ISSN : 2320-9690

PARKH

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

Vol. II July-December 2022

Chief Editor
Prof. Sarabjit Singh

Editor
Prof. Yog Raj

Department of Punjabi
Panjab University, Chandigarh

ISSN : 2320-9690

PARKH

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

Vol. II July-December 2022

ਪਰਖ

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ : ਪ੍ਰੋ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕ : ਪ੍ਰੋ. ਯੋਗ ਰਾਜ

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

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ

Price : Rs.150/- Postage Charges additional

ਤਤਕਰਾ

ਭੂਮਿਕਾ			1
1.	ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ : ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਰੂਪ	ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ	2
2.	ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ	ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ	19
3.	ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ	ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ	30
4.	ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਨਾਮ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ	ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	40
5.	ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ (ਆਦਮ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ)	ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ	55
6.	ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ, ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ: ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਨਿਖੇੜ	ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	67
7.	ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਟਕ 'ਵਾਰਿਸ' ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ	ਡਾ. ਸਤਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਸਲ	77
8.	ਲਿੰਗ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ	ਡਾ . ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ	90
9.	ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	ਡਾ.ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ	100
10.	ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਾਲੀ ਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ	ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ	116
11.	ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਅਧਾਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ	ਡਾ. ਨਛੱਤਰ ਸਿੰਘ ਨਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ	125
12.	Literary Representations of Landless Dalits in Punjab: A Comparative Study of the Selected Fictions of Gurdial Singh and Bhagwant Rasoolpuri	Dr. Ravinder Kaur	134
13.	The 21st Century Geo-Political Competition In The Indian Ocean	Dr. Simran Kaur Hemant Singh Tanwar	145
14.	Translating Punjabi Dalit Poetry	Dr.Amandeep	155
15.	Comprehending Self and Subjectivity: A Historical Perspective	Paramjeet Kaur	163

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਅੱਜ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਜਿਸ ਤੰਦੀ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਫਿਕਰਮੰਦੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਮ, ਹਨੇਰੇ ਦਾ ਯੁੱਗ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰ ਉਪਭੋਗਤਾ ਨੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਤੱਕ ਵੀ ਘਟਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪੈਸੇ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਹੋੜ ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਐਨਾ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਉਹੀ ਕਾਮਯਾਬ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ 'ਜੋ ਮਾਰ ਗਿਆ ਨਾਥ ਦਾ ਚੇਲਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਲਾਵਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਮੰਡੀ ਦਾ ਮਾਲ ਬਣਨ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੁਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ, ਅਸਹਿਮਤੀ, ਸੰਵਾਦ, ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਅੱਜ ਜਿਸ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੀ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ, ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪਾਣੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਹਤ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਘਾਣ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬੰਜਰ ਹੋਣ ਜਾਣ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਸਭ ਤੋਂ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਪਰਵਾਸ (ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਲਾਇਨ) ਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਤਾਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅੱਜ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਾਂ, ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਪਲਾਇਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਨਵਉਦਾਰਵਾਦ ਦੇ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਸੈਕਟਰ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜੇ ਇਸ ਦੇ ਦੂਰ ਰਸ ਸਿੱਟੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਗੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਰੂਪ 'ਚ ਬੰਜਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੁਆਨੀਹੀਣ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਦੁਖਾਂਤ ਅਤੇ ਸੰਕਟ ਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਖਰੀਦਦਾਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸਭ ਵੇਚਣ ਲਈ ਬੈਠੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੁਆਲ ਪੁੱਛੇਗਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦਾ ਖੋਜ ਪੱਤਰ 'ਪਰਖ' ਘੱਟ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਗਾਥਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਧੂਣੀ ਮਘਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਨਵਾਂ ਅੰਕ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ : ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਰੂਪ

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ (18 ਫ਼ਰਵਰੀ 1937-17 ਜਨਵਰੀ 2010) ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਗਲਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ। ਉਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਤੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਘੋਖ ਪਰਖ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਘੋਖ-ਪਰਖ ਦੇ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਦੀ ਲੰਮੀ-ਚੌੜੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਲਾਹ ਜਾਂ ਮਲਾਮਤੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਲਾਹ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਤਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਾਹ-ਵਾਸਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਵੋਟਾਂ ਵਾਂਗ ਭੁਗਤਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੇਰਾਜ ਦੀ ਟੀਸੀ ਉੱਪਰ ਟਿਕਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਮਹੀਨਿਆਂ, ਸਾਲਾਂ ਅਤੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਬੱਧੀ ਉਸ ਸ਼ਖ਼ਸ ਦਾ ਗੁਣ-ਗਾਇਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਗ਼ਲਤ ਜਾਂ ਦਰੁਸਤ ਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਜ ਸਥਾਪਿਤ ਹੀ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਮਲਾਮਤੀ ਬਿਰਤੀ ਤਹਿਤ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਭਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ/ਸਿਰਜਕਾਂ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਪੁਸਤਕਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦਮ ਤੋੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਉਂਜ ਹੀ ਗੁੰਮ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਸ ਗੁੰਮੇ-ਗੁਆਚੇ ਦੀ ਭਾਲ ਦੀ ਕਿਸ ਪਾਸ ਫ਼ੁਰਸਤ ਹੈ? ਫਲਸਰੂਪ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਦੀਵੀ ਸਿਆਣਪ, ਕੋਈ ਟਿਕਾਊ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਤੱਥ/ਸੂਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਗੱਪਸ਼ੱਪ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਧੇਰੇ ਹੱਥ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਗੰਭੀਰ ਪੁਣ-ਛਾਣ, ਸੰਵਾਦ, ਪੜਚੋਲ ਦਰ ਪੜਚੋਲ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਭਰੋਸਯੋਗ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਤੱਥ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਪੁਣ-ਛਾਣ, ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਠੀਕ ਰਸਤਾ ਹਨ, ਤਾਰੀਫ਼ੀ ਜਾਂ ਮਲਾਮਤੀ ਬਿਰਤੀ ਨਹੀਂ।

I

ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨੀ-ਮੂਲਕ ਵੇਰਵਿਆਂ (ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਕੁਲ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤਕ ਫੈਲੇਗਾ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਵੱਲੋਂ ਖ਼ੁਦ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਤੱਥ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ 18 ਫ਼ਰਵਰੀ 1937 ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਜਸਵੰਤ ਕੌਰ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਪਿਤਾ ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਕਾਹਲੋਂ ਦੇ ਘਰ ਚੱਕ ਨੰ.5 ਡਾਕਖਾਨਾ ਰੀਨਾਲਾ-ਖੁਰਦ ਜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਪਿੰਡ 'ਪਿੱਥਾ' ਤਹਿਸੀਲ ਉਕਾੜਾ (ਹੁਣ ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਐਫ.ਏ, ਉਸ ਨੇ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਪਾਸ ਕੀਤੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਰਤਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬੀ.ਏ. ਆਰਟਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਫ਼ਾਰਸੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਅਗਲੇਰੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨਦਾਨੀ ਦਾ ਮਾਹਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਕਿਰਦਾਰ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਬੀ.ਐੱਡ. ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਨੌਕਰੀ ਰਿਵਾੜੀ ਕਾਲਜ, ਦੂਸਰੀ ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ (ਏਥੇ ਉਹ ਸਾਢੇ ਨੌਂ ਸਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੈਕਚਰਾਰ ਰਿਹਾ)

ਅਤੇ ਤੀਸਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਮਿਲੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ 1971 ਈ. ਤੋਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਲਥਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਕੱਚੀ ਅਸਾਮੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। 1973 ਈ. ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਲੱਗਣ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਰੀਡਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੇ ਅਹੁਦੇ ਤਕ ਅੱਪੜਿਆ। 1976 ਈ. ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ : ਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ' ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਕਾਰਜ 1978 ਈ. ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ।

ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਘੋਖ-ਭਾਲ ਮਗਰ ਤੁਰੀਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾ ਸੁਆਲ ਇਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਕਰਦਿਆਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ? ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੁਆਰਾ 1997 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ** ਵਿਚ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਰਜ ਹੈ 'ਦੁਬਿਧਾ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤ : ਰੇਤ ਛਲ'। ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਇਸ ਦਾ ਲਿਖਣ ਵਰ੍ਹਾ 1969 ਈ. ਦਰਜ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮਜ਼ਮੂਨ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ **ਸੁਚੇਤਨਾ** ਵਿਚ 1969 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਡਾ.ਰਾਹੀ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਐੱਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਕਰਦਿਆਂ ਦੋ ਮਜ਼ਮੂਨ ਲਿਖੇ ਸਨ : ਪਹਿਲਾ, ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਟਕਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਸੰਬੰਧੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਮਜ਼ਮੂਨ ਕ੍ਰਮਵਾਰ **ਆਲੋਚਨਾ** ਅਤੇ **ਪੰਜ ਦਰਿਆ** ਰਸਾਲਿਆਂ ਵਿਚ 1960 ਈ. ਵਿਚ ਛਪੇ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ 1970 ਈ. ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਲਿਖੇ। 1970 ਈ. ਤੋਂ 1980 ਈ. ਦਰਮਿਆਨ ਉਸ ਦਾ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਦਾ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ, 1972 ਈ. ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਬਹੁਚਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਜਗ ਬੀਤੀ ਹੱਡ ਬੀਤੀ** ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਮਜ਼ਮੂਨ ਜਿਵੇਂ ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ **ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ** (1976), **ਤ੍ਰੈਪਰਤੀ ਪ੍ਰਾਧੀਨਤਾ ਅਤੇ ਮਨੋਯਥਾਰਥ : ਹੂ ਮਿੱਟੀ** (1976), **ਨਾਵਲ ਇਕ ਕੇਸ-ਵਾਰਤਾ : ਵਗਦੀ ਸੀ ਰਾਵੀ** (1976) ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। 1974 ਈ. ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਰਵੇਖਣ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦਾ ਆਯੋਜਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 1960 ਤਕ** ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੜ੍ਹਿਆ, ਜੋ ਮਗਰੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਵੀ ਹੋਇਆ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਗੰਭੀਰ ਉੱਦਮ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ, ਤਜਰਬੇ, ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਜੋ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ ਜੁੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਸ ਸੰਪਾਦਿਤ, ਅਨੁਵਾਦਤ, ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਲਿਖੀਆਂ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ- **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** (1978), **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ** (1992), **ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ** (1997), **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ : ਅਣਪਛਾਤੇ ਨਕਸ਼** (ਸੰਪ., 1999), **Tree and The Sage** (ਅਨੁ. 2000), **ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ** (2006), **ਜੱਗ ਬੀਤੀ ਹੱਡ ਬੀਤੀ** (ਸੰਪ. 1972), **ਰੂਪ ਅਨੂਪ** (ਸੰਪਾ.), **ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਪਾਲ** (ਸਹਿ-ਲੇਖਕ ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, 2007) ਅਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ** (ਸਹਿ-ਲੇਖਕ ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, 2009)। 17 ਜਨਵਰੀ 2010 ਈ. ਨੂੰ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਦਾ ਦੇਹਾਂਤ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦੇਹਾਂਤ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ** (2010 ਈ.) ਛਪ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਤੋਂ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ

ਕਦੀ ਮੱਧਮ ਅਤੇ ਕਦੀ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨਾਲ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਘਟਦੀ ਵਧਦੀ ਰਹੀ, ਮਗਰ ਉਸ ਨੇ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿਹਨ ਨੂੰ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ। 1997 ਈ. ਵਿਚ ਸੇਵਾ-ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਤਕ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਦੋ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਸੇਵਾ-ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੇਹਾਂਤ ਤਕ ਦੇ ਤੇਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਛੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਲੇਖਕ ਵਜੋਂ, ਇਕ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਕ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇਕ ਵਿਚ ਸਹਿ ਸੰਪਾਦਕ ਵਜੋਂ ਉਹ ਹਾਜ਼ਰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ-ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਉਸਤਾਦ ਪ੍ਰੋ.ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣਾ "ਸਫ਼ਰ ਤਮਾਮ ਹੂਆ ਫਿਰ ਭੀ ਵੋਹ ਸਫ਼ਰ ਮੇਂ ਹੈ" ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤਿਮ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ** ਵਿਚ ਦਰਜ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਦੀ ਕੁਲ ਗਿਣਤੀ ਮਗਰ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਲਗਭਗ ਇਕ ਸੌ ਚੌਦਾਂ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਦਿਕਾ ਅੰਤਿਕਾ ਸਮੇਤ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਰਤਾਲੀ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦੋ ਮਜ਼ਮੂਨ ਜਯੋਤਿਰੁਦਯ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਉਦਭਵ" ਅਤੇ "ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਅਰਥਚਾਰਾ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਹੀ **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ** ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਇਕ ਮਜ਼ਮੂਨ "ਪਸ਼ੂ-ਬਲੀ ਤੇ ਨਰ ਬਲੀ ਦੀ ਜਨ-ਮਾਣਸੀ ਧਾਰਾ ਦਰਜ ਹੈ, ਜੋ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਨੇ ਡਾ. ਸੁਹਿੰਦਰਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਉਪਰ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਸਹਿ-ਕਰਮੀਆਂ, ਲੇਖਿਕਾਂ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦੌਰਾਨ ਜੋ ਸਹਾਇਤਾ, ਮਦਦ, ਸੁਝਾਵ ਜਾਂ ਲਾਭਕਾਰੀ ਸਲਾਹ-ਮਸ਼ਵਰਾ ਹਾਸਲ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵੀ **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ** ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਹੇਠ ਦਰਜ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਸਹਿ-ਲੇਖਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਹੀ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਸ ਦੀ ਲਿਆਕਤ ਅਤੇ ਦਰਿਆ ਦਿਲੀ 'ਕਾਤਿਬ' ਨੂੰ ਵੀ ਸਹਿ-ਲੇਖਕ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਦੇਂਦੀ ਸੀ। ਕੀ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਨੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀ ਸਲਾਹ ਮਸ਼ਵਰੇ ਨੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ? ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੇਰਵਾ ਜਾਂ ਟਿੱਪਣੀ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਤਨ-ਕਾਰਜ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਂਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ/ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਾਲ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।

II

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਸ਼ੁਮਾਰ ਦੂਸਰੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲਗਾਉਣਾ ਵਧੇਰੇ ਪਸੰਦ ਹੈ। ਉਕਤ ਵਰਣਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕੋ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਉਪਰੰਤ ਕਰਾਂਗੇ। ਏਥੇ ਉਸ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਘੋਖ-ਪੜਤਾਲ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਫੇਰ-ਬਦਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਜੋਂ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ। ਟਿੱਪਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

> ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ

> ਜਤਨ ਵੀ ਪਰੰਪਰਕ ਨਿਸ਼ਚੈਵਾਦੀ-ਮੁੱਲਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਤੁਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ 'ਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਘਰਸ਼, ਚਿਹਨਾਰਥ ਤੇ ਬਾਕੀ ਤਾਤਵਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1]

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੰਟਰਵਿਊਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰੇਜ਼ ਹੀ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਸ ਆਪਣਾ ਮਕਸਦ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਬਣਤ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਅਤੇ ਅਪਣਾਈ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੇ ਸਮਿਸ਼ਰਣ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਦੱਸਿਆ।[2] ਦੂਸਰੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ** ਦੇ "ਮੁੱਖ ਬੰਧ" ਵਿਚਲੀ ਸੰਖੇਪ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿਚ ਉਸ 'ਗਲਪ ਦੇ ਕੁਝ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ।[3] **ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ** ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਲਟ ਉਸ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅੰਤਲੀ ਪੁਸਤਕ ਤਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ/ਪਹੁੰਚਾਂ/ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੱਧਤੀਆਂ (ਸਾਮੀ, ਭਾਰਤੀ) ਵਿਚ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਹ ਤਾਂ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਤੱਥ-ਵਿਮੁੱਖ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਬੇਤਹਾਸ਼ਾ ਨਕਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦੇਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਮਾਂਗਵੀਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਫੁੱਟਪਾਥ ਉੱਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪਰ ਨਵੇਂ ਲੱਗਣ ਵਾਲੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦਾ ਢੇਰ ਹੈ-ਟਿੱਪਣੀ ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਵਧ ਰਿਹਾ ਮੰਡੀ ਦਾ ਰੁਝਾਣ ਅਤੇ ਲੋਪ ਹੋ ਰਿਹਾ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਧੁਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਵਧ ਰਹੀ ਮਾਂਗਵੀਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਦਾ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਿਤਾਰਣ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਪਣੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਾਤਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਉਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਕਾਰਜਾਂ ਪਿੱਛੇ ਮੂਲ-ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

> ਰਚਨਾ ਖ਼ਲਾਅ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਰਗੜ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਰਗੜ ਵਿਚੋਂ। ਕਰਤਾ ਬੇਸ਼ਕ ਇਕ ਸ਼ਖ਼ਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਇਕ ਸ਼ਖ਼ਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਿਚ, ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸਚੇਤ, ਪੂਰੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਕਰਵਟਾਂ ਲੈ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ : ਨਿੱਜੀ ਤਜਰਬਿਆਂ, ਦੀ, ਬੀਤੇ ਯੁੱਗਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ, ਸਾਹਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨਾ ਦੀ, ਸੰਭਾਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਦ੍ਵੰਦ ਦੀ। ਇਹੀ ਹੈ ਉਹ ਖ਼ਲਿਸ਼ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਵੇਗ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਬੰਧ।।[4]

ਨਾਵਲ ਦੇ ਰੂਪ, ਬਣਤਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਥੀਮ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਇਕ ਸੰਜੋਗੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਮੁੜ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਉਸ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹਨ। ਇੰਜ ਇਕ

ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦਿੱਖ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਸਤਹ ਉੱਪਰ ਰੜਕਾਉਣ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ, ਪੱਛਮ ਦੀ ਬੇਤਹਾਸ਼ਾ ਨਕਲ ਦੀ, ਮਾਂਗਵੀਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਅਤੇ ਪਰਾਈ ਮੰਡੀ ਦੇ ਮਾਲ ਦੀ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਸਦਕਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚੋਂ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਲੋਪ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਸਿੱਧਾਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤਾਰਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਵੱਲ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੱਲ ਤਿੱਖੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਮਗਰ ਉਹ ਉਸ ਤਰਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜੋ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ **ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਜਾਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੇ ਦੋ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਮਾਂਗਵੀਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਜਾਂ ਨਕਲ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਮਕਾਨਕੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸੋਝੀ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਝਾਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਿਰਾ ਪੱਛਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ ਰੂਪਾਂ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਬਗ਼ੈਰ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੰਜ ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਰੋਧ ਮਹਿਜ਼ ਟਿੱਪਣੀ ਜਾਂ ਸਰਲੀਕਰਣ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਵਿਚਰਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਚਿੱਤਰ ਸੰਗਮ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਉਧਾਰੀ ਲਈ ਪਦਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਫਿਰ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਨਵ ਮਾਕਰਸਵਾਦੀ ਅਖਵਾਉਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ **ਮੈਂ ਸੰਵਾਦੀ, ਬੋਲ ਵਿਵਾਦੀ** ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਨਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਦੀ ਓਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

> ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ, ਕੌਣ ਹਾਂ, ਕੋਈ ਖ਼ਬਰ ਸੁਰਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਮੇਰੀ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ ਕਿਹੜੀ ਉਦਾਸੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਪਤਾ – ਨਹੀਂ ... ਖੰਭਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹਾਂ। ਪਰ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਸਾਡੇ ਵਿਦਿਅਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਹਸਤ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਟ ਗਿਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।[5]

ਇਸੇ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਉਧਾਰੀ ਲਈ ਪਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਖਹਿੜਾ ਛੁਡਾਉਣ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਵੱਲ ਮੁੱਖ ਮੋੜਨ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਾਲ, ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਜੁੜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਮਹਿਜ਼ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਨਵਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਕਿਉਂ ਕਹਿਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਦਕਿ ਉਹ ਅਜੇਹਾ ਅਖਵਾਉਣ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੋਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਬੁਲਿਆ ਕੀ ਜਾਣਾ ਮੈਂ ਕੌਣ ਦੀ ਧੁਨ ਉਚਾਰਣ ਤਕ ਅੱਪੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਹੈ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਸਾਹਿਤ

ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਹ ਸੱਭੋ ਚਿੰਤਕ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਤੰਕ ਜਾਂ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਬੇਤਹਾਸ਼ਾ ਵਰਤੋਂ/ਨਕਲ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਲਈ ਸਾਹਿਤ-ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਕੇ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਖ਼ਾਸਕਰ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ) ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕੇਵਲ ਅਕਾਦਮਿਕ ਧਰਾਤਲ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਦਿਅਕ ਜਗਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਾਂਭੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਡਾ. ਰਾਹੀ ਵੀ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀ-ਸਾਥੀ ਰਿਹਾ। ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਡਾ. ਰਵੀ, ਡਾ. ਫਰੈਂਕ ਅਤੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ। ਜਿਥੇ ਡਾ.ਰਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ "ਅਖਾਉਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ" ਆਖਿਆ ਉਥੇ ਡਾ. ਫਰੈਂਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ "ਬੇਮੇਲ" ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ "ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ" ਦੱਸਿਆ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਉਦਭਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪੂਰਵਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਨਾਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾ.ਰਾਹੀ ਚਿੰਤਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਪਰ, ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਉਸਾਰ ਉਸਾਰ ਕੇ ਸਿੱਟੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹਾਮੀ ਸੀ। ਉਹਦੇ ਲਈ ਤੱਥ/ਪਾਠ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ, ਬਣਤਰ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ, ਥੀਮ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸਿਰਜਤ ਸਮਾਂ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਕਰਵਟਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਚੇਤਨਾ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨੇ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੇਗ ਆਦਿ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਸਮੇਂ ਮਹੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਉਹ ਪਾਠ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਉਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਿਰਜਣ ਰਾਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਪਾਠ ਨਾਲ ਅਤਿ ਨੇੜਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦਾ, ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ, ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਅਤੇ ਦਿਲਫਰੇਬ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵਿਲੱਖਣ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੁਹਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਲਈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਅਧਿਐਨ ਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਏਥੇ ਦੋ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਪਰਿਪੇਖ ਵਜੋਂ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ੳ) ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹਰਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤ ਉਪਜਿਆ, ਪਨਪਿਆ ਜਾਂ ਨਿੱਸਰ ਵਿਸਰ ਗਿਆ । ਇਸ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਜਲੌਅ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਚਾਰ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋਵੇਗਾ ।

ਅ) ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਗੁਹਜਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਲਈ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪ ਕੇਵਲ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਵੀ ਹੈ । ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣਤਾ ਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਪੱਛਮ ਦੀ ਬੇਤਹਾਸ਼ਾ ਨਕਲ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਆਰੋਪਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦੇਂਦਾ ਅਤੇ ਪਾਠ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਮੇਚ ਖਾਂਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ । ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਹ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਜਜ਼ਬ ਕਰਕੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਨ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸੁਪਨੇ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ।

III

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਨਾਵਲ-ਚਿੰਤਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਉਸ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ । ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਾਵਲ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ** ਦੀ 1932 ਈ. ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖ ਕੇ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਜੁਗਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰਵਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਵੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਪਾਸ ਪੱਛਮੀ ਨਾਵਲ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਗਹਿਣ ਕੀਤੇ ਕੁਝ ਤੱਤ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਸ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕੁਝ ਸਿਫ਼ਤੀ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ** (1951), ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਰਚਿਤ **ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਖ** (1953) ਅਤੇ ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ **ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਰਖ** (1957) ਆਦਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ 'ਨਾਵਲ ਕੀ ਹੈ?' ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜੁਆਬ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਇਮਤਿਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਡਬਲਿਊ.ਐੱਚ. ਹਡਸਨ, ਈ.ਐੱਮ. ਫਾਸਟਰ, ਐਡਵਡ ਮਿਉਰ, ਪਰਸੀ ਲੂਬੈਂਕ ਅਤੇ ਰੈਲਫ ਫਾਕਸ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਇੰਜ ਉਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਬਾਤ ਤੁਰੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ-ਗੁਣਾਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਅਤੇ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਸਾਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਤੱਥਿਕ ਵਾਕਫ਼ੀ ਸੀ ਜਾਂ ਇਕ-ਅੱਧ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀ ਜਾਂ ਸਿਫ਼ਤੀ ਕਥਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ-ਚਿੰਤਨ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਰਵਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਤੋੜਿਤੀ ਤਿੰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪਕਾਰ** (1954), **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਵਿਕਾਸ** (1961) ਅਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (1961) ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ (**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, 1973), ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ (**ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੁੱਗ**, 1962), ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਸਾਂਝ (**ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ**, 1969), ਅਮਰਜੋਤ ਸੇਖੋਂ (**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, 1972) ਅਤੇ **ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ** ਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ** ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ (**ਉਪਨਿਆਸਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ**, **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ**) ਆਦਿ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਨਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦਾ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਨਾਵਲ, ਜੀ.ਐੱਸ. ਫਰੈਂਕ ਦਾ ਰੂਸੀ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾਵਲ ਉੱਪਰ ਮਜ਼ਮੂਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਇਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉੱਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ

ਦਾ **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਰੇਖਾ** ਵਿਚ ਆਪੋ-ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ 1957 ਈ. ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਦੀ ਪਰਖ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੈਮਾਨਿਆਂ, ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ, ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਣ, ਕਲਪਿਤ ਵਾਰਤਕ ਅਤੇ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਪਲਾਟ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨਵੇਕਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੰਜ ਹੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਸਾਂਝ ਜਦੋਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ** ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ-ਪਰਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ, ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚੋਣਵੀਆਂ ਨਾਵਲੀ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਹੋਏ ਕਾਰਜਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਕਸ਼ ਛੱਡਦੀ ਹੈ। ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਵੱਲੋਂ ਨਾਵਲ ਦੀ ਰੂਪਗਤ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਹਜ, ਕਲਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ, ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਕਨੀਕ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਲਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਨਾਵਲ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਰੇਖਾ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਸਾਂਝ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੁਮਾਂਸ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਤਿੱਖਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[10] ਇਸ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੰਵਾਦ ਜਾਂ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਸੁਆਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ, ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ, ਅੱਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੀ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਕਾਰਜ ਨੇ ਖੋਜ, ਸਿੱਧਾਂਤ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅਥਵਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਤਾਂ/ਨਾਵਲਾਂ/ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲਈ ਹੈ । ਖੋਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਾ ਉਹ ਨਵੀਨ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਖੋਜ ਦੇ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕਰੜਾਈ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਆਪਣੇ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਉਹ ਉਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪਦ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਜਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ) ਜੇਕਰ ਉਸ ਨੂੰ "ਅਣਥੱਕ ਖੋਜੀ" ਕਹਿਣ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਾਧਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਂਜ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀਆਂ/ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ-ਪਹੁੰਚਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਰਾਇ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਜਿਸ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣੀ, ਉਹ ਬੇਤੁਕੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ

ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ... ਜਿਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਉੱਭਰੀ, ਉਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"[11] ਉਸ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼, ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਰਜੂਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਾਕਾਇਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹਦਾ ਬਲਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਢ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਾਵਾਂ, ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲੀ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੱਲ ਰੁਖ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਸੁੰਗੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਝ, ਸਿਆਣਪ, ਮੌਲਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਪਾਠਗਤ ਜਾਂ ਮਹੀਨ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਊਰਜਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਾਵਲ, ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਗਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਨਾਵਲ ਰੂਪ : ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ (**ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**), 'ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ' (**ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**), **ਜੱਗ ਬੀਤੀ ਹੱਡ ਬੀਤੀ** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ (ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ), ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ (**ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਦੀ ਬਾਰਤਾ**) ਅਤੇ ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ) ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਕ ਹੀ ਵਿਧਾ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਿਖੇ ਦੂਸਰੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਢੂੰਡਦਾ-ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੂਪਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਨਾਵਲਕਾਰ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਰੂਪ-ਵਿਹੂਣੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਲਾਟ, ਪਾਤਰਾਂ, ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।"[12] ਨਾਵਲੀ ਜਗਤ ਇਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਜਗਤ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਹੱਲ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਤਰ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ ਅਥਵਾ ਕਿਸੇ ਨਾਵਲ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਲਾ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਇਸ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਪਦਾਰਥਕ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਜੁਜ਼ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਸੁਮੇਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਨਾਵਲ ਅਧਿਏਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਸਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਆਖਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਸੁਮੇਲ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ, ਅਮਰੀਕੀ ਨਵਾਲੋਚਕਾਂ, ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਾਰਜ ਲੁਕਾਚ ਤੇ ਡੌਰਥੀ ਵਾਨਗੈ੍ਟ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਨਵੀਨ ਚੌਖਟਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਸਮੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਦੂਸਰੇ

ਮਜ਼ਮੂਨ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਵਲ ਇਕ ਲੰਮੀ ਗਦ-ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਚਿਤ੍ਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਥੀਮ-ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਰੂਪਨ-ਪ੍ਰਤਿਰੂਪਨ ਦੀਆਂ ਵਿਵਿਧ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬੇਸ਼ਕ ਇਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਵਿਧਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੀ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਜਾਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਦਿਲਚਸਪੀ ਉਸ ਦੁਆਰਾ 1972 ਈ. ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕ **ਜੱਗ ਬੀਤੀ ਹੱਡ ਬੀਤੀ** ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਅਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਇਸੇ ਦੀ ਨੋਕ-ਪਲਕ ਸੰਵਾਰ ਕੇ ਉਸ **ਜੋਤ ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ** ਵਿਚ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ । ਜੇਕਰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਵੱਲ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਪੁੱਟੇ ਗਏ ਕਦਮਾਂ ਵੱਲ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਥਾਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ (**ਦੁਖ-ਸੁਖ**, 1941; **ਨਵਾਂ ਰੰਗ**, 1955), ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ (ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਿੱਕੀ-ਨਿੱਕੀ ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਮੁਖਬੰਦ, 1942) ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ **ਸਮਾਚਾਰ** (1943) ਅਤੇ **ਝੂਠੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ** (1956), ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਤੇ ਡਾ.ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਆਦਿ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਵਿਧਾ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਵੱਲ ਉੱਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦੋ (ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ) ਅਤੇ ਤੀਸਰਾ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ** (1951) ਅਤੇ ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਦੀ ਰਚਨਾ **ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਖ** (1953) ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਜਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੱਤਾਂ/ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਵਾਹ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਵਰਗੇ ਸਿਰਜਕ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਜਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ, ਉਹ ਸਨ : ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਭਾਵਮਈ ਘਟਨਾ, ਸਾਪਰਦੱਖ ਘਟਨਾ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ, ਨਾਟਕੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ। ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਰਜਕ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਵੱਲੋਂ ਪਛਾਣੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ/ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਮੁੱਢਲੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੀਮਾ ਉਪਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ ਕਹਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਰਾਇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ :

> ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ (ਕਥਾ) ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਅਜੇ ਸਾਡੇ ਕੋਈ ਪੱਕੀ-ਪੀਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣੀ।[13]

ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀਯੋਗ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ (ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, **ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ**, 1963) ਅਤੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ, **ਅਧਿਅਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ**, 1970) ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਕਹਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਪੂਰਵਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਵੀ ਬੱਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਸੂਤਰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕੋ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਆਲ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਨਿੱਕੀ ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ? ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਦੋ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਅਤੇ ਨਿਖੜਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

ੳ) ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ, ਨਿੱਕੀ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਹ ਢੰਗ ਸੂਖ਼ਮ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਹੈ। ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਚੇਰੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਉਦੇਸ਼, ਪ੍ਰਚਾਰ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਜਮ ਦਰਕਾਰ ਹੈ। ਗੱਲ ਕਹੀ ਥੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਥੋੜੀ ਗੱਲ ਨਾਲ ਵੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡੀ ਜੁੰਬਿਸ਼ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਣਕਹੀ ਗੱਲ ਦੇ ਰਹੱਸ ਵਿਚ ਉਤਰਨ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਅਮਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[14]

ਅ) ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੀ ਸੰਕੇਤ ਕਲਾ ਕਰਕੇ ਨਿੱਕੀ ਹੈ। ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝਣੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਕਠਿਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਭਾਵ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪੁਰਾਣੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਪਛਾਣੀਆਂ ਗਈਆਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੂਖ਼ਮ ਇਸ਼ਾਰੇ, ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਜਮ, ਸੰਦੇਹ, ਅਣਕਿਹਾ, ਭੇਤ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਕੇਤ, ਸਥਿਤੀ ਸਾਪੇਖ ਸੱਚ, ਅੰਦਰਲੇ ਵੇਗ ਅਤੇ ਇਕੱਲੀਆਂ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਉਹ ਕੱਲੀਆਂ ਕਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸੂਤਰ ਦੀ ਟੇਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਰਸਤੂ, ਐਲਨ ਰੋਡਵੇਅ, ਮਾਰਗਰਿਟ ਮੈਕਡੌਨਲਡ, ਮਾਰਕ ਸ਼ੋਰਰ, ਵੇਨ ਸੀ ਬੂਥ, ਆਲਡਸ ਹਕਸਲੇ, ਡੋਰਥੀ ਵਾਨ ਗੈਂਟ, ਮਿਜ਼ਾਇਲ ਬਾਖਤੀਨ ਅਤੇ ਡੇਵਿਜ ਲਾਜ ਆਦਿ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਵਰਗੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਗਲਪਕਾਰ ਆਪਣੀ ਵਾਰਤਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਕ ਰਹੱਸਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇੰਜ ਡੌਲੇ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਪਾਠਕ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਵਾਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਸੋਝੀ ਪਾਈ ਹੈ, ਸੋ ਉਸ ਨੇ ਲੱਭੀ ਹੈ; ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਦਾ ਪਾਠ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭਰਵੀਂ ਸੰਘਣਤਾ (density) ਸਹਿਤ ਬਣੇ; ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾਕਾਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਗਾਇਬ ਜਾਂ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖੇ, ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਖਾਉਣਾ ਤੇ ਕੁਝ ਉਹਲਾ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਰਹੱਸ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਰਹੱਸ ਵਿਗੋਪਨ ਗਲਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹਨ ਅਤੇ ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਆਪਣਾ ਪੈਂਤੜਾ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਆਦਿ ਨੁਕਤੇ ਉਹ ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੂਤਰ ਉਹ ਬਾਹਰਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਕਾਰਜ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤਾਰਦਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਅੱਪੜਦਾ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਉਚੇਰੀ ਟੀਸੀ ਉੱਪਰ ਬੈਠ ਕੇ ਸੌਖੀ ਪਰੰਤੂ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਨੁਮਾ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਢ, ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਜਿਵੇਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ **ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ**, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦੇ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਹਾਣੀ, ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਟਾਪੂ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ **ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ** ਤੇ **ਪਰਸਾ**, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ **ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ**, ਨਰਿੰਜਨ

ਤਸਨੀਮ ਦੇ **ਰੇਤ ਛਲ**, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ **ਲਹੂ ਮਿੱਟੀ**, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ **ਵਗਦੀ ਸੀ ਰਾਵੀ**, ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ **ਰੋਹੀ ਬੀਆਬਾਨ**, ਮਿੱਤਰ ਸੈਨ ਮੀਤ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਤਫ਼ਤੀਸ਼**, **ਕੌਰਵ ਸਭਾ**, **ਸੁਧਾਰ ਘਰ**, ਸ. ਸੋਜ਼ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਮਕਾਨ ਇਕ ਖ਼ਾਲੀ ਜਿਹਾ**, ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਦੇ **ਕਾਫ਼ਰ ਮਸੀਹਾ** ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਧੀਰ ਦੇ ਨਾਵਲ **ਇਹ ਲੋਕ** ਆਦਿ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਊਰਜਾ ਉਸ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਮਾਈਕ੍ਰੋ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਨਿਕਟ-ਪਾਠਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਕਟ ਜਾਂ ਪਾਠਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਕਹਿਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਜਾਂ ਸੁਹਜ-ਮੂਲਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ, ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲਾ। ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਹ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੇਲੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸ ਦੇ ਮਨ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ । ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਉਹ ਇਕੋ ਪਾਠ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਕਦੀ ਵਿਧਾਗਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵੱਲ, ਕਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵੱਲ, ਕਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵੱਲ, ਕਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵੱਲ ਅਤੇ ਕਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵੇਰਵਿਆਂ ਜਾਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਫੈਲਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਤੋਂ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਉਹ ਅਗਾਂਹ ਸਰਕਦਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਹੁ ਪਾਸਾਰੀ, ਸੰਵਾਦਭਾਵੀ ਅਤੇ ਸੰਘਣਤਾ ਗਹਿਣ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਜੋਤ-ਜਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ** ਵਿਚਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਬੋਲਾਂ ਮੈਂ ਸੰਵਾਦੀ ਬੋਲ ਵਿਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹਾਂ।[16] ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਨੂੰ ਉਸ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਿਅਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਮਿਟ ਗਿਆ ਦੱਸਿਆ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਲਿਖਿਆ ਕਿ :

> ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਪੰਨ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਫੈਲਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਬੀਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਵਾਰਥ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਯਕਮੁਸ਼ਤ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ। ਕਈ ਭਾਵਾਰਥ ਅਤਿ ਅਗਿਆਤ ਆਰਕੀਟਾਈਪਾਂ ਜਾਂ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਰੇਖਾਵਾਂ (engrams) ਵਿਚ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੂੰਘੀ ਚੁੱਭੀ ਮਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[17]

ਉਹ ਪਾਠ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ-ਪ੍ਰਕਰਣ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰਚਨਾ ਉਸ ਲਈ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ ਦੀ ਹੀ ਪੈੜ-ਚਾਲ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚਾਂ ਨਾਲ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਰੂਪ ਤੇ ਬਣਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਪਾਠਗਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਾਉਣਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ। **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** ਵਿਚ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸੰਘਣਾ, ਕਰੜਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੁਮਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸਰਲ ਤੇ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਤਕ ਅੱਪੜਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ

ਪਿੱਛੇ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ/ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਤ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ (ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਖਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਬਿਹਤਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਣ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਠਮੂਲਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਭਾਰੂ ਹੋ ਕੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਦੀ ਨਾਵਲੀ-ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਇਕਹਿਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਾਵਲ ਦੀ ਨਾਵਲੀਅਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਬਹੁਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਉਤਰਦੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਵਾਲਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਵਾਲਾਂ ਤੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਕੁ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

IV

ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸਾਂ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੀਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸੂਖ਼ਮ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ, ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਜਮ, ਸੰਦੇਹ, ਵਿਡੰਬਨਾ, ਅਣਕਹੇ, ਭੇਤ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਕੇਤਾਂ, ਸਥਿਤੀ ਸਾਪੇਖ ਸੱਚ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਅੰਦਰਲੇ ਵੇਗ, ਬਹੁਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ, ਇਕੱਲੀਆਂ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਦੀਵੀ ਖ਼ਸਲਤਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਅੰਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਉੱਨੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਇਕੱਲੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਉੱਨੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਆਦਿ ਕਥਨ ਅਤੇ ਅਤਿ ਕਥਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ** ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ, ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨਾਵਲ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਦਭਵ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯੂਰਪ ਦੀ ਉਦਯੋਗਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨਵੇਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾ-ਪਰੰਪਰਾ, ਬਾਤਾਂ, ਕਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਦੇ ਉਦਭਵ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪਿੱਛੇ ਉਹ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦੱਸਦਾ ਹੈ । ਜਿਵੇਂ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਇਕ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਠੀਕ ਉਂਜ ਹੀ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਚੀਫ਼ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਵੱਲੋਂ ਛਪਦੇ ਟ੍ਰੈਕਟਾਂ ਜਾਂ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਲਈ ਲਿਖੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਧਰਮ ਸੁਧਾਰ, ਕਿਧਰੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ, ਕਿਧਰੇ ਪ੍ਰਗਤੀ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਆਦਿ ਦੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਮੁੱਚੀ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਮੂਲਿਆਂ ਵਾਲੀ

ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਇੰਜ ਲਹਿਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਉਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੂਤਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਦਰਿਆਫ਼ਤ ਨੂੰ ਤਿੱਖਿਆਂ ਕਰੇ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਗੱਲ ਦੱਸਣ ਨਾਲੋਂ ਲੁਕਾਈ ਤੇ ਸੁਝਾਈ ਜਾਵੇ, ਅੰਦਰਲੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵਿਡੰਬਨਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਸ਼ਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਸੱਚ ਦੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਸੁਝਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਹਰ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਰਮਜ਼ਮੁਖੀ ਹੋਵੇ ਆਦਿ ਕੁਝ ਉਹ ਸੂਤਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅੰਦਰੋਂ ਟੋਲਦਾ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਕਹਾਣੀ ਚਾਹੇ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਾਦ ਨਾਲ ਹੋਵੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੇ ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਮਾਣਕ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਜਾਂ ਉੱਤਮ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਅ, ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਮੁਤਾਬਕ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਿਲਪ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ "ਸ਼ਿਲਪ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ ਹੈ" ਜਾਂ "ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੈ"। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋਵਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕਲਾਸਿਕ, ਉੱਤਮ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਗੁਣ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਕਾਲ-ਮੁਕਤ ਸਦੀਵੀ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਵਰਣਨਯੋਗ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ :

> ਸਾਡੀ ਕਹਾਣੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ **ਡੂੰਘੀ ਨਜ਼ਰ** ਤੇ **ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ** ਸਦਕਾ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੱਦਾਵਰ ਬਣੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਰਤਰੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਕਾਇਮ ਅਤੇ ਰਵਾਂ ਹੈ ... ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਵੀ।[18]

V

ਏਥੇ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਔਖ ਤੋਂ ਸੌਖ ਵੱਲ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਉਸ ਸ਼ੁੱਧ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦਾਬੇ ਹੇਠ ਵਿਚਰਦੀ ਸੀ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਆਪਣੇ ਅਗਲੇਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਅਧਿਆਪਕ ਦੀ ਗੱਦੀ ਉੱਪਰ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸੌਖੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸੌਖ-ਪਸੰਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਥਾਂ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੱਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੌਖ-ਪਸੰਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ "ਪੌਲੀਗਲਾਸੀਆ ਅਤੇ ਹੈਟਰੋਗਲਾਸੀਆ" ਆਦਿ ਜਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਰੰਭ ਦੇਂਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਤਣਾਉ ਉਦੋਂ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਾਅਦਾ ਤਾਂ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਤੋਂ ਸੌਖੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[19] ਪਰੰਤੂ ਵਰਤੋਂ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਮਿਲਗੋਭੇ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਏਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ :

> ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਕਸਰ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀ **ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ** ਵਿਚ ਉਭਰੀਆਂ, **ਇਕਾਲਕ** ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਤੇ **ਦੁਕਾਲਕ** ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀ। ਇਸ ਰਲਗੱਡਤਾ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਖੰਡ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕ੍ਰੋਨੋਟੋਪਾਂ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਜ਼ਰਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। **ਨਜ਼ਰਿਆਤੀ ਨਾਮਨ ਕਲੇਚਰਜ਼** ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਤਾਂ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ

> **ਮੁਸ਼ਤਰਕਾ** ਤੇ ਲੜੀਬੱਧ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਬੀੜਨਾ **ਗੋਲ ਨਲੀ ਵਿਚ ਚੌਰਸ ਕਿੱਲੀ** ਠੋਕਣ ਵਰਗੀ ਕਿਰਿਆ ਹੋਵੇਗੀ।[20]

ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ-ਤੁਰਦੀ, ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਦੋਂ ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਰਾਹੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸਲੋਂ ਕੌੜੀ ਕੁਸੈਲੀ ਤੇ ਤਲਖ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਅਕਾਦਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੂਰਤ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਇਕ ਨਾਵਲਕਾਰ-ਆਲੋਚਕ ਹੈ, ਜੋ ਬਹੁਤ ਲੰਮਾ ਅਰਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਵਾਹਦ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਮੰਨਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਣ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ 'ਨਾਵਲਕਾਰ' ਤੇ 'ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਮੈਰਿਟਸ' ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ... ਉਸ ਦਾ ਕੱਦ ਊਠ ਵਰਗਾ ਹੈ ਤੇ ਅਕਲ ਗਿੱਟਿਆਂ ਵਿਚ। 'ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਮੈਰਿਟਸ' ਉਹ ਕਿਸੇ ਡੇਰੇ ਦੇ 'ਸਾਧ' ਵਾਂਗ ਆਪੇ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਭਾਸ਼ਾ ਉਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ/ਅਸੰਤੁਲਨ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ, ਮੋਹਨ ਕਾਹਲੋਂ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਸੰਗਠਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਟਿਕਾਈਏ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਇਕਪਾਸੜ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਬੇਧਿਆਨੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਰਾਇ ਬਣਾਉਣ ਸਮੇਂ ਇਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਨਾਵਲ **ਜਯੋਤਿਰੁਦਯ** ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਰਚਨਾ-ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਰੁਮਾਂਸ ਤੇ ਸੁਖਾਂਤ ਦੀ ਜੁਗਤ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਿਤਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ । ਉਹ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਤੇ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਦਰੁਸਤ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ) ਨੂੰ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਉਚਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਅਤੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰ ਭਾਰ ਉਲਟਾਉਣ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਰਾਇ ਦੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉੱਠਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਸਥਿਰ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਅੰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ "ਆਦੇਸ਼ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ" ਅਤੇ ਬਹੁ ਅਰਥਤਾ ਜਾਂ ਬਹੁ ਸੂਤਰਤਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।[22] ਪਿੱਛੋਂ **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ: ਅਣਪਛਾਤੇ ਨਕਸ਼** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣ ਦੀ ਵਾਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਬਿਨਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਕੰਮਲ।[23] ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ **ਪਵਿੱਤਰ ਪਾਪੀ** ਨਾਵਲ ਦੇ ਮਹੀਨ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਡਾ.ਰਾਹੀ ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਉਂ (personal mood) ਜਾਂ ਨਿੱਜਤਾ ਨੂੰ ਜਬਰਦਸਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪੇਸ਼-ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਟਿਕਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਸਰਵੋਤਮ, ਤੇ ਸਰਵਉੱਚ, ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਿਰਜਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੰਵਲ' ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੁਰਲੱਭ ਹਨ।"[24] ਪਰੰਤੂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਗਾੜ ਕਰਕੇ ਉਹੀ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਉਸਦੀ ਤਨਜ਼ ਤੇ ਕੌੜੀ-ਕੁਸੈਲੀ ਟਕੋਰ ਦਾ ਮੌਜੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[25] ਇੰਜ ਹੀ ਰੇਤ ਛਲ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਸਮੇਂ ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ ਉਸ ਨੂੰ "ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਮੋਢੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮਗਰੋਂ **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਤਸਨੀਮ ਪ੍ਰਤਿ ਕੌੜੀ ਕੁਸੈਲੀ ਤੇ ਵਿਹੁਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੋਂ ਵੀ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਸਦੀ "ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਉਸ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਭਾਂਡੇ ਵਾਂਗ ਖੜਕਦੀ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਸ ਦੀ ਨਜ਼ਰ (ਨਰਿੰਜਨ ਤਸਨੀਮ) ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਜੇ ਕੋਈ ਨ੍ਹਾਤਾ-ਧੋਤਾ ਘੋੜਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ 'ਸ਼ਾਹ ਬਹਿਰਾਮ' ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਹੈ।[26] ਆਮ ਸਿਰਮੌਰਤਾ ਦੀ ਸਿਖ਼ਰ 'ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਹੀ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮਾਂਗਵਾਂ, ਪਰਾਇਆ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਨਾਵਲ ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਵੇਲੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਤਸ਼ਰੀਹ ਵੀ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਏਥੇ ਇਹ ... ਵੀ ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਲਿਕਤਾ ਲਈ ਮਾਂਗਵੀਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਤਾਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਕੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਜਾਂ ਫਾਸਲਾ ਸਾਜ਼ ਕੇ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਮਨੋਵਿਸਾਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਫੈਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਂਜ ਹੀ ਇਕ ਫੈਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਜਾਂ ਤਵਾਜ਼ਨ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਹੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਾਲੀ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਉਂ (individual mood) ਵਾਲੀ ਕੀੜੀ ਵੀ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਤਰਕ ਜਾਂ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੇ ਬਗੈਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਗਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਉਂਜ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਬਦਲ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਆਰੰਭ ਕਰਕੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਨੁਚਿਤ ਬਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪੱਧਤੀ (ideology) ਵਿਰੋਧੀ ਪੈਂਤੜਾ ਵੀ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਲ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਰਾਹੀ ਦਾ ਗਲਪ-ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਗੌਲਣਯੋਗ ਅਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਗਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਾਪਣ-ਤੋਲਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਣ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਉਲੀਕਣ ਦੀ ਹੈ ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪੰਨਾ 12.

