ISSN : 2395 1273
ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2016

ਸੰਵਾਦ

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

ਸਾਲ 02 — ਅੰਕ 04

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ

ੳ) ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ
- ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ : ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਗ-ਇ-ਬੁਨਿਆਦ
- ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ: ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲ
- ਪੰਜਾਬੀ ਅੱਲਾਂ : ਅਰਥ, ਕਾਰਜ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ
- ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ

ਅ) ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ
- ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ
- ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ : ਮਿੱਥ ਦੀਆਂ ਵਿਰਲਾਂ 'ਚ ਪਏ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ
- ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ
- ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੇ ਮਸਲੇ
- ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
- ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ
- ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ : ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰਾ
- ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ 'ਤਮਸ'
- ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ : ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ
- ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪਰਿਪੇਖ
- ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' : ਆਤਮਕ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਾਹਕ

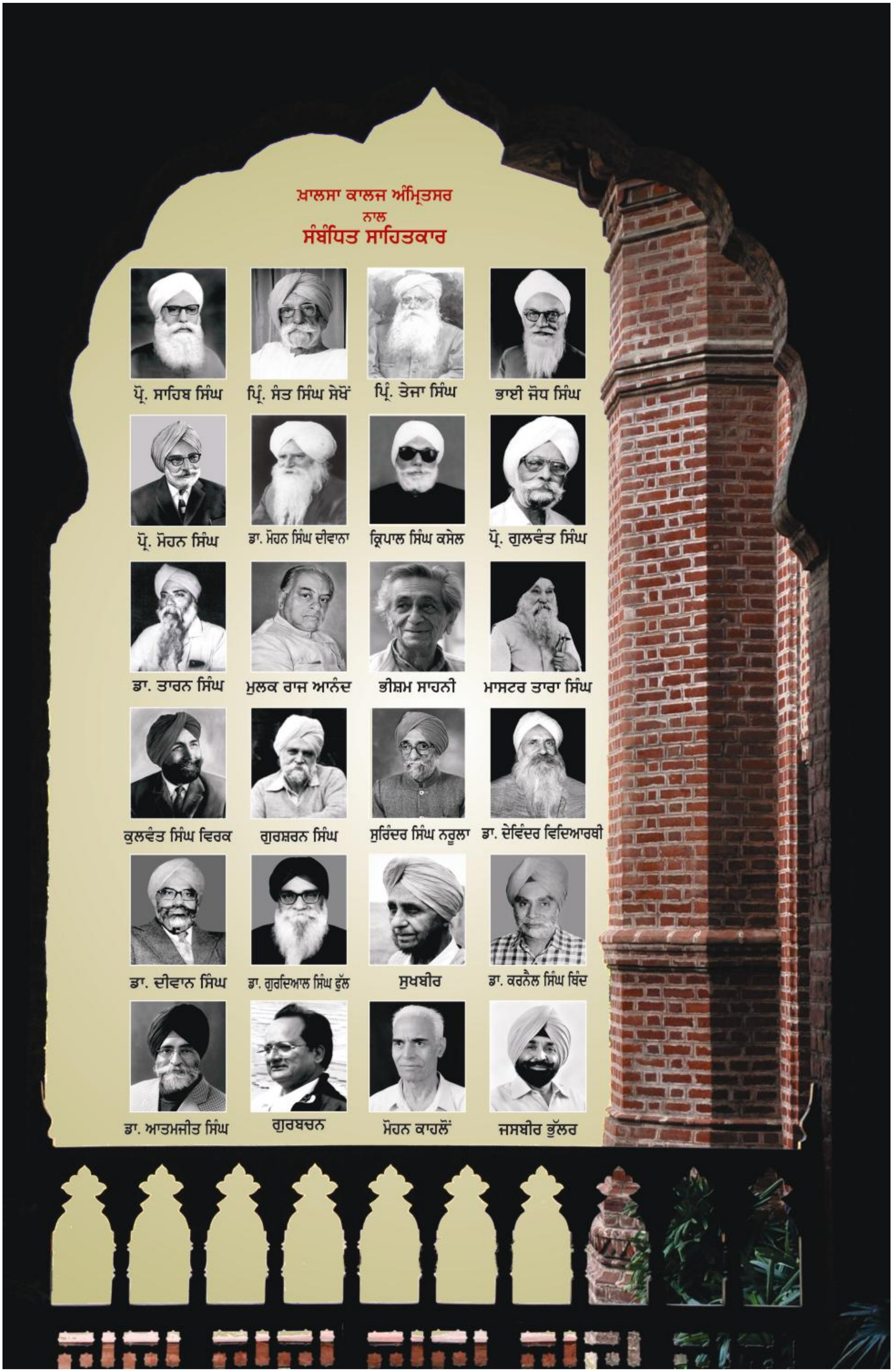
ੲ) ਸਾਹਿਤ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ
- ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ
- ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ
- ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ : ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ
- ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਟ
- ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਦਰਭ
- ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ
- ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ : ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ

ਹ) ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ESTD. 1892

ਸੰਵਾਦ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ


ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਨਾਲ
ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ
ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ
ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ
ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ
ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ
ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ
ਮੁਲਕ ਰਾਜ ਆਨੰਦ
ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ
ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ
ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ
ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ
ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ
ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ
ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ
ਸੁਖਬੀਰ
ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ
ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਗੁਰਬਚਨ
ਮੋਹਨ ਕਾਹਲੋਂ
ਜਸਬੀਰ ਭੁੱਲਰ

ਸੰਵਾਦ

ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

(ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ)

(A Peer Reviewed Punjabi Research Journal)

(ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ)

ਸਰਪ੍ਰਸਤ

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

Estd. 1892

ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

Sanvad

(Dialogic)

PUNJABI REFEREED RESEARCH JOURNAL

Bi- Annual

A Peer Reviewed Research Journal of the Post-Graduate Department of Punjabi Studies, Khalsa College, Amritsar.

Email : sanvadpunjabi@gmail.com

www.khalsacollege.edu.in

Patron & Chief Editor:
Dr. Mehal Singh
+91-85288-28200

Editor:
Dr. Atam Singh Randhawa
+91-98722-17273

ISSN : 2395-1273

July-December 2016

ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ

ਡਾ. ਸੁਖਬੀਰ ਸਿੰਘ
ਮੁਖੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਡਾ. ਦਵਿੰਦਰ ਕੌਰ
ਮੈਡਮ ਦਵਿੰਦਰਪਾਲ ਕੌਰ
ਡਾ. ਆਤਮ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ
ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ
ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਮਿੰਨੀ ਸਲਵਾਨ
ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ

ਰੈਫਰੀਡ ਪੈਨਲ

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ
ਪ੍ਰੋ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.)
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ
ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ
ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ
ਲਾਇਲਪੁਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ

(ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਖ਼ੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।)

© Principal, Khalsa College Amritsar

ਚੰਦਾ ਭੇਜਣ ਤੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ
ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
khalsacollegeamritsar@yahoo.com

ਚੰਦਾ

ਜੀਵਨ ਮੈਂਬਰ	: ₹ 1500
ਪੰਜ ਸਾਲਾ	: ₹ 750
ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਪੀ	: ₹ 125

'ਸੰਵਾਦ' ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ,
ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਨੇ
ਪ੍ਰਿੰਟਵੈੱਲ, 146 ਫ਼ੋਕਲ ਪੁਆਇੰਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

ਸੰਵਾਦ

ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ

(**ਛਿਮਾਹੀ ਖੋਜ ਰਸਾਲਾ**)

ਸਾਲ - 02 ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ - 04 **ਜੁਲਾਈ - ਦਸੰਬਰ 2016**

ਤਤਕਰਾ

• ਸੰਪਾਦਕੀ

ੳ) ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ

- **ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ** 07-33
  - ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ : ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਗ-ਇ-ਬੁਨਿਆਦ
- **ਪ੍ਰੋ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ** 34-48
  - ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ: ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲ
- **ਡਾ. ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ** 49-54
  - ਪੰਜਾਬੀ ਅੱਲਾਂ : ਅਰਥ, ਕਾਰਜ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ
- **ਡਾ. ਕਮਲਜੀਤ ਸਿੰਘ** 55-59
  - ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ

ਅ) ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ

- **ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ** **60-63**
  - ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ
- **ਡਾ. ਰਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ** 64-69
  - ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ : ਮਿੱਥ ਦੀਆਂ ਵਿਰਲਾਂ 'ਚ ਪਏ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ
- **ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ** **70-76**
  - ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ
- **ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਰਾਜਬੀਰ ਕੌਰ** 77-86
  - ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਮਸਲਾ
- **ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ** 87-98
  - ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
- **ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼** 99-115
  - ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ

❒ **ਡਾ. ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ** 116-122
- ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ : ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰਾ

❒ **ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ** 123-134
- ਦੇਸ਼–ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ 'ਤਮਸ'

❒ **ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 135-139
– ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ : ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ

❒ **ਪ੍ਰੋ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬੁੱਟਰ** 140-146
– ਪੂਰਵ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪਰਿਪੇਖ

❒ **ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਮੀਸ਼ਾ** 147-153
- ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' : ਆਤਮਕ–ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਾਹਕ

ੲ) ਸਾਹਿਤ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ

❒ **ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ** 154-166
- ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ

❒ **ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ** 167-177
- ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ

❒ **ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ** 178-187
- ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ : ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ

❒ **ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ** 188-192
- ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਟ

❒ **ਜਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ** 193-199
- ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਦਰਭ

❒ **ਡਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ** 200-208
- ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ

❒ **ਡਾ. ਜਗਜੀਵਨ ਸਿੰਘ** 209-217
- ਮਾਤ–ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ : ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ

❒ **ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ**
– ਨੀਂਦਰ ਭਿੱਜੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ : ਸਲੀਮ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦ 218-220

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਚੌਥਾ ਅੰਕ ਆਪ ਸਭ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦੇ ਇਕ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੰਕਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਪੈਨਲ ਦੀ ਮਿਆਰੀ ਚੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ ਦੇ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮਿਆਰ ਕਰਕੇ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਭੇਜ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸਾਡੇ ਕਾਲਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਵਧੇਰੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਸੀਨੀਅਰ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਡਾ ਹੌਂਸਲਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਰ ਵਧਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰੀ ਵੀ ਹੋਰ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ।

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਕੁੱਲ ਦੋ ਦਰਜਨ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਇਕ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ, ਪੱਖਾਂ ਤੇ ਕਾਲ-ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ : ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਗ-ਇ-ਬੁਨਿਆਦ' ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਜ਼ੁਲਮ ਉੱਤੇ ਕਲਮ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਆਲੋਚਕ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਰਫ਼ ਤੇਗਾਂ ਤੇ ਤਲਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੱਢੇ ਜਾਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੇ ਹੋਰ (ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਵਰਗੇ) ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਦੂਸਰਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ : ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲ' ਪ੍ਰੋ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਮੰਥਨ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਅੱਲਾਂ : ਅਰਥ, ਕਾਰਜ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ' ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। 'ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ' ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਮਲਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਅੱਗੇ ਇਸ ਦੇ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।

ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੇ ਮੰਡੀ ਕਲਚਰ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਹੈ। ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਮੁਤਾਬਕ ਸਾਡੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸਵੈ-ਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਕਦੋਂ ਦੀ ਮਰ-ਮੁੱਕ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਰਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ : ਮਿੱਥ ਦੀਆਂ ਵਿਰਲਾਂ 'ਚ ਪਏ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਰਾਹੀਂ ਕਵੀ ਨੇ ਮਿੱਥ ਕਥਾ ਵਿਚ ਪਏ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੱਪਿਆ ਦੀ ਭਰਪਾਈ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ ਛੇੜੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ' ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖਲੋਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸਹਿ-ਆਲੋਚਕਾ ਨੇ 'ਜਸਵਿੰਦਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੇ ਮਸਲੇ' ਨੂੰ ਹੁਨਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮਿਆਰ ਮੁਤਾਬਕ ਵੀ ਪਰਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਸ਼ਾਹਦੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੱਕੜ-ਜਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਖਲੂਸ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਪੜਾਅ ਦਾ ਅੰਕੁਰ ਫੁੱਟ ਪੈਣ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। 'ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ' ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼ ਨੇ ਇਹ

ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਕ ਮਿੱਥਾਂ/ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵਾਂ ਜਾਵੀਆ ਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਮਾਨਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੀਆਂ ਤਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਕੱਸੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਦੇ ਪਾਠ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੀਰੀਅਲ (ਫਿਲਮ) ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਰਾਹੀਂ ਦੰਗਿਆਂ/ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਹਾਕਮਾਂ/ਹਕੂਮਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਭੁਗਤਦਿਆਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ : ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ' ਵਿਚ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰੰਤਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਲੋੜ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬੁੱਟਰ ਨੇ ਪੂਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਪ੍ਰੋਢ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਫ਼ਲ ਮੰਚਨਕਾਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਮੀਸ਼ਾ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ' ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਭਾਰੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਖਰਲ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ' ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ : ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ' ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੇ ਪਾਏਦਾਰ ਮਹੱਤਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਰਟੀਕਲ 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਟ' ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿੱਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿੱਘਰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਜਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਪੇਪਰ 'ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਜਾਂਵੀਏ ਵਾਲਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਪੱਖੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵਾਲੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਨਾਰੀਤਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ ਨੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ' ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ੇ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਜੀਵਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵੱਡੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ-ਭਵ (Dialogic) ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਣ-ਪਰਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਿਨਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਅਸੰਭਵ ਵੀ ਹੈ। ਆਸ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਕ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ/ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ।

-ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ

-ਡਾ. ਆਤਮ ਰੰਧਾਵਾ

ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ : ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਗ-ਇ-ਬੁਨਿਆਦ

ਦਸਮ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਸ਼ਸਤਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਹ ਅਸਵਾਰ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਿਆਲੀ ਸਾਲ ਦੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਕਰਾਮਾਤ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਿਲ੍ਹੇ ਬਣਵਾਏ, ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ, ਸਵਾ ਲਾਖ ਸੇ ਏਕ ਲੜਾਊਂ ਦੀ ਕਥਨੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ ਹਕੂਮਤੀ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨੀ ਕੱਟੜਵਾਦੀ ਸੋਚ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਝੰਡੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਦੋ ਤੋਂ ਇਕ ਕਰਨ ਭਾਵ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਬਜ਼ਿੱਦ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਵਿਚ

ਠੀਕਰਿ ਫੋਰਿ ਦਿਲੀਸਿ ਸਿਰਿ ਪ੍ਰਭ ਪੁਰ ਕੀਆ ਪਯਾਨ
ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸੀ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰੀ ਨ ਕਿਨਹੂੰ ਆਨ

ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨਾਲ ਦੋ ਤੋਂ ਇਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ (ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ) ਦੋ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ 'ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੌ ਸਾਖੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵਾਲੀ 28 ਨੰਬਰ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੂਆ ਪਰ ਮੇਰੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਹੂਆ, ਕਾਹਲੀ ਕਰੀ।' ਤਾਂ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਬੋਲਿਆ, 'ਤੁਮ ਬੀ ਕਾਹਲੀ ਕਰੀ। ਮਜ਼ਬ ਏਕ ਲਗੇ ਕਰਨੇ। ਗੁਰੂ ਕੇ ਤੀਸਰਾ ਖੜਾ ਕੀਤਾ।'[1]

ਆਨੰਦਪੁਰ ਦਾ ਕਿਲ੍ਹਾ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬਹੁਤ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਮਾਛੀਵਾੜਾ, ਆਲਮਗੀਰ, ਲੰਮਾ ਜੱਟਪੁਰਾ, ਤਖ਼ਤੂਪੁਰਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੀਨੇ ਕਾਂਗੜ ਪਹੁੰਚੇ। ਉੱਥੇ ਇਕ ਸਾਖ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦ ਫੇਰ ਰਹੇ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਸਿੱਖ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ? ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਿੱਖ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਔਰੰਗੇ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰੋ ਮੁਗ਼ਲ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਚਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਔਰੰਗਾ ਹੁਣ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੰਗ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਕਲਮ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਥੋਂ ਬੈਠੇ ਮਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਉਂ ਕਲਮ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੀਨੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇਸ ਪੱਤਰ ਨੂੰ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਧਰਮ

ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਰਿਟਾ.)
ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
9878823354
bhattisurjitsingh@gmail.com

ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਭੇਜ ਕੇ ਹੁਕਮ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਪੱਤਰ ਸਿੱਧਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੱਥ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲਾ ਹਵਾਲਾ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ' ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਉਥੋ ਸਾਹਿਬ ਕਾਂਗੜ ਨੂੰ ਕੂਚ ਕਰ ਗਏ। ਓਥੇ ਜਾਇ ਬੈਤ ਚਉਦਾ ਸੈ ਉਚਰਤੇ ਭਏ
ਬਚਨ ਕੀਤਾ ਜੋ ਕੋਈ ਸੀਸ ਦੇਵੈ ਸਿਖ ਅਉਰੰਗੇ ਪਾਸ ਲੈ ਜਾਇ।
ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਖਤ੍ਰੀ ਸੋਭਤੀ (ਸੋਭਤੀ ਗੋਤ ਹੈ ਖੱਤ੍ਰੀਆਂ ਦਾ) ਮੁਨਸੀ ਹਥਿ ਜੋੜ ਖੜੋਤਾ ਆਇ ਬਚਨ
ਕੀਤਾ ਅਦਬ ਨਾਲ ਪੋਥੀ ਅਉਰੰਗੇ ਦੇ ਹਥਿ ਦੇਨੀ।
ਤਿਨ ਕਹਿਆ ਜੀ ਤੇਰੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਤੇਰੇ ਬਲੁ ਕਰਿ ਉਸ ਹੈ ਲੈਣਾ।
ਮੈ ਹਾਂ ਜੀਉ ਮਨੁਖੁ ਬਲ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤੇਰਾ। ਸੀਸ ਲਗਾ ਪਵਿਤ੍ਰ ਹੋਸੀ ਮੇਰਾ
ਸੋ ਲੈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਉਥੇ ਗਇਆ। ਨਾਉ ਕੁਰਾਨਿ ਧਰਿ ਸਿਰ ਤੇ ਰਖਿ ਲਇਆ
ਨੀਲ ਕਪੜੇ ਪਾਇ ਬਣ ਗਇਆ ਮਕੇ ਦਾ ਹਾਜੀ। ਹੈ ਸੀ ਮੁਨਸੀ ਪੜਿਆ ਹੋਇਆ।
ਜਬਾਬ ਸੁਆਲ ਨਿਸੰਗ ਕਰੇ ਸੰਗ ਮੁਫਤੀ ਮੁੱਲਾ ਕਾਜੀ।
ਅਉਰੰਗਾਬਾਦਿ ਜਾਇ ਪਹੁਤਾ ਅਉਰੰਗੇ ਪਾਸ।
ਕਹਿਆ ਖਬਰ ਕਰੋ ਮਕੇ ਸਰੀਫ ਥੀ ਮੈ ਕੁਰਾਨ ਆਦਾ ਖਾਤਰ ਤਾਸ
ਚਉਬਦਾਰਾ ਜਾਇ ਅੰਦਰਿ ਕੀਤੀ ਅਰਜ।
ਕਹਿਆ ਸਿਤਾਬ ਆਵੈ ਲੈ ਅੰਦਰਿ ਤਿਸ ਦਾ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਫਰਜ
ਅਰਜ ਬੇਗੀਏ ਹਥਿ ਉਠਾਇ ਕੁਰਾਨ ਮੰਗਿਆ।
ਤਿਨ ਕਹਿਆ ਮੈਨੂੰ ਹੁਕਮ ਹੈ ਅਪਨੇ ਹੀ ਹਥਿ ਲੈਵੇ।
ਤਾ ਦੇਵਣਾ ਇਤ ਕਾਰਨ ਮੈ ਸੰਗਿਆ।
ਅਉਰੰਗੇ ਅਪਨੇ ਹਥ ਸੋ ਲੀਤਾ। ਚੁਮ ਚਟਿ ਅਖੀ ਮਥੇ ਤੇ ਧਰਿ ਬਡਾ ਅਦਬੁ ਕੀਤਾ।

591 ਛਿਬਰ (2001:114-15)

