ISSN : 2320-9690

PARKH

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

ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-1

Vol.-II July-December 2020

Chief Editor
Dr. Sarabjit Singh

Editor
Dr. Yog Raj

Department of Punjabi
Panjab University, Chandigarh

ISSN : 2320-9690

PARKH

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

ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-1

Vol.-II July-December 2020

ਪਰਖ

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

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ

Price: Rs.150/-
Postage Charges Additional

ISSN : 2320-9690

UGC Care List No. : 2320-9690

Place of Publication : Panjab University, Chandigarh.

Periodicity of Publication : Bi-Annual

Publisher's Name & Address: Registrar, Panjab University, Chandigarh.

Printer's Name & Address : Manager, Press, Panjab University, Chandigarh.

Chief Editor's Name & Address : Dr. Sarabjit Singh, Chairperson, School of Punjabi Studies, Panjab University, Chandigarh.

Name & Address of individual who own the Journal : Panjab University, Chandigarh.

ਤਤਕਰਾ

	ਸੰਪਾਦਕੀ		1
1.	ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ	ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੀ	3
2.	ਪਹਿਲੀ ਤੋਂ ਪੰਜਵੀਂ ਲਹਿਰ ਤੱਕ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮਸਲੇ	ਡਾ. ਵਨੀਤਾ	13
3.	ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੜ੍ਹਤ	ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ	21
4.	ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ : ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ	ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ	39
5.	ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਰੂਪ	ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ	46
6.	ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ	ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	63
7.	ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ	ਡਾ. ਜ਼ਮੀਰਪਾਲ ਕੌਰ	75
8.	ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਨਾਮ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ	ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	84
9.	ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ : ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਵਿਹਾਰ	ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ	96
10.	ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ	ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	113
11.	ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ : ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ	ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ	136
12.	ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ	ਡਾ. ਜਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	153
13.	ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ-ਚਿੰਤਨ (ਈ. ਬੀ. ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ)	ਡਾ. ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ	160

ਸੰਪਾਦਕੀ

'ਪਰਖ' ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੀ ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਨੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਵਾਦਮਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਤਬਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ, ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਚਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੜੀ ਤਹਿਤ ਹੀ ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2020 ਦਾ ਅੰਕ 'ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ' ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਖੋਜੀਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਲਿਖਵਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਅਧਿਆਪਨ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ-ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੋਈ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਿਊਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮੀਅਤਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠ ਤੋਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪਸਾਰੇ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਾਜੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਗਿਆਨ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਰਮਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਨਵਾਂ ਵਾਧਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਵੇ- ਇਹ ਸੁਆਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਦਾਸਤਾ ਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕਰੜਾਈ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਮਕਾਨਕੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਦੋਸਤੀ ਭਾਵ ਸੰਵਾਦ

ਵਾਲਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਜਿੱਥੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਪੂਰਬੀ- ਪੱਛਮੀ, ਉੱਤਰੀ, ਦੱਖਣੀ ਹੋਵੇ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਭਲਾਈ ਦਾ ਤੱਤ ਹੋਵੇ।

'ਪਰਖ' ਦਾ ਇਹ ਅੰਕ ਤੇਰਾਂ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅੰਕ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਪੂਰਵਕਾਲੀ ਸਭ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਚਰਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜਾਂ ਚਰਚਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਬੰਧਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਟਿੱਪਣੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਬੰਧਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਬੋਲਣਗੇ। ਨਿਬੰਧਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੇਨਤੀ ਕਰਕੇ ਲਿਖਵਾਏ ਗਏ ਇਹ ਨਿਬੰਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਨ। ਮੈਂ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਹਿ ਦਿਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਬੰਧਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰੀਆ ਹੀ ਅਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਪਰਖ' ਨੂੰ ਏਨਾ ਭਰਪੂਰ ਸਹਿਯੋਗ ਦਿੱਤਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ੈਸਲਾ ਹੈ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅੰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ। ਚਿੰਤਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-2 ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਅੰਕਾਂ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਹੈ।

ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਅਕਾਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਉਡੀਕ ਰਹੇਗੀ।

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ,
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਚੇਅਰਪਰਸਨ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ
(Folklore and Folkloristics)

ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੀ

ਅੱਜ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਹੱਦਾਂ ਟੁੱਟ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਆਪਣਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਲੱਗੇ ਹਨ ਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਮੰਨ ਕੇ ਵਿਚਾਰੀਏ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੁੱਚੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੰਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਰਲ-ਗੱਡ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ (Folklore) ਦੇ ਕਈ ਵਿਭਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ (Folklore and Folkloristics) ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ (Study of Traditions) ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ (Study of Oral Traditions) ਆਦਿ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਾਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਰਹਿਤਲ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਵਿਭਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ (Folklore and Folklife) ਆਦਿ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਹੋਰ ਕਈ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤਲ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਹੱਦਾਂ-ਬੰਨਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨ-ਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਵੱਧ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਬੰਨਿਆ ਕੋਈ ਸਥਿਰ, ਸਥਿਤ ਅਡੋਲ ਬਣਤਰਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜੋ ਇੱਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੋਵੇ। ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਅਤਿ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੀ ਮਕੈਨੀਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਨਿਰਵਿਘਨ ਅਗੇ ਤੁਰਨਾ ਅਰੁੱਕ, ਅਟੱਲ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦਖਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ (Human intervention) ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਜਿੰਦ-ਜਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਰੀੜ ਦੀ ਹੱਡੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਰੰਗ ਭਰਦੇ ਹਨ, ਭਰ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਮੁਕੰਮਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਬਦਲਣ (Paradogm Shift) ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ

ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੰਨ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਵੱਧਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse of India) ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪਏ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਮੁੱਲ ਸਰੋਤ ਹਨ।

ਲੋਕਧਾਰਾ (Folklore) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਕਿ ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਦਲਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। Folklore ਸ਼ਬਦ ਪੁਰਾਣੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ (Old English) ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'Folk' ਅਤੇ 'lar' ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ 'Folk' ਅਤੇ 'lore' ਹੈ। Folklore ਸ਼ਬਦ ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ (William Thoms) ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ, 'Folk' ਅਤੇ 'Lore' ਜੋੜ ਕੇ ਘੜਿਆ। ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ ਨੇ ਇੱਕ ਰਸਾਲੇ ਨੂੰ 1846 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖ਼ਤ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਅਮੀਰ ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਸੁਹਜ (Aesthetics) ਨੂੰ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਖੁਰਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਪੁਰਵਜਾਂ ਦੀ ਅਮੀਰ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਫਸਲ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਅਜੇ ਵੀ ਬਿਖਰੇ ਪਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਗਣ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ Popular Antiquities ਜਾਂ Popular Literature ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਹੈ। ਟੋਮਸ ਸਲਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਸੰਯੋਜਕ (Compound) folk-lore-the lore of the people ਵੱਧ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰਸਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਉਹ ਹੀ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਜੋ ਉਸ ਸਦੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿੱਚ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਗ੍ਰਿਮ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ (Grimm Brothers) ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਅਮੀਰ ਵਿਰਾਸਤ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਖਜਾਨਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੋਹ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਜੇ ਸੁਹਜ (Aesthetics), ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

'Folklore' ਸ਼ਬਦ ਭਾਵੇਂ ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ ਨੇ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਘੜਿਆ ਪਰ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ (Subject Matter and Concept) ਨੂੰ, ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ, ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਐਂਗਲੋ-ਸੈਕਸ਼ਨ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਨੂੰ Popular Antiquities ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਪੈਦਾ

ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਚ ਵਿਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਦੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ (Folklore) ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਸ ਅਰਥ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਸੋਚੀ-ਸਮਝੀ ਨੀਤੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਲਾਮ ਦੇਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਸਮਝ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਲਾਮ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਲੰਮੇ ਭਿਆਨਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਜੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਰਹੇ। ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਖੌਫਨਾਕ ਮਿਸਾਲ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ (Latin America) ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ Folklore ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਲਈ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ Folklore ਦੀ ਥਾਂ Popular Antiquities ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਉਸੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ 'Folk Culture' ਜਾਂ 'Folklife' ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹਿਟਲਰ ਦੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ (Fascism) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਨ। ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਰਮਨੀ ਵਿੱਚ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਹਿਟਲਰ ਨੇ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਫ਼ਾਸ਼ੀਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਬਲ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਵਿਦਵਾਨ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੰਚਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚਤੰਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਈਸਾ ਤੋਂ ਚਾਰ ਸੌ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੀ ਯਾਨੀ ਚੌਥੀ ਸਦੀ ਬੀ.ਸੀ. ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੰਚਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ 'ਮੁੱਖ ਕਹਾਣੀ' ਕਿ ਰਾਜਾ ਅਮਰਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਬੇਅਕਲ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਿਅਕ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕੇ, ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਉਤਰਦੀ ਹੋਵੇ। ਰਾਜੇ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਮੰਨ ਕੇ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਾ ਰਾਜ ਕੁਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਮਹੀਨੇ ਅੰਦਰ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ, ਸੁਘੜ, ਸਿਆਣੇ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਪੰਚਤੰਤਰ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਪੰਚਤੰਤਰ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਇੱਕ ਲੰਮੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ, ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦੁਬਾਰਾ ਲਿਖੇ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹਿਤੋਪਦੇਸ਼

ਅਤੇ ਬ੍ਰਿਹਤਕਥਾ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨਾ। ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਫਾਰਸੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਫਾਰਸੀ ਤੋਂ ਯਹੂਦੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਪੇਨਿਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ, ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ 'ਫਰੇਮ' ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਜੋ ਹਿੱਸਾ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਜਨ-ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਖਾਰਜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਰਪਰਸਤੀ ਹੇਠ ਬੰਗਾਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਬੰਗਾਲ ਵਿੱਚ, ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ, ਭਾਰਤੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਜੁਟੇ ਕੁੱਝ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਇਕੱਤਰਤਾ ਦਾ ਕੰਮ ਅਰੰਭਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਲੀਅਮ ਜੋਨਜ਼ (William Jones), ਵਿਲੀਅਮ ਕੇਰੇ (William Carey) ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਾਰਜ ਗਰੀਅਰਸਨ (George Grierson) ਦੇ ਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭਾਈਬੰਦ ਬਣੇ ਬੰਗਾਲੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ, ਜੋ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਦਿਅਕ ਢਾਂਚੇ ਰਾਹੀਂ, ਉਚੇਰੀ ਜਮਾਤ (elite class) ਦੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਏ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਲਾਉਣ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੌਮੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਲਹਿਰ (National Liberation Struggle) ਤੂਫਾਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਠ ਰਹੀ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਲਹਿਰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕੌਮੀ ਜਜ਼ਬਾ ਭਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਰ ਵੀ ਤਿੱਖਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਮਾਨ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਲੋੜ ਪਈ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਾਲਣ ਦੀ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੌਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਾਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਗੁਲਾਮ ਅਤੇ ਪਛੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਹ ਸੀ: ਪੱਛਮ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ, ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਧਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਕਸਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਮੀਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ, ਲੋਕਧਾਰਾ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੰਪਰਾ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ।

ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੌਰਾਨ, ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮਿਸਾਲ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ 1878 ਵਿੱਚ ਟੈਗੋਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਗਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਵੀ ਯੀਟਸ (W.B. Yeats) ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਯੀਟਸ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਦੇ ਲੇਖਕ ਕਿਵੇਂ ਮਿਥ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਲਹਿਰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੇਸ਼ ਵਾਪਸੀ 'ਤੇ, ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਭਾਰਤੀ ਗੁੰਮਰਾਹ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਬੇਅਰਥ ਸਮਝ ਕੇ ਛੱਡ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਜਿੰਦਗੀ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਅਰਥ ਛੁਪੇ ਹਨ। ਟੈਗੋਰ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਕੌਮੀ ਲਹਿਰ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਉਸਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਪੱਕਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਗਿਆ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਬੰਗਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾ ਬਣਾਈ ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬੰਗਾਲੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ, ਟੈਗੋਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਣ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਤਿ ਸਾਰਥਕ ਵੱਡ-ਮੁੱਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਕਿ ਬੰਗਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਟੈਗੋਰ ਦਾ ਇਹ ਦੀਰਘ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਟੈਗੋਰ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ, ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕੌਮੀ ਪਹਿਚਾਣ (National Identity) ਲੋਕਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਮੇਲ-ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉਸਰਨੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦੇ ਇੱਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ 'ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਸਮਅਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਲੱਭਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਹਿੰਦੀ ਵਿੱਚ 'ਲੋਕਯਾਨ', ਬੰਗਾਲੀ ਵਿੱਚ 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ' ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ 'ਜਨਪਦ' ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹੋਈਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਅਤੇ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਚੁਣੇ। ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ Folklore ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਹ ਹੀ ਵਰਤਾਰਾ ਵਾਪਰਨਾ ਸੀ ਜੋ ਬਾਕੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਬਾਰੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਚਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵਿਲੀਅਮ ਟੋਮਸ ਦੀ ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਦਲੀਲ ਕਿ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਇੱਕ ਅੱਛਾ ਐਂਗਲੋ-ਸੈਕਸ਼ਨ ਸੰਯੋਜਕ (A good Anglo-Saxon Compound) ਹੈ, ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ ਚੁਣਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਖੋਜ ਵਿਧੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਸ਼ਬਦ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਪਿੱਛੇ ਡੂੰਘੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਈ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੈ ਪਰ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਅਤੇ 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਮਝਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ ਕਰਨਾ, ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਸਲੀ

ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਲੇਬਲ, ਅਸਲੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ (Real Phenomena) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਫੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਕੋਈ ਹੱਦਾਂ-ਬੰਨੇ ਨਹੀਂ ਤੈਅ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰਣਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ Sciences of Man ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ (Aesthetic Traditions of a Society) ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਧ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ (Social Sciences) ਦਾ ਅਹਿਮ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ।

ਅਸਲ ਮਸਲਾ 'Folklore' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ Folklore ਦੇ ਯਾਨੀ Folk ਅਤੇ lore ਦੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ, ਜਦੋਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੁਨੀਆਂ ਉੱਤੇ ਛਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ Folk ਦੇ ਅਰਥ Native ਤੋਂ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ ਗੁਲਾਮ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਬਸਤੀਆਂ (Colonies) ਦੇ ਵਸਨੀਕ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਬਣ ਗਏ, ਦਿਹਾਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ (Rustics and Peasants)। ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹੀ ਹਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ, 'ਫੋਕਲੋਰ' ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਸਨੀਕਾਂ (Natives), ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਗੋਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਏ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਗੋਰਿਆਂ (The Whites) ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ, 'ਫੋਕਲੋਰ' ਅਤੇ 'ਨਸਲੀ ਸਮੂਹ' (Ethnic Groups) ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀਆਂ, ਯਾਨੀ ਰੈੱਡ ਇੰਡੀਅਨ (Red Indians) ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਏ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਇੰਗਲੈਂਡ ਅਤੇ ਯੂਰਪ ਤੋਂ ਆਏ ਗੋਰਿਆਂ (Whites) ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਅਤੇ 'ਨਸਲੀ ਗਰੁੱਪਾਂ' (Ethnic Groups and Ethnicity) ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਅਮਰੀਕਨ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਮਰੀਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਮੂਲ ਵਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ (Folklore and Ethnicity) ਹਨ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਕਾਲਿਆਂ (The Blacks) ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ, ਬਹੁਮੱਤ ਗੋਰਿਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਆ ਕੇ ਵਸੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ 'ਫੋਕਲੋਕ' ਹਨ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਮਰੀਕਨ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ 'ਫੋਕਲੋਕ' ਸਧਾਰਨ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਹਿਤਲ-ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ 'ਪੌਪ ਕਲਚਰ' (Popular Culture) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ Folk ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੋੜ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ Folk ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਲੱਭਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ

ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਨਿਕੇਵਲੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ ਐਂਗਲੋ-ਸੈਕਸ਼ਨ ਉਚੇਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ-ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀਆਂ, ਕਾਲਿਆਂ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਹੋਣੀ ਸਦਕਾ ਉਸਰ ਰਿਹਾ ਨਵਾਂ ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ, ਨਾਚ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕਧਾਰਾਵਾਂ (Folklores of Ethnic Communities) ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜੁਟੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੱਜਕੱਲ੍ਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮ-ਕਾਜ ਵਿਚੋਂ ਅਜੋਕੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਸਪੱਸ਼ਟ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਵੀ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਦੇਸਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਉਹ ਰੂਪ, ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ, ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੇ। ਲੋਕ-ਗੀਤ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ-ਮਿੱਕ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ, ਨਾਵਲ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ, ਰੋਮਾਂਸ (Romance), ਲੰਮੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਹੋਇਆ। ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਭਾਵੇਂ ਪੱਛਮੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੰਰਪਰਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੌਖਿਕ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਾਗਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜੇ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਕੰਮ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵੀ ਇਹ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ 50 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਵਿਭਾਗ ਹਨ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਵਿਚ, ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਯੂਰਪੀਨ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਤੈਅ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਕਈ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਕਾਇਦਾ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ (Interdisciplinary Discipline) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਅਜੋਕੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੋਜ ਅਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-

ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਦਕਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਜੁਟੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਅਜੋਕੀ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪੰਹੁਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਖੋਜ ਸਦਕਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਭਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ, ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਝ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ (Human Condition) ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਤੁਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦੂਹਰੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਿਰਤਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ, ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਦੇ ਅਮੁੱਕ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਜੁਟਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜਗਿਆਸਾ, ਰੌਸ਼ਨ ਬੁੱਧੀ, ਲਗਨ ਅਤੇ ਅਣਥੱਕ ਮਿਹਨਤ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਜੋਕੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਮੱਲਾਂ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਬਰਤਨ ਬਣਾਉਣਾ, ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਲਣਾ, ਜੰਗਲੀ ਬੀਜਾਂ (Wild Seeds) ਨੂੰ ਸਾਂਭਣਾ, ਪੌਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਲ ਕੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ, ਕੱਪੜਾ ਬੁਨਣਾ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੀਆਂ। ਧਰਤੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਜਲਵਾਯੂ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਬੁਣਿਆ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪਲਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦਾ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਸਹੀ ਢੰਗ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਪੱਕਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਧਰਮ ਹੀ ਧਰਮ ਹੈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਧਰਮ ਵਹਿਮ-ਭਰਮ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਓਪਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲੀ ਮਸਲਾ (Problematics) ਇਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵੱਖਰੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪੀਕਰਨ (Conceptualisation) ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਥਾਹ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰੰਗ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਰੰਗ ਨੂੰ, ਹਰ ਕਿਣਕੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੰਗ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ, ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਬੰਧ (Signifying System), ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਵਚਨ (Discourse) ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ, ਅਥਾਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਸਮਝ, ਆਪਣਾ 'lore' ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਲ

ਵਿਚ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੱਚੇ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਮੁਸਕਾਨ ਅਤੇ ਹਾਸਾ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇੱਕ ਸੋਚੀ-ਸਮਝੀ ਰਚਨਾ (Construct) ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪਿਛੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਛੁਪੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਸਾਰਦੇ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਕਿਰਤਾਂ ਸਿਰਜਦੇ ਵੇਖ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਦੂਰ-ਦਰਸ਼ੀ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਅਤਿ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ, ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ Lopos ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਸਦਕਾ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ (Eros) ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਖੋਜ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ (Folkloristics) ਨੇ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਾਰੇ ਹਨ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਧੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ, ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਐਮ.ਏ., ਐਮ. ਫਿਲ. ਅਤੇ ਪੀਐਚ. ਡੀ. ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਖੋਜ ਵਿਧੀ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਿਸੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਆਈਟਮ ਦੇ ਅਸਲੀ ਮੁੱਢ (Real Origin) ਬਾਰੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜ (Functions), ਉਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁੱਪੀ ਹੋਈ ਸਮਝ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਵੱਧ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਖੋਜ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅੱਟੇ-ਸੱਟੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਅਤੇ ਇਹ ਖੋਜ ਸਾਡਾ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਫਰਦੀਨਾਂ ਸੋਸਿਉਰ (Ferdinand D. Saussure) ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਸਰੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੂਰਪੀਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਰੰਭ, ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਰਥ ਲੱਭਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਦੇ ਅਰਥ ਅੱਜ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ, ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਨੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ (Form and Content) ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦਾ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਹ ਦਿਲਚਸਪ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ (Creative Forms of Culture) ਆਪਣੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਸਮੋਏ ਅਥਾਹ, ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਰਾਂ (Contents) ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੂਪ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦੇ

ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੇ ਉਪਲਬਧ ਰੂਪ ਨਵੀਂ ਸਮਝ, ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ ਨਾ ਕਰ ਸਕਣ ਤਾਂ ਲੋਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਸਿਰਜਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵਿਚ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ (Folk Forms) ਦੀ ਰਚਨਾ, ਸਰੰਚਨਾ ਅਤੇ ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨਤਾ, ਨਵੇਂ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਾਠ (Versions) ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਬਹਿਸ ਦੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਨੇਕ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹੜਾ ਪਾਠ (Text) ਸਹੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਵੀ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਛਪਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੈਅ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕੋਈ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਾਠ (Folklore Text) ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਖੁੱਲਾ ਪਾਠ (Open Text) ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ: ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹ, ਨਵੀਂ ਸਮਝ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਮੋਣ ਦੀ ਆਸ ਵਿਚ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਾਠ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਾਠ (Versions) ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਪਾਠ ਕਿਸੇ ਅਸਲੀ ਵੱਡੇ ਪਾਠ (Master Texts) ਦਾ ਵਿਗੜਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਛੋਟਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪਾਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ, ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ ਸਮੇਂ, ਕਿਸੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਾਠ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰੂਪ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਲਿਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵੰਤ ਖੂਬਸੂਰਤ ਪਾਠ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹਿੱਸਾ ਖਾਰਜ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਾਨੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਾਠ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਥਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫਰਕ, ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ, ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ,
ਮਾਨਵ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
E-mail: surjeetlee@yahoo.com
ਮੋਬਾਇਲ : 94635-55065

ਪਹਿਲੀ ਤੋਂ ਪੰਜਵੀਂ ਲਹਿਰ ਤੱਕ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮਸਲੇ

ਡਾ. ਵਨੀਤਾ

ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਵਕਤ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ (1794) ਵਿਚ ਥਿਉਡਰ ਗੋਤਿਲੈਬ-ਹਿਪਲੇ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਬਲੀਅਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ 1789 ਤੋਂ 1793 ਤੱਕ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਆਪ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਇਕੱਠਾਂ' ਵਜੋਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ। ਮੈਂ ਆਪ ਵੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ 'ਨਾਰੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ' ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਕਾਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੇ ਨਾਰੀ ਸਥਿਤੀ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮਸਲੇ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ (ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ) ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ। ਨਵੀਂ ਸਦੀ ਯਾਨੀ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਵੀ ਬੀਤਣ ਤੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਸੰਘ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ 2 ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਰਹੀ ਸਾਂ ਤੇ ਇਸ ਵਰ੍ਹੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਦੇ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਲਹਿਰਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਰ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਸੰਦ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ ਵੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਵੀਂ ਲਹਿਰ 'ਚ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਗਿਆਨ-ਉਦੈ, ਬੁੱਧੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟੈਂਟਵਾਦ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਵੀ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਥਿਉਡਰ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੀ ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਦਿਆ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸਿਵਿਲ ਰਾਈਟਸ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਹੀ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ 'ਨਾਰੀਵਾਦ' ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੰਗਾਰ ਨਾ ਸਕਿਆ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅਨੇਕਾਂ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਅਤੇ ਵੁਮੇਨ ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਵੀ ਦਿੱਤੇ।

ਜਿਹੜੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ (Second Wave) ਸੀ, ਇਸਦਾ ਸਮਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ 1960 ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਤਕਰੀਬਨ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦਾ ਪਰਚਮ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਪਸਾਰਣ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਲੈਂਗਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਲਈ ਯੂਰੋਪ ਵਿਚ ਕਈ ਸੰਘ (group) ਸਰਗਰਮ ਹੋਏ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਇਕ ਮੁਹਿੰਮ ਪੈਤ੍ਰਿਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਔਰਤ ਉਪਰ ਹੁੰਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਉਪਰ ਰੋਕ, ਔਰਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਕੁੱਟ-ਮਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ

ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਹੋਈਆਂ। ਸਿਮੁ-ਦ-ਬੁਵਾ ਦੀ ਜਦੋਂ ਫਰੈਂਚ ਵਿਚ 'ਦਾ ਸੈਕੰਡ ਸੈਕਸ' 1949 ਅਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 1953 ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ, ਉਦੋਂ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਕਿ 1986 ਤੱਕ, ਆਪਣੇ ਅੰਤਲੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜੀ ਅਤੇ 'ਦਾ ਸੈਕੰਡ ਸੈਕਸ' ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਬਾਅਦ ਉਸਨੇ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾ ਸਮਝੀਏ। ਇੱਥੇ ਸਿਮੁ-ਦ-ਬੁਵਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ (ਸੈਕੰਡ ਵੇਵ) ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਜੋ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਆਵਾਜ਼ ਉੱਠੀ, ਉਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ 'ਔਰਤ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਈ।

ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਕੇਵਲ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਤੇ ਨਹੀਂ ਚਲ ਸਕਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਕਸਤ, ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਦਿਵਾਸੀ, ਪੇਂਡੂ, ਸ਼ਹਿਰੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਹੋਰ ਹਨ, ਆਪੋ-ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਸਲੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ, ਭਾਰਤੀ, ਏਸ਼ਿਆਈ, ਅਫ਼ਰੀਕੀ, ਫਰਾਂਸ, ਐਂਗਲੋ-ਇੰਡੀਅਨ, ਐਂਗਲੋ-ਅਮਰੀਕੀ, ਯੂਰਪੀ ਅਤੇ ਬਲੈਕ ਫੈਮਨਿਜ਼ਮ ਦੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਤੀਜੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵੀ ਮੂਲ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਉਤਕਾਰੀ ਹੋਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਨਾਬਰਾਬਰੀ, ਨੌਕਰੀ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰਤਾ ਯਾਨੀ ਕਿ ਆਰਥਕ ਬਰਾਬਰਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਤਾਕਤ ਦੀ ਭਾਈਵਾਲੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਸੰਘ ਜਾਂ ਐੱਨ.ਜੀ.ਓ., ਅਸੰਬਲੀਆਂ, ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰ, ਮਾਸ ਮੀਡੀਆ ਬਾਰੇ ਜਾਗਰੂਕਤਾ (ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ) ਵਾਤਾਵਰਣਕ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਬਾਲ ਕੁੜੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਹਤ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ, ਬਰਾਬਰ ਵਿੱਦਿਆ, ਬਿਰਧ ਤੇ ਅਪੰਗ ਔਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇੰਤਜ਼ਾਮ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੁੜੀਆਂ (Specially Disabled) ਦੀ ਸੇਵਾ-ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਕਬਾਇਲੀ ਤੇ ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਦੇ ਉਠਾਏ ਗਏ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਹਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ, ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਰੀ ਕਾਨਫ੍ਰੰਸਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਲੱਗਾ।

ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਰਾਹ ਕਟੱੜਤਾ, ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਅਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਰਿਵਾਇਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅੰਤਮ ਪੱਖੀ ਵਿਰੋਧ ਨੇ ਔਰਤਾਂ-ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਨੇ ਮਰਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। 1960 ਤੋਂ 1980 ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਕੇਟ ਮਿੱਲੇਟ, ਸ਼ੁਆਲਟਰ, ਹੈਲਨ ਸਿਖੁ, ਜੁਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ, ਲੂਸੀ ਇਰੈਗੇਰੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਅਤੇ ਇਹੀ 1980 ਵਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉੱਤਰ-ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਉੱਤਰਵਾਦ ਜਿਵੇਂ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ, ਉੱਤਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ, ਉੱਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦ, ਬਹੁ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਦੈਰੀਦਾ ਦਾ ਵਿਰਚਨਾ

ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਲਹਿਰ ਅਚਾਨਕ ਅਸਮਾਨੋਂ ਨਹੀਂ ਟਪਕਦੀ, ਪਿਛਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਜਾਂ ਖੜੋਤ ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਲਹਿਰ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਇਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸ ਛੇੜੀ ਵੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕੀਤਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਜਦਕਿ ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਹਾਂਦੇਵੀ ਸ਼ਵੇਤਾ, ਕਮਲਾ ਮਾਰਕੰਡੇ, ਇਸਮਤ ਚੁਗਤਾਈ, ਕਮਲਾ ਦਾਸ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਸੋਬਤੀ ਆਦਿ)। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੜੋਤ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਤੀ ਮਿਲੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਸਤਿੱਤਵੀ ਪਛਾਣ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਪਸਾਰਾਂ ਵਲ ਸਰਗਰਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਕਿਸਮ ਨਾਲ ਉਹੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਾ ਦੌਰ ਸੀ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਰੁਚਿਤ ਸਨ।

ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੋਜ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਈਅਰ ਸਿਧਾਂਤ (Queer Theory) ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। 1990 ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਟਿਕਲ ਥਿਊਰੀ (Critical Theory) (ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰ ਵਾਦਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਗੱਲ ਹੋਈ ਸੀ।

"Queer theory is a field of Critical theory that emerged in 1990's out of (The fields of multiple critical, cultural and feminist contexts) Queer studies and woman studies. Queer theory includes both queer readings of texts and the theorization of 'queerness' itself. It examines all Post theories in a paradigm (sexual identities with natural and sex, gender, desire and Unnatural Behaviour of all the gender studies; Lesbian, gays and intersexes and sexuality. It clears radical questions about all the above."

ਕੁਈਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਪਾਠ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰਵਾਦਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੈਕਸ, ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਡਿਜ਼ਾਇਰ ਦਾ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੈਕਸ-ਜੈਂਡਰ ਦੇ ਤਹਿਤ ਲੈਂਗਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀਆਂ (sexual identities) ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੁਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੇ-ਵਾਦ ਅਤੇ ਲਿਸਬੀਅਨ-ਵਾਦ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਕਸ ਨਿਰੋਲ ਸਰੀਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਤੀਜੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਫੜਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਹੌਲੇ-ਹੌਲੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਐਕਟਿਵਿਜ਼ਮ ਵਿਚ ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ

ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਆਵਾਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਸੈਕਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਲਹਿਰਾਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ।

ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਉੱਤਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਣ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਲੱਗੇ ਤੇ ਢੇਰਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਜਿਵੇਂ ਕਿ :- ਇਹ ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਨਾਰੀਵਾਦ ਜਾਂ ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਲੋੜ ਕੀ ਹੈ? ਕੀ ਇਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦ ਹੈ? ਕਿਸ ਬਲਾ ਨੇ ਫ਼ਾਇਰ ਜਾਂ ਟ੍ਰਿਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ? ਕੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਨਾਰੀਵਾਦ ਅਲਟ੍ਰਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਜਾਂ ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਵਿਚ ਭਲਾਂ ਕੀ ਅੰਤਰ ਹੈ? ਫੈਮਿਨਿਸਟ ਸ਼ਾਓਨਿਜ਼ਮ ਕੀ ਹੈ? ਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਬਹੁਲਤਾ ਆਬਾਦੀ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਹਿਯੋਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਕੀ ਹੈ? ਰੀਅਲ ਫੈਮਨਿਜ਼ਮ ਕੀ ਹੈ? ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਆਲ ਉਠਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ੋਹਰਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਣ ਇਸਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ?

ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਬਹੁਤ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਨਾ-ਪੱਖੀ ਰਵੱਈਆ ਰਿਹਾ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੀ 'ਮੈਰੀ ਬੌਅ' ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅੱਗੇ ਉੱਤਰ ਲਗਾ ਕੇ ਇਸਨੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਮੂਲ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਪਾੜ (Rupture) ਪਾਇਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਉਂ 'ਉੱਤਰ' ਤੋਂ ਤਾਂ ਭਾਵ ਇਹੀ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀ ਆਇਆ, ਜਿਸ ਲਈ ਉੱਤਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਮੈਰੀ ਬੌਅ' ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਨਾਰੀਵਾਦ' ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਡਿਸੇਪਟਿਵ ਰੀਡਿੰਗ (Deceptive Reading) ਆਖਿਆ।

ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦ 1960 ਤੋਂ ਚਲਦਾ 1980 ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ, ਉੱਤਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਅਤੇ ਡੀਕੰਨਸਟ੍ਰਕਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਘੱਟ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਮਰਦ-ਔਰਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਜੋ ਇਹ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਜੈਂਡਰ ਸਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਬਰਾਬਰਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖ ਰਹੀਆਂ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਉੱਤਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ 1990 ਤੱਕ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਉ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਰਵਈਆ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹੈ। ਪਰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੀਆਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਵਾਪਰ ਗਈਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਈ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ।

ਅਸੀਂ ਸਭ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਲਹਿਰ ਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਲੱਛਣਾਂ ਗਤੀ- ਅਗਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਈ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਨਪੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਮੁਗ਼ਾਲਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ, ਪਰ ਇਹ ਲਹਿਰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਹੋਣ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲੀ, ਦੂਜੀ ਜਾਂ ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਤਾਂ 'ਔਨ ਲਾਈਨ ਐਕਟੀਵਿਜ਼ਮ' ਨੂੰ ਹੀ ਚੌਥੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਝ ਅਨੁਸਾਰ ਰੇਪ ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਕੁੱਟਣਾ (Man Bashing) ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕੋਈ ਇਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਇੰਟਰਨੈੱਟ' ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸ਼ਿਫ਼ਟ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ 'ਕਾਲ ਆਊਟ ਕਲਚਰ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੈਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦ੍ਵੈਤ (Sexism-Misogyny) ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਰੋਜ਼ਮੱਰਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਅਲੰਕਰਿਤ (Rhetoric) ਵਿਗਿਆਨਕ, ਸੋਪ ਓਪੇਰਾਜ਼, ਫ਼ਿਲਮਾਂ, ਸਾਹਿਤ, ਮੀਡੀਆ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਆਦਿ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਘੱਟ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿਚ ਸੀ, ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਮਾਸ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਈ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਦਾਂ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੰਘ ਵਧੇਰੇ ਸਰਗਰਮ ਹੋਣ ਲੱਗੇ- ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਸੰਦਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਹ ਸ਼ਿਫਟ ਸਾਹਿੱਤਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਬਹਿਸਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ, ਪਾਪੂਲਰ ਅਤੇ ਸਸ਼ਕਤ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਆਨਲਾਈਨ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕੀਤੀ। ਇਸਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਅਮਰੀਕੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਲੈਣੀ ਬੜੀ ਦਿਲਚਸਪ ਰਹੇਗੀ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਮਾਂ 2000 ਤੋਂ 2012 ਤੱਕ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ 11 ਸਤੰਬਰ, 2001 (9/11)" ਵਿਚ ਕੈਲੀਫੋਰਨੀਆ ਦੀ ਕੇ. ਸ਼ਾਫ (K. Schaaf) ਦਾ ਆਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਤੇ ਬੜੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਮੰਜ਼ਰ ਜਦੋਂ ਵੇਖ ਰਹੀ ਸੀ ਤਾਂ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਸਮਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਤੇ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ ਦਾ ਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤੇ ਉਹ ਇਕੱਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਹੋਰ ਗਿਆਰਾਂ ਔਰਤ ਦੋਸਤਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕੀਤੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਕ ਵੈੱਬਸਾਈਟ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਹੱਬ ਤਿਆਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਮੰਤਵ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਫੈਲਾਉਣਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਔਰਤਾਂ ਮਿਸਰ ਦੇ ਪਿਰਾਮਿਡ ਕੋਲ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋਈਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਲਾਸਕਾ ਵਿਚ ਪੱਾਟ ਲੱਕ (Pot Luck) ਡਿਨਰ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਤਮਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਮੋਮਬੱਤੀਆਂ ਜਗਾ ਕੇ ਜਾਂ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਜਗਰਾਤੇ ਕਰਕੇ, ਬਾਕੀ ਦੇਸਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਆਪੋ-ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਸ਼ਾਂਤੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਸਰਗਰਮ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੇ ਕੇ. ਸ਼ਾੱਫ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦੁਆਇਆ ਕਿ ਤਮਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਿਆਰ, ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਸਾਗਰ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ

ਆਪਣੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਵਿਚ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਊਰਜਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਵਜਨਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ (To Share the Common Grounds) ਦਾ ਰਾਹ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੁਖਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਈ. ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਨਾਰੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ, ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ, ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ, ਨਾਰੀਤੱਵ, ਮਾਤ੍ਰਿਤੱਵ, ਅਧਿਆਤਮ, ਸਹਜ-ਸੁਹਜ, ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਨਾਰੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਤਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਂਝਾ ਕੀਤਾ। ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਇਹ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆੱਨ ਲਾਈਨ ਨਾਰੀ ਸੰਘ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮ ਦੇ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (Fusion) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਆ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਤੇ ਹੋਏ ਦੁਰਵਿਹਾਰ (Abuse) ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕਾਨੂੰਨ, ਰਾਜ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕੋਲੋਂ ਨਿਆਂ ਤੇ ਹੱਕ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ, ਅਸਮਿਤਾ ਤੇ ਸ਼ਵੈਅਭਿਮਾਨ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਵੀ ਧਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ। ਅਮਰੀਕੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੰਘ ਨੇ ਕਾਂਗਰਸ ਮੇਜ਼ ਦੀਆਂ ਲੜੀਵਾਰ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਈ. ਤਕਨੀਕ ਦੀਆਂ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨਾਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਾਜਸੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵੱਲ ਵੀ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਸਰਗਰਮ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੀ ਅਮਨ ਹੱਕ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਗਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਉੱਠੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਆਪੋ-ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ, ਏਸ਼ਿਆਈ ਜਾਂ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖਦੇ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੰਨੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਸਾਰੇ ਮੱਤ ਇਕਮੱਤ ਹੋ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਜੇਕਰ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੋਂ ਤੀਜੀ, ਚੌਥੀ ਲਹਿਰ ਉੱਭਰੀ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਬਰਾਬਰਤਾ ਜਿੱਥੇ ਹਾਸਲ ਹੋ ਗਈ, ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਜਾਂ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਵੱਧ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਔਰਤ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾ ਹੀ ਔਰਤ ਪੂਰੀ ਚੇਤੰਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਭ ਨੂੰ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬੁਝਣ ਦੇ ਮਸਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੀਆਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਬਾਰੇ ਇੱਥੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹਾਂ।

ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਚਲਦੇ ਆ ਰਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੁਣ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਆਪਣੇ ਪੰਜਵੇਂ ਦੌਰ ਜਾਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਵਿਚਾਲੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਦਰਜੇ ਤੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਇਕ ਰਾਜਸੀ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾਰੀ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਹੈ ਤੇ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਹ ਉਸ ਅਸਾਂਵੇਂਪਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ

ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦਮਿਤ-ਦਲਿਤ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ abuse ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ, ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਮੁੱਦੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਜ਼ਬਰ-ਜ਼ੁਲਮ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਦੁਰਵਿਹਾਰ ਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਪੰਜਵੀਂ ਨਾਰੀਰਾਦੀ ਲਹਿਰ ਬਹੁ ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ, ਆਰਥਕ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮੀਡੀਆ ਤੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਆਦਿ ਮੁੱਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਭੈਣਚਾਰੇ (Sisterhood) ਆਪਸੀ ਈਰਖਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੱਚੇ ਇਕੱਲੇ ਸਾਂਭਣੇ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ, ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਬਦਲਾਵ ਲਿਆਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਆਵਾਜ਼ ਉਠ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਰਨ ਤੱਕ ਆਦਮੀ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੀ ਕੇਵਲ ਔਰਤ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜੇਕਰ ਰੇਪ ਆਦਮੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦਰਦ-ਪੀੜ ਔਰਤ ਸਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਵੀ ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ- ਕਿਉਂ? ਉਸਦੀ ਸੈਕਸੀ ਦਿੱਖ ਹੀ ਉਸਦਾ ਗੁਨਾਹ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ? ਉਸਨੂੰ ਝੂਠੀ, ਕਸੂਰਵਾਰ ਸਾਬਤ ਕਰਕੇ ਆਪ ਬੰਦਾ ਬਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੈ- ਕਿਉਂ? ਫਿਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਮੁਸਲਮ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿ ਔਰਤ ਗਰਦਨ ਤੋਂ ਗਿੱਟਿਆਂ ਤੱਕ ਕੱਜੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਐਫ. ਸੀ.ਐਮ. (ਫੀਮੇਲ ਜੈਨੀਟਲ ਮਿਊਟੀਲੇਸ਼ਣ) ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਸ੍ਵੀਕਾਰਤਾ ਬਣਾ ਲਈ ਹੈ ਆਦਿ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚੌਥੀ ਤੋਂ ਪੰਜਵੀਂ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਵੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਘ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਕਰਦੇ ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਔਰਤ ਦੀ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਚਿਤੇਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਜਿਹੜਾ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅੱਤ ਦੇ ਰੋਹ ਵਿਦਰੋਹ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਇਸ ਵਕਤ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਉਹ ਮਰਦ-ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਟ੍ਰਾਂਸਜੈਂਡਰ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਯਾਨੀ ਕਿ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਬਾਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਆਵਾਜ਼ ਉਭਾਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ 'ਨਾ ਘੱਟ ਨਾ ਵੱਧ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੈਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਪੇਪਰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਦਿਆਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ "ਕੀ ਇੰਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੀ ਔਰਤ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ? ਕੀ ਉਹ ਸੁਅਸਥ ਹੈ? ਕੀ ਉਹ ਆਰਥਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਪੰਨ ਹੈ?"

ਜਵਾਬ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਇਕ ਸੁਝਾਉ ਇਸ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ, ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਜੋ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਜਦ ਤੱਕ ਇਹ ਵੰਡਾਂ ਜ਼ਹਿਨ 'ਚ ਖੁਣੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ, ਮਸਲੇ ਵੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ, ਸਾਥ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਬਾਇਨਰੀ ਅੱਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨਲ ਟੇਕ ਲਈਏ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਕੇ ਚਿੰਤਨ ਕਰੀਏ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਹੋਰ ਵੀ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

0-0-0

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ :

- ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੇ ਸਾਹਿਤ : ਡਾ. ਵਨੀਤਾ, ਅਜੰਤਾ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, 2000.
- *Maggi Humm : The Dictionary of Feminist Theory*, Hornester Wheatsheaf, 1989.