2. **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, ਪੰਨਾ 5-6
3. **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, ਪੰਨਾ 7
4. **ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 7
5. ਪੰਨਾ 7-8
6. **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, ਪੰਨਾ 36.
7. **ਸਮਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 188.
8. ਏਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਵੱਲ ਮਹਿਜ਼ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹੀ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਗਹਿਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅੱਡਰੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।
9. ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ : ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨੇ 250-251
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 9-27
11. **ਸ਼ਬਦ**, ਅਕਤੂਬਰ-ਦਸੰਬਰ, 2001
12. **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, ਪੰਨੇ 10-11
13. **ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ 61
14. **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ**, ਪੰਨਾ 52
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 54
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 28
18. **ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ**, ਪੰਨਾ 223
19. **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ**, ਪੰਨਾ 20
20. **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ**, ਪੰਨਾ 30
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 114
22. **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ**, ਪੰਨਾ 163
23. **ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲਕਾਰੀ : ਅਣਪਛਾਤੇ ਨਕਸ਼** (ਸੰਪ.), ਪੰਨਾ 147
24. **ਮਸਲੇ ਗਲਪ ਦੇ**, ਪੰਨਾ 92
25. ਵੇਖੋ ਫ਼ਿਲਹਾਲ, ਮਾਰਚ 2014 ਵਿਚਲਾ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਦਾ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਸੰਬੰਧੀ ਛਪਿਆ ਮਜ਼ਮੂਨ!
26. ਵੇਖੋ **ਜੋਤ-ਜੁਗਤ ਕੀ ਬਾਰਤਾ**, ਪੰਨਾ 114

ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98557-19118

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ

ਤਿਲਕ-ਜੰਞੂ ਰਾਖਾ ਪ੍ਰਭ ਤਾਕਾ।
ਕੀਨੋ ਬਡੋ ਕਲੂ ਮਹਿ ਸਾਕਾ।
ਸਾਧਨ ਹੇਤਿ ਇਤੀ ਜਿਨਿ ਕਰੀ।
ਸੀਸੁ ਦੀਯਾ ਪਰ ਸੀ ਨ ਉਚਰੀ॥13॥
ਧਰਮ ਹੇਤਿ ਸਾਕਾ ਜਿਨਿ ਕੀਆ।
ਸੀਸੁ ਦੀਆ ਪਰ ਸਿਰਰੁ ਨਾ ਦੀਯਾ।
ਨਾਟਕ ਚੇਟਕ ਕੀਏ ਕੁਕਾਜਾ।
ਪ੍ਰਭ ਲੋਗਨ ਕਹ ਆਵਤ ਲਾਜਾ॥14॥

'ਬਿਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ' ਵਿਚਲੇ ਇਹ ਪਦੇ ਭਾਵੇਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਲਾਸਾਨੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਬਾਰੇ ਅਕੀਦਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਵੀ ਇਜ਼ਹਾਰ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਬਿੰਬ 'ਤਿਲਕ-ਜੰਞੂ ਦੇ ਰਾਖੇ' ਅਤੇ 'ਹਿੰਦ ਦੀ ਚਾਦਰ' ਵਾਲਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹਿਬਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਲਈ ਅਦੁੱਤੀ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਵਾਲੇ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਹਕੂਕ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੇ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ, ਬਹੁ-ਧਰਮੀ, ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਸੱਭਿਆਚਾਰੀ ਸਹਿ-ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹਾਂ ਅੰਦਰ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਂਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤੁਅੱਸਬੀ ਤੇ ਜਾਬਰ ਸਾਮੰਤੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਫ਼ਿਰਕੂ ਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਨਿਰਭਉ' ਤੇ 'ਨਿਰਵੈਰ' ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਮੁੱਢੋਂ ਖ਼ਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਾਰਗ ਸਾਮੰਤੀ ਆਤੰਕ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਦਲ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਬਲੀਦਾਨ ਨੇ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ (1 ਅਪ੍ਰੈਲ 1621-11 ਨਵੰਬਰ 1675 ਈ.) ਦਾ ਸਮਾਂ ਇੱਕ-ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ। ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਰਹੀ ਸੀ ਤੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਉੱਠ ਰਹੀਆਂ ਬਗ਼ਾਵਤਾਂ ਨੂੰ ਬੇਕਿਰਕੀ ਨਾਲ ਕੁਚਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਫਿਰਕੂ ਕੱਟੜਤਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ, ਗਹਿਰੇ ਹੋ ਰਹੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਵਿਲਾਸੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਕਰਕੇ

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਕਈ ਪਾਸਿਉਂ ਚੁਣੌਤੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਤੇ ਦੱਖਣ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ, ਨਾਰਨੌਲ ਪਰਗਣੇ ਦੇ ਸਤਿਨਾਮੀਆਂ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅੰਦੋਲਨ, ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਖ਼ਾਨ ਖਟਕ ਦੀ ਅਗਵਾਈ 'ਚ ਪਖ਼ਤੂਨਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼, ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਅਤੇ ਮਰਾਠਵਾੜਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿਵਾਜੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸ਼ੰਭਾਜੀ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪੁੱਤਰ ਅਕਬਰ ਸੱਤਾ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਰਾਜਪੂਤਾਂ, ਮਰਾਠਿਆਂ, ਈਰਾਨ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸ਼ੀਆ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅਕਬਰ ਦੇ ਅਹਿਦ ਤੱਕ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਗੁਰੂ-ਘਰ (ਗੁਰੂ-ਦਰਬਾਰ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸੁਖਾਵੇਂ ਰਹੇ। ਅਕਬਰ 1598 ਈ. ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਕੋਲ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਹਿਤ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਆਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਮਾਲੀਆ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਮੰਗ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ।[2] ਅਕਬਰ ਦੀ ਸੁਲਾਹਕੁੱਲ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਲਟ ਜਹਾਂਗੀਰ ਬਹੁਤ ਕੱਟੜ ਅਤੇ ਤੁਅੱਸਬੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਅਹਿਦ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਅਤੇ ਅਕਹਿ ਜ਼ੁਲਮ ਹੋਇਆ। ਗੁਰੂ-ਦਰਬਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੇ ਤੁਅੱਸਬ, ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਪਤਾ ਉਸ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਤੁਜ਼ਕ-ਇ-ਜਹਾਂਗੀਰੀ' (1609 ਈ.) ਵਿਚਲੇ ਕਥਨਾਂ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸ਼ਾਹ ਜਹਾਨ ਨੇ ਹਕੂਮਤ ਸੰਭਾਲਣ ਸਾਰ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਨੂੰ ਲੋਹਗੜ੍ਹ (ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ) ਛੱਡ ਕੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਜਾਣ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਦਰਅਸਲ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮਸੰਦ-ਪ੍ਰਥਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਦਰਅਸਲ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਵਧ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਉਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਭੈ-ਭੀਤ ਹੋਏ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਕੁਚਲਣ ਦਾ ਤਹੱਈਆ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਲਈ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਵਿਚਲੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਉਕਸਾਇਆ ਤੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸੋਢੀ ਮਿਹਰਵਾਨ ਦੇ ਵੰਸ਼ਜ ਮੀਣੇ (ਹਰਿ ਜੀ), ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਿੱਖ ਕੇਂਦਰ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਧੀਰਮੱਲ ਅਤੇ ਡੇਹਰਾਦੂਨ ਵਿਖੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਹੇਠ ਰਹਿ ਰਹੇ ਰਾਮ ਰਾਇ ਆਦਿ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਕਿਰਪਾ ਪਾਤਰ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਏ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਮਿਲਣ ਸਮੇਂ ਧੀਰ ਮੱਲ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਕੋਲ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਲਈ ਆਪਣਾ ਦਾਅਵਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਜਦੋਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ (1664 ਈ.) ਸੰਭਾਲੀ, ਉਦੋਂ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਅੱਗੇ ਦੋ ਵੱਡੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਸਨ। ਪਹਿਲੀ, ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੀ ਵੰਗਾਰਮਈ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਦੀ ਜ਼ਾਲਮਾਨਾ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਵਤੀਰਾ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਵੱਲੋਂ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੰਭਾਲਣ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ

ਤਿੰਨ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਪਰਿਵਾਰ ਅੰਦਰ ਮਤਭੇਦ ਚੱਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਧੀਰ ਮੱਲ (ਕਰਤਾਰਪੁਰ), ਰਾਮ ਰਾਇ (ਡੇਹਰਾਦੂਨ) ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਮੀਣਿਆਂ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਤੇ ਆਨੰਦਪੁਰ ਦੇ ਸੋਢੀਆਂ ਸਮੇਤ 22 ਸਿੱਖ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਸਨ।[3] ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰਾਂ ਤੇ ਮਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਤੇ ਮਦਦ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਧੀਰ ਮੱਲ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸ਼ਾਹ ਜਹਾਨ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲੈ ਕੇ ਮਾਮਲਾ ਮੁਕਤ ਇਲਾਕਾ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਮੱਲ ਲਿਆ ਸੀ।[4] ਰਾਮ ਰਾਇ ਨੂੰ ਔਰੰਗਜੇਬ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਬੰਦੀ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਡੇਹਰਾਦੂਨ ਵਿਖੇ ਜਾਗੀਰ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਸੰਭਾਲਣ ਉਪਰੰਤ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਅਕੀਦਤ ਭੇਟ ਕਰਨ ਗਏ, ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਕਾਬਜ਼ ਹਰਿਜੀ ਤੇ ਉਹਦੇ ਹਮਾਇਤੀ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾ ਕਰਨ ਦਿੱਤੇ। ਹਰਿਜੀ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਦੁਰਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਮਿਲਣ 'ਤੇ ਵੱਲਾ ਪਿੰਡ ਦੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਲੰਗਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ। ਧੀਰ ਮੱਲ ਅਤੇ ਸੀਹਾਂ ਮਸੰਦ ਨੇ ਬਾਬਾ ਬਕਾਲਾ ਵਿਖੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਦਾ ਸਾਮਾਨ ਲੁੱਟ ਲਿਆ। ਜਦੋਂ ਮੱਖਣ ਸ਼ਾਹ ਲੁਬਾਣਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੇ ਧੀਰ ਮੱਲ ਤੋਂ ਲੁੱਟ ਦਾ ਮਾਲ ਖੋਹ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚਲੀ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬੀੜ ਕਾਬੂ ਕਰ ਲਈ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਰਾ ਸਾਮਾਨ ਤੇ ਬੀੜ ਧੀਰ ਮੱਲ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰਿਆਈ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜੇ.ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਗੁਰੂਤੱਵ ਦੀ ਭਾਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਗੂੜ੍ਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਧਾਰੇ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਵਿਚਕਾਰ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੜੀ ਬਣੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਏਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਕਿ ਉਹ ਵਕਤ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਰੁੱਧ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਤਰਕਸੰਗਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਰੱਖਿਆ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਇਆ।[5]

ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਵੱਡੇ ਮਸਲੇ ਸਨ; ਪਹਿਲਾ, ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੇ ਤਣਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਏਕਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਕਾਰਨ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਸਤ ਹੋਏ ਮਨੋ ਬਲ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਕੇ ਭੈ ਮੁਕਤ (ਨਿਰਭਉ) ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਤੇ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ (ਨਿਰਵੈਰ) ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨੀ। ਧੀਰ ਮੱਲ ਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਮੀਣਿਆਂ (ਹਰਿਜੀ) ਨਾਲ ਤਣਾਉ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਬਾਬਾ ਬਕਾਲਾ ਛੱਡ ਕੇ ਕੀਰਤਪੁਰ ਆ ਗਏ। ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਇੱਥੇ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਿਲਾਸਪੁਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਚੰਪਾ ਦੇਵੀ ਤੋਂ ਮਾਖੋਵਾਲ ਤੇ ਨਾਲ ਲਗਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਖ਼ਰੀਦ ਕੇ ਨਵਾਂ ਨਗਰ 'ਚੱਕ ਨਾਨਕੀ' (ਅਜੋਕਾ ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ) ਵਸਾਇਆ ਅਤੇ 1664 ਈ. ਵਿੱਚ ਇੱਥੇ ਆ ਗਏ।[6] ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਊਰਜਾ ਦੇਣ ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ

ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਖ ਕੇਂਦਰਾਂ ਤੇ ਨਗਰਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। 1665 ਈ. ਤੋਂ 1670 ਈ. ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਿੱਖ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ 1672 ਈ. ਦੀਆਂ ਬਰਸਾਤਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਲਵਾ ਅਤੇ ਬਾਂਗਰ ਦੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹਿਤ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ। ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੌਰਿਆਂ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਨਗਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਹਮਾਇਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸੂਹੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਵਧ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਤੇ 'ਸ਼ਸਤਰ' ਜਾਂ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੈਨਿਕ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਵੱਧ ਰਹੀ ਸੈਨਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਕਰਕੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਕੁਚਲ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। 1665 ਈ. ਤੋਂ 1675 ਈ. ਤੱਕ ਦਸ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਅਰਸੇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਕੇ ਤੇ ਨਜ਼ਰਬੰਦੀ 'ਚ ਰੱਖ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ 'ਚ ਉਚੇਰੇ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮੰਤੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਅਕਸ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਨ ਲਈ ਖਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਅਤੇ 'ਸੀਅਰੁਲ ਮੁੱਤਾਖ਼ਰੀਨ' (1836) ਦੇ ਲੇਖਕ ਮੁਣਸ਼ੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੁਸੈਨ ਵਰਗੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਲੁਟੇਰਾ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਹੈ।[7]

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਆਲਮ ਖ਼ਾਨ ਰੁਹੇਲਾ ਦੁਆਰਾ ਧਮਧਾਨ ਸਾਹਿਬ (ਨੇੜੇ ਟੋਹਾਣਾ, ਹਰਿਆਣਾ) ਨੇੜੇ 1665 ਈ. 'ਚ ਹੋਈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਭਾਈ ਮਤੀ ਦਾਸ, ਸਤੀ ਦਾਸ, ਭਾਈ ਗੁਪਾਲ ਦਾਸ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਭਾਈ ਸੰਗਤ, ਭਾਈ ਦੇਸਾ ਅਤੇ ਭਾਈ ਦਿਆਲਾ ਜੀ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕ ਮਹੀਨਾ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਬੰਦੀਖ਼ਾਨੇ ਵਿੱਚ ਰਹੇ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭੱਟ ਵਹੀਆਂ, ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ' ਵਿੱਚੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਭੱਟ ਵਹੀ ਜਾਦੇ ਬੰਸੀ ਬਸਤੀਆਂ ਦੀ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸ੍ਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਏਕ ਸਿੱਖ ਭੰਨਾ ਭੰਨਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੇ ਪਾਸ ਆਇਆ। ਇਸੇ ਹਾਥ ਬਾਂਧ ਬੇਨਤੀ ਕੀ, ਮਹਾਰਾਜ! ਤੁਰਕ ਚੌਂਕੀ ਜਹਾਂ ਸੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਚਲੇ ਜਾਨਾ ਚਾਹੀਏ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਹਾ, ਭਾਈ ਸਿੱਖਾ! ਕਰਤਾਰ ਕੋ ਜੋ ਭਾਵੇ ਸਭ ਕਿਛੁ ਉਸ ਰਾਜ਼ਕ ਕੀ ਰਜ਼ਾਇ ਮੇਂ ਹੋ ਰਹਾ ਹੈ। ਇਤਨੇ ਅਰਸਾ ਮੇਂ ਚੌਂਕੀ ਕਾ ਸਰਦਾਰ (ਪਰਗਨਾ ਬਾਂਗਰ ਵਿੱਚ ਆਲਮ ਖਾਨ ਰੁਹੇਲਾ) ਕੂਏਂ ਤੇ ਆਇ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੋ ਦੇਖ ਕੇ ਬੋਲਾ, ਜਿਸੇ ਹਮ ਖੋਜਤੇ ਥੇ, ਉਸੇ ਪਾਇ ਲੀਆ ਹੈ। ਸਰਦਾਰ ਨੇ ਘੋੜੇ ਸੇ ਉਤਰ ਕਰ ਕਹਾ, ਪੀਰ ਜੀ! ਤੁਮਹੇ ਦਿਹਲੀ ਮੇਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਬੁਲਾਇਆ ਹੈ, ਤਿਆਰੀ ਕਰੀਏ।... ਇਹਨਾਂ ਕਹਿ ਕੇ ਘੋੜੀ ਤੇ ਅਸਵਾਰ ਹੋਇ ਚੌਂਕੀ ਸਰਦਾਰ ਕੇ ਗੈਲ ਦਿਹਲੀ ਕੋ ਆਇ।... ਸੰਮਤ ਸਤਾਰਾਂ ਸੈ ਬਾਈਸ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਪੱਖੇ ਪੋਸ ਮਾਸ ਕੀ ਪੰਚਮੀ ਕੋ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਾਸ ਤੀਨ ਦਿਹੁੰ ਬੰਦੀਵਾਨ ਰਹਿ ਕੇ ਬੰਦੀਖਾਨੇ ਸੇ ਬਾਹਰ ਰਾਣੀ ਪੁਸ਼ਪਾ ਦੇਵੀ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿ ਮੇਂ ਆਇ ਗਏ।[8]

ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ 'ਰਹਿਤਨਾਮਾ ਭਾਈ ਚਾਉਪਾ ਸਿੰਘ ਹਜ਼ੂਰੀ' ਅਤੇ 'ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬੁਰੰਜੀ' ਆਦਿ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਸੰਮਤ 1722 ਬਿ. ਮਾਂਹ ਕੱਤਕ (1665 ਈ.) ਰਾਜਾ ਜੈ ਸਿੰਘ ਮਿਰਜ਼ਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਕੰਵਰ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਜ਼ਮਾਨਤ ਉੱਤੇ ਰਿਹਾ

[ਰਿਹਾਅ] ਕਰਵਾ ਕੇ ਦਿੱਲੀਓਂ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਉੱਤੇ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੋਇਆ।"[9] ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਵਾਰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ 1670 ਈ. 'ਚ ਹੋਈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੂਰਬ ਦੇ ਸਿੱਖ ਕੇਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਕੇ ਵਾਪਸ ਦਿੱਲੀ ਆਏ। ਪ੍ਰਯਾਗ ਬਨਾਰਸ, ਬੌਧ ਗਯਾ, ਪਟਨਾ, ਮੌਂਘੇਰ, ਮਾਲਦਾ, ਢਾਕਾ, ਧਬੂਰੀ, ਕੂਚ-ਬਿਹਾਰ ਅਤੇ ਕਾਮਰੂਪ ਆਦਿ ਨਗਰਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅਸਾਮ ਦੇ ਅਹੰਮ ਰਾਜਿਆਂ (ਰਾਜਾ ਚੱਕਰਧਵੱਜ ਸਿੰਘ, ਰਾਜਾ ਉਦੇਦਿਤ ਸਿੰਘ) ਨਾਲ ਸੁਲਾਹ ਕਰਵਾਈ। ਅਸਾਮੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ - ਡਾ. ਐਸ.ਕੇ. ਭੂਈਆਂ ਅਤੇ ਡਾ. ਬਾਨੀਕਾਤ ਕਾਕਾਤੀ[10] ਆਦਿ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਸ਼ਾਹੀ ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਲਾਹ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਰੂਹਾਨੀ ਆਗੂ ਵਜੋਂ ਗਏ ਸਨ। ਪੂਰਬ ਦੇ ਦੌਰੇ ਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੋ ਮਹੀਨੇ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਹੇਠ ਰਹੇ।

ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਵਫ਼ਦ ਦੱਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਿਰਪਾ ਰਾਮ (ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਅਧਿਆਪਕ) ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿੱਚ 25 ਮਈ 1675 ਈ. ਨੂੰ ਨਾਨਕੀ ਚੱਕ ਆਇਆ। ਇਹ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੂਬੇਦਾਰ ਇਫ਼ਤਿਆਰ ਖ਼ਾਨ ਦੀਆਂ ਕੱਟੜ ਧਾਰਮਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਕੋਲ ਫ਼ਰਿਆਦ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਸਲਤਨਤ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦੀਵਾਨ ਮਤੀ ਦਾਸ, ਭਾਈ ਸਤੀ ਦਾਸ ਅਤੇ ਭਾਈ ਦਿਆਲ ਦਾਸ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਦਿੱਲੀ ਵੱਲ ਕੂਚ ਕੀਤਾ। ਰੋਪੜ ਦੇ ਕੋਤਵਾਲ ਮਿਰਜ਼ਾ ਨੂਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ਾਨ ਨੇ 11 ਜੁਲਾਈ 1675 ਈ. ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈ ਨਿਗਾਹੀਆ ਦੇ ਘਰੋਂ ਮਲਿਕਪੁਰ ਰੰਘੜਾਂ (ਪਰਗਨਾ ਘਨੌਲਾ) ਵਿਖੇ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕੀਤਾ। ਭੱਟ ਵਹੀ ਮੁਲਤਾਨੀ ਸਿੰਧੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ: "ਸੰਮਤ 1732 ਬਿ., 12 ਸਾਵਣ (1675 ਈ.) ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਭਾਈ ਦਿਆਲ ਦਾਸ, ਸਤੀ ਦਾਸ, ਤੇ ਮਤੀ ਦਾਸ ਸਮੇਤ ਮਿਰਜ਼ਾ ਨੂਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਪਿੰਡ ਮਲਕਪੁਰ ਪਰਗਨਾ ਰੋਪੜ ਤੋਂ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਕੇ ਸਰਹੰਦ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਪਿੰਜਰੇ 'ਚ ਬੰਦ ਰਹੇ।"[11] ਸ੍ਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ: "ਗੁਰੂ ਜੀ ਤੀਨ ਮਾਸ ਸੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਸੀ ਪਠਾਣਾ ਬੰਦੀਖਾਨੇ ਬੰਦ ਰਹੇ, ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਨੇ ਸਰੀਰ ਕੋ ਘਣਾ ਕਸ਼ਟ ਦੀਆ। ਤੀਨ ਮਾਸ ਬਾਅਦ ਦਿਹਲੀ ਸੇ ਪ੍ਰਵਾਨਾ ਆਨੇ ਸੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੋ ਲੋਹੇ ਕੇ ਪਿੰਜਰੇ ਮੇਂ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਦਿਹਲੀ ਤਰਫ਼ ਰਵਾਨਾ ਕੀਆ ਗਿਆ। ਸੰਮਤ ਸਤਰਾਂ ਸੈ ਬਤੀਸ ਮੰਗਸਰ (ਮੱਘਰ) ਵਦੀ ਤ੍ਰੇਦਸੀ ਵੀਰਵਾਰ ਕੇ ਦਿਹੁੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੋ ਦਿਹਲੀ ਮੇਂ ਪੁਚਾਇ ਦੀਆ।"[12] ਇੱਥੇ ਹੀ 11 ਨਵੰਬਰ 1675 ਈ. ਨੂੰ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਸਿੱਖ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਸਮੇਤ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਾਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ - ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ ਕਾਸਿਮ, ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ (ਮੁੰਤਖ਼ੁਬ-ਉਲ-ਲੁਬਾਬ), ਮਸਤਅਦ ਖ਼ਾਨ ਸਾਕੀ (ਮੁਆਸ਼ਰੇ ਆਲਮਗੀਰੀ) ਅਤੇ ਮੁਣਸ਼ੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੁਸੈਨ ਖ਼ਾਨ (ਸੀਅਰੁਲ ਮੁੱਤਾਖ਼ਰੀਨ) ਆਦਿ ਨੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰ ਸਰਮਦ ਦੀਆਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੋਈਆਂ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।[13] ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਫ਼ੌਰੀ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਫ਼ਰਿਆਦ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਬਣੀ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਖ਼ਾਸੇ ਤੋਂ ਭੈ-ਭੀਤ ਸੀ, ਜੋ ਫ਼ਿਰਕੂ ਤੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਤੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੇ ਪਾਖੰਡ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਸਹਿਹੋਂਦ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ

ਫ਼ਿਰਕੂ ਤੇ ਨਸਲਵਾਦੀ ਖ਼ਾਸੇ ਵਾਲੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਗ਼ਲਬੇ (hegemony) ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਨਕਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਸਰਮਦ ਵਰਗੇ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਚੁਭਦੇ ਸਨ।

ਤਿਆਗ, ਧੀਰਜ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜਿੱਥੇ ਇਕਾਗਰ ਚਿੱਤ ਸਾਧਕ ਤੇ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਕਵੀ ਵੀ ਸਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ 15 ਰਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ 59 ਪਦੇ ਤੇ 57 ਸ਼ਲੋਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਛਾਪ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਪਦਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ 40 ਦੁਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 19 ਤਿਪਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਦੋ ਮਤ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਨ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਿਦਿਆਰਥੀ, ਡਾ. ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, ਜੀ.ਬੀ. ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼ਲੋਕ ਨੰਬਰ 54 (ਬਲੁ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਟੇ) ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਜੀ.ਬੀ. ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: "ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੋਂ 13 ਦਿਨ ਪਹਿਲੋਂ ਸ੍ਰੀ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਜੀ ਨੇ ਨੌਵੇਂ ਮਹਿਲ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਥਾਂ ਸਿਰ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਦਿ ਬੀੜ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤੀ ਅਤੇ 'ਬਲੁ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਟੇ...' ਦੋਹਰੇ 'ਤੇ ਮਹਲਾ ੧੦ ਅੰਕਿਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸਹੀ ਪਾਈ।"[14] ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ ਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ 54ਵਾਂ ਸ਼ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਹੈ।[15] ਉਹ ਦੋਵਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤੇ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਅਕਸਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:

– ਬਲੁ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੂ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਅਬ ਓਟ ਹਰਿ ਗਜ ਜਿਉ ਹੋਹੁ ਸਹਾਇ ॥੫੩॥

– ਬਲੁ ਹੋਆ ਬੰਧਨ ਛੁਟੇ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਹੋਤ ਉਪਾਇ ॥
ਨਾਨਕ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਤੁਮਰੈ ਹਾਥ ਮੈ ਤੁਮ ਹੀ ਹੋਤ ਸਹਾਇ ॥੫੪॥

ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਪੁਰਾਤਨ ਬੀੜਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ (ਪਦੇ) ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਤੋਸ਼ੇਖ਼ਾਨੇ ਵਿੱਚੋਂ ਆਈ ਬੀੜ, ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਰੈਫ਼ਰੈਂਸ ਲਾਇਬਰੇਰੀ 'ਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਵਿਚਲੇ ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਰਵਾਇਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਬੰਦੀਖ਼ਾਨੇ ਵਿੱਚ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਮਨੋ-ਅਵਸਥਾ ਸਮੇਂ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਇਹ ਵੈਰਾਗ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਮਨੋ-ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਹਿੰਸਕ ਦੌਰ ਵਿੱਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਗਿਆ।

ਸਿੱਖ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਟਕਸਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਰਲ-ਅਰਥੀ ਸਾਰ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ (content) ਨੂੰ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਤਰੁੰਡ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਹ ਉਪਜ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ/ਹਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਰੀਆਂ ਸਭ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਸੀ।

ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਰਖਵਾਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਦਲ ਵੀ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਇੱਕ ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਤੀ ਸੱਤਾ (ਪੁਜਾਰੀਆਂ-ਮੁਲਾਣਿਆਂ) ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਫ਼ਤਵਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਭੈਅ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੰਨਿਆ। ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਮਾਨ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਫ਼ਤਵੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਵਿਲਾਸੀ ਰਾਜੇ, ਦਰਬਾਰੀ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਮਾਰ-ਖੋਰੇ ਦਰਿੰਦਿਆਂ ਵਾਂਗ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਾਉ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਲਾਲਤ ਭੋਗਦੇ ਭੈਅ ਮਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਢੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਣਦਾ। ਹਿੰਸਾ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਚਲਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਰਾਜ-ਗੱਦੀ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜਨਾਂ (ਪਿਤਾ, ਭਰਾਵਾਂ ਆਦਿ) ਨੂੰ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਭਰਾ ਮਾਰੂ ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਉਲਟ ਭੁਗਤ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਭੈਅ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਇਸ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ 'ਨਿਰਭਉ' ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਵੰਗਾਰਿਆ।

– ਭੈ ਕਾਹੂ ਕਉ ਦੇਤ ਨਹਿ ਨਹਿ ਭੈ ਮਾਨਤ ਆਨ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਗਿਆਨੀ ਤਾਹਿ ਬਖਾਨਿ ॥੧੬॥

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਮੁਗ਼ਲਾਂ, ਪਠਾਣਾਂ, ਤੁਰਕਾਂ, ਈਰਾਨੀਆਂ ਤੇ ਦੁਰਾਨੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਨਸਲੀ ਟਕਰਾਉ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਸੰਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਬਖੇੜੇ ਜਾਂ ਟਕਰਾਉ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਸਲੀ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਤੁਅੱਸਬ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਵਸੋਂ ਵਿੱਚ ਵਰਣ ਵੰਡ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀਆਂ ਸਭ ਹੱਦਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਸਾਮੰਤੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਰਕੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਉੱਪਰ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ। ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਵਿਤਕਰਾ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਘੁਣ ਵਾਂਗ ਚੰਬੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਨਫ਼ਰਤੀ ਵੰਡਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੇ ਮਾਨਵੀ-ਸਾਰ (human essence) ਅਤੇ ਇਨਸਾਨੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਇਸ ਖ਼ਿੱਤੇ ਨੂੰ ਭੂਤਵਾੜਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਕਲਪਿਆ, ਉਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਮੁਕਤ', 'ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ', 'ਪਦ-ਨਿਰਬਾਣਾ', 'ਨਿਰਭੈ-ਪਦ', 'ਗਿਆਨੀ', 'ਭਗਵਾਨ ਮੂਰਤ' ਅਤੇ 'ਜੋਗੀ' ਆਦਿ ਪਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

– ਹਰਖੁ ਸੋਗੁ ਜਾ ਕੈ ਨਹੀ ਬੈਰੀ ਮੀਤ ਸਮਾਨਿ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਮੁਕਤਿ ਤਾਹਿ ਤੈ ਜਾਨਿ ॥੧੫॥

– ਸੁਖੁ ਦੁਖੁ ਜਿਹ ਪਰਸੈ ਨਹੀ ਲੋਭੁ ਮੋਹੁ ਅਭਿਮਾਨੁ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਸੋ ਮੂਰਤਿ ਭਗਵਾਨ ॥੧੩॥

ਕੁਝ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਏ

'ਬੈਰਾਗ', 'ਉਦਾਸ', 'ਨਿਆਰਉ', 'ਨਿਰਾਸਾ' ਅਤੇ 'ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੇ ਅਤੀਤਾ' ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਕ ਪਦ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ:

– ਜਿਹਿ ਬਿਖਿਆ ਸਗਲੀ ਤਜੀ ਲੀਓ ਭੇਖ ਬੈਰਾਗ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਤਿਹ ਨਰ ਮਾਥੈ ਭਾਗੁ॥੧੭॥

– ਜਿਹਿ ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਤਜੀ ਸਭ ਤੇ ਭਇਓ ਉਦਾਸੁ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਤਿਹ ਘਟਿ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਵਾਸੁ॥੧੮॥

– ਸਾਧੋ ਮਨ ਕਾ ਮਾਨੁ ਤਿਆਗਉ॥
ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਸੰਗਤਿ
ਦੁਰਜਨ ਕੀ ਤਾ ਤੇ ਅਹਿਨਿਸਿ ਭਾਗਉ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਸੁਖੁ ਦੁਖੁ ਦੋਨੋ ਸਮ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਅਉਰੁ ਮਾਨੁ ਅਪਮਾਨਾ॥
ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੈ ਅਤੀਤਾ ਤਿਨਿ ਜਗਿ ਤਤੁ ਪਛਾਨਾ॥੧॥
ਉਸਤਤਿ ਨਿੰਦਾ ਦੋਊ ਤਿਆਗੈ ਖੋਜੈ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਨਾ॥
ਜਨ ਨਾਨਕ ਇਹੁ ਖੇਲੁ ਕਠਨੁ ਹੈ ਕਿਨਹੂੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਨਾ॥੨॥੧॥

(ਪਦਾ, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ)

– ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਸਗਲ ਤਿਆਗੈ ਜਗ ਤੇ ਰਹੈ ਨਿਰਾਸਾ॥
ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਜਿਹ ਪਰਸੈ ਨਾਹਨਿ ਤਿਹ ਘਟਿ ਬ੍ਰਹਮੁ ਨਿਵਾਸਾ॥੨॥
ਗੁਰ ਕਿਰਪਾ ਜਿਹ ਨਰ ਕਉ ਕੀਨੀ ਤਿਹ ਇਹ ਜੁਗਤਿ ਪਛਾਨੀ॥
ਨਾਨਕ ਲੀਨ ਭਇਓ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿਉ ਜਿਉ ਪਾਨੀ ਸੰਗਿ ਪਾਨੀ॥੩॥

(ਪਦਾ ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ)

ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਤਿਆਗ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਤੇ ਸਾਧਨ ਸੰਪੰਨ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਉਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ, ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਤ (essence) ਮਾਰ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰ-ਖੋਰਾ ਤੇ ਖਾਣ-ਸੂਰਾ ਪਸ਼ੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰਾਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ – "ਬਾਕੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਾਂਗ, ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਭੈ ਕਾਹੂ ਕਉ ਦੇਤ ਨਹਿ ਨਹਿ ਭੈ ਮਾਨਤ ਆਨ' ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।... ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤਿਆਗ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਿਆਗ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਕੋਲੋਂ ਵੀ ਗੁੱਝੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।"[16]

ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਸਹੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਬੋਧ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਮੁਗ਼ਲਈਆ ਸਟੇਟ ਫ਼ਾਰਮੇਸ਼ਨ ਅੰਦਰ ਹੋ ਰਹੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਰੁਖ਼ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਦੇ ਤੇ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਨਿੱਘਰ ਰਹੀ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਪਾਣੀ ਦਾ ਬੁਦਬੁਦਾ, ਧੂੰਏਂ ਦਾ ਪਹਾੜ, ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਨਿਆਈਂ, ਰੇਤ ਦੀ ਕੰਧ (ਬਾਲੂ ਕੀ ਭੀਤ), ਬੱਦਲ ਦੀ ਪਰਛਾਈਂ (ਬਾਦਰ ਕੀ ਛਾਈ), ਬਿਖ (ਜ਼ਹਿਰ) ਅਤੇ ਜੰਜਾਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖੇਡ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਪਲ ਉਪਜਦਾ, ਬਿਨਸਦਾ ਤੇ ਬਦਲਦਾ ਬਟਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ-ਗਿਆਨ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ-ਬੋਧ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗਤਿ-ਮਿਤ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਟੋਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ 'ਚੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

– ਜੈਸੇ ਜਲ ਤੇ ਬੁਦਬੁਦਾ ਉਪਜੈ ਬਿਨਸੈ ਨੀਤ॥
ਜਗ ਰਚਨਾ ਤੈਸੇ ਰਚੀ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਮੀਤ॥੨੫॥

– ਜਗ ਰਚਨਾ ਸਭ ਝੂਠ ਹੈ ਜਾਨਿ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮੀਤ॥
ਕਹਿ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਨਾ ਰਹੈ ਜਿਉ ਬਾਲੂ ਕੀ ਭੀਤਿ॥੪੯॥

– ਜੋ ਉਪਜਿਓ ਸੋ ਬਿਨਸਿ ਹੈ ਪਰੋ ਆਜੁ ਕੈ ਕਾਲਿ॥
ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਗੁਨ ਗਾਇ ਲੇ ਛਾਡਿ ਸਗਲ ਜੰਜਾਲ॥੫੨॥

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਧਨ-ਦੌਲਤ, ਸੰਪਤੀ, ਜ਼ਰ-ਜ਼ਮੀਨ, ਸੰਸਾਰਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਸਭ ਮਿਥਿਆ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਾਰ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਹ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਝੂਠੇ ਹਨ, ਜੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਥਿੜਕਾ ਕੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਾਦ ਰਹੇ ਜਗਤ ਤੇ ਜੀਵ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਆਪਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਜਨਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅਕਾਰਥ ਹਨ, ਜੇ ਉਹ ਮਹਾਨ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਹਨ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਰਾਹ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਦੇਹ ਸਕਾਰਥ ਹਨ, ਜੇ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਨੂਰ ਦਾ ਜਲਵਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਅਮੋਲਕੁ ਪਾਇਓ' ਅਤੇ 'ਦੁਰਲਭ ਦੇਹ ਪਾਇ ਮਾਨਸ ਕੀ' ਜਿਹੇ ਬੋਲ ਵੀ ਉਚਾਰੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਇਆ ਤੇ ਸੱਤਾ-ਲਾਲਸਾ ਦੀ ਰਾਮ-ਕਾਰ 'ਚ ਘਿਰੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਤਾੜਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ : –

ਕਹਾ ਨਰ ਅਪਨੋ ਜਨਮੁ ਗਵਾਵੈ॥
ਮਾਇਆ ਮਦਿ ਬਿਖਿਆ ਰਸਿ ਰਚਿਓ ਰਾਮ ਸਰਨਿ ਨਹੀ ਆਵੈ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥
ਇਹੁ ਸੰਸਾਰੁ ਸਗਲ ਹੈ ਸੁਪਨੋ ਦੇਖਿ ਕਹਾ ਲੋਭਾਵੈ॥
ਜੋ ਉਪਜੈ ਸੋ ਸਗਲ ਬਿਨਾਸੈ ਰਹਨੁ ਨ ਕੋਊ ਪਾਵੈ॥੧॥
ਮਿਥਿਆ ਤਨੁ ਸਾਚੋ ਕਰਿ ਮਾਨਿਓ ਇਹ ਬਿਧਿ ਆਪੁ ਬੰਧਾਵੈ॥
ਜਨ ਨਾਨਕ ਸੋਊ ਜਨੁ ਮੁਕਤਾ ਰਾਮ ਭਜਨ ਚਿਤੁ ਲਾਵੈ॥੨॥੩॥

(ਪਦਾ, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ)

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੋਚਰ ਜਗਤ, ਮਾਨਸ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ (ਦੇਹ) ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਉਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਦਿਸਦਾ ਪਾਸਾਰਾ ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ-ਤੱਤ (essence) ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ,

ਸਭ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਰਬ-ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਦੂਈ ਦਵੈਤ ਜਾਂ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ; ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੋ ਨਹੀਂ, ਇੱਕੋ ਹਨ।

– ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪਿ ਪਸਾਰੀ ਆਪਹਿ ਦੇਖਨਹਾਰਾ॥
ਨਾਨਾ ਰੂਪੁ ਧਰੇ ਬਹੁ ਰੰਗੀ ਸਭ ਤੇ ਰਹੈ ਨਿਆਰਾ॥ ੨॥

(ਪਦਾ ਰਾਗ ਬਿਹਾਗੜਾ)

– ਕਾਹੇ ਰੇ ਬਨ ਖੋਜਨ ਜਾਈ॥
– ਸਰਬ ਨਿਵਾਸੀ ਸਦਾ ਅਲੇਪਾ ਤੋਹੀ ਸੰਗਿ ਸਮਾਈ॥ ੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਪੁਹਪ ਮਧਿ ਜਿਉ ਬਾਸੁ ਬਸਤੁ ਹੈ ਮੁਕਰ ਮਾਹਿ ਜੈਸੇ ਛਾਈ॥
ਤੈਸੇ ਹੀ ਹਰਿ ਬਸੇ ਨਿਰੰਤਰਿ ਘਟ ਹੀ ਖੋਜਹੁ ਭਾਈ॥ ੧॥
ਬਾਹਰਿ ਭੀਤਰਿ ਏਕੋ ਜਾਨਹੁ ਇਹੁ ਗੁਰ ਗਿਆਨੁ ਬਤਾਈ॥
ਜਨ ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਆਪਾ ਚੀਨੈ ਮਿਟੈ ਨ ਭ੍ਰਮ ਕੀ ਕਾਈ॥ ੨॥੧॥

(ਪਦਾ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ)

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਸਮਤਾਮੂਲਕ, ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਾਸਾਰ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਮਾਨਸ ਜਨਮੁ ਅਮੋਲਕ' ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ 'ਦੁਰਲੱਭ' ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਰਮੇਸ਼ ਕੁੰਤਲ ਮੇਘ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ 'ਮੁਕਤੀ ਪੰਧ' ਦੇ ਨਾਲ ਮੁੱਲ-ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਚਰਚਾ ਮਨੁੱਖੀ-ਜਨਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਦੇਹ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਵੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨਮ ਬਿਰਥਾ ਅਤੇ ਅਕਾਰਥ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁੱਲ (value) ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਨਾ ਪਾ ਲਵੇ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੰਗ ਜਾਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਮਾਨਸ-ਜਾਤ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਅਛੂਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ।[17]

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜਦੋਂ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ, ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਪੰਚ, ਸੰਸਾਰਕ ਅਮੀਰੀ, ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਗ਼ਲਬੇ (hegemony) ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਹਰਿ ਨਾਮ' ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਦੌਲਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ, ਦਰਬਾਰੀਆਂ, ਅਮੀਰਾਂ-ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਮੁਕਤ ਨਰ', 'ਨਿਰਭੈ ਪਦ' ਅਤੇ 'ਨਿਰਬਾਨ-ਪਦ' ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਿਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (ਧਰਮ, ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਆਦਿ) ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉੱਪਰ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉੱਤੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਡਰ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪੇ ਦਾ ਬਲੀਦਾਨ ਦਿੱਤਾ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਤਪਾਲਕ ਅਤੇ ਭੈ-ਭੰਜਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਿਤਵ ਤੇ ਚਿਤਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉੱਤੋਂ ਹੰਕਾਰੇ ਹੋਏ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਜਬਰ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੱਤਾ। ਅਜੋਕੇ ਲਿਸ਼ਕ ਪੁਸ਼ਕ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਖਪਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਹਿੰਸਾ ਵਾਲੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ

ਚਲਣ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਲਾਸਾਨੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਤੇ ਭੈ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ:

1. ਬਿਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਚੋਣਵੀਂ ਬਾਣੀ**, (ਸੰਪਾ.) ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ, ਪੰਨੇ 90-91
2. Grewal, J.S., Sikhs of the Punjab (1975). PP 54-55
3. ਡਾ. ਧਰਮ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ' ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ: ਚਿੰਤਨ, ਕਲਾ ਤੇ ਬਾਣੀ, (1976), (ਸੰਪਾ.) ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 38
4. ਰਾਜ ਮੋਹਨ ਗਾਂਧੀ, ਪੰਜਾਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਤੋਂ ਮਾਊਂਟਬੈਟਨ ਤਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, (2015), ਪੰਨਾ 33
5. ਡਾ. ਜੇ.ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਭਰੋਸੇ ਦਾ ਪੈਗੰਬਰ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ: ਚਿੰਤਨ, ਕਲਾ ਤੇ ਬਾਣੀ, ਪੰਨੇ 14-15
6. ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, **ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ** (2009), ਪੰਨਾ 45
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 33, ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ – **ਮੁੰਤਖ਼ਬ-ਉਲ-ਲਬਾਬ** (ਕ੍ਰਿਤ ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ), **ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਪੰਜਾਬ** (ਮੁਹੰਮਦ ਲਤੀਫ਼), ਸੀਅਰੁਲ ਮੁੱਤਾਖ਼ਰੀਨ (ਮੁਨਸ਼ੀ, ਗੁਲਾਮ ਹੁਸੈਨ)
8. ਭਾਈ ਸੂਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼, ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ (ਸੰਪਾ. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ), ਪੰਨੇ 73-74
9. ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੋਜ, (ਸੰਪਾ.) ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (2010), ਪੰਨੇ 96-97
10. ਡਾ. ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25
11. ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੋਜ, ਪੰਨਾ 100
12. ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ', ਵਾਹਗਾ-ਅੰਕ-3, ਪੰਨਾ 144
13. ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਪਾਪ ਕਿਸ ਦੇ ਸਿਰ?' ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ, (1976), ਸੰਪਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ 76
14. ਜੀ.ਬੀ. ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਬੀੜਾਂ, ਪੰਨਾ 133
15. ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਂ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ 99
16. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ (1976), ਪੰਨੇ 189-90
17. ਡਾ. ਰਮੇਸ਼ ਕੁੰਤਲ ਮੇਘ, 'ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ', ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ: ਚਿੰਤਨ, ਕਲਾ ਤੇ ਬਾਣੀ, ਪੰਨਾ 54

ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98156-36565

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਕਿਸੇ ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਗਹਿਨ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਜਕ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸ੍ਰੋਤੇ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਸ੍ਰੋਤਾ ਉਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਤਾ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਸੁਹਜ-ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣਾ ਪੈਗ਼ਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ/ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਰਣਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਵੀ ਲੱਭਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਗ਼ਜ਼ਲ, ਗੀਤ ਅਤੇ ਨਜ਼ਮ ਤਿੰਨੋ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਪਰਚੇ ਰਾਹੀਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸ੍ਰੋਤੇ ਦੇ ਮਨ-ਮਸਤਕ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੌਖ ਲਈ ਕੁਝ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ :

I

ਪਿਆਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਵਚਨ : ਪੂਰਕ ਮਰਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥੀਮ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਥੀਮ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪੈਤਰਿਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਥੀਮ। ਜਦੋਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਿਆਰ ਦੇ ਥੀਮ ਨੂੰ ਘੜਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਰਥ ਉਸ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਥੀਮ ਵਿੱਚ ਸਬਜੈਕਟ 'ਮਹਿਬੂਬ' ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ; ਰੱਬ ਰੂਪ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਥੀਮ, ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਵੇਂਪਣ ਨੇ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇਕਦਮ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੇ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਇਸਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਖੀਵੀ ਨਾਇਕਾ ਜਦੋਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਹਿਬੂਬ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ, ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਹੈ। ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਦੀ ਅਨਿੱਖੜਤਾ (ਇਨਟੈਗਰਿਟੀ) ਦਾ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਸ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਅਨਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਬਟਾਲਵੀ ਇਸਨੂੰ ਵਿਯੋਗ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਤਣਾਅ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਪਏ ਵਿਯੋਗੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਮਕਬੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਉਸ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਹਿਬੂਬ ਰੱਬ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਨਾਹ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਇਸ ਮਹਿਬੂਬ ਨੂੰ ਛਾਂ ਦੇਣ

ਵਾਲੇ ਰੁੱਖ ਦੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਨਸਾਨੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀਆਂ, ਗਰਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਭੋਗੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਡੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਲਟ ਮੁਰਸ਼ਦ ਅਤੇ ਮੁਰੀਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਦਰਿਆ, ਬਿਰਖ਼, ਬਿਰਛ, ਰੁੱਖ ਇਸ ਮਹਿਬੂਬ ਦੇ ਆਧਾਰਭੂਤ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਹਨ ਜਿਸਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ ਕਾਵਿ ਨਾਇਕਾ ਵਸਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਖ਼ੁਦਾਇਆ ਉਸ ਰੁੱਖ ਉੱਤੇ ਖਿਜ਼ਾ ਦਾ ਦੌਰ ਨਾ ਆਏ
ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੁੱਤ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਦੇਵੇ ਤੇ ਕਾਲਜੇ ਲਾਏ

– ਪਤਝੜ ਵਿਚ ਪੁੰਗਰਦੇ ਪੱਤੇ, ਪੰਨਾ 30

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਕ ਅਤੇ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਰੱਬੀ ਹੈ; ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਹਕੀਕੀ ਹੈ, ਯਥਾਰਥਕ ਹੈ। ਸੰਯੋਗ ਅਤੇ ਵਿਯੋਗ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਅਭੇਦ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਪਾਕਿ, ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ, ਉੱਚੀਆਂ ਸੁੱਚੀਆਂ, ਇਸ਼ਕ ਵਿੱਚ ਲਬਰੇਜ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਭੇੜ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਰਾਹ ਦੇ ਰੋੜੇ ਹਨ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਉਚਾਰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰੈਟੋਰਿਕ (ਉਚੀ ਸੁਰ) ਤੋਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ 'ਠੀਕਰਾਂ' ਜਾਂ 'ਗੁਆਚੇ ਜਲ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਨੀਰ ਦਾ ਭਰਿਆ ਘੜਾ' ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਐਲਾਨ, ਉਸਦੀ ਉਸ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਂ ਤਾਂ ਪਿਆਰ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੰਜ਼ਿਲ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ, ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਉਪਭੋਗੀ ਰੂਪ ਨੂੰ। ਉਹ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰਾਹ ਲੱਭਦੀ ਹੈ :

ਜਦ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਕੋਈ ਵਾਕਿਆ ਲਿਖਾਂ
ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਾਈ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਖ਼ੁਦਾ ਲਿਖਾਂ

ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13

ਨਾ ਤਾਂ ਲਿਖਾਂ ਮੈਂ ਠੀਕਰਾਂ ਨਾ ਹੀ ਗੁਆਚੇ ਜਲ
ਜਦ ਵੀ ਲਿਖਾਂ ਮੈਂ ਨੀਰ ਦਾ ਭਰਿਆ ਘੜਾ ਲਿਖਾਂ
ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਲਿਖਾਂ ਹਯਾਤ ਨੂੰ ਬੰਦਿਸ਼ ਤੇ ਬੇਬਸੀ
ਖੁੱਲੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਲਿਖਾਂ ਕਦੇ ਵਗਦੀ ਹਵਾ ਲਿਖਾਂ

ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13

ਪਿਆਰ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪਿਆਰ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾ 'ਚ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸੈਲੀਬਰੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸੰਜੋਗੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਸਬਲੀਮੇਸ਼ਨ ਰੂਪ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸਬਲੀਮੇਸ਼ਨ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਵੇ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਪਿਆਰ ਦੀ ਇਹ ਤਾਂਘ ਮ੍ਰਿਗ-ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੰਜੋਗੀ ਪਲਾਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਦੀਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਰੰਗਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਜੀਵੰਤ ਕਾਇਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਮੈਂ ਛੂਹ ਮਾਣੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਤੇ ਮੇਰੇ ਅੰਗ ਅਲਸਾਏ
ਕਹੋ ਪਰਭਾਤ ਨੂੰ ਹਾਲੇ ਮੇਰਾ ਬੂਹਾ ਨ ਖੜਕਾਏ
ਮੇਰੀ ਹਸਰਤ ਸੀ, ਮੈਂ ਛੂਹਵਾਂ ਤੇ ਉਹ ਦਰਿਆ ਛਲਕ ਜਾਏ
ਤੇ ਮੇਰੇ ਤਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵੇਗ ਪਹਿਨਾਏ
ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਛੂਹ ਗਿਆ ਦਾਮਨ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਕੰਬ ਗਈ ਕਾਇਆ
ਕਿ ਐਸੇ ਲਰਜਵੇਂ ਛਿਣ ਵੀ ਨੇ ਮੇਰੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਆਏ।

ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਜੀਵੰਤ ਕਾਇਆ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਇਸ ਪਿਆਰ ਲਈ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉਝਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹਕੀਕੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਅ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਕੀਕੀ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਇਸਦੀ ਯਾਦ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਪਈਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਾਵਿਕ-ਜੁਗਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਏਹੀ ਅਫ਼ਸਾਨਾ ਹੈ
ਹਰ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰ ਹੈ ਮਜਨੂੰ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ
ਇਹ ਰਹਿਬਰ ਕੀ ਜਾਨਣ ਦਾਨਸ਼ਵਰ ਕੀ ਸਮਝਣ
ਇਸ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਤੇ ਪੁੱਜਦਾ ਦੀਵਾਨਾ ਹੈ।
ਕੋਈ ਰਾਂਝਾ ਜਾਣ ਸਕੇ ਫ਼ਰਿਆਦ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕੇ
ਕਿਉਂ ਬਲਦੀਆਂ ਲਾਟਾਂ 'ਤੇ ਸੜਦਾ ਪਰਵਾਨਾ ਹੈ।

ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 51

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੇਅਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਹਵਾਲੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪਏ, ਰੂੜ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਮੋਟਿਫ਼ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵਸੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਨੇ। ਇਹ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੱਬੀ ਚਿਹਨ ਘੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਪਛਾਣਿਆ ਪਛਾਣਿਆ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਵੀ ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਸ ਇਸ਼ਕੀਆ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਕਬਾਲ ਰਾਹੀਂ, ਉਪਭੋਗੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਬਣ ਰਹੀ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਗੌਣ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਦਾ ਭੋਗੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਥਮ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਧੇਰੇ ਸੂਫ਼ੀਆਨਾ ਹੈ; ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਵਚੇਤਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਮੁਰੀਦ ਨੂੰ ਮੁਹੱਬਤ ਰਾਹੀਂ ਪਾਕ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਐਵੇਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਲੱਗੀ ਹਰ ਸ਼ਾਖ ਗਲ ਨੂੰ ਮੇਰੇ
ਔੜਾਂ 'ਚ ਬਿਰਖ ਖ਼ਾਤਰ ਹੰਝੂ ਬਹੁਤ ਮੈਂ ਕੇਰੇ
ਕਿੰਨੀ ਹੁਸੀਨ ਹੋਈ ਕਿੰਨੀ ਬੁਲੰਦ ਹੋਈ

ਕਿੰਨੀ ਮੈਂ ਪਾਕ ਹੋਈ ਆਕੇ ਕਰੀਬ ਤੇਰੇ
ਤੇਰਾ ਹੀ ਅਕਸ ਹੈ ਇਹ, ਤੇਰੇ ਹੀ ਨਕਸ਼ ਨੇ ਇਹ
ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ 'ਚ ਲਿਸ਼ਕਣ ਬੇਅੰਤ ਜੋ ਸਵੇਰੇ

- ਪੱਤਝੜ 'ਚ ਪੁੰਗਰਦੇ ਪੱਤੇ, ਪੰਨਾ 80

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਕੋਡ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਇਹ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਵੀ ਵਿਯੋਗ ਨਾਲੋਂ ਵਸਲ ਦੀ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਸੈਲੀਬਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਇਹ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੁਹੱਬਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਦਰਦ, ਬਿਰਹਾ, ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਸਲ ਅਤੇ ਬਿਰਹਾ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਦੋ ਅਨਿੱਖੜ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਬਿਰਹਾਮਈ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਧੁਨੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਪੜ੍ਹਨ/ ਸੁਣਨਯੋਗ ਸਮਰੱਥਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

1. ਕਿਸੇ ਵੀ ਬਿਰਖ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਜਦੋਂ ਝੋਲੀ ਫੈਲਾਈ ਮੈਂ
ਉਦਾਸੇ ਫੁੱਲ, ਪੀਲੇ ਪੱਤੇ, ਧੁਖਦੀ ਮਹਿਕ ਪਾਈ ਮੈਂ
2. ਮੇਰੇ ਖ਼ਾਬਾਂ 'ਚ ਫੁੱਲਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਹੀ ਆਉਣਾ ਜਾਣਾ ਸੀ
ਇਸੇ ਲਈ ਸੇਜ ਸੂਲਾਂ ਦੀ ਸਦਾ ਹੱਸ ਕੇ ਹੰਢਾਈ ਮੈਂ

- ਚਿਰਾਗਾਂ ਦੀ ਡਾਰ, ਪੰਨਾ 31

ਅਜਿਹੇ ਬਿਰਹਾਮਈ ਸ਼ੇਅਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਉਸ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਜੋਗ, ਬਿਰਹਾ, ਉਦਾਸੀ ਨੂੰ ਜਸ਼ਨਈ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

II

ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਤਣਾਅ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ, ਇੱਕੋ ਹਨ, ਅਨਿੱਖੜ ਹਨ। ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਧੁਨੀ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮੁਹੱਬਤੀ ਪੈਗ਼ਾਮ ਦੀ ਧੁਨੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੱਖ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਧੁਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਪੈਤਰਿਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਡਿਸਮੈਂਟਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸਦੀ ਇਹ ਧੁਨੀ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਉਚਾਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਪੁੰਨਿਆਂ' ਗ਼ਜ਼ਲ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਚਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਤਿੱਖਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਸੁਰ ਜਿਸ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਨਾਰੀ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੀਟੌਰਿਕ ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਰੰਗ ਵੀ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ। ਕਵਿਤਾ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਲਈ 'ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਵਲਗਣ 'ਚੋਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵੱਲ ਝਾਕਦੀ ਹੋਈ ਹਸਰਤ ਹੈ। 'ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ' ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ 'ਆਦਿਕਾ' ਵਿੱਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

ਆਦਿਕਾ

ਕਵਿਤਾ
ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਵਲਗਣ 'ਚੋਂ
ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵੱਲ ਝਾਕਦੀ ਹੋਈ ਹਸਰਤ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਲਈ
ਤਾਂਘਦਾ ਹੋਇਆ ਹਿਰਦਾ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਲਈ ਸੋਚਦਾ ਮਸਤਕ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਮੈਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਦਮਨ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠੀ ਹੋਈ ਤੇਗ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਸ਼ਿਲਪ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਕੂਲ਼ਾ ਫੁੱਲ ਹੈ
ਕਵਿਤਾ
ਨੇਰ੍ਹੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਚਾਨਣ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲ
ਜਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਰਾਹ ਹੈ।

– ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ, ਪੰਨਾ 9

ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਕੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਉਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ ਕਵਿੱਤਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਾਰ ਵਾਰ ਇਸ ਦਾ ਐਲਾਨ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਨੇੜਿਓਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ; ਹੱਡੀਂ ਹੰਢਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਘਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ ਲਈ, ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣਾ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ 'ਚ ਪਿਉ ਕੋਲ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਪਿਉ/ਧੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਲਿਬੀਡੋ ਸਿਧਾਂਤ ਈਜਾਦ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਹਕੀਕਤ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਨੇ ਪਰੋਸਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਡਰ/ਖੌਫ਼ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੁਰ ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾਰੀਵਾਦ ਫੈਸ਼ਨ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਭਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਘੜਦੇ ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਣਿਕ ਅਨੁਭਵ, ਇੱਕ ਦਾਮਨਿਤ ਧੀ ਦੀ ਵਿੱਥਿਆ ਰਾਹੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੇ ਦਮਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਘਰ (ਪੇਕਾ ਘਰ) ਉਸ ਲਈ ਦਮਨ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰਨ 'ਤੇ ਤੁਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। "ਜ਼ਹਿਰ-ਬੁਝੇ ਬੋਲਾਂ ਵਾਲੇ ਇਸ ਘਰ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਤਰਦਾ ਕਿਸੇ ਗੀਤ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਸੁਹਾਗ, ਕੋਈ ਘੋੜੀ, ਕੋਈ ਬੋਲੀ, ਕੋਈ ਟੱਪਾ, ਲਾਊਡ ਸਪੀਕਰ 'ਤੇ ਵਜਦਾ ਕੋਈ ਗਾਣਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕੋਈ ਤੁਕ ਤਾਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਨੂੰ ਲਗਦਾ ਮੈਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਗੁਆਚੀ ਹੋਈ ਕੁੜੀ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਕਿੱਥੇ ਆ ਗਈ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਦਿਨ ਏਥੋਂ ਦੌੜ

ਜਾਵਾਂਗੀ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਨੂੰ ਜਾ ਮਿਲਾਂਗੀ।" (ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, **ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਬਲਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਤੇ ਹਜ਼ਾਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ,** ਭੂਮਿਕਾ, ਪੁੰਨਿਆਂ, ਪੰਨਾ : 10)। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀ ਵਲਗਣ ਉਸਨੂੰ ਦਮਨ ਦੀ ਕਾਲ ਕੋਠੜੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਬਗ਼ਾਵਤੀ ਤੇਵਰ ਪੇਕੇ ਘਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਿਉ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੌਫ਼ ਐਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸਦੀ ਦਹਾੜ ਸੁਣ ਕੇ ਗਊ ਦੇ ਜਾਏ ਵੀ ਪੱਠੇ ਖਾਣੋਂ ਹਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਉਹ ਪੁਰਸ਼
ਜਿਸਦੀ ਕੌੜੀ ਹਵਾੜ ਨਾਲ
ਬੁਝ ਜਾਂਦਾ ਸੀ
ਹਰ ਆਥਣ ਨੂੰ
ਕੰਧੋਲੀ 'ਤੇ ਧਰਿਆ ਦੀਵਾ
ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਦਹਿਕਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਵੇਂ
ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ
ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਅੱਗ ਮੱਠੀ
ਜਿਸ ਦੀ ਦਹਾੜ ਸੁਣਦਿਆਂ ਹੀ
ਪੱਠੇ ਛੱਡ ਕੇ ਖੜੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ
ਗਊ ਦੇ ਜਾਏ
… … … …
… … … …
ਦਾਦੀ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਰਹਿਰਾਸ ਦਾ ਪਾਠ
ਕੰਬ ਕੇ ਛਲਕ ਜਾਂਦੀ ਸੀ
ਵੀਰੇ ਦੇ ਹੱਥ 'ਚੋਂ
ਦੁੱਧ ਵਾਲੀ ਗਲਾਸੀ
ਮਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਸੀ
ਆਟੇ ਦਾ ਪੇੜਾ
ਤੇ ਦਰਵਾਜੇ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ
ਛੋਟੀਆਂ ਭੈਣਾਂ
… … … …
… … … …
ਪਰ ਇੱਕ ਦਿਨ
ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਵੇਖਦਿਆਂ
ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਨੂੰ ਰੋਹ
ਚੰਗਿਆੜ ਪਈ ਮੇਰੀ ਬੇਬਸੀ
ਤੜਪ ਉੱਠੇ ਮੇਰੇ ਗੀਤ
ਮੈਥੋਂ ਛੁੱਟ ਗਿਆ

ਉਸਦੀ ਸਰਦਲ ਦਾ ਲਿਹਾਜ਼
ਮੈਥੋਂ ਟੁੱਟ ਗਿਆ
ਡੇਕ ਦੀ ਛਾਂ ਦਾ ਮੋਹ
ਮਰ ਗਿਆ ਮੇਰੇ ਖ਼ੂਨ 'ਚੋਂ
ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ
ਮੈਂ ਦੌੜ ਪਈ
ਉਸ ਪਗਡੰਡੀ 'ਤੇ
ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ...
ਜਿਹੜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ... ।