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਆਰੰਭ ਕਰੀਏ ਇਸ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਾਂਝੀ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਰਚਿਤ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਸੋਭਾ' ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਜੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਹਜ਼ੂਰੀ ਕਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਵੰਜਾ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ' ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ, ਪੰਨਾ 79 ਤੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਚੰਗਾ ਲਿਖਾਰੀ ਕਵਿ ਸੈਨਾਪਤਿ ਸੀ। ਇਹ ਗੁਰ ਸੋਭਾ ਗ੍ਰੰਥ ਸੈਨਾਪਤਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਮਤ 1768 ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਹੋਇਆ।[2] ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੁਕਤਸਰ ਦੇ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਧੋਖੇ ਦਾ ਪਰਦਾਫ਼ਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਚਿੱਠੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਅਨੁਸਾਰ :

ਦਯਾ ਕੋ ਸਿੰਘ ਤਿਹ ਸਾਜਿ ਸੀਗਾਰ ਕੈ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਕਰਤਾਰ ਕਰਕੈ ਪਠਾਯੋ
ਕਹੀ ਤਸਲੀਮ ਤਿਹ ਹੁਕਮ ਕੋ ਕੋ ਦੇਖ ਕੈ ਸੀਸ ਪੈ ਬਾਂਧ ਤਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਯੋ।[3]

ਬਾਕੀ ਸਭ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਕਾਂਗੜ ਤੋਂ ਭੇਜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਸਰਬਸੰਮਤ ਤੱਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਖ਼ਤ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਬਾਅਦ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬੁਲਾਇਆ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਾਹੀ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਜਾਰੀ ਕਰਕੇ ਮੁਨਇਮ ਖਾਨ ਨਾਇਬ ਸੂਬੇਦਾਰ ਲਾਹੌਰ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਮੁਹੰਮਦ

ਬੇਗ ਗੁਰਜ਼ ਬਰਦਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ ਯਾਰ ਮੁਹੰਮਦ ਮਨਸਬਦਾਰ ਦੀ ਹੱਥੀਂ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।[4] ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮੌਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੰਦ੍ਹਰਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ :

ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਅਜਬ ਇਕ ਥਾਨਾ।
ਨਉਰੰਗ ਸ਼ਾਹ ਤਹਾਂ ਠਹਰਾਨਾ।
ਤੇਰਹ ਮਾਸ ਤਹਿ ਭੂਮ ਰਹਿਓ।
ਪਾਯੋ ਕਾਲ ਕਾਲ ਬਸਿ ਭਯੋ।

ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਖੋਜ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ 20 ਜਨਵਰੀ 1706 ਨੂੰ ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਪੁੱਜਾ ਸੀ ਅਤੇ 20 ਫਰਵਰੀ 1707 ਈ. ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਇੱਥੇ ਦਿਹਾਂਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਪੂਰੇ 13 ਮਹੀਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਵਿਚ ਡੇਰਾ ਰੱਖਿਆ।[5]

ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ 'ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ 10' (1751 ਈ.) ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੁਝ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਸੋਭਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਯਾਨਿ 1711 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸਤਾਰ੍ਹਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਹੀ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ 'ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਪਾਸ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲੈ ਕੇ ਗਏ।'

ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦੋ ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚ ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਨਾਮ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ' ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਬਚਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਬਚਨ ਸੁਣ ਕੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗਾ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹੁਤ ਤਾਕਤਵਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਕੋਲ ਕਈ ਲੱਖ ਦੀ ਸੈਨਾ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੇ (ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ) ਮਨ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਚੈਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਉਹੀ ਕੁਝ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੈ:

ਕਰੈ ਖਾਲਸਾ ਤਾਹਿ ਪ੍ਰਕਾਰੀ। ਗੁਰ ਤਬ ਲਿਖੀ ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਭਾਰੀ।
ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਹੈ ਸਭ ਜਗ ਜਾਨੈ। ਲਿਖੀ ਹਿਕਾਯਤ ਦਵਾਦਸ ਤਾ ਮੈ॥[6]

(ਬੰਦ 308)

ਜਿਵੇਂ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਹਿਕਾਯਤਾਂ' ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[7] ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਤੇਰੇ ਮਨ 'ਚ ਇਹ ਹੰਕਾਰ ਹੋਵੇ ਕਿ ਰੋਟੀ ਤੂੰ ਕਮਾਈ ਕਰਕੇ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਘੋੜਾ ਤੇਰੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਉਹ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਚਲਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਤੂੰ ਵੀ ਚਲਾ ਜਾਵੇਂਗਾ। ਦੂਸਰੇ ਜੇ ਤੈਨੂੰ ਇਹ ਗੁਮਾਨ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਕੁਰਾਨ ਬਹੁਤ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈਂ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਤੇਰੀ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣਗੇ ਤਾਂ ਤੂੰ ਸੋਚ ਲੈ ਕੇ :

ਜੇ ਤੇਰੇ ਮਨ ਮੈ ਸੁ ਗੁਮਾਨਾ। ਮੈ ਨਿਜ ਪੜੌਂ ਕਤੇਬ ਕੁਰਾਨਾ।
ਅਮਲਾਂ ਬਿਨਾ ਭਿਸਤ ਨਹਿ ਹੋਈ। ਮਨ ਕੋ ਕਰੇ ਖਵਾਰ ਸੋ ਸੋਈ। *(ਪੰਨਾ 200)*

ਸਾਰੀ ਬੈਰਾੜ ਕੌਮ ਮੇਰੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਕਾਂਗੜ ਆ ਕੇ ਆਹਮੋ ਸਾਹਮਣੇ ਗੱਲ ਕਰੋ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਮਾਮਲਾ ਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਸਭ ਕੁਸ਼ਲ ਆਨੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਇਹੋ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਲਦੀ ਹੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਕੇ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[8]

'ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ' ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੁਝ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਖੰਡ ਦੂਜਾ ਦੀ ਛੱਬੀਵੀਂ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[9]

ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਕੋ ਸਤਗੁਰ ਕਹਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਪੈ ਜਾਉ।
ਸਉਕਨਾਮਾ ਮੇਰਾ ਉਸ ਦੀਜੀਏ, ਅਰੁ ਜਬਾਬ ਲੇ ਆਉ।

'ਸਉਕਨਾਮਾ' ਇੱਥੇ ਚਿੱਠੀ ਨੂੰ (ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ) ਹੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ

ਹੁਕਮ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅੱਗੇ ਸਲਾਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ-ਫਤਿਹ ਬੁਲਾਉਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸਉਕਨਾਮਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ। ਖ਼ਤ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਹੀ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ ਅਨੁਸਾਰ :

ਸੌਂਕਨਾਮਾ ਪੜ ਭੇਦ ਸਭ ਬੂਝਾ
ਖੌਫ ਖੁਦਾਇ ਕਾ ਤਬ ਦਿਲ ਸੂਝਾ
ਤਬ ਉਠੇ ਸਾਹ ਮਹਲ ਮੋ ਗਏ
ਉਦਾਸੀਨ ਹੋਏ ਬੈਠੇ ਰਹੇ। *(ਪੰਨਾ 858-59)*

ਬੇਗ਼ਮਾਂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਿਉਂ ਹੋ, ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਚਾਰ ਲਾਲਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਬੇਗ਼ਮ ਜੋ ਗੱਲ ਦਾ ਭੇਤ ਨਾ ਸਮਝ ਸਕੀ ਕਹਿਣ ਲੱਗੀ ਕਿ ਮੇਰੇ ਹਾਰ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਲਾਲ ਹਨ। ਚਾਰ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿਓ। ਫਿਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜ ਤੇਰੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਣ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਚਾਰ ਲਾਲ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਦੋਇ ਲੜਾਈ ਮੇਂ ਹੈ ਮਾਰੇ
ਦੋਇ ਜਲਾਦੋ ਹਾਥ ਪਧਾਰੇ। *(ਪੰਨਾ 859)*

ਬੇਗ਼ਮ ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਵਿਚ ਡੁਬ ਗਈ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੌਣ ਚਲਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੱਤੇ। ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਦਿਨ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਬੁਲਾਇਆ ਅਤੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਰਾਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਨਾ ਆਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਾਡੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਰ ਜਾਵੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਰੋਸਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਫਿਰ ਮੁਕਦੀ ਗੱਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਇਹ ਫ਼ਰਮਾਇਆ :

ਤਬ ਤਾ ਸਿਉ ਉਨ ਇਉ ਕਹੀ ਤੁਮ ਗੁਰ ਹੈ ਏਹ ਭੇਸ।
ਸਜੀ ਤਰਫ ਦਾੜੇ ਬਿਖੇ ਇਕ ਧਉਲਾ ਹੈ ਕੇਸ।(30) *(ਪੰਨਾ 860)*

ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸ ਕੌਤਕ ਤੇ ਬਹਤੁ ਹੈਰਾਨੀ ਹੋਈ। ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਰਹਿਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਹ ਫ਼ਾਨੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਕੂਚ ਕਰ ਗਿਆ। ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ :

ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਅੰਦਰ ਉਠ ਗਏ।
ਉਸੀ ਵਖਤ ਸੇ ਮਾਂਦੇ ਭਏ।
ਕਾਲ ਪਾਇ ਤਨ ਦੀਆ ਤਿਆਗਿ।
ਦੋਜਕ ਸੋ ਗਯੋ ਲਾਗੀ ਆਗ।(32)
ਸੰਤਨ ਕੋ ਦੋਖੀ ਬਡ ਪਾਪੀ।
ਸਾਧਨ ਤਾ ਕੋ ਦੀਆ ਸਰਾਪੀ।
ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਸਤਿਗੁਰ ਪਹਿ ਗਏ
ਸਾਰੀ ਕਥਾ ਸੁਨਾਤ ਭਏ।(33)[10]

ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਵੱਲੋਂ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ' ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਲਿਖਣ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਲੇਖਕ ਭਾਈ ਸਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭੱਟ ਵਹੀਆਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੋਮੇ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਸਾਖੀ ਦੀਨਾ ਨਗਰ ਪਹੁੰਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲਿਖਨੇ ਕੀ ਚਾਲੀ ਸਾਖੀ ਨੰਬਰ 85 ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਨਾ ਕਾਂਗੜ ਪਹੁੰਚਨੇ ਸਮੇਂ ਅਜੇ ਇਸਲਾਮੀ ਲਿਬਾਸ ਮੇਂ ਥੇ, ਗੈਲ ਕੇ ਪਾਂਚੋਂ ਸਿੱਖੋਂ ਕਾ ਲਿਬਾਸ ਨਿਰਬਾਣ ਸਾਧੂਆਂ ਕਾ ਧਾਰਨ ਕੀਆ ਹੂਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਗਲੇ ਦਿਹੁੰ ਦੇਸਾ ਸਿੰਘ ਕੇ ਚੌਬਾਰੇ ਮੇਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬੀ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਜੋ ਅਨੰਦਪੁਰ ਮੇਂ ਆਈ ਸੀ, ਉਸ ਕਾ ਉੱਤਰ ਦੇਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਆ :

ਕਮਾਲਿ ਕਰਾਮਾਤ ਕਾਇਮ ਕਰੀਮ,
ਰਜ਼ਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਰਾਜਿਕ
ਰਹਾ ਕੁਨ ਰਹੀਮ
ਅਮਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਬਖ਼ਸ਼ਿੰਦਹ ੳ ਦਸਤਗੀਰ ।
ਖ਼ਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਰੋਜ਼ੀ ਦਿਹੋ ਦਿਲ ਪਜ਼ੀਰ ।2। ਆਦਿ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਪ੍ਰਿਥਮੇ ਉਸ ਮਹਾਂਕਾਲ ਕੀ ਸਿਫ਼ਤ ਮੇਂ ਚੰਦ ਸ਼ਿਅਰ ਕਹਿ ਕੇ ਫੇਰ ਆਪਨੀ ਦਾਸਤਾਨ ਬਿਆਨ ਕੀ। ਯਿਹ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲਿਖ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿਘ ਸੇ ਬਚਨ ਹੋਆ ਤੁਸੀਂ ਅਹਿਦੀਆ ਭੇਸ ਮੇਂ ਦੱਖਨ ਦੇਸ ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੇ ਜਾਇ ਕੇ ਦੇਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੇ ਗੈਲ ਦੂਜਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਪਿਆਰੇ ਕੋ ਤਿਆਰ ਕੀਆ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਿੱਖ ਅਹਿਦੀਆ ਭੇਸ ਮੇਂ ਦੀਨਾ ਨਗਰੀ ਸੇ ਦੱਖਨ ਦੇਸ ਕੋ ਰਵਾਨਾ ਹੂਏ। (85)[11]

ਭਾਈ ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ 10' ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਹਕਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

ਦੋਹਰਾ : *ਸਗਲ ਭੇਦ ਇਤ ਉਤ ਘਨੇ ਬੀਚ ਹੁਕਮ ਨਿਜ ਧਾਰ ।*
ਬਾਦਿਸਾਹ ਕੇ ਹਨਨ ਕੋ ਲਿਖਿਯੋ ਹੁਕਮ ਗੁਰ ਦਯਾਰ । 120 ।
ਚੌਪਈ : *ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਤਾ ਕੋ ਧਰ ਨਾਮਾ । ਪਠੈ ਦਯੋ ਸਾਹਿਬ ਅਭਿਰਾਮਾ ।*
ਕਈ ਹਿਕਾਇਤ ਤਿਹ ਲਿਖ ਡਾਰੀ । ਗਜਲ ਰੁਬਾਈ ਫਰਦ ਹਜ਼ਾਰੀ ।[12]॥121॥

ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਹੁਤ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਅਮਲਾ ਬਿਨਾ ਤਰਤ ਨਹੀ ਕੋਈ । ਮਨ ਮਤਿ ਚਲੇ ਖਵਾਰ ਹਵੈ ਸੋਈ ।
ਮਨ ਕੀ ਖੁਸੀ ਕਾਜ ਕਰ ਦਗੇ । ਮਾਰਿਯੋ ਬਾਪ ਬਿਰਾਦਰ ਸਗੇ ।[13] (138)

ਸੱਖਾ ਸਿੰਘ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਹੋ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਬੈਰਾੜ ਕੌਮ ਮੇਰੇ ਕਹਿਣੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇ ਤੂੰ ਕਾਂਗੜ ਆ ਕੇ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਕਰ ਲਵੇਂ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਮਸਲੇ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।[14] ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਵੀ ਇਹੋ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਹੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[15]

ਇਵੇਂ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਰਚਿਤ ਗ੍ਰੰਥ 'ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' (1841 ਈ:) ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ। ਰਾਏਕੋਟ ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਸਮਾਚਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਕ ਹਵਾਲਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਅੱਖ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਸਮਾਚਾਰ ਸੁਣ ਕੇ ਹੰਝੂ ਕਿਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ 'ਤੁ ਕਰਤੇ ਪਰ ਪੂਰਨ ਗਯਾਨੀ ! ਤੁਮ ਭੀ ਗੇਰਯੋ ਨੈਨ ਤੇ ਪਾਨੀ ?[16] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜਾਹ ਹਰੇ ਦਰਖਤ ਤੋਂ ਪੱਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਲਿਆ। ਫਿਰ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਬ੍ਰਿਛ ਤਾਂ ਜੜ੍ਹ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤੇ ਟੁੱਟਣ ਤੇ ਪਾਣੀ ਸਿੰਮਦਾ ਹੈ-ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਫਿਰ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਮੁਕਦੀ ਗੱਲ :

ਦੋਹਰਾ : *ਦੀਨੈ ਕੇ ਹੀ ਬੈਠ ਗੁਰ ਬੈਂਤਾਂ ਲਿਖੀ ਵਿਚਾਰ ।*
ਕਿਛ ਜੰਗ ਕਿਛ ਨਸੀਹਤ ਕਿਛ ਉਲਾਂਭੇ ਹਕੀਕਤ ਡਾਰ ।3।
ਚੌਪਈ : *ਸੁ ਨੁਰੰਗੇ ਵੱਲ ਦਈ ਘਲਾਇ । ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਲੈ ਪਹੁੰਚਯੋ ਜਾਇ ।*
ਥੋੜ੍ਹੀ ਉਨ ਸੁਣੀ ਬਹੁਤੀ ਰਹੀ । ਜਾ ਨਿਸ ਨੌਰੰਗੇ ਫੌਤੋ ਭਈ ।[17] (14)

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਰਤਾ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਲਿਖਣ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਚਾਹੁਣ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਚਾਹੁਣ ਅਤੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਵੀ ਜੀ ਨੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ (5976) ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦੀਨਿਓ ਚੜ੍ਹਨਾ-ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਤੀਸਰਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਪਾਸ (6122) ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

ਇਕ ਦਿਨ ਲਖਮੀਰ ਢਿਗ ਬੋਲਯੋ ਕਰ ਬੰਦੇ ।
'ਅੰਗੁਲੀ ਛੇਲਹੁ ਕਰਦ ਤੇ ਕੋ ਹੇਤ ਬਿਲੰਦੇ ।
'ਕਾਟਤਿ ਜੜ੍ਹ ਤੁਰਕਾਨ ਕੀ ਅਤਿਸੈ ਦ੍ਰਿੜ ਜੋਈ ।
ਨਸ਼ਟਹਿ ਸਕਲ ਭਵਿਖ ਮਹਿ ਪਾਇ ਨ ਕਿਤ ਕੋਈ ।'
ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਭਾਖਯੋ ਤਬੈ ਕਰਿ ਹਾਨਿ ਇਮਾਨਾ ।
ਪ੍ਰਥਮ ਨੁਰੰਗੇ ਕੋ ਹਤਹੁ ਮਚਿ ਦੁੰਦ ਜਹਾਨਾ ।[18]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੂਰ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤ ਲਿਖ ਕੇ ਉਥੇ ਬੈਠੇ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ:

ਸ੍ਰੀ ਮੁਖ ਤੇ ਕਹਿੰ 'ਜੰਗ ਤੇ ਹਤਿ ਹੋਇ ਨ ਰੰਗਾ (ਨੌਰੰਗਾ)।
ਦੂਰ ਦੇਸ਼ ਦੱਛਨ ਬਿਖੈ ਹੈ ਅਨਬਨ ਢੰਗਾ ।
ਤਊ ਫਤੇ ਕੋ ਖਤ ਲਿਖੇ ਪਢਿ ਕਰਿ ਮਰਿ ਜਾਈ ।
ਅਪਰਨ ਤੇ ਪਲਟਾ ਲਹੈ ਮਮ ਪੰਥ ਬਡਾਈ ।[19]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਅਹਿਦੀ ਦਾ ਭੇਸ ਬਣਾ ਕੇ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਖ਼ਤ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਗੁਰਜ ਬਰਦਾਰ ਭੇਜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਜ ਦਵਾਰ ਦਵੈ ਦੀਨੇ ਸੰਗ । ਸਭਿ ਸਮਝਾਯੋ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਸੰਗ ।
ਸਭਿ ਕੋ ਹਟਕਯੋ ਲਿਖਿ ਪਰਵਾਨੇ । ਲਰਹਿ ਨ ਕੋਇ, ਜਾਹਿੰ ਜਿਸ ਥਾਨੇ ।[20]

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਉਹ ਵੀ ਇਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਨੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲਿਖ ਕੇ ਨੌਰੰਗੇ (ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ) ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ।

ਤਬ ਦੀਨੇ ਨਾਮ ਗ੍ਰਾਮ ਮਾਂਹਿ । ਗੁਰ ਥਿਰ ਹਕਾਇਤਾ ਲਿਖੀ ਚਾਹਿ ।
ਇਤਯਾਦਿਕ ਵਰਤਯੋ ਜਿਤਕ ਹਾਲ । ਸਭ ਲਿਖ ਕੈ ਸਤਗੁਰ ਨੈ ਬਿਸਾਲ ।
ਤਿਹ ਨਾਮ ਜਫਰਨਾਮਾ ਰਖਾਇ । ਪਤਿਸ਼ਾਹਿ ਪਾਸ ਦੀਨੇ ਪਠਾਏ ।
ਜਬ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦਯੋ ਜਾਇ । ਪਢ ਨੌਰੰਗ ਤਰਫਯੋ ਦੁਖ ਪਾਇ ।[21]

