤੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸੀਂ ਬਦੇਸੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਏਸ ਕਾਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਹ ਏਹਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਿਆਈ ਨਾਲ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ ਵੰਜੇ। ਇਹ ਗਲ ਚੇਤੇ ਰਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸਾਨੂੰ ਏਹਨਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਏਹਨਾਂ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਏਹਨਾਂ ਦੇ ਉਤੇ ਹਕੂਮਤ ਸੌਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।'[6]

ਉਤਲੇ ਹਵਾਲੇ ਮਗਰੋਂ ਏਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕਾਈ 'ਜੇ' (ਗੁੰਜ਼ਾਇਸ਼) ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਿਧੀ ਜੇਹੀ ਗਲ ਹੈ ਕਿ ਏਸ ਖੋਜ ਦੇ ਟੀਚੇ ਸਿਆਸੀ ਹਾਇਨ ਕਿਹ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਤੀਕਰ ਪੁਜ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਡੰਡੇ ਹੇਠ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਜੀਹਨੂੰ ਸਿਆਣੇ ਜੀਅ ਇਲਮ ਨੂੰ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕਲੋਨੀਅਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵੀ ਆਖਦੇ ਹੈਨ!

ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਅਫ਼ਸਰ ਤੇ ਲਾਕੜੀ ਹਾ। ਉਹਨੂੰ ਲੋਕ-ਅਦਬ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸੌਖਿਆਈਆਂ ਹਾਇਨ। ਓਸ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਖੋਜ ਖੇਤਰ ਤੀਕਰ ਅਪੜ ਕੇ ਆਪੂੰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਉਹਨੂੰ ਛੇਤੀ ਈ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿਹ ਉਹਦੇ ਵਸੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਉਹਨੇ ਫੇਰ ਵਗਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ 'ਨਿਗਰਾਨੀ' ਹੇਠ ਕੰਮ ਕਰਵਾਇਆ।

'ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਮੈਨੂੰ ਦੇਸੀ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਘਲੇ ਗਏ। ਏਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸੀ ਬੰਦਿਆਂ ਈ ਲਿਖਿਆ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਠੀਕ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਇਹਦੇ ਕਾਰਣ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।'[7]

ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨਜ਼ੂਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮਿਲੀਆਂ ਹਾਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਪਕ ਦਿਵੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿਹ ਇਹ 'ਠੀਕ' ਹਨ। ਇਹ ਕਿਉਂ ਠੀਕ ਹਨ ਏਸ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਦੂਈਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਖੋਜ-ਢੰਗ ਦਸਦਾ ਹੈ :

'ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਉਤਲਾ ਢੰਗ ਬਹੁੰ ਔਖਾ ਹੈ ਤੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੇਰੇ ਜਿਹਾ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰ ਇਤਨਾ ਵੇਲਾ ਨਹੀਂ ਕਢ ਸਕਦਾ। ਏਸ ਪਾਰੋਂ ਮੈਨੂੰ ਪਿਛੇ ਏਸ ਢੰਗ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨੀ ਪਈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮੁਣਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਇਹਤਿਆਤ ਨਾਲ ਸੁਧਾਰਿਆ।'[8]

ਇਹ ਮਨਜ਼ੂਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮੁਨਸ਼ੀ ਈ ਲਿਖਦੇ ਹਾਇਨ। ਮੁਨਸ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਬਾਊ ਹਾਨ, ਜਿਹੜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤਾਲੀਮ ਹਾਸਲ ਕਰਕੇ ਦਫ਼ਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਲਰਕ ਲਗ ਗਏ ਹਾਨ। 'ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬਹਾਦਰ' ਮੂਹਰੇ ਕੁਰਸੀ ਉਤੇ ਬੈਠਣ ਮਗਰੋਂ ਜਿਹੜਾ ਸਰੀਆ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧੌਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੋਸੀ, ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਵਧਾ ਦੇਂਦਾ ਹੋਸੀ। ਵਿਚਲੀ ਗਲ ਇਹ ਵੇ ਕਿ ਟੈਂਪਲ ਕਾਨ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇਸੀ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਹਨ। ਟੈਂਪਲ ਆਪਣੇ ਸੁਧਾਰੇ ਮੁਣਸ਼ੀਆਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ: 'ਉਂਜ ਕੁਝ ਤਾਂ ਇਹ ਕੰਮ ਵੀ ਔਖਾ ਹਾ ਨਾਲੇ ਏਥੋਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਜਾਹਲਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪਸੰਦ ਨਾਹਨ ਕਰਦੇ ਤੇ ਜਿਥੋਂ ਤੀਕਰ ਹੋ ਸਕੇ ਏਸ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾਂਦੇ ਹਾਨ।'[9]

ਏਥੋਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਉਹੀ ਹਜ਼ਰਾਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕੰਪਨੀ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਕਨਾੜਿਆਂ ਉਤੇ ਬਹਿਕੇ ਆਏ ਹਾਨ। 'ਸਾਹਬੀ' ਅੰਗਰੇਜ਼ ਬਹਾਦਰ ਕੋਲ ਤੇ ਕਲਰਕੀ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਇਹ ਬਣੇ। ਪੰਜਾਬ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨਾਲ ਇਹ ਧਰੋਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿਹ ਇਥੋਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਤੋਂ ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਰਾਹੀਂ ਤਾਲੀਮ ਦਾ ਹੱਕ ਖੋਹ ਲਿਤਾ ਗਿਆ। ਅਜੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸਕੂਲ ਕਾਲਜ ਵੀ ਨਾਹਨ ਖੁਲ੍ਹੇ ਕਿ ਏਥੋਂ ਦੇ ਵਾਸੀ ਰਾਜ ਬੋਲੀ ਸਿਖ ਕੇ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰ ਹੋਂਦੇ। 'ਜਾਹਲਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ' ਦੀ ਹਤਕ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਏਸ ਵਸੇਬ ਤੇ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਜਾਣਦੇ ਹੋਸਨ। ਏਥੇ ਇਹ ਗਲ ਵਤ ਦੁਹਰਾਵਣ ਦੀ ਲੋੜ ਤਾਂ ਨਾਹੀਂ ਕਿਹ ਅਲਾਹਬਾਦ (ਇੰਡੀਆ) ਵਿਚ ਜੰਮਣ ਵਾਲੇ ਟੈਂਪਲ ਨੇ ਥਾਂ ਥਾਂ ਉਤੇ 'ਜਾਹਲਾਂ' ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਹਦੇ 'ਸੁਧਾਰੇ' ਮੁਣਸ਼ੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਹਿਕ ਪੈਰ ਅਗਾਂਹ ਹਾਨ। ਇਹ ਤਾਂ ਨੰਗਾ ਚਿੱਟਾ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਨਿਗਰਾਨ ਤੇ ਉਹਦੇ 'ਸੁਧਾਰੇ' ਮੁਣਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਰੇ ਹਤੱਕ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਏਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਹੁਸਨ ਬਾਰੇ ਮਚਲੇ ਬਣ ਬਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਟੈਂਪਲ ਜਿਹਨਾਂ ਕੱਥੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਮਵਾਦ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵੀ ਉਹਦਾ ਰਵੱਈਆ ਘਟੀਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਫ਼ੀਮੀ, ਤਮਾਕੂ ਪੀਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਲੋਭੀ ਦੇ ਫੁੰਮਣ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ।[10] ਓਸ ਦੀ 'ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਤੇ ਮੁਣਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰੀਆ ਅਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਜਿਨਾਂ ਕੱਥੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਣੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣਾ ਵੀ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਸੀਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮਾੜੀ ਚੰਗੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੱਥੀ ਅਜ ਵੀ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਤੇ ਕੁਰੈਸ਼ੀ ਦੇ ਆਦਰਯੋਗ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤੇ ਵੈਂਦੇਨ ਤੇ ਚੰਗੇ ਕੱਥੀਆਂ ਬਾਰੇ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਮੋਹ ਮਿਉਂਦਾ ਨਹੀਂ।

ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਆਪੂੰ ਵੀ ਏਸ ਗਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹਾ ਕਿ ਕਥੀ ਤੇ ਭੱਟ ਮੁਕਦੇ ਵੈਂਦੇਨ ਤੇ ਹੁਣ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਈ ਵਿਖਾਲੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਵੇਂ ਅਜੇ ਲੋਕ ਮੁਕੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਭੱਟ ਮੁਕਦੇ ਵੈਂਦੇਨ। ਉਹ ਹੁਣੇ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਨਿਕਲ ਗਏ ਹਨ। ਰਿਆਸਤ ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਦਾਰੁਲ-ਹਕੂਮਤ (ਰਾਜਧਾਨੀ) ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ

ਵੱਡੀ ਭਾਲ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਭੱਟ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ। ਏਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਵਾਬ ਤੇ ਸਰਦਾਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਦਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਨ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਜ਼ੀਫ਼ੇ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਹਾਇਨ, ਪਰ ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਏਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਤੁਅਲਕ ਰਖਣ ਤੇ ਝਾਕਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।"[11]

ਇਹ ਭੱਟ, ਢਾਡੀ ਤੇ ਮਿਰਾਸੀ ਦੇਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਚੇਤੇ ਰਖਦੇ ਹਾਇਨ। ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਏਨੀ ਸੇਵਾ ਕਰ ਛਡਦੇ ਹਾਇਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਲਾ ਸੌਖਾ ਟਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੰਜਾਪ (ਪਛਾਣ) ਹੁਣ ਰਾਜਿਆਂ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਖਾਉਂਦੀ। ਸਾਧਨਾ ਨਾਇਥਾਨੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਮੂਜਬ :

> 'ਟੈਂਪਲ ਵੱਡੀ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਏਸ ਗਲ ਨੂੰ ਲੁਕੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਗੋਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਿਆਸਤ ਨੇ ਭੱਟਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਨ। ਇਹ ਨਵਾਬ ਤੇ ਸਿਰਦਾਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਤਦਾਰ (ਹਕੂਮਤ, ਸੱਤਾ) ਤੋਂ ਪਾਸੇ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਇਹ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਖਿਆ ਵੰਞੇ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਨਵਾਬ ਤੇ ਸਰਦਾਰ ਏਸ ਕਾਬਲ ਵੀ ਨਾਹਨ ਰਹੇ ਕਿਹ ਫ਼ਨ ਤੇ ਸਕਾਫ਼ਤ (ਕਲਾ ਤੇ ਅਰਥਚਾਰੇ) ਨੂੰ ਥਾਪੜ ਸਕਦੇ। ਹਿਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹਾ ਕਿ ਅਦਬੀ ਤੇ ਫ਼ਨੀ ਰਿਵਾਇਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਈ ਤੇ ਫੇਰ ਓੜਕ ਮੁਕ ਗਈ।'[12]

ਹੋਰ ਬਹੁੰ ਸਾਰੇ ਸੁਝਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗੂੰ ਸਾਧਨਾ ਨਾਇਥਾਨੀ ਹੋਰਾਂ ਵੀ ਇਹ ਗਲ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਸੇਬ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਬੀ ਬੀਜਣ ਦਾ ਹਿਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਤਾਲੀਮੀ ਨਜ਼ਾਮ (ਵਿਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ) ਵਿਚੋਂ ਕਢਣਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਅਡ ਦੂਏ ਸੂਬਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮੁਢਲੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਪੜ੍ਹਾਵਣ ਦਾ ਹਕ ਦੇ ਦਿਤਾ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਉਰਦੂ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਬਸ਼ਰ ਦੋਹਰੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਮੁਢਲੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਉਰਦੂ ਵਿਚ ਤੇ ਅਗੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹਾਈ! ਨਵੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕਾਇਦਾ ਪੜ੍ਹਦੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਉਹ ਹਟ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਈ ਵੈਰੀ ਹੋ ਬੈਠੀਆਂ। ਦੂਆ ਰਾਜੇ ਮਹਾਰਾਜੇ ਵੀ ਤਾਂ ਸਾਈਆਂ ਦੀ ਅੱਖ ਵੇਖ ਕੇ ਟੁਰਦੇ ਹਾਇਨ। ਅਜੇਹੀ 'ਤਰੱਕੀ' ਦੇ ਸਮੇਂ ਕੋਈ ਭੱਟ, ਢਾਡੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਹਿਲਾ ਬਵੇ, ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਚਿਆਈ ਆਉਂਦੀ ਹੋਸੀ। ਟੈਂਪਲ ਪਟਿਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਭੱਟ ਨਾ ਲਭ ਸਕਣ ਦੀ ਵਜਾ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਤਰਾਂ ਜਾਣੂੰ ਹੈ ਤੇ ਉਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਉਹਦਾ ਮਕਰ ਸਾਫ਼ ਪਿਆ ਦਿਸਦਾ ਹੈ।

ਟੈਂਪਲ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਭੰਡਣ ਦੀ ਕਾਈ 'ਜੇ' (ਗੁੰਜ਼ਾਇਸ਼) ਨਹੀਂ ਛਡਦਾ। ਉਹ ਭੱਟਾਂ ਬਾਰੇ ਆਂਹਦਾ ਹੈ :

> 'ਜਦੋਂ ਉਹ ਸ਼ਿਅਰ ਸੁਣਾ ਲੈਂਦਾ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖਰੜੇ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਔਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਪੁਛਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਦਸਣ ਜੋਗੇ ਨਾ ਹੋਂਦੇ ਕਿਉਂ ਜੇ ਇਹ ਜਾਹਲ ਤੇ ਕਮ-ਅਕਲ ਹੋਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰਟ ਲਿਆ ਹੋਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗ ਸਕਦਾ ਹੈ।'[13]

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਏ ਅੱਧ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਟੈਂਪਲ ਲੋਕ ਅਦਬ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾ ਤਾਂ ਉਹਨੂੰ ਕਥੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਕਿਬਲ-ਮਸੀਹ (ਪੂਰਵ ਈਸਵੀ) ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਈ ਗਾਉਣ ਲਧੇ। ਏਸ ਮਨਸੂਬੇ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਕਾਣ ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਕੱਥੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰ ਮੜ੍ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਹਿਕ ਗਲੋਂ ਉਹ ਸੱਚਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿਹ ਉਦੇ ਸੁਧਾਰੇ ਮੁਣਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਉਹਨੂੰ ਕਈ

ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਇਹ ਗਲ ਲੈਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਕਥੀਆਂ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਏ ਅੱਧ ਤੀਕਰ ਇਹ 'ਓਰਲ ਸੋਸਾਇਟੀ' ਹਾ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਥਾਈਆਂ (ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ) ਦਾ ਹੀਣਿਆ ਹੋਵਣ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਏਸ ਗਲ ਵਿਚ ਵੀ ਦੁਫੇੜ ਹੈ, "ਜੇ ਉਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਜੀਅ ਹੋਂਦਾ ਤਾਂ ਜੀਹਨੇ ਸਾਂਗ ਕੀਤਾ ਹਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਕੋਲੋਂ ਖਰੜਾ ਮੰਗ ਲੈਂਦਾ।" [14]

ਇਹਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿਹ ਇਹ ਲੋਕ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਵੀ ਹਾਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਖਰੜੇ ਵੀ ਹਾਇਨ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਵੇਰਵਾ ਦੇ ਚੁਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇਸੀ ਲੋਕਾਂ ਲਿਖ ਕੇ ਦਿਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਦੀ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਉਚੇਚਤਾ ਹਾ ਕਿ ਏਥੇ ਤਰੈਈਂ ਕਲਾਸੀਕੀ ਬੋਲੀਆਂ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਆਲਮ ਬੈਠੇ ਹਾਇਨ। ਕਿਤਾਬਤ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਖਰਾਂ ਤੇ ਹਾ। ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਅੱਡ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁੰ ਸਾਰੇ ਆਲਮ ਲਭ ਜਾਂਦੇ ਹਾਇਨ, ਜਿਹੜੇ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਕਲਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਹਿਕ ਦੂਏ ਤਾਈਂ ਅਪੜਾ ਦੇਂਦੇ ਹਾਇਨ। ਕਲਾਸਕੀ ਬੋਲੀਆਂ ਤੇ ਦੇਸੀ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਹਿਕ ਵਡੀ ਗਿਣਤੀ ਲੁਟ ਕੇ 'ਇੰਡੀਆ ਆਫ਼ਿਸ ਲਾਇਬਰੇਰੀ' ਤੇ 'ਬ੍ਰਿਟ੍ਰਿਸ਼ ਮਿਊਜ਼ੀਅਮ ਲਾਇਬਰੇਰੀ' ਸਜਾਈਆਂ ਗਈਆਂ। ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਏਸ ਕੂੜ ਨੂੰ ਲੁਕਾਵਣ ਕਾਣ ਕਈ ਹੋਰ ਮੈਅਨੇ ਘੜ੍ਹ ਲਏ ਹਾਨ ਜਿਵੇਂ ਏਥੇ ਪ੍ਰੈਸ ਕਾਈ ਨਾਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਇੰਜ ਸਥਾਈ ਲੋਕ ਜਾਹਲ ਹੋ ਗਏ। ਅਸਾਡੇ ਕਈ ਦੇਸੀ ਸੂਝਵਾਨ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰੀਤ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣੂੰ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ ਏਹੀ ਰਾਗ ਅਲਾਪਣ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਟੈਂਪਲ ਵੱਡਾ ਦਿਲਚਸਪ ਸੂਝਵਾਨ ਹੈ। ਹਿਕ ਬੰਨੇ ਤਾਂ ਉਹ ਭੱਟਾਂ ਕੋਲੋਂ ਲਾਭ ਚੁਕ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਖਿਧੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਏ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਨਾਨੀਆਂ ਦਾਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੁਣਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਵੀ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗਲ ਘਤਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਟੋਰਾ ਇੰਜ ਹੈ ਈ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਟੈਂਪਲ ਮਿਥੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> 'ਆਖਿਆ ਵੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਢੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਪੁਤਰਾਂ ਪੋਤਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੁਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਹ ਭੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਭੱਟਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਮੁਕ ਵੈਂਦਾ ਹੈ ਓਥੇ ਇਹ ਬੇਤੁਕੇ ਤੇ ਬਿਆਨੀਆ ਢੰਗ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪੇਂਡੂਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੋਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਇਹਨੂੰ ਠੀਕ ਈ ਸਮਝਦਾਂ। ਏਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿਹ ਜਿਥੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗਾਉਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਓਥੇ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗਾਉਣ ਢੇਰ ਪੁਰਾਣੇ ਤੇ ਅਹਿਮ ਹਨ।' [15]

ਇਸੇ ਦੀਬਾਚੇ (ਭੂਮਿਕਾ) ਵਿਚ ਉਹ ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਏਹਾ ਗਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਾਜ਼ਿਆ (ਸਪੱਸ਼ਟ) ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ:

> 'ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗਾਉਣ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨਜ਼ੂਮ (ਕਾਵਿਕ) ਕਹਾਣੀਆਂ ਈ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਈ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਹਨ।' [16]

ਕਹਾਣੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਬੁਢੀਆਂ ਮਾਈਆਂ ਬਾਲਾਂ ਦਾ ਦਿਲ ਪਰਚਾਉਣ ਕਾਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਘੁੱਟੀ ਵਿਚ ਘਤਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਫੇਰ ਏਹੀ ਬਾਲ, ਸਵਾਣੀ ਮਰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹਦੀਆਂ ਅਡੋ ਅੱਡ ਸਿਨਫ਼ਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਮੋਕਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਗਤ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਸੱਚਾ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਜਨੌਰ ਕਹਾਣੀ ਵਗ਼ੈਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਤਾਂ ਨੀਮ-ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸੇਬ ਦੇ ਬਹੁੰ ਮਗਰਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਭੱਟ ਤਾਂ ਦੇਸ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਕਸਬੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰਾਠਾਂ ਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ, ਰੁਮਾਨੀ ਤੇ ਧਰਮੀ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੇ

ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਲੋਕਾਈ ਉਹਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਨੀਮ-ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਮਨਜ਼ੂਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਨਿਕਲਿਆ ਹਾ ਤੇ ਏਹੋ ਉਹਦਾ ਖੋਜ-ਖੇਤਰ ਹਾ, ਪਰ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਦੂਏ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਮਧੋਲੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਲ ਤਾਂ ਓਸ ਵੱਡੇ ਆਲਮਾਨਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਨਿਰਵਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਸਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਗਾਵਣ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਬਣਤਰ ਢੇਰ ਢਿਲ (ਬਹੁਤ ਦੇਰ) ਤਾਈਂ ਮਹਿਫ਼ੂਜ਼ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਦਬ ਦਾ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਪਰਮੰਨਿਆ ਸਚ ਹੈ ਕਿਹ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਹੋਵਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਫ਼ੀਏ ਰਦੀਫ਼ ਤੇ ਆਹੰਗ ਦੀ ਪਕੜ ਅਸਲ ਸੋਚ ਤੋਂ ਬਾਹਲਾ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਾਵਣ ਦੇਂਦੀ। ਇਹੋ ਬਣਤਰ ਈ ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਵਾਰਾ ਖਾਂਦੀ ਹਾ। ਉਹਦਾ ਟੀਚਾ ਵੀ ਇਹੋ ਹਾ ਕਿਹ ਚੜ੍ਹਦੇ (ਪੂਰਬ) ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ, ਨਫ਼ਸੀਆਤ, ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਤੇ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਤੀਕਰ ਅਪੜ ਕੇ ਅਜੇਹੇ ਸਿਟਿਆਂ ਤਾਈਂ ਪੁਜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਰਾਜ ਕਰਨ ਕਾਣ ਏਥੋਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲਾ-ਸ਼ਊਰੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਤੀਕਰ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਵੇ ਤੇ ਫੇਰ ਕੰਟਰੋਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ। ਟੈਂਪਲ ਦੀ ਇਹ ਲੋੜ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਗਾਉਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦੀ ਹਾ। ਏਸ ਪਾਰੋਂ ਉਹਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਵੀ ਭੱਟ ਲਗਦੇ ਹਨ।

'ਦ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਦਾ ਪੰਜਾਬ' ਦੀਆਂ ਤ੍ਰੇਈਂ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਉਣਾਠ (59) ਮਨਜ਼ੂਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਉਹਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਤਜਜ਼ੀਏ (ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ) ਸਮੇਂ ਜਿੰਨਾਂ, ਭੂਤਾਂ, ਡਾਇਣਾਂ, ਮਕਾਰਨਾਂ, ਸੱਪਾਂ, ਜਲ-ਪਰੀਆਂ, ਜਾਦੂ, ਟੂਣੇ-ਟੋਟਕੇ, ਤਕਦੀਰ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਵਗ਼ੈਰਾ ਦੇ ਮੌਜ਼ੂਆਂ (ਵਿਸ਼ਿਆਂ) ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਗਲ ਚੇਤੇ ਕਰਵਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਦਾ ਵਸੇਬ ਪਿੱਛਲ-ਪੈਰਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਿਆ। ਏਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਿਛੇ ਮੈਕਸ ਮੂਲਰ ਤੇ ਐਡਵਰਡ ਬੀ.ਟਾਮਕਰ ਦੀ ਸੂਝ ਝਲਕਾਰੇ ਪਈ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਮੂਲਰ ਆਰਿਆਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਾਨਤਵਾਂ (ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ) ਵਿਚੋਂ ਹਾ। ਓਸ ਆਖਿਆ ਕਿ ਬਰੇ-ਅਜ਼ੀਮ ਦਾ ਉਤਲਾ ਮੇਲ ਵੀ ਆਰਿਆਈ ਹੈ। ਏਥੇ ਦੀ ਵਸੇਬ ਤਾਂ ਉਸਰੇ ਪਰ ਏਥੋਂ ਦਾ ਉਤਲਾ ਮੇਲ ਵਤ ਥਲਵੇਂ ਮੇਲ ਵਾਲਾ ਚਾਲਾ ਫੜ ਬੈਠਾ। ਹੁਣ ਇਹਦਾ ਸਿਹਰਾ ਗੋਰੇ ਦੇ ਸਿਰ ਈ ਬਝ ਸਕਦਾ ਏ ਕਿਹ ਏਸ ਵਸੇਬ ਨੂੰ ਵਤ ਸਾਊ ਬਣਾਏ। ਸਵਾਦਲੀ ਗਲ ਤਾਂ ਇਹ ਵੇ ਕਿ ਯੂਰਪੀ ਸੂਝਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲਰ ਦੀ ਇਹ ਗਲ ਵੀ ਵਾਰਾ ਨਾ ਖਾਧੀ ਕਿ ਕਦੀ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਗੁਣੀ ਹੋਂਦੇ ਹਾਇਨ।

> 'ਮੂਲਰ ਦੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੂਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਹਰ ਗੋਰਿਆਂ (orientlist) ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਜੀਅ ਹਾਨ ਜਿਹੜੇ ਏਸ ਗਲ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਕਿ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਸਕਾਫ਼ਤ ਪਖੋਂ ਬਹੁੰ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਹਾਨ। ਮੂਲਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਖ਼ਤ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਦੋ ਪਾਸਿਉਂ ਹੋਈ ਜੀਹਨੂੰ ਟਰਾਟਮਾਨ ਨੇ ਨਸਲੀ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਏਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਿਆ ਜਿਹਦੇ ਮੁਜਬ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੇ ਹੋਂਦਿਆਂ ਵੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਹਿਕ ਵਖਰੀ ਹੀਣੀ ਤੇ ਨਾ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਨਸਲ ਹੈ।' [17]

ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਸਿਰ-ਕਢਵੇਂ ਆਲਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਜਿਨਾਂ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਬਾਰੇ ਮੁਢਲੀਆਂ ਬਹਿਸਾਂ ਵਿਚ ਸੀਰ ਪਾਇਆ। ਓਦੋਂ ਤੀਕਰ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਵੰਸ਼ ਵਿਗਿਆਨ (anthropology), ਮਿਥਿਹਾਸ (mythology), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ (lingustics), ਤਾਰੀਖ਼ ਤੇ ਸਾਇੰਸੀ ਪੱਖੋਂ ਪਰਖਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਪੈ ਚੁਕੀ ਹਾ। ਟੈਂਪਲ ਪੰਜਾਬੀ ਫ਼ੋਕ ਅਦਬ ਉਤੇ ਲਿਸਾਨੀਆਤ ਦੇ ਅਸੂਲ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਦਿਲ ਆਏ ਸਿੱਟੇ ਕਢ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਤਾਰੀਖ਼ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਤਜਜ਼ੀਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪੂੰ ਲਾਰੰਸ ਗੋਮ ਦੀ ਸੋਭਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੀਹਨੇ ਫ਼ੋਕਲੋਰ ਨੂੰ ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਸਾਇੰਸ ਆਖਿਆ ਹਾ :

'ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਗਲ ਕਰਨ ਦਾ ਨਾ ਇਹ ਮੌਕਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਈ ਵੇਲਾ। ਵਤ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਮੁਨਾਸਬ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਵੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਤੇ ਇਹ ਵੇਲੇ ਦੀ ਅਹਿਮ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਆਮ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਗੇ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਨੂੰ ਵੀ ਠੀਕ ਤਰਾਂ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।'[18]

ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਤੇ ਗੋਰਖਨਾਥ ਦੀਆਂ ਮਨਜ਼ੂਮ ਤਾਰੀਖ਼ੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਤਜਜ਼ੀਆ ਕੀਤਾ ਵੈਂਦਾ ਤਾਂ ਅਰਬ ਧਾੜਵੀਆਂ ਅੱਗੇ ਬੰਨ੍ਹ ਬੰਨਣ ਦੀ ਸੂਝ ਦਿਸਣੀ ਹਾ, ਜੀਹਦੇ ਅਲ ਓਸ ਆਪ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੋਰਖਨਾਥ ਦਿਆਂ ਤਾਂ ਕਈ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਦਿਸ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਸਿੰਧ ਵਾਦੀ ਉਤੇ ਧਾੜਵੀਆਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਵਾਰਾ ਨਾਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਏਸ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਿਆਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹਾ ਕਿ ਦੇਸੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਡਕੇ ਵੀ ਧਾੜਵੀਆਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਹਿੱਕਾਂ ਡਾਹ ਕੇ ਜਾਨਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਓਸ ਤਰੀਈਂ (ਤੀਜੀ) ਜਿਲਦ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਦੁੱਲਾ ਭੱਟੀ, ਜੈਮਲ ਫ਼ੱਤਾ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹਰੀ ਸਿੰਘ ਨਲਵਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਹਾਇਨ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਧਾੜਵੀਆਂ ਮੂਹਰੇ ਹਿੱਕਾਂ ਡਾਹਣ ਵਾਲੇ ਹਾਇਨ। ਜੇ ਇਹ ਕੌਮ ਪਹਿਲੇ ਦੇ ਧਾੜਵੀਆਂ ਅੱਗੇ ਖਲੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜੋਕਿਆਂ ਅਗੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ। 1857 ਈ. ਦੀ ਜੰਗਿ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਗਰੋਂ ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਮਾਹਿਰ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਮੁਹਾੜ ਈ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹਾ। ਹੁਣ ਅਜੇਹੇ ਨੁਸਖ਼ੇ ਹੀ ਵਾਰਾ ਖਾਂਦੇ ਹਾਇਨ, ਜਿਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਹਿਲਣ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਜਦੋਂ ਟੈਂਪਲ ਖੋਜ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾ ਤਾਂ ਓਦੋਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ 'ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਵਾਰ' ਤੇ ਜੰਗੇ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਢੋਲੇ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹਾਇਨ। ਕੀਹ ਕੋਈ ਮੁਣਸ਼ੀ ਟੈਂਪਲ ਅੱਗੇ ਇਹ ਢੋਲੇ ਰਖੇਂਦਾ? ਜੇ ਭੁੱਲ ਚੁਕ ਨਾਲ ਉਹਦੇ ਤਾਈਂ ਅਪੜ ਵੀ ਵੈਂਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ? ਓਸ ਤਾਂ ਦੂਏ ਧਾੜਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਲੋਕ-ਅਦਬ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਛਾਪਿਆ, ਗੋਰੇ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਸਿੱਧੀ ਜੇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੇ 'ਕੋਲੋਨੀਅਲ ਨਾਲਿਜ' ਕਾਣ ਅਜਿਹੇ ਮੌਜ਼ੂਅ (ਵਿਸ਼ੇ) ਚੁਣੇ ਹਨ, ਜਿਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਨਫ਼ਸੀਆਤ ਤੀਕਰ ਅਪੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦਾ ਕੋਈ ਪੱਖ ਮੂਹਰੇ ਨਾ ਆਵੇ। ਨਿਕੋਲਸ ਬੀ. ਡਿਰਕਸ ਇਹਨਾਂ ਟੀਚਿਆਂ ਵਲ ਈ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ :

'... ਏਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗਲ ਵੀ ਨਿਤਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਿਆਸਤੀ ਇਨਸਾਨੀਆਤ (ਲੋਕਾਈ) ਨੂੰ ਜਦੀਦ ਕੌਮੀ ਰਿਆਸਤ ਦੀ ਇਨਸਾਨੀਆਤ ਤੋਂ ਅਡ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਵੰਞੇ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਹਿਕ ਤਜ਼ਰਬਾਤੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਤਵਾਰੀਖ਼ਕਾਰੀ, ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ, ਤਸਦੀਕ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਇਹ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਾਨ, ਜੀਹਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਇਕਤਦਾਰ (ਹਕੂਮਤ) ਕਾਣ ਵਰਤਣਾ ਹਾ।'[19]

ਹੁਣ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਟੀਚੇ ਕੋਈ ਏਡੇ ਵੀ ਗੁਝੇ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ। ਉਹ ਚੜ੍ਹਦੇ ਦੇ ਦੇਸਾਂ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਵਿਗਾੜ ਕੇ ਹਿਕ ਕੂੜ ਕਹਾਣੀ ਪਏ ਘੜੇਂਦੇ ਹਾਨ ਕਿ ਕਾਲੋਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ 'ਕੋਲੋਨੀਅਲ ਨਾਲਿਜ' ਰਾਹੀਂ ਏਹਨਾਂ ਦੇ ਉਤੇ ਪਕੜ ਪੱਕੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੁਟਿਆ ਜਾਵੇ। ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਦੀਬਾਚੇ ਏਸੇ ਸੂਝ ਦਾ ਸਿਟਾ ਹਨ, ਪਰ ਏਥੇ ਹਿਕ ਗਲ ਨਾ ਨਿਰਵਾਰਨੀ ਅਨਿਆਂ ਹੋਸੀ ਕਿ ਅਦਬ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਇਲਮਾਂ ਦਾ ਘੇਰ ਅਡੋ ਅਡ ਹੋਂਦਾ ਹੈ। ਟੈਂਪਲ ਨੇ ਲੋਕ ਅਦਬ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਭੰਡਾਰ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਦਿਤੇ ਹਨ ਜੇ ਉਹ ਨਾ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਅਜ ਖ਼ੌਰੇ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਚੋਖੇ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਈ ਨਾ ਹੋਂਦੇ। ਏਸ ਮਤਨ ਤੋਂ ਕੋਈ ਦੇਸੀ ਸੂਝਵਾਨ ਠੀਕ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਕਢ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ 'ਲੀਜੈਂਡਜ਼' ਦੇ ਮਤਨ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਈ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀਂਦਾ।

ਹਵਾਲੇ

1. Dr. Mazharulislma, A History of Folktale Collections in India Bangladesh and Pakistan, (Dhaka Anchali, 1982) 150-151
2. Stuart H. Blackburn, A.K. Ramanujan, Introduction Another Harmony New Essays on the Folklore of India, ed. Stuart H. Blackburn, A.K. Ramanujan (California: University of California Press, 1986) 2-3
3. Stuart H. Blackburn, Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India, (Delhi : Permanent Black, 2003) 31
4. Dr. Mazharulislam 29-30
5. Dr. Mazharulislam 48
6. Gloria Goodwin Raheja, "Caste, Colonialism, and the speech of Colonized: Entexualization and Disciplinary Control in India, American Ethnologist, 23.3 (1996) 21 May 2009.
7. Captain R.C. Temple, The Legends of the Punjab Vol.I (Islamabad Institute of Folkheritage, n.d.) x.
8. Captain R.C. Temple xi.
9. Captain R.C. Temple xi.
10. Captain R.C. Temple x.
11. Captain R.C. Temple vii.
12. Sadhana Naithani, šThe Colonizer-Folklorist@, Journal of Folklore Research, 34.1 (1997) 19 May 2009 http://www/jstor.org
13. Captain R.C. Temple xi.
14. Captain R.C. Temple ix.
15. Captain R.C. Temple i.
16. Captain R.C. Temple xxiv.
17. Aryans and British India, Thomas R. Trauthmann Eric Csapo, Theories of Mythology (Malden Blackwell, 2005) 20.
18. Captain R.C. Temple xii.
19. Nicholas B. Dirks, "Foreword", Colonialism and Its Forms of Knowledge, Bernard S. Cohn (Princeton : Princeton University Press, 1996) xi

ਪੰਜਾਬੀ ਡਿਪਾਰਟਮੈਂਟ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਲਾਹੌਰ।

ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਲਿੱਪੀਅੰਤਰਣ : ਪ੍ਰਿੰ. ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ ਬਜਾਜ

ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਜ

ਪ੍ਰੋ: ਚੌਥੀਰਾਮ ਯਾਦਵ

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ-ਪੀੜਿਤ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਰਾਟ ਜਨ-ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ ਬਦਲਾਅ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ। ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਇਸ ਦੇ ਅਗਰ-ਦੂਤ ਸਨ। ਗੌਤਮ ਬੁੱਧ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਹ ਘਟਨਾ ਦੂਜੀ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸੀ। ਬੁੱਧ ਦੇ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਲੋਕ-ਜਾਗਰਣ ਸੀ, ਜਿਸ 'ਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਸਮੁਦਾਏ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ-ਵਰਗ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਾਧੂ-ਸੰਤ, ਮਹਾਤਮਾ, ਲੋਕ-ਗਿਆਨੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰਵ-ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਸੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਖ਼ੂਨ-ਗੋਤ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਮਿਥਿਆ-ਦੰਭ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ। ਇਹ ਕੋਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੂਰੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹਨਾਂ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਜਬਰਦਸਤ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਿਹੜੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਭੇਦਭਾਵ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਯੁੱਧਿਆ ਵਿਚ ਪਲਟੂਦਾਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੇ ਜਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪੁਰੋਹਿਤ ਨੇ ਤੁਕਾਰਾਮ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਦੋਹਾਂ ਸਮੁਦਾਵਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਨੇ ਕਬੀਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਉੱਚ ਵਰਣ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਬਾਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉੱਚ ਵਰਣ ਦੇ ਕਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੀਰਾਬਾਈ ਨੂੰ ਦੀਖਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸੰਤ ਰੈਦਾਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰੋਧ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਚ ਸਦਾ ਸੀ? ਨਾਭਾਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਭਗਤਮਾਲ' ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਿਆਦਾਸ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿੱਚ ਸੰਤਾਂ-ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਦੁਖ-ਕਸ਼ਟ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰੀ ਕੀਮਤ ਚੁਕਾਉਣੀ ਪਈ। ਭਗਤਮਾਲ ਦੇ ਟੀਕੇ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੀਰਾਬਾਈ ਦਾ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਸ਼ਿਸ਼ ਬਣਨ ਦਾ ਸਮਾਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਤਨ ਮਨ 'ਚ ਅੱਗ ਲੱਗ ਗਈ "ਵਿਪ੍ਰ ਤਨ ਆਗ ਲਾਗੀ"

ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ :- ਰੋਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਚੁਭਦੇ ਹੋਏ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਾਸ-ਪਰਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਰੁਣਾ-ਵੇਦਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਕਬੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਤਿੱਖਾ ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਧਾਰ ਹੈ ਉਥੇ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿੱਚ ਹਾਸ-ਪਰਿਹਾਸ, ਉਪਾਹਾਸ, ਕਰੁਣ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸੁਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਨਾਗੁਰਜਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ, ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਭਰੇ ਰੋਹ ਦਾ ਵੀ ਅਤੇ ਹਾਸ-ਪਰਿਹਾਸ ਅਤੇ ਉਪਹਾਸ ਦਾ ਵੀ। ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਮੀਰਾ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਰੈਦਾਸ, ਸੂਰਦਾਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਰਮ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵੀ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਇਹੀ ਨਿਮਰਤਾ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰੇਮਭਾਵ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮ ਭਾਵ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੱਰਥਕਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮ,

ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਹੀ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੱਦ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੌਣ ਸਮਝਾਏ ਕਿ ਰੈਦਾਸ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕਬੀਰ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮਭਾਵ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਭਾਵ ਇਕ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹਨ। ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਸੌਖ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਕਬੀਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਮੇਂ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਅਧਿਆਤਮ ਪੱਖ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਕਟੱੜਤਾ, ਅਡੰਬਰ, ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਦੁਰਾਚਾਰ ਆਦਿ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਿਡਰ ਸੱਚ ਦੇ ਖੋਜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਧਾਰ-ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਦਰੁਸਤ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ।" [1]

ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਕਬੀਰ ਵਰਗਾ ਨਿਡਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਲੇਕਿਨ ਦੋਵੇਂ ਸਮਕਾਲੀਨ ਮਿੱਤਰ ਇਕੋ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਸਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਬੋਲਬਾਲਾ, ਧਾਰਮਕ ਕਟੱੜਤਾ, ਅਤਿਆਚਾਰ, ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਦੁਰਾਚਾਰ ਆਦਿ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹਾਵੀ ਸਨ। ਸਾਮੰਤੀ-ਪੁਰੋਹਿਤੀ ਉਸ ਅਲਗਾਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨਹੀਨ ਨਿਆਸਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦਾ ਉਤਪੀੜਨ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਤੇ ਦਮਨ ਜਾਰੀ ਸਨ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮਭਾਵ, ਅਧਿਆਤਮ ਭਾਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਆਦਿ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਸ਼ੀਲ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮ ਭਾਵ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਾਮੰਤੀ-ਪੁਰੋਹਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੀ ਲੰਪਟ ਵਿਲਾਸਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਯੌਨਾਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਉੱਚ ਸੁਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ? ਕੀ ਅਧਿਆਤਮਭਾਵ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ? ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਵਾਲੇ ਸਵਾਮੀ ਅਛੂਤਾਨੰਦ 'ਹਰਿਹਰ' ਦਲਿਤ ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪੂਰੇ ਵੰਚਿਤ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ? ਕਿਸਾਨ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਵਾਮੀ ਸਹਜਾਨੰਦ ਸਰਸਵਤੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਅਦਭੁਤ ਸੁਮੇਲ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਤਨਾਮੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਰਹੀ ਗੱਲ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਦੀ, ਸਾਰੀਆਂ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ ਨਿਰਬੰਧ ਪ੍ਰੇਮ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰੇਮ ਉਪਰ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬੰਦਿਸ਼ਾ-ਥੋਥੀ ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਹੀ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਨ ਖੋਜਨ ਪੀਉ ਨਾ ਮਿਲਹਿ, ਬਨ ਮਹਿ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨਾਹਿਂ।
ਰੈਦਾਸ ਪੀਊ ਹੈ ਬਸਿ ਰਹਿਓ, ਮਾਨਵ ਪ੍ਰੇਮਹਿ ਮਾਂਹ।[2]

ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ 'ਢਾਈ ਅੱਖਰ ਪ੍ਰੇਮ' ਵਾਲੇ ਕਬੀਰ ਦਾ ਇਕ ਦੋਹਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

ਪਰਬਤਿ ਪਰਬਤਿ ਮੈਂ ਫਿਰਿਆ, ਨੈਨ ਗੰਵਾਏ ਰੋਇ।
ਸੋ ਬੂਟੀ ਪਾਊ ਨਹੀਂ, ਜਾਤੇਂ ਜੀਵਨਿ ਹੋਇ।[3]

ਦੋਨਾਂ ਹੀ ਦੋਹਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਇਕੋ ਹੀ ਹੈ; ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ। ਸੂਫੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫੀ ਸਾਧਨਾ ਵੈਰਾਗਮੂਲਕ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ-ਵਿਧੀ ਪ੍ਰੇਮਮੂਲਕ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸਾਪੇਖ ਹੈ, ਜਦੋਕਿ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਦੋਨੋਂ 'ਮਾਨਵ ਮਾਨਵ ਏਕ ਸਮਾਨ' ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ। ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹੁਣ ਪਰਬਤਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਫਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਭਟਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਜਿਊਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਸਪੂੰਰਨ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਦੋਹਾ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਇਸੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੈਰਾਗਮਈ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਉਪਹਾਸਮੂਲਕ ਹੈ ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਬੇਚੈਨੀ ਦਾ ਭਾਵ ਸਮਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਖ, 'ਦੁਖੀਆ ਦਾਸ ਕਬੀਰ' ਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਵਾਲਾ ਦੁਖ ਹੈ ਜੋ ਅਭਾਵਗ੍ਰਸਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਲੋਕ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖੀਆ ਸਭ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਖਾਵੈ ਅਰੁ ਸੋਵੈ।
ਦੁਖੀਆ ਦਾਸ ਕਬੀਰ ਹੈ, ਜਾਗੈ ਅਰੁ ਰੋਵੈ।[4]

ਲੋਕ-ਪੀੜ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਕਬੀਰ ਦੀ ਆਤਮਪੀੜ੍ਹਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੋਹੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਛੇ ਸੌ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਉਸੇ ਦੁਖ ਨਾਲ ਬੇਚੈਨ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਉ ਅੰਬਦੇਕਰ ਦਾ ਇਕ ਕਥਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ! ਗਾਂਧੀ, ਨਹਿਰੂ, ਤਿਲਕ ਵਰਗੇ ਵੱਡੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਨੇਤਾ ਤਾਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਸੌਂ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀ ਦੇਰ ਰਾਤ ਤੱਕ ਜਾਗਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋ ? ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਦੇਖੋ ਭਾਈ! ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਜਾਗਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਲੋਕ ਤਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਸੌਂ ਰਹੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਦੇਰ ਰਾਤ ਤੱਕ ਜਾਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦਲਿਤ-ਆਦਿਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੰਞ ਕਹਿ ਲਵੋ ਕਿ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਆਇਆ ਹੈ ਕੀ ਇਹ ਉਹੀ ਦੇਰ ਰਾਤ ਤੱਕ ਜਾਗਣ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ?

ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮ ਭਾਵ ਹੀ, ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਖ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਉਹ ਵਿਭਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸ਼ੀਲ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪਾਠ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਜਿਊਂਦੇ ਸਨ। ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦੋਵੇਂ ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਉਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਰੈਦਾਸ, ਬੁੱਧ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਕਰਮ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਹੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚੀ ਕੁਲ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਨਾਲ ਕਦੀ ਕੋਈ ਉੱਚਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਗੁਣ/ਕਰਮ ਨਾਲ ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦੋਹਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ

ਹੈ। ਇਹ ਜਨਮ ਅਧਾਰਿਤ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਗੌਤਮ ਬੁੱਧ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਸ਼੍ਰਮ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ) ਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ -

"ਨਾ ਜੱਚਾ ਵਸਲੋ ਹੋਤਿ ਨਾ ਜੱਚਾ ਹੋਤਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣੋ।
ਕਮੁਨਾ ਹਿ ਵਸਲੋ ਹੋਤਿ ਕਮੁਨਾ ਹੋਤਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣੋ।"[5]

ਇਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"ਰੈਦਾਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮਤਿ ਪੂਜਿਏ ਜਉ ਹੋਵੈ ਗੁਨ ਹੀਨ।
ਪੂਜਿਹਿੰ ਚਰਨ ਚੰਡਾਲ ਕੇ ਜਉ ਹੋਵੈ ਗੁਨ ਪਰਬੀਨ।"[6]

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਤੁਲਲੀਦਾਸ ਨੇ ਪਲਟਵਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ -

"ਪੂਜਿਅ ਵਿਪ੍ਰ ਸੀਲ ਗੁਨ ਹੀਨਾ, ਸੂਦ੍ਰ ਨ ਗੁਨ ਗਨ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਵੀਨਾ।"[7]

ਬੁੱਧ, ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਮਿਲਾ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜਨਮ ਤੋਂ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਬੋਲਬਾਲੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ-ਮੂਲਕ ਕਰਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਅਤੇ ਘਾਤ-ਪ੍ਰਤੀਘਾਤ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੁਰ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਇਕ ਪਾਸੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤਣਕੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅੰਤ ਇਹ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਕਠਿਨਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਏ ਇਸ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਵਿੱਚ ਕੌਣ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਣ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ?

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਮਹਾਂਕਵੀ ਨਿਰਾਲਾ ਦੇ ਪਸੰਦੀਦਾ ਕਵੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਿਰਾਲਾ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਮਕਥਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਖ਼ੁਦ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਉਪਰ ਵੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ। ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਤ ਰੈਦਾਸ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਦੂਜੇ ਕਵੀ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਰਾਲਾ ਨਤਮਸਤਕ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪੰਗਤੀਆਂ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਹਨ : -

ਰਾਣੀਆਂ ਅਵਰੋਧ ਮੇਂ ਘੇਰੀ ਹੁਈ।
ਵਾਣੀਆਂ ਜਿਉਂ ਬਨੀਂ ਜਬ ਚੇਰੀ ਹੁਈ।
ਛੂਆ ਪਾਰਸ ਭੀ ਨਹੀਂ ਤੁਮਨੇ, ਰਹੇ।
ਗਿਆਨ ਗੰਗਾ ਮੇਂ ਸਮੁਜਵਲ ਚਰਮਕਾਰ।
ਚਰਨ ਛੂਹਕਰ ਕਰ ਰਹਾ ਹੂੰ ਨਮਸਕਾਰ।[8]

ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਾਲਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਵਿੱਚ ਘਿਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰਾਣੀਆਂ-ਮੀਰਾਬਾਈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦਦੇਹਸ (ਦਾਦੀ-ਸੱਸ) ਝਾਲਾ ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਗਤ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਇਹ ਸਵਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਮਹਾਂਕਵੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਪਰਦੇ 'ਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਨਾ-ਕੇਵਲ ਮਹਾਂਕਵੀ ਦੀਆਂ ਰਾਜ ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਮਤੀ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਖ਼ੁਦ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿੰਤਾ-ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਹੜੇ ਕੰਮ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਜੇਕਰ ਜਾਤੀ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਿਰਾਲਾ ਦਾ ਧਿਆਨ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਸਿਧਾਂਤ

ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਯਥਾਸਥਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਭਰਮ ਫੈਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਤਾਂ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਸੰਤ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਨਹੀਂ ਸਨ ਲੇਕਿਨ ਸਮਾਜਿਕ ਆਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਕੌੜਾ ਅਨੁਭਵ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸੀ। ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਨ। ਉਹੀ ਪੋਥੀ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਪੋਥੀ-ਪੰਡਿਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਾ ਹੋਏ ਹੋਣ ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚੰਡਾਲ ਤੱਕ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪੂਜਣਯੋਗ ਲੋਕਗਿਆਨੀ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਮੂਹ ਪੋਥੀ-ਪੰਡਿਤ ਲਾਚਾਰ ਸਨ। ਉਹ ਪੋਥੀ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਗੱਲਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਆਪਣੇ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਨ।

ਅੰਤ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ? ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫੁਟਕਲ ਦੋਹੇ ਅਤੇ ਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਖਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਦੋਹਿਆਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ -

"ਰੈਦਾਸ ਜੁ ਹੈ ਬੇਗਮਪੁਰਾ, ਉਹ ਪੂਰਨ ਸੁਖਧਾਮ।
ਦੁਖ ਅਦੋਹ ਅਰੁ ਦ੍ਵੇਸ਼ ਨਾਹਿੰ ਬਾਸਹਿ ਤਿਹਿ ਚਾਮ।।"[9]

"ਐਸਾ ਚਾਹੂੰ ਰਾਜ ਮੈਂ, ਜਹਾਂ ਮਿਲੇ ਸਬਨ ਕੋ ਅੰਨ।
ਛੋਟ ਬੜੇ ਸਬ ਸਮ ਬਸੇਂ, ਰੈਦਾਸ ਰਹੇ ਪ੍ਰਸੰਨ।।"[10]

'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਗਮ ਨਹੀਂ; ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਾਜ ਜਿਹੜਾ ਸੁਖ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਦੁੱਖ, ਈਰਖਾ, ਦ੍ਵੇਸ਼ ਆਦਿ ਦੇ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਦੂਸਰੇ ਦੋਹੇ ਵਿੱਚ ਰੈਦਾਸ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਰਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਛੋਟਾ-ਵੱਡਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਅੰਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਭੁੱਖਾ ਨਾ ਰਹੇ। 'ਛੋਟ ਬੜੇ ਸਬ ਸਮ ਬਸੇਂ' ਅਤੇ 'ਮਿਲੇ ਸਬਨ ਕੋ ਅੰਨ' ਵਰਗੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਹਨ। ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਮਾਡਲ, ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਪਰ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਤੁਲਸੀ ਦੇ 'ਰਾਮਰਾਜਯ' ਵਾਲੇ ਸਾਮੰਤੀ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ 'ਮਾਰਕਸ' ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ-ਮੁਕਤ ਵਰਗਹੀਣ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਡਲ ਦੇ ਕਿਤੇ ਜਿਆਦਾ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਸਦਾ 'ਨੋਟਿਸ' ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਜਦੋਂਕਿ ਸਾਮੰਤੀ ਆਦਰਸ਼ ਉਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਰਾਮਰਾਜ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦਾ ਇੰਨਾ ਢੰਡੋਰਾ ਪਿੱਟਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਤੱਕ ਉਸ ਮਾਡਲ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਣ ਲੱਗੇ, ਜਿਹੜਾ ਦੂਰ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਰਾਮਰਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹਿੰਦੂਤਵਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਜੇ ਕੋਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲੇਖਕ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਦੇ ਰਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਨਿਆਂਸੰਗਤ ਵਿਵਸਥਾ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ

ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸੰਸਕਾਰ ਸਚਮੁੱਚ ਇੰਨੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਵੇਕ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦਬੋਚਣ ਵਿੱਚ ਲਾਚਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਤਰਜ਼ 'ਤੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਇਸ ਦੋਹੇ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪਤੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਲਾਸਤਾ ਦੀ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ-

ਸਾਈਂ ਇਤਨਾ ਦੀਜੀਏ ਜਾਮੇਂ ਕੁਟੁਮ ਸਮਾਏ।
ਮੈਂ ਭੀ ਭੂਖਾ ਨ ਰਹੂੰ ਸਾਧੂ ਨ ਭੂਖਾ ਜਾਏ।।[11]

ਰੈਦਾਸ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਠਾਇਆ ਹੈ-

"ਪਰਾਧੀਨਤਾ ਪਾਪ ਹੈ ਜਾਨਿ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮੀਤ।
ਰੈਦਾਸ ਦਾਸ ਪਰਾਧੀਨ ਸੌਂ ਕੌਣ ਕਰੈ ਹੈਂ ਪ੍ਰੀਤ।
ਪਰਾਧੀਨ ਕੋ ਦੀਨ ਕਯਾ ਪਰਾਧੀਨ ਬੇਦੀਨ।
ਰੈਦਾਸ ਦਾਸ ਪਰਾਧੀਨ ਕੌ ਸਬਹਿ ਸਮਝੈ ਹੀਨ।"[12]

ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਦੋਹੇ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਵਿੱਚ ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਮਾਨ-ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਭਾਵ ਜਗਾਇਆ ਹੈ। ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦਾ ਡੰਗ ਰੈਦਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਝੱਲਣਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਭਲੇ ਸਾਧੂ ਬਣ ਜਾਣ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੀ ਉਹਨਾ ਨੂੰ ਡੰਡੋਤ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਰੈਦਾਸ ਦੁਆਰਾ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅੱਜ ਦੇ ਦਲਿਤ ਏਜੰਡੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗ਼ੁਲਾਮ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਭੈੜੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਚ-ਵਰਗੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੀਣ ਅਤੇ ਨੀਚ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਲਿਤ ਧਰਮ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਉ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਠਾਇਆ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਅੱਧੀ ਅਧੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਉ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਤਿਲਕ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗਵਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ 'ਸਵਰਾਜ ਸਾਡਾ ਜਨਮ ਸਿੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ।' ਕੀ ਕਦੇ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਸਵਰਨਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਜਨਮ ਸਿੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ?

ਰੈਦਾਸ ਦੇ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਵਿੱਚ ਰਾਮ ਤਾਂ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਲੇਕਿਨ 'ਦਸ਼ਰਥ ਸੁਤ ਰਾਮ' ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵਰਜਿਤ ਹੈ-

'ਰੈਦਾਸ ਹਮਾਰੋ ਰਾਮ ਜੀ ਦਸ਼ਰਥ ਕੋ ਸੁਤ ਨਾਹਿ'[13]

ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਨਾ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਕੋਈ ਆਸਥਾ ਹੈ ਨਾ ਕਬੀਰ ਦੀ। ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਦਸ਼ਰਥ ਦੇ ਘਰ ਅਵਤਾਰ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਰਾਮ ਵਿੱਚ ਵਰਣ-ਧਰਮ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਆਸਥਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਐਸੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਾਰਣ ਵਾਲੀ ਆਸਥਾ ਤੋਂ ਰੈਦਾਸ ਵੀ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਵੀ। ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਸਮੱਰਥਕ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਅਲਗਾਵਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਤੇ ਪੁਖ਼ਤਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ, ਕਰਮਫਲ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਰਗੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਣ-ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਲਈ ਕਲਯੁਗ ਦੀ ਪਤਨ-ਮੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ

ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਅੱਜ ਦੇ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ, ਕਰਮਫਲ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ।

ਜਾਤੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਦੋਵੇਂ ਜੂਝ ਰਹੇ ਹਨ-ਕਬੀਰ ਜਿਆਦਾ ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਥੋੜਾ ਘੱਟ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਤਾਂ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੀ ਜਿਸ ਅਪਮਾਨ ਜਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਬਹਿਸ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅੱਜ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਮੁਦਾਇ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਦੇ ਮਿਥਿਕ-ਦੰਭ ਉੱਤੇ ਤਕੜੇ ਵਿਅੰਗ ਕੀਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਟਾਖਸ਼ਮਈ ਤੇਵਰ ਰੈਦਾਸ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਡੰਗ ਨੂੰ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਘੱਟ ਝੱਲਿਆ ਹੋਵੇ ਲੇਕਿਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੱਟ ਨੂੰ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਬਦਲੇ ਦੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਝੱਲ ਜਾਣਾ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਸੰਤ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਈ ਕਬੀਰ ਜਿੰਨੇ ਅਸਹਿ ਹਨ ਉਨੇਂ ਰੈਦਾਸ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਕਬੀਰ ਵਿੱਚ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਹੈ ਤਾਂ ਰੈਦਾਸ ਵਿੱਚ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ, ਇਕ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਅੱਖੜ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ। ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵੇਂ ਮਿੱਤਰ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹੀ ਅੰਤਰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜਿੱਥੇ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਮਸਜਿਦ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਧਾਰਮਿਕ ਤਣਾਉ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਵੇਂ ਸਮੁਦਾਵਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਟੱੜਤਾ ਉੱਪਰ ਤਿੱਖਾ ਪ੍ਰਹਾਰ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਰੈਦਾਸ ਦੋਵੇਂ ਸਮੁਦਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸਦਭਾਵ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਵਧਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਬੀਰ ਦੀ ਸੁਰ -'ਅਰੇ ਇਨ ਦੋਊ ਰਾਹ ਨ ਪਾਈ' ਅਤੇ 'ਹਿੰਦੂਨ ਕੀ ਹਿੰਦੂਆਈ ਦੇਖੀ, ਤੁਰਕਨ ਕੀ ਤੁਰਕਾਈ' ਜਿਥੇ ਤਿਲਮਿਲਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਸੁਰ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ -

"ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਨਹੀਂ ਕਛੁ ਭੇਦਾ, ਸਭ ਮਹਿ ਏਕ ਰਕਤ ਔਰ ਮਾਸਾ।
ਦੋਊ ਏਕਹ ਕੋਉ ਦੂਜਾ ਨਾਹੀਂ, ਪੇਖਓ ਸੋਧ ਰੈਦਾਸਾ।।"[14]

ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰਾਮ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਮਸਜਿਦ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਰਾਸਤੇ ਤੋਂ ਭਟਕੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰਾਹ ਦਿਖਾਣਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਪ੍ਰੰਦਾਇਕ ਵੈਰ-ਭਾਵ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਇਕ ਹੀ ਭਾਵ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਦੋਹੇ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

"ਤੁਰਕ ਮਸੀਤ ਅੱਲਾਹ ਢੂੰਡਈ, ਦੇਹਰੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਮ ਗੋਸਾਂਈ
ਰੈਦਾਸ ਢੂੰ ਰਾਮ ਰਹੀਮ ਕੂੰ ਜਹਾਂ ਮਸੀਤ ਦੇਹਰਾ ਨਾਹੀਂ।"[15] (ਰੈਦਾਸ)
"ਤੁਰਕ ਮਸੀਤਿ ਦੇਹੁਰੈ ਹਿੰਦੂ ਦਹੂੰਠਾ ਰਾਮ ਖੋਦਾਈ।
ਜਹਾਂ ਮਸੀਤਿ ਦੇਹੁਰਾ ਨਾਹੀ ਤਹਾਂ ਕਾਕੀ ਠਕੁਰਾਈ।।"[16] (ਕਬੀਰ)

ਰੈਦਾਸ ਜਿੱਥੇ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਮਸਜਿਦ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਉਨਮਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤਚਿਤ ਮੁਦਰਾ ਵਿੱਚ ਬੜ੍ਹੀ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਪਾਖੰਡ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਕਬੀਰ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚਕ

ਮੁਦਰਾ ਵਿੱਚ ਤਣਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਇਹੀ ਅੰਤਰ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਦੋਵੇਂ ਸੰਤ ਕਵੀ 'ਕਥਨੀ' ਅਤੇ 'ਕਰਨੀ' ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਕਰਨੀ' ਦੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ 'ਕਥਨੀ' ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਕਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਧਰਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪੂਜਾ ਵੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੀਤਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ-

"ਰੈਦਾਸ ਕਰਮ ਹੀ ਧਰਮ ਹੈ, ਕਰਮ ਕਰਹੁ ਨਿਹਕਾਮ।"[17]

ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹੋਏ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵੀਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਧਰਮ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਕਿਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਰੇ ਸੰਤ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਜਾਤੀਗਤ ਪੇਸ਼ੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਵੀ-ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਸਨ, ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕੁੰਠਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਭਾਵ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਮਿਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਰਮ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਨਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਧਰਮ, ਵੀਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਧਰਮ ਵਾਲੇ ਕਰਮ ਸੌਂਦਰਯ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਚਮਕਦਾਰ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਸੀ। ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਸੰਘਰਸ਼ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਤਮ-ਸੰਘਰਸ਼ ਸੀ। ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਪਸੀਨੇ ਨੂੰ ਸੋਨੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਸਾਧਨਾਂ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਜ਼ਹਿਰ ਪੀ ਕੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੰਡਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਅੰਤ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਵਾਲੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਆਰਾਮ-ਤਲਬ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਕੋਰੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨ ਸੀ। ਨਿਮਨ ਦੋਹੇ ਵਿੱਚ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਚੰਗੇ ਸਾਧੂ-ਸੰਤ ਦੇ ਲੱਛਣ ਗਿਣਾਏ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੋਹਾ ਖ਼ੁਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਅਤੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

"ਰੈਦਾਸ ਸੋਇ ਸਾਧੂ ਭਲੋ, ਜੋ ਨਿਹਕਪਟ ਨਿਰਪੱਛ।
ਛਮਾਸੀਲ ਅਰੁ ਸਰਲ ਮਨਹ, ਬਾਹਰ ਭੀਤਰ ਸੱਵਛ।।"[18]

ਲੋਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਧੂ-ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਸਤਿਸੰਗ ਅਤੇ ਭੰਡਾਰੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸੀ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਕੇ ਖੜ੍ਹੀ ਸੀ। ਲੋਕ-ਗਿਆਨੀ ਸੰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਤਿਸੰਗ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ-ਗਿਆਨੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਕਸਿਤ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਜੋ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਸਾਰਥਿਕ ਸੰਵਾਦ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਭੰਡਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਧੂ-ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਸਤਿਸੰਗ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਭੰਡਾਰਾ ਸਾਧੂ-ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਉਹ ਕਮਿਊਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮੂਹਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਉਪਭੋਗ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਆਰੀਆ ਦੀ ਯੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਣ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਭੰਡਾਰੇ ਦੀ ਲੋਕ-ਧਰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਲੰਗਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਵੀ ਜਿਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਅਵਸਰਾਂ ਉਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪਾਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਤ ਕਬੀਰ

ਅਤੇ ਰੈਦਾਸ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਅਤੇ ਸੂਰਦਾਸ ਦੇ ਕੁਝ ਪਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਕਵੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਤੁਲਸੀਦਾਸ ਦਾ ਇਕ ਵੀ ਪਦ ਉਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਾਹਰ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਿੰਨੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਸੁਣੀ ਗਈ ਉਨੀ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰਵੀ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜਨਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਪਰਿਚਯ ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬੀਜ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਮਾਤਾਪ੍ਰਸਾਦ ਜੀ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਰੈਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਇਸ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਂਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਵਾਰਾਣਸੀ, ਜੌਨਪੁਰ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ਭਦੋਹੀ, ਚੰਦੌਲੀ ਅਤੇ ਮਿਰਜਾਪੁਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਰਵੀਦਾਸ' ਜਾਂ 'ਰੈਦਾਸ' ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਗਰਵ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[19]

ਭੰਡਾਰਾ ਜਾਂ ਲੰਗਰ ਸੰਤਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਉਹ ਕੀਮਤੀ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਦਭਾਵ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ ਇਕਜੁੱਟਤਾ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਾਤੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ, ਵਰਣ-ਭੇਦ ਅਤੇ ਧਰਮ -ਭੇਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਜਿਹੇ ਜਾਤੀ-ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਦਾ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਜਾਂ ਮੰਦਿਰ ਅਤੇ ਮਸਜਿਦ ਦਾ ਕੋਈ ਝਗੜਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਰੈਦਾਸ ਪਹਿਲਾ ਸੰਤ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਰਾਮ ਅਤੇ ਰਹੀਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਣਥੱਕ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਮੰਦਿਰ ਮਸਜਿਦ ਦੋਊ ਏਕ ਹੈ, ਇਨ ਮਹਿ ਅੰਤਰ ਨਾਹੀਂ।
ਰੈਦਾਸ ਰਾਮ ਰਹਮਾਨ ਕਾ, ਝਗੜਉ ਕੋਉ ਨਾਹੀਂ।।"[20]

"ਮਸਜਿਦ ਸੌਂ ਕੁਝ ਘਿਨ ਨਹੀਂ, ਮੰਦਿਰ ਸੌਂ ਨਹੀਂ ਪਿਆਰ।
ਦੋਊ ਮਹਿ ਅੱਲਾਹਾ ਰਾਮ ਨਹੀਂ, ਕਹਿ ਰੈਦਾਸ ਚਮਾਰ।।"[21]

"ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੋਂ ਦੋਸਤੀ, ਹਿੰਦੁਅਨ ਸੋਂ ਕਰ ਪ੍ਰੀਤ।
ਰੈਦਾਸ ਜੋਤਿ ਸਭ ਰਾਮ ਕੀ, ਸਬ ਹੈਂ ਅਪਨੇ ਮੀਤ।।"[22]
"ਰੈਦਾਸ ਉਪਜਈ ਸਭ ਇਕ ਨੂਰ ਤੇ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਮੁੱਲਾ ਸੇਖ।
ਸਭ ਕੋ ਕਰਤਾ ਏਕ ਹੈ, ਸਬ ਕੂੰ ਏਕ ਹੀ ਪੇਖ।।"[23]

ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਸੰਯੁਕਤ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਸਮੁਦਾਇ ਆਹਮਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਵਰਗੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਉਥੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮੁਦਾਇ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਥੇ ਸ਼ੇਖ ਅਤੇ ਮੋਮਿਨ ਦਸਤਰਖਾਨ ਉਤੇ ਇਕੱਠੇ ਬੈਠ ਕੇ ਖਾਣਾ ਖਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਬਾਦਤਖਾਨੇ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਨਮਾਜ਼ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ, ਜਦਕਿ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਮੰਦਿਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਰਜਿਤ ਸੀ। ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੇਰਿਆਰ, ਈ.ਵੀ. ਰਾਮਾਸਵਾਮੀ ਨਾਯਕਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਉ ਅੰਬਦੇਕਰ ਨੂੰ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਲਈ ਮੰਦਿਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਾਉਣਾ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਦੇ ਚੱਲਦੇ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਛੱਡ ਕੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ 'ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਮੁੱਲਾ, ਸ਼ੇਖ' ਨੂੰ ਚਿੰਨਿਤ ਕਰ ਲਿਆ

ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਸੀ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਬੀਰ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੀ ਤਾਂ ਰੈਦਾਸ ਦੀ ਸੁਰ ਸਮਝਾਉਣ-ਬੁਝਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਉੱਪਰ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਦੋਵਾਂ ਸਮੁਦਾਵਾਂ ਦੇ ਪੁਰੋਹਿਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਮੁੱਲਮਾ ਚੜ੍ਹਾ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਭੈ-ਭੀਤ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭੈ-ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਗਾਇਆ, ਰੈਦਾਸ ਦੇ ਲੋਕ-ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖੋਖਲਾ ਬਣਾ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਅੰਤ ਜਨਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਲਪਿਤ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਵਰਣਗਤ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਦੇ ਮਿੱਥਿਆ ਦੰਭ ਉੱਪਰ ਬਰਾਬਰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ –

"ਜਾਤ ਪਾਂਤ ਕੇ ਫੇਰ ਮਹਿ, ਉਰਝਿ ਰਹੇ ਸਬ ਲੋਗ।
ਮਾਨੁੱਛਤਾ ਕੋ ਖਾਤ ਹੈ 'ਰੈਦਾਸ' ਜਾਤ ਕਰ ਰੋਗ।।"24

"ਜਨਮ ਜਾਤ ਮਤ ਪੂਛੀਏ, ਕਾ ਜਾਤ ਅਰੂ ਪਾਤ।
'ਰੈਦਾਸ' ਪੂਤ ਸਬ ਪ੍ਰਭੂ ਕੇ, ਕੋਉ ਨਹਿ ਜਾਤ ਕੁਜਾਤ।।"25

"ਜਾਤ-ਜਾਤ ਮੇਂ ਜਾਤ ਹੈ, ਜਿਉਂ ਕੇਲਨ ਕੇ ਪਾਤ।
'ਰੈਦਾਸ' ਨਾ ਮਾਨੁੱਛ ਜੁੜ ਸਕੈ, ਜੌਂ ਲੌਂ ਜਾਤ ਨ ਜਾਤ।।"26
"ਰੈਦਾਸ ਜਨਮ ਕੇ ਕਾਰਨੈ, ਹੋਤ ਨ ਕੋਉ ਨੀਚ।
ਨਰ ਕੂੰ ਨੀਚ ਕਰਿ ਡਾਰਿਹੈਂ, ਔਛੇ ਕਰਮ ਕੀ ਕੀਚ।।"27

"ਉਚੇਂ ਕੁਲ ਕੇ ਕਾਰਣੈ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕੋਯ ਨਾ ਹੋਤ।
ਜਉਂ ਜਾਨਹਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਤਮ, ਰੈਦਾਸ ਕਹਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੋਤ।।"28

ਆਜੀਵਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਤ ਕਵੀ ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿੱਚ ਵਿਹਲੜਪੁਣੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਪਭੋਗਤਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਰਮ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਆਜੀਵਕਾਂ, ਲੋਕਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਰੈਦਾਸ ਨੇ ਜਿਸ ਜਾਤੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ, ਵਰਣ-ਵਿਹੀਨ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਮੁਕਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਉਸ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਮਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਰੈਦਾਸ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਕਬੀਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਬਾਾਰ ਮੇਂ, ਭੀਮ ਸਾਹਨੀ, ਭੂਮਿਕਾ, 1991
2. ਰੈਦਾਸ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਡਾ. ਐਨ ਸਿੰਘ, ਸਾਖੀ-59, ਪੰਨਾ – 143

3. ਕਬੀਰ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਯਾਮਸੁੰਦਰ ਦਾਸ, ਬਿਰਹ ਕੋ ਅੰਗ, ਸਾਖੀ-4●, ਪੰਨਾ-36
4. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 145, ਪੰਨਾ - 57
5. ਸੁਤਾਨਿਪਾਤ, ਵਸਲਤ, ਗਾਥਾ 27, ਪੰਨਾ-34, ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਭਿਖੂਧਰਮਰਤਿ
6. ਰੈਦਾਸ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਡਾ. ਐੱਨ. ਸਿੰਘ, ਸਾਖੀ - 163, ਪੰਨਾ 153
7. ਰਾਮਚਰਿਤਮਾਨਸ, ਤੁਲਸੀਦਾਸ, ਅਰਨਯਕਾਂਡ, ਦੋਹਾ - 34
8. ਸੂਰਯਕਾਂਤ ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ ਨਿਰਾਲਾ ਕੀ ਕਵਿਤਾ ਗਿਆਨ ਕੇ ਆਕਰ, ਰੈ. ਗ੍ਰੰਥਾ, ਪੰਨਾ-6 ਪਰ ਉਧਰਤ
9. ਰੈਦਾਸ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਡਾ. ਐੱਨ. ਸਿੰਘ, ਸਾਖੀ - 2●6, ਪੰਨਾ - 157
1●. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 227, ਪੰਨਾ - 159
11. ਕਬੀਰ ਕੀ ਸੀਖ, ਸੰਤ ਵਿਵੇਕਦਾਸ ਆਚਾਰਿਯ, ਕਬੀਰ ਵਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਨ ਕੇਂਦਰ, ਪੰਨਾ - 62
12. ਰੈਦਾਸ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਡਾ. ਐੱਨ. ਸਿੰਘ, ਸਾਖੀ 225-226, ਪੰਨਾ - 159
13. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 42 ਪੰਨਾ - 139
14. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 86 ਪੰਨਾ - 155
15. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 11● ਪੰਨਾ - 148
16. ਕਬੀਰ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਯਾਮਸੁੰਦਰ ਦਾਸ, ਪਦ ਸੰਖਿਆ -58, ਪੰਨਾ - 131
17. ਰੈਦਾਸ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ, ਡਾ. ਐੱਨ. ਸਿੰਘ, ਸਾਖੀ 138, ਪੰਨਾ - 15●
18. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 127, ਪੰਨਾ - 149
19. ਉਹੀ, ਏਕ ਦ੍ਰਿਟੀਕੋਣ, ਪੰਨਾ - 1●
2●. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 178 , ਪੰਨਾ - 154
21. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 18●, ਪੰਨਾ - 155
22. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 181, ਪੰਨਾ - 155
23. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 188, ਪੰਨਾ - 155
24. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 155, ਪੰਨਾ - 152
25. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 154, ਪੰਨਾ - 152
26. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 162, ਪੰਨਾ - 153
27. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 16●, ਪੰਨਾ - 153
28. ਉਹੀ, ਸਾਖੀ - 188, ਪੰਨਾ - 153

ਡਾ. ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਰਿਟਾ.),
ਕਾਸ਼ੀ ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਬਨਾਰਸ
ਅਨੁ : ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ
ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਬੇਹੱਦੀ ਦੇ ਮੈਦਾਨ 'ਚ ਕਬੀਰਾ...