– ਕਣੀਆਂ, ਪੰਨਾ 25-27

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣਾ/ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪਿਆਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਣ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਦਾਮਨਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਮਨ ਨੂੰ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਂਡੂ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਬਿੰਬ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਗਊ ਦੇ ਜਾਇਆਂ ਦਾ 'ਪੱਠੇ ਛੱਡ ਕੇ ਖੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਦਾ' ਬਿੰਬ ਦਮਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਤਣਾਅ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਵਰਣਨ ਤਣਾਅ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੈਲੀਬਰੇਸ਼ਨ ਵਾਲਾ, ਖ਼ੀਵੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵੇਰੀਏਸ਼ਨ (ਵਭਿੰਨਤਾ) ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ। ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਉਹ ਪੈਤਰਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ 'ਕੁੜੀਆਂ' ਨੂੰ 'ਗਊਆਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦੇਖਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੋਹ, ਵਿਦਰੋਹ, ਵਿਅੰਗ, ਵਿਡੰਬਨਾ ਨਾਲ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਸਿਆਣੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ
ਲੁਕ ਲੁਕ ਕੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ
ਧੁਖ ਧੁਖ ਕੇ ਜਿਉਂਦੀਆਂ

(ਅ) ਕੁੜੀਆਂ ਸ਼ਰਮ ਹਯਾ ਦੀਆਂ ਪੁਤਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ
ਸਿਰ ਢਕ ਕੇ ਰੱਖਦੀਆਂ
ਅੱਖ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਚੁੱਕਦੀਆਂ।

(ੲ) ਕੁੜੀਆਂ ਤਾਂ ਨਿਰੀਆਂ ਗਊਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ
ਜਿਹੜੇ ਕਿੱਲੇ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਦੇਵੋ
ਬੱਝੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ

ਇਹ ਬੇਜ਼ੁਬਾਨ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੀਆਂ।

– ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ, ਪੰਨਾ 11

ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਕਿੱਲਿਆਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਲਈ ਕਵਿੱਤਰੀ ਸੋਚਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ – ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਚਿਣਗਾਂ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਰੋਹਪੂਰਨ ਆਦਰਸ਼ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਰੋਹਪੂਰਣ ਤਣਾਅ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਰੋਹਪੂਰਣ ਤਣਾਅ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਤਰੰਗਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਹਕੀਕਤ
ਸੁਪਨੇ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਭਿਆਨਕ ਲੱਗਦੀ
ਹਰ ਗਊ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚ
ਦੁੱਖ ਦੀ ਨਦੀ ਵਗਦੀ ...
ਤੇ ਮੇਰੇ ਮਨ ਚੋਂ ਇੱਕ ਛਲ ਉਠਦੀ –
ਕਿ ਮੈਂ ਕੱਲੀ ਕੱਲੀ ਕੋਲ ਜਾਵਾਂ
ਦਿਲਾਸਾ ਦੇਵਾਂ
ਦੁੱਖ ਵੰਡਾਵਾਂ
ਤਾਰੋ ਨੂੰ ਤਰੇਸਾ
ਮੀਤੋ ਨੂੰ ਮੀਰਾ
ਭੋਲੀ ਨੂੰ ਭਾਗੋ
ਦੀਪੋ ਨੂੰ ਦੁਰਗਾ ਬਣਨ ਦਾ ਮੰਤਰ ਸਿਖਾਵਾਂ।

– ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ, ਪੰਨਾ 33

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਕਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਕੈਦ 'ਚੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਲੜਦਾ ਹੈ।'ਗਲਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਉਹ ਪੈਤਰਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਧੀਆਂ ਲਈ ਗਊ, ਗ਼ਰੀਬ, ਸਾਊ, ਨੀਵੀਂ, ਝੁਕ ਕੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਦੀ ਪੈਤਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਈਜਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਰਦ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਇਸ ਪੈਤਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਭਾਸ਼ਾਈ ਟੈਕਸਟ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹੈਲੇਨ ਸਿਖੂ ਦੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨ 'ਚ ਉੱਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਨੀ ਫੁੱਲਾਂ ਵਰਗੀਓ ਕੁੜੀਓ
ਨੀ ਚੋਭਾਂ ਜਰਦੀਓ ਕੁੜੀਓ
ਕਰੋ ਕੋਈ ਜਿਊਣ ਦਾ ਹੀਲਾ
ਨੀ ਤਿਲ ਤਿਲ ਮਰਦੀਓ ਕੁੜੀਓ

(ਅ) ਮੇਰੀ ਧੀ
ਇਕ ਸੂਹਾ ਗੁਲਾਬ ਭਾਲਦੀ ਹੈ
ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬਚਾ ਕੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ
ਇਸ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜੜੀਆਂ-ਬੂਟੀਆਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ

– ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ, ਪੰਨਾ 23

III
ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਤਣਾਅ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਰ ਸੰਜੋਗ, ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਫ਼ਨਾਹ ਹੈ ਪਰ ਬਿਰਹਾ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗ ਵੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਥੇ ਵੀ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਲੋਕਵੇਦ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁਟਿਆਰ ਬਿਰਹਾ ਅਤੇ ਕੁੰਠਾਗ੍ਰਸਤ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਧੇਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਵਰਤਮਾਨ ਮੰਡੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਚ ਘਿਰੀ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ; ਇਕ ਅੱਲੜ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੁਟਿਆਰ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਾਡੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਚ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਇਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇਹ ਲੋਕਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਆਮ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਪਾਠਕ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ (ਐਮਪੈਥੈਟਿਕ) ਰਸ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪੜ੍ਹਨ/ਸੁਣਨ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਵਸੀਹ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹਿੱਤ ਭਾਰਤੀ ਹਿੰਦੂ ਮਾਈਥੋਲੋਜੀ ਦੇ ਨਾਇਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਵਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉੱਥੇ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਲੱਗਦੀ ਹੋਈ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਯੋਗੀ ਸੁਰ ਭਾਵੇਂ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਪਰ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਵਿਯੋਗ ਨੂੰ ਸੰਜੋਗ 'ਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੰਗ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

(1) ਉਹ ਕਿਹੜਾ ਅਗਨ-ਪਥ ਸੀ ਜੋ ਪਾਰ ਕਰ ਨਾ ਹੋਇਆ
ਫੁੱਲਾਂ 'ਤੇ ਪੈਰ ਧਰ ਕੇ ਜਲ ਵਿਚ ਉਤਰ ਨਾ ਹੋਇਆ

– ਪੁੰਨਿਆ, ਪੰਨਾ : 46

ਤੂੰ ਬਸ ਚੁਪਕੇ ਜਿਹੇ ਆ ਕੇ ਮੇਰੇ ਪਹਿਲੂ 'ਚ ਸੌਂ ਜਾਵੀਂ
ਮਤਾਂ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਣੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਲਰਜ਼ ਜਾਏ

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਲੋਚਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਤਾਂਘ ਇਸਤਰੀ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਘਾੜਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਫਲੋਅ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਉਸ ਬੌਧਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਉਸਨੇ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਹੀਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ, ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਪਾਲ ਕੌਰ, ਮਨਜੀਤ ਪਾਲ ਕੌਰ, ਡਾ. ਵਨੀਤਾ, ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ, ਰਾਣੀ ਨਗੇਂਦਰ, ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਬੌਧਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵਿੱਤਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਰਹਿਤਲ 'ਚ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਮਕਬੂਲ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੇ ਥੀਮ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਤਲੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਤਣਾਅ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਤਣਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬੀ ਹੈ, ਨੂਰੀ ਹੈ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੈ, ਸਮਰਪਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਗ਼ਜ਼ਲ, ਗੀਤ ਅਤੇ ਰਿਦਮਕ ਨਜ਼ਮ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਯਾਨਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚੂਲ਼ ਹੈ। ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੰਗੀਤਕ ਰਿਦਮ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਤਣਾਅ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਯੋਗੀ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਯੋਗੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਗੀਤ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਭਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ੇਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਅਤੇ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਧੁਨੀ ਹੈ ਉਹ ਮੁੱਖ ਨਹੀਂ। ਸਮਾਜਕ ਤਣਾਅ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਤਣਾਅ ਰਾਹੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾਮਨਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਜਦੋਂ ਮਹਿਬੂਬਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਇਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਬਾਰ ਖੜੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਤਣਾਅ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਚਰਮ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ – ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ (ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ) ਜਾਂ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਤਣਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮਹਿਬੂਬਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਂ-ਧੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ। ਮਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨ ਔਰਤ (ਖ਼ੁਦ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ੈਲਫ਼) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧੀ ਲਈ ਗ਼ੈਰ-ਦਾਮਨਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਧੀ ਲਈ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਉਸਨੇ ਖ਼ੁਦ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਹੰਢਾਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮੂਹਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਿਹਰਾ ਮੋਹਰਾ ਅਜੇ ਬਣਿਆ ਨਹੀਂ; ਸਾਮੰਤਕੀ ਜਕੜ ਬੜੀ ਤਕੜੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੱਧਰ ਸਾਮੰਤਕੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਔਰਤ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਾਵਿ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ – ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਕਾਵਿ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਲਈ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹਨ ਜਿਸਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਥੀਮ, ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਦੀਆਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਉਮੰਗਾਂ 'ਚੋਂ ਉਸਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵਧੇਰੇ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਵਧੇਰੇ ਸੁਣੀ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ ਹੋਵੇਗੀ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 94644-18153

0-0-0

ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਨਾਮ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:-

ਐਸਾ ਚਾਹੂੰ ਰਾਜ ਮੈਂ, ਜਹਾਂ ਮਿਲੇ ਸਬਨ ਕੋ ਅੰਨ।
ਛੋਟ ਬੜੇ ਸਭ ਸਮ ਬਸੇਂ, ਰਵਿਦਾਸ ਰਹੇ ਪ੍ਰਸੰਨ।

ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰ ਅਜਿਹਾ ਰਾਜ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਸਭ ਨੂੰ ਅੰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਗ਼ੈਰ-ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਅਨਿਆਂਪੂਰਵਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਰਵਿਦਾਸ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਵਿਤਕਰਾ, ਅਨਿਆਂ, ਖੋਹਾ-ਖਿੰਝੀ, ਨਫ਼ਰਤ, ਸੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਪਹਿਲ-ਦੂਜ ਦਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਐਸੇ ਰਾਜ ਦੀ ਚਾਹਤ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਣਾ ਜਿੱਥੇ ਸਭ ਨੂੰ ਅੰਨ (ਜਿਉਣਯੋਗ ਹਾਲਤਾਂ) ਮਿਲਣ, ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਦਾ ਅੰਤਰ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਰਹਿਣ। ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸੁੱਖ ਨਾਲ ਹੀ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਦਰੂਪ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਦੁੱਖ ਭੋਗਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਧਾਰਮਿਕ ਨਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹਨ। ਇਹੋ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਤਾਪ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਤਪਾਦਨੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਦੌਲਤ ਉੱਪਰ ਉਹ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਲਈ ਕਬਜ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾਂ 'ਰਾਜ' ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾ ਆਏ, ਉਸ ਲਈ ਭਰਮ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀਆਂ ਭੁਲੇਖਾਕਾਰੀ ਮਿੱਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹਾ ਉਲਝਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਬੇਦਖ਼ਲ ਹੋਈ ਲੋਕਾਈ ਆਪਣੀ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ/ਕਰਮ/ਕਿਸਮਤ ਵਰਗੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਵਾਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਿਸਮਤਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਗੰਧਲਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸਮਝ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਧਰਮ ਨੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਰੱਬੀ ਮੋਹਰ ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਜ਼ਰੂਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਰਵਿਦਾਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਕ ਵੱਡੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਕਰਕੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਪਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੱਕਾ-ਪੀਡਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨਚਾਰੇ ਵਿਚ ਐਨੀਆਂ ਘਰ ਕਰ ਗਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਸਮਾਜੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਪਰਤ ਨਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਈਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਵੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਚੇਤ ਸੁਚੇਤ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਤਾਪ ਜਿੰਨਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧੇਰੇ ਅਣਦਿਸਦਾ ਹੈ।

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ (ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਹੋਈ) ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਥੋਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਚਾਰ ਵਰਣ ਚਾਰ ਵਿਭਿੰਨ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਅਨਿਆਂ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸਨੇ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖੰਡ ਖੰਡ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਚੰਗੇ-ਮਾੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਜਾਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੇ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ, ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਨੇ ਜਿਸਮਾਨੀ ਬਲ, ਵੈਸ਼ ਨੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੀ ਵੰਡ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ, ਬਲ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪੁਨੀਤ ਪੰਰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ, ਨਾਨਕ ਬਾਰ ਬਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਇਕੋ ਪਛਾਣ ਲਈ ਤਰਕ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤਰਕ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਰੂਪ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਕਾਟਵਾਂ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਾਲੀ ਅਮਾਨਵੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦੇਣਾ। ਰਵਿਦਾਸ ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤ ਸੁਚੇਤ ਹਨ : -

ਜਲ ਕੀ ਭੀਤਿ ਪਵਨ ਦਾ ਥੰਭਾ ਰਕਤ ਬੂੰਦ ਕਾ ਗਾਰਾ॥
ਹਾਡ ਮਾਸ ਨਾੜੀ ਕੋ ਪਿੰਜਰ ਪੰਖੀ ਬਸੈ ਬਿਚਾਰਾ॥
ਪ੍ਰਾਨੀ ਕਿਆ ਮੇਰਾ ਕਿਆ ਤੇਰਾ॥
ਜੈਸੇ ਤਰਵਰ ਪੰਖਿ ਬਸੇਰਾ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਰਾਖਹੁ ਕੰਧ ਉਸਾਰਹੁ ਨੀਵਾਂ॥
ਸਾਢੇ ਤੀਨਿ ਹਾਥ ਤੇਰੀ ਸੀਵਾਂ॥੨॥
ਬੰਕੇ ਬਾਲ ਪਾਗ ਸਿਰਿ ਡੇਰੀ॥
ਇਹੁ ਤਨੁ ਹੋਇਗੋ ਭਸਮ ਕੀ ਢੇਰੀ॥੩॥
ਊਚੇ ਮੰਦਰ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ॥
ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਬਾਜੀ ਹਾਰੀ॥੪॥
ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕਮੀਨੀ ਪਾਂਤਿ ਕਮੀਨੀ ਓਛਾ ਜਨਮੁ ਹਮਾਰਾ॥
ਤੁਮ ਸਰਨਾਗਤਿ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ॥੫॥੬॥

ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉੱਤਮ ਅਤੇ ਨੀਚ ਰਾਹੀਂ ਸਥਿਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹੋ ਸਥਿਰਤਾ ਨੇ ਉਸ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੰਡਕਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਗੁਰਬਤ, ਮੰਦਹਾਲੀ, ਤੰਗਦਸਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੱਲਤ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਗ਼ਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਚਿੰਤਨ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਇਕੋ ਧਰਾਤਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਰੱਖਿਆ-ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਰਾਜ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ, ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੱਤ ਰੂਪੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਹਾਂਪਸਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਕੋ ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਓਮ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਜਿਸ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਰੋਧ, ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਲਗਭਗ ਓਨੀ ਹੀ ਲੰਮੀ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਇਹ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਪੀੜ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਉਪਲਭਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਬੇਦਖ਼ਲ ਧਿਰ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਾਂਝੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਤਾਕਤਵਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਯੁੱਗ 'ਚ ਅਨਿਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ ਨਿਆਂ ਚਾਹੁਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਪੈਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ, ਪਸਤ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਰੈਡੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਗ਼ਦਰ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਵਾਲੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਰਿਹਾ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ (ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ) ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਅਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਓਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਮੁਖਾਤਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸਰਗਰਮ ਰਿਹਾ। ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਨਸਲ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਾਰਥਕ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਜਥੇਬੰਦੀ ਅਤੇ ਰਣਨੀਤੀ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਉਹ ਨੇਪਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹ ਸਕਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਦਲਿਤ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਿਰ ਰਿਹਾ। ਜੇ ਉਹ ਹਾਜ਼ਰ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਉਸ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਤਣਾਓ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਜੋ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਵਜੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪੀੜਤ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਠਾਪੂਰਵਕ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਆਰਥਿਕ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਭੋਗ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਾਤੀ ਫਨੀਅਰ ਨਾਗ ਵਾਂਗੂ ਹਰ ਥਾਂ ਉਸ ਦਾ ਰਸਤਾ ਰੋਕਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਲਿਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀਆਂ, ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਹੋਵੇ, ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਲਹਿਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ ਹੋਵੇ।

ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਦਲਿਤ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ। ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਜਾਲ ਵਿਚ ਨਪੀੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜੀ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਫਰਜ਼ ਤਾਂ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਉਸਦੇ ਜਿਊਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਲਟਾ ਉਸ ਦੇ ਜਿਊਣ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਵੀ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਵਲੋਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ, ਸੰਜੀਦਾ ਅਤੇ ਬਰੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਪਿੰਡ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਲੈਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਪਾਸੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਵਸੇਬਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤ ਕੀ ਪਹਿਨ ਸਕਦਾ, ਕੀ ਖਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਹੜੇ ਜਾਨਵਰ-ਪਸ਼ੂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ, ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰੇਗਾ, ਕਿਹੜੇ ਰੰਗ ਪਹਿਨੇਗਾ, ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪਾਣੀ ਪੀਵੇਗਾ, ਕਿਹੜੀ ਕਿਹੜੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਕਿੱਥੇ ਕਿੱਥੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਭਾਵ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਹਰ ਪਲ-ਛਿਣ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਲੋਂ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੰਡ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਦੰਡ ਦਲਿਤ ਦੇ ਖ਼ਾਤੇ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਇਸ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਧਰਤ ਉੱਪਰ ਪੱਕੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਜਾਇਦਾਦੀ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਮਨੂ ਸਮਿਰਤੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ, ਫਰਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਤੂੜ ਕੇ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਨਰਕ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨਰਕ ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸੁਆਲ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕੀਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲੀਅਤ, ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਉਸੇ ਦਾ ਗੁਣ-ਗਾਇਨ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਕ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗੁਲਾਮੀ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਸੀ ਕਿ ਜੋ ਕੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਰਾਹਤ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿਵਾਏਗਾ, ਉਹੋ ਉਸਦਾ ਨਾਇਕ ਬਣੇਗਾ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਜੋ ਰਾਹਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਅਧਿਕਾਰ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਦੌਰ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਿਤਰਕੀ ਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੌਖ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨੌਂਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਅਗਿਆਤ ਔਰਤ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸੀਮੰਤਨੀ ਉਪਦੇਸ਼', ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਸ਼ਿੰਦੇ ਦੀ

'ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ' ਅਤੇ ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਸਰਸਵਤੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'A High Caste Hindu Women' ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋਤਿਬਾ ਫੂਲੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ 'ਚੋਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਤਿੱਖੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਂਭਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ 'ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ' ਲਹਿਰ ਦੀ 11-12 ਜੂਨ 1926 ਨੂੰ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਮਤਾ ਪਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

''ਇਹ ਕਾਨਫਰੰਸ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਛੂਤ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਚੇ ਸਮਰਥਕ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ, ਹੁਣ ਵੀ ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਵੀ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਸ਼ੁਭਚਿੰਤਕ ਰਹਾਂਗੇ।'' ਇਹ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਜਾਗਦੀ ਸੀ, ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਸੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਰੋਸਾਏ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਰਕਜ਼ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਰਵਿਦਾਸ, ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹੋ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਧਿਕਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਲੜਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਮੂਲਵਾਸੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਲਾਲ ਪੱਗ, ਲਾਲ ਪੇਟੀ ਅਤੇ ਗੇਰੂਏ ਰੰਗ ਦਾ ਝੰਡਾ ਇਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਸੰਬੋਧਨੀ ਬੋਲੇ ਵੀ ਬਦਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। "ਬੋਲੇ ਸੋ ਨਿਰਭੈ ਆਦਿ ਧਰਮ ਕੀ ਜੈ", "ਬੋਲੇ ਸੋ ਨਿਰਭੈ-ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਕੀ ਜੈ", "ਬੋਲੇ ਸੋ ਨਿਰਭੈ-ਸੁਆਮੀ ਬਾਲਮੀਕ ਕੀ ਜੈ" ਦੇ ਬੋਲੇ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਉਹ ਸੰਬੋਧਨ ਹਨ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੇ ਹਨ। 1931 ਦੀ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵੇਲੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਰੱਬੀ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਕੌਮ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਟੇਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਬਾਲਮੀਕ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਹਿਬਰ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਨਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਉਨਮੁਖ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪੀੜਿਤ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿਹੁੰਗਾਰਾ ਤਾਂ ਰਵਿਦਾਸ, ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਸੀ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਹੁੰਗਾਰਾ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕੋ ਇੱਕ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਸੂਤਰ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਕਵੀ ਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਕੁਲਹਿਣੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦੇਣ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਉਤਪੀੜਨ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਕਦਮ-ਕਦਮ ਉੱਪਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਐਨੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਹਰਾਓ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ ਉਤਪੀੜਨ ਅਜਿਹਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਜੰਮਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਰਨ ਤੱਕ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਰ-ਬਾਰ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦਾ ਕਲੰਕ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿੰਨਾ ਘਾਤ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮਨ-ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਛਲਣੀ-ਛਲਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਅਤੇ ਅਪੰਗ

ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਪੰਗਤਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੁੜ ਮੁੜ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਤਲਖ, ਤੁਰਸ਼ ਪਸਾਰ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

ਧੰਨ ਧੰਨ ਗੁਰਦੇਵ ਜੀ ਧੰਨ ਹੈ ਤੂੰ, ਅੱਗੇ ਤੁਧ ਦੇ ਹੈ ਪੁਕਾਰ ਸਾਡੀ।
ਹੈ ਨਹੀਂ ਆਸਰਾ ਹੋਰ ਨਮਾਣਿਆਂ ਨੂੰ, ਕੀਤੀ ਡਾਹਢਿਆਂ ਕੌਮ ਖੁਆਰ ਸਾਡੀ।
ਜਿੱਧਰ ਜਾਂਵਦੇ ਮਾਰ ਦੁਰਕਾਰ ਪੈਂਦੀ, ਕੌਮ ਦੁੱਖ ਝੱਲੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਸਾਡੀ।
ਮੰਦੇ ਹਾਲ ਨਾ ਔਹੜਦੀ ਗੱਲ ਕੋਈ, ਇੱਜ਼ਤ ਰਹੀ ਨਾ ਵਿਚ ਘਰ ਬਾਰ ਸਾਡੀ।
ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਥਾਂ ਨਾ ਕਿਤੇ ਮਿਲਦੀ, ਲੋਕਾਂ ਪਾਈ ਅੱਲ ਚੂੜੇ ਚਮਾਰ ਸਾਡੀ।
ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਸਭ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਹਾਲ ਦੱਸੀਂ, ਸੁਣੇ ਗੁਰੂ ਫਰਯਾਦ ਕਰਤਾਰ ਸਾਡੀ।

(ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਉੱਪਰ ਜਦੋਂ ਝਾਤੀ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵੀ ਹਨ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵਿੱਥ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਵੈ ਅਤੇ ਬੇਦਖ਼ਲ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪੀੜਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਬਹੁਤਾ ਦੂਸਰੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਨਾਤਾ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਰ ਮੇਚਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਅਤੇ ਛੰਦ-ਯੁਕਤ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਕਾਵਿ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਉਸ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੈ ਜੋ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪੀੜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੀੜ ਵਿਚ ਕਈ ਮਸਲੇ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹੀ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੁਕਤੀ ਤੱਕ ਦਾ ਜੋ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਚਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਚਾਲਕ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਰਕਜ਼ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵੰਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਵਿਹੂਣਾ, ਰੱਬ ਵਿਹੂਣਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਧਰਮ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਬੋਲਿਆ ਹੈ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਨੇਸਤੋਨਾਬੂਦ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚਾਰਵਾਕ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ, ਜੈਨ ਧਰਮ ਜਾਂ ਹੋਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰੰਤਰ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਭਾਵੇਂ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਇਕੋ ਪਛਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਜਕੜਬੰਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਿੱਖ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੱਕੀ ਪੀਡੀ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲਈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਧਰਮ ਦੀ ਲੋੜ ਵਿਚੋਂ 'ਆਦਿ ਧਰਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਭਾਰਿਆ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਸੋਹੰ' ਵਰਗੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਨੇ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਗੁਰੂ' ਵਜੋਂ

ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ ਵੀ ਉਸਾਰ ਲਏ। ਇਉਂ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕੀਤਾ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰੂਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਧਰਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਲਹਿਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੁਆਬੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਲਵੇ, ਮਾਝੇ, ਪੁਆਧ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਏ ਵਡੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਉਹ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਮਾਲਵਾ, ਮਾਝਾ, ਪੁਆਧ ਅਤੇ ਦੁਆਬਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਿੱਖੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਹਿਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਰਵਿਦਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ 'ਗੁਰੂ' ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਡੰਬਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕਬੀਰ, ਨਾਮਦੇਵ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਤ/ਭਗਤ/ਗੁਰੂ ਉਹ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਰਵਿਦਾਸ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਬਾਲਮੀਕ ਰਿਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਉਸ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਉਹ 'ਗੁਰੂ, ਰੂਪ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਏ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਰ ਬਾਰ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹਿਬਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਲਾਸ਼ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਨੂੰ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੋਰਨਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਪੁਰਬਾਂ ਨੂੰ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਲੂਕ ਚੰਦ ਦੇ ਰਵਿਦਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਕੇਂਦਰੀ ਨਾਇਕ ਅਤੇ ਰਹਿਬਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਏ। ਉਹ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਏ ਕਿ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਇਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਧਰਤ ਉੱਪਰ ਮੁੜ ਆ ਜਾਣ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕੀ ਤੱਕਦੇ ਗੰਗਾ ਤੇ ਕੁੰਭ ਲੱਗਾ,
ਗੰਗਾ ਤੱਕਦੀ ਏ ਰਾਹਵਾਂ ਤੇਰੀਆਂ ਨੂੰ।
ਤੇਰੀ ਦੀਦ ਨੂੰ ਤਰਸਦੇ ਨੈਣ ਮੇਰੇ,
ਪੱਥਰੀ ਵਾਲਿਆ ਪਾ ਜਾ ਤੂੰ ਫੇਰੀਆਂ ਨੂੰ।
ਦੁਨੀਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਦਾਨ ਕਰੋੜ ਏਥੇ,
ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੱਕਦਾ ਦਮੜੀਆਂ ਤੇਰੀਆਂ ਨੂੰ।
ਪਾਪੀ ਕਰਦੇ ਨੇ ਆ ਕੇ ਪਲੀਤ ਮੈਨੂੰ,
ਆ ਕੇ ਦੇਖ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਨੂੰ।
ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਦੇ ਕੀਤੇ ਜੋ ਪਾਪ ਪਿੱਛੇ,
ਮੇਲੇ ਕੁੰਭ ਦੇ ਆਣ ਉਤਾਰਦੀ ਏ।

ਕਾਸ਼ੀ ਵਾਲਿਆ ਅੱਜ ਹੈ ਲੋੜ ਤੇਰੀ,
ਤੇਰੀ ਕੌਮ ਅੱਜ ਤੈਨੂੰ ਪੁਕਾਰਦੀ ਏ।

(ਤੇਜ਼ ਭਾਨ ਪ੍ਰਦੇਸੀ)

ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਸਾਰ 'ਨਾਇਕ' ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ। ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਕੋਲ ਦਿੱਬ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲਾ ਨਾਇਕ ਤਾਂ ਰਵਿਦਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਹ ਨਾਇਕ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਜਬਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਏਕਲੱਵਯ, ਸੰਬੂਕ ਵਰਗੇ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਨਾਇਕ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਲੜਨ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਪਾਸਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਕੁਝ ਅਪਵਾਦ ਮਾਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਦੇ ਰੁਤਬੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਮਸਲਾ ਕਾਫ਼ੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕਬੀਲਾਈ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਈ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਨਾਇਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਏ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਾਵਿ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਾਇਕ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਦਿਵਾਉਣ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਸੈਂਬਲੀ ਦੀਆਂ ਸੀਟਾਂ ਰਾਖਵੀਆਂ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ+ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦਿਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸਿਮਰਨ ਪਿੱਛੇ ਇਹੋ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ-ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਦਰਗੁਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਬਣ ਗਈ। ਦੂਸਰਾ, ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬਡੇਕਰ ਨੇ ਦਲਿਤ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਬਕਾਇਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤੀ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲਿਖਤ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਣ-ਵਿਧਾਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਉੱਪਰ ਪਰਿਹਾਰ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਪਰਿਹਾਰ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ, ਗੁਣ-ਗਾਇਨ, ਸਿਮਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।

ਛੂਆ ਛਾਤ ਦਾ ਪਾ ਕੇ ਪਾਜ ਏਥੇ ਬੰਦਾ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਏਨਾ ਦਬਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ।
ਥੱਲੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਦੱਬੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਬੜੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ।

ਕੁੱਤਾ ਭਰੇ ਸਰੋਵਰ 'ਚੋਂ ਨਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਬੰਦਾ ਕੰਢੇ 'ਤੇ ਵਾਸਤੇ ਪਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ।
ਮੇਰਾ ਦੇਸ਼ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਕਿੰਨ੍ਹੇ ਕੋਝੇ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ।
ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਬੀਤੇ ਸਬਰ ਮੁੱਕ ਚੁੱਕਾ ਆਖਰ ਸਾਬਰੀ ਦਾ।
ਭੀਮ ਰਾਓ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਯੁੱਗ ਆਇਆ ਮਿਲਿਆ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਹੱਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ।
(ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ਰੀ)

ਸਾਰੇ ਲੀਡਰ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਕੰਬਦੇ ਸੀ,
ਸਾਨੂੰ ਵਿੱਦਿਆ ਪੜ੍ਹਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਰੱਜਤ-ਨਾਮੇ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਵਸਦੇ ਸੀ,
ਸਾਨੂੰ ਕੁਰਸੀ ਦਿਲਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਉਸ ਸ਼ੇਰ ਨੇ ਜਦੋਂ ਵਿਧਾਨ ਲਿਖਿਆ,
ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਜਲਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਛੂਤ ਛਾਤ ਨੂੰ ਸਭ ਨੇ ਕੀਲ ਦਿੱਤਾ,
ਸਾਡੀ ਜਾਨ ਛੁਡਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਸਾਨੂੰ ਵੋਟ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਸੀ,
ਸਾਡੀ ਵੋਟ ਪੁਆਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਹੱਕ ਹਿੱਕ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਲਏ ਉਸਨੇ,
ਸੁੱਤੀ ਕਿਸਮਤ ਜਗਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਔਰਤ ਜਾਤ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਅਥਾਹ ਹੋਏ,
ਉਹਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਬਚਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
ਪੜ੍ਹੋ, ਜੁੜੋ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰੋ,
ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਾਈ ਤਾਂ ਭੀਮ ਜੀ ਨੇ।
(ਚਰਨ ਦਾਸ ਪਾਲ)

ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਗੌਰਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਆਬੇ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਦਾ ਬਾਨੀ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਤਬਕੇ ਨੂੰ ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਨ, ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਲਾਸਾਨੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਰੰਭਦਾ ਹੈ। 1931 ਦੀ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਧਰਮੀ' ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦਰਜ਼ ਕਰਵਾਉਣਾ ਧਾਰਮਕ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਰੋਸਾਏ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਹ ਨਾਬਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਅਸੈਂਬਲੀ ਤੱਕ ਸੀਟਾਂ ਦਾ ਰਾਖਵਾਂਕਰਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੇ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਅੰਦਰ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਭਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦਬੇਲ ਬਣਾ ਕੇ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪੰਗ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਤਮ ਗੌਰਵ, ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਖੀਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਆਦਿ ਕੌਮ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਭੀਮ ਰਾਓ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੀ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰੇਰਕ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਈ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਸੰਗਠਨ, ਸੰਘਰਸ਼, ਪ੍ਰਚਾਰ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਆਦਿ ਵਾਸੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਸਤਾ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ (ਕੌਮ) ਨੂੰ ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਖ਼ਬਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੋ, ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਤਮ ਸੰਪੰਨਤਾ ਦਾ ਰਸਤਾ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕਵੀ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ, ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਆਦਿਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜੀ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਮੁੱਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੇਤ ਤਾਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਇਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਨਪੀੜੀ ਲੋਕਾਈ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸੰਤਾਪ ਆਪ ਨਹੀਂ ਸਹੇੜਿਆ ਸਗੋਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਣ ਨੇ ਇਹ ਸੰਤਾਪ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਜਨਮ ਜਾਤੀ ਚੰਬੇੜ ਕੇ ਅਣਮਨੁੱਖਾ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਤਾਪ ਇਸ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਵਡੇਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਦਲਿਤ ਉੱਪਰ ਦਮਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਨਿਮਨ ਜਾਤ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਮਨ ਜਾਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਛਾਂਗ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਤੇ ਤਲਖ ਅਹਿਸਾਸ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਲਿਖੇ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮਕਰਣ 'ਚੋਂ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ (ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਿਰ ਆਦਮੀ) ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਵੀ (ਜਲਾਲਤ), ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ (ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ) ਆਦਿਕ ਇਹੋ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਿਰ, ਛਾਂਗੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਜਲਾਲਤ ਦਾ ਜੀਵਨ ਭੋਗਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਜਲਾਲਤ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਨਸ ਨਸ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਥਾਪ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਬਾਰ ਇਹ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਤਣਾਓ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੇਤੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮੁੱਖ ਫ਼ਸਲਾਂ ਹਾੜ੍ਹੀ ਅਤੇ ਸਾਉਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀ ਹਾੜ੍ਹੀ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਨ੍ਹ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਸਾਖੀ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਫ਼ਸਲ ਨਾਲ ਖ਼ਾਸ ਲਗਾਓ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਸਾਖੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜੱਟ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਅਪਾਰ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਸ ਫ਼ਸਲ ਨਾਲ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮਨ-ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਤੌਖਲਾ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਨਾਕਾਬੰਦੀ ਦਾ ਮੌਸਮ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਿਤੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਉਜਰਤ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਈਕਾਟ, ਖੇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਖ-ਪੱਠਾ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ, ਪਿੰਡ 'ਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਕਾਸੀ-ਪਾਬੰਦੀ ਅਤੇ

ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਜੰਗਲ-ਪਾਣੀ ਜਾਣ ਦੀ ਵੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ। ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਲਈ ਵਿਸਾਖੀ ਦਾ ਆਉਣਾ ਹੁਲਾਸਮਈ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਮਨ-ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਤੌਖਲਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।

ਚੜ੍ਹਿਆ ਮਾਂਹ ਵੈਸਾਖੀ ਦਾ ਢੋਲ ਵੱਜਾ,
ਵਾਹਵਾ ਰੌਣਕਾਂ ਹਰ ਤਰਫ਼ ਤੱਕੀਆਂ ਨੇ।
ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਦੀ ਤੋਰ ਤੇ ਟੌਹਰ ਬਦਲੀ
ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਮੂਲ ਨਾ ਡੱਕੀਆਂ ਨੇ।
ਗਰਦਾ ਬਾਣੀਆ, ਵਹੀਆਂ ਤੋਂ ਝਾੜਦਾ ਹੈ,
ਆਸਾਂ ਓਸ ਨੇ ਬੜੀਆਂ ਰੱਖੀਆਂ ਨੇ।
ਵਿਹੜੇ ਅੱਜ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਛਿੜੀ ਚਰਚਾ,
ਕਣਕਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਬਈ ਕਣਕਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਨੇ।
ਆਸਾਂ ਬਹੁਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੂੰ ਵਾਢੀਆਂ 'ਤੇ
ਦੂਜਾ ਖਾਂਵਦਾ ਖੌਫ਼ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦਾ।
ਖ਼ੂਬ ਯਾਦ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਭੁੱਲਿਆ ਨਹੀਂ,
ਮੌਸਮ ਆ ਗਿਆ ਨਾਕਾਬੰਦੀਆਂ ਦਾ।
....
ਧੱਕਾ ਫੇਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣੈ,
ਮਿਹਨਤ ਓਸਦੀ ਦਾ ਜਦੋਂ ਮੁੱਲ ਪੈਣਾ।
ਮਾੜੇ ਖੇਤ 'ਚੋਂ ਮਿਲੇਗੀ ਭਰੀ ਉਸ ਨੂੰ,
ਫੱਕੀ ਧੂੜ ਦਾ ਮੁੱਲ ਇਹ ਕੁੱਲ ਪੈਣਾ।
ਜਿਮੀਦਾਰ ਦੇ ਮੂਹਰੇ ਨਹੀਂ ਬੋਲ ਸਕਦਾ।
ਜੇਕਰ ਬੋਲਿਆ ਝੱਖੜ ਕੋਈ ਝੁੱਲ ਪੈਣਾ।
ਸਬਰ ਸ਼ੁਕਰ ਦੀ ਬਣੂ ਤਸਵੀਰ ਐਪਰ,
ਦਰਦ ਦਿਲੇ ਦਾ ਨੈਣਾਂ ਥੀਂ ਡੁੱਲ੍ਹ ਪੈਣਾ।
ਉਹਦੇ ਹੋਠਾਂ ਨੂੰ ਜੰਦਰਾ ਲਾਊ ਆ ਕੇ,
ਝਾਉਲਾ ਸਦਾ ਦੇ ਵਾਂਗ ਦਰਬੰਦੀਆਂ ਦਾ।
ਚਾਹੁੰਦਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਜ਼ਹਿਰ ਇਹ ਚੱਖਣਾ ਪਊ,
ਮੌਸਮ ਆਗਿਆ ਏ ਨਾਕਾਬੰਦੀਆਂ ਦਾ।

(ਜਗਦੀਸ਼ ਕੱਲਰ)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਛੰਦਬੱਧਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਨਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਛੰਦ ਬੱਧਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਗਰਭੂਮੀ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਟ, ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਸੰਤਾਪ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਵੇਕ

ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੀੜਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਜ਼ਖਮਾਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ, ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ, ਇਕੱਲਤਾ, ਬੇਗਾਨਗੀ ਆਦਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਮੰਚੀ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗੀ ਅਤੇ ਪੈਟਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਾਵਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੈਂਤ, ਰੁਬਾਈ, ਬਾਰਹਮਾਂਹ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗੀਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਥੇ ਸੁਆਲ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦੋਧਾਰੀ ਤਲਵਾਰ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਸੰਬੋਧਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਇਹ ਕਿ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸੰਤਾਪ ਦੇ ਪੱਛੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਹ ਸੁੱਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਰੂਪ-ਬਣਤ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਵਾਇਤ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਵਿਚ ਅਸਲੋਂ ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਤਬੀਅਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।

ਰਾਈ ਦਾਣੇ ਨਾਲ ਪਰਬਤ ਨੂੰ ਉੜਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਮੈਂ।
ਸੈਂਕੜੇ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ ਝੋਲੀ 'ਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਮੈਂ।
ਮਾਰਦੇ ਲੱਫਾਂ ਸਮੁੰਦਰ ਚੀਂਘ ਲਾ ਕੇ ਪੀ ਲਵਾਂ।
ਬਿਫਰਦੇ ਤੂਫ਼ਾਨ ਨੂੰ ਮੁੱਠੀ ਵਿਚ ਦਬਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਮੈਂ।
… … … … … … … …
ਹੱਥ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹਥਿਆਰ ਲੈ।
ਏਕਤਾ ਦੀ ਡਾਂਗ ਲੈ, ਤਾਲੀਮ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਲੈ।
ਭੇਡ ਦੀ ਦਿੰਦੇ ਬਲੀ, ਉੱਠ ਜਾਗ ਬੱਬਰ ਸ਼ੇਰ ਬਣ।
ਮੰਗ ਕੇ ਨਹੀਂ ਖੋਹ ਕੇ 'ਪ੍ਰੀਤਮ' ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਲੈ।
ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਲੋਂ, ਉਸਦੀ ਮੈਂ ਬੁਨਿਆਦ ਹਾਂ।
ਵੰਸ਼ 'ਚੋਂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਹਾਂ, ਭੀਮ ਦੀ ਔਲਾਦ ਹਾਂ।

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਬੁਲੰਦੀ, ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਰੋਹ, ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਅੰਦਰ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਹਉਮੈਂ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਇਤਿਆਦ ਉਸ ਬੇਦਖ਼ਲੀ ਦੇ ਤਲਖ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਮੁੱਗੋਵਾਲੀਆ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸੀਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਹ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਲਕਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਰੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਸ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਬਰੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਹੜਿਆਂ, ਠੱਠੀਆਂ, ਮੁਹੱਲਿਆਂ ਦੀ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਤਲਖ ਅਤੇ ਤੁਰਸ਼ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਹੈ।

ਰੱਬਾ ਦੇਖਦਾ ਮੇਰੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਤਾਈਂ,
ਜੇ ਮੈਂ ਰੱਬ ਹੁੰਦਾ ਤੂੰ ਚਮਾਰ ਹੁੰਦਾ।

ਫੇਰ ਦੇਖਦਾ ਮੇਰੀਆਂ ਹਿਕਮਤਾਂ ਨੂੰ,
ਮੈਂ ਤਬੀਬ ਹੁੰਦਾ ਤੂੰ ਬੀਮਾਰ ਹੁੰਦਾ।
ਅਸੀਂ ਤਰਸਦੇ ਹਾਂ ਪਾਟੀਆਂ ਲੀਰਾਂ ਨੂੰ,
ਲੋਕੀ ਬੂਟ ਤੇ ਪਾਈ ਸਲਵਾਰ ਫਿਰਦੇ।
ਲੋਕ ਸੈਰ ਕਰਦੇ ਮੋਟਰ ਸਾਈਕਲਾਂ 'ਤੇ
ਅਸੀਂ ਚੁੱਕ ਕੇ ਸਿਰਾਂ 'ਤੇ ਭਾਰ ਫਿਰਦੇ।
… … …
ਉਹ ਤੈਨੂੰ ਰੱਬ ਕਹਿੰਦੇ ਤੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ,
ਹੱਸ ਹੱਸ ਕੇ ਕੱਢਦਾ ਦੰਦੀਆਂ ਈ।
ਤੰਗ ਹੋਣ ਗਰੀਬ ਤੂੰ ਹੱਸਦਾਂ ਹੈਂ,
ਗੱਲਾਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਤੈਨੂੰ ਚੰਗੀਆਂ ਈ।
ਲਾ ਕੇ ਸਾੜ੍ਹੀਆਂ ਫਿਰੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ,
ਭੈਣਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਰੰਬੀਆਂ ਈ।
ਰੱਬਾ ਘਾਹ ਖੋਤਦੀ ਹੁੰਦੇ ਜੇ ਕੁੜੀ ਤੇਰੀ,
ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਕਿੱਦਾਂ ਵਿਭਚਾਰ ਹੁੰਦਾ।
ਦੁਨੀਆਂ ਇਕ ਦੀ ਇਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ,
ਜੇ ਮੈਂ ਰੱਬ ਹੁੰਦਾ ਤੂੰ ਚਮਾਰ ਹੁੰਦਾ।

(ਚਰਨ ਦਾਸ ਨਿਧੜਕ)

ਸ਼ਾਸਤਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਤੈਨੂੰ ਭੰਡਦੇ ਰਹੇ, ਸ਼ੂਦਰ ਨੀਚ ਤੇ ਦਲਿਤ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।
ਬੂਟੇ ਪੱਟਦੇ ਰਹੇ ਤੇਰੇ ਬਾਗ਼ ਵਿਚੋਂ, ਜਿੱਥੇ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਉਥੇ ਲਾ ਦਿੱਤਾ।
ਕੋਈ ਆਰੀਆ, ਕੋਈ ਇਸਾਈ ਕਰਕੇ, ਰੰਗ ਵੱਖਰਾ ਵੱਖਰਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ।
ਜਾਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਲਾ ਗਿਆ ਦਾਓ ਗਾਂਧੀ, ਹਰੀਜਨ ਕਹਿਕੇ ਠੱਪਾ ਲਾ ਦਿੱਤਾ।

(ਪੋਹਲੋ ਰਾਮ ਹੀਰਾ)

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ ਬੰਦ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਮੂਨੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ, ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਛਾਣ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕਰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ 'ਹਰੀਜਨ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕਲਪਵਾਦੀ ਨਾਮ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸ਼ਾਇਰ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਿਹੜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਉਹ ਵੰਚਿਤ, ਨਪੀੜੇ, ਸੰਤਾਪੇ ਅਤੇ ਦਮਨ ਸਹਿੰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਕਰੋਸ਼ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਹਾਰੇ-ਹੁੱਟੇ, ਝੰਬੇ, ਛਾਂਗੇ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀਣੇ ਕੀਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਲਖ਼ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਰਥਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਸੰਪੰਨ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਪੈਮਾਨੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਦਬਾਓ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਬਾਓ ਜਾਤੀ-ਵਿਆਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਧੁਆਂਖਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਸ। ਇਹ ਸ਼ਿੰਗਾਰਹੀਣ ਅਤੇ ਰਸਹੀਣ ਜੀਵਨ ਤਲਖ ਅਤੇ ਤਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਾਬਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤਾਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਭਾਗੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਤਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਤਾਪਿਆ ਅਤੇ ਛਾਂਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੀ। ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਵਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਹੋ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਨਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਾਨਵਤਾ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਕੀਤੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸਮਾਜੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਾਲ ਖਹਿ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮਸਲਾ ਤਾਂ ਬੋਲਣਾ ਹੈ, ਸਵੈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਗੂੰਗੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪਰਦਾ ਚਾਕ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਾਹਰ ਆਵੇਗੀ, ਜਿਹੜਾ ਪਰਦਾ ਦਮਨਰੂਪੀ ਉਸ ਉੱਪਰ ਲੱਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਠੀਕ ਉਸ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਪਰੀਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਰਗਰਭਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਪਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਿਆਂ ਕਈ ਰੌਚਿਕ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਆਪਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਜਥੇਬੰਦਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਰੌਚਿਕ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਗੁਲਾਮ ਕੌਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਖ਼ੁਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ/ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਈ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਤਿੱਖੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਫ਼-ਸ਼ੱਫ਼ਾਫ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਸੈਂਕੜੇ ਕਬੀਲੇ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਤੋਂ

ਬਾਹਰ ਹਨ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਉੱਪਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਪਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਿਆਂ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੇ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਸਦਕਾ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬਣਨ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਅੱਜ ਰਾਜਸੀ, ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਇੱਕਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਵ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ ਬਦਲੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ’ਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦਾ, ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਦੂਸਰਾ, ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਉਭਾਰ ਵਿਚ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ, ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅੱਜ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਗਠਜੋੜ ਵਧੇਰੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਰੰਗੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਤਰਾ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੈ। ਚੌਥਾ, ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਤਕ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਇਹ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਮੁੜ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਈ, ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਟਿਕ ਨਹੀਂ ਸਕੇਗੀ। ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਇਸ ਪਸਤ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਪਰੰਪਰਕ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵੰਗਾਰਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੁਹਜ਼ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਯੋਗੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਚੇਤੰਨਤਾ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਘੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਵੀ ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੀ ਟਿਕੇਗੀ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98155-74144

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

(ਆਦਮ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ)

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਆਲੋਚਕ, ਖੋਜੀ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਦਾ ਘੇਰਾ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੀਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ, ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਿਆਸਤ, ਸਿੱਖਿਆ, ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਸਮੇਂ ਤਕ ਵੀ ਉਹ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਲਗਾਤਾਰ ਪੂਰੇ ਸਿਰੜ ਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ‘ਆਦਮ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ’ ਪੁਸਤਕ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਲਿਖੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ, ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਆਰਥਕਤਾਵਾਦ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਜ਼ਮੂਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੋਂ ਲੋੜੀਂਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਕਾਨਕੀ ਤੇ ਸੰਕੀਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਪਰੋ ਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ। ਆਪਣੇ ਲੰਮੇ ਅਧਿਆਪਨ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕਾਰਜਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ, ਸੁਹਿਰਦ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਮਿਲਾਪੜੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ -ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਉੱਪਰ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਵਿਧੀ ਤਹਿਤ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਐਲਾਨੀਆ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਮਨੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਗੰਭੀਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਜੋਂ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੂਖ਼ਮ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ, ਸਾਹਿਤ, ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਸਤੂ-ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸਿਆਸੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਆਲੋਚਲਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ। ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਠੋਸ ਹਾਲਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਖਾਸਾ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਰੋਲ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਤੇ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁਲਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਤਰ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ, ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜ, ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮਜ਼ਮੂਨ 'ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ' ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵੱਡਮੁਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸਾਹਿਤ ਹਰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਮਾਜਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਕੋਈ ਸਦੀਵੀ ਕਸਵੱਟੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅੰਤਮ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖਰਾ-ਖੋਟਾ ਸਹੀ ਪਰਖੀ ਜਾਵੇ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੈਮਾਨਾ ਕਦੇ ਇਕ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਦੀ ਪਰਖ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ... ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਤੱਕੜੀ ਤੋਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰਕਾਰੀ, ਦਰਬਾਰੀ, ਪਰਚਲਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਲੋਟੂ, ਕਠੋਰ, ਗੈਰ-ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਲੰਮਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਜਹਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਤਕਰੀਬਨ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੌਰ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਕਰਾਉਂਦਾ, ਉਸ ਵੱਲ ਘਿਰਣਾ ਪੈਦਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਪੁੰਗਰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਖੁਰਾਕ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪੂਰੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਈਮਾਨ ਵਜੋਂ ਚਿੱਤਰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਭਾਵੇਂ ਸਦਾਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੈਮਾਨਾ ਵੀ ਇਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਹਿੱਤ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਚੰਗੇ ਤੇ ਮਾੜੇ ਦੀ ਪਰਖ ਵੀ

ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆ ਹਨ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਗੈਰ-ਸਦਾਚਾਰਕ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜਾਨ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ 'ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਿਆ ਨਤੀਜਾ, ਚੱਲ ਚੁੱਕਾ ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਪਰਵਾਨ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਕਸਵੱਟੀ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਸਵੱਟੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਧਰਮ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਇਹੋ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੋਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਤੋਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਈਮਾਨ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਸਦਾਚਾਰ ਸਦਕਾ ਹੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਤਕ ਰਸਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ।'

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੱਧਰ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਚੇਤੰਨ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਨਾ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਸਦਕਾ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣਾ ਚੰਗਾ-ਮਾੜਾ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ-ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤਕ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਕੇ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤਾਂ ਆਪਣੇ ਕਾਲੇ-ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ 'ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੇਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਭਾਵ, ਕੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭੇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ 'ਤੇ ਉਸਾਰੀ ਜਮਾਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ :

ਕਾਬਜ਼ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਂਹ ਪਰਾਈਵੇਟ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਤੋਰ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ-ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਲਾਲਚ ਆਦਿ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਵਾਏ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦੀ ਚਲਾਈ ਇਹ ਚੱਲਦੀ ਹੈ।....ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਆਦਿ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ-ਉਸ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ-ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਤੋਰ। ਇਉਂ ਸਿਰਜਿਆ ਬੰਦਾ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪਿਛਲੱਗੀ ਬਣਦਾ ਉਸ ਦਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਉਮੈ-ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਲਾਲਚ ਆਦਿ ਪਾ ਕੇ - ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰ ਕੇ ਮਾਇਆ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ-ਮਨਮੁੱਖ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਰਬਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਨਹਿਤ ਹੈ। ਭਾਵ, ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੈਸੇ, ਪਦਾਰਥਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ

ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਅਤੇ ਮੁੜ ਇਕ ਚੰਗਾ ਇਨਸਾਨ ਬਣਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਾਇਆ ਪਲਟ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਸੀਹਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ ਸਮਝ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਮਕਾਲੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਤਹਿ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਵਸਤੂ-ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀਨ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਤਾ ਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਕਾਵਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ-ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿਚੂ ਹੀ ਨਿਕਲਣਗੇ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਰਮ-ਮੂਲਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਲੈੱਸ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਜਾਂ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਸਮਝ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਮਿਲ ਕੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਤੇ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿਚੂ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵੱਲ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਣ ਤੋਂ ਰੁਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂ-ਦਾ-ਤਿਉਂ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕੇਵਲ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਣ, ਜਾਣਨ ਤੇ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਭਲੀ-ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਣੂ ਸੀ। ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਵੰਡੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ ਕੇ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਡੀ ਸਿਰਫ਼ ਸਹਾਇਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਸਾਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵੀ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਗਾਂਹਵਧੂ - ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਬਜ਼ ਸਮਾਜਿਕ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਠਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਠਾਣ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ 'ਤੇ ਵੀ ਜਿੱਤਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਬੁਰਜੂਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਨਾ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਮਾਜ ਵਾਂਗ ਹੀ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ 'ਸੱਚ' ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਸੱਚ' ਹਮੇਸ਼ਾ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖਲੋਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਪੱਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਉਡਾਰੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਲਾਸਾਨੀ ਮਹਾ-ਕਾਵਿ (ਥਬਜਫਤ) ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਹ ਹਰ ਦੌਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਸਰਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਹਿਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਕਦੇ ਵੀ ਅਰਥਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਾਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ। ਜਿਸ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਪੂਰੀ ਗਹਿਰਾਈ, ਪੂਰੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਮਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਪੂਰੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਮੇਚ ਦੇ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਅਮਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਮਗਰੋਂ ਆਏ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਵਾਸਤੇ, ਬੇਅਰਥ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਸਦੀਆਂ ਬੀਤਦੀਆਂ ਜਾਣ, ਨਿਜ਼ਾਮ ਬਦਲਦੇ ਜਾਣ, ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਸਮਝ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਨਅਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਸਾਰੀ ਹੋਈ। ਭਾਵ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਇਸ ਸਟੇਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸਟੇਜ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਤਬਦੀਲੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਨਿਯਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਟੇਜ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਅਮਰ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਮੁਢਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕ ਦੌਰਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਬੇਹਤਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵ,

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦੀ।' ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਸੰਕਲਪੀ ਢਾਂਚਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਝ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਬਲਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਵਰਤਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਰੂਪ (Form) ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਭਾਵ ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਅਮਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਵਸਤੂ ਕਰਕੇ ਮਹਾਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦਿਮਾਗੀ ਕਿਰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਬਲਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਉਡਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਉਸਦੀ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਝ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵ ਜਿਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵੀ ਵੱਖਰੀਆਂ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਝ, ਦਿਮਾਗੀ ਖ਼ਿਆਲ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਹੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਕੇਵਲ ਹੱਲ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਲ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਇਸ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ :

> ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੀਜ਼ ਤਾਂ ਅੰਤ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਪਰਖਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਪ ਅੰਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਤੋਂ-ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ-ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਅ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕੀਤੀ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਤੋਂ ਕਰਵਾਈ ਚੋਣ।

ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੋਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਪਰਖਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਰਤੱਵ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਸਮਾਜ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਰੇ

ਗਿਆਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪਟੜੀ ਚੜ੍ਹਾਉਂਣਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦੇ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕੁਰਾਹੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਦਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਏਜੰਡਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਕਦੀਰ (ਣਕਤਵਜਅਖ) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਹ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਏਪ (ਯ਼ਥ) ਤੋਂ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਤਕ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਏਪ-ਜ਼ਾਤੀ ਤੋਂ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤੀ ਬਣਨ ਵਾਲੀ ਜਾਤੀ ਉਪਜਾਊ ਬਣੀ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ-ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ। ਸੋ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ, ਬੰਦਾ, ਆਪਣੇ ਬਾਇਉਲੌਜੀਕਲ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੋ ਕੇ ਹੀ - ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਹ ਉਪਜਾਊ ਜੀਵ ਬਣਿਆ, ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦਾ ਨਸਲੀ ਅਸਲਾ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਉਪਜਾਊ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਹੀ ਏਪ-ਜ਼ਾਤੀ ਤੋਂ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਏਪ-ਜ਼ਾਤੀ ਤੋਂ ਬੰਦੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਬਤੌਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕੰਮ ਦਾ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜ ਜੌੜੇ ਹੀ ਜੰਮੇ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਬੰਦੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਰਨਾ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਬੰਦਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੈ ਸਮਾਜਿਕ, ਚੇਤੰਨ ਜੀਵਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ। ... ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਕੰਮ ਵਾਸਤੇ ਸਾਂਝ ਦੀ ਲੋੜ ਨੇ ਹੀ ਏਪ ਜਾਤੀ ਤੋਂ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਇਆ। ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਵੇਗ ਨੇ ਹੀ ਬਣ ਰਹੀ ਆਦਮ-ਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਜਾਤੀ ਬਣਾਇਆ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤਾ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੀ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਕੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀਆਂ ਸਰੀਰਕ (ਨਜਰ;ਰਪਜ਼ਫ;) ਰੁਚੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਜਿਉਂਦਾ ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਮੁੱਕ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰਿੜਕ ਕੇ ਕੱਢਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਹੀ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਅਧੀਨ ਇਕ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਆ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਮਾਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਬਣ ਗਏ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੋਰ ਦਾ ਹੁਲੀਆ ਹੀ ਵਿਗਾੜ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰ ਪਰਨੇ ਕਰਕੇ ਉਲਟੇ ਰਾਹ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਭਾਵ, ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੋ ਪੁੜਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਪਿਸਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਸਲੀ ਸਮਾਜ ਸਾਂਝ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਮਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਾਂਝ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਲਾਲਚ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਕੇ ਬਦੀ ਵੱਲ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਘਰ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਡੌਰ-ਭੌਰ ਹੋਇਆ ਅਜਨਬੀਅਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਸਦੀ ਭਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ-ਕਾਰਾ ਤੇ ਗੁਆਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅੱਜ ਉਹ ਅਨੇਕ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਨਾਓ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਫ਼ਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੇ ਦਰ ਬੰਦ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਾਹਜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਾਂਝ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚਾਹਤ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਤੇ ਨਤੀਜਾ ਸੁੱਖ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਤੇ ਸੁੱਖ ਸਰਬਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।

ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਜ਼ਮੂਨ 'ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਹੋਰ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਬਾਰੇ ਕਈ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਲ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕਿੱਸਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ 'ਇਸ਼ਕ' ਜਗੀਰੂ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਉਖੇੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ 'ਇਸ਼ਕ' ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਅਸਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਰੱਬ ਗਰੀਬਾਂ ਤੇ ਅਨਾਥਾਂ ਦਾ ਰੱਬ ਹੈ। ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਿਚਾਰ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹਨ :

ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੜੀ ਗਈ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ-ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ। ਹੁਣ ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ-ਸੋ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਗਲਤ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਹਾਕਮ ਤਬਕੇ ਦਾ ਹੁੰਦਾਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ- ਹੇਠਲਿਆਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਰੂ ਜੁਜ਼ ਹਾਕਮ ਤਬਕੇ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਦੀ ਜੁਜ਼ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵੇਗ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਤੇ ਭਰਵੀਂ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਸਾਰੇ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਭੱਟਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਮਨਮੁਖ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਜਮਾਤੀ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਦੀ

ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਉਸਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਿੱਟੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਰੋਹ ਨਾਲ ਚਿਤਰੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠ ਰਹੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਲਤ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕਿਸਾਨ, ਕਾਰੀਗਰ ਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਸੀ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਨਸੀਹਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਖੇ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਸਤੂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਨਿਮਾਜ਼ੀ ਤੇ ਮਸਜਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਆਦਿ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਤੇ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਰਜਵਾੜਾ-ਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅਮਿਟਵਾਂ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚਣੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ 'ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਮਨੁੱਖ' ਅਧੀਨ ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਕਈ ਨੁਕਤੇ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬਤੌਰ ਮਨੁੱਖ ਮਨਮੁਖ, ਵਹਿਸ਼ੀ ਜਾਂ ਬਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੋਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਚੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਤੋਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਤੇ ਬਦਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਅਸਲੀ ਇਨਸਾਨ ਬਣਾਉਂਣਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਤੇ ਸਿਖ਼ਰਲਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੁਲੀਆ ਵਿਗਾੜਨ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਅਖੀਰ ਕਰ ਛੱਡੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਪੰਜੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਵਾਸਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ, ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਗੱਲ ਕੱਢ ਦਿਉ ਤਾਂ ਫਿਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕੀ ਰਹਿ ਗਿਆ?