- Beauvoir, Simone de, *The Second Sex* (1949), Paris, 1972, Penguin.
- Fourth Wave of Feminism - Phil Papers by LH Lee, 2002.
- Feminism : The Fifth Wave-Ted Talk, Film by Mollywood Films.
- en.m.wikipedia.org
- www.sagefeb.com
- link.sprinfer.com

F-23, Rajouri Garden,
New Delhi-110027
E-mail : janidapoet@gmail.com
vinitadoc@gmail.com
ਮੋਬਾਇਲ : 98113-23640

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੜ੍ਹਤ

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦਾ ਦਖ਼ਲ 1960-70 ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੋਇਆ। ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਭਰਮ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਜਾਂ ਬਣ ਗਿਆ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਚੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਉਹ ਵੱਡੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਸੀ ਜਿਹੜੀਆਂ, ਵੱਡੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਅਗਲੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਗਲਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਹਤਰੀ ਜਾਂ ਬੇਹਤਰ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ (ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ) ਕਾਰਨ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ (1948) ਵਿੱਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਫਰੈਡਰਿਕ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਬੜੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਤਫ਼ਸੀਲ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਸਮਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਜਿਹੜੀ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਉਹ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਫਲਸਫ਼ਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਬਦਲ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਫਲਸਫ਼ਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਮੁਖੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ 'ਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਤਕੜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਮਾੜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਰਹੀ ਹੈ - ਇਸ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਲਈ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੀ ਰੂਸ ਵਿਚ 1905 ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 1917 ਵਿੱਚ ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੜਾਅ 1917 ਤੋਂ 1989-90 ਤੱਕ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਰੂਸ ਤੋਂ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਬਣੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਸਤਾਲਨੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬੇਅੰਤ ਕਾਰਨਾਂ ਕਾਰਨ ਅੰਤ ਨੂੰ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਵੇਂ ਹੀ ਚੀਨ ਵਿੱਚ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ (ਮਾਉ-ਜ਼ੇ-ਤੁੰਗ ਵੱਲੋਂ) ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਚਿਤਰਪਟ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਲੈਨਿਨਵਾਦ-ਮਾਓਵਾਦ ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 1960-70 ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦ

ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਤੂਤੀ ਬੋਲਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਉਭਰਨੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਈ ਰੂਪਾਂ 'ਚ ਉੱਭਰੀ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਬਰਕਾਰ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਜਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚ, 'ਬੰਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ' ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਈਸਾਈਅਤ, ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਦੇ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਲਚਕੀਲਾ ਸ਼ਬਦ ਜੇ ਵਰਤਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਸੰਵਾਦ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਸੀ, ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਅਸੀਂ ਲਿਉਤਾਰਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ 'ਚੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੁਸਤਕ "The Postmodern Condition : A Report on Knowledge" ਵਿੱਚ ਉਸ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਇਤਿਹਾਸ (H) ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਾਨਕ ਇਤਿਹਾਸਾਂ (h) ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਫਲਸਫ਼ਾ ਵੀ ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੈਪੀਟਲ 'H' ਵਾਲੇ ਹਿਸਟਰੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਹੈ ਛੋਟੀ 'h' ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਥਾਨਕ ਇਤਿਹਾਸ ਸਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਵਿੱਚ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤ (Small Narrative) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰਦ ਦਾ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰਕੇ, ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪੜਾਅ ਵਾਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਨੂੰ ਭਰਮਕ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰਕ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਭਰਮਿਕ ਹੈ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹਰ ਉਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਹਤਰੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਉਦੋਂ ਪਨਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਦੂਜੀ ਸੰਸਾਰ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੈਂਪ ਵਿੱਚ ਸਤਾਲਿਨਵਾਦ ਅਤੇ ਮਕੈਨੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਸਤਾਲਿਨੀ ਅਤੇ ਮਕੈਨੀਕਲੀ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਹੀ ਅੰਤਰਗਤ ਪੜਚੋਲਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਜੇਲ੍ਹ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਦਿਆਂ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਕਈ ਸਕੂਲਾਂ ਦਾ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਲੂਈ ਅਲਥਿਊਸਰ, ਪੀਰੇ ਮਾਸ਼ਰੈ, ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮ, ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ, ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਅਡਾਰਨੋ, ਹੋਰਖ਼ੀਮ ਅਤੇ ਹੇਬਰਮਾਸ ਆਦਿ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਕਲਾਸਕੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸਟਾਫ਼ਰ ਕਾਡਵੈਲ, ਅਰਨਸ਼ਟ ਫਿਸ਼ਰ ਅਤੇ ਜਾਰਜ ਲੂਕਾਚ) ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵ-ਸਕੂਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਰਤੋਲਤ ਬਰੈਖ਼ਤ, ਅਡਾਰਨੋ, ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਯੂਰੀ ਬਾਰੇਵ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਅਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਤੌਰ 'ਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲੇਖ ਦੇ ਤਰਕ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਅਤੇ ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਬਾਰੇ ਲਿਉਤਾਰਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਮਨਮੋਹਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ।

"ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਲੰਮੇ-ਚੌੜੇ ਉੱਚੇ (Lofty) ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਰਵਜਨੀਕਰਣ/ਸਰਬਵਿਆਪੀਕਰਣ/ਸਾਰ ਭੌਮੀਕਰਣ (Universalizing) ਅਤੇ ਖਸੂਸੀਕਰਣ (particularizing) ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਬੜਾ ਕਰਿਟੀਕਲ ਅਤੇ ਸਾਵਧਾਨ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਸੱਚਵਾਦਤਾ ਜਾਂ ਪਾਰਸਾਈ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਚਿਹਨਕ ਨਹੀਂ ਜੋ ਲੰਮੀਆਂ ਚੌੜੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਰੋਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਨੈਤਿਕ ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਅਕ ਬਿਆਨੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਟੈਕਸਟ ਵਜੋਂ ਸਵਿਕਾਰਣ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਬਰ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਭਿੰਨ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ (Dialogue) ਰਚਾਉਂਦੈ।"[1]

ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਸੱਚ/ਆਦਰਸ਼/ਲਕਸ਼ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਰਬਾਂਗੀ (Universal) ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵੰਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਤਰਕ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੋ ਕੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨੂੰ ਮਕੈਨੀਕਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਧਿਆਨ ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ (Raymond Williams) ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ "Dominant, Residual and Emergent" ਵਿੱਚ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਰੂਪ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਸਮਾਜ (ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ) ਤੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬ (Revolution) ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ (Residual) ਰਹਿੰਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਤੋਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮਕਾਨਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ, ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ (ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ) ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੱਛਣ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ- ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਰੈਜ਼ੀਡਿਊਲ (Residual) ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਭੂਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ 'ਚ ਅਸਰਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> *The residual, by definition, has been effectively formed in the past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present . . . A residual cultural element is usually at some distance*

from the effective dominant culture, but some part of it, some version of it-and especially if the residual is from some major area of the past-will in most cases have had to be incorporated if the effective sense in these area. [2]

ਇਹ ਰੈਜ਼ੀਡਿਊਲ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ, ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਨਿਹਿੱਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕੇਗਾ ਕਿਉਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਸ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਪਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਸੇ ਮਕੈਨੀਕਲ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਖੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਲਾਸੀਕਲ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਿੱਥ-ਬੋਧ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਕੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ:

Rather there postmodern, what would be properly opposed to modernity here would be the classical age. The classical age involves a state of time (let's call it a status of temporality) in which advent and passing . . .

From the same point of view, we can see that historical periodization belongs to an obsession that is characteristic of modernity. Periodization is a way of placing events in a diachrony, and diachrony is ruled by the principal of revolution. In the same way that modernity contains the promise of its overcoming, it is obliged to mark, to date, the end of one period, and the beginning of the next. [3]

ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ 'ਆਧੁਨਿਕ' ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਕਾਲ (ਇਨਲਾਈਟਨਮੈਂਟ) ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਤਰਕ ਲਿਉਤਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੱਲੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਭਰਮਕ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਆਸਰਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ, ਬੰਦ ਅਤੇ ਫੈਲਾਕੁਨ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ (Language) ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਲਈ ਲਿਉਤਾਰ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ (tales) ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਗ਼ਲਪੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨਕਾਲ ਦੀਆਂ ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਇਕਹਿਰੇ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4]

ਲਿਉਤਾਰ ਦੀ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾ ਉਦੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਕਿੰਤੂ-ਪਰੰਤੂ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਖੇਡ (language-game) ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰ ਜਦੋਂ ਗਲਪੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਸਾਹਮਣੇ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਕਾਲ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਗਲਪੀ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵੱਖਰੇ, ਵਿਭਿੰਨ, ਵਿਕੋਲਿੱਤਰੇ, ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਖੋਂ-ਪਰੋਖੇ ਕਰਨਾ ਹੈ ਦੂਜਾ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ (small narratives) ਦੀ ਸਥਾਨਕਤਾ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਕਈ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਂਆਂ ਪਛਾਣਾਂ (new identities) ਦਾ ਇਹ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਖੇਤਰਵਾਦ, ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ, ਜਾਤਪਾਤ, ਨਸਲਵਾਦ ਵਰਗੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਖੁੱਲਿਆਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫੂਕੋਯਾਮਾ (Fukuyama) ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "The End of History and the last Man" ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਅੱਤਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "The Illusions of Postmodernism" ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲਿਉਤਾਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ:

Postmodernity is a style of thought which is suspicious of classical notions of truth, reason, indentity and objectivity, of the idea of universal progress or emancipation, of single frameworks grand narratives of ultimate grounds of explanation. Against these Enlightenment norms, it sees the world as contingent, undergrounded, diverse, unstable, indeterminate, a set of disunified cultures or interpretations which breed a degree of scepticism about the objectivity of truth, history and norms, the giveness of natures and the coherence of identities. [5]

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ- ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਮੱਤ ਕਿ ਇਹ ਭਰਮਕ ਹਨ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕਹਿਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ, ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ 'ਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ (Logocentre) ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਰੱਦਣ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਜਦੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਬਨਾਉਣ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਣ 'ਚ

ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ, ਅੰਤਿਮ ਮੰਜ਼ਿਲ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੱਚ, ਇਹੀ ਸੱਚ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਹ-ਇਹ ਪੜਾਅ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਹ-ਇਹ ਹੋਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਵਰਗੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਇਕਹਿਰੀ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ(Michel Foucauld) ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "The Archeology of Knowledge" ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤਾ (decentralization) ਵੱਲ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥ ਲੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਚ ਪਿਆ ਵਿਚਾਰ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸੰਗਠਿਤ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ- ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਲੜੀਆਂ ਲਕੀਰੀ ਨਿਯੰਤਰਣ 'ਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। "ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਫੂਕੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਵਿਅਕਤੀ- ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਨਾ ਲਕੀਰੀ, ਨਾ ਇਕਸਾਰਤਾ ਅਧੀਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ 'ਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਰਹਿ ਕੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ... ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੇ ਭੰਗ ਹੋਣ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਇਕਸਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਪੁਰਾਤਤਵਤਾ (Archeology) ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਣਗੌਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਂਗ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਤੇ ਵੱਢਾਂ ਨੂੰ 'ਆਰੰਭ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੈਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ।"[6] ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਵਾਹ ਨੂੰ ਲਕੀਰੀ, ਇਕਹਿਰਾ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਗੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ, ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ (ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ) ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਸੀ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਕਿੰਤੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਉਦੋਂ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਘੜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਜੇ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ-ਬਰਾਬਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਬਣ ਰਹੇ ਵਿਰੋਧ ਜਿਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ - ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਲੜਾਈ (ਸੰਘਰਸ਼) ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ (working class-ਚੇਤਨ ਜਮਾਤ) ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਵਿਕਾਸ/ਤਬਦੀਲੀ ਗੁਣਾਤਮਕ (Qualitative) ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਜਾਂ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਲਕੀਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ - ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬਣਾ ਦਿਤਾ- ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।

ਇਹ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ 'ਚ ਹੀ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਮਲ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੈਕਟੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਜੇਲ੍ਹ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ, ਰੂਸ ਵਿੱਚ ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ

ਇਨਕਲਾਬ ਦੀਆਂ ਤਰੁਟੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ ਕਿ ਰੂਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਮਲ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਅਮਲ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮਸਲੇ ਉੱਤੇ 1926 ਤੱਕ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਲੈਨਿਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੂੰ ਕਲਾਸਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਕਮੀ ਜਿਹੜੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਇਸਦੇ ਡਿਕਟੇਟਰੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ। ਉਸਨੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਦੀ, ਰੂਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਦੋ ਮਹੀਨੇ ਬਾਅਦ, ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੀ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੀ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ, ਕਲਾਸਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਂਗ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

> *Two months after the Russian Leader's death he wrote an obituary for Lenin. This began with the assertion that while there were states there would be dictatorship and that meant the dictatorship of a leader. He went on : The essential problem of the dictatorship of the proletariat is not the physical personification of the function of command ... The essential problem lies in the nature of the relations that the leader or leaders have with the party of the working class, and in the relations which exist between this party and and the working class: are they purely hierarchical, of the military sort, or are they organic and historic in character. Are the leader and the Party working class, elements; Are they a part of the working –class elements, are they a part of the working-class, do they represent its most vital and deepest interest and aspirations, or are they an excrescence, merely a violent superimposition ? How was this party formed, how did it develop, according to what process were its leaders selected? Why did it become the party of the working class? Through chance? The problem becomes that of the historical development of the working class, which slowly constitutes itself in the struggle within the bourgeoisie, wins some Victories and is defeated many times. It is not only a problem of the proletariat in one country alone, but of the whole world working-particular moments, and yet its substantial unity and homogeneity.*[7]

ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਮਕਸਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੂਲ ਭੂਤ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਉੱਤੇ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ, ਅਜਿਹੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਵ (ਲੀਡਰ) ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਡਿਕਟੇਟਰੀ ਰੂਪ ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਥੋਪਣ (Imposition) ਵੀ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਹੀ ਬਾਅਦ, ਰੂਸ ਵਿੱਚ ਸਤਾਲਿਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ, ਅਜਿਹੇ ਡਿਕਟੇਟਰੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਦੇ ਥੋਪਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ, ਅਤੇ ਟਰਾਟਸਕੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਡਾਰੋਨੋ, ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼, ਪੈਰੇ ਮੀਸ਼ਰੇ, ਵਾਲਟਰ ਵੈਂਜਾਮਿਨ, ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ, ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਅਲਥਿਊਸ਼ਰ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਕਲਾਸਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਤਲਿਸਮ ਅਤੇ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨੌਮ ਚੌਮਸਕੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ 'ਨਵ ਜਗਤ' ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਅਗਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤਰਕ ਦੀ ਉਸ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅੱਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਬਣ ਰਹੇ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

II

ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ, ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਆਦਰਸ਼ਕ, ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਫੈਸਲਾਕੁਨ, ਏਕਾਰਥੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਬੰਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਜਿਸ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ, ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤਾ, ਵਿਵਿਧਤਾ, ਸਥਾਨਕਤਾ, ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸੱਚ, ਨਵੀਂਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਕੀ ਹੈ ? ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੀ ਹੈ ? ਉਸਦਾ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਫਰੇਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਅਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਅਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਚ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦੀ 2003 ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਪੁਸਤਕ "After Theory" ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ। ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਫਰੈਂਕਫਰਟ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਲਗਾਤਾਰ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "After Theory" ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਲੇਖ "The Path to Postmodernism" ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਦਾ ਤਰਕ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਦੋ ਲੇਖਾਂ (The Cultural Logic of Late Capitalism ਅਤੇ Theories of the Postmodern) ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ

ਬਾਰੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰਕ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਫਰੋਲਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਿਉਤਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭ ਤੋਂ ਮੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੌਦਰੀਲਾ ਨੇ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਮੌਡਿਟੀ ਆਸਰਿਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੌਦਰੀਲਾ ਦੀ ਇੱਕ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵਜੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜਿਨਸਾਂ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਨਾਲੋਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕਾ ਯੁੱਗ ਚਿਹਨਕੀ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤਾ ਨੂੰ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਪਭੋਗੀ ਮੰਡੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਕੇ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਦੇ ਫਰਕ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦਬਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਣ ਵੱਡੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਇਹ ਵਾਪਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਖਾਹਸ਼ ਵਰਗੀਆਂ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। "ਹੁਣ ਨਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਰਿੱਤਰ ਉਪਭੋਗ ਜਾਂ ਖਪਤ ਹੈ। ... ਇਸ ਨਵੇਂ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸ (ਕਮੌਡਿਟੀ) ਪ੍ਰਧਾਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਆਤਮ ਜਾਂ ਸਬਜੈਕਟ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨਾਤਮ (ਔਬਜੈਕਟ) ਜਾਂ ਜਿਨਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਕੇਲਨਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਰਿਕਲਪਣਾ (ਮੈਟਾਫਿਜ਼ੀਕਲ ਇਮੈਜਨਿਰੀ) ਵਿੱਚ, ਬੌਦਰੀਲਾ ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਅਨਾਤਮ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਹੀ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨਾਤਮ ਵਿੱਚ ਟੈਲੀਵਿਯਨ ਸੰਚਾਰ, ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੌਜੀ, ਆਦਿ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।"[8]

"ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨਜ਼" ਨਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਬੌਦਰਲਾ ਜਿਸ ਹਾਈਪਰਰੀਐਲਿਟੀ (ਪਰਾ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਐਂਟੀਯਥਾਰਥ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਸਤਾਂ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਜਿਨਸਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਘੜੇ ਗਏ ਕੋਡਜ਼ (ਚਿੰਨ੍ਹ) ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੋਡਾਤਮਕ ਸੰਸਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਗਾਇਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਕਸਤ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਕੋਡਜ਼ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁੱਖਤਾ, ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ, ਪ੍ਰਤੱਖੀਕਰਣ, ਸੱਚ, ਯਥਰਥ ਸਭ ਹਾਇਪਰੀਐਲਿਟੀ 'ਚ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ, ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਦੀ ਕੋਡਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ (ਚਮਕ-ਦਮਕ ਦੀ ਇਤਿਹਾਬਾਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ), ਪੌਪ ਸੰਗੀਤ, ਪੌਪ ਆਰਟ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ, ਆਧੁਨਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਹਿਤ-ਬਿਰਤਾਂਤ, ਅਣ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਜਾਹਿਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੈਮੂਲੈਕਰਾ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਇਕਾਰਥੀ ਰੂਪਾਂ (ਇਕਹਿਰੇ) ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲ ਕੇ 'ਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਅਮਲ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਨਾ ਕੋਈ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਹੈ

ਨਾ ਯਥਾਰਥ ਨਾ ਅਰਥ। ਬੌਦਰੀਲਾ ਦਾ ਇਹ ਹਾਇਪਰੀਐਲਟੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦੈਰਿਦਾ ਦੇ ਉਸ ਵਿਖੰਡਨ (ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਸ਼ਨ) ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥਾਂ, 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਕੇ, ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੇਡ 'ਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇਹ ਖੇਡ, ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਧੁੰਦਲਕੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਦੀ ਮੌਤ (Death of the Real) ਬਾਰੇ ਬੌਂਦਰੀਲਾ (Baudrillard) ਦੇ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

> *Simulation is characterized by a precession of the Model, of all models around the merest fact- the models come first and their orbital (like the bomb) circulation constitutes the genuine magnetic field of events. Facts no longer have any trajectory of their own. They arise at the inter/section of the models; a single fact may even be engendered by all the models at once.* [9]

ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ 'ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਵਾਦਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਨੁਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨੁਰੂਪਤਾਵਾਂ (ਸਿਮੂਲੈਕਰਾ ਅਤੇ ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ) ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ (ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ) ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਖਤਰਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਨੁਰੂਪਤਾ (ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ) ਦਾ ਇੱਕ ਖਤਰਨਾਕ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵੀ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ... ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਹਰ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਮੰਤਵ ਉੱਤੇ ਰੋਕ ਲਾਈ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਉ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਰਥ ਦੀ ਅਰਥ ਕੀ ਸਮਾਨਤਾ ਸੱਚ ਅਤੇ ਘਾੜਤ, ਆਦਿ ਉਤੇ ਸੀ। ਪਰ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਭ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।" [10]

ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵਾਲੀਆ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਬਹੁ-ਭਿੰਨਤਾ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਜਾਂ ਵਿਵਿਧਤਾ (Multiplicity) ਤੱਕ ਤਾਂ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਬਿਨੈ 'ਤੇ ਖਤਮ ਹੋਇਆ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਦ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੰਤਵਸ਼ੀਲ ਜੋ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਣਾ ਸੀ ਜਾਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਅਨੁਰੂਪਤਾ (Simulations) ਨੇ ਉਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਜਾਂ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ-ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਅੰਤਵਾਦ (Endism) ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ। ਬੌਦਰੀਲਾ(ਰਦ) ਅਤੇ ਫੂਕੋਯਾਮਾ (Fukuyama) ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚਲੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਅਤੇ ਪਸਾਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਕ, ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕੋ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧਦੇ ਹਨ- ਅੰਤਵਾਦ ਵੱਲ ਨੂੰ। ਪਰ ਮਿਸ਼ੈਲ ਫੂਕੋ ਅਤੇ ਦੈਰੀਦਾ ਨੂੰ ਇਸ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਤਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੈਰਿਦਾ ਜਦੋਂ ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਕਾਰਥੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਗਦਾ ਹੈ। 'ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ

'ਲਿਖਤ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਉਦੇਸ਼ ਸਮਝਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਬੋਲ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਕਾਰਣ: ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲਿਖਤ ਅਸ਼ੁੱਧ, ਦੂਜੈਲੀ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਦੇ ਯਤਨ ਉੱਪਰ ਉਸਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਉਕਤੀਕੇਂਦਰਵਾਦ (Phonocentreis) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ Logocentrism ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ।"[11] ਪਰ ਦੈਰਿਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਕਸ਼ਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਰਮਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਵਿਖੰਡਨਾ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਮਾਨਵੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਬੰਦ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ (ਡਿਸਮੈਂਟਲ) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੀ 'ਵਿਰਚਨਾ' ਥਿਊਰੀ (ਸਿਧਾਂਤ) ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੈਰਿਦਾ ਬਾਰੇ ਸਟੂਅਰਟ ਸਿਮ (Stuart Sim) ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

> *"In its turn, endism is often considered to be one of his distinguishing features of the postmodern culture that we are constantly being informed we know inhabit Derrida's question thus has greater significance then might at first appear, and his spirit that lies behind his subsequent-response is one with a great-deal to commend it. It is a question Derrida insist that 'obliges' one to wonder if the end of history is but the end of a certain concept of history" (Jacques Drrida, Specters of Marx, page: 15, 1994 (Trnas.)* [12]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੈਰਿਦਾ ਦਾ 'ਵਿਰਚਨਾ' ਸਿਧਾਂਤ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ, ਮਾਨਵਵਾਦ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਆਖਿਆ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ (ਕਲਾਸਿਕੀ ਰੂਪ) ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨੁਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਗੋਸੈਂਟਰਿਕ (Logocentric) ਬਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ "The Path to Postmodernism" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਨਵੇਂ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਉਤਪਾਦਕਤਾ (Production) ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਅਤੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਉਤਪਾਦਨ, ਰਵਾਇਤੀ ਉਦਯੋਗ ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ, ਇੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੰਡੀ 'ਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੰਡੀ (Cultural Industry) ਉਤਪਾਦਨ ਨਾਲੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਕਿਲਡ ਕਿਰਤ, ਉਸ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸੁਪਨਾ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਧਿਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਸੀ। ਸਕਿੱਲਡ

ਕਿਰਤੀ ਅਸਲ ਵਿਚ, ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਬਿਰਤੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਪਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪੈਕੇਜਿੰਗ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ, ਨਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਲੋਬਲ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਮੁਤਾਬਕ, ਸ਼ਰਤਾਂ ਤੈਅ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।[13]

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਗਤ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਬਣ ਰਹੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਖਾਰਿਜ ਕਰਨ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਇਸੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਬਦਲ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਵੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਦਯੋਗ ਦੀ ਜੋ ਪੈਰਵੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਮਹਿਜ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਦੀ ਹੀ ਲੜਾਈ ਹੈ? ਉਹ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪਛਾਣ, ਆਈਰਸ਼ (Irish) ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਰੰਗ (Black) ਨਸਲ ਦੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਨਾਲੋਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੰਨਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰ ਖ਼ਤਰੇ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਬੁਨਿਆਦਵਾਦ (Fundamentalism) ਨੂੰ ਹਵਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਲੜਾਈ ਧਰਮ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਲੜਾਈ, ਜਾਤੀ-ਗੌਰਵ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਨਤਾ ਆਪਣੀ ਖੇਤਰੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੌਰਵਤਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਛੋਟੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਸੰਕੀਰਣ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਇਸ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਕਿਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਬੁਨਿਆਦਵਾਦ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਵੱਲ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਬਾਰੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

> *"Culture in the form of Fundamentalism has reared its head in reaction to there shattering uphearels. Everywhere you look, people are prepared to go to extraordinary lengths to be themselves. Fundamentalism is formidably hard to budge-which should warn us against assuming that culture is endlessly malleable where nature is always fixed. This is another dogma of Postmoderninsts, who are perpetually on the which for those who 'naturalize' social or cultural facts, and so make what is changeable appear permanenet and inevitable".* [14]

ਸਥਾਨਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਖੇਤਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪਨਪਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਿਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖ/ਹਿੰਦੂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ, ਉਸ ਧਾਰਮਿਕ ਬੁਨਿਆਦਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਖੇਤਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਭਰਾਤਰੀ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਸੰਕੀਰਣ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿੱਖ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਰਾਹੀਂ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ-ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ। ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਤਰਕਹੀਣ ਬੁਨਿਆਦੀਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਭਾਂਪਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਕੀ ਹਨ? ਖੇਤਰ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੁਦਾਇ?

ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਲਈ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਦੇ ਲੇਖ 'ਉਤਰ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ' (The Cultural Logic of Late Capitalism) ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਆਪਣੇ ਇਸੇ ਲੇਖ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਅਗਲੀ ਕੜੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਆਰਕੀਟੈਕਟ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਵੀ ਉਹ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਰਕੀਟੈਕਟ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਜਿਸ ਸੁਹਜ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਲੋਕ-ਲੁਭਾਊ ਸੁਹਜਵਾਦ (Aesthetic Populism) ਹੀ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਇਸ ਲੋਕ ਲੁਭਾਊ ਸੁਹਜਵਾਦ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਜੀ ਆਇਆ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ, ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਉਸਨੂੰ ਉਹ ਨਵੇਂ ਉਦਯੋਗ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਰੂਪ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਪਾਰਕ ਸੁਹਜ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਕਰੜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਰਿਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> *"The Postmodernisim have, in fact been fascinated precisely by this whole 'degraded' landscape of schlock and kitch of T.V. series and Reader Digest Culture of advertising and motels of the late show and the grade-B Hollywood film of so-called <u>Para-Literature</u> with its airport paperback categories of his gothic and the romance; the popular biography the murder mystery and the science fiction or fanctasy novel : material they no longer simply 'quote' as a joyces or Mahler might have done but incorporate into their very substance."* [15]

ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ

ਸੋਚ ਨੂੰ ਵੀ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਖਪਤ ਸਮਾਜ, ਮੀਡੀਆ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸਮਾਜ, ਨਵਾਂ ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ, ਇਲੈਕਟ੍ਰਾਨਿਕ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉੱਚ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਇਸਨੂੰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਉਤਪਦਾਨ ਦੇ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਕਸਦ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕਰਕੇ, ਵਪਾਰਕ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜੀ ਆਇਆ ਆਖਦੀ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਰਨੈਸਟ ਮੈਂਡਲ (Ernest Mandel) ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ, ਦੀ ਲਿਖੀ ਪੁਸਤਕ ਉਤਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ (Late Capitalism) ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਪਵਾਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।[16]

ਜੇਮਸਨ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਲਿਉਤਾਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੇਮਸਨ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ (ਆਰਕੀਟੈਕਟ) ਦੇ ਜਿਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੜਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੀਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦਾ ਥਾਪੜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਥਾਪੜੇ (Patronage) ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਪਸਾਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਪਾਰ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਵੋਂ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਮਰੀਕਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਅਮਰੀਕਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਦਬਦਬਾ (Dominance) ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਫਲ ਹੈ। ਜੇਮਸਨ ਖੁਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਖੂਨ-ਖ਼ਰਾਬੇ, ਅਤਿਆਚਾਰ, ਮੌਤ ਅਤੇ ਆਤੰਕ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[17] ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਇਸ ਅਮਰੀਕਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਹਕੀਕੀ ਰੂਪ ਦੇਖ ਵੀ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਅਰਬ ਮੁਲਕਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਫਿਰ ਉੱਥੇ ਪੁਨਰ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਨੂੰ ਇਸੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪੜ੍ਹਤ ਦਾ ਸਾਰ

ਮੈਂ ਇਸ ਲੇਖ ਰਾਹੀਂ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਧਿਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਚਾਰਕ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਲਿਉਤਾਰ ਅਤੇ ਬੌਦਰੀਲਾ (ਰਦ) ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਵਿਚ ਉਹ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ ਅਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ

ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੈਂ ਮਨਮੋਹਨ, ਗੁਰਬਚਨ ਅਤੇ ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਸਾਰ ਦਾ ਮੇਰਾ ਮਕਸਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਜਾਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸੰਵਾਦ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਅਸਲ ਕੀ ਹੈ? ਦੂਜਾ, ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੇ ਜੋ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਉਸਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਸਲੇ ਕੀ ਹਨ?

1 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਜੀ ਆਇਆਂ ਹੈ- ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿ ਲਵੋ ਇਹ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਬਣ ਰਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਮੁਖੀ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਯੂਨੀਵਰਸਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ (Universalization) 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਣ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ।

2 ਸਾਹਿਤ, ਚਿੰਤਨ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਚਾਰ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਜਿਸ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ- ਉਸਦੀ ਬਿਰਤੀ ਉਪਭੋਗੀ ਹੈ; ਜੈਵਿਕ ਹੈ, ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਹੈ, ਦੇਹਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤਕ ਉਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਖਾਰਿਜ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

3 ਇਹ ਤਾਂ ਦਰੁਸਤ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਭਰਮਕ ਵਿਆਖਿਆ 'ਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਏ ਹਨ ਉਹ ਤਰਕਸੰਗਤ ਹਨ। ਪਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਪੇਸ ਦੇਣ ਦਾ ਤਰਕ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਤਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਖੇਤਰੀ ਇਤਿਹਾਸਾਂ (ਸਥਾਨਕਤਾ) ਦੀ ਸਪੇਸ ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਬਣਨਗੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਸ਼ਚਤਾ ਦੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਈ ਵਾਰ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸਮੁਖ ਤਬਦੀਲੀ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

4 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਸਥਾਨਕਤਾ ਦੀ ਪੈਰਵਾਈ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ- ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਖੇਤਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਪਰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸਥਾਨਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਪਨਪਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਬੁਨਿਆਦਵਾਦ ਜਾਂ ਤੰਗਦਿਲ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ (Narrow Nationalism) ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੇ ਚੁੱਪ ਹਨ। ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਨਵੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਵੀ ਖ਼ਤਰਿਆ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦ, ਦਲਿਤਵਾਦ, ਗੇਅਵਾਦ, ਆਦਿ ਮਸਲੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ/ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਖਤਰੇ

ਵੀ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ, ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਖਤਰਿਆਂ ਸਮੇਤ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

5 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇੱਕ ਅੱਤ (Extreme) ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਤਵਾਦ (Endism) ਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਤ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਅੰਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਜਾਂ ਵੈਲਫ਼ੇਅਰ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨਣਾ ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

6 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਕਾਰਥੀ (ਮੋਨੋਲਿਥਿਕ) ਇਕਹਿਰੇ (ਲਿਨੀਅਰ) ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਤੇ ਭਰਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤ 'ਚੋਂ ਕੱਢਣ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਦੇ ਹਕੀਕੀ ਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕੀ ਵਿਚਾਰਕ, ਬਹੁਤੀਵਾਰੀ ਜੋ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ-ਜਿਸਦੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਤਰੇ ਹਨ। ਵਿਵਿਧਤਾ (Multiplicity of Meaning) ਬਾਰੇ ਨਵ-ਮਾਕਰਸਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਹਨ।

7 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਜਿਸ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਜਾਂ ਬੰਦ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ- ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਜਾਂ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੀ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਇਤਾਲਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਉਠਾ ਦਿੱਤੇ ਸਨ ਜਿਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦ 'ਤੇ ਹੀ ਕਲਾਸਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਮੀਆਂ ਬਾਰੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

8 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਜਿਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਉਦਯੋਗ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ- ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜੈਵਿਕ, ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ, ਉਪਭੋਗੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਪਾਰਕ ਜਾਂ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

9 ਰਾਜਨੀਤਕ ਮੁਹਾਜ 'ਤੇ ਅਮਰੀਕਨ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਜਿਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ- ਉਸ ਬਾਰੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਰਜਿਸਟਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਗੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਪਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

10 ਸਾਹਿਤਕ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤਾ ਤੋਂ ਅਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਦੈਰਦੀਅਨ ਸੋਚ ਨੂੰ ਵੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਵੀ ਲਿਖਤ ਨੂੰ 'ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਖੇਡ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਕਈ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਇਕਾਰਥੀ ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਚੋਂ ਕੱਢਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਲਿਖਤ ਮਨੋਰਥ ਮੁਕਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

11 ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਬੌਦਰੀਲਾ (ਰਦ) ਦਾ ਅਨੁਰੂਪਤਾ (ਸਿਮੂਲੇਸ਼ਨ) ਅਤੇ ਹਾਇਪਰਰੀਅਲਿਟੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇ ਖ਼ਪਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਬੋਦਰੀਲਾ (ਰਦ) ਸ਼ਕਤੀ (ਪਾਵਰ) ਨੂੰ ਵੀ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਸ਼ਚਾਤ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਮੰਗ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸਲ ਸ਼ਕਤੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਕੌਣ ਰਾਜ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕੀ ਮੰਤਵ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਰਾਜਨੀਤੀ' ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਲਈ ਜੋ ਸੰਘਰਸ਼, ਵਿਰੋਧ, ਮੁਕਾਬਲਾ ਆਦਿ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਉੱਤੇ ਫਤਹਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ।"[18] ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਅਨੁਰੂਪਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ? ਇਹ ਸਵਾਲ ਵੀ ਬੋਦਰੀਲਾ (ਰਦ) ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਰਹੇਗਾ ਹੀ।

ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾ ਪੜ੍ਹਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਪੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਪੜ੍ਹਤ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮੈਂ ਵੀ ਇਸ ਪੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਮਨਮੋਹਨ, **ਸੰਵਾਦਕੀ,** ਪੰਨਾ: 265
2. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Page: 122-123 (1978)
3. Jean-François Lyotard, *Inhuman, Rewriting Modernity*, Page: 24-25, (1991)
4. Ibid, Page : 26-27-28 (1991)
5. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Page : VIII, (1996)
6. ਗੁਰਬਚਨ, **ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਅਪ੍ਰੈਲ-ਜੂਨ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ: 45
7. Antonio Gramsci, A Revolutionary Theory (Alastair Drvidson) Page : 233 (1997)
8. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ**, ਪੰਨਾ : 74
9. Baundrillard, Jean Simulations (Franslation 1983 Page : 32 (Nicola Dufrense 1983 English Trans.)
10. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ**, ਪੰਨਾ : 74-75-76
11. ਗੁਰਬਚਨ, **ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ** (ਅੰਕ), ਪੰਨਾ: 47
12. Stuart Sim, *Derrida and the end of history*, page : 8-9, 2001
13. As the countercultural 1960s and 1970s turned into the postmodern 80s and 90s the sheer irrelevance of Marxism seemed all the more srtibing. For now industrial

product really did seem on the way out ... The labour movement was bound hand and foot, forced to accept humiliating restraints on its liberties. Investment shifted away from industrial manufacture to the service, finance and communications sectors. As big business became cultural, ever more reliant on image, packaging and display, the culture industry became big business. Terry Eagleton, *After theory*, page : 41, 2003

14. Terry Eagleton, Ibid, page : 50
15. Fradric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, page : 2-3, (2006 First Indian Edition)
16. Fredric Jameson, Ibid, page : 3-4
17. Fredric Jameson, Ibid, page : 5
"Yet this is the point at which I must remind the reader of his obvious; namely, that his whole global, yet American, Postmodern Culture is the internal and superstructal expression of a whole new wave of American military and economic domination throughout the world : in this sense, as throughout - class history, the underside of culture is blood, torture, death and terror" (page : 5)
18. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, **ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ**, ਪੰਨਾ : 74

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

ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ : ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ

ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ

ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਾਠ ਦਾ ਸਰੂਪ ਤੇ ਬਣਤਰ ਭਾਸ਼ਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲ-ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ; ਭਾਵ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਵਿਧੀ ਵਿਚਲੀ ਲੜੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਧੀਗਤ ਵਿਕਾਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕਦੇ ਸੁੰਗੜਦੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਫ਼ੈਲਦੇ ਤੇ ਵਿਗਸਦੇ ਹੋਏ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਵੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਦਿ-ਬਿੰਦੂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸਾਪੇਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

(1)

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕ ਟਰਨਰ (Mark Turner) ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖ 'ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ' (The Cognitive Study of Art, Literature and Language) ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਪੈਰ ਤਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਉਸਦਾ ਦੂਜਾ ਪੈਰ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦਿਮਾਗ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ-ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।[1] ਇਹ ਹੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਤੇ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਚੌਖਟਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਸਮੇਂ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਬਹਰਹਾਲ, ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਹੁਣ ਵੀ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਫਰਾਦੀਨਾ-ਦ-ਸੋਸਿਊਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਮੂਲਕ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਉਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ, ਜੋ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਾਨਯ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀ ਚਿਹਨ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ... ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਭਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ-

ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਨਿਯਮ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਉਪਰ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਨਵੀਕੀ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵੇਗਾ।"[2] ਭਾਵੇਂ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਭਾਗ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਪਰ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮਕਸਦ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਿਵੇਂ ; ਬਿੰਬ, ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ, ਰੀਤਾਂ, ਮਰਯਾਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਮਕਸਦ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਇਕ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੀ ਅਗਲੇਰੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀ ਕਲਾਤਮਕ, ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮੂਲ ਖ਼ਾਸਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਮੁਮਕਿਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(2)

ਪਰ, ਸੁਆਲ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵਿਉਤਬੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਆਦਿ-ਬਿੰਦੂ ਅਤੇ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਕ ਪਾਠ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪਾਠ/ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਕ ਪਾਠ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸਰਲ-ਅਰਥੀ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ/ਕਲਾਤਕ ਪਾਠ ਦਾ ਮਕਸਦ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਹੀ ਜੈਕ ਲਾਕਾਂ (Jacques Lacan) ਉਚੇਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ/ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ S/s ਦੀ ਥਾਂ s/S ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[4] ਜੈਕ ਲਾਕਾਂ ਦੀ ਚਿਹਨਕ ਤੋਂ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਘੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਭਾਸ਼ਕ ਚਿਹਨ ਦੀ ਚਿਹਨਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਵੱਲ ਵੀ ਤੋਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੀ ਜੈਕ ਲਾਕਾਂ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਬੇਲਾਗ ਖ਼ਸਲਤ ਨੂੰ ਵ੍ਰਿਤੀਆਤਮਕ ਅਤੇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਅਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਇਸ ਯਤਨ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰ-ਮੂਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਖੇਡ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਰਾਹਾਂ ਵੱਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਭਾਸ਼ਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਆਧਾਰਾਂ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਤਫ਼ਤੀਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਜ ਬਣਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਾਸਤੇ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤਿਵਾ (Julia Kristeva) ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹਰ ਇਕ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਧਾਰੀ ਪਾਠ (geno text) ਅਤੇ ਪਾਸਾਰੀ ਪਾਠ (pheno text) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਵੇਖਿਆ ਜਾ

ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਆਧਾਰੀ ਪਾਠ ਭਾਸ਼ਕ ਸਰੂਪ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਚਿਹਨੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪਾਸਾਰੀ ਪਾਠ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਯੋਗਤਾ ਤੇ ਨਿਭਾਉ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[5] ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇਕ ਅਰਥੀ ਜਾਂ ਇਕ ਪਾਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਹਰ ਇਕ ਪਾਠ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ 'ਅੰਤਰਪਾਠਾਤਮਕ' ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਹੀ ਅਰਥ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਦਾ ਹੈ।

(3)

ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣ ਲਈ ਸੋਸਿਉਰ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਵੀ ਸੀਮਾ-ਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ, ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਲਾਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪੁਨਰ-ਪੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਕ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭਾਵਾਂ, ਚਿਹਨਤਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਖੇਡ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਤਫ਼ਤੀਸ਼ ਅਤੇ ਤਸ਼ਰੀਹ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਗੱਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕ ਟਰਨਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ The Literary Mind (1998) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਐਲਨ ਰਿਚਰਡਸਨ 1950 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਧੁਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜ, ਸ੍ਵੈ ਦੀ ਰੂਪਕਾਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੂਲ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਖੋਜ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੁਣ ਗਿਆਨ-ਮੂਲਕ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ।[6]

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਉਸਾਰੇ ਜਾ ਰਹੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਰਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਰਥ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨਾਂ ਅਤੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਚੋਮਸਕੀ ਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰੀ ਵਿਆਕਰਨ ਜਾਂ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਰੀਆਂ ਅਟਕਲਾਂ ਜਾਂ ਅੰਦਾਜ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਧੀਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ, ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਨ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਅੰਤਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ

ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਖੇਡ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਭੌਤਿਕੀ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਕਾਰਜ ਹੋਣ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(4)

ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਹਿਤਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਣਗੌਲੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਜੁਆਬ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਕੁ ਬਿਲਕੁਲ ਸਰਲ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ :

(1) ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।
(2) ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਨਿਮਾਣਿਆਂ ਤੇ ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਅਮੀਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਹਜਾਦਿਆਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਿਉਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।
(3) ਇਸ਼ਕ ਵਿੱਚ ਮੇਲ, ਮਿਲਾਪ ਅਤੇ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਛੋੜਾ, ਮੌਤ ਤੇ ਦੁੱਖ ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਧੁਰਾ ਕਿਉਂ ਹਨ।
(4) ਸਾਡੇ ਨਾਇਕ ਵਿਜੇਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਜੁਝਾਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
(5) ਸਾਡੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਕਾਈਆਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਅਨੁਰੂਪਕਤਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਇਹਨਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੋਵਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਬਚਪਨ ਦੇ 'ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦੌਰ' (critical period) ਵਿਚ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਮਸਲਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜੰਮੇ, ਇਥੋ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਵਾਤਾਵਰਣ (Human Environment) ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨ ਹੋਏ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਵ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਉਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਨਿਊਰੋ-ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਖ਼ਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਅਗਲੇਰੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਂਝੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਭਾਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਸਾਂਝੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਗਏ। ਫਿਰ ਇਸ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਸਾਡੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਭਾਵਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਗਈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵੰਨ ਸਵੰਨੇ ਇਸ਼ਤਿਆਰੇ ਬਣ ਕੇ ਸਾਡੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਤੇ ਪਰਾ-ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

(5)

ਮਾਰਕ ਟਰਨਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਅ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਚਾਰ ਕੇਂਦਰੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

(1) ਰੂਪਕੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ (trope)
(2) ਕਥਾਤਮਕਤਾ (parabolic)
(3) ਇਕਰੂਪਤਾ (blending)
(4) ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕਤਾ (universality)

(1) ਰੂਪਕੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ :- ਦਿਮਾਗ, ਮਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਜ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਸੰਚਿਤ ਹੋਏ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮਨ ਰਾਹੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਰਜਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਰੂਪਕੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ (mrope) ਰਾਹੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ, ਖਿਆਲਾਂ ਅਤੇ ਅਸਰਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵੰਨ-ਸਵੰਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਵਾਕਾਂ ਰਾਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੱਕ ਦੀ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਕੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਲਟ ਸਥਿਰ ਤੇ ਨਿਯਮਤ ਵਿਆਕਰਨਕ ਢਾਂਚਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸੰਚਾਰੀ, ਮੁਹਾਵਰੇਦਾਰ ਅਤੇ ਰੂਪਕੀ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਦੇ ਵੀ ਸਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤੋਸ਼ੇ-ਖ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਈ ਅਰਜਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਜੀਵੰਤ ਕ੍ਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਮੁਮਕਿਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀ ਹੀ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਕ ਵਿਉਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ / ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਪੁਨਰ ਵਿਉਂਤਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

(2) ਕਥਾਤਮਕਤਾ :- ਅਰਜਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਰੂਪਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਕਥਾਤਮਕ (parabolic) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਤੱਥ, ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਤੱਥਾਤਮਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਥਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ, ਅਧਿਆਪਕ, ਗੁਰੂਦੇਵ, ਉਸਤਾਦ ਅਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਇਕੋ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਅਰਥ-ਛਬੀਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਸੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਇਹ ਭਾਵਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਾਕਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸੰਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤੱਥ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ-

ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਬੋਲਣਹਾਰ ਭਾਸ਼ਕ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(3) **ਇਕਰੂਪਤਾ :-** ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਥਾਤਮਕਤਾ ਰੂਪ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਇਕਰੂਪਤਾ (blending) ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਰ ਇਕ ਵਾਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਇਕਰੂਪਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। 'ਵਾਕਯਪਦੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਭਰਤਰੀ ਹਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਮਹਾਂਵਾਕਯ' ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਯੋਗ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਕ 'ਰਾਮ ਨੇ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ' ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਥਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਵਿਚ 'ਸੀਤਾ ਦੇ ਮਾਡਲ' ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਿਵੇ ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਏਹੁ ਹਮਾਰਾ ਜੀਵਣਾ', ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ' ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਪਿੰਜਰ' ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਹੋਇਆ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। 'ਰਾਮ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਸਾਡੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹੱਲਿਆਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ, ਜਿਵੇ: ਸੀਤਾ ਰਾਮ, ਰਾਮ ਪ੍ਰਸਾਦ, ਗੰਗਾ ਰਾਮ, ਰਾਮਪੁਰਾ, ਰਾਮਾਮੰਡੀ ਅਤੇ ਰਾਮ ਨਗਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਮਿਲਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ' ਬੋਲਣ ਵੇਲੇ 'ਸਿਫ਼ਤੀ ਦਾ ਘਰ' ਦਾ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ', 'ਬਠਿੰਡਾ' ਅਤੇ 'ਦਮਦਮਾ ਸਾਹਿਬ' ਬੋਲਣ ਵੇਲੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਸਿਟੀ ਬਿਊਟੀਫਲ', 'ਵਾਇਆ ਬਠਿੰਡਾ' ਅਤੇ 'ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਾਸ਼ੀ' ਦੇ ਭਾਵ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਾਕਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਹਮਸਫ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਲਾਹੌਰ' ਦਾ ਨਾਮ ਲਿਆਂ 'ਜਿਸਨੇ ਲਾਹੌਰ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜੰਮਿਆ ਨਹੀ' ਦਾ ਭਾਵ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਹੂਕ ਬਣਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਲਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਵੀ ਤੇ ਗਲਪਕਾਰ ਅਫ਼ਜਲ ਅਹਿਸਨ ਰੰਧਾਵਾ ਦੀ ਕਸਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਊਰੋ - ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦਿਮਾਗੀ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਹੈ।

(4) **ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕਤਾ:-** ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੰਚਿਤ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇ ਉਸਦੇ ਪਾਸਾਰਮੁਖੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਹੋਣ ਪਰ ਉਸਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੀ ਹੋਣਗੇ। ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਬਦ, ਵਾਕ, ਕਥਨ ਅਤੇ ਕਥਾ-ਸੰਦਰਭ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਅ ਅਤੇ ਪੁਰ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਂਦਰਤ, ਹਿਰਸ ਪੂਰਕ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਹ, ਸ਼ਬਦ ਵਾਕ, ਕਥਨ ਅਤੇ ਕਥਾ-ਸੰਦਰਭ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਅ, ਪੁਰਅਸਰ ਅਤੇ ਚਿਰਸਥਾਈ ਹੋਣਗੇ, ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤਿਆਗ, ਉਚੇਰੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ ਦੇ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹੋਣਗੇ। ਇਹ ਹੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪ ਆਪਣੇ

ਅਰਥ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਦਲੀਲ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪਾਠਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(6)

ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਊਰੋ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਮੂਲਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਯੋਗਦਾਨ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਉਚੇਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਊਰੋ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੁਦਾਇ ਤੋ ਭਾਵ ਉਸਦਾ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਨਯ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਚੇ ਦੀ ਉਮਰ ਦੇ 'ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦੌਰ' ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਸਿੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਦਿਮਾਗੀ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਜਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਿਊਰੋ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਮੂਲਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਸਗੋ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕਲੀਨੀਕਲ ਭੂਮਿਕਾ ਲਈ ਵੀ ਨਵੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

- Mark Turner, The Cognitive Study of Art, Literature and Language in *Poetics Today*, 23:1 (Spring 2002), p. 17.
- F.D. Sassuare, *Course in General Linguistics*, London; Philosophical Library, 1949.
- Roland Barthes, *Elements of Semiology*, London; Will and Wang, 1982, p.11.
- Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, London; Tevistock Publishers, 1987. p.149.
- Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language,* New York; Columbia University Press, 1984, p. 10.
- Alan Richardson, *Brains, Minds and Texts, Review 20*, 1999, p. 39.
- George Yule, *The Study of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, p. 137.