ਆਤਮਾ ਰਾਮ

'ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਨਾ ਤਾਂ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ, ਬਲਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਕੁੰਜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੀਤ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਾ ਅਤੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿਤਰ ਜਦੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਮਹਾਨ ਇਤਿਹਾਸ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।... ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਸਿੱਖਣਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਤਰਫ਼ਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਅਰਥ, ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ – ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਦੋਹਾਂ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ।' – ਈ. ਐਚ. ਕਾਰ

ਹੁਣ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਫ਼ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਚਲਦੀਆਂ-ਫਿਰਦੀਆਂ ਪਰਛਾਈਆਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ ਇਸਨੂੰ ਭੁੱਲਣ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਖਾਸ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਭੁੱਲ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਨਾ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਬੀਰ ਅੱਜ ਵੀ, ਸਭ ਥਾਂ, ਜ਼ਿੰਦਾ ਅਤੇ ਚਲਦਾ-ਫਿਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੋਹਾ ਉਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਹਰ ਜ਼ੁਬਾਨ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਰ ਰਾਹ, ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਸਾਖੀ, ਉਸਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿੰਦਾ, ਨਿੱਤ-ਪਹਿਚਾਨਣ ਵਾਲਾ ਝਰਨਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਕਬੀਰ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਦੁਸ਼ਮਣ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਕਬੀਰ ਵੀ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਗੇ ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ। ਇਹ ਇਕ ਤਾਰੀਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼-ਸਾਫ਼ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਕਬੀਰ, ਜਨ-ਮਾਨਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾਈ ਤਕ ਬੈਠੇ ਕਬੀਰ, ਕਦੇ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਬੈਠ ਸਕਦੇ। ਨਾ ਹੀ ਮੂਕ ਦਰਸ਼ਕ ਬਣ ਕੇ, ਸਭ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਰਹੇਗੀ ਉਦੋਂ ਤਕ ਲਗਾਤਾਰ ਦਖਲ ਦਿੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਫਸੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਜਿਸ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਕਬੀਰ, ਅੱਜ ਲੁੱਟੀ ਜਾਂਦੀ ਜਨਤਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਰਿਆਵਲ ਦਸਤੇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਵੇਂ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਮੋਰਚਾ ਸੰਭਾਲੀ, ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਖੜ੍ਹੇ ਸਨ। ਲੇਕਿਨ ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੇਖੋ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਲਈ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਲੜਦੇ ਰਹੇ, ਉਸੇ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਬੇਬਾਕ ਟਿੱਪਣੀ –

ਸਾਧੋ, ਦੇਖਾ ਜਗ ਬੌਰਾਨਾ
ਸਾਂਚੀ ਕਹੋ ਤੋ ਮਾਰਨ ਧਆਵੇ, ਝੂਠੇ ਜਗ ਪਤਿਆਨਾ।

ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਮਾਜ – ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਥਾਈ ਹੋਣ ਦਾ ਦੌਰ ਚਲ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ, ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਨ-ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸੀ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਖਿਸਕਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਡੋਰ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦਾ ਆਖਰੀ ਯਤਨ। ਇਥੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਜਾਵਾਂ ਕਿ ਸਨਾਤਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਮੌਰੀਆ ਕਾਲ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਫਲਤਾ ਮਿਲੀ ਸੀ ਪਰ ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਫੇਰ ਪਾਸਾ ਪਲਟ ਗਿਆ। ਮੌਰੀਆ ਕਾਲ ਦੇ ਪਤਨ ਦੇ ਬਾਅਦ, ਸਨਾਤਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਫੇਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਾਰ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਪੂੰਰਨ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕਾਂ (ਲੋਕਾਅਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜੈਨੀਆਂ, ਬੌਧੀਆਂ ਤੱਕ) ਨੂੰ ਜੜ੍ਹ ਤੋਂ ਪੱਟ ਸੁੱਟ ਦੀ ਮੁਹਿੰਮ ਚਲਾਈ ਗਈ। ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ ਦਾ ਜੋ ਸਿਲਸਿਲਾ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਤਲੇਆਮ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਹੀ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਿਆ। ਮੁਕਾਬਲਾ ਲੰਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤਕ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ, ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤਕ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ, ਸ਼ੁੰਗੀ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਕਤਲੇ-ਆਮ ਅਤੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ-ਪੁਰਾਣਵਾਦ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਫੈਲਾਅ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪਲੜਾ ਭਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਕ ਜੰਗ ਦਾ ਭਾਰੀ ਖਮਿਆਜ਼ਾ ਇਥੋਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਚੁਕਾਉਣਾ ਪਿਆ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੋਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰਨ ਲੱਗੀ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ ਘੋਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਹਾਲਾਤ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੇ ਗਏ। ਵਿਗਿਆਨਵਾਦ ਦੇ ਪੌਦੇ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। (ਜਿਸਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਪੀ. ਜੀ. ਰਾਅ, ਪੇਰਿਆਰ, ਰਾਹੁਲ ਜੀ, ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ, ਕੇ. ਦਾਮੋਦਰਨ ਅਤੇ ਦੇਵੀਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।) ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਫ਼ੈਲਣ ਨੇ, ਸਨਾਤਨੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸੇਂਧ ਲਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਇਨੀਂ ਤੇਜ਼ ਸੀ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਟਿਕਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੇਖਦੇ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਸਾਰਾ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ, ਜੋ ਹੁਣ ਤਕ ਬੌਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਸੀ, ਇਸਲਾਮਿਕ ਹੋ ਗਏ। ਜਿਸਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਰਨਾਂ 'ਤੇ ਰਾਹੁਲ ਜੀ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਾਨਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੱਧ-ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਤੇਜ਼ ਰਫਤਾਰ ਘੋੜਿਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵੱਲ ਰੁਖ ਕੀਤਾ ਤਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਲਈ ਆਸਾਨ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮੰਗੋਲ, ਤੁਰਕ, ਤਾਤਰ ਅਤੇ ਫੇਰ ਮੁਗਲਾਂ ਨੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੈਰ ਜਮਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਫ਼ਾਰਸ ਵੱਲੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ-ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਰਫਤਾਰ ਲਗਾਤਾਰ ਵੱਧੀ ਗਈ। ਅਜਿਹਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ, ਮਨੂੰਵਾਦੀ-ਪੁਰਾਣਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬੜਾ ਧੱਕਾ ਪਹੁੰਚਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ, ਜੋ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਇਸ ਧੱਕੇ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਪਹਿਲਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਸੱਤਾ ਖੋਹੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਸਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਪਿਆ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਗਰੀਬ ਜਨਤਾ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਢਿੱਲੀ ਹੋਣ ਲਗ ਗਈ ਸੀ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ 'ਤੇ। ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਤਬਕਾ

ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਵੱਲ ਖਿਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਥਾਨਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਇਹ ਜੰਮਦੇ ਨਵੇਂ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਵਜਹ ਨਾਲ ਖੋਹੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਐਸ਼ਪ੍ਰਸਤ-ਜਾਤੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਕਦਾਈਂ ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਗਮਗੀਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਰਾਲੌਕਿਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਫੁੱਟਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਜੋ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੇਠਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁਕਿਆ ਸੀ।

ਹੁਣ ਉਥੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦੇ ਬਾਅਦ, ਇਕ ਨਵਾਂ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਸੀ – ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਆਵਾਜ਼ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਭ ਦਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਅਪਮਾਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਤਾਂ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਵਜਹ ਨਾਲ, ਇਸ ਅਪਮਾਨ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਸਦੀ ਤਾਜ਼ਾ ਚਰਚਾ 'ਮਾਡਰਨ ਕਵਾਟਰਲੀ' ਦੇ ਇਕ ਅੰਕ ਵਿਚ ਜਾਨ ਇਰਵਿਨ ਦੀ ਲੇਖਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ –

> 'ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਖੋ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਮਨਮਾਨੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਿਛੱੜੀ ਦਲਿਤ ਜਨਤਾ 'ਤੇ ਬੇਰਹਿਮੀ ਨਾਲ ਲੱਦ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਦਲਿਤ ਜਨ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਥੱਲੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣ ਲਗਦੀਆਂ ਸਨ। ਬੋਧੀ ਧਰਮ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਸੀ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਆਪਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ।' (ਦੂਸਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਖੋਜ – ਨਾਮਵਰ ਸਿੰਘ, 77-78)

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਾਨ ਇਰਵਿਨ ਮੱਧ-ਯੁਗੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ –

'ਇਹ ਸੰਪਰਦਾਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮ ਦੀ ਤੰਗਦਿਲੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਆਪਕ ਜਨ-ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਗਏ। ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਬੁਲਾ ਕੇ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੁਨੌਤੀ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਉਹ ਮੁੱਖ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਗਈ, ਜਿਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਦਰੋਹ ਜਨਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਕਰਮ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੀ, ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਚ-ਵਰਗੀ ਆਚਾਰ ਸਹਿਤ ਦੇ ਅਪਮਾਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਗਈ, ਜਿਸਦਾ ਚੇਹਰਾ-ਮੁਹਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਕ ਸਮਰਥ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀ ਉਪਭੋਗ ਦਾ ਭਾਵ ਸਥਾਪਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਤਪੱਸਿਆ ਅਤੇ ਓਪਾਸਨਾ 'ਤੇ ਬਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਕਟੱੜਪੰਥੀ ਦੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਲਟ ਸੀ।' (ਉਹੀ)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ-ਕਈ ਧਾਰਾਵਾਂ ਸਨ। ਲੇਕਿਨ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਧਾਰਾਵਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਇਕ, ਜੋ ਆਸਥਾਵਾਦੀ ਸੀ ਲੇਕਿਨ ਬਹੁ-

ਦੇਵਤਾਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਛਲਵਾਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਗਿਆਨੇਸ਼ਵਰ (ਜਿਥੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਨਾਥ ਪੰਥੀਆਂ ਦਾ ਅਸਰ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ) ਤੋਂ ਮੀਰਾ ਤੱਕ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਲੜੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਸੀ। ਜੋ ਪਰਾਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਹੀ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਲੋਕ ਵਿਚ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਚੋਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਮਿਸਾਲਾਂ, ਗਿਆਨੇਸ਼ਵਰ, ਨਾਮਦੇਵ, ਚੋਖਾਮੇਲਾ, ਬਸਪਾ, ਚੰਡੀਦਾਸ, ਮੀਰਾ ਅਤੇ ਆਖਿਰ ਵਿਚ ਤੁਕਾਰਾਮ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨੇ 'ਇਹ ਅਤੇ ਪਾਰ' ਦੋਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ, ਪੀਰ ਅਤੇ ਮੁਰੀਦ ਦੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਾਰੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦ ਨੂੰ, ਨਾ ਸਿਰਫ ਨਕਾਰਿਆ ਹੀ ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਫਸੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਛਲਵਾਦੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕੰਜੇ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਗਵਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਅਵਸਰ 'ਤੇ ਚੰਡੀਦਾਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਯਾਦ ਆਉਂਦੇ ਹਨ –

ਸ਼ੁਨਹ ਮਾਨੁਸ਼ ਭਾਈ,
ਸ਼ਬਾਰੇ ਓਪਰ ਮਾਨੁਸ਼ ਸਤ
ਤਾਹਰ ਓਪਰ ਨਾਈ।

ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਦੂਜੀ ਧਾਰਾ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਣਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਸਰੋਤ, 'ਸ਼ਰਮਣ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਨਾਲ ਜਾ ਕੇ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਸੰਭਾਵਤ, ਆਖ਼ਰੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਕ ਧਰਮ ਕੀਰਤੀ ਸਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀਆਂ 'ਤੇ ਹੱਲਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਦੇਖੋ –

ਵੇਦ ਪ੍ਰਮਾਣਿਅਮ ਕਸ਼ਿਅਚਿਤ ਰਿਤਵਾਦਅ ਸੁਣਾ ਜਾਤੀਵਾਦ ਵਲਪ।।
ਸੁਤਾਪਾਰਭ ਪਾਪਾਨਾਅ ਚੇਤੀ ਧਵਸਤ ਪ੍ਰਗਿਆਨ ਪੰਚਲਿਗਾਨੀ ਜਾਤਅ।।

ਧਰਮਕੀਰਤੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਇਕ-ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਬਾਅਦ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਲੋਕ-ਰੂਪ ਸਰਹਪਾ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਇਹੀ ਰੂਪ, ਗੋਰਖ ਪੰਥੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਬੀਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ-ਪਹੁੰਚਦੇ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਧਾਰਾ ਆ ਕੇ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਫ਼ਾਰਸ ਦੇ ਰੂਮੀ, ਮੰਸੂਰ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸ਼ੇਖ ਤੱਕੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਕਬੀਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੋਹਾ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਰਮਣਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਵਜਹ ਨਾਲ ਹੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਜਿਸਦੇ ਅਸਲ ਰਚੈਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਯੋਧਾ, ਕਬੀਰ ਸੀ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਿਜ਼ਾਮੁਦੀਨ ਔਲੀਆ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਦਾ ਬੜਾ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਲੇਕਿਨ ਉਸਦਾ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਰੂਪ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਰਮਣ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਅਸਲ ਰਚੈਤਾ ਹਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਏਗਾ। ਨਿਰਗੁਣ-ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਤਹਜ਼ੀਬੀ ਚਾਕ 'ਤੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਉਸ ਬੇਜੋੜ ਸੰਗਮ ਨੂੰ ਰਚਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਧਾਰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਈ ਸਦੀਆਂ ਤਕ ਉਵੇਂ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ।

ਇਹ ਕਾਲ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛਾ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਲ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਭਰਦੇ ਹੋਏ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਕਾਲ ਵੀ ਸੀ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਵਕਤ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨ - ਇਕ, ਇਸਲਾਮੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਦੋ, ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹਕੂਮਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਤੀਜਾ, ਸਨਾਤਨੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਚਾਰ, ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਦਾ, ਪੰਜਵਾਂ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਛੇਵਾਂ, ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਤਰੀਕੇ ਵਿਚ ਪੰਡਤਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਪਲਦਾ ਤਾਜਾ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਆਖਿਰ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਾਮੰਤੀ ਉਤਪਾਦਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਜੋ ਉਪਰ ਦੱਸੇ ਸਾਰੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਸੀ। ਬਹੁ-ਤਲੀ ਆਧਾਰਭੂਤ ਅਤੇ ਅਧਿਰਚਨਾਤਮਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਗੁੱਥਾ-ਗੁੱਥੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਨਮ ਲੈ ਰਹੀ ਸੀ। ਜੋ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਲੇ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਣ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਇਸ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ, ਉਸ ਕਾਲ ਦੀ ਉਪਜ ਸਨ ਅਤੇ ਉਦੋਂ ਇਸ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਆ ਪਈ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਹੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸਨ।

ਦਸਵੀਂ ਤੋਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਕਾਲ, ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਜਦੋਜਹਿਦ ਨਾਲ ਉਪਜੀ ਨਵੀਂ ਨਿਰਗੁਣ-ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕਾਲ ਸੀ। ਜਿਸਦਾ ਸਾਰਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ, ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ’ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਫ਼ਕੀਰ, ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਰੰਕ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ। ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ। ਇਸ ਨੇ ਅਕਬਰ ਤਕ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਕਾਬੇ ਨੂੰ ਛੱਡ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਸਲਾਮੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਛਲਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ‘ਸੁਲਹਕੁਲ’ ਅਤੇ ‘ਦਿਨ-ਏ-ਇਲਾਹੀ’ ਜਿਹੀਆਂ ਇਨਸਾਨ-ਦੋਸਤੀ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ-ਨਵੀਆਂ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਲਾਮਿਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਰਾਰਾ ਝਟਕਾ ਸੀ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਸੀ ਕਿ ਅਕਬਰ ਦੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਤੀਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਆਉਂਦੇ-ਆਉਂਦੇ ਇਸ ਨਵੀਂ ਨਿਰਗੁਣ-ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਇਨਸਾਨ-ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ’ਤੇ ਮੁਗਲ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। ਇਕ ਕੱਟੜ ਇਸਲਾਮਿਕ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ। ਇਕ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਮਾਨ ਦਾਰਾਸ਼ਿਕੋਹ ਨੇ ਸੰਭਾਲੀ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ’ਤੇ ਵੀ ਕਰਾਰਾ ਵਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਨਿਰਗੁਣ-ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਉਸ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰਾਹਤ ਮਿਲੀ, ਜੋ ਹੁਣ ਤਕ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਦੇ ਛਲਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਪਿਸ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਨੂੰ ਇਸ-ਲੋਕ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਹੋਂਦ ਦਿੱਤੀ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਪਰਲੋਕ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ - ਪਰਲੋਕ ਜਾਣ ਲਈ ਵੀ, ਉਥੇ ਵੀ, ਹੁਣ ਤਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਡਤਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀਆਂ ਨੇ ਜੋ ਦਲਾਲੀ ਦਾ ਜਾਲ ਵਿਛਾਈ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, ਉਸ

ਤੋਂ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਜਾਤ ਦਵਾਈ। ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਦੀ ਇਸ-ਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪਰਲੌਕਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਕਮਾਨ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸੰਭਾਲੀ ਰਖੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਦਾ ਬਿਆਨੀਆ ਕਦਮ-ਕਦਮ 'ਤੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਬਣ ਗਏ, ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਲਈ 'ਲੋਕੋਮੋਟਿਵ' ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਕਬੀਰ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼, ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਬੀਰ ਹੀ ਸਨ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ, ਗੈਰ-ਬਰਾਬਰੀ ਨਾਸਮਝੀ ਅਤੇ ਮੂਰਖਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੀ ਰੀੜ੍ਹ 'ਤੇ ਖੜਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ, ਜਿਥੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਨਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਚੌਹ-ਤਰਫ਼ਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਦੀਆਂ ਆਂਤਰਿਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਅਤੇ ਢੁੱਲਮੁਲ ਚਰਿੱਤਰ 'ਤੇ ਵੀ ਸਖ਼ਤ ਵਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ।

ਮੱਧ-ਯੁਗੀਨ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਕਾਲ ਖ਼ਿਲਜੀ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਤਕ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਤੁਕਾਰਾਮ ਅਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇਸ਼ਾਹ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਆਖਰੀ ਨਾਇਕ ਸਨ। ਬੁਲ੍ਹੇਸ਼ਾਹ ਕਬੀਰ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਰੀਬੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਲ੍ਹੇ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵੀ ਕਬੀਰ ਵਾਂਗ ਸਿੱਧੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ, ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਸੁਰੱਖਿਆ-ਕਵਚ ਸਨ। ਕਬੀਰ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਹੇ। ਇਸ ਕਾਲ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਕਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਮਝਦਾਰ ਲੋਕ ਇਸ ਕਾਲ ਨੂੰ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਦਾ ਕਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਲਖੰਡ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਹਿਜ ਹੀ ਕਬੀਰ ਦੀ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਕਤ ਜਦੋਂ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੀ ਦੋ-ਧਾਰੀ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਿਬਹ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਕਬੀਰ ਨੇ ਇਸਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਚੌਹ-ਤਰਫ਼ਾ ਮੋਰਚਾ ਖੋਲਿਆ ਸੀ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੀ ਇਹੀ ਇਕਮਾਤਰ ਰਣਨੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਾਰੀ ਇਬਾਰਤੀ ਅਤੇ ਦਿਖਾਵਟੀ, ਢੋਂਗੀ ਅਤੇ ਪੋਂਗਪੰਥੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਹਮਲਾ ਬੋਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨਾ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਸੀ।

ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਵਿਚਾਰਿਕ ਚਿੰਤਕ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਥ ਇਸਤਮਾਲ ਕੀਤਾ। ਪਹਿਲੀ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ਰਮਣਵਾਦੀ ਧਾਰਾ, ਦੂਜੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਹੀ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਧਾਰਾ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਕਿਤੋਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੁੱਥੀ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਸਨ। ਇਸ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਇਕ ਸਬਦ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੋਇਆ ਹੈ।

ਹਮਨ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਮਸਤਾਨਾ, ਹਮਨ ਕੋ ਹੋਸ਼ਿਆਰੀ ਕਾ।
ਰਹੇ ਆਜ਼ਾਦ ਜਾ ਜਗ ਮੇਂ, ਹਮਨ ਦੁਨੀਆ ਸੇ ਯਾਰੀ ਕਾ।
ਜੋ ਬਿਛੁਡੇ ਹੈ ਪਿਆਰੇ ਸੇ, ਭਟਕਤੇ ਦਰ-ਬਦਰ ਫਿਰਤੇ।
ਹਮਾਰਾ ਯਾਰ ਹੈ ਹਮਮੇਂ, ਹਮਨ ਕੋ ਇੰਤਜ਼ਾਰੀ ਕਾ।
ਖਲਕ ਸਬ ਨਾਮ ਅਪਨੇ ਕੋ, ਬਹੁਤ ਕਰ ਸਿਰ ਪਟਕਤਾ ਹੈ।
ਹਮਨ ਗੁਰੁਨਾਮ ਸਾਂਚਾ ਹੈ, ਹਮਨ ਦੁਨੀਆ ਸੇ ਯਾਰੀ ਕਾ।
ਨਾ ਪਲ ਬਿਛੁਡੇ ਪਿਆ ਹਮਸੇ, ਨਾ ਹਮ ਬਿਛੁਡੇ ਪਿਆਰੇ ਸੇ।

ਉਹਨੀਂ ਸੇ ਲੇਹ ਲਾਗੀ ਹੈ, ਹਮਨ ਕੋ ਬੇਕਰਾਰੀ ਕਾ।
ਕਬੀਰਾ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਮਾਤਾ, ਦੁਈ ਕੋ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿਲ ਸੇ।
ਜੋ ਚਲਨਾ ਰਾਹ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ, ਹਮਨ ਸਿਰ ਬੋਝ ਭਾਰੀ ਕਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬੀਰ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਜਨ-ਜਨ ਲਈ ਸੌਖਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਹੁਣ ਹਰ ਸਾਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਦਲਾਲ ਦੀ ਮਦਦ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ 'ਦੁਈਆਂ' ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੋਵੇ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਹਾਇਆ ਸੀ -

ਮੋਕੋ ਕਹਾਂ ਢੂੜੇ ਬੰਦੇ ਮੈਂ ਤੋ ਤੇਰੇ ਪਾਸ ਮੇਂ।
....
ਖੋਜੀ ਹੋਅ ਤੋ ਤੁਰਤੈ ਮਿਲਿਹੋਂ, ਪਲ ਭਰ ਕੀ ਤਲਾਸ ਮੇਂ।
ਕਹੇ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਭਾਈ ਸਾਧੋ, ਸਭ ਸਵਾਂਸੋ ਦੀ ਸਵਾਂਸ ਮੇਂ।

2

ਕੌਣ ਸਨ ਕਬੀਰ ? ਹਿੰਦੂ ? ਮੁਸਲਮਾਨ ? ਕਿਸੇ ਜੁਲਾਹੇ ਦੀ ਔਲਾਦ ? ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਪੇਟ ਚੋਂ ਜੰਮਿਆਂ ਨਜ਼ਾਇਜ਼ ਬੱਚਾ ? ਜਾਂ ਕਿਤੋਂ ਕਿਸੇ ਕੂੜੇ ਦੇ ਢੇਰ ਚੋਂ ਪਿਆ ਮਿਲਿਆ ਲਾਵਾਰਿਸ ਜੀਵ ? ਆਖਿਰ ਕੌਣ ? ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਅੱਜ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਲੇਕਿਨ ਉਸ ਵਕਤ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਉਠੇ ਹੋਣਗੇ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਸਟੀਕ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਹਿੰਦੂ ਕਹੋ ਤੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਨਾਹੀਂ।
ਪਾਂਚ ਤੱਤ ਦਾ ਪੂਤਲਾ, ਗੈਬੀ ਖੇਲੇ ਮਾਹੀਂ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਆਤਮਾਵਾਦ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ - ਇਸ ਮਿਲਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਾਉਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਮਾਰਫ਼ਤ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਮਿਲਨ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤੀਜੇ ਪੱਖ ਦੀ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਇਕਦਮ ਬੇਕਾਰ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸਾਫ਼-ਸਾਫ਼ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਜਗਤ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਜਗਤ ਹੈ। ਭਟਕਣ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਰਾਹ ਹੈ - ਗਿਆਨ ਦਾ। ਗਿਆਨ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸਦੇ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਜਹ ਨਾਲ, ਬੰਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਵਾਜੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਨ ਨੂੰ, ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਹੋਣਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਾਇਆ -

ਦਰਿਆਵ ਦੀ ਲਹਰ ਦਰਿਆਵ ਹੈ ਜੀ, ਦਰਿਆਵ ਔਰ ਲਹਰ ਭਿੰਨ ਕੋਅਮ।
ਓਠੇ ਤੋ ਨੀਰ ਹੈ ਬੈਠੇ ਤੋ ਨੀਰ ਹੈ, ਕਹੋ ਤੋ ਦੂਸਰਾ ਕਿਸ ਤਰਹ ਹੋਅਮ।
ਓਸੀ ਦਾ ਫੇਰ ਕੇ ਨਾਮ ਲਹਰ ਧਰਾ, ਲਹਰ ਕੇ ਕਹੇ ਕਿਆ ਨੀਰ ਖੋਅਮ।

ਜਵਤ ਹੀ ਫੇਰ ਜਬ ਜਵਤ ਪਰਬ੍ਰਹਮ ਮੇਂ, ਗਿਆਨ ਕਰ ਦੇਖ ਕਬੀਰ ਗੋਅਮ।

ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਸਬਦ ਵਿਚ, ਸਵਾਲ ਦੇ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ, ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਆਨਵਾਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ –

ਜਲ ਮੇਂ ਕੁੰਭ ਹੈ ਕੁੰਭ ਮੇਂ ਜਲ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਭੀਤਰ ਪਾਨੀ।
ਫੁਟਾ ਕੁੰਭ ਜਲ ਜਲਹਿ ਸਮਾਨਾ, ਯਿਹ ਤਥ ਕਹੋ ਗਿਆਨੀ।
ਆਦੇ ਗਗਨਾ ਅੰਤੈ ਗਗਨਾ, ਮਧੇ ਗਗਨਾ ਭਾਈ।
ਕਹੈ ਕਬੀਰ ਕਰਮ ਕਿਸ ਲਾਗੇ, ਝੂਠੀ ਇਕ ਓਪਾਅ।

ਲੇਕਿਨ ਮਸਲਾ ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ। ਪੰਡਤ ਕਬੀਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਉਨੇ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹੇ ਉਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੀ ਇਕ ਵਜਹ, ਉਸ ਧੰਦੇ ਨੂੰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਵਾਲ ਸੀ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਰਾਹ ਚਲ ਕੇ ਸਾਰੇ ਸ਼ੂਦਰ ਇਕ ਸਾਥ ਆ ਜਾਣ ਤਾਂ, ਰਾਜਸੱਤਾ ਨੂੰ ਖਤਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਬੀਰ ਇਨੀਂ ਦੂਰ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸੋਚਦੇ। ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਿਕਾਰਿਆ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕਬੀਰ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਉਣ ਨਾਲ, ਇਕ ਸ਼ੂਦਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਸ਼ੂਦਰ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣ ਮਾਤਰ ਨਾਲ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਉਪਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕ ਸ਼ੂਦਰ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਗ ਜਾਣਾ, ਤੁਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ, ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰਾ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਗੌਰ ਕਰਕੇ ਦੇਖੋ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸ਼ੂਦਰ ਤਬਕਾ ਇਸ ਰਾਹ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹਜਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ, ਮੌਲਵੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਸਾਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਦੇਖਦੇ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਚਕਨਾ ਚੂਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ? ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀਆਂ ਨੇ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੇਠੀ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਕਬੀਰ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਵਾਲ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ – ਇਥੇ ਕਿਉਂ ਆਏ ਹੋ? ਇੱਥੇ ਤੁਹਾਡਾ ਕੀ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਹੈ? ਕੀ ਹੈ ਤੁਹਾਡਾ ਸਾਡਾ ਰਿਸ਼ਤਾ? ਆਦਿ ਆਦਿ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਪੰਡਤਾਂ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾ ਲੈ ਕੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦੋਹਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਦਿੱਤੇ। ਸੁਣਦੇ ਹੀ ਪੰਡਤਾਂ-ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ-ਮੌਲਵੀਆਂ ਦੀ ਬੋਲਤੀ ਬੰਦ ਹੋ ਗਈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਹੈਸੀਅਤ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ –

ਜਾਤ ਜੁਲਾਹਾ, ਨਾਮ ਕਬੀਰਾ, ਅਜਹੂੰ ਪਤੀਜੌ ਨਾਹੀਂ।
ਤਹਾਂ ਜਾਹੁ ਜਹਾਂ ਪਾਟ-ਪਟੰਬਰ ਅਗਰ ਚੰਦਨ ਘਿਸ ਲੀਨਾ।
ਆਯ ਹਮਾਰੇ ਕਾ ਕਰੋਗੇ, ਹਮ ਤੋ ਜਾਤ ਕਮੀਨਾ।

ਕਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਮੀਨਾ ਕਿਹਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨਾਲ ਆਇਡੈਂਟੀਫਾਈ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤਬਕੇ ਨਾਲ ਆਇਡੈਂਟੀਫਾਈ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਤਬਕਾ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸੀ ਅਤੇ ਹੈ। ਇਹ ਆਇਡੈਂਟੀਫਿਕੇਸ਼ਨ ਹੀ ਸਨਾਤਨੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਪਹਿਲੂ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਜਬਰਦਸਤ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਠੀਕ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਨੇਤਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਸ਼ੂਦਰ-

ਅਤਿ-ਸ਼ੂਦਰ ਜਨਤਾ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਜਾਣੇ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬਣੇ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੇ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਇਹੀ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿੱਧੀ ਲਕੀਰ ਖਿਚ ਕੇ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਖੋਖਲੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਵਾਰ ਕੀਤਾ। ਕਿਹਾ-

ਤੁਮ ਕਤ ਬਾਮਨ ਹਮ ਕਤ ਸੂਦ
ਹਮ ਕਤ ਲੋਹੂ ਤੁਮ ਕਤ ਦੂਧ।

ਕਬੀਰ ਦੇ ਸਬਦ ਅਜਿਹੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਮਿਲ ਜਾਣਗੇ, ਜਿਥੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀਆਂ 'ਤੇ ਡੂੰਘੇ ਵਾਰ ਕੀਤੇ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ 'ਤੇ ਚੋਟ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੁਟੇਰੇ, ਢੋਂਗੀ ਤਕ ਕਿਹਾ। ਲੇਕਿਨ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੋਚ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਸਾਹਮਣੋਂ, ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ, ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇੰਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਤਸੱਲੀ ਬਖ਼ਸ਼ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਪਦ ਵਿਚ ਕਾਸ਼ੀ ਦੇ ਪੰਡਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਹਿਰ ਕਸਾਈ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਸਾਈਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ -

ਗਾਅ ਬਧੈ ਸੋ ਤੁਰਕ ਕਹਾਵੈ, ਯਹ ਕਾ ਓਨਸੇ ਛੋਟੇ।
ਕਹੈ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਭਾਈ ਸਾਧੋ, ਕਲਿ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਖੋਟੇ।

ਕਬੀਰ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ - ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ 'ਤੇ ਕਰਾਰੀ ਚੋਟ ਕੀਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਧੀਆਂ ਹੀ ਆਮ ਗਰੀਬ ਜਨਤਾ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਆਧਾਰਭੂਤ ਕਾਰਨ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਖੁੱਲੇ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ -

ਨਾ ਜਾਨੇ ਤੇਰਾ ਸਾਹਿਬ ਕੈਸਾ ਹੈ।
ਮੁਲਾ ਹੋ ਕੇ ਬਾਂਗ ਜੋ ਦੇਵ,
ਕਾ ਤੇਰਾ ਸਾਹਿਬ ਬੇਹਰਾ ਹੈ।
ਕੀੜੀ ਕੇ ਪਗ ਨੇਵਰ ਬਾਜੇ,
ਸੋ ਭੀ ਸਾਹਿਬ ਸੁਨਤਾ ਹੈ।
ਮਾਲਾ ਫੇਰੀ ਤਿਲਕ ਲਗਾਆ,
ਲੰਬੀ ਜਟਾ ਬੜਾਤਾ ਹੈ।
ਅੰਤਰ ਤੇਰੇ ਕੁਫਰ-ਕਟਾਰੀ,
ਯੋਂ ਨਹੀਂ ਸਾਹਿਬ ਮਿਲਤਾ ਹੈ।

ਫੇਰ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਕਿ ਸਾਹਿਬ ਕਿੱਥੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ? ਕਬੀਰ ਨੇ ਕਿਹਾ -

ਸਾਹਿਬ ਹਮਮੇਂ ਸਾਹਿਬ ਤੁਮ ਮੇਂ, ਜੈਸੇ ਪ੍ਰਾਣਾ ਬੀਜ ਮੇਂ।
ਮਤ ਕਰ ਬੰਦਾ ਗੁਮਾਨ ਦਿਲ ਮੇਂ, ਖੋਜ ਦੇਖ ਲੇ ਤਨ ਮੇਂ।
ਘਰ ਮੇਂ ਯੁਕਤ ਮੁਕਤ ਹੀ ਘਰ ਮੇਂ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਅਲਖ ਲਖਾਵੇ।
ਬੜੇ ਭਾਗ ਅਲਮਸਤ ਰੰਗ ਮੇਂ, ਕਬੀਰਾ ਬੋਲੇ ਘਟ ਮੇਂ।
ਹੰਸ ਓਬਾਰਨ ਦੁਖ ਨਿਵਾਰਨ, ਆਵਾਗਮਨ ਮਿਟੇ ਛਨ ਮੇਂ।

ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਆਉਂਦੇ ਕਬੀਰ ਇਕ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ ਗਏ ਸਨ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਆਪਣੀ ਦੁਰਗਤੀ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਸ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਰਾਹ ਦਿਖਾਏ ਬਿਨਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਦਲਦਲ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਨੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦੀ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਹ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਭ ਲਈ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਸੀ - ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ

ਦਾ ਮਾਰਗ। ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸੀ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਉਸ ਮਾਰਗ ’ਤੇ ਲੈ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ, ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਹਿਜ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦੀ ਜਾਲ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਘਰ, ਯਾਨੀ ਨਿਰਗੁਣ ਰਾਹ ’ਤੇ ਵਾਪਿਸ ਆ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਉਦੋਂ ਕਬੀਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਣਗਾਣ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਸ ਸ਼ਖਸ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦੇ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਨਾਲ ਲਾਉਂਦੇ, ਜੋ ਇਸ ਭਟਕੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਆਪਣੇ ਘਰ ਲੈ ਆਉਣ ਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਬਖੂਬੀ ਅੰਜ਼ਾਮ ਦਿੰਦਾ। ਕਬੀਰ ਸਹਿਜ ਭਾਵ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ –

ਅਵਧੂ, ਭੂਲੇ ਕੋ ਘਰ ਲਾਵੈ
ਸੋ ਜਨ ਹਮਕੋ ਭਾਵੈ।
ਘਰ ਮੇਂ ਜੋਗ ਭੋਗ ਘਰ ਹੀ ਮੇਂ, ਘਰ ਤਜ ਬਨ ਨਹੀਂ ਜਾਵੈ।
....
ਘਰ ਮੇਂ ਬਸਤ ਬਸਤੁ ਭੀ ਘਰ ਮੇਂ, ਘਰ ਹੀ ਬਸਤੁ ਮਿਲਾਵੈ।
ਕਹੈਂ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਹੋ ਸਾਧੁ, ਜਓਂ ਕਾ ਤਓਂ ਠਹਰਾਵੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਸਨ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਗੌੜੇ ਬਣ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਮ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦੀ ਸ਼ਿਕੰਜ਼ੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਕਬੀਰ ਦਾ ਬੜਾ ਹੀ ਅਨੂਠਾ ਤਰੀਕਾ ਸੀ, ਜੋ ਅੱਜ ਤਕ ਮੌਲਵੀਆਂ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੇ ਗਲੇ ਦੀ ਹੱਡੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦੀ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅੰਦਰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਹਿਜ ਹੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਵੇਗੀ। ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਸੀ, ਜੋ ਕਾਲ ਸਾਖੇਪ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਝ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਹਰਿਆਵਲ ਦਸਤੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ –

ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਮੀਨ ਪਿਆਸੀ,
ਮੋਹਿ ਸੁਨ ਸੁਨ ਆਵੈ ਹਾਂਸੀ।
ਘਰ ਮੇਂ ਬਸਤੁ ਨਜਰ ਨਾਹਿ ਆਵਤ,
ਬਨ ਬਨ ਫਿਰੇ ਓਦਾਸੀ।
ਆਤਮਗਿਆਨ ਬਿਨ ਜਗ ਝੂਠਾ,
ਕਿਆ ਮਥੁਰਾ ਕਿਆ ਕਾਂਸੀ।

ਕਬੀਰ ਦੇ ਫਿਕਰ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਉਸਦੇ ਇਸ ਦੋਹੇ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ’ਤੇ ਕਰਾਰਾ ਵਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸੁਖੀਆ ਸਭ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਖਾਏ ਅਰੁ ਸੋਏ।
ਦੁਖੀਆ ਦਾਸ ਕਬੀਰ ਹੈ ਜਾਗੇ ਅਰੁ ਰੋਏ।।

ਕਬੀਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਕਬੀਰ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਨਾਮ ’ਤੇ ਦੁਕਾਨਦਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਦਿਵਾਈ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜਨ ਠੱਗੀ

ਦਾ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦੀ ਧੰਦਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਰਾਹਤ ਮਿਲੇ ਕਿ ਇਹ-ਲੌਕਿਕ ਦੁਖ ਦੀ ਭਰਪਾਈ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਿਲ ਹੀ ਜਾਏਗੀ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਰਮ ਹੀ ਸੀ ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਭਰਮ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਤਮਾਲ ਕੀਤਾ। ਕਬੀਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਹੀ, ਸਾਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਨਮ ਲਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ-ਲੋਕਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਡਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣੀ ਬੰਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤਕ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰ ਕੇ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇਹ ਜਗਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੀ ਚਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫੇਰ ਮੈਨੂੰ ਤੇਰਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਮੈਂ ਤਾਂ ਉਸੇ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਾਂਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਹੁਕਮ ਤੁਹਾਡੇ 'ਤੇ ਵੀ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬੇਬਾਕੀ, ਇਹ ਬੇਖੌਫ਼ਪਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਫਗੋਈ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਮ ਆਦਮੀ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਜਾਲ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾ ਵੀ ਸਕਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਖੁਦ ਖੋਜ ਵੀ ਸਕਣ। ਨਵੇਂ ਮਾਰਗ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਇਸ ਗੱਲ ਲਈ ਆਗਾਹ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਸਮਝੋ, ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਝੂਠ ਸੁਨਣ, ਦੇਖਣ ਅਤੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਆਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਨਣ, ਦੇਖਣ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਹੀ ਬਦਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਭਰਮਜਾਲ ਨੂੰ, ਭਰਮ ਫੈਲਾਉਣ ਦੀਆਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਤਰਕੀਬਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਠੀਕ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂਕਿ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਸ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਪਰਦਾਫਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਭਰਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇੰਨੇ ਗਹਿਰੇ ਬੈਠ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਅਕਸਰ ਇਸਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਨਤਾ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਭਲਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਭਲਾ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇਹ ਨਸ਼ਾ, ਇਸਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਸ ਨਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਤਾ ਦੀ ਅਫੀਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਇਸ ਨਸ਼ੇ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਾਗਲਪਨ ਹੋਣ ਯਾਨੀ 'ਬਾਵਲਾ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਬੀਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ –

ਸਾਧੋ, ਦੇਖਾ ਜਗ ਬੌਰਾਨਾ।
ਸਾਂਚੀ ਕਹੌਂ ਤੌਂ ਮਾਰਨ ਧਾਵੈ ਝੂਠੇ ਜਗ ਪਤਿਆਨਾ।
ਹਿੰਦੂ ਕਹਿਤ ਹੇ ਰਾਮ ਹਮਾਰਾ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਹਮਾਨਾ।
ਆਪਸ ਮੇਂ ਦੋਓ ਲੜ੍ਹੇ ਮਰਤੁ ਹੈ ਮਰਮ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਜਾਨਾ।
ਬਹੁਤ ਮਿਲੇ ਮੋਹਿ ਨੇਮੀ ਧਰਮੀ ਪ੍ਰਾਤ ਕਰੇ ਅਸਨਾਨਾ।
ਆਤਮ-ਛੋੜਿ ਪਸ਼ਾਨੈ ਪੂਜੈਂ ਤਿਨਕਾ ਥੋਥਾ ਗਿਆਨਾ।
ਆਸਨ ਮਾਰਿ ਡ਼ਿੰਭ ਧਰਿ ਬੈਠੇ ਮਨ ਮੇਂ ਬਹੁਤ ਗੁਮਾਨਾ।
ਪੀਤਰ-ਪਾਤਰ ਪੂਜਨ ਲਾਗੈ ਤੀਰਥ ਬਰਤ ਭੁਲਾਨਾ।
ਮਾਲਾ ਪਹਿਰੇ ਟੋਪੀ ਪਹਿਰੇ ਛਾਪ ਤਿਲਕ ਅਨੁਮਾਨਾ।
ਸਾਖੀ ਸਬਦੈ ਗਾਵਤ ਭੂਲੇ ਆਤਮ ਖਬਰ ਨ ਜਾਨਾ।
ਘਰ ਘਰ ਮੰਤਰ ਜੋ ਦੇਤ ਫਿਰਤ ਹੈਂ ਮਾਇਆ ਕੇ ਅਭਿਮਾਨਾ।
ਗੁਰੂਵਾ ਸਹਿਤ ਸਿਸ਼ਅ ਬੁੜੇ ਅੰਤਕਾਲ ਪਛਤਾਨਾ।

ਬਹੁਤਕ ਦੇਖੇ ਪੀਰ-ਔਲਿਆ ਪੜ੍ਹੈ ਕਿਤਾਬ-ਕੁਰਾਨਾ।
ਕਰੈ ਮੁਰੀਦ ਕਬਰ ਬਤਲਾਵੈ ਓਨਹੂੰ ਖ਼ੁਦਾ ਨ ਜਾਨਾ।
ਹਿੰਦੂ ਕੀ ਦਆ ਮਹਰ ਤੁਰਕਨ ਕੀ ਦੋਨੋ ਘਰ ਸੇ ਭਾਗੀ।
ਉਹ ਕਰੇ ਜਿਬਹ ਵਾਂ ਝਟਕਾ ਮਾਰੇ ਆਗ ਦੋਓ ਘਰ ਲਾਗੀ।
ਯਾ ਵਿਧਿ ਹੰਸਤ ਬਲਤ ਹੈਂ ਹਮਕੋ ਆਪ ਕਹਾਵੈ ਸਆਨਾ।
ਕਹੈ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਭਾਈ ਸਾਧੋ, ਇਨਮੇਂ ਕੌਨ ਦਿਵਾਨਾ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਸਮਾਜ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਭਲੇ ਹੀ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਲੇਕਿਨ ਜਿਸ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦ ਨਾਲ ਉਹ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਇਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਧਿਰਚਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਚਲਨ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੱਲ ਭਲੇ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਮਿਲਨ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਸ ਮਿਲਣ ਲਈ ਵੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਸੱਤਾ ਨਾਲ ਤਾਂ ਟਕਰਨਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਇਹ-ਲੌਕਿਕ ਸੀ ਅਤੇ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਭਲੇ ਹੀ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਲੇਕਿਨ ਅਸਲ ਗੱਲ ਤਾਂ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਸੀ। ਸਿੱਧਾ-ਸਾਦਾ ਆਹਮਣੇ-ਸਾਹਮਣੇ ਦਾ ਯੁੱਧ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕਬੀਰ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਾਕਤ 'ਤੇ ਕਹੀ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਉਸ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਨੇ ਕੁੱਟ ਕੁੱਟ ਕੇ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਭਰ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਦਿਮਾਗ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਲੜਾਈ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ, ਮਨ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਵੀ ਇਕ ਬਹਾਦੁਰ ਯੋਧੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੜਣਾ ਪਏਗਾ। ਇਸ ਲੜਾਈ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਪਦ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ -

ਗਗਨ ਦੀ ਓਟ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ।
ਦਾਹਿਨੇ ਸੂਰ ਚੰਦਰਕਾ ਬਾਏ, ਤਿਨਕੇ ਬੀਚ ਛਿਪਾਨਾ ਹੈ।
ਤਨ ਕੀ ਕਮਾਨ ਸੁਰਤ ਕੀ ਰੋਂਦਾ, ਸ਼ਬਦ ਬਾਨ ਲੇ ਤਾਨਾ ਹੈ।
ਮਾਰਤ ਬਾਨ ਬੇਧਾ ਤਨ ਹੀ ਤਨ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕਾ ਪਰਵਾਨਾ ਹੈ।
ਮਾਰਆ ਬਾਨ ਧਾਵ ਨਹੀਂ ਤਨ ਮੇਂ, ਜਿਨ ਲਾਗਾ ਤਿਨ ਜਾਨਾ ਹੈ।
ਕਹੈ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਭਾਈ ਸਾਧੋ, ਜਿਨ ਜਾਨਾ ਤਿਨ ਮਾਨਾ ਹੈ।

ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਕਤ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਾਨ-ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਵਾਦ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਆ ਗੋਰਖ ਮੱਤ ਨਾਲ, ਅਵਧੂਤਿਆਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਲਾਂ ਬੱਧੀਚੱਲੇ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਬੀਰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਕਬੀਰ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕੋਈ ਰਾਹਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ। ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਹੀ ਰਾਹ ਖੋਜਣ ਤੁਰ ਪਏ। ਅਜਿਹਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੀ ਖੋਜੀ ਰਾਹ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਗਏ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਮ ਪਦਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੋਰਖਪੰਥੀਆਂ, ਅਵਧੂਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਦੋ ਦੋ ਹੱਥ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਇਥੇ ਇਕ

ਹੋਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੂੰਗਾ। ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਯੋਗੀਆਂ, ਅਵਧੂਤਿਆਂ ਅਤੇ ਨਾਥਪੰਥੀਆਂ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਿਛੇ ਜਾ ਕੇ ਸਹਿਜਯਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਵਜਰਯਾਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਰਾਹ ਅਤੇ ਪਿਛੇ ਜਾ ਕੇ ਮਹਾਂਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਬੋਧੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਦੂਜੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਾਰਗ ਆਪਣੀ ਭਗਤੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਵੱਖਰੇ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ। ਲੇਕਿਨ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਮਾਜ ਮਾਰਗ ਨਾਲ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾ ਤਾਂ ਸੀ ਹੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬੜਾ ਵਿਆਪਕ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਾਰੀਗਰ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਥਾਂ ਸੀ। ਇਸਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣਾ ਸਹਿਜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਉਹਨਾਂ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜਾ ਕੇ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ-ਭਾਵਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮਸਲਨ, ਸ਼ਰਮਣ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲਾਂ ਤਕ, ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈ ਗਈਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਆਲੋਪ ਵੀ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ ਲੇਕਿਨ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਰੁਕਿਆ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ, ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਬਣਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਰਾਮ ਭਗਤੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

3

ਕਬੀਰ ਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਥੇ ਚਰਚਾ ਦਾ ਲੰਬਾ ਦੌਰ ਚਲਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਵਾਲੇ ਮੁੱਦੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ – ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਗ ਕਿਸ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ? ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਰਾਹ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਕਿਸ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਏ? ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਕੀ ਨਾਤਾ ਹੈ? ਜੀਵ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਵਾਸ ਕਿਥੇ ਹੈ? ਈਸ਼ਵਰ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜਾ ਕੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਕਿਹੜਾ ਹੈ? ਆਦਿ ਆਦਿ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ-ਜਵਾਬ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੇ ਹੋਏ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਜਿਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸਦਾ ਇਕ ਸਿਰਾ ਨਾਥਪੰਥੀਆਂ-ਸਹਿਜਪੰਥੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸੂਫੀਆਂ ਨਾਲ। ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਕਬੀਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਹੱਦਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲ ਗਏ। ਹੱਦ ਅਤੇ ਅਨਹੱਦ – ਦੋਹਾਂ ਮਾਰਗਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ –

ਹੱਦ-ਬੇਹੱਦ ਦੋਨੋਂ ਸੇ ਨਿਆਰਾ, ਏਸਾ ਭੇਸ਼ ਹਮਾਰਾ।

ਸੁਰ ਨਰ ਮੁਨਿ ਅਰੁ ਔਲਿਆ, ਏ ਸਭ ਵੈਲੇਂ ਤੀਰ।
ਅਲਹ ਰਾਮ ਕੋ ਗਮ ਨਹੀਂ, ਤਹੰ ਘਰ ਕਿਆ ਕਬੀਰ।।

ਹਦ-ਬੇਹਦ ਦੋਨੋ ਤਜੀ ਅਵਰਨ ਕਿਆ ਮਿਲਾਨ।
ਕਹ ਕਬੀਰ ਤਾਦਾਸ ਪਰ, ਬਾਂਰੂ ਸਕਲ ਜਹਾਂਨ।।
ਹਦ ਛੋਡੀ ਬੇਹਦ ਗਆ, ਰਹਾ ਨਿਰੰਜਨ ਹੋਅ।
ਬੇਹਦੀ ਕੇ ਮੈਦਾਨ ਮੇਂ, ਰਹਾ ਕਬੀਰਾ ਸੋਅ।।

ਇਹ ਮਾਰਗ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਹੱਦ ਅਤੇ ਬੇਹੱਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਪਾਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਰਾਹ 'ਤੇ ਲੈ ਗਿਆ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਉਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰੰਗ ਗਹਿਰੇ ਵਿੱਚ ਰੰਗੇ ਸਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਕੀਮਤ ਦੇ ਕੇ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤਾਅਲੁਕ ਨਾਲ ਕਬੀਰ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ, ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅਵਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁਕਾਮੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਫਨਾ ਕਰਕੇ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਰ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਰ-ਏ-ਫੇਹਰਿਸਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸਿਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕਬੀਰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਹੀ ਪੰਸਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਕਬੀਰ ਉਸ ਦਿਲ ਨੂੰ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨਘਾਟ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਦੇਖੋ-

ਜਾ ਘਟ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾ ਸੰਚਰੇ, ਸੋ ਘਟ ਜਾਨ ਮਸਾਨ।
ਜੈਸੇ ਖਾਲ ਲੁਹਾਰ ਕੀ, ਸਾਂਸ ਲੇਤ ਬਿਨ ਪ੍ਰਾਣ।।

ਪ੍ਰੇਮ ਨ ਖੇਤੋਂ ਨੀਪਜੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਨ ਹਾਟ ਬਿਕਾਅ।
ਰਾਜਾ-ਪਰਜਾ ਜਿਸ ਰੁਚੇ, ਸਰ ਦੇ ਸੋ ਲੇ ਜਾਅ।।

ਕਬੀਰ ਯਹ ਘਰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਾ ਖਾਲਾ ਕਾ ਘਰ ਨਾਹਿੰ।
ਸੀਸ ਓਤਾਰੇ ਮੁੰਈ ਘਰੇ ਸੋ ਘਰ ਪੈਠੇ ਆਹਿੰ।।

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰੇਮ ਸਭ ਕੋਈ ਕਹੇ, ਪ੍ਰੇਮ ਨ ਚਿੰਹੇਂ ਕੋਅ।
ਆਠ ਪਹਰ ਭੀਨੋਂ ਰਹੇ, ਪ੍ਰੇਮ ਕਹਾਵੈ ਸੋਅ।।

ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਉਹ ਮਾਰਗ ਪਾਇਆ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅੱਲਾਹ ਅਤੇ ਰਾਮ ਦੇ ਗਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰ ਰੱਖਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜਾ ਪਹੁੰਚੇ, ਜਿਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਕੋਟਿ ਕਾਲ ਦੇ ਝਟਕਿਆਂ 'ਤੇ ਵੀ ਮਨ ਦੇ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਖਤਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ -

ਜਾਕੇ ਮਨ ਵਿਸਵਾਸ ਹੈ, ਸਦਾ ਗੁਰੂ ਕੇ ਸੰਗ।
ਕੋਟਿ ਕਾਲ ਝਕਝੋਰਹੀ ਤਓ ਨ ਹੋ ਚਿਤ ਭੰਗ।।

ਅਜਿਹਾ ਜਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਬੀਰ ਦੇ ਦੋ ਗੁਰੂ ਸਨ। ਇਕ ਰਾਮਾਨੰਦ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ੇਖ ਤਕੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਥੇ ਅਨਹਦ ਦੀ ਅਵਧਾਰਨਾ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਆਈ ਅਤੇ ਅਵਧੂਤ ਮਤ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੋਰਖਪੰਥੀਆਂ ਤੋਂ ਲਿਆ। ਫਿਰ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਕੇ ਕਿਹਾ ਹੀ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੀ ਰਾਹ ਲੈ ਲਈ। ਆਖਿਰ ਉਹ ਰਾਹ ਕੀ ਸੀ ? ਸਭ ਕੁੱਝ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰ ਖੋਜ ਲੈਣਾ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਾਹ ਖੋਜ ਲੈਣੇ। ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਰਾਹ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਠੱਗੀ ਨੂੰ ਮਾਤ ਦੇ ਕੇ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਦੁਈ ਦੀਆਂ ਤਮਾਮ ਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਿਲ ਚੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਰ ਕਰਕੇ, ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਉਸ ਮੁਕਾਮ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਜਿਥੇ ਅੱਠੇ ਪਹਿਰ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦਾ ਇਹੀ ਮਾਰਗ ਸੀ।

ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਜਾਇਜਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਅਵਧੂਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਫ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ –

ਅਵਧੂ ਮੇਰਾ ਮਨ ਮਤਵਾਰਾ
ਓਨਮੁਨੀ ਚਡਾ ਗਗਨ ਰਸ ਪੀਵੈ, ਤਿਰਭੁਵਨ ਭਆ ਓਜਿਆਰਾ
ਗੁੜ ਕਰਿ ਗਿਆਨ ਧਿਆਨ ਕਰਿ ਮਹੁਆ, ਭਵ–ਭਾਠੀ ਕਰਿ ਭਾਰਾ
ਸੁਸ਼ਮਨਿ–ਨਾਰੀ ਸਹਜ ਸਮਾਨੀ, ਪੀਵੈ ਪੀਵਰ ਹਾਰਾ।
ਦੋਈ ਪੁੜ ਜੋੜਿ ਚਿਗਾਈ, ਭਾਠੀ ਬੁਹਾ ਮਹਾਰਸ ਭਾਰੀ।
ਕਾਮ–ਕਰੋਧ ਦੁਈ ਕਿਆ ਪਲਿਤਾ, ਛੁਟੀ ਗਈ ਸੰਸਾਰੀ।
ਸੁਨਿ ਮੰਡਲ ਮੇਂ ਮੰਦਲਾ ਬਾਜੈ, ਤਹੰ ਮੇਰਾ ਤਨ ਨਾਚੈ।
ਗੁਰੂਪ੍ਰਸਾਦੀ ਅਮਰਤ ਫਲ ਪਾਆ, ਸਹਜ ਸੁਸ਼ਮਨਾ ਕਾਛੈ।
ਪੂਰਾ ਮਿਲਆ ਤਬੈ ਸੁਖ ਓਪਜਓ, ਤਪ ਕੀ ਤਪਨਾ ਬੁਝਾਨੀ।
ਕਹ ਕਬੀਰ ਭਵਬੰਧਨ ਛੂਟੈ, ਜੋਤਿਹਿ ਜੋਤ ਸਮਾਨੀ।

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਾ ਚੁੱਕਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਕਬੀਰ ਸ਼ਬਦ ਪਸਾਰੇ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਏ। ਧਰਮ–ਅਧਰਮ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਕਹਿਣ–ਸੁਨਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਏ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਜਨਮ–ਮਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਏ। ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੀ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਖਿਰੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ।

ਨਾਹੀਂ ਧਰਮੀ ਨਾਹੀ ਅਧਰਮੀ, ਨਾ ਮੈਂ ਜਤੀ ਨ ਕਾਮੀ ਹੋ।
ਨਾ ਮੈਂ ਕਹਤਾ ਨਾ ਮੈਂ ਸੁਨਤਾ, ਨਾ ਮੈਂ ਸੇਵਕ ਸਵਾਮੀ ਹੋ।
ਨਾ ਮੈਂ ਬਧਾਂ ਨਾ ਮੈਂ ਮੁਕਤਾ, ਨਾ ਮੈਂ ਬਿਰਤਾ ਨਾ ਰੰਗੀ ਹੋ।
ਨਾ ਕਾਹੂ ਸੇ ਨਿਆਰਾ ਹੁਆ, ਨਾ ਕਾਹੂ ਕੇ ਸੰਗੀ ਹੋ।
ਨਾ ਹਮ ਨਰਕ ਲੋਕ ਕੋ ਜਾਤੇ, ਨਾ ਹਮ ਸੁਰਗ ਸਿਧਾਰੇ ਹੋ।
ਸਭ ਹੀ ਕਰਮ ਹਮਾਰਾ ਕਿਆ, ਹਮ ਕਰਮਨ ਸੇ ਨਿਆਰਾ ਹੋ।
ਯਾ ਮਤ ਕੋ ਕੋਈ ਬਿਰਲੈ ਬੁਝੈ, ਸੋ ਅਟਰ ਹੋ ਬੈਠਾ ਹੋ।
ਮਤ ਕਬੀਰ ਕਾਹੂ ਕੋ ਥਾਪੈ, ਮਤ ਕਾਹੂ ਕੋ ਮੇਟੇ ਹੋ।

ਇਹ ਜੋ 'ਨਿਭਾਉਣ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵਨ ਨਾਲ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤੀਰਥ–ਬਰਤ ਅਤੇ ਤਪ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਮਰ ਜਾਏਗਾ ਉਦੋਂ ਬੈਕੁੰਠ ਮਿਲੇਗਾ, ਇਹ ਇਕ ਮਿਥਿਆ ਉਮੀਦ ਹੈ। ਜੋ ਲੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰ ਛੁੱਟਣ ਬਾਅਦ ਜੀਵ ਦਾ ਭਗਵਾਨ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਸਭ ਝੂਠੀ ਉਮੀਦ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਹੁਣ ਮਿਲਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹੀ ਉਦੋਂ ਮਿਲੇਗਾ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪਦ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਖਦਾ ਹੈ।

ਸਾਧੋ ਭਾਈ, ਜੀਵਤ ਹੀ ਕਰੋ ਆਸਾ।
ਜੀਵਤ ਸਮਝੇ ਜੀਵਤ ਬੂਝੇ, ਜੀਵਤ ਮੁਕਤੀ ਨਿਵਾਸਾ।
ਜੀਵਤ ਕਰਮ ਕੀ ਫਾਂਸ ਨ ਕਾਟੀ, ਮੁਏ ਮੁਕਤੀ ਕੀ ਆਸਾ।
ਤਨ ਛੂਟੇ ਜੀਵ ਮਿਲਨ ਕਹਤ ਹੈ, ਸੋ ਸਭ ਝੂਠੀ ਆਸਾ।

ਅਬਹੁੰ ਮਿਲਾ ਤੋ ਤਬਹੁੰ ਮਿਲੇਗਾ, ਨਹਿੰ ਤੋ ਜਮਪੁਰ ਵਾਸਾ।
ਸਤ ਗਹੇ ਸਤਗੁਰੂ ਕੋ ਚਿੰਹੇਂ, ਸਤਿ ਨਾਮ ਵਿਸਵਾਸਾ।
ਕਹੈਂ ਕਬੀਰ ਸਾਧਨ ਹਿਤਕਾਰੀ, ਹਮ ਸਾਧਨ ਕੇ ਦਾਸਾ।

ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਸਾਧਨ ਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ – ਸਤਿਗੁਰੂ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਕਬੀਰ ਲਈ ਨਿਬਾਣ ਦਾ ਇਕ ਇੱਕਲਾ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਤਾਕਤਵਰ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਇਸ 'ਤੇ ਕਬੀਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਮਤ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ –

ਸਾਧੋ, ਸੋ ਸਤਗੁਰੂ ਮੋਹਿੰ ਭਾਵੇ।
ਸਤ ਪ੍ਰੇਮ ਕਾ ਭਰ ਪਿਆਲਾ, ਆਪ ਪਿਏ ਸੋਹਿੰ ਪਾਵੈ।
ਪਰਦਾ ਦੂਰ ਕਰੇ ਆਂਖਿਅਨ ਕਾ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਰਸ ਦਿਖਲਾਵੈ।
ਜਿਸ ਦਰਸਨ ਮੇਂ ਸਭ ਲੋਕ ਦਰਸੇ, ਅਨਹਦ ਸਬਦ ਸੁਨਾਵੈ।
ਏਕਹਿ ਸਭ ਸੁਖ-ਦੁਖ ਦਿਖਲਾਵੈ, ਸਬਦ ਮੇਂ ਸੂਰਤ ਸਮਾਵੈ।
ਕਹੈਂ ਕਬੀਰ ਤਾਕੋ ਭੈਅ ਨਾਹੀਂ, ਨਿਰਭੈ ਪਦ ਪਸਰਾਵੈ।

ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਆਪ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਦੋਂ ਨਿਰਭੈ ਪਦ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਬੰਦਾ ਉਸ ਦੇਸ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦਾ ਕੋਈ ਗਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸ਼ਬਦ ਹੈ –

ਅਵਧੂ ਵੇਗਮ ਦੇਸ ਹਮਾਰਾ।
ਰਾਜਾ-ਰੰਕ ਫਕੀਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਸਭਸੇ ਕਹੌਂ ਪੁਕਾਰਾ।
ਜੋ ਤੁਮ ਚਾਹੋ ਪਰਮ-ਪਦ ਕੋ, ਬਸਿਓ ਦੇਸ ਹਮਾਰਾ।
ਜੋ ਤੁਮ ਆਏ ਝੀਨੇ ਝੋਕੇ, ਤਜੋ ਮਨ ਕੀ ਭਾਰਾ।
ਧਰਨ-ਆਕਾਸ-ਗਗਨ ਕਛੁ ਨਾਹੀਂ, ਨਹੀਂ ਚੰਦਰ ਨਹੀਂ ਤਾਰਾ।
ਸਤ-ਧਰਮ ਕੀ ਹੈਂ ਮਹਤਾਬੇਂ, ਸਾਹਿਬ ਕੇ ਦਰਬਾਰਾ।
ਕਹੈਂ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਹੋ ਪਿਆਰੇ, ਸਤ-ਧਰਮ ਹੈ ਸਾਰਾ।

ਗਿਆਨ ਦੇ ਰਾਹ ਇੱਥੇ ਆ ਜਾਣ ਬਾਅਦ, ਮਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਾਂ ਪਰਮ ਹੋ ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਜਾਂ ਦੂਈ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁੱਝ ਕਬੀਰ ਨੇ ਪਾਉਣਾ ਸੀ ਉਹ ਸਭ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰ ਸੀ, ਬਸ ਦੇਖ ਨਾ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨ ਜੰਗਲ ਜੰਗਲ ਭਟਕਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੈ ਜੋ ਇਸੇ ਘਟ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਤਾਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਘੱਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਬਾਦ ਵੀ ਅਕਸਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਲਈ ਉਹ ਭਟਕ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਭਟਕਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਹਾਸਿਲ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਉਹ ਇਥੇ ਆ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ, ਜਿਥੋਂ ਚਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਯੋਧੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਇਉਂ ਹੀ ਵਾਪਰਿਆ ਹੋਵੇਗਾ? ਸ਼ਾਇਦ, ਇਸੇ ਵਜਹ ਨਾਲ ਕਬੀਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਹੁਣ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ –

ਮਨ ਮਸਤ ਹੁਆ ਅਬ ਕਾ ਬੋਲੇ।
ਹੀਰਾ ਪਾਓ, ਗਾਂਠ ਗਠਿਆਓ, ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵਾਕੋਂ ਕਿਉਂ ਖੋਲੇ।
ਹਲਕੀ ਸੀ ਜਬ ਚਡੀ ਤਰਾਜੂ, ਪੂਰੀ ਭਈ ਅਬ ਕਿਉਂ ਤੋਲੇ।
ਸੂਰਤ ਕਲਾਰੀ ਭਈ ਮਤਵਾਰੀ, ਮਦਵਾ ਪੀ ਗਈ ਬਿਨ ਤੋਲੇ।
ਹੰਸਾ ਪਾਓ ਮਾਨਸਰੋਵਰ, ਤਾਲ-ਤਲੈਆ ਕਿਉਂ ਡੋਲੇ।

ਤੇਰਾ ਸਾਹੇਬ ਹੈ ਘਟ ਮਾਹੀਂ, ਬਾਹਰ ਨੈਨਾ ਕਿਉਂ ਖੋਲੇ।
ਕਹੈਂ ਕਬੀਰ ਸੁਨੋ ਭਾਈ ਸਾਧੋ, ਸਾਹਿਬ ਮਿਲ ਗਏ ਤਿਲ ਔਲੇ।

ਪਰਮ ਪਦ ਪਾਏ, ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪਾ ਗਏ ਕਬੀਰ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਖਿਰੀ ਪਲ ਤਕ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆਂ ਨਾਲ ਲੋਹਾ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ। ਜਦੋਂ ਪਿੰਡ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਦਾ, ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਜਦੋਂ ਮਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਆਇਆ ਤਾਂ, ਕਾਸ਼ੀ ਦੇ ਪਾਂਡੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ – ਹੁਣ ਤਾਂ ਇਸ 'ਸਸੂਰੇ ਕਬੀਰਵਾ' ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਕਾਸ਼ੀ ਵਿਚ ਮਰ ਕੇ ਹੀ ਸਵਰਗ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਵੇਂ ਪਾਂਡਿਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸੀ। ਇਹੀ ਤਾਂ ਕਬੀਰ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਖਰੀ ਵਾਰ ਸੀ। ਪਰ ਕਬੀਰ ਦਾ ਕੀ ਕਹਿਣਾ – ਉਹ ਤਾਂ ਹੰਡੇ ਹੋਏ ਯੋਧੇ ਸੰਤ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਝਟ ਨਾਲ ਕਿਹਾ –

ਲੋਕਾ ਤੁਮ ਹਾਂ ਮਤਿ ਕੇ ਭੋਰਾ
ਜੋ ਕਾਂਸੀ ਤਨ ਤਜੇ ਕਬੀਰਾ, ਤੋ ਰਾਮ ਹੀ ਕਹਾਂ ਨਿਹੋਰਾ।

4

ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸੌ ਸਾਲ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਮਰ ਪਾਈ। ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨਾਲ ਲੜਦੇ ਰਹੇ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦੀ ਦਲਾਲ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੀ ਯਾਨੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੀ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀਵਨ ਭਰ ਇਸਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਜੰਗ ਲੜਦੇ ਰਹੇ। ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੇ ਮਨਚਲੇ ਸਰਵ ਧਰਮ ਸਮਭਾਵਵਾਦੀ ਤਾਰੀਖਨਵੀਸ ਬੰਦਿਆਂ ਨੇ ਕਬੀਰ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਏਕਤਾ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹਿਆ ਅਤੇ ਅਜ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਇਰਾਦਾ, ਸਾਫ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੋਟ ਬਟੋਰਨ ਵਾਲਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਵਾਰਥ ਹੈ। ਉਹ ਅੱਜ ਵੀ ਉਸ ਸੰਕੀਰਣ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਬੀਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਟੀਆ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਖਤ ਨਫਰਤ ਸੀ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਆਚਾਰੀਆ ਹਜਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਦੀ ਗੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਾਫ ਅਤੇ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਾਪੇਕਸ਼ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਾਰਗਰ ਅਤੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪੰਡਿਤ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ –

'ਕਬੀਰ ਦਾ ਰਾਹ ਸਾਫ ਸੀ। ਉਹ ਦੋਹਾਂ (ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ) ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਮੇਲ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਜ਼ੰਜਾਲਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਨ। ਸਮਝੌਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਨੇ ਵੱਡੇ ਜੰਜਾਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਮਾਮੂਲੀ ਆਦਮੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਨਾਯੂ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਇੰਨਾਂ ਭਾਰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਨ 'ਤੇ ਅਖੰਡ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਇਨਾਂ ਅਸੀਮ ਸਾਹਸੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।... ਕਬੀਰ ਨੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ 'ਨਿਰਪੱਖ' ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਕੀਤੀ।'

ਇਸ ਕੰਮ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਰੋੜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਕਬੀਰ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਲੜਦੇ ਚਲੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੜਣਾ ਹਰ ਕਦਮ 'ਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੀ ਨੀਂਦ ਹਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ। ਅੱਜ ਵੀ ਕਬੀਰ ਦੀ ਇਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਕਤ ਤਕ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਸ ਏਹਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਕਰਮਕਾਂਡਵਾਦੀ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਏਹਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਦਾ ਆਧਿਆਤਮਿਕਵਾਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬੇਹਤਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਮਕਾਂਡੀ-

ਅਧਿਆਤਮਿਕਵਾਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਤਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜ਼ਰਾ ਦੇਖੋ ਕਬੀਰ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕਵਾਦ ਆਪਣੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਜਬਰਦਸਤ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਹੈ। ਲਿਖਿਆ ਹੈ –

ਨੈਨ ਕਾ ਦੁੱਖ ਬੈਨ ਜਾਨੈ, ਬੈਨ ਕਾ ਦੁਖ ਸ਼ਰਵਨਾਂ।
ਪਅੰਡ ਕਾ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਾਣ ਜਾਨੈ, ਪ੍ਰਾਣ ਕਾ ਦੁਖ ਮਰਨਾ।
ਆਸ ਕਾ ਦੁੱਖ ਪਿਆਸ ਜਾਨੈ, ਪਿਆਸ ਕਾ ਦੁਖ ਨੀਰ।
ਭਗਤੀ ਕਾ ਦੁੱਖ ਰਾਮ ਜਾਨੈ, ਕਹੈਂ ਦਾਸ ਕਬੀਰ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ, ਜਨਤਾ ਦੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਨਤਾ ਦੇ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ, ਜਨਤਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ, ਉਸ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਹਰ ਕਣ ਵਿਚ ਉਸ ਰਾਮ ਦਾ ਵਾਸ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਰਮ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਾਣ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ, ਅਨਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ – ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਹੱਦ–ਬੇਹੱਦੀ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਜੰਗ ਲੜਦੇ ਰਹੇ। ਜੰਗ ਲੜਦੇ ਲੜਦੇ ਹੱਦ–ਬੇਹੱਦ ਦੇ ਪਰ੍ਹੇ ਨਿਕਲ ਕੇ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਰਾਹ ਮਿਲੀ। ਜਿਸਦੀ ਉਮੀਦ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਜੰਗ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਪਹੁੰਚਣ ’ਤੇ ਕਬੀਰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਾਮ ਨਾਮ ਇਹ ਕੁਦਰਤ, ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸ ਕਦਰ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਵਾਗਤ ਵਿਚ ਬਾਹਾਂ ਪਸਾਰੀ ਖੜੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਕਹਿ ਉਠਦੇ ਹਨ –

ਸੂਰੈ ਸੀਸ ਓਤਾਰਿਓ, ਛਾਡੀ ਤਲ ਕੀ ਆਸ।
ਆਗੈ ਥੈ ਹਰਿ ਮੁਲਕਿਆ, ਆਵਤ ਦੇਖਿਆ ਦਾਸ।।

ਆਤਮਾ ਰਾਮ,
3006, ਸੈਕਟਰ–52,
ਮੋਹਾਲੀ
ਅਨੁ. : ਰਵਿੰਦਰ ਰਾਹੀ, ਜੈਤੋ।

ਨੂਰ-ਕਾਵਿ : ਜਲਾਵਤਨਾ ਦੀ ਵਾਪਸੀ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਰਿਹਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਉਹ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਨਾਲ ਲਬੋਲਬ ਭਰਿਆ ਲੇਖਕ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਸਾਹਿਤਕ ਜੱਥੇਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਵੀ ਖਰਚ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਉਸ ਦਾ ਬਿੰਬ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਊਰਜਾਵੰਤ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਦਾਰ ਚਿਤ ਪਾਰਖੂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮੱਠਾਧੀਸ਼ ਦਾ ਵੀ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਰਹੇ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਵੀ ਬਣਾਈ, ਪਰ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਵੱਲ ਉਸ ਨੇ ਬਣਦੀ ਤਵੱਜੋਂ ਨਾ ਦਿਤੀ। ਸਰਸਵਤੀ ਉਸ ਉਤੇ ਖਾਸੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਰਹੀ, ਪਰ ਸੱਤਾ ਸ਼ਤਰੰਜ ਦਾ ਮੋਹਰਾ ਬਣੇ ਸ਼ਾਇਰ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਦੇਵੀ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਕਰੀ ਰੱਖੀ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਝਮੇਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਚਾਟ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਲ ਪਰਤਦਾ ਤਾਂ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ "ਪਹਿਲੀ ਵਫ਼ਾ" ਨਾਂ ਪਾਲੀ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ (Ontology), ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ, ਸੰਚਾਰ-ਸਮੱਰਥਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਆਦਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਸੀ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਰਸਿਕ-ਚਿਤ ਪਾਠਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਸਦੇ ਰਸਾਈ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਕਲਾਸੀਕਲ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਤੱਕ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਕਲਾਸਕੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਉਪਰ ਰਹੀ।

ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਗਾੜ੍ਹ-ਮਾੜ੍ਹ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਤਰਜ਼ਮੇ ਲਈ ਸਮਾਂ ਕੱਢ ਲੈਂਦਾ। ਉਸ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਖ਼ਿਆਤੀ ਵਾਲੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਤਰਜ਼ਮੇ ਕੀਤੇ। ਵਿਸ਼ਵ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਵਿਚ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਮੱਹਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਰਸਿਕ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਆਸੀ (ਸਿਰਜਕ) ਵੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਘੱਟ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਦੇ ਮਿਆਰਾਂ ਪੱਖੋਂ ਉਮਦਾ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ। ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਅਰਸੇ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪੇ। ਉਸ ਦਾ ਪਲੇਠਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ***ਬਿਰਖ ਨਿਪੱਤਰੇ*** 1969 ਵਿਚ ਛਾਪੇ ਚੜ੍ਹਿਆ। ਫੇਰ ਉਸ ਨੇ ਲੰਬੀ ਚੁੱਪ ਸਾਧ ਲਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ 'ਚ ਪੜ੍ਹਨ, ਪੜ੍ਹਾਉਣ, ਆਰਜ਼ੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮਤ ਤੇ ਬਰਖ਼ਾਸਤਗੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਦਿੱਲੀ ਜਾ ਟਿਕਿਆ। ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ 'ਚ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣ ਵਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ, ਵਾਦੀ-ਸੰਵਾਦੀ ਤੇ ਊਰਜਾਵਾਨ ਸਿਰਜਕ ਸੀ। ***ਇਕੱਤੀ ਫਰਵਰੀ*** ਰਿਸਾਲੇ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ (1973-78 ਈ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਹਲਚਲ ਤੇ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਵਰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਇਕਬਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, "ਮੇਰੀ ਪਹਿਲੀ ਮੁੱਹਬਤ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਰਹੀ, ਪਰ ਅਧਿਆਪਨ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ

ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ।" ("ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਰਦਿਆਂ ਤੱਕ", ***ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਰਦਿਆਂ*** ***,*** ਪੰਨਾ 9)। ਕਵਿਤਾ ਉਸਦੇ 'ਅਵਚੇਤਨ ਤਕ ਦਸਤਕ ਦਿੰਦੀ ਰਹੀ' ਪਰ ਉਹ ਠੀਕ ਇੱਕੀ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਬਾਦ ਆਪਣਾ ਦੂਜਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ***ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ*** ਲੈ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਅਨੁਵਾਦਤ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪੇ; ***ਚੈਰੀ ਦੇ ਫੁੱਲ*** ਜਪਾਨੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਤਰਜ਼ਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ***ਸੂਰਜ ਤੇ ਮਸੀਹਾ*** ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਉਪਰੋਥਲੀ ਛਪੇ; ***ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ 1995*** ਈ'ਚ ਅਤੇ ***ਮੌਲਸਰੀ 2000*** ਈ. ਵਿਚ। ***ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਰਦਿਆਂ*** ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ, ਜੋ 2000 ਈ. ਵਿਚ ਛਪਿਆ।

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਸਚਿਤਤਾਵਾਦੀ (determinist) ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸਾਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਿਧਾਤਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ, ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਰਿਯਾਦਾ-ਪੂਜਕ ਤੇ ਰੀਤਪਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਲਈ ਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਸੱਚ ਦੇ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਲਈ ਬੇਬਾਕ, ਬੇਲਾਗ ਅਤੇ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਕ ਲਈ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ; ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨੂਰ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਦਿੱਬ-ਜੋਤੀ ਜਾਂ ਤੀਸਰੀ ਅੱਖ ਦੀ ਥਾਂ 'ਮੁਨਕਰ' ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਫ਼ਰਾਨਾ ਰੀਤ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਤੀਜੀ ਅੱਖ ਦਾ ਇੱਛਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ
ਹਰ ਲੀਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਤੀਜੀ ਅੱਖ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਾਂਗਾ
ਜਦੋਂ ਸਾਹਵੇਂ ਆਏ ਸੱਚ ਤੋਂ ਡਰਾਂਗਾ
ਜਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਦੋ ਅੱਖਾਂ 'ਚੋਂ
ਜੋਤ ਸੌਂ ਜਾਵੇਗੀ
ਤੇ ਸਾਹਵੇਂ ਆਏ ਸੱਚ ਤੋਂ ਹੋ ਕੇ ਮੁਨਕਰ
ਏਸ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਕ ਮੌਤ ਮਰਾਂਗਾ

(***ਬਿਰਖ ਨਿਪੱਤਰੇ***)

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ, ਰੀਤਪੂਜਕ ਤੇ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਦਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ, ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਜਿਥੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਕੋਲ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਬੋਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਘਾਰਕੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਰੂ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ (hegemony), ਭਾਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਕਠੋਰ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਬੇਪਰਤੀਤੀ ਦਾ ਮਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ

ਸਿਰਜਣਾ encounter ਹੈ; ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਗ਼ਲਬੇ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਘੇਰਾਬੰਦੀ (ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ) ਦੇ ਕੁਫ਼ਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਕਵੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਾਰਫ਼ਤ ਪੀੜਤ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ। ਹਾਕਮ-ਮੇਲ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਿਛਲੱਗਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ 'ਚ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਕਲਾ/ਕਵਿਤਾ ਕੁਫ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਵੀ/ਕਲਾਕਾਰ ਨਾ ਬਖ਼ਸ਼ੇ ਜਾਣ ਯੋਗ ਕਾਫ਼ਰ। ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਸੰਘਾਰਕੀ ਰਚਨਾ-ਧਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੋਹਾਂ ਬਾਰੇ ਖਾਸਾ ਸੁਚੇਤ ਹੈ :

ਮੈਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹਾਂ, ਅਰਜਨ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ
ਜਿਸ ਨੇ ਮੇਰੇ ਤੀਰਾਂ ਦਾ ਡੰਗ ਖਾਣਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਸੱਚ ਦੀ ਖਾਤਰ ਬਹੁਤ ਨਿਰਮੋਹਿਆ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ
ਸਾਹਮਣੀ ਪਾਲ ਵਿਚ ਖਲੇ
ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਮਿੱਤਰ ਵੀ ਨੇ
ਤੇ ਕੁਝ ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ
ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਹੈ
ਪਰ ਸੱਚ ਦੀ ਖਾਤਰ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੀਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿੰਝ ਆਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ
ਕਿ ਇਹਨਾਂ 'ਤੇ ਡੰਗ ਨਾ ਮਾਰੋ
ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਹਰ ਯੁਗ
ਇਕ ਮਹਾਂਭਾਰਤ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ
ਧਰਤੀ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਨੂੰ ਰਕਤ ਨਾਲ ਰੰਗਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਇਸ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਲਈ ਹੀ
ਮੈਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਅਭਿਸ਼ਾਪ ਦਾ
ਜ਼ਹਿਰ ਪੀ ਕੇ ਮਰਦਾ ਹਾਂ

(***ਬਿਰਖ ਨਿਪੱਤਰੇ***)

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਿਰਜਕਾਂ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ) ਨੇ 'ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ' ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਉਹ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ "ਲੀਲ੍ਹਾ" ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸਮਝਾ ਸਕੇ ਹਨ ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਨੂਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਉਠਾਂਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕਹਿਰੀ/ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਤੀਰੇ ਅਤੇ ਨਿਸਚਿਤਤਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ- 'ਮੁਹੱਬਤ 'ਚ', 'ਚੁੱਪ ਦਾ ਪੁਲ' (**ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ), '**ਇਹ ਰਾਹ ਕਿਥੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ' ਅਤੇ ਜੁਗਨੂੰ (***ਮੌਲਸਰੀ)*** ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਚੁੱਪ ਦਾ ਪੁਲ' ਨਜ਼ਮ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਆਉ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਨਾ ਕਰੀਏ; ਸਭ ਕੁਝ ਅਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦੇਈਏ।' ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਚਾਰ, ਸ਼ਬਦ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੱਚਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। 'ਇਹ ਰਾਹ ਕਿੱਥੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ' ਨਜ਼ਮ 'ਚੋਂ ਇਹ ਧੁਨੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਿਧੇ-ਸਰਤੋੜ ਰਾਹ ਵਾਂਗ ਸਰਲ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਰਾਹ ਕਿਸੇ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਮੱਨੁਖੀ ਜੀਵਨ ਟੇਢੀਆਂ-ਮੇਢੀਆਂ ਪਗਡੰਡੀਆਂ ਵਰਗਾ

ਅਮੁੱਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ। 'ਜੁਗਨੂੰ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਨੂਰ ਮੱਨੁਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੱਹਸ ਨੂੰ ਜਗਬੁਝ ਜਗਬੁਝ ਕਰਦੇ ਟਟਹਿਣੇ ਦੇ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਨੁਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੱਚ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕੋਰ ਕਿਧਰੋਂ ਵੀ ਪੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਫੇਰ ਨਾਲ ਸਭ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਚਾਰ, ਰਾਹ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਨੂਰ ਦੀ ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਮੈਂ ਗੀਤਾਂ ਵਾਂਗ
ਅਕਾਸ਼ 'ਚ ਉੱਡਦੀਆਂ
ਅਬਾਬੀਲਾਂ ਫੜਣ ਲਗਦਾ ਹਾਂ
ਤੂੰ ਆਖਦੀ ਏਂ/ਇਉਂ ਨਾ ਕਰ
ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੀ ਚੰਗੀਆਂ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ
ਮੈਂ ਝੁੰਡਾਂ 'ਚ ਜਗਦੇ
ਜੁਗਨੂੰਆਂ ਨੂੰ
ਹੱਥਾਂ 'ਚ ਫੜਣ ਲਗਦਾ ਹਾਂ
ਤੂੰ ਆਖਦੀ ਏਂ/ਇਉਂ ਨਾ ਕਰ
ਇਸ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਰ ਜਾਣਗੇ
ਮੈਂ ਕਿਣਮਿਣ ਕਣੀਆਂ ਦੇ ਬਾਅਦ
ਰੇਤ 'ਤੇ ਜਾਂਦੀਆਂ
ਸੂਹੀਆਂ ਚੀਚ-ਵਹੁਟੀਆਂ ਦੀਆਂ
ਪੈੜਾਂ ਦੀ ਬਣਦੀ ਜ਼ੰਜੀਰੀ
ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਗਦਾ ਹਾਂ
ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਤੁਰਦਿਆਂ
ਆਖਦੀ ਏਂ/ਇਉਂ ਨਾ ਕਰ
ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਰਾਹ ਉਲਝ ਵੀ ਜਾਂਦੇ ਨੇ
ਮੈਂ ਮੁੱਹਬਤ 'ਚ ਬਹੁਤ ਗਲਤੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।
ਤੇ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਗਦੀ ਏਂ ਬਾਰ ਬਾਰ

(***ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ***)

ਆਜ਼ਾਦ ਉੱਡਦੀਆਂ ਅਬਾਬੀਲਾਂ ਨੂੰ ਫੜ੍ਹਨਾ, ਜੁਗਨੂੰਆਂ ਦੇ ਚਾਨਣ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਨਾ, ਚੀਚ-ਵਹੁਟੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਤੋਂ ਬਣਦੀ ਜ਼ੰਜੀਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧ-ਪਧਰੇ ਰਾਹ 'ਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਨੂੰ ਬਣੇ-ਬਣਾਤੇ ਰਾਹ ਵਾਂਗ ਸਮਝਣਾ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਚਿਹਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਤੇ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਮਨੋਬਿਰਤੀ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ, ਜੋ ਨੂਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਹੈ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਆ ਰਹੇ ਜਟਿਲ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਦ ਸਿਆਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਰਚਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ। ਰਾਜਸੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਵਿਚਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇਕ-ਕੇਂਦਰੀਵਾਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਵੀ ਸੀ, ਜੋ ਬਹੁ-ਵਚਨੀ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਉਪਰ ਹੀ ਟੇਕ ਰੱਖ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਬੁਰਜੁਆ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਪਰਦੇ ਉਹਲੇ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਰਾਜਸੀ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਦਮਨ

ਬਾਰੇ ਵੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰ ਲੱਗ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧਾਂ ਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ 'ਪ੍ਰੋਲੋਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ' ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਮਾਰਕਸੀ ਸੂਤਰ ਦੇ ਸਾਮਾਂਨਾਂਤਰ ਬਹੁ-ਵਚਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਹਾਮੀ ਸਨ। ਨੂਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਬਲ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ, ਸਨਾਤਨੀ ਬੰਧੇਜ ਤੇ ਘੁਟਨ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਦਾਬੇ, ਰਾਜਸੀ ਹਿੰਸਾ, ਸੰਸਥਾਈ ਦਮਨ ਅਤ ਮਰਿਯਾਦਾਗਤ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਉਪਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੁਰ ਸੰਵਾਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਵੀ। ਉਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ/ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਿਆ ਜਿਹੜੀ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੋਧਨ, ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਰੈਟਰਿਕ ਉਪਰ ਟੇਕ ਰੱਖ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਸੀ। ਉੱਚੇ ਭਾਸ਼ਣੀ ਸੁਰ ਤੇ ਰੈਟਰਿਕ ਦੀ ਥਾਂ ਨੂਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਧੀਮੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤਾਂ ਅਪਣਾਈਆਂ। ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਟੇਕ ਸੰਕੇਤਕ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਉਪਰ ਹੈ। ਸਿੱਧੇ ਕਥਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਕੱਥ ਵਿਚ ਟੇਢ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਭਾਰੀ-ਗੌਰੀ, ਸੰਚਾਰ-ਮੂਲਕ, ਰਮਣੀਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਪੂਰਵਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਾਇਕ ਵਾਂਗ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਮੁਦਰਾ 'ਚ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਨੂੰ ਨਸੀਹਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੂਰ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨਾ ਨਸੀਹਤਨਾਮਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੋਰੀ ਸ਼ਬਦ ਕਲੋਲ। ਉਹ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ, ਸੁਹਜ-ਬੋਧ ਅਤੇ ਸਮਝ ਉਤੇ ਖਾਸਾ ਭਰੋਸਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਿਰਜਕ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਇਕ ਸਰਗਰਮ ਧਿਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ :

ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਅੱਖਾਂ 'ਚ
ਅੱਖਾਂ ਪਾ ਕੇ ਹੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ
ਦੇਖੀਂ ਪਲ ਕੁ ਅੱਖ ਨਾ ਝਪਕੀਂ
ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਥਾ ਬਿਖਰ ਜਾਏਗੀ

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ)

ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਵੀ ਈਜ਼ਾਦ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਕੇਤਕ ਤੇ ਲਘੂ-ਆਕਾਰੀ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਾਹਰੋਂ ਬੜਾ ਸਰਲ ਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਜਿਹੇ ਜੁੱਸੇ ਵਾਲਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਰਥ ਗੌਰਵ ਤੇ ਸਾਰ (essence) ਪੱਖੋਂ ਬੜਾ ਜਟਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਕੇਤਕ/ਚਿਹਨਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਆਮ ਗਲ-ਕੱਥ ਦੀ ਮੁਦਰਾ 'ਚ ਸੂਖ਼ਮ ਛੁਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸਾਰੀਆਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਅਰਥਾਂ ਪੱਖੋਂ ਦੂਰ ਤੱਕ ਮਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਸਰਲ ਜਿਹੇ ਦਿਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥ-ਤਹਿਾਂ ਤੇ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇੰਨਾ ਨਾਟਕੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗੂੰਜਾਂ-ਅਨੁਗੂੰਜਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦੇਣ ਲਗਦੀਆਂ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ- 'ਕਦੇ ਕਦੇ ਅਚਾਨਕ' ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਕਦੇ ਕਦੇ ਅਚਾਨਕ
ਇਕ ਗੱਡੀ ਦੀ ਚੀਕ ਸੁਣਦੀ ਹੈ
ਡੱਬਿਆਂ ਦੀ ਖਹਿ-ਖਹਿ ਖੱਚ-ਖੱਚ
ਪਟੜੀਆਂ ਤੇ ਖਹਿਣ ਦੀ ਆਵਾਜ਼
ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਪਤਾ ਨਹੀ
ਕਿਸ ਡੱਬੇ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਆਦਮੀ ਨੇ
ਕੀ ਕਰਦੇ ਕੀ ਸੋਚਦੇ ਨੇ
ਖ਼ਬਰੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਡੱਬੇ
ਰੇਤ-ਪੱਥਰਾਂ ਦੇ ਭਰੇ ਹੋਣ
ਅਚਾਨਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ
ਇਕ ਬਾਲ ਭੈ-ਭੀਤ
ਤੇ ਆਖਦਾ ਹੈ
ਅੰਕਲ!
ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਗੱਡੀ
ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ
ਟੈਂਕਾਂ, ਫ਼ੌਜਾਂ ਤੇ ਤੋਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ
ਤੱਕ ਰਹੇ ਸਨ ਉਹ ਘੂਰ ਘੂਰ
ਤੇ ਮੇਰੀ ਗੇਂਦ ਗੁੰਮ ਗਈ ਹੈ
ਉਸ ਗੱਡੀ ਦੇ ਪਹੀਆਂ ਵਿਚਾਲੇ
ਚਲੋ ਨਾ ਪਲੀਜ਼।
ਲੱਭ ਦਿਉ ਜ਼ਰਾ।

(ਮੌਲਸਰੀ)

ਟੈਂਕਾਂ, ਤੋਪਾਂ ਤੇ ਫ਼ੌਜੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਗੱਡੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਜੀਆਂ ਲਈ ਡਰਾਉਣੀ ਹੈ, ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਲ ਆਪਣੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਮ 'ਚੋਂ ਇਹ ਧੁਨੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੁਲਿਸ/ਫ਼ੌਜ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੁਲਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਖੇਡ 'ਚ ਮਸਤ ਬੱਚੇ ਦੀ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਤੇ ਸਾਦਗੀ ਵਡੇਰਿਆਂ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਹੈ। ਹਥਿਆਰ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜ ਗੇਂਦ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਨਗੂਣੇ ਹਨ। ਖੇਡ 'ਚ ਮਸਤ ਨਿਰਬਲ ਜਿਹਾ ਬੱਚਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਕਵੀ ਨੂਰ ਨੇ ਮਾਸੂਮ ਤੇ ਨਿਰਬਲ ਧਿਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਬਰਸਾਤ ਵਿਚ ਇਕ ਝੁੱਗੀ ਕੋਲੋਂ ਲੰਘਦਿਆਂ' (***ਮੌਲਸਰੀ***) ਨਾਮੀ ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਵੀ ਨੂਰ ਇਹੋ ਵਿਧੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਝੁੱਗੀ 'ਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਬਰਸਾਤ ਵਿਚ ਨ੍ਹਾਉਂਦੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦੇ ਹਨ। ਗਾਉਂਦੇ ਤੇ ਨੱਚਦੇ ਬੱਚੇ ਕੋਲੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਨੂੰ ਜਸ਼ਨ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਲਈ ਸੁਲ੍ਹਾ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਝੁੱਗੀ ਦੀ ਚੋਂਦੀ ਛੱਤ ਤੇ ਰੋਟੀ ਦੀ ਥੁੜੋਂ ਤੋਂ ਬੇਫ਼ਿਕਰ ਹਨ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਜਸ਼ਨ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਅਸਲੋਂ ਅਭਿੱਜ ਤੇ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ। ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ 'ਬਾਲ' ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ 'ਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਲ-ਗੀਤ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ, ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਉਪਰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਹੈ। ਹਾਸ਼ੀਏ ਉਤੇ ਸੁੱਟੇ ਤੇ ਸਮਾਜ 'ਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕੀਤੇ ਝੁੱਗੀਆਂ ਵਾਲੇ ਬੱਚੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਬੰਦੇ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ

ਹਨ। ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੋਂ ਸਰਲ ਦਿਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਜਟਿਲ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਵਾਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਲਟ ਫੇਰ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚਮਤਕਾਰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ, ਰਾਜਸੀ ਹਿੰਸਾ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਤੇ ਉਸਦੇ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਬੰਧੇਜ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਤੇ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਹਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਬਦਲ ਵੀ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕੰਮ ਉਹ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ, ਦੇਸ਼, ਧਰਮ, ਘਰ, ਰਿਸ਼ਤੇ, ਮਹਿਬੂਬ, ਰੱਬ, ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਪੁਰਾਣੀ ਕੁੰਜ ਲਾਹ ਕੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਸੁੱਰਖਿਆ, ਨਿਆਂ ਤੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਅਵਸਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਤੋਂ ਖ਼ੁਦੀ ਦੀ ਬਲੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਸਾਏ ਹੇਠ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ('ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ') ਘਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਨਿਜ-ਪਾਲ ਤੇ ਵਸਤ-ਪਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਦੀ ਚਾਰ ਦੀਵਾਰੀ 'ਚ ਘਿਰਿਆ ਬੰਦਾ ਰੇਤ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਨੂਰ ਦੀਆਂ 'ਘਰ' ਅਤੇ 'ਏਨੀ ਵੀ ਉਡੀਕ ਨਾ ਕਰੋ' ਨਜ਼ਮਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਚੰਗਾ ਹੈ ਘਰਾਂ 'ਚ ਵੱਸਣਾ
ਪਰ ਏਨੇ ਵੀ ਘਰਾਂ 'ਚ ਨਾ ਵੱਸ ਜਾਉ
ਕਿ ਵੱਸਣਾ ਘਰ 'ਚ ਘਰ ਕਰ ਜਾਵੇ
ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਸਦੇ
ਘਰਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਉ।

(ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ)

ਉਸਰਦਾ ਹੈ ਘਰ
ਇੱਟਾਂ/ਪੱਥਰ/ਲੋਹਾ/ਸੀਮਿੰਟ
ਕੋਣ ਅਕੋਣ/ਅੰਦਰਲੇ ਵਿੰਗ ਵਲੇਵੇਂ
ਸੂਰਜ ਵੱਲ ਖੁੱਲ੍ਹਦੇ ਦੁਆਰ
ਲੰਘਦੀ ਪੌਣ/ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ
ਨਾਲ ਹੀ/ਉਸਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਬਿੰਬ
ਸਭ ਰੇਤ ਹੈ
ਸਭ ਮਿੱਟੀ ਹੈ।

(ਮੌਲਸਰੀ)

ਘਰ, ਸਰਦਲ, ਦੇਸ, ਜੂਹ, ਰਾਹ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਧੂਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦੇਸ਼, ਕੌਮ, ਰਾਸ਼ਟਰ, ਧਰਮ, ਖੇਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ (ਧਾਰਮਿਕ, ਈਥਨਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ) ਨੂੰ ਮੋਹਰਿਆਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਦੇਸ਼, ਰਾਸ਼ਟਰ, ਕੌਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਧਾਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ, ਸੁੱਰਖਿਅਤਾ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਜ਼ਾਮਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਸ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਦਾ

ਪਿਆਦਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਦੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ, ਸੈਕੂਲਰ (ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ) ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮੁੱਖੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਸਿਆਸਤ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ/ਖੇਤਰੀ/ਭਾਸ਼ਾਈ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਨਾਲ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਅਮਾਨਵੀ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਏਜੰਡੇ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਘੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਢਾਅ ਲਾਈ ਹੈ ? ਨੂਰ ਇਸ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਵਾਲੀ ਨਜ਼ਮ 'ਮੇਰੇ ਦੇਸ ਵਿਚ' ਇੰਜ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮੇਰੇ ਦੇਸ ਵਿਚ
ਹਰ ਵੇਸਵਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਏ
ਸਲਮਾ, ਰੁਖ਼ਸਾਨਾ, ਹੁਸੈਨਾ, ਆਲਮਆਰਾ
ਤੇ ਉਹ ਤੱਕਦੀ ਏ ਤੁਹਾਡੇ ਵੱਲ
ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੁੱਟ ਦੀ ਖਿਮਾਂ ਮੰਗਦਿਆਂ
ਹੁਣ ਆਪ ਲੁੱਟੇ ਜਾਣ ਦੀ ਦਾਹਵਤ ਦੇ ਰਹੀ ਹੋਵੇ
ਮੈਂ ਦੁਸ਼ਿਅੰਤ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ
ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦਾਦਰਾ ਸੁਣਦਾ
ਹੁਸੈਨਾ ਦਾ ਏਨਾ ਵਾਕਫ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਸਾਂ
ਮੈਥੋਂ ਅਚੇਤੇ ਆਖਿਆ ਗਿਆ
ਬੱਸ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਨੇ
ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੁੜੀਆਂ
ਇਹ ਸੁਣਦਿਆਂ ਹੁਸੈਨਾ ਬੋਲ ਉਠੀ
ਨਹੀਂ ਨਹੀਂ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਉਜੜੀ ਜਮਨਾ ਹਾਂ
ਔਹ ਰੁਕਮਨੀ ਤੇ ਔਹ ਮੀਰਾ ਹੈ

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਇਹ ਧੁਨੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਥਿਤ ਸੈਕੂਲਰ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ, ਔਰਤਾਂ, ਕਸਬੀਆਂ/ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵੇਸਵਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਦੇਸ ਧੀਆਂ, ਕਸਬੀਆਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁੱਰਖਿਆ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਨਾਖ਼ਤ ਨੂੰ ਮਧੋਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੈਕੂਲਰ, ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮੁੱਖੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਡਾ. ਨੂਰ ਨੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਲਟ ਫੇਰ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹਾ ਚਮਤਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ 'ਕੋਠਾ' ਜਾਪਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਦੇਸ, ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਲਾਲਾਂ ਦਾ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ- ਸੱਤਾ ਦੇ ਲਲਸਾਏ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ, ਜੋ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ, ਖੇਤਰੀ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸਿਆਸਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਮੁਲਕੀ ਸਮਝੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਲਾਹੌਰਨ ਪੰਜਾਬਣ ਮਾਂ ਦਾ, ਜੋ ਮੁਲਕੋਂ ਬਾਹਰ ਬੈਠੀ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਆਵਮ ਦੀ ਖ਼ੈਰ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਨੂਰ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਸੜਕ 'ਤੇ ਜਾਂਦਿਆਂ' ਦੀ ਰਮਜ਼ ਬੜੀ ਗਹਿਰੀ ਹੈ, ਸਾਡਾ ਮਾਈ-ਬਾਪ ਕੌਣ ਹੈ ? ਸੋਚਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ :

ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਸੜਕ ਤੇ ਜਾਂਦਿਆਂ

ਇਕ ਬੁੱਢੀ ਪੰਜਾਬਣ
ਰਾਹ ਰੋਕ ਲੈਂਦੀ
ਬੁਰਕਾ ਹਟਾ ਕੇ ਪੁੱਛਦੀ :
ਪੁੱਤਰ! ਕੀ ਹਾਲ ਏ ਪੰਜਾਬ ਦਾ?
ਮੈਂ ਆਖਦਾ:
ਠੀਕ-ਠਾਕ ਏ ਮਾਂ
ਬੁੱਢੀ ਪੰਜਾਬਣ ਆਖਦੀ
ਨਾ ਪੁੱਤਰ! ਕੋਰਾ ਝੂਠ ਨਾ ਬੋਲ!

(***ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ***)

ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੀਵਾਨਗੀ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਪਿਆਰਨ ਵਾਲਾ, ਸੁਚੇਤ ਪਾਠਕ ਤੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਨੂਰ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਪਿਆਰ-ਕਵਿਤਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਅਸਰ-ਪਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਬਲੋ ਨੈਰੂਦਾ, ਫ਼ੈਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਫ਼ੈਜ਼ ਅਤੇ ਮਹਿਮੂਦ ਦਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਪਿਆਰ-ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਦਾ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਸੀ। ਪਰ ਨੂਰ ਦੀ ਪਿਆਰ-ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਮੁੱਹਬਤ ਦੇ ਥੀਮ ਨੂੰ ਉਨਮਾਦੀ ਰੁਮਾਂਸ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦੀ ਪਿਆਰ-ਕਵਿਤਾ ਉਨਮਾਦੀ ਐਂਦਰਿਕਤਾ (ਕਾਮੁਕਤਾ) ਤੇ ਦੇਹੀ ਦੇ ਜ਼ਸ਼ਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਅਹਿਮ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਤੇ ਕਾਮ-ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੰਪਟ ਪੂਰਤੀ/ਅਪੂਰਤੀ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। '***ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ***' ਅਤੇ '***ਮੌਲਸਰੀ***' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਪਿਆਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨੂਰ ਮੁੱਹਬਤ ਜਾਂ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੂਰ ਨਾ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰੀਤ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਐਂਦਰਿਕ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰਕੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਦੁਹਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਉਹ ਪਿਆਰ ਬਾਰੇ ਉਸ ਸਨਾਤਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਦੋ ਵੱਖਰੇ ਘਰਾਂ 'ਚ ਵਸਣ ਵਾਲੇ ਵਿਆਹੇ-ਵਰੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਵੀ ਪਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਰਦਲ ਦਾ ਚਿਹਨ ਪਰੰਪਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ :

ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਘਰ ਦੀ ਸਰਦਲ ਦੇ
ਪਾਰ ਉਡੀਕਦਾ
ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਅਨੇਕ ਵਾਰ
ਘਰ ਤੱਕ ਛੱਡਣ ਆਉਂਦੀ
ਗੁਣਗੁਣਾਉਂਦੀ/ਲਹਿਲਹਾਉਂਦੀ
ਨਟਖਟ ਅਠਖੇਲੀਆਂ ਕਰਦੀ
ਤੇਰਾ ਅੰਗ ਅੰਗ ਜਾਗਦਾ
ਕੁਝ ਪੁੱਛਦੀ/ਕੁਝ ਦੱਸਦੀ
ਘਰ ਦੀਆਂ ਪੌੜੀਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ/ਆਖਦੀ
ਬਾਕੀ ਟੈਲੀਫ਼ੋਨ ਤੇ ਸਹੀ

(***ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ***)

'ਮੁੱਹਬਤ' ਨਜ਼ਮ 'ਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ 'ਉਦਾਸੀਆਂ ਤੇ ਜਾਣ' ਤੇ 'ਦੁਮੇਲ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਣ' ਵਰਗਾ ਕਰਮ ਹੈ। ਮੁੱਹਬਤ ਆਤਮ-ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਅਮਲ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਿੱਦਤੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਵਿਚ 'ਰੱਬ' ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਆਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਿੱਜ-ਪਾਲ ਤੇ ਵਸਤ-ਪਾਲ ਸ਼ਖ਼ਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਤੰਦ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨੂਰ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ - 'ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਤੇਰਾ ਇਸ਼ਕ ਸਿਮਰ ਰਿਹਾ ਸਾਂ' ਅਤੇ 'ਤੂੰ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲੀ' ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹਨ :

ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਤੇਰਾ ਇਸ਼ਕ ਸਿਮਰ ਰਿਹਾ ਸਾਂ
ਤਾਂ ਅਚਾਨਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਵਖੰਡ
ਵਿਗਸਦੇ ਤੇ ਫ਼ੈਲਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਏ
ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਿੰਗਰੇ ਬਣੇ ਡਿੱਗੇ ਤੇ ਫਿਰ ਬਣੇ
ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਤੇਰੀਆਂ ਧੁਰ ਡੂੰਘਾਣਾ 'ਚ
ਉਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਸੀ
ਉਹ ਨਵਖੰਡ ਵਿਗਸ ਰਹੇ ਸਨ।

(ਮੌਲਸਰੀ)

'ਤੁਸੀਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹੋ' ਅਤੇ 'ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ' (**ਸਰਦਲ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ**) ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਨੂਰ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰੇ ਹੋਏ ਤੇ ਵੈਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸੰਵੇਦਨਾਵੀ ਸੇਕ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਮੁੱਹਬਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਪਰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਤੌਂਕ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਗਰਮਾਹਟ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਪਿਆਰ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ 'ਪਰਿਵਾਰ' ਅਤੇ 'ਵਿਆਹ' ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਸੀਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਔਰਤ ਲਈ ਨਿਰਾ ਛਲਾਵਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਔਰਤ ਦੇ 'ਜਣਨੀ' (ਸਿਰਜਕ) ਰੂਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਸੁੱਟ ਕੇ ਉਸ ਦੇ 'ਕਾਮਨੀ' ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੇਜ-ਸੁਖ ਤੇ ਦੇਹ-ਜਸ਼ਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਤਕ ਸੁੰਘੜ/ਸਿਮਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੂਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਕਾਮਨਾਵੰਤ ਲਘੂ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਸਿਰਜਕ ਵਾਲੇ ਵਿਰਾਟ ਆਪੇ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਧੇਰੇ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਦੇ ਸ਼ਿਵ ਵਾਂਗ ਵਿਰਾਟ ਲੀਲ੍ਹਾ ਰਚਾਉਣ ਵਾਲੀ 'ਪਾਰੋ' ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਿਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਉਹ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ' ਨਾਮੀ ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਨੂਰ ਮਰਦ ਦੇ ਜੇਤੂ ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਪਾਰੋ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਔਰਤ ਦੇ ਨਿਰਬਲ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਤੇ ਸਿਰਜਕ ਰੂਪ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਨੂਰ ਦੇ ਪਿਆਰ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ :

ਪਾਰੋ!
ਤੂੰ ਕਦੇ ਮੈਨੂੰ ਹੀ ਮੂਕ ਕਰਦੀ
ਮੇਰੇ ਹੀ ਅੰਗਾਂ 'ਤੇ ਧਮਾਲ ਪਾਉਂਦੀ
ਵਿਰਾਟ-ਲੀਲ੍ਹਾ 'ਚ

ਤਾਂਡਵ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ
ਖੰਡਾਂ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਤੱਕ
ਬਿਜਲੀਆਂ ਰੌਂਦ ਸੁੱਟਦੀ ਏਂ
ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ਦਾ
ਬਾਰ ਬਾਰ
ਪਾਰੋ! ਤੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਦਸ
ਮੇਰੀ ਕੀ ਲਗਦੀ ਏ ?

(***ਮੌਲਸਰੀ***)

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਜਲਾਵਤਨੀ ਭੋਗਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਦਾ ਅਹਿਦ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦੀ 'ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਤੁਰ ਗਏ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਤ ਆਉਣ' ਦੀ ਸਲਾਹ ਮਹਿਜ਼ ਕਵੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ; ਇਤਿਹਾਸ ਵਲੋਂ ਪਾਈ ਗਈ ਵਿੱਢ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ :

ਏਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ
ਬਿਸੀਅਰ ਸਮਿਆਂ ਨੂੰ ਡੰਗ ਜਾਣ
ਨਿਧਲ ਜਾਣ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ
ਤੇ ਤੁਸੀ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਨਿਕਲ ਗਏ
ਭੁਲ ਜਾਉ ਪਗਡੰਡੀਆਂ, ਜੂਹਾਂ ਤੇ ਬਨੇਰੇ
ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਤੁਰ ਗਏ ਮਿੱਤਰੋ
ਹੁਣ ਪਰਤ ਵੀ ਆਉ।

(***ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ***)

ਬੇਸ਼ੱਕ ਨੂਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਕਟ-ਮੋਚਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਮਸੀਹਾਈ ਕਰਮ ਦਾ ਦ੍ਵਾਈਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਹਨੇਰਿਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਜੁਗਨੂੰ ਵਾਲੀ ਰੀਤ ਨਿਭਾਈ ਹੈ :

ਦੂਰ ਤਕ ਫੈਲੀ ਸਿਆਹ ਰਾਤ
ਬਿਰਛਾਂ-ਬੂਟਿਆਂ ਦੇ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਕੇ
ਵੀਰਾਨ ਸੜਕਾਂ ਤੇ ਕੁੰਡਲ ਮਾਰ ਕੇ ਬੈਠੀ ਹੈ
ਮੈਂ ਬੰਦ ਕਮਰੇ ਦੀ ਬਾਰੀ ਖੋਲ੍ਹਦਾ
ਤੇ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜੁਗਨੂੰ
ਜੋ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਚੀਰਦਾ ਪਾਰ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(***ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ***)

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਚਿੰਤਨ, ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੇ ਅਮਲ ਦਾ ਸੁਮੇਲ-ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੇਸਰ

ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸ਼ੁਮਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਮੁੱਢਲੇ ਦਾਨਸ਼ਵਰ, ਕੱਦਾਵਰ, ਨਾਮਵਰ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ, ਲੇਖਣ ਤੇ ਅਮਲ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਦਿਤੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਛੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ, ਸੋਵੀਅਤ ਰੂਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਢਹਿਢੇਰੀ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਕੌਮੀ ਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਾਰੇ ਬੜੀਆਂ ਮੁੱਲਵਾਨ ਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਲਿਖਤਾਂ ਛੱਡ ਗਏ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨ ਫਿਲਾਸਫਰ ਦੀ ਇਹ ਬੌਧਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤਕ ਵੰਡੀਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਘਟਦੀ ਕਦੇ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਜਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਯਾਨਿ ਲੁਪਤ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਰਾਂਗੀ। ਜ਼ਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿਓ ;

ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਕਿ ਮੇਰੇ ਘਰ ਛਣ ਛਣ ਕਰਦੀ
ਤੇਰੀ ਧਨ ਦੌਲਤ ਆਵੇਗੀ।
ਜਾਂ ਤੇਰੀਆਂ ਜ਼ੁਲਫਾਂ ਦੀ ਛਾਂਵੇ
ਮੇਰੀ ਇਹ ਬੇਤਾਬ ਜੁਆਨੀ
ਗੂਹੜੀ ਨੀਂਦਰ ਸੌਂ ਜਾਵੇਗੀ
ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਅਲਬੇਲੀ ਕਵਿਤਾ
ਲਿਖਦੀ ਗੀਤ ਇਸ਼ਕ ਤੇਰੇ ਦੇ
ਲਾ ਫ਼ਾਨੀ ਹੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।
ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਚਾਹੁਨਾਂ
ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਗਰਾਮ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ
ਤੇਰੇ ਜਿਹਾ ਦਿਲ ਮੰਗਦੀ ਏ
ਦਿਲ ਜਿਦ੍ਹੇ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪੀੜ ਦੀ
ਬੇਓੜਕ ਹੀ ਤੜਪਣ ਹੋਵੇ
ਦਿਲ ਜਿਦ੍ਹੇ ਵਿਚ ਲੋਕ ਲਹਿਰ ਦੀ
ਨਿਘੀ ਨਿਘੀ ਧੜਕਣ ਹੋਵੇ।
ਦਿਲ ਜਿਹੜਾ ਸੰਗੀਨਾ ਉਤੇ
ਟੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਮੁਸਕਾ ਸੱਕੇ,
ਪਿੰਜਰੇ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਮਾਂ ਵਿਚ ਕੈਦੀ
ਗੀਤ ਸਵੇਰਾਂ ਦੇ ਗਾ ਸਕੇ
ਮੇਰੇ ਸੰਗਰਾਮਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ
ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਦਿਲ ਮੰਗਦੀ ਏ।

ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੇਹਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸਾਥਣ ਪ੍ਰਿੰ: ਦਿਲਬੀਰ ਕੌਰ ਦੇ ਉੱਦਮ ਨਾਲ ਛਪੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਕੁਝ ਆਪਣਾ ਕੁਝ ਹੋਰ" ਦੀ ਅੰਤਿਕਾ ਨੰ : 1 ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ "ਤੇਰੀ ਚਾਹ" ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਟੋਹ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੀ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਮਾਲਕ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੰਗਰਾਮੀ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਲੇਖਕ ਵੀ ਹੋਵੇ ਯਾਨਿ ਕਥਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਕਲਮ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਜਿਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਉਹ ਇਸ ਧੁਰੇ 'ਤੇ ਅਡੋਲ ਖੜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ।

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਫੈਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਫੈਜ਼ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਯਾਦ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, 'ਮੁਝ ਸੇ ਪਹਿਲੀ ਸੀ ਮੁਹੱਬਤ ਮੇਰੀ ਮਹਿਬੂਬ ਨਾ ਮਾਂਗ' ਅਤੇ 'ਦੋ ਇਸ਼ਕ'। ਪਹਿਲੀ ਵਿਚ ਉਹ ਮਹਬੂਬਾ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੋ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ :

> ਔਰ ਭੀ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜ਼ਮਾਨੇ ਮੇਂ ਮੁਹੱਬਤ ਕੇ ਸਿਵਾ
> ਰਾਹਤੇਂ ਔਰ ਭੀ ਹੈਂ ਵਸਲ ਦੀ ਰਾਹਤ ਕੇ ਸਿਵਾ
> ਮੁਝ ਸੇ ਪਹਲੀ ਸੀ ਮੁੱਹਬਤ ਮੇਰੀ ਮਹਿਬੂਬ ਨਾ ਮਾਂਗ।

ਤੇ ਦੂਜੀ ਕਵਿਤਾ 'ਦੋ ਇਸ਼ਕ' ਵਿਚ ਉਹ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਤੇਰੇ ਹਿਜਰ ਵਿਚ ਤੜਪਿਆ ਹਾਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮੈਂ ਵਤਨ ਰੂਪੀ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਚਾਹਿਆ ਹੈ :

> ਚਾਹਾ ਹੈ ਉਸ ਰੰਗ ਮੇਂ ਲੈਲਾ ਏ ਵਤਨ ਕੋ
> ਤੜਪਾ ਹੈ ਉਸੀ ਤੌਰ ਸੇ ਦਿਲ ਉਸਕੀ ਲਗਨ ਮੇਂ।

ਪਰ ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਤੋਂ ਇਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਤਨ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਤਜ਼ਾਦ, ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ। ਇਥੇ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਮਹਿਬੂਬਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਾਥ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਅਲਵਿਦਾ ਕਹਿ ਕੇ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਕੁੱਦਣ ਦੀ, ਜੂਝਣ ਦੀ ਤਮੰਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਅੰਤਿਕਾਵਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ, ਇਕ ਰੇਖਾ-ਚਿਤਰ (ਗੀਨਾ ਦਿਆਲ ਬਾਰੇ) ਅਤੇ ਇਕ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਲੇਖ (ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਸਹਿਰਾਈ ਬਾਰੇ), ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ, ਇਕ ਲੰਮਾ ਸ੍ਵੈਜੀਵਨੀਆਤਮਕ ਲੇਖ, 'ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੇ ਸਾਲ' ਤੇ ਇਕ ਲੇਖ 'ਜਿਸ ਧੱਜ ਸੇ ਕੋਈ ਮਕਤਿਲ ਮੇਂ ਗਿਆ' ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। 'ਜਿਸ ਧੱਜ ਸੇ ਕੋਈ ਮਕਤਿਲ ਮੇਂ ਗਿਆ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਘੁਲਾਟੀਏ ਬਾਬਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਲਲਤੋਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀ ਲਿਖੇ ਇਸ ਲੇਖ (1973) ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਦੋਜਹਿਦ, "ਪੁਲਸ ਨਾਲ ਟੱਕਰਾਂ, ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀਆਂ, ਜੇਲਾਂ ਵਿਚ ਭੁੱਖ ਹੜਤਾਲਾਂ, ਹਰਾਸਤ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਰਾਰੀਆਂ ਤੇ ਗੁਪਤਵਾਸ ਦੀਆਂ ਖਤਰਿਆਂ ਭਰਪੂਰ ਘਟਨਾਵਾਂ " ਦਾ ਲੂੰ ਕੰਡੇ ਖੜੇ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਿਆਨ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੁਲਿਸ ਦੀ ਗਾਰਦ ਨੂੰ ਚਕਮਾ ਦੇ ਕੇ, ਜਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਬੇੜੀਆਂ ਸਮੇਤ ਚਲਦੀ ਗੱਡ ਵਿਚੋਂ ਛਾਲ ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ, ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਨਾਦਰ ਖਾਂ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਹੁੰਦਿਆਂ , ਉਸ ਦੇ ਮੂੰਹ 'ਤੇ 'ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਕੁੱਤਾ' ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ

ਇਸ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ, "ਜਿਹੜਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਆਪਣੇ ਜਾਬਰਾਂ ਤੇ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਗਡ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਲਾ ਸਕਦਾ।" ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦ-ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸੱਠ ਸਾਲ ਦੇ ਅਣਥੱਕ ਸੰਘਰਸ਼, ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਿਰਧ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਯਾਦਗਾਰ ਜਲੰਧਰ ਦੇ ਇਕ ਨਿੱਕੇ ਹਨੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਲੇਟਿਆ ਇਹ ਜੁਝਾਰੂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ :

> "ਮੇਰੇ ਉਹ ਸਾਥੀ ਚੰਗੇ ਰਹੇ ਜਿਹੜੇ ਫਾਂਸੀ ਲਗ ਗਏ। ਘਟੋ ਘਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਅਧੋਗਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਣੀ ਪਈ।" (ਕੁਝ ਆਪਣਾ ਕੁਝ ਹੋਰ, ਪੰ 80)

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਲੰਮੇ ਸ੍ਵੈਜੀਵਨੀਆਤਮਕ ਲੇਖ 'ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੇ ਸਾਲ' ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ, 'ਸਿੱਖ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ' ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ, ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜਲਸੇ, ਜਲੂਸ ਕਢਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬ ਪੁਲਿਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਨਕੋਰ ਅਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਲਾਠੀਆਂ ਖਾਣ ਤੇ ਫਿਰ 'ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ' ਵਿਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਮੰਗਾਂ ਲਈ ਹੜਤਾਲਾਂ, ਜਲੂਸ ਤੇ ਫਿਰ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਯੂਨੀਅਨ 'ਪੰਜਾਬ ਸਟੂਡੈਂਟਸ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲੜਦਿਆਂ ਕਾਲਜ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਅਧਵਾਟੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੈ। ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਐਜੀਟੇਸ਼ਨ ਦੌਰਾਨ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਕੁੱਦਣਾ, ਜੇਲ੍ਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਨੀਆਂ, ਹਵਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਕੰਬਲਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਜੂੰਆਂ ਤੇ ਖੁਰਕ ਦੀ ਸੋਗਾਤ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਕਦੇ ਕਰਮ, ਕਦੇ ਕਲਮ ਰਾਹੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਕਾਜ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਪਤ ਰਹਿਣਾ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ, ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੱਠ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਵਰ੍ਹੇ, ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਤਕ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼, ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼, ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਰਸਾਤਲ ਵਲ ਜਾਂਦੇ ਦੇਖਣਾ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਵੇਗਾ ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣਾ ਔਖਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸਿਆਸੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਡੂੰਘੀ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਸਬੱਬ ਵੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੇਖ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਮੇਰੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਨਿਦਾ ਫਾਜ਼ਲੀ ਦੇ ਲਿਖੇ ਤੇ ਜਗਜੀਤ-ਚਿਤਰਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗਾਏ ਇਸ ਗੀਤ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਖੌਰੂ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਲੇਕਰ ਚਲੇ ਥੇ ਹਮ ਜਿਨਹੇਂ ਜਨੱਤ ਕੇ ਖਾਬ ਥੇ
> ਫੂਲੋਂ ਕੇ ਖਾਬ ਥੇ ਵੋ ਮੁਹੱਬਤ ਕੇ ਖਾਬ ਥੇ
> ਪਰ ਅਬ ਕਹਾਂ ਹੈ ਉਸ ਮੇਂ ਵੋ ਪਹਿਲੀ ਸੀ ਦਿਲਕਸ਼ੀ
> ਸ਼ਾਇਦ ਯੇ ਵਕਤ ਹਮ ਸੇ ਕੋਈ ਚਾਲ ਚਲ ਗਯਾ
> ਰਿਸ਼ਤਾ ਵਫ਼ਾ ਕਾ ਔਰ ਹੀ ਰੰਗੋਂ ਮੇਂ ਢਲ ਗਯਾ
> ਅਸ਼ਕੋਂ ਕੀ ਚਾਂਦਨੀ ਸੇ ਤੋ ਥੀ ਬੇਹਤਰ ਵੋ ਧੂਪ ਹੀ
> ਉਸ ਮੋੜ ਸੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੇਂ ਫਿਰ ਸੇ ਯੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ
> ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਜਹਾਂ ਹਸੀਨ ਥੀ ਹਮ ਤੁਮ ਥੇ ਅਜਨਬੀ।

ਵਕਤ ਨੇ ਚਾਲ ਵੀ ਚਲੀ ਤੇ ਡਾਢੀ ਚਲੀ! ਫਿਰਕੂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਮਹਾਂਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਾਰੇ, ਆਪਣੀ ਇਕ ਮੁਲਾਕਾਤ 'ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਏਕੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ' ਵਿਚ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਬੜਾ ਸਖ਼ਤ, ਬੇਬਾਕ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਫਿਕਰਾ ਵਰਤਿਆ ਹੈ "ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਰਾਜ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹੀ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਹੀ ਸਾਡਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ।" ਇਸ ਵਾਕ ਨੂੰ ਪੜਦਿਆਂ ਮੈਂ ਸੋਚ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਡਾਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਰ-ਅਵੇਰ ਉਹ ਫਿਰ ਸੀਖਾਂ ਪਿਛੇ ਹੁੰਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼-ਖੇਤਰ ਦੇ, ਡਾਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਸ਼ਾਹਸਵਾਰ ਜਿਹੜੇ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਆਪਣੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਆਖਰੀ ਮੰਜ਼ਲ ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਹੀ ਹੈ, ਵਕਤ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਨੂੰ ਮਾਤ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਉਮਰ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਮੱਰਥਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਆੜੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਸੇ ਮੋੜ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਕੁੱਦ ਪੈਣਾ ਸੀ। ਉਹ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਇਕ ਅਨੋਖੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦੀ ਵਾਰਤਾ' ਲੇਖ ਵਿਚ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਸਹਿਰਾਈ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਜਦੋਂ ਮਿਲਦੇ ਸਾਂ ਹਾਲ ਚਾਲ ਪੁਛਣ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਉਹ ਸਦਾ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ : "ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ"। ਫੇਰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਸਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਕਹਿ ਉਠਣਾ : "ਹਾਂ ਹੋਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ ਵੀ ਕੀ ?"
>
> (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 184)

ਪਰ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵਹਿਣ ਮੋੜਨ ਵਿਚ, 'ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ' ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਤੇ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਲੇਖ-ਲੜੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਰੇਖਾ ਚਿਤਰ ਨੁਮਾ ਲੇਖ ਹੈ 'ਸਕਾਲਰ-ਨ੍ਰਿਤਕਾਰ ਗੀਨਾ ਦਿਆਲ।' ਗੀਨਾ ਦਿਆਲ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੀ ਜੰਮਪਲ ਭਾਰਤੀ ਨ੍ਰਿਤ-ਕਲਾ ਦੀ ਮਾਹਰ, ਅਜਿਹੀ ਨਰਤਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਨ੍ਰਿਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ "ਬੇਓੜਕ ਹੌਂਸਲੇ ਤੇ ਧੀਰਜ ਵਾਲੀ, ਕਦੇ ਨਾ ਅਕਣ ਥਕਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਦ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਨਾਲ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਬੱਧੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ" ਅਦਾਕਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੋ ਸਮੇ ਕਲਾਸਕੀ ਭਾਰਤੀ ਨ੍ਰਿਤ ਕੱਥਕ, ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਨ੍ਰਿਤ ਤੇ ਰੂਸੀ ਨ੍ਰਿਤ ਦੀ ਮਾਹਰ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਕਈ ਵਰ੍ਹੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਨ੍ਰਿਤ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੱਲ ਕਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਦੋ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ, 'ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਏਕੇ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ' ਅਤੇ 'ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਕਿਉਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਟੁੱਟਾ' ਦੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਇਸ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਊਣਤਾਈਆਂ, ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ, ਈਮਾਨਦਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਾ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੁਰਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਇਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਉਹ ਕੱਚ-ਘਰੜ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਵਾਂਗ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਕਿ ਰੂਸ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਿਸਟਮ ਮੁੱਢੋਂ-ਸੁੱਢੋਂ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਗਲਤ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ 'ਅਨਪੜ੍ਹ ਸਕਾਲਰ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਕਿਉਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਟੁੱਟਾ' ਸਿਰਲੇਖ ਵਾਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਕਰਤਾ ਦੇ ਕਈ ਵਲਣ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉਹ ਬੜੇ

ਤਹੱਮਲ, ਠਰ੍ਹਮੇ, ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਪਰ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੁਝ ਨੁਕਸ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਤੇ ਕੁਝ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਖੰਡਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੇ। ਜਿਵੇਂ ਠੰਡੀ ਜੰਗ, ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਤੇ ਵੱਡੀ ਜੰਗ ਦੇ ਖਤਰੇ ਨੂੰ ਟਾਲਣ ਲਈ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ, ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਦੌੜ, ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਵਿਚ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਰੂਸ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਉਪਰ ਬੋਝ ਪਾਇਆ ਤੇ ਆਮ ਵਸੋਂ ਵਿਚ ਬੇਚੈਨੀ ਫੈਲੀ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਨਾਲੀ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉੱਠਣ ਲੱਗਾ। ਇਹ ਨੀਤੀਆਂ, ਇਹ ਨੁਕਸ, ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਸਿਆਣੇ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਨਾਏ ਲੀਡਰਾਂ ਤੇ ਪਾਰਟੀ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਪਰ ਵਾਗਡੋਰ ਆ ਗਈ ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਰਗੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਠੋਕੇ ਗੋਰਬਾਚੇਵ ਦੇ ਹੱਥ, ਜਿਸ ਨੇ 'ਗਲਾਸਨੋਸਤ' ਤੇ 'ਪ੍ਰੇਸਤ੍ਰਾਇਕਾ' ਦੇ ਲੋਕ-ਭਰਮਾਊ ਨਾਹਰੇ ਦੇ ਕੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰ ਵਿਗਾੜਿਆ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਰੂਸ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਇਆ ਕਿਉਂਕਿ :

> "ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੱਥੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲੁਟ ਅਸੰਭਵ ਸੀ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਬੁਨੀਆਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਉਤਰਦਾ ਸੀ। ਇਕ ਗੱਲ ਭੁੱਲਣੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਕਾਇਮ ਸੀ ਤਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਧਾਕੜ ਨੀਤੀਆਂ 'ਤੇ ਲਗਾਮ ਸੀ, ਇਹਦਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਸੋਵੀਅਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਤੀਜੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਤਰੱਕੀ ਤਹਿਰੀਕ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"
> (ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 66, 67, 68, 70)

ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਮਝਦੀ ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਉਸਾਰੀ ਅਧੀਨ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਇਮਾਰਤ ਵਾਂਗ ਰੂਸੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਇਕ ਉਸਰ ਰਿਹਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸੀ ਯਾਨਿ Socialism in the making ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਅਗਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸਾਮਵਾਦ ਤੱਕ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ, ਲਗਨ ਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਤੇ ਕਿਸੇ ਧਿਰ ਵਲੋਂ ਵੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਅਣਗਹਿਲੀ ਜਾਂ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਬੇਈਮਾਨੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਹੀ ਪੁਚਾਉਣਾ ਸੀ। ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਪਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਮਲੀ ਤਜਰਬਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਅਸਫ਼ਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਾਜਵਾਦ ਹੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਇਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਯਾਨਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਹੈ।

ਸੋਵੀਅਤ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਮਗਰੋਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਲਹਿਰ ਚਲੀ ਉਸ ਤਹਿਤ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਲਾਗੂ ਹੋਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਾਂ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਗ ਇੱਕਠੇ ਹੋਏ ਜਾਂ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਭੂਮੰਡਲੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਅੱਜ ਤਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ

ਆਰਥਕ ਲੁੱਟ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਲੁੱਟ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਇਕ ਇਲਾਕੇ, ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ, ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਾਧਨ ਸੰਪਨ ਵਰਗਾਂ ਦੀ, ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਾਧਨ ਵਿਹੂਣੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ ਜਾਂ ਬਦਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਮਾਰਕਸ ਦਾ 'ਵਰਕਰਜ਼ ਆਫ਼ ਆਲ ਕੰਟਰੀਜ਼ ਯੂਨਾਈਟ' (ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਕੇ ਕਾਮਿਓ ਇਕ ਹੋ ਜਾਓ) ਦਾ ਮਾਟੋ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੂੰਜੀ ਵਲੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਕਿਰਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਲੁੱਟ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਚ 'ਤੇ ਇਕੱਠਾ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਮੁੱਹਈਆ ਕਰਵਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਾੜੇ-ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਕੇ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਵਧਾਏਗੀ। ਵਿਸ਼ਵ-ਇਨਕਲਾਬ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਰਾਹ ਖੁਲ੍ਹਣ ਦੀ ਆਸ ਬੱਝਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਭ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਵੀਅਤ ਰੂਸ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਿੱਜੀਕਰਨ, ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀਆਂ ਧਾਕੜ ਸਮਰਾਜੀ ਨੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੱਧ ਰਹੇ ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੁਜ਼ਾਹਰੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਸਾਲ (2001) ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਜ਼ੀਲ ਵਿਖੇ ਡਬਲਿਊ ਐਸ਼ ਐਫ਼ (ਵਰਲਡ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਫੋਰਮ) ਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਮਾਟੋ ਹੈ : "ਐਨਦਰ ਵਰਲਡ ਇਜ਼ ਪਾਸੀਬਲ"

ਇਸ ਦੇ ਚਾਰਟਰ ਵਿਚ ਇਸ 'ਐਨਦਰ ਵਰਲਡ' ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਮਾਰਕਸ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਨਾਂ ਲਿਆਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਯਨ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਸਾਮਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਹੀ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ : ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ, ਵਿਸ਼ਵ ਉਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਧੌਂਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਵਿਚਾਲੇ ਸੁਖਾਂਵੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਇਕ ਭੂਮੰਡਲੀ (ਪਲੈਨੇਟਰੀ) ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਜਿਹੜਾ ਅਜੋਕੀ ਸਟੇਟ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਦੇ ਉਲਟ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ, ਸੱਤਾ ਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਨ-ਵੰਡ ਤੇ ਟਿਕਾਊ ਸਮਾਜਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਇਕ ਵਸੀਲੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤ ਸਕੇ। ਇਸ ਫੋਰਮ ਦਾ ਇਕ ਇਜਲਾਸ 16 ਜਨਵਰੀ 2004 ਨੂੰ ਮੁੰਬਈ ਵਿਖੇ ਵੀ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਮੁਲਾਜ਼ਮ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਤੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਇਕ ਲੱਖ ਕਾਰਕੁੰਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ਿਰਕਤ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਮੈਂ ਆਵਾਂਗੀ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਲੇਖਾਂ ਵੱਲ, ਇਹ ਹਨ : 'ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੰਗਰਾਮ', 'ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ', 'ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ', ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਜੀਵ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ 'ਤਤੇ ਲਹੂ' ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਰਚੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਗਰਾਮ ਦੀ ਝਲਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਈ ਲਹਿਰਾਂ ਚਲੀਆਂ, ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਗਰਾਮ ਉਨ੍ਹੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਸੰਗਰਾਮ ਨੂੰ ਯੋਗ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ

ਰਾਜਸੀ ਹਨ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਤਜਰਬੇ ਦਾ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਹੋ ਸਕਣਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਾੜਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਮਨਾਮ ਲੇਖਕਾਂ ਤੇ ਅਖਬਾਰਾਂ ਰਸਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਸੂਰ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਜਸੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਯੋਗ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਕੋਲ ਵੀ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇੱਕਤਰ ਕਰ ਕੇ ਜਾਂ ਕਰਵਾਕੇ ਇਕ ਥਾਂ ਛਾਪਣ ਦੀ ਵਿਹਲ ਨਹੀਂ।