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੀ ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਟਕਰਾਅ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਲਾਲਚ ਤੇ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬਦਲਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬਤੌਰ

ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਮਨੁੱਖ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਸਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕੀੜਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਜਹਾਦ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਖਾਂਦਾ ਤੇ ਜਿਉਣ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਮੱਕੜਜਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਹੀ ਉਲਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਦਿਵਾਉਣਾ ਹੈ ਭਾਵ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜਿਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਲਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਵੀ ਸੀ। ਉਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਣਨਾ ਸੀ ਬਲਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚੋਂ ਭਾਵ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਪੰਜੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਭਾਵ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਜੋਗੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁੜ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ‘ਪੂੰਜੀ’ ਨਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਲਿਖਤਾਂ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਖਿੰਡੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੋਕਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵੀ ਵਿਯੋਗੇ ਹੋਏ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਯੋਗੇ ਹੋਏ ਹੋਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਰੋਗੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੰਮ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ। ਭਾਵ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਸਹੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਚਾਹਤ ਨਹੀਂ। ਮਾਨਸਿਕ ਸਿਹਤ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਰਾਹ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਉਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਦੌਲਤ ਦੇ ਮੋਹ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਪੈਸੇ ਦੀ ਹਵੱਸ ਵਿਚ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਹੋ ਜਾਦਾ ਹੈ, ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਉਹ ਕੰਗਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਗਰਜੀ ਲਾਲਚ ਆਦਿ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਪਾਉਣੀ ਪੈਣੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਫਰਾਇਡਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਭੁੱਖ ਤੇ ਜਿਨਸ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਇਕ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਯੋਗੀ ਹੋਈ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਕਰਨੀ ਨੂੰ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਰੁਚੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਇਹ ਸੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀਆਂ ਸੋਹਣੀਆਂ ਤੇ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹਵਸ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਵਸ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੇ ਉਨਾ ਹੀ ਉਹ ਵਿਯੋਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਜਿੰਨੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨੇ ਹੀ ਲੋਕ ਬੇਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ। ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਜੇਕਰ ਹੋ ਵੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਵਿਯੋਗਿਆ ਮਨੁੱਖ ਗੁਲਾਮ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ, ਉਸ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀ ਲੋੜਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ‘ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ’ ਵਿਚ ਬੁਰਜੂਆ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਮਾਜ ਦਾ ਫਰਕ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਤਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਮਨੁੱਖ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਵਸੀਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਅਮੀਰ ਤੇ ਬੇਹਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।’

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਨੂੰ ਉਹ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਤੁਲ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਸਬੰਧੀ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿਚਦੇ ਹਨ :

> ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਕੀ ਹੈ? ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਹੂ ਨੂੰ ਪੈਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪੀਣਾ। ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਲਾਲਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਦੇ ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਕਰਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਰੋਜ਼-ਬ-ਰੋਜ਼ ਕੰਮ ਵਿਚ, ਜਈ ਦੇ ਜਾਏ ਦਾ ਲਹੂ ਪੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਜੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲਹੂ ਡੁਲਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਹੂ ਦਾ ਤਿਹਾਇਆ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਪੱਛੜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਸਬੰਧੀ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਲਈ ਇਥੇ ਇਕ ਮੰਡੀ ਤੇ ਇਕ ਰਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੁਲਕ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੇਠ ਆ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਬੁਰਜੂਆ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਿਆਸੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੁਰਜੂਆ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨਾ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਪੁਗਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ, ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਤੋਰਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਅੱਜ ਵੀ ਸਿਆਸੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਵਾਲਾ ਹੀ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ। ਭਾਵ, ਸਿਆਸਤ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਤੇ ਜਾਤੀ-ਪਾਤੀ ਜਜ਼ਬਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾ ਅਜੇ ਸੈਕੂਲਰ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਰਗੀ ‘ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ ਥਿਆਲੌਜੀ’ ਲਹਿਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ‘ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ ਥਿਆਲੌਜੀ’ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਿਆਂ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਲਿਬਰੇਬਨ ਥਿਆਲੌਜੀ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ, ਚੇਤਨਤਾ ਮਜ਼ਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਠ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਸੋਂ ਦੇ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਠ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਜ਼ਬੀ ਹੈ। ... ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ ਥਿਆਲੌਜੀ ਦੇ ਉਠਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਪੱਛੜੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਬੁਰਜੂਆ ਸਥਾਪਤੀ ਸਮਾਜਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਐਸੀ ਘੋਰ ਖੁਭਣ ਵਿਚ ਲੈ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਐਨੀ ਅਸਹਿ ਹਾਲਤ ਤਕ ਅਤੁਰ ਹਨ ਕਿ ਮੁਲਖਈਏ ਨਾਲ ਨਹੁੰ ਮਾਸ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮਜ਼ਬੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਪੁੱਟ ਕੇ ਵੇਖਣ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਾਸਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਅੱਜ ਦੇ ਸੈਕੂਲਰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਵਾ ਹੈ ਕਿ

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਆਰਥਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਵੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੱਦ ਦਰਜੇ ਦਾ ਚਲਾਵਾਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਬਤੌਰ ਕਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਰਕੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ 'ਤੇ ਮੁਨਹੱਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੋ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਾਹਿਤ, ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੰਕਲਪਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ (ਓਕਘਵ) ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਜਿਥੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦਵੰਦਮਈ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਉਹ ਮੋਢੀ ਆਲੋਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਪਰਖ ਤੇ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਉਹ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਜੋੜ ਕੇ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਉਲਾਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਲੰਘਦੀ। ਉਸ ਉੱਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਕਈ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਸਮਝ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਬੇਲੋੜਾ ਵਿਸਥਾਰ, ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਉਣਤਾਈਆਂ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵਾਕ-ਬਣਤਰ, ਦੁਹਰਾਓ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਕਮੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸਾਹਿਤ, ਸਿਆਸਤ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98149-02040

ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ, ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ : ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਿਖੇੜ

ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਨਿਖੇੜ ਦਾ ਮਸਲਾ ਜਿੰਨਾ ਗੰਭੀਰ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਠੋਸ ਚਰਚਾ ਉਨ੍ਹੀਂ ਹੀ ਘੱਟ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਮਸਲਾ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਸੁਲਝਿਆ ਹੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਲਘੂ ਨਾਟ-ਵਿਧਾ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮਸਲਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪੇਚੀਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਇਕਾਂਗੀ ਨੂੰ ਲਘੂ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਲਘੂ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ ਕਹਿ ਦੇਣਾ ਆਮ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੈ, ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਅਨੇਕ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਖਰੇਵੇਂ ਰਚਨਾ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਵੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕੁਝ ਨਿਵੇਕਲੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਫ਼ਰਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਦਿਲਚਸਪ ਵੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਕ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਇੰਨੇ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹਨ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਕਲਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਮੰਨਣਾ ਵੀ ਔਖਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ-ਸਿਸਟਮ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਬਹੁਤਾ ਕਰ ਕੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਿਧਾ ਬਣੀ ਪਰ ਨਾਟਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਰਗ ਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਦਾ ਇਹੀ ਉਲਾਂਭਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਉਹ ਦੇਖਦੇ ਇਕਾਂਗੀ ਹਨ ਪਰ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ਿਕਵਾ ਜਾਇਜ਼ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਮੌਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਸਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਨ। ਵਿਦਿਅਕ ਅਤੇ ਨਾਟ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਟ-ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਤੇ ਮੇਲੇ ਸਦਾ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਸਿਵਾਏ ਦਿੱਲੀ, ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਬਠਿੰਡਾ ਜਾਂ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਰਗੇ ਨਗਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੇਲੇ/ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਦਾ ਅਯੋਜਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਲਗਾਤਾਰ ਇੱਕ ਹਫ਼ਤਾ ਰੋਜ਼ ਇੱਕ ਨਾਟਕ ਦੇਖਣ ਆਉਣਾ ਹਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਜੋਖ਼ਮ ਭਰਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ- ਵੱਡੇ ਨਾਟਕ ਲਈ ਵੱਡੀ ਸਪਾਂਸਰਸ਼ਿਪ ਵੀ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਿਲੇਬਸਾਂ ਲਈ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ 'ਇਕਾਂਗੀ' ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਧਾਰ ਵਿੱਚ ਸਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ ਰਿਹਾ ਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਲੇਖਨ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਰਜ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੀ ਨਾਟ-ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਲਘੂ-ਨਾਟ ਰੂਪ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਜੋਗੀਆਂ ਰੰਗਮੰਚੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਕਰਕੇ

ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ, ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਨਾਟ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲੇਗੀ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਕਾਵਿ-ਨੇਮਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗੀ।

ਇਕਾਂਗੀ

ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਂਦ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇੱਕ ਅੰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕਾਂਗੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਜੋ ਇਕਾਂਗੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਦਲਨ ਦੇ ਝੰਜਟ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਉਪਰਾਲਾ ਸੀ। ਜਿਸਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਅਹਿਮ ਲੱਛਣ ਬਣ ਗਏ। ਯੂਥ-ਫ਼ੈਸਟੀਵਲਾਂ ਅੰਦਰ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਦੇ ਵੱਧਦੇ ਰੁਝਾਨ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਟਾਈਮ ਲਗਾਤਾਰ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਅੱਜ ਇਹ ਸਮਾਂ ਅੱਧੇ ਘੰਟੇ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਨੁਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਬਦਲਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਕਾਸ ਸ਼ਾਇਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਕਾਂਗੀ ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲ ਜਾਣ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਸੂਝ ਅਤੇ ਸਮਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕੋਲ ਮੰਚ ਤੱਕ ਅਪੜਨ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਰਾਹ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਅਧਾਰ ਹਨ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦਾ ਮੰਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਲਈ ਬੱਜਟ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਇਸ ਮੰਚ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਵੇਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਮੰਚ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ, ਫੇਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਆਤਮਜੀਤ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਤੇ ਮੇਰੇ ਸਮੇਤ ਮੇਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਤੇ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਨਾਟਕ ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਇੰਨੀਆਂ ਕੁ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਦੇ ਨਾਟਕੀ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ 'ਮਿਨਿਏਚਰ' ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਅਤਿ-ਕਥਨੀ ਹੋਵੇ।

ਸਿਰਫ਼ ਯੁਵਕ ਮੇਲੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਪਟਾ ਅਤੇ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁਖਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਆਯੋਜਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਦਕਾ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਰੰਗਮੰਚਾਂ ਤੋਂ ਸਦਾ ਇਕਾਂਗੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਮਿਲੀ। ਖ਼ੁਦ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਨਾਟ-ਰਚਨਾ ਇਕਾਂਗੀ ਹੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਭਾਵੇਂ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੰਚ ਹੋਣ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀਆਂ ਦੇ, ਘੱਟ ਸਮਾਂ, ਸਿੱਧਾ-ਸਾਦਾ ਸਹੂਲਤਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਮੰਚ ਅਤੇ ਜਿਪਸੀ ਵਿਹਾਰ ਕੁਝ ਕੁ ਬੰਧਨ ਅਜਿਹੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਕਾਂਗੀ ਰੂਪ ਹੀ ਉਪਯੁਕਤ ਸੀ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਮੰਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਿਆਰਾਂ ਵਾਲੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਕਾਰ ਪੱਖੋਂ ਛੋਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹਨ ਬਣੀ। ਨੰਦੇ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਸੁਹਾਗ' ਅਤੇ ਬੇਬੇ ਰਾਮ

ਭਜਨੀ', ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਮਨ ਦੀਆਂ ਮਨ ਵਿਚ', ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੀਆਂ 'ਗਿਰਝਾਂ', 'ਜਵਾਈ' ਅਤੇ 'ਦੋ ਅੰਨ੍ਹੇ', ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਖ਼ੋਸਲਾ ਦੀ 'ਬਾਕੀ ਫੇਰ', ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਆਂਦਰ', ਪਰਿਤੋਸ਼ ਗਾਰਗੀ ਦੀਆਂ 'ਜਾਗਰਣ' ਅਤੇ 'ਮਹਾਰਾਜ ਦੀ ਜੈ', ਹਰਸਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਇਕ ਵਿਚਾਰੀ ਮਾਂ' ਆਦਿ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਨਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਆਤਮਜੀਤ ਅਤੇ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਜਿਹੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਪੱਖੋਂ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਊਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਕੁੱਝ ਨਿਵੇਕਲੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗੇ।

1. ਇਹ ਦੋਹੇਂ ਮੰਚ ਕਿਉਂ ਕਿ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ (ਵਿੱਦਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਆਮ ਕਿਰਤੀ-ਕਾਮੇ) ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉੱਚਾ, ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਕ ਹੋਣਾ ਇਸਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅੰਦਰ ਗੰਭੀਰ ਤੋਂ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਭਾਵ ਉਤੇਜਿਕ ਤੇ ਰੌਚਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
2. ਦੋਹੇਂ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਰੂਪ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਲਘੂ- ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਿਆਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਗਹਿਰ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ 'ਸੋਸ਼ਲ ਸਰਕਲ' (ਨੰਦਾ), 'ਗਊ-ਦਾਨ' (ਸੰਤ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚਕਰਵਰਤੀ), 'ਕੰਮ ਕਿ ਘੜੰਮ' (ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ), 'ਬੰਦ ਗਲੀ' (ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ), 'ਕੱਲ੍ਹ, ਅੱਜ ਤੇ ਭਲਕ' (ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ), 'ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਰਕ' (ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ), 'ਬਗਲਾ ਯਾਰ ਬਣਾਇਆ' (ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ), 'ਮੁਰਗੀਖ਼ਾਨਾ' (ਆਤਮਜੀਤ) 'ਆਰ ਐਸ ਵੀ ਪੀ' ਅਤੇ 'ਕੁਝ ਕਰੋ ਯਾਰ' (ਪਾਲੀ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਵਰਗੀਆਂ ਇਕ ਦਰਜਨ ਨਾਟ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ।
3. ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਣ ਲਈ ਇਹ ਦੋਹੇਂ ਹੀ ਮੰਚ ਸਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੁਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜੋਸ਼ੀਲੀ, ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉਤਸਾਹ ਭਰੀ ਹੈ।
4. ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸ਼ਨਿਕ ਸੈਂਸਰਸ਼ਿਪ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਅਦਾਕਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੌਕੀਆ ਐਕਟਿੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿੱਦਿਆਰਥੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਿਰਦਾਰ ਅਦਾ ਕਰਨੇ ਅਕਸਰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਖੜੇ ਹੋਣ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਸਦੀ ਦੇ ਆਖ਼ਿਰ ਵਿੱਚ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਅਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਵਾਦਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮਰਿਆਦਾ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪੱਖੋਂ ਸਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।
5. ਦੋਹੇਂ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੰਚ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਜੱਜ ਰਵਾਇਤੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹਰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਸੁਨੇਹਾ ਲੱਭਦੇ

ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਵਿਰੋਧ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਖਾਸ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਸ ਲੱਛਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਕੀਤਾ। ਜਦੋਂ ਕਲਾਕਾਰ ਨਾ ਸਰਕਾਰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬੋਲਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੀ ਨਾ ਖਾੜਕੂਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਉਦੋਂ ਵੀ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਰਹੀ।

6. ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਕਲਾਈਮੈਕਸ ਲਗਭਗ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਭਾਵ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਇੱਥੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਇਕ ਦੀ ਹੱਤਿਆ, ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦਾ ਐਲਾਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਜਾਣੇ ਪਛਾਣੇ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਾਜ਼, ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਅਤੇ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੇ ਪਤੀ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਦਾ ਟਕਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ/ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਜਿਹੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪਿਓ ਦਾ ਧੀ/ਪੁੱਤ ਨਾਲ। ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਪਤਨੀ ਦੇ ਪਤੀ ਜਾਂ ਧੀ-ਪੁੱਤ ਦਾ ਕਸੂਰਵਾਰ ਪਿਓ ਨੂੰ ਚੁਪੇੜ ਮਾਰ ਦੇਣ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਡੇਗ ਕੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਹਥਿਆਰ ਉਲ੍ਹਾਰ ਲੈਣ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਜੋਸ਼ ਭਰੇ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਹਲੂਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਛਾਲ, ਸਨਸਨੀ ਅਤੇ ਜੋਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਲੱਛਣ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿੱਚ ਹਾਸਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

7. ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਮੰਚ-ਜੜ੍ਹਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੇਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅੱਜ ਅੱਧੇ-ਘੰਟੇ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨੰਦਾ ਕਾਲ ਦੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਅਜੋਕੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਲੰਬਾਈ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਅਜੋਕੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਕਥਾਨਕ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਨੌਂ ਜਾਂ ਦਸ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਵਿੱਚ ਮੰਚ-ਜੜ੍ਹਤ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਨੇਮ ਮੰਚ ਜੜ੍ਹਤ ਲਈ ਦਸ ਜਾਂ ਪੰਦਰਾਂ ਮਿੰਟਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਹੈਰਾਨੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਨੂੰ ਸਦਾ ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਹੈ।

1960 ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਲਿਖੀ ਗਈ ਬਹੁਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਰੇਡੀਓ ਜਾਂ ਪ੍ਰਿੰਟ ਮੀਡੀਆ ਲਈ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਕਾਵਿਕ ਜਾਂ ਗਲਪ ਅਨੁਭਵ ਹਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਪਾਤਮਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਆਮ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਸਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਜੋਸ਼ੀਲਾ ਰੂਪ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਤੇਜ਼, ਤਿੱਖੇ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਸਦਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲੱਛਣਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਘੱਟ-ਗੰਭੀਰ ਕਾਰਜ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦਾ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਪਣਾ ਨਾਟਕੀ ਜੀਵਨ ਇਕਾਂਗੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੇਰ ਤੱਕ ਵਿਦਿਅਕ

ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ 'ਸਥਾਪਤ' ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਡੇ ਨਾਟਕ ਕਰਨ ਲਗਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰਨ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕੁਝ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ।

ਨਾਟਕ

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਦਰਸ਼ਕ-ਮੰਡਲੀ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਚੋਣ ਅਤੇ ਸੱਦੇ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵਾਲੇ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਦੇਖਣ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਪੱਧਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਕ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਜਾਂ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਮੰਚਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਸਬਿਆਂ-ਸ਼ਹਿਰਾਂ-ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦੇ ਰੁਟੀਨ ਵਿੱਚ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਾਖ਼ ਵਾਲੇ ਦਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਨਸਨੀ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਛਾਲ ਨਾਲੋਂ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚੀ ਸੁਹਜ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਉਪਯੁਕਤ ਅਵਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਇਹ ਦਰਸ਼ਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੱਦੇ 'ਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇਖਣ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜੋਖ਼ਮ ਦੇ ਡੇਢ-ਦੋ ਘੰਟੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਲੋਂ ਸਦਾ ਗੰਭੀਰ ਕਾਰਜ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਸਦਾ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਹਨ।

ਪਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖੋਂ ਪੂਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵੀ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ। ਕਥਾਨਕ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਕਹਿਰੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਮੰਚ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦਿਆਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਫ਼ੋਕਸੀ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਕਥਾ ਦੇ ਫਾਲਤੂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਤੱਜ ਕੇ ਸਿੱਧਾ ਕਲਾਈਮੈਕਸ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਲੰਬੇ ਇਕਾਂਗੀ ਹੀ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਹੀ ਵਿਧੀ ਵਧੇਰੇ ਜੱਚਦੀ ਹੈ। ਚਰਨ ਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਦੇ ਵੱਡ-ਅਕਾਰੀ ਨਾਟਕ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਲਈ ਉਪਯੁਕਤ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਡੇਢ-ਘੰਟੇ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਕੇ ਆਡੀਟੋਰੀਅਮ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ, ਅਜਿਹੀ ਦਰਸ਼ਕ ਮੰਡਲੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਵਾ ਜਾਂ ਡੇਢ ਘੰਟੇ ਦਾ ਇਕਾਂਗੀ ਨੁਮਾ ਨਾਟਕ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਧੇਰੇ ਉਪਯੁਕਤ ਰਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਵਾਲੀ ਦਰਸ਼ਕ ਮੰਡਲੀ ਸੀ। ਬਹੁਤਾ ਨਾਟਕ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ ਅਤੇ ਪਟਿਆਲੇ ਵਰਗੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਲਗਾਤਾਰ ਨਾਟ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇਖਦੇ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਦਰਸ਼ਕ-ਮੰਡਲੀ ਦੀ ਨਾਟ-ਸੂਝ ਦਾ ਪੱਧਰ ਔਸਤ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਅਤੇ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਟਕ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪਟਿਆਲੇ ਦੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਲਈ ਸਨ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੀ ਦਰਸ਼ਕ ਮੰਡਲੀ ਅੱਗੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਜੋਖ਼ਮ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਵੀ ਵੱਡੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤਰਜੀਹ ਮਿਲੀ। ਸਿਲੇਬਸਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਜਿੱਥੇ ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਦਾ ਛੋਟੀਆਂ ਕਲਾਸਾਂ ਵਿੱਚ ਲਗਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ, ਉਚੇਰੀ ਖੋਜ-

ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿੱਚ ਸਦਾ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਖੋਜ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਲਗਾਤਾਰ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ। ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਆਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਪਹਿਲ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਉੱਤੇ ਸਾਫ਼ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਧੇਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਤਾਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਟੁੱਟਿਆ ਹੈ। ਬੌਧਿਕ ਵਿਹਾਰ, ਸਾਹਿਤਕ-ਮੁੱਲ, ਵਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੱਡੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲ ਬਣ ਗਏ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ, ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ ਅਤੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਖੋਸਲਾ ਵਰਗੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਾਂਗ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਸੂਰ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗ ਸਕੇ ਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਵਰਗੀਆਂ ਸਰਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀਆਂ ਨਾਟ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਲਿਖਦੇ ਰਹੇ। ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਾਟ-ਕਲਾ ਦੀ ਘੱਟ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਉਲਝਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇੱਕ ਅਧੂਰਾ ਬਿੰਬ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਝਣ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਨਾਟਕ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਟ-ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸਨੂੰ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ 'ਦਿਨੇ ਪੰਡਾਲ' ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰੋਸੀਨੀਅਮ ਥੀਏਟਰ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਵਿੱਦਿਆਰਥੀ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੌਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਥੀਏਟਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਭਿਨੇਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵੱਧ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਭਿਨੈ ਮੰਡਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ। ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੂਖ਼ਮ ਅਭਿਨੈ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਅਭਿਨੈ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਆਪਕ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਉਹ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬੋਲਡ ਕਿਰਦਾਰ ਵੀ ਅਦਾਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਨੈਤਿਕ, ਸਰੀਰਕ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਗੁੰਝਲਾਂ ਜਿਹੇ ਨਾਟਕ ਵੀ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿੱਦਿਆਰਥੀ ਅਭਿਨੇਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਭਿਨੈ ਬਹੁਤ ਮੁੱਢਲੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਹਨ।

ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਨਾਟਕ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਸਦਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਮੰਗਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕੋਲ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕੋਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮੌਕੇ ਵੀ ਘੱਟ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਨਾਟਕ ਘੱਟ ਲਿਖੇ ਗਏ। ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

1. ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਵਧੇਰੇ ਰੰਗਮੰਚੀ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਰਿਹਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਧਰਮਿਤਾ ਨਾਲੋਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਧਰਮਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

2. ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਵੱਧ ਮੌਕਿਆਂ ਦੇ ਚਲਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅੰਦਰ ਵਿਚਾਰ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਅੰਦਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅੰਦਰ ਵੀ। ਦਰਸ਼ਕ-ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਕਰਕੇ ਜਿੱਥੇ ਨਾਟਕ ਵਧੇਰੇ ਕਲਾਤਮਕ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਕਾਂਗੀ ਉੱਚੇ ਅਤੇ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ।
3. ਅਭਿਨੇਤਾ ਮੰਡਲੀ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਪੱਧਰਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਅੰਦਰ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੁਢਲੀ-ਅਭਿਨੈ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਾਲੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਇਸਦੇ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤਿੱਖੀ ਟੱਕਰ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਰੌਦਰ, ਵੀਰ ਅਤੇ ਕਰੁਣਾ ਰਸ ਵਰਗੇ ਬਾਹਰੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਅਭਿਨੇਤਾ ਮੰਡਲੀ ਦੇ ਉੱਚੇ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਪੱਧਰ ਦੀ ਅਭਿਨੈ ਸਮਰੱਥਾ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰ ਟੱਕਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਂਤਰਿਕ ਤਨਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਮਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਨਾਅ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ।
4. ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕਾਂਗੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਅਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਿਆਂ 'ਆਸਵੰਤ' ਕਲਾਈਮੈਕਸ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਮੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਨਾਟਕ ਸਹਿਜ-ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਅਰੰਭ ਕਰਕੇ, ਧੀਮੀ ਚਾਲ ਚਲਦਿਆਂ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਦੁਖਾਂਤਕ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਮੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਫੇਰ ਦਰਸ਼ਕ-ਵਰਗ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਦਰਸ਼ਕ-ਮੰਡਲੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਪੱਧਰ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲਘੂ-ਨਾਟਕ

ਆਪਣੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਮੰਚ ਤੋਂ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਪਟਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਨਾਟ-ਰੂਪ 'ਲਘੂ-ਨਾਟਕ' ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਰੂਪ ਦੀ ਕੋਈ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। 'ਲਘੂ-ਨਾਟਕ' ਦੇ ਜਿਸ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਥੋੜੇ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਦੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਇਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ 'ਲਘੂ-ਨਾਟ ਰੂਪ' ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਹਿੰਦੀ ਲਘੂ-ਨਾਟ ਰੂਪ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਇਕਾਂਗੀ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਭਾਵ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਸਮਿਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਵਾਲਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕਾਂਗੀ ਵਾਲਾ।

ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਨਾਟ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕਾਂਗੀ ਜਾਂ One Act ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਸਦੇ ਨਾਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਕ ਜਾਂ ਐਕਟ। ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਕ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਤੋਂ

ਸੀ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਲਈ ਕੋਈ ਬਹੁਤ ਕਰੜਾ ਵਿਧਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪ੍ਰਥਮ ਅੰਗਰੇਜੀ ਇਕਾਂਗੀ 'ਬਾਂਦਰ ਦਾ ਪੰਜਾ'* ਦੀਆਂ ਅਗਾਂਹ ਤਿੰਨ ਝਾਕੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਂ, ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਦੂਹਰ ਜਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਜਿਤ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰਲ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕਾਂਗੀ ਲਈ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਰਸਤੂ ਤੇ ਸੈਕਸਪੀਅਰ ਸਮੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਰੰਗਮੰਚ ਲਈ ਅੱਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇੱਕ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਵੱਧੋ ਵੱਧ ਕਿੰਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਕਿੰਨੇ ਐਕਟ ਅਤੇ ਝਾਕੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਨੇਮ ਪਰਦਾ ਉੱਠਣ-ਡਿੱਗਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਘੜੇ ਗਏ, ਨਾ ਕਿ ਕਥਾਨਕੀ/ਨਾਟਕੀ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ। ਅੱਜ ਬਿਜ਼ਲੀ ਦੇ ਝਪਕਣ ਨਾਲ ਮੰਚ ਉੱਪਰ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਐਕਟਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਧੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਣਤੀ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਦ੍ਰਿਸ਼, ਮੰਚ-ਜੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਪਹਿਰਾਵਾ ਬਦਲਨ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਅਰਸਤ-ਸੈਕਸਪੀਅਰ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੰਜ-ਐਕਟੀ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਮਾਂ-ਵਿਸਤਾਰ ਕਈ ਵਾਰ 4-5 ਘੰਟੇ ਤੱਕ ਵੀ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇੱਕ ਸਰਲ ਜਿਹੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੇ ਤਹਿਤ ਇੱਕ ਐਕਟ ਦੇ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਂ ਵੀ 40-45 ਮਿੰਟਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਵੀ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਅੱਜ ਵੀ ਵਿਦਿਅਕ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕਾਂਗੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕਾਂਗੀ ਦੀ ਸਮਾਂ-ਸੀਮਾਂ ਚਾਲੀ ਤੋਂ ਪੰਤਾਲੀ ਮਿੰਟ ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਏਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਦੋ ਘੰਟੇ ਤੱਕ ਲੰਬਾ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਕੀ ਕਿਹਾ ਜਾਏਗਾ; ਇਕਾਂਗੀ ਜਾਂ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ ਹੋਰ ਵੀ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕੋਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਾਂ ਝਾਕੀ ਬਦਲਨ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਸਨ। ਪਰਦਾ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਹੀ ਮਿਲਨ ਲੱਗੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੀ ਗੁੰਝਲ ਇਹ ਕਿ ਰਾਮਲੀਲਾ ਅਤੇ ਪਾਰਸੀ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿੱਚ ਝਾਕੀ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੇਲੇ ਪਰਦਾ ਡਿੱਗਣ ਦੌਰਾਨ ਚਾਲੂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨ੍ਰਿਤ, ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਮਹਿਮਾਨ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਆਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਰਸ਼ਕ-ਮੰਡਲੀ ਲਈ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਗੋਂ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਮੱਸਿਆ ਮੁਖੀ ਨਾਟਕ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੰਚਾਂ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਸੀ/ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉੱਠ ਕੇ ਗਏ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮੰਚ 'ਤੇ ਹੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਨਾ ਪਵੇ।

ਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮਸਲਾ ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ ਲਘੂ-ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਚਿੰਤਨ ਅੱਗੇ ਉੱਠਿਆ। ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਏਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਸਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਂ-ਸੀਮਾ ਵੀ ਘੰਟੇ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਸੀ। ਯੁਵਕ ਮੇਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਹੋਰ ਛੋਟਾ ਵੀ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਇਕਾਂਗੀ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਇਸਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਆਤਮਜੀਤ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਲੱਤਾਂ ਵਾਲਾ ਮੇਜ਼' ਅਤੇ 'ਦਾਇਰਾ ਅਤੇ ਸਲੀਬ'। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮਜੀਤ ਆਪਣੇ ਮੰਚ ਤੋਂ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਇਕਾਂਗੀ ਫਾਰਮੇਟ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਤਮਜੀਤ ਦੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਧਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1943-44 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ 'ਵਰ ਦੀ ਲੋੜ' ਅਤੇ 'ਸਾਂਝਾ ਰਾਜ' ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਬੰਧਨ ਰੱਦ ਕਰ ਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ 1948 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੀ ਇਕਾਂਗੀ 'ਦੋ ਜਾਵੀਏ' ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਥਾਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਆਸਾਂ ਦੇ ਅੰਬਾਰ' (1955), ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਦੀਵਾ ਬੁੱਝ ਗਿਆ' (1955) ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲਘੂ-ਨਾਟ ਵਰਗੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਚਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਫਿਰ ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਸਾਡੇ ਵਿੱਦਿਆਲੇ', 'ਕਲਪਨਾ' ਅਤੇ 'ਹੇ ਭਗਵਾਨ' ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਕੇ ਇਕਾਂਗੀ ਅਕਾਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ 1927 ਵਿੱਚ ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਦਾਮਿਨੀ' ਨਾਲ ਹੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਮੰਚ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਪਰਦਿਆਂ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਸਹੂਲਤ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਨਾਟ-ਵਿਧਾ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸਹੂਲਤ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਸੂਤਰਧਾਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਵਿਧੀ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸੂਤਰਧਾਰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਲੰਬੇ ਅੰਤਰਾਲ ਨੂੰ ਗੋਲ ਕਰ ਜਾਂਦਾ। ਪਰ ਆਤਮਜੀਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਬਦਲੀ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕਥਾਨਕ ਸਦਾ 'ਹੁਣ' ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਜੀਤ ਦਾ ਨਾਟਕ 'ਰੇਲ ਗੱਡੀ' ਸਦਾ ਤੋਂ ਚਲਦੇ ਆ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਕਾਰਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝੀਆਂ ਹੋਈਆਂ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਵਿੰਗਾ ਬੰਦਾ ਸਿੱਧਾ ਰਾਹ' ਵਿੱਚ ਨਾਇਕ ਵਿੰਗੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਲੜਾਈ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਰਮ ਹੈ। ਵਿੰਗੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਵਿਵਸਥਾ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪੜਾਵਾਂ 'ਤੇ ਹੋਈਆਂ ਪਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਥਾਨਕੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਜਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਸੰਕਟ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਡੂੰਘਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲਗਪਗ ਫਲੈਟ ਮੰਚ 'ਤੇ ਵਿਰਾਟ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਉਸ ਕੋਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਸਨੇ ਦੋ ਗੱਡੇ ਜੋੜ ਕੇ ਨਾਟ-ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕੰਧ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਅਜਿਹੇ ਮੰਚ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕ ਲਘੂ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕ 'ਤਮਾਸ਼ਾ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ' ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਨਾਟਕੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ।

ਉਸਤਾਦ	ਫੇਰ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਹਸਪਤਾਲ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	ਜਾਣਾ ਪਏਗਾ।
ਉਸਤਾਦ	ਓਪਰੇਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣਾ ਪਏਗਾ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	ਕਰਵਾਉਣਾ ਪਏਗਾ।
ਉਸਤਾਦ	ਤਾਂ ਫੇਰ ਪਹੁੰਚ ਜਾ ਹਸਪਤਾਲ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	(ਤੁਰਨ ਦੇ ਐਕਸ਼ਨ ਨਾਲ) ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ।
ਉਸਤਾਦ	ਓਪਰੇਸ਼ਨ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਲੇਟ ਜਾ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	(ਲੇਟਣ ਦੇ ਐਕਸ਼ਨ ਨਾਲ) ਲੇਟ ਗਿਆ।
ਉਸਤਾਦ	ਕਲੋਰੋਫਾਰਮ ਸੁੰਘ ਲੈ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	ਸੁੰਘ ਲਿਆ।
ਉਸਤਾਦ	ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋ ਜਾ।
ਭੰਬਾ ਭਓ	ਹੋ ਗਿਆ।

ਅਗਾਂਹ ਭੰਬਾ ਭਓ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਇਸ ਨੂੰ ਮੰਨ ਵੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲਘੂ-ਨਾਟਕ ਨਾਟਕ ਵਰਗਾ ਪਸਾਰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕਾਂਗੀ ਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਨਾਲੋਂ ਇਸਦਾ ਅਧਾਰ-ਭੂਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਖਰੇਵਾਂ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਾਟ-ਰਚਨਾ 'ਲੀਰਾਂ ਦੀ ਗੁੱਡੀ' ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਕਥਾਨਕ ਨਾਇਕਾ ਸ਼ਾਹਿਦਾਂ ਦੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਂ ਬਣਨ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਨੁਰੂਪ ਉਸਦਾ ਪੇਕਾ, ਸਹੁਰਾ ਘਰ, ਨਦੀਆਂ, ਬਾਰਡਰ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਜ਼ੇਲ ਸਮੇਤ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਸਥਾਨ ਕਥਾ ਦੇ ਉਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹਾਸਿਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੈਲੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚ' ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਅੰਤਰਾਲਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਤਰ ਕਥਾਨਕ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਮਿਲੇ-ਜੁਲੇ ਲੱਛਣਾਂ ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਉਚੇਚੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟ-ਰੂਪ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵਿਕਾਸ ਸਾਡੀ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਇੰਨਾ ਨਹੀਂ ਭਟਕਿਆ, ਜਿੰਨਾ ਨਾਟ-ਕਲਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਟਿਕਿਆ ਹੈ।

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਯੂਸੋਲ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 94640-11630

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਟਕ 'ਵਾਰਿਸ' ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਸਤਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਜੱਸਲ

ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਫਰ ਜੰਗਲੀ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਕੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਿਆਂ ਸਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਲੰਮਾ ਸਫਰ ਤੈਅ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਬਹੁਤ ਹੀ ਰੁੱਖਾ ਤੇ ਔਖਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਪਿੱਛਲਝਾਤ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਲੱਭਤਾਂ ਤੇ ਖੋਜਾਂ ਦਾ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਚਲਦੀਆਂ ਦਿਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੱਭਤਾਂ ਤੇ ਖੋਜਾਂ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਪਰਤ ਦਰ ਪਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਬਰਬਰਤਾ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਾ ਪੁੱਜਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੰਗਲੀ ਪੜਾਅ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵਿਭਿੰਨ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਰਿਧ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਰਾਸਤ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਉਂ ਮਾਨਵ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦਰਅਸਲ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਮਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ ਲੰਘੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਭਿੰਨ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਗਿਰਦਿਆਂ ਅੰਦਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਾਂ ਨੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਗਠਨ, ਉਸ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਜਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਵਿਸਤਾਰਦਾ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਮਝਣ, ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਸਿਰਜਦਾ ਆਇਆ ਹੈ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਤੇ ਫਿਰ ਮੁੜ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਸਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅੱਗੋਂ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹਾਸਿਲ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜੈਵਿਕ ਵੱਖਰਤਾ ਕਾਰਨ ਬੋਲ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਸੁਨਿਯਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਦੂਜੈਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਜੈਲੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸਿਰਜਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਅੱਗ ਤੇ ਪਹੀਏ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤੀਜੀ ਵੱਡੀ ਲੱਭਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲੱਭਤ

ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਜੀਵਨ ਤੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਆਰੰਭ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਅਤਿ ਅਹਿਮ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਤੱਕ ਸੰਚਾਰਦਾ ਹੈ।ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਿਤ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਹੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਹਾਸਿਲਾਂ ਨੂੰ 'ਚਿਹਨ' ਮੰਨ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸ਼ੁਕਮਾਨ (1977:135) ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਸੰਚਾਰ ਧਰਮੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਾ ਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਕਲਾਵਾਂ ਸੰਚਾਰਮੁੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਮੁੱਖ ਹੋਣ ਲਈ ਚਿਹਨ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਿਸਟਮੀ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ।ਹਰੇਕ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸਿਧਾਂਤ (Theory of Preception) ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਫੈਲਾਈ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਗਿਣਾਤਮਕ ਤੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ-ਵਿਧੀ ਉੱਤੇ ਬਹੁਪਸਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣ ਕਾਰਣ, ਉਸ ਦੀ ਬੋਧ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਨ ਸਦਕਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸਦਾ ਸਿਰਜਕ ਉਸ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹ ਲੈਂਦਾ। ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੰਨਣ ਦਾ ਭਾਵ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਕੱਠਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਕਾਰਜ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਵਸਤੂ ਅਰਥ ਧਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਬੜਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹਾਸਲ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਾਪਤ- ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਢਾਲ ਕੇ, ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਸੰਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। Coward and Ellis (1977:09) ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ ਨਿਰਭਰਤਾ, ਪਰਸਪਰ-ਸਬੰਧਤਾ ਤੇ ਪਰਸਪਰ-ਵਿਰੋਧਤਾ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮੁੱਢਲਾ ਬਹੁਪਸਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਰ ਹਾਸਿਲ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਚਿਹਨਕੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਤੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਕ ਜਾਂ ਵਿਦਵਾਨ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਅਹਿਮ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਅਰਸਤੂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੀਕ ਦੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਖਾਸ ਸਥਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 17 ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਦੀਰਘ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਾਂ ਨੇ ਚਿਹਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਤੇ ਅਮੁੱਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਖਾਸ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ।

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨੀ ਉਚਿਤ ਰਹੇਗੀ।ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ (ਵਲਿਅਮ-II:ਪੰਨਾ-594) ਅਨੁਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਇੱਕ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ (Enquiry) ਅਤੇ ਵਿਵਰਣ (Statement) ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।ਇਤਿਹਾਸ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਵਾਪਰੀ। ਜਿੱਥੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਨਿਰੋਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਉਲੇਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹਨਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ (1998:302) ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸੁਆਰਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਉਂਜ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਵਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਗ਼ੈਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਜੀਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਕਿੱਥੇ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਵਾਪਰੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਕਿਉਂ ਵਾਪਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਸਮੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਵੀ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਨਿਰੋਲ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਲਵਲਿਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਾਰਿਸ ਨਾਟਕ

ਵਾਰਿਸ ਨਾਟਕ ਸੱਯਦ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜ ਐਕਟਾਂ ਤੇ ਵੀਹ ਝਾਕੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਮਾਂ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਥਾਨ ਜੰਡਿਆਲਾ ਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਂ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸ਼ੇਖ਼ੂ ਪੁਰਾ (ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ) ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਝਾਕੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜੰਡਿਆਲਾ ਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਂ ਦਾ ਗਭਲਾ ਖੂਹ, ਦੂਜਾ ਪਿੰਡ, ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਖੇਤ, ਦੁੱਲੇ ਦਾ ਖੇਤ, ਦੁੱਲੇ ਦਾ ਖੂਹ, ਚੌਧਰੀ ਦੁੱਲੇ ਦਾ ਵਿਹੜਾ,

ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਘਰ ਦੀ ਬੈਠਕ, ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਖੇਤ, ਸੱਯਦ ਬਲਹਾਰ ਦਾ ਘਰ, ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਚੁਬਾਰਾ, ਰਾਵੀ ਦੇ ਉੱਤਰ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਲੜਾਈ ਦਾ ਮੈਦਾਨ, ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਕਿਲ੍ਹਾ, ਜੰਗਲ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀਵਾਨਿ ਖਾਸ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ਾਹ ਬਾਜ ਖਾਨ ਦਾ ਮਹਿਲ, ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦਾ ਤੰਬੂ, ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਜਨਾਨਖਾਨਾ ਆਦਿ।ਨਾਟਕ ਦੇ ਪੰਜ ਐਕਟ ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਅਬਦਾਲੀ ਦੇ ਹੱਲੇ ਸਮੇਂ ਮੁਗਲਾਂ ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਬਾਹਰਲੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਟੱਕਰ ਵੀ ਹੈ।ਮੁਗ਼ਲ ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਿੱਥੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਸਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।ਵਾਰਿਸ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਮੁਟਿਆਰ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ਾਹਬਾਜ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਨਾਟਕ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਫਿਰ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ਼ਕ ਪੁਗਾਉਣ ਲਈ ਘਰੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਤਾਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ਼ਕ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦੀਆਂ ਤੁਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਨਾਟਕੀ-ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮ

ਵਾਰਿਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਐਕਟ ਵਿਚ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੰਡਿਆਲਾ ਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਂ ਦੇ ਗੱਭਲੇ ਖ਼ੂਹ ਕੋਲ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਮਿਲਵਾਂ ਜੱਥਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਰਦਾਰ ਅਮੀਰ ਖਰਲ ਜੱਟ ਹੈ ਉਥੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਚੌਧਰੀ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਜੱਟ, ਪੰਡਤ ਸੱਯਦ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ ਬੈਠੇ ਹਨ।ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਦਰਿਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਬਲ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਹਿਮਦਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਫ਼ੌਜਾਂ ਨਾਲ ਲਾਹੌਰ ਵੱਲ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਦਿੱਲੀ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਲਈ ਜਾਣਾ ਹੈ।ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਨਵਾਬ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਰਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰ ਸਕੇ।ਪਹਿਲੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਜਾਣਾ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਇਸ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਹ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੌਧਰੀ ਦੁੱਲੇ ਦੀ ਧੀ ਭਾਗਭਰੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਮਰ ਅਠਾਰਾਂ ਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਉਤੇ ਦੋ ਘੜੇ ਚੁੱਕੀ ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਬਹਿੜਕਾ ਭੱਜਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਹਿੜਕੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਆਦਮੀ ਵੀ ਭੱਜਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਬਹਿੜਕਾ ਫੜਨ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ।ਜਦੋਂ ਬਹਿੜਕਾ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਕੋਲ ਦੀ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਰੱਸੇ ਦੇ ਸਿਰੇ ਤੇ ਪੈਰ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਬਹਿੜਕਾ ਰੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਚਾਰ ਫ਼ੌਜੀ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦਾ ਦਸਤਾ ਵੇਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਘੋੜ ਸਵਾਰਾਂ ਦਾ ਸਰਦਾਰ, ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਵੇਖ ਕੇ, ਉਸਨੂੰ ਪੰਜ ਰੁਪਏ ਇਨਾਮ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ ਇਨਾਮ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਇਨਾਮ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਰਦਾਰ ਭਾਗਭਰੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਬਾਪ ਦਾ ਪਤਾ ਪੁੱਛ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਪ ਕੋਲ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਪ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲੇ ਧਾੜਵੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁਸ਼ਿਆਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ।ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਘੋੜਸਵਾਰ ਘੋੜੇ ਦੁੜਾਕੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੇ ਹੋਏ ਆਖ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:

ਘੋੜ ਸਵਾਰ: ਤੁਸਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਫ਼ੌਜ-ਬੰਦੀ ਕਰ ਲਈ ਏ ਨਾ? ਤਕੜਾਈ ਰੱਖਣੀ ਏ।

ਦੁੱਲਾ: ਹਾਂ ਜੀ, ਕੋਈ ਅੱਠਾਂ ਦਸਾਂ ਦਿਨਾਂ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਦਾ ਸਰਦਾਰ ਦਾ ਹੁਕਮ ਫਿਰ ਗਿਆ ਏ, ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਸਾਂ ਲਾਮਬੰਦੀ ਕਰ ਲਈ ਹੋਈ ਏ। ਅਸੀਂ ਤਕੜੇ ਰਵ੍ਹਾਂਗੇ ਪਰ ਸਰਦਾਰ ਦਾ ਹੱਥ ਸਿਰ ਤੇ ਚਾਹੀਦੈ। (ਪੰਨਾ 14)

ਘੋੜਸਵਾਰ ਦੇ ਬੋਲ, ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ, ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲੜਾਈ ਹੋਵੇਗੀ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਇਹ ਘੋੜਸਵਾਰ ਭਾਗਭਰੀ ਉੱਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘੋੜਸਵਾਰ ਵਲੋਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਤਾਂ ਦਿਲ ਉਸ ਭਾਗਭਰੀ ਪਾਸ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਤੋਂ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਆਕਰਸ਼ਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਘੋੜਸਵਾਰ ਦਾ ਸਾਥੀ, ਨੂਰ ਮੁਹੰਮਦ, ਘੋੜਸਵਾਰ ਨੂੰ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਆਖਦਾ ਹੈ 'ਜਨਾਬ ਰਿਆਇਆਂ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ'।

ਨਾਟਕ ਦੀ ਚੌਥੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਲਾ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤ ਗਹੁਰਾ ਆਪਣੇ ਖੇਤ ਵਿਚ ਹਲ ਵਾਹ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਲਈ ਰੋਟੀ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੁੱਲਾ ਤੇ ਗਹੁਰਾ ਟਾਹਲੀ ਹੇਠ ਬੈਠ ਕੇ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਇਹਨਾਂ ਲਈ ਮੂਲੀਆਂ ਪੁੱਟ ਕੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਾਗਭਰੀ ਮੂਲੀਆਂ ਪੁੱਟਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਤਿੰਨ ਘੋੜਸਵਾਰ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਖ਼ਾਨ ਸਾਹਿਬ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਮਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸਜਾਵਟ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੌ ਰੁਪਈਆ ਦੇ ਕੇ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਨਾਲ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿਹਨ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਖ਼ਾਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨੇੜੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਘੋੜਸਵਾਰ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਘੋੜੇ ਤੇ ਬਿਠਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਰੌਲਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਕਾਂ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਵੇਖ ਕੇ ਦੁੱਲਾ ਤੇ ਗਹੁਰਾ ਘੋੜਸਵਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਗਹੁਰਾ ਫੱਟੜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਜੰਡਿਆਲੇ ਦੇ ਘੋੜਸਵਾਰ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਧਾੜਵੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਚਾਉਣ ਵਾਲੇ ਘੋੜਸਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਘੋੜਸਵਾਰ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀਆਂ 'ਅੱਖਾਂ' ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਸ਼ਰਮਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਕਿਸੇ ਮਰਦ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।ਇਹ ਮਰਦ ਕੌਣ ਹੈ? ਇਹਨਾਂ ਘੋੜਸਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਦੋਂ ਇਕ ਘੋੜਸਵਾਰ ਇਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਅਸੀਂ ਜੰਡਿਆਲੇ ਦੇ ਈ ਤਾਂ ਹਾਂ, ਹੁਣ ਮਾਰਕੇ ਅੱਡੀ ਘੋੜਿਆਂ ਨੂੰ ਘਰੀਂ ਜਾ ਵੜਨੇ ਆਂ' ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਨੇੜੇ ਦੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਹਨ।ਨਾਟਕ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਲਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤ ਗਹੁਰਾ ਖ਼ੂਹ ਚਲਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਕਮਾਦ ਦੇ ਖੇਤ ਕੋਲ ਖੜੀ ਹੈ।ਦੁੱਲਾ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤ ਗਹੁਰਾ ਉਸਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਨਾਲ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੋਵੇਂ ਪਿਓ ਪੁੱਤ ਬੰਦੂਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਖੇਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਹੌਂਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਬੰਦੂਕ ਦੇ ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਸਹਿਮ ਥੱਲੇ ਜਿਉਂ ਰਹੇ ਹਨ।ਇਹ ਡਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਕੁੱਝ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ, ਇਸ ਝਾਕੀ ਵਿਚ, ਕਮਾਦ ਦੇ ਖੇਤ ਵਿਚ ਖੜੀ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਉਹੀ ਨੌਜਵਾਨ ਮੁੜ ਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ

ਉਸਨੂੰ ਖ਼ਾਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ ਸੀ। ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ ਨੌਜਵਾਨ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਨੌਜਵਾਨ ਉਸ ਦਾ ਹੱਥ ਫੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।ਕਮਾਦ ਦੇ ਖੇਤ ਵਿਚੋਂ ਹੋਏ ਖੜਕੇ ਕਾਰਨ ਭਾਗਭਰੀ ਉਸ ਨੌਜਵਾਨ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਛੁਡਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਂਗਲ ਰੱਖਕੇ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।ਗਹੁਰਾ ਇਸ ਨੌਜਵਾਨ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਟਾਲਦੀ ਹੋਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ:

ਭਾਗਭਰੀ: ਹੋ ਗਿਆ ਕਿਆਰਾ ਵੀਰ ? ਇਹ ਭਾਈ ਏ ਓਦਣ ਵਾਲਾ, ਤੇਰੀ ਖ਼ਬਰ ਪੁਛਣ ਆਇਆ ਏ।

ਗਹੁਰਾ: ਆਓ ਜੀ।

ਨੌਜਵਾਨ: ਬਸ ਤੁਹਾਡੀ ਪਿਉ ਪੁਤਰ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਪੁਛ ਆਈਏ, ਮੈਂ ਕਿਹਾ। ਏਧਰ ਆਇਆ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਸਾਗ ਤੋੜਦੀ ਸੀ। ਬੜੀ ਖੁਸ਼ੀ ਹੋਈ ਏ ਸੁਣ ਕੇ ਪਈ ਤੁਸੀਂ ਦੋਵੇਂ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ ਰਾਜ਼ੀ ਓ ਬਿਲਕੁਲ। (ਪੰਨਾ-24)

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸ ਨੌਜਵਾਨ ਲਈ ਇਸ਼ਕ ਜਾਗ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨੌਜਵਾਨ ਗੰਭੀਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ।ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਗਭਰੀ 'ਖ਼ਬਰ ਪੁੱਛਣ ਆਇਆ' ਦਾ ਬਹਾਨਾ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨੌਜਵਾਨ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੋਇਆ 'ਤੁਹਾਡੀ ਪਿਉ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਪੁੱਛ ਆਈਏ' ਕਹਿ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਗਹੁਰੇ ਅਤੇ ਨੌਜਵਾਨ ਵਿਚ ਦੋਸਤੀ ਵੀ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨੌਜਵਾਨ ਦਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੱਯਦ ਬਲਿਹਾਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਵਾਰਿਸ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਸਦਕਾ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਘਰ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦਾ ਆਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸਫ਼ਲਤਾ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਝਾਕੀ, ਚੌਧਰੀ ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਘਰ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ।ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿਚ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਤਾ ਨਾ ਲੱਗ ਸਕੇ। ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਲਈ ਘਿਓ ਪਾ ਕੇ ਦੁੱਧ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਮਿਹਣਾ ਵੀ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੈਨੂੰ ਤਾਂ ਭਰਜਾਈਆਂ ਸੁੱਕੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਲਈ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਵਾਰਿਸ ਉਸ ਦੇ ਮਿਹਣੇ ਦਾ ਉੱਤਰ 'ਕਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੋਣਗੇ ਤੇ ਜਾਣੇਗੀ' ਰਾਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ 'ਤੂੰਹੀਏਂ ਭੱਜ ਜਾਣਾ ਏ, ਅਸੀਂ ਤੇ ਥਾਂ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਆਂ' ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਦੁੱਧ ਦਾ ਭਰਿਆ ਛੰਨਾ ਪੀਣ ਲਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਾਰਿਸ ਸਾਰਾ ਦੁੱਧ ਪੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਛੰਨੇ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਦੁੱਧ ਜੂਠਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਉਸਦੇ 'ਜੂਠੇ' ਦੁੱਧ ਨੂੰ 'ਝੱਟ ਨਾਲ' ਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਜੂਠਾ ਦੁੱਧ' ਅਤੇ 'ਝੱਟ ਨਾਲ' ਪੀਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਪ੍ਰਤਿ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵੇਗ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਮਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤ ਅਤੇ ਧੀ ਨੂੰ ਬਚਾਇਆ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਪੱਗ ਨੂੰ ਚੁੰਮਦੀ ਹੈ।ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇਕ ਖਾਕਾ ਜਿਹਾ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਘਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ ਤਾਂ ਵਾਰਿਸ ਸਾਥ ਨਿਭਾਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਪਿਆਰ ਜਾਗ ਪਿਆ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ, ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਘਰ ਦੀ ਬੈਠਕ ਵਿਚ, ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਦੁੱਲਾ ਦੁੱਧ ਪੀ ਕੇ ਸੌਣ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੀਵਾ ਬੁਝਾਅ ਕੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੀਵਾ ਬੁਝਾਉਣ ਵੇਲੇ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਵੱਲ ਮੁਸਕਰਾ ਕੇ ਪਿਆਰ ਭਰੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਨਾਲ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਲਈ ਅਥਾਹ ਪਿਆਰ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਦੇ ਕਈ ਚਿਹਨ ਖੰਡ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਛੰਨੇ ਵਿਚਲੇ ਜੂਠੇ ਦੁੱਧ ਨੂੰ ਡੀਕ ਲਾ ਕੇ ਪੀ ਜਾਣਾ, ਬਾਪ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਵੱਲ ਮੁਸਕਰਾ ਕੇ ਵੇਖਣਾ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਚਿਹਨ ਖੰਡ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਘੋੜੇ ਤੇ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਸਰਪਟ ਦੌੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਦਲੇਰੀ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਤਨੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਜਿਤਨੀ ਭਾਗਭਰੀ ਵਿਚ ਹੈ।ਭਾਗਭਰੀ ਤਾਂ, ਰਾਤ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਵੀ, ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਮੰਜੇ ਕੋਲ ਆ ਕੇ ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਚੁੰਮਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਹੱਥ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਠੋਡੀ ਨੂੰ ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਫੜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਵਾਰਿਸ ਸੌਂਦਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਵਾਰਿਸ ਸੌਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਖੇਤ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਵੀ ਕਰਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਅਦੇ ਨੂੰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਤੀਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਖੇਤ ਵਿਚ ਸਾਗ ਤੋੜ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਘੋੜੇ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਭਾਗਭਰੀ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਵਾਅਦੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਅਦਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀਰ-ਰਾਂਝੇ ਅਤੇ ਮਿਰਜਾ-ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਿਹਣੇ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਾਰਿਸ ਆਖਦਾ ਹੈ: 'ਤੂੰ ਤੇ ਸਭ ਕੁਝ ਪੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਏ, ਓਵੇਂ ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਆਖਦੀ ਸੀ ਕਿ ਕੁੜੀ ਨੂੰ ਪੜਾਉਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ'।

ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਦਲੇਰ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਖੰਡ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬਿੰਬ ਉਭਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ:

ਵਾਰਿਸ: (ਨੇੜੇ ਹੋ ਕੇ) ਤੇ ਕਿਹੀ ਸੋਹਣੀ ਭਾਗਾਂ ਏਂ!