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਈਵਨਿੰਗ ਸਟੱਡੀਜ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98882-82084

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਰੂਪ

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਣੀ

ਅੱਜ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਫਰਦੀਨਾ ਦਾ ਸੌਸਿਊਰ (Ferdinand de Saussure) ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ (Charles Sanders Peirce) ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ, ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਬਦਲਾਵ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਉੱਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸਮਾਜ-ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੱਕ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਤਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਾ-ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ, ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਮੀਡੀਆ ਅਧਿਐਨ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਿੰਗ, ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੋਧ (cognitive) ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਪਹਿਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਸੌਸਿਊਰ (1857-1913) ਅਤੇ ਅਕਰੀਕਾ ਵਿਚ ਸੀ.ਐਸ.ਪੀਅਰਸ (1839-1914), ਦੋ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸੌਸਿਊਰ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉਪਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ 'sémiologie' (semiology) ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਇਸ ਲਈ Semeiotic ਜਾਂ Semiotics ਮਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਨਾਮ Semiotics ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਸਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਮੂੰਹ-ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਗ਼ੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 'ਸੰਕੇਤ (gesture), ਮੁਦਰਾ (posture), ਦੇਹ-ਭਾਸ਼ਾ (body language), ਪਹਿਰਾਵਾ (Dress), ਲਿਖਤ (Writing), ਬੋਲ/ਆਵਾਜ਼ (speech), ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫ਼ੀ, ਮਾਸ-ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਆਦਿ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਤਰੀਕੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ'।[1] ਇਸ ਦੇ ਤਰੀਕਾਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਵਿਧਤਾ (Multimodality) ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇੰਝ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪਦਾਰਥਕਤਾ (materiality) ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਹੁਣ ਮਹਿਜ਼ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਚੀਜ਼ਾਂ-ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਇਕ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਚਿਹਨ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਿਆ ਹੈ।

(1)

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (semiotics) ਦਾ ਆਧਾਰ ਗ੍ਰੀਕ ਸ਼ਬਦ 'sema' ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਹੀ 's–meiotikos' ਸ਼ਬਦ ਬਣਿਆਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਚਿਹਨ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ (an interpreter of signs)। ਹੈਨਰੀ ਸਟੱਬੱਸ (Henry Stubbes) ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ semiotics ਮਦ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਮੈਡੀਕਲ ਸਾਇੰਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬ੍ਰਾਂਚ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ। ਜੌਨ ਲਾਕ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ 'ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹ (symptom) ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਜੁੜਾਵ ਬਿਮਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਚਿਹਨ (Sign) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦੇ।

ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲ ਪਛਾਣਯੋਗ ਮਾਨਸਿਕ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਲਈ ਦੇਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਮੈਡੀਕਲ ਸਾਇੰਸ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਹਿਪੋਕ੍ਰੇਟੀਟਸ (460-377 2.3) ਇੰਝ ਹੀ ਕਿਸੇ ਬਿਮਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ (symptomatology) ਦਾ ਬਿਮਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ, ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਹਿਪੋਕ੍ਰਾਈਟਸ ਲੱਛਣਿਕ ਚਿਹਨਾਂ ਲਈ 'semeiosis' ਮਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] Galen of Pergamum (130-200 1.4.) ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਡਾਇਗਨੋਜ਼ ਨੂੰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ (diagnosis as process of semeiosis) ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[3]

ਚਿਹਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਮੂਲ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਚਿਹਨ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸੰਕੇਤ (referent) ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਦਾ ਹੈ ? ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ? ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੱਛਮ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸੰਵਾਦ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਚਕਿਤਸਿਕ ਇਕ ਖਾਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਨ।

ਪਲੈਟੋ (428-348 235)ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਸੰਬਾਦ' (Cratylus) ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰੂਪ (form) ਅਤੇ ਅਰਥ (meaning) ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ (384- 322 235) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਮੈਨੂੰ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੀ ਚੀਕ/ਅਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨ (natural signs) ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਚਿਹਨ (conventional) ਵਿਚਲੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ।[5] ਸਟੋਇਕਸ (Stoics) ਮੈਡੀਕਲ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ 'quintessential sign' ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਅਗਸਤਾਇਨ (354-430 AD) ਸ਼ਬਦ (word) ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਸ਼ਬਦ ਕਿਵੇਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ (mental words) ਨਾਲ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਗਸਤਾਇਨ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਚਿਹਨ (natural sign) ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਚਿਹਨ (conventional sign) ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਰੂਪਕੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਸੀ : 'ਵਸਤੂ, ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (something that stands for somethingelse)। ਆਰੰਭਲੇ ਦੌਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਥਮ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ' (proto-semioticians) ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ

ਵਿਚ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੱਦਾਂ ਅਤੇ ਮੱਦਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਾਨਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹਰ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਸਕੂਲ, ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਤਰਲਤਾ, ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਜਟਿਲ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

(2)

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ 'ਆਪਣੀ' ਪੁਸਤਕ Course in General Linguistics (ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਨੋਟਿਸ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਹਿਕਰਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ) ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇੰਞ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਹੈ :

> ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਕ ਅੰਗ ਵਜੋਂ, ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Semiology, ਜਿਹੜਾ ਗ੍ਰੀਕ ਸ਼ਬਦ semeon, sign ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ) ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ/ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ/ਤਫ਼ਸੀਸ਼ ਕਰੇਗਾ।[6]

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਚਿਹਨ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅਮਰੀਕੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪੀਅਰਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੌਹਨ ਲਾਕ (John Locke) ਨੇ Essay Concerning Human Understanding (1690) ਪੁਸਤਕ-ਸਮੂਹ ਵਿਚ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ (representation) ਅਤੇ ਗਿਆਨ (knowledge) ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਫੋਕਸ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ/ਵਿਦਿਆ ("the doctrine of signs"[7]) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪੀਅਰਸ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਾਨ ਲੌਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ' ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪਕੀ ਸਿਧਾਂਤ' (formal doctrine of signs) ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਗਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[8]

ਅੰਬਰਟੋ ਈਕੋ (Umberto Eco) ਅਨੁਸਾਰ 'ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਹਰ ਉਹ ਵਸਤੂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਉਹ ਵਸਤੂ ਚਿਹਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ'।[9] ਈਕੋ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸਮੂਰਤ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਸੀ। ਹਰ ਉਹ ਵਸਤੂ, ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ/ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇੰਞ ਸ਼ਬਦ, ਵਸਤਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼, ਆਵਾਜ਼, ਇਸ਼ਾਰੇ, ਸਰੀਰਕ ਚਾਲ-ਢਾਲ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ 'ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ' ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਵਿਧਾਈ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਗਟਾਅ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤ੍ਰੈਕੋਣੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਉਸਰਦੇ ਹਨ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਅੰਤਰਾਲ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੈਂਤੜੇ ਅਤੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਹੋਰ ਮੱਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਬਹਿਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

(3)

ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਅ (expression), ਅਰਥ (content) ਅਤੇ ਵਸਤੂ (object) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਚਿਹਨ ਬਾਰੇ ਸਮੁੱਚੀ ਚਰਚਾ ਚਿਹਨ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰੀ/ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਮਾਡਲ ਚਿਹਨ ਦੀ ਦੋ-ਭੁਜੀ (dyadic/two-part) ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> linguistic sign is not a link between a thing and a name, but between a concept and a sound pattern.[10]

ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਸੰਕਲਪ (concept) ਅਤੇ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ (sound pattern) ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ (notion) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਸਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੇ ਤਕਨੀਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ (signified) ਅਤੇ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ (signifier) ਕਿਹਾ ਹੈ :

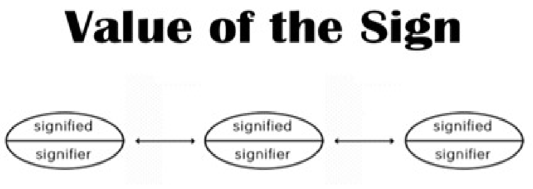
ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਵਿਚਕਾਰ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਚਿਹਨਤ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਚਿਹਨਕ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ 'ਵਰਕੇ ਦੇ ਦੋ ਸਫ਼ਿਆਂ' ਜਾਂ 'ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋ ਪਾਸਿਆਂ' ਵਾਂਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ (signification) ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਚਿਹਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ।ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ (psychological) ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿੱਚੋਂ ਵਸਤੂ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ ਵਿਚਲੇ ਸੰਕੇਤ/ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਕੋਈ ਤਵੱਜੋ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਮਾਡਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। 'ਸੰਕੇਤ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜਨ ਕਰਕੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਮਾਡਲ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।'[11] ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ

ਜਿੱਥੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਕ ਚਿਹਨ ਦੇ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ 'ਮਹੱਤਵ/ਕੀਮਤ' ਮੱਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ:

> ... the value of a sign is determined by the relationships between the sign and other signs within the system as a whole.[12]

ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਚਿਹਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਬੱਲ ਦਿੰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ (oppositions), ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ (differences) ਅਤੇ ਨਿਖੇਧ (negativity) ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਤਹਿ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਇੰਞ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਾਤਮਕ (relational) ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਦੋ-ਮੂੰਹੇਂ ਤੀਰਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ:



ਸੌਸਿਊਰ ਚਿਹਨ ਦੀ ਆਪਹੁਦਰੀ (arbitrariness) ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਤ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਦਰਤੀ/ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਖਾਸ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ (conventional) ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਪਰੇਰਿਤ (unmotivated) ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਰੂਪ ਚਿਹਨਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਘੜੀ' ਚਿਹਨ ਦੇ ਚਿਹਨਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ (ਘ+ੜ+ਈ) ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਚਿਹਨਤ ('ਘੜੀ' ਦਾ ਬਿੰਬ ਜੋ ਮਨ ਵਿਚ ਬਣਦਾ ਹੈ) ਨਾਲ ਕੋਈ ਕੁਦਰਤੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੰਞ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਕਲਪਦੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਢਾਲਦੀਆਂ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨ ਦੇ ਆਪਹੁਦਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚਿਹਨਤ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਚਿਹਨਕ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੰਞ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਚਾਰ ਸੰਭਵ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਕ ਵਾਰ, ਇਕ ਚਿਹਨ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ।[13] ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਸਮਝੌਤਾਮਈ ਸੰਪਰਕ (non-negotiable 'contract') ਕਿਹਾ ਹੈ।[14] ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਿਹਨ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਹੁਦਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਰੇਰਕਤਾ ਜਾਂ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਕਰਨ-ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ (onomatopoeic), ਜਿਵੇਂ 'ਕਾਂ-ਕਾਂ-ਕਾਂ' ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਤੋਂ 'ਕਾਂ' ਚਿਹਨਕ ਬਣਿਆ ਅਤੇ 'ਅਕਾਸ਼-ਦੀਪ' ਦੋ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਦਾ ਫ਼ਲ ਹੈ।

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ (langue) ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਉਚਾਰ (parole) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਉਪਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮੀ (syntagmatic) ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸਹਿਚਾਰੀ (associative) ਸੰਬੰਧ। ਵਿਨਿਆਸਕ੍ਰਮੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਅਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਦੀ ਇਕ ਲੜੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਅੱਗੇ-ਪਿੱਛੇ ਆ ਰਹੇ ਸੰਬੰਧ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਲਕੀਰੀ (linear) ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ (combination) ਦਾ ਪੱਧਰ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਾਕ ਵਿਚ ਆਏ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਵਾਕ ਵਿਚ ਨਾ ਆਏ/ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਚਿਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਚਿਹਨ ਵੀ ਵਾਕ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਅੰਤਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਸਥਾਪਨ/ਅਦਲਾ-ਬਦਲੀ (substitution) ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਹਨ।

ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਅਦਲਾ-ਬਦਲੀ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਞ ਹੀ ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਦੋ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਸੁਝਾਉ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ-ਇਕਾਲਕ ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ। ਸੌਸਿਊਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਮੂਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਪਰ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਸਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਕ ਕਾਲ-ਬਿੰਦੂ ਉਪਰ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਕਾਲਕ ਅਤੇ ਦੋ ਕਾਲ-ਬਿੰਦੂਆਂ ਦਰਮਿਆਂ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਭਾਵੇਂ ਖ਼ੁਦ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਕਾਲਕ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਤਰਜ਼ੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਵਿਚ ਲੰਮੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਹੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪੀਅਰਸ ਆਪਣੇ ਚਿਹਨ-ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(4)

ਸੀ.ਐਸ.ਪੀਅਰਸ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅਮਰੀਕੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਕਾਰਜ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਸ-ਨੋਟਸ ਅਤੇ ਸਹਿਕਰਮੀਆਂ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਉਪਰ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੀਅਰਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਖ਼ੁਦ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ ਛਪਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੀਅਰਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਗਣਿਤ, ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਉਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਸਦਾ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਈ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਛਪੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤਿੰਨ-ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਚਿਹਨ ਦੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਣਾ ਸੀ ਕਿ 'ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ' (all thought is in signs)। ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਚਿਹਨ ਦਾ ਤ੍ਰੈ-ਭੁਜੀ (triadic/three-part) ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

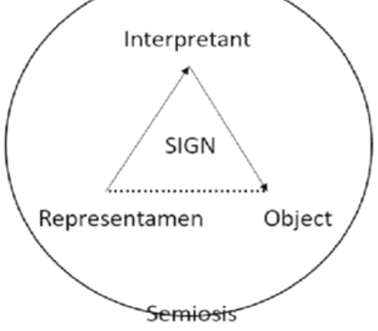
> sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the represent a men.[15]

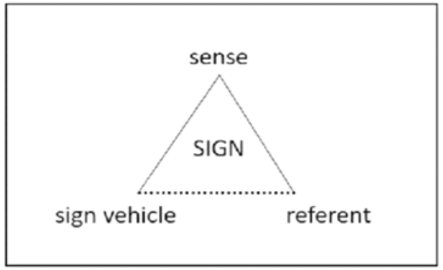
ਚਿਹਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇਹ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ :

1. **ਚਿਹਨ-ਵਾਹਕ (Representamen):** ਚਿਹਨ ਦਾ ਇਹ ਤੱਤ ਚਿਹਨ ਦੇ ਰੂਪ (form) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਚਿਹਨ-ਵਾਹਨ (sign vehicle) ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਟਰਮ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ।
2. **ਵਿਆਖਿਆ(interpretant):** ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰ (sense) ਹੈ,(ਇਹ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ), ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

   ਚਿਹਨ ਦਾ ਅਰਥ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਿਆ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਮਨ ਵਿਚ ਪਿਆ ਚਿਹਨ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਚਿਹਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ (unlimited semiosis) ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਮੱਦ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ('proper significate effect')
3. **ਵਸਤੂ (object)** : ਚਿਹਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪਈ ਵਸਤੂ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਚਿਹਨ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ (referent) ਸੌਸਿਊਰ ਵਾਂਗ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਚਿਹਨ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਹੇਠ-ਲਿਖੀ ਡਾਇਗ੍ਰਾਮ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:





ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਤ੍ਰੈ-ਭੁਜੀ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ (semeiosis) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰਥ (sense)ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਨ (representation)ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ (interpretation) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ।

ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਮਾਡਲ ਜਿੱਥੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦੋ-ਭੁਜੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਓਥੇ ਪੀਅਰਸ ਦਾ ਮਾਡਲ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਤਿੰਨ-ਭੁਜਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ (ਅਰਥ) ਤਿੰਨੋਂ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਅਨਿਵਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੀਅਰਸ ਚਿਹਨ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਥੇ ਉਸ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਵਾਹਕ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਧੀ ਲਈ ਉਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ :

1. **ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਚਿਹਨ (symbolic sign)** : ਚਿਹਨ ਦੀ ਇਹ ਕਿਸਮ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ, ਚਿਹਨਤ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ (resemble) ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਰੰਪਰਾ (convention) ਦੁਆਰਾ ਤਹਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਝੌਤੇ ਉਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਿਪੀ ਦੇ ਅੱਖਰ, ਅੰਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਝੰਡੇ, ਸ਼ਬਦ, ਵਾਕੰਸ਼, ਵਾਕ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਕ ਚਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
2. **ਮੂਰਤ ਚਿਹਨ (iconic sign)** : ਮੂਰਤ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਅਪਣੇ ਚਿਹਨਤ ਸਮਰੂਪ ਜਾਂ ਅਨੁਕਰਨ (imitation) ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਦ੍ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਮੂਰਤ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ-ਚਿੱਤਰ, ਕਾਰਟੂਨ, ਨਕਲ-ਮੂਲਕ ਇਸ਼ਾਰੇ, ਅਨੁਕਰਨ-ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ (onomatopoeia), ਪ੍ਰਤੀਕ (metaphors) ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।
3. **ਸੂਚਕ ਚਿਹਨ (indexical sign)** : ਸੂਚਕ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਆਪਹੁਦਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਰੀਰਕ, ਤਾਰਕਿਕ ਜਾਂ ਕਾਰਜ-ਕਾਰਣ(causation) ਵਾਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧੂੰਆਂ (ਅੱਗ ਦਾ ਸੂਚਕ), ਪੈਰ-ਚਿੰਨ੍ਹ, ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਲੱਛਣ, ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫ਼, ਫ਼ਿਲਮ, ਟੈਲੀਵਜ਼ਨ ਸ਼ੌਟ, ਰਿਕਾਰਡਿੰਗ ਬੋਲ ਆਦਿ ਸੂਚਕ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ।

ਜਦੋਂ ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਮਾਡਲ ਬਾਰੇ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਕੇਤ (reference) ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ (sense) ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ, ਸਮਰੂਪਤਾ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਚਿਹਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਤਰਲਤਾ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅਧਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਮਿਸ਼ਰਨ ਇਕ ਹੀ ਚਿਹਨ ਵਿਚ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ੀ ਚਿਹਨ ਇਸ ਦੀ ਵਧੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਵਾਲੇਂਟਿਨ ਵੋਲੋਸ਼ੀਨੋਵ(1895-1936)ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Marxism and the Philosophy of Language (1929) ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਿਹੂਣੇ ਮਾਡਲ ਉਪਰ

ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ 'ਚਿਹਨ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ (phenomenon) ਹੈ. ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤੂ ਹੈ।[16] ਵੋਲਸ਼ੀਨੋਵ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। 'ਭਾਸ਼ਾ ਪਦਾਰਥਕ ਯਥਾਰਥ ਹੈ... ਸ਼ਬਦ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਚਿਹਨ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਵਿੰਭਿਨ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਾਸਾਂ ਲਈ, ਵਿਭਿੰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[17] ਵੋਲਸ਼ੀਨੋਵ ਨੇ ਇਕ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ।

ਡੈਨਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੁਈਅਸ ਯਲਮਸਲੇਵ (1899-1965) ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'Prolegomena to a Theory of Language' (1943) ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਯਮਬੱਧ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਬੰਧ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ' ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੀਆਂ ਮੱਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ (expression) ਅਤੇ ਅਰਥ (content) ਦੇ ਪੱਧਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅਤੇ ਅਰਥ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਅਸਲ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟਾਅ (expression) ਅਤੇ ਅਰਥ (content) ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪੱਧਰ ਕਦੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥ (substance) ਅਤੇ ਰੂਪ (form) ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[18] ਇੰਝ ਯਲਮਸਲੇਵ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਚਾਰ-ਮੂਲਕ ਇਕਾਈ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਯਲਮਸਲੇਵ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਛਵੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣਾ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਗ਼ੈਰ-ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੱਕ ਵਿਸਥਾਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਹੀ ਇਮਾਈਲ ਬੇਨਵਿਨਿਸਤੇ (Emile Benveniste) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਨਾਲੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਨਾਲੀ ਹੈ।[19]

ਰੋਮਨ ਜੈਕਬਸਨ (1896-1982) ਨੇ ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਯੂਰਪੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਚਲੀ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪੀਅਰਸ ਦੀ 'ਵਸਤੂ' ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਅਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੈਕਬਸਨ ਦਾ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਸੌਸਿਊਰ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਦੀਆਂ ਚਿਹਨ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤੀਕਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਵਿਚਲੀ 'ਧੁਨੀ ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਨਿਰਮਿਤ ਬਨਾਵਟ (artifact) ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[20] ਧੁਨੀ ਜਿਹੜੀ ਚਿਹਨ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਾਕਬਸਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ।

(5)

ਸੌਸਿਊਰ, ਪੀਅਰਸ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਪਣਾ ਕੇ ਕੁਝ ਨਵੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਲਾਡ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ (1908-2009) ਨੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦੀਆਂ ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਿੱਥ, ਸਾਕੇਦਾਰੀ, ਅਸੱਭਿਆ ਮਨ (savage mind) ਆਦਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ

ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ 'ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।[21] ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਨੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ 'ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੀਮਤ' ਦੀ ਧਰਾਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਦੂਜੈਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਉਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਧਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੈਟਰਨ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਸਮਝਦਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਇੰਝ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਇਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਾਂਗ ਵਾਂਗ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਲੁਪਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਦੁਵੱਲੇ-ਵਿਰੋਧਾਂ (binary oppositions) ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੌਰੀਉ (Souriau) ਦੇ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ, ਪ੍ਰਾਪ (Propp) ਦੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਮਾਡਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ।

(6)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ (1915-1980) ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕਾਇਲ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਜ ਪਾਠ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ/ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਦੇਹਿਕ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਵੀ ਬਾਰਤ ਨੇ ਹੀ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਮਿੱਥ, ਸਾਹਿਤ, ਬਿਰਤਾਂਤ, ਧਰਮ, ਆਰਟੀਟੈਕਚਰ, ਬਿੰਬ (image), ਪੇਂਟਿੰਗ, ਫਿਲਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਪਨ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਸਨ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਪਾਠ ਅੰਦਰ ਵਿਦਮਾਨ ਅੰਤਰੀਵ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਯਲਮਸਲੇਵ ਦੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ (denotation) ਅਤੇ ਲਖਣ-ਅਰਥ (connotation) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਅ (expression)ਅਤੇ ਅਰਥ (content) ਦੀਆਂ ਮੱਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ (relations) ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਹ ਫਾਰਮੂਲਾ: E R C (Eexpression+Relations+Content) ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ 'ਪਹਿਲਾ ਚਿਹਨ' (primary sign) ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ 'ਪ੍ਰਗਟਾਅ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਅਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਖਣ-ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਰਤ ਦੂਜਾ ਚਿਹਨ (secondary sign) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੱਧਰ ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪੱਧਰ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਪਰਾ-ਭਾਸ਼ਾ (metalinguistic) ਦਾ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਪੱਧਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ ਇੰਝ

ਲਖਣ-ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਪਾਠ ਵਿਚ ਛੁਪੇ/ਲੁਪਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਧਾਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਰਤ ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਲਟਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੌਸਿਊਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਾਖਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ' ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਬਾਰਤ ਨੇ ਗ਼ੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਫੈਸ਼ਨ ਸਿਸਟਮ' ਵਿਚ ਬਾਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਰਤ ਦੀ ਪੁਸਤਕ S/Z (1970) ਵਿਚ ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਬਲਜ਼ਾਕ ਦੇ ਨਾਵਲੈੱਟ 'ਸਾਰਾਜ਼ੀਨ' (Sarrasine) ਨੂੰ 561 ਪੜ੍ਹਨ-ਅੰਗਾਂ (lexias) ਵਿਚ ਵੰਡਕੇ ਫਿਰ ਪੰਜ ਕੋਡਾਂ (ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ, ਅਰਥਗਤ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ, ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ) ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪਾਠ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਾਰਤ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹਿਲੂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। 'ਪਾਠ ਦਾ ਕੰਮ ਪ੍ਰਤੀਵਾਦ (antithesis) ਖੜ੍ਹਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਕੰਧ ਟੱਪਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਨਿਸ਼ਚਤਾ ਟੁੱਟੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਬਦਲ ਸਕੇ। ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੰਮ ਪਾਠ (ਸਮਾਜ) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੈਕਸੀਕਲ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮੇਤ ਪਲਟਣਾ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸੇ ਦਰਮਿਆਨ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[22] ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਠ ਦੀ ਅਰਥ-ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੂਰਵ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਬਾਰਤ ਅੰਤਰ-ਪਾਠ (intertext) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਲੇਖਕ ਦੀ ਮੌਤ' ਦਾ ਐਲਾਨ ਵੀ ਪਾਠ ਅਤੇ ਪਾਠਕ/ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਲੋਚਕ ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਨੂੰ 'ਹਾਜ਼ਰ' ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(7)

ਜੈੱਕ ਲਾਕਾਂ (1901-1981) ਸੌਸਿਊਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪੜ੍ਹਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਫਰਾਇਡ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ/ਅਸਹਿਮਤੀ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਦੁਆਰਾ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਿਚਲੀ ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਚਿਹਨਕ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਕੀਮ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ (S) ਚਿਹਨਤ (s) (signifier)/s(signified) ਨਾਲੋਂ ਉਪਰਲੇ ਦਰਜ਼ੇ 'ਤੇ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਨੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਟੇ ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨਕ ਦਾ ਚਿਹਨਤ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਸ ਭਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਚਿਹਨਕ ਲਗਾਤਾਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪਿਆ ਇਕ ਹੋਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਕੜੀ ਕਿਹਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨਕ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚਿਹਨਕ ਸਥੂਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਅਰਥ/ਚਿਹਨਤ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਤਰਲ ਹੈ, ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ/ਖੇਤਰ

ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ। ਇੰਝ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਨਵੀ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ 'ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' ਮੰਨਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸਰੰਚਿਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਕਿਸੇ ਠੋਸ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਲਾਕਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਸਬਜੈਕਟ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਲਾਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ 'ਦੂਜਿਆਂ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਪਿਤਾ-ਦਾ-ਨਾਮ' (Name-of-the-Father) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੋਕਾਂ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਥਿਰ ਜੀਵ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਪਲ ਉਸਰਦੀ, ਬਣਦੀ, ਵਿਗਸਦੀ ਹੈ।

(8)

ਜੈੱਕ ਦੈਰੀਦਾ (1930-2004) ਨੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਅਤੇ ਹੁਸਰਲ ਦੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ/ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 'ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਰੀਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ: Difference ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਫ੍ਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦ deferment 'ਸਥਗਨ' ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੂਸਰੇ ਅਣਗਿਣਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਸਮਾਨ-ਅਰਥਕ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਸਮਾਨ-ਅਰਥਕ ਤਕ, ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਅੰਤਹੀਣ ਹੈ।[23] ਇੰਝ ਚਿਹਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਇਕਦਮ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਇਹ ਕੀਮਤ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਥੱਗਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਵਾਕ ਵਿਨਿਆਸ ਵਿਚ ਅਗਲਾ ਚਿਹਨ ਇਸ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[24] ਉਸ ਦੇ ਡਿਫਰਾਂਸ਼ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੇ ਸੌਸਿਊਰ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਚਿਹਨ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੇ ਸਥੱਗਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੀਅਰਸ 'ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਅਸੀਮ/ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ' (unlimited semiosis) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਦੈਰਿਦਾ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਅਉਂਦੇ 'ਲੋਗੋਸੈਂਟਰਿਜ਼ਮ' ਉਪਰ ਵੀ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਉਪਰ ਟੇਕ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਦੈਰੀਦਾ ਦਾ ਵਿਰਚਨਾਵਾਦ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੱਬੇ ਜਾਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਖੋਲ੍ਹਣ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ 'ਅਰਥ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ' ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

(9)

ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ (1926-1984) ਫਰਾਂਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਵਾਦਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਫੂਕੋ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵੀ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਤ-ਅਰਥਤਾ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਪਾਏ ਲੋਕਾਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪਾਗਲਾਂ, ਹਮ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਅਤੇ ਕੈਦੀਆਂ ਨਾਲ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਮੁੱਖ ਕਿਤਾਬ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਟੀਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੇ

ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਦਬਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ/ਚਾਹਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਫੂਕੋ ਪਾਠ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਵਚਨ (discourse) ਉਪਰ ਟੇਕ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਪਾਠਾਤਮਕਤਾ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਘਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ... ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਪਾਠ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ।[25] ਇੰਝ ਫੂਕੋ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸਟ੍ਰੈਟਜੀ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪ੍ਰਵਚਨ/ਸੰਕੇਤ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

(10)

ਬਲਗਾਰੀਆ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀ ਯੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ (ਜਨਮ, 1941) ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਉਪਰ ਮਿਖ਼ਾਇਲ ਬਾਖ਼ਤਿਨ, ਦੈਰੀਦਾ ਅਤੇ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੌਸਿਊਰ, ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'semanalysis' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਦੱਸਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਲੱਖਣ-ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਮੁਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਫ਼ੋਕਸ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਕ ਪਾਠ ਕਿਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਤਰਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਕ ਤਾਂ, ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ (material body) ਵਿਚ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਤਰਕ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਿਆ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਸਰੀਰਕ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਰਾਹ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।[26] ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਦੋ ਤੱਤ ਅਹਿਮ ਹਨ : ਚਿਹਨਾਤਮਕ (semiotic) ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ (symbolic)। ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੱਧਰ 'ਚਿਹਨਾਤਮਕ' ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਲਈ 'ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ' ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ (instincts) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਫਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਬੱਚੇ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਈਡੀਪਲ (pre-Oedipal) ਸਟੇਜ ਅਤੇ ਲਾਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਵ-ਸ਼ੀਸ਼ਾ (pre-mirror) ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਚਾਲਕ-ਸ਼ਕਤੀ (drive) ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੈਅਾਤਮਕ, ਸੰਗੀਤਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੁਪਤ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਅਰਥ-ਸਰੰਚਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਾਰੀ-ਪਾਠ (geno-text) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਧਾਰੀ-ਪਾਠ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਸਿਮਿਓਟਿਕ 'ਕੋਰਾ' (cora) ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਬੇਤਰਤੀਬੀਆਂ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਾਰਕ

ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪੂਰਨ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਕੋਰਾ ਪੂਰਵ-ਭਾਸ਼ਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਪਸਾਰ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਆਰੰਭ ਹਨ ਪਰ ਨਾਮ ਦੇਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਜੇਕਰ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ ਲਾਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਲ (real) ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ, ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣਯੋਗ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਰਥ, ਵਾਕ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਸਾਰੀ-ਪਾਠ (pheno-text) ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਇਹ 'ਦੂਜਿਆਂ' ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ।

ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ 'ਦੂਜਿਆਂ' ਵਿਚਕਾਰ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਬੱਚਾ 'ਬੋਲਣ-ਵਾਲ ਸਬਜੈਕਟ' (speaking subject) ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਧਾਰੀ-ਪਾਠ ਅਤੇ ਪਸਾਰੀ-ਪਾਠ ਦੋਵੇਂ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਅਸਥਿਰਤਾ' (dialectic oscillation) ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸਬਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਸ਼ੈਅ ਨਹੀਂ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਦਾ ਸਬਜੈਕਟ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ (subject-in-process) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ (intertextuality) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਠ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ ਵਿਚ ਪੂਰਵ ਦੇ ਪਾਠਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

(11)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ [27] ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਾਧਿਅਮ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਚਿਹਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥਮਈ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਦੇ ਚਿਹਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਯੂਰਪੀਅਨ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਕ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਸਦੀ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਚਿੰਤਕ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਵਿਰੋਧ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਇਕ ਬਦਲਵਾਂ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਇਕ ਸਦੀ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਹੈ।

ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Structurlist Semiotics) ਵਿਚ ਯਲਮਸਲੇਵ, ਰੋਮਨ ਜੈਕਬਸਨ, ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਪ੍ਰੌਪ, ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਅਤੇ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ (S/Z ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਜ) ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੀਅਰਸ ਦੀਆਂ ਚਿਹਨ ਸਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬਾਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੰਚਨਾਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਪੇਸ਼

'ਇਤਿਹਾਸਿਕਤਾ' ਨੂੰ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਤਹੀ ਸਰੰਚਨਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਗਹਿਨ ਸਰੰਚਨਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਗੁੱਟ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦੀ ਬਜਾਇ ਲਾਂਗ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਫੋਕਸ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਰੂਪਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਘਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ 'ਇਕ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਲੋਕ/ਦੂਜੇ ਕਿਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ' ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੌਸਿਊਰ ਅਤੇ ਪੀਅਰਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਾਗ ਲਿੰਗੁਇਸਟਕ ਸਕੂਲ, ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕੰਮ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਮਿੱਥ, ਫੈਸ਼ਨ, ਸਿਨਮਾ ਅਤੇ ਡਰੈੱਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Post-Structuralist Semiotics) 1960 ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਬਾਰਤ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਗੋਲਡਮਾਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਇਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਆਮਦ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਠ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੋ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਪਾਠ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਕੋਡਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਨਸਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਾਂਗ ਦੀ ਥਾਂ ਉਚਾਰ ਉਪਰ ਆਪਣੀ ਟੇਕ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪਾਠ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਸੰਕੇਤ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਾਠ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਜੈੱਕ ਲਾਕਾਂ, ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ, ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਕਤਾ ਹਨ।

ਸਮਾਜ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ (Social Semiotics) ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨੌਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਚਿਹਨ ਕਿਵੇਂ ਸਰੰਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਅਰਥ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨਿਵਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਪਾਠ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੌਸਿਊਰ ਨੇ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਸਿਡਨੀ/ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਗਰੁੱਪ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਮਾਈਕਲ ਹੈਲੀਡੇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ Language as Social Semiotics (1978) ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਨ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜਮਈ ਪਹੁੰਚ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੇ 1991 ਵਿਚ 'Social Semiotics' ਨਾਮ ਦਾ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਪਰੰਪਰਕ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ੀ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਚਿੰਤਕ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦਾ ਪਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰਹਿਨਮਾਈ ਜੈਕਬਸਨ ਦੇ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਹੈਲੀਡੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਵਿਚ ਗੁੰਥੇਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ (Gunther Kress), ਥੀਓ ਵਾਨ ਲੈਊਵਿਨ (Theo van Leeuwen), ਪਾਲ ਜੇ. ਥੀਬੌਲਟ (Paul.J. Thibault), ਰੌਬਰਟ ਹੋਡਗੇ (Robert Hodge) ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਅਤੇ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਬਦਲਦਿਆਂ ਅੱਜ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਅਪੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਚਿਹਨੀਕਰਨ ਦੀ ਪਾਠ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਕੀਮ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਿਆਂ, ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਮਰਮ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇਕ ਕਾਰਗਰ ਹਥਿਆਰ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਹ ਵਿਧੀ ਪਾਠ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਈ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਪਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਕੋਡਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਵਿਧੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਧਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. Daniel Chandler, ***Semiotics: The Basics***, Routledge, London, 2007, P-223.
2. Sebeok, Thomas A., ***Signs: An Introduction to Semiotics***, University of Toronto Press, Toronto, 1994, P-xii.
3. Ibid

   Paul Cobley and Litza Jansz, ***Introducing Semiotics***, Icon books, UK, 2003, P-4.
4. Ferdinand De Saussure, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, ***Course in General Linguistics, Philosophical Library***, New York,P-15-16.
5. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Book-III, Of Words, Chapter XXI *Of the Division of the Sciences,*1963 [1823]. Locke, John. 1963 [1823]. *An Essay Concerning Human Understanding.*
6. Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, London, 2007, P-3
7. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, P-7
8. Ferdinand De Saussure, ed.Charles Bally and Albert Sechehaye, Course in General Linguistics, Philosophical Library, New York,P-66.
9. Daniel Chandler, Semiotics: The Basics, Routledge, London, 2007, P-25.
10. Ferdinand De Saussure, ed.Charles Bally and Albert Sechehaye, Course in General Linguistics, Philosophical Library, New York,P-113

11. Ferdinand De Saussure, ed.Charles Bally and Albert Sechehaye, Course in General Linguistics, Philosophical Library, New York, P-68.
12. Ibid,P- 14.
13. https://arisbe.sitehost.iu.edu/rsources/76DEFS/76defs.HTM.21/10/20.
14. Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, London, 2007, P-53.
15. https://marxists.catbull.com/glossary/people/v/o.htm,28/10/2020.
16. Luis Hejemsley, trans. By *Francis J. Whitfield Prolegomena to a Theory of Language*, Madison: University of Wisconsin Press.1963, P-49
‘there can be no content without an expression, or expressionless content; neither can there be an expression without a content, or content-less expression. If we think without speaking, the thought is not a linguistic content and not a functive for a sign function. If we speak without thinking, and in the form of a series of sounds to which no content can be attached by any listener, such speech is an abracadabra, not a linguistic expression and not a functive for a sign function’.
17. Emile Benveniste,Problems in General Linguistics, trans.Mary Elizabeth Meek,University of Miami, Florida,1969, P-239.
18. Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, London, 2007, P-53.
19. Angela Doland, Anthropology giant Claude Levi-Strauss dead at 100, **Seattle Times**, Associated Press, 3 November, 2009.
20. ਤਸਕੀਨ, **ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ**, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2011, ਪੰਨਾ-173
21. ਗੋਪੀਚੰਦ ਨਾਰੰਗ, ਅਨੁ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ-196
22. Paul Cobley and Litza Jansz, Introducing Semiotics, Icon books, UK, P-94
23. ਗੋਪੀਚੰਦ ਨਾਰੰਗ, ਅਨੁ.ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਸਰੰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ-178
24. https://literariness.org/2016/12/01/julia-kristeva-and-the-semanalysis/20/10/20.
25. Daniel Chandler, **Semiotics: The Basics**, Routledge, London, 2007, P-55.

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98143-11475

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਦਲਿਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਉਦੈ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਅੰਤਰ ਵਾਪਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਜਿਵੇਂ-ਤਿਵੇਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਲਿਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਲਗਭਗ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਿਤ ਵੀ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੀ। ਇਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਰਗੇ ਮਸਲੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਨਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੇ ਨਿਬੰਧ ਹਨ, ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਮਿਲਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹਿਲਾ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਤਾਂ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਦੂਸਰਾ, ਕੀ ਪੂਰਵਲੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਏਨੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਣ? ਤੀਸਰਾ, ਜੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਧਾਰ ਕਿਹੜੇ ਹੋਣਗੇ?, ਆਦਿਕ ਮਸਲੇ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠੇ ਬਿਨਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਆਤਮ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਤੱਕ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਨਿਆਂਪੂਰਵਕ ਵੰਡ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ

ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਧਿਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਭੂਤੱਵ ਵਿੱਚ ਪਲਟ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਹੁਤ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਜੀਵਨ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਿਤ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਆਤਮਵਾਦ ਵਿੱਚ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਦਮਨ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਇਸ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੋ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ; ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਨੇ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਰਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਤੇ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਪੁਖ਼ਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ 'ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ' ਇੱਕ ਕਾਰਗਰ ਤਰੀਕਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[1] ਇਉਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ 'ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ' ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਵੰਡ ਦੇਹ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵ, ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜੀ ਵੰਡ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। 'ਗਿਆਨ' ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਲਈ, 'ਸ਼ਸਤਰ' ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਲਈ, 'ਉਤਪਾਦਨ' ਵੈਸ਼ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ 'ਮਲੀਨ ਸੇਵਾਵਾਂ' ਦਾ ਕੰਮ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਲੋਕਾਈ ਵਿੱਚ ਰਾਖਵਾਂ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਵੱਡੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਹ ਦੀ ਕਿਰਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ 'ਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਕੇ ਪਰਨਿਰਭਰਤਾ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬੇਦਖ਼ਲ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਸੁੱਟ ਕੇ ਗਿਆਨ, ਸ਼ਸਤਰ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭੂਤੱਵ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਭਾਰੂ ਧਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਮਿਲਣ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਪਰ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਾਇਤ, ਬੁੱਧ, ਜੈਨ, ਨਿਆਂਇ ਵੈਸ਼ੇਵਿਕ, ਸਾਂਖ ਆਦਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਸਾਵੀਂ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿਵਾਉਣ ਉੱਪਰ ਤਾਂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਵਜੋਂ ਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੰਡ ਨਾ ਕਰਕੇ ਕਰਮ (ਕਿਰਤ) ਕੇਂਦਰਿਤ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅੰਤ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਨਵਵਾਦ ਵਿੱਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਦੀ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ

ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰਲਾ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਦੇ ਹੀ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨੀਵੇਂ ਅਤੇ ਲਤਾੜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਭਖਦਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ? ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਹੀ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਉੱਠਣ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈ।

ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵੇਲੇ ਜੋਤਿਬਾ ਫੂਲੇ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਲਹਿਰ ਵੀ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਲੜਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਤ, ਵਰਣ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ 'ਚ ਅਧਿਐਨ ਹੇਠ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾ ਉੱਪਰ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਅਰੁੰਧਤੀ ਰਾਏ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਅੰਬੇਡਕਰ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਵਿੱਚ ਮਤਭੇਦ ਸਤਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਕਿਤਾਬੀ ਲੋਕ ਸਨ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜਰਮਨ ਯਹੂਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਬਾਰੇ ਸੁਣਿਆ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨਾਲ ਕਦੇ ਕੋਈ ਵਾਸਤਵਿਕ ਮੁੱਠ-ਭੇੜ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਤਾਬੀ ਲੋਕ ਸਨ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਤੀਆਂ, ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸੀ (ਅੱਜ ਵੀ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਰੀ ਹੈ)। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੀਅਤ ਅਤੇ ਇਰਾਦੇ ਸੱਚੇ ਔਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਦਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਭਾਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਮਾਨ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵੀ ਅਭਾਵ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਅੰਬੇਡਕਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਵਰਗ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਐਨਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਾਮਗਰ ਵਰਗ ਦੇ ਦੋ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹਨ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ।"[2]

ਅਰੁੰਧਤੀ ਰਾਏ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਸੰਬੰਧੀ ਤਾਂ ਅਗਾਂਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ 'ਚ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰੰਤੂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਮਸਲੇ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ

ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਮੁਢਲਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕੰਮ ਇਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਜਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਉਪਜ ਵਜੋਂ। ਉਹ ਜਾਤ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਜਾਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਧਾਰਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦੈ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਪਰੰਤੂ ਧਾਰਮਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵੰਡ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਰਾਹੀਂ ਨਿਆਂਪੂਰਵਕ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ, ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਲੈਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਨਪੀੜਿਆ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਜੋ ਅੰਤਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਜਨਮ ਵਾਂਗ ਜਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਜਾਤ-ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਜਾਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, “ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਗ਼ਲਤ ਹੈ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਫਿਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਗੁੱਥਮ-ਗੁੱਥਾ ਵੀ ਹੋ ਜਾਉ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤ, ਧਰਮ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।”[3]

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, “ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਾਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤੁਸੀਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰੋ, ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਤੀਵਾਦ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।”[4] ਇਉਂ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅੰਤਮ ਟੇਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਦਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੁਧਾਰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੱਲ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, “ਜਾਤ-ਪਾਤ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਰ ਕਾਰਵਾਈ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਖਾਣੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ ਜਾਣ। ਲੇਕਿਨ ਮੇਰੀ ਰਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਅਣਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਈ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਖਾਣਾ ਖਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇੱਕ ਆਮ ਤਜਰਬਾ ਹੈ ਕਿ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਮੈਂ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਸਲੀ ਉਪਾਅ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਖ਼ੂਨ ਦਾ

ਰਲੇਵਾਂ ਹੀ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਰਵਉੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਉਨਾ ਚਿਰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਵੱਖਵਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।”[5]

ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੱਲ ਨੂੰ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਜਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੋ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਈਏ ਕਿ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਇੱਕ-ਪਾਸੜ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਗੰਭੀਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਪਰ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਲੋਕਾਈ ਉੱਪਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਉੱਪਰ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ (ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ) ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰੀ ਹੋਈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਆਦਿਮ ਸਾਮਵਾਦ (Primitive Communism) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਰਗਗਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਭੇੜ ਵਿੱਚੋਂ ਨਵੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਰਾਹੀਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਉਪਰੰਤ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪੜਾਅ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਜਾਤ, ਲਿੰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਸਭ ਵਖਰੇਵੇਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹੁੰਚ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆਵੰਤ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸਰੂਪ ਨੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਜਾਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ’ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਰੁੰਧਤੀ ਰਾਏ ਕਿਤਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪੂਰੇ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਪੰਜ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪ ’ਚ ਸਮਝਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਰਕਸੰਗਤ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜਿੱਥੇ ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸਾਂਬੀ ਅਤੇ ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਦਲਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕੇ। “ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਕਿਰਤ ਦੇ ਵਿਭਾਜਨ ਦਾ ਰਹੱਸ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ

ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਰਥਾਤ ਭੂਮੀ ਦੇ ਸਵਾਮੀਤੱਵ ਜਾਂ ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਖੇਤਰੀ ਜਾਂ ਸਥਾਨਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭੂਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥਤਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਰਬ ਅਧਿਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਬਿੰਦੂ ਹੈ।"[6]

"ਮਾਨਵ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜਕ ਸਨਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਕਦੋਂ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ? ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ, ਜਦ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਇੱਕ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਬਣ ਗਿਆ, ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਵਰਗ ਦੂਸਰੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਜਾਂ ਦੋਨਾਂ ਹੀ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਸਨ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਆਯੋਗਤਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਯੋਗਤਾ ਦੀ।"[7]

ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਜਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਲਾਸ਼ ਉਤਪਾਦਨੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰਾਂ 'ਚੋਂ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਤਰਾਸ਼ਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਮਈ ਤਰਕ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਹੀ ਵਰਣ ਸਨ। ਚਰਾਗਾਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੁਜਾਰੀ, ਯੋਧਾ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਯ ਹੀ ਸਨ, ਸ਼ੂਦਰ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਚੌਥਾ ਵਰਣ ਖੇਤੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿੱਤੇ (ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ) ਨੂੰ ਜਾਤ ਵਿੱਚ ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਪੱਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਹੁਲ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਨੱਥੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਇੱਕ ਸੂਤਰ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੀ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਗਲਾ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਲਿਤ ਪਾਠ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪਰ-ਉਸਾਰ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਉਤਪਾਦਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ- ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ

ਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦਲਿਤ ਪਾਠ ਦਾ ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਕਿਰਤ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇੜਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਹੱਡੀਂ ਹੰਢਾਇਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁੰਨ ਅਨੁਭਵ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰਾ ਵੀ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਵੀ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਕੱਲਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਲਈ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਕਾਰਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਣਾ ਬਣਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਅਨੁਭਵ ਕੇਂਦਰਿਤ ਮਸਲੇ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਜੀਦਾ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਕੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਉੱਪਰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਟੇਕ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਵਰਗ-ਭੇਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਵੰਡ ਰਾਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਵਿਭਾਜਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਐਲਾਨ ਕੇ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਕਿਰਤ ਰਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਠਾਹਰ ਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਕਿਰਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਚਿੰਤਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕਿਰਤ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦਲਿਤ ਪਾਠ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਜਾਤ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਤੱਤ ਤੇ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇੱਥੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਅਹਿਮ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਵਰਣ-ਭੇਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਰਗ-ਭੇਦ ਦੀ ਸੂਝ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰੇਗਾ, ਉਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਵਰਗ ਵਿਵਸਥਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਜਾਤ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਜੋੜ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਮੁੱਦੇ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਿਆਂ ਸ਼ਰਣ ਕੁਮਾਰ ਲਿੰਬਾਲੇ ਠੀਕ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਸਰਵ ਪ੍ਰਥਮ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ 'ਦਲਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਦਲਿਤ ਕੇਵਲ ਹਰੀਜਨ ਅਤੇ ਨਵ ਬੋਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਬਾਹਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਭ ਅਛੂਤ ਜਾਤੀਆਂ, ਆਦਿ ਵਾਸੀ, ਭੂਮੀਹੀਣ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਰਤੀ, ਕਸ਼ਟਹਾਰ ਜਨਤਾ ਅਤੇ ਯਾਜਾਵਾਰ ਜਾਤੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ 'ਦਲਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਅਛੂਤ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਚੱਲ ਸਕੇਗਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ।"[8]

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਿੱਧਾ, ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਟੇਢਾ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ ਓਨੀ ਹੀ ਪੇਚੀਦਗੀ ਵੀ ਹੈ। ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਲਿਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵੱਡੀ ਵਸੋਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਆਰਥਿਕ ਸੰਪੰਨਤਾ ਵਾਲੀ ਵਸੋਂ ਪਛੜੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਜਾਤੀ-ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਸੋਂ ਵੀ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਸੰਪੰਨ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸੋਸ਼ਣ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦਿਸ਼੍ਟੀਗਤ ਵਿਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਜੋ ਸ਼ਿਲਪੀ ਜਾਤੀਆਂ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਦਲਿਤ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਵੇਗੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਦਲਿਤ ਉਨਮੁਖ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਮਸਲੇ ਉੱਪਰ ਸੰਕੀਰਨ ਹੋ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸੰਕੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸੰਵਾਦ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿੱਚ ਘਿਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਅਤਿ ਸੰਜੀਦਾ ਮਸਲਾ ਨਾਰੀ ਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਨਾਰੀ ਹੀ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਫ਼ ਮਰਦ-ਮੁਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਰਦ-ਮੁਖਤਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉੱਭਰਵੀਂ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਸੂਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਨੇ ਔਰਤ ਦੀ ਯੌਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਸੂਚੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਮਿੱਥਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤੀਵਰਤਾ ਦੇ ਸੰਚੇ ਵਿੱਚ ਜੜ ਦਿੱਤਾ। ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਜਾਤੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਪੁਰਾਤਨ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਦਰ ਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਲਈ ਦਲਿਤ, ਆਰਥਿਕ ਪਛੜਾਪਣ, ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ, ਆਦਿ ਵਾਸੀ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਮੁਹਾਜ਼ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਮਾ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਦੀ ਹੈ, "ਨਾਰੀ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਉੱਪਰ ਹੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ

ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਰੰਭਕ ਰਾਜ (ਭਾਰਤ ਦੇ) ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵਰਗਮੂਲਕ, ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰੀ ਸੱਤਾ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ, ਵਰਗ, ਰਾਜ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਮਝੌਤਾ ਸੀ।"[9]

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸੰਵਾਦੀ ਸੁਆਲ ਉੱਪਰ ਟਿਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਜਾਤੀਗਤ ਮੁੱਦਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜੋ ਸ਼ਰੀਰਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਣ। ਇਕਹਿਰੀ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਚਿੰਤਨ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਾਲੇ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਟਿਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਕੀ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤੀ ਮਸਲਾ ਹੀ ਹੈ? ਇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੱਕ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜਿਹੜੇ ਪਾਸਾਰ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਮਲਕੀਅਤ ਸਿਰਜੀ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਿੰਦੂ ਜਾਤ ਅਤੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਨਾਰੀ ਦਮਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ, ਦੇਹ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰੇਗਾ। ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਆਰੰਭ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਕਲਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮਾਜਕ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ- ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਮਈ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਖਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਸਤਰ ਦੇ ਪੂਰਨ ਟਕਰਾਉ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕਹਿਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ, ਬਹੁਪਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਟ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਸ਼ਣੀ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਜਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵਾਲੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚੋਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਾਰਗਰਭਿਤ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸਾਂਝੀ ਸਿਆਣਪ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਸਤਰਕਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਲਗੋਭਾ ਜਾਂ ਖਿਚੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ। ਦਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਅਤੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਰਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੂਸਰਾ, ਹਕੀਕੀ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਮਨੂ ਸਿਮਰਤੀ ਤਾਂ ਵਰਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਉੱਠਣ-ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਭਾਵੇਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜਕੜ ਢਿੱਲੀ ਪਈ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਉੱਪਰ ਦਲਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅੱਜ ਵੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਤੇਲਤੁੰਬੜੇ ਭਾਰਤੀ ਅਪਰਾਧ ਬਿਊਰੋ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, "ਭਾਰਤੀ ਅਪਰਾਧ ਰਿਕਾਰਡ ਬਿਊਰੋ ਦੇ ਅੰਕੜੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਤਿੰਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਬਲਾਤਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੋ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੋ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਘਰ ਜਲਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਕੁੱਟਣ-ਮਾਰਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਤਾਂ ਆਮ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੀ ਪੁਲਿਸ ਰਿਕਾਰਡ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਤਾਰਾਂ ਕਰੋੜ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ 65 ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਯੂਰਪ ਦੀ ਜਨ-ਸੰਖਿਆ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਏਨੀ ਵੱਡੀ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘੱਟਗਿਣਤੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ ਬੇਹੱਦ ਖ਼ਰਾਬ ਹੈ।"[10] ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਆਦਰਸ਼ਕ ਧਾਰਨਾ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹੇ ਆਲੋਚਕ-ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਣ ਲੈਣ ਕਿ ਦਲਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਉੱਪਰ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੇਦਨਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਨਵੇਕਲੀ ਬਣੇਗੀ। ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਦਿਖਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਸ ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜੇਗੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਸਵਰਨ ਜਾਂ ਉੱਚ-ਜਾਤੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਜਾਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੀ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਇਸ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਉੱਭਰਵਾਂ ਪੱਖ ਹੋਵੇਗੀ। ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ-ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਇਸ ਪੀੜਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਦਲਿਤ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਇਹ ਪੀੜਾ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਦਾ ਦਰਦ, ਨਿਮਨ ਜਾਤ ਕਰਕੇ ਝੱਲਿਆ ਗਿਆ ਤਸ਼ੱਦਦ ਹੀ ਦਿਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਆਦਮੀ' (ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ), 'ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ' (ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ), 'ਅੱਕ ਦਾ ਦੁੱਧ' (ਅਤਰਜੀਤ), 'ਦਾਸਤਾਨ' (ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ), 'ਜ਼ਲਾਲਤ' (ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਬੀ), 'ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ' (ਭੂਰਾ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ) ਆਦਿਕ ਸਭ ਨਾਂ ਜਾਤ ਦੇ ਨਾਂਹਵਾਚੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਜ਼ਖ਼ਮ ਇਸ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਖੇੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ (ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ) ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਲਈ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਕਸਰ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ

ਮਲਕੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿੱਜੀ ਮਲਕੀਅਤ ਉੱਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪਰਦਾਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਜਾਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਰਣਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਮਹੀਨ ਸੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪ ਜਾਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਜਾਂ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਰੈਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਉਚਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਤਲਖ਼ ਅਤੇ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਖ਼ੁੰਦਕ ਵਾਲੀ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਸਰਲ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਤਲਖ਼, ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੁਰਤੀ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪਲਟਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਸਥਾਪਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਸੁੱਟੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਕੁਲੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਲਪੇਟ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਇਕ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਅਨਾਇਕ, ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਪਏ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚਿਹਨ ਆਦਿ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਜਿੰਦ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਨਵੀਂ ਸਾਹਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਦਲਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ 'ਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਚਰਚਾਯੋਗ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਵਧੇਰੇ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਧੇਰੇ ਆਤਮੀਅਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਧਾਨ ਨੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਪਸਾਰੇ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਨੱਥੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਸਵੈ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਅਧਿਕਾਰਯੁਕਤ ਸਮੂਹ ਅੱਗੇ ਆਪਾ ਮਾਰ ਕੇ ਸਵੈ ਦੇ ਖੋਲ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਜਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਦਰਦ ਹੈ, ਪੀੜਾ ਹੈ, ਸਿਤਮ ਹੈ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਹੈ। ਸੰਤਾਪੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਵੈ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਬਿਹਤਰੀਨ ਰੂਪ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਵਿਤਾ, ਗਲਪ, ਨਾਟਕ, ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਜੋ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ, ਉਹ ਦੂਸਰਿਆਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਰੂਪ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਲਪਿਤ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਸਵੈ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਧੇਰੇ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਲੇਗਾ, ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਮਸਲੇ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਹਨ, ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰੰਤਰ ਚਰਚਾ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇ ਇਹ ਮਸਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿੱਤਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਉਹ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਈਜਾਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਜੋ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਣ। ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਕਟ ਇਹ ਵਿਆਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੁਹਜ ਦੀ ਥਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਹਜ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਹਜ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ, **ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ**, ਪੰਨਾ-22
2. ਅਰੁੰਧਤੀ ਰਾਏ, **ਏਕ ਥਾ ਡਾਕਟਰ ਏਕ ਥਾ ਸੰਤ**, ਪੰਨਾ 112-113
3. ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਹਿਤ, ਸੈਂਚੀ-1, ਪੰਨਾ-101
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-103
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-100
6. ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ, **ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੀ ਨਈ ਸਮੀਕਸ਼ਾ**, ਪੰਨਾ-13
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-77
8. ਸ਼ਰਣ ਕੁਮਾਰ ਲਿੰਬਾਲੇ, **ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-38
9. ਉਮਾ ਚੱਕਰਵਰਤੀ, **ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਮੇਂ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ**, ਪੰਨਾ-75-76
10. ਆਨੰਦ ਤੇਲਤੁੰਬੜੇ, **ਸੱਤਾ ਸਮਾਜ ਔਰ ਦਲਿਤ**, ਪੰਨਾ-19-20

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

ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ

ਡਾ. ਜ਼ਮੀਰਪਾਲ ਕੌਰ

90 ਵਿਆਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਅਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਈਕੋਕ੍ਰੀਟੀਸਿਜ਼ਮ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਇੱਕ ਅਤਿ-ਸਧਾਰਨ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜੀਵਿਤ ਹੋਂਦਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਵਰਤਾਰਿਆਂ (living and non-living entities) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਉਤਮਤਾ' ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ-ਮੁਢੋਂ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਮੰਨ ਲੈਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬਝਦਾ ਹੈ।

ਦੂਸਰੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸੁਰਖਿਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਅਸੁਰਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਬਣਾਏ ਰੱਖਣ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਹਰਫ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿਖਮੁਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਿੱਤ-ਪ੍ਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਸਮੁਚੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਕਵਚ ਨੂੰ ਲੀਰੋ-ਲੀਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਨੂੰ ਡਰਾਵਣੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਤਬਾਹ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਚੇਰਿਲ ਗਲੋਟਫ਼ੇਲਿਟੀ, ਵਿਲੀਅਮ ਰੁਕਰਟ, ਰਿਚਰਡ ਕੈਰਿਜ, ਲਾਰੇਂਸ ਬੁਇਲ, ਗਲੇਨ ਏ ਲਵ, ਗੇਰੇਗ ਗੇਰੇਡ, ਕ੍ਰਿਸਟੋਫ਼ਰ ਮੇਨਜ, ਹਾਰੋਲਡ ਫਰੋਮ, ਅਰੇਨ ਨੈਸ, ਰਸ਼ੇਲ ਕਾਰਸਨ, ਸਕੌਟ ਸਲੋਵਿਕ, ਹੈਨਰੀ ਡੇਵਿਡ ਥੋਰਿਓ, ਬੇਰੀ ਕੌਮਨਰ ਆਦਿ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਪਰੰਤ ਸਮਾਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਅਲੋਚਕਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉੱਦਮ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਮਰੀਕੀ ਸੰਸਥਾ ਐਸਲੇ (ASLE) ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਫਾਰ ਦਾ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਲਿਟਰੇਚਰ ਐਂਡ ਇਨਵਾਇਰਨਮੈਂਟ 1992 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਐਸਲੇ 'ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ' ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ, ਅਧਿਆਪਨ, ਖੋਜ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਫੀ ਵੱਧ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੇ ਕਈ ਸਮੂਹ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਐਸਲੇ (ASLE) ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਮੇਲਨ, ਵਜੀਫ਼ੇ, ਸਨਮਾਨ, ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਤੇ ਰਸਾਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਆਦਿ

ਦੁਆਰਾ, ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਵਿਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਚੈਰਿਲ ਗਲੋਟਫੇਲਟੀ ਨੂੰ ਐਸਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਸਥਾਪਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ 'ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ' ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗੱਤਾ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋ ਗੁੰਝਲਤਾਵਾਂ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਅਤੇ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਐਸਲੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ। ਐਸਲੇ ਦੀ ਦੋ ਸਾਲਾ ਕਾਨਫਰੰਸ 1993 ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਐਸਲੇ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੈਂਬਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹਨ। ਸਕੌਟ ਸਲੋਵਿਕ ਨੂੰ ਐਸਲੇ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ। ਐਸਲੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੰਗਲੈਂਡ, ਜਾਪਾਨ, ਕੋਰੀਆ, ਆਸਟਰੇਲ਼ੀਆ, ਨਿਊਜ਼ੀਲੈਂਡ, ਭਾਰਤ, ਸਾਊਥ-ਈਸਟ ਏਸ਼ੀਆ, ਤਾਈਵਾਨ, ਕੈਨੇਡਾ ਅਤੇ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਐਸਲੇ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1996 ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਰਿਸਾਲੇ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਰੀਡਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅੰਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਿਧੀਵਤ ਖਰੜਾ ਪਾਠਕਾਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਦੇ ਰੁ-ਬ-ਰੁ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਮੁਕੰਮਲ ਲੇਖ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬੀਜ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਪਨਪਣ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿਲਚਸਪ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਮਰੀਕਨ ਸਟੱਡੀਜ਼, ਆਂਚਲਿਕਤਾ, ਲੈਂਡਸਕੇਪ, ਗਰੀਨ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਆਦਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੰਗ, ਨਸਲ, ਜਾਤ, ਲਿੰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉਪਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ ਨੇਵਾਦਾ, ਰੀਨੋ, ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 'ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ' ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਬੰਧੀ ਇੱਕ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਸਾਮੀ ਦਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ, ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਫ਼ਲਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਆਸਾਮੀ ਉੱਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਨਿਯੁਕਤੀ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਚੇਰਿਲ ਗਲੋਟਫੈਲਿਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ (Ecology), ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਸਮੇਤ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਦਿ ਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹੁੰਚ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਤੱਕ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਇਸਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ, ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਜੀਵਨ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹੁੰਚ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪੱਖੋਂ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਮੇਤ ਰਚਨਾਕਾਰ, ਪਾਠਕ, ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ, ਅਲੋਚਨਾ ਆਦਿ ਦੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਾਰੇ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਯੋਗਦਾਨ ਸੰਬੰਧੀ, ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ (Ecology) 'ਜੀਵ ਸੰਘਟਨਾ ਜਾਂ ਜੀਵਿਤ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਸਜੀਵ ਅਤੇ

ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਸਮੇਤ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮੁਚੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਪਿੰਮ)। ਇਹੀ ਅਧਿਐਨ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਈਕਾਲੋਜੀ ਜਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਬਲੀ ਜਿਵੇਂ ਜੀਵ-ਵਿਭਿੰਨਤਾ (bio-diversity), ਜੀਵ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ (living and non-living entities), ਭੋਜਨ ਲੜੀ (food chain), ਜੀਵ-ਮੰਡਲ (biosphere), ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਨੁਖੀ ਜੀਵਤ ਹੋਂਦਾਂ (human and non-human living organisms), ਪੌਦੇ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ, (plants and animals relations), ਜੀਵ-ਜਾਤੀਆਂ (species) ਆਦਿ ਦੇ ਮੂਲ ਖ਼ਾਸੇ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਸਤੇ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬੈਰੀ ਕੌਮਨਰ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਜ਼ਿਕਰ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹੀ ਨਿਯਮ 'ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ' ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ । ਇਹ ਹਨ - 1. ਹਰ ਚੀਜ਼ ਦੂਸਰੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ 2. ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੇ ਕਿਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਣਾ ਹੈ 3. ਕੁਦਰਤ ਸਭ ਜਾਣਦੀ ਹੈ 4. ਦੁਪਹਿਰ ਦੇ ਮੁਫਤ ਭੋਜਨ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀ ਹੈ (ਕੌਮਨਰ 38-41)। ਸੋ ਬੈਰੀ ਕੌਮਨਰ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹਰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਹਰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਸਤੂ, ਵਰਤਾਰਾ, ਜੀਵਤ ਜਾ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦ, ਜੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ, ਦੂਜੇ ਉਪਰ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਅਸਰ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਇਸੇ ਅਸੂਲ ਉਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆ ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਮੇਨਜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਆਧਾਰ ਆਪਸੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਸੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਬਦਲ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬਦਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ, ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਜੀਵਤ ਜਾਂ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਟਿਕੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ (ਮੇਨਜ 21)। ਇਥੇ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦਾਂ; ਜਿਵੇ ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ, ਜਾਨਵਰ ਆਦਿ ਅਤੇ ਜੀਵ ਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ; ਜਿਵੇ ਪੌਦੇ, ਰੁੱਖ, ਪਾਣੀ, ਚੱਟਾਨ, ਪਹਾੜ, ਬੱਦਲ ਅਤੇ ਏਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਬੈਕਟੀਰੀਆ ਵੀ ਸਾਰੇ ਈਕੋਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਸ਼ਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੀਆ ਹੋਂਦਾਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੀਵ-ਜਾਤੀ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਉਤਮ' ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਹੋਮੋਸੇਪੀਅਨਜ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਭ ਤੋਂ

ਖਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਕੇਥਲੀਨ ਰੋਬਿਨ ਹਰਟ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਜਾਨਵਰ ਹੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕਵਚ ਪਹਿਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ(52)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਮੋਸੇਪੀਅਨਜ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰਥਾ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਿਲਖਣਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ ਸਮਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਕਰਾਲ ਰੂਪ ਅਸੀ ਅੱਜ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਸੋ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੁਰਖਿਆ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆ ਕੌਮਨਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਿਯਮ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ, ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਵਿਵਹਾਰ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ - ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਉਪਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿ ਸਕਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਈਕੋਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਬਾਕੀ ਜੀਵ-ਜਾਤੀਆਂ ਵਰਗੀ ਇੱਕ ਜਾਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕੋਲ ਬਾਕੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸੇ ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ । ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧ ਸਾਡੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਸੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਡੇ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਬੁਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਵਿਲੀਅਮ ਰੁਕਰਟ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆ ਉਹ ਧਰਾਤਲ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਦੋ ਜਾਤੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿ ਸਕਣ, ਸਦਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਵਸੇਬਾ ਕਰ ਸਕਣ (ਰੁਕਰਟ 107)। ਇਸੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਤੋ ਚੱਲ ਕੇ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਮਾਈਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਵਹਾਰ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੀ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬਚਾਅ ਸੰਬੰਧੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਚਰਣ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਜਦੋਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਜਾਂ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਵਈਆ ਕਾਫ਼ੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੈਰਿਲ ਗਲੋਟਫ਼ੇਲ਼ਟੀ ਨੇ ‘ਦ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਰੀਡਰ’ ਵਿਚ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵਈਏ ਉਪਰ ਬੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਨਾਖ਼ੁਸ਼ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦੇਖਦਿਆਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀਆ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਡੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ (ਗਲੋਟਫ਼ੇਲ਼ਟੀ 22)। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਹੱਲ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਨ ਵਾਈਟ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਸਭ ਤੋਂ

ਵਧੇਰੇ ਐਨਥਰੋਪੋਸੈਂਟਰਿਕ ਧਰਮ ਹੈ, ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵੀ ਈਸਾਈ ਮੱਤ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਸੋ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਕਦੇ ਵੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸਮਸਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹ ਲੈਂਦੇ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਵਾਈਟ 1205-06)। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੂਰਬੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅਤਿਅੰਤ ਤਸੱਲੀਬਖ਼ਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਖ਼ਾਸੇ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਰੂਹਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਸਲੇ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਾਹਿਤ ਬਾਹਰਲੇ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਸਮੇਤ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹੁੰਚ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੇ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਆ ਵਿਚ ਸਦਾ, ਕੇਵਲ ਤੇ ਕੇਵਲ ਮਨੁਖ ਦੀ ਭਲਾਈ ਹੀ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਸਮੁਚੇ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਜਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜੀਵ-ਜਾਤੀਆਂ, ਸਜੀਵ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹੋਂਦਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਾਨਵਰ, ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ, ਬਨਸਪਤੀ, ਚਟਾਨ, ਪੱਥਰ, ਪਾਣੀ ਦੇ ਸੋਮੇ, ਪਹਾੜ, ਜੰਗਲ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁਹਾਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਥਾਂ ਨਾ ਦੇ ਕੇ ਗੈਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਮੇਨਜ਼ ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, “ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਸਾਡੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਦਾਚਿਤ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਪਸੰਦ ਨਹੀ ਆਇਆ” (ਮੇਨਜ਼ 22)।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਹੀਆ, ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰਦਾ ਗਿਆ, ਮਨੁੱਖ ਸਮੁੱਚੇ ਵਾਯੂ-ਮੰਡਲੀ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ‘ਉਤਮ’ ਅਤੇ ‘ਪ੍ਰਮੁਖ’ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਵਿਗਾੜ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬੱਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ‘ਐਨੀਮਿਜ਼ਮ’ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬਨਸਪਤੀ, ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ, ਚਟਾਨਾਂ, ਬੱਦਲ, ਪਾਣੀ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਉਪਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਮੇਨਜ 15)। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਸਥਾ ਆਧਾਰਿਤ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਤ, ਵਿਗਿਆਨ, ਤਕਨਾਲੋਜੀ

ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਸਮਾਜਵਾਦ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਦੇ ਸਾਰੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਿਆ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਦੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਦਬਾਓ ਸਮੇਤ ਦੂਸਰੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ‘ਮੂਕ-ਸੰਸਾਰ’ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਦਬੀ ਹੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉਤਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਗਾੜ ਦਾ ਵਿਕਰਾਲ ਸਰੂਪ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇੱਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਮੇਨਜ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਅਣਗੌਲੀ ਇਕਾਈ ‘ਉੱਲੀ’ ਦੇ ਮੱਹਤਵ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ‘ਫੰਗਸ’ ਜਾਂ ਉੱਲੀ ਜਿਸ ਦੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁੱਲ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁੱਲ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਕੱਲ੍ਹ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਭੂ-ਮੰਡਲ (biosphere) ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜੰਗਲ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸਿਹਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ‘ਮਾਇਕਰੋਜ਼ਿਲ’ (Mycorrhyzal) ਨਾਮਕ ਉੱਲੀ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਜੇ ਜੰਗਲ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਣੀ, ਵਾਤਾਵਰਨ, ਤਾਪਮਾਨ ਕੀ ਸਾਰੇ ਗਲੋਬ ਵਿਚ ਅਸੰਤੁਲਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਪ੍ਰੰਤੂ ਜੇ ਹੋਮੋਸੇਪੀਅਨ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦਾ ਪੂਰਨ ਖਾਤਮਾ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਦੂਜੀਆਂ ਜੀਵਿਤ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗੇਗਾ (ਮੇਨਜ 24)। ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਉੱਲੀ ਦੇ ਮੱਹਤਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨ ਤੋਂ ਇਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਜਾਂ ਹੋਮੋਸੇਪੀਅਨਜ ਦੀ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਜਾਂ ਵਸੇਬੇ ਵਿਚ ਥਾਂ ਇੱਕ ‘ਉੱਲੀ’ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਦਲਨਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਕਿਤਕ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਥਾਂ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੇਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਬਾਨੀ ਚਿੰਤਕ, ਅਜੋਕੀ ਵਿਕਰਾਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰਥਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੱਭਣ ਦਾ ਹੀਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਇਸ ਦਹਾੜ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਵੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋ ਚੱਲ ਕੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਦੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ, ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਤੇ ਅਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਪਸਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੈਰਿਲ ਗਲੋਟਫਿਲਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੁੱਦੇ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪੈਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ

ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ(ਗਲੋਟਫਿਲਟੀ 19)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਉਪਰ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਦਖ਼ਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਈਕੋਕ੍ਰਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵੀ ਗਰੇਗ ਗੇਰੇਡ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ– “ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ, ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ‘ਹਰਿਆਵਲ’ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੈਂਤੜੇ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ” (ਗੇਰੇਡ 3)। ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਵਹਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਇਹੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਸਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀਆਂ ਸਮਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਕੇ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਸੁਰਖਿਆ ਦੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਮਸਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਪਾਠਕਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਰੁਕਰਟ ਵਿਲੀਅਮ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਕਈ ਵਿਲਖਣ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ; ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਊਰਜਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ, ਵਿਧੀਪੂਰਨ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ, ਇੱਕ ਜਿੰਦਾ ਵਸਤੂ, ਵਹਾਅ ਦੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਦਲਾਅ। ਕਵਿਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਦੁਵੱਲੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਰਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲ਼ੇ ਜੈਵਿਕ ਬਾਲਣ (Fossil Fuel) ਜਾਂ ਊਰਜਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਮੌਖਿਕ ਬਦਲ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਊਰਜਾ ਦਾ ਨਵਿਆਉਣਯੋਗ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਕਿੰਗ ਲੀਅਰ (ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ) ਅਤੇ ਸੌਂਗਜ ਆਫ ਮਾਈਸੈਲਫ਼ (ਮੌਬੀ ਡਿੱਕ) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਦਾ ਜੀਵਤ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਨਾ ਖਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਊਰਜਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਕਹਿਦਾ ਹੈ (ਰੁਕਰਟ 108)। ਰੁਕਰਟ ਵਿਲੀਅਮ ਦੀਆਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਰੁਕਰਟ ਵਿਲੀਅਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਰੀ ਊਰਜਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮੁਚੇ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਊਰਜਾ ਸੂਰਜ ਵਿੱਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭੂ-ਮੰਡਲ ਉਪਰ ਜੀਵਨ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਊਰਜਾ ਦੇ ਨਿਰਵਿਘਨ ਵਹਾਉ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਊਰਜਾ ਦੇ ਨਿਰਵਿਘਨ ਵਹਾਓ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਨਵਿਆਉਣਯੋਗ ਊਰਜਾ ਸ੍ਰੋਤ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਲੱਭਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਸੂਰਜ ਦਾ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਣਿਆ ਰਹੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਅਤੇ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਉਪਰ ਸੂਰਜ ਦੀ ਸਿਹਤਯਾਬੀ ਸਮੇਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੂਰਜ ਦਰਮਿਆਨ ਇੱਕ ਸਦਭਾਵੀ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ (ਰੁਕਰਟ 108–

109)। ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੀਪ ਇਕਾਲੋਜੀ (deep ecology), ਈਕੋਪੋਇਟਿਕਸ (ecopoetics), ਈਕੋਸਾਈਡ (ecocide), ਐਂਥਰੋਪੋਸੈਂਟਰਿਜਮ (anthropocentrism), ਈਕੋਫੈਮਿਨਿਜ਼ਮ (ecofeminism), ਈਕੋਸੋਫ਼ੀ (ecosophy), ਪੈਸਟੋਰਲ (pastoral), ਈਕੋਸਪਿਰਚੁਏਲਿਟੀ (ecospirituality), ਈਕੋਸਾਈਕੋਲੋਜੀ (ecopsychology) ਆਦਿ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਗਰੇਗ ਗੇਰੇਡ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜਮ' ਵਿੱਚ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ (pollution), ਜੰਗਲ (wilderness), ਸਦਾਚਾਰ (apocalypse), ਆਵਾਸ (dwelling), ਜਾਨਵਰ (animals) ਅਤੇ ਧਰਤੀ (earth) ਆਦਿ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਰ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਦੂਜੀ ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੇ ਪੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਘੁੰਮਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਰਥਿਕ ਪਹੁੰਚ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਮਾਨਵ ਅਧਿਐਨ ਆਧਾਰਿਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ, ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪੈਦਾਵਾਰ 'ਸਾਹਿਤ' ਵੀ ਹੈ, ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੁਚੀ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਪਾਠਕਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਸੁਚੇਤ, ਉਸਾਰੂ ਅਤੇ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

ਹਰਟ, ਕੈਥਲੀਨ ਰੋਬਿਨ ਅਤੇ ਜੋਨ ਐਚ.ਲੋਗ ਜੇ.ਆਰ. **ਐਨੀਮਲ ਮੇਟਾਫ਼ਰ ਐਡ ਮੇਟਾਫ਼ਰਾਈਜ਼ਿਗ ਐਨੀਮਲਜ਼: ਐਨ ਇਨਟੀਗ੍ਰੇਟਿਡ ਲਿਟਰੇਰੀ**, ਕੋਗਨੇਟਿਵ, ਐਂਡ ਇਵੈਲਯੂਏਟਿਗ ਅਨੇਲਸਿਸ ਆਫ਼ ਮੇਕਿਗ ਐਂਡ ਪਾਰਟੇਕਿਗ ਆਫ ਸਟੋਰੀਜ਼. ਸਪਰਿੰਗਰ ਸਾਇੰਸ+ਬਿਜ਼ਨਸ ਮੀਡੀਆ ਐਲ ਐਲ ਸੀ 2011. ਜਿਲਦ 4:52, ਅੰਕ 63, ਜਨਵਰੀ.12, 2011, ਪੇਜ. 52-63.

ਕੌਮਨਰ, ਬੇਰੀ- **ਦ ਕਲੋਜ਼ਿੰਗ ਸਰਕਲ: ਨੇਚਰ, ਮੇਨ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ**- ਨਿਊਯੌਰਕ: ਬੇਨਟਮ ਬੂਕਸ, 1972.

ਗਲੋਟਫ਼ੇਲ਼ਟੀ, ਚੇਰਲ ਅਤੇ ਹਾਰੋਲਡ ਬਲੂਮ, ਸੰਪਾਦਕ: **ਦ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਰੀਡਰ: ਲੈਂਡਮਾਰਕ ਇਨ ਲਿਟਰੇਰੀ ਈਕੋਲੋਜੀ**- ਦ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ ਜੌਰਜੀਆ ਪ੍ਰੈੱਸ, ਏਥਨਜ ਅਤੇ ਲ਼ੰਦਨ. 1996.

ਗੇਰੇਡ, ਗਰੇਗ- **ਈਕੋਕ੍ਰੀਟੀਸਿਜ਼ਮ**- ਰੂਟਲਿਜ ਟੇਲ਼ਰ ਅਤੇ ਫ੍ਰਾਂਸਿਕਸ ਗਰੁਪ, ਲੰਡਨ ਅਤੇ ਨਿਊਯੌਰਕ- 2012.

ਪਿੰਮ, ਸਟੋਰਟ ਲ਼ ਅਤੇ ਰੋਬ੍ਰਟ ਲੀਓ ਸਮਿਥ-ਈਕਾਲੋਜੀ- ਬ੍ਰਿਟੇਨਿਕਾ, **ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੇਨਿਕਾ**, ਫਰਵਰੀ 07, 2019, https://www.britannica.com/science/ecology.

ਪੋਂਗ, ਫ੍ਰੈਨਸਿਕਸ- **ਦ ਵੋਆਇਸ ਆਫ ਥਿੰਗਜ਼**- ਅਨੁਵਾਦ - ਬੈਥ ਆਰਚਰ- ਮਕਗਰਾ ਹਿੱਲ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਨਿਊਯੌਰਕ, ਅਮਰੀਕਾ।

ਮੇਨਸ, ਕ੍ਰਿਸਟੋਫ਼ਰ, *ਨੇਚਰ ਅਤੇ ਸਾਈਲੈਂਸ*, **ਦ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਰੀਡਰ: ਲ਼ੇਡਮਾਰਕ ਇਨ ਲਿਟਰੇਰੀ ਈਕਾਲੋਜੀ**, ਸੰਪਾਦਕ, ਚੇਰਲ ਗਲੋਟਫ਼ੇਲ਼ਟੀ ਅਤੇ ਹਾਰੋਲਡ ਬਲੂਮ. ਦ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ ਜੌਰਜੀਆ ਪ੍ਰੈੱਸ, ਏਥਨਜ ਅਤੇ ਲ਼ੰਦਨ. 1996, ਪੇਜ- 15-29।

ਰੁਕਰਟ, ਵਿਲੀਅਮ- *ਲਿਟਰੇਚਰ ਅਤੇ ਇਕਾਲੋਜੀ: ਏਨ ਐਕਸਪੇਰੀਮੈਂਟ ਇਨ ਈਕੋਕ੍ਰੀਟੀਸਿਜ਼ਮ*- **ਦ ਈਕੋਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਰੀਡਰ: ਲੈਂਡਮਾਰਕ ਇਨ ਲ਼ਿਟਰੇਰੀ ਇਕਾਲੋਜੀ**, ਸੰਪਾਦਕ, ਚੇਰਲ ਗਲੋਟਫ਼ੇਲ਼ਟੀ ਅਤੇ ਹਾਰੋਲਡ ਬਲੂਮ- ਦ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ ਜੌਰਜੀਆ ਪ੍ਰੈੱਸ, ਏਥਨਜ ਅਤੇ ਲ਼ੰਦਨ. 1996, ਪੇਜ-105-123.

ਲਵ, ਗਲੈਨ, **ਏ. ਪ੍ਰੈਕਟੀਕਲ ਈਕੋਕ੍ਰੀਟੀਸਿਜ਼ਮ : ਲਿਟਰੇਚਰ, ਬਾਇਓਲੋਜੀ ਅਤੇ ਇਨਵਾਇਰਨਮੈਂਟ**, ਯੂਨਿਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਵਿਰਜੀਨੀਆ ਪ੍ਰੈੱਸ, ਚਾਰਲੋਟੇਸਵਿਲੇ ਅਤੇ ਲੰਡਨ, 2003.

ਲੇਨ ਵਾਇਟ, ਜੇ.ਆਰ., **ਦ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਰੂਟਸ ਆਫ ਆਵਰ ਈਕੋਲੋਜੀਕਲ ਕ੍ਰਾਈਸਿਸ**. ਸਾਇੰਸ 111, ਅੰਕ 155, ਜਿਲਦ 3767, ਮਾਰਚ.10, 1967, ਪੇਜ. 1203-1207.

ਹੈੱਡ, ਡਿਪਾਰਟਮੈਂਟ ਆਫ ਪੰਜਾਬੀ,
ਡੀਨ, ਸਕੂਲ ਆਫ ਲੈਂਗੂਏਜਜ਼, ਲਿਟਰੇਚਰ ਐਂਡ ਕਲਚਰ,
ਪੰਜਾਬ ਕੇਂਦਰੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਬਠਿੰਡਾ।
ਮੋਬਾਇਲ : 97799-33688

ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਨਾਮ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ

ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਦੀਮੀ ਸਰਗਰਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ/ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਖੋਜਾਂ ਨਾਲ਼ ਇਹ ਗੱਲ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਸਾਫ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਦਿਮਾਗ, ਜਟਿਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਉਲਝਾਅ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਰੁਖ ਸਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਤਾਕਤ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਸੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਰਗਰਮੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਵਿਆਖਿਆਉਣ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਬੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਹਥਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ (Narratology) ਬਾਬਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ[2], ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਧਿਐਨ (Narrative Studies) ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਕ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਗੌਲਣਯੋਗ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨਾਂ ਬਾਬਤ ਕੋਈ ਸਰਵੇਖਣ ਜਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣੀ ਟਿੱਪਣੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਬਤ ਜੋ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ।[3] ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੱਠਵਿਆਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਦੇ ਮੱਧ ਤੱਕ ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ਼ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਂਝ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖਰਤਾ ਦੀ ਲੀਕ ਧੁੰਦਲੀ ਹੈ। ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਤੱਕ ਦਾ ਬਦਲਾਅ ਨਿਖੇੜ ਦਾ ਘੱਟ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਵੱਧ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਭਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦਾ ਆਦਿ ਬਿੰਦੂ 'ਬਿਰਤਾਂਤ' ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ/ਪਛਾਣ ਨਾਲ਼ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਾਬਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

> ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਣਗਿਣਤ ਰੂਪ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਮੂਹ, ਕਦੇ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਾਂ ਕੋਲ਼, ਸਾਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਕੋਲ਼ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਕਸਰ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲ਼ੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਮਾਣਿਆ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਰਹੇ ਹਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਰੌਅ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਹ ਬੱਸ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ ਹਨ; ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ, ਪਾਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਪਾਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ।[4]

ਲਿਓਤਾਰਦ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਿਤਾਬ 'The Post Modern Condition' ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ 'ਵਿਗਿਆਨਕ-ਗਿਆਨ' (Scientific Knowledge) ਅਤੇ 'ਬਿਰਤਾਂਤ-ਗਿਆਨ' (Narrative Knowledge) ਦੇ ਤੁਲਨਾਵੀਂ ਪਰਿਪੇਖ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਓਤਾਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਚੌਧਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰ-ਗਰਭਿਤ ਗਿਆਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪੀ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਾਅਨੇ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਕ ਹੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸੱਚ ਸਮਾਅ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਗਿਆਨ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਗਿਆਨ ਪਰਖੇ ਹੋਏ ਤੱਥਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾਈ ਪਰਖ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ 'ਪਾਰਕਾਲੀ' ਰੂਪ ਕਾਰਨ ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਹੈ। ਲਿਓਤਾਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਕੋਲ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਗਿਆਨ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮ ਰੂਪ ਹੈ।[5]

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿੰਸ (Gerald Prince) ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਬਿਰਤਾਂਤ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੋ ਅਸਲੀ ਜਾਂ ਗਲਪੀ ਘਟਨਾਵਾਂ/ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਾਲ-ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।"[6] ਪਰਿੰਸ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੋ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੈਨੇਟ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੋ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੈਨੇਟ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰਾਜਾ ਮਰ ਗਿਆ' ਉਚਾਰ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਜੈਨੇਟ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਲਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜੀ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਨੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵੀਪਣ ਤੋਂ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ? ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਘਟਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਘਟਣ ਨਾਲ਼ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਖ਼ਾਸ ਰੂਪ ਵਾਲ਼ੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਘਟਣਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਵੋਲਫ਼ ਸ਼ਮਿਡ (Wolf Schmid) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਿੱਤ ਘਟਨਾ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ।[7]

ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਲਈ ਘਟਨਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਲੱਛਣ ਘਟਨਾ ਦੇ ਅਸਲ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਘਟਣ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸੋਚੀ ਜਾਂ ਕਲਪਤ ਘਟਨਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਘਟਨਾ ਕਿਸੇ ਨਤੀਜੇ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਨਤੀਜੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਇਹ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਘਟਨਾ ਪਾਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਾਅਨੇਖੇਜ਼ ਹੋਵੇ, ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ। ਇਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਕਿ ਘਟਨਾ ਗ਼ੈਰ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਘਟਨਾ ਦੇ ਅਨੁਮਾਨ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਰੂਪ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕਥਾ-ਤੰਤ ਵਿਚ ਇਜ਼ਾਫ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲ਼ੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲ਼ੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਵਾਪਰ ਗਿਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਿੱਤ ਘਟਨਾ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਪਾਸਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਇਕ ਵਾਰ ਵਾਪਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਵੀ ਕਥਾ-ਤੰਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਾਲ਼ੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਘਟਣੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਦੋਵੇਂ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਜ਼ਰੂਰ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।[8] ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪਾਠ ਦਰਮਿਆਨ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਾਲ਼ੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਿਧਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਹਰ ਉਸ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਲਿਕ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਨਾਟਕ ਵੀ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਹਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਜ਼ਾਹਰ ਜਾਂ ਲੁਪਤ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ਕਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤ (ਵਿਆਖਿਆ) ਵਿਚਲਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਥਾ ਨਾਲ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ਼ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸੀ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਜ਼ਰੂਰ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ (ਵਿਆਖਿਆ-ਮੂਲਕ) ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਇਸ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਸਰੂਪ ਵਾਲ਼ੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਣ ਗਏ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚਲੀ ਰੇਖਾ ਬਹੁਤ ਧੁੰਦਲੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।[9] ਇਹ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਪਾਠ, ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅੰਸ਼ਾਂ (ਵਿਆਖਿਆ) ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਅੰਸ਼ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅਤੇ ਕਿਹੜਾ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਪਾਠ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਠ ਵਿਚਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ਼ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਠਾਂ ਬਾਬਤ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵੀ ਵਧਦੀ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਿਆਂ ਪਹਿਲਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਕ ਹੀ ਹਨ। ਕੀ ਨਾਵਲ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇੱਕ ਹੀ ਗੱਲ ਹੈ? ਸ਼ਲੋਮਿਥ ਰਿਮਨ-ਕੀਨਨ (Shlomith Rimmon-Kenon) ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Narrative Fiction ਵਿਚ ਹਰੁਸ਼ੋਵਸਕੀ (Hrushovski) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ਼ ਪੰਨਾ 2 'ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

> ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬਤੌਰ ਸਾਹਿਤ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਇਹ 'ਸਾਹਿਤ ਕੀ ਹੈ?' ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ਼ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲ਼ੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਜਿਵੇਂ; ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਲਾ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਕਿਹੜੇ ਹਨ? ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਜਾਂ ਝੁਕਾਅ ਕੀ ਹੈ? ਕਹਾਣੀ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਸਾਰ ਕਿਹੜੇ ਹਨ? ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਆਦਿ ਨਾਲ਼ ਸਿੱਝਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਸੀਹ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਾਤਾ ਪਾਠ ਨਾਲ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਨਾਤਾ ਪਾਠ ਨਾਲ਼ੋਂ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ/ਸੰਚਾਰਨ ਵਾਲ਼ੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ਼ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਫ਼ੇਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਧੁਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ/ਸੰਕਲਪ 'Narratology' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਤਰਜਮਾ ਹੈ। 'Narratology' ਅੱਗੋਂ ਫ਼ਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ/ਸੰਕਲਪ 'Narratologie' ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ ਰੂਸੀ-ਰੂਪਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਸਾਸਿਓਰ ਦੇ ਲਾਂਗ ਅਤੇ ਪੈਰੋਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਬਿਰਤਾਂਤ-

ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ ਲਾਂਗ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਡੂੰਘ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕੋਈ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਉਚਾਰ (ਪੈਰੋਲ) ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਪ੍ਰਾਪ ਦਾ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੰਮ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਂਞ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪਲੈਟੋ ਅਤੇ ਅਰਿਸਟੋਟਲ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੱਕ ਫ਼ੈਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਮਦ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਰਤੋਂ ਫ਼ਰਾਂਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੋਦੋਰੋਵ (TzvetanTodorov) ਦੁਆਰਾ ਸੰਨ 1969 ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਤੋਦੋਰੋਵ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰਜ਼ ’ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਮਿੱਥਿਆ ਸੀ।

ਮੀਕ ਬਾਲ ਅਨੁਸਾਰ, “ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਕ ਖੰਡ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਾਬਤ ਸਾਧਾਰਨੀਕ੍ਰਿਤ ਉਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮਬੱਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੰਡ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਪਾਠ ਹੈ।”[10] ਮੋਨੀਕਾ ਫਲੂਦਰਨਿਕ (Monika Fludernik) ਅਨੁਸਾਰ, “ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਹੈ।”[11]

ਪਰਿੰਸ ਅਨੁਸਾਰ,ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕੋਈ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ।[12] ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਵਲਾਂ ਜਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ਼ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ਼ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ/ਲੱਛਣਾਂ ਅਤੇ ਤਰੀਕਾਕਾਰ ਨਾਲ਼ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਦੂਸਰੇ ਚਿਹਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ਼ੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੇ ਹਨ।[13] ਸੂਜ਼ਾਨ ਐਸ. ਲੈਂਸਰ (Susan S. Lancer) ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਸੱਠ ਅਤੇ ਸੱਤਰ ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਵਧ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਪਰਥਾਇ ਤੋਦੋਰੋਵ ਦੁਆਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਮਦ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਐਂਗਲੋ-ਅਮਰੀਕਨ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾ ਜਿਵੇਂ; ਫਰਾਈ ਅਤੇ ਬੂਥ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਫ਼ਰੈਂਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਤੋਦੋਰੋਵ, ਬਾਰਥ, ਬ੍ਰੀਮੋਂਡ, ਜੈਨੇਟ, ਗ੍ਰੇਮਾਸ, ਪਰਿੰਸ, ਅਤੇ ਉਸਪੈਨਸਿਕ ਨੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਥੀਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਸਰਵ-ਸਾਂਝੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ਼ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦਿਖਾਈ ਸੀ।[14]

ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਮੂਲਭੂਤ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਢਲੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਘੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਸਮੂਹ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਜਾਂ ਪਾਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ (transindividual) ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਬੱਧ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਮੂਲ ਦੋ ਸੰਕਲਪਾਂ; ਕਹਾਣੀ (story) ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ (discourse) ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਮੋਨੀਕਾ ਫਲੂਦਰਨਿਕ ਅਨੁਸਾਰ,ਕਹਾਣੀ ਬਨਾਮ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਭੇਦ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਇਕ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਹੈ।”[15] ਸੂਜ਼ਨ ਕੀਨ ਅਨੁਸਾਰ, “ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ਼ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਪੱਖ ਹੈ।”[16] ਐਬੋਟ ਇਸ ਬਾਬਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, “ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚਲੀ ਤਾਕਤਵਰ ਵੰਡ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਦੀ ਮੂਲ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ।”[17] ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਭੇਦ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਲਈ ਏਨਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਭੇਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਤੋਦੋਰੋਵ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ।[18] ਜੈਨੇਟ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਜੈਨੇਟ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੈਨੇਟ ਨੇ ‘ਬਿਰਤਾਂਤਕੀਕਰਨ’ (ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕਰਮ), ਪ੍ਰਵਚਨ (ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਕ ਪਾਠ ਜਾਂ ਉਚਾਰ ਵਜੋਂ) ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ (ਜਿਸਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ) ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।[19] ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਜੁੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ਼ ਦੁਵੰਡ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ. ਜੋ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਸੌਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤਰਤੀਬ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੇ ਕੋਈ ਫ਼ਿਲਮ ਦੇਖ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਲਾ ਫ਼ਿਲਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਕੀ ਸੀ ? ਉਹ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚਲੀ ਤਰਤੀਬ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਗ਼ੈਰ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰ ਕੇ ਸੁਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਫ਼ਿਲਮ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ।[20]

ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਕ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੁਣਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਸ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ/ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਥਾ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਏਥੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਤਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਣਾਉਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਣਾਉਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨਾਲ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਫ਼ੋਕਸ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕਹਾਣੀ ਕਹਿਣ/ਸੁਣਾਉਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ’ਤੇ ਫ਼ੋਕਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ (ਕਹਾਣੀ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼) ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨ

ਨਾਲ਼ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਘਾੜਤ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ; ਇਸ ਦੀ ਵੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰਤਾ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਤਰੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਜੋਨਾਥਨ ਕੁਲਰ ਜਿਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਬਤ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਆਖਿਆਮਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਿੱਤ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ/ਉਚਾਰ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ।[21] ਇਸੇ ਤਰਜ਼ 'ਤੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਲਾਂਗ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬੇਅੰਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ 'ਵਰਣਨ' ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਵਰਗ-ਵੰਡ' ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ 'ਵਰਨਣ-ਮੂਲਕ' ਹੈ, 'ਵਿਆਖਿਆ-ਮੂਲਕ' ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਇਹ ਲੱਭਣਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਚਿਹਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਲੱਭਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[22]

ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪਹੁੰਚ ਤਤਕਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸੋਚੀ-ਸਮਝੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸੀ। ਜੀਰਾਲਡ ਪਰਿੰਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਥੀਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[23] ਇਸ ਸੋਚ ਪਿੱਛੇ ਤਰਕ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਹੀ ਗਈ ਕਥਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਕਾਰਨ। ਇਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡੀਆਂਗੋਟ (Diengott) ਨਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਨੇ ਸੂਜ਼ਨ ਐਸ ਲੈਂਸਰ (Susan S. Lancer) ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਡੀਆਂਗੋਟ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਲੈਂਸਰ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਰੁਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ।"[24] ਇਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਉਚਿਤ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ/ਥੀਮਕ ਖ਼ਾਸਾ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਹਿੱਤ ਹੀ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।[25]

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਵਰਨਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਆਲ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਘੜਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਸੱਤਾ ਨਾਲ਼ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ? ਇਹ ਜੈਂਡਰ ਘਾੜਤਾਂ ਹਿੱਤ ਕਿਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ? ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ (objective) ਅਧਿਐਨ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਾਠ ਦੀ ਨਿੱਜ-ਮੁਖੀ (subjective) ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਉਦੋਂ ਦਬਦਬਾ ਸੀ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪਾਰਕਾਲੀ/ਸਰਬਸਥਾਨੀ

ਬਣਤਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਤਮਾਮ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ 'ਤੇ ਆਬੂਰ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਰਾਹੀਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਦੀਮੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਉਸ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਦਰ-ਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਹੋਰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਨਿੱਜ-ਮੁਖੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਥਾਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੱਖ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਮੱਠੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪਾਠ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਨ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲ਼ੇ ਪਾਠ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਬੈਠਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਵਾਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲ਼ੇ ਪਾਠ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਵੰਡ ਵਿਚ ਬੈਠਦੇ ਹਨ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ[26] ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਪਾਠ ਉਗਮਦਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਮੀਕ ਬਾਲ (Mieke Bal) 1999 ਵਿਚ 'The Point of Narratology' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਮਹਿਜ਼ ਸਿਸਟਮਬੱਧ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਸਮੇਂ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਰਾ ਸਨ, ਹੁਣ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਹੁਣ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ 'ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਐਨਾਂ' ਵੱਲ ਮੋੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਅਧੀਨ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਿਆਂ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।"

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਉਸ ਤਾਕਤ 'ਤੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਧਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਉਦਾਹਰਨ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਜੈਂਡਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੈਂਡਰਮੁਖਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਮਿਲੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੈਂਡਰ ਦੇ ਸੁਆਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਉੱਕਾ ਹੀ ਅਣਗੌਲ਼ੇ ਸਨ। ਇਸ ਚੁਣੌਤੀ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ (Point of View) ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨਾਲ਼ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ।

ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਤਿੱਖਾ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੁਕਤ ਸ੍ਰੇਣੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਮੁਕਤ ਮੰਨਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲ਼ੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ। ਉਂਝ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਜੈਂਡਰ-ਮੁਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਇਕ ਉਲਝਣ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਝਣ ਇਸ ਅਹਿਮ ਸੁਆਲ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨੀ ਬਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਜੈਂਡਰਮਈ' ਕੀਤਾ

ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ/ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਫ਼ਿਤਰਤਨ ਸੰਦਰਭ-ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥਕਤਾ ਦਾ ਮੁੱਦਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਰਚਾਇਤਾ ਦੀ ਛਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖ 'The Death of the Author' ਨਾਲ਼ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਠ ਦੇ ਅਰਥ ਉਸ ਦੇ 'ਲੇਖਕ' ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਾਠ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਪਾਠ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਪਾਠ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ 'ਲੇਖਕ' ਦੁਆਰਾ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਠ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਪਾਠ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਸਾਹਿਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਫ਼ੈਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਕ-ਵਚਨੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁ-ਵਚਨੀ ਹੈ। ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਕੁਈਅਰ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਬੋਧਵਾਦੀ (cognitive) ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਰੂਪ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਮਦਾਂ ਅਤੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਹਿੱਤ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਇਹ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਕਾਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਆਏ ਬਦਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਨਾਲ਼ ਜੋੜ ਕੇ ਪੜ੍ਹ ਨਾ ਸਕਣ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ।[27] ਉਂਝ ਇਹ ਗੱਲ ਰੌਚਕ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਹੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਸਿਨਮਾ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹਿੱਤ ਕੁਝ ਵੱਖਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਘਾੜਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਈ ਹੈ।

ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲ਼ੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ

ਕਰਨ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਾਰਜ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵਿਆ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ਼ ਇਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾਈ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨਾਂ ਲਈ ਵੀ ਹੁਣ ਸਮਾਂ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਉੱਤਰ-ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ। ਇਸ ਨਾਲ਼ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵਧੇਰੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅੰਤਿਮ-ਸ਼ਬਦ:

ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅੱਜ ਮਾਨਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਹਮਜੋਲਗੀ ਹਥਿਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਵਾਂ ਮੀਡੀਆ ਇਕ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਸਾਥ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਵੇਂ ਮੀਡੀਏ ਨੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਕਰਮ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਵੇਂ ਮੀਡੀਏ ਨੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਧੁੰਦੂਕਾਰੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਮਾਅਨੇਖੇਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਦੀ ਬੁੱਧ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਗੁੰਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮਨਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਰ/ਦਾਬਾ ਏਨਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚੰਗੇ, ਰੌਸ਼ਨ ਅਤੇ ਨਿਆਂ-ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾਰੀ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਨਾਲ਼ੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਹਿਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਕਤ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. Fludernik , Monika, *An Introduction to Narratology,* Routledge, London, 2009, P- 1.
2. ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ (Roland Barthes) ਕਲਾਦ ਬਰੇਮੋਂਦ (Claude Bremond), ਤੋਦੋਰੋਵ (Tzvetan Todorov), ਏ.ਜੇ. ਗਰੇਮਾਸ (A.J. Gremas), ਜੀਰਾਰਡ ਜੈਨੇਟ (Gerard Genette), ਫ਼ਰਾਂਜ਼ ਕਾਰਲ ਸਟੈਂਜ਼ਲ (Franz Carl Stanzel) ਸ਼ੋਲੋਮਿਥ ਰਿਮਨ ਕੀਨਨ (Shlomith Rimmon-Kenon), ਸੇਇਮੂਰ ਚੈਟਮੈਨ (Seymour Chatman) ਅਤੇ ਜੀਰਾਲਡ ਪਰਿੰਸ (Gerald Prince) ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਹਨ।
3. Postclassical Narratology ਸ਼ਬਦ/ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਰਤੋਂ ਡੇਵਿਡ ਹਰਮਨ (David Herman) ਨੇ 1999 ਵਿਚ ਛਪੀ ਕਿਤਾਬ *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis* ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਸੀ।
4. Roland Barthes, "An Introduction to the Structural Analysis of Narrative", New

Literary History, VI (Winter 1975), P-237
5. https://iep.utm.edu/lyotard/ , ਦੇਖਣ ਦੀ ਮਿਤੀ 18102020
6. Gerald Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Mouton, Berlin, 1982, P- 4
7. Wolf Schmid ਆਪਣੇ ਖੋਜਪੱਤਰ "Narrative and Eventfulness" ਇਸ ਮੁੱਦੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਘਟਨਾ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਾਬਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।
8. Wolf Schmid, "Narrative and Eventfulness", *What is Narratology?,* Tom Kindt and Hans-Harald (eds.),
Walter de Gruyter, Berlin, 2003, P- 17.
9. Wolf Schmid, "Narrative and Eventfulness", *What is Narratology?,* Tom Kindt and Hans-Harald (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2003, P- 21.
10. Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative, University of Toronto Press, Toronto, 1997, P-14.*
11. Monika Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology,* Routledge, London, 1996, P-8.
12. Gerald Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Mouton, Berlin, 1982, P- 10
13. Gerald Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Routledge, London, 1982, P. 4-5
14. Susan S. Lancer, "Gender and Narrativity", https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/86.html , ਦੇਖਣ ਦੀ ਮਿਤੀ 19102020
15. Monika Fludernik, *Towards a "Natural" Narratology*, Routledge, London, 1996, P- 333.
16. Suzanne Keen, *Narrative Form*, revised and expanded 2nd ed. Springer, New York, 2015, P- 4.
17. Abbott, "Story, Plot, and Narration," *The Cambridge Companion to Narrative*, David Herman (ed.), Cambridge University Press, New York, 2007. P- 234.
11. ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਫੇਬੁਲਾ ਅਤੇ ਸੁਜੇਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ।
12 ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ Monika Fludernik ਦੀ ਕਿਤਾਬ *An Introduction to Narratology* ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
13. Fotis Jannidis, "Narratology and Narrative", *What is Narratology?,* Tom Kindt and Hans-Harald (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2003, P- 50.

14. Jonathan Cullar, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, Routledge, London, 1975, P- 31
15. ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਰੂਪ ਦੀ ਚਰਚਾ *Routledge Encyclopaedia of Narrative Theory* ਦੇ ਇੰਦਰਾਜ਼ "Structuralist Narratology ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।
16. ਉਧਰਿਤ, Tim Kindit and Hans-Harald Muller, "Narrative Theory and/or/as Theory of Interpretation", *What is Narratology?,* Tom Kindt and Hans-Harald (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, 2003, P- 206.
17. ਉਹੀ
18. ਡੇਵਿਨ ਹਰਮ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉੱਤਰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ *Narratologies : Ne Perspectives on Narrative Analysis* ਦੇ ਪੰਨਾ 16 'ਤੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "The root transformation can be described as a shift from text centred and formal models to models that are jointly formal and functional models attentive both to the text and to the context of stories."
19. "'con*text*' is not the sum of given data, as suggested in positivist ('*old* historicist') accounts, but a 'text', too. For the cultural and literary historian, the context is thus not a 'datum' but another 'interpretandum', just like the literary text itself.", *Routledge Encyclopaedia of Narrative Theory,* David Herman, Manfred Jahn and Marie-Laure Ryan (Eds), Routledge, London, 2005, P- 536.
20. Susan S. Lancer, "Gender and Narrativity", https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/86.html, ਦੇਖਣ ਦੀ ਮਿਤੀ 19.10.2020

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98720-09726

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਦੂਰਵਰਤੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ : ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਵਿਹਾਰ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ਆਦਿ ਕਥਨ

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੀ ਸੰਵਾਦੀ ਤੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਸਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਜਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਗਿਆਨ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਧਨਿਕਤਾਵਾਦੀ, ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਹੋਰ ਉਤਰ-ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਡੀਬੇਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਅਰਥ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਉਹ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਉਦੈ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਕਈ ਪਾਸੇ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸਮਝਾਉਣਾ ਥੋੜਾ ਜਟਿਲ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਉਪਜੀਆਂ ਬਹਿਸਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸੌਖਿਆਂ ਹੀ ਪਕੜ 'ਚ ਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਇਹ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ (Post-Structuralism) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ (Structuralism) ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੇਠਲੇ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ;

- ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਵਿਚ ਉਹ ਕੀ ਸੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਕੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।
- ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ (ਜਿਸਦੀ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ) ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ?
- ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਜਾਂ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ?
- ਇਸਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ, ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੋਚਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਤਰੀਕਾ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲਿਆ ?

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ

ਉਪਰੋਕਤ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਤਿੰਨ ਖ਼ਾਸ ਯੁਗ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ; ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ/ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁਗ, ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ। ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਨੂੰ ਗਿਆਨਕਰਨ/ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (Enlightenment) ਦੇ ਯੁਗ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਗਿਆਨਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੜਾ ਯੁਗ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਹਨ੍ਹੇਰ ਯੁਗ (dark ages) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੌਰ ਪਰੰਪਰਾ, ਮਿਥਹਾਸ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੱਬੀ

ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ 'ਤੇ ਅਟੁੱਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਰੱਬ ਆਪ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਨਹੀਂ, ਸੋ ਇਸ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਰਾਜਾ, ਪੰਡਤ ਜਾਂ ਪਾਦਰੀ ਆਦਿ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਜਾਂ ਗਿਰਜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਵ ਜਾਂ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਉਪਰ ਆਪਣੀ ਸਕਰਿਪਟ ਲਿਖਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ ਬਣ ਜਨਤਾ ਦੇ ਮੱਥਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਸ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਘੜ੍ਹਦੀਆਂ ਤੇ ਸਾਧਦੀਆਂ ਚਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕਾਈ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਲ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵਿਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤ ਸਮੇਤ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਵਿਚਲੀ ਮੁੱਢਲੀ ਡੀਬੇਟ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮਝ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਲਹਾਮ ਜਾਂ ਦੈਵੀਅਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਆਧਾਰਿਤ, ਖੇਤੀ ਆਧਾਰਿਤ, ਜੀਵ-ਊਰਜਾ ਆਧਾਰਿਤ ਤੇ ਵਸਤ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਜਿਹੜਾ ਬੋਧ ਜਾਂ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ, ਉਹ ਲੋਕਬੋਧ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਬ/ਧਰਮ/ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਲਹਾਮ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਝੂਠ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸੱਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਪੈਗੰਬਰੀ ਯਤਨਾਂ, ਇਲਹਾਮੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਤਪ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸੋਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਿਨਾਂ ਸਿਰ-ਪੈਰ ਨਿਯਮਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ-ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਸੋਚ-ਸਮਝ ਮਿਥਕ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਣ ਲਈ ਮਿਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ (ਚਰਚ/ਮੰਦਰ ਆਦਿ) ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਮ ਸੱਤ ਕਰਕੇ ਮੰਨ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਹ ਮੁੱਢਲੀ ਡੀਬੇਟ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ ਡਿਸਕੋਰਸ ਜਿਵੇਂ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਤੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਆਦਿਕਾਲ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਯੁਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਅਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਹੇਠ ਵਿਚਰਦੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਹਨੇਰ-ਯੁਗ (dark ages) ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਦੌਰ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਯੁਗ ਨੂੰ 'ਗਿਆਨਕਰਨ' ਜਾਂ ਤਰਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (Enlightenment) ਦਾ ਯੁਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਰੈਂਸਿਸ ਬੇਕਨ ਤੇ ਦੇਕਾਰਤ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ 'ਤੇ ਵਿਧੀਵਤ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਹੱਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਮਸਲੇ ਤਰਕ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਲਝ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੱਚ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੀ ਅਟੱਲ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਡੀਬੇਟ ਹੈ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਵਜੋਂ ਚਰਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਨਿਰੋਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦਿਆਂ ਤਰਕ ਤੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰ-ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕੀਤੀ। ਇਸਨੇ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ

ਜੋ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਹੋਵੇ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀ (human condition) ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਮਰਨ, ਵਿਕਾਸ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਸੰਘਰਸ਼ ਆਦਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਸਭ ਜਗ੍ਹਾ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਵਾਂ ਬੋਧ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਖੋਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਏ ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜੋ ਪਸ਼ੂ ਊਰਜਾ ਦੀ ਥਾਂ ਇੰਜਣ ਊਰਜਾ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ, ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਇਹਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਹੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਝ/ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ, ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਤੇ ਤਰਕ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਨੇਮਬੱਧ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ, ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਚ ਹਰ ਕਾਰਜ ਪਿੱਛੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤਰਕ/ਕਾਰਨ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ, ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ/ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੋਤ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ/ਸਕਾਲਰ/ਲੈਬਜ਼/ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ-ਸਾਸ਼ਤਰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਟੱਲ, ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਨਿਯਮਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਕਾਰਜ-ਵਿਧੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਇਸੇ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਤੀਜੀ ਡੀਬੇਟ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਡੀਬੇਟ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਡੀਬੇਟ ਹਾਵੀ (dominant) ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਅਰਥ, ਪਰਮ ਸੱਚ ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪੱਖ ਤੇ ਲਚਕਤਾ ਇਸਨੂੰ ਇਕਾਰਥੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਉਹ ਹਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਜੋ ਇਕੋ ਇਕ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਵਿਚ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਤੇ ਸੁਆਲ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਤਰਕ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਪਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ? ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਸੱਚ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਹ (approach) ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਅਨੇਕ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਤਰਕ ਮੰਨਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਾਪੇਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦਲੀਲਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡੀਬੇਟ ਦੀ ਗਰਮ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਭਾਵੇਂ ਨਿਤਸ਼ੇ, ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, ਦੇਰੀਦਾ ਜਾਂ ਫੂਕੋ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਮੈਨੂਅਲ ਕਾਂਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜੇਕਰ ਕਾਂਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਨਿਚੋੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਗਿਆਨਕਰਨ (Enlightenment) ਦੇ ਸੰਕਟ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ 'ਸ਼ੁੱਧ ਤਰਕ'[1] ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਦੋ ਧਾਰੀ ਤਲਵਾਰ ਵਰਗੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚ ਇਕਪਾਸੜ ਤਰਕ ਤੇ ਦਲੀਲਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਹੀ ਮਸਲੇ ਦਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸੇ ਦੇ ਉਲਟ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਮਸਲੇ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤ ਕੇ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਕੋਈ ਇਕ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਇਥੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤਲ, ਖਿੱਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੋਚਣ ਸਮਝਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਡੀਲ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਉਂ ਇਕੋ ਜਹੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਮਸਲੇ ਜਾਂ ਸੁਆਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਪਹੁੰਚ ਨਾਲ ਐਡਰੈੱਸ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਉਲਝ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਨਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪਨਪੀ ਸਮਝ ਨਾਲ ਇਹ ਸਹਿਜ ਭਾਅ ਹੀ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਣ। ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਥੋਪੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸੋਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹਿੰਸਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਉਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਨਸਲ-ਮੁੱਖਤਾ ਵਾਲੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸੋਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਤੇ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਜਾਨਣ ਦੇ ਇਕੋ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਰਾਹ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਥਾਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਪੇਖਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੇ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ, ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ, ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕੰਪਿਊਟਰਾਈਜ਼ਡ ਸਮਾਜ ਨਿਰਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਵਸਥਾ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨਾਲੌਜੀ, ਕੰਪਿਊਟਰ ਤੇ ਸੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਏ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਧੇਰੇ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਿਕ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮਿਲਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰਸਤਿਓਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਬਦਲ ਗਏ ਹਨ। ਫੱਟੀਆਂ ਪੋਚਣ ਤੋਂ ਸਲੇਟਾਂ, ਕਾਪੀਆਂ, ਟਾਈਪ-ਰਾਈਟਰਾਂ ਤੇ ਲੈਪਟੌਪਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਡਵਾਈਸਜ਼ ਉਪਲੱਭਧ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਈ-ਬੁੱਕਸ, ਈ-ਜਰਨਲਜ਼ ਤੇ ਈ-ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਜਾਂ ਆਰਟੀਫ਼ੀਸ਼ੀਅਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਤੀਕ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਟ-ਬੁੱਕਸ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚਰਚਿਤ ਕਿਤਾਬਾਂ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀਆਂ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਉਪਰ ਚੁਣਿੰਦੇ ਲੋਕ ਕਾਬਜ਼ ਸਨ। ਬਹੁਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਜਾਂ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਸਨ ਪਰ ਅੱਜ ਇਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੱਜ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਤੋਂ ਫੌਰਨ ਬਾਅਦ ਵਰਲਡ-ਵਾਈਡ ਤੁਹਾਡੇ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਰਾਂ ਵੀ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਪਰੋਚਜ਼ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਕ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਿਕ ਮਾਹੌਲ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਪੇਖ ਤੇ ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾ

ਆਧੁਨਿਕ ਤਰਕਵਾਦੀ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵੀ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀ ਮੋੜਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ

ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਇਕ ਸੱਚ, ਇਕ ਵਿਆਖਿਆ, ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਇਕ ਧੁੰਦੂਕਾਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅਸਹਿਮਤੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਮੁੜ ਹਮਲਾਵਰ ਜੁਆਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਹਿਮਤੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਖਤਰਨਾਕ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਹਾਵੀ ਧਿਰ ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਹੇਠ ਦਬਾਅ ਕੇ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਇਹ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਹਿੰਸਾ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਲਿੰਗ, ਨਸਲ, ਜਮਾਤ, ਜਾਤ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖਰਤਾ ਹੋਣੀ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਡੀਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਉਂ ਅਸਹਿਮਤ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਰਾਂ ਚੌਧਰ ਧਿਰ ਵੱਲੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਸੋਚਣ ਸਮਝਣ ਦਾ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਾ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਬਨਾਮ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਸਮਾਂਨੰਤਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ (Structuralist) ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਆਖ਼ਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬੋਧ ਕਰਨ ਜਾਂ ਵਸਤੂਗਤ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚਲੀ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸੌਸਿਊਰ (Ferdinand de Saussure) ਨੇ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਤਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾ ਜ਼ਰੀਏ ਪਹੁੰਚਣ ਕਰਕੇ, ਬੜੇ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਹੁਦਰੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਹੁਦਰੇ ਹਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੀਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਕਈ ਕੁਝ (ਪਰੰਪਰਾ, ਵਿਵਸਥਾ, ਸੰਬੰਧ, ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਆਦਿ) ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਤੁਲਨਾ ਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਤੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬੜੀਆਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ (ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਰਚਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨਾ) ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ, ਇਸਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ

ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਸ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅੰਤਮ ਸੰਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਛੋਟੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਹੀ ਅਰਥ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਮਾਅਨੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ/ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ/ਪਾਠ/ਸਥਿਤੀ/ਰਚਨਾ ਦੇ ਤਹਿ ਥੱਲੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਗਰਾਮਰ ਨੂੰ ਪਕੜਨਾ ਜਾਂ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਵੇਖਣਾ ਹੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੈ। ਲੇਵੀ ਸਤਰਾਸ (Claude Levi Strauss) ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਂਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕ ਹਾਜ਼ਰ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਪਾਠ/ਸਥਿਤੀ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਵਿਹਾਰਾਂ ਤੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੇ ਅਰਥ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸੰਰਚਨਾ ਜਿਵੇਂ ਘਰ, ਪਰਿਵਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਪਏ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਉਦੋਂ ਤਕ ਅਰਥ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਸ ਵੱਡੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਭਾਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਹੋਰ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨਿਆਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਇਕ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਆਖਿਆ-ਸਾਸ਼ਤਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜੋ ਪਾਠਾਂ/ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਵਸਤਾਂ/ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਡਲ ਤੇ ਉਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਈ ਗਰਾਮਰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਇਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ, ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਇਕੋ-ਇਕ ਅੰਤਮ ਅਰਥ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਆਖਿਆ-ਸਾਸ਼ਤਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪੱਖ ਤੇ ਲਚਕਤਾ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਅਰਥ, ਪਰਮ ਸੱਚ ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਚੌਧਰ ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੌਨ ਜਾਂ ਗੌਣ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਜਾਂ ਹਾਵੀ (dominant) ਅਰਥ ਤੇ ਵਿਚਾਰ, ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਜਾਂ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦੇ ਅਜਿਹੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ, ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂ ਦਬਾਅ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਉਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਤਲਾਸ਼ਣ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਦੇਰੀਦਾ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਢੂੰਡਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਹਾਵੀ (dominant)

ਅਰਥ ਨਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨੁਕਰੇ ਲਗਾ ਦਵੇ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਸ਼ਬਦ, ਬੋਲ ਜਾਂ ਪਾਠ ਦੀ ਇਕਾਰਥੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਬੰਨਿਆਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇ ਧੌਂਸੀ ਤਰਕ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ? ਸ਼ਬਦ, ਬੋਲ, ਪਾਠ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਅਨੇ ਦੇਣ ਦੇ ਅਨੇਕ ਤਰਕ ਤੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਲਵਾਦ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਵਾਦ (logocentrism) ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਵਾਦ ਮਤਲਬ ਅਜਿਹਾ ਰਵੱਈਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਕ (ਸੋਚ, ਨਿਯਮ, ਰੱਬ, ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਵਰਗੇ) ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੇਡ ਦੇ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸੋਚ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਦੇਰੀਦਾ (Jacques Derrida) ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਮਤਲਬ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ, ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮ (Metaphysic of presence) ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਤੇ ਅੰਤਮ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰਵ-ਅਰਥ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਉਸਦੇ ਅਰਥ, ਟੈਕਸਟ ਤੇ ਉਸਦੇ ਮਾਇਨੇ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ, ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸੱਚ, ਸੱਚ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਰੂਪ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ‘ਪਾਠ’ ਹੈ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ/ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਵੈ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪਾਠ ਵਿਰੋਧੀ-ਜੁੱਟਾਂ (Binary oppositions) ’ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਾਠ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਬੱਧ (coding) ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰਚਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ’ਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ, ਸੰਰਚਨਾ ਸੰਕਲਪ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਇਕ ਇਕਪਰਤੀ ਤੇ ਬੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ, ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ/ਬੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਪਾਠ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪਾਠ ਨੂੰ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ (Roland Barthes) ਨੇ 1970 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕ ‘S/Z’ ਰਾਹੀਂ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਠ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਾਠ ਕਈ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ

ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਹ ‘ਲੇਖਕ ਦੀ ਮੌਤ’ (Death of the Author), ‘ਲਿਖਣਯੋਗ-ਪਾਠ’ (writerly-text), ਅਤੇ ‘ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ-ਪਾਠ’ (readerly-text) ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਜਬਰਦਸਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ‘ਲੇਖਕ ਪਾਠ ਰਚਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠਕ ਉਸਨੂੰ ਮੁੜ-ਰਚਦਾ ਹੈ, ਪਾਠਕ ਕੋਈ (ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ) ਭੋਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਰਥ-ਉਤਪਾਦਕ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ’ਤੇ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਜਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਤ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਪਾਠ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਪਾਠ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ’।[2] ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਲੇਖਕ ਜਾਂ ਉਸ ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਤਮ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਜਿੰਦ ਤੇ ਘਟੀਆ ਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਖਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ‘ਲੇਖਕ ਦੀ ਮੌਤ’ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ‘ਪਾਠਕ ਦੇ ਜਨਮ’ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਾਠ ਤੇ ਪਾਠਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਗੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਕੋਡਾਂ/ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠਕ ਨੀਝ ਨਾਲ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਸੇ ਮਹਾਂ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਠ ਲਿਖਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ‘ਲਿਖਣਯੋਗ-ਪਾਠ’ ਤੇ ‘ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ-ਪਾਠ’ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ-ਪਾਠ ਉਹ ਪਾਠ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪਾਠਕ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਬਣੇ-ਬਣਾਏ ਰੈਡੀਮੇਡ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ‘ਇਹੋ ਜਹੇ ਪਾਠ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਖੰਡਨੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਕੰਟਰੋਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ’[3] ਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਬਣਦੇ ਹਨ। ‘ਇਹ ਕੌਮਨ ਸੂਝ ਜਾਂ ਜਨਮਤ ਨੂੰ ਝਜੋੜਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ’[4] ਤੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅੰਤ ਤੇ ਇਕਾਰਥੀ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਵੱਧਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਲਿਖਣਯੋਗ-ਪਾਠ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਉਤਪਾਦਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ‘ਇਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਭੋਗੀ ਨਹੀਂ, ਅਰਥ ਉਤਪਾਦਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਾਠ ਦੁਰਲੱਭ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ’।[5] ਇਉਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ/ਬੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰਾਂ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਮਸੌਦਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਆਧਾਰਿਤ ਪਾਠਮੂਲਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪੜ੍ਹਤ-ਵਿਧੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀ, ਜੋ ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰਹੱਸ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫ਼ੂਕੋ (Michel Foucault) ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ‘ਪ੍ਰਵਚਨ’ (discourse), ‘ਤਾਕਤ’ (power), ‘ਗਿਆਨ’ (knowledge), ‘ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ’ (discipline) ਤੇ ‘ਪੈਨਔਪਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ’ (panoptic society) ਆਦਿ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ, ਪਾਠ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ। ਫ਼ੂਕੋ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ‘ਪ੍ਰਵਚਨ’ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ’ਚ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਹਨ, ਇਕ ਤਾਕਤਵਰ ਤੇ ਦੂਜੀ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ। ਤਾਕਤੀ ਧਿਰ ‘ਪ੍ਰਵਚਨ’ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰਤ ਹੈ। ਉਹ ‘ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਉਸ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ’ਚ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਰਤਣ ਦਾ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਇਹ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਖ਼ਾਸ ਮੌਕੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ’।[6] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੱਚਾ-ਝੂਠਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਕਤਵਰ ਜਾਂ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਨ ਸੰਪਨ, ਮੁਹਾਰਤੀ, ਬਾਹੂਬਲੀ,

ਖਾਨਦਾਨੀ ਧੌਂਸ, ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਾਂ ਸੱਤਾਵਾਨ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਂਵਾਂ/ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਫੂਕੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪ੍ਰਵਚਨ ਤਾਕਤ ਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦੀ ਤਾਕਤ, ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵੱਲੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮੰਨ ਲੈਣ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ'।[7] ਸੱਤਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦਾ ਹੀ ਸਮਝੌਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਸੱਚ, ਸਦਾਚਾਰ, ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਵਿਚਾਰ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੁਪਨੇ ਸਭ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਭ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਵੀ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਇਸਦੇ 'ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ' 'ਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤਾਕਤਵਰ ਧਿਰ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਫੂਕੋ 'ਪੈਨਔਪਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ'[8] ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਸਾਡਾ ਮਨ, ਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਸਭ ਉਪਰੋਂ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਤੋਂ ਕੰਟਰੋਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤਾਕਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਨੈਟਵਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਟੇਟ ਸਭ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ 'ਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਆਪਣਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਆਪਣਾ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਉਹੋ ਹੀ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਯੋਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਬੋਲੇ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਦੇ ਪੱਖ 'ਚ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਹ ਇਕ 'ਪਾਵਰ ਸੰਰਚਨਾ' ਘੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੀਆਂ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਅ ਕੇ, ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਕਾਰਜਾਂ/ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੌਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚ ਦੱਬ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਫੂਕੋ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਦਾ ਰੋਲ ਹਿੰਸਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਾਵਰ ਰਿਲੇਸ਼ਨ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਇੰਝ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਉਸੇ 'ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮ' ਤੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਤਾਵਾਦ' ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਦੇਰੀਦਾ ਵਿਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਰੀਦਾ ਭਾਸ਼ਾ/ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ, ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨਕ ਵਿਚ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਦਾ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਿਸੇ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਨੇ 'ਚਿਹਨਕ ਦੇ ਚਿਹਨਕ' (signifier of the signifier)[9] ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ 'ਚਿਹਨ' ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ (ਸੌਸਿਊਰ ਦੇ ਆਧਾਰਿਤ) ਇਹ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਪਾਠ ਵਿਚ ਚਿਹਨ ਦੋਫਾੜ ਹੋਏ ਦੋਮੁਖੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਕਈ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨਾਂ ਦੇ ਥੱਲੇ ਪੈੜ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ/ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਰਥ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹੀ ਚਿਹਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਠ ਦਾ ਇਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ। ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਅਤੇ ਦਮਨ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਵਿਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਅਰਥ ਮੁੜ ਕੋਈ ਕੇਂਦਰ ਸਿਰਜ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਨਵ-ਸਥਾਪਨ ਵੇਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੜ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ : ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਤੇ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਹਾਰ

ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਹੀ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਮੂਲ ਸੂਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੱਬੇ ਜਾਂ ਲੁਕੇ ਅਰਥਾਂ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ 'ਚ ਅਜਿਹਾ ਵਿਖੰਡਨੀ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਹੋਰ ਪਾਠਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੌਮਨ ਸੂਝ ਤੇ ਸੱਤਾਵਾਦੀ ਭਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਉਸਰਿਆ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਾਡਲਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਦ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਰਚਿਤ ਹੈ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦੀ ਵੀ ਹੈ।

ਵਿਰਚਨਾ (Deconstruction) ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਕਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਾਠ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦੋਫਾੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਦੂਸਰੇ ਹੋਰਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੌਣ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਗੱਲ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਦੋਫਾੜ ਹੋਏ ਦੋਮੁਖੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਦੂਸਰੇ ਹੋਰਨਾਂ ਗੌਣ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਹਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਵਿਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ-ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੌਣ ਅਰਥ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਫਿਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਪਨ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਐਸੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਲੁਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਕਰਕੇ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦੇਰੀਦਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲੇਖਕ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਇਕ ਤਰਕ 'ਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਢੁਕਵਾਂ ਸਿਸਟਮ, ਕਾਇਦਾ-ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਸਜੀਵਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਵੀ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਗੁਜ਼ਾਰੇ ਜੋਗਾ ਤੇ ਇਕ ਸੀਮਾ ਤਕ ਇਸਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਨ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਸ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੇਖਕ ਦੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸਦਾ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਿਸ ਵਿਧੀ-ਵਿਉਂਤ/ਬਣਤਰ ਉਸਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸ ਉਪਰ ਉਸਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ'।[10] ਇਉਂ ਪਾਠ ਰਚਦਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਰਚਨਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਮੁੱਖ ਤੇ ਗੌਣ ਅਰਥ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਾ ਅਸਰ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਲਮ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਰਥ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਲਿਖਤਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਰਚਨਾਤਮਕ ਪੜ੍ਹਤ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੱਬੇ ਜਾਂ ਲੁਕੇ ਅਰਥਾਂ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਤ, ਜੋ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੀ ਕਿਵੇਂ ਹੈ? ਦੇਰੀਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਵਿਚ ਆਪਸ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀਮਈ

ਸਹਿਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਹਿੰਸਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ (violent hierarchy) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਟਰਮ (axiologically, logically, etc.) ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਉਪਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਝੱਟ ਦੇਣੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ (ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੀ) ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਹੈ’।[11] ਇਹ ਹੀ ਦੇਰੀਦਾ ਦੀ ‘reversal of hierarchies’ ਦੀ ਜੁਗਤ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ (binary oppositions) ਨੂੰ ਪਲਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਜਿਵੇਂ ਵਿਰੋਧੀ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘ ਸੰਰਚਨਾ/ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਨੂੰ ਪਲਟਾਅ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤਰਤੀਬ ਨੂੰ ਪਲਟਾਉਣਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਲਟਾਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਦਰਜਾ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟੀ ਇਕਾਈਆਂ (ਬੋਲ/ਲਿਖਤ, ਕੇਂਦਰ/ਵਿਕੇਂਦਰ, ਹਾਜ਼ਰ/ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ, ਚੰਗਾ/ਮੰਦਾ, ਪੁੰਨ/ਪਾਪ, ਗੋਰੇ/ਕਾਲੇ, ਮਰਦ/ਔਰਤ, ਉੱਚਾ/ਨੀਵਾਂ, ਸੱਚ/ਝੂਠ, ਚਾਨਣ/ਹਨ੍ਹੇਰ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ/ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਦਿਨ/ਰਾਤ ਤੇ ਸਰੀਰ/ਆਤਮਾ)[12] ਵਿਚ ਇਕ ਇਕਾਈ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹੈ, ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਸ ’ਤੇ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਨਾ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਤਰਤੀਬ ਹਿੰਸਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਦੂਜ ਬਦਲਣਾ ਵਿਰਚਨਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ‘ਵੱਖਰਤਾ’ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦਬਾਏ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਰੱਖ ਕੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ/ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ/ਵਿਕੇਂਦਰਤਾ/ਅਨੇਕਮੁਖਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਖੁੱਲ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਸੰਦੇਹ (aporia) ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਲਟਾਉਣਾ ਵੀ ਇਕ ਖੇਡ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਕੜ ਹੇਠ ਚੌਧਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘੱਟ ਤਾਕਤਵਰ ਦੂਸਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥ ਦਬਾਅ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਅਤੇ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨਵਾਦੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਨਾ ਵੀ ਵਿਰਚਨਾ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤਾਵਾਦੀ, ਪਿੱਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੀਆਂ ਤਰਕੀਬਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ।

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗੌਣ ਅਰਥ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਫਿਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਨ ਤੇ ਮੁੜ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਸਥਾਪਤ ਅਰਥ ਵਿਖੰਡਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਅਰਥ, ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਏ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਦੋਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ‘ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ’ (Differance) ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੱਚ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੇਰੀਦਾ ਲਈ ਲਿਖਤ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪਏ ਗਿਆਨ/ਸੱਚ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨੁੱਕਰੇ ਲਾ ਕੇ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਤਾ ਤੇ ਦਬਾਏ ਹੋਏ ਅਰਥ

ਨਾਲ ਹੀ ਸੱਚ ਲਿਖਤ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਦੱਬਿਆ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਤ, ਇਸ ਲਿਖਤ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਦੱਬ ਰਹੇ ਸੱਚ/ਅਰਥ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੱਬੇ ਸੱਚ/ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣਾ ਹੀ ਵਿਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਮਸਲਾ ਚਿਹਨਾਰਥ ਦਾ ਹੈ। ਦੇਰੀਦਾ ਚਿਹਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ‘ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ’ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ‘ਵੱਖਰਤਾ’ (to differ) ਤੇ ‘ਮੁਲਤਵੀਕਰਨ’ (to defffer) ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਹੋਣ, ਅੰਤਰ ਹੋਣ, ਵਿੱਥ, ਦੂਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹੋਣ (to differ) ਵਿਚ ਹੈ ; ਭਾਵ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਮੁਲਤਵੀਕਰਨ, ਟਲ਼ਣ ਜਾਂ ਟਾਲ-ਮਟੋਲਣ (to postpone or temporization)[13] ਵਿਚ ਹੈ ; ਭਾਵ ਚਿਹਨ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ, ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਦਾ ਅਸਥਿਰ ਜਾਂ ਵਿਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਅਰਥ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਇਕੋ ਅੰਤਮ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸੰਗਮ ਹੈ, ਉਹ ‘ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ’ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਦੂਹਰੇ ਭਾਵ-ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ, ਦੋਫਾੜਾਂ, ਅੰਤਰਾਂ ਤੇ ਵਿੱਥਾਂ (spacing) ’ਚੋਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁਲਤਵੀਕਰਨ ਤੇ ਅਸਥਾਈਪਨ (Temporization) ਵਿਚੋਂ ਵੀ। ਇਥੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਫ਼ਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗ ਲਾ ਕੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਪੂਰਕ (Supplement) ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਚਿਹਨਕ ਦੀ ਚਿਹਨਤ/ਅਰਥ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਰੱਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਚਿਹਨਕ ਅੱਗੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿਹਨਕ ਵਿਚ ਹੀ ਮੁਲਤਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਭਾਸ਼ਾ ਅਸਥਿਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਚਿਹਨਤ ਨਹੀਂ। ਸੌਸਿਊਰ ਦਾ ‘ਚਿਹਨ’, ‘ਚਿਹਨਕ’ ਤੇ ‘ਚਿਹਨਤ’ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਹੁਦਰਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਦੇਰੀਦਾ ਇਸਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਨਾ ਹੀ ਚਿਹਨਕ ਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਾਂਤ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਹਿੰਸਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਹਾਜ਼ਰ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਅਸਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ, ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਉਪਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਦੋਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ‘ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ’ ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲਤਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਟਲਣ ਵਿਚ ਜਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਪਈ ਜਾਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿਹਨ/ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਹਾਜ਼ਰ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਵੀ ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕ ਵਿੱਥ (space) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ‘ਟਰੇਸ’ ਹੋ ਕੇ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਹਾਜ਼ਰ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਰਥ ਮੁਲਤਵੀਕਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਰਥ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਸ ਤੋਂ ਟਲਿਆ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ‘ਟਰੇਸ’ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਟਲਣ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੇਸ ਤੇ ਅਸਥਾਈਪਨ (Temporization) ਦੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜੀ, ਅਰਥ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ

ਕਰਕੇ ਦੇਰੀਦਾ 'ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ' ਨੂੰ 'Temporization' ਤੇ 'space' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[14] ਇਉਂ 'ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ' ਦੇਰੀਦਾ ਦੇ ਕਹਿਣ ਵਾਂਗ ਨਾ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਪਰੋਕਤ ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਲੱਛਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੜ੍ਹਤ, ਦੂਹਰੀ ਪੜ੍ਹਤ ਹੈ। ਲਿਖਤ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਿਆਉਣ ਲਈ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਦੋਨੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਧਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਯਤਨ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ, ਭਾਵ-ਅਰਥਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ, ਪਾਠ ਅੰਦਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੱਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਤਨ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ/ਜੁੱਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਹਮਣੇ-ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਉਲਟਾਉਣਾ। ਹੁਣ ਨਵੀਂ ਤਰਤੀਬ (ਮਰਦ-ਔਰਤ ਦੀ ਥਾਂ ਔਰਤ-ਮਰਦ) ਤੋਂ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਅਰਥ ਵੱਲ ਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਹਰੀ ਪੜ੍ਹਤ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਦਰਜਾਬੰਦੀ (hierarchy) ਦੀ ਧੌਂਸ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਪਰਦਾਫ਼ਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਕ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਅਣਗਿਣਤ ਪੈੜਾਂ, ਵਿੱਥਾਂ (space) ਤੇ ਹਾਜ਼ਰ/ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵੇਰਵੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨੇ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਮਿਥੀ ਹੋਈ ਵਿਆਖਿਆ (Misinterpretation) ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਅਰਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਬੇਵਿਸ਼ਵਾਸੀ (aporia) ਹੈ। ਹਰ ਅਰਥ ਸੰਦੇਹ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ, ਮਤਲਬ ਹਰ ਸਮੇਂ ਕਾਟੇ ਹੇਠ (Misinterpretation) ਹੈ। ਸੋ ਹੁਣ ਦਬਾਏ, ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕੇ ਜਾਂ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ 'ਚੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੁੜ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੜ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਟਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਦੂਹਰੀਆਂ-ਤੀਹਰੀਆਂ ਪੜ੍ਹਤਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਉਂ ਹਰ ਪਾਠ/ਪੜ੍ਹਤ, ਹਰ ਵਾਰ ਅਧੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਹਿਲੇ ਪਾਠ ਦਾ ਪੂਰਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੇ ਪਾਠ 'ਤੇ 'ਪਿਉਂਦ' (Disseminate) ਹੀ ਲਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਠ-ਪੂਰਕ-ਪਾਠ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਲੰਬਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਮੁੱਕਦਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਥੇ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਇਕ ਸਾਪੇਖ ਪਾਠ ਹੀ ਹੈ।

ਸੋ ਪੜ੍ਹਤ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਨਿਖੇੜ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਹੀਣਾ ਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਰਦਾ ਪੱਛਮੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਹੋਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਖ਼ਰ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਸਥਿਰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਿਚ ਵਾਕਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਵਕਤਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹਾ ਮਨੋਰਥ ਜਾਂ ਅਰਥ ਲੱਭਣਾ ਕਿਸੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਤਾ' ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ, ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ

ਪਰਿਪੇਖ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਅਰਥ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਜਿਹੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਂ ਬੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਪਾਠ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਤੱਤ/ਚਿਹਨ ਕੇਂਦਰੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਪਾਠ ਦੀ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਅਖੌਤੀ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਵਿਰਚਨਾ' ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੀ ਇਹ ਹੈ। ਹਰ ਕਾਰਜ/ਪਾਠ/ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਾਠ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਪਾਠ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲੇ ਪਾਠਾਂ (ਅੰਤਰ-ਪਾਠਾਂ) ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਪਾਠਕ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਾਠ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਧੀ ਵਾਂਗ ਲਿਆ ਤੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੌਖ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਧੀਵਤ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਾ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਟੈਕਸਟ ਹੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਠ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਕੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ ਦੀ ਮਹਿਦੂਦ ਚੇਤਨਾ ਆਧਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਵਿਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਈ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੁੱਚੀ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੜਾਅਵਾਰ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਟੈਕਸਟ ਦੀ ਚੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਜਾਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਹੀ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ- ਪਰ ਇਹ ਭਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਧਾ (ਕਵਿਤਾ, ਨਾਟਕ, ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਨਾਵਲ ਆਦਿ) ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪਾਠ, ਰਮਾਇਣ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਹੋਰ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ, ਕਿੱਸੇ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਟੈਕਸਟ ਵੀ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਪਹਿਲੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਉਸ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਟੈਕਸਟ ਕਹਿੰਦੀ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਸੂਝ, ਵਿਆਖਿਆ, ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਅਰਥ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿੱਸੇ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ? ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਾਡੇ ਸਦਾਚਾਰ ਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਭਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। 'ਪੂਰਨ' ਇਕ ਆਦਰਸ਼/ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਸਾਡਾ ਨਾਇਕ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਸੀਂ 'ਲੂਣਾ' ਨੂੰ ਇਕ ਖਲਨਾਇਕ/ਦੁਰਾਚਾਰ ਵਜੋਂ ਅਤੇ 'ਸਲਵਾਨ' ਨੂੰ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ/ਜਾਗੀਰਵਾਦੀ ਮਰਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪਾਠ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਵਾਲਾ ਕਾਰਜ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਥੋਂ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਧਿਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਾਠ ਦੇ ਅਰਥ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਵਿਚ ਇਹ

ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਮਰਦ/ਔਰਤ, ਸਦਾਚਾਰ/ਦੁਰਾਚਾਰ, ਪੁੰਨ/ਪਾਪ ਤੇ ਜਤਸਤ/ਕਾਮਨਾ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ ਅਤੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਮਰਦ, ਸਦਾਚਾਰ, ਪੁੰਨ ਜਾਂ ਜਤ-ਸਤ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਉਸੇ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ 'ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮ' ਤੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਵਾਦ' ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਗੱਲ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨਿਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਸਾਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਟੈਕਸਟ ਇਕ ਸਦਾਚਾਰਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੈਕਸਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਤਰੇੜਾਂ ਲੱਭੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥ ਅਸਥਿਰ ਜਾਂ ਵਿਕੇਂਦਰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ। ਭਾਵ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ, ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਜਾਂ ਤਣਾਓ ਆਦਿ ਲੱਭੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠ ਇਕ ਧਿਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਜਾਂ ਸੁਪੀਰੀਅਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਤੇ ਕਿਉਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਦਮਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਕਿਵੇਂ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗੌਣ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਪਛਾਣੇ ਗਏ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਨੂੰ ਝਟ-ਪੱਟ ਉਲਟਾਅ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਉਪਰ ਦੱਸੇ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਹੁਣ ਔਰਤ/ਮਰਦ, ਦੁਰਾਚਾਰ/ਸਦਾਚਾਰ, ਪਾਪ/ਪੁੰਨ ਤੇ ਕਾਮਨਾ/ਜਤ-ਸਤ ਆਦਿ ਵਾਂਗ ਵੇਖੇ ਜਾਣਗੇ ਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਨਵੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਰਥ ਉਹ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ- ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲੇ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਦਿਸਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਦੂਹਰੀ ਪੜ੍ਹਤ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਹੀ ਲੈ ਲਓ। ਹੁਣ 'ਮਰਦ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਔਰਤ' ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਹੈ। ਮਰਦ ਨੂੰ ਪਿਛਾਂਹ ਰੱਖ ਕੇ ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇ ਕੇ ਜਦ ਪਾਠ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਠ ਨਾਰੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸੁਸਾਇਟੀ ਦੀ ਤਾਕਤਵਰ ਧਿਰ ਜਾਂ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦਾ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਉਸਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ![15] ਇਉਂ ਜਿਹੜੀ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਕ ਸਦਾਚਾਰਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੈਕਸਟ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ 'ਲੂਣਾ' ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਪਾਤਰ/ਖਲਨਾਇਕ ਸਮਝਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਅਰਥ ਹੁਣ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਸੁਸਾਇਟੀ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਇਹ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਖਲਨਾਇਕ ਕਿਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ? ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਇਹੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਰਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਪਾਠ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਕੇਂਦਰੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ 'ਲੂਣਾ' ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਕੇਂਦਰ ਵੱਲ ਲਿਆ ਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੀ ਇਕ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਵਿਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਕੇਂਦਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮੁੜ ਵਿਖੰਡਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਵਿਰੋਧੀ-ਜੁੱਟ ਮਰਦ/ਨਾਰੀ ਤੋਂ ਅਰਥ ਨਾਰੀ 'ਤੇ ਟਿਕਾ ਕੇ ਮਰਦ/ਸਲਵਾਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ/ਕਿਰਦਾਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ 'ਲੂਣਾ' ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਫਰਾਇਡਵਾਦ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ 'ਹਾਜ਼ਰੀ' ਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਰਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਤਾਕਤਵਰ ਸੰਰਚਨਾ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਿਵ 'ਤੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਚੇਤ-ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਿਰਚਨਾ ਨਵੇਂ ਕੇਂਦਰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਬਦ/ਤੱਤ ਦਾ ਦਾਬਾ ਨਹੀਂ ਝਲਦੀ। ਕੰਮ ਦੇ ਅਰਥ, ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਏ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟਾਂ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਅਸਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਦੋਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ 'ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ' ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਦਾ 'ਪੂਰਨ' ਹੋਵੇ, 'ਸਲਵਾਨ' ਜਾਂ ਸ਼ਿਵ ਦੀ 'ਲੂਣਾ', ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਵਿਚ ਪਏ ਹਨ। ਇਹ ਇਕਹਿਰੇ (ਨਾਇਕ/ਖਲਨਾਇਕ) ਨਹੀਂ, ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਪਈ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਪਛਾਣ ਵਾਲੇ ਕਿਰਦਾਰ ਹਨ, ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਦੋ ਸੱਚ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਸੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ ਇਹ ਨਿਤਾਰ ਸਕਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਇਉਂ ਹੀ ਦੁਰਾਚਾਰ/ਸਦਾਚਾਰ, ਪਾਪ/ਪੁੰਨ ਤੇ ਕਾਮਨਾ/ਜਤ-ਸਤ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਕਾਟੇ ਹੇਠ/ਵਿਕੇਂਦਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ, ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਵਾਲੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਸਦਾਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਆਨ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਦੇਰੀਦਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਵਾਂਗ ਇਹ ਵੀ 'ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮ' ਤੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਕੇਂਦਰਵਾਦ' ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਪਾਠ ਵਿਚਲੀ ਉਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪਾਠ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਾਕਤਵਰ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਪਾਠ ਵਿਚ ਕਿਸਦੀ 'ਮੌਜੂਦਗੀ' ਹੈ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਜਾਂ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਨਾ ਹੀ ਵਿਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਜਟਿਲ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਅਣ-ਦਿੱਸਦੇ ਅਰਥਾਂ, ਅਨੰਤ ਰਹੱਸਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਪਏ ਨੇਮਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪੜ੍ਹਤ-ਵਿਧੀ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਇਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਮੈਨੂਅਲ ਕਾਂਤ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ***The Critique of Pure Reason*** (1781) ਤੇ ***The Critique of Practical Reason*** (1788) ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਤਰਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।
2. Hugh M. Davidson, Sign Sense and Roland Barthes, ***Literary Criticism - Idea and Act***, Ed. By W.K. Wimsatt, University of California Press, 1974, p. 240.
3. Roland Barthes, ***S/Z***, Translated by Richard Miller, Blackwell, 2002. p. 156.
4. Ibid, p.156.
5. Ibid, p. 4, 5.
6. Michel Foucault, ***Archaeology of Knowledge***, Translated by A. M. Sherdan Smith, Routledge, 1989, p. 50.
7. https://www.msu.edu/~comertod/courses/foucault.htm.
8. ਗੋਲ਼ ਕੈਦਖ਼ਾਨੇ ਰੂਪੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਜੇਲ੍ਹ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਇਕ 'ਕੇਂਦਰ'/'ਕੇਂਦਰੀ

ਟਾਵਰ’ ਤੋਂ ਕੈਦੀਆਂ ’ਤੇ ਉਪਰੋਂ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਰੱਖਦੀ ਹੋਵੇ।

9. Jacques Derrida, ***Of Grammatology***, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Hopkins University Press, 1997, p. 7.
10. Ibid, p. 158.
11. Jacques Derrida, ***Positions***, Translated by Alan Bass, The Uni. of Chicago Press, 1981, p. 41.
12. ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟੀ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ, ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਇਥੇ ਦੇਣਾ ਵਾਜਿਬ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।
13. Jacques Derrida, Differance, ***Margins of Philosophy***, Translated by Alan Bass The University of Chicago Press, 1982, p. 9.
14. Ibid, p. 9.

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98722-17273

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ

ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮਕਸਦ ਜਿੱਥੇ ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਪਾਠਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਫਰਾਂਜ਼ ਫੈਨੋ, ਨਗੁੱਗੀ ਵਾ ਥਿਆਂਗੋ, ਅਲਬਰਟ ਮਿਆਮੀ, ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨਾਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ, ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ, ਗਾਇਤਰੀ ਸਪੀਵਾਕ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਰਣਜੀਤ ਗੂਹਾ, ਦਿਪੇਸ਼ ਚਕਰੋਬਰਤੀ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪਾਰਥਾ ਚੈਟਰਜੀ) ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਧਾਰਾ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਬਿਲ ਐਸ਼ਕਰੋਫਟ, ਗੈਰੇਥ ਗਰੀਫ਼ਨਜ਼ ਅਤੇ ਹੈਲੇਨ ਟਿਫ਼ਿਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਦ ਐਂਪਾਇਰ ਰਾਈਟਸ ਬੈਕ’ ਇਸੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ।

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤ ਹਥਿਆਉਣ ਲਈ ਇਕ ਸੰਦ ਵਾਂਗ ਵਰਤਿਆ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰ ਕੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਪਿੱਛੇ ਛਿਪੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨਾ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਹਿਮ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਉਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਰਸਮੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਸਰਦਾਰੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹੀ।

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਛਿਪੇ ਸਿਆਸੀ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਉਹਨਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰਖਾਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਉਸਾਰਦਿਆਂ ਅਕਸਰ ਇਸ ਦੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੁਆਲ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਉਹਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੱਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀ ਰਹਿਤ ਹੋਏ ਦੇਸ਼ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ

ਹੱਥੋਂ ਨਿੱਕਲ ਕੇ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਅਤੇ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲ ਗਈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਲਕ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਏ, ਪਰੰਤੂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ’ਤੇ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਕਾਇਮ ਰਹੀ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਉਭਰੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਤ ਆਰਥਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਕਾਰਨ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤੀਵਾਨਾਂ, ਧਨਾਢਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ ਬੈਂਕ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਮੁਦਰਾ ਕੋਸ਼ ਜਿਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਬਸਤੀ ਬਣਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ।

ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਰਸਮੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀ ਰਹੇ ਦੇਸ਼ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ, ਪਛਾਣ, ਲਿੰਗ, ਹਿਜ਼ਰਤ, ਕੌਮ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ।

ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਗਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਨਾਰੀਵਾਦ, ਨਵਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਰਚਨਾਵਾਦ ਜਿਹੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸਨੇ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹਾਸਲ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੌਮਵਾਦ, ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਖੇਤਰਵਾਦ, ਧਾਰਮਿਕ ਘੱਟਗਿਣਤੀਆਂ, ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਸਲੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ, ਜਮਾਤ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਏਜੰਡਾ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ/ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਦੇ ਦੂਜੇ ’ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੋਲਵੀਂ-ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਾਮਰਾਜਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੀ। ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਰਸਮੀ ਕਾਰਨਾਂ ’ਤੇ ਗ਼ੌਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਸਤੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੋਮਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਨੇ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ

ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਕਾਰਨ ਵਪਾਰਕ ਸੀ। ਨਵੇਂ ਖ਼ਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੋਮਿਆਂ ’ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨਾ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਮੰਡੀਆਂ ਵੱਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨਾ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਏਜੰਡਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ।

ਯੂਰਪੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਦੋ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

1. ਜਿੱਥੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਰੂਪ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੀ, ਉਥੇ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਯੂਰਪੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ, ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਸੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਸੀ।
2. ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਵਾਂਗ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਧਨ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਬਸਤੀ ਬਣਾਏ ਗਏ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸੰਗਠਿਤ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਐਲਕ ਬੋਹਮਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਕਲੋਨੀਅਲ ਐਂਡ ਪੋਸਟ ਕਲੋਨੀਅਲ ਲਿਟਰੇਚਰ’ ਵਿਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮਕਸਦ ਦੂਜੇ ਖਿੱਤੇ ’ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਕੀਤੇ ਮੁਲਕ ’ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ।[1] ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਸਮਾਨ ਦੀ ਬਰਾਮਦ, ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਚੇ ਮਾਲ ਦੀ ਦਰਾਮਦ ਅਤੇ ਸਸਤੀ ਕਿਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਉਸਾਰਿਆ। ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੋਮਿਆ ’ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕੀਤੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚਲਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕਪੱਖੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੋ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੱਚੇ ਮਾਲ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਆਂ ਤੋਂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਨ ਦੀ ਬਰਾਮਦ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਮਸਲਨ, ਭਾਰਤੀ ਕਪਾਹ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨੀਆ ਦੀਆਂ ਮੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ, ਜਿੱਥੇ ਕੱਪੜਾ ਸਨਅਤ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਕਪਾਹ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਪਾਹ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਕੱਪੜੇ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਮੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਚਿਆ ਗਿਆ।[2] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਵੀ ਤਬਾਦਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਅਮਰੀਕਾ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਬੰਧੂਆ-ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਤਬਾਦਲੇ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚਲਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਨੇ ਯੂਰਪ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਸਤੀਵਾਦ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਲੋਂ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ’ਤੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਬੇਹੱਦ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਹਿੱਤਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਢਾਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਜੋ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਕੋਈ ਰਾਇ ਅਧੂਰੀ ਅਤੇ ਭੁਲੇਖਾਪਾਊ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਰਥਿਕ-ਸਿਆਸੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵੀ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਸਭਿਆਚਾਰ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਜਿਹੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿਹੇ ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਾ ਰਿਹਾ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇੰਝ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਆਪਣੇ ਸਿਆਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਿਜਾਮ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਿਰਤ ਤੇ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ’ਤੇ ਵਪਾਰਕ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜੀ ਗ਼ਲਬੇ ਨੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਬਲ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਫ਼ੈਲ ਗਿਆ।

ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਮਕਸਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਖਰੇਵਾਂ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪੀਟਰ ਚਾਈਲਡ ਅਤੇ ਪੈਟਰਿਕ ਵਿਲੀਅਮਸ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਇਕ ਮੁਲਕ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ’ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਆਸੀ ’ਤੇ ਫ਼ੌਜੀ ਮਸ਼ਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਬਸਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੋਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਵਾਪਰੇ ਹਨ।

ਲੈਨਿਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Imperialism: The Highest Stage of Capitalism ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ[4] ਲੈਨਿਨ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਉਭਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਹੈ। ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਕਾਰਨ ਯੂਰਪ

ਵਿਚ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਯੂਰਪ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਸਹੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਰੁਖ਼ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ, ਜਦਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਬਸਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕੱਚਾ ਸਮਾਨ ਬਹੁਤਾਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਕਮੀਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਕ ਲਾਹੇਵੰਦ ਵਿਕਲਪ ਸੀ।[4]

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ

ਹੁਣ ਸੁਆਲ ਇਹ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿਹਾ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਖ਼ਰ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਛਿਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੁਝ ਇਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ’ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦੇ ਸੋਚਣ-ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਿਆਸਤ ਤੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਿਆਸੀ ਅਧਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਅੰਦਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਿਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[5] ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਗੱਲ ’ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੇ ਸਿਆਸੀ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਉਹਨਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਹਥਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਉਹਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜੇ ਹਨ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੋਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲਵਾਸੀ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਇਸ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ’ਤੇ ਹੀਣਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਥੁੜ੍ਹ ਜਾਂ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਲਈ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪੈਰੋਕਾਰ ਬਣਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਮਹਿਜ਼ ਫ਼ੌਜੀ ਜਾਂ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ

ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ’ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਅਫਰੀਕੀ ਚਿੰਤਕ ਨਗੁੱਗੀ ਵਾ ਥਿਆਂਗੋ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬੇਗਾਨੀ ਜ਼ਮੀਨ ’ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨ ਦਾ ਬਸਤੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਹੇਠ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[6]

ਬਸਤੀਵਾਦ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਤਿੰਨ ਨੁਕਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

1. ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜੀ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਹੇਠ ਲਿਆਂਦਾ।
2. ਯੂਰਪੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜਿਹੀਆਂ ਸਿਨਫ਼ਾਂ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਪੂਰਬੀ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਯੂਰਪੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪੜ੍ਹਤ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਯੂਰਪ ਦੀ ਸਰਬਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।
3. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਇਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨੇ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸ਼ਾਸਨ ਮੁਤਾਬਕ ਢਾਲਿਆ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਸਿੱਖਿਆ-ਤੰਤਰ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਆਇਆ ਇਕ ਅਹਿਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਦ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਅਤੇ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਭਲੇ ਲਈ ਕੀਤਾ ਕਾਰਜ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਬਸਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸ਼ਾਸਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਨੀਂਵੀਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਫੈਲਿਆ ਸੀ, ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਉਥੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦਾ ਦੀਵਾ ਬਾਲਿਆ। ਸਿਰਫ਼ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਕੁਝ ਮੁਕਾਮੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਚਾਨਣ ਮੁਨਾਰੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਪੱਖ ਤਾਂ ਮਾੜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਿੱਖਿਆ ਨੀਤੀ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋਈ। ਮੈਕਾਲੇ ਅਤੇ ਵਾਰਨ ਹੇਸਟਿੰਗਜ਼ ਜਿਹੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਸਿੱਖੀਆਂ। ਫੇਰ ਇਹਨਾਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾਏ। ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਦੇ ਯੂਰਪੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ

ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੋਚ ਦੇ ਢੰਗ ਪੱਛੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਰਵਾਇਤੀ ਸੋਚ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਕਦੇ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਉਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਕਾਸ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਸੋਚ ਜਿਹੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਅੰਜਾਮ ਅਤੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਆਗਾਜ਼

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਇਕ ਸਿਰਾ ਯੂਰਪੀ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਦੌਰਾਨ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਤਕਰੀਬਨ 85 ਫ਼ੀਸਦ ਹਿੱਸਾ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਸਸਤੀ ਕਿਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਮੁਲਕ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਬਣ ਗਏ। ਇਸ ਜੰਗ ਵਿਚ ਜਰਮਨੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਈ ਬਸਤੀਆਂ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋਣਾ ਪਿਆ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਬਸਤੀਵਾਦ ਯੂਰਪ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ।[7] ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਲੜਾਈ ਦੀ ਅੱਗ ਜਦੋਂ ਯੂਰਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਵੱਡੇ ਜਾਨੀ-ਮਾਲੀ ਨੁਕਸਾਨ ਦਾ ਸਬੱਬ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਬਸਤੀਆਂ ’ਤੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜ ਤੋਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕੀ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸਦਾ ਚੜ੍ਹਿਆ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸੂਰਜ ਡੁੱਬ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ‘ਕਾਮਨਵੈਲਥ’ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ‘ਕਾਮਨਵੈਲਥ’ ਸ਼ਬਦ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਕੁਝ ਯੂਰਪੀ ਅਬਾਦੀ ਵਾਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਸਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਥੋਂ ਦੀ ਗੋਰੀ ਵੱਸੋਂ ਕਾਰਨ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਧਿਰ ਮੰਨਿਆ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹੇ। ਬਸਤੀ ਤੋਂ ‘ਸਾਂਝੀ ਜਾਇਦਾਦ’ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਹਾਸਲ ਕਰਕੇ ਬਸਤੀ ਰਹੇ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧੀਨਗੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ। ਆਰਥਿਕ, ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚਲਾ ਪਾੜ੍ਹਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ।[8] ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਮਹਿਜ਼ ਸਿਆਸੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸਨੇ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨਕਰਨ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੀ ਨਵੀਂ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀ। ਇਸੇ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ‘ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ’ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲੀ।

ਇੱਥੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਕਾਲਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ’ਤੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕਾਲਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚਲਾ ‘ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ’ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਬਸਤੀਰਹਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ

ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਜੋੜਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮੁਲਕ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਬਸਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਇਸ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਰਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਿੱਛੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਲਈ ਵਿਕਸਤ ਮੁਲਕਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਹੜੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਪਾੜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਦੂਜਾ ਸੁਆਲ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਵਿਚਲੇ ਲੰਬੇ ਵਕਫ਼ੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਬਸਤੀ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਦਾ ਫ਼ਾਸਲਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਅਮਰੀਕਾ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨੀਆ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗ਼ਲਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮੁਲਕ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਅਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਆਲ ਇਹ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਕਲਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਾਂ ਕਦੋਂ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮੁਲਕ ਅਮਰੀਕਾ ਖ਼ੁਦ ਇਕ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਜੋਂ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮਰੀਕਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਕਿੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ?

ਤੀਜਾ ਸੁਆਲ ਬਸਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਚੱਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ ਤੇ ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਜਿਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਅਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਉਥੋਂ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਲੜਿਆ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪੱਕੇ ਵਸਨੀਕ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਯੂਰਪੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਘੋਲ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ ਤੇ ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜਰ ਕਾਲਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਾਰਨੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਸਤੀ ਰਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਦਮਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਸ਼ੱਕ 'ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ' ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਜੋੜਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ, ਮਹਿਜ਼ ਪੂਰਬੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੀ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਖ਼ੁਲਾਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਬਸਤੀਵਾਦ ਉਪਰੰਤ ਉਭਰੀਆਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ- ਨਸਲ, ਲਿੰਗ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਹੇਠਾਂ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਨੇ 'ਨਸਲ ਸਿਧਾਂਤ' ਨੂੰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰੀਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਰਬਉਚ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਹੀ ਖੜੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿੱਚੂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਜ਼ਰਾਇਮ-ਪੇਸ਼ਾ ਲੋਕ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੋਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਲੋਂ ਚਲਾਇਆ ਜਾਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰ ਕੇ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਨਸਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖਿੱਤੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਸਮੁੱਚੇ ਯੂਰਪ ਅੰਦਰ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਆਬਾਦੀ ਨਸਲ ਅਤੇ ਰੰਗ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਗੋਰੇ ਯੂਰਪੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚਾ, ਕਣਕਵੰਨੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਅਫਰੀਕਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਹੇਠਲਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਕਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਯੂਰਪ ਦੀ ਇਸ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਦੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਤੇ ਅਫਰੀਕੀ ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਨਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ।

ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਕਾਲੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਵਲੋਂ ਚਲਾਈ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ ਅਤੇ ਲਿਉਪਰਡ ਸੈਨੇਗਰ ਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਥਾਰਿਆ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਕਸਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਬੰਸਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਇਤਿਹਾਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜਨਾ ਸੀ। ਸੈਨੇਗਰ ਅਤੇ ਸੀਜ਼ਰ ਦੋਵੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਸਨ, ਪਰ ਦੋਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿੱਖਿਆ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਨਸਲ ਅਧਾਰਿਤ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੋਰਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੱਛੜਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ

ਨੀਗਰੋ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੱਤੀ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਕਾਲੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਝੱਲਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ।

'ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਰਤੋਂ ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ ਨੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਕਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਲਈ ਕੀਤੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਸੈਨੇਗਲ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਰਾਸ਼ਟਰਪਤੀ 'ਲਿਓਪੋਲਡ ਸਦਰ ਸੈਨੇਗਰ', ਆਇਵਰੀ ਕੋਸਟ ਦੇ 'ਬਰਨਾਰਡ ਬਿਨਲਿਨ' ਅਤੇ ਮਾਰਟੀਨੀਕਿਊ ਕਵੀ 'ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ' ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਰਤਾਨੀਆ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖ ਰਹੇ ਕਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ 'ਪੈਨ-ਅਫਰੀਕਨਵਾਦ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਲਹਿਰਾਂ (ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਅਤੇ ਪੈਨ-ਅਫਰੀਕਨਵਾਦ) ਦਾ ਮਕਸਦ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀ ਧੌਂਸ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਲਹਿਰ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਪੁਨਰਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।

ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਜਾਂ ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਨੇ 1963 ਈ. ਵਿਚ 'ਬਲੈਕ ਓਰਫਨ' ਨਾਮਕ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਜੋ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੜੀ ਹੈ।[9] ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਫਰੀਕੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸੈਨੇਗਰ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਟੀਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਸੈਨੇਗਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਨਸਲੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਇਸ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ।[10]

ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਨੂੰ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਵਿਚ ਅਫਰੀਕੀ ਕਵੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਸੀਜ਼ਰ 'ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ' ਨੂੰ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਕੈਰਬੀਅਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਕਲਪ ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਫਰੀਕਾ ਬਲਕਿ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਾਲੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸੀਜ਼ਰ ਯੂਰਪੀ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਜਦਕਿ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ-ਵਿਰੋਧੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਐਮੀ ਸੀਜ਼ਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ 'ਨੀਗਰੋ' ਅਤੇ 'ਨੈਗਰੀਚਿਊਡ' ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਮੂਲਵਾਸੀ ਸਦਾ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਵਿਚ ਊਣੇ/ਨੀਵੇਂ

ਹੋਣ ਦੀ ਗੁੰਝਲ (Inferority Complex) ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੂਲਵਾਸੀ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਕਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵੀ ਦੂਜੀਆਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬਸਰਤ ਹੈ। ਸੀਜ਼ਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਪੂਰਬਵਾਦ

ਪੂਰਬਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮ ਨੇ ਪੂਰਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਰਸਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਬਿਹਤਰ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਿਆ। ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਪਛੜਿਆ, ਪਿਛਾਂਹਖਿਚੂ ਅਤੇ ਅਸਭਿਅਕ ਜਦਕਿ ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਵੱਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ-ਬਰਤਾਨੀਆ ਤੇ ਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਨਵਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਕੁਝ ਸਿਆਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਘੜਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਛਮ ਨੇ ਪੂਰਬ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਉਹ ਸਭ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਸੋਚ ਮੁਤਾਬਕ ਢਾਲਣਾ ਸੀ।

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੂਰਬੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਨਾਲ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਯੂਰਪ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਕਲਪਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਯੂਰਪ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ, ਜਦਕਿ ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਰਜਾ ਨਸੀਬ ਹੋਇਆ।

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ (1978) ਨਾਲ ਹਾਸਲ ਹੋਇਆ। ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕੀਤਾ। ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦਿਆਂ ਸਈਦ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੇ 'ਪੂਰਬਵਾਦ' ਜਿਹੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਜਿਹੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕ-ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਵੱਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕਲਪਿਤ 'ਪੂਰਬ' ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਪੱਛਮੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ।[11]

ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਜਾਪਣ ਵਾਲੇ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜਿਹੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਯੂਰਪੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਕਿੰਤੂ-ਪਰੰਤੂ ਦੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਿਰਪੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਮਿਲ ਗਿਆ। ਇਸ ਬਿਆਨੀਏ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮੱਧ-ਪੂਰਬ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਲਕ ਬਣੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਜਾਹਲ ਅਤੇ ਜ਼ਾਲਮ ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਜਦਕਿ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਆਲਸੀ ਅਤੇ ਪੱਛੜੇ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕੁਝ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਬਸਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਇੱਛਾ ਇਹ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਹਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਬਸਤੀਆਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਬਵਾਦ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਪੂਰਬ ਤੋਂ ਬਿਹਤਰ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ - ਬਰਤਾਨੀਆ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਉਤਰੀ ਅਫਰੀਕਾ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠਲੇ ਖਿੱਤੇ ਬਾਰੇ ਇਕ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਬੰਸਾਵਾਲੀ ਉਸਾਰੀ। ਇਸ ਬੰਸਾਵਲੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਉਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਜੋ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਜਿਹਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਤਾਕਤ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਣਾ ਸੀ।

ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ

ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ 1982 ਈ. ਵਿਚ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ' ਨਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਅਤੇ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਵੀ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਚਰਚਾ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੁੱਦੇ ਅਣਦੇਖੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ।

'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਇਤਾਲਵੀ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਕ ਅਨਤੋਨੀਓ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦ 'ਸਬਾਲਟਰਨ' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆ ਜੇਲ੍ਹ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮਾਜਕ

ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਹੇਠਲਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਉਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਸਿਆਸੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਅਣਗੌਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਰਵਾਇਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਘੱਟ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ-ਪਰੋਖੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਨੂੰ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮੰਨਦਾ। ਉਸਨੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਆਪਣੀ ਜੇਲ੍ਹ ਨੋਟ ਬੁੱਕ ਵਿਚ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ:-

1. ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਨਅਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਉਸਾਰ ਵਾਲੇ ਰਵਾਇਤੀ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਥਾਂ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਜਮਾਤ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਉਤਪਾਦਨ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਸਿਵਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੁਤਾਬਕ ਢਾਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।
2. ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਦੱਖਣੀ ਇਟਲੀ ਵਿਚ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਹਾਲਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੱਖਣੀ ਇਟਲੀ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਬਾਲਟਰਨ ਜਮਾਤ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਵੱਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ।[12]

ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਦੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਸਮੂਹ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ 'ਤੇ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੁੱਦਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਲਿਖੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੜਤਾਲਣਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਨਵੀਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਡੰਡੇ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। 'ਸਬਾਲਟਰਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਗਰੁੱਪ ਨੇ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਉਭਰਿਆ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ' ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਔਰਤਾਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੌਰਾਨ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੌਰਾਨ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਗੂਣਾ ਕਰਕੇ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ। ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਭਾਰਤੀ ਕੁਲੀਨ ਜਮਾਤ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਢੁਕਵੀਂ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕੀ।

ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਅਧਿਐਨ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਚਰਚਾ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਯੂਰਪ ਦੀ ਪੁਨਰਜਾਗਰਤੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼

ਪੱਛਮੀ ਵਿਸ਼ਵਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸਟੀ ਵੀ ਦੋਸ਼ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਸਥਾਨ ਦੇਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।[13]

ਰਵਾਇਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਣਜੀਤ ਗੁਹਾ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਬਿਰਤਾਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਰਚੇ ਹੋਏ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[14]

ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ

ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਇਕ ਅਹਿਮ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਰਣਨੀਤਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸਾਰੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕਹਿਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤਹਿਤ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਹੋਰਨਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਬਣਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਾਂ ਦਾ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸਾਰ ਕੇ ਲਿੰਗ, ਨਸਲ, ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਲਪ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਾਹਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬੈਂਡਿਕਟ ਐਂਡਰਸਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹਨ। ਐਂਡਰਸਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ 'ਕਾਲਪਨਿਕ ਭਾਈਚਾਰਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ 'ਰਾਸ਼ਟਰ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਜਿਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਨਸਲ ਜਾਂ ਧਰਮ ਕਾਰਨ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਬਲਕਿ ਯੂਰਪ ਦੀ ਨਕਲ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ।[15]

ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਦੀ ਸੰਪਾਦਤ ਕੀਤੀ ਪੁਸਤਕ 'ਨੇਸ਼ਨ ਐਂਡ ਨਰੇਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਉਸਦਾ ਲੇਖ 'Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation' ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਭਾਬਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਅਜਿਹੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਖਰੇਵੇਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਸਾਂਝੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[16]

ਭਾਬਾ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਸਾਂਝੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ ਇਕ ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਿੱਥਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਇਕਾਈ ਵੱਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਲਿੰਗ, ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਨਸਲ ਜਿਹੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਇਸ ਬਰਾਬਰੀ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆ ਨੂੰ ਕੌਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਦੁਹਰਾਓ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕੌਮੀ ਤਿਉਹਾਰ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਸਥਾਈ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਂਗ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਗੁਆ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[17]

ਦੂਹਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵੀ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਦੋਫ਼ਾੜ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਬਾ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਗਤ ਦੁਚਿੱਤੀ (Conceptual Ambivalence) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਚਿੱਤੀ ਕਾਰਨ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸਾਂਝੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਭਰਮ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵੱਜੋਂ ਔਰਤ, ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਘੱਟਗਿਣਤੀ ਸਮੂਹ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੱਤਾਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਹਵੇਂ ਆਪਣੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਚੁਣੌਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਬਾ ਦਾ ਇਹ ਲੇਖ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਇਕਹਿਰਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਕੌਮੀ ਸਿਮਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਵੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਿਸੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਘੱਟਗਿਣਤੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ।

ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਅਧਿਐਨ

ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਤਹਿਤ ਉਭਰਿਆ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਅਧਿਐਨ ਹਿਜਰਤ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਕਾਰਨ ਵਾਪਰੀ ਮਾਨਸਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਉਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਖ਼ੁਦ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵੱਡ-ਵਡੇਰੇ ਕਿਸੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਸਿਆਸੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਜੰਮਣ ਭੋਇੰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਵਸ ਕਰ

ਗਏ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀ, ਜਲਾਵਤਨ, ਸਿਆਸੀ ਪਨਾਹਗੀਰ, ਮਹਿਮਾਨ ਕਾਮੇ, ਘੱਟਗਿਣਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਦੌਰਾਨ ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਜੇ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਪਿੱਛੇ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਕਾਰਨ ਉਪਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣਾ ਹੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਨ ਵਿਚੋਂ ਅਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿਚ ਹੁੰਗਾਰਾ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਮੂਲ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਪਰਵਾਸੀ ਅੰਦਰ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਚਿੱਤੀ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਬੱਬ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਅਜਨਬੀ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪਰਵਾਸੀ ਨੂੰ ਪਰਾਏ ਮੁਲਕ ਅੰਦਰ ਬੇਗਾਨਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਸਥਿਰ ਜਾ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਪਰਵਾਸੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਹ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਲਾਮਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ, ਨਸਲੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਾ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚਲੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀ ਦ੍ਵੈਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮੀਡੀਆ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਰਾਹੀਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ ਪਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬਹੁਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਇਕ ਕਾਰਖਾਨੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਪਾਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ ਹੈ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਿਸੇ ਸਥਾਈ ਸਪੇਸ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਦੇਸ ਵੀ ਪਰਦੇਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੰਮ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਸਪੇਸ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਸ਼ੰਘਾਈ ਅਤੇ ਬੈਂਗਲੋਰ ਜਿਹੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਹਾਲਤ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਿਰਤ ਦੀ ਜਿਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਯੁਟੋਪੀਆ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ, ਸਮਕਾਲੀ ਕਿਰਤੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕਾਰਨ ਉਭਰੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਆਰਥਿਕ-ਸਿਆਸੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਕਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਚ

ਵਾਪਰੀ ਸੂਚਨਾ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸਦਕਾ ਵੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ। ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਅੰਦਰ ਵਾਪਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀਆਂ ਹਦਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪਰਵਾਸ ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹਿਜਰਤ ਅਤੇ ਜਲਾਵਤਨੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਪਰਵਾਸ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਰਵਾਸ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜੰਮਣ ਭੋਇੰ ਨਾਲ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਇਸ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਪਰਵਾਸ ਨੇ 'ਘਰ' ਜਾਂ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ 'ਘਰ' ਜਾਂ ਸਪੇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਸਥਿਰ ਪੜਾਅ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚਲੇ ਰੈਡ ਇੰਡੀਅਨ, ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਦੇ ਮੂਲਵਾਸੀ ਅਤੇ ਫਲਸਤੀਨੀ ਨਾਗਰਿਕ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਮਸਲਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਪਰਵਾਸੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ, ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਜਿਹੇ ਮੁਲਕਾਂ ਅੰਦਰ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਸਨ।

ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ਲੋਕੇਸ਼ਨ ਆਫ ਕਲਚਰ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਲਮਾਨ ਰੁਸ਼ਦੀ ਦੀ ਲਿਖਤ ਇਮੈਜਨਡ ਹੋਮਲੈਂਡ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਭਾਬਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਪਛਾਣ ਕਦੇ ਵੀ ਮੁਕੰਮਲ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪਰਦੇਸ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਦੇਸ ਦੇ ਤਸੱਵਰ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਪੇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚਲਾ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[18]

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੱਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀਰਹਿਤ ਹੋਏ ਦੇਸ਼ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਹੱਥੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਅਤੇ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲ ਗਈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਲਕ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਏ, ਪਰੰਤੂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਇਹਨਾਂ 'ਤੇ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਕਾਇਮ ਰਹੀ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਉਭਰੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਤ ਆਰਥਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਕਾਰਨ ਗ਼ੈਰ-ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ।

ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤੀਵਾਨਾਂ, ਧਨਾਢਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ ਬੈਂਕ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਮੁਦਰਾ ਕੋਸ਼ ਜਿਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਬਸਤੀ ਬਣਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਰਸਮੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਬਸਤੀ ਰਹੇ ਦੇਸ਼ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ, ਪਛਾਣ, ਲਿੰਗ, ਹਿਜਰਤ, ਕੌਮ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦੇ ਸਨ, ਜਦਕਿ ਬਸਤੀ ਬਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਜੋਂ ਉਭਰਨਾ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ। ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ‘ਵਿਸ਼ਵ ਵਪਾਰ ਸੰਸਥਾ’ ਅਤੇ ‘ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਸ਼ਟਰ’ ਜਿਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਹੁਣ ਲੜਾਈ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੌਮੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ। ਪਹਿਲਾਂ ਡੰਕਲ ਅਤੇ ਫੇਰ ਗੈਟ ਜਿਹੇ ਆਰਥਿਕ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਕਾਰਨ ਖੁੱਲੀ ਤਿਜਾਰਤ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋਏ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਪਰਵਾਸ ਅਤੇ ਇੰਟਰਨੈਟ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਦਕਾ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾਅ ਚੁਕਿਆ ਜਾਪਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਥਾਂ ਉਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ।

ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਨਵੇਂ ਬਣੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਲਈ ਉਮੀਦ ਦੀ ਕਿਰਨ ਜਗਾਈ, ਉੱਥੇ ਬਸਤੀ-ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਛੇਤੀ ਹੀ ਬਹੁਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਨਾਜੰਗੀ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਛਾ ਗਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਗਾਂਹ ਹੋਰ ਵੰਡ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਨਵੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਲਈ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਨਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਮੁੱਹਈਆ ਕਰਵਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ. ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਾਹਵੇਂ ਕਈ ਨਵੇਂ ਸੁਆਲ ਖੜੇ ਹੋ ਗਏ। ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਮਿੱਥ ਇਕ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀ। ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਕਾਰਨ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਦਬੰਦੀਆਂ ਟੁੱਟੀਆਂ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਸਤੀਰਹਿਤ ਹੋਏ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੱਖਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਜ਼ੋਰ ਫੜ੍ਹਨ ਲੱਗੀ।

ਇਸ ਚਰਚਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਦੇ ਦੋ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਿਹਾ

ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਜਿਸਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਿਹਾ ਖੁੱਲੀ ਮੰਡੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਕਾਰਨ ਕਈ ਨਵੇਂ ਮੁਲਕ ਵੀ ਬਣੇ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਵੇਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਦੋਵੇਂ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਦੀ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਇਸ ਨਵੇਂ ਉਭਰੇ ਦੌਰ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਪੜਾਅ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਵਟਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਹਿੱਤ ਆਪੋ-ਆਪਣੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸਨ, ਉਥੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਅਮਰੀਕੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਉੱਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਕਾਰਨ ਕਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨੂੰ ਬਲਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਤਪਾਦਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਆਲਮੀ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਰਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ।

ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਇਨ ਥਿਊਰੀ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਾਰਨ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁਰਜੂਆ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਮਰੀਕੀ ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਅਗਾਂਹ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿਹੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ।

ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਨੇ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਮਰੀਕੀ ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਮੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਪੂਰਬ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਕ

ਕੈਰੀਅਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਪੱਛਮਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਹ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਿਜ਼ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਜਮਾਤ, ਲਿੰਗ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸੀ।

ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ 'ਉਤਰ' ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਣ 'ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਹਿਮ ਪੜਾਅ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗਲੋਬਲ ਪੂੰਜੀ 'ਤੇ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਏਜੰਡਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਪਰੰਤੂ ਜਿੱਥੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਬਸਤੀਆਂ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਬਸਤੀਰਹਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੁਲਕ ਵਿਸ਼ਵ ਬਜ਼ਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਗਲੋਬਲ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੇਸ਼ ਬਣ ਗਏ। ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਅਮਰੀਕਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।[19]

ਇਸ ਨਵੀਂ ਉਭਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਬਹੁਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਬੰਨਣ ਦੇ ਯਤਨ ਤੇਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਨਵੀਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਹੀ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਕੇ ਨਸਲੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੋਰ ਪਛਾਣਾਂ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਜਾਂ ਫੇਰ ਖਿਸਕਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ 'ਅਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਤਾਂਘ' ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਲਾਉਂਦੇ, ਬਲਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਰਵਉਚਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿਰਜਿਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਚੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਰਮ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੰਡੀ ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ।[20]

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਿਆਂ ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਨੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਈਦ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੱਛਮ ਨੂੰ ਇਕੋ ਰੱਸੇ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਬਾਰੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਕਤਰਫ਼ਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਹੂਬਹੂ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਬਸਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ, ਸਈਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਈਦ ਦੇ

ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਤੇ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਕਰਤਾ/ਕਰਮ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਬਵਾਦ ਬਾਰੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ।

ਏਜਾਜ਼ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਸਈਦ ਨੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੁਕਤਾ ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜਮਾਤੀ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੱਲੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਈਦ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕਟਹਿਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਪਿਛਲੱਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਈਦ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ। ਕੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ।[21] ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਈਦ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦ੍ਵੈਤ 'ਤੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ।

ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡੈਨਿਸ ਪੋਰਟਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਈਦ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਸਥਾਈ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ, ਬਲਕਿ ਸੱਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਈਦ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਪੂਰਬ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਾਰੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵੀ ਗਿਆਨ ਸੱਚਾ ਜਾਂ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਪੂਰਬ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਕਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਸਈਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚਲਾ ਦ੍ਵੈਤ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਈਦ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦਰੁਸਤ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਪੂਰਬ ਮੌਜੂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬ ਬਾਰੇ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾਣਗੇ, ਉਹ ਸਭ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ 'ਤੇ ਹੀ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਣਗੇ।[22]

ਪੋਰਟਰ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

1. ਪੂਰਬਵਾਦ ਕੋਈ ਇਕਹਿਰਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਵਖਰੇਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
2. ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਖਧਾਰਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।
3. ਪੂਰਬ ਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚਲੇ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧਾਰਿਤ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[23]

ਇੰਡੀਆ ਐਂਡ ਯੂਰਪ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲੇਖਕ ਵਿਲੀਅਮ ਹੈਬਫ਼ਾਸ ਨੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਹੀਗਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪੂਰਬਵਾਦ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਅਤੇ ਹਾਈਡੈਗਰ ਜਿਹੇ ਜਰਮਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਣ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਮਕਸਦ ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਖਰੇਵੇਂ ਕਾਰਨ ਸਮੁੱਚੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕੋ ਰੱਸੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[24]

ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਪੱਛਮ ਹੀ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ? ਕੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰਬੀ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ ? ਕੀ ਉਹ ਜਾਤ, ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਦਰਜੇਬੰਦੀਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡੇ ਸਨ ? ਪੂਰਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰਿਆ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਭਲੇਖਾਪਾਊ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏਜਾਜ਼ ਅਹਿਮਦ ਨੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ:-

1. ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ 'ਉਤਰ' ਸਥਿਤੀ (ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਆਦਿ) ਤਹਿਤ ਪਣਪੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਹੀ ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੁਨਰ-ਪੜਚੋਲ ਕਰਨਾ ਹੈ।
2. ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੈ।[25]

ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋਈਆਂ ? ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਦਾ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਕਿਵੇਂ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਿਆ ? ਜੇਕਰ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਸਚਮੁੱਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਬਸਤੀਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਖੋਜਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਕਿਵੇਂ ਸੰਗਠਿਤ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ?

0-0-0

ਹਵਾਲੇ:

1. Robert J.C. Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Willy Blackwell, 2016, p.2.
2. Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, p.9.
3. Peter Childs, Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London and New York, Routledge, 1997, p. 227.
4. Quoted in Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, pp. 10-11.
5. Michel Foucault, *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gray Gutting, Cambridge University Press, 1994, p. 92
6. Ngugi wa Thiong'o, *Decolonializing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London, James Currey, 1981, p. 4.
7. Elleke Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford University Press, 2015, p. 2.
8. John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, New Delhi, Viva Books, 2010, pp. 11-12.