ਇਹ ਲੇਖ 1972 (ਸੇਧ, ਜੂਨ 1972) ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ 23 ਵਰ੍ਹੇ ਬਾਅਦ ਇਕ ਵੱਡ ਆਕਾਰੀ ਪੁਸਤਕ ਛਪਦੀ ਹੈ - 'ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਤਨਾਂ ਨਾਲ। ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹਿੰਮਤ, ਲਗਨ, ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਗਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਦੇਸੋਂ ਬਾਹਰ ਕੈਨੇਡਾ ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਛਪੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕਤਰ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਛਾਪਿਆ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ, ਬਿਗਾਨੀਆਂ ਧਰਤੀਆਂ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਸ ਜੁਝਾਰੂ ਵਿਰਸੇ ਨੇ ਗੁੰਮ ਗੁਆਚ ਜਾਣਾ ਸੀ ਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਵਰਗਾ ਸਿਰੜੀ ਖੋਜੀ ਨਾ ਮਿਲਦਾ। ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਚਿੱਠੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਸੀ :

> "ਇਹ ਮਸਾਲਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ 20 ਸਾਲ ਲੱਗ ਗਏ। ਖਰਚੇ ਦਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਹਿਸਾਬ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਲੱਤ ਨਿਊਯਾਰਕ ਤੇ ਦੂਜੀ ਸਾਨਫਰਾਂਸਿਸਕੋ। ਘਰ ਘਰ ਫਿਰ ਕੇ ਕਾਗਜ਼ ਇਕੱਠੇ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।" (10.1987)

ਹੱਥਲਾ ਲੇਖ ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਕੇਸਰ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁੱਲ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗਦਰ ਪਾਰਟੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਆਗੂ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੀ ਤੇ ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਜਨਤਕ ਕਾਰਵਾਈ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਤਖ਼ਤਾ ਉਲਟਾਉਣ ਵਲ ਸੇਧਿਤ ਸੀ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਤਿੱਖੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੇ 'ਰੈਡੀਕਲ ਨੈਸ਼ਨਲਿਸਟ' ਰੁਝਾਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਸੀ ਭਾਵੇਂ ਗਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਕਾਰਕੁਨ ਤੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲੇਖਕ ਸਿੱਖ ਸਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਇਕ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਕਾਇਮ ਹੈ, "ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰਕੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੇ ਗਦਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।"

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਹੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ "ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਾਰਤਕ" ਬਾਰੇ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ। ਇਹ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਾਪ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਜੁਝਾਰੂ ਵਿਰਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਸਥਾਗਤ ਲਾਪ੍ਰਵਾਹੀ ਦਾ ਉਲਾਂਭਾ ਤਾਂ ਲਾਹਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੀ ਹਨ।

'ਜੁਝਾਰੂ ਕਵਿਤਾ ਸੀਮਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਜੁਝਾਰ' ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 'ਨਕਸਲੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ' ਮੰਨਦਿਆਂ, ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਸਮਾਜਕ ਬੇਚੈਨੀ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਵਲੋਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਨਾਹਰੇ ਨੂੰ ਬੇਵਕਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।' ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਰਥਹੀਣ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦਿਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਕਵਿਤਾ 'ਕਾਤਲ' ਤਾਂ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਹੋਣ ਸਮੇਂ "ਲੋਹ-ਕਥਾ" ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਛੱਪ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਇੰਕਸਾਫ਼ ਪਾਸ਼ ਨੇ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਖ਼ਤ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। (ਦੇਖੋ : ਸੰਪੂਰਨ ਪਾਸ਼-ਕਾਵਿ, ਪੰ 56, ਪਾਸ਼ ਯਾਦਗਾਰੀ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਟਰੱਸਟ)। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਜਾਇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਲੇਖ ਉਸ ਸਮੇਂ (ਸੇਧ ਅਪਰੈਲ 1972) ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਅਜੇ ਇਕੋ ਪੁਸਤਕ "ਲੋਹ ਕਥਾ" ਹੀ ਛਪੀ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਉਮਰ ਮਸਾਂ ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਇਸ ਉਮਰੇ ਰਚੀ ਪਲੇਠੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਊਣਤਾਈਆਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੋ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ 1973 ਵਿਚ "ਉਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ" ਅਤੇ 1978 ਵਿਚ "ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ" ਤੇ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ "ਖਿਲਰੇ ਹੋਏ ਵਰਕੇ" ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਛਪੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਵਿਚਾਧਾਰਕ ਪ੍ਰੌਢਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਸੋਚ ਦੀ ਸਪਸ਼ੱਟਤਾ, ਇਸ ਸੋਚ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਹੱਥ', 'ਉਡਦਿਆਂ ਬਾਜ਼ਾ ਮਗਰ', 'ਆਪਣੀ ਅਸੁੱਰਖਿਅਤਾ 'ਚੋਂ,' 'ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ' ਆਦਿ। ਮੈਂ ਇਥੇ ਦੋ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਦੇਵਾਂਗੀ :

ਮੇਰੇ ਤੁਹਾਡੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀ ਹੀ ਸੜਕ ਦੇ ਮੱਥੇ 'ਤੇ ਜੰਮਣਾ ਸੀ
ਰੋਟੀ ਮੰਗਣ ਆਏ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੀ ਪੁੜਪੁੜੀ ਦਾ ਲਹੂ
ਹਿਟਲਰ ਦੀ ਧੀ ਨੇ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਪੈਲੀਆਂ ਦੀ ਮਾਂ ਬਣ ਕੇ
ਖ਼ੁਦ ਹਿਟਲਰ ਦਾ ਡਰਨਾ
ਸਾਡੇ ਹੀ ਮੱਥਿਆਂ 'ਚ ਗਡਣਾ ਸੀ
ਇਹ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਹਾਦਸਾ ਸਾਡੇ ਹੀ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹਰਫਾਂ ਨੇ
ਬਣ ਜਾਣਾ ਸੀ ਸਿੰਘਾਸਣ ਦੇ ਪੌਡੇ
ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸ਼ੇਰ ਵਰਗਾ ਸਿਰ
ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਭੂਲ-ਭੁੱਲਈਆਂ ਵਿਚ ਮਿਆਂਕਦਾ ਫਿਰਦਾ
ਅਸੀਂ ਹੀ ਤਕਣਾ ਸੀ
ਮੇਰੇ ਯਾਰੋ ਇਹ ਕੁਫ਼ਰ ਸਾਡੇ ਹੀ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਹੋਣਾ ਸੀ।
(ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ)

ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਲੜ ਲਗ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮਕਸਦ ਤੋਂ ਭਟਕ ਜਾਣ ਦੀ ਨਾ ਭੁੱਲਣ ਯੋਗ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਲਤੀ ਉਪਰ ਵਿਅੰਗ ਤੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਕਵਿਤਾ 'ਹੱਥ' ਵਿਚ ਉਹ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਹੱਥ ਜੇ ਹੋਣ ਤਾਂ
ਜੋੜਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਇਹ ਗਿੱਚੀਆਂ ਮਰੋੜਨ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਹੱਥ ਜੇ ਹੋਣ ਤਾਂ
ਹੀਰ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਚੂਰੀ ਫੜਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਸੈਦੇ ਦੀ ਜਨੇਤ ਡੱਕਣ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਕੈਦੋਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖੀਆਂ ਤੋੜਨ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ
ਹੱਥ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ
ਲੋਟੂ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

(ਉਡਦੇ ਬਾਜ਼ਾਂ ਮਗਰ)

ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਖਰ੍ਹਵੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਪਾਸ਼ ਉਪਰ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਾਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿਰਕੱਢ ਕਵੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੇਖ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਸ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ: "ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਦਿਖਾਏਗੀ।"

'ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਜੀਵ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤੱਤੇ ਲਹੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਸਿਰਲੇਖ ਵਾਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਭਾਂਜ ਖਾ ਕੇ, ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਗੁਆ ਚੁਕੇ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰਲਾਪ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ "ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਦ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਬੁਰਜੂਆ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਜੂਠ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਅੱਗੇ ਸੁੱਚੇ ਭੋਜਨ ਵਾਂਗ ਪਰੋਸ ਰਹੇ ਹਨ।" ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰੁੱਸਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪਹਿਲੀ ਵੱਡੀ ਜੰਗ ਬਾਅਦ 1929 ਵਿੱਚ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ ਉਭਰਿਆ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਐਫ਼ ਹੇਨੇਮਨ ਸੀ। ਇਹ ਪਸਤ ਮਾਨਵ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਇਆ ਉਦੋਂ ਤਕ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਰੱਦ ਹੋ ਚੁਕਾ ਸੀ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਜਿਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਜੁਝਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਉਭਰਦਾ, ਉਹ ਸਾਡੇ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ।"

'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾਵਾਂ' ਵਾਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾਵਾਂ ਦੇ ਕਰੱਤਵ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਛੇੜੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਸੁਣਨ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ, ਕੌਮੀ ਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

'ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸਿੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਅਤੇ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ' ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਸਕ ਪੱਤਰ 'ਸੇਧ' ਵਿਚ ਛਪੇ ਦੋ ਲੰਮੇ ਲੇਖਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹੈ 'ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਚਰ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਿਧਰ ਨੂੰ' ਤੇ ਦੂਜਾ 'ਕਲਚਰਲ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਲੋੜ' ਗੁਰਵੇਲ ਪੰਨੂ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਹੇਠ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਪਰਚੇ 'ਸੇਧ' ਨਾਲ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਜੁੜੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਾਹਿਤ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਰਸੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਲਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ

ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ। ਪਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਹੀ ਅਗਲੀ ਕੜੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਮ ਪਾਠਕ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਬੁਰਜੂਆ ਹੁਕਮਰਾਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਪੁੱਗਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਸਲ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਬੇ ਅਸਰ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਿੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਠਹਿਰਾਉਂਦਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਉਪਰ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਗੱਲਾਂ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਵਿਚ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਲੇਖ ਲਿਖਿਆ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਕ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਲੇਖ 'ਸੇਧ' ਵਿਚ ਛਪ ਚੁਕੇ ਸਨ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਸੇਧ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਤਕ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਪੈਣਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ। ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਕਾਇਲ ਹੋ ਕੇ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੀ ਪੈਂਤੜੇ ਉਤੇ ਨਾ ਖਲੋਤੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਲਿਖਣ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾਇਆ।"

ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਾਰਕਸ-ਐਂਗਲਜ਼-ਲੈਨਿਨ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗੈਰ-ਮਾਰਕਸੀ ਤੇ ਅਣਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਸਥਾਪਤ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਲੋਚਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜੁਗ-ਪਲਟਾਊ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਖੰਡਨ, (ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਢੌਂਗ, ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਪਾਖੰਡ, ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦਾ), ਹੈ ਰੋਹ ਤੇ ਰੋਸ (ਰਾਜਿਆਂ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਰੁੱਧ) ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨੇਕ-ਬਦ, ਉੱਚੇ-ਨੀਵੇਂ ਵਿਚ ਤਮੀਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਤਕਰੇ, ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਆਰਥਕ, ਰਾਜਸੀ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾ ਕੇ, ਸਭ ਕਾਸੇ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਕਹਿ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਵਿਚਲੇ ਜਮਹੂਰੀ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਿਆਂ, ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ 'ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਜਗੀਰੂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਗੀਰੂ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇਹ ਸੁਧਾਰਕ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਉਭਰੀ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਅਜੋਕੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਉਹ ਸਗੋਂ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਇਹ ਡਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ :

> "ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਕੇ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਅਸਰ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦੱਸ ਕੇ ਕਿਤੇ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸਿੱਖ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਹੇ?"
>
> ***(ਕੁਝ ਆਪਣਾ ਕੁਝ ਹੋਰ, ਪੰਨਾ 151)***

ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਸੇਧ' ਦੇ ਮਾਰਚ ਅਤੇ ਮਈ 1973 ਤੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ,

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸਹਿੰਸਰਾ, ਸ.ਨ.ਸੇਵਕ, ਡਾ.ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ। ਡਾ.ਕਰਨਜੀਤ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'ਵਿਰਸੇ ਵਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ ਸ਼ੰਕਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਕਿਧਰੇ ਸਿੱਖ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਪੱਠੇ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਾਵੇਗੀ ਜਾਂ ਪਾ ਰਹੀ।"

('ਸੇਧ' ਮਈ 1973)

ਮੈਂ ਜ਼ਾਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਏਡੀ ਗੂੜ੍ਹ ਗਿਆਤਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਨਿਰਣਾ ਦੇ ਸਕਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਏਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਸਮਝਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਸਿੱਖੀ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਏਨਾ ਡੂੰਘਾ ਘਰ ਕਰ ਚੁਕੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸਿੱਖੀਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਫਿਟ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਲਹਿਰ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਲੋਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਹਉਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਪੱਠੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕੁਲ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਇਲਾਜ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੱਭਦੇ ਹਨ।

ਅਗਲਾ ਲੇਖ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਲੋੜ' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਲੜੀਵਾਰ ਛਪੇ ਤਿੰਨ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ। (ਉਂਜ ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਇਸ ਲੇਖ-ਲੜੀ ਅਧੀਨ 12 ਕਿਸ਼ਤਾਂ ਛਪੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਦਿਤਾ ਗਿਆ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਕਰ ਕੇ, ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵਿਚ, ਇਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਚ, ਇਸ ਦੇ ਮਨ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆ ਕੇ ਹੀ ਰਾਜਸੀ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਥੀਸਸ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਿਆਂ ਡਾ.ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜ, ਰਾਜ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਿਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ (ਬੇਸ) ਹਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉੱਚ-ਉਸਾਰ (ਸੁਪਰ ਸਟਰਕਚਰ) । ਇਥੇ ਵੀ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤਰਕ ਨੂੰ ਪੁੱਠੇ ਪਾਸਿਓਂ ਫੜਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਆਪਣੇ ਕਾਡਰ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨ ਲਈ ਤੇ ਸਿਖਿਅਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਜਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਕੂਲ, ਸਟੱਡੀ ਸਰਕਲ ਲਾਉਣੇ।ਅਖ਼ਬਾਰ-ਰਸਾਲੇ ਕੱਢਣੇ, ਪਾਰਟੀ ਲਿਟਰੇਚਰ ਛਾਪਣਾ ਤੇ ਵੰਡਣਾ। ਇਉਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਡਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ - ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਜਿਹੜਾ ਰਾਜਸੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ-ਸਮੂਹਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਰਾਜਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਵਾਪਰੇ ਹਨ, ਉਹ ਰਾਜਸੀ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਵਾਪਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਅਗਲਾ ਲੇਖ ਹੈ : 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਰਸਾ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ।' ਇਹ ਲੇਖ ਸੈਮੀਨਾਰ ਪੇਪਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 1975 ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾ ਖੰਨਾ ਵਿਖੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਿਰਕਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾਵਾਂ-

ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਅਪਨਾਉਣ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਲੇਖ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬੀਤੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿਚੂ ਪੱਖ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮਕੈਨੀਕਲ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਖਿਆ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਰੋਲ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੱਥੇਬੰਦ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਤੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਸਿੱਖੀ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਬਾਰੇ ਏਨੀ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ ਦੀ ਲਹਿਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਤਕੜੇ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲਹਿਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਕ ਲੜਾਕੂ ਜਥੇਬੰਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰੀ ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ। ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸਪਿਰਿਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਉਭਰ ਸਕੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਜਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੈਂਤੜੇ ਤੇ ਖੜੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਤੇ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰਥਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਹੈ। ਇਉਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ (ਮਨ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੈ) ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਉਪਰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਜੁਗ ਪਲਟਾਊ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉਭਰਿਆ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਸਤੂ ਸਥਾਪਤ ਮਜ਼ਬ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਚੌਖਟਾ ਵੀ ਇਕ ਮਜ਼ਬ ਦਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਜੋੜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਗਾਵਤ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭੁੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣਾ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਦਾ ਸਾਥੀ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈਣ ਦੇ ਇਛੁੱਕ ਹਨ। ਇਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਵਾਰਸ ਦੀ ਹੀਰ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਾਂਗੀ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਬੁਲਵਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੀਰ ਕੋਈ ਵਾਹ ਨਾ ਚਲਦੀ ਦੇਖ ਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੌੜ ਜਾਣ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅੱਗੋਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

'ਹੀਰੇ ਇਸ਼ਕ ਨਾ ਮੂਲ ਸਵਾਦ ਦੇਂਦੇ ਨਾਲ ਚੋਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਧਾਲਿਆਂ ਦੇ।'

ਦੂਜੀ ਸਤਰ ਹੀਰ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਿਆਹੀ ਜਾਣ ਪਿਛੋਂ ਰਾਂਝਾ ਜੋਗੀ ਦਾ ਭੇਖ ਧਾਰ ਕੇ, ਹੀਰ ਨੂੰ ਸਹਿਤੀ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ, ਉਸਦੇ ਸਹੁਰੇ ਪਿੰਡ ਉਧਾਲ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਰਸ ਦੇ ਕਲਪਿਤ ਅਦਲੀ ਰਾਜੇ ਵਲੋਂ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਹੀਰ ਉਸ ਨਾਲ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਵਲ ਤੁਰਨੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ 'ਉੱਧਲ ਕੇ ਆਈ' ਦੇ ਮਿਹਣੇ ਦਾ ਡਰ ਹੈ :

'ਰੰਨਾਂ ਆਖਸਣ ਉੱਧਲ ਆਈਏਂ ਨੀ,

ਤੇ ਇਹੀ ਦੁਬਿਧਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਂ ਲਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਗ਼ੈਰਮਾਰਕਸੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ.ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਮਝ ਗਏ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੇਧ (ਮਾਰਚ 1975) ਦੇ ਅੰਕ ਵਿਚ 'ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੇਬੁਨਿਆਦ ਦੂਸ਼ਣ' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਮੁੜ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦਾ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਲੇਖ ਲਿਖਿਆ।

ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਆਖਰੀ ਲੇਖ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਬਾਰੇ' ਵਿਚ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿਰਜਣਾ ਵਲੋਂ, 'ਸਿਰਜਣਾ' ਦੇ 142 ਨੰ ਅੰਕ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਦਾ ਜੁਆਬ ਦਿੰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਦਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬ ਇਸ ਦਖ਼ਲ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਘੀ ਤੇ ਨਾਂਹ ਪੱਖੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ।' ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਰਾਜ-ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਾਕਸ ਭਾਸ਼ਾ-ਨੀਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾ ਬਣ ਸਕਣਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਤਬਕੇ ਦਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਰੱਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਹੋਰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਜਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਾਗਮਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਫੈਸ਼ਨ ਵਾਂਗ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਦਿੱਲੀ ਵਰਗੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਬਣੀਆਂ ਸੁਖਮਨੀ ਸਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਪਾਠ ਦੇਵਨਾਗਰੀ ਦੇ ਗੁਟਕਿਆਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਇਕੱਠਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ "ਸੁਖਮਨੀ ਕਿੱਟੀਆਂ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮੱਰਥ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜਾਂ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਸੇ ਲਈ ਜੁੜੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ-ਰੂਸ, ਜਰਮਨੀ, ਜਾਪਾਨ ਆਦਿ ਨੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖਤਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਇਥੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਸੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗ ਰਹੀ ਹੈ ਉਥੇ ਯੂਪੀ, ਬਿਹਾਰ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਭਈਏ ਪੰਜਾਬੀ ਅਪਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਅਸੂਲ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਬੋਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਆਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਆਇਆ ਨੰਦ ਕਿਸ਼ੋਰ' ਪੜ੍ਹਨ ਯੋਗ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬਾਹ ਤੋਂ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਆਏ ਭਈਏ ਦੀ ਕੁੜੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। :

ਕਿੰਨਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸਾਕ ਹੈ, ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਤੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦਾ।

ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਜ਼ਰੂਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਦੋਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਘਟਦੀ ਹੈ।

ਲਗਭਗ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਖਿਲਰੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਸਮੱਗਰੀ ਡਾ. ਪਰੇਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੀ ਜੀਵੰਤ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਤੇ ਡਟ ਕੇ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਦੀ ਜੁਰਅੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ। ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ 'ਤੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਕਥਨ ਦੀ ਝਲਕ ਤਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਅਫਸੋਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘਟਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

1396, ਪੁਸ਼ਪਕ ਸੋਸਾਇਟੀ,
ਸੈਕਟਰ - 48, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ

ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿੰਤਕ ਸ਼ਾਇਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾਵਾਦੀ ਮਾਡਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਗਲਾ ਵਿਚਾਰ/ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਅਜੇ ਪਾਠਕ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਗਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ, ਪਾਠਕ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਨਾਇਕ/ਮਾਨਵ/ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਸਰਬ ਸਾਧਾਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਐਨਾ ਅਸਾਧਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਧਰਮ, ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਕਦੋਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਤਰ ਦੇ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਤਿਹਾਸ/ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੀ ਸੰਬਾਦਕੀ ਵਿਧੀ ਨਾ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦਕੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇਸ਼, ਕਾਲ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਘੇਰਾਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਮਿਥਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਸੁਹਜ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਰਵਾਨੀਅਤ ਦਾ ਰਸ ਦੇ ਕੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮਿਥਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਵੀ ਘੜ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਰਥ ਘਾੜ੍ਹਤ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚਲੀ ਰਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸ੍ਰੋਤਾਮੁਖਤਾ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਾਲੀ ਰਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰੇ ਧੱਕ ਕੇ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪਾਠਕ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।

'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰੌੜ ਅਤੇ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਾਧਨਾ ਪਈ ਹੈ। 1956 ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਲਾਸਾਂ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ 1992 ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। 1989 ਵਿੱਚ ਹੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੀੜ ਵਿੱਚ ਅਜਨਬੀਅਤ ਅਤੇ ਐਬਰਸਡਿਟੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਘਿਰਿਆ ਇਹ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜੀਵ ਲਘੂ ਹੋਂਦ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਿਰਜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਨਿਗੂਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਇਸਦੇ ਮੇਚ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਉਮੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਮੀ ਮਨੁੱਖ ਬੱਚੇ ਵਰਗਾ ਮਾਸੂਮ ਅਤੇ ਸਰਬ ਸਾਧਾਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਣ ਉੱਮੀ ਕਿਵੇਂ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਵਰਨਣ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਭਾਵੇਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਤਾਂ 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ' ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਾਲੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਡੂੰਘੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਘੜਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਸਵੈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਨਾਇਕਤਵ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਨਾਇਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਤੇ ਠਹਿਰਦੀ ਨਹੀਂ, ਸੰਬਾਦਕੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਣ ਕੰਢੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਹ ਨਾਇਕ ਆਪ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਅਰਥ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਰਿਜੈਕਸ਼ਨ ਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ 'ਚ ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਯੋਗ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪਿਛਲੱਗ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਖ਼ੁਦ ਸਿਰਜਕ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਚ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਉਣ ਦੀ, ਰਚਣ ਦੀ, ਕੀਮਤ ਤਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਤਾਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਰਚਨਾ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਨਿਵੇਕਲਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਦੋਵੇਂ ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਫ਼ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ ਦੂਜ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। (ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ, ਪੰਨਾ 12) ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ, ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਦੇ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ, ਦੂਜ ਬਦਲੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਹਿਲ, ਦੂਜ ਬਦਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਹੀ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਨਾਇਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਜ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਠਹਿਰਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ 'ਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਨਾਇਕ ਤਾਂ ਰੁੱਖ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਹੈ।

'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰੁੱਖ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਿਰਜਕ ਇਸਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ

ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰੁੱਖ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣ ਲਗਦੇ ਹਨ; ਅਗਲੇਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਰਥ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਿਸ਼ੀ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕਿਹੜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜਾ ਗੌਣ ਜਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ, ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਉੱਤਰ ਪੂਰਕ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਵਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਪੂਰਕ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ, ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਅਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਰੁੱਖ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤਵ/ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਰਿਸ਼ੀ ਵਾਲੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਰਿਸ਼ੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨਵਾਨ/ਉਮੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਇਵੇਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਰਿਸ਼ੀ ਰੂਪ ਗਿਆਨਵਾਨ, ਉਮੀ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰੁੱਖ ਵਰਗੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਹਵਾ ਦੇ ਵਰਕਿਆਂ 'ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਬੋ ਦੇ ਵਾਕ ਲਿਖਾਂ
ਹਰੇ ਹਰੇ ਪੱਤੇ ਮੇਰੇ ਬੋਲ ਹੋ ਮਹਾਮੋਨ
ਦੇਵੋ ਮੈਨੂੰ ਚੁੱਪ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ
ਕੰਨਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ
ਰੂਹ ਜਿਹਨੂੰ ਲਏ ਪਹਿਚਾਨ
ਨਕਸ਼ਿਆਂ 'ਚ ਪੋਥੀਆਂ 'ਚ
ਜੀਵਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ
ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਪਈ ਗਰਦ ਵਾਂਗ ਦਿਓ ਝਾੜ
ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਮੇਰੀ ਗਿਰਦ ਵਲੀ ਜੋ ਤੜਾਗੀ
ਉਹਨੂੰ ਤੋੜ ਜਾਣ ਦਿਓ ਬਾਹਰ

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 7)

ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 09 ਕਾਡਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਕਾਂਡ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਅੰਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿੱਚ ਅੰਤਿਕਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਾਡਲ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਡਲ ਐਨਾ ਮੌਲਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿੱਸੇ ਜਾਂ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ। ਪਰ 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ' ਤੇ 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਰਾਹੀਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲੋਂ ਨਵ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਬਾਅਦ ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਸ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਲਕੀਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਤ ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਘੜਦੀ ਹੈ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਸਿਰਜਕ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿਰਜਕ ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਉਹ ਪਾਠਕ 'ਤੇ ਹੀ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਉਮੀ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਕੋਈ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਨਕਸ਼ ਨਹੀਂ ਘੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਸਾਡੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜੋ ਨਕਸ਼ ਘੜੇ ਵੀ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਮਿਟਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ ਆਪਣੀ ਤਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਅੰਤ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਤਲਾਸ਼ ਕੋਈ
ਕੋਈ ਕਿਤਾਬ ਨਹੀਂ ਜਿਲਦ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ
ਕਿ ਮਿੱਥੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਉਪਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ
ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਵੇ
ਇਹ ਹੈ ਤਾਂ ਆਵਾਗਮਨ ਜੋ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਮੁੱਕਦਾ
ਗੁਰੂ ਮਿਲ ਜਾਵੇ
ਤਾਂ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ
ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਮਿਟਦੇ
ਇਸੇ ਲਈ ਅੰਤੋਂ ਬਗੈਰ ਹੈ ਇਹ ਯਾਤਰਾ

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 98)

ਤਲਾਸ਼ ਤਾਂਘ ਹੈ ਜੀਵਨ ਦੀ, ਇਸਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੇ ਭਰਮ ਤਾਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਮਰਜ਼ੀ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂ ਲਵੇ, ਹੋਰ ਜਿਉਣ ਦੀ ਅਭਿਲਾਖਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨਹੀਂ, ਫਿਰ ਤਾਂਘ ਬਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਸੰਬਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, "ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦਾ ਸਵੈ ਜੀਵਨਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨਕ (meta-discourse) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਜਿਹੀ, ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਬੇਜੋੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਣਗੌਲੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ। 'ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੀ ਵਿਲਭਤ ਰੂਪਕ ਰਚਨਾ ਵਾਲੀ ਇਹ ਕਿਰਤ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਹੈ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਰੁੱਖ ਰਿਸ਼ੀ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਰਿਸ਼ੀ ਰੁੱਖ ਵੱਲ ਮੁੜ੍ਹਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਾਤਰ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੁੰਦੇ ਤੇ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਨਿਭਾ ਕੇ ਤੁਰਦੇ ਬਣਦੇ ਹਨ – ਸਿਧਾਰਥ, ਪੂਰਨ, ਸੀਤਾ, ਰਾਮ, ਸਿਵਿਆਂ ਦਾ ਬਾਵਾ, ਕੋਈ ਭਾਈ, ਗੁਰਮਾਤਾ, ਗੁਰੂਦੇਵ, ਪਰਦੇਸੀ, ਕੁੜੀ, ਮਾਂ, ਅੱਪਸਰਾ, ਉੱਮੀ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਪਾਤਰ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਦੀ ਆਤਮ ਸੰਵਾਦ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੜਾਅ-ਰੂਪ ਹਨ। ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਰਿਚਿਤ ਕਰਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਤੁਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ – ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਰਚਨਾ ਹੈ।' (***ਪਾਠ ਉੱਤਰ-ਪਾਠ***, ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 189-190)। ਆਪਣੀ ਇਸ ਵਿਰਚਨਾ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਿਰਜਕ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਹੀ ਐਲਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਹ ਆਤਮ-ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਨੂੰ ਰੁੱਖ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਜੂਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜੂਨ ਮੇਰੀ ਰੁੱਖ ਹੈ
ਧਰਤੀ 'ਚ ਗੱਡਿਆਂ ਵੀ ਮੈਂ ਘੇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ

ਇਹ ਨਾ ਕੋਈ ਕਰਾਮਾਤ
ਕਮਾਈ ਅਲੋਕਾਰ ਨਾ
ਮੈਂ ਨਾ ਉਚੇਚਾ ਉਪਕਾਰੀ।

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 11)

ਇਸ ਕਿਰਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਦੇ ਚੌਥੇ ਉਪ ਹਿੱਸੇ (1-4) ਵਿੱਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੇ ਮੂਲ/ਸਦੀਵੀ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੁੱਖ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਿਆਸ ਨੂੰ 'ਸੋਹਣੀ ਸ਼ੈਅ' ਕਹਿ ਕੇ, ਉਹ ਇਸ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਤਾਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਸ/ਲਾਲਸਾ/ ਕਾਮਨਾ ਮਾਨਵ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਕਾਮਨਾਵਾਂ 'ਸੋਹਣੀ ਸ਼ੈ ਪਿਆਸ' ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਘਿਰਿਆ ਮਨੁੱਖ ਭਟਕਣਾ ਅਤੇ ਤਣਾਅ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਰੁੱਖ ਦੀ ਪਿਆਸ ਦੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵੀ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਹੀ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਵਿ ਹੀ ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਤਣਾਅਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਕਾਂਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਸਥਿਤੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇੱਕ ਉਤਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਦੋ ਅਨਿੱਖੜ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ - ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਤਾਂ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਤਿਆਗ ਲਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬੰਦਾ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵਾਲੀ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਫਿਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ਬੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਬੰਦੇ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ 'ਸਿਆਮ ਦੇਸ ਦੇ ਜੋੜੇ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਹ ਇਹ ਦੁਬਿਧਾ ਵੀ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਹਾ :
ਉਭਾਈ ਨਾਗ, ਹੁਣ ਤੂੰ ਜਾ ਏਥੋਂ
ਤੇਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਰਿਸ਼ੀ ਸਾਹਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਜਾਵਾਂਗਾ
ਹੋਵਾਂਗਾ ਕਿਵੇਂ ਮੈਂ ਨਿਰਾ ਤੇ ਨਿਰੋਲ
ਮਾਰ ਕੇ ਫੁੰਕਾਰਾ ਮੇਰਾ ਫਣੀਅਰ ਅੱਗੋਂ ਬੋਲਦਾ :
"ਪੋਲ ਮੇਰਾ ਘਰ ਹੈ
ਇਹ ਤੇ ਮੈਂ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਜੰਮੇ ਸਾਂ
ਜੌੜੇ ਸਿਆਮ ਦੇਸ ਦੇ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਘਰੋਂ ਬੇਘਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਜਾਵਾਂ
ਪੋਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੈ ਜੁਦਾ
ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਬੇਸ਼ੱਕ
ਇਹਦੇ ਹੀ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਮੈਂ ਵੀ ਚਲਾ ਜਾਵਾਂਗਾ।

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 57)

ਅਸਲ ਵਿਚ ਲਾਲਸਾ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਤਣਾਅ ਹੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ/ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਹੈ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਣਾਅ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਚਿੰਤਨੀ

ਸੂਝ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਦੌੜ ਭੱਜ ਵਿੱਚ, ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟਾਂ 'ਚ ਘਿਰੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਾਨਵ ਕੋਲ ਵਿਹਲ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਰੁੱਖ ਦੀ ਜੀਰਾਂਦ ਚਾਹੀਦੀ' ਹੈ (ਪੰਨਾ : 27)। ਇਹ ਮਾਨ ਰਿਸ਼ੀ/ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਲੱਭਣ ਚੱਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧੁੱਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰਿਸ਼ੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਰਿਸ਼ੀ ਲੱਭਣ ਚੱਲੇ ਹੋ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਰੁੱਖ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਿਓ ਜਿਹੜਾ ਧੁੱਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚੇ ਰਿਸ਼ੀ ਅਤੇ ਉਮੀ ਨੂੰ ਛਾਂ ਦੇ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਹ ਮਾਨਵ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਭਟਕਣਾ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਟਿਕਾਅ ਨੇ ਦੇਣੀ ਹੈ, ਸਹਿਜਤਾ ਨੇ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਵੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੋ, ਇਕਾਂਤ, ਸ਼ਾਂਤ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਛਾਂ, ਸੂਰਜ ਆਦਿ ਦਾ ਅਗਰਭੂਮਿਨ ਕਰਕੇ, ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ/ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਇਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਭਟਕੇ ਹੋਏ ਮਾਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਟਕਰਾਅ 'ਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਖ਼ੁਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਰਿਸ਼ੀ ਅਤੇ ਰੁੱਖ ਵਾਰ ਵਾਰ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧੁੱਪ 'ਚ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਰਿਸ਼ੀ
ਲੱਭ ਵੀ ਗਿਆ ਤਾਂ ਪਛਾਣੋਗੇ ਕਿਵੇਂ
ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੋਈ ਰੁੱਖ ਕੋਈ ਛਾਂ ਹੈ
ਰਿਸ਼ੀ ਲੱਭਣ ਚੱਲੇ ਹੋ
ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੋਈ ਰੁੱਖ - ਛਾਂ ਲਈ ਜਾਓ।

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 28)

'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਬਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਕਿਤੇ ਠਹਿਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਘੇਰਾਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਸਰਬਕਾਲੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਗੁੱਥਮਗੁੱਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਕਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ 'ਚ ਕੈਦ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਰਗ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਕਟ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣ ਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਸਗੋਂ ਜਿਹੜੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇੱਕ ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਉਦੈਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਸਵੈ ਸਿਰਜੀ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ 'ਚ ਢਲ ਕੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਦੋਂ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰਨ ਯੋਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਦਾ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਨਕਤਾ/ਸਭਿਆਚਾਰਕਤਾ 'ਚ ਢਲ ਕੇ ਬਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਰਮਾਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਮੌਲਿਕ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਆਧਾਰ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੋਥੀ 'ਚ ਨੇ ਤੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਚ। ਪੋਥੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਉਮੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤੇ ਉਸੀ ਗੁਆਚਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਭੀੜ ਵਿੱਚ ਉੱਮੀ ਏਨਾ ਸਾਧਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ..। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਕੋਈ ਰੁੱਖ ਜਿਹਾ

ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। (ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਸਰਵਰਕ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਪੰਨਾ) ਪੋਥੀਆਂ ਅਤੇ ਤਮਾਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਮੌਲਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚ ਰਾਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ 'ਅਣਲਿਖੇ ਅੱਖਰਾਂ' ਨੂੰ ਫਰੋਲਦਿਆਂ ਜਿਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ 'ਚ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ :

ਗਿਆਨ ਹੈ ਹਨੇਰੇ 'ਚ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਰਸਤੇ ਦਾ
ਰੋਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਣਾ
ਪੈਰਾਂ ਦੀਆਂ ਤਲੀਆਂ 'ਚ
ਅੱਖੀਆਂ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਣਾ
ਡੂੰਘੇ ਸਮੁੰਦਰ ਅਣਤਾਰੂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠ
ਅਚਨਚੇਤ ਧਰਤੀ ਦਾ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਜਾਣਾ
ਗਿਆਨ ਹੈ ਪੱਥਰ ਦੀ ਕੰਧ ਵਿਚ
ਬੂਹੇ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ
ਵਾਜ ਵਿੱਚ ਚੁੱਪ ਦਾ
ਚੁੱਪ ਵਿੱਚ 'ਵਾਜ ਦਾ
ਮੱਠਾ ਮੱਠਾ ਬੋਲਣਾ
ਗਿਆਨ ਹੈ ਸਹਿਜ ਹੋ ਜਾਣਾ ਕਰਾਮਾਤ ਦਾ
ਘਾਹ ਦੀ ਪੱਤੀ 'ਚੋਂ
ਬੋਲਣਾ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦਾ

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 69)

ਇਸ ਕਿਰਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ (ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ) ਜਦੋਂ ਰੁੱਖ ਤੋਂ ਰਿਸ਼ੀ ਬਣ ਕੇ ਉਮੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਮੀ ਦੁਆਲੇ ਵਲੀਆਂ ਕੰਡਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾੜਾਂ ਇਸ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਹੋਰ ਔਖਿਆਂ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਉਮੀ ਨੂੰ ਕੰਢਿਆਲੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਅਸਲ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵਾੜਾਂ ਵਾਲਾ ਨਾ ਗੁਰੂ ਸਵੀਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੱਬ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਉਮੀ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਰ ਪੋਥੀਆਂ 'ਚ ਜਿੱਥੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣਾ ਸੌਖਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਧੁਰ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਇਹ ਪੋਥੀਆਂ ਅੰਕਿਤ ਹੋਈਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਲਈ ਸਿਰਜਕ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਉਮੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਤਾਂ ਇਵੇਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂਝੀਲ ਵਿੱਚ ਲੂਣ ਦੀ ਡਲੀ ਗੁੰਮ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਐਨਾ ਸਾਧਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਚਲਾ ਫਾਸਿਲਾ ਜਿੱਥੇ ਮੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਮੈਂ ਉੱਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਿਧਾਰਥ ਉੱਮੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਤੋਂ ਬੁੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਕਿੱਥੇ ਘਾਹ ਮੁੱਕਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਦੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ
ਗਊ ਦੇ ਢਿੱਡ ਵਿੱਚ
ਏਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਪੁੱਛਾਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਦਾ

ਉੱਥੇ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਚਲਾ ਫਾਸਿਲਾ

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਪੰਨਾ 97)

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਇਹ ਫਾਸਲਾ ਤਾਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਜਿਲਦ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਕਿਤਾਬ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਤਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਮੇਲ ਕੇਵਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਖੁਸ਼ਬੋ ਵਸ ਜਾਵੇ, ਫਲਾਂ ਦੀ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸਰ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਮਝ ਲਵੋਂ ਤੁਹਾਡਾ ਰਿਸ਼ੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹ ਖੁਸ਼ਬੋ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਤੀ ਤਾਂਘ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਕੋਲੋਂ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦੀ ਇਹ ਤਾਂਘ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਬੰਦਾ ਵੀ ਪਤਨ ਵੱਲ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਬੰਦੇ ਦੇ ਪਤਨ ਦੀ ਉਹੋ ਘੜੀ
ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਉਹਦੀ ਖੁਸ਼ਬੋ ਖੁਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ
ਉਦੋਂ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵਿਛੜਿਆ
ਦੇ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਨਵਾਸ

(ਰੁੱਖ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ, ਅੰਤਿਕਾ)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਉਮੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਰਾਹੀਂ, ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ; ਜਿੱਥੇ ਨਾ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਭਟਕਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤਿਆਗ ਵਾਲਾ ਮੋਕਸ਼ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ। ਇਹ ਮਾਰਗ ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ' ਭ੍ਰਮਿਤ ਅਤੇ ਭਟਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨਾਲ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ, ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਹੈ, ਜਿਊਣ ਜੋਗ ਹੈ, ਅਸਲੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਰੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਦੇ ਮੈਟਾਫਰਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਅੱਜ ਦੇ ਮਾਨਵ ਸਨਮੁੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੋ ਕੇ, ਨਵੀਂ ਤਾਜ਼ਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੀ ਲਕਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਮੀ ਕੋਈ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਜੀਵੰਤ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਦੇ ਮਾਨ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜੀਵੰਤ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਕੋਈ ਇੱਕ ਨਾਇਕ ਨਹੀਂ- ਨਾਇਕ ਹਨ, ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ। ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ - ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹਨ। ਉਹ ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਉਮੀ' ਆਦਰਸ਼ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬੰਦੇ ਲਈ ਸਕੂਨ ਅਤੇ ਸਹਿਜਤਾ ਲਿਆ ਸਕੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ 'ਉਮੀ'ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਕਾਵਿ ਮੌਲਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਵੀ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬਾਦਿਤਾ ਸਜੀਵ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੁਭਾਅ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੀ ਕੱਚੀ ਸਮੱਗਰੀ (ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿਚ) ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਸੱਚ ਤੇ ਸੋਚ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਆਪਣੇ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ, ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਰੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਜਾਂ ਮਨ-ਪਰਚਾਵੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਤੋਰ ਤੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਪਿਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜਾਂ, ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦਬਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯੋਗ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਵੀ ਆਪਣਾ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਸੰਤ, ਸੂਰਮਾ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਤ੍ਰਿਵੇਣੀ-ਸੰਗਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਸਰਵੋਤਮ ਤੇ ਅਪਣਾਉਣਯੋਗ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦੀ ਪਰਖ ਘੜੀ ਆਈ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਮੁੱਲ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਇਤਿਹਾਸ, ਗੁਰੂ ਸਹਿਬਾਨਾਂ ਦਾ ਸੰਤ, ਸੂਰਮੇ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦੀ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚਲਾ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੁਖ਼ਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਭੂਤੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬਾਕਾਰੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਵੰਗਾਰ, ਬਿਪਤਾ ਅਤੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਬਣਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਉਂ, ਆਪਣੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਿਥੇ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਨ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਮੁੱਲ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਖ-ਸੁਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੱਕਾਂ ਉਤੇ ਛਾਪਾ ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਾਬੇ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ 1849 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈਆਂ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਰਾਜ ਉਤੇ ਵੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਕਬਜਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨਵਾਦ ਇਥੇ ਪਹੁੰਚਿਆ, ਉਸ ਪ੍ਰਤਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਅੰਨੇ ਅਨੁਕਰਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਸੰਬਾਦਿਤਾ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਖੋਜ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸਰਲ ਤੇ

ਸੁਖਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਪਨਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਤੀਜਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਢਿਉ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ, ਰੂਪਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਹਿਮਾਇਤ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੇ ਸੂਝ-ਸੰਚਾਰ, ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸੁਲਝਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਚੌਥੀ ਗੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਜੰਗੇ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ-ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਭਰਵਾਂ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ ਵੀ ਦਿਤਾ।

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 1857 ਦਾ ਵਰ੍ਹਾ ਉਹ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵੇਲਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਬਿਗਲ ਬਜਾਇਆ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿਤਾ, ਪਰੰਤੂ 13 ਅਪ੍ਰੈਲ 1857 ਨੂੰ ਕੂਕਿਆਂ ਦੇ ਆਗੂ ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ 'ਸੰਤ ਖਾਲਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲਹਿਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਨੇ ਬਰਾਤਾਨਵੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਨੀਂਦ ਹਰਾਮ ਕਰ ਦਿਤੀ। ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਜਲਾਵਤਨੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਤੋਪਾਂ ਦੇ ਗੋਲਿਆਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਨ ਨਾ-ਮਿਲਵਰਤਨ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ, ਇਹੀ ਰਾਹ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਾਂਗਰਸ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਏ ਗਏ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ। ਕੂਕਾ/ਨਾਮਧਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗਊ-ਹੱਤਿਆ ਤੇ ਬੁੱਚੜ ਖਾਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਤਿਖੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਸਰਕਾਰ ਨਾਲ ਨਾਮਿਲਵਰਤਨ ਅਤੇ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕੂਕਿਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਗਨ, ਆਪਣੇ ਜਲਾਵਤਨ ਕੀਤੇ ਗੁਰੂ ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਪ੍ਰਤਿ ਅਥਾਹ ਬਿਰਹਾ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ, ਸਰਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਔਰਤ ਦੀ ਕਦਰ ਆਦਿ ਥੀਮਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜਿਹੜੇ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਆਪਣੀ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਭੇਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿਤੀ। ਬਾਬਾ ਚੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬਾਰਾਮਾਹ, ਨਿਹਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬਾਰਮਾਹ ਆਦਿ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਰ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਮੁਖ-ਸੁਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਮਧਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਤੇ ਮੁਲਵਾਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਭਾਰੂ ਨੀਤੀਆਂ, ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਧਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਧ ਰਹੀਆਂ, ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ, ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਜਾਤੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਜਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਕਰਕੇ ਸੁਭਾਅ ਪਖੋਂ ਭਾਵੇਂ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਤੇ ਤੰਗਦਿਲੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਪਰੰਤੂ ਖ਼ੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੋਈ ਕਿ ਬਹੁਤ

ਜਲਦੀ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟਮਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਸਮੇਤ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ, ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੰਮੇਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਈ ਉਸ ਨਰੋਈ ਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸੋਚ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੋਚ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਮੂਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜਨਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਸਿੱਖੀ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 1873 ਈ. ਵਿਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੁਧਾਰ, ਵਿਦਿਅਕ ਉਨਤੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ, ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ, ਸਕੂਲ/ਕਾਲਜ ਆਦਿ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ, ਰਸਾਲੇ, ਪੈਂਫਲਿਟ, ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਛਪਾਈ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਉਸਰੱਈਏ ਇਸੇ ਲਹਿਰ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਉਥੇ ਧਰਮ ਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ, ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ, ਸਾਧੂ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂਪਗਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਪਹਿਲ-ਕਦਮੀ ਕੀਤੀ।

ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਬਾਬਾ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਭਕਨਾ, ਬਾਬਾ ਗੁਰਦਿਤ ਸਿੰਘ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਦਿਆਲ ਆਦਿ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਸਾਨ-ਫ੍ਰਾਂਸਿਸਕੋ ਵਿਚ 1912-13 ਵਿਚ ਗਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਅਚਾਨਕ ਜਾਂ ਸੰਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਉਹ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਕੰਗਾਲੀ ਤੇ ਮੰਦਹਾਲੀ ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਬਣੀ। ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਜੇ ਸੇ ਬੋਝ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਕੰਗਰੋੜ ਤੋੜ ਛੱਡੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਸ ਕੋਲ ਦੋ ਹੀ ਵਿਕਲਪ ਸਨ- ਪਹਿਲਾ, ਖੱਟਣ-ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾਇਆ ਜਾਵੇ; ਦੂਜਾ, ਬਰਤਾਨਵੀ ਫੌਜ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਹੋਇਆ ਜਾਵੇ। ਇਕ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਈ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੇ ਦੇਸ ਤਿਆਗ ਕੇ ਦੂਰ-ਪੂਰਬ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਕੈਨੇਡਾ ਆਦਿ ਧਨੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। 1904-05 ਤੋਂ 1906-07 ਵਿਚਕਾਰ ਲਗਭਗ 2950 ਕਿਰਸਾਨ ਬਾਹਰ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। 1914 ਈ. ਤਕ ਬਾਹਰ ਗਏ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਗਿਣਤੀ ਵੀਹ ਲੱਖ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ। ਇਉਂ, ਗੁਰਬਤ, ਗਿਲਾਨੀ ਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਹੀ ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਬਣੇ। ਗਦਰ ਪਾਰਟੀ ਵਲੋਂ ਜਨਵਰੀ 1914 ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰੈਸ ਕਾਇਮ ਕਰਕੇ ਗਦਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਛਾਪਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਲਹਿਰ ਇਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਕਾਮਯਾਬ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੇਣ ਉਸਾਰੂ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹਜਨਕ ਰਹੀ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸਨੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਸਾਰ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਵਿਢੇ ਘੋਲਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਭਰ ਦਿਤੀ। ਗਦਰ ਦੀ ਗੂੰਜ, ਬੱਬਰ ਗੂੰਜ, ਗਦਰੀ ਤੇ ਕਾਮਾ, ਬੱਬਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਮੁਨਸ਼ਾ ਸਿੰਘ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਡਾਇਰੀ ਬਾਬਾ ਹਰੀ ਸਿੰਘ ਉਸਮਾਨ, ਦੇਸ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗਦਰੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠੀ ਬਗਾਵਤ ਦੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸੁਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚੋਂ ਇਕੱਲੇ ਗਦਰ ਦੀ ਗੂੰਜ (ਸਪਤਾਹਿਕ ਤੇ ਮਾਹਵਾਰੀ ਪੱਤਰ) ਦੀਆਂ ਸੱਤ ਪੁਸਤਕ ਲੜੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਗਿਣਤੀ 1,21,000 ਬਣਦੀ ਹੈ, ਛਾਪ ਕੇ ਗਦਰ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ, ਜਿਥੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਸਦੇ ਸਨ, ਮੁਫ਼ਤ ਵੰਡੀਆਂ। ਅਜਿਹਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤੇ ਜੁਝਾਰੂ ਸਾਹਿਤ ਦੇਸ-ਪ੍ਰਦੇਸ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਦੇਸ਼-ਪਿਆਰ ਤੇ ਲੋਕ-ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ, ਜਿਸਨੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਲੋਕਰਾਜੀ ਪਰਤਾਂ ਦੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਦਿਤੀ। ਸਰਦਾਰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਅਤੇ ਜੰਗੇ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਹੀਦ ਸੂਰਮਿਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਆਰੰਭਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ।

ਇਸੇ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ 1917 ਈ. ਦੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸ਼ੋਸਿਤ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੂਲਾ ਉਤਾਰ ਕੇ ਵਗਾਹ ਮਾਰਨ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ, ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਉਤੇ ਇਸ ਕਰਾਂਤੀ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਗਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨੌਜਵਾਨ ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਕਿਰਸਾਨ ਵਰਗ ਉਤੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਪਾਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। 1928 ਈ. ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਕਿਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਨਾਂ ਦੀ ਪਾਰਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਕਿਰਤੀ ਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਹਫ਼ਤਾਵਾਰ ਰਸਾਲਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1925 ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਈ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਪਾਲਿਸੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਹੜ੍ਹ ਆ ਗਿਆ। ਫੁਲਵਾੜੀ, ਕਵੀ, ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਪਰਭਾਤ, ਲਾਲ ਢੰਡੋਰਾ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਹਫ਼ਤਾਵਾਰੀ ਤੇ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ 1935-36 ਈ. ਤੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਤਨਾ, ਪਾਠਕ ਵਰਗ 'ਚ ਵਾਧਾ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੈਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਵੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਦਾ ਆਯੋਜਨ, ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਆਧੁਨਿਕ ਢੰਗ ਦੇ ਪੁਸਤਕਾਲੇ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ

ਸਥਾਪਨਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਈ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ, ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ, ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਡੱਟਵਾਂ ਵਿਰੋਧ, ਸੰਤੁਲਿਤ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁੰਤਤਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤੀਬਰਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੰਡਰਾ ਰਿਹਾ ਭੈਅ, ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰ ਕੌਮ ਪ੍ਰਸਤੀ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਖ਼ਤਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਲਾਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਰੂਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਨ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਜਨ-ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਰਥ, ਯਥਾਰਥਬੋਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਿਰਜੇ। ਵਿਸ਼ਵ ਅਮਨ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਵ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਜੰਗਾਂ-ਯੁਧਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੰਗ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ (1936) ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਵਲੋਂ ਜਾਰੀ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਵਾਧਾ ਕਰਕੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਣ ਲਗਾ। 1960 ਈ. ਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਇਸੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਰਥਤਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਣਾਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਸਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰਵਾਈ। ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਪਿਤਰੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ, ਸਾਡੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲਾ ਲਿੰਗਕ ਵਿਤਕਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਸਰਮਾਇਆਦਾਰੀ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਬਿੰਬਾਕਾਰੀ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਵੀ ਮਿਥਿਆ। ਇਉਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਅਪਣਾ ਬਣਦਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ।

1960 ਤਕ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਰਵਾਂ ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਲਾਲਾ ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ, ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ, ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇਪਾਣੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਕੁਲਵੰਤ

ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, ਨਵਤੇਜ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ, ਡਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਜੋਸ਼ੂਆ ਫ਼ਜ਼ਲਦੀਨ, ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਕਮਲਾ ਅਕਾਲੀ, ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

1960 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ। ਚੀਨ ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਹਮਲੇ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ 'ਚ ਦੁਫੇੜ, ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਨਾਹਰਾ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਕਟ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਤਿਵਾਦੀ ਫਿਰਕੂ ਲਹਿਰ ਦਾ ਉਭਾਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਸੁਆਰਥ, ਖੇਤਰੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਸੌੜੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗਰੀਬੀ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਭਾਈ-ਭਤੀਜਾਵਾਦ ਅਤੇ ਕੁਨਬਾਪ੍ਰਸਤੀ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵੱਧ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹੀ ਗੰਭੀਰ ਬਣੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਇਸ ਦੇ ਸੁਲਝਾਉ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਵੇਕਮਈ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਜਾਂ ਨਿਜ-ਸੁਆਰਥ, ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਮੂਦ ਬਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅੱਗੇ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮਨ-ਇਛਿਤ ਰੁਮਾਂਸ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਸ, ਰੋਹ ਜਾਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਨੂੰ ਖੁੰਢਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਤਨਾਉ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਸਮੂਰਤਨ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਗਲਪੀ-ਵਿਵੇਕ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਤਨਾਉ/ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਖੋਟ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਖੋਟ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇਉਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੇਧ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਪਰੰਤੂ ਪਾਠਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤਿ ਨਫ਼ਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਬੇਚੈਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਖ਼ੁਦ ਕਿਸੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰੰਤੂ ਪਾਠਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ, ਕਵਿਤਾ, ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਹੋਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ, ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ, ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ, ਐਸ. ਤਰਸੇਮ, ਗੁਰਬਚਨ ਭੁੱਲਰ, ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਾਡਲ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਾਸ਼, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹਲਵਾਰਵੀ, ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ, ਜਗਤਾਰ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀਆਂ ਲੋਟੂ, ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਲੋਕ-ਘਾਤਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਅਤੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜੁਝਾਰੂ ਕਾਵਿਕ ਸੁਰ ਵਿਚ ਵੰਗਾਰਿਆ। ਸਰਕਾਰੀ ਦਮਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਹਮਾਇਤ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਲਹਿਰ ਮੱਠੀ ਪੈ ਗਈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ 'ਚ ਇਸਨੇ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਹਿਸ਼ਤਗਰਦੀ ਵਾਲੇ ਕਾਲੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਜਿਸਨੇ ਅਜਿਹੇ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਤੇ ਅਸੁਖਾਵੇਂ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿਤਾ।

ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਨਿਜੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਵਿਸਫੋਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਬਿਜਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖਪਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਤਰੰਗੀਆਂ ਤੇ ਚੁੰਧਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੋਸ਼ਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੋਚ ਤੇ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਭਰਮਾਉਣ ਤੇ ਲੁਭਾਉਣ ਲਈ ਪੈਸੇ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ, ਤਰਕ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਐਲਾਨ ਇਸ ਸੋਚ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹਰ ਛੋਟਾ ਕਿਸਾਨ, ਕਾਮਾ, ਕੰਮੀ, ਕਰਮਚਾਰੀ, ਕਾਰਖਾਨੇਦਾਰ ਜਾਂ ਦੁਕਾਨਦਾਰ/ਵਪਾਰੀ ਆਦਿ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਾਲ-ਕਲਚਰ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਜਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਸਾਡੇ ਸੁਚੇਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਵਸਤ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਣ ਦੀ ਦਿਖ ਵਾਲੇ ਖੋਲ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਡਿਜ਼ਾਇਨਾਂ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਕੂਟ-ਨੀਤੀ ਤੇ ਰਣ-ਨੀਤੀ ਦੇ ਸਾਰ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪਰਦਾਫ਼ਾਸ਼ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਨਕਾਰੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਰੋਧ-ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਮਿੱਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ, ਕੇਵਲ ਕਲੋਟੀ, ਅਵਤਾਰ ਬਲਿੰਗ, ਜਸਬੀਰ ਭੁੱਲਰ, ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ, ਕੇ. ਐਲ. ਗਰਗ, ਅਤਰਜੀਤ, ਬਲਦੇਵ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਆਤਮਜੀਤ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ, ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ, ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, ਤਰਸੇਮ ਨੀਲਗੀਰੀ, ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ, ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ, ਅਮਨ ਪਾਲ ਸਾਰਾ, ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ, ਪਰਵਾਜ਼ ਸੰਧੂ, ਨਿਰੰਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਅਜੈਬ ਕੰਵਲ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ, ਦੇਵ, ਸ਼ਸ਼ੀ ਸਮੁੰਦਰਾ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਬੰਦਾ ਪ੍ਰਵਾਸ ਦਾ ਤਨਾਉ ਹੰਢਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਨਾਉ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਮੋਹ ਤੇ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਵਾਸ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਪੀੜੀ-ਪਾੜੇ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਇਹ ਲੋਕ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ, ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਤੇ ਵੇਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਤਕਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਵਿਗਾੜ, ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਆਪਣਿਆਂ ਦੀ ਹੀ ਲੁੱਟ, ਔਰਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਾਣੀ ਸਥਿਤੀ ਆਦਿ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਉਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਬੇਰੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਜਿਥੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪਖੋਂ ਵੰਨ-

ਸੁਵੰਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਪਰਨਾਇਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਠੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ, ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਜੀਵ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਵਰਨਣਯੋਗ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਤਕ ਘਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ।

ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਉਪਾਧਿਆਏ, ਵਿਸ਼ਵ ਮਿਤਰ, **ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ**, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1980

ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1982

ਕਸੇਲ, ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪਰਮਿੰਦਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ 1850-1970 (ਭਾਗ ਤੀਜਾ)**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1982

ਤਾਰਾ ਚੰਦ, **ਭਾਰਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ)**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ ਪਟਿਆਲਾ, 1974

ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, **ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010

------------, **ਸਮਾਜ, ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਵਲ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2005

Attar Singh, *Secularisation of Modern Punjabi Poetry*, Punjabi Prakashan, Chandigarh, 1988

Bipen Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*, People's Pulblishing House, New Delhi, 1972

Rai, Satya M., *Punjabi Heroic Tradition 1900-1947*, Punjabi University, Patiala, 1978

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਦਲਵੀਰ ਕੌਰ : ਨਾਰੀ ਵਜ਼ੂਦ ਦਾ ਸੁਆਲੀਆ ਪ੍ਰਵਚਨ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਤੇਵਰ ਵਿਦਰੋਹੀ, ਗੁਸੈਲ, ਸ਼ੋਰੀਲਾ, ਬਦਲਾ ਲਊ ਅਤੇ ਤੇਜ਼-ਤਰਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵੇਦਨਾ, ਸੰਵੇਦਨਾ, ਕਾਮਨਾ, ਵਿਦਰੋਹ, ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿੱਥ-ਸੋਝੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਉਂ, ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਤ ਸ਼ਬਦ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਸਾਰੀਆਂ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਭਰਮ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਮਸਲਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਵੱਲੋਂ ਰਚਿਆ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਸੋਚਵਾਨ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਤ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਵੱਲੋਂ ਰਚਿਆ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਮਰਦਵਾਦੀ ਪਿਤਰਕੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਨਾਰੀ ਲਈ ਦਾਬੇ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਦੂਸਰਾ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਸ਼ਬਦ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜੜ੍ਹ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਸ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਮਰਦ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ, ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੋਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਚੇਤ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦਬੇਲ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਔਰਤ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਐਨੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਵਾਇਤ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਅ ਹੇਠ ਔਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਰਜ 'ਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਪਿਤਰਕੀ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਸਦਕਾ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਭੋਗਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਜਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦ ਉਪਰ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਾਮੰਤੀ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪਿਤਰਕੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਔਰਤ ਗੌਣ ਅਤੇ ਦੁਜੈਲੇ ਥਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੀ ਸਗੋਂ ਪਰ-ਨਿਰਭਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਨਿਰਦਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜੀ ਬਣਤਰ ਜੋ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਗੈਰਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪੱਕਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਯੋਗ, ਜਾਇਜ਼ ਅਤੇ ਹੰਢਣਸਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਹੁਲ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਤਿਤ ਅਤੇ ਪੁਨੀਤ ਦੇ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ

ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਬੇਲ ਧਿਰ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਜੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਦਬੇਲ ਧਿਰ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਦੁਰਕਾਰੀ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਸਜ਼ਾ ਦੀ ਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਤੀਸਰਾ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਦਬੇਲ ਧਿਰ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਪਿਤਰਕੀ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਬਦਲੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਦਰਾੜਾਂ ਪੈਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਜਟਿਲ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਘਰ, ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਉਹ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦਬੇਲ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪਰਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤਰੇੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਬਣਦੀ ਹੋਈ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਮਸਲੇ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚਕਨਾਚੂਰ ਕੀਤਾ, ਪਦਾਰਥਕ ਬਹੁਲਤਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਬੇਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਕਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ? ਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਭਰਮ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਨਰੜ ਦਿੱਤਾ ? ਕੀ ਔਰਤ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ ਹੈ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ 'ਤੇ ਅੱਖ ਟਿਕੀ ਰਹਿਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਸ਼ਬਦ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਵੱਡਾ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇੱਛਤ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਦੁਖਾਂਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਰੀ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਖੇੜਾ ਅਤੇ ਸਮਝ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਸਦੀ ਔਰਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੀ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਵਸਦੀ ਔਰਤ ਅੰਦਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਅੱਜ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਯੁੱਗ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜਕੜ ਢਿੱਲੀ ਪਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਦਰਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੇ ਨਾਰੀ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧੁਨੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀ ਸਵੀਕਾਰ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਉਪਰ ਤਣੀ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੀ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ

ਵਿਚ ਪਿਤਰਕੀ ਦੇ ਪ੍ਰੇਤ-ਪ੍ਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਉਹ ਜਕੜ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਤਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕ 'ਚ ਵਸਦੀ ਔਰਤ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀਆਂ ਉਹ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਗਾਹ ਸੁੱਟਣ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਨਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਦਲਵੀਰ ਕੌਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਵਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਕਵਿੱਤਰੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ, ਵਿਚਾਰ, ਸੁਹਜ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ ਆਰੰਭ 'ਸੋਚ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ' ਪਰੰਪਰਕ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ 'ਅਹਿਦ' ਅਤੇ 'ਹਾਸਿਲ' ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਜਿਥੇ ਉਹ ਰਵਾਇਤੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਜ਼ੂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੋਝੀ ਨਾਲ ਉਠਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸੁਆਲ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਉਹ ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਕੇ ਔਰਤ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਟਿਕਾ ਕੇ ਮਨ ਇੱਛਤ ਸੁਪਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਜ਼ਬੇ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਲਿਬਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਨਾਰੀ ਰੁਦਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦੇ ਹਾਂ:-

ਐ ਮਾਂ / ਭਾਵੇਂ ਬੜਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ
ਤੇਰੇ ਹੰਝੂਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ /ਕਰਨੀ ਮੋਕਲੀ
ਤੇਰੀ ਪੈਰੀਂ ਪੁਆਈ / ਕਸੂਰੀ ਜੁੱਤੀ
ਧਰਨਾਂ ਜੁਗਨੂੰ ਦੇ ਪਰਾਂ 'ਚ / ਮਘਦਾ ਸੂਰਜ
ਫੇਰ ਵੀ / ਸੰਜੋਅ ਲਿਆ ਹੈ
ਤੀਜੇ ਨੇਤਰ 'ਚ / ਅਣਥੱਕ ਸੁਪਨਾ
ਤੁਰਨਾ ਹੈ ਅੰਦਰਲੇ / ਚਾਨਣ ਦੀ ਲੋਏ
ਝਾਕਣ ਲਈ ਸਿਰਜੇ / ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ
ਹੈ ਤੋੜਨੀ ਤੈਥੋਂ ਪੁਰਾਣੀ / ਤੇਰੀ ਇਹ ਹੰਝੂਆਂ ਦੀ ਰੀਤ
ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ / ਉਤਰਨ ਲੱਗੇ
ਤੇਰੀ ਅੱਖ ਦਾ ਖਾਰਾ ਪਾਣੀ / ਬਣਕੇ ਮੇਰੀ ਅੱਖ 'ਚ
ਕਾਲਾ ਮੋਤੀਆ...

(ਅਹਿਦ, ਪੰਨੇ 23-24)

ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਮਾਂ ਖਾਮੋਸ਼ ਧਿਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਦਬੇਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੰਢਾਈਆਂ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਲਈ ਅਹਿਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 'ਅਣਥੱਕ ਸੁਪਨਾ' ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਵੱਡੀ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਗੱਲ ਕਿ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਮਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਪਿਤਾ ਨੂੰ। ਜੇ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਮਰਦਾਵੀਂ ਧਿਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਤਲਖੀ ਵਿਚ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਤੇਰੀ ਪੈਰੀਂ ਪੁਆਈ ਕਸੂਰੀ ਜੁੱਤੀ ਮੋਕਲੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਿਤਰਕੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਨਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪਾਠ ਆਪ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਜੋ ਪਿਤਰਕੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਰੋਸਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ

ਕਵਿਤਰੀ ਜਦੋਂ 'ਕਸੂਰੀ ਜੁੱਤੀ' ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਰਤਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਫੈਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹੈ:-

ਜੁੱਤੀ ਕਸੂਰੀ, / ਪੈਰੀਂ ਨਾ ਪੂਰੀ
ਹਾਏ ਰੱਬਾ! ਵੇ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰਨਾ ਪਿਆ।

ਔਰਤ ਦੀ ਲਾਚਾਰ, ਬੇਵੱਸ ਅਤੇ ਬੇਚਾਰਗੀ ਦਾ ਇਹ ਮਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਇਸ ਜੁੱਤੀ (ਸਮਾਜੀ-ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ) ਨੂੰ ਮੋਕਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਮਾਂ ਨਾਲ ਤਲਖ ਨਹੀਂ ਮੁਹੱਬਤ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਲਈ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਦੁੱਖ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਂ ਦੇ ਹੰਝੂਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੁਰਗਮ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਮਾਂ ਦੀ ਮਮਤਾ ਉਸ ਦੇ ਰਾਹ 'ਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣੇ ਅਤੇ ਪਿਤਰਕੀ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਦਾ ਅਹਿਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਹਿਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਪਿਤਰਕੀ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇ? ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, 'ਤੁਰਨਾ ਹੈ ਅੰਦਰਲੇ ਚਾਨਣ ਦੀ ਲੋਏ।' ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਹੋ ਅੰਦਰਲੇ ਚਾਨਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਲਵੀਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਮਸਲੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਜੋ ਸਥਿਤ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਦਲਵੀਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਉਤੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਪਰਿਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ' ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਮੈਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਔਲਾਦ ਹਾਂ / ਪਰ ਔਰਤ ਹਾਂ
100 ਕੁ ਮੀਲ ਦਾ ਘੇਰਾ / ਮੇਰੇ ਮੇਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ
ਬਾਪੂ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ ਘੇਰੇ 'ਚ / ਤੁਰਨਾ ਵਰਜਿਤ ਹੈ
ਮਾਂ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ / "ਧੀਏ ਪੇਕਾ, ਸਹੁਰਾ
ਤੇਰੀ ਧਰਤੀ / ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੇਰਾ ਆਸਮਾਨ
ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਝੋਂ / ਤੂੰ ਇਕ ਖਲਾਅ!!"
ਮੈਂ ਅਸੀਮ ਖਲਾਅ ਨੂੰ / ਚੁਣਦੀ ਹਾਂ
ਧਰਤੀ ਤੇ ਅਸਮਾਨ / ਇਸੇ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਨੇ
ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ ਫੈਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ / ਖਲਾਅ ਵਾਂਗ...