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ", ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਕ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੇ ਖਯਾਲ ਵਿਚ ਕੁੱਛ ਸ਼ਬਦ ਬੋਲਦੇ ਹੋਏ ਕਾਚੂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਉੱਤੇ ਫੇਰ ਰਹੇ ਸੇ, ਸਮੀਰ ਨੇ ਉਂਗਲੀਆਂ ਪਰ ਕਾਚੂ ਫੇਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਪੁਛਯਾ ਤਾਂ ਬਚਨ ਹੋਯਾ ਤੁਰਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤਰਾਸ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਭਾਈ ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਬੋਲਯਾ ਪਹਿਲੇ ਔਰੰਗੇ ਦਾ ਕਾਟਲ ਕਰੋ ਬਾਕੀ ਦੇ ਤੁਰਕ ਨਿਰਬਲ ਹੋ ਕੇ ਆਪੇ ਮਰ ਜਾਣਗੇ। ਹੁਕਮ ਹੋਯਾ ਭਾਈ ਮਾਨ ਸਿੰਘ ਔਰੰਗੇ ਨੂੰ ਜੁੱਧ ਵਿਚ ਮਾਰਨਾ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਰ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਲਓ ਹੁਣ ਬਚਨ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਬਜੀਦੇ ਗੀਦੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਿੰਘ ਹੀ ਕਾਫ਼ਰ ਕਰ ਕੇ ਮਾਰ ਛੱਡਣਗੇ। ਏਤਨਾ ਬਚਨ ਕਹਿ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਲਮ ਦਵਾਤ ਲੈ ਕਰ ਚੁਬਾਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾ ਬੈਠੇ, ਪਹਿਲੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਲਿਖ ਕੇ ਫੇਰ ਔਰੰਗੇ ਨੂੰ ਉਲਾਂਭੇ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਲਿਖੇ...(ਬਾਰਾਂ ਹਕਾਯਤਾਂ ਅਰਥਾਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ) ਏਹੋ ਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੱਚੇ ਤਾਨੇ ਤੇ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤ ਠੇਠ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਲਿਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਓਸ ਲਿਖਤ ਦਾ ਨਾਮ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਰੱਖ ਕਰ ਦੱਖਣ ਦੇਸ਼ ਔਰੰਗਾਬਾਦ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਔਰੰਗਾ ਮ੍ਰਹੱਟਿਆਂ ਨਾਲ ਲੜ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਓਸ ਵੱਲ ਭਾਈ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਪੰਨ ਕਰਕੇ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਚਾਰ ਸਿੰਘ ਹੋਰ ਤੋਰੇ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਜਿਕੂੰ ਔਰੰਗੇ ਨੇ ਗੁਰੂ ਕੇ ਘਰ ਉਤੇ ਅਹਿਦੀਆ ਭੇਜਯਾ, ਓਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਣ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਤੁਸੀਂ ਬੀ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕੇ ਅਹਿਦੀਏ ਸਮਝੋ, ਤੁਸਾਂ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਡਰਣਾ ਨਹੀਂ, ਅਸੀਂ ਸਦੀਵ ਤੁਹਾਡੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਹਾਂ, ਕੋਈ ਬਿਘਨ ਤੁਹਾਡੇ ਨੇੜੇ ਨਾ ਆਵੇਗਾ, ਤੁਸੀਂ ਵੈਰੀ ਉਤੇ ਫਤੇ ਪਾਓਗੇ।'[22] ਇਉਂ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਹਕਾਯਤਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਅੰਗ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਸੰਬੰਧੀ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ

ਅਸੀਂ ਇਕ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਨਰਿੰਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਥੀ ਦੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਨਾਂਦੇੜ ਸਾਹਿਬ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪੰਜ ਭੂਤਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਵਿਦਾਇਗੀ ਤੀਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਫ਼ਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਆਏ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਕ ਅਤਿ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਸੁਮੇਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕਲਮਬੱਧ ਕੀਤੀ ਪੁਸਤਕ 'ਚਰਨ ਚਲਉ ਮਾਰਗਿ ਗੋਬਿੰਦ' ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਤੱਥਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸੈ ਅਨੁਕੂਲ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਦਰਜ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹ ਵੀ ਉਹ ਤੱਥ ਜੋ ਹੋਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਮਿਲਦੇ ਹੋਣ। ਸਾਥੀ ਜੀ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 20 ਜਨਵਰੀ 1706 ਨੂੰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਅਹਿਮਦਨਗਰ ਆ ਗਿਆ ਅਤੇ 20 ਫਰਵਰੀ 1707 ਤੀਕ ਇਸੇ ਜਗ੍ਹਾ ਹੀ ਰਿਹਾ। (ਇਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਸੋਭਾ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ)

ਸਾਥੀ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਈ ਦਾਇਆ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਭਾਈ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲੈ ਕੇ ਅਹਿਮਦ ਨਗਰ ਪਹੁੰਚਣਾ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਨਾ, ਆਖ਼ਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋਣੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਸੌਂਪਣਾ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਪਰਤਣਾ, ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ- ਸੰਨ 1706 ਈ: ਦੇ ਅੱਧ ਜਾਂ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਇਸੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਹੋਈਆਂ।[23]

ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ, ਜਬਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਲਈ ਤੋੜੀਆਂ ਕਸਮਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਸਬੱਬ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੀਜੇ ਪੁੱਤਰ ਮੁਹੰਮਦ ਆਜ਼ਮ ਨੂੰ ਜੋ ਚਿੱਠੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਅੱਲਾਹ ਤਾਅਲਾ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗ਼ਲਤ ਕੰਮਾਂ ਕਾਰਣ ਜੋ ਇਨਸਾਫ਼ ਹੋਵੇਗਾ-ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਚਿਤਵ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਤ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਵੇਖੋ :

'ਦਿਲ ਵੱਚ ਸਮਾਏ ਮੇਰੇ ਪੁੱਤਰ !......ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਤੁੱਛਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਾਪਾਂ ਤੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦਾ ਫਲ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲਿਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਬੜੇ ਪਾਪ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਸਜ਼ਾ ਮਿਲੇਗੀ? ਸਾਵਧਾਨ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਾ ਮਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਭਾਰ ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਨਾ ਚੜ੍ਹੇ। .... ਹੁਣ ਮੈਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਭਲਾ ਬੁਰਾ ਜੋ ਵੀ ਮੈਂ ਕੀਤਾ- ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ, ਪਰ ਮੈਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।[24] ਸਾਥੀ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਮਨ ਉਪਰ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੰਕੋਚਵੇਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੱਠੀਆਂ (ਜੋ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋਵੇਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖੀਆਂ ਸਨ) ਦੀ ਉਦਾਸ ਤੇ ਪਛਤਾਵੇ ਭਰੀ ਸੁਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਹੋਵੇ, ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਹਫ਼ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ। ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਾਅਦਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ੀਆਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਖਰੀਆਂ-ਖਰੀਆਂ ਸੁਣਾਈਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਫਿਟਕਾਰਾਂ ਪਾਈਆਂ ਸਨ, ਉਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਡੁੱਬਦੀ ਬੇੜੀ ਲਈ ਆਖ ਰੀ ਪੱਥਰ ਸਾਬਤ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਤਿ ਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਵਜ੍ਹਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਹੀ ਸੀ। ਦੀਨੇ ਕਾਂਗੜ ਵਿਚ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਜੋ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਹ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਗਈ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਕਾਗਜ਼ੀ ਤੀਰ ਨੇ ਜਾਬਰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਵਿੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਢੁਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਉਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ :

ਕਬੀਰ ਸਤਿਗੁਰ ਸੂਰਮੇ ਬਾਹਿਆ ਬਾਨ ਜੁ ਏਕ ॥
ਲਾਗਤ ਹੀ ਭੁਇ ਗਿਰਿ ਪਰਿਆ ਪਰਾ ਕਰੇਜੇ ਛੇਕ ॥[25] *(ਅੰਗ 1374)*

20 ਫਰਵਰੀ 1707 ਈ: ਨੂੰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਲਵਿਦਾ ਕਹਿ ਗਿਆ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਫ਼ਾਰਸੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ- ਹਕਾਯਾਤ, ਫ਼ਤਿਹਨਾਮਾ ਅਤੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ। ਫ਼ਤਿਹਨਾਮਾ ਸ਼ਾਇਦ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵਲ ਲਿਖੀ ਪਹਿਲੀ ਚਿੱਠੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕੇਵਲ 24 ਕੁ

ਸ਼ਿਅਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਉਹ ਛੰਦਬਧ ਫ਼ਾਰਸੀ ਖ਼ਤ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ 1762 ਬਿ. ਦੇ ਮੁਢ ਵਿਚ ਦੀਨੇ ਕਾਂਗੜ (ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ)-(ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਬਠਿੰਡਾ) ਦੇ ਮੁਕਾਮ ਤੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਨਾਮ ਲਿਖ ਕੇ ਭੇਜਿਆ ਸੀ। ਕੁਝ ਹੱਥ ਲਿਖਤ ਬੀੜਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਜੰਗਨਾਮਾ ਕਰਕੇ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸ਼ਿਅਰ 111 ਹਨ, ਕਈਆਂ ਹਕਾਯਤ ਨੰ. ਸੱਤ ਵਿਚ ਆਏ (4) ਸ਼ੇਅਰ 'ਕੁਜਾ ਸ਼ਾਹਿ ਕੈਖਿਸਰੁ ਓ ਜਾਮਿ ਜਮ' ਆਦਿ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਹ ਗਿਣਤੀ 115 ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[26]

ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਦਮ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਜੋ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 1400 ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ- ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 114 ਹੋਣ।

ਦੂਸਰੇ ਹਕਾਯਤਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਸਮਿਲਤ ਕਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਰਚੀਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਉਂਜ ਹਕਾਯਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਇਕ ਲੰਮੇਰੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ-ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੇ ਤੀਕ ਅੱਜ ਤੀਕ ਜਿਹੜੇ 111 ਸ਼ਿਅਰ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ, ਹੁਣ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹੋ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੱਚਾਈ ਜੋ ਪਦਮ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਯੋਗ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਤਿਹਨਾਮਾ (ਪਹਿਲੀ ਚਿੱਠੀ) ਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਨੱਥੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਥੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦੋ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ ਉਥੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿਚ ਚਾਰੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ:

ਚਿਹਾਂ ਸ਼ੁਦ ਕਿ ਚੂੰ ਬੱਚਗਾਂ ਕੁਸ਼ਤਹ ਚਾਰ ਕਿ ਬਾਕੀ ਬਿਮਾਦਸਤ ਪੇਚੀਦਾ ਮਾਰ।[27]

ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੰਥਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਦੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਕੱਢੇ ਗਏ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੀ ਘੜੀ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮੰਨਦਿਆਂ ਅੱਗੋਂ ਜੇ ਕਦੀ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਜਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਲੱਭਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸੋਧ ਕਰ ਲਈ ਜਾਵੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਬਾਰੇ ਮਿਲੀ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਗੰਭੀਰਤਾਪੂਰਵਕ ਅਤੇ ਤੱਥ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਅੰਤਿਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਿਰੋਲ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕਾਢ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਬਣਨ, ਵਿਗਸਣ ਅਤੇ ਬਿਨਸਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਾਡੇ ਪੂਰੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਾਹਿਤਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਜਨਮ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਰਦੂ/ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ-ਤੰਗਨਜ਼ਰ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਆਗੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੀ ਗ਼ਲਤ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਪਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ, ਬ੍ਰਿਜ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚ ਕੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਵਾਲੀ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰ ਸੋਚ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਿੰਨੇ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਥਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

'ਅਲਾਹ ਹੈਂ'। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ 'ਕਿ ਸਾਹਿਬ ਦਿਮਾਗ ਹੈਂ'॥ 'ਕਿ ਹੁਸਨਲ ਚਰਾਗ ਹੈਂ॥'

ਲਿਖ ਕੇ ਹਿੰਦੂ/ਮੁਸਲਮਾਨ ਰੱਬ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਉੱਪਰ ਹੀ ਲਕੀਰ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਕੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਲਿਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਜਾਬਰ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਝੰਜੋੜਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਾਇਰ ਨੇ ਉਰਦੂ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਨਰੜੇ ਜਾਣ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਰੁਝਾਨ ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਿਆਂ, ਆਪਣੇ ਇਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਇਉਂ ਫ਼ਰਮਾਇਆ ਹੈ :

ਮੁੱਲਾ ਬਨਾ ਦੀਆ ਹੈ ਇਸੇ ਭੀ ਮੁਹਾਜ਼ੇ ਜੰਗ (ਮੁਹਾਜ਼-ਇ-ਜੰਗ-ਲੜਾਈ ਦਾ ਮੈਦਾਨ),
ਇਕ ਸੁਲਹ ਕਾ ਪਯਾਮ ਥੀ ਉਰਦੂ ਜ਼ਬਾਂ ਕਭੀ। (ਆਨੰਦ ਨਾਰਾਇਣ ਮੁੱਲਾ)

ਲਓ ਦੇਖ ਲਓ ਕਰਾਮਾਤ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਲੇਖਕ/ ਸ਼ਾਇਰ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਉਹ ਬਿਹਤਰ ਇਨਸਾਨ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਰ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਤੁਹਾਡੀ ਪੇਸ਼ੇ-ਇ-ਨਜ਼ਰ ਹੈ:

ਜ਼ੁਲਮ ਉਰਦੂ ਪੇ ਭੀ ਹੋਤਾ ਹੈ ਇਸੀ ਨਿਸਬਤ ਸੇ
ਲੋਗ ਉਰਦੂ ਕੋ ਮੁਸਲਮਾਂ ਸਮਝ ਬੈਠੇ ਹੈਂ। (ਅਕੀਲ ਨੌਮਾਨੀ)

ਸੋ, ਮੇਰੀ ਬਹੁਤੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਤੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਲਾਸਿਕ ਅਤੇ ਨਫ਼ੀਸ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਵਾਕਿਫ਼ ਨਾ ਹੋਣ (ਜ਼ੁਬਾਨਦਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਤਾਂ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ) ਕਾਰਣ ਮੇਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਭੁੱਲਾਂ ਦੀ ਅਗਾਉਂ ਮੁਆਫ਼ੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲੇਖ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਮਨ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲੀ ਰੱਖਣਾ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ ਛਾਪੀ ਗਈ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਸਤਕ *'ਬੇਕਸਾਂ-ਰਾ ਯਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ'* ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਅੱਜ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ/ਤਰਕ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਾਧਾਰਾ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ, ਯੁਗ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਇਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮਹਿਮਾ ਗਾਇਨ ਦੇ ਲਈ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਬਾ-ਕਮਾਲ ਰਵਾਨਗੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਖੁੱਟ ਸੰਗੀਤਮਈ ਅਤੇ ਛੰਦ ਯੁਕਤ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤਮਈ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਕਰਦਿਆਂ, ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਰੰਗ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦਾ ਮਤਲਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਹਮਦ' ਆਖਦੇ ਹਨ।

ਕਮਾਲ-ਏ- ਕਰਾਮਾਤ ਕਾਇਮ ਕਰੀਮ। ਰਜ਼ਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਰਾਜ਼ਿਕ ਰਿਹਾਕੁਨ ਰਹੀਮ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪੂਰਨ, ਸਥਿਰ, ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ, ਰਿਜ਼ਕ ਦੇਣ ਵਾਲ ਬੰਦੀ ਛੋੜ, ਦਿਆਲੂ, ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਤੇ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਿਅਰ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਵੇਖੋ:

ਅਮਾਂ ਬਖ਼ਸ਼ ਬਖ਼ਸ਼ਿੰਦਹ ਓ ਦਸਤਗੀਰ
ਖ਼ਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਰੋਜ਼ੀ ਦਿਹੋ ਦਿਲ ਪਜ਼ੀਰ

ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ, ਬਾਂਹ ਫੜਨ ਵਾਲਾ, ਭੁੱਲਾਂ ਮੁਆਫ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਰੋਜ਼ੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਮਨ ਮੋਹਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦਾ ਜੇ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕ ਸੱਤਾ, ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਹਕੂਮਤ ਉੱਪਰ ਇਕ ਬੜਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸੱਚ ਸਾਡੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਨਾਲ ਭਰੀ ਤੰਗ ਨਜ਼ਰ ਸੋਚ ਉੱਪਰ ਵੀ ਇਕ ਭਰਪੂਰ ਹਮਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸ਼ਿਅਰ ਹੈ :

ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ-ਏ-ਖ਼ੂਬੀ ਦਿਹ ਓ ਰਹਿਨਮੂੰ ਕਿ ਬੇਗੂਨ-ਓ-ਬੇਚੂੰ ਓ ਚੂੰ ਬੇਨਮੂੰ

(ਉਹ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਮਹਾਰਾਜਾ, ਗੁਣਦਾਤਾ, ਬੇਮਿਸਾਲ ਆਗੂ ਹੈ। ਉਹ ਨੇਕੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਤੇ ਰੰਗ ਰੂਪ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ।)

ਇਸ ਇਕੋ ਸ਼ਿਅਰ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਲਾਹ ਹੀ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ, ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਰਾ ਦਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ-ਤਾਂ ਅਸੀਂ (ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ) ਤੇਰੇ ਵਰਗੇ (ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ) ਦੀ ਕੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨ, ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਕ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵੀ ਭਰਮ ਪਾਲੀ ਬੈਠਾ ਹੋਵੇ। ਜੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਬਖ ਸ਼ਣ ਵਾਲਾ, ਰਿਜ਼ਕ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਮਨਮੋਹਣਾ ਅਤੇ ਸਰਬ ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ ਅਤੇ ਸਰਬ ਕਲਾ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਆਮ ਸੰਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ ਚੰਗਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਉਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਜਾਂ ਸਰਲ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਣਾ ਇਸ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੂਰ ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਰਥ ਆਮ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਕ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰੁਕਾਵਟ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੀਕ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਰਚਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਕਾਰਣ ਇਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲੂ, ਰੰਗ ਅਤੇ ਪਰਤਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਫ਼ੁਰਮਾਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਆਪੁ ਆਪੁਨੀ ਬੁਧਿ ਹੈ ਜੇਤੀ ॥ ਬਰਨਤ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਤੁਹਿ ਤੇਤੀ ॥
ਤੁਮਰਾ ਲਖਾ ਨਾ ਜਾਇ ਪਸਾਰਾ ॥ ਕਿਹ ਬਿਧਿ ਸਜਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਾਰਾ॥ (17)

(ਚੌਪਈ ਸਾਹਿਬ)