9. J. P Sartre, *Black Orpheus*, trans. S. W. Allen, Paris, Présence Africaine, 1976, p. ii
10. Leopold Senghor, *Prose and Poetry, ed. and trans*. John Reed and Clive Wake, Oxford University Press, p. 97.
11. Edward W. Said, *Orientalism, London*, Penguin, 1991, p. 240.
12. Antonio Gramsci, *Selections from Prison Note Books*, New York, International Publishers, 1978, pp. 53-55.
13. Ranajit, Guha 'The Prose of Counter-Insurgency', in *Subaltern Studies- II*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p.3.
14. Dipesh Chakrabarti, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Delhi, Oxford, 2001, p. 39.
15. Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991, p.7.
16. Homi Bhabha, (Ed.): *Nation and Narration*, London, Routledge, 1995, p. 292.
17. Ibid, p.1.
18. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, p. 70.
19. Aijaz Ahmad, *On Communalism and Globalization*, New Delhi, Three Essays Collective, 2004, p. 94.
20. Ibid, p. 108.
21. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literature*, Calcutta, Oxford University Press, 1997, p. 7.
22. Dennis Porter, 'Orientalism and its problems', in Peter Hulme, Margaret Iversen and Dianne Loxley (eds) *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex, 1983, p. 11.
23. Ibid. 11-2.
24. Wilhelm Halfbass, *India and Europe*, New Delhi, Motilal Banarsi Dass Publications, 1990, p. 146.
25. Aijaz Ahmad, *Interrogating the Post Condition*, p. 28

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।
E-mail: yadwinderdu@gmail.com
ਮੋਬਾਇਲ : 70420-73084

ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ : ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੁਭਾਅ

ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਜੇਕਰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਛੋਟਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹੋਵੇ ਤਦ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣਮਈ-ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋਵੇਗਾ ? ਜਿਵੇਂ ਪਲੈਟੋ ਲਈ ਉਸਦੇ 'ਰੂਪ', ਰੇਨੇ ਡੇਕਾਰਟ ਲਈ 'ਮਨ', ਜਾਨ ਲੌਕ ਲਈ 'ਵਿਚਾਰ', ਜੌਨ ਸਟੂਅਰਟ ਮਿੱਲ ਲਈ 'ਆਜ਼ਾਦੀ' ਅਤੇ ਅਨਤੋਨੀਉ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਲਈ 'ਹੈਜਮਨੀ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ? ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉੱਤਰ-ਅੱਧ ਵਿਚ ਜੈਕ ਦੈਰਿਦਾ ਲਈ 'ਟੈਕਸਟ', ਅਲਥੂਸਰ ਲਈ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਪਕਰਨ' ਅਤੇ ਜੂਡੀਥ ਬਟਲਰ ਨਾਲ 'ਲਿੰਗ' ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣਮਈ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ (Michel Foucault), ਜਿਸ ਨੇ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮੈਡੀਕਲ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ, ਜਨੂੰਨੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਵਜੋਂ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ, ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣਮਈ-ਸ਼ਬਦ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਹੋਵੇਗਾ ? ਕਿਉਂਜੋ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਦਰੋਹੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿਲਾਇਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੈਲੀ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਰਾਜ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੇ ਪੂਰਵ ਸਿਧਾਂਕਤੀ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਆਧਾਰਿਤ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ "ਰਾਜੇ ਦਾ ਸਿਰ ਕਲਮ ਕਰਨ ਨਾਲ"[1] ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਕੇ ਪੂਰਵ-ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ ? ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਦਿੱਖਣ ਦੀ ਖ਼ੁਆਇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਿਰਮਿਤ ਗੁੰਝਲਤਾ[2] ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਜੁੜੀ ਰਹੀ ਹੈ ? ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ/ਅਭਿਆਸ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਗਿਆਨ ਪਸਾਰ ਵਜੋਂ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਵੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪਛਾਣਮਈ-ਸ਼ਬਦ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਲਈ ਨਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ 1960 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜੈਕ ਦੈਰਿਦਾ 'ਟੈਕਸਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਵਾਕ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਖੰਡਨੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਅਤੇ ਜੈਕ ਲਾਂਕਾ 'ਅਵਚੇਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ' ਦੀ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਹੋਇਆ 'ਸ਼ਬਦ' ਬਾਰੇ ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬੋਲਬਾਲੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ? 'ਸ਼ਬਦ' ਅਧਾਰਿਤ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਸਿਰਫ਼ ਫਰਾਂਸ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ

ਸਗੋਂ ਅਮਰੀਕਨ ਤੇ ਜਰਮਨ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗੁਜਰਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸਦੀ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ 'Les mots et les choses' ਭਾਵ 'Words and Things' (ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'The Order of Things' ਨਾਮ ਨਾਲ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ) ਹੈ, ਜੋ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਬੌਧਿਕ ਬਦਲਾਵ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ?[3] ਇਸ ਬਦਲਾਵ ਅਧੀਨ ਫੂਕੋ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 1970 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ/ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ? ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਫੂਕੋ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ/ਢਾਂਚਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ (15 ਅਕਤੂਬਰ 1926) ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੀ, ਜੋ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦਰਸ਼ਨ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਲਕਿ ਮਾਨਵੀ-ਸਰੋਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ 1960 ਈ. ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਫਰੈਂਚ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਅਹੁਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫੂਕੋ 'Groupe d'Information sur les Prisons (GIP)' ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਸਥਾਪਕ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਕੈਦੀਆਂ, ਸਮਲਿੰਗੀ ਤੇ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਹੋਰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਿਆ ? ਉਹ ਅਕਸਰ ਫਰਾਂਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਜ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਣ ਦਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਕੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੁੱਝ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਏਜੰਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ?

ਕੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦਬਦਬਾ, ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਜਾਂ ਕਬਜ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ?

ਕੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੇਵਲ ਉਦੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਨਤੀਜੇ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ?[7]

ਵਿਲੀਅਮ ਡਾਰਿਟੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲੂਕਸ (Lukes) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਤਰਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ/ਸਮੁੱਚੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕੱਲੇ ਕੁਲੀਨ-ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੱਖ-ਵੱਖ/ਹੋਰ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵੀਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਨੂੰ ਤਰਾਸ਼ਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਰਤੇ (subject) ਦੀ ਨਿਰਣੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ? ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਕਰਤਾ

ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਕਿਸ ਕੋਲ ਫ਼ੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਕਿਸ ਕੋਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਏਜੰਡੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਸਰਾ, ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮਨਾਉਣਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਤ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ?[8] ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਧਾਂਤ-ਮਾਡਲ ਤਰਕ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਥਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕ-ਢਾਂਚੇ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਜਮਾਤਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ/ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ?[9]

ਪ੍ਰੰਤੂ (ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ) ਫੂਕੋ ਆਰਥਿਕ-ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੋਰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੂਖ਼ਮ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਖੇਡ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਿਨ-ਪ੍ਰਤੀ-ਦਿਨ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ/ਸਥੂਲ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ/ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਦਲੀਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੀ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤਰਜੀਹਾਂ, ਆਰਥਿਕ ਜਮਾਤਾਂ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ,[10] ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਬਜਾਇ "ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ"[11] ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜ਼ੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਨੇਕਾ ਇੰਟਰਵਿਊ-ਕਰਤਿਆਂ ਨੇ ਕਈ ਬਾਰ ਫੂਕੋ ਨੂੰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਟੀਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਇਕ ਨਵੀਨਤਮ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ?[12] ਇਹ ਵਿਧੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ, ਸ਼ਕਤੀ 'ਕੀ' ਹੈ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸ਼ਕਤੀ 'ਕਿਵੇਂ' ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਦੂਆਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਅਦਿੱਖ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਚੀਜ਼ ਵਰਗੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਭਿਆਸ/ਅਮਲ ਤੋਂ 'ਯਥਾਰਥ' ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ?

ਫੂਕੋ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ, ਮੁਹਾਰਤ ਜਾਂ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਸੀ? ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੈਕਸ ਵੈਬਰ (1864-1920) ਨੇ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ 'ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਜਾਇਜ਼ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਥਾਮਸ ਹੋਬਜ਼ (1588-1679) ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਰਵ ਉੱਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤੋਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ? ਫੂਕੋ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਬਸੀਅਨ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ? ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਸਲ ਸ਼ਕਤੀ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ (Sovereign

Power) ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਉਨ੍ਹਾਂ Juridico-Discursive[13] ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਰਾਜ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦਾਇਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ/ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਮਝੌਤੇ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਮਨਾਹੀਆਂ ਜਾਂ ਜਮਾਤੀ ਦਬਦਬੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜਬਰਮਈ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਪੁਲੀਸਿੰਗ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ, ਰੋਕਾਂ ਅਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ? ਪ੍ਰੰਤੂ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ Juridico-Discursive ਮਾਡਲਾਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਚਿੰਤਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਮਾਡਲ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਦੇਹਾਂ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਤਪਾਦਕ (productive) ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਮਾਡਲ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਅਲੋਪ ਹੈ? ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦਿੰਦੀ ਉਤਪਾਦਕੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਜਾਂ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ? ਇਕਮਾਤਰ ਦਮਨ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਇਸ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੇ ਨਿਕਾਸ ਕੇਂਦਰੀ (Central) ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ? ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਫੂਕੋ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਵਚਨਵਾਦੀ (Pluralist) ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਇਕੱਲੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅਣਗਿਣਤ ਬਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ+ਸਹਿ-ਵਿਆਪੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਕੁਲੀਨ ਵਿਅਕਤੀ/ਵਰਗ ਦਾ ਇਕਮਾਤਰ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ "ਸ਼ਕਤੀ" ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਮਾਜਿਕ-ਅਭਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਕਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨਿਯਮਿਤ ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਉਤਪਾਦਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ?[14] ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ : ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਜਿੱਤ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਭ ਕੁੱਝ ਨੂੰ ਇੱਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਪਲ, ਹਰ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਜਾਂ ਹਰ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਗਲੇ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? 'ਸ਼ਕਤੀ' ਇਹ ਸਥਾਈ, ਦੁਹਰਾਉਣ ਵਾਲੀ, ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ... ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ ਸੰਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਨਹੀਂ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ

ਅਸੀਂ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰਣਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ?[15]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਉਤਪਾਦਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਸਹਿ-ਵਿਆਪੀ+ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ (Power is Everywhere) ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਅਣਗਿਣਤ ਬਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਸੰਚਾਲਿਤ (Comes from Everywhere) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਕਰਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕਾਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ, ਬਲਕਿ ਕਰਤਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸਕ੍ਰਿਆ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'The History of Sexuality: Volume-One' ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਤਾਕਤ (force) ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਲਟਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਸਮਰਥਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿੱਥੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਲੱਭਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਚੇਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਗਾੜ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਗਤ-ਨਿਰਮਾਣ ਰਾਜ ਦੇ ਉਪਕਰਨਾਂ ਵਿਚ, ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਰਮਾਣ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ, ਅਨੇਕਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਧੌਂਸਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?"[16] ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ (ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਕਾਮੁਕ ਸੰਬੰਧਾਂ) ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈਆਂ ਵੰਡਾਂ, ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਉਸਾਰ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨਾਹੀ ਜਾਂ ਸਹਾਇਕ (Prohibition or Accompaniment) ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਤਪਾਦਕ ਦੀ ਵੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ?[17]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਉੱਥੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਫੂਕੋ ਤੋਂ ਪੂਰਵ-ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਵਿਚ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਏਜੰਟਾਂ/ਕਰਤਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਏਜੰਟਾਂ/ਕਰਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫੂਕੋ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਤੇ ਅਵਿਅਕਤੀਗਤ (Impersonal)[18] ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਤਾਕਤ, ਸਮਰੱਥਾ, ਦਬਦਬਾ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ+ਉੱਤਰਦਾਈ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਸਮੂਹਾਂ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਮੂਹ/ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੈੱਟਵਰਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਕੁੱਲ ਜੋੜ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਅਤੇ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਦੇਸ਼ਹੀਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?[19] ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ, ਵਿਚਾਰ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਵਿਚ/ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਏਜੰਟਾਂ/ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕਮਾਤਰ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਕੇ ਇਕਾਂਤਵਾਸ/ਪੂਰਨ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਕਰਤੇ/ਏਜੰਟ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਜ/ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ?

ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸ਼ਕਤੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਿਊਮਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫੂਕੋ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਿਆਨ "ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮਾਈਕਰੋਫਿਜ਼ਿਕਸ" ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਚਾਲਨ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ,[20] ਭਾਵ ਕਿ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਪਲਾਂ (ਵਕਤ ਦੀ ਇਕਾਈ) ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ? ਪ੍ਰੰਤੂ ਜੇਕਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਰਤੇ/ਸੱਚ/ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ, ਤਦ ਕੀ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਸਿਰਜ ਸਕਦਾ ਹੈ?[21] ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਸਲ ਕਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (Resistance) ਹੈ? ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਮਾਪਣਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਦੂਜਿਆਂ 'ਤੇ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਹੈ?[22] ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕੇਵਲ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਰਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?[23] ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਕਰਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਤਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਜੋ ਕਰਤੇ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?[24] ਇੱਥੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਰਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਧਿਆਨਦੇਣ-ਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਅਬਦਲ ਹੋਣ, ਸਗੋਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਹੈ", ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਦਰਅਸਲ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕਾਰਜ ਦੀ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਜੜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵੀ ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਫੈਲ ਹੋਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁੱਝ ਫ਼ੌਰੀ, ਬਰਾਬਰ, ਏਕਾਂਤਿਕ, ਭਿਅੰਕਰ ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ

ਕੁੱਝ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ, ਮਤਲਬੀ ਤੇ ਸਮਰਪਿਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕਿਉਂਜੋ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਇਕਾਰਥ/ਬੱਝਵਾਂ ਸਰੂਪ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਉਂਦਾ?[25] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਬੰਧ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ, ਵਿਵਾਦ ਜਾਂ ਟਕਰਾਅ ਆਦਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੂਰਨ ਦਬਦਬਾ, ਅਧੀਨਤਾ ਜਾਂ ਆਗਿਆਕਾਰਤਾ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ? ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਫੂਕੋ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ? ... ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੁੱਝ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਨਾ ਇਹ ਕੋਈ ਲਾਲਚ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਾਅਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਘਾਤ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦਾ ਹੈ? ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਹੈ? ... ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵੀ ਅਨਿਯਮਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੰਡੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ? ਇਹ ਬਿੰਦੂਆਂ, ਗੰਢਾਂ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਫੋਕਸ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਣਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਫੈਲਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਵਾਰ ਸਮੂਹਾਂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲਾਮਬੰਦ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਦੇਹ ਦੇ ਕੁੱਝ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੇ ਵੀ ਹਨ? ... ਪਰ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਗਤੀਮਾਨ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਬਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਾੜ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ, ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਲਕੀਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੇਹਾਂ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਵਿਚ ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਨਕ ਕੀਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਕਾਰ ਇੱਕ ਸੰਘਣਾ ਜਾਲ ਬਣਾ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਰਣਨੀਤਕ ਕੋਡੀਫਿਕੇਸ਼ਨ ਹੈ, ਜੋ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੁੱਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਏਕੀਕਰਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ?[26]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਜਾਂ ਬਗ਼ਾਵਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਗੁਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਏਜੰਟਾਂ/ਕਰਤਿਆਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ (ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਫੂਕੋ ਦਾ ਭਾਵ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਭਿਆਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਜੋ "ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੁਣਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"?[27] ਇੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਲਟ, ਅਸਥਿਰ ਅਤੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਹਰ ਕਿਸੇ ਲਈ ਉਪਲਬਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤਣਾਅ ਇਸ ਦੇ ਸੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੋਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਨਵੇਂ ਢੰਗਾਂ ਲਈ ਸ਼ਰਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ? ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ/ਵਰਤਾਰਾ/ਵਿਅਕਤੀ/ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਹਰ ਰਣਨੀਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਜਿੱਤਣ ਵਾਲੀ ਰਣਨੀਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ?[28] ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਸਥਿਰ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੀਚੇ (bottom) ਤੋਂ ਉੱਤੇ (up) ਵੱਲ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਭਾਵ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧੀ-ਜੁੱਟ, ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਨੀਚੇ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਦਵੈਤ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ?[29] ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨੀਚੇ ਤੋਂ ਉਪਰ ਵੱਲ ਸੰਚਾਲਨ ਨੂੰ ਦਿਖਾ ਕੇ ਫੂਕੋ ਸੱਜੇ-ਪੱਖੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਅਧਾਰ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੇ ਉਪਕਰਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ, ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਫੂਕੋ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਇਕਰੋ ਪੱਧਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ?

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫੂਕੋ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕਮਾਤਰ ਪਾਬੰਦੀਆਂ/ਰੋਕਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸ਼ਕਤੀ 'ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ' ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਨਵੀਨ ਹਾਸਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਲਈ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਯੋਗ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਯੋਗ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਫੂਕੋ ਆਪਣੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅਗਿਆਤ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਭਾਵ ਕਿ ਫੂਕੋ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ਕਤੀ/ਗਿਆਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਅਤੇ 'ਸੱਚ' ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਗਿਆਨ/ਸ਼ਕਤੀ' ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਫੂਕੋ ਉਸ ਮਿੱਥ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਸੱਤਾ (ਸ਼ਕਤੀ) ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਤੱਜੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਸੱਚ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣਗੇ, ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ?[30] 'Discipline and Punish' ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ/ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਸ਼ਕਤੀ ਗਿਆਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ (ਕੇਵਲ ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਜੋ ਗਿਆਨ ਫ਼ਾਇਦੇਮੰਦ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ

> ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ); ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਹਿਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗਿਆਨ, ਜੋ ਸਮਾਨ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ?[31]

ਫੂਕੋ ਦੇ ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਤ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਗਿਆਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ/ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਾਜ ਲਈ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲਿਤ/ਅਨੁਸ਼ਾਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸੈਨਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਸਪਤਾਲਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਗਲ, ਰੋਗੀ ਅਤੇ ਨਿੰਦਿਆ/ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੈਨੋਪਟੀਕੋਨ (Panopticon) ਤਕਨੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਪੈਨੋਪਟੀਕੋਨ ਤਕਨੀਕ ਫੂਕੋ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਜੋ ਜੇਰੇਮੀ ਬੇਂਥਮ (Jeremy Bentham) ਦੁਆਰਾ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗੋਲ ਇਮਾਰਤਸਾਜ਼ੀ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੈਦੀਆ ਨੂੰ ਨਿਯਮਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਇਮਾਰਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਨਿਗਰਾਨੀ (surveillance) ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ? ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਪਹਿਰੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਸੈੱਲ ਅੰਦਰ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮਿਲਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੈਦੀਆਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਅਹਿਸਾਸ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਨਿਗਰਾਨੀ-ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਕੈਦੀ ਸਵੈ-ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਰਸਤੇ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ? ਸਾਰ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਨੋਪਟੀਕੋਨ ਵਿਵਸਥਾ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿਰੀਖਣ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ/ਨਿਗਾਹਬਾਨੀ (panoptic-gaze) ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੀਖਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਕੈਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸਵੈ-ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਸਨ।

ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਪੈਨੋਪਟੀਕੋਨ ਦਰਅਸਲ ਇੱਕ ਰੂਪਕ (metaphor) ਹੈ, ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਆਂ/ਕਰਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ/ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ-ਸ਼ਕਤੀ (Disciplinary Power) ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਫੂਕੋ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਦੇਹ/ਕਰਤੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤੀ ਦੇ ‘ਸਧਾਰਨ’ ਢੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲਣ ਲਈ ਪਰਚਾਉਂਦਾ/ਭਰਮਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇਹ/ਕਰਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵਾਂਗ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਤਮਿਕ/ਦਮਨਦਾਰੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੂਖ਼ਮ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਫੂਕੋ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ, ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਧਾਰਣ ਉਤਪਾਦਾਂ ਨੂੰ ‘ਅਸੀਲ-ਕਰਤਿਆਂ’ (docile subjects) ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ/ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਗੋਂ ਸਪੇਸ-ਸੰਗਠਨ, ਸਮੇਂ-ਸਾਰਨੀ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੈਲੀ/ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਫੂਕੋ ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼

ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਬਲਕਿ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ‘ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਮਾਜ’ (disciplinary society) ਤੇ ‘ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਸਮਾਜ’ (disciplined society) ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ‘ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਮਾਜ’ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ‘ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਸਮਾਜ’ (disciplined society) ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ?[32] ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ-ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੇ ਭਿੰਨ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਜੋ ‘ਪਰ’ (other) ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹਾਸਲ/ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਗਾਹਬਾਨੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਿਯੰਤਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਮਨਜ਼ੂਰੀ/ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਜਾਰਜ ਆਰਵੈੱਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 1984 ਵਿਚ ‘Big Brother is watching you” ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਨਿਗਹਾਬਾਨੀ (gaze) ਨੂੰ ਕਰਤੇ ਵੱਲੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਚਾਹੁਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ)? ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਫੂਕੋ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ (discipline) ਨੂੰ ਨਿਗਰਾਨੀ ਤੇ ਸਜ਼ਾ[33] ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈਰਾਨੀ ਨਾਲ ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਫੈਕਟਰੀਆਂ, ਸਕੂਲ, ਬੈਰਕਾਂ, ਹਸਪਤਾਲਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਫੂਕੋ ਤਰਕਸੰਗਤ ਹੈ ਤਾਂ ਸਕੂਲ ਦੇ ਡੈਸਕ ਤੇ ਅਸੈਂਬਲੀ ਦੀ ਲਾਈਨ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ ਬੱਚਾ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਤਰੀਕੇ ਜਾਂ ਖਾਨੇਬੰਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਦਫਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਾਰੇ ਹੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ? ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਗਾਹਬਾਨੀ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :-

> ਲੜੀਵਾਰ, ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਿਗਰਾਨੀ... ਬਹੁ-ਪਰਤੀ, ਆਪਣੇ-ਆਪ (automatic) ਅਤੇ ਅਗਿਆਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਈ... ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ... ਬਿਲਕੁਲ “ਸਮਝਦਾਰ” ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਾਈ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਚੁੱਪ ਰਹਿਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ?[34]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਵਿਅਕਤੀ/ਕਰਤੇ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣ ਕੇ ਜਾਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾ ਕੇ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਹ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਨਵੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ/ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਫੂਕੋ “ਸ਼ਕਤੀ/ਗਿਆਨ” ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਗਿਆਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਯੋਗ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਵਾਲੀ ਜਾਂਚ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ?[35]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੂਕੋ ਲਈ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਤੱਤ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਹੈ। ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਦੌਰ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਤੰਤਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ (ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਰਗਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ) ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ/ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗਿਆਨ ਕੋਈ ਐਬਸੋਲਿਊਟ ਜਾਂ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ-ਤੰਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?

ਗਿਆਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਰੱਖੇ?[36] ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਗਿਆਨ ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ (ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਗਿਆਨ, ਮੈਡੀਕਲ-ਸਾਇੰਸ ਆਦਿ) ਮਨੁੱਖੀ-ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹਸਪਤਾਲਾਂ, ਜੇਲ੍ਹਾਂ, ਫ਼ੈਕਟਰੀਆਂ, ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਰਗੇ ਅਦਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਨਜ਼ਦੀਕ ਤੋਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲੁਕਾਈ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ? ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅੱਗੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ/ਵਿਚਾਰਾਂ/ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਧਾਰਨ (Normal) ਅਤੇ ਅਸਧਾਰਨ (Abnormal) ਦਾ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ? ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸਧਾਰਨਤਾ (ਜੋ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਾਧਾਰਨ ਪੈਰਾਮੀਟਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ/ਸਥਾਪਨਾ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਜੋ ਅਸਧਾਰਨਤਾ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਾਧਾਰਨ-ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਸਧਾਰਨ-ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਪਾਗਲਪਣ ਬਾਰੇ, ਡਾਕਟਰ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਬਾਰੇ, ਅਪਰਾਧ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਪਰਾਧੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਗਿਆਨ/ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਰਕੇ ਲੁਕਾਈ ਵਿਚ ਮੰਨਣਯੋਗ/ਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕੌਣ ਹਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਆਨ 'ਪਰ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਰਤੇ ਦੇ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਜਾਂ ਕੈਦ ਕਰਨ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨੰਗਾ ਰੂਪ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਭੁਤੱਵ-ਸ਼ਕਤੀ (Sovereign Power) ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ? ਪਰ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋ-ਜਗਤ, ਸੋਚ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਤੱਕ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਲੋਕ ਕੁੱਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦੇ ਹਨ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੇਹਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ,[37] ਜਿਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਤੇ ਗਹਿਨ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਫੂਕੋ ਬਾਇਓ-ਪਾਵਰ (Bio-Power) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਇਓ-ਪਾਵਰ ਵੀ ਪੈਨੋਪਟੀਕੋਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੇਹਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਬੇਹਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਅਧੀਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਜਿੱਥੇ ਦੇਹ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਬਾਇਓ-ਪਾਵਰ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦੇ ਜਨਮ, ਮੌਤ, ਪ੍ਰਜਨਨ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੈਵਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਮੂਹਾਂ 'ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਫੋਕਸ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ

ਦਵਾਈਆਂ ਅਤੇ ਸਿਹਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕਤਰੀਕਰਨ ਨਾਲ ਜੈਵਿਕ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜੈਵਿਕ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਬਾਦੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਦੇ ਗਣਿਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਰਾਜ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਜੈਵਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਨਮ, ਮੌਤ, ਬਿਮਾਰੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਿਯਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਦਰਅਸਲ ਜੈਵਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ, ਸ਼ਕਤੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਤਕਨੀਕ ਵਜੋਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ-ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਕਰਦੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਨੇਸ਼ਨ-ਸਟੇਟ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਅਬਾਦੀਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੈਵਿਕ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੈਵਿਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫੂਕੋ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜੈਵਿਕ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨਜ਼ਰਬੰਦੀ/ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਿਚ 'ਰੁਕਾਵਟ' ਜਾਂ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ?

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਕਦੇ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚਲੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਵਾਅਦਾ (ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ) ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਕਰਤੇ ਦੇ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਕਰਤੇ ਦਾ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਕਰਤੇ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ/ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਾਇਕਰੋ 'ਸੱਚ' ਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਰੇਕ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਰਤੇ ਦੇ ਅੰਤਹਿਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਤੱਤ ਸੱਚ (Truth) ਵੀ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਪਾਉਂਦਾ? ਫੂਕੋਡੇਰੀਅਨ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਰਤਾ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਸੱਚ ਦਾ ਖੇਤਰ' (ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ) ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ/ਸਮਾਜਿਕ/ਸੰਸਥਾਈ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਮੀਡੀਆ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਤ/ਨਿਰੰਤਰ/ਪੁਨਰ-ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨਿਰਲੇਪ ਜਾਂ ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਇਕ ਭ੍ਰਮ/ਸੁਪਨੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਸੱਚ-ਝੂਠ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਖੇੜਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਰੂਪ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਕ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹਰੇਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇੱਥੇ ਧਿਆਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੱਚ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ/ਅਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੁਆਰਾ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਵਸਤੂਗਤ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ 'ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ' 'ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਵਿਵਾਦਾਤਮਿਕ ਹੈ'?[38] ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਫੂਕੋ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ[39] ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ/ਸਾਧਨ/ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ

ਕਿਉਂਜੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਤੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਘਟਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪਰਦਾਫਾਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਦਰਅਸਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਇਹ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਅੰਦਰ 'ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ' ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਝੂਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚੇ।

ਇੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਦਬਦਬਾ (domination) ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ (government) ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਫੂਕੋ ਲਈ ਦਬਦਬੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਸੀਮਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਥਿਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ? ਦਬਦਬੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਪੱਖ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਦਬਦਬਾ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਇਨਾਂ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਦਬਦਬਾ ਪੂਰਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ?[40] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਰਕਾਰ (government) ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਕਰਤਿਆਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ-ਸੰਪੰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ? ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੋਵੇਂ ਰਾਜ (state) ਅਤੇ ਗੈਰ-ਰਾਜੀ (non-state) ਏਜੰਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਨਿੱਜਤਾ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ?[41] ਸਰਕਾਰੀ ਭਾਵ ਵਿਚ "ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦੇਣ" (shape behaviour) ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਨਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਨਿਯਮਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ?[42] ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਹੀ ਸੰਸਥਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਕਲਪਾਤਮਿਕ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਧਦੀਆਂ ਹਨ? ਜੇਕਰ 'ਸਰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਪਰਤਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਭੁਲੇਖੇ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ 'ਸਰਕਾਰ' ਦੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਿਗਰਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ, ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ "ਰਾਜ ਦਾ ਸਰਕਾਰੀਕਰਨ" (governmentalization of the state) ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਪਰ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਧਾਰਿਆ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਰਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰ ਵਿਚ ਬਦਲ ਲਿਆ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜ ਅਨੇਕਾਂ/ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਸਿਸਟਮ ਬਣ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਥੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸਥਿਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਤਕਨਾਲੋਜੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਬੰਧ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਡਿਊਲ (dual ਜੋ ਦੋ ਹਿੱਸੇ, ਤੱਤ ਜਾਂ ਪਹਿਲੂ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ) ਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਅਧੀਨਗੀ ਦੇ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਵਰਗੀ?[43]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤੇ ਗੂੜੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਵਸਤੂਗਤ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਸਮਝ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਬਰੀ/ਦਮਨਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਉਤਪਾਦਕ-ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ-ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ

ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ? ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਇੱਕ ਨੈੱਟਵਰਕ ਹੈ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਹੈ? ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਤੱਤ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਵਿਅਕਤੀ/ਕਰਤਾ ਹੈ? ਭਾਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਮ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਪਰਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਨੂੰ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਦੀਵੀ-ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਲਈ ਅਸਹਿਜ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਫੂਕੋ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਉਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਿਲਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਇਹ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਦੀਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਭੂਗੋਲਿਕ-ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜੋੜ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਫੂਕੋ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ ਅਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤਿ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਭਾਵ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸਥਿਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਜੋ ਸਭ ਲਈ ਇਕੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਦਰਸ਼ਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁੱਲ ਅਸਫ਼ਲ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ? ਉਹ ਲੋਕ ਜਿਹੜੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹਨ, ਫੂਕੋ ਨੂੰ ਜੋਖ਼ਮ ਭਰਪੂਰ ਲੱਗਦੇ ਹਨ।[44] ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਫੂਕੋ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਕੋਈ ਨਬੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਖਿੜਕੀਆਂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕਦੇ ਕੰਧਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ"? ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਫੂਕੋਡੀਰੀਅਨ-ਸੂਝ ਨੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ/ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਨਵੀਨ ਵਿਧੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਨੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਰਹੀ ਹੈ?

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. Foucault, Michel. (1978). The History of Sexuality: Volume-1, An Introduction, Trans. R. Hurley. New York: Pantheon Books. pp.88-99
2. http://www.critical-theory.com/foucault-obscurantism-they-it/
3. https://aeon.co/essays/why-foucaults-work-on-power-is-more-important-than-ever
4. https://plato.stanford.edu/entries/foucault/
5. Ibid
6. "Power" in International Encyclopaedia of the Social Sciences 2nd edition Volume-6, Ed. William Darity, Jr. (2008). Detroit USA: Macmillan Reference. pp.-412-414
7. Ibid
8. Ibid
9. Ibid

10. Ibid
11. “The aim of the inquiries that will follow is to move less toward a "theory" of power than toward an "analytics" of power: that is, toward a definition of the specific domain formed by relations of power, and toward a determination of the instruments that will make possible its analysis.”, Foucault, Michel. (1978). pp.-82
12. “Power” Ed. William Darity, Jr. (2008). pp.-412-414
13. “The juridico-discursive model of power involves three basic assumptions: 1. Power is possessed (for instance, by the individuals in the state of nature, by a class, by the people). 2. Power flows from a centralized source from top to bottom (for instance, law, the economy, the state). 3. Power is primarily repressive in its exercise (a prohibition backed by sanctions).”
    http://www.dartmouth.edu/~engl5vr/foucault.html#:~:text=The%20juridico%2Ddiscursive%20model%20of,the%20economy%2C%20the%20state).
14. Nash, Kate. (2010). Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power. Malden: Blackwell Publishers. pp.-21
15. Foucault, Michel. (1978). pp.-93
16. Ibid. pp.-92-93
17. “Relations of power are not in a position of exteriority with respect to other types of relationships (economic processes, knowledge relationships, sexual relations), but are immanent in the latter; they are the immediate effects of the divisions, inequalities, and disequilibriums which occur in the latter, and conversely they are the internal conditions of these differentiations; relations of power are not in super-structural positions, with merely a role of prohibition or accompaniment; they have a directly productive role, wherever they come into play”. Foucault, Michel. (1978). pp.-94
18. “Power is not something that is acquired, seized, or shared, something that one holds on to or allows to slip away; power is exercised from innumerable points, in the interplay of nonegalitarian and mobile relations”. Foucault, Michel. (1978). pp.-94
19. “Power relations are both intentional and nonsubjective. If in fact they are intelligible, this is not because they are the effect of another instance that "explains" them, but rather because they are imbued, through and through, with calculation: there is no power that is exercised without a series of aims and objectives. But this does not mean that it results from the choice or decision of an individual subject; let us not look for the headquarters that presides over its rationality; neither the caste which governs,

nor the groups which control the state apparatus, nor those who make the most important economic decisions direct the entire network of power that functions in a society (and makes it function); the rationality of power is characterized by tactics that are often quite explicit at the restricted level where they are inscribed (the local cynicism of power), tactics which, becoming connected to one another, attracting and propagating one another, but finding their base of support and their condition elsewhere, end by forming comprehensive systems: the logic is perfectly clear, the aims decipherable, and yet it is often the case that no one is there to have invented them, and few who can be said to have formulated them: an implicit characteristic of the great anonymous, almost unspoken strategies which coordinate the loquacious tactics whose "inventors" or decision makers are often without hypocrisy.”
    Foucault, Michel. (1978). pp.-94-95
20. Newman, Saul. (2005 August). New Reflections on the Theory of Power: A Lucanian Perspective. **Contemporary Political Theory**. pp.-149
21. Ibid. pp.-151
22. Hindess, Barry. (1997). *Discourses of Power from Hobbes to Foucault*. UK, Blackwell Publishers Ltd. pp.-101
23. Nash, Kate. (2010). pp.-25
24. Newman, Saul. (2005 August). pp.-150
25. ਵਿਜੈ ਕੁਮਾਰ (2016)- **ਹਨੇਰੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ (ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ-ਅੱਧ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼)**, ਅਨੁ. ਗੋਦਾਰਾ, ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਦੱਤ ਰਵੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ: ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 140-141
26. Foucault, Michel. (1978). pp.-95-96
27. Hindness, Barry. (1997). pp.-100
28. Ibid. pp.-100, 101
29. “Power comes from below; that is, there is no binary and all encompassing opposition between rulers and ruled at the root of power relations, and serving as a general matrix-no such duality extending from the top down and reacting on more and more limited groups to the very depths of the social body. One must suppose rather that the manifold relationships of force that take shape and come into play in the machinery of production, in families, limited groups, and institutions, are the basis for wide-ranging effects of cleavage that run through the social body as a whole. These then form a general line of force that traverses the local oppositions and links them together; to be

sure, they also bring about redistributions, realignments, homogenizations, serial arrangements, and convergences of the force relations. Major dominations are the hegemonic effects that are sustained by all these confrontations.”
Foucault, Michel. (1978). pp.-94
30. ਮਨਮੋਹਨ. (2009). ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ. ਦਿੱਲੀ: ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ. ਪੰਨਾ-121
31. Foucault, Michel. (1977). Discipline and Punish The Birth of The Prison. Translation By Sheridan, Alan. New York: Vintage Books A Division of Random House. INC. pp.-27
32. https://michel-foucault.com/key-concepts/
33. Surveiller et punir ਦਾ ਗੁੰਮਰਾਕੁੰਨ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ Discipline and Punish ਸਿਰਲੇਖ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ‘Survey’ ਜਾਂ ‘Surveil’ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ Survey and Punish ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ... ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੋ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਤੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ- ਨਿਗਰਾਨੀ ਤੇ ਸਜ਼ਾ। Elden, Stuart. (2017). Foucault: The Birth of Power.UK: Policy Press, 65 Bridge Street, Cambridge. pp-139
34. Foucault, Michel. (1977). pp.176-177
35. Rouse, Joseph. (2005). ‘Power/Knowledge’. The Cambridge Companion to FOUCAULT Second Edition. Ed. Gary Gutting. New York: Cambridge University Press. pp.99
36. ਵਿਜੈ ਕੁਮਾਰ. (2016). ਪੰਨਾ-141
37. ਉਹੀ- ਪੰਨਾ-145
38. https://michel-foucault.com/key-concepts/
39. Foucault, Michel. (1978). pp-100
40. Hindness, Barry. (1997). pp.-99,102,103,104
41. Ibid. pp.-131
42. Ibid. pp.-106
43. Dean, Mitchell. (2007). Governing Societies: Political Perspectives on Domestic and International Rule. Berkshire: Open University Press. pp-9
44. https://aeon.co/essays/why-foucaults-work-on-power-is-more-important-than-ever

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਸੈਕਟਰ-10,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ : 98765-01737

ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ

ਡਾ. ਜਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਸਾਰ-ਅੰਸ਼: ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਕੜੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਬਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਅਜੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣੀ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਮਰੀਕੀ ਚਿੰਤਕ ਜੂਡਿਥ ਬਟਲਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਜੈਂਡਰ ਟ੍ਰਬਲ’ ਨਾਲ ਬੱਝਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਬਟਲਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਸਕਰਣ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਬਾਬਤ ਕਿਤੇ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਪਾਠਕਾਂ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਟਲਰ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਈ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਕ੍ਵਿਅਰ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਟਲਰ ਆਪਣੀ ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸੋਧੇ ਹੋਣੇ ਸੰਸਕਰਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰ ਉਹ ਜਦੋਂ ਔਰਤ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਉਧੇੜਦੀ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਵਰਗ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਤ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਉੱਘੜ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੀਆਂ (ਕ੍ਵਿਅਰ) ਪਛਾਣਾਂ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਪਛਾਣਾਂ ਜੋ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ’ਤੇ ਅਣ-ਗੌਲੀਆਂ, ਪਰ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਕ੍ਵਿਅਰ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਵਿਅਰ-ਸਿਧਾਂਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨਤਾ/ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰਤ ਥਾਂ ਦੇਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਬਤ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫੂਕੋ ਵੀ ਬਟਲਰ ਵਾਂਗ ਦੋ-ਧਾਰੀ (ਔਰਤ-ਮਰਦ) ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਉੱਸਰੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕ੍ਵਿਅਰ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ਼ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ’ਤੇ ਸਵਾਲੀਆ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਰੇਖਾ ਨਾਲ ਮੁਢਲੀ-ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਕੁੰਜੀਵਤ-ਸ਼ਬਦ: ਕ੍ਵਿਅਰ, ਸਮ-ਲਿੰਗੀ, ਪਰ-ਲਿੰਗੀ, ਹਮ-ਜਿਨਸੀ, ਹਮ-ਜਿਨਸਾ, ਪਛਾਣ-ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਕ੍ਵਿਅਰ-ਸਰਗਰਮੀਆਂ।

ਕ੍ਵਿਅਰ (queer) ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੁਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਜਾਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਅਖਾਣ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ, ‘queer as a three dollar bill’ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਛਲਾਵੇ, ਝੂਠ ਜਾਂ ਅਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਬੋਧ ਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜੀਬ ਜਾਂ ਭੇਦਭਰੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਤੋਂ

ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਕ੍ਵੀਅਰ ਨੂੰ ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਲੋਕਾਂ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਮਰਦਾਂ ਲਈ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸੰਬੋਧਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।[2] ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਭਾਵ ਜੁੜਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਸਲਵਾਦ, ਲਿੰਗਵਾਦ, ਸਮ-ਜਿਨਸੀ ਡਰ ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਰਿਤਆ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਧਿਰਾਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਨਹੀਂ ਠਾਹਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ, ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ-ਸਮੂਹ ਲਈ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਜਾਤੀ-ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ (Nigger), ਔਰਤਪੁਣੇ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਲਈ (Slut), ਸਮ-ਜਿਨਸੀ ਮਾਦਾ ਲਈ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸ਼ਬਦ (Dyke), ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮ-ਜਿਨਸੀ ਨਰ ਲਈ (Faggot) ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਨਕਾਰਤਮਕ ਦੀ ਥਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਭਾਵ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਵੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ।[3] 1980ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਐਲ.ਜੀ.ਬੀ.ਟੀ. ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਵਧਣ ਨਾਲ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਸੰਨ 1990 ਦੀ ਨਿਊ ਯਾਰਕ 'ਪਰਾਈਡ ਵਾਕ' ਨਾਲ ਠੋਸ ਰੂਪ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਮੀਡੀਆ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਘਟਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਲਟ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ।[4] ਉਹ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਜੋ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕ੍ਵੀਅਰ ਦੀ ਛਤਰ-ਛਾਇਆ ਹੇਠ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਵੀਅਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਬੈਨਸ਼ੀਰਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਬਤ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੁ-ਲਿੰਗੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਉਲਟਾ (ricochet) ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[5] ਉਲਟਾਉਣ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲਈ ਸ਼ੀਰਰ ਨੇ 'ਰਿਕੋਸ਼ੇਅ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਜ਼ਾਇਲ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਣਗੌਲਿਆ/ਉਮੀਦਨ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਛੱਡ ਜਾਵੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪਛਾਣਾਂ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਿਤ/ਉਮੀਦਨ ਚੌਖਟੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਚਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਕ੍ਵੀਅਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਤੀਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਵੀ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਕ੍ਵੀਅਰ ਇੱਕ ਨਾਂਵ (A bunch of queers: nigger, dyke, faggot etc.), ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ (the queer community, My relationship is pretty queer) ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ (queer is something that we do: sexual behaviour) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[6]

ਕ੍ਵੀਅਰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਤਿੰਨ ਵੱਖਰੇ ਪਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਾਤਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ ਕ੍ਵੀਅਰ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਤੀਸਰਾ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੈ।

- ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਪਰ-ਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਖ਼ੁਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਲੋਕ ਇੱਕ-ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ ਭਰਦੇ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਭ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਥਾਲੀ ਦੇ ਚੱਟੇ-ਬੱਟੇ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਲੋਕ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਾਰਨ/ਸਹਿਜ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਲਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ

ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ, ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ-ਪਹਿਲ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਮਿਟਾਉਣ ਵੱਲ ਸੀ। ਉਹ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਸੰਨ 1950-60 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਅਪਰਾਧਕ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੋੜਦਿਆਂ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮ-ਜਿਨਸੀ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਜੈਵਿਕ-ਵਿਕਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਮ-ਜਿਨਸੀਆਂ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਥਾਂ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। 'ਇਹ ਸਾਡਾ ਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ' ਦੀ ਧੁਨ ਸਮ-ਜਿਨਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉੱਚੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਘਾੜ੍ਹਤਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਪਰ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੁਆਲੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਦਮਨ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜਲੌਅ ਉਸਾਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ, ਸਮ-ਜਿਨਸੀਆਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਖ਼ੁਦ ਦੇ ਨਿਗੁਣੇਪਣ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਬਟੋਰਨ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦਾ ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਕੇ ਲਾਭ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਸੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਬਾਬਤ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਪਛਾਣਾਂ ਦਿਖਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਹਰੀ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਥਾਂ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਰੂਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ।

- ਕ੍ਵੀਅਰ ਅਧਿਐਨ ਅਕਾਦਿਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਬਤ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ (ਭਾਵ ਪਰ-ਲਿੰਗੀ, ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਆਦਿ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ) ਪਹੁੰਚ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਰਾਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਚਾਹੇ ਉਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਅਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੋਣ, ਸਾਰੀਆਂ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਨਾਰੀ ਅਧਿਐਨ ਕੇਂਦਰ ਜੇਕਰ ਪੁਰਸ਼, ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਤੇ ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਰਾਹ ਫੜ ਲਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਵੀਅਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੰਗਿਆਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਭੂਗੋਲ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ, ਮੀਡੀਆ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਕ੍ਵੀਅਰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਹੈ।
- ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਬਾਬਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਮਾਨਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਹਿਤ ਪਰ-ਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਗਰਦਾਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁ-ਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਜਨਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੰਡਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਚਿੱਟੇ-ਕਾਲੇ, ਇਹ-ਉਹ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅਤਿ-ਸਾਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁ-ਵੰਡ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਗੌਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦਾ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਮਨੁੱਖੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਦੁ-ਲਿੰਗੀ ਚੌਖਟੇ 'ਤੇ ਵੀ ਆਇਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਇਸ ਲਾਜ਼ਮੀਅਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਬਾਬਤ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬੂਵਾਇਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨਸਾਨ ਔਰਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ (One is not born, rather becomes a woman), ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਇਹ-ਲੌਕਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੂਵਾਇਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਜੂਡਿਥ ਬਟਲਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਉਪਰੋਕਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਕ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬਟਲਰ ਜੈਂਡਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕ੍ਵਿਅਰ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਲਿੰਗਕਤਾ ਹਵਾਲੇ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। 'ਜੈਂਡਰ' ਅਤੇ 'ਲਿੰਗਕਤਾ' ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਨਾਲ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਬਾਬਤ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਕ੍ਵਿਅਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਮੂਹਵਾਚਕ ਸੰਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਗੈਰ-ਪਰ-ਲਿੰਗੀ ਹਨ, ਭਾਵ ਉਲਟ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਕੱਟੜ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ LGBT (lesbian, gay, bisexual, trans-sexual) ਪਛਾਣਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮਾਦਾ-ਸਮਲਿੰਗੀ/ਹਮਜਿਨਸਾ, ਨਰ-ਸਮਲਿੰਗੀ/ਹਮਜਿਨਸੀ, ਦੁ-ਲਿੰਗੀ ਅਤੇ ਪਾਰ-ਲਿੰਗੀ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। "Queer Theory: An Introduction" ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਲੇਖਕ ਐਨਾਮੇਰੀ ਜੈਗੋਜ਼ ਕ੍ਵਿਅਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ :

> ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵੱਖ -ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸੀਮਾਂਤ ਲਿੰਗਕ-ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੂਹਵਾਚਕ/ਬਹੁਰੰਗੀ ਸੰਗਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਨਵੇਂ ਉੱਸਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਲਈ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹਮਜਿਨਸੀ (gay) ਅਤੇ ਹਮਜਿਨਸਾ (lesbian) ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸੰਖਿਪਤ ਵਿਵਰਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣਦਾ-ਵਿਗਸਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕ੍ਵਿਅਰ ਨੇ ਅਜੇ ਇੱਕਸਾਰ-ਸੁਗਠਿਤ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਲਚਕਤਾ ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। [7]

ਜੇਗੋਜ਼ ਅਗਾਂਹ ਕ੍ਵਿਅਰ ਦੀ ਉਸ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ:

> ਕ੍ਵਿਅਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ/ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗੁਣਸੂਤਰ ਲਿੰਗ, ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕ-ਚਾਹਤਾਂ (sex, gender and desire) ਵਿਚਕਾਰ ਅਸੰਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਉਸ ਮਾਡਲ

> ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਲਟ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਆਸਰੇ ਉੱਸਰਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਵਿਅਰ ਉਲਟ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਲਿੰਗ, ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਚਾਹਤ ਦੀ ਅਸੰਗਤੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿਸੇ ਵੀ 'ਕੁਦਰਤੀ' ਪਛਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਮਰਦ' ਅਤੇ 'ਔਰਤ' ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਸਦਾ ਗੈਰ-ਸਮੱਸਿਆਜਨਕ ਬਣੇ ਰਹਿਣ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ।[8]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪਿੱਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ : ਇੱਕ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਜੈਂਡਰ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਸਹਿਜੇ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ, ਹਮਜਿਨਸੀ ਅਧਿਐਨ 'ਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ। ਸਿਧਾਂਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਚਲਦਾ ਹੋਇਆ ਪਛਾਣ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਨੇਮਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਭਦੇ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਹੀ ਉਲਟ-ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਰੀਸਾ ਡੀ ਲੋਰੇਟਿਸ ਕ੍ਵਿਅਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ 'ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਤਿੰਨ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਰੀਆਂ ਲਿੰਗੀ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਲਈ ਵਿਪਰੀਤ-ਲਿੰਗਕਤਾ/ਪਰ-ਲਿੰਗਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ, ਹਮ-ਜਿਨਸੀ ਅਤੇ ਹਮ-ਜਿਨਸਾ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਨਸਲ ਕਿਵੇਂ ਲਿੰਗਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ- ਇਸ ਬਾਬਤ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨੀ।[9] ਡੀ ਲੋਰੇਟਿਸ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨ ਸੂਤਰੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ- ਉਹ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਛਤਰੀ ਹੇਠਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ/ਡਿਸਕਰਸਿਵ ਧਰਾਤਲ ਉਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।[10] ਇੱਥੇ ਇਹ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਅਧਿਐਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਮਜਿਨਸੀ/ਹਮਜਿਨਸਾ ਅਧਿਐਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਾਮ ਤੋਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਸਮਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ, ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਨੈਤਿਕ/ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਭਰਮ-ਪੂਰਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਜਿਨਸੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਡੌਨਲਡ ਹਾਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Queer Theories ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਠੇਠ/ਸਾਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਕੱਸਦਾ ਹੈ[11] ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕ੍ਵਿਅਰ ਕਿਸੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਗ/ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸਥਿਰ/ਪੂਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵਸਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਨੇਮ-ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕ੍ਵਿਅਰ ਦਾ ਆਮ, ਸਾਧਾਰਨ, ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ, ਜ਼ਾਇਜ ਆਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਮਤਭੇਦ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ/ਤੱਤ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਹੈ।[12] ਕ੍ਵਿਅਰ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਜੈਂਡਰ ਦੀ ਤਰਲਤਾ ਅਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਜੀ ਆਇਆਂ ਨੂੰ' ਆਖਦਾ ਹੈ। ਈਵ ਸੈਜਵਿਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕ੍ਵਿਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਣਸੂਤਰ ਲਿੰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀਆਂ

ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਅੰਤਰਾਲਾਂ, ਪਰਸਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀਆਂ, ਅਪਵਾਦਾਂ, ਧੁਨੀਆਂ, ਤਰੁਟੀਆਂ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਜਾਲ ਨੂੰ ਏਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ”[13]

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੁਵੰਡਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਉੱਸਰਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਦਮਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿੱਤ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਹਰ ਪੜ੍ਹਾਅ ’ਤੇ ਉੱਭਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਦੁਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜਦੋਂ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵਧਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕ੍ਵੀਅਰ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਦੋ ਵਰਗ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ (ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਾ) ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਅਸਾਧਾਰਨ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ (ਔਰਤ-ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ-ਮਰਦ ਜਾਂ ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ) ਵਰਗ ਟਕਰਾਉ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦੁਵੰਡ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਵਿੱਚ ਦੁਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੋਈ ਕ੍ਵੀਅਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲਈ ਕ੍ਵੀਅਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਨਵੀਂ ਦੁਵੰਡ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰਨਾ ਜੈਂਡਰ/ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ।

ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਰਗਰਮੀਆਂ, ਕ੍ਵੀਅਰ ਪੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਾਂਝਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪਛਾਣ-ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਜਨੀਤੀ (anti-identity politics) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਸਥਿਰ/ਸਦੀਵੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਬੱਝਣਾ ਸਦਾ ਸਮੱਸਿਆਜਨਕ ਹੈ- ਫਿਰ ਚਾਹੇ ਉਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਜਿਹਾ ਨੇਕ ਕਾਰਜ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਹਿਸ਼ੁਦਗੀ ਸਮੱਸਿਆ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝ ਸਦਕਾ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਇੱਕ-ਦੂਸਰੇ ਵਿੱਚ ਰਲਗੱਡ ਹੁੰਦੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਬਦਲਾਓ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਬਹੁ-ਵਚਨ Queer theories ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਲੱਛਣ ਸਾਂਝੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ:

- ਇਨਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ।
- ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀਅਤਾ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ।
- ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਵੰਡਾਂ ਜਿਵੇਂ ਨਰ/ਮਾਦਾ, ਸਮ-ਲਿੰਗੀ/ਪਰ-ਲਿੰਗੀ ਆਦਿ ’ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਣਾ।
- ਪੜਚੋਲ ਕਰਨੀ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਵਰਗਾਂ, ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਸਮਝਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਰਲ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ (fluid and free-floating) ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਸਾਧਾਰਨ/ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਬੈਠਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤੀ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਵੀਅਰ ਸਿਧਾਂਤ ਸਥਿਰ ਪਛਾਣਾਂ ਅਤੇ ਸੂਝ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਚੌਖਟਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕ੍ਵੀਅਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਛਤਰੀ ਹੇਠ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਕਲਪਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ

ਲਈ ਥਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਵਾਧ-ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1 “The original meaning of “queer”, in AFth-century English-speaking countries, referred to something strange or illegitimate, as in “there’s nowt as queer as folk” or being “in queer street”, meaning someone having financial difficulties.”
Meg-John Barker, Julia Scheela, Queer: A Graphic History, Icon Books Ltd, London, p. 8.