(ਅਹਿਦ, ਪੰਨਾ-36)

ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੋਧਿਆ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ 100 ਮੀਲ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਥੇ ਹੀ ਦਲਵੀਰ ਔਰਤ ਦੇ ਸਪੇਸ ਦੀ ਧੁਨੀ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਿਤਰਕੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਪੇਕੇ, ਸਹੁਰੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵਸਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਉਹ ਪਿਤਰਕੀ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਉਲਟਾਅ ਕੇ ਐਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਸੁਪਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਔਰਤ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜ਼ੂਦ ਵਜੋਂ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੱਲ ਪਹਿਲੀ ਪਰਵਾਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ:-

ਹੁਣ ਤੂੰ! / ਚਾਨਣ ਦੀ ਉਹ ਕਾਤਰ ਦੇ
ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੈਂ ਰਮ ਸਕਾਂ / ਤੂੰ ਜੀਅ ਸਕੇਂ
ਤੂੰ ਥਿਰ ਹੋਵੇਂ / ਮੈਂ ਜੀਅ ਉੱਠਾਂ

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ-27)

ਰਵਾਇਤੀ, ਪਰੰਪਰਕ ਨਾਰੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਪਿਤਰਕੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਕੇ ਮਨ-ਇੱਛਤ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਕੇ ਅਨਾਰਕੀ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਲਾਸਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਵਾਇਤੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਮਾਨਵੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦਾ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨਇੱਛਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇੱਛਤ ਯਥਾਰਥ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਸੰਭਾਵੀ ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਥੇ ਰਵਾਇਤੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜੀ ਰਗੜ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੇ ਰਸਤਿਓ ਹੀ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲੱਭਦੀ ਹੈ।

ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਕਸਦ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਸ਼ੋਰੀਲੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜੀ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਅਨਾਰਕੀ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਗੁਆ ਕੇ ਬਿਆਨ, ਕਥਨ ਅਤੇ ਐਲਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਵੀ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੌਧਿਕ, ਵਿਵੇਕਮਈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਸੂਖ਼ਮ, ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਟਾਕਸ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਟਾਕਸ਼ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਧੇਰੇ ਤਿੱਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਸਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿੱਥਾਂ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਰਲੀ ਹੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਤੇਵਰ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਆਜ਼ਾਦੀ ?' ਦਾ ਪਾਠ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ:-

ਆਜ਼ਾਦੀ ? / ਸੁਲੱਖਣੇ ਵਿਹੜਿਆਂ ਦੀ ਵਲਗਣ
ਗਲੋਂ ਲਾਹ / ਰੱਤੇ ਸਾਲੂਆਂ ਦੇ ਦਿਨੀਂ
ਕਿੱਧਰ ਤੁਰ ਪਈਆਂ! / ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਚਿੜੀਓ ਕੁੜੀਓ!
ਪਰਤ ਆਓ ਘਰਾਂ ਨੂੰ! / ਕੁੜੀਆਂ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਮਾਸੀਆਂ
ਨਾਨੀਆਂ ਦਾਦੀਆਂ / ਮੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ
ਬਰਕਤਾਂ ਰਹਿਮਤਾਂ! / ਮਾਣ-ਮੱਤੀਆਂ ਧੀਆਂ ਭੈਣਾਂ
ਕੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਫੁੱਲ ਕਲੀਆਂ ਪਾਲਦੀਆਂ! /ਨਾਨਕ ਨਪੋਲੀਅਨ ਨੈਲਸਨ ਮੰਡੇਲਾ
ਪੈਣੀਂ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਲੋੜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ / ਨੰਨ੍ਹੇ ਹੱਥ ਤੁਸਾਂ ਹੀ ਫੜਨੇ
ਵੱਡੇ ਜਿੰਮੇਂ ਤੁਸਾਂ ਸਿਰ ਕੁੜੀਓ / ਸਾਂਭ ਰੱਖਣੀ ਪੈਰਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ
ਨਾ ਜਾਣਾ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ!

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ-51)

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵਿਸਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਕਟਾਕਸ਼ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੈ ਕਿ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਾਬੇ ਹੇਠ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਰਾਹੀਂ ਦਬੇਲ

ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਚਰਮ ਸੀਮਾਂ ’ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਗੌਰਵ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਰੜੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਨਾਰੀ ਏਨੇ ਹੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈਸੀਅਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ? ਇਉਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੁਆਲ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਬਣ ਕੇ ਉਦੈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਔਰਤ ਦੇ ਦਾਬੇ ਲਈ ਦੋ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਘਰ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੇਧਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਹਥਿਆਰ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਥਿਆਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਧਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਮਾਂ, ਨਾਨੀ, ਦਾਦੀ ਆਦਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਬਾਰ ਬਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਿਤਰਕੀ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਕਿੰਨਾ ਲੰਮਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦਲਵੀਰ ਦਾ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਸ਼ਾਹੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਕੇਟ ਮਿਡਲਟਨ ਦੇ ਵਿਆਹ ’ਤੇ ਰਚੀ ਕਵਿਤਾ ’ਚੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰੋਅਲ ਵੈਡਿੰਗ (29 ਅਪ੍ਰੈਲ, 2011)

ਓਹੀ ਮੁੰਦਰੀ! / ਓਹੀ ਮੰਦਰ!
ਕਦ ਮਰਦੀ ਹੈ!! / ਮਰ ਗਈ...
...ਮਾਂ!

(Kate Middelton were princess Diana's wedding ring and went to West Minster Abbey in same gold carriage)

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ-51)

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਜੋ ਨਵੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਲਾਮੀ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ਼ ਕੀਤਾ। ਦੂਸਰਾ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਉਪਤਾਦਨੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਮੁਕਾਬਲਾ ਬਣਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਹੋ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਿਥੋਂ ਉਹ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀ ਪਰਨਿਰਭਰਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਵੈਨਿਰਭਰਤਾ ਵੱਲ ਵਧੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਪਿਤਰਕੀ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਔਰਤ ਪਰਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਸਵੈਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਸਫਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਜਮਾਤੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਮਾਤੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤੀ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਕਦਰਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਰੀ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਟੱਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਹਿੱਸਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਰੋਸਾਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਕਾਮਨਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸੁਆਲ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾਰੀ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਸੁਆਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਸ ਲਾਲਸਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਉਪਭੋਗ ਦੀ ਸ਼ੈਅ ਬਣ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਾਰੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਾਰੀ ਰਚਿਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਵਿਆਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਵਿੱਥ ਥਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਸੁਆਲ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣ-ਪਛਾਨਣ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਜੋ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ 'ਕਸੂਰੀ ਜੁੱਤੀ' ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਵਾਦਿਸ਼ਟ ਡਿਸ਼' ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ :

ਬਹੁਰੰਗੀਆਂ / ਸਵਾਦਿਸ਼ਟ ਡਿਸ਼ਜ਼
ਕੋਈ ਚਮਚਾ ਭਰਦਾ / ਕੋਈ ਕੜਛੀ
ਕੋਈ ਅਗਲੇ ਰੰਗ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ / ਇਕ ਹੀ ਡਿਸ਼ ਦਾ
ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਖ / ਅੱਗੇ ਲੰਘਦਾ
ਵਿਆਂਦੜ ਜੋੜਾ / ਰੀਮਿਕਸ ਗਾਣੇ ਦੀ ਧੁਨ 'ਤੇ
ਸਿੱਧਾ ਪੁੱਠਾ ਹੋ ਨੱਚਦਾ / ਮੈਰਿਜ ਪੈਲਿਸ ਦੇ
"AIDS Test ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਵਾ ਲੈਣਾ / ਕੱਲ ਤੱਕ ਦੇਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇਗੀ।"

(ਅਹਿਦ, ਪੰਨਾ-120)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਾਵਬੋਧ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਇਕ ਡਿਸ਼ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਅੰਤ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਦਲ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਕੀ ਹੈ? ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਵਾਦਿਸ਼ਟ ਡਿਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੱਕ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਘਿਨਾਉਣੇ ਅਤੇ ਭਿਆਨਕ ਚਿੱਤਰ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜੋ ਪਿਤਰਕੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਵੀ ਡੂੰਘੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਲਵੀਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਅਮਾਨਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ 'ਚ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪਰੰਪਰਕ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪਦੀ ਹੈ:-

ਸਰੀਰ ਵਿਚ, / ਸੌ ਸਪੋਲੀਏ ਦੇ
ਡੰਗ ਹੰਢਾਉਂਦੀ / ਉਹ ਮਾਸੂਮ ਕੁੜੀ
ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਦਿਆਂ ਹੀ / ਗੁੱਛਾ ਮੁੱਛਾ ਹੁੰਦੀ
ਮਨੋਰੋਗ ਮਾਹਿਰ ਦੇ / ਕੁਝ ਪੁੱਛਣ ਤੋਂ
ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ / ਡਰ ਨਾਲ ਕੰਬਦੀ
ਤਿਰਛੀ ਨਜ਼ਰ / ਬੰਦ ਦਰਵਾਜ਼ੇ 'ਤੇ ਟਿਕਾਅ
ਕੁੜੀ ਸਹਿਮੀ ਆਵਾਜ਼ 'ਚ / ਸਾਹੋ ਸਾਹ ਹੋਈ ਪੁੱਛਦੀ
"Do you have knife on you?" "Doctor do you have
Foster Father as well Do you want to me
take my clothes off
And recite alphabhet loudly?"

(ਅਹਿਦ, ਪੰਨਾ-48)

ਇਉਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਲਰਨ ਅਤੇ ਪਸਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਉਪਭੋਗੀ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪਾਹਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਪਾਸਾਰ ਹੋਰ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਰਚਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਚਾ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਤਿੰਨ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਂ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਿਤਰਕੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦਰੋਹ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਇੱਕਵੀਂ ਸਦੀ ’ਚ / ਕੁਝ ਮਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼
ਕੁਝ ਪਿਓ ਦਾ ਕਰਮ / ਆਪਣੇ ਮੱਥੇ ਟੰਗਦੀ ਹਾਂ
ਇਕ ਸਾਹ ਜਿਊਂਦੀ ਹਾਂ / ਇਕ ਸਾਹ ਮਰਦੀ ਹਾਂ
ਮੇਰਾ ਬੱਚਾ / ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ
(Frued) ਫਰਾਇਡ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ / ਕੁਦਰਤੀ ਵੇਗ ’ਚ
ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ / ਆਪਣਾ ਨੰਗ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ
ਦੂਜੇ ਦਾ ਨੰਗ / ਜਰਦਾ ਹੈ
ਇਹ ਵੇਖ ਹੁਣ ਨਾਨੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, / “ਸਾਡੇ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ
ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੈ / ਜੋ ਸੱਚ ਜਿਊਂਦਾ ਹੈ
ਤੇ ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਪਾਖੰਡ ਤੋਂ / ਕੰਡ ਕਰਦਾ ਹੈ!!”

(***ਅਹਿਦ, ਪੰਨਾ-33***)

ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਉਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਚਾ ਕਾਮਨਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਚਿਹਨ ਫਰਾਇਡ, ਨੰਗ, ਕੁਦਰਤੀ ਵੇਗ ਆਦਿ ਕਾਮਨਾਮਈ ਹਨ। ਇਥੇ ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਨਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਕਾਮਨਾ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਹੈ? ਕੀ ਕਾਮਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਮੁਕਤੀ ਹੈ? ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਨੀ ਦਾ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋਣਾ ਇਥੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਹੀ ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਰਸਤਿਓ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਜ਼ਤ, ਅਣਖ, ਗੌਰਵ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਪਿਤਰਕੀ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਾਧਿਆ ਹੈ। ਨਾਨੀ ਦੇਹ ਤੇ ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਇਸ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਬੇਲਗਾਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਾਮਨਾ ਦਾ ਹਸ਼ਰ ਭਟਕਣ, ਦੁਖਾਂਤ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ’ਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਬੋਧ ਨੂੰ ਦਲਵੀਰ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਸੰਚਾਰ ਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਭਟਕਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ’ਚ ਹੈ:-

ਨਵੇਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ / ...ਭਾਲ...
ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ / ਕੰਧ ਤੇ ਲਟਕਿਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ
ਹੁਣ ਕਰਦਾ ਨਹੀਂ / ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਗੱਲ
ਵਰਜਿਤ! / ਵਿਵਰਜਿਤ!

ਸ਼ਬਦਾਂ ਗਲ ਪਾ ਕੇ / ਈਡਨ ਦੇ ਬਾਗੀਂ
ਭਟਕਦੇ / 'ਈਵ ਤੇ ਐਡਮ'

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ-88)

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਰਜਿਤ ਅਤੇ ਵਿਵਰਜਿਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਭਟਕਣ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੁਆਲ ਸਮੁੱਚੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਭਰਮ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸੇਕ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ ਨੇ ਸਮਾਜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਲੀਲ੍ਹਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਅ ਹੇਠ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖੰਡ-ਖੰਡ ਕਰਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਆਸਤ ਵੀ ਚਲਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਿਆਸਤ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੇਠ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਵੱਖਰੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਐਨਾ ਖੰਡਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਬੇਲ ਅਤੇ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਧਿਰਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਅਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੁਆਲ ਖੜਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਦਬੇਲ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਕੀ ਦਲਿਤ ਇਕੱਲਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਤਾਈ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਇਕੱਲੀ ਮੁਕਤੀ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਵਾਦ ਜਾਂ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਕਿਧਰੇ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਦੀ ਹੈ:-

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ / ਫੇਰ ਕੁਝ ਬੱਚੇ
ਮੇਰੇ ਪੇਟੋਂ ਜਨਮ ਮੰਗਦੇ ਨੇ। / ਆਪੇ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਨੇ
ਕਿਸਮਤ ਆਪਣੀ / ਰੰਗ ਢੰਗ ਤੇਵਰ
ਸਿਰਜਣ ਨੂੰ ਫਿਰਦੇ / ਰੱਬ ਆਪਣਾ
ਸੁਨੱਖੀ ਸੂਰਤ / ਤਿੱਖੇ ਨੈਣ ਨਕਸ਼ਾਂ ਵਾਲੀ
ਆਰੀਅਨ ਕੁੜੀ / ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਵੇਖ ਨੱਕ ਢੱਕਦੀ ਹੈ!
ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੀ ਦਾਦੀ ਵਾਂਗ। / ਸੋਚ ਤਰਲੋ ਮੱਛੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ
ਤੂੰ ਜੰਮ ਲੈਣ ਦੇ ਫਿਰ ਇਕ ਵਾਰ / ਸਦਨੇ ਦੇ ਬੋਲ
ਪੱਟ ਲੈਣ ਦੇ ਰਵੀਦਾਸ ਨੂੰ ਅੱਖ / ਫਰੀਦ ਦਾ ਪਿੰਜਰ
ਕਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤਕਰਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ / ਕਾਵਾਂ ਦੀ ਨੀਅਤ 'ਤੇ
ਸ਼ੱਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ / ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਦੀ ਜਾਤ ਬਾਰੇ
ਜਾਣ ਚੁੱਕੀ ਹਾਂ!!

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ 35)

ਚਿੜੀਆਂ ਕਦ ਤੱਕ ਹੋਣਗੀਆਂ / ਬਾਜਾਂ ਦਾ ਖਾਜ
ਖਾਣਗੀਆਂ / ਚੁੰਝਾਂ ਪਹੁੰਚਿਆਂ ਦੀ ਮਾਰ!
ਪਰਚਮ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਹੱਥ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੈ।

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ 38)

ਦਲਵੀਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵਸਿੱਧ (empirical) ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ (critical) ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜਿਹੜੇ ਕਵੀ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨੁਭਵਸਿੱਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਖਕੇ ਕਵਿਤਾ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਹਿਜ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਤਲਖੀ, ਗੁੱਸਾ, ਅਨਾਰਕੀ, ਬਦਲਾਲਊ ਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੇਕ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ, ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਤਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਫੜਨ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਥਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਇਕ ਪਰਤੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁਪਰਤੀ, ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਬਣਤ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉੱਪਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਕਰਣ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਚਕਾਚੌਂਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਸੋਚਣ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਧੀ ਵਾਲੀ ਸੂਖ਼ਮ ਕਵਿਤਾ ’ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਾਂ:-

ਦਹਿੰਸਰ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲਾਈ ਜਾਵੇਗੀ। / ਨੌ ਸਿਰ
ਆਤਸ਼ਬਾਜ਼ੀ ਸਮੇਤ ਜਲ ਜਾਣਗੇ! / ਦਸਵਾਂ ਸਿਰ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾ
ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਸਮੇਤ / ਘਰ ਵਾਪਿਸ ਪਰਤ ਜਾਏਗਾ।
ਲੰਕਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕੌਣ ਕਰੇਗਾ? / ਸੰਨ੍ਹ ਲੱਗ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।
ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ / ਸੀਤਾ ਦੀ ਮਹਿਕ ਕਿਸ ਨੇ ਚੁਰਾਈ?
ਧੋਬਣ ਧੋਬੀ ਵੱਲ / ਚੋਰ ਅੱਖੇ ਵੇਖ ਰਹੀ ਹੈ
ਰਾਵਣ ਧੋਬੀ ਪਟੜਾ ਲਾ ਕੇ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

(ਹਾਸਿਲ, ਪੰਨਾ-57)

ਇਉਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪਹਿਰਨ ਵਿਚ ਪਛਾਨਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਨਾ ਸਹਿਲ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਟੇਢ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਲਾ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਓਹਲਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਸੰਘਣਾਪਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬੋਧ ਨੂੰ ਗੁੰਦਦਾ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੰਘਣਾਪਣ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾਪਣ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ, ਪਿਤਰਕੀ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ, ਔਰਤ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਨਵਾਂ ਸੰਵਾਦ ਛੇੜਦੇ ਹਨ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਬੋਧਨ, ਕਾਵਿ ਸੰਚਾਰ, ਕਾਵਿ ਸੰਜਮਤਾ, ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸੂਹਜ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਫਿਰ ਕਦੇ ਸਹੀ।

ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ,
ਸੈਕਟਰ-46,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ : ਮੂਲ ਸਰੋਤ

ਡਾ. ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ

ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਦੈਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਖਲਾਅ 'ਚੋ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਉਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ, ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਕਰਨਾ ਹਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਰੋਣਾ, ਵਿਲਕਣਾ, ਚੀਕਾਂ ਮਾਰਨੀਆਂ, ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਨਾ ਆਦਿ। ਹੂੰ-ਹੂੰ, ਗੂੰ-ਗੂੰ, ਚੀਂ-ਚੀਂ, ਪੀ-ਪੀ, ਯੂੰ-ਯੂੰ, ਕਿਲਕਾਰਨਾ ਆਦਿ ਇਕ ਅਬੋਧ ਬੱਚਾ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀ/ਉਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਬਹੁਤੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ-ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਵਿਕਾਸ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਬੋਧ ਬੱਚਾ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਮੂੰਹੋਂ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਵੀ ਕੁਝ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਹੀ ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਜਾਂ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਵੇਂ ਭੀਂ-ਭੀਂ, ਕੂ-ਕੂ, ਕਲ-ਕਲ, ਚੀਂ-ਚੀਂ, ਕਾਂ ਚਿੜੀ ਆਦਿ। ਇਹੋ ਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲਗਭਗ ਸਮੂਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਡਰ, ਭੈਅ ਜਾਂ ਵਿਸਮੇ-ਜਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਹਿਜ ਧੁਨੀਆਂ ਓਹ!, ਆਹ!, ਉਂ, ਔਹ, ਹਾਏ! ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਹਨ।

ਇਉਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਰੰਭਕ ਰੂਪ ਧੁਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸਿਸਟਮ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਿਸਟਮੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਸਰੀਰਕ ਅੰਤਰ ਅਹਿਮ ਹਨ ਉਥੇ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯਤਨ-ਸੰਜਮਤਾ ਆਦਿ ਵੀ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢਲੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਤਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਰਾਹੀਂ ਅਗਲੇਰੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਉਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਖਾਲਸ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ/ਆਉਂਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਾਧਾ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਧਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਮੂਲ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਖਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ, ਜਿਹੜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੌਮਾਂ/ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਦਾਬਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੋਮੇ ਹਨ- ਆਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਦੂਜਾ ਮੁੰਡਾ ਤੇ ਦਰਾਵੜ ਅਣ-ਆਰੀਆਇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਤੀਜਾ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਸਾਮੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਚੌਥਾ ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਯੂਨਾਨੀ, ਪੁਰਤਗਾਲੀ, ਡੱਚ, ਲਾਤੀਨੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਦੁਆਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਜਿਥੇ ਵਪਾਰਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਕਦਮੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਥੇ ਯੁੱਧ-ਅਖਾੜਿਆਂ ਦਾ ਯੁੱਧ-ਖੇਤਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਕੌਮਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਛੱਡਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਰਲਾ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਤੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਵੈਦਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਆਦਿ ਜਨਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਰਿਗਵੇਦ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੋਈ। 'ਰਿਗਵੇਦ' ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਦੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਲੱਗੀ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੀਆਂ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਲੱਗਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਉਂਦੀ ਗਈ। ਜੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤਤਸਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਗਿਣਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :- ਅੰਤਕਾਲ, ਅਸਤ, ਅਚਲ, ਅੰਕੁਰ, ਆਗਿਆ, ਆਕਾਸ਼, ਉਪਾਸ਼ਕ, ਏਕਾਂਤ, ਕਵਿ, ਕੰਨਿਆ, ਗਰਭ, ਜਨਕ, ਜਨ, ਜਲ, ਤਰੁ, ਦੋਸ਼, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਦਾਸ, ਨਗਰ, ਨਰ, ਮਾਸ, ਮਨ, ਮੁਕਤਿ, ਪ੍ਰਾਣ, ਭਵਨ, ਭੂਮਿ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ, ਮੇਘ, ਰਣ, ਯੋਗ, ਰਤਨ, ਯਥਾਰਥ, ਰਾਜਾ, ਰੂਪ, ਲੇਖ, ਲਘੂ, ਵਰਣ, ਸਨੇਹ, ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਵਾਮੀ, ਸਪਤਨੀ, ਸੁਰ, ਸੂਰ, ਸੂਤ੍ਰ, ਹਿਮ, ਹਲ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ : -

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ	**ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ**	**ਪੰਜਾਬੀ**
ਅਗਨਿ	ਅਗਿਮ	ਅੱਗ
ਅਸ਼ਟ	ਅੱਠ	ਅੱਠ
ਕ੍ਰਨ	ਕਨਨ	ਕੰਨ
ਪ੍ਰਿਆ	ਪ੍ਰਿਆ	ਪ੍ਰਿਯਾ
ਪੁਸ਼ਪ	ਪੁਸ਼ਪ	ਫੁੱਲ
ਯਦਿ	ਜਦ	ਜਦ
ਪੁਨਯ	ਪੁੰਨ	ਪੁੰਨ
ਮਯੂਰ	ਮਓਰੀ	ਮੋਰ
ਹਰਿਦ੍ਰੀ	ਹਲਿੱਦ੍ਰੀ	ਹਲਦੀ

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅੰਗੂਠਾ, ਇਲਾਇਚੀ, ਕੱਪੜਾ, ਕਕੜੀ, ਕੁਮਾਰ, ਖਤ੍ਰੀ, ਖੀਰ, ਗਾਜਰ, ਝੋਲੀ, ਪਰੌਂਠਾ, ਪਾਪੜ, ਤੋਂਦ, ਥਾਲੀ, ਲਸਣ, ਹੱਡੀ, ਹੱਥ ਆਦਿ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।

ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅਣ-ਆਰੀਆ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਾਵਿੜੀ, ਆਸਟ੍ਰਿਕ, ਨਗਿਟ੍ਰੋ, ਤਿੱਬਤ, ਚੀਨੀ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਅੰਤਰ-ਕੌਮੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਆਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ /ੜ/ ਧੁਨੀ ਤੇ ਟ - ਵਰਗੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਾਵਿੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਸਰ ਹੈ। ਗੂੰਜਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੋਮੇ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਦੂਹਰੇ ਸ਼ਬਦ ਬੋਲਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਵੀ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਘੋੜਾ-ਘਾੜਾ, ਪਾਣੀ-ਪੂਣੀ, ਰੋਟੀ-ਰਾਟੀ ਆਦਿ, ਨੀਰ, ਮੀਨ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਦ੍ਰਾਵਿੜ ਹਨ। ਡੰਗਰ, ਘਿਉ, ਬਾਪੂ ਆਦਿ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਠੇਠ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਦ੍ਰਾਵਿੜ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਯੂਰੇਸ਼ੀਆ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਹਿੰਦ-ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਿੰਦ-ਈਰਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਾਖਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੋਲੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨੇੜੇ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਈਰਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਦੋਵੇਂ ਭੈਣਾਂ ਹਨ। ਆਰੀਆ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਈਰਾਨ ਦਾ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਇਕ ਆਰੀਆ ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਈਰਾਨ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨਾਲ 'ਆਰੀਆ-ਮਿਹਰੇ' (ਆਰੀਆ-ਦੋਸਤ) ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਰਬਾਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕਾਰਣ ਇਹ ਦੇਸ਼ ਇਸਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਰੰਗਿਆ ਗਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋ ਗਿਆ । ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਕ ਆਰੀਅਨ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਈਰਾਨ ਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਹਿੰਦ' ਸ਼ਬਦ 'ਸਿੰਧ' ਦਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਰੂਪ ਹੈ। 'ਅੱਗ' ਲਈ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ 'ਆਤਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਰੂਪ 'ਆਤਰ' ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ 'ਅਗਨਿ' ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ 'ਅੱਗ'। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਜ਼ਮੀਨ, ਆਸਮਾਨ, ਦਰਖਤ, ਸ਼ਹਿਰ ਆਦਿ ਫ਼ਾਰਸੀ-ਮੂਲਕ ਹਨ। ਆਦਮੀ, ਹਲਵਾਈ, ਮਕਾਨ, ਅਖ਼ਬਾਰ, ਆਦਿ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਅਪਣਾਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ 'ਭੂਮੀ' ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਬੂਮ', ਪੰਜਾਬੀ 'ਹਿਮ' ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਜ਼ਿਮ', ਪੰਜਾਬੀ 'ਭਿਖਸ਼ਾ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਬਖਸ਼ਿਸ਼' ਆਦਿ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਅਰਬੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਭਾਰਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਉਤੇ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਅਪਣਾਏ ਹਨ।

ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਮੀਰ, ਅਜੀਬ, ਅਕਲ, ਅਰਕ, ਇਨਾਮ, ਇੱਜ਼ਤ, ਇਮਾਨ, ਉਮਰ, ਔਰਤ, ਕਦਮ, ਕਸਰ, ਕਮਾਲ, ਕਰਜ਼, ਕਿਸਮਤ, ਕਸਮ, ਕੁਰਸੀ, ਕਿਤਾਬ, ਖ਼ਬਰ, ਖ਼ਤ, ਖ਼ਿਦਮਤ, ਜਵਾਹਰ, ਜ਼ਾਲਿਮ, ਤੋਤਾ, ਦਫ਼ਤਰ, ਦੁਕਾਨ, ਨੁਸਖ਼ਾ, ਫੈਸਲਾ, ਬਾਜ਼, ਫ਼ਿਕਰ, ਫਾਇਦਾ, ਮੌਲਵੀ, ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ, ਮਸ਼ਹੂਰ, ਮਜ਼ਮੂਨ, ਲਫ਼ਜ਼, ਲਿਆਕਤ, ਵਕੀਲ, ਹਰਾਮੀ, ਹਮਲਾ, ਹਵਾਲਦਾਰ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਅਫ਼ਸੋਸ, ਆਬਰੂ, ਆਬਦਾਨਾ, ਅਦਾ, ਆਰਾਮ, ਆਮਦਨੀ, ਆਵਾਜ਼, ਖਾਮੋਸ਼, ਖੁਸ਼, ਖੁਰਾਕ,

ਗੁਲਾਬ, ਮੁੱਲਾ, ਚਾਦਰ, ਚਲਾਕ, ਚਿਰਾਗ, ਜੰਗ, ਤਮਾਚਾ, ਜੋਸ਼, ਤੇਜ਼, ਤੀਰ, ਦਾਮਾਦ, ਨਾਮਰਦ, ਨਸ਼ਾ, ਪੁਰਜ਼ਾ, ਬੀਮਾਰ, ਪੇਸ਼ਾ, ਮੁਫ਼ਤ, ਮੋਰਚਾ, ਯਾਰ, ਯਾਦ, ਰੰਗ, ਰੋਗਨ, ਸ਼ਰਾਬ, ਸ਼ਬਾਬ, ਸ਼ਾਦੀ, ਸਰਦਾਰ, ਸਰਕਾਰ, ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸ਼ਬਦ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਹਨ।

ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਉਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਠੇਠ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕੈਂਚੀ, ਅਲਮਾਰੀ, ਪਰਾਤ, ਬੋਤਲ, ਅਚਾਰ, ਕਮਰਾ, ਕਾਫੀ, ਕਿਰਚ, ਤੰਬਾਕੂ, ਤੌਲੀਆ, ਅਨਾਨਾਸ, ਕਾਜੂ, ਗੋਭੀ, ਚਾਬੀ ਆਦਿ ਇਹ ਪੁਰਤਗਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬਹੁਤੇ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਨਾਂ, ਅਪੀਲ, ਅਰਦਲੀ, ਆਪਰੇਸ਼ਨ, ਕਮਿਸ਼ਨਰ, ਕੋਟ, ਕੋਰਮ, ਗਜ਼ਟ, ਗਿਲਾਸ, ਗਾਰਡ, ਟਨ, ਟੀਨ, ਟਿਕਟ, ਟਮਾਟਰ, ਟੀਚਰ, ਡਿਪਟੀ, ਡਰਾਈਵਰ, ਪਰੇਡ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਸਕੂਲ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੁਲੀਸ, ਪੈਟ੍ਰੋਲ, ਫੈਕਟਰੀ, ਮਾਸਟਰ, ਮੈਨੇਜਰ, ਮੋਟਰ, ਮੀਟਿੰਗ, ਰਬੜ, ਰਸੀਦ, ਰਪਟ, ਰਜਿਸਟਰੀ, ਰੀਡਰ, ਸਾਇੰਸ, ਸੀਟ, ਸਰਕਸ, ਹਾਈਕੋਰਟ, ਹਾਰਮੋਨੀਅਮ, ਹਾਕੀ, ਰਿਟ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਧੀਆਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਨੈਣ-ਨਕਸ਼' ਵਿੱਚ 'ਨੈਣ' ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ 'ਨਕਸ਼' ਅਰਬੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। 'ਹੂਰਾ-ਪਰੀ' ਵਿੱਚ 'ਹੂਰ' ਅਰਬੀ ਦਾ ਅਤੇ 'ਪਰੀ' ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, 'ਟਿਕਟ-ਘਰ' ਵਿੱਚ 'ਟਿਕਟ' ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ 'ਘਰ' ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਅਤੇ 'ਰੰਨ-ਮੁਰੀਦ' ਵਿੱਚ 'ਰੰਨ' ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ 'ਮੁਰੀਦ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। 'ਨਹੁੰ-ਪਾਲਿਸ਼' ਵਿੱਚ 'ਨਹੁੰ' ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਅਤੇ 'ਪਾਲਿਸ਼' ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ, 'ਡਬਲ-ਰੋਟੀ' ਵਿੱਚ 'ਡਬਲ' ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ 'ਰੋਟੀ' ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੁਲਵਾੜੀ, ਘੋੜ-ਦੌੜ, ਅੰਨ-ਦਾਤਾ, ਸਿਆਈ-ਚੱਟ, ਸੂਦ-ਖੋਰ, ਸ਼ਤਰੰਜ-ਬਾਜ਼, ਹਰਾਮ-ਖੋਰ, ਕਮ-ਬਖ਼ਤ, ਬਦਨਾਮ, ਬਦਮਾਸ਼, ਕਮ-ਚੋਰ, ਪਾਰਟੀ-ਬਾਜ਼ੀ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਅਗੇਤਰ ਤੇ ਪਿਛੇਤਰ ਲਗਾ ਕੇ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਿਲਚਸਪ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਸਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਦੋ-ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹਨ। ਅਵ-(ਔਗੁਣ) ਅਵਗੁਣ; ਸ-(ਨਾਲ ਜਾਂ ਵਾਲਾ) ਜਿਵੇਂ ਸਫ਼ਲ, ਸਬਲ, ਸਲੂਣਾ; ਸਤ (ਅੱਛਾ) ਜਿਵੇਂ ਸਤਗੁਰੂ, ਸਤਕਾਰ; ਨ(ਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਬੋਧ) ਜਿਵੇਂ ਨਦਾਨ, ਨਲੱਜ, ਨਕਾਬਲ; ਨਿਰ (ਬਾਹਰ ਜਾਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ) ਜਿਵੇਂ ਨਿਰਬਲ, ਨਿਰਭਓ, ਨਿਰਮਲ, ਨਿਰਾਸ, ਨਿਰਧਨ, ਨਿਰਗੁਣ, ਨਿਰਵੈਰ, ਬੇ-(ਬਿਨ੍ਹਾਂ) ਜਿਵੇਂ ਬੇਅਰਥ, ਬੇਅਸਰ, ਬੇਰਹਿਮ, ਬੇਕਿਰਕ, ਬੇਵਕਤ ਆਦਿ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਛੇਤਰ ਲਾ ਕੇ ਬਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਭਰਮਾਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪਿਛੇਤਰ- ਮਾਨ ਨਾਲ ਹਨੂਮਾਨ, ਸਨਮਾਨ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ, ਸਵੈਮਾਨ; ਵੰਤ ਨਾਲ ਬਲਵੰਤ, ਧਨਵੰਤ, ਸੁਖਵੰਤ, ਗੁਣਵੰਤ; ਗੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ, ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ; ਕਾਰ ਨਾਲ ਸਤਿਕਾਰ, ਜੈਕਾਰ, ਹੰਕਾਰ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਸਰਕਾਰ; ਤਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਤਾ, ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ, ਦੁਰਜਨਤਾ; ਤਣ ਨਾਲ ਕੁੜੱਤਣ, ਨੀਲੱਤਣ, ਕਾਲੱਤਣ ਆਦਿ।

ਇਹ ਆਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹਾਜ਼ਮਾ ਬਹੁਤ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਹਰ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ

ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਦੇ ਇਸ ਗਿਆਨਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸੰਚਾਰ ਸਮੱਰਥਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਂਗ ਉਦਾਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਵਾਦੀ ਵੀ।

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਭਾਗ,
ਸਕੂਲ ਆਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਟੱਡੀਜ਼,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵ

ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ

ਕਲਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਰੂਪ ਅਰਥਾਤ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਕਨੀਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਲਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਦੈਹਿਕ-ਸਰੰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਖੁਦ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਤਕਨੀਕੀ-ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੂਪ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਕਲਾ ਦਾ ਉਹ ਪੱਖ ਹਨ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਚੇਤਨ ਮਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਦਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਰੂਪ ਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਿਰਪੇਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚਾਰ ਭਾਵ-ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵੀ ਤਕਨੀਕੀ ਤੱਥ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਹੈ।[1] ਵਸਤੂ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਖੁਦ ਘੜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਲੇਖਕ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਅਮਲ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਤਕਨੀਕੀ ਜਾਂ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਲੇਖਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਯੋਗਤਾ, ਸ਼ੈਲੀ, ਘਟਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਬਿੰਬ ਤੇ ਜੁਗਤਾਂ, ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਲਾਕਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ/ਤਕਨੀਕ ਵਲੋਂ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਤੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਸਤੂ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਉਤਰਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਲਈ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਅਟਲ ਲੋੜ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਲਾ/ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਪਰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਉਚੇਚੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਟਕ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਕਾਵਿ ਹੈ।[3] ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਰੂਪ ਦੂਹਰਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਹਿਜ਼ ਇੱਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਖੇਡ ਪਾਠ ਵੀ। ਖੇਡ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਚਿੱਤਰ ਕਲਾ, ਸੰਗੀਤ, ਮੂਰਤੀ ਤੇ ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ, ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ, ਰੋਸ਼ਨੀ-ਵਿਉਂਤ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਨ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਦਾਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੀ ਨਾਲ ਸਕ੍ਰਿਅ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਿਰੋਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਚ 'ਤੇ ਉਤਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਵੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ/ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਲਿਖਤ-ਪਾਠ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਡ-ਪਠ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। "ਜਿਹੜਾ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚੀ-ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਤੇ ਅਬੂਰ ਹਾਸਿਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਖੇਡ-ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਧੇਰੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣਗੀਆਂ।"[4]

ਨਾਟਕ ਦੀ ਬਾਕੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਕ ਸਮੂਹ ਸਾਹਮਣੇ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਲਈ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਦੂਹਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚੀ-ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਮਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦੇ ਲਿਖਤ-ਪਾਠ ਤੇ ਖੇਡ-ਪਾਠ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨਾਲ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਤਰਕਲਾ ਵਾਂਗ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਆਬਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਸਥਿਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਬਣਦੇ-ਵਿਗੜਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਹਾਅ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ ਤੇ ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਦਰਸ਼ਕ ਉਸ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮੰਚ ਉਪਰਲੇ ਸੀਨ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵਿਚਲੀ ਰੇਖਾ ਤੇ ਦੂਰੀ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਵੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੰਚਾਂ ਉੱਪਰ ਨਾਟਕੀ-ਕਾਰਜ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇੱਕ ਚੰਗੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਿਖਤ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਇੰਨਾ ਸੁਘੜ ਤੇ ਲਚਕਦਾਰ ਬਨਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਖੇਡ-ਪਾਠ ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਕੇ।

ਸੋ ਇਹ ਗੱਲ ਹੁਣ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ ਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਈ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕਾਂਗੀ, ਪੂਰਨ ਨਾਟਕ, ਇਕ ਝਾਕੀ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕ ਤੇ ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਇਕਾਂਗੀ-ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸੀਮਾ ਵੀ ਇਕ ਵੱਡੇ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਇਕਾਂਗੀ ਕਿਉਕਾਲਜਾਂ-ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਯੁਵਕ-ਮੇਲਿਆਂ ਲਈ ਹੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ 'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ' ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਦਾ 'ਅੰਤਰੰਗ-ਮੰਚ' (Intimate Theatre) ਵਿਚ ਖੇਡੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੀ ਹੈ। ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ ਗਲੀਆਂ, ਬਜ਼ਾਰਾਂ, ਸੜਕਾਂ ਤੇ ਭੀੜ ਸਾਹਮਣੇ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੰਚ ਅਸਥਾਈ ਪਰ ਗੋਲਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਖੜੇ ਹੋ ਕੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨਾਟਕ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਨਾਟਕੀ-ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਪਰਸੀਨੀਅਮ' ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਲਈ ਹੀ ਰੁਕ ਕੇ ਨਾਟਕ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਭਾਵ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ, ਸੰਗੀਤ-ਨਾਟਕਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਿੰਬ, ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ ਤੇ ਮਿੱਥਹਾਸਿਕ ਨਾਟਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀਆਂ ਬਹੁਮੁਖੀ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਕੋਲੋਂ ਤਕਨੀਕੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਤੇ ਲਚਕਦਾਰ ਪਹੁੰਚ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਹਿ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤਕਨੀਕ ਵਿੱਚ ਲੇਖਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਯੋਗਤਾ, ਸੰਵਾਦ-ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਤੇ ਬਹਾਅ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ 'ਪੜ੍ਹੇ' ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ 'ਬੋਲੇ' ਵੀ ਜਾਣੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦੀ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਸਮੇਂ ਅਦਾਕਾਰ ਦੇ 'ਸਾਂਹ' ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੇ ਝਾਕੀਆਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਸਮੇਂ ਵੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੱਦੇ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਲਿਖਤ-ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਖਿਆਲ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਲਈ ਰੰਗਮੰਚੀ-ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਪਰ 'ਸ਼ਬਦ ਅਤਿਰਿਕਤ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਦੇਰ ਤੱਕ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀ।'[5] ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਪੇਸ਼ੇਵਰਾਨਾ ਸਥਿਤੀ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਕੂਲਾਂ-ਕਾਲਜਾਂ ਦੇ ਮੰਚਾਂ ਉਪਰ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਸ਼ੌਂਕੀਆਂ ਟੋਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰੰਗਕਰਮੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਰਾਜਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਮਾਤਰ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੇਸ਼ੇਵਰਾਨਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਵੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਪਰ ਵਰਨਣ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਰੰਗਮੰਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਜੀਵ ਤੇ ਕਰੀਬੀ ਸਾਥ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਅਮਲ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿ ਕੇ ਨਾਟ-ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਨਾਟਕੀ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚੀ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਘੱਟ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੰਗਮੰਚ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦੇ ਸਿਟੇ ਵੱਜੋਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੰਚ ਉਤੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਚ-ਸਮੱਗਰੀ ਤੇ ਮੰਚੀ-ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ, ਸਿੱਧੇ-ਪੱਧਰੇ ਸੰਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਮਾਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੁਰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਾਲੀ, ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ 'ਰੂੜੀਗਤ ਪਾਤਰਾਂ' (Stock Character) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਥਾਨਕ ਦਾ ਬਹਾਅ ਮਨੋਰਥਗਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਨੀਲਮ ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ ਵਰਗੇ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਭਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਸੰਗੀਤ ਨਾਟ ਅਕਾਦਮੀ ਤੇ ਨਾਰਥ ਜ਼ੋਨ ਕਲਚਰਲ ਸੈਂਟਰ (NZCC) ਨੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ

ਹਾਲੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਰੰਗਮੰਚ ਪੇਸ਼ੇਵਰ-ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜੁਟੇ ਰੰਗਕਰਮੀਆਂ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸਥਾਈ ਤੇ ਨੇੜਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਘਾਟ, ਸਹੂਲਤਾਂ ਵਾਲੇ ਰੰਗਮੰਚ ਤੇ ਥੀਏਟਰਾਂ ਦੀ ਲਗਭੱਗ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਲੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹ ਸਕਿਆ, ਜੋ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚਾਂ ਨੇ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਕਾਲਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਵਰਗ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੇ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਯਾਂਤਰਿਕ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁਖ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਭਾਵੇਂ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਜਾਂ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਛਿਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਠੀਕ ਇੰਨਾ ਹੀ ਛਿਣਾਂ ਵਿੱਚ ਮਹਾਨ, ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਲ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵਿਚਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਜਾਂ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ। ਤਕਨੀਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਲਾਤਮਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾ ਦੀ ਅਮੂਰਤ ਰੂਹ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

1. ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, **ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ** (ਅਨੁਵਾਦਕ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ), ਲੋਕਾਇਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985, ਪੰਨਾ-36.
2. Avner Zis, *Foundations of Marxist Aesthetics*, Progress publishers, Moscow, 1977, p. 155.
3. ਭਰਤਮੁਨੀ, **ਨਾਟਯ ਸ਼ਾਸਤਰ** (ਅਨੁਵਾਦਕ ਜੀ.ਐਨ.ਰਾਜਗੁਰੂ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985, ਪੰਨਾ-37.
4. ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਲ ਨਾਟਕ**, ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਦਾ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996, ਪੰਨਾ-201.
5. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-203.

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਕੰਗ

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮਹਾਨ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ, ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ, ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਘਰ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਵਿਦਵਾਨ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਸਨ। ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਦਿ ਬੀੜ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੇਵਾ ਆਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨਾ ਹੇਠ ਨਿਭਾਈ ਉਥੇ ਆਪਣੀ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਕਬਿੱਤ-ਸਵੱਈਆਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਰਲ-ਸੁਖੈਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ 40 ਵਾਰਾਂ (ਜਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ 913 ਪਉੜੀਆਂ, 6444 ਪੰਕਤੀਆਂ ਹਨ) ਰਚ ਕੇ ਸਿਰਮੌਰ ਵਾਰਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਕਬਿੱਤ-ਸਵੱਈਏ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਲੱਗਭਗ 675) ਦਾ ਵੀ ਗਿਣਾਤਮਕ ਤੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਖੋਂ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪ ਪ੍ਰੌਢ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ ਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਦਰਪਣ ਹਨ। ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਠੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕੋਸ਼ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ ਰੂਹਾਨੀਅਤ, ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਸਿੱਖ-ਰਹਿਣੀ ਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਹੱਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਨਿਮਾਣਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ 'ਅਸ਼ਰਫੁਲ-ਮਖਲੂਕਾਤ' ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਤੇ ਨਿਆਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਯਾਦਾ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਮਰਯਾਦਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਉਸਰਿਆ ਹੈ।

ਮਾਨਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਫ਼ਰ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੀ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲ ਜਾਂ ਉਮਰ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਬਾਲ, ਜਵਾਨੀ, ਬੁਢੇਪਾ ਹਨ ਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੜਾਅ ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਮੁਕਾਮ ਤਹਿ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਚਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਵਿਧ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ

ਨੂੰ ਉਸਰਦਾ ਤੇ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੇਕਰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਮਾਨਵ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਉਸਾਰ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੱਦੀ-ਪੁਸ਼ਤੀ ਤੇ ਖੁਦ ਨਿਰਮਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ, ਸਮੂਹਿਕ ਤੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਬੁਣਤਰ ਵਾਸਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਦੰਡਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਜੋ ਜਿਨਸੀ ਤੇ ਜੈਵਿਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਸਦਕਾ ਜਿਥੇ ਜੱਦ-ਪੁਸ਼ਤ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਪਿਉ-ਪੁੱਤਰ,ਪਿਉ-ਧੀ, ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ, ਮਾਂ-ਧੀ, ਭਰਾ-ਭਰਾ, ਭੈਣ-ਭੈਣ ਤੇ ਭੈਣ-ਭਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵ-ਜਾਤੀ ਦੀ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀ ਸਾਕਾਦਾਰੀ ਇਹਨਾਂ ਮੁੱਖ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਕੋਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਨਿਹਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ-

(ੳ) ਜਨਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਿਸ਼ਤੇ- ਮਾਂ-ਪੁੱਤ, ਮਾਂ-ਧੀ, ਪਿਉ-ਪੁੱਤ, ਪਿਓ-ਧੀ ਆਦਿ

(ਅ) ਖੂਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ - ਭੈਣ-ਭਰਾ, ਭਰਾ-ਭਰਾ, ਭੈਣ-ਭੈਣ ਆਦਿ।

(ੲ) ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ- ਚਾਚਾ, ਤਾਇਆ, ਮਾਮਾ, ਨਾਨਾ, ਦਾਦਾ, ਦਾਦੀ, ਭੂਆ, ਮਾਸੀ ਆਦਿ।

(ਸ) ਵਿਆਹ ਰਾਹੀਂ ਬਦਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ- ਸੱਸ-ਨੂੰਹ, ਸਹੁਰਾ-ਜਵਾਈ, ਸੱਸ-ਜਵਾਈ, ਸਾਲਾ-ਭਣਵਈਆ, ਜੀਜਾ-ਸਾਲਾ ਆਦਿ

(ਹ) ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਾਂ ਉਦਗਾਰਾਂ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ- ਦੋਸਤ-ਮਿੱਤਰ, ਸਹਿਕਰਮੀ, ਵਿਦਿਆਰਥੀ-ਅਧਿਆਪਕ ਆਦਿ।

ਅਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਘਰ-ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸਿਰਜ ਲਏ ਗਏ ਰਿਸ਼ਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਮੋਸ਼ੀ ਤੇ ਪੀੜਾ ਝਲਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪੇਪਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ।

ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ- ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੁਨਿਆਦਾਰੀ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਦੀਆਂ ਗਰਜ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਜਦ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋ ਖੂਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਜੇ ਕੁਦਰਤੀ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਂ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਕ ਹੈ। ਦਾਨਸ਼ਵਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਇਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੂਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਜੀਵੀ ਜਾ

ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ਮਾਂ ਹੈ। ਮਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਣ ਔਲਾਦ ਕਦੇ ਵੀ ਉਤਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਮਾਂ ਪੁੱਤਰ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਾ ਵਾਰਨ ਤਕ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਮਾਤਾ ਦੇ ਉਪਕਾਰ ਨੂੰ ਜਿਸ ਸ਼ਿਦਤ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਯਥਾਰਥਮਈ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਸੁਹਜ ਭਰਪੂਰ ਹੈ-

ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਮਿਲਿ ਨਿੰਮਿਆ ਆਸਾਵੰਤੀ ਉਦਰੁ ਮਝਾਰੇ।
ਰਸ ਕਸ ਖਾਇ ਨਲਜ ਹੋਇ ਛਹੁ ਛਹੁ ਧਰਨਿ ਧਰੈ ਪਗਧਾਰੇ।
ਪੇਟ ਵਿਚਿ ਦਸ ਮਾਹ ਰਖਿ ਪੀੜਾ ਖਾਇ ਜਣੈ ਪੁਤੁ ਪਿਆਰੇ।
ਗੁੜ੍ਹਤੀ ਦੇਇ ਪਿਆਲਿ ਦੁਧੁ ਘੁਟੀ ਵਟੀ ਦੇਇ ਨਿਹਾਰੇ।
ਛਾਦਨੁ ਭੋਜਨੁ ਪੋਖਿਆ ਝੰਡਨ ਮੰਗਨ ਪੜ੍ਹਨ ਚਿਤਾਰੇ।
ਪਾਂਧੇ ਪਾਸਿ ਬਹਾਲਿਆ ਖਟਿ ਲੁਟਾਇ ਹੋਇ ਸੁਚਿਆਰੇ।
ਅਰਿਣਤ ਹੋਏ ਭਾਰੁ ਉਤਾਰੇ।[1]

ਪੁੱਤਰ ਮਾਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦੇਣ ਤੇ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਦੇ ਉਪਕਾਰ ਤੋਂ ਰਿਣ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜਦ ਵਿਆਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨੂੰਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਦਵੰਦ ਇਸ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਮੇਰਾ ਪੁੱਤ ਹੈ, ਨੂੰਹ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਮੇਰਾ ਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਪੁੱਤਰ ਨੇ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹੁੰਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਸੜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿਗੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਲਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੂੰਹ ਸੱਸ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ, ਵਿੱਚ ਸਵਾਰਥੀ ਹਿੱਤ ਤਾਂ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਹਨ, ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਂ-ਪੁੱਤ ਜੋ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਸਪੁੱਤਰ ਤੋਂ ਕਪੁੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਹੇਠਲੀ ਪਉੜੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਨਸੀਹਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਾਗੀਦ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਅਨੰਦ ਵਿਚਿ ਪੁਤੈ ਦੀ ਕੁੜਮਾਈ ਹੋਈ।
ਰਹਸੀ ਅੰਗ ਨ ਮਾਵਈ ਗਾਵੈ ਸੋਹਿਲੜੇ ਸੁਖ ਹੋਈ।
ਵਿਗਸੀ ਪੁਤ੍ਰ ਵਿਆਹਿਐ ਘੋੜੀ ਲਾਵਾਂ ਗਾਵ ਭਲੋਈ।
ਸੁਖਾਂ ਸੁਖੈ ਮਾਵੜੀ ਪੁਤੁ ਨੂੰਹ ਦਾ ਮੇਲ ਅਲੋਈ।
ਨੁਹ ਨਿਤ ਕੰਤ ਕੁਮੰਤ ਦੇਇ ਵਿਹਰੇ ਹੋਵਨਿ ਸਾਸੁ ਵਿਗੋਈ।
ਲਖ ਉਪਕਾਰ ਵਿਸਾਰਿਕੈ ਪੁਤ ਕੁਪੁਤ ਚਕੀ ਉਠਿ ਝੋਈ।
ਹੋਵੈ ਸਰਵਣ ਵਿਰਲਾ ਕੋਈ।[2]

ਇਵੇਂ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜਾਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਪਤਨੀ ਦਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਦੁਫਾੜ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਮਾਂ-ਪਿਉ ਦੇ ਉਪਕਾਰ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਅਕ੍ਰਿਤਘਣ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਰ ਤੇ ਨਿੱਜ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੋਚ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਕਾਮ ਜਦ ਤਕ ਵਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੋਬਲ ਹੈ, ਜਦ ਇਹ ਮਨ ਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਕਾਰ ਹੈ। ਕਾਮਣੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਔਰਤ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਜਿਲ੍ਹਣ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਮਨੁੱਖ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਾਰ ਬੈਠਦਾ ਹੈ-

ਕਾਮਣਿ ਕਾਮਣਿਆਰੀਐ ਕੀਤੋ ਕਾਮਣ ਕੰਤ ਪਿਆਰੇ।
ਜੰਮੇ ਸਾਈਂ ਵਿਸਾਇਆ ਵੀਵਾਹਿਆ ਮਾ ਪਿਓ ਵਿਸਾਰੇ।

ਸੁਖਾਂ ਸੁਖਿ ਵਿਵਾਹਿਆ ਸਉਣ ਸੰਜੋਗੁ ਵਿਚਾਰਿ ਵਿਚਾਰੇ।
ਪੁਤ ਨੂਹੈਂ ਦਾ ਮੇਲੁ ਵੇਖਿ ਅੰਗ ਨਾ ਮਾਵਨਿ ਮਾ ਪਿਓ ਵਾਰੇ।
ਨੂੰਹੁ ਨਿਤ ਮਤਿ ਕੁਮੰਤ ਦੇਇ ਮਾ ਪਿਓ ਛਡਿ ਵਡੇ ਹਤਿਆਰੇ।
ਵਖ ਹੋਵੈ ਪੁਤੁ ਰੰਨਿ ਲੈ ਮਾ ਪਿਓ ਦੇ ਉਪਕਾਰ ਵਿਸਾਰੇ।
ਲੋਕਾਚਾਰਿ ਹੁਇ ਵਡੇ ਕੁਚਾਰੇ।[3]

ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਉਦੋਂ ਹੀ ਜਾਗਦੇ ਹਨ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਜ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਤੁਲਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਤਾਂ ਸੁਹਾਵਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੇਕਰ ਗਰਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਥਾਜ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਬਜੁਰਗ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪੁੱਤਰ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦਾ ਬੁਢਾਪਾ ਰੁਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦਾ ਬਜ਼ੁਰਗ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਰਧ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਕਰਵਾ ਕੇ ਇਹ ਭਰਮ ਪਾਲ ਲੈਣਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਦਾ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਜੋ ਨਿਭਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ, ਤੋਂ ਵਿਹਲੇ ਹੋ ਕੇ ਆਪ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਪਿਕਨਿਕਾਂ ਮਨਾਉਣਾ, ਸਭਾ-ਸੁਸਾਇਟੀਆਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਫੰਡ ਦੇ ਕੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਦੇ ਦਮਗਜ਼ੇ ਮਾਰਨਾ ਸਾਡਾ ਕਰਮ-ਧਰਮ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੀ ਸੇਵਾ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਤੀਰਥ ਨਹੀਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਪੁੰਨ-ਦਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਸੈਂਤਵੀ ਵਾਰ ਦੀ ਹੇਠ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪਉੜੀ ਸੇਧਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਡੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ-

ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ, ਸੁਣੈ ਵੇਦੁ, ਨਾ ਜਾਣੈ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀ।
ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ, ਕਰੈ ਤਪੁ, ਵਣ ਖੰਡਿ ਭੁਲਾ ਫਿਰੈ ਬਿਬਾਣੀ।
ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ, ਕਰੈ ਪੂਜੁ, ਦੇਵੀ ਦੇਵ ਨ ਸੇਵ ਕਮਾਣੀ।
ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ ਨਾਵਣਾ, ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਘੁੰਮਣ ਵਾਣੀ।
ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ ਕਰੈ ਦਾਨ, ਬੇਈਮਾਨ ਅਗਿਆਨ ਪਰਾਣੀ।
ਮਾਂ ਪਿਉ ਪਰਹਰਿ ਵਰਤ ਕਰਿ, ਮਰਿ ਮਰਿ ਜੰਮੈ ਭਰਮ ਭੁਲਾਣੀ।
ਗੁਰ ਪਰਮੇਸਰੁ ਸਾਰੁ ਨਾ ਜਾਣੀ।[4]

ਜਦ ਮਾਂ-ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸੁਖਿਆਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਦੁਖਿਆਰੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਂ ਦੀ ਲੋਚਾ ਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁੱਤ ਸਪੁੱਤ ਸੁਖਦਾਈ ਹੋਣ ਪਰ ਜਦ ਪੁੱਤ, ਕਪੁੱਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮਾਂ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਧੀ ਦੀ ਲੋਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਧੀ ਵੀ ਕੁ-ਧੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਮਾਂ ਦੀ ਲੋਚਾ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਦੇ ਘਰ ਤਕ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਾਂ ਮਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਡਾਇਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਏ ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥ ਹੋੜ ਨੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਗਵਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਅਸੀਂ ਅਜੀਬ ਵਰਤਾਰੇ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਰਖੀਆਂ ਬਣਦੇ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਮਾਂ ਗਭਣ ਜੀਅ ਜਾਣਦੀ ਪੁਤੁ ਸਪੁਤੁ ਹੋਵੇ ਸੁਖਦਾਈ।
ਕੁਪੁਤਹੁੰ ਧੀ ਚੰਗੇਰੜੀ ਪਰ ਘਰ ਜਾਇ ਵਸਾਇ ਨ ਆਈ।
ਕੁਧੀਅਹੁੰ ਸਪ ਸਕਾਰਥਾ ਜਾਉ ਜਣੇਂਦੀ ਜਣਿ ਜਣਿ ਖਾਈ।

ਮਾਂ ਡਾਇਣ ਧੰਨ ਧੰਨ ਹੈ ਕਪਟੀ ਪੁਤੈ ਖਾਇ ਅਘਾਈ।
ਨਿਗੁਰੇ ਤੁਲਿ ਨ ਹੋਰ ਕੋ ਸਿਰਜਣਹਾਰੈ ਸਿਰਠਿ ਉਪਾਈ।[5]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਿਥੇ ਮਾਂ-ਪੁੱਤ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਪਿਉ-ਪੁੱਤ-ਪੋਤਾ, ਧੀਆਂ-ਭੈਣਾਂ, ਸਹੁਰੇ-ਪੇਕੇ, ਨਾਨਕੇ-ਦਾਦਕੇ ਅਤੇ ਕੁੜਮਾਚਾਰੀ ਦੇ ਹੋਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਕੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸੀਮਾ ਕੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਵੀ ਤਾੜਨਾ ਭਰੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਨਮੁਖ ਰਖਦੇ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ-

ਦੇਖਿ ਪਰਾਈਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਭੈਣਾਂ ਧੀਆਂ ਜਾਣੈ।
ਉਸ ਸੂਅਰੁ ਉਸੁ ਗਾਇ ਹੈ ਪਰ ਧਨ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਣੈ।
ਪੁਤ੍ਰ ਕਲਤ੍ਰ ਕੁਟੰਬ ਦੇਖਿ ਮੋਹੇ ਮੋਹਿ ਨ ਧੋਹਿ ਧਿਙਾਣੈ।6

ਏਕਾ ਨਾਰੀ ਜਤੀ ਹੋਇ ਪਰਨਾਰੀ ਧੀ ਭੈਣ ਵਖਾਣੈ।[7]

ਨਾਰਿ ਭਤਾਰਹੁ ਬਾਹਰੀ ਸੁਖਿ ਸੇਜ ਨ ਚੜੀਐ।
ਪੁਤੁ ਨ ਮੰਨੈ ਮਾਪਿਆਂ ਕਮਜਾਤੀ ਵੜੀਐ।[8]

ਕੁਝ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਮਾਜਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਪਦੇਸ਼ਆਤਮਿਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਅਵਗਤ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਇਸ ਦੀ ਨਜ਼ਾਕਤ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਲਸ ਵਿਚ ਗੁਜਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ-

ਸਾਹੁਰੁ ਪੀਹਰੁ ਪਲਰੈ, ਹੋਇ ਨਲਜ ਨਲਜਾ ਧੋਵੈ।
ਰਾਵੈ ਜਾਰੁ ਭਤਾਰੁ ਤਜਿ, ਖਿੰਜੋਤਾਣਿ ਖੁਸੀ ਕਿਉ ਹੋਵੈ।
ਸਮਝਾਈ ਨ ਸਮਝਈ, ਮਰਣੈ ਪਰਣੇ ਲੋਕੁ ਵਿਗੋਵੈ।
ਧਿਰਿ ਧਿਰਿ ਮਿਲਦੇ ਮੇਹਣੇ, ਹੁਇ ਸਰਮਿੰਦੀ ਅੰਝੂ ਰੋਵੈ।
ਪਾਪ ਕਮਾਏ ਪਕੜੀਐ, ਹਾਣਿ ਕਾਣਿ ਦੀਬਾਣਿ ਖੜੋਵੈ।
ਮਰੇ ਨਾ ਜੀਵੈ ਦੁਖ ਸਹੈ, ਰਹੇ ਨ ਘਰ ਵਿਚਿ ਪਰਘਰ ਜੋਵੈ।
ਦੁਬਿਧਾ ਅਵਗੁਣ ਹਾਰੁ ਪਰੋਵੈ।[9]

ਜਿਉ ਬਹੁ ਮਿਤੀ ਵੇਸੁਆ, ਛਡੈ ਖਸਮੁ ਨਿਖਸਮੀ ਹੋਈ।
ਪੁਤੁ ਜਾਣੇਜੇ ਵੇਸੁਆ, ਨਾਨਕਿ ਦਾਦਕਿ ਨਾਉ ਨ ਕੋਈ।[10]

(ਅ) ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ - ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ ਤੇ ਅੰਸ਼ੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਹਸਤੀ ਦੋਵੇਂ ਮਿਟਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਪਰ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਛੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੋਤ (ਪਰਮਾਤਮਾ) ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਲਾਪ

ਇਵੇਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬੂੰਦ ਦਾ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰ ਹੋ ਜਾਣਾ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਇਲਾਹੀ ਭੇਦ ਦੀ ਸੋਝੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜਗਿਆਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਗਿਆਸਾ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੀਤ ਰਾਹੀਂ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੋਈ ਜੀਵ ਅੰਦਰ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਤੜਪ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰਸਿੱਖ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ', 'ਸੰਗਤ' ਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਨਾਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਗੁਰੂ ਤੇ ਨਾਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਮੁਕਤਿ ਜੁਗਤਿ ਦਾ ਦਾਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਮ ਦੀ ਦਾਤ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸ-ਕਮਾਈ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਜੁਗਤਿ ਵੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਉਹ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੱਲ ਸਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗਰਜ਼ਾਂ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਸਿੱਖ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵਜ਼ੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਤਾਂ ਇਕ ਦੁਆਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸੂਖਮ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ 'ਸੁਰਤਿ' ਹੈ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਸਬਦ-ਸੁਰਤਿ' ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਹੈ। ਜਦ ਸੁਰਤਿ, ਸਬਦ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਗੁਰ ਸਿਖੁ ਗੁਰ ਸੋਇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਇਆ।
ਗੁਰ ਦੀਖਿਆ ਲੈ ਸਿਖ ਸਿਖੁ ਸਦਾਇਆ।
ਗੁਰ ਸਿਖ ਇੱਕੋ ਹੋਇ ਜੋ ਗੁਰ ਭਾਇਆ।
ਹੀਰਾ ਕਣੀ ਪਰੋਇ ਹੀਰੁ ਬਿਧਾਇਆ।
ਜਲ ਤਰੰਗੁ ਅਵਲੋਇ ਸਲਿਲ ਸਮਾਇਆ।
ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ ਦੀਪੁ ਦੀਪਾਇਆ।
ਅਚਰਜ ਅਚਰਜ ਦੋਇ ਚਲਿਤੁ ਬਣਾਇਆ।
ਦੁਧਹੁੰ ਦਹੀ ਵਿਲੋਇ ਘੇਉ ਕਢਾਇਆ।
ਇਕ ਚਾਨਣ ਤ੍ਰਿਹ ਲੋਇ ਪ੍ਰਗਟੀ ਆਇਆ।[11]

ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਇਸ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਉ-ਪੁੱਤਰ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਜਦ ਪਿਓ-ਪੁੱਤਰ ਵਾਲੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਿੱਖ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਇਵੇਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੰਗਾ ਨਦੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ। ਇਹੀ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਰਗੁਣੀ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਦੈਵੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ (ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ-

ਅੰਗਹੁ ਅੰਗੁ ਉਪਾਇਓਨੁ ਗੰਗਹੁ ਜਾਣੁ ਤਰੰਗੁ ਉਠਾਇਆ।
ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰੁ ਗਹੀਰੁ ਗੁਣ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗੁਰੁ ਗੋਬਿੰਦ ਸਦਾਇਆ।

ਦੁਖ ਸੁਖ ਦਾਤਾ ਦੇਣਿ ਹਾਰ ਦੁਖ ਸੁਖ ਸਮਸਰਿ ਲੇਪ ਨ ਲਾਇਆ।
ਗੁਰ ਚੇਲਾ ਚੇਲਾ ਗੁਰੂ ਗੁਰੁ ਚੇਲੇ ਪਰਚਾ ਪਰਚਾਇਆ।
ਬਿਰਖਹੁ ਫਲੁ, ਫਲ ਤੇ ਬਿਰਖੁ ਪਿਤੁ ਪੁਤਹੁ ਪੁਤੁ ਪਿਉ ਪਤੀਆਇਆ।
ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਸਬਦ ਸੁਰਤਿ ਲਿਵ ਅਲਖ ਲਖਾਇਆ।
ਬਾਬਾਣੇ ਗੁਰ ਅੰਗਦੁ ਆਇਆ।[12]

ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀਆਂ ਇਹ ਇਲਾਹੀ ਪਰਤਾਂ 24ਵੀਂ ਵਾਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਨੰ: 6,7,8,9 ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਮਾਲਕ ਪੁੱਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਇਸ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚ ਪੋਤਰਾ ਸੀ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਤਿੜਕਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ, ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਇਕਮਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤੱਕ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਿਉ, ਪੁੱਤਰ, ਪੋਤਾ, ਪੜੋਤਾ ਤੇ ਪੜਪੜੋਤਾ (ਨਤਾ) ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ-

ਪੀਉ ਦਾਦੇ ਜੇਵੇਹਾ ਪੜਦਾਦੇ ਪਰਵਾਣੁ ਪੜੋਤਾ।[13]
ਪਿਉ ਦਾਦਾ ਪੜਦਾਇਅਹੁ ਕੁਲ ਦੀਪਕ ਅਜਰਾਵਰ ਨਤਾ।[14]

'ਗੁਰਸਿਖ ਲੈ ਗੁਰ ਸਿਖੁ ਚਲੰਦਾ' ਦਾ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਾ 'ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਚੇਲਾ' ਵਾਲਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਿਹਨਾਂ ਰੂਪਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਤਰਕ ਅੱਗੇ ਬੁੱਧੀ ਮਾਤ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੇਖੋ -

ਸਬਦੁ ਸੁਰਤਿ ਪਰਚਾਇਕੈ ਚੇਲੇ ਤੇ ਗੁਰੁ, ਗੁਰ ਤੇ ਚੇਲਾ।
ਵਾਣਾ ਤਾਣਾ ਆਖੀਐ ਸੂਤੁ ਇਕੁ ਹੁਇ ਕਪੜੁ ਮੇਲਾ।
ਦੁਧਹੁ ਦਹੀ ਵਖਾਣੀਐ ਦਹੀਅਹੁ ਮਖਣ ਕਾਜ ਸੁਹੇਲਾ।
ਮਿਸਰੀ ਖੰਡੁ ਵਖਾਣੀਐ ਜਾਣੁ ਕਮਾਦਹੁ ਰੇਲਾ ਪੇਲਾ।
ਖੀਰ ਖੰਡ ਘਿਉ ਮਲਿ ਕਰਿ ਅਤਿ ਵਿਸਮਾਦ ਸਾਦ ਰਸ ਕੇਲਾ।
ਪਾਨ ਸੁਪਾਰੀ ਕਥੁ ਮਿਲਿ ਚੂਨੇ ਰੰਗੁ ਸੁਰੰਗ ਸੁਹੇਲਾ।
ਪੋਤਾ ਪਰਵਾਣੀਕ ਨਵੇਲਾ।[15]

ਗੁਰਸਿੱਖ ਦਾ ਸਾਧ-ਸੰਗਤਿ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਪਿਉ-ਪੁੱਤ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-

ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਗੁਰ ਰੂਪੁ ਹੋਇ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਗੁਰ ਸਬਦ ਸਮਾਇਆ।
ਜਗ ਭੋਗ ਜੋਗ ਧਿਆਨ ਕਰਿ ਪੂਜਾ ਪਰੈ ਨ ਦਰਸਨੁ ਪਾਇਆ।
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਪਿਉ ਪੁਤੁ ਹੋਇ ਦਿਤਾ ਖਾਇ ਪੈਨ੍ਹੈ ਪੈਨ੍ਹਾਇਆ।[16]

ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਤਿ ਮਾਂ ਵਾਂਗ, ਸੰਤੋਖ ਤੇ ਮੋਖ ਦੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਪਿਤਾ ਰੂਪ, ਧੀਰਜ ਧਰਮ ਭਰਾ ਅਤੇ ਜਪੁ ਤਪੁ ਜਤੁ ਸਤੁ ਦੇ ਚਾਰ ਗੁਣ ਪੁੱਤਰਾਂ ਸਮਾਨ ਹਨ-

ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਨਮੁ ਸਕਾਰਥਾ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਵਸਿ ਆਪ ਗਵਾਇਆ।
ਜੰਮਣਿ ਮਰਣਹੁ ਬਾਹਰੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਿ ਜੁਗਤਿ ਵਰਤਾਇਆ।
ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਤਾ ਮਤਿ ਹੈ ਪਿਤਾ ਸੰਤੋਖੁ ਮੋਖ ਪਦ ਪਾਇਆ।
ਧੀਰਜੁ ਧਰਮੁ ਭਿਰਾਵ ਦੁਇ ਜਪੁ ਤਪੁ ਜਤੁ ਸਤੁ ਪੁਤ ਜਣਾਇਆ।

ਗੁਰ ਚੇਲਾ ਚੇਲਾ ਗੁਰੂ ਪੁਰਖਹੁ ਪੁਰਖ ਚਲਤੁ ਵਰਤਾਇਆ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੁਖ ਫਲੁ ਅਲਖ ਲਖਾਇਆ।[17]

ਗੁਰਸਿੱਖ ਦਾ ਸਾਧ-ਸੰਗਤਿ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਸਹਿਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈ ਸਹਿਬ ਨੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਕਰਕੇ ਨਾਂਹਵਾਚਕਤਾ (negativity) ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ -

ਅਮਲੀ ਰਚਨਿ ਅਮਲੀਆਂ ਸੋਫੀ ਸੋਫੀ ਮੇਲੁ ਕਰੰਦੇ।
ਜੁਆਰੀ ਜੁਆਰੀਆ ਵੇਕਰਮੀ ਵੇਕਰਮ ਰਚੰਦੇ।
ਚੋਰਾ ਚੋਰਾ ਪਿਰਹੜੀ ਠਗ ਠਗ ਮਿਲਿ ਦੇਸ ਠਗੰਦੇ।
ਮਸਕਰਿਆ ਮਿਲਿ ਮਸਕਰੇ ਚੁਗਲਾ ਚੁਗਲ ਉਮਾਹਿ ਮਿਲੰਦੇ।
ਮਨਤਾਰੂ ਮਨਤਾਰੂਆ ਤਾਰੂ ਤਾਰੂ ਤਾਰ ਤਰੰਦੇ।
ਦੁਖਿਆਰੇ ਦੁਖਿਆਰਿਆਂ ਮਿਲਿ ਮਿਲਿ ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਰੁਵੰਦੇ।
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਗੁਰਸਿਖੁ ਵਸੰਦੇ।[18]

ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜ ਕੇ ਹਰਿ ਜਸ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜਿਸਮਾਨੀ ਨਹੀਂ ਰੂਹਾਨੀ ਹੈ। 27ਵੀਂ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ-

ਨਾਰਿ ਭਤਾਰ ਪਿਆਰੁ ਹੈ ਮਾਂ ਪੁਤ ਸਮ੍ਹਾਲੇ।
ਪੀਰ ਮੁਰੀਦਾ ਪਿਰਹੜੀ ਉਹੁ ਨਿਬਹੈ ਨਾਲੇ।[19]

ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਹਰ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 'ਪੀਰ ਮੁਰੀਦਾ ਪਿਰਹੜੀ' ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਿਭਾਉਣੇ ਕਠਿਨ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸਾਕ ਸੁਖਾਲਾ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ (Network) ਵਿਚ ਗੁਰ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਆਪ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਸਾਹੁਰ ਪੀਹਰੁ ਪਖ ਤ੍ਰੈ ਘਰੁ ਨਾਨੇਹਾਲਾ।
ਸਹੁਰਾ ਸਸੁ ਵਖਾਣੀਐ ਸਾਲੀ ਤੈ ਸਾਲਾ।
ਮਾ ਪਿਉ ਭੈਣਾ ਭਾਇਰਾ ਪਰਵਾਰੁ ਦੁਰਾਲਾ।
ਨਾਨਾ ਨਾਨੀ ਮਾਸੀਆ ਮਾਮੇ ਜੰਜਾਲਾ।
ਸੁਇਨਾ ਰੁਪਾ ਸੰਜੀਐ ਹੀਰਾ ਪਰਵਾਨਾ।
ਪੀਰ ਮੁਰੀਦਾ ਪਿਰਹੜੀ ਏਹੁ ਸਾਕੁ ਸੁਖਾਲਾ।[20]

ਮਾਨਵੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੋ ਕੋਟੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇੱਕ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਦੂਜਾ ਮਨਮੁਖ। ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋ ਕੇ ਮਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗ ਕੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਜਗਿਆਸੂ ਹੈ ਜੋ ਦਇਆ, ਧਰਮ, ਸਤਿ ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਔਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨਮੁਖ ਮਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗਣ ਕਰਕੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦੇ ਕੋਹਜ ਨਾਲ ਲਿਬੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਦ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਕੇ 'ਸੁਹਾਗਣ' ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੁਰ-ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਕੇ 'ਦੁਹਾਗਣ' ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿਤਰਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਵੀਂ ਤੁਲਦੀ ਤੇ ਸੁਖ ਮਾਣਦੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ-

ਪੇਵਕੜੈ ਘਰਿ ਲਾਡੁਲੀ ਮਾਊ ਪੀਊ ਖਰੀ ਪਿਆਰੀ।
ਵਿਚਿ ਭਿਰਾਵਾਂ ਭੈਣੜੀ ਨਾਨਕ ਦਾਦਕ ਸਪਰਵਾਰੀ।
ਲਖ ਖਰਚ ਵਿਆਹੀਐ ਗਹਣੇ ਦਾਜੁ ਸਾਜੁ ਅਤਿਭਾਰੀ।
ਸਾਹੁਰੜੇ ਘਰਿ ਮੰਨੀਐ ਸਣਖਤੀ ਪਰਵਾਰ ਸਧਾਰੀ।
ਸੁਖ ਮਾਣੈ ਪਿਰੁ ਸੇਜੜੀ ਛਤੀਹ ਭੋਜਨ ਸਦਾ ਸੀਗਾਰੀ।
ਲੋਕ ਵੇਦ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਵਿਚਿ ਅਰਧ ਸਰੀਰੀ ਮੋਖ ਦੁਆਰੀ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੁਖ ਫਲ ਨਿਹਚਉ ਨਾਰੀ।[21]

ਮਨਮੁਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਆਪ ਵੇਸਵਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਬਹੁਤੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਵਾਲੀ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਪਾਪ ਕਮਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਲੋਕ-ਰੀਤ ਤੇ ਦੇਸ-ਰੀਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਕਲੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਡੁੱਬਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਨਾਸਕਰਦੀ ਹੈ। ਘੰਡੇ ਹੇੜੇ ਦੇ ਮਿਰਗ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਦੀਪਕ ਦੇ ਪਤੰਗੇ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਤੇ ਪਰਲੋਕ ਦੋਹਾਂ ਥਾਂਵਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮੂੰਹ ਕਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਥਰ ਦੀ ਬੇੜੀ ਵਾਂਗ ਸਭ ਨੂੰ ਡੋਬ ਲੈਂਦੀ ਹੈ; ਇਸੇ ਤਰਾਂ ਮਨਮੁਖਾਂ ਦਾ ਮਨ ਅੱਠ ਟੁਕੜੇ ਹੋ ਕੇ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਸਵਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਨਿਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹੀ ਸਥਾਨ ਮਨਮੁਖ ਦਾ ਗੁਰ-ਘਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-

ਜਿਉ ਬਹੁ ਮਿਤੀ ਵੇਸਿਆ ਸਭਿ ਕੁਲਖਣ ਪਾਪ ਕਮਾਵੈ।
ਲੋਕਹੁ ਦੇਸਹੁ ਬਾਹਰੀ ਤਿਹੁ ਪਖਾਂ ਕਾਲੰਕ ਲਗਾਵੈ।
ਡੁਬੀ ਡੋਬੈ ਹੋਰਨਾਂ ਮੁਹਰਾ ਮਿਠਾ ਹੋਇ ਪਚਾਵੈ।
ਘੰਡਾ ਹੇੜਾ ਮਿਰਗ ਜਿਉ ਦੀਪਕ ਹੋਇ ਪਤੰਗ ਜਲਾਵੈ।
ਦੁਹੀ ਸਰਾਈ ਜਰਦਰੂ ਪਥਰ ਬੇੜੀ ਪੂਰ ਡੁਬਾਵੈ।
ਮਨਮੁਖ ਮਨੁ ਅਠ ਖੰਡ ਹੋਇ ਦੁਸਟਾ ਸੰਗਤਿ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਵੈ।
ਵੇਸੁਆ ਪੁਤੁ ਨਿਨਾਉ ਸਦਾਵੈ।[22]

ਹੋਰ ਵੇਖੋ-

ਮਨਮੁਖ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਲਗਿ ਭੰਭਲ ਭੁਸੇ ਖਾਇ ਭਵੰਦੇ।
ਸਤਿਗੁਰ ਸਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਗੁਰਮੁਖ ਗਾਡੀ ਰਾਹੁ ਚਲੰਦੇ।
ਲੈ ਲਾਹਾ ਨਿਜਿ ਘਰਿ ਨਿਬਹੰਦੇ।[23]

ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਉਂ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ-

ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ ਵੀਵਾਹੀਐ ਦੁਹੀ ਵਲੀ ਮਿਲਿ ਮੰਗਲ ਚਾਰਾ।
ਦੁਹ ਮਿਲਿ ਜੰਮੈ ਜਾਣੀਐ ਪਿਤਾ ਜਾਤਿ ਪਰਵਾਰ ਸਧਾਰਾ।
ਜੰਮਦਿਆਂ ਰੁਣਝੰਝਣਾ ਵੰਸਿ ਵਧਾਈ ਰੁਣਝਣਕਾਰਾ।
ਨਾਨਕ ਦਾਦਕ ਸੋਹਿਲੇ ਵਿਸਤੀਸਰ ਬਹੁ ਦਾਨ ਦਤਾਰਾ।
ਬਹੁ ਮਿਤੀ ਹੋਇ ਵੇਸੁਆ ਨ ਪਿਉ ਨਾਉ ਨਿਨਾਉ ਪੁਕਾਰਾ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੰਸੀ ਪਰਮਹੰਸ ਮਨਮੁਖਿ ਠਗ ਬਗਵੰਸ ਹਤਿਆਰਾ।
ਸਚਿ ਸਚਿਆਰ ਕੂੜਹ ਕੂੜਿਆਰਾ।[24]

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਲੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਸਭ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਪਿਤਾ ਤੂੰ ਹੈ ਮੇਰਾ ਮਾਤਾ॥

ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਬੰਧਪੁ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਭ੍ਰਾਤਾ॥
ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਰਾਖਾ ਸਭਨੀ ਥਾਈ ਤਾ ਹਉ ਕੇਹਾ ਕਾੜਾ ਜੀਉ॥[25]

ਇਵੇਂ ਹੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝ ਰਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰਮਗਤੀ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਚਿਤਾਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖਾ ਜੀਵਨ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਦਿਆ ਹੋਇਆ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ। ਮਾਨਵੀ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਰਥ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਕਾਰਥਕਰਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਹੈ-

ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਨ ਚੇਤਿਓ ਕੀਤੇ ਨੋ ਕਰਤਾ ਕਰਿ ਜਾਣੈ॥
ਨਾਰਿ ਭਤਾਰਿ ਪਿਆਰੁ ਕਰਿ ਪੁਤੁ ਪੋਤਾ ਪਿਉ ਦਾਦ ਵਖਾਵੈ॥
ਧੀਆ ਭੈਣਾ ਮਾਣੁ ਕਰਿ ਹੁਸਨਿ ਰੁਸਨਿ ਸਾਕ ਬਬਾਣੈ॥
ਸੀਹੁਰ ਪੀਹੁਰੁ ਨਾਨਕੇ ਪਰਵਾਰੈ ਸਾਧਾਰੁ ਧਿਙਾਣੈ॥
ਚਜ ਅਚਾਰ ਵੀਚਾਰ ਵਿਚ ਪੰਚਾ ਅੰਦਰਿ ਪਤਿ ਪਰਵਾਣੈ॥
ਅੰਤਕਾਲ ਜਮਕਾਲ ਵਿਚਿ ਸਾਥੀ ਕੋਈ ਨ ਹੋਇ ਸਿਞਣੈ॥
ਗੁਰ ਪੂਰੇ ਵਿਣੁ ਜਾਇ ਜਮਾਣੈ॥[26]

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਦੋਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਈ ਹੈ।ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਪਰਪੱਕ ਹੋਣਾ ਤੇ ਫਿਰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਫਰਜ਼ ਨਿਭਾਉਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਪਰਮਾਰਥੀ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਫ਼ਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਤੇ ਜਿਲ੍ਹਣ ਵਿੱਚ ਫਸਣਾ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਅਸਲੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਗੁਰਮਤਿ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰੂਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਦੂਜਾ ਐਡੀਸ਼ਨ, 1962, ਪੰਨਾ- 394.
2 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 37/11, ਪੰਨਾ- 364-65.
3 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 37/12, ਪੰਨਾ 395.
4 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 37/ 13, ਪੰਨਾ 395.
5 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 37/24, ਪੰਨਾ- 400.
6 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 29/11, ਪੰਨਾ- 321.
7 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 6/8, ਪੰਨਾ- 65.
8 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 34/21, ਪੰਨਾ- 370.
9 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 33/6, ਪੰਨਾ- 355.
10 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 33/9, ਪੰਨਾ- 356.
11 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 3/11, ਪੰਨਾ- 39.
12 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 24/5, ਪੰਨਾ- 256.
13 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 24/15, ਪੰਨਾ- 261.
14 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 24/19, ਪੰਨਾ- 263.

15 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 24/10, ਪੰਨਾ- 249.
16 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 6/5, ਪੰਨਾ - 64.
17 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 6/5, ਪੰਨਾ- 64.
18 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 5/4, ਪੰਨਾ- 54.
19 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 27/4, ਪੰਨਾ- 296.
20 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 27/7, ਪੰਨਾ- 297.
21 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 5/16, ਪੰਨਾ- 59.
22 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 5/17, ਪੰਨਾ- 60.
23 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 5/20, ਪੰਨਾ- 61.
24 -ਉਹੀ-, ਵਾਰ 30/3, ਪੰਨਾ- 327.
25 ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ- 103.
26 ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ15/7, ਪੰਨਾ-161.

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਐਨ ਕੇਂਦਰ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ - 143005

ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ

ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਾਦੀ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਾਹ ਮੀਰੀ' ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ (1339 ਈ) ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਈਰਾਨੀ ਸੌਦਾਗਰ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰ ਨੇ 1313 ਈ 'ਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜੇ ਸਹਿਦੇਵ ਦਾ ਦਰਬਾਰੀ ਬਣ ਗਿਆ। ਮੰਗੋਲ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰ ਜ਼ੁਲਗੂ ਜਾਂ ਜ਼ੁਲਕਦਰ ਖਾਨ (Zulgu or Zulqadr Khan) ਨੇ 1320 ਈ'ਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਉਪਰ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਲੁੱਟਮਾਰ ਬਾਅਦ ਉਹ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਗਿਆ। ਰਾਜਾ ਸਹਿਦੇਵ ਕਿਸ਼ਤਵਾੜ ਵੱਲ ਭੱਜ ਗਿਆ। ਲੱਦਾਖ ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਏ ਬੋਧੀ ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਰਿਨਚੰਨ (ਲਹਾਚਿਨ ਗਿਆਲਪੂ ਰਿਨਚੰਨ) ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸੈਨਾਪਤੀ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਰੈਨਾ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਮੱਠਾ ਕਰਨ ਲਈ ਰਿਨਚੰਨ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰ ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਤੇ ਆਪਣਾ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਸਦਰੁੱਦੀਨ ਰੱਖ ਲਿਆ। ਉਸਨੇ 1320 ਈ. ਤੋਂ 1323 ਈ. (ਮੌਤ ਹੋਣ) ਤੱਕ ਰਾਜ ਕੀਤਾ। ਰਿਨਚੰਨ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ 'ਚ ਆਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾਂ ਸੁਹਾਰਵਰਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਸੱਯਦ ਸਰਫ਼ੁੱਦੀਨ ਬੁਲਬੁਲ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਦਿੱਤੀ, ਜੋ 1319 ਈ. ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਸੀ।[1] ਰਿਨਚਿੰਨ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮੌਤ (1325 ਈ. ਬਾਅਦ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜੇ ਉਦੈਯਦੇਵ ਨੇ ਕੁਝ ਵਰ੍ਹੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਸਾਂਭਿਆ [2] ਤੇ ਅੰਤ 1339 ਈ. ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਰਾਜ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਇਆ। ਉਸਨੇ ਸੁਲਤਾਨ ਸ਼ਮਸ ਉਲ-ਦੀਨ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹਕੂਮਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵੰਸ਼ (ਸ਼ਾਹ ਮੀਰੀ) ਨੇ ਲਗਭਗ ਢਾਈ ਸਦੀਆਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਉਪਰ ਹਕੂਮਤ ਕੀਤੀ। ਉਸਨੇ ਸੁਲਾਕੁਲ ਨੀਤੀ ਅਪਣਾਈ, ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮੁਖੀਆਂ ਨਾਲ ਸਦਭਾਵਨਾ ਭਰੇ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ।

ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸੱਯਦ ਸਰਫ਼ੁੱਦੀਨ ਬੁਲਬੁਲ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ 1319 ਈ. 'ਚ ਇਰਾਕ ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ[3]। ਇਹ ਸ਼ੇਖ਼ ਸ਼ਿਹਾਬੁੱਦੀਨ (ਸੁਹਰਵਰਦੀ) ਦੇ ਤੁਰਕਿਸਤਾਨ ਸਥਿਤ ਇਕ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਨਵੇਂ ਬਣੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਾਜਾ ਰਿਨਚੰਨ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮਾਲੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਤੇ ਲੰਗਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੀ ਵਫ਼ਾਤ 1326 ਈ 'ਚ ਹੋਈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸਦੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ 'ਚ ਬਹੁਤ ਮਕਬੂਲ ਹੋਈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਪਿਛੋਂ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾਮੀ ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾ ਆਇਆ[4]। ਜੌਹਨ ਏ. ਸੁਭ੍ਰਾਨ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਬੁਲਬੁਲ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਹ ਹਨ - ਅਮੀਰ ਕਬੀਰ ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ (ਮੌਤ 1287 ਈ.) ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰੁੱਦੀਨ ਅਬਦੁਰ-ਰਹਿਮਾਨ (ਮੌਤ 1296 ਈ.)[5] ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਰਿਜ਼ਵੀ ਅਤੇ ਜੇਸਪੈਂਸਰ ਤਰਮਿੰਘਮ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਚੌਥਾਈ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ, ਜਦੋਂ ਇਰਾਨ, ਇਰਾਕ ਅਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚੋਂ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਅਤੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਾਦੀ ਵੱਲ ਆਏ ਤੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਇਥੇ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਏ। ਸੱਯਦ ਮੀਰ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਇਰਾਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਸੱਤ ਮੁਰੀਦਾਂ ਸਮੇਤ ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਤਬਦੀਨ ਦੇ ਸ਼ਾਸ਼ਨ (1373-89 ਈ.) ਸਮੇਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ। ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਤਬਦੀਨ ਵਲੋਂ ਉਸਦਾ ਨਿੱਘਾ ਸੁਆਗਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਹ ਅਲਾਉੱਦੀਨਪੁਰਾ (ਸ਼੍ਰੀ ਨਗਰ) ਵਿਖੇ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸਦੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ 'ਖੀਵਾ' ਜਾਂ 'ਖਵਾਰਜ਼ਿਮ' ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਨਜਮੁੱਦਦੀਨ ਕੁਬਰਾ (1146-1221 ਈ.) ਸੀ। ਮੰਗੋਲ ਹਮਲੇ 'ਚ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਏ ਨਜਮੁੱਦਦੀਨ ਕੁਬਰਾ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਬਗ਼ਦਾਦ, ਖੁਰਾਸਾਨ ਤੇ ਭਾਰਤ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚ ਫੈਲ ਗਏ।[6] ਬਗ਼ਦਾਦ 'ਚ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰੱਦੀਨ ਅਬਦੁਰ-ਰਹਿਮਾਨ ਅਲ-ਇਸਫ਼ਰਾਨੀ (ਮੌਤ 1317 ਈ.) ਨੇ ਕੀਤਾ। ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲਾਉਦੌਲਾ ਸਿਮਨਾਨੀ (ਮੌਤ 1336 ਈ.) ਨੇ 'ਸੂਫ਼ੀਆਬਾਦ' (ਖੁਰਾਸਾਨ) 'ਚ ਆਪਣੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਇਰਾਨ, ਬੁਖਾਰਾ, ਇਰਾਕ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਖਲੀਫ਼ੇ ਭੇਜ ਕੇ ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਸਮਨਾਨੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਮ ਰੁਕਨੁੱਦੀਨ ਅਬ ਅਲ-ਮਕਰੀਮ ਅਹਿਮਦ ਇਬਨ ਸਰਫ਼ ਅਦ-ਦੀਨ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਕੁਬਰਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ 'ਰੁਕਨੀਅਯ' ਸ਼ਾਖਾ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਸੀ [7]। ਸਮਨਾਨੀ ਇਬਨੇ-ਅਰਬੀ ਦੇ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕਟੱੜ ਆਲੋਚਕ ਸੀ ਤ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਸ਼ਹੂਦ' ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਮੁਦੱਈ ਗੇਸੂਦਰਾਜ (ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ-ਯੂਸਫ਼-ਅਲਹੁਸੈਨੀ 1321-1422 ਈ.) ਸੀ, ਜੋ ਗੁਲਬਰਗਾ (ਦੱਖਣ) 'ਚ ਆਬਾਦ ਹੋਇਆ। ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਸੱਯਦ ਮੀਰ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਨੇ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾਇਆ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਾਹ-ਇ-ਹਮਦਾਨ' ਵਜੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹਮਦਾਨ ਦੇ ਅਲਵੀ ਸੱਯਦ ਖਾਨਦਾਨ ਨਾਲ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਪੁਰਖੇ ਚੌਥੇ ਖਲੀਫ਼ੇ ਹਜ਼ਰਤ ਅਲੀ ਦੇ ਵੰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਸਨ। ਉਸਦਾ ਪਿਤਾ ਸੱਯਦ ਸ਼ਿਹਾਬੁੱਦੀਨ ਹਮਦਾਨ ਦਾ ਗਵਰਨਰ ਰਿਹਾ। ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਜੱਦਕਨੀ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਤਕੀਉੱਦੀਨ ਅਲਾ-ਦਸਤੀ (ਜੋ ਅਲਾਉੱਦੀਨ ਸਮਨਾਨੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ) ਤੋਂ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ[8]।

ਅਬਦੁਲ ਵੱਹਾਬ ਅਤੇ ਜ਼ਾਫ਼ਰ ਬਦਖ਼ਸ਼ੀਂ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਹਮਦਾਨੀ ਦੇ ਅਲਾਉਦੌਲਾ ਸਮਨਾਨੀ ਤੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ ਲੈਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ[9]। ਬਹੁਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਹਮਦਾਨੀ ਤੈਮੂਰ ਦੇ 1383 ਈ. 'ਚ ਪਰਸ਼ੀਆ ਤੇ ਇਰਾਕ ਉਪਰ ਹਮਲੇ ਸਮੇਂ ਹਮਦਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਲਵੀ ਸੱਯਦਾਂ ਨੂੰ ਤੈਮੂਰ ਦੁਆਰਾ ਖਦੇੜੇ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ। ਜਾਫ਼ਰ ਬਦਖ਼ਸ਼ੀਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁੱਜਦਕਨੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ ਜਿਥੇ ਨਵਾਂ ਨਵਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਦਸ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾਵਾਂ ਸੱਯਦ ਤਾਜੁੱਦੀਨ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਹੁਸੈਨ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹਾਲਤ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਪਤਾ ਕਰਨ ਲਈ ਭੇਜਿਆ। ਸੱਯਦ ਤਾਜੁੱਦੀਨ ਨੇ ਸ਼੍ਰੀਨਗਰ ਨੇੜੇ ਸ਼ਿਹਾਬੁੱਦੀਨਪੁਰਾ 'ਚ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਬਣਾ ਕੇ ਕੁਬਰਬੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ[10]। ਮਿਰਜ਼ਾ ਹੈਦਰ ਤੇ ਅੱਬਲ ਫੈਅਜੀ ਨੇ ਸੱਯਦ ਮੀਰ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਦੇ ਇਕ ਵਾਰ (ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਤਬਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ) ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਉਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਸਨ ਅਤੇ ਮਿਸਕੀਨ ਉਸਦੇ ਤਿੰਨ ਵਾਰ 1372-73, 1379-80 ਅਤੇ 1383-84 ਈ. ਵਿੱਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਉਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ [11]।

ਭਾਰਤ ਦੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਤੇ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਲਾਕੁਲ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਦੇ ਉਲਟ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ 'ਹਮਦਾਨੀਯ ਸ਼ਾਖਾ' ਨੇ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸਖ਼ਤੀ ਵਾਲਾ ਕਟੱੜਤਾ ਪੂਰਨ ਰੱਵਈਆ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਸੱਯਦ ਮੀਰ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਤੇ ਉਸਦੇ ਖਲੀਫ਼ੇ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਦੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਮੰਦਰ ਢਾਹੇ, ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਜਬਰੀ ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਪੋਮਪੁਰ, ਅਵਾਂਤੀਪੁਰਾ ਤੇ ਵਿਜਵਿਹਾਰਾ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿਖੇ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ [12]। ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਤਬਦੀਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰ ਵਾਂਗ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਦਭਾਵਨਾ ਪੂਰਨ ਰੱਵਈਆ ਰੱਖਿਆ। ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਅਕੀਦਤ ਭੇਂਟ ਕਰਨ ਜਾਂਦਾ, ਹਿੰਦੂ ਤਿਉਹਾਰ ਮਨਾਉਂਦਾ, ਹਿੰਦੂ ਪਹਿਰਾਵਾ ਪਹਿਨਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਅਕਾਲ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਇਕ ਵਾਰ ਜੱਗ (Yajna) ਵੀ ਕੀਤਾ [13]। ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਤਬਦੀਨ ਦਾ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਤੀਰਾ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਹਕੂਮਤ ਨਾਲ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਤੇ ਤਣਾਉ ਕਾਰਨ ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹਮਦਾਨੀ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਬੀਮਾਰੀ ਕਾਰਨ ਹਮਦਾਨੀ ਦੀ 'ਪਖ਼ਲੀ' (ਨੇੜੇ ਕੁਨਾਰ) ਵਿਖੇ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ (ਮੌਤ 19 ਜਨਵਰੀ, 1385 ਈ.) ਉਸ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਖੁਤਲਾਨ (Khultalan) (ਤਾਜਿਕਸਤਾਨ) ਵਿਖੇ ਦਫ਼ਨਾਇਆ ਗਿਆ [14]। ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲਮ (ਚਿੰਤਕ) ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਵੀ। ਉਸ ਨੇ ਲਗਭਗ 170 ਲਿਖਤਾਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਉਸਨੇ ਆਮ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਲਈ ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਧਰਮ -ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਇਕ ਸੂਫ਼ੀ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਸਨੇ ਸੱਚ ਦੇ ਤਲਬਗਾਰਾਂ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨ ਜ਼ਿਹਨਾਂ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ।

ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਏ। ਮੁੰਹਮਦ ਹਿਸਾਰੀ, ਜਿਸਦੇ ਪੁਰਖੇ ਬਲਖ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਆਏ ਸਨ, 1390 ਈ. 'ਚ ਹਿਸਾਰ ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ। ਇਹ ਉਦਾਰ-ਚਿਤ ਸੂਫ਼ੀ ਸੁਲਤਾਨ ਸਿੰਕਦਰ (1389-1413) ਦਾ ਚਹੇਤਾ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਆਖਰੀ ਸਮੇਂ ਤਕ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਰਿਹਾ। ਹਮਦਾਨੀ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਮੀਰ ਮੁੰਹਮਦ (ਜਨਮ 1372) 1393 ਈ. ਵਿਚ ਖੋਤਲਾਨ ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਇਆ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨਾਂ (ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ) ਵਿੱਚ ਮਕਬੂਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਸੁਲਤਾਨ ਸਿੰਕਦਰ ਉਸਦਾ ਅਨਿਯਾਈ (ਚੇਲਾ) ਬਣ ਗਿਆ, ਉਸ ਲਈ ਖ਼ਾਨਕਾਹ ਤਾਮੀਰ ਕਰਵਾਈ। ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦਰਬਾਰੀ ਸੁਹਾ ਭੱਟ ਨੇ ਮੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਸਲਾਮ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਉਹ ਨਾਮ ਬਦਲ ਕੇ ਸੈਫੁੱਦਦੀਨ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਬੇਟੀ ਦਾ ਨਿਕਾਹ ਆਪਣੇ ਨੌਜਵਾਨ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਕਟੱੜਪੰਥੀ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਸੁਹਾ ਭੱਟ (ਸੈਫੁੱਦਦੀਨ) ਦੇ ਦਬਾਉ ਅਧੀਨ ਪੋਮਪੁਰ, ਵਿਜਵਿਹਾਰਾ, ਮਾਰਤੰਡ, ਅਨੰਤਨਾਗ, ਸੋਪੁਰ ਅਤੇ ਬਾਰਾਮੂਲਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮੰਦਰ ਦੀ ਬੇਅਦਬੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤੇ ਉਹ ਢਾਹ ਦਿੱਤੇ [15]। ਕਈ ਕਟੱੜਪੰਥੀ ਤੇ ਵਿਤਕਰਾ-ਪੂਰਨ ਕਾਨੂੰਨ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਉਪਰ ਜਜ਼ੀਆ ਲਾਇਆ ਗਿਆ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਬਾਰ 'ਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦਰਬਾਰ 'ਚ ਕੱਟੜਪੰਥੀਆਂ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਵਧਣ ਕਾਰਨ ਸੁਲਤਾਨ ਸਿੰਕਦਰ ਅਤੇ ਮੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਉ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤੇ ਉਹ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਾਂਗ ਵਾਪਸ ਚਲਾ ਗਿਆ।

ਸੁਲਤਾਨ ਜੈਨੁੱਲ-ਅਬੀਦੀਨ (1420-70 ਈ.) ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਬਦਲੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਤਾਜੁੱਦਦੀਨ ਬੇਹੱਕ (Bayhaq) ਦੇ ਅਨਿਯਾਈਆਂ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਤੀਰੇ ਕਾਰਨ ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ

ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ ਨਫ਼ਰਤ ਤੇ ਤਣਾਉ ਘਟਿਆ। ਸੁਲਤਾਨ ਜੈਨੁੱਲ-ਅਬੀਦੀਨ (ਉਰਫ਼ ਬੱਡ-ਸ਼ਾਹ) ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਤਬਾਹ ਕੀਤੇ ਧਰਮ-ਸਥਾਨ ਤੇ ਮੰਦਰ ਮੁੜ ਤਾਮੀਰ ਕਰਵਾਏ ਗਏ।

ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਇਰਾਨ ਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚੋਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਆਮਦ ਜਾਰੀ ਰਹੀ, ਪਰ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਗਿਆਨ/ਵਿਦਵਤਾ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਛਾਪ ਛੱਡਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਸ਼ਮੀਰੀ (ਸਥਾਨਕ) ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ- ਸ਼ੇਖ਼ ਹਮਜ਼ਾ ਮਖ਼ਦੂਮ, ਸ਼ੇਖ਼ ਯਾਕੂਬ ਸਰਫ਼ੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਇਸਮਾਈਲ, ਬਾਬਾ ਅਲੀ ਨਜ਼ਰ, ਬਾਬਾ ਦਾਊਦ-ਖਾਕੀ, ਖਵਾਜ਼ਾ ਹਬੀਬਉਲਾ ਹੁਣਵੀ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਨਸੀਬੁੱਦਦੀਨ ਗਾਜ਼ੀ ਆਦਿ। ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕੁਬਰਵੀ ਸ਼ਾਖਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਇਹ ਦਰਵੇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਆਲਮ (ਚਿੰਤਕ) ਅਤੇ ਕਵੀ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ (ਕਿੱਸਾ, ਮਸਨਵੀ, ਗਜ਼ਲ ਆਦਿ) ਲਿਖੀ। ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮਕਬੂਲ ਨਾ ਹੋਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਹੀ।

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਮੂਲ ਦੇ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਮ ਸ਼ੇਖ਼ ਹਮਜ਼ਾ ਮਖ਼ਦੂਮ (1454-1576 ਈ.) ਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਾਮੂਲਾ 'ਚ ਜਨਮੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਹਮਜ਼ਾ ਮਖ਼ਦੂਮ ਨੂੰ ਸੱਯਦ ਜਮਾਲੁੱਦੀਨ ਬੁਖਾਰੀ ਨੇ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ 'ਚ ਦੀਖਿਸ਼ਤ (ਬੈਅਤ) ਕੀਤਾ। ਇਹ ਵੈਰਾਗੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਅਲਮਸਤ ਸੂਫ਼ੀ ਬਾਯਜ਼ੀਦ ਬਿਸਤਾਮੀ ਤੇ ਮਨਸੂਰ ਅਲ ਹੱਲਾਜ ਦੇ ਕਥਨਾਂ/ਵਚਨਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸ਼ੀਆ ਸਮਰਥਕ ਚੱਕ ਸਾਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ੀਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਸੁਲਤਾਨ ਗ਼ਾਜ਼ੀ ਚੱਕ ਦੇ ਅਹਿਦ ਸਮੇਂ (1561-63) ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੀਨਗਰ 'ਚੋਂ ਦੇਸ-ਬਦਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਚੱਕ ਸਾਸ਼ਕ ਦੀ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਉਹ ਸ਼੍ਰੀਨਗਰ ਪਰਤ ਆਇਆ ਇਥੇ ਹੀ ਉਸਦੀ 23 ਮਈ 1576 ਈ. ਨੂੰ ਮੌਤ ਹੋਈ।[16] ਸ਼ੇਖ਼ ਹਮਜ਼ਾ ਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਦਾਉਦ ਖ਼ਾਕੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਦਾਉਦ ਖ਼ਾਕੀ ਦਾ ਜਨਮ 1521 ਈ. ਸ਼ੇਖ਼ ਹਸਨ ਗਨਾਈ ਦੇ ਘਰ ਹੋਇਆ। ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਮੁੱਲਾ ਬਸ਼ੀਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਦਰਸ ਸ਼ੇਖ਼ ਹਮਜ਼ਾ ਮਖ਼ਦੂਮ ਤੋਂ ਲਿਆ ਤੇ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ 'ਚ ਬੈਅਤ ਹੋਏ। ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ 'ਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਤਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕਾਂ-ਦਸਤੂਰ ਅਸ-ਸਾਲਕੀਨ, ਮਜ਼ਮਾ ਅਲ-ਕੁਵੈਦ, ਕਸੀਦਾ-ਇ-ਗੁਸਲੀਯਾ ਹਨ।[17] ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਉਸਦਾ ਮਰਸੀਆ ਬਹੁਤ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੀ ਵਫ਼ਾਤ ਦਾ ਸਾਲ 1585 ਹੈ। ਸ਼ੇਖ਼ ਦਾਊਦ ਖ਼ਾਕੀ ਦਾ ਛੋਟਾ ਭਰਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਯਾਕੂਬ ਸਰਫ਼ੀ (1528-1595) ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦਾ ਉੱਘਾ ਸੂਫ਼ੀ ਆਲਮ, ਕਵੀ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ-ਵੇਤਾ ਸੀ। ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਉਹ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ, ਇਰਾਨ, ਸਮਰਕੰਦ, ਮੱਕਾ ਅਤੇ ਮਦੀਨਾ ਦੇ ਨਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰਾਂ ਕੋਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਗਿਆ। ਉਹ ਸਮਰਕੰਦ 'ਚ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮਖ਼ਦੂਮ ਕਮਾਲੁੱਦੀਨ ਸ਼ੇਖ਼ ਹਸਨ(ਖਵਾਰਜ਼ਿਮ) ਹੱਥੋਂ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ 'ਚ ਬੈਅਤ ਹੋਇਆ। ਸ਼ੇਖ਼ ਸਲੀਮ ਚਿਸ਼ਤੀ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਨਿੱਘੇ ਸੰਬੰਧ ਸਨ। ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਂਡ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹਮਾਯੂੰ ਤੇ ਅਕਬਰ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਅਥਾਹ ਸਤਿਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਉਸਦਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੁਣ ਸੁੱਲਭ ਨਹੀਂ। ਉਸਨੇ ਮੁੱਲਾ ਅਬਦੁਰ-ਰਹਿਮਾਨ ਜਾਮੀ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਖ਼ਮਸਾ' ਨੂੰ ਸਪੂੰਰਨ ਕੀਤਾ। ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਲਿਖੇ , ਕਿੱਸਾ ਲੈਲਾ ਮਜਨੂੰ ਅਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਤੇ ਰੁਬਾਈਆਂ ਦਾ ਦੀਵਾਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।[18]

ਕੁਬਰਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰ ਤੇ ਉੱਘਾ ਕਵੀ ਹਬੀਬੁੱਲਾ ਹੁਣਵੀ (1551–1617) ਸ਼ੇਖ਼ ਯਾਕੂਬ ਸਰਫ਼ੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਯਾਕੂਬ ਸਰਫ਼ੀ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਮੁਕਾਮਾਤ-ਇ-ਇਸਲਾਮ ਅਨੁਵਾਨ ਨਾਲ ਲਿਖੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ- ਤੌਬੀਬ ਅਲ-ਕਯੁਲੁਨ ਅਤੇ ਰਾਹਤ-ਉਲ-ਕਲੂਬ।[19] ਤਜ਼ਕਰਾ-ਇ-ਮਸ਼ਾਇਖ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਲੇਖਕ ਬਾਬਾ ਨਸੀਬੁੱਦੀਨ ਗਾਜ਼ੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸ਼ਾਖਾ (ਸਥਾਨਕ ਸੂਫ਼ੀ ਧਾਰਾ) ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਾਮ ਹੈ। ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਜਵਿਹਾਰਾ 'ਚ ਜਨਮੇ ਇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿੱਚ 'ਨੂਰਨਾਮਾ' ਲਿਖਿਆ, ਜੋ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਜਨਮ 1569 ਈ. ਤੇ ਮੌਤ 1637 ਈ. 'ਚ ਹੋਈ।[20] ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾ ਫ਼ੀਰੋਜ਼ ਮੁਫ਼ਤੀ (ਮੌਤ 1565 ਈ.) ਸ਼ੇਖ਼ ਨਉਰੋਜ਼ੀ ਰੇਸ਼ੀ (ਮੌਤ 1578 ਈ.), ਸੱਯਦ ਜਲਾਲੁੱਦੀਨ ਹੈਦਰ, ਬਾਬਾ ਰੋਬੀ ਰੇਸ਼ੀ (ਮੌਤ 1615 ਈ.) ਅਤੇ ਮੌਲਾਨਾ ਹੈਦਰ (ਮੌਤ 1647 ਈ.) ਦਾ ਸ਼ੁਮਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[21]

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਚਾਰ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ – ਸੁਹਰਵਰਦੀ, ਕੁਬਰਵੀ, ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ ਅਤੇ ਕਾਦਰੀ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ-ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਰਾਨ, ਇਰਾਕ ਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ 'ਚੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਘਾਟੀ 'ਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਲਾਉਦੌਲਾ ਸਿਮਨਾਨੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਨ, ਜੋ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ (ਅਪਸਾਰਵਾਦੀ) ਤਿਆਗੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਸੁਹਰਵਰਦੀ ਤੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਬਾਹਰੋਂ ਘਾਟੀ 'ਚ ਆਏ ਬਹੁਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹੇ ਉਹ ਕਾਜ਼ੀ ਤੇ ਸ਼ੇਖ਼-ਉਲ-ਇਸਲਾਮ ਆਦਿ ਦੇ ਪਦਾਂ ਉਤੇ ਸ਼ੁਭੋਭਿਤ ਰਹੇ। ਸਰਕਾਰੀ ਗ੍ਰਾਂਟਾਂ (ਇਨਾਮ/ਜਾਗੀਰ) ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨਾਂ, ਅਮੀਰਾਂ/ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕੀਤੇ, ਦਰਬਾਰਾਂ 'ਚ ਹਾਜ਼ਰੀ ਭਰਨ, ਰਾਜਿਆਂ/ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਨੂੰ ਦੁਆਵਾਂ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਲਿਪਟੇ ਰਹੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਤਕਰਾ ਪੂਰਨ ਕੱਟੜ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਈ। ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਕੁ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਅੱਡੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਬਣੀਆ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਦਗੀ, ਸੰਜਮ, ਨਿਰਛਲ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਕਦਰਾਂ ਦੇ ਉੱਚੇ ਮਿਆਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ। ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ ਅਮੀਰ-ਗਰੀਬ, ਸਵਰਨ-ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ-ਜਨਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਹਰ ਤਬਕੇ ਦੇ ਲੋਕ ਇੱਕਠੇ ਬੈਠਦੇ/ਵਿਚਰਦੇ ਸਨ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜੀ, ਫ਼ਿਰਕੂ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਤਣਾਉ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਦਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਿਬੇੜ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਪੂਜਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਸ਼ਚਿਤ (ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ) ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦੁਨਿਆਵੀ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਤੇ ਝਮੇਲਿਆਂ ਦੇ ਭੰਨੇ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਏ.ਕਿਊ. ਰਫ਼ੀਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਦੋ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੁਝਾਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਸੂਫ਼ੀ : ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ 'ਚ ਬਿਦੇਸ਼ੀ ਮੂਲ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਾਦੀ 'ਚ ਖਾਨਕਾਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਬਹੁਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਕੱਟੜ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰਾਂ (ਸੁਲਤਾਨਾਂ) ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹੇ।

(ੲ) ਤਿਆਗੀ ਸੂਫ਼ੀ : ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਾਧਕ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ (ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਜੰਮੇ-ਪਲੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੰਤ/ਸੂਫ਼ੀ) ਸੂਫ਼ੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਧਨ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿ ਕੇ ਆਤਮ- ਸ਼ੁੱਧੀ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।[22] ਤਿਆਗੀ ਸੂਫ਼ੀ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਚਾਰ, ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੇ। ਆਪਣੀ ਰੂਹਾਨੀ ਬੁਲੰਦੀ, ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਉਚਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮੀ/ ਸਦਾਚਾਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਕਰਕੇ ਤਿਆਗੀ ਸੂਫ਼ੀ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ੀ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਵਾਮ ਵਿੱਚ ਬੇਹੱਦ ਮਕਬੂਲ ਹੋਏ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਏ.ਕਿਊ. ਰਫ਼ੀਕ ਦਾ ਕਥਨ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ :

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ- ਸੁਹਰਵਰਦੀ, ਕੁਬਰਵੀ, ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ ਅਤੇ ਕਾਦਰੀ - ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਾਦੀ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁਕੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਸਥਾਨਕ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ (ਜਾਂ ਸ਼ਾਖਾ) ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਜੋ ਵਾਦੀ ਵਿੱਚ ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਇਆ। ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਅਕਸਰ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਗਿਆਨ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਜਾਂ ਨਫ਼ਸਾਨੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ 'ਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਧਰਮੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰੱਦੀਨ, ਜੋ ਨੁੰਦ-ਰਿਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ ਨੇ ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨੂੰ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ। ਰਿਸ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਉਪਰ ਗਹਿਰੀ ਛਾਪ ਛੱਡੀ।[23]

ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵੇਦਾਂਤ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਦੀ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਜਿਹੜਾ 'ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸ਼ਿਵ ਦਰਸ਼ਨ' ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸ਼ਿਵਮੱਤ' ਇਕ ਮੁੰਕਮਲ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਤ੍ਰਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ' ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਤ੍ਰਿਕ ਇੱਛਾ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਭਿਗਿਆ (ਪਿੱਛੇ ਮੁੜ ਕੇ ਦੇਖਣ) ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਹੈ।"[24] ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ 'ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸ਼ਿਵਮੱਤ' ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ 'ਚ ਆਏ। ਸ਼ੈਵ ਮੱਤ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਟਕਰਾਉ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਨੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਰਵਾਇਤ (ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਪਾਟੀ) ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਰਿਸ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ 'ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ' ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ 'ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ' ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ (ਪੰਜਾਬੀ, ਹਿੰਦੀ, ਰਾਜਸਥਾਨੀ) ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲ ਕੀਤੇ। ਮੁਹੰਮਦ ਯੂਸਫ਼ ਰੇਂਗ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਗੱਲ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੈਵ-ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕੁਬਰਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ (ਕੁਬਰਵੀ ਮਕਤਬੇ ਤਸੱਵੁਫ਼) ਦਾ ਸੰਵਾਦ

ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ (ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਈ) ਦੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।"[25] ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸਰਫ਼ ਲੱਲਸ਼ੇਵਰੀ (ਲੱਲ ਦਦ, ਲੱਲ ਦੇਯ) ਅਤੇ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ (ਨੂਰ-ਉੱਦੀਨ ਵਲੀ) ਨੂੰ ਹੈ। ਲੱਲਸ਼ੇਵਰੀ ਦੇ ਜਨਮ ਸਾਲ (1335 ਈ.) ਜਾਂ 1342 ਈ. ਅਤੇ ਕਲਾਮ (ਵਾਖ਼ਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ) ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਓਮਕਾਰ ਕੌਲ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਸਥਾਨ 'ਪਾਂਪੋਰ' ਨੇੜੇ ਪਿੰਡ 'ਸਿਮਪੁਰ' ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ[26] ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ 'ਪੰਧੋਰ' ਤਹਿਸੀਲ ਦੇ ਪਿੰਡ 'ਧਾਂਦਰਥਨ' ਨੂੰ।[27] ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਿਵਾਰ 'ਚ ਜਨਮੀ ਅਤੇ ਕੱਟੜ ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਿਵਾਰ 'ਚ ਵਿਆਹੀ ਗਈ ਲੱਲਸ਼ੇਵਰੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ, ਉਸਨੇ ਰੰਗ-ਨਸਲ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਮਜ਼ਹਬੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਸ਼ੈਵ ਮੱਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਲਗੁਰੂ ਸਿੱਧਮੋਲ ਤੋ ਹਾਸਿਲ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਤੌਹੀਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਹਮਦਾਨੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਪਤੀ ਦੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸਨਾਤਨੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਸ ਦੇ ਦੁਰਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਤੰਗ ਆ ਕੇ ਲੱਲਦਦ ਨੇ ਘਰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ, ਸੰਸਾਰਿਕ ਮਰਿਯਾਦਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਤਨ ਦੇ ਕਪੜੇ ਪਾੜ ਦਿੱਤੇ। ਫ਼ਕੀਰੀ ਰਾਹ ਤੇ ਦੀਵਾਨਗੀ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਇਨਸਾਨੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਨੇ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਸ਼ਮੀਰੀ 'ਚ 'ਵਾਖ਼' ਲਿਖੇ। ਉਸ ਦੇ ਵਾਖ਼ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ 'ਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸੀਨ-ਬਸੀਨਾ ਤੁਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ।'ਅਸਰਾਰ-ਉਲ-ਅਬਰਾਰ'ਦੇ ਕਰਤਾ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾਊਦ ਮਸ਼ਕਵਾਤੀ ਨੇ ਲੱਲਸ਼ੇਵਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਹੈ :

> ਲੱਲਾ ਆਰਿਫ਼ਾ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਨੂੰ ਇਜ਼ਹਾਰ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣਾਇਆ। ਉਸ ਨੇ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਲੱਤ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮ ਏਕਤਾ ਦੇ ਗੀਤ ਗਾਏ। ਨਕਲੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆ ਕੀਤਾ।[28]

ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਖ਼-ਉਲ-ਆਲਮ ਵਜੋਂ ਮਕਬੂਲ ਹੋਏ ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰਦੀਨ ਵਲੀ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਨੁਹਾਰ ਦਿੱਤੀ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਲਾ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੰਜਮੀ, ਤਿਆਗੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਆਵਾਮ ਵਿੱਚ ਏਨਾ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ ਕਿ ਉਸਨੂੰ 'ਨੁੰਦ' ਜਾਂ 'ਨੁੰਦ ਰੱਯੋਸ਼' (ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰਾ) ਕਹਿ ਕੇ ਪੁਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹਰਦਿਲ ਅਜੀਜ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੁਲਤਾਨ ਜ਼ੈਨ ਉਲਦੀਨ (ਉਰਫ ਬੱਢ ਸ਼ਾਹ) ਅਤੇ ਪਠਾਣ ਗਵਰਨਰ ਅਤਾਹ ਮੁੰਹਮਦ ਖਾਂ (1808-10) ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਅਹਿਦ ਸਮੇਂ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਨਾਮ ਉਪਰ ਸੋਨੇ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ।[29] ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰਦੀਨ ਵਲੀ ਦਾ ਜਨਮ ਕਸ਼ਮੀਰ ਘਾਟੀ ਦੇ ਪਿੰਡ 'ਕੀਮੂ' ਵਿੱਚ 1377 ਈ. 'ਚ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੇ ਪੁਰਖੇ ਕਿਸ਼ਤਵਾੜ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜਪੂਤ ਸਨ। ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਸਲਰ ਸੈਨ (ਸਲਰ ਸੰਜ) ਰਾਜਸੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ 'ਚ ਕਿਸ਼ਤਵਾੜ ਛੱਡ ਕੇ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਡਾਓਮਕਾਰਕੌਲ, ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਸੰਜ' ਰਾਜਪੂਤ ਘਰਾਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ।[30] ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਸੰਤ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਪਰ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਅਨਿਯਾਈ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਸਾਗਮ ਪਿੰਡ ਦੀ ਬੀਬੀ ਖ਼ਾਤੂਨ ਜੈਅ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਇਕ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਇਕ ਪੁੱਤਰੀ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਪਰ ਤਿਆਗੀ ਬਿਰਤੀ

ਕਰਨੇ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਘਰ ਬਾਰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਘੁੱਮਕੜੀ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਦੇਹਾਂਤ 1438 ਈ. 'ਚ ਹੋਇਆ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕਸ਼ਮੀਰ 'ਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਗਏ 'ਰਿਸ਼ੀ-ਨਾਮਿਆਂ' ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸ਼ੁੱਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੁਲ੍ਹਾਕੁਲ ਨੀਤੀ ਕਰਕੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰਦੀਨ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਹਾਂ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ। ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਅਨਿਯਾਈਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ - ਬਾਬਾ ਬਾਮਦੀਨ, ਬਾਬਾ ਜ਼ੈਨਦੀਨ, ਬਾਬਾ ਲਤੀਫ਼ਦੀਨ, ਬਾਬਾ ਨਸੀਰਦੀਨ, ਬਾਬਾ ਕੁਤਬਦੀਨ ਅਤੇ ਹਿਰਦੇ ਰਿਸ਼ੀ ਆਦਿ ਹਨ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਇਹ ਦਰਵੇਸ਼ ਲੋਕ ਸੰਜਮੀ, ਤਿਆਗੀ ਤੇ ਸਾਦਗੀ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਤੁਜਕ-ਇ-ਜਹਾਂਗੀਰ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਇਆ ਹੈ-"ਇਹ ਲੋਕ ਬਹੁਤ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਪਰ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਗੁਜਾਰਦੇ ਨੇ। ਪਹਾੜਾਂ ਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਆਪਣੇ ਮਨ ਤੇ ਤਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤਸੀਹੇ ਦਿੰਦੇ ਨੇ। ਦਿਖਾਵਾ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਝਗੜਦੇ ਨਹੀਂ। ਮਾਸ ਮੱਛੀ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ। ਫ਼ਲਦਾਰ ਤੇ ਛਾਂ ਲਈ ਰੁੱਖ ਲਗਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਸਤੀ ਤੇ ਮਲੰਗੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ।" [31]

ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰਦੀਨ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ੁੱਕਾਂ' (ਸ਼ਲੋਕਾਂ) ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਡਾਓਮਕਾਰਕੌਲ ਤੇ ਡਾਨਰਿੰਦਰ ਦੁਲੇ ਅਨੁਸਾਰ 'ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਸ਼ੁੱਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਬਾਬਬੰਦੀ ਜਾਂ ਗੀਤੀ ਸਾਹਿਤ। ਸ਼ੁੱਕ ਸਾਹਿਤ ਚਾਰ ਪਦਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਤੀਸਰੇ, ਦੂਸਰੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਪਦ ਦੀਆਂ ਅੰਤਮ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਕਵੀ ਨੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਰੱਹਸਮਈ ਭੇਦਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਬਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮਰਯਾਦਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ।' [32] ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਕਾਂ ਤੇ ਬਾਬਾ ਵਿੱਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਵਹਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫੇ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ-'ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੇ ਨਾਂ ਅਨੇਕ ਹਨ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਇਕ ਘਾਹ ਦਾ ਕੱਖ ਤੱਕ ਵੀ ਅਜੇਹਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਨਾਂ ਰਹਿਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਂ (ਸਿਮਰਨ) ਨਾ ਜਪਦਾ ਹੋਵੇ।' [33] ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਰਵਾਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ-'ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਇਕੋ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਦੇ ਬੱਚੇ ਹਾਂ। ਫੇਰ ਆਪਸੀ ਦਵੈਤ ਕਾਹਦੇ ਲਈ ਹੈ। ਸਭ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੇਰੇ ਹੀ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਬੰਦੇ ਹਨ। ਐ! ਰੱਬਾ ਤੂੰ ਕਦੋਂ ਮਿਹਰਬਾਨ ਹੋਵੇਂਗਾ।' [34] ਲੱਲਸ਼ੇਵਰੀ ਵਾਂਗ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ ਉਤੇ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਅਮਲਾਂ, ਆਡੰਬਰਾਂ ਨੂੰ ਭੰਡਿਆ : ਜਿਵੇਂ "ਐ! ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਤੈਨੂੰ ਮੌਤ ਨੇ ਘੇਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਤੈਨੂੰ ਕੋਈ ਬਚਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਤੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮੱਛੀ ਦੇ ਜਾਲ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫਸਾਈ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਧੋ ਕੇ ਉਜਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸਫ਼ਾਈ ਦਾ ਕੀ ਲਾਭ? ਅੰਤਰਮਨ ਦੇ ਉਜਲੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਗਲੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿੱਚ ਐ ਮਨੁੱਖ ਤੇਰਾ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।' [35] ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਆਡੰਬਰਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਧੇਰੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ- "ਮੁੱਲਾ ਤੇ ਮਸੀਤ ਵਿੱਚ ਉਹੋ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਮੂਰਤੀ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮੁੱਲਾ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਰਿਜ਼ਕ ਕਮਾਉਣ ਜਾਣਦੇ ਨੇ, ਅਮਲ ਕਮਾਉਣ ਨਹੀਂ।" [36] ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਡਾਰਤਨ ਲਾਲ ਸ਼ਾਂਤ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵ ਪੂਰਤੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ - "ਸ਼ੇਖ਼ ਨੂਰਦੀਨ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ

ਦਾ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਬਦਲ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗ ਜਾਂ ਪੁੱਠ ਦਿੱਤੀ।" [37]

ਹਵਾਲੇ

1 Saiyid Athar Abbas Rizvi; A history of Sufism in India, vol.I, P. 290

2 ਡਾ. ਓਮਕਾਰ ਕੌਲ ਤੇ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਦੁਲੇ, ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 2

3 ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ,"ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ : ਲੱਲ ਮਾਂ ਤੇ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ" ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ (ਸੰਪਾ: ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ), ਪੰਨਾ 14

4 S.A.A. Rizvi, op.cite, P.290

5 John. A. Subhan; Sufism: Its Saints and Shrines, P. 363

6 ਡਾ. ਨਰੇਸ਼, ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਔਰ ਹਰਿਆਣਾ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ (ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 62

7 J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, P. 56,7

8 Dr. N.K. Singh, Sufies of India Pakistan and Bangladesh, vol II, P. 197

9 Ibid, P. 197

10 S.A.A. Rizvi, op.cite, P.291

11 Dr. N.K. Singh, op.cite, P.199

12 S.A.A. Rizvi, op.cite, P.292 also seen Dr. N.K. Singh,op.cite. P. 200

13 Ibid, P. 292

14 Dr. N.K. Singh, op.cite, P.199

15 S.A.A. Rizvi, op.cite, P.297

16 Ibid, P. 299

17 ਪ੍ਰੋ. ਨਿਰਮੋਹੀ, "ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਕੇ ਸੰਤ ਔਰ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ" ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ (ਨਿੱਜੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ) ਪੰਨਾ 7

18 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 6-7, (Also see S.A.A. Rizvi, op,cite. P. 299-300)

19 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7

20 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7-8

21 John. A. Subhan, op.cite. P. 309-50

22 A.Q. Rafiqi, "Sufism in Kashmir", Contermporary Relevance of Sufism,(Ed.) Syeda Saiyadain Hameed, P. 322

23 Ibid, P. 321-22

24 ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ 13-14

25 ਮੁੰਹਮਦ ਯੂਸਫ਼ ਰੇਂਗ, ਹਵਾਲਾ, ਡਾ. ਰਤਨ ਲਾਲ ਸ਼ਾਂਤ (ਸੰਪਾ : ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ (ਹਿੰਦੀ), 'ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ'

25 ਡਾ. ਓਮਕਾਰ ਕੌਲ ਤੇ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਦੁਲੇ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 4

26 ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 15

27 ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 20

28 ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 25

29 ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਦੁਲੇ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 12

30 ਤੁਜਕ-ਇ-ਜਹਾਂਗੀਰੀ, ਹਵਾਲਾ, ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24

31 ਡਾ. ਓਮਕਾਰ ਕੌਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 14

32 ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ

33 ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 15

34 ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ

36 ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 23

37 ਡਾ. ਰਤਨ ਲਾਲ ਸ਼ਾਂਤ, ਉਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰਨਾ 3

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਬਾਬਾ ਬਲਰਾਜ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਕੰਸਟੀਚੂਐਂਟ ਕਾਲਜ,
ਬਲਾਚੌਰ

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਦੂਆ

ਗ਼ਜ਼ਲ ਇਕ ਸੂਖ਼ਮਭਾਵੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਬੰਧਨ ਨਿਯਮਿਤ ਹਨ, ਪਰ ਹਰ ਸ਼ੇਅਰ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਲਿਖਾਇਕ ਹੈ। ਹਰ ਸ਼ੇਅਰ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਰੋਕਾਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ।

ਅਜੋਕੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵੀ ਮਨ ਦੀ ਉਹ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਸਥਿਤੀਆਂ/ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੁਯੋਗ ਸੇਧ ਅਤੇ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਣ। ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਹਿਤ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਯੁਗ-ਸਾਪੇਖਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[1]

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਸਥਾਪਤ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਮਾਂ ਅਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਪਾਤਰ ਰਚਿਤ ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹਰਫ਼, ਨਿਰੋਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਕਵੀ ਰਚਿਤ ਬਿਰਖ ਅਰਜ਼ ਕਰੇ, ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਸੁਲਗਦੀ ਵਰਣਮਾਲਾ ਅਤੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਜ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਵੀ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਇਕ ਥਾਂ ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ ਪਾਤਰ ਦਾ ਨਵ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਸੰਬੰਧਤ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ ਅਤੇ ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿੱਤਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਤ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸਾਹਿੱਤ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਡਾਂਵਾਂ ਡੋਲ ਸੀ। ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਕਾਰਨ ਕਈ ਸਮੀਕਰਣ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਨਿਘਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੋਫੇੜ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਘਟਨਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਣਭਿੱਜ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕੀ।ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ

ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਧਰਾਤਲ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਪਾਤਰ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਦੀ ਹੈ।

ਹਰ ਚੇਤੰਨ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿਕ ਸਿਰਜਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਤੁਹਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਆਪੇ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਤੁਹਾਡੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਤੁਹਾਡਾ ਪਿਆਰ, ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਆਸਾਂ, ਖੌਫ਼ ਤੁਹਾਡਾ ਚਾਨਣ ਤੇ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਸਭ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[2]

ਪਾਤਰ ਦਾ ਕਵੀ ਮਨ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕਵੀ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਿਆਂ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।"[3]

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਇਕ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਛਲਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਆਖਦਾ ਹੋਇਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਿਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵਿਚ ਤੜਪਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਕਿਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਿਲ ਦੇ ਵਿਚ ਉਤਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਮਨ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਸਾਂਭਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਵੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਸੁਰਾਂ ਦੇ ਸਾਜ਼ ਵਿਚੋਂ ਅਸੰਖ ਧੁਨੀਆਂ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:-

ਚਿਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਤੇ ਡੁਬਦੇ ਸੂਰਜਾਂ ਨੂੰ
ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਸਾਂਭਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ
ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੀਮਿਤ ਸੁਰਾਂ ਦੇ ਸਾਜ਼ ਵਿਚੋਂ
ਅਸੰਖਾਂ ਹੀ ਧੁਨਾਂ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ-69

ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਰਗਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹੀਂ ਵਸਦਾ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮੱਹਤਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ:-

ਤੇਰੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਨੇ ਲਹੂ ਵਿਚ / ਤੇਰਾ ਰਾਗ ਹੈ ਰਗਾਂ ਵਿਚ
ਐ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਸੇ ਤੂੰ ਸਾਹੀਂ / ਤੇਰੇ ਤੋਂ ਕੀ ਲੁਕੋਅ ਹੈ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ-22

'ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ' ਵਿਚ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਅੱਖਰਾਂ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਜਾਣੂ ਹੈ। "ਭਟਕਦੇ ਅੱਖਰੋ ਕੇ ਆਵੋ ਮਿਲਕੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਬਣੋ, ਤੇ ਲਫਜ਼ੋ ਵਾਕ ਬਣੋ ਵਾਕ ਬਿਨ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ"-ਆਖ ਕੇ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਹਿਬੂਬ ਤੱਕ ਪੰਹੁਚਣ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:-

ਨਜ਼ਮ ਕੀ ਹੈ, ਗੀਤ ਕੀ ਹੈ, ਕੀ ਗ਼ਜ਼ਲ
ਤੇਰੇ ਤੀਕਰ ਆਉਣ ਲਈ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪੁਲ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ-11

ਹਰ ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਥਾਈਂ ਅਜਿਹੇ ਸੂਖ਼ਮ ਪਿਆਰ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚਲੇ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ,

"ਪਾਤਰ ਦੀ ਪਿਆਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਵਾਂਗ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਬੇਵਫ਼ਾ, ਬੇਈਮਾਨ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਹੋਰ ਲਕਬ ਦੇ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਫ਼ਾਈ ਸਚਾਈ ਦਾ ਢੰਡੋਰਾ ਪਿੱਟਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਦਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਤਨਹਾਈ, ਤੜਪ, ਬੇਕਰਾਰੀ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਹੈ।[4]

ਪਾਤਰ ਦਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਦਰਦ ਵਿਛੋੜੇ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਪਾਤਰ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦਰਦ ਤੇ ਸੋਜ਼ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਉਮਰਾਂ ਦੇ ਸੁੰਨੇ ਹੋਣਗੇ ਰਸਤੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ-ਪੀੜਾ ਭੋਗਦਿਆਂ ਕਵੀ ਮਨ ਉਮਰ ਦੀ ਰਾਤ ਅੱਧੀਓਂ ਬੀਤ ਗਈ, ਦਿਲ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਕਿਸਨੇ ਖੜਕਾਇਆ, ਕੌਣ ਹੋਣਾ ਹੈ ਯਾਰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਐਂਵੇ ਤੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੋਵੇਗਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ : -

ਤੇਰੇ ਬਿਨ ਜੀ ਸਕੇ ਨਾ, ਇਉਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ
ਤੇਰੇ ਬਿਨ ਦਿਨ ਪਰ ਇਉਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਨੇ
ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਫ਼ਰੇ ਨੇ
ਜੇਹੇ ਡੁਬਦੇ ਨੇ ਤੇਹੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਨੇ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ - 16

ਕਵੀ ਮਨ ਪਿਆਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਵਿਛੋੜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿੰਦਾ ਏ ਥੋੜ੍ਹਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪਾਤਰ ਦੀ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਵਾਂਗ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ : -

ਨ ਮੈਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾਵੀਂ ਕਦੀ ਤੂੰ / ਮੈ ਤੈਨੂੰ ਜਾਨ ਵਾਂਗੂੰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 66

ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਵੀ ਮਨ ਉਤੇ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਨਵੇਂ ਸਰੋਕਾਰ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਨਿੱਜੀ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚਲੇ ਦਵੰਦ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:-

ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਦੇ ਹਰ ਮੌਸਮ ਦੀ ਵਿਥਿਆ ਹੈ
ਬਹੁਤਾ ਮੇਰਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਮਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਹੈ
ਪਾਜ਼ੇਬਾਂ ਤੋਂ ਬੇੜੀਆਂ ਤਕ ਹਰ ਸਾਜ਼ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਾਕਿਫ਼ ਹੈ
ਬੂਹੇ ਬੂਹੇ ਤੇ ਛਣਕਾ ਕੇ ਲੰਘਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਵੀ ਹੈ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 62

ਪਾਤਰ ਦਾ ਕਵੀ ਮਨ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਮਨ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਅਤੇ ਤੜਫ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਰਥਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਜੇ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ:-

ਜੇ ਨਹੀਂ ਰੂਹ ਤਪ ਰਹੀ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ਲਿਖਾਂ ਅੰਗਿਆਰ ਮੈਂ
ਦਿਲ ਨਹੀਂ ਬੇਚੈਨ ਤਾਂ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਖੇਚਲ ਦਿਆਂ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 69

ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਸੁਖਾਂਵੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਇੱਛੁਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਉਹ ਨਿਰਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਜਾਲ ਹੈ।

ਮੈਂ ਤੇਰੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਤੇਰੀ ਕਿਤਾਬ ਤਕ ਦੇਖਾਂ
ਤੇ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਫਿਰ ਇਨਕਲਾਬ ਤੱਕ ਦੇਖਾਂ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ -24

ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਚਿਰਾਗ ਮੇਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚ ਮੇਰੀ ਹੀ ਰੱਤ ਸੜ੍ਹਦੀ ਤੇ ਸੁਆਸ ਬਲਦੇ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਲੋਕ ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ:-

ਲਹੂ ਚੋਂ ਬਾਲੇ ਤਾਂ ਆਪੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਾਂਭ ਲੈਣੇ ਨੇ ਸੀਨਿਆਂ ਵਿਚ
ਇਹ ਲਫ਼ਜ਼ ਤੇਰੇ ਚਿਰਾਂਗ ਜਗਦੇ, ਤੂੰ ਡਰ ਨ ਕਰ ਦੇ ਹਵਾ ਹਵਾਲੇ 5

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 64

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਨਕਸਲਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜ਼ਦੋਂ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਸੀ, ਨਾਬਰੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਵੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕਹਿ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਰਹਿ ਓ ਸ਼ਾਇਰਾ, ਸਭ ਨੂੰ ਤੇਰੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ ਆਖ ਕੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਸਥਾਪਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੀ ਸੀ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਰਾਂ ਸਥਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣ ਖਲੋਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਨੇਰਿਆਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੋਸ਼ਨੀਆਂ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਾਬਰੀ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਹੀ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : -

ਗੀਤ ਤੇਰੇ ਮੁਖਬਰੀ ਕਰ ਦੇਣਗੇ / ਤੇਰੀ ਹਿਕ ਵਿਚ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਹੈ
ਜੋ ਜਗੇ ਉਸਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬੰਨ੍ਹਦਾ / ਰਾਤ ਦਾ ਹਾਕਮ ਨਿਸ਼ਾਨੇਬਾਜ਼ ਹੈ
ਉਹ ਕਿ ਜਿਸਦੀ ਜਾਨ ਹੀ ਨ੍ਹੇਰੇ ਚ ਹੈ / ਉਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਗਣ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ
ਤਗ਼ਮਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਹਿਕ ਵਿਚ ਗੋਲੀਆਂ
ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ।

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 19

ਘਰੀਂ ਮੁਫ਼ਲਿਸਾਂ ਦੇ, ਦਰੀਂ ਬਾਗ਼ੀਆਂ ਦੇ
ਜਾਗੋ ਦਵਿਓ ਬਾਦਸ਼ਾਹਵਾਂ ਤੋਂ ਚੋਰੀ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 23

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੁੱਲ ਦੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਵਿਕਾਊ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁੱਚੀਆਂ ਨੇ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਮੁਸਕੁਰਾਹਟਾਂ ਖੋਹ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਤੁਰਦੀ ਫਿਰਦੀ ਵਸਤ/ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਿਲਦੀ ਨਹੀਂ ਮੁਸਕਾਣ ਹੀ ਹੋਠੀਂ ਸਜਾਉਣ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਕਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਭਰਮ ਜਾਲ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ: -