ਇਵੇਂ ਹੀ ਲੇਖਕ ਜਾਂ ਰਚਨਾਕਾਰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਜਨਮ ਉਸ ਦੇ ਪਾਠਕ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਸਾਹਿਤਕ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਾਠਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨ ਦੇ ਖ਼ੇਤਰ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤੀਕ ਤਕਰੀਬਨ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੁਝਾਨ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ (ਰਚਨਾ) ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਰੁਝਾਨ ਲੇਖਕ (ਸਿਰਜਕ) ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਵੈ ਜੀਵਨੀ ਜਾਂ ਸਵੈ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਰੁਝਾਨ ਲੇਖਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਦੇ ਸਵੈ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਲੁਕਾਵੇ (escape) ਦਾ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ T.S. Eliot ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ Literature is not an expression of the personality but an escape from the personality. ਤੀਸਰਾ ਰੁਝਾਨ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਜਾਂ literary text ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ, Paule de man, Derrida, Lacan, Levi Strauss ਅਤੇ Saussure ਵਰਗੇ ਮਹਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਗੂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰੁਝਾਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਆਧਾਰ ਜਿਵੇਂ ਲੇਖਕ, ਪਾਠਕ, ਕਿਰਤ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੇਖਕ, ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਤ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਰਾਹੀਂ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ, ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਦਾ ਯੋਗ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਕੀ ਪੱਖ ਅਣਡਿੱਠ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਨਤੀਜਨ ਸਾਡਾ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਪਾਸੜ, ਅਸੰਤੁਲਿਤ, ਉਲਾਰ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਇਸ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਵਰਗੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਫ਼ਤ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ 'ਗਰੀਬੁਲ ਪਰਸਤੈ' ਅਤੇ 'ਗਰੀਬੁਲ ਨਿਵਾਜ਼' ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਿਆਲੂ, ਰੱਖਿਅਕ, ਪਾਲਣਹਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਰੂਪ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਗ ਰੀਬਾਂ, ਨਿਮਾਣਿਆਂ, ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਦੇ ਰੱਖਿਅਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਇਉਂ ਧਰਮ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼, 'ਧਰਮ ਉਪਾਰਨ', 'ਦੁਸ਼ਟ ਬਿਦਾਰਨ' ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਵੱਲੋਂ ਪਿੱਠ ਕਰਨ ਕਾਰਨ, ਜੋ ਗਿਰਾਵਟ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੈਲ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਕੇਵਲ ਇਕ ਬਾਹਰੀ ਭੇਖ, ਕੂੜਾ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕਾ ਸੀ-ਇਸ ਮੁਰਦੇਹਾਨੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰਧਾਰੀ ਰੂਪ 'ਨਮੋ ਸਸਤ੍ਰ ਪਾਣੇ॥ ਨਮੋ ਅਸਤ੍ਰ ਮਾਣੇ॥' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਵਾਲੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਿੰਘ-ਨਾਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਹਮ ਇਹ ਕਾਜ ਜਗਤ ਮੋ ਆਏ॥ ਧਰਮ ਹੇਤ ਗੁਰਦੇਵ ਪਠਾਏ॥
ਜਹਾਂ ਤਹਾਂ ਤੁਮ ਧਰਮ ਬਿਥਾਰੋ॥ ਦੁਸਟ ਦੋਖੀਅਨਿ ਪਕਰਿ ਪਛਾਰੋ॥42॥ (ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ)

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਰਥ ਤਾਂ ਕੀਮਤੀ ਅਤੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਨੋਰਥ ਦਾ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਜਬਰ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਪ ਦਾ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਧੰਨ ਜੀਓ ਤਿਹ ਕੋ ਜਗ ਮੈ ਮੁਖ ਤੇ ਹਰਿ ਚਿੱਤ ਮੇ ਜੁਧੁ ਬਿਚਾਰੈ।
ਦੇਹ ਅਨਿੱਤ, ਨ ਨਿੱਤ ਰਹੈ ਜਸੁ ਨਾਵ ਚੜੈ ਭਵ ਸਾਗਰ ਤਾਰੈ। (ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ-ਪੰਨਾ 29)

ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਜੰਗ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਮਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹਾਨ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ, ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਕੱਟੜਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ ਧਰਮਾਂ ਲਈ ਬਿਲਕਲੁ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸੂਰਜ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਣ ਵਾਂਗ ਸੀ।

ਦੇਹੁਰਾ ਮਸੀਤ ਸੋਈ, ਪੂਜਾ ਔ ਨਿਵਾਜ਼ ਓਈ; ਮਾਨਸ ਸਬੈ ਏਕ ਪੈ ਅਨੇਕ ਕੋ ਭ੍ਰਮਾਉ ਹੈ॥
ਦੇਵਤਾ ਅਦੇਵ, ਜੱਛ ਗੰਧ੍ਰਬ ਤੁਰਕ ਹਿੰਦੂ; ਨਿਆਰੇ ਨਿਆਰੇ ਦੇਸਨ ਕੇ, ਭੇਸ ਕੋ ਪ੍ਰਭਾਉ ਹੈ॥
(ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪੰਨਾ 15-16)

ਏਕੈ ਨੈਨ ਏਕੈ ਕਾਨ, ਏਕੈ ਦੇਹ ਏਕੈ ਬਾਨ; ਖਾਕ ਬਾਦ ਆਤਿਸ਼, ਔ ਆਬ ਕੋ ਰਲਾਉ ਹੈ॥
ਅੱਲਾ ਅਭੇਖ ਸੋਈ, ਪੁਰਾਨ ਅਉ ਕੁਰਾਨ ਓਈ; ਏਕ ਹੀ ਸਰੂਪ ਸਬੈ, ਏਕ ਹੀ ਬਨਾਉ ਹੈ॥
(ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ, ਪੰਨਾ 16)

ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਰੱਖਿਅਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਕਿ ਸਾਹਿਬ-ਏ-ਸ਼ਊਰ ਅਸਤ, ਆਜਿਜ਼ ਨਵਾਜ਼
ਗ਼ਰੀਬ-ਉਲ-ਪ੍ਰਸਤ-ਓ ਗ ਨੀਮ-ਉਲ- ਗੁਦਾਜ਼ (8)

ਜਿਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਧਰਮ ਸੋਝੀਵਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਮਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਵਾਜਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨਾਥਾਂ ਦਾ ਪਾਲਕ ਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸ਼ਿਅਰ ਨੰਬਰ ਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ ਅਣਕਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੇਰਾ ਕੀਤਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਭ ਕੁਝ ਉਸ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ :

ਗੁਜ਼ਾਰਿੰਦਾ-ਏ-ਕਾਰ-ਆਲਮ ਕਬੀਰ।
ਸ਼ਨਾਸਿੰਦਾ-ਏ-ਇਲਮ-ਆਲਮ ਅਮੀਰ। (12)

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਹਾਨ ਹਸਤੀ ਹੀ ਇਸ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਇਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਖ਼ਤ ਦੇ ਅਸਲ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵੱਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਤ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦਿਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੂੰ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਝੂਠੀ ਕਸਮ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਕਸਮ ਖਾ ਕੇ ਮੁਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇੰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤੇਰੇ ਸਾਰੇ ਕਰਿੰਦੇ ਭਾਵ ਤੇਰੇ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਉਹ ਵੀ ਸਾਰੇ ਝੂਠੇ ਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ (ਗੁਰੂ ਜੀ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਭੋਰਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ। (ਸ਼ਿਅਰ 13, 14, 15) ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਿਸ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਲਾਹਨਤ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਹ ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਵਾਜਿਬ ਹੋਵੇਗਾ :

ਕਸੇ ਕੌਲ-ਏ-ਕੁਰਆਂ ਕੁਨਦ ਇਅਤਬਾਰ।
ਹਮਾਂ ਰੋਜ਼-ਏ-ਆਖ਼ਿਰ, ਸ਼ਵਦ ਮਰਦ ਖ਼ਵਾਰ। (15)

ਜੋ ਆਦਮੀ ਤੇਰੀ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਸਹੁੰ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰ ਲਵੇ, ਆਖ਼ਿਰਕਾਰ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਨਿਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਅਮੀਰ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਅਨ ਹਾਸਿਲ ਸੀ। ਹੁਮਾ ਪੰਛੀ ਬਾਰੇ ਇਹੀ ਮਿੱਥ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਇਨਸਾਨ ਉਪਰ ਹੁਮਾ ਦਾ ਸਾਇਆ ਪੈ ਜਾਵੇ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਵਰਤਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਹੁਮਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਰਾਜਿਆਂ ਜਾਂ ਤਖ਼ਤਾਂ ਤਾਜਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਮ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਕ ਚਲਾਕ ਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਪ ਦਾ ਸ਼ਿਅਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਉਂ ਇਕ ਬਹੁਤ ਬੁਲੰਦ ਸ਼ਾਨ ਨਾਲ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਹੁਮਾਰਾ ਕਸੇ ਸਾਇਆ ਆਯਦ ਬ ਜ਼ੇਰ।
ਬਰੋ ਦਸਤ ਦਾਰਦ ਨਾ ਜ਼ਾਗੇ ਦਲੇਰ। (16)

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕੋਈ ਹੁਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਛਾਵੇਂ ਹਠੇ ਆ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਂ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਤੇ ਰੱਬ ਦਾ ਸਾਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਚਲਾਕ ਕਾਂ (ਖ਼ੁਦ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ) ਮੇਰਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਹੁੰ ਖਾ ਕੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਿਆਂ ਸ਼ਿਅਰ ਨੰਬਰ ਅਠਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਸਹੁੰ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਖਾਧੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਕਦਮ ਵੀ ਅੱਗੇ ਨਾ ਵਧਦਾ। ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਤੂੰ ਕਸਮ ਖਾ ਕੇ ਵੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।

ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੋਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭੁੱਖੇ ਪੇਟ ਚਾਲੀ ਆਦਮੀ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਅਚਾਨਕ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਸੈਨਾ ਟੁੱਟ ਪਵੇ। ਤੇਰਾ ਇਹ ਵਚਨ ਭੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਲਸ਼ਕਰ ਤੇਗ਼ ਤੀਰ ਤੇ ਬੰਦੂਕਾਂ ਲੈ ਕੇ ਝਟਪਟ ਬੇਤਹਾਸ਼ਾ ਆ ਪਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਮਜਬੂਰਨ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਪਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਅਸਤਰ ਵਰਤਣੇ ਪਏ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਹੁਤ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਸੈਨਾਪਤੀ ਵਾਂਗ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਨਾਲ, ਬਾਦਲੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਘੇਰਨ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੰਗ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਝੂਠੀ ਕਸਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲਾਮ ਲਸ਼ਕਰ ਵੱਲੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੜਕਾਹਟ ਹੋਣਦੇ- ਇਸ ਹਮਲੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅੱਲਾ ਯਾਰ ਖਾਂ ਜੋਗੀ ਰਹਿਮਾਨੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨ ਨਜ਼ਮ 'ਗੰਜਿ ਸ਼ਹੀਦਾਂ' ਵਿਚ ਚਮਕੌਰ ਦੀ ਇਸ ਮਹਾਨ ਜੰਗ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਮਰਘਟ ਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਘੜੀ ਸੁੰਨਸਾਨ ਜਮੀਂ ਥੀ।
ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਸੀ ਛਾਈ ਹੂਈ ਤਾ ਅਰਸ਼ਿ-ਬਰੀਂ ਥੀ।
ਵੈਰਾਨੀ ਥੀ ਐਸੀ ਨ ਉਦਾਸੀ ਯਹ ਕਹੀਂ ਥੀ।
ਆਫ਼ਤ ਥੀ, ਬਲਾ ਥੀ, ਯਿਹ ਕੋਈ ਰਾਤ ਨਹੀਂ ਥੀ।
ਦੁਨੀਆ ਪੇ ਥਾ ਛਾਯਾ ਹੂਆ, ਇਸ ਤਰਹ ਅੰਧੇਰਾ।
ਲੁੱਕ ਗੇਂਦ ਪਿ ਮਿੱਟੀ ਕੀ ਹੋ ਜਿਸ ਤਰਹ ਸੇ ਫੇਰਾ। *(ਬੰਦ 26, ਪੰਨਾ 9)*

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਜੰਗ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਜੰਗ ਤਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਵੱਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਥੋਪੀ ਗਈ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਬਾਈਵੇਂ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਘੋਸ਼ਣਾ ਪੱਤਰ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਸ਼ੇਖ਼ ਸਾਅਦੀ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮੋ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਰਾਹੀਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਬਾ-ਕਮਾਲ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਚੁ ਕਾਰ ਅਜ਼ ਹਮਹ ਹੀਲਤੇ ਦਰ ਗੁਜ਼ਸ਼ਤ ॥
ਹਲਾਲ ਅਸਤ ਬੁਰਦਨ ਬ ਸ਼ਮਸ਼ੀਰ ਦਸਤ ॥ (22)

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕੰਮ ਸਾਰੇ ਹੀਲੇ, ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਲੰਘ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੱਥ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰ ਲੈਣਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਅਗਲੇ ਹੀ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਤੇਰੀ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਕਸਮ ਦਾ ਕੀ ਭਰੋਸਾ ਕਰਾਂ-ਵਰਨਾਂ ਤੂੰ ਹੀ ਦੱਸ ਮੇਰਾ ਇਸ (ਲੜਾਈ ਭਿੜਾਈ) ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਉਮਰ ਵਿਚ 16 ਜੰਗਾਂ ਲੜੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਰਹਿਮਤ ਨਾਲ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਫ਼ਤਿਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। 'ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ' ਬੀਰ ਰਸੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰਚੀ ਉਹ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲਾਸਾਨੀ ਬੀਰ ਰਸੀ ਵਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਕੀ ਬੀਰ-ਰਸੀ ਵਾਰਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੜੇ ਗਏ ਜੰਗਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਸਤਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਨੂਪਮ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਵਿਚ ਵੀ ਚਮਕੌਰ ਦੀ ਗੜ੍ਹੀ ਉੱਪਰ ਮੁਗ ਲ ਫੌਜ ਦੇ ਟਿੱਡੀ ਦਲ ਵਲੋਂ ਜੋ ਬੁਜਦਿਲਾਨਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ-ਉਸ ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਲਮ ਨਾਲ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪਰਉਪਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ :

ਬਰੰਗ-ਏ-ਮਗਸ ਸਯਾਹ ਪੋਸ਼ ਆਮਦੰਦ।
ਬ ਯਕ ਬਾਰਗੀ ਦਰ ਖ ਰੋਸ਼ ਆਮਦੰਦ। (26)

ਤੇਰੀ (ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ) ਸ਼ਿਆਹ ਪੋਸ਼ ਸੈਨਾ (ਕਾਲੀਆਂ ਵਰਦੀਆਂ ਵਾਲੀ) ਮੱਖੀਆਂ ਵਾਂਗ ਆ ਪਈ ਅਤੇ ਰੌਲਾ ਪਾਉਂਦੀ ਇਕ ਦਮ ਟੁੱਟ ਪਈ।

ਚਲਦੇ ਜੰਗ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਵਿਚ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਲਾਉਂਦੇ। ਨਵਾਬ ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ ਦੇ ਭਰਾ ਨਾਹਰ ਖ਼ਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਤੀਰ ਨਾਲ ਸਦਾ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਉੱਨਤੀਵੇਂ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਕਲਮਬੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਚੁ ਦੀਦਮ ਕਿ ਨਾਹਰ ਬਿਯਾਮਦ ਬਜੰਗ
ਚਸ਼ੀਦਹ ਯਕੇ ਤੀਰ-ਏ-ਮਨ ਬੇ-ਦਰੰਗ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਮੈਂ ਨਾਹਰ ਖਾਂ ਨੂੰ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਆਇਆ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਤੁਰੰਤ

ਮੇਰੇ ਤੀਰ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚੱਖਿਆ ਭਾਵ ਉਹ ਤੀਰ ਖਾ ਕੇ ਥਾਂ ਤੇ ਹੀ ਢੇਰੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਾ ਜੋ ਪਠਾਣ ਜ਼ਫ਼ਰਬੇਗ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਸ਼ਿਅਰ ਨੰਬਰ 31 ਅਤੇ 34 ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਮਾਲ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਨੰਗੇ ਨਾਚ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਸਹਿਜਤਾ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ। ਮੁਲਾਹਜ਼ਾ ਫ਼ਰਮਾਓ ਜੀ :

ਕਿ ਆਂ ਖ਼ਵਾਜਾ ਮਰਦੂਦ ਸਾਯਾ-ਏ-ਦੀਵਾਰ।
ਨਯਾਮਦ ਬ-ਮੈਦਾਂ ਬ-ਮਰਦਾਨਹ ਵਾਰ। (34)

ਉਹ ਲਾਹਣਤੀ ਜ਼ਫ਼ਰਬੇਗ ਦੀਵਾਰ ਦੀ ਓਟ ਹੇਠ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਬਹਾਦਰਾਂ ਵਾਂਗ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਗਰ ਮੈਂ ਉਸ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਵੇਖ ਲੈਂਦਾ ਤਾਂ ਇਕ ਤੀਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਬਖ਼ਸ਼ ਦਿੰਦਾ।

ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਇਰ ਦੀ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਲੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਯੁੱਧ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਣ ਸਮੇਂ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ, ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪੱਖਪਾਤ ਮੁਕਤ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰੇ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਪਾਸੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਉਣ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸ਼ੱਕ ਅਤੇ ਬੇ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਵਰਣਨ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਜੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਕੇ ਲੜਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੀਆਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਬਾਰੇ ਬਿਲਕੁਲ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਸਲੂਕ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਹਮਾਖ਼ਿਰ ਬਸੇ ਜ਼ਖ਼ਮ-ਏ-ਤੀਰ-ਓ-ਤੁਫ਼ੰਗ।
ਦੋ ਸੂਏ ਬਸੇ ਕੁਸ਼ਤਾ ਸ਼ੁਦ ਬੇਦਰੰਗ। (36)

ਆਖ਼ੀਰ ਤੀਰਾਂ ਤੇ ਬੰਦੂਕਾਂ ਦੇ ਫੱਟ ਖਾ-ਖਾ ਥੋੜ੍ਹੇ ਚਿਰ ਵਿਚ ਹੀ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਦਮੀ ਮਾਰੇ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮੁਬਾਰਿਕ ਕਲਮ ਦੀ ਨੋਕ ਹੇਠ ਆ ਕੇ ਰਣ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਡੁੱਲ੍ਹਿਆ ਲਹੂ ਵੀ ਕਿੰਨਾ ਸੁਹਜਮਈ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ-ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਇਸ ਸੁਹਜ ਦੇ ਦੀਦਾਰ-ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਜੰਗਾਂ-ਜੁੱਧਾਂ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਵੀ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਹਜਮਈ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਨੂਠੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਹਰ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚੋਂ ਨਵੇਂ ਸੂਰਜ ਵਾਂਗ ਚਮਤਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦੈਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਬਸੇ ਬਾਨ ਬਾਰੀਦ ਤੀਰ-ਓ-ਤੁਫ਼ੰਗ
ਜ਼ਿਮੀ ਗਸ਼ਤ ਹਮਚੂ ਗੁਲ-ਏ-ਲਾਲਾ ਰੰਗ (37)

ਭਾਵ ਤੀਰਾਂ ਤੇ ਬੰਦੂਕਾਂ ਦੀ ਇਤਨੀ ਵਰਖਾ ਹੋਈ ਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਲਹੂ ਨਾਲ ਪੋਸਤ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਵਾਂਗ ਲਾਲ ਹੋ ਗਈ। ਦ੍ਰਿਸ਼-ਚਿਤਰਣ ਦਾ ਕਮਾਲ ਵੇਖੋ ਕਿ ਅਗਲੇ ਹੀ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਰਣ ਭੂਮੀ 'ਚ ਖਿੰਡੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵੱਢੇ ਟੁੱਕੇ ਅੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਿਰਤਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਇਉਂ ਢੇਰ ਲੱਗ ਗਏ ਜਿਵੇਂ ਖੇਡ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਖਿੱਦੋ ਖੂੰਡੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਵੇ। (ਭਾਵ ਰਣ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਸਿਰ ਖਿੱਦੋਆਂ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਲੱਤਾਂ ਬਾਹਾਂ ਖੂੰਡੀਆਂ ਵਾਂਗ ਖਿਲਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਸਨ।) ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਖ਼ੀਰ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਇਕੱਲੀ ਬਹਾਦਰੀ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਚਾਲੀ ਆਦਮੀਆਂ ਉੱਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਫੌਜ ਹੱਲਾ ਕਰ ਦੇਵੇ।

ਇੱਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ ਤੌਰ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਫੌਜ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਦਾਨ-ਇ-ਜੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਤ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਖੇਤਰ (ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਝੂਠੀ ਸਹੁੰ ਖਾਣ ਕਰਕੇ) ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ (ਅਸਾਵੀਂ ਜੰਗ ਇਕ ਪਾਸੇ ਚਾਲੀ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਲੱਖਾਂ ਦੀ ਫ਼ੌਜ) ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਵਾਅਦਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ੀ ਕਰਨ ਤੇ ਵੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਹੱਥਾ ਅਤੇ ਕਾਇਰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਿਲਕੁਲ ਸੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਕਸਮ ਉੱਪਰ ਭਰੋਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਹ ਵੀ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਬ ਉਸ ਉੱਪਰ ਆਈ ਹਰ ਮੁਸੀਬਤ ਨੂੰ ਟਾਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਾਲ ਵੀ ਵਿੰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵੀ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਕਸਮ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹ ਤਾਅਲਾ ਤੇ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਕੀਨ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਭ ਫ਼ਰੇਬ ਅਤੇ ਢੌਂਗ ਹੈ। ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਪਾਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹ ਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ-ਪਰੰਤੂ

ਉਸ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੇਖਿਆਂ, ਉਹ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਸ਼ਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਹੁਤ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਦੰਭ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਮਗਤੀ ਵਿਚ ਅੱਖਰ ਅੱਖਰ ਗੁੱਧੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ ਜੋ ਇਕ ਹੰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ, ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰਨ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ- ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਜਾਂ ਟਾਵੀਂ-ਟਾਵੀਂ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਉਂ ਵੰਗਾਰਨਾ- ਇਹ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਪਿਤਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਨਦਾਨਮ ਕਿ ਈਂ ਮਰਦ-ਏ-ਪੈਮਾਂ ਸ਼ਿਕਨ
ਕਿ ਦੌਲਤ ਪ੍ਰਸਤਸਤ ਓ-ਈਮਾਂ ਫ਼ਿਗਨ। (45)

ਮੈਨੂੰ (ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ) ਇਹ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇਕਰਾਰ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ (ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ) ਟਕੇ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮ ਈਮਾਨ ਨੂੰ ਪਰੇ ਸੁੱਟ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜੋ ਦੁਰਗਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ- ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨ-ਜ਼ਮੀਰ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨ ਦਿਮਾਗ ਸੋਚ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣਾ ਸਾਧਾਰਨ ਬੱਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਦਾਰਾਂ ਦੇ ਰਸਮੋ ਰਿਵਾਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਦੇ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਵੀ ਜੇ ਕੋਈ ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਜੁਟਾ ਪਾਉਂਦੇ ਬਲਕਿ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿੰਗ ਵਲੇਵੇਂ ਪਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਤੇ ਢੁਕਵਾਂ ਜਿਹਾ ਰਸਤਾ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਦਲੇਰੀ, ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਗਿਰਾਵਟ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਲੇਰੀ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹੀ ਆਈ ਹੈ। ਆਪ ਨੇ ਚਿੱਟੇ ਦਿਨ ਵਾਂਗ ਸਾਫ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਰਤੂਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਕਿ 'ਸਚ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ' ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਿਆਂ, ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਪਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਕੌੜੇ ਬਚਨ ਨੂੰ ਕਲਮ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਢੁਕਣ ਦਿੱਤਾ। ਆਪ ਫ਼ੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ :

ਨਾ ਈਮਾਂ ਪ੍ਰਸਤੀ ਨ ਔਜਾਇ ਦੀਂ
ਨ ਸਾਹਿਬ ਸ਼ਨਾਸੀ ਨ ਮੁਹੰਮਦ ਯਕੀਂ
ਹਰ ਆਂ ਕਸ ਕਿ ਈਮਾਂ ਪ੍ਰਸਤੀ ਕੁਨਦ।
ਨ ਪੈਮਾਂ ਖੁਦਸ਼ ਪੇਸ਼-ਓ-ਪਸਤੀ ਕੁਨਦ। (46-47)

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨਾ ਤੂੰ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਕਾਇਮ ਹੈਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਹੈਂ। ਨਾ ਤੈਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤੇਰਾ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਧਰਮ ਤੇ ਚਲਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਾਅਦੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਫਿਰਦਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਪੂਰਵਕ ਇਹ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਤੂੰ ਸੌ ਬਾਰ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਕਸਮ ਖਾਵੇਂ, ਮੈਨੂੰ ਤੇਰੇ ਉਤੇ ਰਤਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ। ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਸੂਰਾ ਪੰਜ (ਅਲ ਮਾਇਦਾ) ਆਇਤ 89 ਵਿਚ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਤੁਸੀਂ ਲੋਕ ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਹੁੰਆਂ ਖਾ ਲੈਂਦੇ ਹੋ ਉਹਨਾਂ ਉਤੇ ਅੱਲਾਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜਦਾ, ਪਰ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਹੁੰਆਂ ਤੁਸੀਂ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਖਾਂਦੇ ਹੋ ਉਹਨਾਂ ਉਤੇ ਉਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਫੜੇਗਾ... ਆਪਣੀਆਂ ਸਹੁੰਆਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਿਆ ਕਰੋ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਲਾਹ ਆਪਣੇ ਆਦੇਸ਼ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰੋ।'[28] ਇਕ ਹੋਰ ਗ਼ਲਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਂਦਿਆਂ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਤੈਨੂੰ ਰਬ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਤੂੰ ਕਮਰਕਸਾ ਕਰਕੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਨਾ ਆਉਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਮਨ-ਅਮਾਨ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਸਨ- ਇਸ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੜਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ, ਸੋ ਇਸ ਬਚਨ ਬਾਰੇ ਤੇਰਾ ਇਹ ਫ਼ਰਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਕੌਲ ਇਕਰਾਰ ਅਤੇ ਕਸਮ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹੇਂ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਏਲਚੀ

ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਪੱਤਰ ਭੇਜਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਗੁਰੂ ਜੀ ਚੁਰੰਜਵੇਂ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਤੇਰਾ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਖ਼ਤ ਅਤੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਸੁਨੇਹਾ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲਿਆ। ਤੈਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੂੰ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹ ਦੇਵੇਂ।'

ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਿਅਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸੌਂ ਚੁੱਕੀ ਜ਼ਮੀਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦੰਭ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਹਮੂੰ ਮਰਦ ਬਾਯਦ ਸ਼ਵਦ ਸੁਖ਼ਨਵਰ।
ਨ ਸ਼ਿਕਮੇ ਦਿਗਰ ਦਰ ਦਹਾਨਿ ਦਿਗਰ ॥ (55)

ਮਰਦ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਚਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦਿਲ ਵਿਚ ਹੋਰ ਅਤੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਵੇ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਇਸ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ/ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦੰਭ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੂੰਹੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਅਤੇ ਦਿਲੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਜ਼ਤ ਦੀ ਨਿਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਇਸੇ ਦੋਗਲੇਪਨ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਮਾਲ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਿਅਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਚਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦਿਲ ਵਿਚ ਹੋਰ ਅਤੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਵੇ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦਾ ਸਲੋਕ ਵੀ ਇਸੇ ਦੰਭ ਅਤੇ ਦੁਫੇੜ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਦਿਲਹੁ ਮੁਹਬਤਿ ਜਿੰਨ ਸੇਈ ਸਚਿਆ ॥
ਜਿਨ ਮਨਿ ਹੋਰੁ ਮੁਖਿ ਹੋਰੁ ਸਿ ਕਾਂਢੇ ਕਚਿਆ ॥2॥

(ਆਸਾ, ਸੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀਉ, ਅੰਗ 488)

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਾਤ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਜਿਸ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਹੱਥ ਤੂੰ ਕਸਮਨਾਮਾ ਭੇਜਿਆ ਸੀ। ਅਗਰ ਤੂੰ ਉਹ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਸਮਨਾਮਾ ਵੀ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਜੇ ਤੂੰ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਸਮਨਾਮੇ ਨੂੰ, ਤੈਨੂੰ ਵਿਖਾ ਵੀ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਨੈਤਿਕ ਨਮੋਸ਼ੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਲਈ ਹੋਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਸੀ।

ਇਕ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਗਰ ਕਾਂਗੜ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਫ਼ੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਗਰ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ ਤਾਂ ਕਾਂਗੜ ਦੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਸਾਡੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਤੂੰ ਖ਼ੁਦਾ ਪ੍ਰਸਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਕੰਮ ਵਿਚ ਦੇਰ ਨਾ ਕਰੀਂ ਅਤੇ ਜਲਦੀ ਆ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲ- ਇੱਥੇ ਤੈਨੂੰ ਕੋਈ ਖ਼ਤਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੀ ਬੈਰਾੜ ਕੌਮ ਮੇਰੇ ਕਹਿਣੇ ਵਿਚ ਹੈ।

ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕਾਜ਼ੀ ਨੇ ਜੋ ਇਕਰਾਰਨਾਮਾ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਜਿਲਦ ਉੱਤੇ ਲਿਖ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਂਹ ਵੱਲੋਂ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ (ਪਦਮ) ਪਾਸ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਾਸ ਕਾਂਗੜ ਪਹੁੰਚਣ ਵੇਲੇ ਤੱਕ ਮਜੂਦ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰੇ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਚਾਰ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਚਾਰ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਕਲਮਬੰਦ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਫ਼ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਜਿਲਦ ਉੱਤੇ ਲਿਖਿਆ ਉਹ 'ਕਸਮਨਾਮਾ' ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਭੇਜ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ :

ਤੁਰਾ ਗਰ ਬਬਾਯਦ ਆਂ ਕਉਲੇ ਕੁਰਾਂ
ਬਨਿਜ਼ਦੇ ਸ਼ੁਮਾ ਰਾ ਰਸਾਨਮ ਹਮਾ। (57)

ਇਸ 'ਕਸਮਨਾਮੇ' ਵਿਚ ਚਾਰ ਮੋਟੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸਨ :

1. ਤੁਸੀਂ (ਆਨੰਦਪੁਰ ਛੱਡ ਕੇ) ਕਾਂਗੜ ਤਸ਼ਰੀਫ਼ ਲੈ ਜਾਓ, ਇਸ ਪਿੱਛੋਂ ਹੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋ ਸਕੇਗੀ।
2. ਤੁਹਾਨੂੰ ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਜੰਗਲੀ ਇਲਾਕੇ ਵੱਲ ਆਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੈਰਾੜ ਕੌਮ ਸਾਡੇ ਅਧੀਨ ਹੈ।

3. ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਇਧਰ ਆ ਹੀ ਜਾਓ ਤਾਂ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਹਮਦਰਦਾਨਾ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਮਾਮਲਾ ਨਿਪਟਾ ਲਈਏ।
4. ਇਧਰ ਆਉਣ ਤੇ ਤੁਹਾਨੂੰ 'ਯਕ ਅਸਪ' (ਇਕ ਘੋੜਾ ਰੱਖਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਸਵਾਰ) 'ਇਕ ਹਜ਼ਾਰੀ' ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਹਾਸਿਲ ਹੋਵਗਾ।

ਇਹ ਚਾਰੇ ਗੱਲਾਂ ਜੋ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਸਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਕਲਮਬੰਦ ਕਰਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲ ਭਿਜਵਾਇਆ ਹੈ :

ਕਿ ਤਸ਼ਰੀਫ਼ ਦਰ ਕਸਬਾ ਕਾਂਗੜ ਕੁਨਦ ॥
ਵਜਾਂ ਪਾਸ ਮੁਲਾਕਾਤ ਬਾਹਮ ਸ਼ਵਦ ॥ (58)
ਨ ਜ਼ੱਰਹ ਦਰੀਂ ਰਾਹੇ ਖ਼ਤਰਾ ਤੁਰਾਸਤ ॥
ਹਮਹ ਕੌਮਿ ਬੈਰਾੜ ਹੁਕਮੇ ਮਰਾਸਤ ॥ (59)

ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਅਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਿਹੜੀ ਚਿੱਠੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਸੁਨੇਹਾ ਕਾਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਆਇਆ ਸੀ-ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕਾਂਗੜ ਆ ਜਾਓ। ਇਹ ਥਾਂ ਸਾਡੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਲਈ ਸੁਖਾਵੀਂ ਰਹੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਤੁਹਾਡੀ (ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ) ਜਾਨ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਖਤਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂ ਕਿ ਸਾਰੀ ਬਰਾੜ ਕੌਮ ਸਾਡੇ ਕਹਿਣੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਦਮ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਣ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ-ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਕਾਂਗੜ ਕਸਬਾ ਰਾਏ ਜੋਧ ਨੇ ਵਸਾਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ ਅਕਬਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਸੀ। ਦੂਸਰੇ ਰਾਏ ਜੋਧ ਦੇ ਵੰਸ਼ਜ਼ ਲਖਮੀਰ ਅਤੇ ਸਮੀਰ, ਤਖਤਮੱਲ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਰਧਾ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਤੀਸਰੇ ਕਾਂਗੜ ਪਹੁੰਚਣ ਤੀਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਬਰਾੜਾਂ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਸੀ। ਸੋ ਖ਼ਤ ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਹੀ, ਯਥਾਰਥਕ ਅਤੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਯਾਦ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਸੁਲਤਾਨ ਸੀ। ਹਰ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ (ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 2013 ਪੰਨੇ 17-18)

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਲਿਖਤ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਅਤੇ ਕਾਮਯਾਬੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾਣੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਉੱਪਰ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਕਰਨ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਫਿਰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਇਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਸਰਦਾਰ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਇੱਜ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵੀ ਮੰਦੇ ਜਾਂ ਕੌੜੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਤੋਂ, ਬੜੇ ਹੌਂਸਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਕੰਮ ਤੂੰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈਂ, ਇਹ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਅਤੇ ਘ੍ਰਿਣਤ ਕੰਮ ਹਨ- ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਨੀਚ ਕੰਮ ਸ਼ੋਭਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਮੁਲਾਹਜ਼ਾ ਫਰਮਾਓ :

ਤੂ ਮਸਨਦ ਨਸ਼ੀਂ ਸਰਵਰ-ਇ-ਕਾਇਨਾਤ।
ਕਿ ਅਜਬ ਅਸਤ ਇਨਸਾਫ਼ ਈਂ-ਹਮ-ਸਿਫ਼ਾਤ
ਕਿ ਅਜਬ ਅਸਤ ਇਨਸਾਫ਼ ਓ ਦੀਂ ਪਰਵਰੀਂ।
ਕਿ ਹੈਫ਼ ਅਸਤ ਸਦ ਹੈਫ਼ ਈਂ ਸਰਵਰੀਂ। (62-63)

ਤੇਰਾ ਇਹ ਇਨਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਧਰਮ ਪਾਲਣਾ ਅਜੀਬ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਤੇਰੀ ਇਸ ਸਰਦਾਰੀ ਉੱਤੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਹੈ, ਸੌ ਵਾਰੀ ਅਫ਼ਸੋਸ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਜਿਸ ਅਦਬ ਅਤੇ ਸ਼ਾਨ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ-ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ-ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਨੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸ਼ਾਇਦ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਵੱਢਵੇਂ ਵੈਰੀ ਜਿਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਚਾਰੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਨ ਦੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਵਾਈ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਸਜਾਇਆ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਵੀ ਇੰਨਾ ਬਾ-ਅਦਬ ਸਲੂਕ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਇਕ ਮਹਾਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਕਦੇ ਨਾ ਮਿਟਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਦਾਸਤਾਨ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਠੇਠ ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਹਿਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਵੀ ਕੁਛ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਛੱਡਿਆ ਵੀ ਕੁਛ ਨਹੀਂ।

ਅੱਗੋਂ ਫਿਰ ਬੇ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਤੇ ਸਰਬਕਲਾ ਸਮਰੱਥ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਕਰਦਿਆਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਗ਼ਾਫ਼ਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲੋਂ ਦਰਸਾਏ ਸੱਚੇ ਰਾਹ ਉੱਪਰ ਤੁਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਬੇਅੰਤ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੀਂਹ ਪੈਣ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੂਜਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ 'ਨਮੋ ਸਸਤ੍ਰ ਪਾਣੇ ॥ ਨਮੋ ਅਸਤ੍ਰ ਮਾਣੇ ॥' (ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ)। 'ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ' ਦਾ ਆਰੰਭ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਖੜਗ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ, 'ਨਮਸਕਾਰ ਸ੍ਰੀ ਖੜਗ ਕੋ ਕਰੌਂ ਸੁ ਹਿਤੁ ਚਿਤੁ ਲਾਇ' ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਵੀ 'ਪ੍ਰਥਮ ਭਗਉਤੀ ਸਿਮਰ ਕੈ' ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੱਬ ਦਾ 'ਗਰੀਬੁਲ ਨਿਵਾਜ਼ ਹੈਂ' ਅਤੇ 'ਗਰੀਬੁਲ ਪਰਸਤੈ" ਹੋਣਾ ਦੋ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਡੂੰਘੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ, ਤੰਗ-ਦਿਲ ਇਸਲਾਮ ਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਹਕੂਮਤੀ ਜਬਰ ਅਤੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਜਬਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਇਸ ਅੱਗੇ ਲੰਮੇ ਪੈ ਜਾਣਾ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਪੂਜਣਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਿਆਂ, ਜਿਹੜੀ ਮੁਕਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਈ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਮਸਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਦਿਆਂ ਸ਼ਹੀਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸੇ ਵਕਤ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਾਉਣ ਦੀ ਮਹਾਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੇਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪੇ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਇਸ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਕਿ ਊ ਰਾ ਚੁ ਇਸਮ ਅਸਤ ਆਜਿਜ਼ ਨਵਾਜ਼।
ਕਿ ਊ ਬੇ ਸਿਪਾਸ ਅਸਤ ਊ ਬੇ ਨਿਯਾਜ਼। (70)

ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਗ਼ਰੀਬ ਨਿਵਾਜ਼ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖ਼ੁਸ਼ਾਮਦ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਬੜਾ ਬੇਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤਿਰੀ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਖਾਧੀ ਹੋਈ ਕਸਮ ਉੱਪਰ ਪੂਰਾ ਉਤਰੇਂ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਵਾਅਦਾ ਪੂਰਾ ਕਰੇਂ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਕਮਾਲ ਦੇ ਯੋਧੇ ਵਾਂਗ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਅਸੂਲੀ ਲੜਾਈ ਜਾਂ ਜਬਰ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜੇ ਗਏ ਯੁੱਧ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਮਤ ਸਮਝ ਕਿ ਤੂੰ ਮੇਰੇ ਚਾਰ ਬੱਚੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਮੱਲ ਮਾਰ ਲਈ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਤੇਰੇ ਲਈ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਮੁਸੀਬਤ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਦੋ ਹੱਥ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਕੀ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਸੀਬਤ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਬੀਤਣ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸਰਹਿੰਦ ਵਿਚ ਵਜੀਦ ਖਾਨ ਨੇ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਹੀ 12 ਮਈ 1710 ਵਿਚ ਵਜੀਦੇ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਪਹਿਲੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਗਈ।

ਉਂਜ ਤਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੋਲ੍ਹਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦਿੱਤਾ ਪਰੰਤੂ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੁੰਡਲੀਦਾਰ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦਾ ਬਾਕੀ ਬਚੇ ਰਹਿਣਾ-ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਨੀਂਦ ਖ਼ਰਾਬ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਹੋਰ ਅਸਤਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਚਿਹਾਂ ਸ਼ੁਦ ਕਿ ਚੂੰ ਬਚੱਗਾਂ ਕੁਸ਼ਤ ਚਾਰ
ਕਿ ਬਾਕੀ ਬਮਾਂਦਸਤ ਪੇਚੀਦਾ ਮਾਰ (74)