ਭਾਗਭਰੀ: ਬਈ, ਐਡਾ ਨੇੜੇ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾ, ਜ਼ਰਾ ਹੱਟ ਕੇ ਬੈਠ ਤੇ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਰ, ਕਈ ਏਧਰੋਂ ਲੰਘਣ ਵਾਲੇ ਆਉਂਦੇ ਨੇ। (ਪੰਨਾ-34)

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ।ਇਸ ਐਕਟ ਦੀ ਚੌਥੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਮਾਂ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਸੱਯਦ ਬਲਿਹਾਰ ਦੇ ਘਰ ਜੰਡਿਆਲਾ ਸੇਖ ਖ਼ਾਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਮਾਂ ਆਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁੜੀ ਡਰ ਕੇ ਸੁੱਤੀ-ਸੁੱਤੀ ਉੱਠ ਖੜ੍ਹਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਐਸੀ ਵੈਸੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਇਆ ਪੈ ਗਿਆ ਹੈ।ਸੱਯਦ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਕਲਾਮ ਪੜ੍ਹਕੇ ਹੱਥ ਹੌਲ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਦੇ ਹਮਲੇ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡ ਉੱਜੜ ਕੇ ਦੂਜੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਆਸਰਾ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ।ਦੁੱਲੇ ਦਾ ਟੱਬਰ ਵੀ ਉੱਜੜ ਕੇ ਜੰਡਿਆਲਾ ਸ਼ੇਖ ਖਾਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੇ ਬਾਹਰ ਹੀ ਵਾਰਿਸ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਟੱਬਰ ਨੂੰ ਬਲਿਹਾਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਘਰ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਕੋਠਾ ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ।ਵਾਰਿਸ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯੋਜਨਾ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਲੋਢੇ ਵੇਲੇ ਉਸ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਣ ਆ ਜਾਇਆ ਕਰੇ:

ਵਾਰਿਸ: ਭਾਗਾਂ ਤੂੰ ਹੁਣ ਫੇਰ ਪੜ੍ਹ ਲਿਆ ਕਰ ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ, ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਹੈ ਵੇਂ ਏਥੇ। (ਪੰਨਾ-44)

ਤੀਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਆਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਛੇਤੀ-ਛੇਤੀ ਉਸ ਨਾਲ ਨਿਕਾਹ ਕਰ ਲਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਹਿੜਕੇ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਵੇਲੇ ਜਿਸ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦਮੀ ਭੇਜ ਕੇ ਇਹ ਪਤਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਦੁੱਲੇ ਦਾ ਟੱਬਰ ਸੁੱਖ ਵਿਚ ਹੈ? ਭਾਗਭਰੀ ਇਹ ਵੀ ਆਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕਿ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਦੁੱਲੇ ਦੀ ਧੀ ਮਰ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਆਦਮੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਤੂੰ ਹੀ ਭਾਗਭਰੀ ਹੈਂ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਨਾਲ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੇ।

ਭਾਗਭਰੀ: ਸੋ, ਵਾਰਿਸ, ਛੇਤੀ ਕਰ ਲੈ।ਮਨਾ ਲੈ ਆਪਣੇ ਪਿਉ ਨੂੰ ਵੀ ਤੇ ਮੇਰੇ ਪਿਉ ਨੂੰ ਵੀ।

ਵਾਰਿਸ: ਮੈਂ ਤੇ ਆਖਨਾ ਚਲ ਚਲੀਏ।ਨਿਕਲ ਚਲਨੇ ਆਂ ਲੰਮੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਨੂੰ।

ਭਾਗਭਰੀ: ਨਾ ਅੜਿਆ, ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਨਿਕੰਮੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾ ਕਰਿਆ ਕਰ।ਗੱਲ ਮੁਨਾਸਬ ਹੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਏ। (ਪੰਨਾ-48)

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਰਿਸ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਵੀ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਤੀਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਅਬਦਾਲੀ ਤੇ ਲਾਹੌਰ ਦੀਆਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਥੱਕ ਕੇ ਆਪਣੇ ਡੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੜਦੀਆਂ ਸਨ।ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬ ਦੇ ਕੰਢੇ ਜ਼ਖਮੀਆਂ ਦਾ ਇਲਾਜ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਰਦਾਰ ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਮਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਸਾਡਾ ਸਰਦਾਰ ਜਿਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਭਲਕੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਠਾਨਾਂ ਨੂੰ ਭਜਾ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਨਵਾਬ ਅਦੀਨਾ ਬੇਗ ਆ ਕੇ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਠਾਣ ਏਲਚੀ ਲਾਹੌਰ ਵੱਲ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੌਕਸ ਰਹਿਣ ਲਈ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਠਾਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ, ਸੂਬੇਦਾਰ ਮੁਅਈਅਨੁੱਦੀਨ, ਮਹਾਰਾਜਾ ਕੌੜਾ ਮੱਲ, ਨਵਾਬ ਅਦੀਨਾ ਬੇਗ, ਜੱਥੇਦਾਰ ਸੰਗਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ ਅਮੀਰ ਵਜ਼ੀਰ ਬੈਠੇ ਹਨ।ਨਵਾਬ ਮੀਰ ਮਨੂੰ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਬਦਾਲੀ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਗਿਆਰਾਂ ਲੱਖ ਰੁਪਿਆ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਐਨਾ ਰੁਪਿਆ ਖਜ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਫ਼ੈਸਲਾ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ।

ਨਵਾਬ ਮੰਨੂੰ: ਮਗਰ ਉਹ ਰੁਪਿਆ ਬਹੁਤ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।ਗਿਆਰਾਂ ਲੱਖ ਤਾਂ ਖ਼ਜਾਨੇ ਵਿਚ ਹੈ ਵੀ ਨਹੀਂ।

ਅਦੀਨਾ ਬੇਗ: ਅਸੀਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਸਾਬਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਮੰਨੂੰ: ਨਹੀਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਬਰ ਨਹੀਂ।

ਅਦੀਨਾ ਬੇਗ: ਪਰ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਪਾਸੋਂ ਛੜਾ ਰੁਪਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਉਸ ਨੂੰ। ਹੁਣ ਤਲਵਾਰ ਵੀ ਚਖ ਚੁਕਾ ਹੈ ਉਹ।

ਮੰਨੂੰ: ਪਰ ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ , ਹੁਣ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ੈਸਲੇ ਹੋਣ ਦਿਓ ਸਭ। (ਪੰਨਾ-54)

ਪੰਜਵੀਂ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਸਿੰਘ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸਰਦਾਰ ਮਾਰੇ ਗਏ ਹਨ।ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਕ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਢਹਿੰਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਆਪਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਦੁਫੇੜਾਂ ਤੋਂ ਅਸਾਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਦੇਸ ਨੂੰ

ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਦੇਸ ਉਤੇ ਦੇਸਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਵਾਰਾ ਪਹਿਰਾ, ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਏਸੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਨੂੰ ਲੈ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।'

ਤੀਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਦੁੱਲੇ ਦੇ ਘਰ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਮਾਂ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਭਰਜਾਈ ਚਰਖਾ ਕੱਤ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਗਭਰੀ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਨਿਕਾਹ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਕ ਵਾਰੀ ਵੀ ਪੇਕੇ-ਘਰ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਇੱਥੇ ਵਾਰਿਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਗਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਨਿਕਾਹ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਘਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਭਾਗਭਰੀ ਨਾਲ ਸੱਚਾ ਇਸ਼ਕ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਮਾਂ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਆਖਦੀ ਹੈ:

ਮਾਂ: ਵੇ ਪੁੱਤਰ, ਛਡ ਖ਼ਿਆਲ ਹੁਣ ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ।

ਵਾਰਿਸ: ਤਦੇ ਤੇ ਫ਼ਕੀਰ ਬਣਨ ਲਗਾਂ।ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਤਾਂ ਦਿਲੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਏਗਾ, ਪਰ ਉਹਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਉਰਫ਼ ਸਮਝ ਕੇ ਰਿਆਜ਼ਤ ਕੀਤਾ ਕਰਾਂਗਾ। (ਪੰਨਾ-66)

ਤੀਜੇ ਐਕਟ ਦੀ ਸੱਤਵੀਂ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਦੀਵਾਨਿ ਖ਼ਾਸ ਵਿਚ ਨਵਾਬ ਮੰਨੂੰ ਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁੱਝ ਮੁਸਾਹਿਬ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੰਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਾਡੇ ਸਿਪਾਹੀ ਚੌਕੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਮਸਤ ਹੋਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋਟੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ'। ਸਾਰੇ ਮੁਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਮੰਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਵੀ ਨਰਾਜਗੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਾਡੇ ਅਮੀਰਾਂ, ਵਜ਼ੀਰਾਂ, ਫ਼ੌਜਦਾਰਾਂ, ਮੁਹਤਸਿਬਾਂ, ਸਿਪਾਹੀਆਂ, ਸਭ ਦੀ ਨੀਅਤ ਬਦ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।ਇਹ ਹੀ ਵਜਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਾਡੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਤਦਬੀਰਾਂ ਬੇਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਬੰਨ੍ਹੇ ਸਿੰਘਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤਕਬਾਲ ਤੇ ਸਿਦਕ ਹੈ'।

ਨਾਟਕ ਦੇ ਚੌਥੇ ਐਕਟ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ਾਹ ਬਾਜ਼ ਦੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਤੇ ਦੋ ਹੋਰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਕਸੀਦਾ ਕੱਢਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਗਭਰੀ ਵੀ ਉੱਥੇ ਬੈਠੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿੰਜਰੇ ਵਿਚ ਕੈਦ ਕਰ ਰਖਿਆ ਹੋਵੇ।ਦੋਵੇਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨਵਾਬ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪਤਨੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਨਵਾਬ ਦੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚੋਂ ਦੌੜ ਜਾਣ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੱਸਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ:

ਭਾਗਭਰੀ: ਭੈਣ, ਜਾ ਕਿਵੇਂ ਸਕੀਦਾ ਏ ਹੁਣ।ਮਾਪਿਆਂ ਨੇ ਨਿਕਾਹ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਾ ਦਿੱਤਾ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ? ਹੁਣ ਇਹ ਆਪ ਛੱਡ ਦੇਣ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ, ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਉਮਰ ਭਰ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਆਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ।(ਪੰਨਾ-77)

ਭਾਗਭਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਦੋਵੇਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਕਿਸੇ ਪੀਰ ਕੋਲ ਜਾਣ ਲਈ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਲ ਜਾਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ, ਇਕ ਪਿੰਡ, ਦੇ ਬਾਹਰ ਫ਼ੌਜੀ ਚੌਕੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦਾ ਤੰਬੂ ਹੈ। ਤੰਬੂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕਿਸਾਨ ਬੈਠੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਅਫ਼ਸਰ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਕਿਸਾਨਾ ਨੂੰ ਡਾਂਟਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਸੌ ਰੁਪਏ ਦੇਣੇ ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਪੈਸੇ ਨਕਦ ਦਿਓ। ਜੇਕਰ ਨਕਦ ਪੈਸੇ ਨਹੀਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸੌ ਮਣ ਅਨਾਜ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਛੱਡ ਕੇ ਆਓ। ਕਿਸਾਨ ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।ਇਕ ਫ਼ੌਜੀ ਜਮਾਂਦਾਰ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਚੋਰੀ-ਚੋਰੀ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜਾ

ਕੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਰਸਦ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਘੋੜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਵਾਰ ਹੋਇਆ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦਸਤਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਆਪਣੇ ਘੋੜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੀ ਝਾਕੀ ਵਿਚ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਅੰਦਰ ਜ਼ਨਾਨਖ਼ਾਨੇ ਵਿਚ, ਭਾਗਭਰੀ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਜਿਹੀ ਪੜ੍ਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਉੱਥੇ ਆਇਸ਼ਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੇਰਾ ਰਾਂਝਾ ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋਗੀ ਬਣ ਕੇ ਆਵੇਗਾ। ਆਇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਬੰਦੀ ਆਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ 'ਮੈ ਤਾਂ ਏਸ ਅਸੂਲ ਦੀ ਬੰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਸੱਚਾ ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰੇ।ਮੈਨੂੰ ਤੇਰਾ ਇਸ਼ਕ ਸੱਚਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਅਜ਼ਾਬ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਮਦਦ ਕਰਾਂਗੀ। ਤੂੰ ਬੇ ਫਿਕਰ ਰਹੁ।' ਵਾਰਿਸ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੀਰ ਦੇ ਭੇਸ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਦਰਵਾਜੇ ਵਿਚੋਂ ਸਲੀਮਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਲੀਮਾ ਤੇ ਆਇਸ਼ਾ ਦੇ ਚਲੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਪਿਆਰ ਭਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਾਰਿਸ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਉਧਲ ਜਾਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਡਰਦੀ ਹੈ ਫੇਰ ਰਜ਼ਾਮੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਭਾਗਭਰੀ: ਨਾ, ਅੜਿਆ, ਏਡੀਆਂ ਕਾਹਲੀਆਂ ਨਾ ਕਰ। ਮੈਨੂੰ ਡਰ ਲਗਦਾ ਏ ਤੇਰੇ ਬਾਰੇ। ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਆਖਣਾ।

ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ: (ਹੱਸ ਕੇ) ਆਹੋ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਸਨ ਉਤੇ ਮਾਣ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਉਤੇ ਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਪੰਜਾਂ ਪੀਰਾਂ ਦੀ ਥਾਪਨਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਡਰ ਨਾ। (ਪੰਨਾ-96)

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨਾਲ ਜਾਣਾ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਹੋਈ ਜਾਂਦੀ ਨਹੀਂ।ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਪਣ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਫਕੀਰੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਇਸ਼ਕ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਮੋੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਹੋਈ ਰੱਬ ਉੱਤੇ ਹੀ ਫੈਸਲਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਦੇ ਪੰਜਵੇ ਐਕਟ ਵਿਚ, ਮੂੰਹ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਸਵੇਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਰੋਹੀ ਦੇ ਇਕ ਪਿੱਪਲ ਹੇਠੋਂ ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਸੌਣ ਉਪਰੰਤ ਉੱਠਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਵਾਰਿਸ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਪੈਸੇ ਲੈ ਕੇ ਬਲਦ ਖ਼ਰੀਦੇਗਾ ਅਤੇ ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੇਗਾ।ਐਨੇ ਵਿਚ ਦੂਰੋਂ ਧੂੜ ਉੱਡਦੀ ਦੇਖਕੇ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਘਬਰਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਬਾਹੋਂ ਫੜ ਕੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਰੀਰਾਂ ਵੱਲ ਲੁਕਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਘੋੜਸਵਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ-ਕਰਦੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭ ਹੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਉਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ :

ਫ਼ੌਜਦਾਰ : ਘਬਰਾ ਨਾਂ। ਤੇਰਾ ਕਸੂਰ ਵੀ ਵਾਪਿਸ ਹਾਂਸੀ ਚਲ ਕੇ ਵੇਖ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਤੂੰ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਸੁਕੀ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਤੇਰੇ ਯਾਰ ਦੀ ਬਾਬ ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਹੀ ਬਣਾ ਕੇ ਕਿਧਰੇ ਪੈਰ ਪੁਟਾਂਗੇ।

ਭਾਗਭਰੀ : (ਚੀਖ ਮਾਰ ਕੇ) ਹਾਇ! ਮੇਰੀ ਬਾਬ ਬਣਾ ਲਓ ਜੋ ਬਣਾਣੀ ਜ।ਸਾਰਾ ਕਸੂਰ ਮੇਰਾ ਜੇ। ਇਹਦਾ ਗ਼ਰੀਬ ਦਾ ਕੋਈ ਕਸੂਰ ਨਹੀਂ। (ਪੰਨਾ-102)

ਭਾਗਭਰੀ ਆਪਣੇ ਘਗਰੇ ਵਿਚੋਂ ਲੁਕਾਈ ਇਕ ਕਟਾਰੀ ਸੂਤ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਘੋੜਸਵਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਜਾ ਕੇ ਫੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਖੜੀ ਹੋਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਰੱਸਿਆਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਨੂੰ ਮੇਰੇ ਜਿਹੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਘਾਟਾ ਨਹੀਂ, ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਲਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਵਾਰਿਸ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਮੁੱਢ ਦਾ ਪਿਆਰ ਹੈ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਤਸ਼ੱਦਦ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਕੋਰੜੇ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਾਗਭਰੀ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਉਹ ਭੱਜ ਕੇ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਜਾ ਚਿੰਬੜਦੀ ਹੈ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਘੋੜੇ ਤੋਂ ਉਤਰਨ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਨੇ ਵਿਚ ਇਕ ਸਿਪਾਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆ ਕੇ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਉੱਤੇ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਫ਼ੌਜਦਾਰ: (ਘਬਰਾ ਕੇ) ਉਇ, ਕੀ ਹੋ ਗਿਆ?

ਘੋੜਸਵਾਰ: (ਰੋਂਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ) ਕਿਲੇ ਉਤੇ ਸਿੰਘਾਂ

ਫ਼ੌਜਦਾਰ: ਹਾਂ, ਕਿਲੇ ਉਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਏ?

ਘੋੜਸਵਾਰ: ਜਨਾਬ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੋ ਗਿਆ ਏ ਕਿਲੇ ਉਤੇ। ਬਹੁਤ ਸਿਪਾਹੀ ਮਾਰੇ ਗਏ ਹਨ, ਕਈ ਨੱਸ ਗਏ ਹਨ। (ਪੰਨਾ-106)

ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਘਬਰਾਅ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਕਸੂਰ ਵਲ ਜਾ ਕੇ ਉਹਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਲੈਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਲਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੀ ਛੱਡ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਫ਼ੌਜਦਾਰ: (ਭਾਗਭਰੀ ਵਲ) ਵੇਖ, ਬੇਗਮ, ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਏਸ ਤੇਰੇ ਆਸ਼ਿਕ ਨਾਲ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦੇਣਾ, ਮੈਂ ਏਸ ਨੂੰ ਛਡ ਦੇਨਾਂ, ਜੇ ਭਲੀ ਚਾਹਨੀ ਏਂ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਘੋੜੇ ਤੇ ਬੈਠ ਜਾ। (ਪੰਨਾ-107-108)

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਬਚਾਉ ਲਈ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਨਾਲ ਜਾਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਦਾ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਵਾਰਿਸ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਸਹਿਚਾਰੀ ਅਰਥ ਇਕਾਈਆਂ

ਇਹ ਨਾਟਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 'ਹੀਰ' ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਲੇਖਕ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਨਾਟਕੀ ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਬਹਾਦਰੀ ਦਿਖਾਉਣਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੁਹੱਪਣ ਵੇਲੇ ਦੇ ਘੋੜ ਸਵਾਰਾਂ ਦਾ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਉਧਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਐਨ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਉੱਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣਾ, ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣਾ, ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਖਾਲੀ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਲੋਂ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਘਰ ਠਹਿਰਨਾ, ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਪੜਾਉਣਾ, ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਵਲੋਂ ਇਸ਼ਕ ਨਿਭਾਉਣ ਦੇ ਵਾਇਦੇ ਕਰਨਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਨਾਲ ਨਿਕਾਹ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਨਾਲ ਉੱਧਲ ਜਾਣਾ, ਭਾਗਭਰੀ ਤੇ ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ, ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਕੋਰੜੇ ਮਾਰੇ ਜਾਣੇ, ਮੌਕੇ ਤੇ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਲਹਿਣਾ, ਮੌਕੇ ਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਲੈ ਜਾਣਾ ਤੇ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਜਾਣਾ ਆਦਿ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਇਹ ਸਾਦੀ ਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਹਿਚਾਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਹਿਚਾਰੀ ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਇਹ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਬਦਾਲੀ ਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਉਸ ਵੇਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੰਘ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਉਧਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਰਿਸ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਇਕ ਵਸਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੱਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ਼ਕ ਵਾਰਿਸ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਨਮੁੱਖ ਉਸ ਦਾ ਵਿਆਹ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਹ ਗੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਤਨੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਾਮਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੋ ਪਤਨੀਆਂ ਹੋਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਇਕ ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹਰ ਸੁੰਦਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਮਪੂਰਤੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਇਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਸਤਰੂਪੀ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਭਾਵ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਭਰੀ ਅਤੇ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਕ ਹੋਰ ਮੁੱਦਾ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਕੋਈ ਆਸ ਬੱਝਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਸਮੂਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋਣ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸਹਿਚਾਰੀ ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਇਸ਼ਕ ਕਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਕ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਹੁੰਦਿਆਂ ਭਾਗਭਰੀ 'ਤੇ ਹੱਕ ਜਮਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹੱਕ ਦੇ ਜਮਾਉਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਉਘਾੜ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਜੱਥੇਬੰਦ ਹੋ ਕੇ ਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਭਾਗਭਰੀ ਵਰਗੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਹਿਰ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰੀਵਸ ਭੋਗਦੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਦਲੇਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ। ਭਾਗਭਰੀ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਕ ਦਲੇਰ ਔਰਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਰਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਲਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਖੇਤ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਦੇ ਵਾਹਦੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਜੂਠੇ ਦੁੱਧ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਾਹ ਡੀਕ ਲਾ ਕੇ ਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵੇਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਵੇਗ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਥਾਂ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੀ ਡੋਲੀ ਵਿਚ ਬੈਠਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਤੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਭਾਗਭਰੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਗਭਰੀ ਵਾਰਿਸ ਨਾਲ ਉੱਧਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਵਾਰਿਸ ਅਤੇ ਭਾਗਭਰੀ ਉੱਧਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਵਾਰਿਸ ਤੇ ਕੋਰੜੇ ਤੱਕ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਗਭਰੀ ਅਤੇ ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਕੋਰੜਿਆਂ ਦਾ ਮਾਰਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ ਕਿ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਇਕ ਕਰੜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਮਰਿਆਦਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਇੱਛਤ ਮਰਦ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ

ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਪਰ ਮਰਦ ਇੱਛਤ ਔਰਤ ਨਾਲ ਸਹਿਜੇ ਨਿਕਾਹ/ਵਿਆਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਾਟਕ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੇ ਤਣਾਓ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਟਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

1. Coward Rosalind and Ellis, **Language and Materialism**, Routledge and Kegan Paul, London, 1977
2. **Encyclopaedia of Britannica**, Vol.-2
3. Sukhman, Ann, **Literature and Semiotics**, The Peter De Ridder Press, Netherlands, 1975
4. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, **ਵਾਰਿਸ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1954
5. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਰੂਪ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998
6. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ**, ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985
7. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਗੁਰੁਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1981

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਪੰਜਾਬੀ),
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਰਿਜਨਲ ਕੈਂਪਸ, ਜਲੰਧਰ।
ਮੋਬਾਇਲ ਨੰਬਰ: 094646-60702

ਲਿੰਗ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ

ਡਾ . ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ

ਅੱਜ ਅਸੀਂ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹਾਸਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਛੋਟਾ ਅਤੇ ਵੱਡਾ; ਵਿਕਸਤ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਰਾਜ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਹਰ ਦੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਵੀ ਬਣਾਈਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਲਾਭ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਾ ਰਿਹਾ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਪਰ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਤੋਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ। ਪਿਛਲੇ ਕਾਫੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਤਲਖ਼ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪੂਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਆਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਅਤੇ ਤਿਰਸਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਆਮ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਦਮੀ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਪਰ ਔਰਤ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ, ਆਦਮੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅੱਧੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਬੇਪਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਬਦਸਲੂਕੀ ਦੀਆਂ ਖਬਰਾਂ ਆਮ ਛਪਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਾਰਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗਲੋਬਲ ਲਿੰਗ ਬਰਾਬਰੀ ਸੂਚਕ ਅੰਕ (global gender equality index) ਵਿਚ ਭਾਰਤ 129 ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ 95ਵੇਂ ਨੰਬਰ 'ਤੇ ਹੈ।[1] ਦਾਜ, ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ, ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਰ੍ਹੇਆਮ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਮਾਲ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਨਾਗਰਿਕ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਉਲਟ ਵਿਹਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਗੱਲਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨ-ਅਸਮਾਨ ਦਾ ਫਰਕ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਵਿਹਾਰ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਲਈ ਹੈ ਪਰੋਪਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹਿੱਤ ਨਹੀਂ। ਅੱਜ ਜਦ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ 553ਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਮਨਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਮੁੜ ਮੁੜ ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਮਨਾਉਣਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਈਏ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਜੀਵਨ-ਸੇਧ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੀਏ।

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਪਰਚਾ ਜਿਸਦਾ ਵਿਸ਼ਾ 'ਲਿੰਗ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ' ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨ ਉਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਨੂੰ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ

ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੱਲ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਕਲਾ ਅਤੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਰਾਸ਼ੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤਾਂ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲ ਰਹੇ ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲੈ ਲਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ, ਗਰੀਬ-ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਲਗ ਪਏ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੈਲ ਗਿਆ। ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਨਿਯਮ ਸਖ਼ਤ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ ਅਤੇ ਮੰਨੂ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂ ਵਾਂਗੂ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੂਜੈਲਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਾਂਗ ਔਰਤ ਦਾ ਪਤਨ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਮੰਨੂ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ :-

> "Though he may be destitute of virtue or seeking pleasure elsewhere or devoid of good qualities yet a husband must be worshipped as a God by wife. No sacrifices, no vows must be performed by women apart from their husbands. If a wife obeys her husband, she will for that reason alone be exalted in heaven".[2]

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਨਵੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲੈ ਲਿਆ। ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ, ਬਹੁ-ਵਿਆਹ, ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਆਦਿ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਲਗੀਆਂ। ਈ. ਬੀ. ਹੈਵੈਲਜ਼ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ "The History of Aryan Rule in India : From the Earliest Times to the Death of Akbar" ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :-

> "Indian women were prized above all others in the Muslim slave market on account of their beauty and graceful manners".[3]

ਕੁਝ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਵੱਧਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰ ਲਿਆ। ਐਮ. ਕੇ. ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :-

> "ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਤਿਕਾਰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਸੀ। ਪਰ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਹੋਈ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਔਰਤ ਲਈ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਬਦਨਾਮੀ ਲੈ ਕੇ ਆਈ ਸੀ।"[4]

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ 'ਚ ਕਈ ਪੀਰ ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਰਸੂਲਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਭਲਾਈ ਖਾਤਿਰ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਫੋਕੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਖੋਖਲੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤੀ ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ 'ਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਦੂਰ ਤੱਕ ਫੈਲਾਉਣ ਅਤੇ ਪੱਖਪਾਤੀ-ਰੂੜੀਵਾਦੀ

ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਸਮੇਂ 'ਚ ਉਦਾਸੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਵਾਰਥ, ਝੂਠ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਅਤੇ ਸੱਚ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ, ਦਿਆਲਤਾ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਉਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ, ਗਰੀਬਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋ ਰਹੀ ਬੇਇਨਸਾਫੀ ਦਾ ਖੁੱਲ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨਿਆ ਹੈ :-

ਸੁਣੀ ਪੁਕਾਰਿ ਦਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਜਗ ਮਾਹਿ ਪਠਾਇਆ।
ਕਲਿ ਤਾਰਣ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਆਇਆ॥

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਵਾਰ - ੧, ਪਉੜੀ : ੨੩

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਤਕਲੀਫਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਿਆ :-

ਬਾਬਾ ਦੇਖੈ ਧਿਆਨ ਧਰਿ, ਜਲਤੀ ਸਭ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦਿਸਿ ਆਈ।
ਬਾਝਹੁ ਗੁਰੂ ਗੁਬਾਰ ਹੈ, ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਸੁਣੀ ਲੁਕਾਈ।
ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ।
ਚੜਿਆ ਸੋਧਿਣ ਧਰਿਤ ਲੁਕਾਈ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਵਾਰ - ੧, ਪਉੜੀ : ੨੪

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵਨ ਵਹਿਮ-ਭਰਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਹਉਮੈ, ਲਾਲਚ, ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਗਰਕ ਹੋ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਤੀਤ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭਗਤਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਸੰਤ ਕਬੀਰ ਦਾਸ ਜੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨੇ ਔਰਤ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ :-

ਕਪਾਸ ਬਿਨੁਥਾ ਕਾਪੜਾ, ਕਾਦੇ ਸੁਰੰਗ ਨਾ ਪਾਏ।
ਕਬੀਰ ਤਿਆਗੋ ਗਿਆਨ ਕਰ, ਕਨਕ ਕਾਮਿਨਿ ਦੋਏ।[5]

ਕਬੀਰ ਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਰੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਔਰਤ ਰੂਪੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :-

ਕਬੀਰ ਨਾਰੀ ਕੀ ਪ੍ਰੀਤਿ ਸੇ, ਕੇਟੇ ਗਏ ਗਰੰਤ।
ਕੇਟੇ ਔਰ ਜਾਹਿੰਗੇ, ਨਰਕ ਹਸੰਤ ਹਸੰਤ।।[6]

ਰਾਮ ਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਦੇ ਰਚਣਹਾਰੇ ਹਿੰਦੀ ਕਵੀ ਸੰਤ ਤੁਲਸੀ ਦਾਸ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :-

ਢੋਰ ਗੰਵਾਰ ਸ਼ੂਦਰ ਪਸ਼ੂ ਨਾਰੀ
ਸਕਲ ਤਾੜਨਾ ਕੇ ਅਧਿਕਾਰੀ॥ [7]

ਗੋਰਖਨਾਥ ਨੇ ਔਰਤ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬਘਿਆੜਨੀ ਆਖਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :-

ਦਾਮਿ ਕਾਢਿ ਬਾਘਨਿ ਲੈ ਆਇਆ
ਮਾਉ ਕਹੈ ਮੇਰਾ ਪੁਤ ਬੈਆਹਿਆ
ਗੀਲੀ ਲਕੜੀ ਕੋ ਘੁੰਨ ਲਾਇਆ,
ਤਿਨ ਡਾਲ ਮੂਲ ਸਣ ਖਾਇਆ॥

ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਪੀਲੂ ਨੇ ਵੀ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸੋਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ :-

ਭੱਠ ਰੰਨਾਂ ਦੀ ਦੋਸਤੀ ਖੁਰੀ ਜਿਨਾਂ ਦੀ ਮੱਤ

ਉਪਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਔਰਤ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਇਕ ਐਸਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧ ਸਕਦੀ। ਪਰੰਤੂ ਔਰਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਹ ਤਿਰਸਕਾਰ ਦੀ ਪਾਤਰ ਮੰਨੀ ਜਾਣ ਲਗ ਪਈ। ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਈ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਔਰਤ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਉਲਟ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਉਪਰ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਤਮ ਪੜਾਅ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਲ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ, ਉਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਰੱਤਵ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :-

ਰੰਨਾ ਹੋਈਆ ਬੋਧੀਆ ਪੁਰਸ ਹੋਏ ਸਈਆਦ
ਮਹੱਲੂ ਸੰਜਮ ਸੁਚ ਭੰਨੀ ਖਾਣਾ ਖਾਜ ਅਖਾਜ॥

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਅੰਗ - 1242

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਭਟਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਥਾਂ ਥਾਂ 'ਤੇ ਭਟਕਦੇ ਭਿਖਿਆ ਮੰਗਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਸਲ ਸੁਖ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਤੋਂ ਵੀ ਵਾਂਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :-

ਹਾਥ ਕੰਮਡਲ ਕਾਪੜੀਆਂ ਤਿਸਨਾ ਉਪਜੀ ਭਾਰੀ॥
ਇਸਤ੍ਰੀ ਤਜਿ ਕਰਿ ਕਾਮਿ ਵਿਆਪਿਆ ਚਿਤਿ ਲਾਇਆ ਪਰ ਨਾਰੀ॥

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਅੰਗ - 1013

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਇਸ ਪਿਤਰਕੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਬਿਠਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਗੱਲ ਹੋਰ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਆਨੰਦ-ਕਾਰਜ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰਜ, ਰਸਮ ਅਤੇ ਰਿਵਾਜ਼ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਹ ਇਕ ਐਸਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ

ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਗ੍ਰਿਹਸਤੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਫਰਮਾਂਉਂਦੇ ਹਨ :-

ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਐਸੀ ਵਡਿਆਈ।
ਪੁਤ ਕਲਤ੍ਰ ਵਿਚੇ ਗਤਿ ਪਾਈ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 661

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ :-

ਫਿਰਿ ਬਾਬਾ ਆਇਆ ਕਰਤਾਰਪੁਰਿ ਭੇਖ ਉਦਾਸੀ ਸਗਲ ਉਤਾਰਾ ॥
ਪਹਿਰਿ ਸੰਸਾਰੀ ਕਪੜੇ ਮੰਜੀ ਬੈਠਿ ਕਿਆ ਅਵਤਾਰਾ ॥

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰ, ਵਾਰ ੧ ਪਉੜੀ-੪੯

ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਨੇ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ, ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ :

ਧਨ ਦੇਖੈ ਹਰਿ ਦੁਆਰਿ ਆਵਹੁ ਦਇਆ ਕਰੇ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 1108

ਨਿਮਾਣੀ ਨਿਤਾਣੀ ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਕਿਉ ਪਾਵੈ ਸੁਖ ਮਹਲੀ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 1108

ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ ॥
ਸੇਜ ਇਕੇਲੀ ਖਰੀ ਦੁਹੇਲੀ ਮਰਣੁ ਭਇਆ ਦੁਖੁ ਮਾਏ ॥
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਨੀਦ ਭੂਖ ਕਹੁ ਕੈਸੀ ਕਾਪੜੁ ਤਨਿ ਨ ਸੁਖਾਵਏ ॥
ਨਾਨਕ ਸਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਕੰਤੀ ਪਿਰ ਕੈ ਅੰਕਿ ਸਮਾਵਏ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 1108

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ' ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਨਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਛੋਟਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਸਮਝ ਕੇ, ਸਭ ਦਾ ਆਦਰ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਫੈਲੇ ਭਰਮ-ਪਾਖੰਡ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਨੀਚ ਅਤੇ ਤਿਰਸਕਾਰਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਔਰਤ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਔਰਤ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਚਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਤਮਾਮ ਗੁਣਾਂ-ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੁਨਰ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਨੀਚ ਅਤੇ ਅਪਿਵੱਤਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ :-

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ॥

ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ - 473

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਫੈਲੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਹਿਮ-ਭਰਮ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਥਾ 'ਸੂਤਕ' ਸੀ। ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇਸਤਰੀ (ਪ੍ਰਸੂਤਾ) ਅਤੇ ਜਣੇਪੇ ਸਮੇਂ ਉਪਜੀ ਕਥਿਤ ਅਪਿਵੱਤਰਤਾ ਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸੂਤਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੂਤਕ ਦੀ ਮਿਆਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵਾ ਮਹੀਨਾ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਔਰਤ ਨੂੰ ਨਹਾ-ਧੁਆ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਕੇ ਸਭ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਮੰਜ਼ੂਰੀ ਮਿਲਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੂਤਕ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਸ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਬਹਾਨੇ ਇਸਤਰੀ ਉਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਖਿਲਾਫ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ :-

ਜੇ ਕਰਿ ਸੂਤਕੁ ਮੰਨੀਐ ਸਭ ਤੈ ਸੂਤਕੁ ਹੋਇ ॥
ਗੋਹੇ ਅਤੈ ਲਕੜੀ ਅੰਦਰਿ ਕੀੜਾ ਹੋਇ ॥
ਜੇਤੇ ਦਾਣੇ ਅੰਨ ਕੇ ਜੀਆ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ-472

ਸੂਤਕ ਦੇ ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਵਹਿਮ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਭਟਕੇ ਹੋਏ ਮਨ ਅਤੇ ਬੇਕਾਬੂ ਗਿਆਨੀ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਘਾਤਕ ਸੂਤਕ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨ ਮਲੀਨ ਤੇ ਭ੍ਰਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵੀ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਣੇਪੇ ਦੇ ਕਥਿਤ ਸੂਤਕ ਦੀ ਬਜਾਇ ਭਿੱਟ ਮਨ ਅਤੇ ਬੇਲਗਾਮ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਮਾਰੂ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਲਾਲਚ, ਝੂਠ, ਫਰੇਬ, ਕੂੜ-ਕੁਸੱਤ, ਮੈਲੀ ਤੱਕਣੀ ਤੇ ਕਾਮ, ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੁਣਨ ਦਾ ਝੱਸ ਅਤੇ ਭੇਖ ਆਦਿ ਅਸਲੀ ਸੂਤਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਫੁਰਮਾਂਉਂਦੇ ਹਨ :-

ਮਨ ਕਾ ਸੂਤਕੁ ਲੋਭੁ ਹੈ ਜਿਹਵਾ ਸੂਤਕੁ ਕੂੜੁ ॥
ਅਖੀ ਸੂਤਕੁ ਵੇਖਣਾ ਪਰ ਤ੍ਰਿਅ ਪਰ ਧਨ ਰੂਪੁ ॥
ਕੰਨੀ ਸੂਤਕੁ ਕੰਨਿ ਪੈ ਲਾਇਤਬਾਰੀ ਖਾਹਿ ॥
ਨਾਨਕ ਹੰਸਾ ਆਦਮੀ ਬਧੇ ਜਮ ਪੁਰਿ ਜਾਹਿ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ - 472

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੂਤਕ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸਤਰੀ ਉਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਆਪ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਭਾਣੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਪਿਵੱਤਰ ਅਤੇ ਨਾਪਾਕ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਣੇਪੇ ਦੇ ਕਥਿਤ ਸੂਤਕ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸੋਚ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਹਾਵਾਰੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਾਹਵਾਰੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ 'ਚ ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਰੋਕ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ, ਮਹਾਂਵਾਰੀ ਜੋ ਕਿ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਰੀਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਛੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ :-

ਜਿਉ ਜੋਰੂ ਸਿਰਨਾਵਣੀ ਆਵੈ ਵਾਰੋ ਵਾਰ ॥
ਜੂਠੇ ਜੂਠਾ ਮੁਖਿ ਵਸੈ ਨਿਤ ਨਿਤ ਹੋਇ ਖੁਆਰੁ ॥
ਸੂਚੇ ਏਹਿ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਬਹਿਨਿ ਜਿ ਪਿੰਡਾ ਧੋਇ ॥
ਸੂਚੇ ਸੇਈ ਨਾਨਕਾ ਜਿਨ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਸੋਇ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ - 472

ਭਾਵ, ਮਹਾਵਾਰੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਮਹਾਵਾਰੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਜਾਂ ਨਾ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਲਾਹੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਉੱਥੇ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਭਰੂਣ ਬਣਦਾ ਹੈ :-

ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਸੰਜੋਗਿ ਉਪਾਏ ਰਕਤੁ ਬਿੰਦੁ ਮਿਲਿ ਪਿੰਡੁ ਕਰੇ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ - 1013

ਭਾਵੇਂ ਔਰਤ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾਤਿਮਕ ਸਾਜੀ ਨਿਵਾਜ਼ੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਜੀਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਆਪ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਜੁੜਨ ਲਈ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਆਪ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ, ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਅਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਰਹਿ ਜਾਣ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :-

ਆਵਹੁ ਭੈਣੇ ਗਲਿ ਮਿਲਹ ਅੰਕਿ ਸਹੇਲੜੀਆਹ ॥
ਮਿਲਿ ਕੈ ਕਰਹ ਕਹਾਣੀਆ ਸੰਮ੍ਰਥ ਕੰਤ ਕੀਆਹ ॥
ਸਾਚੇ ਸਾਹਿਬ ਸਭਿ ਗੁਣ ਅਉਗਣ ਸਭਿ ਅਸਾਹ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ - 17

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਿਦਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੱਕ ਸਭ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅੱਜ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਸਿੱਖ ਬੀਬੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰ ਮਹਿਲਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਸੁਨਹਿਰੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਬਹੁਮੁੱਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਵੀ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ, ਬੀਬੀ ਅਮਰੋ, ਮਾਈ ਭਾਗੋ, ਮਾਤਾ ਗੁਜਰੀ, ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰ ਕੌਰ, ਮਾਤਾ ਸਾਹਿਬ ਕੌਰ, ਬੀਬੀ ਰਜਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਬੀਬੀ ਪਰਧਾਨ, ਰਾਣੀ ਸਦਾ ਕੌਰ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਨਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਪੰਥ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ।

ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਰ, ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਜੋ ਬੀਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ

ਵੱਲੋਂ ਬੀਜਿਆ ਗਿਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ, ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰਕ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਉਸਾਰਿਆ। ਆਪ ਨੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ, ਪੱਖਪਾਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕਾਈ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਈ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗੁਰਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ, ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਅਤੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਪੰਥ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਦੁੱਖ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਢਾਲ ਪਾਏ। ਅੱਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ, ਸੁਣਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋੜ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਦੇ ਅਗਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਉਪਰ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ, ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੂੰਹ ਅੱਡੀ ਖੜਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਲੋਕ ਪ੍ਰੇਮ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੱਸੀ, ਹੀਰ, ਲੈਲਾ ਅਤੇ ਸੋਹਣੀ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਅੱਪੜੀਆਂ ਸਨ, ਉਥੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਔਰਤ ਉਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੱਜ ਦਾ ਭਾਰਤ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰ ਸਭ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ? ਅੱਜ ਵੀ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ, ਬਲਾਤਕਾਰ, ਯੌਨ ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਖ਼ਬਾਰ ਦੀਆਂ ਸੁਰਖੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਕਈ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਫੋਟੋਆਂ ਤੇ ਵੀਡੀਓ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਨਾ, ਔਰਤਾਂ ਮਰਦਾਂ ਦੀਆਂ ਤਨਖਾਹਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਰਖਣਾ, ਸਾਈਬਰ ਕਰਾਈਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਕੰਮਕਾਜੀ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਦੁਰਵਿਹਾਰ ਆਦਿ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਉਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੇ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ। PCPNDT Act, 1994 (Pre Conception and Pre Natal Diagnostic Technique Act) ਨੇ ਅੱਜ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਨਵੇਂ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਈ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੰਮਕਾਜੀ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਬਦਸਲੂਕੀ ਲਈ ਐਕਟ 2013; ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਐਕਟ 2005 ਆਦਿ, ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਸੰਸਥਾਨ ਅਤੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਉਪਰ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਹਾਵਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਫਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੀ ਔਰਤਾਂ ਉਪਰ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਦਿਨੀ ਸਾਬਰੀਮਾਲਾ ਮੰਦਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਗਈਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਕੋਈ 10 ਤੋ 50 ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਸੀ, ਨੂੰ ਮੰਦਰ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅੱਜ ਵੀ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਕੇ ਖੜੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਪਨਾਈਏ ਤਾਂ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ।

ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਹਿੰਦੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਪਰ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੋ ਸਕੀਏ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਉਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈ ਸਕੀਏ। ਸ਼ਸ਼ੀ ਦੇਸ਼ਪਾਂਡੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ 'Dark Holds No Terror' ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਦਬਦਬੇ ਹੇਠ ਕੁਚਲੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪਾਤਰ ਸਰਿਤਾ ਦੇ ਮਾਨਿਸਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।[8] ਅਨੀਤਾ ਦੇਸਾਈ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ "Where Shall We Go This Summer?" ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਿਤਰਕੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਅੰਸਵੇਦਨੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।[9]

ਉੱਘੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਜੋ ਕਿ ਗਿੱਲ ਮੋਰਾਂਵਲੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਅਤੇ ਕੰਨਿਆ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਿਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਅੰਮੀ ਜਾਈ ਕੀ ਕਰੇ ਅਤੇ ਬਾਬਲ ਜਾਈ ਕੀ ਕਰੇ' ਵਿਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :-

ਪਹਿਲਾ ਜੰਮਣ ਬਾਦ ਹੀ
ਗੱਲ ਦਿੰਦੇ ਸੀ ਘੁੱਟ
ਅੰਮੀ ਜਾਈ ਕੀ ਕਰੇ
ਦੱਬਣ ਟੋਆ ਪੁੱਟ[10]

'ਗਿੱਲ' ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਂਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਅੱਗੇ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੁੱਤਰ ਨਾ ਜੰਮਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ :-

ਦੇਵਾਂ ਦੌਲਤ ਜੱਗ ਦੀ
ਵਾਰ ਦੇਵਾਂ ਅਸਮਾਨ
ਪੁੱਤਰ ਦੇਵੀ ਸਾਥਣੇ
ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਰ ਦੀ ਸ਼ਾਣ[11]

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ, ਬਚਿੰਤ ਕੌਰ, ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਰਗੀਆਂ ਉੱਘੀਆਂ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਿਕਾ ਮਹਾਂਦੇਵੀ ਵਰਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ 'ਸ਼੍ਰਿੰਖਲਾ ਕੀ ਕੜੀਆਂ' ਵੀ ਇਸੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਅਹਿਮ ਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[12] ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਰਪਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਰਪਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਨਾਵਲ, ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਹਾਰਾਂ, ਨਿਯਮਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁੰਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੱਲ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਢੰਗ ਭਾਵੇਂ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ

ਪਰੰਤੂ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦੀ ਆ ਰਹੇ ਇਸ ਅਮਲ ਦੇ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਬਣਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਸੇ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਜੜ ਤੋਂ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. https://www.business-standard.com/article/pti-stories/india-ranks-IE-among-ABI-countries-in-global-gender-equality-index-119060401222_1.html
2. Kapoor, Subodh (2002) Indian Encyclopedia, Vol. 25, Cosmo Publications, P. 7928
3. Havells, E.B., (2018), The History of Aryan Rule in India : From the Earliest times to the death of Akbar, FRANKLIN CLASSICS TRADE Press, P. 308.
4. M.K. Singh, (2004), Indian Society and Social Institutions, Lucknow, p. 179
5. Kabir Granthavali ed. Shyamsunderdas Varanasi: BK:168
6. Ibid.
7. Ram charitmanas, P- 778.
8. Deshpandey, Shashi., (2000), Dark Holds No Terror. Penguin: UK
9. Desai, Anita., (1999), Where Shall We Go This Summer? New Delhi: Orient Paperbacks
10. Punjabi Writer Series: Gill Moranwali, (2014), https://asian.library.ubc.ca/news/2014/09/24/gill-moranwali/accessed on 15/08/2019 Kumbhare, A.R., (2009), Some Prominent Women of India Women of India: Their Status since the Vedic Times. iUniverse, Inc. New York, Bloomington. p.173
11. Ibid
12. Verma, Mahadevi, Shrinkhla Ki Karian, Radhakrishana Parkashan, Delhi 1999

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਭਾਗ,
ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ ਆਫ਼ ਕਾਮਰਸ,
ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ।
ਮੋਬਾਇਲ : 92115-48389

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ: ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਡਾ. ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ

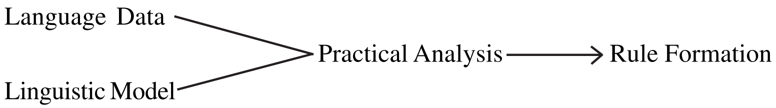
ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖ਼ੇਤਰ ਦਾ ਸਥਾਪਤ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਸਦੀ ਇਸ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਉਸਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਮੁੱਢਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਗਰੀ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿੱਤ ਉਸ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਾਰਜ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖ਼ੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਸਰਲ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਇਸ ਖ਼ੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮਗਰੀ ਦੀ ਘਾਟ ਪਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂਰਵਲੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਗਰੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਲਬਧ ਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਸਮਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੀ ਸੀ, ਉਹ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀ ਅਣਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮਗਰੀ ਹੀ ਸੀ। ਦੂਜਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਵੀ ਇਸਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇਸਨੂੰ ਪਰੀਖਿਅਕ ਡੰਗ ਸਾਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਾਰਜ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਪਰੀਖਿਅਕ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਤੁਲਤ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵਾਚਣ 'ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨ ਭਾਗ-I, II, III**(ਸਹਿ-ਲੇਖਕ) ਅਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ** ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰੀਖਿਅਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉੱਥੇ **Panjabi Phonology: A Sociolinguistic Study**; **ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ** ਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ: ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ** ਅਣਛੂਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਦੋ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ (binary)ਪਰਖ਼-ਪੜਚੋਲ ਕਰਕੇ ਢੁੱਕਵੀਂ ਵਿਧੀ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸਦਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਸਮੁੱਚ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ, ਅਣਛੂਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵੀ ਵਿਵਿਧ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੇ ਖੋਜ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ਕ ਉਸਤੋਂ ਪੂਰਵ ਬਨਾਰਸੀ ਦਾਸ ਜੈਨ, ਵਿੱਦਿਆ ਭਾਸਕਰ ਅਰੁਨ, ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਤੇ ਗਲੀਸਨ, ਐੱਸ.ਐੱਸ.ਜੋਸ਼ੀ, ਮੁਖਤਿਆਰ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ, ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਆਤਮ ਸਿੰਘ, ਕੇ. ਐੱਸ ਸੰਪਤ, ਕਾਲੀ ਚਰਨ ਬਹਿਲ, ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਧੁੱਤੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ/ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਪਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਅਣਛੂਹੇ ਖੇਤਰ, ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧੀ ਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਕਾਰਨ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੀਐੱਚ.ਡੀ. ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀਆਂ ਖੋਜ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਐੱਮ.ਫਿਲ. ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਮਿਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ **Panjabi Phonology: A Sociolinguistic

Study**ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮਸ਼ਟੀ (macro)ਤੋਂ ਵਿਅਸ਼ਟੀ (micro)ਤੱਕ ਅਪੜਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਲੱਛਣਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ; ਲਘੂ-ਸਵਰ ਲੋਪ (schwa-deletion), ਸਪਾਟਜੀਭੀਕਰਨ (deretroflexion), ਸਵਰ-ਉਚਾਈ (vowel-heightening)ਅਤੇ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ "S —> h —> Ø"ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ (social parameters)ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮੇਤ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਰੇ ਦੇ ਸ਼ੈਲੀਗਤ (stylistic)ਵਖਰੇਵੇਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਲੋੜੀਂਦੇ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਹ ਨਿਊ ਜਵਾਹਰ ਨਗਰ (ਜਲੰਧਰ); ਕਾਲ਼ਾ ਸੰਘਿਆ ਤੇ ਰਾਮਪੁਰ (ਕਪੂਰਥਲਾ) ਅਤੇ ਮੁਗਲਾਨੀ (ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ) ਖ਼ੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਖੋਜ ਬਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਖੋਜ ਬਿੰਦੂ; ਨਿਊ ਜਵਾਹਰ ਨਗਰ, ਕਾਲ਼ਾ ਸੰਘਿਆ ਤੇ ਰਾਮਪੁਰ ਦੁਆਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਖਿੱਤੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਬੀ ਕੇਂਦਰਤ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾਂ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਝੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕਲੌਤੇ ਖੋਜ ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਚੋਣ ਜਿੱਥੇ ਮਾਝੀ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੁਆਬੀ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ, ਅਰਧ ਸ਼ਹਿਰੀ ਤੇ ਪੇਂਡੂ ਤਿੰਨ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਕੜਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਾਰਨ ਦੁਆਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿੱਥੇ ਮਾਝੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸਿਵਾਇ ਐੱਸ.ਐੱਸ. ਜੋਸ਼ੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨੀ ਨੇ ਦੁਆਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਐਨ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰ/ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਥਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਧ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀਂ ਗਿਆਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਵਿਲੀਅਮ ਲੈਬਵ ਤੇ ਉਸਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿ-ਸਬੰਧਤ (co-relation)ਖੋਜ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ/ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਰਖ਼ਦਾ ਹੋਇਆ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਪੱਛਮੀਂ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜੇ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਕੱਟੜਤਾ ਸਹਿਤ ਭੁਗਤਣ ਦੀ ਥਾਂ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਗਿਆਨ' ਉਸਾਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵ-ਉਸਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਮਾਈਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਆਧਾਰਤ ਨਵੀਨ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜੇ ਸਮੇਤ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ;



ਉਸਦੇ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜੇ ਅਤੇ ਅਪਣਾਈਆਂ ਪੱਛਮੀਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਹਰੇਕ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਅੰਗ ਤੇ ਵੇਰਵੇ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ ਛੇੜਦਾ

ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਕੜਾ ਤੇ ਵਿਧੀ ਮੰਥਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਹੀ ਖੋਜ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਖੋਜ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੀ ਉਸਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅੰਤਮ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਸਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਕਦਮ ਪੁੱਟਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਲੱਛਣ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ (universelness) ਸਮੇਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਰੂਪਕ (typological) ਸਾਂਝ ਵੀ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਅਲਪ ਸੰਖਿਅਕ ਪਰ ਅਣਛੂਹੀਆਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਸਮੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। **Panjabi Phonology: A Sociolinguistic Study** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਪੀਠੇ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪੀਹਣ ਦੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਦੇ ਸੀਮਤ ਤੇ ਅਣਛੂਹੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਲਘੂ-ਸਵਰ ਲੋਪ ਸਬੰਧੀ ਉਸਦੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ;

> "The deletion of initial schwa is syllabically constrained and it occours more frequently in those lexical items in which initial schwa is potentially conguent with a syllable, and less frequently in the lexical items where it occours as a part of initial syllable."[1]

ਲਘੂ-ਸਵਰ ਲੋਪਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਜਾ ਕੇ ਉਚਾਰਖੰਡੀ ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼ਬਦ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਵਰਤੋਂ-ਮਾਤਰਾ ਨੂੰ ਰੇਖਕੀ-ਵਿਧੀ (graphic-method) ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਖੋਜ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਵੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਖੋਜਕਰਤਾ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਗਭਗ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮੇਤ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਗਹਿਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਵੀ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਪਾਟ ਜੀਭੀਕਰਨ (deretroflextion) ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿੱਦਿਆ ਭਾਸਕਰ ਅਰੁਨ, ਸ.ਸ.ਜੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਦੀਆਂ ਅੰਗ਼ਰੇਜ਼ੀ-ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਸਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਲ਼ਟਜੀਭੀ ਨਾਸਿਕੀ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਣ/ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਲ਼ਟਜੀਭੀ ਫਲੈਪ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਲ਼/ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਪਾਟਜੀਭੀਕਰਨ ਦੇ ਵਧੀਕ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਕੇ ਹੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਲ਼ਟਜੀਭੀ ਫਲੈਪ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਲ਼/ ਦਾ ਉਲ਼ਟਜੀਭੀ ਨਾਸਿਕੀ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਣ/ ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਗੁਰਮੁਖੀ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜੋਕੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੋਕੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ 'ਲ' ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹ 'ਲ਼' ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਨਗੀ ਮਾਝੀ ਵਿਚ ਦੰਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਸ/ ਦੀ ਸੁਰਯੰਤਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਹ/ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਪਤੀ ਨੂੰ ਖੋਜਕਰਤਾ ਭਾਰਤੀ-ਇਰਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮਕ

ਪਰਿਵਰਤਨ "S —> h —> Ø" ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੱਲ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ "S —> h" ਅਤੇ "h —> Ø"ਿ ਵਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ "S —> h" 'ਤੇ ਪੁੱਜਿਆ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇੱਥੇ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਇਤਿਹਾਸਕ (historical) ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੜਾਉਣੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਕੜੇ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਧੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ/ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈਣ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲੋਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜਾ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਉੱਚਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੰਕੜਾ ਹੀ ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਸਿਰਜਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੈਟਰਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਵਿਧੀ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ **ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ:ਕੁੱਝ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ** (2010)[2] ਵਿਚ ਵੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ, ਅੰਗ਼ਰੇਜ਼ੀ, ਤਾਮਿਲ, ਹਿੰਦੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਕਲਪਾਂ; ਧੁਨੀ ਸੂਚੀ, ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਨ, ਸਹਿ ਧੁਨੀ, ਪੂਰਕ ਵੰਡ, ਸੁਤੰਤਰ ਬਦਲ, ਨਿਰਵਿਰੋਧੀਕਰਨ, ਆਰਕੀਧੁਨੀਮ ਅਤੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨਿਯਮਾਂ; ਲਾਜ਼ਮੀ, ਇਖਤਿਆਰੀ, ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਬਦਲ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਇਸੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਿਸਥਾਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ '**ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ: ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ**' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਮੇਤ ਸਿਧਾਂਤ ਸੋਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸਦੀ ਅੰਤਿਮ ਟੇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਕੜੇ 'ਤੇ ਹੀ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ:ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ (2014) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਸਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਲ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਆਰਿਆਈ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਆਰਿਆਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ-ਆਰਿਆਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਵੇਂ ਆਰਿਆਈ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਰਲੇਵਾਂ (ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕ) ਸਥਾਨਕ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦਾ ਹੈ।[3] ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰਕ (generic)ਤੇ ਰੂਪਕ (typological)ਸਾਂਝ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਇਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੰਗ਼ਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਤੇਲਗੂ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਅਮੀਰ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ, ਇਸਦੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀਕਰਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸੋਧਕਰਤਾ ਸਮੇਤ ਮੌਲਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿਚ ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਤੇ ਗਲੀਸਨ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ **A Reference Grammar of Punjabi** ਵਿਚਲੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਵੀ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਤਰਬਜ਼ਕੋਇ, ਐਡਵਰਡ ਸਪੀਰ, ਹਾਈਮੈਨ, ਹਾਲੇ, ਗਰੀਨਬਰਗ, ਚੌਮਸਕੀ, ਜੈਕਬ ਗ੍ਰਿਮ, ਰੋਮਨ ਜੈਕਬਸਨ, ਡੇਨੀਅਲ ਜੋਨਜ਼, ਨੱਨਈਆ, ਬਲੂਮਫੀਲਡ, ਗ੍ਰਾਹਮ ਬੇਲੀ, ਵੇਨੇਮਨ, ਕੇ.ਐੱਲ.ਪਾਈਕ, ਵੈਲਮਰਸ, ਪੁਲਗਰਾਮ, ਫੱਜ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ

ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਢੂੰਡ-ਭਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਖ਼ ਕੇ ਸਵਿਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਸੁਧਾਈ ਸਮੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੱਲ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਪਹੁੰਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੀ-ਸੁਲਝਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਵਿਆਪਕ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ (natural phonology)ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। [4] ਇਹ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾਂ ਨੂੰ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ;

> "ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦੀ ਰੈਫਰੰਸ ਗਰਾਮਰ ਤੋਂ ਬਾਦ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜੋ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[5]

ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਹਿੱਤ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੀ ਉਹ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹਾਈਮੈਨ, ਸ਼ਾਨੇ, ਵੇਨੇਮਨ, ਚਾਮਸਕੀ ਤੇ ਹਾਲੇ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅੰਕੜਾ ਬਹੁ-ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਅਲਪ-ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਹਿੰਦੀ, ਤਾਮਿਲ, ਤੇਲਗੂ, ਨੇਪਾਲੀ, ਸਪੇਨੀ, ਨੂਪੇ, ਮੰਡੇਰੀਅਨ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਇਹ ਭਾਗ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪਹੁੰਚ ਖੋਜਕਰਤਾ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਚ ਵੀ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੇ ਵਿਛੁੰਨੇ ਹੋਏ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਦੁਵੱਲੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਦੁਪੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵੱਲ ਉੱਲਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਇਕ ਸਮਾਨ ਚਿੰਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਾ ਅਧੀਨ ਉਹ ਇਕੱਤਰਿਤ ਅੰਕੜੇ ਨੂੰ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ ਪਰਖ਼ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹਿੱਤ ਲੋੜੀਂਦੇ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪਰਿਕਲਪਿਤ ਅੰਕੜਾ(hypothetical data) ਤਿਆਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਾਂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਆਕਰਨਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਇਸਦੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਾਕਾਰਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ (natural phonology)ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਧਾਰਨਤਾ (generality), ਸਰਲਤਾ (simplicity)ਤੇ ਸੰਜਮਤਾ (economy), ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਥੰਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਥੰਮਾਂ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਉਹ ਕਲਪਿਤ ਧੁਨੀਮਕ ਸੂਚੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। [6] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਾਇਮ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅੰਕੜਾ-ਦੁਹਰਾਓ ਸਮੇਤ ਅਲਪ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅੰਕੜੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ

'ਤੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ, ਜਿਵੇਂ; ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਉਲ਼ਟਜੀਭੀ ਨਾਸਕੀ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ /ਣ/ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਦੰਤੀ ਨਾਸਿਕੀ /ਨ/ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੇਮ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਪੇਂਡੂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੈਰੋਲ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਲਾਂਗ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੋਕੇ ਪੇਂਡੂ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ 'ਰਣਜੀਤ', 'ਕਰਣ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਖੋਜਕਰਤਾ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪੰਨਾ ਨੰ. 26 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਰੁਝਾਨ ਹੀ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਰੁਝਾਨ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਤਰ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਨੇਮਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਿਵੇਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਨੇਮ ਨਾ ਹੋ ਕਿ ਕੇਵਲ ਇਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨੇਮ ਹੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮਾਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਖ਼ਤਿਆਰੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮਾਂ ਵੱਲ ਪਰਤਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਉਹ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਥਾਈ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਨਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਸਾ ਵੱਟਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ; "ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ /ਸ/ ਅਤੇ /ਸ਼/ ਦਾ ਅੰਤਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।"[7] ਇੱਥੇ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਦੀ ਹੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾਵਾਂ ਤੇ ਅੰਕੜਾ ਆਧਾਰਤ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਅਲਪ-ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਣਗੌਲ਼ਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਪੂਰਵਲੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਗੇਰੇ ਕਦਮ ਪੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਫੈਲਾਅ ਕੇ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ; ਉਸਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਸਿਧਾਤਾਂ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਜੋੜਦੀ ਹੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ, ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਤੀਜੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਿਕਸ਼ਣ ਕਲਾ ਦੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਧੁਨੀਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਬੱਚੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਬੰਧੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੌਥੀ, ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪੱਧਰਾਂ, ਜਿਵੇਂ; ਧੁਨੀਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਵੰਸ਼ ਵਿਗਿਆਨ, ਵਾਕਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਵੀਂ, ਇਸਤੋਂ ਅਗਲੇਰੀ ਖੋਜ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੇ ਜਾਈਏ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ/ਪਰਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਖੋਜਕਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਪੂਰਵਲੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਸਮੇਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪੱਖਾਂ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਯਥਾਯੋਗ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ **'Syntactic Innovations in Newspaper Punjabi'**[8] ਵਿਚ ਉਹ ਇਸੇ ਦੇ ਹੀ ਇਕ ਪਾਸਾਰ ਦੀ

ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਰਖੀਆਂ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕੱਤਰਿਤ ਅੰਕੜਾ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ;

> "Punjabi language has experienced two innovations related to passive and nominal constructions at the hands of Punjabi Journalists."[9]

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਉਚਾਰਨ ਵੰਨਗੀ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਅਖ਼ਬਾਰ-ਸੁਰਖੀਆਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਗੁਣ-ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਰਖੀਆਂ ਦੇ ਕਰਮਣੀਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸ਼ਬਦ "ਵਲੋਂ" ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਸੁਰਖੀਆਂ ਦੇ ਕਿਰਿਆਵੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਕੇਵਲ ਨਾਂਵੀਂ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਥਾਪਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਸੁਰਖੀਆਂ ਦੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਂਵੀਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਰਮਣੀਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਰਮਣੀਕਰਨ ਸਬੰਧੀ ਤਾਂ ਭਰਪੂਰ ਚਰਚਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਂਵੀਂ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖੋਜ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸਿਮਟਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਵੇਕਲਾ ਖੋਜ ਬਿੰਦੂ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖੀ ਖੋਜ ਲਈ ਸੰਭਾਵੀ ਪੈੜ ਵੀ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪਾਸਾਰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਦੂਸਰੀਆਂ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਥਿਤੀ ਵਰਨਣ, ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸਮਾਧਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਚਰਚਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਕਿਤਾਬਚਾ **'ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਤੌਰ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਿਉਂ?'**[10] ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁੱਝ ਚੋਣਵੇਂ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਤਾਬਚਾ ਬੇਸ਼ਕ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਾ-ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਨਿਰੋਲ ਖੋਜਕਰਤਾ ਦੀ ਕਿਰਤ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਕਿਤਾਬਚੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਦੀ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਕਿਤਾਬਚੇ 'ਤੇ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਛਾਪ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਇਸ ਖੋਜ ਭਰਪੂਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਗਲੋਬਲੀਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ; ਉਦਾਰੀਕਰਨ, ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਆਦਿ ਦੀ ਆੜ ਹੇਠ ਅਲਪ-ਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਇਸੇ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਬਹੁ-ਸੰਖਿਅਕ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਧਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖਾ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਸ਼ੱਦਦ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਕਰਕੇ ਕੌਮੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਿੱਤ ਵੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਚਿੰਤਕਾਂ; ਟੇਲਰ, ਮੈਲਿਨੋਵਸਕੀ, ਜਾਹਨ ਲਾਇਨਜ਼, ਹਰਬਰਟ ਸੀ.ਕੈਲਮੈਨ, ਏ.ਜੇ.ਟੋਇਨਬੀ, ਕਾਰਲ ਦੂਸ਼, ਫਿਸ਼ਮੈਨ, ਸੇਪੀਰ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਭਾਰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ਕ ਵਿਭਿੰਨ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਰਨਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਮੁੱਖ ਟੇਕ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਹਾਣੀ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ 'ਤੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯਾਤਰਾ ਸਰਵਵਿਆਪਕ (universal)ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ (ਪੰਜਾਬੀ) ਸਥਿਤੀ ਵਰਨਣ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੇਹੱਦ ਲੋੜੀਂਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਕੌਮੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਕਾਂ; ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਧਨਾਂ, ਸਾਜੋ-ਸਮਾਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਕਰਮਵਾਰ 20%, 16% ਤੇ 64% ਦੇ ਅਨੁਪਾਤੀ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਗਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਭਰਪੂਰ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਦਰ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਕੂਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਬੱਚੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੌਸ਼ਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬੋਲਣ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਮੁੱਢਲੇ ਸਕੂਲੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਸਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਲਿਖਣ ਦੇ ਕੌਸ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਕੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਕੂਲੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਹੀ ਗ਼ੈਰ ਮਾਤ-ਭਾਸਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੌਸ਼ਲਾਂ ਨੂੰ ਬੇਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧ ਲਗਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਬੱਚਾ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੋੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ। ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਤੇ ਪਾਸਾਰਕਾਂ ਵਲੋਂ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਨੀ ਮੂਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੱਛੜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ 'ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਹੀ ਕੋਝੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪੱਛੜੇ ਮੁਲਕ/ਲੋਕ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ/ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਪਾਰਕ ਮੰਡੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਵਪਾਰਕ ਮੰਡੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਖੁਸ ਜਾਵੇਗੀ, ਜਿਸਦੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ/ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਪਾਰਕ ਮੰਡੀ ਦੇ ਪੂਰਕਾਂ (providers)ਦਾ ਸਵੈ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਜਦਕਿ ਇਸੇ ਸੋਸ਼ਣ 'ਤੇ ਹੀ ਸੋਸ਼ਿਕ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਖੋਜਕਰਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਥਿਆਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਘਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਾਰਜ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ/ਪ੍ਰੋਖ ਪਹੁੰਚ ਜਿੱਥੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਯੁੱਗ (knowldege era)ਵਿਚ 'ਗਿਆਨ-ਲੁੱਟ' ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰੀ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗਲੋਬਲੀਕਰਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੂਰ-ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਪੱਖ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਉਹ ਇਸਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ 'ਮੰਡੀ-ਉਦੇਸ਼' ਅਧੀਨ ਹੀ ਇਲਾਕਾਈ/ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਰਿਪੱਕ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ;

> "ਗਲੋਬਲੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਬਹੁਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਸੱਨਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਤਾਕਤਵਰ ਜਾਂ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਾਬਤ ਹੋਣਗੇ।"[11]

ਪਰ ਗਲੋਬਲੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜਿੰਨਾਂ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਉਸਤੋਂ ਦੁਗਣੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਲਾਕਾਈ/ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਮੰਡੀ-ਮਾਲ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਆਪਣੀ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਗ਼ਲਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਰਹੀਆਂ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਟੁੱਟੇ-ਭੱਜੇ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵੀ ਇਹ ਆਸ ਰੱਖਣਾ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਕਾਸ ਗਤੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਬਨਣਗੀਆਂ, ਕਦੇ ਨਾ ਪੂਰੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਿਆਸ-ਅਰਾਈ ਹੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੇ ਮਗਰੋਂ ਭਾਰਤੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਾਅਦੇ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਭਾਉ/ਅ-ਨਿਭਾਉ ਹਿੱਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਤਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਫ਼ਾਰਮੂਲੇ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ, ਖੇਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਬੰਧੀ ਯੂਨੈਸਕੋ ਦੀ ਪੇਸ਼ੀਨਗੋਈ, ਪ੍ਰਯੋਗ ਆਧਾਰਤ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੇਤ ਦੂਜੀਆਂ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਹਿੱਤ ਲੋੜੀਂਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਆਦਿ ਕੁੱਝ ਅਜਿਹੇ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੁੱਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਇਸ ਕਿਤਾਬਚੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਦੇ ਦਰਜ਼ੇ ’ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ **ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ**[12] ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਈਕਲ ਕਰੌਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਯੂਨੈਸਕੋ ਵਲੋਂ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਏ ਖੋਜ-ਪੇਪਰ **Language Vitality and Endangerment** ਵਿਚ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਪੈਰਾਮੀਟਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪਰਖ਼ ਪੜਚੋਲ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ’ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ;

> “ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਸਤ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਅਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਖੇਤਰੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਹਾਲ ਹੈ।”[13]

ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਮਰੀਕਾ, ਅਸਟ੍ਰੇਲੀਆ, ਕੈਨੇਡਾ, ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਕੰਬੋਡੀਆ, ਚੀਨ, ਰੂਸ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਕੜਾ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਾਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸੰਸਥਾਈ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ; ਪੁੱਚੀਕਰ (ਅੰਡੇਮਾਨ-ਨਿਕੋਬਾਰ), ਖਮਯਾਂਮ (ਅਸਾਮ), ਪੇਰੰਗਾ (ਉੜੀਸਾ), ਗ੍ਰੇਟ ਅੰਡੀਮਾਨੀ (ਅੰਡੇਮਾਨ-ਨਿਕੋਬਾਰ), ਸਾਂਸੀ (ਪੰਜਾਬ, ਹਰਿਆਣਾ, ਰਾਜਿਸਥਾਨ ਤੇ ਦਿੱਲੀ) ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਈ ਦਰਜ਼ੇ ਬਿਹਤਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੰਜਾਹ ਜਾਂ ਇਸਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਦੂਰ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੀਂਹ ’ਤੇ ਉੱਸਰੇ ਸੁਹਿਰਦ ਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਯਤਨਾਂ

ਨਾਲ ਟਾਲ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਵੀ ਜਦੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ’ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਗਹਿਨ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਸ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਮੂਹ ਕਾਰਨ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੇ ਗਿਣਾਤਮਕ ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਧਰਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਮੀਰ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸੰਚਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਆ, ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਅਤੇ ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਯਤਨਾਂ ’ਤੇ ਹੀ ਟਿਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦਾ ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਸਤਿੱਤਵੀ ਮਸਲੇ ’ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਰਤਮਾਨੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਲਈ ਰਾਹ ਦਸੇਰੇ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

‘ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਥਾਨਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਰਿਪੇਖ’[14] ਵਿਚ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਥਾਨਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਕੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਧਰੀ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਮਾਡਲ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਸਿਤ ਜਾਂ ਅਵਿਕਸਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਖੇਤਰ ਸਮੇਤ ਦੇਸ਼-ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਨ ਕਾਰਨ ਇਸਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਲੀਹੇ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਨੀਤੀ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਗਰੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬੇਹੱਦ ਲੋੜ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ) ’ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਚਾਰਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਰਾਜਸੀ ਨੀਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਲਾਰੇ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਨਿਬੰਧਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਅਣਛੂਹੀਆਂ ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਕਲਪ ਜਿੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਅਣਛੂਹੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਅਲਪ-ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਨੇਕ ਅਜਿਹੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਲੱਛਣਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ’ਤੇ ਅਗਲੇਰੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸਦਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਭੂਤਕਾਲੀ ਖੋਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਪਰ ਵਰਤਮਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਦਾ/ਰੱਦਦਾ ਹੋਇਆ ਮੌਲਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖੀ ਖੋਜ ਲਈ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਉਤਰਨ ਸਮੇਂ ਇਸ ਖ਼ੇਤਰ ਦਾ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਉਸਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸਦੀ ਖੋਜ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ, ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪੂਰਵਲੇ ਕਾਰਜ ਵਾਂਗ ਇਹ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਅੰਕੜੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ **ਭਾਸ਼ਾ ਵੰਨਗੀਆਂ**[15]

ਨਿਬੰਧ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ਕ ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਧਾਰਤ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੰਨਗੀਆਂ; ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਟਕਸਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਮਾਜ ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਰਜਿਸਟਰ, ਗੁਪਤ ਭਾਸ਼ਾ, ਅਪਭਾਸ਼ਾ, ਜਾਰਗਨ, ਪਿਜਿਨ, ਕਰਿਓਲ, ਬੋਲਚਾਲੀ, ਲਿਖਤੀ ਆਦਿ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਸਮਾਜ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਅਧੀਨ ਅੰਕੜਾ ਕੇਵਲ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਧਰਭ ਵਿਚ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ **'ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ'**[16] ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਧੁਨੀਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥਵਿਗਿਆਨ ਸਮੇਤ ਵਿਆਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਖੇੜੂ ਇਕਾਈਆਂ (distinctive features) ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਧੁਨੀਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਹੋਰ ਵੀ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਵਿਆਕਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[17] ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਧੁਨੀਵਿਗਿਆਨ (phonetics)ਤੇ ਵਿਆਕਰਨ (grammar)ਵਿਚਾਲੇ ਪੁਲ਼ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਿਬੰਧ **'ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼: ਕੁਝ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ'**[18] ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਖੋਜਕਰਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼ (ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ) ਵਿਚੋਂ ਕੁੱਝ ਉਦਾਹਰਨਾ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਸਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਸਮੇਂ ਅੱਖੋਂ-ਪਰੋਖੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਕੋਸ਼ਕੀ ਇੰਦਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਇੰਦਰਾਜ਼ਾਂ ਜਾਂ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਬਪੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਉਚਾਰਨੀ ਪੱਖ 'ਤੇ ਕਿੰਤੂ ਵੀ ਉਠਾਏ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੇ 'ਹਲ਼ਟ' ਤੇ 'ਜੰਗਲ਼ਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਉਚਾਰਖੰਡੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰਮਵਾਰ ਉਚਾਰਖੰਡੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ /ਹ ਅ ਲ਼ ਟ/ ਤੇ /ਜ ਅ ਙ ਗ ਲ਼ ਆ/ ਨੂੰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨਾਤਮਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਦਰੁਸਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸੁਰ ਸੰਧੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ ਇੰਦਰਾਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ', 'ਘਬਰਾਹਟ' ਤੇ 'ਧਨਾਢ' ਦੇ ਉਚਾਰਨੀ ਇੰਦਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਗਲਤ ਵੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਿਲਦੇ ਸੁਰ (tone)ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਕੇ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਟਕਸਾਲੀ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਮੰਨਿਆਂ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਧੁਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰਦੇ ਦਬਾ (stress)ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਪੂਰਵਲੇ ਪੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਉਚਾਰਨੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤਕ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਦਰੁਸਤ ਉਚਾਰਨ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਨਾ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਅਲਪ ਆਕਾਰੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਿਬੰਧ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੇ ਪਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਲਿਖੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ **'ਵਿਗਿਆਪਨ ਭਾਸ਼ਾ: ਸਰੋਕਾਰ, ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ'**[19] ਅਤੇ **'ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਅਧਿਆਪਨ'**[20] ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਵਿਗਿਆਪਨਕਾਰੀ ਸਰੂਪ, ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਰਾਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਅਸਲ ਨਿਰਧਾਰਕ ਕਾਰਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਪਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਸੂਚਨਾਤਮਕ (informational)ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਰੂਪਕੀ (metaphoric), ਇਕਹਿਰੀ, ਖੰਡਿਤ, ਸਮੀਕ੍ਰਿਤ (equative), ਸਹਿ-ਸਥਾਪਨੀ (appositional), ਅਤਿ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ (over emphasized), ਲੈਆਤਮਿਕ, ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ, ਸਮਰੂਪੀ ਪੈਟਰਨ ਆਦਿ ਗੁਣਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਲਈ ਇੱਥੇ ਵੀ ਖੋਜਕਰਤਾ ਵਿਗਿਆਪਨੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਬੋਲਚਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਬੋਲਚਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਖੋਜਕਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਢੁੱਕਵਾਂ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਬੋਲਚਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹਿੱਤ ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਕਿਵੇਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਜਦਕਿ ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬੋਲਚਾਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਾਲੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਖੋਜਕਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇਹ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਹੁੰਚ ਵਿਗਿਆਪਨੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਸਮੇਤ ਬੋਲਚਾਲੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪਾਂ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ **'Syntactic Inovations in Newspaper Panjabi'** ਦੀਆਂ ਖੋਜ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ **'ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ'**[21] ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਖੋਜਕਰਤਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨੀ ਅਧਿਆਪਨ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪੂਰਵਲੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ਯੋਗ ਪੱਖਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਲਿਪੀ ਦੇ ਅਧਿਆਪਨ ਦੀ ਆਰੰਭਕ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖੋਜਕਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪਾਂਕਾਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੂਪਕ ਤੇ ਉਚਾਰਨੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂਵਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਆਲੇਖਣ ਸਿਖਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਿੱਧਾ ਲਿਪਾਂਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ, ਲਿਪਾਂਕ ਸਿਖਲਾਈ ਦੀ ਆਰੰਭਤਾ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਲਿਪਾਂਕ (ੳ) ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੌਥਾ, ਲਿਪਾਂਕ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਵਾਂ, ਲਿਪਾਂਕ ਨਾਲ ਦਿੱਤੇ ਚਿੱਤਰ ਵੀ ਅਧੂਰੇ ਤੇ ਅਸ਼ਪਸ਼ਟ ਆਦਿ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖੋਜਕਰਤਾ ਬੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਧਿਆਪਨ ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ (surface level) 'ਤੇ ਉਭਾਰ ਕੇ ਨਵੀਨ ਅਧਿਆਪਨ ਵਿਧੀ ਲਈ ਯੋਗ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਖੋਜਕਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਡਲ ਕੇਵਲ ਪਠਨ ਸਮਗਰੀ (ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕ) 'ਤੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ

ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਪਕ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਧਿਆਪਨ ਜੁਗਤਾਂ (ਬੋਰਡ-ਚਾਕ, ਚਾਰਟ, ਸਲੇਟ, ਫੱਟੀ ਆਦਿ) ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਖ਼ਾਰਜੀ ਇਸ ਮਾਡਲ ਦੀ ਇਕ ਸੀਮਾਂ (limitation)ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਸਮੇਤ **ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ** ਪੁਸਤਕ ਅਤੇ **ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲ**, **ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ** ਆਦਿ ਆਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਸਮੇਤ ਹਰ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੂਝ ਦਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿੱਥੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਕਲੌਤਾ ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂਤਮਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ 'ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਰੁਕਾਇਆ ਹਸਨ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਮੂਹ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਲਈ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਨਿਰਪੇਖ ਜਾਂ ਇਕਹਿਰਾ ਬਿਓਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਾਹਨ, ਸਥਾਪਿਤ ਰਜਿਸਟਰਾਂ ਦਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਤੇ ਅਵਿਆਕਰਨਕਤਾ ਸਮੇਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਥੀਮ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। [22] ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਈ ਉਹ ਇਸਦੀ ਸੰਗਲੀਨੁਮਾ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਹ ਬੇਸ਼ਕ ਗ਼ਜ਼ਲ ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕੰਡਿਆਲੀ ਥੋਰ੍ਹ' ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਸੰਗਲੀਨੁਮਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੋਰ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਧਿਏਤਾ ਦਾ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੂਹ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨੀ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਸਮਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

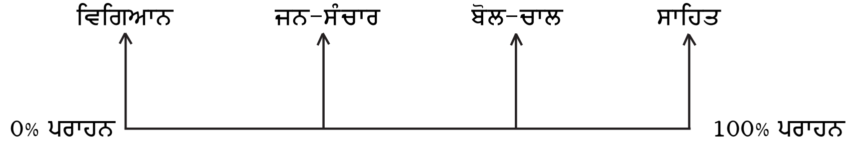
ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਜਾਂ 'ਕਲਾ ਸਮਾਜ ਲਈ' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਅਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਤੇ ਦਾਅਵੇ ਵੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤੇ ਯਤਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ ਵੱਲ ਹੀ ਉਲਾਰ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। [23] ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਉਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਾਂਗ 'ਕਿਰਤ ਬਾਹਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ' ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਸ ਰੂਪ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਉਹ ਮੂਲ ਤੱਤ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਪੁੰਗਰ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਹ ਮੂਲ ਤੱਤ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਕਾਰਜੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅੱਡ-ਅੱਡ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ

ਪਰਖ, ਅੰਕ-II, ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ, 2022

ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਮੂਲ ਤੱਤ ਧੁਨੀ, ਰੂਪ ਤੇ ਅਰਥ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਰਹਿ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਸੰਚਾਰ ਤਾਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਮੁਕਾਮ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਪਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਡਲ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸੰਚਾਰ ਸਿਰਜਣਾ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਪਾਸ਼, ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ, ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਤੇਜਿੰਦਰ ਵਿਰਲੀ, ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਸਮੇਤ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰੀ ਤੇ ਵਿਗਿਆਪਨਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ/ਗ਼ੈਰ ਸਾਹਿਤਕ, ਸੰਗਲੀਨੁਮਾਂ/ਰੂਪਕੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਉਹ **'ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਭਾਸ਼ਾ:ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤੇ'**[24] ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੋਲ-ਚਾਲ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਉਹ ਇਸੇ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾਵੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਅਸਲ ਕਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਰਚਨਾ (ਕਰਤਾ+ਕਰਮ+ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਕਰਤਾ+ਕਿਰਿਆ+ਕਰਮ) ਉਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਾਹਨ (language deviation) ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚਾ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਿਤੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਹਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ; ਬੋਲ-ਚਾਲ, ਵਿਗਿਆਨ, ਜਨ-ਸੰਚਾਰ, ਵਿਗਿਆਪਨ, ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰੀ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਪਰਾਹਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਵੱਖਰਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਪਰਾਹਨ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਨਸੰਚਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਤੇ ਬੋਲਚਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਘੱਟ ਪਰਾਹਨ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੀ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :



ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਰਚਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ** ਅਤੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨ ਭਾਗ-I, II, III** (ਸਹਿ-ਲੇਖਕ) ਪੁਸਤਕਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਹੱਤਾ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨ ਭਾਗ-I, II, III** ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿੱਤ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਗਰੈਜੂਏਸ਼ਨ ਪੱਧਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮੀਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਸਰਲ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ

ਕਰਨ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਰਬ ਪੱਖੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਿਹਤਮੰਦ ਪਿਰਤ ਵੀ ਤੋਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਨਗੀਆਂ, ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਦੇ ਨੇਮ, ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸਾਤਮਕ ਕ੍ਰਮ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰਤ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ** ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਬੇਸ਼ਕ ਇਸੇ ਹੀ ਦਰਜੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਛੁਪੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀਆਂ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਖੋਜਕਰਤਾਵਾਂ ਲਈ ਵੀ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਖੋਜਕਰਤਾ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਪਰੀਖਿਅਕ ਕਾਰਜ ਵੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੋਜ ਬਰਾਬਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਅਨੁਸਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖ਼ੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਇਕ ਸਮਰੱਥ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਜੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. **Panjabi Phonology: A Sociolinguistic Study,** Indian Institute of Language Studies, Delhi, 2006, page no. 85.
2. *ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ: ਕੁੱਝ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ*, **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ**, ਸਾਲ 44, ਅੰਕ 71, ਮਾਰਚ 2010, ਗੁਰਨਾਇਬ ਸਿੰਘ(ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
3. **ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀ ਵਿਉਂਤ:ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2014, ਪੰਨਾ ਨੰ. 5
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 82.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 07
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 37-38.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 26.
8. Syntactic Innovations In Newspaper Punjabi, **OPiL**, Vol.34, 2009, pages 73-79.
9. Syntactic Innovations In Newspaper Punjabi, **OPiL**, Vol.34, 2009, page no. 78.
10. **ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਤੌਰ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਿਉਂ ?**, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਕਾਦਮੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਅਕੈਡਮੀ ਆਫ਼ ਸੋਸ਼ਲ ਸਾਇੰਸਿਜ਼, ਲਿਟਰੇਚਰ ਐਂਡ ਕਲਚਰ, ਜਲੰਧਰ, 2012.
11. **ਉਹੀ,** ਪੰਨਾ ਨੰ. 11.
12. *ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ*, **ਆਲੋਚਨਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅੰਕ 217-218, ਅਪ੍ਰੈਲ-ਸਤੰਬਰ 2008, ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਮੁੱਖ ਸੰਪ.) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨੇ 54-62.

13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ.60.
14. *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਥਾਨਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਰਿਪੇਖ*, **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ**, ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ(ਸੰਪ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009, ਪੰਨੇ 198-203.
15. *ਭਾਸ਼ਾ ਵੰਨਗੀਆਂ*, **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ**, ਅੰਕ 81, ਮਾਰਚ 1995, ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਮੁਖ ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨੇ 164-175.
16. *ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ*, **ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ: ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ**, ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਪੁਆਰ (ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਕਾਦਮੀ, ਜਲੰਧਰ, 2010, ਪੰਨੇ 59-65.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 63.
18. *ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼: ਕੁਝ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ*, **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖ**, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ (ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011, ਪੰਨੇ 127-136.
19. *ਵਿਗਿਆਪਨ ਭਾਸ਼ਾ: ਸਰੋਕਾਰ, ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ*, **ਆਲੋਚਨਾ**, ਅੰਕ 200, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ 2003, ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ (ਮੁਖ ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨੇ 57-69.
20. *ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਅਧਿਆਪਨ*, **ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਅੰਕ 47**, ਜਨਵਰੀ 2001, ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਜਵਾ (ਸੰਪ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨੇ 195-212
21. *ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ*, **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ: ਗਲੋਬਲ ਪਰਿਪੇਖ**, ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ (ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003, ਪੰਨੇ 139-143.
22. *ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲ*, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ: ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਸੰਪ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006, ਪੰਨਾ ਨੰ.213
23. *ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ*, **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਅੰਕ 60**, ਸਾਲ 38, ਸਤੰਬਰ 2004, ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ (ਮੁੱਖ ਸੰਪ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ ਨੰ. 181
24. *ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤੇ*, **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ**, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2012, ਪੰਨੇ 121-125

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਗੁਰੂਸਰ ਸਧਾਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ।
ਈ-ਮੇਲ : sainisohan111@gmail.com
ਮੋਬਾਇਲ : 98725-30339

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਾਲੀ ਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਕੌਰ ਸੋਹਲ

ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਇਕ ਜਟਿਲ ਸੰਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ, ਨੇਮਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੂੜੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਕਵੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪ੍ਰੇਰਕ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨः ਵਸਤੂ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਗਿਆਨ।

ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੋੜ ਖਾਂਦੀ ਤੋਰ ਅਤੇ ਬਦਲਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਸੋਚ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦਿਸਹੱਦੇ ਵੀ ਬਦਲਦੇ, ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ, ਹੱਦਾਂ ਬੰਨੇ ਭੰਨਦੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗੁਣਾਂ/ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰਦੇ, ਨਵਾਂ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੀ ਜਿਉਂਦਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਾਕਾਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਰਿਆ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਰਸਤੇ ਵਿਚਲੀਆਂ ਹੋਰ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਨਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਰਸਤਾ ਤੇ ਰਫ਼ਤਾਰ ਬਦਲ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਮੇਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅੱਗੇ ਇਕ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕ ਐਮ.ਖਰਾਪਚੈਂਕੋ ਅਨੁਸਾਰः

> ਰੂਪਾਕਾਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਵਿਰਸੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। [1]

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਲੋਂ ਇਸ ਸਬਰ ਸਾਂਝੇ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਝ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚਨਾ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਲਿਊਨ ਟਰਾਟਸਕੀ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈः

> ਰੂਪਾਕਾਰ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਨੇਮਾਂ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲਚਕੀਲਾ ਤਾਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲੋਂ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। [2]

ਹਰ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਲਚਕੀਲਾਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਐਮ. ਖਰਾਪਚੈਂਕੋ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਨੇਮ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। [3]

ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਕਵੀ/ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਪਹਿਲਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਬਲੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਲੇਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਕਤਾ ਕਿਸ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਕੀ ਰੱਵਈਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰੋਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕੀ ਪਾਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਈ ਖੋਜ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਲਈ ਤਿੰਨ ਆਧਾਰ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

(1) ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ
(2) ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਵਿਧੀ
(3) ਸੁਰ

ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਵਨਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਸੰਬੋਧਨ ਬਿਰਤੀ/ਵਿਧੀ/ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂः

(1) ਸਵੈ-ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ
(2) ਪ੍ਰਤੱਖ-ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ
(3) ਪਰੋਖ-ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ

ਸਵੈ-ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਤਹਿਤ ਕਵੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਮੂਲਾਧਾਰ ਸਵੈ ਸੰਬੋਧਨ ਜਾਂ ਆਤਮ ਲਾਪ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਕਵੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਸਰੋਤਾ ਵਰਗ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਧੁਨੀ ਕਵੀ ਦੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮੂਰਤ/ਅਮੂਰਤ, ਜਿੰਦ/ਨਿਰਜਿੰਦ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਗੀਤ, ਗਜ਼ਲ, ਮੁਕਤਕ, ਕਾਫ਼ੀ ਆਦਿ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਅਧੀਨ ਕਵੀ/ਵਕਤਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਿਆਂ/ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਬੋਲ ਕੇ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਕਤਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਤੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਮੂਲਾਧਾਰਾ ਮੌਖਿਕ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਬੋਧਨ ਸੁਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸੰਵਾਦ ਮਿਸ਼ਰਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸੰਵਾਦ ਭਾਸ਼ਣੀ/ਵਰਣਾਤਮਕ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਉਚਾਰ, ਬਹੁ ਆਵਾਜ, ਬਹੁ-ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਤਹਿਤ ਦੀਰਘ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ, ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਵਰਣਾਤਮਕ ਕਾਵਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਤਹਿਤ ਮਹਾਕਾਵਿ ਅਤੇ ਖੰਡ ਕਾਵਿ, ਵਾਰ, ਪਦ-ਕਥਾ, ਕਥਾ ਗੀਤ ਰੂਪਾਕਾਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰੋਖ ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਤਹਿਤ ਕਵੀ ਕਲਪਿਤ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਕਵੀ, ਸਰੋਤਾ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਤੀਜੀ ਧਿਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਇਹਨਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਟਕੀ ਤੈਹਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋ ਨਾਟਕੀ ਕਵਿਤਾ, ਨਾਟਕੀ ਏਕਾਲਾਪ, ਨਾਟਕੀ ਕਥਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਗੀਤ ਆਦਿ ਰੂਪਾਕਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਣ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ਾਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਵਕਤਾ/ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਤਿੰਨ ਢੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਤਮ ਪੁਰਖ, ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਅਨਯ ਪੁਰਖ।

ਕਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਚੋਣ ਕਵੀ ਸੰਵਾਦ/ਸੰਚਾਰ/ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰੋਤਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਚਾਰਣ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਸੰਬੋਧਨ ਇਕ ਵਚਨੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਬਚਨੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਹੈ ਜਾਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ; ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਵਲ ਹੈ, ਸਵੈ ਵੱਲ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸੰਬੋਧਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਉਪਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਹਰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਅਰਥਾਤ ਵਕਤਾ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੋਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਸੁਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਸੋਤਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੋਂ ਬਦਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[4]

ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਮਿੱਥ ਲੋਕ ਤੁਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚੇਤ ਹੀ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਰੇ ਮਕਾਨ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਮੰਜ਼ਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।[5]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ 'ਲੂਣਾ' (ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ) 'ਬੀਮਾਰ ਸਦੀ' (ਮਹਾਪੰਡਤ ਚਾਰਵਾਕ) 'ਮਾਨਵ', 'ਤਾਰ-ਤੁਪਕਾ', 'ਮੱਥਾ ਦੀਵੇ ਵਾਲਾ', 'ਰੁੱਖ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀ' (ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ) 'ਅੰਬੀ ਦਾ ਬੂਟਾ' (ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ) ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਨਾਓ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਨਾਟਕੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸੁਖੈਨਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਅਤਿ-ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਲਈ ਸਰਲ ਤੇ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀਆਂ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅੱਜ ਦੇ ਕਵੀ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧੀਆਂ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ ਹਨ।

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ ਪੁਸਤਕ 'ਲਾਲੀ' ਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਸੱਤ ਜਾਣੇ ਘਾਹ ਤੇ ਬੈਠੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸੱਤ ਜਾਣਿਆਂ ਦੀ ਹੀ ਕਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤੁਹਾਡੀ, ਮੇਰੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹੋਰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਪਸਾਰ ਪਰਿਪੇਖਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਵਕਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਅਣਕਹੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਦਿ ਮੱਧ ਜਾਂ ਅੰਤ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ੇ, ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਨਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਘਾਹ ਵਾਂਗ ਅੱਘੜੀਆਂ-ਦੁਘੜੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਘਾਹ ਨਿਮਰਤਾ, ਨਿਰਮਾਣਤਾ ਤੇ ਹਰ ਥਾਂ ਉੱਗ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਗਹਿਰੇ ਪਾਣੀ ਪੈਂਠ' ਵਿੱਚ ਓਸ਼ੋ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਕਬਰਾਂ ਉੱਪਰ ਘਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉੱਗਦਾ ਪਰ ਫਿਰ ਉੱਗਣ ਲਗ ਪਿਆ।

ਸੋ ਇਥੇ ਘਾਹ ਲਤਾੜੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉੱਗਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਤਣਾਓ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਣਾ ਇਸ ਲੰਮੇਰੀ ਕਵਿ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਥਾ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਸਧਾਰਣ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਸ ਲੰਮੀ/ਦੀਰਘ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਘੜਨਾ, ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਨਗੋਈ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪਟਿਆਲੇ ਦੇ ਭੂਤਵਾੜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੋਸਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਕਰਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕੀਕਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਭੂਤਵਾੜੇ ਦੇ ਭੂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹੀ ਉਹੀ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਆਪ ਓਹੋ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਗੁੰਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਮਨਫੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।[6]

ਰਚਨਾਕਾਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵੰਤ ਪਾਤਰਾਂ (ਅਸਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਵਿਚਰਣ ਵਾਲੇ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ, ਪ੍ਰੇਮ ਪਾਲੀ, ਸੁਰਜੀਤ ਲੀ, ਸੁਤਿੰਦਰ ਨੂਰ, ਕੁਲਵੰਤ ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਉਹਨਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੇਲੇ ਨੇ ਜੀਭ ਕੱਟ ਲਈ ਸੀ) ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਘਾਹ ਤੇ ਬੈਠਿਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਲਾਲੀ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ ਲਾਲੀ ਬਾਬਾ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ, ਸੂਖ਼ਮਭਾਵੀ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜਾਰ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਕੱਥ ਕਿਤੇ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਅਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਵਿਚਲੇ ਟੂਰਿਸਟ ਸਥਾਨ ਸੈਵਨ ਸਿਸਟਰਜ਼ ਵਾਂਗਰਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੱਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਬਚਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹੋਣ ਥੀਣ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਬੜੇ ਹੀ ਬਾਕਮਾਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਸਚਾਈਆਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਵਿ ਕਥਾ ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਦੀ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਸਾਇਕਲ 'ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੀ ਨਿੱਕੇ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਥਾ ਵੀ ਕਥਾ ਭਰਮ ਦਾ ਘਰ ਹੈ, ਭੂਤ ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਦੀ ਮਿਥ ਵੀ ਅਤੇ ਹੱਡ ਬੀਤੀ ਵੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਮਜ਼ਾਜੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਦਿਆਂ "ਯਾਰੜੇ ਦਾ ਸਾਨੂੰ ਸੱਥਰ ਚੰਗਾ" ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਪਰੰਪਰਕ ਮਿਥ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਇਥੇ ਰਾਂਝਾ ਜੋਗ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਹੀਰ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭਿੱਖਿਆ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।"[7]
>
> "ਬਰਗਮਨ ਦੀ ਫ਼ਿਲਮ ਦਾ ਨਾਇਕ-ਚੌਪਟ ਦੀ ਖੇਡ ਦੀ ਨਰਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[8]

ਕਥਾਨਕ ਉਸਾਰੀ ਤਹਿਤ ਇਹ ਕਥਾ ਨਾਨੀ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਇਹ ਅਕਾਊ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਅਗਾਂਹ ਜਾਨਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪਾਠਕ ਉਪਰ ਤਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਰੱਸ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਇਸ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਸਵਰੂਪ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਥਾ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਦਾਇਰੇ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਦਾ, ਵਿਸ਼ਾਲਦਾ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਇਸ ਲੰਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ 'ਲਾਲੀ' ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਰਤਾ ਨੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਰੂਪ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਪਾਸੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਵਨ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਹਰ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋਣ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦਾ ਰੁਖ ਅਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਕਹੀ ਗਈ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਾਮਿਆਂ 'ਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਟਕੀ ਤੱਤਾਂ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਓਥੇ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਕਾਵਿਕਤਾ ਪੇਤਲੀ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਰਚਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤਹਿਤ ਵੀ ਭੂਤ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਰਲੇ ਮਿਲੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਣਭੋਲ ਬਾਲਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ 'ਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਸਿਆਸਤ ਬਣ ਗਈ ਹੈ।

ਹੁਣ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦ, ਬਜਾਰੂਵਾਦ ਜਾਂ ਫਿਰ ਬਜ਼ਾਰ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਕੇ, ਅਨੇਕਾਂ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਅਪਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਕਥਾ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮੀਡੀਆ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਅਸਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੀਡੀਏ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ, ਕਥਾਵਾਂ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਲਤਾ/ਸਧਾਰਣਤਾ/ਸਾਦਗੀ ਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਇਤਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮੀਰ ਮੰਨੂ, ਮਾਵਾਂ ਦੇ ਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਟੋਟਿਆਂ ਦੇ ਹਾਰ ਪਵਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਾਵਾਂ, ਸੁਪਨਖਾ, ਹਿਟਲਰ, ਮਰਦਾਨੇ, ਮਨਸੂਰ, ਮਨੀ ਸਿੰਘ, ਵਾਲਟ ਵਿਟਮੈਨ-ਘਾਹ ਦਾ ਕਵੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਮਰਦਾਨਾ, ਰਬਾਬੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬੰਧੇਜਤਾ ਤੋਂ ਉਪਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦਾ ਉਦਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮਝ ਦੀ ਸੁਖੈਨਤਾ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਨਾਟਕੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ/ ਬਹੁਲਤਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਾਟ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀਅਤਾ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਲੇਖਕ ਲਈ ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਅਤਿ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਰਚਨ ਦਾ ਰਚੇਤਾ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕਤਾ ਵੀ ਬਾਕਮਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਉਦਾਹਰਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ। ਰਚੇਤਾ, ਕਵੀ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਂਦਿਆ ਉਸ ਨੇ ਇਉਂ ਅਖਵਾਇਆ ਹੈ:

> ਕਵੀ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਗਾਇਆ ਜਿਵੇਂ ਪੁਜਾਰੀ ਠਾਕੁਰ ਛੋਹੇ, ਤਿਵੇਂ ਪਿਆਲਾ ਛੋਹੀਏ ਘੁਟ ਭਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਏ, ਹੋਂਠ ਨਿਛੋਹੇ ਕਰੀਏ ਭਰਿਆ ਪਿਆਲਾ ਪਿੱਛੋਂ ਫੜੀਏ, ਪਹਿਲੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਈਏ।[9]

ਓਸ਼ੋ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ (ਗਹਿਰੇ ਪਾਣੀ ਪੈਠ) ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੇ।

ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਤਹਿਤ ਸੂਰਜ ਦੇਵ, ਧਰਤੀ, ਤਾਰੇ, ਗਗਨ, ਪਵਨ ਕੁਦਰਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੀ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾਨਕ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਵੀ ਕੁਲਵੰਤ ਆਖੇ, ਕਰੇ ਹਰਿੰਦਰ, ਕਹੇ ਅਮਰਜੀਤ, ਨੂਰ ਆਖਦਾ ਆਦਿ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ

> ਚਾਹ ਦੀ ਘੁਟ ਭਰ ਲਾਲੀ ਆਖਦਾ
> ਖਿਮਾਂ ਕਰੀ, ਅਸੀਂ ਤੈਨੂੰ
> ਗੰਗਾ ਜਲ ਦਾ ਅਰਘ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ
> ਗੰਗਾ ਦਾ ਜਲ ਮੈਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ
> ਬੁਕ ਭਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਸਕੀਆਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਹਨ
> ਇਹਦੇ ਕੰਢਿਆ ਤੇ ਬਹਿ ਕੇ
> ਪਾਈ ਦਾ ਜਲ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ

ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ। ਮਿਥਾਲਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨ ਉੱਪਰ ਕਰੋੜਾਂ ਲੋਕ ਮਿਥੇ ਤਿੱਥ, ਵਾਰ, ਘੜੀ, ਖਾਸ ਨਛੱਤਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਮਿਅਕ ਗੈਪ (Periodical intervals) ਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਰੋੜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ, ਚੇਤਨ ਦਾ ਪੁਲ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਜੁੜਾਵਤਾ ਖੇਤਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸੌਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਜੁੜਾਵਤਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਉਤਾਰਾ ਓਨਾ ਹੀ ਸੌਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤੀਰਥ ਸਥਾਨਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ।

ਗੰਗਾ ਸਧਾਰਨ ਨਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੂਰੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਗੰਗਾ ਨੂੰ ਅਲਕੇਮਿਕਲੀ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਿੰਦੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਤੀਰਥ ਗੰਗਾ ਕਿਨਾਰੇ ਬਣਾਏ ਹਨ।

> ਤੇ ਧਰਤੀ ਇਕ ਵਾਰ ਫੇਰ ਪੁਕਾਰ ਕਰੇਗੀ।
> ਮੈਥੋਂ ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ ਦਾ ਭਾਰ ਚੁਕਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ
> ਮਰਦੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਦੁੱਖ ਜਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ
> ਸ਼ਵੇਤ ਰੁਖ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ੀ
> ਸਾਨੂੰ ਖਿਮਾ ਕਰੀ ਤੇਰੀ ਤੇਹ ਲਈ[10]

ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸੁੱਚਾ ਪਾਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਧੁੱਪ ਮੈਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਦੁਆਲਾ ਮੈਲਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਪਰਤਾਅ ਹੈ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਾਂ ਮਨੋਭਾਵਾਂ/ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੋ ਤਜ਼ਰਬਾ ਜਾਂ ਮਹਿਸੂਸੀਆਤ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਓਹੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਨਾਲ ਟੁੱਟ ਭੰਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ, ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦਿਆਂ ਜੋੜਦਿਆ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹੈ।

ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰਤਾ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀ ਸਵੈ ਸੰਬੋਧਨ, ਮਨੋਬਚਨੀ, ਆਪਸੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟ ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਕਥਾਨਕ, ਪਾਤਰ-ਯੋਜਨਾ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ/ਸੰਵਾਦ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ, ਉਦੇਸ਼, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤਹਿਤ ਵੀ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਰਣਿਤ ਤੱਤ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ।

ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਥਾਨਕ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਟ ਕਾਵਿ ਦਾ ਰਚੇਤਾ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰੁਖ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਛੋਹਾਂ ਨਾਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਘਟਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬੌਧਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਬੌਧਿਕ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਓਦੋਂ ਸਰੋਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ ਰਿਧਮ, ਲੈਆਤਮਕ, ਸੰਗੀਤਾਤਮਕਾ ਨਾਲ ਸੁਸੱਜਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਨਾਟ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਸਾਦਾ ਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪੱਧਰ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਕਥਾਨਕ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਘਟਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੱਸਕੇ ਛੱਡਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਿ ਕਾਵਿ/ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਸੰਮਲਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤਾ ਕਲਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਵਾਲਾ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵੀ ਅਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਰਤਮੁਨੀ ਇਸ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹੋ ਜਿਹਾ (ਕਾਵਿ ਨਾਟਕ) ਨਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ, ਨਾ ਕੋਈ ਵਿਦਿਆ ਜਾਂ ਕਲਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ-ਕਾਜ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਨਾਟਕੀ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਸਮੋਇਆ ਨਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ।[11]

ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਲਗਾਤਾਰ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵੀ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਵੇ ਵੀ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਾਵ ਕਥਾਨਕ ਵਿਚਲੀ ਘਟਨਾ ਮੁਤਾਬਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਘਟਨਾ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਸਰੋਦ ਮੋੜ ਮੁੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼/ਸੁਰ ਵੀ ਸਰੋਦੀ ਹੋਵੇਗਾ 'ਤੇ ਜੇਕਰ ਘਟਨਾ ਕਿਸੇ ਬੋਧਿਕ ਮੋੜ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵੀ ਬੌਧਿਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੋ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗੁਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲਾਲੀ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਵਾਰ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹਰ ਵਾਰ ਪਾਠਕ ਲਈ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਆਰਕਿਓਲੋਜੀ ਆਫ ਕਲਚਰਲ ਹੈਰੀਟੇਜ ਤੋਂ ਵੀ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਮਨ ਵਿੱਚ ਕਈ ਅਰਤਾਂ ਪਰਤਾਂ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਅਰਧ ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚਲੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਸ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿਓ।

ਵਿਚਾਰ, ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮਤਰੀਨ ਤੰਦਾਂ ਛੋਹਵੀਂ ਚਰਚਾ ਅਧੀਨ ਕਾਵਿ/ਕਿਰਤ ਮੁਰਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਖੂਬੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਤਾਕਤ ਦਾ ਉਹ ਸਰੋਤ ਹੈ ਜੋ ਖੰਡਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਕਥਾਵਾਂ ਲੱਭ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕਾਵਿ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਹੀ ਇਸ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਲਈ ਅਪਾਰਤਾ ਦੀ ਇਹ ਟੈਕਸਟ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਆਨੰਦ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਂਦੀਆਂ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨ ਪਰੰਤੂ ਜਟਿਲ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਟ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਤਣਾਓ ਹੈ ਅਤੇ ਸੋਚ ਦੀ ਕੈਨਵਸ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤਾ/ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਮਨ ਮੰਦਿਰ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦੇਰ ਤੱਕ ਝੁਨਝੁਨਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ 'ਲੀਲਾ' ਆਪ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਤਜਰਬੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਪੰਨ 'ਚੁੱਪ' ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੀ ਇਸ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸਿਧਾਰਥ ਦੀਆਂ ਕਲਾਤਮਕ ਛੋਹਾਂ ਨੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ 'ਲਾਲੀ' ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਸੰਬੋਧਨੀ ਵਿਧੀ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁਰ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਤੱਤਾਂ-ਗੁਣਾਂ, ਸੁਭਾਉ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇਸ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਾਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀਅਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਟ-ਕਾਵਿ ਲੇਖਕ ਦਾ ਕਵੀ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਨਾਟਕੀਅਤਾ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਕਾਵਿ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨਾਟਕ ਨਾਲੋਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਆਮ ਨਾਟਕ ਵਾਲੇ ਗੁਣ (ਪਾਤਰ, ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ) ਹਨ ਪਰ ਮਾਧਿਅਮ ਕਾਵਿਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਿਕਤਾ ਲੈਆਤਮਿਕਤਾ, ਸੁਹਜਾਤਮਿਕਤਾ, ਸੰਗੀਤਕਤਾ, ਕਲਪਨਾ ਆਦਿ ਗੁਣ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਇਹ ਖ਼ੂਬੀ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕੀਅਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਾ ਹੋਕੇ ਆਪਸੀ ਸਮੀਕਰਣ ਤਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਲੇਖਕ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਚੇਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. "The genres, as an essential part of what we call the litracy process, are something outside the sphere of the individual, a kind of common hesitate." M.Khrapchenko, 'the writer's creative individuality and the development of Literature', 9-15
2. "... The form has a high degree of autonomy, it evolves partly in bend to every ideological winds that blows," Trotsky, quated by T. Eagleton, 'Marxism and Literary criticism', p-26
3. "Genre principals are for the most part of what we might call an algebrai character, for what they determine is the type of construction is the type of construction and basic outlins of the work as it will be, "M. Khrapochenko, 'The writer's creative individual and the development of Literature', p-153
4. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1976 ਪੰਨਾ-50

5. ਡਾ.ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਚੋਲਾ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1994, ਪੰਨਾ-10
6. ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਲਾਲੀ, ਅਸਥੈਟਿਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2012, ਪੰਨਾ-39
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-51
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 75
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-21
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-21
11. ਭਰਤ ਮੁਨੀ, ਨਾਟਯ ਸ਼ਾਸਤਰ, (ਅਨੁਵਾਦਕ), ਜੀ. ਐਨ. ਰਾਜਗੁਰੂ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1885, ਪੰਨਾ-16

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੰਸਟੀਚੂਐਂਟ ਕਾਲਜ,
ਚੂੰਨ੍ਹੀ, ਫਤਹਿਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98151-72073

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਅਧਾਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ

ਡਾ. ਨਛੱਤਰ ਸਿੰਘ
ਨਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ*

ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ 'ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ' ਅਤੇ 'ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ' ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਦੋ ਅਧਾਰ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਆਕਰਨਕ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ। ਵਿਆਕਰਨਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਂਵ ਤੇ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ, ਸੰਬੋਧਨੀ ਢੰਗ, ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ, ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਅਪਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਾਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਲਿੰਗ ਲਈ ਦੋ ਸ਼ਬਦ Sex ਅਤੇ Gender ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। Sex ਇਕ Biologically term ਹੈ ਅਤੇ Gender, Sex ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ Social term ਹੈ। 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀ, ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ (Biological) ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ (Cultural) ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਧਾ ਉਸਦੇ ਲਿੰਗ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਸੀ। 1970 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਨੇ Biological Sex ਅਤੇ Social Behaviour ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਲ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਮਰਦ Biologically Male ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। Jennifer Coates (2007:63) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਬੁਲਾਰੇ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡੇ ਬੋਲਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।' ਅਰਥਾਤ ਕੋਈ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰੇਗਾ ਜਾਂ ਕਰੇਗੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲਿੰਗ ਅਧਾਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਭਿੰਨਤਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਲਗਪਗ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਮਰ, ਲਿੰਗ, ਜਾਤ, ਕਿੱਤਾ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਰਗ ਆਦਿ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਪੱਧਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਲਿੰਗ ਅਧਾਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਨਮੂਨੇ Labov ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ New York City ਅਤੇ Peter Trudgill ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ Norwich City ਦੇ ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ Robin Lakoff ਦੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ Language and Woman's Place ਦੇ ਛਪਣ ਨਾਲ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੋੜ ਆਇਆ। Lakoff ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਰਦ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਔਰਤ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣਤਾ ਨੂੰ

ਮੰਨਿਆ। Jennifer Coates (2007:62) ਅਨੁਸਾਰ, 'Lakoff ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਔਰਤ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਰਵੱਈਏ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ।' ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਮਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਉੱਤੇ ਇਸਦਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। Bernard Spolsky ਮਰਦਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ Biologically ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। Bernard Spolsky (2003:37) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਰਦਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਨਿਊਰੋ ਫਿਜ਼ੀਓਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸੰਬੰਧੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਦਿਲਚਸਪ ਸੰਕੇਤਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲੇ ਹਨ। Functional Magnetic Resonance Imaging ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਧਿਐਨ-ਕਰਤਾਵਾਂ ਨੇ ਮਰਦਾਂ ਵਿਚ ਧੁਨੀ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਖੱਬੇ ਅੱਧ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਖੱਬੇ ਅਤੇ ਸੱਜੇ ਵਿਚ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਲਈ ਕੋਈ ਨਿਊਰੋ ਫਿਜ਼ੀਓਲੋਜੀਕਲ ਭਿੰਨਤਾ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਇੰਜ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਤਰ ਜੈਵਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬੁਲਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਅੱਗੋਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੇਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੱਲਬਾਤ ਦੌਰਾਨ ਬੁਲਾਰੇ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ: ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਲੇ ਦੀ ਉਮਰ ਕਿੰਨੀ ਹੈ? ਉਹ ਔਰਤ ਹੈ ਜਾਂ ਮਰਦ? ਉਹ ਲੜਕਾ ਹੈ ਜਾਂ ਲੜਕੀ? ਉਸਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬਾ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕੀ ਅਤੇ ਕਿਹੋ-ਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਵਿਆਕਰਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿੰਗ ਅਜਿਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਭੇਦ ਦੀ ਬੈਨਰੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। Bernard Spolsky (2003:35) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੁਲਿੰਗ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਦਾ ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ। ਪਹਿਲਾਂ ਲਿੰਗ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਇਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਲਈ ਉਦੋਂ ਸਮੱਸਿਆ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਰਗੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖਦੇ ਸਨ, ਜਿੱਥੇ table (La table) ਵਰਗੀਆਂ ਗੈਰ-ਲਿੰਗੀ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਲਿੰਗ ਜਾਂ ਇਸਤਰੀ-ਲਿੰਗ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।' ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ (2016:32) ਅਨੁਸਾਰ, ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜਿਕ/ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿੱਜੀ ਸੰਜਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿੰਗ-ਸੰਜਮ ਵੀ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਲਿੰਗ-ਸੰਜਮ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬੜੇ ਦਿਲਚਸਪ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵ ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਤਾਂ ਲਗਪਗ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਬੇਜਾਨ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ

ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਲਿੰਗ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੁਲਿੰਗ /ਇਲਿੰਗ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੂਸਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬੇਜਾਨ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਲਿੰਗਕ ਵੱਖਰਤਾ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਨਾਂਵ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ :

ਪੁਲਿੰਗ

ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ: ਤੈਂਬੜ, ਡੰਡਾ, ਮੇਚ, ਚਰਖਾ, ਟੋਕਰਾ, ਜਹਾਜ, ਗੁਦੈਲਾ, ਨਰਮਾ ਆਦਿ ।

ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ: ਤੌੜਾ, ਸੰਗਲ, ਚਾਕੂ, ਕੁੜਤਾ, ਖੀਸਾ, ਸੂਟ, ਕਪੜਾ ਆਦਿ ।

ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ

ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ: ਬੈਠਕ, ਫੁਲਕਾਰੀ, ਸੀਸੀ, ਕੁੰਜੀ, ਬੱਸ, ਮੰਜੀ, ਬੰਸਰੀ, ਕਪਾਹ ਆਦਿ ।

ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ : ਪੰਡ, ਬੇੜੀ, ਦਾਰੂ, ਚੂੜੀ, ਚਾਬੀ, ਜੇਬ, ਕਪਾਹ ਆਦਿ ।

ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪ

ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ

ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ (2016: 33) ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀਂਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਲਿੰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੜਨਾਂਵ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਕਰਤਾ ਦੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਿਆ 'ਤੇ ਮਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਲਿੰਗ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਸੰਬੰਧਕ ਰਹਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਰਿਆ ਕਰਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਰਤਾ ਸੰਬੰਧਕ ਯੁਕਤ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਰਿਆ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਮ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇ ਉਸ ਮੌਕੇ ਉਤੇ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨਿਕ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੰਗ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:

ਮਿੰਦੋ : ਕਿਉਂ ਰਿੰਗਦੈਂ? ਅੰਮਾ ਜੀ ਪਾਥੀਆਂ ਲੈਣ ਉਠ-ਗੀ। ਚੱਲ ਆਉਂਨੀਐਂ, ਮੈਂ ਨਿਕਲ ਨੀਂ ਚੱਲੀ।

ਘੋਗਾ : ਨਿਕਲੇਂ-ਗੀ ਨੀਂ ਤਾਂ ਹੋਲ ਕੀ ਕਲੇਂਗੀ?

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 24)

ਯੋਧਾ : ਐਇੰ ਕਿਵੇਂ ਫੂਕ-ਦੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਭੋਇੰ! ਮੈਂ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਕਮਲ਼ਾ ਜੰਮਿਐਂ? ਗੱਲਾਂ ਦੇਖੋ ਉਇ ਲੋਕੋ ਕੀ ਕਰਦੀਐ? ਮੈਨੂੰ ਅੱਠ ਜਮਾਤਾਂ ਪਾਸ ਨੂੰ ਬੇਅਕਲ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀਐ!

ਸੱਤੋ : ਨਹੀਂ, ਤੂੰ ਤਾਂ ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਅਫਲਾਤੂ ਜੰਮਿਐਂ! ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਪੁੱਤ-ਪਿੱਟਣੇ ਧੰਨਵੰਤ ਕੋਲ਼ੇ ਕਿੱਲੇ ਤੇ ਕਿੱਲਾ ਧਰੀ ਜਾਨੈਂ! ਕਮਲ਼ੀ ਤਾਂ ਮੈਂ ਜੰਮੀ ਐਂ ਮੇਰੇ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਤੇਰੇ ਵਰਗੇ ਸ਼ਰਾਬੀ-ਕਬਾਬੀ ਦੇ ਲੜ ਲਾ-ਤੀ!

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 12)

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਰਿੰਗਦੈਂ, ਫੂਕ-ਦੂੰ, ਜੰਮਿਐਂ, ਧਰੀ ਜਾਨੈਂ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਉਠ-ਗੀ, ਆਉਂਨੀਐਂ, ਨਿਕਲੇਂ-ਗੀ, ਕਲੇਂਗੀ, ਚੜ੍ਹਗੀ, ਕਰਦੀਐਂ, ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀਐ ਆਦਿ ਕਿਰਿਆਵੀ ਰੂਪ ਔਰਤ ਪਾਤਰਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖਰਤਾ ਕਰਤਾ ਦੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰਾਂ ਲਈ ਸਰੀਰਕ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਨ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਪਿੱਤਰੀ ਸੱਤਾ

ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਾਤਰੀ ਸੱਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵੀ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਮੁਖੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੁਜੈਲੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਜੈਲੀ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਧੀਨਗੀ ਝਲਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਔਲਖ, ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੇ ਮੋਢੇ ਨਾਲ ਮੋਢਾ ਜੋੜ ਕੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੇ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਕਠੋਰ-ਭਾਵੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਕਠੋਰ-ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੁਗੂੰਜ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਫ਼ ਝਲਕਦੀ ਹੈ।

ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ : ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਦੀ ਕਿਸੇ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਮਨੋਵੇਗ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਲਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ-ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਖ਼ੁਸ਼ੀ, ਦੁੱਖ, ਹੈਰਾਨੀ, ਅਫ਼ਸੋਸ, ਫਿਟਕਾਰ ਅਤੇ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਆਦਿ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਔਰਤਾਂ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਸ ਅਤੇ ਫਿਟਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ ਹੌਸਲਾ/ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਧਾਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ:

ਜੈਕੁਰ: ਕੁੜੇ ਫੋਟ! (ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 14)

ਜੈਕੁਰ : ਦੁਰ ਫਿਟੇ ਮੂੰਹ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 15)

ਸੱਤੋ : ਨੀ ਮੈਂ ਵਾਰੇ ਜਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਥੈਲੀ ਤੋਂ! (ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ: 65)

ਮਨਜਿੰਦਰ : ਜਿਉਂਦੀ ਰਹਿ ਨੀ ਮੇਰੀ ਪਿਆਰੀ ਅੰਮੀਏ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 66)

ਸੱਤੋ : ਵੂਹ ਮੈਂ ਮਰ ਜੈਂ! ਧੀ ਤੇ ਪੁੱਤ ਦਾ ਐਨਾ ਮੋਹ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 73)

ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਸਮੈਬੋਧੀ ਸ਼ਬਦ :

ਕਰਮਾ : ਹੈ ਸਕਤੇ! (ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 14)

ਕਰਮਾ : ਉਇ ਬੱਲੇ ਢੱਠਿਆਂ ਦੇ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 15)

ਚੰਦੂ : ਅਸ਼ਕੇ ਬਈ ਤੇਰੇ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 27)

ਯੋਧਾ : ਨਈਂ ਰੀਸਾਂ! (ਹੁੱਬ ਕੇ ਮੰਨੋ ਨੂੰ) ਪੁੱਤ ਦੱਬ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਕਰ ਪੂਰਾ ਦਿਮਾਗ ਲਾ ਕੇ! ਪੈਸੇ-ਪੂਸੇ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰੀਂ! (ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 38)

ਯੋਧਾ : ਇਕ ਆਹ ਆ ਗਿਆ ਮੇਰਾ ਬੱਬਰ ਸ਼ੇਰ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 39)

ਸੰਬੋਧਨੀ ਢੰਗ

ਸੰਬੋਧਨ ਵਕਤੇ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਬੋਧਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਵਕਤਾ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੋਧਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸਰੋਤਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੱਲਬਾਤ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ

ਨਾਲ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਰਦ ਹੈ ਜਾਂ ਔਰਤ? Peter Trudgill (1983:88) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਵਤੀਰਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'

ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸੰਬੋਧਨ : ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀ, ਸਹੁਰੇ ਜਾਂ ਜੇਠ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈਂ ਦੀਆਂ। ਪਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਨਾਂ (ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਪੁੱਤਰ) ਜਾਂ ਫਿਰ ਆਦਰਸੂਚਕ ਚਿਹਨ (ਸੁਣਦੇ ਹੋ ਜੀ), ਸਹੁਰੇ ਨੂੰ ਬਾਪੂ ਜਾਂ ਬਾਬਾ ਜੀ, ਅਤੇ ਜੇਠ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

ਮਰਾਝੋ : ਨਾ ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਐ ਅੰਮਾਂ ਜੀ। ਭੰਗਾ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਅੱਡ ਹੋਣ ਆਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡ 'ਚ ਉਡੀ ਹੋਈਐ।

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 41)

ਲੱਕੜ ਚੱਬ : (ਘਰ ਵਾਲੀ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦਾ) ਵੇ ਮਿੱਠੂ ਦੇ ਤਾਇਆ! ਜਰੂਰ ਅੱਡ ਹੋਣੈ।' ਇੰਦਰ ਕਹਿੰਦਾ, ਹਾਂਅ! ਜਰੂਰ ਹੋਣੈ।'

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 70)

ਸੱਤੋ : (ਯੋਧੇ ਨੂੰ) ਕਿਉਂ ਸੁੱਖ ਦੇ ਬਾਪੂ, ਲੈ ਆਵੇਂਗਾ ਨਾ ਇਸ ਪੈਂਟ ਬਦਲੇ ਸੁੱਖੀ ਦੀ ਪਸਿੰਦ ਦੀ ਹੋਰ ਪੈਂਟ?

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 75)

ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸੰਬੋਧਨ : ਪਤੀ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਸਰਦਾਰਨੀਏ, ਭਾਗਵਾਨੇ ਆਦਿ ਕਹਿ ਕੇ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬਚਨਾ : ਕਿਵੇਂ ਜੈ ਕੁਰੇ, ਜੀਅ ਲਾ-ਗਿਆ ਨੂੰਹਾਂ ਵਾਲੇ ਘਰ 'ਚ!

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 66)

ਯੋਧਾ : ਐਇੰ ਗੱਲ ਐ ਸਰਦਾਰਨੀਏ, ਆਪਾਂ ਇਥੋਂ ਵਗ ਈ ਜਾਨੇ ਐਂ।

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 15)

ਯੋਧਾ : (ਸੱਤੋ ਨੂੰ ਰੋਂਦੂ ਤੇ ਫਰਿਆਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵਿਚ) ਉਇ ਮੈਂ ਨੀ ਚੱਕੀ ਤੇਰੀ ਚੂੜੀ ਸੱਤੀਏ! ਨਾ ਮਾਰ ਮੈਨੂੰ ! (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 24)

ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ

ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। Peter Trudgill (1985:80) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਰਦਾਂ ਕੋਲ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਸਮਝਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ, ਪਰ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਔਰਤਾਂ ਕੋਲ ਵੀ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿਧੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਰਦ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰਦੇ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਹਾਸੇ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਦੇ ਹਨ।' ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਉਚਾਰਨ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ।

ਮਿੰਦੋ : (ਮਿੱਠੀ ਘੂਰੀ ਨਾਲ) ਤੈਨੂੰ ਕੀ ਪਤਾ ਵੇ ਕਰਮਿਆਂ?

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 13)

ਜੈ ਕੁਰ : ਕੁੜੇ ਮਿੰਦ੍ਹੋ ਹੁਣ ਨਾ ਤੂੰ ਬਹੁਤਾ ਨਾਹਰੀ ਦਾ ਕਰਿਆ ਕਰ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 22)

ਮਰਾਝੋ : ਵਾਹ ਨੀ ਅੰਮਾ ਜੀ! ਆਹ ਤਾਂ ਤੈਂ ਹੋਰ ਵੀ ਟੌਰ੍ਹ ਬਣਾ-ਤੀ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 37)

ਸੱਤੋ : ਵੇ ਤੂੰ ਕਿਉਂ ਮੁੜ ਆਇਆ ਸਕੂਲੋਂ?

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 14)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਵੇ, ਕੁੜੇ, ਨੀ ਉਚਾਰਨ ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਰਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਚਾਰਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤੱਤ ਨਿਚੋੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚੁਸਤ ਅਤੇ ਤਿੱਖਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਛੇਤੀ-ਕੀਤੇ ਝੁਠਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਖਾਣ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। Trudgill (1985:88) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸਮਾਜਿਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਚਾਰੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੋਂ-ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਤੱਥਾਂ ਜਾਂ ਮਸਲਿਆਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਮਾਨਵੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਧੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਬੋਲਚਾਲ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰੇਦਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਆਮ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਧਾਰਨ ਉਚਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਔਲਖ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਦੋਵੇਂ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਖੂਬ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤੇ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤੱਥ-ਮੂਲਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਔਰਤਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਖਾਣ

ਜੈ ਕੁਰ : ਹਾਲੇ ਮੰਗਣਾ ਤਾਂ ਹੋ-ਲੇ। ਫੇਰ ਵਿਆਹ ਵੀ ਧਰ-ਲਾਂਗੇ। ਤੂੰ ਤਾਂ ਉਹ ਗੱਲ ਕਰਦੀਐਂ ਅਖੇ 'ਕਣਕ ਖੇਤ ਕੁੜੀ ਪੇਟ। ਆ ਜੰਵਾਈਆ ਮੰਡੇ ਖਾ।

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 22)

ਸੱਤੋ : ਵੇ ਹੁਣ ਫੇਰ ਕੀ ਕਰਾਂ ਪੁੱਤਾ! ਥੋਡੇ ਪਿਉ ਨੇ ਥੋਡੀ ਖਾਤਰ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਕੀ ਸੀ, ਉਲਟਾ ਭੋਇੰ ਤੇ ਘਰ ਨੂੰ ਲਾ ਰੱਖਿਐ ਵਾਢਾ! ਥੋਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਲਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸਿਰੇ! ਉਹ ਜਾਣੋ ਜਿਧਰ ਗਈਆਂ ਬੇੜੀਆਂ ਉਧਰ ਗਏ ਮਲਾਹ!..

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 27)

ਸੱਤੋ : ਚੱਲ ਪੁੱਤ, ਕਿਥੇ ਤੱਕ ਬਰੋਬਰੀ ਕਰੇਂਗਾ ਇਸ ਬਸ਼ਰਮਾਂ ਦੇ ਬਸ਼ਰਮ ਨਾਲ! ਅਖੇ, 'ਜੀਹਦੀ ਲਹਿਗੀ ਲੋਈ, ਉਹਦਾ ਕੀ ਕਰੇਗਾ ਕੋਈ!' (ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 28)

ਮਰਦਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਖਾਣ

ਚੰਦੂ : ਸਭ ਗਰਜਾਂ ਦੇ ਸੌਦੇ-ਐ ਛੋਟੇ ਭਾਈ, ਗਰਜ਼ਾਂ ਦੇ। ਗਰਜ਼ ਪੂਰੀ ਹੋਈ ਨੀਂ, ਚਿਤੜਾਂ ਤੇ ਲੱਤ ਮਾਰੀ ਨੀਂ। ਅਖੇ, ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ, ਭੈਣ ਮਰਾਵੇ ਜੀਤਾ।'

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 28)

ਭੰਗਾ : ਲੈ ਦੀਂਹਦੈ। ਅਖੇ 'ਅੱਗ ਲਾਈ ਡੱਬੂ ਕੰਧ 'ਤੇ।' ਇਹ ਬਾਈ ਸਿਆਂ ਗਿਲੀਆਂ ਛਿਟੀਆਂ ਦੀ ਅੱਗ ਐ। ਧੁਖਦੀ, ਤਾਂ ਮਾੜੀ ਮਚ-ਪੀ ਤਾਂ ਨਿਰੇ ਭਾਂਬੜ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 29)

ਧਨਵੰਤ : ਤਾਂ ਫੇਰ ਮੈਂ ਗਲਤ-ਮਲਤ ਲਿਖ-ਲੇ! ਇਹੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁਨੈਂ ਨਾ ਤੂੰ? ਹੋ-ਗੀ ਨਾ ਉਹ ਗੱਲ ਅਖੇ, 'ਨਾਲੇ ਆਪਣਾ ਘਰ ਗਵਾਉ! ਉਲਟਾ ਉਤੋਂ ਭੜੂਆ ਕਹਾਉ!'

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 52)

ਅਪਭਾਸ਼ਾਈ ਵਖਰੇਵੇਂ

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਪਭਾਸ਼ਾ ਲਈ Slang ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਅਪ' ਅਗੇਤਰ ਲੱਗ ਜਾਣ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਰਥ ਨੀਵਾਂ, ਹੀਣਾ, ਬੁਰਾ ਜਾਂ ਭੈੜਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਪਭਾਸ਼ਾ ਅਜਿਹਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। Mario A. Pei (1960:199) ਅਨੁਸਾਰ, 'ਅਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਨਿਯਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸਭਿਆ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਰਿਵਾਜ਼ ਹਮ-ਉਮਰ ਕਾਮਿਆਂ, ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅਪਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਉਮਰ, ਲਿੰਗ, ਜਾਤ, ਵਰਗ, ਕਿੱਤੇ, ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਤੇ ਰੁਤਬੇ ਆਦਿ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਔਲਖ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਤਿ ਯਥਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਅਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਪਭਾਸ਼ਾ

ਜੈ ਕੁਰ : ਵੇ ਤੁਸੀਂ ਮਰਾਸੀਓਂ ਨਪੁੱਤਿਆਂ ਦਿਓ!

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 15)

ਜੈ ਕੁਰ : (ਅੱਗ ਨਾ ਮੱਚਣ 'ਤੇ ਖਿਝ ਕੇ) ਮੱਚ ਪੈ ਔਤਰਿਆਂ ਦੀਏ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 16)

ਜੈ ਕੁਰ : ਹੁਣ ਭੱਜ ਕੇ ਕਿੱਥੇ ਜਾਏਂਗਾ ਮਾਂ ਦਿਆ ਖਸਮਾ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 43)

ਸੱਤੋ : ਨਹੀਂ, ਤੂੰ ਤਾਂ ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਅਫਲਾਤੂ ਜੰਮਿਐ! ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਪੁੱਤ-ਪਿੱਟਣੇ ਧੰਨਵੰਤ ਕੋਲ਼ੇ ਕਿੱਲੇ ਤੇ ਕਿੱਲਾ ਧਰੀ ਜਾਨੈਂ!

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 12)

ਸੱਤੋ : ਆ ਦੇਖ ਕੰਜਰਾ! ਤੇਰੇ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਪੁੱਤ ਸੌ-ਗੁਣਾਂ ਸਿਆਣੈ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 27)

ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਪਭਾਸ਼ਾ

ਘੋਗਾ : ਨੀ ਕੰਜਲ ਦੀਏ! ਤੂੰ ਹੁਣ ਘਲੇ ਨੀ ਵੜਨਾ?

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 24)

ਭੰਗਾ : ਅਵਦੀ ਉਕਾਤ ਦੇਖ ਕੇ ਗੱਲ ਕਰ ਕੁੱਤੀਏ ਝਿਊਰੀਏ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 43)

ਯੋਧਾ : ਆਹ ਹੁਣ ਘਰੋਂ ਚੂੜੀ ਲੈ ਕੇ ਗਈ ਐ ਸੀਤੇ ਸੁਨਿਆਰ ਕੋਲ! ਪਤਾ ਨੀ ਕੰਜਰ ਦੀ ਗਹਿਣੇ ਰੱਖੂ, ਪਤਾ ਨੀ ਵੇਚੂ!

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 30)

ਯੋਧਾ : (ਆਪਣੇ ਨਸ਼ੇ ਦੀ ਗਰਜ਼ ਵਿਚ ਜਲਦੀ ਹੀ ਪੈਂਤੜਾ ਛਡਦਾ) ਆਹ ਗੱਲ ਐ ਤਾਂ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਤਰਾਰੇ 'ਚ ਕਰ! ਮੈਂ ਆਉਂਦੀ ਦੀਆਂ ਈ ਲੱਤਾਂ ਭੰਨਦੈਂ ਕੁੱਤੀ ਤੀਵੀਂ ਦੀਆਂ !

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 31)

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਵਾਦਾਂ ਵਿਚਲੀ ਅਪਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕੰਜਲ ਦੀਏ, ਕੁੱਤੀਏ ਝਿਊਰੀਏ, ਕੰਜਰ ਦੀ, ਕੁੱਤੀ ਤੀਵੀਂ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਪਭਾਸ਼ਾ

ਮਰਾਝੋ : ਹੈ ਨੀ ਤੇਰੇ ਹਰਾਂਬੜ ਦੇ! (ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 37)

ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਪਭਾਸ਼ਾ

ਧਰਮਾ : ਖ਼ੂਨ ਗਲ ਪੈ ਜੂ ਕੰਜਰ ਦਿਆ ਪੁੱਤਾ। ਲੋਕ ਕਹਿਣਗੇ, 'ਬਚਨੇ ਦੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੇ ਅਵਦਾ ਪਿਉ ਮਾਰ 'ਤਾ।'

(ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਪੰਨਾ : 15)

ਧਿੰਦੀ : ਉਇ ਟਿੱਬੀ ਆਲੇ ਸਾਧ ਦੁਆਲੇ ਤਾਂ ਤੀਵੀਆਂ ਦਾ ਵੱਗ ਫਿਰਦੈ। ਥੋਡੇ ਘਰੇ ਪਾਉਂਦੀ ਐ ਕੋਈ ਪੈਰ? ਸਾਲਿਓ ਤੁਸੀਂ ਉਹਦੀ ਕੀ ਰੀਸ ਕਰੋਂਗੇ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 74)

ਯੋਧਾ : ਸਾਲ਼ਿਆ ਅੱਠਵੀਂ ਜਮਾਤ 'ਚ ਪੜ੍ਹਦੈਂ, ਬੋਲਣਾ ਵੀ ਨੀ ਆਉਂਦਾ?

(ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਪੰਨਾ : 15)

ਯੋਧਾ : ਗੱਲ? ਗੱਲ ਦਾ ਤੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨੀ? 'ਚਾਚਾ ਚਾਚਾ' ਆਖ ਕੇ ਚਾਚੇ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਤਕਾਉਨੈਂ ਸਾਲ਼ਿਆ ਕੰਜਰਾ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 41)

ਯੋਧਾ : ਖੜ-ਜਿਆ ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਦੀ ਕੰਜਰ ਜੱਟ ਦੀ!

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ : 49)

ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਲਿੰਗਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਘੱਟ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਤ ਜੈਵਿਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੈਵਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ

ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ (ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਜੈਵਿਕ) ਦੀ ਪੁਨਰ ਪੜ੍ਹਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਦਾਬਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਰਜਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਲਿੰਗਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਆਪਣੇ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ, ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤੇ, ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਨਿਭਾਅ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਚੋਣ ਲਿੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

0-0-0

ਪੁਸਤਕਾਂ

1. ਔਲਖ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, 1987, ਸੱਤ ਬਗਾਨੇ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ: ਲੋਕਾਇਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ।
2. ਉਹੀ, 2008 ਅਵੇਸਲੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੀ ਨਾਇਕਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ: ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ।
3. ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, 2016, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ: ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ।
4. A. Pei Mario and Frank Gaynor,1960, *Dictionary of Linguistics*, London: Peter Own Ltd.
5. Coates Jennifer, 2007, *Gender*, Carmen Llamas, Louuise Mullany and Peter Stockwell, The Routledge Companion To Sociolinguistics, London and New York: Routledge.
6. Spolsky Bernard, 2003, Socio-linguistics, New York: Oxford University Press.
7. Trudgill, P., 1983, On Dialect Social and Geographical Perspectives. Oxford: Basil Blackwell.
8. Ibid, 1985, Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society, London: Penguin Books.

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।
ਮੋਬਾਇਲ : 94630-23046

ਖੋਜਾਰਥੀ *
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।

Literary Representations of Landless Dalits in Punjab: A Comparative Study of the Selected Fiction of Gurdial Singh and Bhagwant Rasoolpuri

Dr. Ravinder Kaur

Introduction

Dalits (ex-untouchables) in Punjab, as in many other states of India, have historically resided in *vehras* or settlements, set apart from the village. *Vehras* often lack sanitation, and are often described as small, suffocating, cramped, damp spaces that are set off the main road down poorly lit and surfaced roads, revealing the significance of space and the spatiality of social relations to the caste system. As Dalits in Punjab have mobilized politically, they have challenged the hierarchical nature of social space in the face of much backlash, seeking to create meaningful public spaces of their own. This article concerns the Dalit contestations over the issue of landlessness and the wider ramifications of reclaiming the land for housing and tilling or conducting their businesses such as running a *hadda rori*. Therefore, landlessness of Dalits has remained an issue of primary concerns for Progressive thinkers and writers since the inception of Punjabi literature. It is depicted as the major reason behind their oppression and dehumanizing socio-cultural condition. Due to lack of resources they were forced to work under the oppressive system of the landlords. In context of Punjab, an agricultural state, Dalits usually serve as *Siris* i.e. agricultural laborers. Consequently, in Punjabi literature Dalits are represented as a community struggling to survive in the harshest conditions. A number of Punjabi writers have portrayed the Dalits with sympathetic lens but the contemporary Dalit writers represent them as more assertive and vocal.

The paper tries to outline this trend by focusing on the significant contemporary Punjabi writers who have successfully captured the plight of Dalits in their literature and have given a voice to them in their writings. Besides, the paper explores the issue of landlessness of Dalit and how it becomes source of shame and humiliation and at the same time 'pride' for them. By analyzing selected works by Gurdial Singh and Bhagwant Rassolpuri, the paper seeks to contribute to the knowledge in the field of Punjabi literature. Both the writers are known for articulating concerns of the marginalized sections from Punjab and have contributed immensely to empower the community through their writings. Therefore, the primary focus of this article is to explore contemporary Punjabi writers' representation of Dalit experience using the optics of landlessness and history of Dalits in Punjab, which enables us to contextualize the representation of Dalit habitus.

I

Dalits are a marginalized section of the Indian society and in every region experience of Dalits are more or less the same. Poverty, illiteracy, and unhygienic living conditions are some of them. Above all, the shared experience of humiliation due to their caste is a factor responsible for bringing them together irrespective of region or culture. And the literature, depicting experience of being a Dalit, is called Dalit literature. However, casteism in India is not practiced in monolithic and unilinear manner; every region has its specific and unique characteristics. For instance, experiences of Dalits from Uttar Pradesh, Maharashtra, Karnataka and Punjab slightly differ from each other, due to their different social, economic and cultural conditions. In case of Punjab, it is a state with the largest population of the Scheduled Castes who constitute almost one third of the total population. Ironically, in this agricultural state, Dalits are devoid of land with a lowest share in the agricultural land. They are completely dependent on the mercy of the landlords for their livelihood and less than five percent of them are cultivators. This disparity becomes the cause of dehumanizing conditions and humiliation experienced by Dalits. Consequently, this issue takes up centre stage in the literature of the region.

Due to the influence of Marxism on contemporary Punjabi writers, the issues and concerns of Dalits and other marginalized sections have always surfaced in the Punjabi literature. The writers such as Gurdial Singh, Karamjit Kussa, Jasbir Mand, Sohan Singh Seetal and many others have articulated the concerns of the suppressed classes in their works. However, the representation of Dalits by non-Dalits writers is questioned and challenged by many Dalit thinkers and literary critics on the basis that the experience of being a Dalit cannot be sufficiently expressed by non-Dalits. Despite these arguments, the contribution of non-Dalit writers to the cause of Dalits cannot be totally rejected by targeting their caste identity. Therefore, the paper seeks to explore the representation of issue of landlessness of Dalits by contemporary Punjabi writers both Dalit and non-Dalit with special reference to works by Gurdial Singh and Bhagwant Rassolpuri. The paper uses the theories propounded by Dalit thinkers and writers such as Sharan Kumar Limbale, Om Prakash Valimiki, Kancha Iliah, and Gopal Guru to understand the issue of caste and refers to works by Ronki Ram, Surinder Singh Jodhka and Harish Puri to understand the issue of landlessness of Dalits. The comparative approach is used to evaluate works by the two most significant writers from Punjab.

II

A number of social scientists and critics such as Ronki Ram, Surinder Singh Jodhka, Paramjit Singh Judge and Harish Puri have pointed out that casteism in Punjab is not practiced on the lines of purity-pollution syndrome. The practice of untouchability existed but it was not as severe as observed in other states of the country such as UP, Karnataka and Maharshtra. According to Ronki Ram, Punjab is known as a "notable exception" to the widely prevalent view of caste and untouchability in India[1]. The phenomenon of untouchability was never considered so strong in Punjab as in many other parts of the country (Ibbetson 15). Even in the writings by mainstream Punjabi writers untouchability is not highlighted as a primary reason behind the plight of Dalits. Therefore, this research indicates that in the writings by contemporary Punjabi writers, landless status of Dalits is depicted as a primary reason behind their tragedy. There is absolute monopoly of the Jats (a dominant peasant caste) on the agricultural land in the state[2]. Since Punjab is primarily an agricultural state, the ownership of land determines the social status of an individual and hence, a complete dismissal of the identity of landless Dalits. Ronki Ram writes in this context,

Nowhere in India, are Dalits so extensively deprived of agricultural land as in the case of Punjab. Despite their highest proportion in the country, less than 5 percent of them were cultivators (lowest in India, 1991 census). They shared only 4.82 percent of the number of operational holdings and 2.34 percent of the total area under cultivation (1991 census). Consequently, till recently the landlessness rendered a large majority of them (60 percent, 1991 census) into agricultural laborers and made them subservient to the landowners, who invariably happen to be Sikh Jats. (1)

In the classical text, *Mari Da Diva*, Gurdial Singh excellently portrays the stark reality of Dalits as the victims of social and economic inequalities. Through protagonist of the story Jagseer, the author presents the complex socio-cultural and economic reality of feudal relations. Jagseer, a landless labourer works in the fields of Dharam Singh and feels really proud of his identity as a *siri* until the reality strikes in. When Dharam Singh's son takes away the piece of land given to Jagseer's father years ago, a consciousness of his identity as a Dalit awakens. He becomes a thinking being from a physical labourer. He is not able to work and keeps thinking about his situation as landless individual, a victim of social inequality and class disparity.

This event completely shatters Jagseer as the piece of land was the source not only of his livelihood but also his pride. He feels that he belongs much in the manner his father had felt when he had planted a *tahli* tree in that farm. The *tahli* and the *Mari* of his father

are a source of joy for Jagseer, when he feels sad, he clings to the tree and feels as if he is embracing his father. When he tils his own piece of land, there is a joy that he never feels while tilling the land of Dharam Singh. This instance from the text indicates that owning a piece of land was such a rarity for Dalits that Jagseer feels elated. On the day, when he has to start work in his own fields, his mother asks him to buy some jaggery from the shop and feed to the oxen. He also places some in front of the Mari. This is a ritual they perform every year before tilling 'their' own piece of land.

Later, when this land is snatched away from his, he never feels the same. He does not like to get up from the bed, he does not eat, or sleep properly. He keeps staring on the roof lying down at his cot. The abuses of Dharam Singh's wife and son do not impact him as much as the demolition of his father's Mari and cutting of the *tahli* tree. This is the first time, we see him angry: an ideal servant at the verge of quitting this slavery. But suddenly he is reminded of his own status; of the fact that this land does not belong to him. He returns quietly without exhibiting his anger to Dharam Singh. His mother cries over the years of servitude they had invested in the fields of Dharam Singh and his father. But because of no written account, Jagseer loses something so dear to him. In this way the piece of land becomes a source of pride as well as victimization for Dalits. Therefore, in these novels, landlessness is depicted as the primary cause behind their tragedy. It is also stated that the practice of untouchability in Punjab was based on the scheme of keeping the Dalits bereft of land ownership and political power in the state. Dalits were forced to confine to their lowest status in the villages of Punjab, lest they dare to ask for a share in the power structures (Puri 98). Gopal Guru rightly points out:

The space is a culturally constructed phenomenon. Structuring and restructuring of a given space is the result of specific action carried out by a historically dominant social group, which achieves its hegemonic purposes through a regulated exercise of civilizational violence against those social groups that are victims of these kind of violence. ("Experience, Space and Justice" 82)

Similarly, in *Anne Ghore da Daan*, Gurdial Singh portrays the brutality of land owners. The novel shakes the consciousness of readers and makes them aware of the psyche of Dalits. Gurdial Singh makes the reader peep into the minds of his Dalit characters one by one and allows them to look into their lives from their perspectives. We are able to see through the eyes of Bishan Singh, his wife, his daughter and his sons. Both the texts emphasize the lack of resources specially land as the primary reason behind their dehumanizing condition. Untouchability and purity-pollution stigma is kept at a bay. Although

some characters are addressed by their caste names to which they do not seem to react much as if it is normal for them.

The space, in the form of piece of land and also as a 'home' is described at length in both the novels by Gurdial Singh. The rural Punjab like the rest of the country is divided into upper caste and Dalit settlements. Dalit settlements are located, invariably, on the side towards which the dirt of the village flowed. Dalits were not allowed to build *pucca* (concrete) houses because the land on which they lived did not belong to them. In one of the scenes from *Mari da Diva*, Jagseer looks at the houses in his *vehra* (a special name given to the colony of Dalits) and feels as if they are small tombs (*Mari*); small encroachments by people from his community. He contemplates how the large families of Dalits survive in these small, unhygienic and damp spaces and are not able to buy more land despite lifetime of hardwork. The condition of Dalits in the urban area is no different. The house of Bishan Singh's son in the city is an example of the same (*Anne Ghore Da Daan*). When his brother-in-law visits them, he is surprised to know the rent of a very small and cramped quarter. His myths about his sister's grand lifestyle in the city are shattered. In this way, low share of Dalits in the land is depicted as the major cause of their hardship and social exclusion (Thorat 32).

In *Anne Ghore da Daan*, a Dalit family is uprooted from a place they were occupying since years. It was provided to them by a *Jat* landlord as he wanted them to look after his fields. When the purpose is served and he no more needs this land, he sells it out to an industry and allows them to demolish their house. The extreme helplessness of the family is depicted by Guridal Singh, when its consistent appeals to the police, *Sarpanch*, and others by the family bring no result. The state machinery sides by the landlord and no one dares to raise their voice against this injustice except members of Dalit community. But even they feel helpless as no one is ready to listen to their appeals. The novel ends without providing any solution but poignantly highlights this state of poor landless Dalits.

III

On the other hand, Bhagwant Rasoolpuri's works especially his short-stories "Dhoor," "Kumbhi Narak," "Black Dustbin," "Sukkian Kunna" and "Kabar Gaah" present the alternative perspective on the issue of landlessness. Through his Dalit characters, Rasoolpuri tries to bring forth the issue of landlessness in the story and how Dalits are constantly exploited at the cost of retaining even the *shamlaat*. But as compared to Gurdial Singh, Rasoolpuri also foregrounds the reality of caste in the rural Punjab. He highlights the complexity of caste system in this region and an overarching emphasis on dalit identity can be observed in his writings. The Jats, being landholding community, depend on *Majhabis,*

Chamars and *Valmikis* for various jobs. They work in their fields, till their land, clean their house-hold, take care of their dead animals and much more. Due to this dependency on Dalits, *Jats* treated them nicely as we have seen in Mari da Diwa, and also in "Kabar Gaah" and "Sukkian Kunna". The characters in these stories have good relationship with their masters until they do not assert themselves.

Apart from this, due to their involvement in what has been traditionally considered unclean occupations - carrying and skinning dead animals, scavenging and working as attached labourer – *Siris* Dalits were looked down upon by others. In his story "Kumbhi Narak," Dalits are not allowed to enter the *Gurudwara* a place of worship for *Sikhs* on the pretext that their bodies stink of dirt and filth that they carry. As a result some of them adopt Christianity where they are made to sit on chairs and are not hated by the priest, as the characters state in the story. Rajan, a Dalit character in the story tells the narrator about his experience of being Christian:

Oye Raju! We have started going to the Church now…We dress up nicely for that…We sit on chairs…We read bible…We can take it (Bible) along…put it in our bag…We can also keep it down on the floor…the priest of the church respects everyone.

Rajan finds it surprising that a place of worship does not discriminate with them. In contrast to other Indian religions, they find Christianity to be more welcoming and receptive for them. These kind of statements by the characters highlight the caste tensions in the story.

Rasoolpuri in most of his stories in the collection *Kumbhi Narak* represents the life and culture of Chamars, the caste involved into occupation of carrying and skinning dead animals. In "Dhool" (Dust) in one of the scenes, Melu remembers how his father experienced untouchability and caste based discrimination. He said that the landlords or the upper caste people used to shower him with gifts but carefully avoided his touch. He used to keep a utensil with himself all the time as the upper caste people never offered him their utensils. However, the story is set in the present times where Dalits are 'touched' but with a purpose. Pavittar Singh during his meeting with Melu for election touches his shoulder and tells him that he seeks his support and he will do whatever he can in his capacity to help the village youth. This gesture seems to be deliberately included by the writer to indicate that how Dalits votes are manipulated and how Dalits are used merely as vote banks. Though, Melu's decision to not to support him, tells a different story; the story of a new Dalit who is not submissive but will stand against the power. And this has become possible only because Melu is not working as agriculture labor in the fields of the landlords. Ronki Ram writes that opting for occupations other than *Siris*, gave Dalits some room for assertion.

…a significant change has taken place over the last few decades. Dalits have entered into a number of professions, which were traditionally considered as the mainstay of the artisan castes. This has led to a sharp decline in the share of Dalits in the agricultural work force in the state, which in itself has come down from 24 per cent in 1991 to 16 percent in 2001. (Ram 5-6)

However, he also argues that Green Revolution also became an important factor in changing the socio-political condition of Dalits in Punjab. It further led to the subjugation of the Dalits in Punjab. The green revolution transformed traditional agriculture system into commercial and mechanical farming. Rasoolpuri highlights this issue in his story "Kabar Gaah." He despises the market oriented agriculture that favored the landowners, and did not prove fruitful for the Dalits because being a landless community they could not till their own land and after commercialization of agriculture the labor was outsourced from U.P. and Bihar. These laborers were ready to work at lower costs and it badly impacted the livelihood of Dalits working as *Siris* which further marginalized the Dalits and widened the already existing divisions between them and the dominant peasant caste in Punjab. Thus, the Dalit laborers, sandwiched between the influxes of cheap migrant labor on the one hand and mechanized farming on the other, began to look for job in different sectors other than the agriculture. Milkhi Ram's father and grandfather left their parent occupation of skinning animals and started working in the fields of Surain Singh. Milkhi Ram followed their footsteps and worked as a Siri for Rulda Singh grandson of Saurain Singh. But now his son Raj does not want to work for someone else and wants to go abroad. His daughter too works in a Finance Company.

In this way, the alternative job opportunities reduced the dependence of the Dalits on landowners. The social mobility of the new middle class Dalits coupled with their relative emancipation from the economic dependence on the landowners led to the emergence of Dalit assertion in Punjab. One can see this happening in the story "Dhool" where Melu's brother Gelu is looking for work outside the village and hence trying to liberate himself from the clutches of the landowners. Although Melu feels that taking any occupation other than skinning dead animals is like forsaking their ancestors. He also mentions that changing their occupation will not change the mindset of others about their caste. While talking to Pavittar Singh about his brother's decision to work in the city as a laborer, he says:

> Sardarji, I have stopped him from taking up a job in the city. But he says he doesn't want to work in the hadda-rori. Moreover, he has got a wife

> who belongs to a superior caste than ours. She says that she feels disgusted with the stink of the animal skin and will stay with him only if he leaves this kind of work. She has made him leave his ancestral work…People still call him the son of Bhagta, a chamar from hadda rori.

Melu, on the other hand, feels proud of his work and always narrates stories how he has been taught skinning dead animals by his uncle. For him, this work is not something to be feel ashamed of, but a kind of identity marker. He believes that skinning animals is an art and he does it with utmost perfections. Above all, due to this occupation he is able to survive without submitting to the wishes of the landlords. That is why, he feels angry when he finds village youth looking down upon their occupations and wasting themselves by indulging in drugs. Another character Nani too is proud of his identity which is related to the kind of work he does. He proudly tells Melu that he is not scared of the landlords as they do not feed them. Rather, the landlords are dependent on them for removing dead animals from their houses. The characters are aware of the dependence of the so called upper caste people upon them and are also proud of themselves which cannot be seen in the selected works of Gurdial Singh. Jagsir toils extremely hard in the fields of Dharam Singh but he is not able to identify with his work. He seems to be proud of his body and strength in the beginning of the story but later when the piece of land is snatched away from him, he does not resist, he does not protest. He simply submits. Nowhere have we found him in direct conversation with the landowners demanding for his rights.

The writer brings forth a new kind of Dalit assertion by choosing *panchayat* Elections as the backdrop of the story. When Pavittar Singh visits Melu for seeking his and his community's support in the upcoming *panchayat* elections, Melu indifferently refuses to vote for him. He rather questions him for involving village youth into drugs. This kind of attitude was unthinkable before years back, when forefathers worked in the fields of the village landlords. The issue of landlessness or the authority over land is taken up seriously in this text. While discussing whom to vote during the *panchayat* election, Nani is apprehensive that if Melu will not vote for Pavittar Singh, he may take away their land of *hadda rori*, a place where they earn their livelihood in a way. But the characters are depicted as aware of their situation, when Nani says that even the fields of the *Sardars* belong to the *panchayat* if *hadda rori* is so, therefore, they cannot assert their right over the land, as Dalits cannot. But the fear in the minds of the character is visible when Melu say:

> This *Hadda Rori* was made when my father was a *Sarpanch*. It is there in the legal papers. The papers have thumb impressions of the

> members. Nobody can take away this land from us. Moreover, they (Landlords) cannot keep their dead animals into their houses, where else we will skin the animals. And also, we have not been allotted any land, so that we could make a *Hadda Rori* of our own.

In this context, Virdi argues that the hold of the *Jats* on the land was so strong that the lower castes were even denied the access to village common land. In fact, Dalits were never considered a part of villages, as their houses were located outside the main premises of the villages so much so that the land on which the Dalit houses were built also considered to be belonged to the *Jats* (11). Therefore, Dalits lived under the constant pressure that they will have to vacate their houses if any *Jat* is annoyed by them. Later in the text, when Pavittar Singh wins the election Gelu admonishes Melu for not supporting Pavittar Singh. He expresses his fears that he will take away their *hadda rori* which turns true in the end of the story. Melu is informed that he will have to pay 20,000 Rs. If he wants to keep the *hadda rori* which is part of the *shamlaat* (common land). The helplessness of Melu is visible in his conversation with Sucha Pahalwan from whom he begs some money for retaining their land.

Therefore, Bhagwant Rasoolpuri's works especially his short-story "Dhool" presents the alternative perspective on the issue of landlessness from that of progressive writers. The central characters Melu emerges as a new Dalit who refuses to submit. From feeling proud of his identity as a 'Chamar' to refusing to vote for the corrupt village landlord, he has all the qualities of a new Dalit who is articulate, assertive and proud of his identity. Through him, Rasoolpuri tries to bring forth the issue of landlessness in the story that how Dalits are not able to own a piece of land neither for work nor for housing. Similarly, in "Black Dustbin" Dalits are depicted as protesting and fighting to take back shamlaat land from the clutches of upper caste people. And in "Kabar Gaah" three generations of Dalits are shown to be toiling hard in the fields of Surain Singh but that has in no way contributed to their upliftment. At one instance, when Milkhi, the central character is attending a rally of the protesting farmers, breaks down by realizing his own helplessness:

> Rulda Singh, our leaders are only talking about farmers…What about us…who do not have any piece of land...they are also burdened by debt…but no one talks about people like us...

He further adds,

> Our Dalit brothers who are under debt and commit suicide, the government should think about them as well. They loan should be condoned.

PARKH Vol.-II, July-December 2022

In this way, even Dalit writers represent denial of land rights as reason behind their exploitation. But as compared to Gurdial Singh, Rasoolpuri also foregrounds the reality of caste in the rural Punjab. For him, not only land but also caste is primary reason behind their victimization. However, it is indicated that lack of resources such as land greatly affects their lifestyle and the kind of career choices they make. They are represented as unfortunate people who are lacking in social honour because of their class and caste. Also, by articulating the existential concerns of Dalit characters, Rasoolpuri's fiction can be called literature of protest, sensitizing people towards the horrible past of Dalits.

0-0-0

Reference :

1 Dalits were never spared of social oppression and economic deprivations in Punjab. The repeated references to and loud condemnations of caste based discriminations in the teachings of the Sufi saints and the Sikh Gurus in the region is a case in point. The social reform movements led by the Arya Samaj, Singh Sabha and Chief Khalsa Dewan further vindicated the presence of the institution of caste in the social set up of Punjab. Moreover, the roots of caste hierarchy were so well entrenched in the society that the reformatory measures undertaken by various social reforms movements failed to weed them out. However, what distinguished it from the other parts of India is the material factor of the caste based discriminations in Punjab as against the over all-dominating pattern of purity-pollution syndrome.

2 The Punjab Land Alienation Act (1901) favored the agricultural communities (mainly Jats) against the non-agricultural castes as it deprived the latter including dalits the right to purchase the land.

Works Cited

Ibbetson, Sir Denzil. (1970, rpt. 1883). *Punjab Castes* . Punjab: Languages Department Punjab .

Puri, Harish. K. (ed.), *Dalits in Regional Context*. New Delhi: Rawat.