1. ਹੋਂਠਾਂ ਤੇ ਹਾਸਾ ਮਰ ਗਿਆ, ਦੰਦਾਸਾ ਰਹਿ ਗਿਆ
ਏਹੀ ਰਹਿਣ ਦੇ ਹਾਸਿਆਂ ਦਾ ਭਰਮ ਪਾਉਣ ਨੂੰ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ - 36

2. ਤਾਰਿਆਂ - ਜੜਿਆ ਗਗਨ ਹੈ, ਚੰਨ ਦੀ ਹੈ ਚਾਨਣੀ
ਧਰਤ ਤੇ ਅਗਨੀ ਵਿਛੀ ਹੈ, ਸੜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਆਦਮੀ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ - 49

ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਤੇ ਗੀਤ ਵੀ ਵਿਕਾਊ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ ਸਾਹਿਤ ਉਤੇ ਇਸਦੀ ਮਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਤ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ : -

ਤੇਰੀ ਹਰ ਨਜ਼ਮ ਪਾਤਰ ਵਿਕ ਗਈ ਹੈ /ਤੇਰੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੌਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ
ਤੇਰੀ ਪਰਵਾਜ਼ ਤੋਂ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਉਹਨਾਂ /ਇਕ ਸੋਨੇ ਦਾ ਪਿੰਜਰਾ ਭੇਜਿਆ ਹੈ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 34

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪਾਸਾਰ ਅਧੀਨ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਵੀ ਸੁੱਕੇ ਪੱਤਿਆਂ ਵਾਂਗਰਾਂ ਕਿਧਰੇ ਉਡਦੇ ਜਾ ਰਹੇ, ਕੈਸਾ ਝੱਖੜ ਝੁਲਿਆ ਬੰਦਿਆ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟ ਕੇ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਅਤੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : -

1. ਆਦਮੀ ਦੀ ਪਿਆਸ ਕੈਸੀ ਸੀ ਕਿ ਸਾਗਰ ਕੰਬਦੇ ਸਨ
ਆਦਮੀ ਦੀ ਭੁੱਖ ਕਿੰਨੀ ਸੀ ਕਿ ਜੰਗਲ ਡਰ ਗਿਆ ਸੀ
ਲੋਕ ਕਿੱਥੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਲੋਕਤਾ ਨੂੰ ਮਿੱਧ ਕੇ
ਮਸਲ ਕੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਇਨਸਾਨ ਕਿੱਧਰ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 21

2 . ਸਭ ਤੋ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਜਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਚੀਰ ਲਿਤਾੜ ਕੇ
ਏਹੀ ਭੂਤ ਸਵਾਰ ਸੀ, ਹਰ ਇਕ ਕਾਰ ਸਵਾਰ ਤੇ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 30

ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ ਆਰਥਿਕ ਪਾੜਾ ਇੰਨਾ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ-ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵੈਰੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤਾਕਤ ਨੇ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਤੇ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਪਾੜੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਈ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਮੌਤ ਮਰ ਰਹੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਨਾਂਹਪੱਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਵੀ ਇਉਂ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ:-

ਐ ਮੇਰੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਲੋਕੋ ਬਹੁਤ ਖੁਸ਼ ਹੈ ਤੁਹਾਡੇ ਤੇ ਤੁਹਾਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵੱਲ ਗਿਰਝਾਂ ਦੀ ਇਹ ਜੋ ਡਾਰ ਆਈ ਹੈ
ਨਦੀ ਏਨੀ ਚੜ੍ਹੀ ਕਿ ਨੀਰ ਦਹਿਲੀਜ਼ਾ ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਆਇਆ
ਬਦੀ ਏਨੀ ਵਧੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਈ ਹੈ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 51

ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਆਰਥਿਕ ਅਸਾਂਵੇਪਣ ਨੂੰ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

ਦੁਖੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਹਿੰਙ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਕੋਲ ਨਾ
ਤੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਸ਼ਾਹਾ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਨੂੰ ਦੇਖ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ -61

ਆਰਥਿਕ ਪਾੜੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਜੋਈ ਅਮੀਰੀ-ਗਰੀਬੀ ਵਿਚਾਲੇ ਫਰਕ ਨੂੰ ਕਵੀ ਇਓ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ:-

ਤ੍ਰੇੜੇ ਜਿਹੇ ਗਰੀਬ ਘਰਾਂ ਦਾ
ਕੀਤਾ ਇਹੋ ਇਲਾਜ ਅਮੀਰਾਂ
ਸ਼ਹਿਰ ਦੀਆਂ ਨੰਗੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਤੇ
ਲਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਨੰਗੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ - 72

ਪਾਤਰ ਆਰਥਕ ਪਾੜੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਗਰੀਬ ਕਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਰਮ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਦਿਲ ਵਿਹਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੋਇਆ ਗਰੀਬਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਆਗਾਹ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ -

ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਰਹਿਮ ਕਹੋਗੇ ਤਾਂ ਕਰਨਗੇ ਉਹ ਵੀ
ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਤੜਪ ਕੇ ਵਿਹੁ ਨਾਲ ਭਰਨਗੇ ਉਹ ਵੀ
ਨਿਆਂ ਕਰੋਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਤਾਂ ਭਲਾ ਹੋਊ
ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਹਿਰ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਘੜਨਗੇ ਉਹ ਵੀ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 74

ਪਾਤਰ ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸਰੋਕਾਰ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕਾਰਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਸ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ (ਧਰਤ ਮਾਂ) ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਪਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੈਸੇ ਦੀ ਤੜ੍ਹਕ ਭੜ੍ਹਕ ਨੇ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਵਿਤ ਕੀਤਾ। 8

ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਵਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਮਹਿੰਗੇ ਮੁੱਲ ਖਰੀਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਮਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪੈਸੇ ਤੇ ਦੌਲਤ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਨੇ ਉਸਦੀ ਸਵੱਛ ਸੋਚ ਦਾ ਘਾਣ ਕੀਤਾ। ਜ਼ਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਉੱਚ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਘਾਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਸ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਅਖੀਰਲੇ ਸਾਹੀਂ ਖਲੋਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪਾਤਰ ਦਾ ਕਵੀ - ਮਨ ਕਾਫੀ ਚਿੰਤਤ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ: -

ਮਰਿਆ ਕੌਣ ਧਰਤ ਦਾ ਬੇਟਾ
ਚੱਲੀਆਂ ਮਕਾਣੇ ਹਰੀਆਂ ਫ਼ਸਲਾਂ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 50

ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਇਆ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਤੀ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਡਾਲਰਾਂ ਦੀ ਚਮਕ ਦਮਕ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਪੰਜਾਬ ਪਰਵਾਸੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਜਾਇਜ਼ ਅਤੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਧਰਤੀ

ਗਾਹੁਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੇ ਜਿਥੇ ਮੂਲ ਵਾਸ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਕੀਤਾ ਉਥੇ ਮੋਹ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਇਸ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆ ਗਏ। ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : –

ਕਿਧਰ ਗਏ ਓ ਪੁੱਤਰੋ ਦਲਾਲਾਂ ਦੇ ਆਖੇ
ਮਰਨ ਲਈ ਕਿਤੇ ਦੂਰ ਮਾਂਵਾਂ ਤੋਂ ਚੋਰੀ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 23

ਪਾਤਰ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਮਨ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹਾ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ: –

ਮਨਾ ਚੱਲ ਚਲੀਏ ਆਪਣੇ ਵਤਨ ਨੂੰ
ਵਿਛੋੜੇ ਵਿਚ ਸੜਦੇ ਉਸ ਚਮਨ ਨੂੰ
ਮੇਰੇ ਹੋਠਾਂ ਤੇ ਏਹੀ ਵਾਕ ਆਏ
ਜਦੋਂ ਪਰਦੇਸ ਵਿਚ ਮੀਂਹ ਬਰਸਿਆ ਹੈ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 34

ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ। ਪੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥਚਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੋਈ ਬੇਕਦਰੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕਵੀ ਹੁਣ ਵਕਤ ਚਾਲ ਐਸੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਚਲ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਮ ਤੋਂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਵਪਾਰੀਕਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਕਵੀ ਚਿੰਤਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਕਵੀ ਮਨ ਦਮ ਰਖ ਪਾਤਰ ਦਮ ਰਖ ਆਸ ਨਾ ਛੱਡ ਦਿਲ ਥਮ ਰਖ ਸਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੁਰ ਵੀ ਅਲਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਕਾਲੀ ਰਾਤ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਨਿੰਮ੍ਹੇ ਦੀਵੇ ਦਾ ਧਰਵਾਸ ਵੀ ਹੈ" ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬਦਲਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੁਵਿਵਸਥਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਸੁਹਿਰੱਦਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ : – 9

ਪੰਛੀਆਂ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ
ਲਉ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਬਿਆਨ ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ
ਤਪਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਕਰੋ ਛਾਵਾਂ
ਬਿਰਖ ਹਾਂ ਏਹੀ ਗਿਆਨ ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 54

ਪਾਤਰ ਬਲਣ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਮਿਲੇਗਾ ਚਾਨਣ, ਇਹ ਆਸ ਦਿਲ ਵਿਚ ਕਦੀ ਨ ਰੱਖੀਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਵੀ ਮਨ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਬਰ ਖ਼ਿਮਾ ਤੇ ਭਲਕ, ਹੌਸਲਾ ਸੱਚਾਈ ਤੇ ਆਸ, ਹਰੇਕ ਦੀਪ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਾਲਣਾ ਸ਼ਬਦੋ ਆਖਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸਤਿਅਮ, ਸ਼ਿਵਮ ਤੇ ਸੁੰਦਰਮ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਕਵੀ ਮਨ ਹਰ ਸੂਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾਂਵਾ ਤੇ ਸੁਖਾਂਵਾ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੱਤਝੜ ਦੇ ਬੀਤ ਜਾਣ ਅਤੇ ਬਹਾਰ ਦੇ ਆਉਣ ਲਈ ਆਸਵੰਦ ਹੈ : –

1. ਚਲੋ ਉਠੋ ਅਸੀਂ ਦੀਵਾਰ ਬਣੀਏ
ਬਚਾਈਏ ਦੀਵਿਆਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨੂੰ
ਇਹ ਮੇਰੇ ਅੰਧਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਹੈ
ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ ਤੁਹਾਡੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨੂੰ

ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ, ਪੰਨਾ 61

2. ਜੇ ਆਈ ਪੱਤਝੜ ਤਾਂ ਫੇਰ ਕੀ ਹੈ
ਤੂੰ ਅਗਲੀ ਰੁੱਤ ਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖੀਂ
ਮੈਂ ਲੱਭ ਕੇ ਕਿਤਿਓਂ ਲਿਆਉਨਾਂ ਕਲਮਾਂ
ਤੂੰ ਫੁੱਲਾਂ ਜੋਗੀ ਜ਼ਮੀਨ ਰੱਖੀ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 15

ਸਾਕਾਰਤਮਕ ਸੋਚ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਕਵੀ ਭਲੇ ਦਿਨ ਲਿਆਉਣ ਖਾਤਰ ਬੁਰੇ ਦਿਨਾਂ ਤੋਂ ਡਰੀਂ ਨਾ ਪਾਤਰ ਆਖਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਿਦਕ, ਰੂਹ ਵਿੱਚ ਆਸ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਹੁਸੀਨ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿਕ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚਲੇ ਸੱਚ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਇਛੁੱਕ ਹੈ। ਮੈਂ ਰਾਹਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ,

ਮੈਂ ਰਾਹਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦਾ, ਮੈਂ ਤੁਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਰਾਹ ਬਣਦੇ
ਯੁਗਾਂ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ਲੇ ਆਉਂਦੇ, ਇਸੇ ਸੱਚ ਦੇ ਗਵਾਹ ਬਣਦੇ
ਇਹ ਤਪਦੀ ਰੇਤ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਸਤਾ ਠੀਕ ਹੈ ਮੇਰਾ
ਇਹ ਸੜਦੇ ਪੈਰ, ਠਰਦੇ ਦਿਲ ਮੇਰੇ, ਸੱਚ ਦੇ ਗਵਾਹ ਬਣਦੇ

ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ, ਪੰਨਾ 26 10

ਸੋ 'ਪੱਤਝੜ ਦੀ ਪਾਜ਼ੇਬ' ਅਤੇ 'ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦਾ ਕੀਤਾ ਅਧਿਐਨ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਤਰ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਗ਼ਜ਼ਲਗੋ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਕਦਮ ਮੇਚ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਹ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹਨੇਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਗੀਤ ਕਾਵਿ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004
2. ਡਾ. ਵਨੀਤਾ, **ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਵਾਦ** (ਸੰਪਾ.) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਵਨੀਤਾ ਪੰਨਾ 42 – 43 ਤੋਂ ਉਧਰਿਤ
3. ਨਿਸ਼ਤ ਕਾਜ਼ਮੀ, **ਤੱਤੀਆਂ ਹਵਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਵਾਦ** (ਸੰਪਾ.) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਵਨੀਤਾ, ਪੰਨਾ 179
4. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 91 11

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ
ਗੁਜਰਾਂਵਾਲਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਵਸਦਾ ਰਿਸ਼ੀ: ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ

- ਡਾ.ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਸ਼ਾਇਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕ, ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਅਨੁਵਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪਹਿਚਾਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੱਦਾਵਰ ਅਦੀਬ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਯਾਤਰਾ 'ਲਾਸਾਂ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ 'ਤਾਰ ਤੁਪਕਾ', 'ਅਧਰੈਣੀ', 'ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ', 'ਸੜਕ ਦੇ ਸਫ਼ੇ ਉਤੇ', 'ਮੈਂ ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ', 'ਅਲਫ਼ ਦੁਪਹਿਰੇ', 'ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ', 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ', 'ਅਲਵਿਦਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ', 'ਮਾਵਾਂ ਧੀਆਂ', 'ਨਿਕਸੁਕ', 'ਚੌਥੇ ਦੀ ਉਡੀਕ', 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹੀ। ਮਾਨ-ਸਨਮਾਨਾਂ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੁਰਸਕਾਰਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੀ। ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੁਰਸਕਾਰ (1969), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਪੁਰਸਕਾਰ (1975), ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਪੁਰਸਕਾਰ (1982 ਅਤੇ 1984), ਕਬੀਰ ਪੁਰਸਕਾਰ (1988) ਅਤੇ ਸਰਸਵਤੀ ਪੁਰਸਕਾਰ (1999) ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਆ ਗਿਆ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀਆਂ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਜੁੜਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਕਰਨ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੋਮੇ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਮੰਥਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਮੰਥਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਜਤ ਹੋਈ ਕਵਿਤਾ ਜਿਥੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਆਪੇ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ, ਉਥੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਸੁਹਜ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਡਲ ਵੀ ਉਭਰਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਪਹਿਚਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਨਾਮਵਰ ਕਵੀ ਸੀ ਜਿਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਤਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ 'ਉੱਚੇ ਨਛੱਤਰੀ ਵਸਦੇ ਰੱਬੀ ਸੁਹਜ' ਦਾ ਨਾਂ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰੋ.ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ 'ਰੱਬੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੀਂਹ'। ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ.ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਹੁਸਨ-ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਤਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਘਟਾਉਂਦਾ। ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਦਿ-ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਦਾ। ਉਸ ਲਈ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਸਮਾਜਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧੁਰੋਂ ਵਰੋਸਾਇਆ ਸ਼ਾਇਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਮੇਰੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਸਮਾਨੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜ ਕੇ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਹਾਂ, ਇਸ ਦੇ ਉਪਜਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਥ ਹੈਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਸਭਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।" (ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ, ਪੰਨਾ 57)। ਇਉਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਸਿਰਜਨਾ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁਹਜਮਈ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਲੂ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਤਨਾਉ ਦੇ ਅਤਿ ਸਿਖਰਲੇ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਹਿਜ-ਸੁਹਜ ਦਾ ਪੱਖ ਹੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਰੋਦੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰੇ, ਸਹਿਜ-ਸੁਹਜ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸੁਹਜਵੰਦ ਕਵੀ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗੀਤ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਾਟਕੀ-ਕਾਵਿ, ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕ, ਲੰਮੀਆਂ ਜਟਿਲ ਨਜ਼ਮਾਂ, ਦੀਰਘ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਾਵਿ ਆਦਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਰੂਪਾਕਾਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤੱਤ ਇਕ ਸਮੱਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪਰੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਇਕ ਹੋਂਦ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਵੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਰੂਪ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹੋਣ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਨਵੀਨ ਜਾਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਹੋਣ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੇ ਗਿਣਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਕੂਲ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾ ਭੁਲਾਉਣਯੋਗ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਬੰਧੀ ਮੈਂ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਚਿੱਤਰ 'ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਵਸਦੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਸ ਦਾ ਸੋਧਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਹੈ:

ਤੇਰੀ ਸਾਹਿਤਕ ਘਾਲਣਾ ਸਦਕਾ
ਤੂੰ ਹਰੀ-ਭਜਨ ਵਾਂਗ
ਦਿਲਾਂ ਤੇ ਅਸਰਅੰਦਾਜ ਏਂ

ਤੂੰ ਨਾਮਵਰ ਕਵੀ, ਸ਼ਾਇਰ, ਚਿੰਤਕ
ਸਾਹਿਤ-ਸਾਸ਼ਤਰੀ, ਅਨੁਵਾਦਕ, ਸੰਪਾਦਕ
ਵਿਲੱਖਣ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਤੇਰਾ
ਰੂਪਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ

ਤੇਰੀ ਸ਼ਾਇਰੀ
ਅਸਮਾਨੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ
ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ
ਸਮਾਜਕ ਯੋਗਤਾ ਦੀ
ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸਿਰਜਨਾ
ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆ ਵਾਲਾ ਸਿਉਂਦੀ
ਸਵੈ-ਮੰਥਨ 'ਚੋਂ ਉਦਭਵ ਹੁੰਦੀ

‘ਤੇਰੀ ਇਹ ਅਨਮੋਲ ਰਚਨਾ
ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ??’
‘ਨਾ-ਨਾ, ਨਹੀਂ-ਨਹੀਂ
ਇਹ ਤਾਂ ਤਨਾਓ ਦੇ ਸਿਖਰ ਤੋਂ ਉਪਜੀ
ਸੁਹਜਵੰਤੀ ਨਾਰ ਜਿਹੀ
ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਦੀ

ਤੇਰੀ ਪ੍ਰਯੋਗਿਕ ਰੁਚੀ ਸਦਕਾ
ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ, ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਵੀ
ਹੋਇਆ ਅਮੀਰ

ਪ੍ਰਗੀਤ ਤੋਂ ਆਰੰਭੀ ਕਵਿਤਾ
ਨਾਟਕੀ ਕਾਵਿ, ਕਾਵਿ-ਨਾਟ
ਲੰਮੀਆਂ ਜਟਿਲ ਨਜ਼ਮਾਂ ਰਚੇਂਦੀ
ਦੀਰਘ ਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ
ਉੱਚ ਅਸਮਾਨੀ ਸਿਨੜਾਂ ਛੋਂਹਦੀ

ਹੇ ਕਦਾਵਾਰ ਅਦੀਬ!
ਲਾਸਾਂ ਦੀ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰਦਾ
ਤਾਰ ਤੁਪਕਾ, ਅਧਰੈਣੀ ਰਚਦਾ
ਨਾ ਧੁੱਪੇ ਨਾ ਛਾਵੇਂ
ਸੜਕ ਦੇ ਸਫ਼ੇ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਾ
ਤੂੰ (ਮੈਂ) ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ

ਅਲਫ਼ ਦੁਪਹਿਰੇ
ਟੁੱਕੀਆਂ ਜੀਭਾਂ ਵਾਲੇ ਰਚਦਾ
ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ ਬਲਦਾ

ਅਲਵਿਦਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਮਾਵਾਂ ਧੀਆਂ, ਨਿਕਸੁਕ ਸਾਂਭਦਾ
ਚੌਥੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ’ਚ
ਤੂੰ, ਰੁੱਖ ਤੋਂ ਰਿਸ਼ੀ ਹੋ ਗਿਆ।

ਤੇਰਾ ਕਲਾਤਮਕ ਆਭਾਮੰਡਲ
ਤੇਰੀ ਅਤਿ ਦੀ ਘਾਲਣਾ ਮੂਹਰੇ
ਨਾਮ ਇਨਾਮ ਤੇ ਮਾਨ ਸਨਮਾਨ
ਬਹੁਤ ਹੀ ਛੋਟੇ ਲਗਦੇ ਨੇ

ਦੁੱਖ ਵਿਗੋਚੇ 'ਤੇ ਵਿਛੋੜੇ
ਕੀਤਾ ਜਦੋਂ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪੀੜੋ ਪੀੜ
ਤਾਂ ਮੱਥੇ 'ਚ ਦੀਵਾ ਬਾਲ ਤੂੰ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਿੱਤਾ ਰੁਸ਼ਨਾ

ਰੁੱਖ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਬੈਠੇ ਰਿਸ਼ੀਆ
ਤੇਰੀ ਦੀਰਘ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਦਕਾ
ਕਾਵਿ-ਰੰਗ ਅਜਿਹਾ ਚਮਕਿਆ
ਜਿਸ ਕਾਇਨਾਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਰੰਗਿਆ

ਤੇਰੀ, ਸੁਹਜਮਈ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ
ਤੇਰੀ, ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਗ ਵਿਚਰਦਿਆਂ
ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਅਸੀਂ ਤੁਰਦੇ ਤੁਰਦੇ
ਉੱਚੇ ਸਿਖਰ ਅਸਮਾਨੀ ਪੁੱਜ ਗਏ

ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਵਸਦੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ
ਤੂੰ ਅੱਜ ਭਾਵੇਂ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਏ
ਮਨ ਮੱਥੇ ਵਿੱਚ ਦੀਵੇ ਬਲਦੇ
ਲੋਅ ਤੇਰੀ ਦੀ ਉਂਗਲ ਫੜ ਕੇ
ਕੁੱਜਿਆਂ ਵਾਲੇ ਸਾਗਰ ਤਰਦੇ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਖੁਸ਼ਗਵਾਰ ਸੰਖੇਪ ਯਾਦ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਿਕਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਰੀਜਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਜਲੰਧਰ ਤੋਂ ਐਮਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਗਾਈਡ ਦੀ ਚੋਣ ਸਮੇਂ ਡਾ. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਮੈਂ ਕਵਿਤਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾਇਆ। ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਮੈਡਮ ਬਲਜੀਤ ਨੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਸਮਝ ਸੁਖੈਨਤਾ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਪਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਮੇਰੇ ਲਈ ਔਖਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਜੋ ਬੀ(ਨਾਨ-ਮੈਡੀਕਲ) ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਮੱਸਿਆ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਜਦੋਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ/ਸਮਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਅਭਿਧਾ, ਲਖਸ਼ਣ, ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੀਰਘ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕਾਰਜ ਲੱਗਿਆ। ਬਹੁ-ਪਰਤੀ (Multi Dimensional) ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਇਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦਾ ਬਾਇਜ਼ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਸਮਝਦਿਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਰਥ ਮਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕੋਨਿਆਂ ਨੂੰ ਸਰਸ਼ਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨੇ ਇਸ ਔਖੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੁਖੈਨਤਾ ਨਾਲ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਬਖਸ਼ੀ।

ਐਮਦੇ ਕੋਰਸ ਵਰਕ 'ਚ ਟਰਮ ਪੇਪਰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਮੈਂ 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ' ਨਾਟ-ਕਾਵਿ 'ਤੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਲਿਖਿਆ, ਜਿਸਦਾ ਵਾਈਵਾ ਲੈਣ ਲਈ ਬਾਹਰੋਂ ਪ੍ਰੀਖਿਅਕ ਨੇ ਆਉਣਾ ਸੀ। ਮੈਡਮ ਬਲਜੀਤ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਾਈਵੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸੀ ਕਿਉਂਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਮਿਲਣ/ਜਾਨਣ ਦੀ ਰੀਝ ਵੀ ਤੀਬਰਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਸੀ। ਉਸ ਵਡਭਾਗੇ ਦਿਨ ਅਜੇ ਮੈਂ ਤਿਆਰ ਹੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਕਾਲਜ ਤੋਂ ਫੋਨ ਆ ਗਿਆ ਕਿ ਤੁਹਾਡੇ ਪ੍ਰੀਖਿਅਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਛੇਤੀ ਪਹੁੰਚੋ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇੰਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਕਾਹਲੀ ਕਾਹਲੀ ਕਾਲਜ ਪਹੁੰਚੀ, ਪੌੜੀਆਂ ਚੜ੍ਹਦਿਆਂ ਸਾਹ ਵੀ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ। ਸਾਹੋ-ਸਾਹੀ ਹੋਈ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਪਹੁੰਚੀ। ਕਮਰੇ 'ਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਕੱਦ, ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਸਫੇਦ ਦਾੜ੍ਹੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਕਿਸੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਕਾਹਲੀ ਵੇਖ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਅਰਾਮ ਨਾਲ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਪੀਣ ਲਈ ਕਿਹਾ। ਮੈਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਹੀ ਜਿਹੜੀ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਬੜੀ ਦਿਲਚਸਪ ਸੀ। ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ, "ਤੇਰਾ ਟਰਮ ਪੇਪਰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮੈਂ ਸੋਚਿਆ ਕਿ ਕੋਈ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ, ਮਾੜਚੂ ਜਿਹੀ, ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਐਨਕਾਂ ਵਾਲੀ ਪੜ੍ਹਾਕੂ ਜਿਹੀ ਕੁੜੀ ਹੋਵੇਗੀ।" ਮੇਰੇ ਕੱਦ-ਬੁੱਤ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕਿਆਸਿਆ ਤਸੱਵੁਰ ਬਦਲ ਗਿਆ। ਬੜੇ ਹੀ ਹਲਕੇ-ਫੁਲਕੇ ਸਹਿਜ ਅੰਦਾਜ਼ 'ਚ ਉਹ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਦੇ ਗਏ ਤੇ ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੀ ਗਈ। ਇੰਨੇ ਨੂੰ ਮੈਡਮ ਬਲਜੀਤ ਵੀ ਆ ਗਏ। ਡਾਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦੱਸਣ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉਸ ਦਿਨ ਜਲੰਧਰ ਦੂਰਦਰਸ਼ਨ 'ਤੇ ਰਿਕਾਰਡਿੰਗ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਉਹ ਵਾਈਵੇ ਲਈ ਛੇਤੀ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਸਨ।

ਮੈਡਮ ਬਲਜੀਤ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਸਾਂਝ ਉਸਤਾਦ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਵਾਲੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਜੀਜ਼ ਦੋਸਤਾਂ ਵਾਲੀ ਵੀ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਐਮਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਾਲ ਦੇ ਕੋਰਸ ਵਰਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਜਲੰਧਰ ਵਿਖੇ ਹੀ ਈਵਨਿੰਗ ਕਾਲਜ 'ਚ 'ਬੈਚਲਰ ਆਫ਼ ਜਰਨੇਲਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਮਾਸ ਕਮਿਊਨੀਕੇਸ਼ਨ' ਦੇ ਡਿਗਰੀ ਕੋਰਸ 'ਚ ਦਾਖਲਾ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ ਜਿਥੇ ਸਵੇਰੇ ਤਿੰਨ-ਚਾਰ ਘੰਟੇ ਕਲਾਸਾਂ ਲਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਸਬੰਧੀ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਚੈੱਕ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਮਿਲਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਮੈਡਮ ਦੀ ਫਰਾਖ਼ਦਿਲੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸ਼ਾਮ ਦਾ ਵਿਕਅਤੀਗਤ ਸਮਾਂ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਸੋ, ਉਸ ਦਿਨ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਡਾਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੁਪਹਿਰ ਦੇ ਖਾਣੇ ਲਈ ਘਰ ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ। ਇੰਝ ਰੋਟੀ ਖਾਂਦਿਆਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਕਦੋਂ ਸ਼ਾਮ ਹੋ ਗਈ, ਪਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਿਆ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਕਨਾਤੀਸੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤਾ-ਉਮਰ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਹੋ ਤੁਰੀ। ਇਸ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਯਾਦਗਾਰੀ ਦਿਨ ਜਿਹੜਾ ਮੈਨੂੰ ਡਾਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਬਿਤਾਉਣ/ਜਿਊਣ ਦਾ ਮਿਲਿਆ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ/ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣ ਗਿਆ।

ਐਮਫਿਲ ਉਪਰੰਤ ਮੈਂ ਡਾਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਕਵਿਤਾ 'ਤੇ ਪੀਵੀ ਕੀਤੀਤੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਅਜ਼ੀਮ ਸ਼ਖ਼ਸ ਦੀਆਂ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਦੁਰਲੱਭ ਯਾਦਾਂ ਵੀ ਰੋਮਾਂਚਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਅੱਜ ਵੀ ਜਦੋਂ 'ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ' ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਬੈਠਦੀ ਹਾਂ ਤਾਂ ਹਰ ਵਾਰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕੋਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਰਥ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਰਸ਼ਾਰ ਕਰਦੇ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਮਖ਼ਸੂਸ ਮੰਜ਼ਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਮਦ ਲਈ ਜ਼ਰਖ਼ੇਜ਼ ਭੋਇੰ ਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪਿਆਰ ਪਰੁੱਤੀ ਨਜ਼ਰ ਮਿੱਠਾ ਮਿੱਠਾ ਤੱਕਦੀ ਏ ਤਾਂ ਤੀਬਰ ਵਲਵਲੇ ਜ਼ਰਖ਼ੇਜ਼ ਭੋਇੰ 'ਚ ਬੀਜ ਰੂਪ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨਤਾਂ ਫਿਰ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਖੁਸ਼ਬੂ / ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ
ਫੈਲ ਜਾਂਦੀ ਏ
ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੀਕ
ਕਿ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਚ
ਤਰਾਵਟ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ
ਲੈ ਤੁਰਦਾ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਲਮ ਵੱਲ਼

ਕਿ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ
ਪੋਰ-ਪੋਰ, ਤਰਲ-ਤਰਲ ਹੋ
ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਵਾਹ 'ਚ
ਵਹਿਣ ਲਗਦਾ ਏ

ਤੇ ਸੁਲਗਦੀ ਜਿਹੀ
ਤਮੰਨਾ
ਚਾਹੁੰਦੀ ਏ
ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੈਰੀਂ
ਪਹਾੜ ਬੰਨ੍ਹਣਾ

ਹਾਂ / ਇੰਝ ਹੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ
ਜਦੋਂ ਆਪਣਾ ਕੋਈ
ਪਿਆਰ ਪਰੁੱਤੀ ਨਜ਼ਰੇ
ਤੱਕਦਾ

ਚੰਗਾ ਚੰਗਾ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ
ਰੂਹੇ ਰਵਾਂ ਕੋਈ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਾਹਾਂ 'ਚ
ਇੰਝ ਹੀ
ਸਬੱਬੀ ਜਦੋਂ ਮਿਲਦਾ

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅੱਜ ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪ 'ਚ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਦੇਣ ਰਹਿੰਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਧਰੂ ਤਾਰੇ ਵਾਂਗ ਜਗਮਗਾਉਂਦੀ ਰਹੇਗੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਅੱਜ ਮੈਂ ਕਵਿਤਾ ਰਚਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਊਂਦੀ ਹਾਂ ਅਜਿਹੀ ਸੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਾਰਸ ਛੋਹ ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਲੇਖਕਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਨਹਿਤ ਹੈ।

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ (ਪੰਜਾਬੀ)
ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਾਲਜ, ਚੁੰਨੀ ਕਲਾਂ।
ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਫਤਿਹਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ।

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ : ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ

ਡਾ. ਰੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ

'ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ' ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦਾ ਚਰਚਿਤ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਵਿਚ ਪੰਦਰਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਬੌਧਿਕ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਸ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ । ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਇਕਤਰਫੇ ਉਲਾਰ ਤੋਂ ਸੁੱਰਖਿਅਤ ਹਨ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਾਡਲ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ' ਦਾ 'ਮੈਂ ਪਾਤਰ' ਵਲਾਇਤ ਗਿਆ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ । ਉਹ ਆਪਣੇ ਚਾਚੇ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਸੋਢੀ ਦੇ ਘਰ ਇਕ ਰਾਤ ਬਤਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਚਾਚੇ-ਤਾਏ ਦੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਗੱਲਬਾਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਜਬਰੀ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੇ ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਕਰਕੇ ਔਲਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਕਰਨਾ, ਸੋਢੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੋਚ, ਜਸਵੰਤ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਤੰਗੀਆਂ ਭਰਿਆਂ ਜੀਵਨ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੇ ਨਿੱਗਰ ਗੱਲਬਾਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਤੀ ਰਾਸਟਰੀ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਹਮੇਸਾ ਮਤ੍ਰੇਈ ਮਾਂ ਵਾਲਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਨਿਪੁੰਸਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ :

> -ਬੱਸ ਲਾਅ ਐਂਡ ਆਰਡਰ ਖਤਰੇ 'ਚ ਪੈ ਗਿਆ : ਠਾਣੇਦਾਰ ਬੈਂਤ ਤੇ ਬੈਂਤ ਮਾਰਨ ਲੱਗਿਆ। ਮੈਂ ਵੀ ਚੁਪ ਕਰਕੇ ਬੈਨਹੀਂ ਖਾਧੀਆਂ। ਟੁੱਟ ਕੇ ਪੈ ਗਿਆ ਤੇ ਠਾਣੇਦਾਰ ਹੇਠਾ ਸੁੱਟ ਲਿਆ। ਪਰ ਉਧਰੋਂ ਦੂਜੇ ਠਾਣੇਦਾਰ ਤੇ ਸਿਪਾਹਿਆਂ ਨੇ ਕੁੱਟ ਕੁੱਟ ਮੈਨੂੰ ਅਧਮੋਇਆ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਐਂਬੂਲੈਂਸ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਹਸਪਤਾਲ ਲੈ ਗਏ ਤੇ ਉਥੇ ਮੇਰਾ ਅਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕਰ ਦਿਤਾ।[1]

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਵਾਨੀ ਨੂੰ ਸੋਚੀ ਸਮਝੀ ਚਾਲ ਤਹਿਤ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਹੀ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਬਣਾ ਕੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਲਾ ਧਨ ਸਵਿਟਰਜਲੈਂਡ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਬੈਂਕਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਧੰਦਾ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰਾਂ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਨਿਘਰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਬੈਂਕਾ 'ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪੈਸ਼ਾ ਲਗਾਤਾਰ ਵੱਧਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।'ਤਿਆਗ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੰਤਰੀ ਜੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਦੋਸਤ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕੁਰੱਪਸ਼ਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਦੀ ਹੈ : ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋਸਤ ਨੇ ਟੋਕਿਆ, "ਤਹਾਡੇ ਮਨ ਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਭਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਹਰ ਦੂਰ ਆਦੇਸ਼ ਸਵਿਟਜਰਲੈਂਡ ਦੀ ਲਕਸ਼ਮੀ ਦੇਵੀ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਹੈ। ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਕਰੋੜਾਂ ਪੌਂਡ ਇਥੇ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਨੇ ਇਥੋਪੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਅਠਾਈ ਟਨ ਸੋਨਾਂ ਇੱਥੇ ਪਿਆ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੀ ਰਕਮ ਕੀ ਚੀਜ਼ ਏ ? ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀ ? ਚਿੜੀ ਚੋਂਚ ਭਰ ਲੈ ਗਈ, ਨਦੀ ਨ ਘਟਿਓ ਨੀਰ ! ... ਸਗੋਂ ਮੇਰੀ ਮੰਨੋ ਤਾਂ ਦੋ ਸਾਲ ਦੀ ਵਜ਼ੀਰੀ 'ਚ ਇੰਨੀ ਕੁ ਛਾਲ ਹੋਰ ਮਾਰੋ-ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਤਰ ਜਾਣਗੀਆਂ।" "ਇਹ ਕੋਈ

ਵੱਡੀ ਛਾਲ ਨਹੀਂ। ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ," ਮੰਤਰੀ ਸਾਹਿਬ ਬੋਲਦੇ ਗਏ - "ਤੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ। ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਤੇਰੇ ਹਿਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰਹਿਣਗੇ ਜੇ ਵਜ਼ੀਰੀ ਨਾ ਰਹੀ ਤਾਂ ਨੌਕਰਸ਼ਾਹੀ ਤਾਂ ਰਹੇਗੀ ਨਾ ।"[2]

1980 ਤੋਂ ਬਾਆਦ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਲਾਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ 'ਜਾਨਵਰ' 'ਬੁਲਬੁਲੇ' 'ਅੱਕ' 'ਕਬਰਾਂ ਤੋ ਸਿਵਿਆਂ ਨੂੰ' 'ਭੋਗ' ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਚ ਚੱਲੀ ਕਾਲੀ ਹਨੇਰੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੁੱਖੀ -ਸਾਦੀ ਰਹਿੰਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਅੱਗ ਕਿਸ ਨੇ ਫੈਲਾ ਦਿੱਤੀ। ਬੇਸ਼ਕ ਨਫਰਤ ਦੀ ਅੱਗ ਫੈਲਾਈ ਗਈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਬਰਕਰਾਰ ਰਿਹਾ। 'ਕਬਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਿਆਂ ਨੂੰ ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਹਾਲੀ ਉਹ ਇੰਨਾ ਹੀ ਬੋਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਪਰਾਹੁਣਾ ਕਾਹਲੀ-ਕਾਹਲੀ ਅੰਦਰ ਆਇਆ ਤੇ ਆਖਣ ਲੱਗਿਆ : "ਪਿਤਾ ਜੀ ਬਾਹਰ ਲੋਕ ਪਾਗਲ ਹੋਏ ਫਿਰਦੇ ਨੇ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਟਾਇਰ ਪਾ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਤੇਲ ਨਾਲ ਅੱਗ ਲਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਏ। ਇਹ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਫਸਾਦ ਨਹੀਂ ਗੁੰਡਾਗਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ਰਾਰਤੀ ਅਹੁਦੇਦਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿ ਹੈ। ਤੁਸੀ ਸਰਦਾਰ ਚਾਚਾ ਜੀ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਹੀ ਲੁਕਾ ਕੇ ਰਖਣਾ । ਮੈਂ ਇਕ ਸਰਦਾਰ ਫੈਮਿਲੀ ਨੂੰ ਲੈਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ"[3]

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਜ਼ਹਿਰ ਨੇ ਸਾਰੇ ਸਮੁਦਾਇਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ । ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਨਾਓ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਮ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। 'ਬੁਲਬਲੇ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋ ਪਿੰਡ ਜਾ ਰਹੇ ਭੈਣ ਭਰਾ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਤਨਾਓ ਗ੍ਰਸਤ ਹਨ :

"ਪਤਾ ਨੀ ਮੇਰੇ ਮਨ 'ਚ ਕੀ ਆਇਆ ਕਿ ਮੈ ਆਖਾਂਗੀ :-ਵੀਰੋ, ਹਾੜੇ-ਹਾੜੇ ਸਾਡੀ ਜਾਨ ਬਦੇਵੋ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਵੇ ਪਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਥਾਪਨੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਤੁਹਾਡਾ ਵਾਲ ਵਿੰਗਾ ਨੀ ਕਰੇਗਾ। ... ਵੀਰੋ, ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਬੋਲ ਪੁਗਾਵੋ। ਵੇਖੋ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਕਟਾ-ਵਢੀ 'ਚ ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ ਰਿਆਸਤ ਦੀ ਜੂਹ 'ਚ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੀ ਸੀ ਮਾਰਿਆ। ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਰਹੰਦ ਨੀਹਾਂ 'ਚ ਚਿਣਨ ਲਗੇ ਸੀ ਤਾਂ ਮਲੇਰਕੋਟਲੇ ਵਾਲੇ ਨਵਾਬ ਨੇ ਹਾਅ ਦਾ ਨ੍ਹਾਰਾ ਮਰਿਆਂ ਸੀ। ਉਦੋਂ ਦਸਮੇ ਪਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਇਹੀ ਵਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਸਿੰਘ ਨਵਾਬ ਦੀ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਆਂਚ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦੇਵੇਗਾ । ... ਵੇ ਵੀਰੋ, ਤੁਸੀ ਵੀ ਉਹੀ ਰੀਤ ਨਿਭਾਵੋ ।"[4]

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 1984 ਤੋ 1993 ਤੱਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਕਾਲੇ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਸੱਤਾ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚ ਭੇਦਭਾਵ, ਨਸਲਵਾਦ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਫੈਲਾਅ ਕੇ ਹਿੰਦੂ -ਸਿੱਖ ਦੰਗੇ ਕਰਵਾਏ । ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾਂ ਚਾਹਿਆ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਗਏ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਤੀ ਵਾਪਰ ਗਈ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਏਕਤਾ, ਭਾਈਚਾਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਦੇਸ਼ ਵਿਦੇਸ਼ਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰਿ: ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਅਨੁਭਵ ਉਹਨਾਂ ਨਿਮਨ ਚੇਤਨ ਭਾਵਾਂ, ਸੁਝਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਜੋਸ਼ ਵਿਚ ਆਉਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ

> ਕਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। [5]

ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਕੋਲ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਨਸਲਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਹੁਤ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਨਸਲਵਾਦੀ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਵਾਸੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਢੰਡ ਨੇ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਕਾਬਜ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗਲਤ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ । ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੇ ਗੋਰਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਸੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਹਰ ਸਮੱਸਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਘੋਲ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੂੰਜੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋੜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਤੜਕਾਓ ਨੂੰ ਢੰਡ ਨੇ ਬਾਖੂਬੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਅਮਰਨਾਥ ਦੀ ਯਾਤਰਾ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਅਮਰਨਾਥ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ ਨਾ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ :

... ਪਤਾ ਨੀ ਸਾਲੇ ਹੀਜੜੇ ਦੇ ਸਿਰ ਵਿਚ ਤੀਮੀਂ ਨੇ ਕੀ ਪਾ ਦਿੱਤਾ। ਆਏ ਡਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਗੁਲੇਲ ਤੋਂ ਕਾਂ ਡਰਦਾ ਹੁੰਦਾ। ਪਤਾ ਨੀ ਸਾਲੀ ਸੰਨਵੀ ਕਣਕ 'ਚ ਕਾਂਗਿਆਰੀ ਕਿਥੋਂ ਜੰਮ ਪਈ। ਬੱਸ ਚੁੱਪ-ਗੜੁਪ, ਔਟਲਿਆ ਜਿਹਾ ਫਿਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਰ ਵਕਤ ... ਜੇ ਕੋਈ ਗੱਲ ਐ ਤਾਂ ਬਹਿ ਕੇ ਕੱਢ ਲੈ ।ਤੇਰਾ ਬਾਪ ਆਂ, ਕੋਈ ਗੈਰ ਤਾਂ ਨੀ । ਲੜਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੇਸ਼ਕ ਲੜ ਲੈ, ਪਿਓ ਪੁੱਤ ਲੜ ਵੀ ਤਾਂ ਪੈਂਦੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ । ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਆਏ ਬੇਲੋੜਾ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਨਾ ਮਾਰ ... ਆਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਬੁੜ੍ਹੇ ਬਲਦ ਨਾਲ ਵੀ ਸਲੂਕ ਨਹੀ ਸਾਂ ਕਰਦੇ । ਅਸੀਂ ਵੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪੁੱਤ ਸਾਂ । ਸਾਡਾ ਵੀ ਕੋਈ ਬਾਪ ਸੀ ...।[6]

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜਾ ਘਰੇਲੂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦੇ ਕਥਾ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਹੈ। 'ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ' ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਕਾਰ ਦੀ ਭਰਜਾਈ ਪੀਟਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਆਖਦੀ ਹੈ :

"ਵੇਖੋ ਪੀਟਰ ਨਾਲ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾ ਕਰਿਆ ਕਰੋ। ਇਹ ਸਿੱਧਾ -ਸਾਦਾ ਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰ ਮੁੰਡਾ ਏ, ਭਾਵੇ ਸੋਨੇ 'ਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦੇਵੋ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਪੱਚੀ ਪੌਂਡ ਹਫਤੇ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਆ ਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਂਗ ਕੰਮ ਲੈਂਦੇ ਆਂ। ਖਾਵੇ ਪੀਵੇ ਜਿੰਨਾ ਮਰਜੀ । ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸਿੱਖ ਗਿਆਂ ਤਾਂ ਇਸ ਨੇ ਸਾਡਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ...." [7]

ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ । 'ਉਸ ਰਾਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਸੁਲੇਖਾ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ, ਗੁਣਵਾਨ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸਨੂੰ ਸੌਹਰਿਆਂ ਦੇ ਘਰ ਘੱਟ ਦਾਜ ਲਿਆਉਣ ਕਾਰਨ ਮਾਰ ਖਾਣੀ ਤੇ ਮਿਹਣੇ ਸੁਣਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰਾਵਲ ਜੋ ਸੁਲੇਖਾ ਦੇ ਪਤੀ ਦੀ ਭੂਆ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਆਪਣੀਆਂ ਛੁੱਟੀਆਂ ਕੱਟਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਆਇਆ ਹੈ। ਰਾਵਲ ਸੁਲੇਖਾ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਕਰਕੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੁਲੇਖਾ ਦਾ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਜ਼ਾਇਜ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ :

ਸੁਲੇਖਾ ਇਕ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਉਠੀ, ਆਪਣੇ ਵਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਅਤੇ ਕਮਰੇ ਦਾ ਬੂਹਾ ਖੋਲ ਦਿੱਤਾ। ਰਾਵਲ ਉਸ ਦੇ ਮਗਰ-ਮਗਰ ਮਿਣ-ਮਿਣ ਕਰਦਾ ਗਲਤਫ਼ਹਿਮੀ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾਉਂਦਾ ਬੋਲਣ ਲੱਗਿਆ, ਤਾਂ ਸੁਲੇਖਾ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਗਾਂ ਤੇ ਸੰਕੋਚ ਲਾਹ ਆਖਣ ਲੱਗੀ: "ਪਲੀਜ਼, ਹੁਣ ਤੁਸੀਂ ਕੁਝ ਨਾ ਬੋਲੋ ਮੈਨੂੰ ਤੁਹਾਡੀ ਹਮਦਰਦੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੀ। ਮੈਂ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਤਾਰ ਸਕਦੀ। ਰੱਬ ਜੇਡੇ ਲੋਕ ਛਿਣਾਂ ਵਿੱਚ ਗਿਠਮੁਠੀਏ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ।ਕਿਸ ਤੇ ਇਤਬਾਰ ਕਰੇ ਕੋਈ ? ਓ ਗੌਡ"।[8]

ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ ਦੀਆਂ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨੂੰ ਪਾਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਮਾਂ, ਭੈਣ, ਪਤਨੀ, ਧੀ ਦਾ ਰੂਪ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । 'ਹੰਢਣਸਾਰ' ਕਹਾਣੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਛੋਟੇ ਭਰਾ ਦੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਜੇਠ ਦੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ :

> ਮੇਰੇ ਬਲਾਉਜ਼ ਨੇ। ਇਕ ਸੌ ਪੱਚੀ ਰੁਪਏ ਮੀਟਰ ਕਪੜਾ ਲੈ ਕੇ ਸੰਵਾਏ ਸਨ। ਪਰ ਵੇਖ ਲੋ ਕਿੰਨਾ ਰੰਗ ਉਤਰਦੈ ।ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਦੁਕਾਨ ਸੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਜਿਥੋਂ ਲਿਆ ਸੀ। ਦੁਕਾਨਦਾਰ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਥੱਕਦਾ। ਜਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਈ ਸਾਂ, ਸਾਰੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਇਹੀ ਹਾਲ ਐ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀਆਂ ਕਮੀਜ਼ਾਂ ਪਹਿਲੇ ਧੋ 'ਚ ਹੀ ਛਿੱਜ ਗਈਆਂ।ਸੱਚ ਐ ਧੋਵੋਗੇ ਤੇ ਰੋਵੋਗੇ ਇੰਡੀਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ ਹੰਢਣਸਾਰ ਨੀ। ਮਨ ਬੜਾ ਹੀ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦੈ। ਇੰਜ ਆਖ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਨਿਰਾਸ਼ ਜਿਹੀ ਹੋ ਗਈ। ਏਵੇ ਹੀ ਐ । ... ਮੈਂ ਆਖਿਆ । ਭਰਾ ਹੋਰੀ ਹਾਂ 'ਚ ਹਾਂ ਮਿਲਾਉਣ ਲਈ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ ਇਕਦਮ ਰੁਕ ਗਏ । ਫਿਰ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਹੱਥ ਰਖਿਆ ਤੇ ਬੋਲੇ: "ਨਹੀਂ ਪੁੰਨਾਂ ! ਇਹ ਗੱਲ ਨੀ। ਇੰਡੀਆਂ ਦੀ ਔਰਤ ਏਨੀ ਹੰਢਣਸਾਰ ਐ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਘਾਟਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਐ।" ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਚੁੱਪ ਹੋ ਗਏ। ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਨੇ ਅੱਖਾਂ ਭਰ ਲਈਆਂ ।ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਸੀ।[9]

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀ। ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੁੱਖ ਸਹੂਲਤਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸੁਖਾਵਾ ਅਤੇ ਆਰਾਮਦਾਇਕ ਤਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੰਯੁਕਤ ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਵੀ ਨਿੱਜੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਲੋਕ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਵਰਗੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। 'ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਾਤਰ ਮਾਸੀ ਇੰਗਲੈਂਡ ਰਹਿੰਦੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਕੋਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਪਿਛੜਿਆ ਪ੍ਰਾਂਤ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਦਾ ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਭੱਜ ਕੇ ਵਾਪਿਸ ਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਸੀ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਵਾਤਾਲਾਪ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਹਨ :

> ...ਬੇਟਾ, ਵੇਖਣ ਤੇ ਸੁਣਨ 'ਚ ਬਹੁਤ ਫਰਕ ਐ।ਜੇ ਸੁਰਗ ਕਿਤੇ ਹੋਵੇਗਾ ਵੀ ਤਾਂ ਉਹ ਇੰਗਲੈਂਡ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਏਅਰਪੋਰਟ ਤੇ ਉਤਰੀ ਤਾਂ ਏਨੇ ਗੋਰੇ ਚਿੱਟੇ ਲੋਕ ਤੇ ਏਨੀ ਸਫਾਈ ਵੇਖ ਮੇਰੀਆਂ ਤਾਂ ਅੱਖਾਂ ਚੁੰਧਿਆ ਗਈਆਂ। ਨੰਗੇਜ਼ ਜ਼ਰਾ ਜਿਆਦਾ ਏ। ਪਰ ਉਹ ਜਾਣੇ, ਇਹ ਤਾਂ ਆਪਣੇ -

> ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਰਿਵਾਜ ਨੇ । ਏਨੀਆਂ ਚੌੜੀਆਂ ਤੇ ਸਾਫ-ਸੁਥਰੀਆਂ ਸੜਕਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਜੀਭ ਨਾਲ ਚੱਟ ਲਵੋ । ਕੋਈ ਹਾਰਨ ਨਹੀਂ ਵਜਾਂਦਾ। ਇੰਡੀਆ 'ਚ ਤਾਂ ਬੱਸਾਂ ਟਰੱਕਾਂ ਵਾਲੇ ਕੰਨਾਂ ਦੇ ਪੜਦੇ ਪਾੜ ਦਿੰਦੇ ਨੇ।...ਤੇ ਗੰਦ ? ਤੋਬਾ ਤੋਬਾ! ... ਸਾਰਾ ਮੁਲਕ ਹੀ ਟੌਲਟ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਏ ... [10]

ਮੈਂ ਮਾਸੀ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਪੂੰਝਣ ਲਈ ਟਿਸ਼ੂ ਫੜਾਇਆ। ਮੇਰੇ ਵਲੋਂ ਦਰਸਾਈ ਹਮਦਰਦੀ ਤੇ ਤਸੱਲੀ ਨਾਲ ਮਾਸੀ ਜ਼ਰਾ ਸੰਭਲ ਗਈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਆਖਣ ਲੱਗੀ "ਪੁੱਤਰ, ਮੈਂ ਆਪ ਮਰ ਕੇ ਵੇਖ ਲਿਆ ਏ। ਇਹ ਤਾਂ ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ੈਅ ਏ। ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਚੜ੍ਹਦੀ ਧੁੱਪ ਆਂਦੀ ਏ।ਵਾ ਵਗਦੀ ਏ। ਪੰਛੀ ਚਹਿਕਦੇ ਨੇ ..... ।" [11]

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇ ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਮੜ੍ਹੀਆ ਤੋਂ ਦੂਰ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਸੀ ਪਾਤਰ ਨੇ ਉਚਾਰੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਰਹਿਤਲ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭੂ-ਹੇਰਵਾ ਪ੍ਰਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਅਤਿ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ ਤੇ ਆ ਕੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਰਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗਏ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾ ਦੇ ਲੋਕ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਰੋ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। 'ਦੋ ਹੰਝੂ' ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਮੈਕਸੀਕਨ ਔਰਤ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੇਸ਼ ਛੱਡ ਕੇ ਇੰਗਲੈਡ ਵਿਚ ਗੈਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਉਣਾ ਪਿਆ। ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਯਾਦ ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਧਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇਸ਼, ਵਿਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

-ਮੇਰੀ ਵੱਡੀ ਧੀ, ਦੂਜੀ ਧੀ ਤੇ ਇਹ ਮੇਰਾ ਪੁੱਤਰ ! ... ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੰਝੂ ਛਮ-ਛਮ ਵਹਿਣ ਲੱਗ ਪਏ ।-ਬਹੁਤ ਯਾਦ ਆਉਂਦੇ ਨੇ ? ... ਮੈਂ ਬਸ ਹਮਦਰਦੀ ਲਈ ਹੀ ਇੰਜ ਆਖਿਆ। -ਬਹੁਤ ! ... ਅੱਖਾਂ ਮੁੜ ਛਲਕੀਆਂ। ਬੈੱਡ ਦੇ ਕੋਲ ਨਿੱਕੇ ਮੇਜ਼ ਤੇ ਦੋ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪਈਆਂ ਸਨ। ਮੈ ਉਹਦਾ ਧਿਆਨ ਲਾਂਭੇ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਤਾਬਾਂ ਫੋਲਣ ਲੱਗਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਲੋਰਕਾ ਦੀ ਸੀ। ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰੇਮਣ ਸੀ। - ਤੂੰ ਲੋਰਕਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਸੰਦ ਕਰਦੀ ਐਂ ? ...ਮੈਂ ਪੁੱਛਿਆ।-ਬਹੁਤ।-ਲੋਰਕਾ ਦੀ ਕਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ? -ਲੋਰਕਾ ਦਾ ਜਿਪਸੀਪਣਾ ਤੇ ਉਹਦੀ ਹਰ ਸਮੇਂ ਖੁਸ਼ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਤਬੀਅਤ।... ਉਹ ਇੰਜ ਸੁਭਾਵਕ ਬੋਲੀ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਲੋਰਕਾ ਉਹਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਸਮਝ ਗਿਆ ਕਿ ਸੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਪਸੀਆਂ ਵਰਗੀ ਬੇਪਰਵਾਹ ਤੇ ਆਨੰਦਮਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪਸੰਦ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਫੋਟੋ ਚੁੱਕੀ ਤੇ ਚੁੰਮ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਇਹ ਸੋਚਦਾ - ਸੋਚਦਾ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਗਿਆ ਕਿ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਕੇਹਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹੀ ਜਿਪਸੀ ਸੀਲੀਆ ਆਪਣਾ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਪਾਲ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਲੋਰਕਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਜਿਪਸੀਪਣੇ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਨੂੰ ਲੋਰੀਆਂ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਕੁਝ ਕਰਨਾ ਤੇ ਕੀ ਕੁਝ ਜਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।" [12]

'ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ' ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਢੰਡ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਰਹਿਤਲ, ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ, ਭੂਹੇਰਵਾ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਖਰੇਵਾ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਨਾਓ, ਔਰਤ ਮਰਦ ਸੰਬੰਧ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਕਰੂਰ ਚਿਹਰਾ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ, ***ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ***, ਪੰਨਾ 14
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 20

3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 107
4 . ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 81
5. ਪ੍ਰਿ : ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਸਾਹਿਤਆਰਥ, ਪੰਨਾ 61
6. ਰਘੁਬੀਰ ਢੰਡ, ਸ਼ਾਨੇ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਨਾ 54
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 52
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 123
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 153
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 129
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 134
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 171

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਅਬੋਹਰ

.

ਲੋਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਗਾਥਾ ਦਾ ਮਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੂਹਾਣ'

ਡਾ. ਮਿਨਾਕਸ਼ੀ ਰਾਠੌਰ

ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਜਗਤ ਦਾ ਇਕ ਸਥਾਪਤ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਹੈ।ਜਿਸ ਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ 'ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੋਰ ਪਰ੍ਹੇ', ' ਘਰ ਵਾਪਸੀ', 'ਨਥਾਵੇਂ', 'ਚਿਹਰੇ', ' ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੋਹ', ਆਦਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ' ਉਸ ਦਾ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵੱਲੋਂ ਛਾਪਿਆ ਨਵਾਂ ਨਾਵਲ ਹੈ।ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਇਕ ਵੱਡ ਆਕਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ।ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੇ 311 ਪੰਨਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੈਨਵਸ ਤੇ ਫ਼ੈਲਾਇਆ ਹੈ।ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਮਹਤੱਵਪੂਰਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ।ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉੱਦਭਵ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਜਦੋ – ਜਹਿਦ , ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਜਥੇਬੰਦਕ ਚੇਤਨਾ, ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋਫ਼ਾੜਬਾਜ਼ੀਆਂ ਦਾ ਆਉਣਾ, ਲਹਿਰ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕਈ ਘਾਟਾਂ ਉਣਤਾਈਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਕਤੀ ਵਿਗਠਨ ਤੇ ਮੱਠੇ ਪੈ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜਿੰਨੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ, ਨਿਰਪੱਖਤਾ, ਮੌਲਿਕਤਾ ਤੇ ਵਿਵੇਕਮੁਖੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ।ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ , ਸੰਘਰਸ਼, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ , ਅਤੇ ਨਾਕਾਮੀਆਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਵਲ ' ਬਿਨ ਸਿੰਗੇ ਸਾਹਨ', ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ' ਦਸਤਾਵੇਜ਼', ' ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਕੱਲਰੀ ਧਰਤੀ', ' ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦਾ ' ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ', ਤੇ ' ਹਨੇਰੇ 'ਚ ਘਿਰਿਆ ਮਨੁੱਖ', ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਾਸੋ ਦਾ ' ਲੋਹੇ ਲਾਖੇ', ' ਜਸਦੇਵ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦਾ ' ਕਾਲੇ ਦਿਨ', ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਦੇ ਤ੍ਰੈ ਲੜੀ ਨਾਵਲ ' ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਯੁੱਧ', 'ਕਥਾ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀ', ' ਗਹਿਰ ਚੜ੍ਹੀ ਅਸਮਾਨ' ਆਦਿ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਪਰ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੇ ਲਿਖੇ ਨਾਵਲ 'ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ' ਵਿਚ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੁਰ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਆਪ ਵੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਇਸ ਲਹਿਰ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "।
>
> (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ*** *7*)

ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਿਆ ਨਾਵਲ 'ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ' ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।ਜਿਸ ਨੇ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਭਾਵਪੂਰਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੈ।ਨਾਵਲਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾਅ, ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਭੂਤਪੂਰਵ

ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਲਹਿਰ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਬੜੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲੋਚਕ ਜਾਰਜ ਲਯੂਕਾਸ ਵੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਵੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਮਹਤੱਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 1968-69 ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਜੋ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੋਚ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਲਈ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਰਸਤਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ।1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅਧਿਆਇ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ 1953 ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਘੋਲ ਸੰਬੰਧੀ ਰਣਨੀਤੀ ਤੈਅ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹਤੱਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ।ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਨੇਤਾ ਖ਼ਰੁਸ਼ਚੋਵ ਨੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਮੱਦੇ ਨਜ਼ਰ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਘੋਲ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ।ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਗੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ।ਇਕ ਗੁੱਟ ਸੋਵੀਅਤ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਸੀ।ਜੋ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ।ਦੂਜਾ ਗੁੱਟ ਚੀਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੀ ਜੋ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਟੇਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦੀ ਲਕੀਰ ਉੱਕਰੀ ਗਈ।ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਇਸ ਵਿਵਾਦ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਖੇੜਾ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਕਾਰਨ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਗਈ ਤੇ 1964 ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਰਟੀ ਸੀ.ਪੀ. ਆਈ (ਐਮ) ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ।ਪਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਅਤੇ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੇ ਸੀ.ਪੀ.ਆਈ (ਐਮ) ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਮਾਓਵਾਦੀ ਧੜੇ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਢਣ ਲਈ ਕਮਰ ਕਸੇ ਕਰ ਲਏ।ਚਾਰੂ ਮਜੂਮਦਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਾਰਟੀ ਸਾਥੀਆਂ ਨੇ ਦਾਰਜ਼ੀਲੰਗ ਜ਼ਿਲੇ ਦੇ ਸਿਲੀਗੁੜੀ ਸਬ ਡਵੀਜ਼ਨ ਵਿਚ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਉੱਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲੈਣ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਪੱਛਮੀਂ ਬੰਗਾਲ ਦੇ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਕਸਬੇ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਪੁਲਸ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਏ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ।ਜੋ ਜਲਦੀ ਹੀ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਫ਼ੈਲ਼ ਗਈ।ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਦਾਖ਼ਲੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਉਥਲ ਪੁਥਲ ਦਾ ਆਇਨਾ ਹੈ 'ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ'।

> ਵੀਅਤਨਾਮ ਦਾ ਰਾਹ ਸਾਡਾ ਰਾਹ,ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਦਾ ਰਾਹ ਸਾਡਾ ਰਾਹ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਚੋਣਾਂ ਨਹੀਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਜਦੋ-ਜਹਿਦਾਂ ਹਨ। (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ 68***)

ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਬਿਗ਼ਲ ਵੱਜਣ ਦੀ ਢਿੱਲ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਗਰੀਬ ਲੋਕ ਵਹੀਰਾਂ ਘੱਤ ਕੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।ਜਿੱਤ ਤਾਂ ਯਕੀਨੀ ਸੀ।ਆਖ਼ਰ ਕਾਗਜ਼ੀ ਸ਼ੇਰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਜ਼ੂਮ ਸਾਹਮਣੇ ਟਿਕਿਆ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਸਮੁੱਚੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਗੱਲ -ਕੱਥ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੋ ਸਤਵੰਤ ਦੁਆਰਾ ਕੁਲਦੀਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਦੋ ਜਿਲਦਾਂ ਦੀ ਡਾਇਰੀ ਰਾਹੀਂ ਫ਼ਲੈਸ਼ਬੈਕ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ।

ਤੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਮੂਵਮੈਂਟ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਿਆ।ਮੈਂ ਏਨਾ ਲੰਮਾ ਚੌੜਾ ਇਤਿਹਾਸ ਜਲਦੀ ਨੀ ਸੀ ਦੱਸ ਸਕਦਾ।ਆਹ ਲੈ ਪੜ੍ਹ ਲਈਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਇਸ ਵਿਚ ਤੈਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਵੇਗਾ" ।ਕਹਿ ਕੇ ਉਹ ਵਾਪਿਸ ਚਲਾ ਗਿਆ।ਇਹ ਇਕ ਡਾਇਰੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਜਿਲਦਾਂ ਸਨ।

(***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ 15***)

ਸਤਵੰਤ ਦੁਆਰਾ ਕੁਲਦੀਪ ਨੂ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਦਿੱਤੀ ਡਾਇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਕੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸਰਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੇ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ।ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਬਦਲਾਅ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆਂਦਾ 'ਹਰਾ ਇਨਕਲਾਬ' ਬਣਦਾ ਹੈ।'ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ' ਨਾਲ ਖੇਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵੱਧ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ।ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਤੋਲ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।ਇਸ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਲਾਭ ਵੱਡੀ ਤੇ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਹੋਇਆ।ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਕੁਲ ਗਿਣਤੀ ਕੇਵਲ ਇਕ ਫ਼ੀਸਦੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਫ਼ੈਲਾਅ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਘਟਾ ਨਾਲ ਖੇਤੀ ਜਿਣਸਾਂ ਦੇ ਲਾਗ਼ਤ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਵਾਧੇ ਤੇ ਵੇਚ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਨਾਲ ਕਿਸਾਨੀ ਡਾਵਾਂ ਡੋਲ ਹੋਣ ਲੱਗੀ।ਆਮਦਨ ਘੱਟ ਤੇ ਖ਼ਰਚਾ ਵੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਰੀਬ ਤੇ ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨ ਲਈ ਖੇਤੀ ਗੈਰ ਲਾਹੇਵੰਦ ਧੰਦਾ ਬਣ ਗਈ।ਜਿਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਆਮ ਕਿਸਾਨ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਘਿਰ ਗਿਆ।ਕਿਸਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਕਤੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਆੜ੍ਹਤੀ ਤੇ ਬੈਂਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਕਰਜ਼ੇ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ।ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਕਰਜ਼ਿਆਂ ਦੇ ਬੋਝ ਥੱਲੇ ਆ ਕੇ ਖ਼ੁਰਨ ਲੱਗੀ।ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਏ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੱਕ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇੰਨਾ ਵੱਡਾ ਆਰਥਿਕ ਪਾੜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਪਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।'ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ' ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਿਆਸਤ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਛੇਤੀ ਹੀ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ।

ਕੁਝ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਦੀ ਏਨੀ ਤਰੱਕੀ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਟਰੈਕਟਰ ਜਾਂ ਟਿਊਬਵੈਲ ਵੀ ਅਚੰਭਾ ਨਾ ਰਹੇ। ਹੁਣ ਬੱਚੇ ਟਰੈਕਟਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਹੱਤਿਆ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਟੈਲੀਵੀਯਨ ਤੇ ਸੁਣਦੇ।ਕਬੱਡੀ ਦੀ ਥਾਂ ਕ੍ਰਿਕੇਟ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਸੀ।ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਚਮਕਦੀ ਦਮਕਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅੰਦਰ ਖ਼ਾਲੀਪਨ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਵੀ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਦੇਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ"। (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਪੰਨਾ, 22***)

ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੇ ਇਸ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਸੁਭਾਉ ਵਾਲੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਖੜੋ ਕੇ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਪਰਖਦਾ ਹੈ।ਸਮੁੱਚਾ ਪਾਠ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਲੇਖਾ ਜੋਖ਼ਾ ਕਰਦਾ ਉਸ ਦੀ ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਲਹਿਰ ਅੰਦਰ ਜੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਿਆ ਉਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਵੈਸੇ ਵੀ ਲਹਿਰਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਣਾ ਕੋਈ ਅਸਾਨ ਕੰਮ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਨਿਭਾਇਆ

ਹੈ।ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਖੜੋ ਕੇ ਜੁਝਾਰੂ ਸਾਹਿਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਗੋਲਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਤੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਸ਼ਾਨੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

> ਇਸ ਪਨੀਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਲੀਡਰਾਂ ਨੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ।ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਝੰਡਾ ਬਰਦਾਰ ਬਣਨਾ ਹੈ।ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਨਕਸਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਹੀ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਚਿਹਰਾ ਮੁਹਰਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇ"। (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਪੰਨਾ, 21***)

> ਐਡਵਿਨ ਮਿਊਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੱਚੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਸਾਲੇ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿੱਥ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਲੇਖਕ ਉਸ ਬਾਰੇ ਇਕ ਵਿਯੋਗਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਇੰਝ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਸਾਲੇ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁੱਲ ਪਵਾ ਸਕੇਗਾ।
>
> (***ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਅਗਸਤ, 1988 ਅੰਕ, ਪੰਨਾ 72***)

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦਾ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ 'ਨਵ ਕਲਾਸਕੀ' ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨੇ ਪਾਰਟੀ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਸੰਗਤੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਖ਼ੋਜਬੀਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।

> ਉ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਠੋਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਝਲਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ"।
>
> (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ 7***)

ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਸਰੀ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਲਈ ਤੇ ਅਜੋਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਬੁਰਜੂਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਦਸਤੰਜਾ ਲੈਣ ਦੀ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਸਟੇਟ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਵਹਿਸ਼ੀਆਨਾ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੇ ਤੱਥ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਪੁਲਸ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਦੀ ਧਰ ਪਕੜ ਕਰਨਾ', 'ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਵਹਿਸ਼ੀਆਨਾ ਤੇ ਅਮਨਾਵੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕਰਨਾ', 'ਝੂਠੇ ਪੁਲਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਣਾਉਣੇ', ਆਦਿ ਚਿਹਨਕੀ ਜੁੱਟ ਸਟੇਟ ਦੇ ਜ਼ਾਲਮਾਨਾ ਵਰਤਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਅਖੌਤੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪਰਦਾਫ਼ਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਸਮਾਓ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨੀ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ੁਲਮ ਇੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਮਾਨਵੀ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