2 “Queer” quickly became a derogatory term for same-sex, of for people with same-sex attractions, particularly “effeminate” or “camp” gay men. Ibid, p. 9

3 Ibid, p. 10

4 D. Ibid, p. 10

5 Bee Scherer, “On Queer theory”, https://www.youtube.com/watch?v=t0PSwkoQ8y8, seen 06-03.2020, 44:15

6 Ibid, p. 14

7 Annamarie Jagose, Queer theory: An Introduction, New York University Press, U.S.A., AIIF, p. 1

8 Ibid, p. 3

9 Teresa de Lauretis, “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”, Introduction, Difference, Duke University Press, US, AIIAb, p.iii

10 Ibid, p. iii-iv

11 Donald E. Hall, Queer Theories, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 149

12 AB. Ibid, p. 67

13 “... the open mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when constituent elements of anyone’s gender, of anyone’s sexuality aren’t made (or can’t be made) to signify monolithically.”
Eve Eosofsky Sedgwick, Tendencies, Duke University Press, US, AIIC, p. 8

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਐਸ. ਪੀ. ਐੱਨ. ਕਾਲਜ, ਮੁਕੇਰੀਆਂ।
ਈ-ਮੇਲ j.bains21@yahoo.com
ਮੋਬਾਇਲ : 99159-46354

ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ-ਚਿੰਤਨ

(ਈ. ਬੀ. ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ)

ਡਾ. ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ

ਸਰ ਐਡਵਰਡ ਬਰਨਟ ਟਾਇਲਰ (Sir Edward Burnett Tylor; 1832-1917) ਦਾ ਨਾਂ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਨਾਗਰਿਕ ਸੀ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ (English) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸ਼ਬਦ ਹਰੇਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ (English) ਸ਼ਬਦ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੂੰ ਡੀ. ਸੀ. ਐੱਲ. (Doctor of Civil Law), ਐੱਲਐੱਲ. ਡੀ. (Doctor of Law), ਐੱਫ. ਆਰ. ਐੱਸ. (Fellowship of the Royal Society) ਅਤੇ ਨਾਈਟਹੁੱਡ (Knighthood) ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਉਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤਾਂ, ਵਪਾਰੀਆਂ, ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਅਤੇ ਯਾਤਰੀਆਂ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇੱਕਠੀ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਕੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ। ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ Primitive Culture ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਿਥਿਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਰਿਵਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਨਾਲ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਭਾਗ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਜੀਵਵਾਦ (Animism) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅੱਠ ਅਧਿਆਇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਛੇਆ ਵਿਚ ਜੀਵਵਾਦ ਬਾਰੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਚਾ Primitive Culture Vol-I ਵਿਚਲੇ ਕੁੱਝ ਅਧਿਆਵਾਂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਐਡੀਸ਼ਨ 1871 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਕਈ ਐਡੀਸ਼ਨ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਫਰਾਂਸੀਸੀ (French), ਜਰਮਨ (German), ਰੂਸੀ (Russian), ਅਤੇ ਪੌਲਿਸ਼ (Polish) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਅੱਜ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਓਨੀ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਉਸਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸੀ।

ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਪਿਤਾ ਕੁਏਕਰ (Quaker) ਸੁਸਾਇਟੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਟਾਇਲਰ ਇਕ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਕੁਏਕਰ ਪਿੱਤਲ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ। ਉਹ ਸੋਲਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਇਕ ਕੁਏਕਰ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦਾ ਰਿਹਾ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਕੁਏਕਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਕ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿਚ ਕਲਰਕ ਬਣ ਗਿਆ। ਉਹ 1856 ਵਿਚ ਕਿਊਬਾ ਗਿਆ, ਜਿਥੇ ਹਵਾਨਾ (Havana) ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਕੁਏਕਰ ਹੈਨਰੀ ਕ੍ਰਿਸਟੀ (Henry Christy) ਨਾਲ ਹੋਈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨੀ ਬਣਿਆ। ਹੈਨਰੀ ਕ੍ਰਿਸਟੀ ਦਾ ਉਸ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ। ਕ੍ਰਿਸਟੀ ਮੈਕਸੀਕੋ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਮੈਕਸੀਕੋ ਦੀ ਘਾਟੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਟੋਲਟੈਕ

(Toltec) ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਚੇ ਹੋਏ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ। ਦੋਵੇਂ ਦੋਸਤ ਬਣ ਗਏ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸਟੀ ਨੇ ਟਾਇਲਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਲਈ ਉਕਸਾਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਟੌਲਟਿਕ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ, ਕ੍ਰਿਸਟੀ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਅਧੀਨ ਟਾਇਲਰ ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਮੁਹਿੰਮ ਛੇ ਮਹੀਨਿਆਂ ਤੱਕ ਚੱਲੀ। ਟੋਲਟੈਕ (Toltec) ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਬੀਲਾਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਾਪਸ ਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਕੁਏਕਰ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਕੁਏਕਰ (Quaker) ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 1650 ਈ. ਵਿਚ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਖੇ ਜੌਰਜ ਫੌਕਸ (George Fox) ਨੇ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਸੁਸਾਇਟੀ (Society of Friends) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਅੰਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਕੀਮਤ ਹੈ। ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਦਰੀ ਅਤੇ ਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਪੂਜਾ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੀਟਿੰਗਾਂ ਅਕਸਰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਹਿ ਕੇ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਨੁਕਸਾਨ ਜਾਂ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਏਕਰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਖੰਡ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰੱਬ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਪਾਦਰੀ ਅਤੇ ਰੀਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਏਕਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੁਏਕਰ ਬਾਈਬਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰੇਰਣਾਦਾਇਕ ਕਿਤਾਬ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕਲੌਤਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਹੋਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਏਕਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਈਸਾਈ ਤਿਉਹਾਰ ਈਸਟਰ, ਗੁੱਡ ਫਰਾਇਡੇ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਸਮਿਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਨਾਉਂਦੇ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਜਾਤ ਜਾਂ ਨਸਲ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਕੈਥੋਲਿਕ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਲਾਰਸਨ (Timothy Larsen) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਕੁਏਕਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਰਵੱਈਆ ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਫ਼ੌਜੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਸੀ।"[1] ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਂਗਲੀ (Savage) ਲੋਕ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਲਿਸ ਬਲ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਸੋ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸਿਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਜੇਲ੍ਹ, ਬੈਰਕ, ਕਾਨੂੰਨ, ਅਦਾਲਤ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੁਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰੇਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ ਉਦੋਂ ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਉਸ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅੰਤ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ (1818-1883), ਏਂਗਲਜ਼ (1820-1895), ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿੰਗਮਡ ਫਰਾਇਡ (1856-1939), ਸੀ.ਜੀ. ਜੁੰਗ (1875-1961), ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਗਸਤ ਕਾਮਤੇ (1798-1857), ਈਮਾਇਲ ਦੁਰਖ਼ੀਮ (1858-1917), ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੈਵਿਸ ਹੈਨਰੀ ਮਾਰਗਨ (1818-1881), ਫਰਾਂਸ ਬੋਅਸ (1858-1942), ਜੇਮਜ਼ ਜੌਰਜ ਫਰੇਜ਼ਰ (1854-

1941), ਅਲਬਰਟ ਆਈਨਸਟਾਇਨ (1879–1955), ਚਾਰਲਸ ਡਾਰਵਿਨ (1809–1882) ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਚਾਰਲਸ ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਧਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ The Origin of Species (1859) ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ The Descent of Man (1871) ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਾਲ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕ Primitive Culture Vol-I ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ। ਡਾਰਵਿਨ ਦਾ ਕੰਮ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਫਿੱਟਨੈਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ Survival of The Fittest ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੱਤਾ। ਡਾਰਵਿਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਚਾਅ (Survive) ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਟਾਇਲਰ ਵੀ ਇਕ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ। ਟਾਇਲਰ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਪਿਤਾਮਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ (Cultural Anthropology) ਦਾ ਵੀ ਪਿਤਾਮਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਉਪ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਤਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਕਈ ਉਪ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ 1884 ਈ. ਵਿਚ ਔਕਸਫੌਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ (University of Oxford) ਵਿਖੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਰੀਡਰ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਫਿਰ 1896 ਈ. ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਾਇਲਰ ਨੇ 1884 ਈ. ਤੋਂ 1909 ਈ. ਤੱਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਇਆ। ਟਾਇਲਰ ਨੂੰ ਹਰ ਉਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਨੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜੋ ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਟਾਇਲਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਖੋਜ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਛੇ ਮਹੀਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੀ ਪੁਸਤਕ Anahuac: or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern (1861) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਲੋਗਨ (Peter Melville Logan) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਟਾਇਲਰ ਲਈ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ "ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ" ਸੀ, ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜੋ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[2] ਟਾਇਲਰ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ : Anahuac: or, Mexico and the Mexicans,

Ancient and Modern (1861), Researches Into the Early History of Mankind and the Development of Civilization (1865), Primitive Culture Volume-I (1871), Primitive Culture Volume-II (1871), Anthropology; An Introduction to the Study of Man and Civilization (1881), On American Lot-Games: As Evidence of Asiatic Intercourse Before the Time of Columbus (1896) ਆਦਿ।

Primitive Culture Vol-I ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅੱਗੇ ਜੁੜਿਆ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਗੱਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਵੀ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਅਧਿਆਵਾਂ ਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ: The Science of Culture, The Development of Culture, Survival In Culture ਅਤੇ Survival In Culture (*continued*)। ਟਾਇਲਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ The Science of Culture ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ Scientific Study of Culture ਜਾਂ Culturology ਆਦਿ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਭਿੰਨ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਦਿ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਸਰੂਪ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਹ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ (Culture) ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ (The Science of Culture) ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਆਧਾਰ ਸਮੱਗਰੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਜਿੱਥੇ-ਜਿੱਥੇ ਬਰਤਾਨੀਆ ਸਾਮਰਾਜ ਸੀ ਉਥੋਂ ਦੀ ਇਕੱਤਰਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਫੋਕਸ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ।

ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ (Uniformitarianism) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਈਬਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਉੱਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਰ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕ੍ਰਮ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਕੌਟਲੈਂਡ (Scotland) ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੇਮਸ ਹਟਨ (James Hutten) ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਨੇ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ (Uniformitarianism) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਉਸਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਦੇਖਦਿਆਂ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਪਰਾਭੌਤਿਕੀ ਸਿਧਾਂਤ (Supernatural Theories)

ਹਨ ਉਹ ਪਰਲੋਵਾਦ (Catastrophism) ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੇ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਸੌਕਟਲੈਂਡ (Scotland) ਦਾ ਸਰ ਚਾਰਲਸ ਲਾਇਲ (Sir Charles Lyell) ਜੇਮਸ ਹਟਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ। ਸਰ ਚਾਰਲਸ ਲਾਇਲ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ। ਚਾਰਲਸ ਡਾਰਵਿਨ (Charles Darwin) ਨੇ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਜੀਵ ਅਚਾਨਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੇ ਬਲਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕ੍ਰਮਿਕ ਬਦਲਾਅ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਉਸਨੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ। ਫਿਰ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਅਤੀਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਇਕਸਾਰਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਪਤਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਦਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਬਲਕਿ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਲੰਬਾ ਕ੍ਰਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ (Theory of Evolution) ਪਿਆ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ।

ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਧਾਰਾਂ (ਜਮਾਤ, ਨਸਲ, ਧਰਮ ਆਦਿ) ਉੱਤੇ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਟਾਇਲਰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਨਤਾ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ Unilinear Cultural Evolution ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੋ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਨੂੰ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਿਸ਼ਾ ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery) ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ (Civilization) ਵੱਲ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery) ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ (Civilization) ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹਰ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ (ਸਭਿਅਕ) ਕਿਹਾ। ਸਭਿਅਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਵਾਇਆ। ਵੰਡੋ ਅਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਇਕ ਦਾਅ ਇਹ ਵੀ ਸੀ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਰੂਪ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਮਰਾਜੀ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਕੁਏਕਰ ਵਰਗੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਕੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀ ਵਾਰਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਟਾਇਲਰ ਵਿਕਟੋਰੀਆ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੂਟ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਨੇ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਪੁਨਰ ਜਾਗਰਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਕਰਨ ਦੇ ਝੁਕਾਅ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਟਾਇਲਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਪਿਛੇ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਕਾਰਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਇਕ ਬੇਚੂਆਨਾ (Bechuana) ਮੁਖੀ ਦੁਆਰਾ ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕੈਸਲਿਸ (Casalis) ਨੂੰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਟਿੱਪਣੀ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, "ਪਹਿਲੀ ਘਟਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੂਜੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਜਣਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।"[3] ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਿਹਤਰ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ, ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਗਿਆ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਮਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਕੋਸ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਖੇਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੰਜਾਬੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚ Barbaric ਦੇ ਅਰਥ ਜਾਂਗਲੀ, ਵਹਿਸ਼ੀ, ਮਲੇਛ, ਉਜੱਡ, (ਇਤਿ) ਗ਼ੈਰਯੂਨਾਨੀ, ਗ਼ੈਰਈਸਾਈ, ਅਸੱਭਿਆ, ਬਰਬਰ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ Barbaric ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਪੜਾਅ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ Barbaric ਦੇ ਅਰਥ ਢੁੱਕਵੇਂ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ। Savage ਅਤੇ Barbarism ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ Civilized ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ Savage ਅਤੇ Barbarism ਨੂੰ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਹਰ ਥਾਂ ਹਰ ਸਮੇਂ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਭਿਅਕ ਆਦਮੀ ਜਾਂਗਲੀ ਆਦਮੀ ਨਾਲੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਧੇਰੇ ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਬਲਕਿ ਬਿਹਤਰ ਅਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਰਬਿਕ ਵਿਚਕਾਰ ਖੜਾ ਹੈ।"[4] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਫਰਾਂਸ ਬੋਅਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਆਦਿਮ (Primitive) ਅਤੇ ਸਭਿਅਕ (Civilized) ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੋਚਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[5] ਕਲਾਦ ਲੇਵੀ ਸਤਰਾਸ (Claude Levi Strauss) Savage Man ਨੂੰ Modern Man ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖੋਂ ਨੀਵਾਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲੋਗਨ (Peter Melville Logan) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ,"ਆਖਰਕਾਰ, ਉਸ ਆਦਿਮ ਮਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਆਧਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸੀ: ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਾਨਵ ਇਕੋ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਿਆਂ,

ਸਭ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਨਗੇ। ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ।"[6]

ਜਿਵੇਂ "ਲੋਕ" ਨੂੰ ਅਗੇਤਰ ਵਜੋਂ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਉੱਤੇ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "Primitive" ਨੂੰ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਗੇਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। Primitive ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ Primitive ਸਟੇਜ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। Primitive ਸ਼ਬਦ Modern ਦੇ ਉਲਟ ਤਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ New (ਨਵੀਨ) ਜਾਂ Contemporary (ਸਮਕਾਲ) ਦੇ ਉਲਟ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ Primitive ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ Old (ਪੁਰਾਣਾ) ਅਤੇ Ancient (ਪ੍ਰਾਚੀਨ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਕਾਲੀਨ ਦੇ ਉਲਟ ਆਦਿਕਾਲੀਨ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਲੋਕ Primitive ਜੀਵਨ ਜਿਉਂ ਰਹੇ ਹੋਣ। ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਹੈ।

ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜਾਂਗਲੀ ਮਨੁੱਖਾਂ, ਪੌਦਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪਾਲਤੂਕਰਨ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬਨਸਪਤੀ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੌਦਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਨੂੰ ਫਲੋਰਾ (Flora) ਅਤੇ ਫਿਊਣਾ (Fauna) ਵਿਚ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਉਸ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।"[7] ਇਥੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪੌਦਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਨਸਪਤੀ ਅਤੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੇ-ਬਹੁਤੇ ਫਰਕ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਾਤ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਇਕ ਫਾਸਲਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਘੜਿਆ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਘੜਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਲਗੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਸਿਰਜ ਲਿਆ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਮੇਂ ਨਿਗਮਨ ਵਿਧੀ (Deductive Method) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਧਿਐਨ

ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅਮਲ ਵੱਲ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਕਈ ਖ਼ਾਮੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਮੰਨਦਿਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ,"ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ ਦਾ ਉਹ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[8] ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਛੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਦੱਸੇ ਹਨ ਜੋ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਤ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :-

1) ਗਿਆਨ: ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ, ਤੀਰ ਕਮਾਨ, ਅੱਗ, ਲਿਪੀ, ਬਿਜਲੀ, ਲੋਕ-ਚਕਿਤਸਾ, ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਲੱਭਤ (Discovery) ਅਤੇ ਕਾਢ (Invention) ਆਦਿ।
2) ਵਿਸ਼ਵਾਸ: ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਵੱਖਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ, ਪਹਿਰਾਵੇ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ।
3) ਕਲਾ: ਬਰਤਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕਲਾ, ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੈਟਰਨਾਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਕਲਾ, ਮੂਰਤੀ-ਕਲਾ, ਚਿੱਤਰ-ਕਲਾ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਉਣਾਈ, ਬੁਣਾਈ, ਕਢਾਈ ਆਦਿ।
4) ਨੈਤਿਕਤਾ: ਲੋਕਾਚਾਰ, ਸਦਾਚਾਰ, ਉਪਦੇਸ਼, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਚੰਗਾ-ਬੁਰਾ, ਦਾਨ ਕਰਨਾ, ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ, ਦਇਆ, ਕਰੁਣਾ, ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਸੰਜਮ, ਮਾਨਵਤਾ, ਹਲੀਮੀ, ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਆਦਿ।
5) ਕਾਨੂੰਨ: ਟੈਬੂ, ਟੋਟਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਨੂੰਨ, ਸਜ਼ਾਵਾਂ, ਅਧਿਕਾਰ, ਕਰਤੱਵ, ਸੰਸਦ, ਮੰਤਰੀ-ਮੰਡਲ ਆਦਿ।
6) ਰਿਵਾਜ: ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਿਵਾਜ, ਮੇਲੇ, ਤਿਉਹਾਰ ਅਤੇ ਦਿਹਾੜੇ ਮਨਾਉਣਾ ਆਦਿ।

ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਾਇਲਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨੇਮ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ (Function) ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਛੇਆਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਵੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਧੀਆ ਜਾਂ ਘਟੀਆ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕ ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਪੂਰਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਰਾਏ ਬਣਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ (Material Culture) ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਵਾਂਗ ਮੁੱਢਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਵਿਚ Culture ਦੇ ਅਰਥ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ, ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਅਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚੀ ਅੰਤਰ-

ਸਭਿਆਚਾਰਕ (Cross-Cultural) ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਬੀ. ਮਾਲਿਨੋਵਸਕੀ (Bronislaw Malinowaski) ਮੁੱਢਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ,"...ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਫਰੇਜ਼ਰ ਦਾ The Golden Bough ਜਾਂ ਟਾਇਲਰ ਦਾ Primitive Culture ਜਾਂ ਵੈਸਟਰਮਾਰਕ ਦੇ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਕੰਮ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।"[9] ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਪਾਈਆ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਿਆ ਪਰ ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ,"...ਇਤਿਹਾਸ, ਕਬੀਲਿਆਂ ਜਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਗਿਆਨ, ਧਰਮ, ਕਲਾ, ਰਿਵਾਜ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹੈ।"[10]

ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ,"ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਜਾਂਗਲੀ (Savage) ਕਬੀਲੇ ਸਿੱਖਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਨਾ ਸਿੱਖਣ ਦੁਆਰਾ, ਹੇਠੋਂ ਉਪਰ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਨਾ ਕਿ ਉਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਆਉਣ ਨਾਲ।"[11] ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਿੱਖਣ (Learning) ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਖਣ ਤੱਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਨਾ ਸਿੱਖਣ (Unlearning) ਕਹਿਕੇ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਣਾ ਕੀ ਹੈ ? ਅਤੇ ਸਿੱਖਣਾ ਕਿੱਥੋਂ ਹੈ ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬੱਝਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਖੁਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਖਣ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਨਾ ਸਿੱਖੇ ਤਾਂ ਉਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਸਰ ਕਰੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਪਸ਼ੂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਮਜਬੂਰੀ ਵੱਸ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਿੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਦੂਜੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਿੱਖ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਸ਼ੂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜੀਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਧੀਆ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਤ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁੱਝ ਮੰਨ ਲੈਣ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਰਦਾ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੁੱਝ ਦੇਸ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਪਰ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਸਿਖਿਅਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਢੁਕਵੀਂ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ 'ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਢੁੱਕਦੀ। ਉਹ ਤਾਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਹੀ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜਾਣਦੇ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਾਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰਵਗਿਆਤਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਂਧੇ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਪੈਗੰਬਰ ਲਾਓਤਸੂ ਬਾਰੇ ਕਥਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ 80 ਸਾਲ ਰਹਿ ਕੇ ਬਿਰਧ ਅਤੇ ਸਿਆਣੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੰਮਿਆ ਸੀ। ਇਥੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਅਗੰਮੀ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰਿਵਾਜ ਆਦਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਕਬੀਲੇ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਨ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਕੋ ਰਿਵਾਜ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕੋ ਮਿਥ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚਮੜੀ, ਵਾਲਾਂ ਦਾ ਰੰਗ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵੱਖਰਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ-ਜਿੱਥੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਤੀਤਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰ (Static) ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਬਲਕਿ ਇਕ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ-ਵਿਕਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਉੱਤੇ ਪਾਈਥਾਗੋਰਸ (Pythagoras), ਅਰਸਤੂ (Aristotle) ਅਤੇ ਲਾਇਬਨੀਸ (Leibnitz) ਦੇ ਕਾਰਨ (Cause) ਅਤੇ ਕਾਰਜ (Action) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਕਾਰਨ ਲੱਭੇ। ਫਿਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ-ਵਿਕਾਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਟੇਜਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ। ਉਹ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ : ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery), ਜਹਾਲਤ (Barbarism) ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ (Civilization)। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫਰਾਂਸ ਬੋਅਸ (Franz Boas) ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, "ਟਾਇਲਰ (Tylor), ਬਕੋਫੇਨ (Bachofen), ਮੋਰਗਨ (Morgan) ਅਤੇ ਸਪੈਂਸਰ (Spencer) ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਨੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਡਾਰਵਿਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਉੱਤਰਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਉਤੇਜਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਇਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਨਸਲੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਕੋ ਲਾਈਨ ਵਿਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਭਿਅਤਾ ਵੱਲ ਵਧੀ ਹੈ, ਇਹ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰ ਹੈ।"[12] ਮਾਨਵਜਾਤੀ

ਸਧਾਰਨ ਤੋਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਸਥਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਅਤੇ ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery) ਤੋਂ ਸਭਿਅਕ ਹੋਣ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਟਾਇਲਰ ਦੀ Primitive Culture Vol-I ਪੁਸਤਕ 149 ਸਾਲ ਦੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਜੀਵਵਾਦ (Animism) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਟਾਇਲਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ Primitive Culture ਦਾ ਮੁੱਢਲੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਪੂਰਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। Animism ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ Anima ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਆਤਮਾ (Soul) ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਗਿਆਨ (Theology) ਵਿਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਲਾਰਸੇਨ (Timothy Larsen) ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ,"ਟਾਇਲਰ ਲਈ, ਜੀਵਵਾਦ ਜਾਂਗਲੀ ਸੋਚ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰ ਸੀ। ਜਾਦੂ ਸਿਰਫ਼ 'ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਅਤੇ ਅਸਫ਼ਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼' ਸੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[13] ਲੋਗਨ (Peter Melville Logan) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਤਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਜੀਵਵਾਦ ਕਿਹਾ, ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅੱਜ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦਬਦਬੇ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।"[14] ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਨੇ ਆਤਮਿਕ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ। ਜੀਵਵਾਦ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ-ਮੰਥਨ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਦਮ ਸੀ। ਆਦਿਮਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਦਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਰੱਬ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਜੋੜਾਂ ਕਿਸੇ ਪੀਰ, ਫਕੀਰ, ਜੋਗੀ, ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ ਅੱਗੇ ਦੁਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਰੱਬੀ ਰੂਪ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਘਰ ਔਲਾਦ ਹੁੰਦੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੋ ਵਿਗਿਆਨੀ ਓਟੋ ਰੈਂਕ (Otto Rank) ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ,"ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਨੇ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਹ ਔਲਾਦ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਬਲਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਔਰਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਿਸਮੀ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਟੈਬੂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਰਾਸਤੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਸਾਡੇ ਅਜੋਕੇ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਸਨ।"[15]

ਟਾਇਲਰ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜੀਵਵਾਦ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਹੁੰਦਾ

ਗਿਆ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਬੱਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਵਾਂ। ਆਦਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਇਹ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਲੈਂਦੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ।

The Development of Culture ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਨੇ Development ਦੇ ਅਰਥ Evolution ਵਾਲੇ ਲਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਨਅਤ (Industrial), ਬੌਧਿਕਤਾ (Intellectual), ਰਾਜਨੀਤਕ (Political), ਨੈਤਿਕ (Moral) ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery) ਅਤੇ ਜਹਾਲਤ (Barbarism) ਦੇ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ (Progression-Theory) ਅਤੇ ਪਤਨ-ਸਿਧਾਂਤ (Degenration-Theory) ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੈਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਯਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਗੁਵਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸਬੂਤ ਉਪਲੱਭਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਬੜੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਵਹਿਸ਼ਤ (Savagery) ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਰ (Egypt), ਰੋਮ ਅਤੇ ਮੱਧ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਖੰਡਰ ਪਤਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੁਰਾਤਤਵ ਵਿਗਿਆਨ ਉਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਜਾਗਰੂਕ ਹੈ ਜੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਤਨ ਲਈ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰ ਹਨ।"[16] ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਹਨ੍ਹੇਰਮਈ ਜਗਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਨ੍ਹੇਰਗਰਦੀ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਨਾਸ਼ਕਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਚੰਗਿਆਈ ਵੱਲ ਜਾਂ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਤੋਂ ਸਵੇਰੇ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਬਚਾਅ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ (Theory of Survival) ਰਾਹੀਂ ਟਾਇਲਰ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਆਦਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕੁੱਝ ਤੱਤ ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਚਾਅ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪਰਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੀ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਬਚੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਜੀਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ

ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਕੁੱਝ ਗੁਣ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਕੁੱਝ ਤੱਤ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। Survival in Culture ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਬਚਾਅ ਅਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ, ਮੌਕੇ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ (Games of Change), ਪਰੰਪਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਅਖਾਣ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਬਚਾਅ, ਛਿੱਕ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਲੀ-ਸੰਸਕਾਰ, ਡੁੱਬਦੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਪੱਖਪਾਤ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਖੇਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਬਚਾਅ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕੇ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਬੀਲੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਬਚਾਅ (Survival) ਬਾਰੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਆਪਣੇ ਜੱਦੀ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸਭਿਅਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਖਾਣਾ ਖਾਣ, ਘੋੜੇ ਚਲਾਉਣ ਅਤੇ ਚਰਚ ਜਾਣ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਖੇਡਦੇ ਹਨ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਗਲੀ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁੱਝ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਅਸਲੀਅਤ 'ਚ ਕਰਨਗੇ।"[17] ਉਹ ਖੇਡ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਇਹ ਨਕਲ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਤੀਰ ਕਮਾਨ ਚਲਾਉਣਾ, ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਾਂਗ ਚੀਕਣਾ ਆਦਿ। ਅੱਜ ਵੀ ਬੱਚੇ ਉਹਨਾਂ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨੂੰ ਖੇਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਾਂਗਲੀ ਕਬੀਲੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਬਚਾਣ ਲਈ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖੇਡਾਂ ਆਰੰਭਕ ਯੁੱਧ ਪਸੰਦ ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਰਿਕਾਰਡ ਹਨ। ਆਰੰਭਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਖੇਡਾਂ ਅਤੇ ਛੋਟੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਸਬਕ ਹਨ। ਹਬਸ਼ੀ (Negro) ਜਾਦੂਗਰ ਅਜੇ ਵੀ ਚੋਰਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਪਾਸੇ (Dice) ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁੱਟਦੇ ਹਨ। ਟੈਰੋ ਕਾਰਡ (Tarot Card) ਰਾਹੀਂ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। Tarot Reading ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ (Roland Barthes: 1915-1980) ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "Mythologies" ਵਿਚ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਉਥੇ ਸਾਰੇ ਖਿਡੌਣੇ ਬਾਲਗਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਛੋਟਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਪੰਛੀਆਂ, ਜਾਨਵਰਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਖਿਡੌਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਪਹਿਰਾਵਾਂ ਵੀ ਵੱਡਿਆਂ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਦਾ ਹੀ ਛੋਟਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ, ਰਸਾਇਣਕ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਕਹਿ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਲੱਕੜ ਦੇ ਬਣੇ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੱਕੜ ਦੇ ਖਿਡੌਣੇ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਵਾਂਗ ਛੇਤੀ ਟੁੱਟਦੇ ਨਹੀਂ, ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਅਚਾਨਕ ਚਕਨਾਚੂਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਖਰਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬੱਚੇ ਨਾਲ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਚਲਦੇ ਹਨ ਆਦਿ। ਲੱਕੜ ਦੇ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਦੇ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾ ਵਜੋਂ ਪਹਿਚਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਚਾਅ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਦਲਦੇ ਹਾਲਾਤ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਮੰਨਦਾ

ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਅੱਜ ਵੀ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਅੱਜ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਜ਼ੁਲੂ (Zulu) ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗੁਸੈਲ ਆਤਮਾਵਾਂ ਭਟਕਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਬੁਰਾ ਜਾਂ ਚੰਗਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਮਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜ਼ੁਲੂ (Zulu) ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਛਿੱਕ ਚੰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਛਿੱਕਣ ਨਾਲ ਰੋਗੀ ਮੁੜ ਤੰਦਰੁਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਛਿੱਕਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਜੱਦੀ ਆਤਮਾ (Itongo) ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ੁਕਰਾਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਇਕ ਬੱਚਾ ਛਿੱਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸਦੀ ਤੰਦਰੁਸਤੀ ਅਤੇ ਵਾਧੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਬਲੀ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਜਰਮਨ, ਅਫਰੀਕਾ ਪੋਲੀਨੇਸੀਆ, ਭਾਰਤ, ਪੰਜਾਬ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਰਿਵਾਜ ਬਾਰੇ ਟਾਇਲਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ,"ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਜਦੋਂ ਰਾਜਾ ਸਾਲਾ ਬਾਨੇ (Rajah Sala Byne) ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿਆਲਕੋਟ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਉਪਾਅ ਜੋਤਸ਼ੀ ਕੋਲ ਗਿਆ ਜਿਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਵਾਇਆ ਕਿ ਇਹ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਖੜੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਕਲੌਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਲਹੂ ਨਹੀਂ ਵਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਵਿਧਵਾ ਦੇ ਇਕਲੌਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਬਲੀ ਚੜ੍ਹਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ।"[18] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬਚਾਅ ਰਿਵਾਜਾਂ (Surviving Customs) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਆਪਣੀ Primitive CultureVol-I ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਭੁਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਿਆ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਿਛਲੇ ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ,"ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਖਾਣਾਂ, ਬੇਤੁਕੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹੱਤਵਹੀਣ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਸਿਖਿਅਤ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[19]

ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੱਚ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਮਾਇਨਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣ ਸਥਾਨਕ ਭੂਗੋਲਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਜਿਉਂਣ ਦੇ ਵਧੀਆਂ ਵਸੀਲੇ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਬਚਾਅ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਰਵਾਇਤੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਦਿਲਚਸਪੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। "ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਇਕ ਵਾਲ ਜੋ ਤੁਹਾਨੂੰ ਵੱਢਦਾ ਹੈ" ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਚੁਟਕਲਾ, ਪਰ ਇਕ ਕੁੱਤੇ ਦੇ ਵੱਢੇ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਇਲਾਜ਼ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਹੋਮਿਓਪੈਥਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਦੁੱਖ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਇਲਾਜ਼ ਵੀ ਕਰੇਗੀ ਭਾਵ ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੇ ਵਾਲ ਕੁੱਤੇ ਦੇ ਵੱਢੇ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਢੰਗ ਸਾਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ

ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਗੱਲਬਾਤ ਦੌਰਾਨ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਅਖਾਣ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਜਿੰਨੇ ਤਾਜ਼ੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਜਿੰਨੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਲੱਗ ਜਗ੍ਹਾ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣੀ ਅਫਰੀਕਾ ਦੀ ਅਖਾਣ ਹੈ, ਪਾਣੀ ਕਦੇ ਵਹਿੰਦਿਆਂ ਥੱਕਦਾ ਨਹੀਂ, ਸ਼ੇਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਖਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਚੀਕਦੇ ਹਨ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਕਿ ਇੱਥੇ ਲੋਕ ਹਨ ਜੋ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਅਨੰਦ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ; ਬਿਜਾਈ-ਮਹੀਨਾ ਸਿਰ ਦਰਦ ਵਾਲਾ ਮਹੀਨਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਆਲਸੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਬਹਾਨੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਇਹ ਅਖਾਣ ਹੈ ਕਿ ਮਈ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਇਸ ਲਈ ਬਦਕਿਸਮਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੋੜਾ ਉਸ ਦਿਨ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਸਿਰਫ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਅਖਾਣ ਬਾਰੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਕਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅੱਜ ਵੀ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਚੇ ਰਹਿਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਦਸਿਆ ਹੈ।

Survival in Culture (*continued*) ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਜਾਦੂਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਗਨ (Omen), ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ (Augury), ਜੋਤਿਸ਼ ਵਿਦਿਆ (Astrology) ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਚਾਰਲਸ ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ। ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼੍ਰੀ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਕਿ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਜਾਂਗਲੀਆਂ ਲਈ ਆਤਮਨਿਸ਼ਠ ਅਤੇ ਵਸਤੂਨਿਸ਼ਠ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[20] ਉਹ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਨੇ Survival in Culture (*continued*) ਵਿਚ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਪਨੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਨੀਂਦ ਵਿਚ ਰੋਣਾ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਣਾ, ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਅਤੇ ਲੰਬੀ ਉਮਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਕ ਪੁੱਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਣਾ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਬਿਹਤਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਚੰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਛੱਡੋਗੇ; ਆਦਿ। ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"ਜੇ ਉਹ (Zulus) ਕਿਸੇ ਬਿਮਾਰ ਆਦਮੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿਚ ਡੁੱਬਦੇ ਹੋਏ ਵੇਖਣਗੇ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਸੰਸਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਰਲਾਹਟਾਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦਿਸਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਮਰੇਗਾ।"[21] ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਵਿਆਹ-ਨਾਚ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਅੰਤਿਮ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। "Survival in Culture (*continued*)" ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਜਾਦੂਗਰੀ (Witchcraft) ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਦੂਗਰੀ ਨੂੰ ਜਾਂਗਲੀ (Savage) ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, Barbarian ਆਰੰਭਲੇ ਸਭਿਅਕ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਬਚਿਆ (Survive) ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਟਾਇਲਰ ਪੱਛਮੀ ਅਫਰੀਕਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੱਛਮੀ ਅਫਰੀਕਾ ਵਿਚ, ਇਹ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਾਦੂਗਰੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗੁਲਾਮ ਦੇ

ਵਪਾਰ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਨਾਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[22] ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਜੋਤਿਸ਼ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਟਾਇਲਰ ਜੋਡਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ (Zodiac Signs) ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਬੱਚਾ ਦਲੇਰ ਹੋਵੇਗਾ; ਪਰ ਇਕ ਕੇਕੜੇ (Crab) ਹੇਠ ਜਨਮਿਆ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧੇਗਾ; ਵਾਟਰਮੈਨ (Waterman) ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ 'ਚ ਡੁੱਬ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ।"[23] ਆਧੁਨਿਕ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਸੰਸਾਰ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਇਲਾਜ਼, ਬਦਕਿਸਮਤ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਮੌਤ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਾਦੂ ਚਿੰਤਨ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।

ਟਾਇਲਰ ਨੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਐਂਡਰੀਉ ਲਾਂਗ (Andrew Lang) ਅਤੇ ਫਰੇਜ਼ਰ (James George Frazer) ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ The Golden Bough ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ,"ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਡਾ. ਈ.ਬੀ. ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਹੋਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਾ ਵੇਖਿਆ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਝਰੋਖਾ (Mental Vista) ਖੋਲ੍ਹਿਆ।"[24] Anthropological Essays ਨਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਫਰੇਜ਼ਰ, ਲਾਂਗ ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਮਿਲ ਕੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਟਾਇਲਰ ਦੇ 75 ਵੇਂ ਜਨਮ ਦਿਨ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਐਂਡਰਿਉ ਲਾਂਗ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ,"ਟਾਇਲਰ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਵਾਦਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।" ਮੈਕਸ ਮੂਲਰ (Max Muller) ਨੇ Primitive Culture ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ "Mr. Tylor's Science" ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਟਾਇਲਰ ਦਾ ਨਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ :

1. Timothy Larsen, E.B. Tylor, religion and anthropology, Page-483 https://www.jstor.org/stable/43820407?seq=1 (accessed on 24-11-2020)
2. Peter Melville Logan, On Culture: Edward B. Tylor's *Primitive Culture*, 1871 https://www.branchcollective.org/?ps_articles=peter-logan-on-culture-edward-b-tylors-primitive-culture-1871 (accessed on 23-11-2020)
3. E.B. Tylor, *Primitive Culture Vol.-1,* Page-4
4. *Ibid*, Page-28
5. Franz Boas, The Mind of Primitive Man, Preface-5
6. Peter Melville Logan, On Culture: Edward B. Tylor's *Primitive Culture*, 1871

https://www.branchcollective.org/?ps_articles=peter-logan-on-culture-edward-b-tylors-primitive-culture-1871 (accessed on 23-11-2020)

7. E.B. Tylor, *Ibid*, Page-7-8
8. *Ibid*, Page-1
9. B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essay*, Page-18
10. E.B. Tylor, *Ibid*, Page-5
11. *Ibid*, Page-14
12. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, Page-177
13. Timothy Larsen, E.B. Tylor, religion and anthropology, Page-476 https://www.jstor.org/stable/43820407?seq=1 (accessed on 24-11-2020)
14. Peter Melville Logan, On Culture: Edward B. Tylor's *Primitive Culture*, 1871 https://www.branchcollective.org/?ps_articles=peter-logan-on-culture-edward-b-tylors-primitive-culture-1871 (accessed on 23-11-2020)
15. Otto Rank, *Psychology And the Soul*, Page-34-35
16. E.B. Tylor, *Ibid*, Page-50
17. *Ibid*, Page-65
18. Bastian, 'Mensch.' vol. iii. p. 107. vol. i. ਉਧਰਿਤ E.B. Tylor, *Primitive Culture Vol.-1*, Page-97
19. E.B. Tylor, *Ibid*, Page-100
20. Charles Darwin, *The Descent of Man And Selection In Relation To Sex Vol-I*, Page 63-64
21. E.B. Tylor, Page-110
22. *Ibid,* Page-125
23. *Ibid*, Page-118
24. James George Frazer, *The Golden Bough*, Preface-x.

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਗੈਸਟ ਫੈਕਲਟੀ),
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
ਮੋਬਾਇਲ: 94179-68112