Jaffrelot, Christophe. (2003). *India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North India*. Delhi : Permanent Black.

Jodhka, Surinder S. (2006). "The Problem", Seminar 567 (Re-Imagining Punjab), November, pp.12-16.

———————— (2002). "Caste and Untouchability in Rural Punjab ". *Economic and Political Weekly*. Vol. 37, No. 19, May 11-17, pp. 1813-1823.

Judge, P. S. (2006). “Dalit Assertion in Punjab: Examining New Trends and Emerging Dilemmas”, paper presented in a seminar Conditions of Marginal Groups in India organized by the Centre for Social Studies, Surat, 5-6 July.

Juergensmeyer, Mark. (1988). *Religious Rebels in the Punjab: The Social Vision of Untouchables*. Delhi : Ajanta .

Pettigrew, Joyce. (1978). *Robber Noblemen: A Study of the Political System of the Sikh Jats*. New Delhi : Ambika Publications.

Puri, Harish K. “Introduction”, Dalits in Regional Context. Jaipur: New Delhi, 2003.

Ram, Ronki. “Untouchability, Dalit Consciousness, and the Ad Dharm Movement in Punjab”, *Contributions to Indian Sociology* (NS), Vol. 38, No. 3, September-December, pp. 323-49. (2004).

Thorat, Sukhadeo. (2006). “Paying the Social Debt”, *Economic and Political Weekly*, Vol. XLI, No. 24, June 17-23, pp.2432-2435.

Virdi, S. L. (2003). “Bharat De Dalitan Di Asseem Dastan Da Dastavej” (Punjabi), Begum Pura Shaher, August 11. pp. 2-11.

Singh, Gurdial. Anne Ghore da Daan.

Singh, Gurdial. Mari da Diva.

Rasoolpuri, Bhagwant. Kumbhi Narak. Parwaz Parkashan

Assistant Professor,
Dept. of English, USOL,
Panjab University Chandigarh
Email: ravinderdhaliwal10@gmail.com
Phone: 97803-33818

The 21st Century Geo-Political Competetion in the Indian Ocean

Dr.Simran Kaur[1],
Hemant Singh Tanwar[2]

Abstract

The Indian Ocean’s strategic landscape is evolving quickly. As big nations like China and India strengthen their responsibilities in the region, there has been a growing strategic rivalry between them in recent years. These changes could mark the start of a new strategic order for the Indian Ocean, one that is much more complicated and multipolar and in which several major and intermediate countries compete for dominance and position. In this paper, we tried to explain the current situation in the Indian Ocean Region (IOR) and meaning of geopolitics. It also highlighted the theoretical Framework Supporting geopolitical competition in the Indian Ocean Region, Geostrategic and Geopolitical Significance of the Indian Ocean and resources in the Indian ocean, Sources of Insecurity in the Indian Ocean and the conclusion.

Keywords: *Indian Ocean-China-blue economy-insecurity-geopolitics-geostrategy*

1.1 Introduction

Third-largest waterway in the world, the Indian Ocean Region is home to crucial sea routes that carry one-third of global trade. In terms of economy, strategy, and security in the Asia-Pacific littoral, the Indian Ocean has emerged as being the most important. Nearly eighty percent of the oil that is transported by ship does so across the Indian Ocean. As much as 40 percent of the world’s oil and gas is located there.The geographical and political characteristics of the Ocean make it susceptible to control at five primary points: (i) the Bab- el-Mandeb Strait; (ii) the Strait of Hormuz; (iii) the Malacca Strait; (iv) the Cape of Good Hope at the southern tip of Africa; and (v) the Sunda Strait between Java and Sumatra (Váli, 1976). The Indian Ocean is well recognised for its abundance in important minerals, including 57 percent of the world’s tin supply, 57 percent of rubber production, and nearly 80 percent of the world’s gold. Additionally, it offers significant marine routes that link Europe and the USA with the Middle East, Africa, and East Asia. China is becoming a major participant in this region because of its expanding economy. It might also take over as the main superpower in the Asia-Pacific (Naveed, 2020). Its connection to significant historical expeditions and invasions clarifies the significance of what has long been

obvious. Two phrases that are consistently used in international politics are IOR and Geopolitics (Szczepanski,2019). Policymakers in all big countries paying particular attention to the maritime region between the Atlantic and Pacific, which is the Indian Ocean Region, during the transitional phase in which geopolitical sway is Shifting from the Pacific Ocean to the Indian Ocean. The so-called Great Connector, which runs from the Cape of Good Hope in the extreme south, the Gulf of Suez in the west, and the Strait of Malacca in the east, is therefore crucial to examine in light of its importance and timing. The strategic choke points are getting increasingly congested with cargo ships, oil tankers, and navy patrol ships (Ang, 2021).

The Indian Ocean's strategic landscape is evolving quickly. As big nations like China and India strengthen their responsibilities in the region, there has been a growing strategic rivalry between them in recent years. New players are increasingly competing in the Indian Ocean to establish their own spheres of influence and blocs (Brewster,2018).

These changes could mark the start of a new strategic order for the Indian Ocean, one that is much more complicated and multipolar and in which several major and intermediate countries compete for dominance and position (Bastos, 2014).

International actors like the European Union and its member states, U.S, Australia, India, China, and Japan, aresteadily increasing their military assets as well as their naval presence in the Indian Ocean and at a number of key strategic locations around its rim. In addition, lesser naval powers like Pakistan, Malaysia, Singapore, and South Korea are stepping up their operations in the area.

1.2 What is Geopolitics?

Geopolitics, which derives from the Greek words ge (for "earth, land") and politik (for "politics"), is the study of how both physical and human geography affect international politics and international relations.

Geopolitics is a field of study that uses geographic factors to comprehend, explain, and forecast the behaviour of international politics. It also provides information about the region's area studies, climate, topography, demography, natural resources, and applied science. In other words, geopolitics is the study of political power within a particular geographic area. territorial waters and land territory, particularly when combined with diplomatic history. Geopolitics is the study of geography and politics in relation to history and social science (Deudney, 2013).

A Geopolitical system is created by the relationships between the interests of national and international political actors, particularly those actors' interests that are concentrated on a particular region, place, or geographical aspect. "Critical geopolitics" dismantles traditional geopolitical ideas

by demonstrating how major powers used them politically and ideologically during and after the imperial era. However, a wide range of concepts have been described using the phrase, from "a synonym for international relations, social, political, and historical phenomena" to different pseudo-scientific theories of historical and geographic determinism (Agnew, 2004).

1.3 Theoretical Framework Supporting geopolitical competition in the Indian Ocean Region

Many great maritime historians have recognised the Indian Ocean Region's geostrategic and geopolitical significance. The USSR was the dominant land power during the Cold War, while the US was the dominant sea power. The USSR eventually lost because of its lack of marine capabilities as the US took control of the world's commons. Admiral Alfred Thayer Mahan emphasised six factors in geography (access to sea routes), physical conformation (ports), area of territory, population, character of the people, and character of government to illustrate the significance of naval power. Most modern marine security designs are built around Mahan's maritime principles because of their immense influence on the subject of maritime studies. State and non-state actors pay attention to the Indian Ocean in the twenty-first century. The Indian Ocean, in Robert Kaplan's words, "united the oceans and linked the world from Africa to the far East." Sea lanes are used by mariners for shipping, and the Indian Ocean is home to a number of the sea lanes that are today considered to be among the most important in the world.The Indian Ocean is home to both regional and extra-regional states. Countries outside the region, such the U.S., China, Japan, and Russia, are eager to have a foothold in the Indian Ocean. They are interested in extending their sea power beyond their immediate area in order to achieve political and economic sustainability on a global scale, where the Indian Ocean is a significant area of competition.

1.4 Geostrategic and Geopolitical Significance of the Indian Ocean

In the decades after the end of the Cold War, the majority of nations have adjusted both their internal and foreign policies in order to more easily fit into the geopolitical constructs that have emerged at the global and regional levels. The trajectory of the balance of power (BOP) between the United States and the Soviet Union during the Cold War migrated away from the strategically vital region of Europe and toward the Asia-Pacific region.With its vast economic and geopolitical potential, China has emerged as the primary competitor to the United States as the world's superpower.As a result, a new geopolitical order is developing throughout the Asia-Pacific, with China, supported by significant regional countries, on one side, and the United

States, along with its backers likeAustralia, India, Japan, and South Korea, on the other side. As a result, a new geopolitical order is evolving throughout the Asia-Pacific, with China maintaining the balance of power on the one hand while the US, along with its friends and supporters like India, Japan, Australia, and South Korea, are on the other (Niquet, 2006).

The Indian Ocean, which lies at the crossroads of Africa, Asia, and Australia, houses a number of littorals that play critical roles in the region. The Indian Ocean Region (IOR) is an important maritime route because it contains several choke points, including the Strait of Hormuz, the Malacca Strait, and the Bab el Mandeb Strait.Due to the enormous amounts of trade that pass through them, these choke points are of utmost strategic significance. These choke points are vulnerable to accidents, political unrest, international conflicts, and piracy. Regional and Extra Regional powers stretch their muscles to fend off such threats and to establish or maintain a strong presence in this resource-rich region (Ghosh, 2020). The islands in the Indian Ocean also play a key role in determining the IOR's security architecture. By providing easy access for warships to maintain their presence and enable them to monitor and secure SLOCs throughout times of peace and conflict, these islands serve a crucial role along the sea lines of communication (SLOC). Middle Eastern oil is transported through a junction at the Indian Ocean. This is also the reason that other forces are attempting to solidify their positions there in order to use it as a display for their strength and promise.

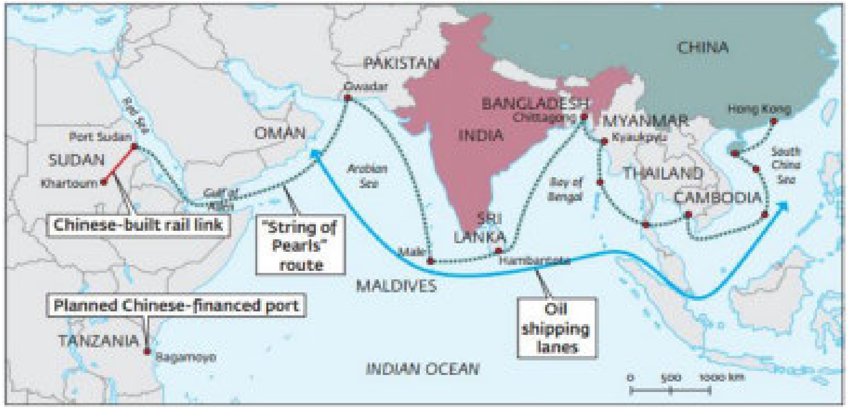


Figure 1: Strategic routes and lanes in the Indian ocean
Source:Indiandefencereview.com

This is the age of maritime trade where Bulk freight is moved across Indian Ocean chokepoints and through major ports includingChabahar, Gwadar,Mumbai, Hambantota, Colombo, and Chittagong. These significant ports have endowed the nations that border the Indian Ocean with prominence and propelled them to the level of independent maritime influencers.Additionally, there are nearby flashpoints that, when combined with the current conditions in Yemen, Somalia, and Iran, could have spill over consequences in the Indian Ocean. Because of the significance of this region's security to the world economy, it must be protected from Middle Eastern unrest. Since majority of the nations in the Indian Ocean are developing, managing the third-largest ocean in the world presents a significant challenge for them. As a result, extra-regional nations closely monitor this area in an effort to have an impact on stability (Braund, 1975).

The region's top concern continues to be China's influence in the Indian Ocean. Beijing is eager to establish itself firmly in the IOR, Africa, and other island countries via the Belt & Road Initiative (BRI). Those who support the idea of a free and open Indo-Pacific continue to face obstacles such as the presence of China's People's Liberation Army Navy (PLAN) and other commercial vessels in the Indian Ocean, China's interpretation of the United Nations Convention for the Law of the Sea, and other issues. China's capabilities and aspirations to construct business and infrastructure projects in India's vicinity are explained by the geopolitical idea of the "String of Pearls." From the Horn of Africa to the ASEAN countries and the Pacific Island nations, China has invested in a number of projects (Ghosh, 2020).

1.5 Blue Economy in the Indian Ocean

Gunter Pauli introduced the concept of the "blue economy" in 2010, and it was later debated at the Rio + 20 United Nations Conference on Sustainable Development in 2012. Since then, Blue Economy has become a significant idea in the Indian Ocean area, and it is a contentious debate among the member states of the Indian Ocean Rim Association, the foremost organisation for regional administration (IORA) (Doyle, 2018).

Since the Blue Economy's conception, a number of IORA nations have fervently pushed for greater collaboration and better governance. One example is Bangladesh, which has led regional initiatives to advance the blue economy; in 2014, it was the first nation to convene a significant conference aimed at advocating a Bay of Bengal partnership for the blue economy (Patil&Fernho, 2018).

In the twenty-first century, it is expected that the Indian Ocean would dominate both world geopolitics and economic activity (Bouchard &Crumplin, 2010). Infact, the region's contribution to the world's gross domestic product has increased considerably over the

course of the last century, increasing from an average of 6–7% in 1980 to 10% or USD 78 trillion in 2014. (“WDI - Home,” n.d.) However, only three IOR nations—Australia, Singapore, and the United Arab Emirates—appear among the top 20 countries with the highest per Capita Gross National Income.

1.6 Resource pool the Indian Ocean

The world’s oceans encompass more than 70 percent of the planet’s land mass. Up to 90 percent of marine species can only be discovered in deep seas and high seas, which together make up 2/3 of the ocean and encompass half of the world’s surface. (Roonwal, 2012). The Indian Ocean region has an abundance of resources, especially in the fields of fisheries, aquaculture, ocean energy, seabed mining, and minerals. This region also offers great economic prospects for the growth of maritime tourism and shipping. The most economically feasible enterprises among these resources are fishing and mining. More than 38 million people around the world depend on commercial and artisanal fishing for their livelihood.

Fish production in the Indian Ocean rose sharply from 861,000 tonnes in 1950 to 11.5 million tonnes in 2010. According to a research by the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), the resources of the Indian Ocean have the capacity to support expanded production, but other world oceans are hitting their fisheries limits. The two mineral deposits in the Indian Ocean that are of commercial relevance to developers are polymetallic nodules and polymetallic huge sulphides. Polymetallic nodules are golf to tennis ball sized nodules with iron, cobalt, nickeland manganese grow on the sediment of the bottom over millions of years. These nodules are often located at depths of four to five kilometres.

1.7 Sources of Insecurity in the Indian Ocean

There are now two primary factors that contribute to the vulnerable situation in the Indian Ocean. The first problem is unrest in a number of the states that are located in the littoral and hinterland regions surrounding the Indian Ocean (Potgieter, 2012). This is also connected to terrorist acts that take place at sea and to acts of maritime piracy. In the context of terrorism, notable occurrences include al-attacks Qaeda’s on a warship belonging to the United States in the year 2000 and a tanker belonging to France in the year 2002 (Winner, Schneider, & Weldemichael, 2012). A significant amount of attention was focused on the acts of piracy that took place in the Malacca Straits, as well as those that took place in the western section of the Indian Ocean and in the Gulf of Aden.Both sea-based terrorism and maritime piracy pose a risk to the safety of international shipping in the Indian Ocean.

To varying degrees, these risks are posed by each. Additionally, land-based targets might be attacked by terrorists operating from ships at sea. Attacks in Mumbai on November 26, 2008, sometimes known as “26/11,” are a striking example of this.

The rise of new naval forces in the Indian Ocean is the second primary factor contributing to an increase in insecurity in the region. Even if piracy and terrorism are still active problems in the Indian Ocean, so-called “Great Power competition” is not currently a pressing concern for national security in this part of the world. However, the potential impacts of rivalry between Great Powers are more basic and have a wider reach than acts of piracy or terrorism(Vaughn, 2018). Regarding this competition, there are two significant difficulties that stick out. The first concern is the escalating competition between India and China in maritime affairs. Since 1959, when the Dalai Lama was forced into exile in India, and again in 1962, when there was a border war between China and India, there have been tensions between these two Asian countries and now the Doklam and Galwan valley incident adds to the list(Singh, 2020). Furthermore, Beijing is an important security partner for Islamabad, which has a problematic relationship with India. Beijing and Islamabad have been collaborating closely in recent years to restrain India through border conflicts and skirmishes. As a result of the expansionist policy of China and its investment in Indian ocean littoral countries and India’s respective rise to the status of big powers, the Indian Ocean has become an extra potential source of conflict and so welcoming the extra regional forces. It is not a secret that Beijing aspires to become a maritime power. As stated in China’s 2015 National Defence White Paper, the People’s Liberation Army Navy (PLAN) plays a crucial role in China’s desire to change its focus from ‘offshore waters defence’ to ‘open seas protection’ (Nouwens, 2018). To achieve this, aim the Chinese are adopting debt trap diplomacy (i.e. Debt-trap diplomacy refers to an international financial relationship in which a creditor country or institution advances debt to a borrowing nation in order to boost the lender’s political leverage, either in whole or in part. It is believed that a creditor country extends excessive credit to a debtor nation in order to gain economic or political concessions when the debtor nation is unable to meet its repayment obligations). A severe economic crisis is gripping Sri Lanka, as evidenced by the country’s rising inflation and declining foreign exchange reserves. In the midst of a political crisis, Pakistan is also dealing with an economic one. A similar economic catastrophe is anticipated in Nepal. The Nepal Rastra Bank, the nation’s central bank, stated that signs of an economic crisis have been emerging, primarily as a result of rising imports (Madhukalya, 2022). During a virtual event in 2020, Prime Minister Narendra Modi also discussed China’s debt-trap diplomacy. “History has shown us that countries were coerced into dependent agreements under the name of development partnerships. Imperial and colonial rule were born out of it.

While virtually inaugurating the new Supreme Court building of Mauritius in Port Louis, he had observed, “It gave rise to global power blocks (Bhaumik, 2022). According to the U.S. Naval War College, China has over 100 warships and submarines that are capable of operating in the Indian Ocean (Colley, 2021).

1.7 Conclusion

Though the Indian Ocean was a key theatre of battle between the USSR and the USA during the Cold War, it has since been pushed to the margins of geopolitical considerations. The Indian Ocean experienced a decline in hegemonic warfare as the United States shifted its focus to other parts of the ocean, such the Middle East in the backdrop of the Pacific. The Indian Ocean served as a conduit for armed missions in Afghanistan, Libya, and Iraq while the United States was present in the region, particularly through its naval base in Diego Garcia. When it came to the eastern and western parts of the Indian Ocean, India and France became the two dominant contenders. Since the United States had other priorities and interests, it began encouraging and pressuring India to become the dominating power in the Indian Ocean.

Also the China’s influence in the Indian Ocean is expanding. In 2017, China established its first overseas military post near Djibouti, in the Indian Ocean. It assists in identifying Beijing’s commitment, geo political interests, and goals in the Indian Ocean when considered as a single region.

In the next 5 to 10 years, the region will likely witness the deployment of a second Chinese military installation and an aircraft carrier in the Indian Ocean. This scenario would inevitably heighten India and China’s rising maritime competition. China will be able to counteract some of its geographical limitations in the area by constructing a second military station in the Indian Ocean.

Environmental security and dangers provided by non-state actors, such as maritime piracy, organised crime, and transnational terrorist networks, are among the security challenges confronting the region of the Indian Ocean. The region of the Indian Ocean serves as a metaphor for the issues of governance in the era of globalisation. As the threats posed by non-state actors increase in the region, more inclusive and comprehensive approaches to maritime cooperation are required not only to combat these threats, but also to address the difficult trade-offs between short-term economic interests and the long-term stability and viability of the Indian Ocean as a natural resource for littoral states and communities or the security of local actors versus the strategic interests of great powers.

0-0-0

References

Agnew, J. (2004). *Geopolitics: Re-visioning world politics*. Routledge.

Ang, C. (2021, March 30). Visualized: Mapping the world’s key maritime choke points. Retrieved from https://www.visualcapitalist.com/mapping-the-worlds-key-maritime-choke-points.

Bastos, M. (2014). The Indian Ocean and the rise of a multi-polar world order: The role of China and India. *Policy Perspectives: The Journal of the Institute of Policy Studies*, *11*(2). doi:10.13169/polipers.11.2.0017.

Bhaumik, A. (2022, January 20). PM Modi takes jibe at China’s debt-trap diplomacy. Retrieved from https://www.deccanherald.com/national/pm-modi-takes-jibe-at-chinas-debt-trap-diplomacy-1072933.html.

Bouchard, C., &Crumplin, W. (2010). Neglected no longer: the Indian Ocean at the forefront of world geopolitics and global geostrategy. *Journal of the Indian Ocean Region*, 6 (1), 26-51.

Bouchard, C., &Crumplin, W. (2010). Neglected no longer: The Indian Ocean at the forefront of world geopolitics and global geostrategy. *Journal of the Indian Ocean Region*, *6*(1), 26-51. doi:10.1080/19480881.2010.489668.

Braund, H. (1975). Sea lanes and waterways. *Calling to Mind*, 76-86. doi:10.1016/b978-0-08-017415-0.50014-1.

Brewster, D. (2018, February 24). Welcome to the new Indian Ocean. Retrieved from https://thediplomat.com/2018/02/welcome-to-the-new-indian-ocean.

Colley, C. (2021, April 2). A future Chinese Indian Ocean fleet? Retrieved from https://warontherocks.com/2021/04/a-future-chinese-indian-ocean-fleet.

Deudney, D. H. (2013, June 12), geopolitics. Encyclopedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/geopolitics.

Doyle, T. (2018). Blue economy and the Indian Ocean rim. *Journal of the Indian Ocean Region*, *14*(1), 1-6. doi:10.1080/19480881.2018.1421450.

Ghosh, P. (2020, August 3). India’s Indian Ocean region strategy. Retrieved from https://www.airuniversity.af.edu/JIPA/Display/Article/2331112/indias-indian-ocean-region-strategy.

Madhukalya, A. (2022, April 11). China’s debt-trap diplomacy in the region, and how it impacts India. Retrieved from https://www.businesstoday.in/latest/world/story/chinas-debt-trap-diplomacy-in-the-region-and-how-it-impacts-india-329371-2022-04-11

Naveed, M. (2020, July 14). Importance of Indian Ocean | geo-strategic & economic context. Retrieved from https://asianthinktank.com/importance-of-indian-ocean.

Niquet, V. (2006). The balance of power in Asia: A challenge for Europe? *China Perspectives*, *2006*(1). doi:10.4000/chinaperspectives.

Nouwens, V. (2018, October 17). India's careful approach to China continues. Retrieved from https://www.asianmilitaryreview.com/2018/10/indias-careful-approach-to-china-continues.

Patil, P., &Fernholz, M. (2018, January 4). Bangladesh is thinking big by thinking blue. Retrieved from https://blogs.worldbank.org/endpovertyinsouthasia/bangladesh-thinking-big-thinking-blue.

Potgieter, T. D. (2012). Maritime security in the Indian Ocean: strategic setting and features. *Institute for Security Studies Papers*, 2012(236), 24.

Roonwal, G. S. (2012). *The Indian Ocean: Exploitable mineral and petroleum resources*. Springer Verlag.

Singh, B. K. (2020, July 6). The dalai lama, contours of the Cold War and the 1962 Indo-China War. Retrieved from https://www.dailyo.in/politics/india-china-clash-tibet-dalai-lama-mao-zedong-jawaharlal-nehru-usa-ussr-33256.

Szczepanski, K. (2019, August 9). Indian Ocean trade routes. Retrieved from https://www.thoughtco.com/indian-ocean-trade-routes-195514.

Váli, F. A. (1976), Politics of the Indian Ocean Region: The Balances of Power. New York: Free Press.

Vaughn, B. (2018). China-India Great Power Competition in the Indian Ocean Region: Issues for Congress. Congressional Research Service.

WDI - Home. (n.d.). Retrieved from https://datatopics.worldbank.org/world-development-indicators.

Winner, A. C., Schneider, P., & Weldemichael, A. T. (2012). Maritime terrorism and piracy in the Indian Ocean region. *Journal of the Indian Ocean Region*, *8*(2), 107-109. doi:10.1080/19480881.2012.730746.

1: Assistant Professor, DES-MDRC,
Panjab University, Chandigarh-160014
Mobile No.: +91- 9876700895

2: PhD Scholar, DDNSS,
Panjab University, Chandigarh-160014

Translating Punjabi Dalit Poetry

Dr. Amandeep

Abstract

Dalits are a product of India's caste system. Dalit Punjabi poetry discusses how the dalits articulated their struggle for emancipation. Dalit poetry has drawn public attention with strongly worded stunning pictures of dreadful discrimination. Modern poets like Balbir Madhopuri, Madan Vira, Buta singh Ashant, Manmohan, Mohan Tyagi, Matialvi, jaipal, iqbal Guru, Sandhu singh etc are some prominent Dalit poets who enjoy a good name in Dalit Literature. The past few years have seen a growth in the number of translations of Dalit writings. Translations of individual works by dalit writers as well as anthologies comprising of several authors and different genres have been translated. Although one of the initial reasons for uneasiness to translate Punjabi Dalit poetry was uncomfortable awareness to most of the writers that one was attempting to take on the task of interpreting and illuminating voices of a culture that had for centuries been silenced by those belonging to lower caste groups and class. In this paper the rich and powerful voice from Punjab have been represented by selection from the poetry of Madan Veera *Bhakhya*.

Paper

Simply put, caste is a defining feature of the Indian society. Etymologically, the English word 'caste' derives from the Spanish and Portuguese *casta*, with its roots in Latin *castus*. It meant 'race, lineage, or breed'[1]. The Indian name for castes is *jati*.

There is much confusion even in scholarly literature between jati and varna, which together constitute the basis for the caste system. *Varnas* were brought into India by the conquering tribes of Arya during the dark period of history. Initially, there were three varnas (classes) sans hierarchy, which evolved into four (Brahman, Kshatriya, Vaisya and Shudra) varna system (*Chaturvarna*) by the end of Rigvedic period with a notion of hierarchy and then went on to designate the excluded ones as the avarnas (non-varna) or pancham (fifth) *varna*. Thus, *varnas* were finite and with a definite hierarchy. Castes (*jatis*), in contrast, are countless and (because of it) with fluid notions of hierarchy. *Varna* is the vedic classification of the four ranked occupational order, whereas caste refers to ranked hereditary, endogamous and occupational groups separated from each other by the ideas of purity and pollution[2].

Classically, varnas defined the borders of Hinduism, whereas *jatis* were local and are rarely found beyond the borders of ethno linguistic regions. The varnas may be taken as theoretical, whereas castes (*jatis*) are real and concrete. Besides, Brahman and the *avarna* Dalits, which bracket an overall Hindu social order, all other *varnas* are rarely found everywhere. Castes though are found all over. As a result, the mapping of castes with intermediate varna remains hazy and is not accepted by many castes. Many castes reject the legitimacy of the varna hierarchy and/or the places assigned to them by others. In the Brahmanical strongholds of South India itself the intermediate *varnas* hardly exist. Where they exist, they do so with local variations. Even caste; when it was, one could find wealth and power rather than its ritual status being instrumental in its placement. Many Brahmans did not enjoy any such reputation[3]. Second, even their explanation for the advent of *varnashram dharma* also is unconvincing as it does not explain why it only survived in India and not elsewhere.

Today Dalit literature which draws its energy from engaging with a deeply embedded anti-caste sentiment and approach has become an inevitable part of Punjab's socio-scope. It could also be said to have played its own role in the democratizing process of a national-linguistic culture and in diversifying the very concept of a conventional aesthetics. Traditional standards of literary excellence in no way prepares a reader for the complexities of responses the writings included here will evoke.

In the new Punjabi poetry, Madan vira is a poet from dalit family who write about the plight of dalits. He has published Bhakhya (2001), Nabaran di ibarat(2008), Daid-Tani (2011) and khara pani (2013). Presenting the lives of dalits and oppressed people, Madan Veera's poetry also tries to present the reality of Indian Democracy. The poetic language of his poetry is moving from rhetoric to satiric. He presents the deep experience of the dalit life of the village. The village can be seen in his poetry with many realities the ideology of his poetry is influenced by Marxism and Ambedkarism.Madan Veera is also different from those poets who portray suffering of dalit people in a low or sad mood. By spreading the subconscious of revolutionary ideology in his poetry, he succeeds in intensifying the effect of his poetry. Overall the connection of his poetry is collective aspect and autobiographical. We can see the soothing feelings of human love in his poems. Madan Veera questions about his identity in his poetry.

This trajectory explains the difference between the Punjabi Dalit experience and other Dalit experiences in India, with which the study begins. Unlike Dalits in other parts of India, Punjabi Dalits were conditioned in a dream that was trans-national, anti-imperialist, and anti-bourgeoisie. They were also forced to believe in a Hegelian teleological vision of history, for which the grand-narrative known as Marxism supplied the vital political fuel. In

this particular sense, the disillusionment that the Dalits in Punjab felt was also experienced by many when they were obliged to recognize that all meta-narrative had ended. The only one that survives is the one known as liberal democracy. Contemporary Dalit politics in Punjab is situated within this liberal space where Punjabi Dalits have again taken up the issues of land, sharing of resources and power, democratic redistribution of wealth, exclusion, marginality, and so on. They have learned that if they want to survive, any bargaining must be done within the existing frames of reference of liberal democracy.

But that is not all. Dalit thought carries a radical vision, which is evident in the vision of the infinite and the absurd exemplified in some of the Dalit art forms performed in Punjab. Here it is not a tragic acceptance of liberal democracy and the subsequent bargaining, but an experience that cannot be conceptually reduced to rational thought or logic.

Dalit poetry gradually made its presence felt in Punjab. Their poetry creates a field of the heterogeneous as these poets differ widely in their craftsmanship and ideological anchorage. While a poet like Madan Veera writes poetry in a manner reminiscent of the possessed ritualistic performer, evoking forgotten memories, desires and language, the younger poets experiment in loose prosaic forms from seemingly detached and alienated space. And, in Dalit poetry, there is this clash of ideological positions as well: different positions and visions unfold without offering a solution but encapsulating the difficulty of the situation one is trapped in.

If modernity came to its conclusion with a resurrection of fringe dwellers, what followed was a large scale production of non-Brahminic Dalit system of knowledge. The stories authored by Balbir Madhopuri and jaipal are essentially attempts to explore these possibilities. They bring to discussion binaries like black/white, mainstream/marginalized, and modern/feudal in the light of Dalit consciousness. In these two-generation stories the characters of the realistic stories are absent. Rather these stories project lived experiences or interpretations of constructs/contexts. These stories do not concern themselves with detailed character delineation or characterization.

It is not possible for the non-Dalit to create and portray the experiential world of Dalits, as reflected in the stories written by Dalits themselves. Dalit stories are heading off along a different trajectory, distancing themselves from the empathetic portrayal of Dalits as seen in the works of Madan Vira and the writers who followed. They link themselves to and are a continuation of all kinds of widespread intellectual debates and deliberations of contemporary period.

Moving beyond the attempts at 'capturing the reality' of Dalit life, these poems relentlessly test the capacity of the language to convey the totality of Dalit experience, of living in the shadow of potential caste-based violence. They do so by invoking compelling new images,

harnessing the speech, idiom, and lore of the people, which had hitherto remained unexplored. The poetry ofMohan Tyagi, Mohan Matialvi, Jaipal,, among others, exemplifies this trend.

Dalit Punjabi poetry has sometimes been critiqued as relying almost exclusively on harsh and even abusive language to convey its message. The corpus of this poetry with all its diversity opens up a space for continuous self-discovery and transformation. It defies categorization, canonization, and theorization, and blurs the boundaries between perceived 'Dalit experience' and the human condition.

By deliberately using literature as a tool for social activism, Dalit writers often embrace the short story as a semi-fictionalized record of events and recollections that amplify the resonance of caste and highlight the responses of Dalits.

The themes vary, of course, but indignation, a sense of injustice, and resentment at being exploited run as an undercurrent not far from the surface.

All the writers highlight the challenges involved in representing and reading the Dalit experience.Madan Vira's poetry dwells around the search of identity:

FOOT

From one house to another house
From one city to another city
One office to second office
When I change
Then before I reach
That house, that city, that office
Caste reach there
My words are broken

My letter horoscope
Opened
My all identification
Courage and humility
In caste race weighing
Then it rolls in the soil

Then flying arguments

PARKH Vol.-II, July-December 2022

Teasing arguments
Like this like that

In every table
In every chair
From one cabin to another
Let there be discussion
Whisper in one room to another.

From courtier to actor
Sieve all the rafters
My discussions my mistakes
Bitter pale sour sweet
Inescapable in my chest

Waves arose in the mind
These are the colors my co-workers show
Millions of excuses at different times
Hidden methods to kill when needed
Someone heads out like a tortoise
And suddenly becomes head
And the other on his open shoulder
With enthusiastically
And arms outstreched

And third person
Tell me when does less
A certified document
He also shows up legs immediately
At this moment I become a foot
Again from man
It seems to me
I am alone in the ocean
And not just crocodiles

Whole ocean
Hates me

HUMBLE

We are humble
What respect what claim do
How to sing the praises of the culture of the country
Let's play the drums
What can we do about the glory of the sagas and sagas
Whose civilization is even older than Egypt and China

That here the wise man
The leader of the people
Spreads the light of the world
To his ancestor Veda
It is a vision that in democracy
There are fore fathers of the people
Unless class leaders

Where two yards of earth is not destined.

The wall is not covered by the cauldron
The sun is watching over the rising sun
There is a guard and a ban on looking at
The house of God

Sometimes by creating
A wall of religion
We have been deprived of the right to be like animals

Cut off the hands and feet
That have disobeyed the order
Sit in the blind well

How long to stay in the blind well?
How long will the oppression last?
How long will you endure the oppression?

BAY NAMA

The petition is speaking
Like a dry life in my hand
And my mind is firing
Its weapon from the door of my house

The officer asked
From what soil did you grow up?
Which caste?
What colour are you?

What religion do you follow?

The column goes on to say:
Hindu, Muslim, Sikh, Christian
Or Buddhist or Jaini Bhai
Divided on castes
I am a native of this world
Divided into castes and religions
But I am homeless
I am not without a pattern
I am like an erased address on a dirty letter
I am an address even if I am not!

Madan Veera is the poet who wrote the building of slogans. Perhaps that is why there is no gap between the words in his poems, no gossip is seen. His originality is also created by his special imagery. The word arrangement in the poem gives rise to an imagery which realizes the silence from word to word just like the word. That is why there is no silence between the words of his poems. The life of dalit, poor middle working class is the basis of his poetry.

Beyond slavery, the caste system gets compared with the racism practiced in the Western world, particularly in the United States in respect to the African Americans. The African Americans also faced discrimination and humiliation from the white majority and had to wage a very long battle for securing their civil rights. While in some sense, the racial battle for securing their civil rights. While in some sense, the racial oppression appears severer than caste oppression, simply because a black person cannot escape his or her physical identity, whereas a lower caste person can easily do that, there is more to the caste oppression than meets the eye. Like the visibility of race, the racial oppression is also visible, the caste oppression is deep drawn, subtle and, therefore, far more vicious. On the experiential plane caste discrimination is quite like racial discrimination and, hence, there is a vocal tendency among Dalit activists to treat caste as race.

0-0-0

Notes

1. *The Oxford English Dictionary* quotes John Minsheu's Spanish dictionary (1599). When the Portuguese arrived in India in 1498 and encountered thousands of in-marrying hereditary Indian social groups, they called them 'castas', which became 'castes' in English in 1613, (Editors of the American Heritage (ed.), *Word Histories and Mysteries*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2005, p. 210).

2. K. A. Geetha, Contesting Categories, *Remapping Boundaries*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge, 2014, p.15.

3. Robert W. Stern, *Changing India: Bourgeois Revolution on the Subcontinent*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 64.

Works Cited :

Jaura, Malkit. *Grehne sooraj*. Chandigarh:lokgeet Prakashan, 2013.
…………., *Nij Ton Par Wal.* Amtitsar: Ravi Sahit Parkashan.
Madhopuri, Balbir. *Meri Chonvi Kavita*. New Delhi: Navjug Publishers,2011.
Pal, Jai. *Nazam Kadon chup see*. New Dellhi: Chetna Parkashan, 2000.
Veera Madan.*Tand-Taani.* Hoshiarpur: lokgeet Prakashan, 2011.
.... Bhakhya(collection of poems). Jalandher: 5aab Prakashan, 2016.

Associate Professor,
Department of Evening Studies-MDRC,
Panjab University, Chandigarh.
Mobile : 98148-10472

Comprehending Self and Subjectivity: A Historical Perspective

Paramjeet Kaur

This paper seeks to analyse the various positions and perspectives from which the issue of human subjectivity has been approached. The paper also aims to explore the ways in which views in which the self has been approached as something contingent and immutable have changed over time. Herein, the idea of human subjectivity from the classical period to the present times is being traced primarily to understand the broad lines along which thinkers and philosophers have conceptualized the notion of subjectivity at different stages in the development of thought.

Though there are numerous definitions of subjectivity, primarily, it gets engendered with the consciousness of one's self. Such a view encompasses the emotional and intellectual resources that the individual is born with. As a term, subjectivity is derived from 'subject'. Traditionally, a subject was conceived as a being who has a unique consciousness and unique personal experiences. Also, a subject is a social being who enters into a relationship with other entities in a societal set up. In the subject/object binary, subject is often regarded an observer and the object is the thing observed.

The term subject is one of the common terms used in cultural and social theory about self. Although these two terms are sometimes used interchangeably, the term 'self' does not capture the sense of social and cultural involvement implicit in the word 'subject'.Subjectivity can also be understood as an abstract principle that defines our separation into distinct selves having discrete interior lives but at the same time involving others also either as objects of need, desire or as necessary partakers of common experiences.

Etymologically, to be a subject implies being placed or even thrown under something else. In this sense, one is always subject 'to' or 'of' something. In terms of connotations of the term, there are various meanings which can be obtained from the term according to the position and perspective of a particular approach. Firstly, there is the subject of grammar, secondly the politico-legal subject, thirdly the philosophical subject and lastly subject as a human being.

In the classical and pre-modern notions of subject, questions concerning agency, responsibility and self were seldom taken up in a detailed way.Stephen Greenblatt in his influential work *Renaissance Self Fashioning: From More to Shakespeare* notes the growing sense of self-consciousness in the sixteenth century:

There is in the early period a change in the intellectual, social, psychological and aesthetic structures that govern the generation of identities… perhaps the simplest observation that we can make is that in the sixteenth century there appears to be an increased self-consciousness about the fashioning of human identity as a manipulable, artful process. (1981-82)

Charles Taylor in his important study *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* observes"Modern aspiration for meaning and substance in one's life has obvious affinities with longer standing aspirations to higher being, to immortality" (43). Like Greenblatt, Taylor also clearly differentiates between the pre-modern and modern motivations for understanding and coming to terms with selfhood. He quotes saints and philosophers such as St. Francis alluding to the general relegation of the self in deference to some superior powers by stating that, in the pre-modern era, philosophers and writers often "invoke some larger reality we should connect with" (43).

Thus, the outward search for a larger and more permanent force through which subjectivity and self acquire meaning dominates not only the Christian era, but remained an integral feature of the classical thought as well. A very important example of this tendency is to be found in Plato for whom "rule of reason is to be understood as rule by a rational vision of order… To be ruled by reason means to have one's life shaped by a pre-existent rational order which one knows and loves" (*Republic* 124).

The work of Rene Descartes (1596-1650) marks a major leap as it inaugurates the idea of the thinking self. His famous dictum, *Cogito ergo sum* (I think therefore I am), becomes the harbinger of modernist thought in the Western world. Cogito, as explained by Descartes, comprehends 'I' as the source or origin of all knowledge. Descartes elaborates that the understanding of self lies in one's capacity to doubt. In *Discourse* on *Method,* Descartes defines a human being as one who constantly affirms his existence by striving to know more in the face of several limitations to knowing. He reiterates that an individual's perspective is not only restricted but fallible also (169).

Though belief in self-conscious reflection is implicit in Socrates' dictum 'know thyself', Descartes marks the beginning of systematic examination of self-conscious reflection. T.Z. Lavine in his seminal work *From Socrates to Sartre* observes that the phrase 'know thyself' which is also inscribed on the temple of Delphi indicates that man must stand and live according to his nature. Lavine further states that Socrates believed that everyone has the knowledge and that knowledge is inherent in man, not outside (15). Descartes' principle contribution lies in the fact that he bases reality in the human subject rather than purely in terms of the outside world. Descartes' 'Cogito' is an important addition to Western philosophical thought. He

explains that all thought, especially the faculty of doubt, with an aim to know more is subjective and a part of the self. It is the core of being, involving a person's individuality. In his treatise *Meditations* (1641), he valorises the thought process to reason out the existence of God and by doing so subverts the tradition of Catholic thought.

Commenting on the significance of Descartes' interventions, T.Z. Lavine observes that the seventeenth century philosopher opens up a fresh domain of the subjective. According to Lavine, comprehending Descartes is vital to our understanding of subjectivity and agency. Most importantly, Descartes brings about the centring of the human being which remained the prevailing orientation for some two hundred years before the arrival of Freud and Marx.

John Locke (1632-1704) emphasized the importance of cognitive faculties and man's ability to improve his life through objectivity and rationalism. Commenting on philosophical shifts in the understanding of subjectivity in the eighteenth century, Charles Taylor notes a fusion of social temper and subjectivism revolving around the assertion of individualism. According to Taylor, John Locke and his contemporaries advanced the idea that through "disengagement and rational control" the self can be brought within our powers. In his book *TwoTreatises of Government* (1689), Locke also emphasizes the government's role in ensuring, that the subjects possess the ability to work toward and achieve rational self-perfection. He defended the claim that men are by nature free and equal against the claims that God had made all people natural subjects to a monarch. Locke argued in favour of certain inalienable human rights, such as the right to life, liberty, and property, which have a significance irrespective of the laws of any particular society. He further asserts that men are naturally free and equal as part of the justification regarding legitimate political government resulting from a social contract.

Prominent Enlightenment philosopher, Jean Jacques Rousseau (1712-78) also stressed upon the importance of self as the foundation of existence. Steering Cartesian humanism towards Enlightenment Project, Rousseau is credited with the valorisation of rational thought andindividuality. As a precursor to Romanticism, he emphasises the importance of sensibility and feeling. Rousseau's work *Confessions* (1781), stresses the importance of individual freedom and the uniqueness of a person.

These ideas are further developed by Immanuel Kant (1724-1804) in his work *Critique of Pure Reason* (1781). Kant links subjectivity with *a priori* knowledge rather than with man's ability to infer experience inductively. Thus, like Descartes, for Kant also contemplation commences with "I think". This self of the "I" thinks about itself, has an understanding of itself, and visualises the self as a unity. According to Kant, one has first to thinkabout oneself in order to think of the world. The self is capable of uniting all perceptions of the outside

world. Kant asserts that subjectivity contains awareness of the outside sothat our inside becomes a concatenation of representations that unite to constitute an individual. Thus, for Kant, we are connected with the society through a comprehension of 'I' which is the foundation on which the individual is constructed. The subject in Kant's thought is interconnected with the world in a manner which provides a self that is harmoniously unified. His ideas establish the conscious as the defining faculty of the self. Whereas Rousseau reaffirms the Cartesian idea that self is a sufficient starting point for the analysis of the world, Kant unravels an accord between selfhood and consciousness. Kant's subject is not merely passive, rather it grasps the outside world in a positive act of thought which not only connects it with things, but also gives it a strong, unified and purposeful sense of selfhood. Thus, consciousness holds an important meaning for Kant.

Peter Singer, in his book *Hegel,* states that Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) "gave the very foundations of the human condition that could change from one historical era to another" (13). Breaking away from the early thinkers, Hegel historicised the human condition and demonstrated that "the history of the world is none other than the progress of the consciousness of freedom" (15). In his *Phenomenology of Spirit,* Hegel contends that self consciousness exists in relation to others and not in isolation. This relation, according to Hegel, does not entail equality or validation on the interpersonal plane because of the struggle to dominate which continues perpetually. He further stresses that opposing forces clash and eventually lead to a synthesis which manifests itself through new modes of being. He further elaborates that knowledge as a whole has its triadic movement. It begins in sense-perception in which there is only awareness of the object. Then, through sceptical criticism of the senses, it becomes purely subjective and at last, it reaches the stage of self-knowledge, in which the subject and object are no longer distinct. Thus, Hegel reiterated that self-consciousness is the highest form of knowledge.

Karl Marx was highly influenced by the ideas of Georg Wilhelm Hegel. Following Hegel who claimed that opposing forces clash and eventually lead to new modes of being Marx developed the theory of class struggle and his understanding of the world before arriving at the idea of mass subjectivity. Thus, Marx gives a theory of subjectivity whereby human condition and individual identity can change only when such individuals unite in their common cause and experience of being oppressed.

It is apparent that Marx viewed subjectivity from a different perspective.His view of identity at the individual level is inclusive of the human condition which is liable to change. According to Marx's perception of subjectivity commonality of experience leads to a shared

identity. This is explained in *Manifesto of the Communist Party*. Under the influence of Hegelian dialectics, Marx bifurcated the society into, "two great hostile camps, into two great classes directly facing each other: Bourgeoisie and Proletariat" (474). According to Marx, this hostility, in the beginning, is just an element in the system but adversarial relations manifest themselves gradually highlighting the strife with bourgeoisie. This is elaborated in *Manifesto of the Communist Party* as:"at first the contest is carried on by individual laborers [only], then by the work people of a factory, then by the operatives of one trade, in one locality, against the individual bourgeois who directly exploits them" (480).

According to Marx, it is with the passage of time that the proletariat becomes aware of the degrading effects of capitalism because "with the development of industry the proletariat not only increases in number, it becomes concentrated in greater masses, its strength grows, and it feels that strength more" (480). Thus, identity of the individual merges with the group. Marx explains the phenomenon in *Manifesto* as:

This union is helped on by improved means of communication that are created by modern industry and that places the workers of different localities in conflict with one another. It was just this contact that was needed to centralize the numerous local struggles, all of the same character into one national struggle between classes (481).

Both Marx and Engels suggest gradual political awareness of the proletariat as also an urgent need for the emergence of this awareness and its preservation. Man's ideas, views and conceptions, in one word, man's consciousness, changes with every change in the conditions of his material existence, in his social relations and his social life (*Manifesto* 489).

It can be stated that Marx's philosophy is greatly influenced by Hegel but it is equally true that in his materialist interpretation of history there is also a disavowal of Hegelian idealism. Besides, the centrality of the human individual was one of the key features of Enlightenment philosophy. Descartes' declaration 'I think therefore I am'confirmed the centrality of the autonomous human individual, a founding precept of humanism - an idea that effectively marked the separation of the subject from the individual, thought from reality, self from the other. The individual, autonomous 'I' was one that operated in the world according to this separation and was no longer to be seen as operated upon by divine will or cosmic forces. The individual self was seen as separate from the world and could employ intellect and imagination in comprehending, analysing and representing the world. The autonomous human consciousness was seen to be the source of action and meaning rather than their product. This is the position referred to as 'Cartesian individualism', one which tended to overlook and downplay the significance of social relations and the role of language in the formation of self. However, in

the ideas of Karl Marx, there is a marked distrust of the notions of individual freedom and individual consciousness is looked upon as form of false consciousness produced by bourgeois conditions of production.

Although the debate about subject-object relations continued in European philosophy throughout thenineteenth century, the most influential contemporary shift in the enlightenment position began through the thinking of Freud and Marx. Marx assessed the importance of economic structure of society to the lives of individual workers. He made the famous claim that, "It is not the consciousness of men that determines their being, but, on the contrary, their social being that determines their consciousness"(489). On the other hand, Freud's theories of the unconscious dimensions of the self revealed that there were aspects of individual consciousness that were not accessible to thought except through indirect means and this perception thus blurred the distinction between the subjective and the objective. Thus, in *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905) Sigmund Freud (1856-1936) with his study of the unconscious repudiated adherence to rational control over social life and human behaviour. Freud stressed the impact of the unconscious over conscious life and such aspects of the individual self (4).

In *Three Essays on the Theory of Sexuality,* Freud proposes that identity and adult consciousness as processes materialise through developments that occurred through childhood. At the end of the nineteenth century, Freudian psychoanalysis was commonly used for the discussion of literature and such interpretations attempted to unravel the latent in human behaviour.

Jacques Lacan in *Ecrits* stressed on Freudian psychoanalysis and combined psychoanalysis with the structuralist analysis of language. He contended that Freud's major insight was not that the unconscious exists, but that it has a structure. According to Lacan, the unconscious is structured like a language, but it is a language which escapes the subject in its operation and effects" (85). This similarity was important to Lacan since the subject itself is produced through language in the same manner that meaning is produced by language.

Lacan further explains a series of stages as an experience of which a subject is formed. He elaborates the final stage as an entry into language, whereby one passes from the imaginary phase to the symbolic order wherein the subject discovers that power is vested in the 'phallus'. This principle is also known as the *Law of the Father* and Lacan asserts that language is important since the subject obtains its identity when it enters into language. When the subject enters this stage, it is both produced in language and gets subjected to the laws that pre-exist it.

The subject speaks only in terms and in accordance with the laws allowed by the language. Saussure had earlier argued that signs that constitute a language do not refer to a pre-existing reality; rather they produce it through a system of differences. In this context, Lacan argues that the position of 'I' is a product of a system of differentiations between 'I' and that which is not 'I'. He further contends that this distinction is never static or fixed but continuoussince the subject is continuously in a process of development. Derrida adds to the instability of the signifier by stating that subjectivity and language that produces/ creates subjectivity constitute a process in which meaning is continually deferred, that is it is never present in any utterance. Lacan's theory of development of subject proved pivotal in the theories of feminist critics such as Julia Kristeva, Helene Cixous and Luce Irigaray who have posited that language is central to subjectivity. However ,the feminist thinkers are critical of Lacan's privileging of the 'phallus', emphasising instead on the feminine aspects of pre-Oedipal phase and its significance outside the boundaries of the hegemonic patriarchal order.

In his theoretical interventions resting in his notion of ideology, Louis Althusser took Marx's notion of a 'social being' a step further.Althusser believed that a subject is a construct of ideology. Earlier, Marx had stated that ideology is the mechanism which produces unequal social relations and that the ruling classes not only rule,but they also dominate as thinkers and producers of ideas ,thus, determining how the society sees itself.Marx labelled this 'misrepresentation' of meaning and social relations as "false consciousness". Althusser, on the other hand, believed that ideology is not just an outcome of the powerful imposing themselves on the weak; rather subjects are 'born' into ideology; that is, they find subjectivity within the expectations of their parents and society.This kind of conformity provides them a sense of identity and security through structures such as language, social codes and conventions.

Althusser believes that ideology is perpetuated through Ideological State Apparatuses (ISA's) such as the Church,education, religion etc. since it is within the purview of such institutional domains that people obtain subjectivity.For Althusser, subject is the individual's self consciousness as constructed by these institutions.In his seminal essay, "Ideology and Ideological State Apparatuses", he approaches the issue of subjectivity and investigates how the structure of capitalist society reinvents itself. He also refers to what he calls RSA's or Repressive State Apparatuses such as, the army, police and prison system. Althusser explains these agencies as repressive forces that the capitalist system has at its disposal. He reiterates that ISA's and RSA's endlessly reinforce capitalist values in us.Thus, capitalism does not simply operate at the level of industries, classes and structures, rather it succeeds by creating subjects who become its instruments and carriers. In order to explain this, Althusser uses an

example of a policeman calling out to someone in the street. He terms this process of hailing as interpellation, further elaborating that the hailed person will turn round and through this 180 degree physical conversion, he becomes a subject (163). Althusser further opines that a subject exists for the system that needs it and does not develop according to its own wants, desires or potential. Thus, he concludes that subjectivity requires us to behave not only in acertain manner, but also to be certain types of people who fit into the needs of the larger political framework of the capitalist state.

While Althusser's theory contrasts ideology, (false consciousness) and science (the social system produced by Marxism), Michel Foucault argues that there can be no such impersonal scientific truth. Foucault's work describes the construction of subjectivity within social, cultural and historical systems of knowledge in a society. As psychoanalysis describes a subject, produced and operated within the laws of language, Foucault stresses upon the term 'discourse' and explains that discourse produces a subject that is equally dependent upon its producer i.e. the system of knowledge that produces it. In this sense, discourse is a broader and varied phenomenon than both ideology and language since different discourses produce different subjectsbut the processes that produce such subjects always remain the same.

Thus, it can be concluded that the terms self, subject and subjectivity have been invoked in various ways to address the issues of self consciousness and identity. These terms have been comprehended differently in different socio-cultural milieus as the collective and individual response to meaning underwent change. It has been noted that in the classical period there was an emphasis on the spiritual/religious basis of truth and self was perceived in deference to superior powers. Anthropocentric shifts in philosophy provided impetus to greater self consciousness leading to individualism and rational self perception became the basis of a stable social order. In this way of thinking self as a unified consciousness is capable of harmonizing experience. In a major break, dialectical notions of consciousness bring a renewed focus on the idea of self as subject. In the models of thought given by Hegel and Marx, self consciousness cannot be achieved without an engagement with history and material circumstances. This marks the beginning of the perception that foregrounds the centrality of social relations in the formation of self. In these models, conformity to established cultural conventions is a sign of false consciousness and a reaffirmation of capitalist values. However, in the postmodern phase of cultural transition more radical forms of subversion which challenge the correspondence between modes of representation and authenticity of truth surfaced. The theorization of the essential arbitrariness of signification

and the endless and evasive circularity of signifiers leads to scepticism about depth models in the works of Jameson and to the assertion in Lacan that the unconscious is structured like language.

We can decipher in the various paradigm shifts discussed above an assertion of the human view of the world; the crises in humanist tendencies as a result of the ideas of Marx, Freud and Charles Darwin and finally an acceptance and ironic celebration of surfaces.

0-0-0

Work Cited

Althusser, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses". Translated and Edited by Ben Brewster, *Lenin and Philosophy and other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971. Print.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and The Meditations.* Trans. F.E. Sutcliffe. London: Penguin Classics, 1998. Print.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language;* Trans. A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972. Print.

—, *Power/Knowledge ed.* New York: Pantheon Books, 1980. Print.

Freud, Sigmund. Beyond the Pleasure Principle", *A General Selection from the Works of Sigmund Freud,* Ed. by John Rickman. NY : Doubleday Anchor, 1920. Print.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality. New York :* Martino Fine Books, 2011. Print.

Friedman, Lawrence M. *The Horizontal Society.* New Haven: Yale University Press, 1999.Print.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press, 1980. Print.

Hall, Donald E. *Subjectivity: The New Critical Idiom.* New York: Taylor and Francis, 2004. Print.

Hegel, G.W.F. *Phenomenologyof Spirit.* Trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977. Print.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Trans. Norman Kemp Smith. Basingstoke: Macmillan, 1929. Print.

Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection* Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 1977. Print.

Lavine, T.Z. *From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest.* New York: Bantam Books, 1984. Print.

Locke, John. *Two Treatises of Government.* London: Awnsham Churchill, 1689. Print.

Mansfield, Nick. *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway.* New York: New York University Press, 2000. Print.
Marx, Karl and Friedrich Engels. Manifesto of the Communist Party".*The Marx-Engels Reader.*2nd edition. New York: Norton, 1978. Print.
Plato. *The Republic and Other Works,* Trans. B. Jowett. NY: Anchor Books, 1973. Print.
Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions.* Trans .J.M. Cohen. Harmondsworth: Penguin Books, 1953. Print.
Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy.* London: Routledge, 1946. Print.
Sartre, Jean-Paul. Existentialism is a Humanism", *Existentialism from Dostoevsky to Sartre.* New York: New American Library, 1975. Print.
De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics* Trans. Roy Harris. London: Duckworth, 1983. Print.
Singer, Peter. *Hegel: A Very Short Introduction.* London: Oxford University Press, 2001. Print.
Taylor, Charles. *Hegel.* London: Cambridge University Press, 1975. Print.

Assitant Professor (English),
Department of Distance Education,
Punjabi University, Patiala.
Mobile : 89682-26029

Published by : Department of Punjabi, Panjab University, Chandigarh.
Printed by : Jatinder Moudgil, Managher Press, Panjab University, Chandigarh.
P.U.P.

ISSN	:	2320-9690
UGC Care List No.	:	6 (Print and Online)
Place of Publication	:	Panjab University, Chandigarh.
Periodicity of Publication	:	Bi-Annual
Publisher's Name & Address	:	Registrar, Panjab University, Chandigarh.
Printer's Name & Address	:	Sh. Jatinder Moudgil Manager, Press, Panjab University, Chandigarh.
Chief Editor's Name & Address	:	Prof. Sarabjit Singh , Chairperson, School of Punjabi Studies, Panjab University, Chandigarh.
Name & Address of individual who own the Journal	:	Panjab University, Chandigarh.

Published by : Department of Punjabi, Panjab University, Chandigarh.
Printed by : Jatinder Moudgil, Manager, Press, Panjab University, Chandigarh.