> ਕਹੀ ਲੈ ਕੇ ਕੋਠਾ ਢਾਹ ਦਿਉ"। ਥਾਣੇਦਾਰ ਨੇ ਹੁਕਮ ਚਾੜ੍ਹਿਆ। ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਨੇ ਨਾ-ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕਾਹਲੀ ਕੀਤੀ। ਅਜੇ ਉਹ ਕੋਠੇ ਦੇ ਬਨੇਰੇ ਪੁੱਟਣ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਸਰਪੰਚ ਕੁਝ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਬੇਯਕੀਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਪੁਲੀਸ ਦੀ ਗੁੰਡਿਆਂ ਸਮਾਨ ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਹੱਕਾ ਬੱਕਾ ਹੋ ਕੇ ਵੇਖਣ ਲੱਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਜ਼ੁਲਮ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਕਦੇ ਵੇਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵੇਲੇ ਵੀ ਨਹੀਂ"। (***ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ 217***)

ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਲੜੀਵਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਕਸਲੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਅਧੀਨ ਪੜ੍ਹਨ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤਾਂ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਪਰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਚੇਤਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਬੂਝਾ ਸਿੰਘ, ਹਾਕਮ ਸਮਾਓ, ਪ੍ਰੋ. ਹਰਭਜਨ ਸੋਹੀ, ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਕਾਮਰੇਡ ਦਇਆ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ, ਬਾਬਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਲਲਤੋਂ, ਬਾਬੂ ਰਾਮ ਬਰਾਗੀ ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹਨ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਵੀ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਟਾਊਟ ਮਹਿੰਦਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕਾਫ਼ੀ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ। ਜੋ ਪਤੀ ਦੀਆਂ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਤੰਗ ਹੋ ਕੇ ਪੇਕੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਸਹੁਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਾਲੀਆਂ ਕਰਤੂਤਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਹੁਰੇ ਆਏ ਮਹਿੰਦਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਗਧੇ ਤੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਜਲੂਸ ਕੱਢਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਬੀਬੀਆ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਵੀ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬੁਖ਼ਲਾ ਕੇ ਪੁਲੀਸ ਨੇ ਅਮਨ ਕਾਨੂੰਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਲਾਸੰਘਿਆਂ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਥਾਣਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪੁਲਸ ਤੇ ਪਾਥੀਆਂ ਚਲਾਈਆਂ। ਜਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਉਬਲਦੀਆਂ ਦਾਲ ਵਾਲੀਆਂ ਤੌੜੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਕੋਠੇ ਮੱਲ ਲਏ। ਪੁਲੀਸ ਆਉਂਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਦਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਬੀਬੀ ਕੇਵਲ ਕੌਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਿੱਤਰ ਹਰੀਸ਼ ਹਾਂਡਾ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਪਾਰਟੀ ਲਈ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਬੱਚੀ ਨਾਲ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਿਹਾਈ ਵੀ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸੱਤ ਹਫ਼ਤਿਆਂ ਬਾਅਦ ਹੋਣੀ ਹੋਣੀ ਆਦਿ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ।

ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਦਰਭ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਭਾਵੁਕ ਸਾਂਝ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆ ਦਾ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਾਲੀ ਤੇ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਾਂਗ ਉਤਸੁਕਤਾ ਜਗਾਉਣ ਲਈ 'ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਅਧਿਆਇ ਅਧੀਨ ਸਤਵੰਤ ਤੇ ਕੁਲਦੀਪ ਦੀ ਵਾਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪਾਠ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਦਲੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਲਹਿਰ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੋਹ ਭੰਗ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹੋਲ ਟਾਈਮਰ ਬਣੇ ਨੌਜਵਾਨ ਕਿਵੇਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਚਾਰਾਗੋਈ ਵੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਲਏ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾ ਤੇ ਟਿਕੀਆ ਸਨ।ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸਨ।ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਦਾ ਫ਼ੇਲ੍ਹ ਹੋ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਇਹ ਲਹਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੀ ,ਪੈਰ ਨਾ ਜਮਾ ਸਕਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲਹਿਰ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ।ਲਹਿਰ ਦਾ

ਸ਼ੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਨਾਅਰੇਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਸੁਰ ਭਾਰੂ ਸੀ। ਕਾਹਲ ਸੀ ਟੀਚੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ। ਹਰ ਪਾਸੇ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਦੀ ਕਮੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਲਹਿਰ ਹੋਲੀ ਹੋਲੀ ਵਿਗਠਨ ਵੱਲ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਡਲ ਲੈ ਕੇ ਆਈ ਸੀ। ਇਸ ਕੋਲ ਵਿਵਸਥਾ ਪਰੀਵਰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਕੁੰਨਾਂ ਦੀ ਕਰਨੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮਾਡਲ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਪਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਪਾਠਕੀ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਚੰਗਿਆੜੀ ਭਰਦਾ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਲਈ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਸ਼ਾ ਦੇ ਭਾਵ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ 'ਜੰਗ ਅਜੇ ਮੁੱਕੀ ਨਹੀਂ' ਅਧਿਆਇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਨਿਕਟ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ:

> ਪਰ ਕੁਲਦੀਪ ਸਿਆਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦਾ ਲਹੂ ਵਿਅਰਥ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਔਹ ਦੇਖ ਛਤੀਸ਼ਗੜ੍ਹ, ਝਾਰਖੰਡ ਜਿਥੇ ਉਸ ਲਹੂ ਦੀ ਲਾਲੀ ਦਾ ਸੂਰਜ ਉਗਮ ਰਿਹਾ ਐ।ਆਪਣੇ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਵੀ ਵੇਖ ਲਾ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪੁਲੀਸ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਗੁੰਡਿਆਂ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ। ਧੌਲੇ ਬਰਨਾਲੇ ਦੀ, ਗੋਬਿੰਦਪੁਰੇ ਮਾਨਸਾ ਦੀ ਲਹਿਰ ਵੇਖ ਲੈ।"
>
> ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰ ਅੱਗੇ ਗੋਡੇ ਟੇਕਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਰੂਤੀ ਕੇਸ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਸਿਆਪਾ ਕਰਕੇ ਪੁਲੀਸ ਨੂੰ ਮੁਜ਼ਰਮ ਫ਼ੜਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ"।[9] (ਰੁੱਤਾਂ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ, ਪੰਨਾ 310)

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਇੱਕ ਸੁਜੱਗ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਲਕੀਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂਇਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਅਨਿਆਂਇਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਮਸਲੇ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਾਠਕੀ ਮਨ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ। ਸਜੀਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਿਰਜਣਾ, ਚੁਸਤ ਵਾਕ, ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਵਿਧੀ ਉਸ ਦੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਮੂਨੇ ਹਨ। ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਹ ਨਾਵਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾ ਹੈ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੇ ਰਸਾਲੇ

1. ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ, ਤਰਕਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਬਰਨਾਲਾ, 2006
2. ਮਨਦੀਪ, ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਦੇ ਮਸਲੇ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007।
3. ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਅਗਸਤ, 1988 ਅੰਕ
4. ਕਹਾਣੀ ਧਾਰਾ, 2013 ਅੰਕ।

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਐਮ.ਸੀ.ਐਮ. ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ ਫਾਰ ਵੂਮੈਨ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚः ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ

ਡਾ. ਹਰਦੀਪ ਸਿੰਘ

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਹਰੇਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਤਾਰਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ (ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ) ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸ ਰਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵੀ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ (ਰਸਮੁਲਖਤ) ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਗੁਰਮੁੱਖੀ ਲਿੱਪੀ ਵਿਚ ਲਿਪੀਆਂਤਰ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੋਰ ਅਮੀਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਹੈ।

ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਉਪਰੰਤ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਉਂਝ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ 1947 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ 'ਜੋਸ਼ੂਆ' ਫਜ਼ਲਦੀਨ' ਅਤੇ 'ਫਿਰੋਜ਼ਦੀਨ ਸ਼ਰਫ਼' ਆਦਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਥਦੇ ਹਨ। "ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜੋਸ਼ਆ ਫਜ਼ਲਦੀਨ ਨੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਲਿਖੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਦਿਹਾਤੀ', 'ਤਲਵਾਰ' , 'ਮਰਦ', 'ਗਮਨਾਕ' ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਚੌਧਰੀ' ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਵਾਲਾ ਸੁਧਾਰਵਾਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[1] ਕਿਉਂਕਿ 1947 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੋਹਾਂ ਪੰਜਾਬਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਵਿਰਸੇ ਵਜੋਂ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲਾਹੌਰ ਨਾਟਕੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਜਨਮ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

'ਨੌਰਾ ਰਿਚਡਰ, ਪ੍ਰੋ: ਨੰਦਾ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਆਦਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕੀ ਹੁਨਰ ਨੂੰ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।' ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਨਾਟਕੀ ਮਾਹੌਲ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਨਾਟ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਜੋਸ਼ੂਆ ਫਜ਼ਲਦੀਨ ਸਰਫ਼ ਤੋਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮੰਨਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਉੱਚਿਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਅਸੀਂ ਵੰਡ ਤੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਵੰਡ ਉਪਰੰਤ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਚੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟ-ਪਰੰਪਰਾ, ਟੀਨਾਟ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ (Full Length Play) ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।

1947 ਈ: ਚ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਇੱਕ ਅਲੱਗ ਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਵਜੂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਰੇਡੀਓ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਹਿਤਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਥੋਂ ਦੇ ਰੇਡੀਓ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਮੰਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਰੇਡੀਓ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੇਡੀਓ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਟਕ ਉੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਧਰਵਾਦੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਪਿਆ ਬਹੁਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਰੇਡੀਆਈ ਨਾਟਕ ਹੀ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਰੇਡੀਓ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਟੀਵੀ ਲਈ ਭਰਪੂਰ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਰੇਡੀਆਈ ਅਤੇ ਟੀਵੀ ਨਾਟਕ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ।

ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ 'ਰਫੀ ਪੀਰ' ਨੂੰ ਮੋਢੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ 'ਅੱਖੀਆਂ' ਭਾਵੇਂ ਵੰਡ ਤੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਨਾਟਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਬੜੇ ਸਫ਼ਲਤਾਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਨੂੰ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੋਢੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ, "ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮੋਢੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਆਸ਼ਰੇ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਕਲਾਕਾਰ ਵੀ 'ਅੱਖੀਆ' ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਜੋ ਮਾਨਤਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ , ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੋਈ।[2]

ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ, ਆਗ਼ਾ ਅਸ਼ਰਫ਼, ਸਫ਼ਦਰ ਮੀਰ ਅਤੇ ਅਸ਼ਫਾਕ ਅਹਿਮਦ ਦੇ ਨਾਂ ਵੀ ਮੋਢੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ 'ਹਵਾ ਦੇ ਹਉਂਕੇ' 1957 ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤੇ ਡਰਾਮੇ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਨਸ਼ਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਡਰਾਮੇ ਰੇਡੀਓ ਲਈ ਹੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ ਦੀ ਨਾਟ-ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰੇਡੀਓ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਜਿਹੜੇ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ ਗਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:-

ਸੱਜਾਦ ਹੈਦਰ	–	ਸੂਰਜਮੁੱਖੀ (ਨੌਂ ਰਡੀਓ ਨਾਟਕ 1976)
. .	–	ਬੋਲ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਆ ਬਾਵਿਆ(ਪੰਜ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ 1977)
. .	–	ਕਾਲਾ ਪੱਤਣ (ਪੰਜ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ)
ਅਸ਼ਫ਼ਾਕ ਅਹਿਮਦ	–	ਟਾਹਲੀ ਦੇ ਥੱਲੇ (ਛੇ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ 1960)
ਫ਼ਖ਼ਰ ਜਮਾਨ	–	ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ (ਚਾਰ ਨਾਟਕ, 1969)
. .	–	ਵਣ ਵਣ ਦਾ ਬੂਟਾ (ਛੇ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ,1970)
ਨਵਾਜ਼	–	ਸ਼ਾਮ ਰੰਗੀ ਕੁੜੀ (ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ, 1976)
ਆਗ਼ਾ ਅਸ਼ਰਫ਼	–	ਨਿੰਮਾ ਨਿੰਮਾ ਦੀਵਾ ਬਲੇ (ਨੌਂ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ,1963)
. .	–	ਧਰਦੀ ਦੀਆਂ ਰੇਖਾਂ (ਸੱਤ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ, 1964)
. .	–	ਬੱਦਲਾਂ ਦੀ ਛਾਂ (ਛੇ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ,1967)

ਪਾਕਿਸਤਾਲ ਵਿਚ ਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ 26 ਨਵੰਬਰ 1964 ਈ: ਵਿਚ ਹੋਈ। ਟੀਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਕੇਂਦਰ 'ਲਾਹੌਰ' ਅਤੇ 'ਢਾਕਾ' ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਗਏ। 1967 ਵਿਚ 'ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ' , 'ਇਸਲਾਮਾਬਾਦ' ਅਤੇ 1974 ਵਿਚ 'ਪੇਸ਼ਾਵਰ' ਅਤੇ 'ਕੋਟਾ' ਵਿਚ ਟੀਵੀ ਪ੍ਰਸਾਰਣ ਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਟੀਵੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਾਨੋ ਕੁਦੱਸੀਆ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਆਸ-ਪਾਸ' ਵਿਚ ਰੇਡੀਓ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਟੀਤੇ ਨਸ਼ਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਡਰਾਮੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਡਾਇਣ', 'ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਰਾਤ', 'ਰਾਜ ਰਾਤ ਤੇ ਹਯਾਤ','ਉਡਾਰੀ' , 'ਭੁੱਲ' , 'ਲਾਡਲਾ', 'ਹੱਕ ਨਰੱਕ', 'ਪ੍ਰਹੁਣ', ਤੇ 'ਨਿੱਕੀ ਵੱਡੀ ਮੱਛਲੀ' ਆਦਿ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਹਨ। ਬਾਨੋ-ਕੁਦੱਸੀਆ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਇਸਤਰੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਟੀਵੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਿਚ ਬਾਨੋ ਕਦੱਸੀਆ ਦੇ ਪਤੀ ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਦਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਇੱਕ ਟੀਵੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ, ਨਾਟਕ 'ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁਭੇ ਦਾ ਵੇਲਾ', 'ਤੂੰ ਕੌਣ', 'ਪੰਜਵਾਂ ਚਿਰਾਗ਼' ਆਦਿ ਨਾਟਕ ਟੀਵੀ ਲਈ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ ਕਿਤਾਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋ ਪਹਿਲਾਂ ਟੀਵੀ ਨਸ਼ਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋ ਇਲਾਵਾ ਮਨੂੰ ਭਾਈ ਦਾ 'ਜੰਜ਼ੀਰਾ', ਸੁਲਤਾਨ ਖੋਸਟ ਦੇ 'ਉਡੀਕ', 'ਭਾਂਬੜ', 'ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਗੰਢ', ਹਨੀਫ਼ ਚੌਧਰੀ ਦਾ 'ਕੰਡੇ ਦੀ ਵਿਸ਼', ਸ਼ਾਹਬਾਜ਼ ਮਲਿਕ ਦੇ 'ਤਵੀਤ', 'ਧੂੰਆਂ' ਅਤੇ ਵਾਵਰੋਲਾ' ਆਦਿ ਨਾਟਕ ਟੀਵੀ ਲਈ ਲਿਖੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਆਉਦੇ ਹਨ। 'ਭਾਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਤੇ ਕੋਈ ਕੇਂਦਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੋਲ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਜੋ ਸੀਮਤ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਕੁਝ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾ ਪੈਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਅਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਯਤਨਾ ਨੇ ਪਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰੇਡੀਓ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀਆ ਲੋੜਾਂ ਤੇ ਮੰਗਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਥਾਪਤ ਤੇ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਉਹ ਰੇਡੀਓ ਅਤੇ ਟੀਵੀ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਰੇਡੀਓ ਅਤੇ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਲਈ ਲਿਖੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਚਲਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੇ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਫ਼ੀ ਪੀਰ ਦਾ 'ਅੱਖੀਆਂ', ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਦਾ 'ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁਭੇ ਦਾ ਵੇਲਾ' ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ 'ਮੁਸੱਲੀ', 'ਕੁਕਨੁਸ', ਕੰਵਲ ਮੁਸ਼ਤਾਕ ਦਾ 'ਬੁੱਕਲ ਦੇ ਵਿਚ ਚੋਰ' ਅਤੇ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦਾ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਦੁੱਖਦਰਿਆ ਆਦਿ ਨਾਟਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਦਾ 'ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁਭੇ ਦਾ ਵੇਲਾ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ। ਸਹਿਬਾਈ ਨੇ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਦੋ ਨਾਟਕ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪਹਿਲਾ 'ਤੂੰ ਕੋਣ' ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ 'ਸ਼ੁੱਕ ਸ਼ੁਭੇ ਦਾ ਵੇਲਾ' ਦੋਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਨਾਟਕ 'ਤੂੰ ਕੌਣ' 'ਮੈ ਕੌਣ' ਦੇ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਲੇ ਕੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਮਾਜਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਗਿਰਾਵਟ, ਇਲਮ ਤੇ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਵਿਚ ਟੱਕਰ ਬੁਰਜੂਆ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਤੇ ਨੀਵੀਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਟਕਰਾਉ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗ਼ਲਤ ਸਮਾਜੀ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਵੀ ਵਿਅੰਗ ਕੱਸਿਆ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਕ, ਧਾਰਮਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਫ਼ੌਜੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਉੱਥੇ ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ/ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਕਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ 'ਕੁਕਨੁਸ' ਤੇ 'ਮੁਸੱਲੀ' ਅਹਿਮ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਹਨ। ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਆਗੂਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ। ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ -ਪੱਖੀ ਤਹਿਰੀਕ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਨਾਟਕ ਕੁਕਨੁਸ ਜਿੱਥੇ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਲੋਕ-ਗਾਥਾ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੂਸਰੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ 'ਮੁਸੱਲੀ' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਸਲ ਵਾਰਿਸ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਕਿਰਤੀ-ਕੰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸਲਾਮ ਜਾਂ ਧਰਮ ਕੇਂਦਰ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲੋਕ-ਵਿਰਸਾ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਲਾਹੌਰਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਤਾਂ ਇਹ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰ ਦਾ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਕਥਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਆਰਥਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਬੀ ਇੰਤਜਾਮੀਆਂ ਤੇ ਅਦਾਲਤੀ ਢਾਂਚੇ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਉਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਅੱਜ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਸਾਫ਼ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਅੱਜ ਲਾਹੌਰ ਨੂੰ ਸੌਲਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦਰਬਾਰੀ ਕਾਰ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ, ਸ਼ਾਹੀ ਨੌਕਰਾਂ ਤੇ ਹਾਕਮ ਟਾਬਰੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੰਗੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਜਬੂਰ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਗੱਲ ਛੋਹੀ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਨਾਲ ਅਕਬਰ ਕਾਲ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਨਗਰ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ, ਚੱਜ-ਆਚਾਰ, ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਸਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦਾ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨਾਟਕ ਵੀ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੰਵਲ ਮੁਸ਼ਤਾਕ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਕਲ ਦੇ ਵਿਚ ਚੋਰ' ਵੀ ਅਹਿਮ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਵਾਦ ਨਹੀਂ ਰਚਾਉਂਦਾ। ਸਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋਗੀ ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ) ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕੰਵਲ ਮੁਸ਼ਤਾਕ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਜਿੰਦਗੀ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਟੀਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਇੱਕ ਇਸਲਾਮਿਕ ਮੁਲਕ ਹੈ। ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਨਾਟਕ ਆਦਿ ਨੂੰ ਉਨੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਭਾਰਤੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੋ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਰਾਜਨੀਤਕ -ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਕਾਰਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗ ਮੰਚ ਜਿਆਦਾ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਟੀਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਹੋਸਲਾ ਅਫ਼ਜਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਟੇਜੀ ਨਾਟਕ ਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੀ ਘਾਟ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਸੰਜੀਦਾ ਸਟੇਜੀ ਨਾਟਕ

ਘੱਟ ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਖੇਡੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਦ-ਜਦ ਵੀ ਇਸ ਵੱਲ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਲੀ ਦੇ 'ਸਪਰੂ ਹਾਊਸ' ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਫ਼ਾਹਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਲੀ ਦੇ 'ਸਪਰੂ ਹਾਉਸ' ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਹਾਸਲ ਸੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕ ਵੀ ਜਿਆਦਾਤਰ ਮੱਧ-ਸ਼ੇਣੀ ਲਈ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਇਸ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹੱਲਕੇ-ਫੁਲਕੇ, ਹਾਸ-ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਜਿਨਸੀ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਦੋ ਓਪਨ-ਏਅਰ ਥੀਏਟਰਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਇਹ ਵਪਾਰਕ ਥੀਏਟਰ ਸਾਹਿਤਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ। ਪਰ ਇਸ ਵਪਾਰਕ ਥੀਏਟਰ ਦਾ ਇੱਕ ਲਾਭ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਡਰਾਮੇ ਲਈ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਕ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ।

ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਇਸ ਵਪਾਰਕ ਥੀਏਟਰ ਤੋ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋ ਗੰਭੀਰ ਸਟੇਜੀ ਨਾਟਕ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ, ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮਹੰਮਦ, ਸਰਮਦ ਸਹਿਬਾਈ ਤੇ ਸਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਉੱਘਾ ਰੋਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਸਟੇਜੀ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ 'ਤਖ਼ਤ-ਲਾਹੌਰ', 'ਕੁਕਨੁਸ', 'ਮੁਸੱਲੀ', 'ਪੰਜਵਾਂ ਚਿਰਾਗ਼', ਅਤੇ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਰੇਡੀਓ, ਟੈਲੀਵੀਜ਼ਨ ਜਾਂ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ 'ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਨਾਟਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਸਲੀ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਖ਼ਾਤਰ ਜਾਂ ਪੇਤਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ। ਗੰਭੀਰ ਨਾਟਕ, ਸਾਹਿਤਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4] ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵਪਾਰਕ ਮੰਚ ਦੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਵਪਾਰਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਨਾਟ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਰੰਗਮੰਚ ਪੱਖੋਂ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵੱਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਜੀਦਾ ਜਾਂ ਗੰਭੀਰ ਰੰਗਮੰਚ ਵੱਲ ਕਈ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੰਚ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਈ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜਿਨਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜੀਦਾ/ਗੰਭੀਰ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਚਾਰ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਬਣੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਦੀਹਾ ਗੌਹਰ ਤੇ ਸਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦਾ 'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ' ਲਖਤ ਪਾਸਾ ਦਾ 'ਲੋਕ ਰਾਸ' ਅਖ਼ਤਰ ਕਜਲਬਾਸ ਤੇ ਜੇਬਾ ਕਜਲਬਾਸ ਦਾ 'ਸਾਂਝ' ਅਤੇ ਪਰਵੀਨ ਆਤਿਫ਼ ਤੇ ਬ੍ਰਿਗਡੀਅਰ ਆਤਿਫ਼ ਦਾ 'ਸੋਝਲਾ' ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੁਮਾ ਸਫ਼ਦਰ (ਲਾਹੌਰ) ਦਾ ਨਾਟ ਗਰੁੱਪ ਵੀ ਹੈ। ਹੁਮਾ ਸਫ਼ਦਰ ਲਾਹੌਰ ਗਰਾਮਰ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਰਾਹੀ ਹਨੇਰੇ ਦਾ ਪੰਧ, ਚੀਰੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਗੁੱਡੋ, ਹੀਰ ਦਮੋਦਰ, ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ, ਅਲਫ਼ੋ ਖੀਰਨੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਸੱਸੀ, ਮੁਲਤਾਨ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਵਾਰ, ਆਦਿ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟ ਗਰੁੱਪ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਰਗਰਮ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਛੋਟੀਆਂ ਨਾਟ ਮੰਡਲੀਆਂ ਵੀ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਹਮੀਦ ਥੀਏਟਰ

ਗਰੁੱਪ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ' ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਮੁਹੰਮਦ ਵਸੀਮ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ 'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ' ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕੈਰੀਅਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ, ਫੇਰ ਉਸਨੇ 'ਲੋਕ ਰਾਸ' ਵਿਚ ਐਕਟਰ ਡਾਇਰੈਕਟਰ, ਟ੍ਰੇਨਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ 1985-1997 ਤੱਕ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। 2000 ਈ ਉਸਨੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ IRC – Interactive Resource Center ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ Marginalised section ਵਿਚ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੈਂਟਰ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ 68 ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਗਰੁੱਪ Interactive Theatre Group ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੁਹੰਮਦ ਵਸੀਮ ਬਰਾਜੀਲੀ ਡਾਇਰੈਕਟਰ- Augusto Bal ਦੇ Forum Theatre ਅਤੇ ਬਾਦਲ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ New Jhoke Organisation ਨਾਂ ਦੀ ਨਾਟ ਮੰਡਲੀ ਬਾਲ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ, ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ ਨਾਲ ਮਿਲਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਰਾਇਕੀ ਥੀਏਟਰ ਕੰਪਨੀ' ਬਹਾਵਲਪੁਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਮਹੁੰਮਦ ਆਰਿਫ਼ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਫੋਕ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਫ਼ਾਰਮ 'ਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਖੇਡਦੇ ਹਨ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤੋਤੀ ਸਾਵਰੀ ਰਾਸ ਗਰੁੱਪ -ਚੀਚਾਵਤਨੀ, ਤੰਗ ਵਸੇਬ ਥੀਏਟਰ ਗਰੁੱਪ-ਸਰੋਗਧਾ, ਪੱਤਣ ਲੋਕ ਨਾਟਕ, ਇਸਲਾਮਾਬਾਦ ਮੰਚ ਸ਼ੱਕਰ ਅਕਾਦਮੀ ਪਾਕਪਟਨ ਆਦਿ ਨਾਟ ਮੰਡਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਨਾਟਕ ਇਕਾਗੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਮੇਲਿਆਂ ਜਾਂ ਜਲਸਿਆਂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹੀ ਖੇਡਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ , ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਠੀਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1 ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਚੰਦ (ਸੰਪਾ), **ਧੁੱਪਾਂ ਛਾਵਾਂ** (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ', ਪੰਨਾ-11

2 ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਸੰਪਾ), **ਡਾ ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ-'ਸੀਹਾਂ ਤਾਂ ਪੱਤਣ ਮੱਲੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੇ ਪਰਿਪੇਖ'**,

3 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 87

4 ਡਾਨਸੇਵਕ, ਚੋਣਵੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ '**ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸੀਮਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ**', ਪੰਨਾ

ਪੋਸਟ ਗਰੈਜੂਏਟ ਗੋਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ
ਸੈਕਟਰ-11, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਈ ਖੋਜ

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਨਾਵਲ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਹੁਚਰਚਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੁਭਾਅ ਕਰਕੇ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ। ਫਲਸਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਹੁੰਗਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮੁੱਢ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਸੁੰਦਰੀ' ਨਾਲ 1898 ਈ: ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਨੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਉਪਾਧੀ-ਸਾਪੇਖ ਅਤੇ ਉਪਾਧੀ-ਨਿਰਪੇਖ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਥੀਮਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਵਲੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਅਗਰਸਰ ਉਪਾਧੀ-ਸਾਪੇਖ ਖੋਜ ਨਾਲ ਹੈ।ਇਸ ਸਰਵੇਖਣ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਸੀਮਾ 1976 ਤੋਂ 2012 ਤੱਕ ਹੈ।ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਠਾਸੀ (88) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 'ਚ ਸਤਾਰਾਂ (17), ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਚਾਲੀ (40), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਚ ਇਕੱਤੀ (31) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

(ੳ) ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੋਜ

(ਅ) ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ

(ੳ) ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੋਜ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੋਜ ਅਧੀਨ ਰੂਪਾਕਾਰਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਥੀਮ-ਵਿਗਿਆਨ, ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ, ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਇਕੱਤੀ (31) ਹੈ।

1. **ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੋਏ ਚਾਰ (4) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ:

- ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ (ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ ਤੋਂ ਜੁੱਗ ਬਦਲ ਗਿਆ ਤੱਕ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1976.
- ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ', ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1992.
- ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1995.
- ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2000.

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦਾ ਨਿੱਗਰ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਵਿਧਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ "ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਇਹ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਜਗਤ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।...ਨਾਵਲੀ ਜਗਤ ਦੀ ਇਸ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਨਾਵਲ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੀਵਨੀ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨਾਲ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਮਿਲਦਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਦੂਰ ਰਿਹਾ, ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੀਵਨੀ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।"[1] ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਨੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹੋਏ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਘੋਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ - ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਨਾਵਲ, ਅਸ਼ਲੀਲ ਤੇ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਨਾਵਲ ਤੇ ਜਾਸੂਸੀ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਮਾਨ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ - ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਮਾਂ, ਪੰਜਾਬ ਵੰਡ, ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਦੂ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹਰ ਦੌਰ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਦੌਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ " ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਗਲਪੀ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪਰਾਗਲਪੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ "[2] ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਪਾਤਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

2. **ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਿੰਨ (3) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:
   - ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ, 'ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਪਰਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ

ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1993.

- ਭੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਉਦਭਵ : ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਵਿਕਾਸ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1995.
- ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001.

ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਅੱਗੇ ਮੁੱਖ ਮਸਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਸਹਿਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ ਨਾਵਲ ਦੇ ਥੀਮ, ਪਾਤਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਪਰ ਫੋਕਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਅਧਿਐਨ ਇਹ ਮਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਦਲਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਨਾਵਲ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫਰ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹਨਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚੋ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬੀਜ ਤਲਾਸ਼ੇ ਹਨ। ਉਸਨੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪਛਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਖੋਜਾਰਥੀ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਵੀਨ ਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸੁਰ ਮੱਧਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਮਹੱਤਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਉਦਭਵ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਨਾਵਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਜਿਥੇ ਪੱਛਮੀ ਨਾਵਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਲਸਰੂਪ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

3. **ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ:** ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਤਹਿਤ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਇਕ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨ ਕੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਚਿਹਨਕੀ ਤੱਤਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਪਾਤਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਵਾਤਾਵਰਨ, ਮਿੱਥਾਂ, ਰੂੜੀਆਂ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਯੋਜਨ ਜੁਗਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਪੰਜ (5) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ 'ਚੋਂ ਦੋ (2) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ, ਦੋ (2) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ

(1) ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

- ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਚਿਹਨ) ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (1965-85)', ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989.
- ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਸੁਖਵੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002.
- ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਰੋਵਰ, 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003.
- ਮੀਨਾਕਸ਼ੀ ਰਾਠੌਰ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ (ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ, ਤੀਲੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ, ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ, ਲੰਘ ਗਏ ਦਰਿਆ ਅਤੇ ਕਥਾ ਕਹੋ ਉਰਵਸ਼ੀ) ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2006.
- ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਲਸੀ, 'ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ, ਪਵਿਤਰ ਪਾਪੀ, ਨਾਸੂਰ,ਇਕ ਮਿਆਨ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹਰਿਆ ਬੂਟ ਰਹਿਓ ਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2007.

4. **ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ:** ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕੁੱਲ ਨੌਂ (9) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜ (5) ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਚਾਰ (4) ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

- ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ ਪਰਸਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001.
- ਪਰਮੀਤ ਕੌਰ, 'ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ (ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ, ਰੂਪਧਾਰਾ, ਹਾਣੀ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਤੋਸ਼ਾਲੀ ਦੀ ਹੰਸੋ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2003.
- ਕਿਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007.
- ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ

ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2008.

- ਸਤਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਚੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009.
- ਰਿਪਨਦੀਪ ਕੌਰ, 'ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2009.
- ਸਤਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2011.
- ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, 'ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਵਸਤ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2012.

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਅਤੇ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪਹਿਲ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ,"ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੰਗਠਨ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਹਿਤ ਵਰਤੀਆਂ ਸੰਚਾਰ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਾਵਲੀ-ਪਾਠ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਕਾਫੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਸਗੋਂ ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਜਮਸ਼ੀਲ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਦਖਲ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਪ੍ਰਾਪ, ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਤੋਦੋਰੋਵ, ਮੀਕਬਲ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮੁਤਾਬਕ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੁਆਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ, ਹਰਜੀਤ ਅਟਵਾਲ, ਨਕਸ਼ਦੀਪ ਪੰਜਕੋਹਾ ਤੇ ਸੁਸ਼ੀਲ ਕੌਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਦੀ ਹੈ। ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ, ਸਤਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ, ਸਤਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ

ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਿਪਨਦੀਪ ਕੌਰ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ੀਕਰਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਆਦਿ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹਨ, ਜੋ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵੱਖਰਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

5. **ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੱਤ (7) ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਬਾਸੀ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ (1) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜੋ 1947-75 ਤੱਕ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਇਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

- ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਬਾਸੀ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ (1947-75)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1981.
- ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਚੀਮਾ, 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996.
- ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਸੁਖਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਬਰਾੜ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ, 'ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2002.
- ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ, 'ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਅਧਿਐਨ', ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2004.
- ਪ੍ਰੈਟੀ ਸੋਢੀ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਨਾਵਲ ਲੜੀ ਕਥਾ ਕਹੋ ਉਰਵਸ਼ੀ : ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.

ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤਹਿਤ ਹੋਇਆ ਅਧਿਐਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਪ੍ਰਮੁਖ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਚੀਮਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ 'ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਪਲਾਟ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਤਰ ਤੇ ਚੇਤਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਹਿਮ ਹੋ ਜਾਣਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ ਪਾਤਰ-ਚਿਤਰਣ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੈਟੀ ਸੋਢੀ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਜਟਿਲ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਦਾ ਹੋਈ।

6. **ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ / ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਧੀਨ ਇਕ (1) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

- ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001.

7. **ਥੀਮ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ (1) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਇਆ ਹੈ।ਵੇਰਵਾ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਹੈ:

- ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਥੀਮ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ, ਤੇਰੇ ਭਾਣੇ, ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸਤਿਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006.

8. **ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ:** ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ (1) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਇਆ ਹੈ।

- ਮੰਗਤ ਰਾਮ, 'ਕੋਠੇ ਖੜਕ ਸਿੰਘ : ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੰਵਲਜੀਤ ਕੌਰ ਜੱਸਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1999.

(ਅ) ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ: ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਅਧੀਨ ਉਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਰੂਪਗਤ ਅਧਿਐਨ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਾਵਲ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਲ ਖੰਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਤਵੰਜਾ (57) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਚਾਰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ : ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਖ, ਪਾਤਰ/ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਰੂਪਗਤ ਪੱਖ।

1. **ਰੂਪਗਤ ਪੱਖ:** ਰੂਪਗਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਅਧੀਨ ਹੋਏ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬੱਤੀ (32) ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਾਵਲੀ ਵਿਧਾ ਦੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਰੁਝਾਨਾਂ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਰਗ ਤਹਿਤ ਵਿਚਾਰੇ ਕੁਝ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਤੱਤਮੂਲਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਵਲੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਜਿਵੇਂ-ਪਲਾਟ, ਪਾਤਰ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਬੋਲੀ ਆਦਿ ਦੀ ਆਮ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂ ਥੀਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

- ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਵਾਡੀਆ, 'ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ (1930-1950)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,

ਪਟਿਆਲਾ, 1980.

- ਕੁਲਬੀਰ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ ਇਕ ਮੁਲਾਂਕਣ (1897-1875)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇ. ਸੀ. ਗੁਪਤਾ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.
- ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ, 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.
- ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ', ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1988.
- ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ, 'ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ', ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989.
- ਸੁਲਤਾਨਾ ਬੇਗਮ, 'ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1990.
- ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1991.
- ਜਸਬੀਰ ਕੌਰ, 'ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1991.
- ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਕ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1992.
- ਰਮਿੰਦਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992.
- ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ, 'ਗਲਪਕਾਰ ਨੌਰੰਗ ਸਿੰਘ : ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਵਿਧਾਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1993.
- ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1993.
- ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਹਰਨਾਮ ਦਾਸ ਸਹਿਰਾਈ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1997.
- ਗੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੱਖ ਰੁਝਾਨ (ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿਰਜਣਾ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1997.
- ਜਗਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1997.
- ਬਲਜਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਗਲਪ ਚੇਤਨਾ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੀਪਕ ਮਨਮੋਹਨ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1997.
- ਲਖਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਤ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ (1980 ਤੋਂ 1990

ਤੱਕ ਦੇ ਗਲਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1997.

- ਦਰਸ਼ਨ ਲਾਲ, 'ਸੁਖਬੀਰ ਦਾ ਗਲਪ-ਸੰਸਾਰ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸ. ਪ. ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2000.
- ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਗਲਪ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2002.
- ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਗਲਪਕਾਰ ਸੁਖਬੀਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਦੀਦਾਰ ਸਿੰਘ, 'ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਨਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, 'ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ ਦੀ ਗਲਪ ਕਲਾ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਚੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਕਮਲਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004.
- ਨਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.
- ਨਰਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, 'ਹਰਨਾਮ ਦਾਸ ਸਹਿਰਾਈ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2005.
- ਸੋਨਦੀਪ ਮੋਂਗਾ, 'ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ ਸੁੰਦਰੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2007.
- ਹੰਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, 'ਅਫਜਲ ਅਹਿਸਨ ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਨਾਵਲ ਜਗਤ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2007.
- ਸਾਕ ਮੁਹੰਮਦ, 'ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਗਲਪੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2008.
- ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ, 'ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009.
- ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਮਿਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ ਦਾ ਨਾਵਲ ਜਗਤ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਸਿੱਧੂ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2010.
- ਸੁਖਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010.
- ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ, 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011.

ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਹੋਏ ਕੁੱਝ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਅ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਹਰਾਅ ਅਧਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਖੋਜ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕੁਝ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖੋਜ-ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਅਧਿਆਇ ਦੀ

ਇਕਰੂਪਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਲੁਕਵੇਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਇਹ ਦੁਹਰਾਅ ਦੀ ਥਾਂ ਖੋਜ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰਦੇ ਹਨ।

2. **ਪਾਤਰ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ**: ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਗਿਣਤੀ ਗਿਆਰਾਂ (11) ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨੌਂ (9) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਕ-ਇਕ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ- ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

- ਬਲਦੇਵ ਕੌਰ ਗੱਦੜੀ,'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ', ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1978.
- ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਚਰਿਤਰ-ਚਿਤਰਨ (1900-70)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1983.
- ਹਰਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਵਿਗਠਨ (1960 ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1986.
- ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਕੌਰ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1991.
- ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਸ਼ਟ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1992.
- ਸਤਬੀਰ ਸੋਢੀ, 'ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸਰੂਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1993.
- ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ, 'ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਆਤਮ ਹਮਰਾਹੀ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1993.
- ਕੁਲਦੀਪ ਕੌਰ , 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ , 1994.
- ਪਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਤਰੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ.ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1996.
- ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸਰੂਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007.
- ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਸਾਰ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2008.

ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦਾ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਮੰਨ ਕੇ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਢੰਗਾਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਤੀਜੇ

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਹਰਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਮਿੱਥ, ਰੁਮਾਂਸ ਕਥਾ, ਵਾਰ, ਕਿੱਸਾ ਆਦਿ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਨਾਵਲੀ ਪਾਤਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਰਤਨ ਹੈ।ਇਹ ਸਮੂਰਤਨ ਹੀ ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਗਲਪ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ।"[4] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪਾਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਨਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਸਤਬੀਰ ਸੋਢੀ ਤੇ ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ/ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

3. **ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਖ:** ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਕੇਵਲ ਦੋ (2) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਿਲੇ ਹਨ, ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਸਮਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਗਲਪੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਖ਼ਾਸੀਅਤਾਂ ਉਭਾਰੀਆਂ ਹਨ। ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

- ਨਰਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ, 'ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1993.
- ਸੁਖਰਾਜ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007.

4. **ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਖ:** ਇਸ ਪੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬਾਰਾਂ (12) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਛੇ (6) ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਦੋ (2) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਤ੍ਰਾਸਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਕ (1) ਸੁਖਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਦੋ (2) ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਜੁਗਤ ਪਕੜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਕ (1) ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਬੋਧ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੋਈਆਂ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਵਾਚਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

- ਸੁਭਾਗ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1978.
- ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦ (ਉਤਰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ,1982.
- ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ (1947-80)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1984.
- ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1992.
- ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਜੁਗਤ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1997.

- ਗੁਰਲਾਲ ਸਿੰਘ, 'ਸੇਠੀ, ਸੁਖਬੀਰ ਅਤੇ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998.
- ਉਮਾ ਕੁਮਾਰੀ, 'ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸੁਖਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2002.
- ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, 'ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੇ ਗਲਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ', ਨਿਗਰਾਨ ਸ. ਪ. ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002.
- ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੋਰ, 'ਸਮਕਾਲੀ (1985-2000) ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ ਤੇ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2005.
- ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ, 'ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਮਲਕੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010.
- ਰਮਨ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, '1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬਦਲਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2010.
- ਕਿਰਨਪਾਲ ਕੌਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਤਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ, ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬੱਲੀ ਤੇ ਚੰਦਨ ਨੇਗੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਢੀਂਡਸਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011.

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਤੱਥ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ, ਵਿਕਾਸ, ਨਾਵਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਰੂਪ ਬਹੁਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਖੋਜ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਕੀ ਹਨ।ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮੌਲਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਰਚੇ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਦੇ ਸਮਤੋਲ ਨੂੰ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਵਾਚਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਥੇ ਡਾ. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ ਦਾ ਕਥਨ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ " ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ...ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦਾ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[5] ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੇ ਸਥਾਈ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਪਰੰਤ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨੀ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਸਨਮੁਖ ਉਸਰੇ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਤੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਰਪੇਸ਼ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, *ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ*, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰਨੇ 11-12.
2. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ,*'ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ'* (ਅਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1995, ਪੰਨਾ 279.
3. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਪਰਸਾ' ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ'* (ਅਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001, ਪੰਨਾ 94.
4. ਹਰਸਦਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਵਿਗਠਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਇਟਰਜ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ ਲਿਮਟਿਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1987, ਪੰਨਾ 19.
5. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ, *ਸਾਹਿਤਯ ਕੇ ਸਮਾਜਸ਼ਾਸਤਰ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ*, ਹਰਿਆਣਾ ਸਹਿਤਯ ਅਕਾਦਮੀ, ਪੰਚਕੂਲਾ, 2001, ਪੰਨੇ 20

ਅੰਤਿਕਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮ (1976 ਤੋਂ 2012 ਤੱਕ) ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਚੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

(ੳ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

1. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ (ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ ਤੋਂ ਜੁੱਗ ਬਦਲ ਗਿਆ ਤੱਕ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, 1976.
2. ਸੁਭਾਗ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, 1978.
3. ਹਰਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਵਿਗਠਨ (1960 ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, 1986.
4. ਰਮਿੰਦਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, 1992.
5. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਪਰਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, 1993.
6. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਜੁਗਤ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, 1997.
7. ਲਖਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਤ ਪੰਜਾਬ ਸਮੱਸਿਆ (1980 ਤੋਂ 1990 ਤੱਕ ਦੇ ਗਲਪ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, 1997,
8. ਗੁਰਲਾਲ ਸਿੰਘ, ਸੇਠੀ, ਸੁਖਬੀਰ ਅਤੇ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, 1998.
9. ਮੰਗਤ ਰਾਮ, ਕੋਠੇ ਖੜਕ ਸਿੰਘ : ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੰਵਲਜੀਤ ਕੌਰ ਜੱਸਲ, 1999.
10. ਦਰਸ਼ਨ ਲਾਲ, ਸੁਖਬੀਰ ਦਾ ਗਲਪ-ਸੰਸਾਰ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸ. ਪ. ਸਿੰਘ, 2000.

11. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, 2001.
12. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, 2001.
13. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੇ ਗਲਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸ. ਪ. ਸਿੰਘ, 2002.
14. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਸੁਖਵੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, 2002,
15. ਨਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, 2004.
16. ਪ੍ਰੈਟੀ ਸੋਢੀ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੀ ਨਾਵਲ ਲੜੀ ਕਥਾ ਕਹੋ ਉਰਵਸ਼ੀ : ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, 2004.
੧੭. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਲਸੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ,ਪਵਿਤਰ ਪਾਪੀ,ਨਾਸੂਰ,ਇਕ ਮਿਆਨ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹਰਿਆ ਬੂਟ ਰਹਿਓ ਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ, 2007.

(ਅ) ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

1. ਬਲਦੇਵ ਕੌਰ ਗੱਦੜੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪਾਤਰ-ਉਸਾਰੀ, 1978.
2. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦ (ਉਤਰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, 1982.
3. ਕੁਲਬੀਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ ਇਕ ਮੁਲਾਂਕਣ (1897-1875), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇ. ਸੀ. ਗੁਪਤਾ, 1985,
4. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਹਿਰੂ, ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, 1985.
5. ਸੁਲਤਾਨਾ ਬੇਗਮ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, 1990.
6. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ, 1991.
7. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਕੌਰ ਕੋਹਲੀ, 1991.
8. ਜਸਬੀਰ ਕੌਰ, ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ, 1991.
9. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਸ਼ਟ, 1992.
10. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਪੰਜਾਬੀ : ਨਾਵਲ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 1992.
11. ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਆਤਮ ਹਮਰਾਹੀ, 1993.

12. ਸਤਬੀਰ ਸੋਢੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸਰੂਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 1993.
13. ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਗਲਪਕਾਰ ਨੌਰੰਗ ਸਿੰਘ : ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਵਿਧਾਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, 1993,
੧੪. ਨਰਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, 1993.
15. ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ, 1993.
16. ਕੁਲਦੀਪ ਕੌਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, 1994.
17. ਭੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਉਦਭਵ : ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਵਿਕਾਸ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 1995.
18. ਪਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਤਰੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੱਚਰ, 1996.
19. ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਹਰਨਾਮ ਦਾਸ ਸਹਿਰਾਈ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ, 1997.
20. ਗੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੁਝਾਨ (ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿਰਜਣਾ, 1997.
21. ਬਲਜਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਗਲਪ ਚੇਤਨਾ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੀਪਕ ਮਨਮੋਹਨ, 1997.
22. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 2000.
23. ਉਮਾ ਕੁਮਾਰੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਸੁਖਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, 2002.
24. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਗਲਪ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, 2002.
25. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, 2002.
26. ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸੰਧੂ, 2003.
27. ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ, ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਅਧਿਐਨ, 2004.
28. ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੌਰ, ਸਮਕਾਲੀ (1985-2000) ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ ਤੇ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ, 2005.
29. ਮੀਨਾਕਸ਼ੀ ਰਾਠੌਰ, ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ (ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ, ਤੀਲੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ, ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ, ਲੰਘ ਗਏ ਦਰਿਆ ਅਤੇ ਕਥਾ ਕਹੋ ਉਰਵਸ਼ੀ) ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, 2006.

30. ਸੁਖਰਾਜ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ.ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢੀਂਗਰਾ, 2007.
31. ਕਿਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 2007.
32. ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸਵੈ ਦੇ ਨਿਜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਸਾਰ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਅਤੇ ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, 2008.
33. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਸਰੂਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, 2007.
34. ਸਾਕ ਮੁਹੰਮਦ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਗਲਪੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 2008.
35. ਰਿਪਨਦੀਪ ਕੌਰ, ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ.ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 2009.
36. ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ, ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ,ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਮਲਕੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ, 2010.
37. ਸੁਖਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ ਵਿਧੀ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, 2010.
38. ਰਮਨ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬਦਲਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, 2010.
39. ਸਤਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 2011.
40. ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ : ਵਸਤ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ, 2012.

(ੲ) ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

1. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਵਾਡੀਆ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ (1930-1950),ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, 1980.
2. ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਬਾਸੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ (1947-75), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, 1981.
3. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਚਰਿਤਰ-ਚਿਤਰਨ (1900-70), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ, 1983.
4. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ (1947-80), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, 1984.
5. ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, 1988.
6. ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ,ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ, ਨਿਗਰਾਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, 1989.
7. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਚਿਹਨ) ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (1965-85), ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, 1989.

8. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦੀ ਨਾਵਲ ਕਲਾ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਕ ਸਿੰਘ, 1992.
9. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, 1992.
10. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, 1995.
11. ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਚੀਮਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ, 1996.
12. ਜਗਜੀਤ ਕੌਰ, ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 1997.
13. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਪਰਸਾ' ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 2001.
14. ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 2002.
15. ਸੁਖਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਸੁਖਬੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ.ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਬਰਾੜ, 2002.
16. ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਗਲਪਕਾਰ ਸੁਖਬੀਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, 2002.
17. ਦੀਦਾਰ ਸਿੰਘ, ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, 2002.
18. ਨਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ, ਸਵਰਨ ਚੰਦਨ ਦੀ ਗਲਪ ਕਲਾ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਚੰਦੀ, 2002.
19. ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ (ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ, ਰੂਪਧਾਰਾ, ਹਾਣੀ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਤੋਸ਼ਾਲੀ ਦੀ ਹੰਸੋ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, 2002.
20. ਹਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਰੇਵਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, 2003.
21. ਕਮਲਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, 2004.
22. ਨਰਿੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, ਹਰਨਾਮ ਦਾਸ ਸਹਿਰਾਈ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, 2005.
23. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਥੀਮ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ (ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ, ਤੇਰੇ ਭਾਣੇ, ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸਤਿਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, 2006.
24. ਹੰਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਅਫਜਲ ਅਹਿਸਨ ਰੰਧਾਵਾ ਦਾ ਨਾਵਲ ਜਗਤ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, 2007.
25. ਸੋਨਦੀਪ ਮੋਂਗਾ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਸੁੰਦਰੀ', ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, 2007.
26. ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, 2008.

27. ਸਤਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਚੰਦੀ, 2009.
28. ਮਨਦੀਪ ਕੌਰ, ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, 2009.
29. ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ, ਮਿਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ ਦਾ ਨਾਵਲ ਜਗਤ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਸਿੱਧੂ, 2010.
30. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ, ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ, 2011.
31. ਕਿਰਨਪਾਲ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਤਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ, ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਬੱਲੀ ਤੇ ਚੰਦਨ ਨੇਗੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ), ਨਿਗਰਾਨ ਡਾ. ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਢੀਂਡਸਾ, 2011.

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਪਟਿਆਲਾ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ-ਕਾਵਿ : ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ

ਡਾ. ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹੱਡੀ ਹੰਢਾਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਠਕ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਥਾਹ ਗਹਿਰਾਈ, ਉਸਦੇ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਦੀ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਵਾਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ, ਮੌਜੂਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ 'ਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਉਚਾਰਦਾ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਵਰਨਣ ਦੀ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਮਾਜ 'ਚ ਵਾਪਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਮਹਿਜ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੀ ਨਹੀ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚਲਾ ਅਸਰ ਉਦੋਂ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਪੀੜਾ 'ਚ ਪਰੋ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਠੋਰ 'ਤੇ ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਰਦਾਂ ਵਾਲੀ ਮੱਲ੍ਹਮ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਪੂਰਨ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿੱਥ ਜਾਂ ਪਾੜਾ ਰਹਿ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੰਡਿਤ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਖਲਾਅ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਉਸਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੁਚੇਤ ਬੋਧ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਮੀਨੀ ਧਰਾਤਲ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਣ, ਜਾਣਨ ਸਮੇਂ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਝਾਤ ਮਾਰਨੀ ਅਤੀ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਜਨਮ 11 ਅਪ੍ਰੈਲ 1943 ਨੂੰ ਨਾਨਕੇ ਘਰ ਘੁੰਗਰਾਲੀ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਸਮਰਾਲਾ ਸਨੀਅਰ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸਕੂਲ ਤੋਂ 1961 ਵਿਚ ਮੈਟਰਿਕ ਕੀਤੀ। ਏ.ਐਸ. ਕਾਲਜ ਖੰਨੇ ਤੋਂ ਜੇ.ਬੀ.ਟੀ. ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ। ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਪਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਰਾ ਤੇ ਦੋ ਭੈਣਾ ਦਾ ਸਾਥ ਮਿਲਿਆ। ਇਕ ਭਰਾ ਪੱਲੇਦਾਰੀ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਘਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ 'ਚ ਵਕਤ ਕਟੀ ਕਰਦਾ 'ਦਿਲ' ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਘਰ ਦੇ ਤੂੜੀ ਵਾਲੇ ਕੋਠੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਜਿਥੇ ਘੋਰ ਤੰਗੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਉਥੇ ਨਿਜੀ ਗੁਰਬਤ ਦੇ ਕਰੂਰ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨਾਲ ਨਪੀੜਿਆ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕੀ ਨਿਮਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਮਨ ਉੱਤੇ ਉਮਰ ਭਰ ਢੋਂਹਦਾ ਰਿਹਾ। ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਜਨਮੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਤਰਾਸਦੀ 'ਚ ਲਿਪਟਿਆ 'ਦਿਲ' ਆਪਣਾ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਆਕਾਰ ਕੁਝ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਤਾਹਨੇ-ਮਿਹਣੇ ਤੇ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਕੁਝ ਵਾਧੂ ਅੰਗ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਦਿਸ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਟੋਂਹਦਾ ਉਹ ਸਮਾਜ 'ਚ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਹਾਨ ਦਾ ਬੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਦੀ ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਕਵੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਸਾਡੇ ਸਵਿਕਾਰੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਬੰਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਕਿਸੇ 'ਹੋਰ' (the other) ਲੋਕ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਾਡੇ ਜਾਣੇ-ਪਹਿਚਾਣੇ

ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਕਰ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬੇਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦਾ ਹੈ।"[1] ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਹੀਣਤਾ ਮਹਿਸੂਸਣ ਲਈ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਰਹੀ। ਉਸਦੀ ਅਜਿਹੀ ਤਣਾਅ ਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਾ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਅੰਦਰੋ-ਅੰਦਰੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਵਿ ਥੀਮ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਥੀਮ ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਈ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਜਾਂ ਫੁੱਲਾਂ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਵਰਨਣ ਨਾ ਰਚਦਾ ਕਵੀ ਰੂੜੀਆਂ ਤੇ ਰੁਲਦੇ ਨਿਆਣਿਆਂ, ਖੇਤਾਂ 'ਚ ਭੱਠ ਝੋਕਦੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦੀ ਕਰਜਾਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਨੇ ਘੋਰ ਗਰੀਬੀ 'ਚ ਬੇਘਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਭਟਕਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਘਰ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਜ ਕੇ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਨੂੰ ਪਿਆਰਦਾ ਉਸਦੀ ਬੇਵਸੀ ਦੇ ਆਲਮ ਨੂੰ ਘਾਹ ਦੀਆਂ ਪੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਂਪਦਾ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਲਾਚਾਰਗੀ ਨੂੰ 'ਨਾਮਾ' ਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਉਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਦਿਲ ਦੀ ਸੂਝ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪਿਉ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਜਵਾਦੀ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਦਵੰਦ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਨਿਮਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਿਧਰੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਦਾ ਭਾਰੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੰਵੇਦਨਾਮੂਲਕ ਚੇਤਨਤਾ ਰੋਜ਼ ਦਿਹਾੜੀ ਕਰਕੇ ਪੇਟ ਪਾਲਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸਾਧਨ ਸੰਪੰਨ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਲਾਚਾਰਗੀ ਭਰਿਆ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਗੀਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮੂਹ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਕਾਵਿ ਝਾਕੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਵਿਦਮਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੂਝ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਦਿਲ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੌਰਵ ਜਾਤੀ ਗੌਰਵ ਨਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਗੌਰਵ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਗੌਰਵ ਦਾ ਅਰਥ, ਅਚੇਤ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਘੜੀ ਗਈ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਲਈ ਬਦਲਵੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2]

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਦਿਲ' ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਤ ਦਰ ਪੁਸ਼ਤ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਪਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਤਾਪ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਡੁੱਬਿਆ ਉਹ ਆਪਣੇ ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਸੂਰਜ ਡੁੱਬਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਡੁੱਬੇ ਸੂਰਜ 'ਚੋਂ ਕਾਵਿ ਚਿਤਰਦਾ, ਉਹ 'ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੂਰਜ' ਨਾਮੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ 'ਨਾਗ ਲੋਕ' ਵਿਚ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਕੀੜਿਆਂ ਵਰਗੀ ਜੂਨ ਭੋਗਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਖੁਦ ਰੋਟੀ ਤੋਂ ਆਵਾਜ਼ਾਰ ਹੋਇਆ ਭੁੱਖ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹੁੰਦਾ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕੁਤਾਹੀ ਦਾ ਝੰਬਿਆ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦਾ ਹੱਜ ਗਵਾ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬੇਵਸ ਆਪਾ ਕਦੇ ਕੰਮ ਤੇ ਗਿਆ ਆਪਣਾ ਸਾਈਕਲ ਭੁੱਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਬਹੁਤ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਅੰਤਾਂ ਦਾ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹੀ ਖਾਮੋਸ਼ੀ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ 'ਚ ਭਟਕਦਾ, ਜੰਗਲ ਦੀ ਖਾਮੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਤੂਫ਼ਾਨ ਵਰਗਾ ਕਾਵਿ ਰਚਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਕੋਹਜ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਾ ਕਾਵਿ ਰਚਦਾ ਹੈ :

ਮੋਢਿਆਂ ਤੇ ਮੇਰੇ ਜਿਉਂ ਬੰਦੂਕ ਹੈ
ਨਜ਼ਰਾਂ 'ਚ ਮੇਰੇ ਇਉਂ ਸਰੂਰ ਹੈ

ਕਿ ਸਾਰੇ ਰੁੱਖ ਜਾਪਦੇ
ਸਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਪੱਤ ਬੰਨ੍ਹ
ਘੋੜਿਆਂ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਜੁਝਾਰੇ ਜਿਉਂ
… … … … … … … … …
ਹਿੰਦ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਗੂੰਜੀ
ਜੰਗਲਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕੋ ਗੱਲ ਕੂਕਦੀ
ਛੱਡ ਪਿਆਰ! ਔਹ ਵੇਖ
ਵੈਰੀ ਕਿਵੇਂ ਆਖਰੀ ਭੰਬੂਕਾ ਹੋ ਕੇ ਮੱਚਦਾ।[3]

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਥੀਮ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੋਹੀਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਕਵੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਨਾਲ ਨਵੀਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਬਿੰਬਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਕੁਹਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਵੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧੁਨਾਂ ਅਲਾਪਦਾ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਮਨ 'ਤੇ ਝਰੀਟੀ ਗਈ ਗੁਰਬਤ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅਹਿਸਾਸਾਂ, ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਕਵੀ ਖ਼ੁਦ ਦੇ ਤੌਖ਼ਲਿਆਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਜਨ ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਉਸਾਰੂ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਇਸ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਅਸੀਂ ਰੂਹ ਥੀਂ ਸੱਚੇ ਹਾਂ ਸੱਚੇ ਰਹਾਂਗੇ
ਸੱਚ ਮੱਚਾਂਗੇ ਤੱਦ ਵੀ ਪ੍ਰੱਚੇ ਰਹਾਂਗੇ
ਨੱਚਣਾ ਅਸਾਡਾ ਨਹੀਂ ਤੰਗ ਹੋਣਾ
ਸੂਲੀ ਦੀ ਗਰਦਨ ਤੇ ਕੱਚੇ ਰਹਾਂਗੇ।
ਕਦੇ ਸਮਝ ਜਾਸੀ ਅਕਲਵਾਨ ਦੁਨੀਆਂ
ਬੱਚੇ ਅਸੀਂ ਹਾਂ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਰਹਾਂਗੇ
ਲੁੱਟਾਂ ਦੀ ਨਗਰੀ 'ਚ ਸੱਚੇ ਰਹਾਂਗੇ।[4]

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਿਆਨਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦਾ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਗੌਰਵ ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਵਿ-ਥੀਮ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਿੰਦੂ ਬਣਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕਿ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਦਲਿਤ ਲੇਖਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਗੱਲਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ।"[5]

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਲ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਠ ਤੇ ਸੱਤਰਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਲੱਗਭਗ ਤੀਹ ਵਰ੍ਹੇ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀ

ਸੰਕਟ ਦੇ ਦੌਰ 'ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿੱਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਅਸੀਮ ਵਾਧੇ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਜੀਵਨ ਚਰਈਆ ਵਿਚ ਬਦਲਾਅ ਹੋਵੇ। ਇਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੇ ਕਿਸਾਨ ਵਰਗ (ਜੱਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ) ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਧਿਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੂਜੇ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਕਦੇ ਵੀ ਸਾਵਾਂ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸ ਅਸਾਂਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਾਰਨ, ਇਹੀ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਿਥੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ।

ਇਹਨਾਂ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਟੇਟ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬਣਦਾ ਹੱਕ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅਸ਼ਾਂਤ ਵਰਗ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਰਗ ਬਣਿਆ। ਇਸੇ ਵਰਗ ਵਿਚੋਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਝ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਸੰਵਾਦ ਛੇੜਦੀ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਖੇਤੀ ਵਿਚ ਆਏ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ/ਐਂਗਲ ਤੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਭਰਮ ਅਧੀਨ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹਿੰਗਾ ਸੰਦ 'ਟਰੈਕਟਰ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਇਆ ਜੋ ਕਿਸਾਨ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬਾ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ। ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਨੇ ਦਲਿਤ ਤੇ ਜੱਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਣਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਵੀ 'ਟਰੈਕਟਰ' ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਨਿਘਰਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

> ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਦੂਰੋਂ ਚਮਕਦੇ ਆਸਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁੱਪ ਖੜੇ
> ਅੱਧੀ ਕੁ ਰਾਤੀਂ ਸਹਿਮਦੇ, ਅੱਧੇ ਕੁ ਹੋ ਕੇ ਘਰ ਵੜੇ।
> ਖੇਤ ਅੱਧਾ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਕੋਈ ਖੇਤ ਅੱਧਾ ਕਰ ਗਿਆ
> ਨੁਕਰ ਤੋਂ ਕੰਧੜੀ ਫਿਰ ਢਹੀ, ਅੱਜ ਫਿਰ ਟਰੈਕਟਰ ਮਰ ਗਿਆ।[6]

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੋਂ ਉਭਾਰਦਾ ਸਾਮਰਾਜੀ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਭੋਰਾ-ਭੋਰਾ ਕਰਕੇ ਵਿਕੀ ਜਮੀਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਚਿਤਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਹੜੱਪਣ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ ਵੱਖ ਸੰਕੇਤ ਨਵੇਂ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਿਲ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੇ ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ 'ਬਾਬਲ ਤੇਰੇ' ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਟਰੈਕਟਰ ਨੱਚਣਗੇ ਕਿਸ ਦਿਨ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਤੱਕ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਵਰਨਣ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨੀ ਸੰਕਟ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਤ ਵਿੱਚ ਜੱਟ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਦਰਦ ਨਸ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਮੀਕਰਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਦੀ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੂਝ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਹਜ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਦੇ ਚਿੰਤਾਤੁਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਦਿਲ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਵਿ ਥੀਮ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਲਈ ਗਹਿਰੀ ਸੂਝ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਸੰਕਟ ਵਿਭਿੰਨ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਤਾਂ ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਦੇ ਗੀਤ 'ਮੇਲੇ ਵਿੱਚ ਜੱਟ' ਵਿਚੋਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਮਾਲ ਢਾਂਡਾ ਸਾਂਭਣੇ ਨੂੰ ਚੂਲ੍ਹਾ ਛੱਡ ਦੇ ਕੇ ਬਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਸੀਰੀ ਦਾ ਮੇਲੇ ਜਿਹੇ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ

ਤੇ ਵਿਹੂਣੇ ਰਹਿਣਾ ਇਕ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕੰਮ ਤੱਕ ਮਹਿਦੂਦ ਰਹਿਣ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਘਰਦੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਮਨੁੱਖ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਤਾਂਹ ਚੁੱਕਣ ਦੇ ਯਤਨ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਾਰਨ ਬੰਦਾ ਮਾਨਵ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਨੀਚੇ ਖਿਸਕਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਕਿੰਨੇ ਨੇ ਪਿਆਰੇ ਇਹ ਚੰਡਾਲ ਲੋਕ
ਸੋਹਣੇ ਸੋਹਦੇ ਕਾਲ ਕਾਲੇ ਲਾਲ ਲੋਕ
ਖੇਤਾਂ, ਸਿੱਲਾਂ, ਖਾਣਾਂ ਚ ਬਰਾਜਦੇ
... ...
ਠੰਡਾ ਲਾਵਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਪਹਾੜੀਆਂ
ਲਾਣਿਆਂ ਦਾ ਹੁੰਦੇ ਨੇ ਉਬਾਲ ਲੋਕ
ਕੌਡੀ ਦੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਨਾ ਦਵਾਲ ਲੋਕ
ਲੈਂਦੇ ਪੂਰੇ ਪੂਰਾ ਸੰਭਾਲ ਲੋਕ।[7]

ਦਿਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਥੀਮ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਦੇ ਵਸੀਹ ਕਾਵਿ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਪਿਛੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਪੱਖ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਜ਼ਬਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜੇਲਾਂ 'ਚ ਜੂਨ ਕੱਟਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਟ ਦੀ ਚੀਸ ਸਹਿੰਦਾ ਯੂ.ਪੀ. ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਦਲੇ ਚਿਹਰੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਚਿਹਰੇ ਲਈ ਫਿਰਦਾ ਆਰਥਿਕ ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਮਾਰਿਆ ਚਾਹ ਦਾ ਖੋਖਾ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਸੱਚ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦਾ ਉਹ ਚਾਹ ਦੀਆਂ ਭਾਫਾਂ 'ਚੋ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਗਵਾਚੇ ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਾ, ਉਲੀਕਦਾ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾਸਤਾਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸੱਚਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਸਾਂਵੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਕਰਦਾ 'ਜਾਤ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਰਨ ਪਿਛੋਂ ਸਿਵਿਆਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀਏ
ਪਰ-ਜਾਤ ਕੁੜੀਏ
ਸਾਡੇ ਸੱਕੇ ਮੁਰਦੇ ਵੀ,
ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਲਾਉਂਦੇ[8]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਖੁਦ ਕਵਿਤਾ ਬਣ ਕੇ ਫਿਰਦਾ 'ਦਿਲ' ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿੱਚ ਲਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਉਸਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਉਸਦਾ ਬਾਗ਼ੀ ਜਿਹਨ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਜੇ-ਭਾਅ ਸਵੀਕਾਰੇ ਹੋਏ ਤੇ ਚਿਰ-ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਚਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ, ਸੁਹਜ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਥਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਅਸਵੀਕਾਰ ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਸੂਤਰ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇਸ਼, ਕੌਮ, ਮਨੁੱਖ, ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"[9]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਭੁੱਖਮਰੀ, ਅਨਿਆਇ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ

ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ (political consciousness) ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਤਾਂ, ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਤਿੱਖੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਮ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ ਦੀ ਰਾਇ ਹੈ ਕਿ "ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਵਿ-ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤਮਕਤਾ ਕੰਮੀਆਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ, ਵਿਹੜਿਆਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਅਤੇ ਤਰਸਯੋਗ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਘਣੀ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਰੁਦਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਰੁਦਨਮਈ ਸੁਰ ਦੇ ਉਦਾਸੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਗੀਤ ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਚਿੰਤਨੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਦਿਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਗਿਆਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਛੱਜ-ਘਾੜੇ, ਤੰਗੀਆਂ 'ਚ ਉਲਝੇ ਗਧੀਲਿਆਂ ਵਾਲੇ, ਵਣਜਾਰੇ, ਸੱਪਾਂ ਵਾਲੇ, ਛੱਤਾਂ ਵਿਹੂਣੇ ਸਿਕਲੀਗਰ ਰੋਟੀ ਪਿਛੇ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੇ ਸੀਰੀ, ਦੁੱਧ ਨੂੰ ਪੁੱਤਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲੱਸੀ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਜੱਟ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[10]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਹਾਲਤਾਂ ਕਰਕੇ ਦਿਲ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਕਾਰਣ ਵਧੇਰੇ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਪਿਆਰ, ਨਿਆਇਕ ਢਾਂਚਾ, ਕੌਮੀ ਝੰਡਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਸੰਵਿਧਾਨ, ਵੋਟ, ਅਮਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਧੁਰੋਂ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮਕਾਲੀਨ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਯਾਦਾ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਕਾਵਿ ਵਿਹਾਰ, ਪੰਨਾ 123
2. ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ, ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 77
3. ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ 30
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 83
5. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕਿ, ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪੰਨਾ 25
6. ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ 88
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 46-47
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 64
9. ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 123
10. ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਉਤਰ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ, ਪੰਨਾ 149

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਯੂ.ਆਈ.ਐਲ.ਐਸ.
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।