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਿਅਰ ਵੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ 'ਕੀ ਹੋਇਆ ਜੇ ਮੇਰੇ ਚਾਰ ਬੱਚੇ ਮਾਰੇ ਗਏ। ਅਜੇ ਤਾਂ ਕੁੰਡਲੀਦਾਰ ਭੁਜੰਗੀ (ਭਾਵ ਖ਼ਾਲਸਾ) ਬਾਕੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ

ਕਿ ਚਿ ਮਰਦੀ ਕਿ ਅਖ਼ਗਰ ਖ਼ਮੋਸ਼ਾਂ ਕੁਨੀ।
ਕਿ ਆਤਿਸ਼ ਦਮਾਂ ਰਾ ਫ਼ੁਰੋਜ਼ਾ ਕੁਨੀ। (75)

ਚੰਗਿਆੜਿਆਂ ਨੂੰ ਬੁਝਾਉਣ ਵਿਚ ਤੇਰੀ ਕੀ ਬਹਾਦਰੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਤੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਚੰਡ ਜਵਾਲਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਭੜਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈਂ। ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਚਾਰ ਮਾਸੂਸ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਕੇ ਤੂੰ ਇਹ ਭਰਮ ਨਾ ਪਾਲ ਬੈਠੀਂ ਕਿ ਜਬਰ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਡਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੇਰੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨਾਲ ਸਿੱਝਣ ਲਈ ਅਜੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਸੰਗਠਨ (ਪੇਚਦਾਰ ਸੱਪ) ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਦੋ ਹੱਥ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜੇ ਤੂੰ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦੀਆਂ ਸੌ ਕਸਮਾਂ ਵੀ ਖਾਏਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਰਤਾ ਵੀ ਇਤਬਾਰ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲਾਹਨਤ ਹੋਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਭਰੋਸਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਫਿਰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਆਵਾਂਗਾ ਨਾ ਇਸ ਰਾਹ ਪਵਾਂਗਾ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੀ ਰਹਾਂਗਾ। ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਵੰਗਾਰ ਹੈ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸ਼ਰੇਆਮ ਝੂਠਾ, ਬੇਇਤਬਾਰਾ ਅਤੇ ਕੌਲ ਤੋਂ ਮੁਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਕਸਮ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ, ਕਹਿਣ ਦੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਅਤੇ ਦੀਦਾ ਦਲੇਰੀ ਦਸਮ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਲਮ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸ਼ਾਇਰ ਉਹ ਜੋ ਕਲਮ ਚੁੱਕਣ ਬਾਅਦ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨਾਲ ਵੀ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਨਾ ਕਰੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੇ ਸ਼ਾਇਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ 'ਕੂੜ ਨਿਖੁਟੇ ਨਾਨਕਾ ਓੜਕਿ ਸਚਿ ਰਹੀ' (ਅੰਗ 953) ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਇਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੀਰ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਆਖ਼ਰ ਸੱਚ ਦਾ ਸੱਚ ਹੀ ਨਿਤਰੇਗਾ ਕੋਈ ਦੇਸ਼ ਨਾ ਵਸਦੇ ਝੂਠਿਆਂ ਦੇ'। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਇਕ ਸੂਰਬੀਰ, ਨਿਪੁੰਨ ਯੋਧੇ, ਸਿਆਣੇ ਅਤੇ ਦੂਰ-ਅੰਦੇਸ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵਜੋਂ ਤਾਰੀਫ਼ ਵੀ ਸਿਰੇ ਦੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਘਾਟ ਜਾਂ ਤੋੜਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ। ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ ਨੇ ਨਵੇਂ, ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਅਨੂਠੇ ਪੂਰਨੇ ਪਾਏ ਹਨ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਨੰ. 85,86,87,88,89 ਪੰਜ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਿਸਤਾਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਸ਼ਿਅਰ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ :

ਕਿ ਹੁਸਨ-ਉਲ-ਜਮਾਲ ਅਸਤ-ਓ-ਰੌਸ਼ਨ ਜ਼ਮੀਰ ਖ਼ੁਦਾਵੰਦ ਮੁਲਕ ਅਸਤ ਸਾਹਿਬ ਅਮੀਰ। (87)
ਕਿ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਕਬੀਰ ਅਸਤ-ਓ-ਦਰ ਜੰਗ ਕੋਹ। ਮਲਾਇਕ ਸਿਫ਼ਤ ਚੂੰ ਸੁਰੱਯਾ ਸ਼ਿਕੋਹ। (89)

ਹੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਤੂੰ ਸੋਹਣਾ, ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਸਿਆਣਾ ਵੀ ਹੈਂ। ਤੂੰ ਮੁਲਕ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਸਰਦਾਰ ਹੈਂ। ਤੂੰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹੈਂ ਤੇ ਜੰਗ ਵਿਚ ਪਹਾੜ ਵਾਂਗ ਅਡੋਲ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈਂ। ਤੂੰ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਸ਼ਾਨ ਵਾਲਾ ਹੈਂ।

ਇੱਥੇ ਆਮ ਪਾਠਕ ਲਈ ਇਹ ਦੁਬਿਧਾ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਝੂਠਾ, ਮੱਕਾਰ, ਪੈਮਾਨ-ਸ਼ਿਕਨ (ਬਚਨ ਤੋੜ) ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ ਦੀ ਕਸਮ ਖਾ ਕੇ ਮੁਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸੂਰਬੀਰ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਤਾਰੀਫ਼ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ ਵਿਰੋਧ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਹੈ "ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭ ਸੰਸਾਰ"। (ਪੰਨਾ 468) ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਖੰਡ ਸਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ॥ ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਲੋਅ ਸਚੇ ਆਕਾਰ ॥ (ਪੰਨਾ 463) ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਹੱਲ ਕਿਸੇ ਕਥਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਠੀਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਹੱਲ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਪਾੜਾ-ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਦੰਭ ਹੈ, ਉਸ ਥਾਂ ਉੱਪਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਉਂਗਲ ਹੀ ਰੱਖੀ ਬਲਕਿ ਬੜੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਅਤੇ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਝੂਠ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਲਈ ਇਕ ਕਲਾਸਿਕ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਬਣਦਿਆਂ ਅਤੇ ਸੱਚ ਉੱਪਰ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨਾਲ ਵੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸਭਿਅਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉੱਤਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਓ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਮੀਰ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ

ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਵਿਦਵਾਨ ਗਿਆਨੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੇ ਪੱਤਰ ਦਾ ਇਕ-ਇਕ ਸ਼ਿਅਰ ਅਣਖ, ਸਵੈਮਾਨ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਲਾਮਈ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਉਠ ਖਲੋਤੇ ਅਤੇ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਏ।[29] ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕਲਮਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਸੁਚੇਤ, ਈਮਾਨਦਾਰ, ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਸੂਝਵਾਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਹਾਨ ਗੁਣ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਵਰਗੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਦੇ ਹਰਫ਼ ਹਰਫ਼ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਵਾਨ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੇਗ ਅਤੇ ਤੇਗ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਦੀ ਜ਼ੁਲਮ ਉੱਪਰ ਫ਼ਤਿਹ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਲਾਸਿਕ ਰਚਨਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। (ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਰਤਨ ਨੂੰ ਕੀੜਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੌਡੀਆਂ ਤੋਂ ਖੋਟਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮੁਹੱਬਤ ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਗੁਣ ਅਤੇ ਔਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕੰਨਾਂ ਦਾ ਕੱਚਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕੱਟੜਪ੍ਰਸਤ, ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਸੁੰਦਰ, ਸੋਹਣਾ, ਨੀਤੀਵਾਨ, ਸਿਆਣਾ, ਪਹਾੜ ਵਰਗਾ ਅਡੋਲ ਯੋਧਾ, ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਹਾਨ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੈ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਗੁਨਾਹ ਗਿਣਾਉਣ ਵੇਲੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬਣਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਜਿਸ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਲੇਖਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਬਾਨਦਾਨੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਾਧਾਰਣ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪਾਠਕ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅਨੰਦਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਕਲਮ ਦੀ ਇਸ ਕਰਾਮਾਤ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਬੜੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ, ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬੁਲਬੁਲਾ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਥਾਹ ਕਿਵੇਂ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ-ਵਾਲੀ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਾ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਸੁੱਟਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਹੀ ਲੈਅ, ਸੁਰ ਅਤੇ ਤਾਲ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਵਹਿੰਦੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਉਤਰਾ ਚੜ੍ਹਾ-ਸ਼ਾਂਤ ਵਹਿਣ ਅਤੇ ਤੂਫ਼ਾਨੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 85 ਤੋਂ 89 ਪੰਜ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਰਾਹੀਂ 'ਜ਼ੇਬ' ਤਖ਼ਤ ਨੂੰ ਸਜਾਉਣ ਵਾਲਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਕੀਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ ਵੱਲ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਹੱਡ 'ਤੇ ਮਾਰਦਿਆਂ, ਕਲਮ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਭਰਵਾਂ ਵਾਰ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ-ਏ-ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਆਲਮੀਂ।
ਕਿ ਦਾਰਾਇ ਦੌਰ ਅਸਤ-ਓ-ਦੂਰ ਅਸਤ ਦੀਂ। (90)

ਪਰ ਹੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ! ਭਾਵੇਂ ਤੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਹੈਂ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਹਾਕਮ ਵੀ ਹੈਂ, ਪਰ ਤੂੰ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈਂ। ਇਥੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਸੱਚਾ ਅਤੇ ਪਾਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੋਵੇ, ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਧਰਮ ਬਣਾਉਣ ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਹੋਵੇ- ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਸਬੂਤਾਂ ਨਾਲ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਬਾਦਲੀਲ ਹੁੰਦਿਆਂ, ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਅਸਲ ਇਸਲਾਮ ਜਾਂ ਦੀਨ ਨਾਲ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਵਾਹ-ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਠਿੱਠ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਨਿਰਾਦਰੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੋਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਾਦਰੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੋਹਣੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜ਼ੁਲਮੀ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਅਤੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਫ਼ਾਇਤਉਲ੍ਹਾ ਵੀ ਸਾਡੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ-ਜਿੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪਾਂ' ਵਿਚ ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਖ਼ੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਇਕ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਲਈ ਵੀ ਉਨੀ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨੀ ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਲਈ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਲਈ ਤਾਂ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ 'ਯਥਾ ਰਾਜਾ ਤਥਾ ਪਰਜਾ' ਅਤੇ ਐਨਾਸੁਅਲਾ

ਦੀਨਿ ਮਲੂਕਿਹਮਾਂ (ਪਰਜਾ ਉਸੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰਾਜੇ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਸਕ ਦਾ ਕੋਈ ਕਸਬ, ਜਾਤੀ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮੂਹਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਜੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਪਰਜਾ ਵਿਗੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਵੀ ਰਾਜਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'[30]

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨਾਲ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਹ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਕ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵੰਗਾਂ ਵੇਚਣ ਵਾਲਾ ਵਣਜਾਰਾ ਕਪੜੇ ਵਿਚ ਵੰਗਾਂ ਦੀ ਫੇਰੀ/ਗਠੜੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਬਾਹਰੋਂ ਜੱਟ ਆਇਆ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਸਲੰਘ ਮਾਰ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਐਹਦੇ 'ਚ ਕੀ ਐ? ਵਣਜਾਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨੀਂ,'ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਰਫ਼ ਤੇਗਾਂ ਤੇ ਤਲਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੱਢੇ ਜਾਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੇ ਹੋਰ ਸੂਹਜਾਤਮਿਕ ਸ਼ਸਤਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਵਤ ਹੈ 'ਗੁੜ ਦਿੱਤਿਆਂ ਜੇ ਮਰਦਾ ਹੋਵੇ, ਮਹੁਰਾ ਫਿਰ ਕਿਉਂ ਦੇਈਏ'। ਇਸ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਨੂੰ ਕਲਮਬੱਧ ਕਰਕੇ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਮੈਦਾਨ-ਇ-ਜੰਗ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਸੂਰਬੀਰ ਅਤੇ ਸਿਆਣਾ ਜਰਨੈਲ ਮੈਦਾਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਲਮ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਲਈ ਕੋਈ ਪਾਸਾ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੌਹੀਦ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ-ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ ਪੂਜਣਯੋਗ ਤੇ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪਹਾੜ ਦੇ ਬਾਈਧਾਰ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੜ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਰਾਜਪੂਤ ਰਾਜੇ ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬੁੱਤ ਪ੍ਰਸਤੀ ਜਾਂ ਬੁੱਤ ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਤੇਰਾ ਮਜ਼ਹਬ ਇਸਲਾਮ ਵੀ ਤੌਹੀਦ ਭਾਵ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਅੱਲਾਹ ਇਕ ਹੈ- ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਦੇ ਰਸੂਲ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪੱਕਾ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਣਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਤੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਾਡਾ ਸਾਥ ਦਿੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਤੂੰ ਸਾਡਾ ਸਾਥ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਲਾਮ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਫ਼ਰ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਪਿੱਠ ਥਾਪੜਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਉਂ ਤੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬੁੱਤ ਸ਼ਿਕਨ ਹਾਂ ਬੁੱਤ ਪ੍ਰਸਤੀ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ, ਤੂੰ ਆਪ ਹੀ ਦੱਸ ਕਿ ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਲੜਨ ਦਾ ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਕੀ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਕਾਰਣ ਹੈ ?

ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਤੰਗ ਨਜ਼ਰ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਬੁੱਤਪ੍ਰਸਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਣ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਾਂਝਾ ਮੋਰਚਾ ਬਣਾ ਕੇ ਲੜਾਈ ਵਿੱਢਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਿਸ਼ਨ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰ ਉਠਾ ਕੇ ਅਣਖ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰਾਹ ਪਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਿਸ਼ਨ ਸੀ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਵੀ ਸਾਡੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਖਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਅਤੇ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰ ਰਹੇ, ਕੋਈ ਮੱਲਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਮੱਲ ਰਹੇ, ਕੋਈ ਬਗ਼ਾਵਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰ ਰਹੇ। ਫਿਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਅਤੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕੀ ਤਕਲੀਫ਼ ਸੀ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਲਿਤਾੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਦੀ ਤਾਲੀਮ ਦੀ ਬਰਕਤ ਨਾਲ ਧੌਣ ਉੱਚੀ ਕਰਕੇ ਤੁਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਉਹ ਹੁਣ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਜਾਬਰਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਆਪਣੀ ਅਸਮਤ ਦਾ ਰੁਲਣਾ ਸਹਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ।'[31]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਫ਼ਰਾਖ਼ ਦਿਲੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਜਦੋਂ 1745 ਬਿਕਰਮੀ ਵਿਚ ਰੁਸਤਮ ਖਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪਹਿਲੇ ਸਾਰੇ ਵੈਰ ਵਿਰੋਧ ਭੁਲ ਕੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸੌ ਜਵਾਨ ਭਾਈ ਸੰਗੀਨਾ ਜੀ ਦੀ ਕਮਾਨ ਹੇਠ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੇ ਨਹੀਂ ਇਕ ਮੰਨੇ-ਪ੍ਰਮੰਨੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੌਲਤ ਰਾਏ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ 'ਸਾਹਿਬੇ ਕਮਾਲ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ।[32]

ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜੋ ਹਮਾਕਤ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਕੀਤੀ, ਇਸ ਹਮਾਕਤ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਮਜੀਦ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਜਾਂ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ

ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਡੇ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤਾਰਿਕ ਕਿਫ਼ਾਇਤਉੱਲ੍ਹਾ ਜੀ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ 'ਕੁਰਆਨ ਕੀ ਅਤੇ ਕਿਸ ਲਈ?' ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੀ ਇਕ ਪੁਸਤਕ 'ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਬਾਨੀ, ਗ੍ਰੰਥ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ' (ਭਾਗ ਦੂਜਾ) ਵਿਚ ਛਪਿਆ ਹੈ। ਜਬਰ ਅਤੇ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਕੁਰਆਨ ਮਜੀਦ ਦਾ ਜੋ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤੇ ਕੋਈ ਜਬਰ ਨਹੀਂ (2:256, ਨਾਲ ਹੀ 10:99 ਅਤੇ 109 10-6 ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਹਨ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਆਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਹੈ, ਮੁਸਲਮਾਨੋ ! ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਛੁਟ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਇਸ਼ਟ ਮੰਨ ਕੇ ਪੁਕਾਰਦੇ ਹਨ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਨਾ ਆਖੋ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਆਖਣ। (6:108)[33]

ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਵਾਲਾ ਖ਼ੁਦ ਮੁਕੱਦਸ ਕੁਰਆਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਤੇਰੇ ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਣਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ (ਕਿ ਧਰਤੀ ਤੇ ਸਾਰੇ ਈਮਾਨ ਵਾਲੇ ਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰ ਹੀ ਹੋਣ) ਤਾਂ ਸਮੂਹ ਧਰਤ ਵਾਸੀ ਈਮਾਨ ਲੈ ਆਏ ਹੁੰਦੇ। ਫੇਰ ਕੀ ਤੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਂਗਾ ਕਿ ਉਹ ਈਮਾਨ ਵਾਲੇ ਬਣ ਜਾਣ ? ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਣੀ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਅਨੁਮਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਈਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਅਕਲ ਤੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਗੰਦਗੀ ਪਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। (10 ਸੂਰਤ ਯੂਨਸ, ਆਇਤ 99-100)[34]। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਬਰ ਕੁਰਆਨ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਨੇੜਿਓਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੰਘਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਫ਼ਰ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਹੱਥੋਂ ਕਈ ਜੰਗਾਂ ਹਾਰ ਗਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਲ ਮਿਲ ਕੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਦਿੱਲੀ ਜਾ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਸ ਉੱਠ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਸੰਖੇਪਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਆਪਸੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਬਾਰੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਨਾਮੁ ਗੁਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਹੈ ਬਡਬੰਕਾ
ਅਪਨਾ ਚਹਿਤ ਬਜਾਯੋ ਡੰਕਾ
ਰਚਯੋ ਪੰਥ ਇਕ ਤਿਸਨੇ ਭਾਰਾ।
ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਦੁਹਿਨ ਤੇ ਨਿਯਾਰਾ
ਸਾਚੋ ਸ਼ਾਹਿ ਆਪ ਕਹਿਲਾਵੈ
ਤੁਮ ਕੋ ਝੂਠੇ ਸ਼ਾਹਿ ਬਤਾਵੈ।
ਦੇਸ ਮਾਂਹਿ ਬਡ ਗਦਰ ਮਚਾਯਾ।
ਅਬ ਚਾਹਿਤ ਦਿੱਲੀ ਪਰ ਆਯਾ।
ਸੁਨ ਹਵਾਲ ਸਭ ਨੌਰੰਗ ਸ਼ਾਹੈ।
ਕੋਪ ਹੋਇ ਅਧਕੈ ਮਨ ਮਾਹੈਂ।
ਜਾਲੰਧਰ ਸਾਰੰਦ ਲਹੌਰੈਂ
ਜਾਰੀ ਕਰੇ ਫੁਰਮਾਨ ਸੁ ਗੌਰੈਂ। *(ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ 266-67)*

ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਮਨੂਵਾਦੀ/ਜਾਤਪਾਤੀ ਉਚ-ਨੀਚ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੀਂਵੇਂ ਤਬਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਚ ਮਾਲਿਕ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਕਰਤਾ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ :

ਲੁਹਾਰ ਤ੍ਰਖਾਣ ਹੁਤ ਜਾਤ ਕਮੀਨੀ।
ਛੀਪੋ ਕਲਾਲ ਨੀਚਨ ਪੈ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕੀਨੀ।
ਗੁੱਜਰ ਗਵਾਰ ਹੀਰ ਕਮਜਾਤ।
ਕੰਬੋਇ ਸੂਦਨ ਕੋਇ ਪੁਛੇ ਨ ਬਾਤ।

ਝੀਵਰ ਨਾਈ ਰੋੜੇ ਘੁਮਿਆਰ ।
ਸਾਇਣੀ ਸੁਨਿਆਰੇ ਚੂੜ੍ਹੇ ਚਮਿਆਰ
ਭੱਟ ਔ ਬਾਹਮਣ ਹੁਤੇ ਮੰਗਵਾਰ
ਬਹੁਰੂਪੀਏ ਲੁਬਾਣੇ ਔ ਘੁਮਿਆਰ
ਇਨ ਗ੍ਰੀਬ ਸਿੰਘਨ ਕੋ ਦਯੋ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ
ਏ ਯਾਦ ਰੱਖੈਂ ਹਮਰੀ ਗੁਰਿਆਈ । *(ਪੰਨਾ 41)*

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਅਨਿੰਨ ਸੇਵਕ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਕਵੀ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਜੀ 'ਗੋਯਾ' ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਅਤੇ ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਬੇ-ਪਨਾਹ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ:

ਕਾਦਿਰਿ ਹਰ ਕਾਰ ਗੁਰ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ
ਬੇਕਸਾਂ-ਰਾ ਯਾਰ ਗੁਰ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ॥36॥

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਹਰ ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਦੇ ਆਸਰਾ ਹਨ ।[35]

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤਨ, ਮਨ, ਧਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਰਪਣ ਕਰਕੇ ਜਿਉਂ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੱਬ ਉੱਪਰ ਭਰੋਸਾ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਸੁੱਚਾ ਸੀ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਆਪਦੀ ਸੰਸਾਰਕ ਦੌਲਤ, ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਫ਼ੌਜਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਉੱਪਰ ਮਾਣ ਅਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਿਹਰ ਅਤੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ। ਕਿਸੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਤੇਗ਼, ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਕਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕੀਤੀ। ਮੁਲਾਹਜ਼ਾ ਫ਼ਰਮਾਓ :

ਚਿ ਦੁਸ਼ਮਨ ਕੁਨਦ ਮਿਹਰਬਾਂ ਅਸਤ ਦੋਸਤ
ਕਿ ਬਖ ਸ਼ਿੰਦਗੀ ਕਾਰ-ਏ-ਬਖ਼ਸ਼ਿੰਦਾ ਓਸਤ । (94)

ਜਦ ਦੋਸਤ (ਰੱਬ) ਮਿਹਰਬਾਨ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਗਲੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਸੱਚਾਈ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਉਸ ਉਤੇ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਜੇ ਤੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਆਪਣੀਆਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਤੇ ਦੌਲਤ ਦੇ ਖ਼ਜ਼ਾਨਿਆਂ ਉਤੇ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਨਿਗਾਹ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਵੱਲ ਹੈ।' ਇੱਥੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਫ਼ਾਇਤਉੱਲ੍ਹਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ਾਇਰ ਡਾ. ਮੁਹੰਮਦ ਇਕਬਾਲ ਦਾ ਸ਼ਿਅਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਕਾਫ਼ਿਰ ਹੋ ਤੋ ਤਲਵਾਰ ਪੇ ਕਰਤਾ ਹੈ ਭਰੋਸਾ
ਮੋਮਿਨ ਹੋ ਤੋ ਬੇਤੇਗ ਭੀ ਲੜਤਾ ਹੈ ਸਿਪਾਹੀ ॥ *(ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਪੰਨਾ 54)*

ਜ਼ਫਰਨਾਮੇ ਦੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਮਕੌਰ ਦੀ ਜੰਗ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਅੱਖ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵੀ ਹੰਝੂ ਵਹਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਅੱਲਾਹ ਯਾਰ ਖਾਂ ਜੋਗੀ ਰਹਿਮਾਨੀ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ 'ਗੰਜਿ-ਸ਼ਹੀਦਾਂ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਰੁਣਾਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਯਾਕੂਬ ਕੋ ਯੂਸਫ਼ ਕੇ ਬਿਛੜਨੇ ਨੇ ਰੁਲਾਇਆ ।
ਸਾਬਰ ਕੋਈ ਕਮ ਐਸਾ, ਰਸੂਲੋਂ ਮੇਂ ਹੈ ਆਇਆ ।
ਕਟਵਾ ਕੇ ਪਿਸਰ ਚਾਰੇ, ਇਕ ਆਂਸੂ ਨ ਗਿਰਾਇਆ ।
ਰੁਤਬਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਨੇ ਰਿਸ਼ੀਓਂ ਕਾ ਬੜ੍ਹਾਇਆ । (115)

ਅੱਲਾਹ ਯਾਰ ਖਾਂ ਨੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਗੀਤਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਲਾਸਾਨੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਕਟਵਾ ਦਿਯੈ ਸ਼ਿਸ਼ 'ਸ਼ਾਮ' ਨੇ ਗੀਤਾ ਕੋ ਸੁਨਾ ਕਰ
ਰੂਹ ਫੂੰਕ ਦੀ ਗੋਬਿੰਦ ਨੇ ਔਲਾਦ ਕਟਾ ਕਰ।(116)

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਿਆਂ ਆਪ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਤੁਰੰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਿਅਰ ਨੰ. 104, 105, 106, 107 ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਹਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਅਤੇ ਯੋਧਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਖ਼ੁਸਰੋ, ਜਮਸ਼ੇਦ, ਆਦਮ, ਫਰੀਦੂ, ਬਹਿਮਨ ਅਤੇ ਇਸਫੰ ਦਯਾਰ, ਦਾਰਾ, ਦਾਰਾਬ, ਸਿਕੰਦਰ, ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ, ਤੈਮੂਰ ਅਤੇ ਬਾਬਰ, ਹਮਾਯੂੰ ਅਤੇ ਅਕਬਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਜ ਕਿੱਥੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਉਂ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਸੁੱਤੀ ਜ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਕਲਮ ਨਾਲ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਉੱਦਮ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਲਮਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਅਗਵਾਈ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇਸ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਨੇ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗ਼ਰੀਬਾਂ, ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ, ਨਿਮਾਣਿਆਂ, ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਜਬਰ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਮਾਸੂਮ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਾਬਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦਿਆਂ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ :

ਤੂ ਗਰ ਜਬਰ ਆਜ਼ਿਜ਼ ਖਰਾਸ਼ੀਂ ਮਕੁਨ
ਕਸਮ ਰਾ ਬਾ ਤੇਸ਼ਾ ਤਰਾਸ਼ੀ ਮਕੁਨ।(109)

ਜੇ ਤੂੰ ਤਕੜਾ ਜਾਬਰ ਵੀ ਹੈਂ ਤਾਂ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਖਾਧੀ ਕਸਮ ਨੂੰ ਤੇਸੇ ਨਾਲ ਨਾ ਛਿੱਲ ਅਰਥਾਤ ਤੂੰ ਆਪਣਾ ਬਚਨ ਭੰਗ ਨਾ ਕਰ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੰਝੂ ਵਹਾਏ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਜਾਬਰ ਹਕੂਮਤ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰਕ ਲੜਾਈ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਬਰ ਦੇ ਸੁੰਮਾਂ ਹੇਠ ਲਿਤਾੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮਾਸੂਮ ਅਤੇ ਲਾਚਾਰ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਜਬਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਇਹ ਲੜਾਈ ਵਿੱਢੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ ਵਿਖੇ ਮਾਤਾ ਜੀਤੋ ਵੱਲੋਂ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਰਮਾਇਆ ਸੀ 'ਚਾਰ ਮੂਏ ਤੋ ਕਿਆ ਹੂਆ ਜੀਵਤ ਕਈ ਹਜ਼ਾਰ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਟੱਲ ਯਕੀਨ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਜ਼ਫਰਨਾਮੇ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਖ਼ਸਮ ਦੁਸ਼ਮਨੀ ਗਰ ਹਜ਼ਾਰ ਆਵੁਰਦ
ਨਾ ਯਕ ਮੂਇ ਊ ਰਾ ਅਜ਼ਾਰ ਆਵੁਰਦ (111)

ਜੇ ਵੈਰੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੁਸ਼ਮਨੀਆਂ ਵੀ ਕਰੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਵਾਲ ਵਿੰਗਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 111 ਹੋਣ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਟੌਂਕ ਗਿਣਤੀ ਸੰਪੂਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ- ਉਸ ਤੋਂ ਇਉਂ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਜੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿਅਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਤੀਕ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕੋਈ ਹੱਥ ਲਿਖਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉਦੋਂ ਤੀਕ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸੇ ਸ਼ਿਅਰ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਤੇ ਛੰਦ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਫਾਇਤਉਲ੍ਹਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਣਨਯੋਗ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਮਸਨਵੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਪੱਤਰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਵੀ ਕਈ ਹਦਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਹਮਦ, ਮੁਨਾਜਾਤ, ਨਾਅਤ ਆਦਿ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਸਨਵੀ ਵਿਚ ਰਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਜੇ ਹਮਦ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਅਤ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਬਿਤ ਹੰਦੀ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਪੱਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਮਸਨਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੱਤਰ ਲਈ ਮਸਨਵੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।[36]

ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਚਿੰਤਕ ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਵੇਦੀ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਲਮੀ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਸੱਜਦਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਅਕੀਦਤ ਦੇ ਫੁੱਲ

ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, 'ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਛੰਦਾਂ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸਨ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਚੁੰਬਕ ਸਨ... ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਦੁੱਤੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਵੀ ਹਿਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਪਰਦੇ ਹਟਾ ਕੇ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਸਨ... ਉਹ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ... ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਬੜੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਸੁਹਿਰਦ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਵੀਰ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸੰਤ ਦੀ ਸਵੱਛ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਨੋਖਾ ਮੇਲ ਹੈ।'[37]

ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਲਿਤਾੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਗ਼ਰੀਬ ਅਤੇ ਨੀਂਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜੱਥੇਬੰਦ ਕਰਕੇ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਸਾਹਿਬੇ ਕਮਾਲ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਲੈ ਕੇ ਆਂਦੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਸਟੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਇਕ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਸਮ ਪਿਤਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਹਿੰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਕੰਮਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਰੂਪ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕੰਮ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਉੱਚ ਵਰਗ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁਹਾਜ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਝਲਣਾ ਪਿਆ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭੇ, ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੰਮ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ। ...ਸਚਮੁੱਚ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹਰ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸਰਬੰਸਦਾਨੀਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਿਣੀ ਰਹੇਗਾ।[38]

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਫੁੱਲ ਭੇਟ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਉੱਤੇ ਮਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ' ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜ ਦੀ ਉਹ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ, ਕਲਾਤਮਕ, ਰੂਪਾਤਮਕ, ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਯੁੱਧਨੀਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕ 'ਕਲਾਸਿਕ' ਰਚਨਾ ਰਚ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਲਿਤਾੜੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜਰਵਾਣਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਸੱਤਾ ਮੰਗਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਖੋਹਣ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸੰਗ-ਇ-ਬੁਨਿਆਦ ਜਾਂ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਹੈ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਹਕੂਮਤੀ ਜਬਰ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਲਿਖਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਹਿਰਾ ਰਿਹਾ ਇਹ ਪਰਚਮ, ਸਚਮੁੱਚ ਹੀ ਕਲਮ ਦੀ ਜ਼ੁਲਮ ਉੱਪਰ ਫ਼ਤਿਹ ਦਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾ-ਛੁਪਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਕਲਮੀ ਸੂਰਜ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੌ ਸਾਖੀ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2014, ਪੰਨਾ 87
2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (ਭਾਈ), **ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998
3. ਕਵੀ ਸੈਨਾਪਤਿ ਰਚਿਤ, **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਸੋਭਾ**, ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ
4. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 86 ਦਾ ਅਤੇ ਪੰਨਾ 87, ਵੇਖੋ ਫ਼ੁੱਟ ਨੋਟ,
5. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 106 (ਵੇਖੋ ਫੁੱਟ ਨੋਟ)
6. ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦਸਵੀਂ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1986, ਪੰਨਾ 218
7. **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ**, ਪੰਨਾ 138
8. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 224
9. ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ, **ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, 2003, (ਸੰਪਾਦਕ ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ) ਪੰਨੇ 857 ਤੋਂ 860
10. **ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਪੰਨਾ 860
11. ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼, **ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖ਼ੀਆਂ**, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾਦਕ) ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2014, ਪੰਨਾ 165

12. ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸਾਹੀ 10**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1989, ਪੰਨਾ 344
13. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 345
14. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 346
15. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 350
16. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ) ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1998, ਪੰਨਾ 64
17. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 64
18. ਕਵੀ ਚੂੜਾਮਣੀ **ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ**, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ (ਜਿਲਦ ਚੌਦਵੀਂ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1992, ਪੰਨਾ 5978-79
19. **ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ**, ਪੰਨਾ 5979
20. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 6128
21. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, **ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1970, ਪੰਨਾ 303
22. **ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1970, ਪੰਨਾ 1033-34
23. ਨਰਿੰਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਥੀ, **ਚਰਨ ਚਲਉ ਮਾਰਗਿ ਗੋਬਿੰਦ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ, 2010, ਪੰਨਾ 505 (ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਤੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ, ਅਧਿਆਇ 113)
24. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ 505, (ਦੋਵੇਂ ਸੰਖੇਪ ਖ਼ਤ ਲੇਖਕ ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਸ੍ਰੀ ਮੁਨੀ ਲਾਲ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ' (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਹਨ।)
25. **ਚਰਨ ਚਲਉ ਮਾਰਗਿ ਗੋਬਿੰਦ**, ਪੰਨਾ 506
26. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2008, ਪੰਨਾ 137.
27. **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ**, ਪੰਨੇ 137-38
28. **ਕੁਰਆਨ ਮਜੀਦ**, (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ), ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ 209
29. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਹੋਰ, (ਸੰਪਾ.) **ਪੰਚਬਟੀ ਸੰਦੇਸ਼**, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਕੇਂਦਰ ਦੇਹਰਾਦੂਨਾ, vol. 36, issue 2, April-June 2014, ਪੰਨਾ 12
30. ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿੱਕਾ, ਅੰਕ 48 (ਪ੍ਰਗਟਯੋ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਪੰਨਾ 52)
31. ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, **ਜੀਵਨ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤ**, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 2009, ਪੰਨਾ 28
32. ਦੌਲਤ ਰਾਏ, **ਸਾਹਿਬੇ ਕਮਾਲ**, **ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ**, ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਚੈਰੀਟੇਬਲ ਟ੍ਰਸਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2010, ਪੰਨੇ 138-39.
33. ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰ:) **ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਬਾਨੀ**, **ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011, ਪੰਨੇ 96-97
34. **ਕੁਰਆਨ ਮਜੀਦ**, (ਸੱਯਦ ਅਬੁਲ ਆਲਾ ਮੌਦੂਦੀ) ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ 372
35. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009, ਪੰਨਾ 158
36. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ (ਸੰ:) (ਪ੍ਰਗਟਯੋ ਖ਼ਾਲਸਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ) ਸਤੰਬਰ 1998, ਅੰਕ 48, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 52
37. **ਪੰਚ ਬਟੀ ਸੰਦੇਸ਼**, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ 2014, ਪੰਨਾ 12
38. ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) **ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010, ਪੰਨਾ 79-80

ਹਵਾਲਾ ਪੁਸਤਕਾਂ :

- ਅਲਹ ਯਾਰ ਖਾਂ 'ਜੋਗੀ' ਰਹਿਮਾਨੀ, ਹਕੀਮ ਮਿਰਜ਼ਾ, **ਗੰਜਿ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਅਰਥਾਤ ਸਾਕਾ ਚਮਕੌਰ**, ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ

ਕਮੇਟੀ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁ: ਪ੍ਰ: ਕਮੇਟੀ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004

- ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼, **ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ**, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾਦਕ) ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2014
- ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ, **ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਸੰਪਾਦਕ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 2003
- ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ), **ਜੀਵਨ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤ : ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2009
- ਸੁੱਖਾ ਸੰਘ, **ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ ਦਸਵੀਂ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1989
- ਸੈਨਾਪਤੀ (ਕਵੀ), **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਸੋਭਾ**, ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
- ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ (ਭਾਈ), **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ**, ਜਿਲਦ ਚੌਦਵੀਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ 1992
- ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (ਭਾਈ), **ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ** (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਸ੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998
- ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦਸਵੀਂ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ 1986
- **ਕੁਰਆਨ ਮਜੀਦ**, ਸੱਯਦ ਅਬੁਲ ਆਲਾ ਮੌਦੂਦੀ (ਅਨੁਵਾਦਕ) ਪੰਜਾਬੀ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ, 2002
- ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿਬਰ, **ਬੰਸਾਵਲੀ ਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ**, ਰਾਏ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2011
- ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, **ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1970
- ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, **ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1970
- ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ 2009
- ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010
- ਦੌਲਤ ਰਾਏ, **ਸਾਹਿਬੇ ਕਮਾਲ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ**, ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਚੈਰੀਟੇਬਲ ਟ੍ਰਸਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2010
- ਨਰਿੰਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਥੀ, **ਚਰਨ ਚਲਉ ਮਾਰਗਿ ਗੋਬਿੰਦ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2010
- ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੌ ਸਾਖੀ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2014
- ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾਦਕ) **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2008
- ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਸੰਪਾਦਕ) **ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਤੇ ਪੰਜ ਹੋਰ ਨਾਮੇ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 2013
- ਬਲਬੀਰ ਕੌਰ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਬੇਕਸਾਂ-ਰਾ ਯਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ
- ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1998

ਖੋਜ ਰਸਾਲੇ ਅਤੇ ਮੈਗਜ਼ੀਨ :

- ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ**, ਸਤੰਬਰ 1988, ਅੰਕ 48 (ਪ੍ਰਗਟਯੋ ਖ ਾਲਸਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
- ਸਰਬਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਬਾਨੀ ਗ੍ਰੰਥ**, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ, (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011
- ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਹੋਰ (ਸੰਪਾਦਕ), **ਪੰਚ ਬਟੀ ਸੰਦੇਸ਼**, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਕੇਂਦਰ ਦੇਹਰਾਦੂਨ, vol. 36, issue 2, April-June, 2014

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ :
ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲ

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਲਗਭਗ ਨੌਂ ਸੌ ਵਰ੍ਹੇ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਨਾਥ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਮਰ ਲਗਭਗ ਓਨੀ ਕੁ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਨਾਥ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੇ ਜੋ ਮਾਨਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਉਹ ਨਾਥ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ-ਸੰਵਾਰਨ ਵਿਚ ਜੋ ਯੋਗਦਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ (ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ) ਨੇ ਪਾਇਆ, ਉਹ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਤਾਂ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਜਨਕ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦਾ 'ਆਦਿ' ਕਵੀ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦ-ਪਾਕਿ ਖ਼ਿੱਤੇ ਦੀ ਇਸ ਸਰ-ਜ਼ਮੀਨ ਉਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ (1173-1266 ਈ.) ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਚਾਚੜਾਂ (1843-1901 ਈ.) ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਇਕ-ਰਸ ਵਹਿਣ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਬਦਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੇਜ਼ ਤੇ ਜਲੌਅ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕੀ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਮੀਰਾਂ ਸ਼ਾਹ ਜਲੰਧਰੀ (1839-1923 ਈ.), ਹਦਾਇਤਉੱਲਾ (1838-1929 ਈ.), ਅਕਬਰ ਛਿਦਰਵੀ (1835-1934 ਈ.), ਵਲਾਇਤ ਸ਼ਾਹ, ਅਕਬਰ ਸ਼ਾਹ, ਮਿਹਰ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਗੋਲੜ੍ਹ ਸ਼ਰੀਫ਼ (1859-1937 ਈ.), ਹਕੀਮ ਸਫ਼ਦਰ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ ਲੁਕਮਾਨਵੀ (1896-1952 ਈ.), ਹਾਜੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਨ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਸਕੀਨ ਗੁਜਰਾਤੀ (1857 ਜਨਮ), ਮੌਲਾ ਸ਼ਾਹ ਨੌਸ਼ਾਹੀ (1867-1941 ਈ.), ਅਬਦੁੱਲਾ ਅਬਦੀ ਕੈਸਰਸ਼ਾਹੀ (ਜਨਮ 1882 ਈ.), ਖ਼ਲੀਫ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ ਇਬਰਾਹੀਮ (1890-1977 ਈ.), ਸਯਦ ਮੀਰ ਹੁਸੈਨ ਸਾਈਂ ਲੱਭੂ ਸ਼ਾਹ (1947 'ਚ ਕਤਲ), ਮੁਹੰਮਦ ਫ਼ਾਜ਼ਲ, ਪੀਰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਜੀਲਾਨੀ (ਲਾਇਲਪੁਰ), ਨੂਰ ਅਲੀ (ਲਾਹੌਰ), ਰਹੀਮ ਬਖ਼ਸ਼, ਸ਼ਰੀਫ਼ ਅਹਿਮਦ ਸਰਾਫ਼ਤ ਨੌਸ਼ਾਹੀ (1907- 1983 ਈ.) ਅਤੇ ਮਾਧੋ ਸ਼ਾਹ ਚਿਸ਼ਤੀ (1886-1984 ਈ.) ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਰੱਖਿਆ। ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਾਝੇ ਦੇ ਸਿੱਖ ਆਰਿਫ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਈਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਲਾਮ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਸਾਧੂਸਾਰ (1889-1970 ਈ.) ਤੱਕ ਫੈਲਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਨੇ ਅਮਨ, ਭਾਈਚਾਰੇ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਰਵ੍ਹਾਦਾਰੀ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਜੋ ਪੈਗ਼ਾਮ ਦਿੱਤਾ, ਉਸਨੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ 'ਚ ਸਾਂਝੀ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
9815636365
sukhsirsa@gmail.com

ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਨੂੰ ਮਜਬੂਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸੰਗੀਤ, ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਅਤੇ ਚਿੱਤਰ-ਕਲਾ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਏ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਰੀਤ ਤੇ ਲਹਿਰ ਉਸਾਰੀ, ਉਸਨੇ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੈਕੂਲਰ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ 'ਦਰਵੇਸ਼', 'ਭਗਤ' ਜਾਂ 'ਖਾਲਸੇ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਵਚੇਤਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੁਲਾਸ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੱਤਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਇਕ ਸਦੀ ਤੋਂ ਰਤਾ ਕੁ ਵੱਧ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- ਹੰਸ ਚੋਗ (1914 ਈ.) ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਮਲਿਕ ਹੀਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ- 'ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਹਜ਼ਰਤ ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ' (ਲਾਹੌਰ, 1882 ਈ.), ਮਲਿਕ ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ – 'ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ' (ਲਾਹੌਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ) ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ ਜ਼ਰਗਰ ਕਸੂਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ – 'ਕਾਫ਼ੀਆਇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਕਸੂਰੀ' (ਲਾਹੌਰ, 1896 ਈ.) ਆਦਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਪੁਖ਼ਤਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਖਾਨਵਰ ਅਲੀ ਰੁਹਤਕੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- 'ਕਾਨੂੰਨ-ਇ-ਇਸ਼ਕ' ਵੀ 1889 ਵਿਚ ਛਾਇਆ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਚਲਨ (ਰਿਵਾਜ਼) ਮੁਤਾਬਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿਪੀ 'ਚ ਹੈ ਤੇ ਇਹ 'ਅੱਲਾ ਵਾਲੇ ਕੀ ਕੌਮੀ ਦੁਕਾਨ' ਦੀ ਮੁਰੱਤਬ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ ਵਾਲੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਜਿਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣਾ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ, ਖੋਜ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਯਤਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਟੈਕਸਟ (ਮਤਨ) ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਸਰੋਤ ਸਮੱਗਰੀ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਣ ਪਾਰੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੁਝ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਦਾ ਆਪਣਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਏਜੰਡਾ ਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਗਿਆਨ, ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਪਛੜਿਆ ਤੇ ਗਵਾਰੂ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਕੌਮੀ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਮਧੋਲਣਾ ਸੀ। ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ-ਮਾਨਸਿਕ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਨਾਬਰ ਜ਼ਿਹਨ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਕਲਾਵਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਖੋਜ-ਪੜਤਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ (ਬਹੁਤੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੀ ਸਨ) ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਨੋਰਥ ਤੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲਾ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੋਜ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਮੁਤਾਲਿਆ ਦੀ ਤੰਦ ਛੂਹਣ ਵਾਲਾ ਜੇਠਾ (ਪਹਿਲਾ) ਬਰਤਾਨਵੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸਿਵਲ ਸਰਵਿਸਿਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਚਾਰਲਸ ਫ੍ਰੈਡ੍ਰਿਕ ਅਸਬੋਰਨ ਸੀ। ਉਸਨੇ 1905 ਈ. ਵਿਚ -"Bullah Shah : Sufi Mystic and Poet of the Panjab" ਨਾਮੀ ਪੈਂਫਲਿਟ ਲਿਖਿਆ, ਜੋ ਸਾਈਂ ਬੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜ਼ਿਆ ਉੱਦ-ਦੀਨ ਬਰਨੀ ਨੇ 1919 ਈ. ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਉਰਦੂ ਅਨੁਵਾਦ ਛਾਪਿਆ ਸੀ। ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਗੁੰਮ-ਗਵਾਚ ਜਾਣ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਛਾਪ (ਐਡੀਸ਼ਨ) 'ਸਾਡੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਲਾਹੌਰ' ਨੇ 1976 ਈ. ਵਿਚ ਛਾਪੀ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਲਾਮ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਬਾਰੇ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਗੰਭੀਰ ਲੇਖ ਹੈ।

ਬਰਤਾਨਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਦੇਖਾ-ਦੇਖੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ, ਸੰਕਲਨ ਤੇ ਖੋਜ ਦਾ ਕੰਮ ਆਰੰਭਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼

ਕੁਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਬਨਾਰਸੀ ਦਾਸ ਜੈਨ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ, ਪਿਛੋਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਅਤੇ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਆਦਿ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਲੱਭਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਧੀ-ਬੱਧ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਹੰਸ ਚੋਗ' (1914 ਈ.) ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਫ਼ਰਦ ਫ਼ਕੀਰ, ਸ਼ਾਹ ਮੁਰਾਦ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਦ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚੋਖੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਕਸਦ 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਖਰੇ ਪਏ ਸਾਹਿਤਕ ਖਜ਼ਾਨੇ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਹੈ।' ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ- ਕੋਇਲ ਕੂ (1916 ਈ.) ਅਤੇ ਬੰਬੀਹਾ ਬੋਲ (1925 ਈ.) ਵਿਚ ਵੀ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਮੀਆਂ ਨੌ ਰੋਜ਼ (ਮੀਆਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼) ਤੇ ਮੀਆਂ ਬਖ਼ਸ਼ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ਮ, ਪੀਰ ਬਖ਼ਸ਼ ਤੇ ਮੀਆਂ ਅਸਰਫ਼ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਤੇ ਸਧਾਰਣ ਪੱਧਰ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਜੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮੀਆਂ ਫ਼ਜ਼ਲਦੀਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- 'ਮਜਮੂਆ ਅਬਯਾਤ ਸਲਤਾਨ ਬਾਹੂ' 1915 ਈ. 'ਚ ਛਪੀ, ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਪੁਖਤਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਲਾਮ (ਸੀਹਰਫ਼ੀਆਂ) ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਇਸਲਾਮ, ਈਸਾਈਅਤ ਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਨਵ-ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ -ਬੁੱਧ ਮੱਤ, ਵੇਦਾਂਤ ਜੋਗ ਮੱਤ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਬੱਝਵਾਂ, ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਉਪਾਧੀ ਮੂਲਕ ਖੋਜ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੰਮ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- Punjabi Sufi Poets (1938 ਈ.) ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਫਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਥੀਸਿਜ਼ ਲਿਖਿਆ ਜੋ ਸਾਰਬੋਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪੈਰਿਸ ਵਲੋਂ ਪੀਐੱਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਉਸਨੇ 1932 ਈ. ਵਿਚ 'ਸਕੂਲ ਆਫ਼ ਓਰੀਐਂਟਲ ਐਂਡ ਅਫ਼ਰੀਕਨ ਸੱਟਡੀਜ਼, ਲੰਡਨ' (SOAS) ਤੋਂ Punjabi Sufi Poets ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ) ਪੀਐੱਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਰੰਭ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਮਲ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਤੀਬਰ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਬਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੀ ਘਾਟ, ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਭਾਵ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਉਸ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਖੋਜੀਆਂ ਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਰਦੂ ਦੀ ਤਜ਼ਕਰਾ-ਨਿਗਾਰੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸਨੇ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ' (1932 ਈ.) ਵਿਚ 56 ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਲੰਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਤਾਰੀਖੀ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਸਿੱਖ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਸਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੱਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਬਾਤਨੀ ਸਾਰ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਭਾਂਤ ਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬਾਰੇ ਉਹ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਧਾਰਣਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ' ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਰਫ਼, ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਫ਼ਰੀਦ ਫ਼ਕੀਰ, ਹਾਸ਼ਮ ਸ਼ਾਹ, ਮੌਲਵੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਹੀਉਦੀਨ ਕਸੂਰੀ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ਮ ਸ਼ਾਹ ਮੁਖ਼ਲਸ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਦੀ

ਪੁਸਤਕ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦਾ ਤਜ਼ਕਰਾ' (ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ) ਉਸ ਦੇ ਦੇਹਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1960 ਈ. ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵਲੋਂ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਕੇ ਛਾਪੀ ਗਈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 242 ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮਾਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਦਰਜ ਹਨ। ਇਸ ਵੱਡ ਆਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਕਵੀਆਂ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਤਾਂ ਦਰਜ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੌਖਟੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ ਵਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ, ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਸੰਵਾਦ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ, ਠੋਸ ਤੇ ਤੱਥ-ਮੂਲਕ ਖੋਜ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਹੀ ਮਾਹਨਿਆਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਉਹ ਸ਼ਰਧਾਮੂਲਕ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ, ਬਲਕਿ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੌਖਿਕ ਸਰੋਤਾਂ, ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ, ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਉੱਪਰ ਟੇਕ ਰੱਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਸੁਲੱਭ ਤੱਥਾਂ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ (text) ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਉਰਦੂ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਹਿੰਦੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਮੁਹਾਰਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ (ਸਨਾਤਨੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ) ਤੱਕ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਸਿਮਰਤੀ 'ਚ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਇੱਕਤਰ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ, ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ – 'ਬੁਲਹੇ ਸ਼ਾਹ' (ਸੰਪਾ. 1936), 'ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਮ' (ਸੰਪਾ. 1941) ਕਲਾਮ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ (ਸੰਪਾ. ਮਿਤੀਹੀਣ) ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਹਿਮ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ, ਭਗਤੀ ਮੱਤ ਦੇ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਵੀ ਉਹ ਰੁਚਿਤ ਰਿਹਾ। ਉਸਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ– ਪੰਜਾਬੀ ਅਦਬ ਦੀ ਮੁਖ਼ਤਸਰ ਤਾਰੀਖ਼ (1948), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਰੇਖਾ (1958), (AIEH), A History of Punjabi Literature (AIIC), Gorakh Nath and Medieval Hindu Mysticism (1946), An Introduction to Punjabi Literature (1951) ਆਦਿ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਬੱਝਵਾਂ ਤੇ ਠੋਸ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਮੈਕਾਲਫ਼, ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ (ਹੰਸ ਚੋਗ 'ਚ) ਅਤੇ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪਾਏ ਭੁਲੇਖੇ ਨੂੰ ਠੋਸ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਬ੍ਰਹੱਮ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ੱਕਰਗੰਜ ਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਪਰਕ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਨਾਰਸੀ ਦਾਸ ਜੈਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਉਸਦਾ ਲਿਟਰੇਚਰ' (1941) ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਉਪਰ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਪੁਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੰਡ ਮਜ਼ਹਬੀ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਾਗ੍ਰਹਿ ਕਾਰਨ, ਸਹੀ ਨਿਰਣੈ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਧਾਰਣ ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, 1942) ਅਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, 1943) ਅਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, 1953) ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੋਢੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਇਬਰਾਹੀਮ ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਨੀ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ, ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਤੇ ਸਧਾਰਣ ਜਿਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਨੀ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਰਫ਼, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਅਤੇ ਵਜੀਦ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਕਵੀਆਂ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ

(1952)’ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਦੇ ਜਨਮ, ਪਾਸਾਰ, ਉਸਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਉਪਰ ਪਏ ਸਥਾਨਕ (ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ) ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਤੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਰੱਹਸਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਕੀਤੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ (text) ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਲੋਂ ਵੀ ਉਹ ਅਵੇਸਲੇ ਹੀ ਰਹੇ। ਪਰ ਚਾਰ ਕੁ ਦਹਾਕੇ ਬਾਅਦ ਛਪੇ ਸੰਸਕਰਣ ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ ਰਚਿਤ ‘ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ’ (1953) ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ’ਚ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੈਕੂਲਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਮੁਖੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਵਲੋਂ ਤਿੰਨ ਜਿਲਦਾਂ ’ਚ ਲਿਖਵਾਇਆ ਗਿਆ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਜੋ ਹੁਣ ਦੋ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਤਰਤੀਬ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ), ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ, ਜੋ 1963 ਈ. ’ਚ ਛਪਿਆ ਹੈ, ਵਿਚ ਚਾਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ (ਆਈ. ਏ. ਐੱਸ) ਦੇ ਲੇਖ – ‘ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ’ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਮੁੱਲਵਾਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਥਾਨ ਤੇ ਪਰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਅਹਿਮ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ। ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਨਾਮਵਰ ਸੂਫ਼ੀ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀ ਹਾਕਮਾਂ, ਉਲੇਮਾ ਤੇ ਮੌਲਾਨਿਆਂ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕ ਨੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪਾਈ। ‘ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ’ ਨਾਮੀ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਮੂਲ-ਸਿਧਾਤਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਫ਼ੀਆਂ (ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਸਾਧਕਾਂ) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾਂ ਮਾਰਗ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ/ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦਉੱਦ-ਦੀਨ ਆਤਾਰ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਗ੍ਰੰਥ – ‘ਮੰਤਿਕੁੱਤ-ਤੈਰ’ ਅਤੇ ਅਲਕੁਸ਼ੈਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- ‘ਅਲ-ਰਿਸਾਲਾ’ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ। ‘ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ’ ਲੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਮਾਹਿਰ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਉਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਭਗਤਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਾਰਣਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨਾਲ ਘੁਲ ਮਿਲ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ ਹੋਏ। ਚੌਥਾ ਲੇਖ ਸ ਸ ਅਮੋਲ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਫ਼ਰਦ ਫ਼ਕੀਰ, ਸ਼ਾਹ ਮੁਰਾਦ, ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਰਫ਼, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਹਾਸ਼ਮ ਸ਼ਾਹ, ਗ਼ੁਲਾਮ ਜੀਲਾਨੀ ਰੁਹਤਕੀ, ਮਸਤਨ ਖ਼ਾਨ ਮਸਤਨ, ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਨੌ ਰੋਜ਼, ਮੀਆਂ ਬਕਸ਼ ਅਤੇ ਬਹਾਦਰ ਆਦਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਫਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਉਧਰਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਬਾਰੇ ਖ਼ੁਦ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ (ਪਟਿਆਲਾ) ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਹਾਲਾਂਕਿ 1850 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਚਾਚੜਾਂ, ਮੀਰਾਂ ਸ਼ਾਹ ਜਲੰਧਰੀ, ਹਦਾਇਤਉੱਲਾ, ਅਕਬਰ ਛਿਦਰਵੀ, ਵਲਾਇਤ ਸ਼ਾਹ, ਅਕਬਰ ਸ਼ਾਹ, ਮਿਹਰ ਅਲੀ ਸ਼ਾਹ (ਗੋਲੜ੍ਹ ਸ਼ਰੀਫ਼) ਹਾਜੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਨ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਸਕੀਨ ਗੁਜਰਾਤੀ, ਅਬਦੁੱਲਾ ਅਬਦੀ ਕੈਸਰਸ਼ਾਹੀ, ਸਾਂਈਂ ਲੱਭੂ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਮਾਧੋ ਸ਼ਾਹ ਚਿਸ਼ਤੀ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਲੋਂ ਤਿੰਨ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ- ‘ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ’ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾਂ (1963) ਵਿਚ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ‘ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ’ ਨਾਮੀ ਲੇਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ’ਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ (ਜੋ 1967 ਈ. ਛਪਿਆ) ਦੋ ਲੇਖ ਹਨ; ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲੇਖ ‘ਸੂਫ਼ੀ-ਵਾਦ’ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਨਿਕਾਸ, ਵਿਕਾਸ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਉਤੇ ਪਏ- ਈਸਾਈ, ਬੋਧੀ, ਈਰਾਨੀ, ਨਵ-

ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ/ਅਵਸਥਾਵਾਂ/ਮੁਕਾਮਾਂ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਥਾਨ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਈਰਾਨੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਉਰਦੂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਉਤਾਰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਵਿਚ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਲੇਖ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਦੀਵਾਨਾ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰਾਮਾਤੀ ਅੰਸ਼ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ - 'ਖ਼ਜ਼ੀਨਾ ਤੁਲ ਅਸਫ਼ੀਆ', 'ਤਹਿਕੀਕਾਤ-ਇ-ਚਿਸ਼ਤੀ', 'ਬਾਗ਼ਿ-ਇ-ਔਲਆਇ ਹਿੰਦ' ਅਤੇ 'ਹਸਨਾਤ-ਅਲ-ਔਲੀਆ' (ਦਾਰ ਸ਼ਿਕੋਹ) ਆਦਿ ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਭਾਗ (1987) ਵਿਚ ਦੋ ਲੇਖ ਹਨ; ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਦਾ ਦਾ ਲੇਖ 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ' ਕਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕਲਾਮ ਦੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ਾਰਦਾ ਇਸਲਾਮ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਾਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਕਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਲੇਖ- 'ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ' ਜੋ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤ 'ਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਤੇ ਫ਼ਰਦ ਫ਼ਕੀਰ ਦੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- Punjabi Sufi Poets ਵਿਚਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਦੁਹਰਾਓ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ - 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਰੋਤ ਮੂਲਕ ਇਤਿਹਾਸ' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾਂ, ਤੀਜਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਰਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਸੂਫ਼ੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ/ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਜਾਣ ਪਹਿਚਾਣ ਵੀ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਵੱਲ ਹੀ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਮੂਲਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਦੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣੀ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' (ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2005) ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਸ਼ਾਖਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਤੱਥ ਮੂਲਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ 71 ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੋਈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਲਗਭਗ ਦੋ ਦਰਜਨ ਕਵੀ ਅਸਲੋਂ ਅਣਗੌਲੇ ਤੇ ਅਣਜਾਣੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਆਲੋਚਕ-ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਨਜ਼ਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਜੇ. ਐੱਸ ਗਰੇਵਾਲ (ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੈ) ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਦੋ ਕੁ ਦਹਾਕੇ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਇਸ ਢਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ -'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ' ਅਕਤੂਬਰ 1964 ਵਿਚ ਛਾਪੇ ਚੜ੍ਹੀ, ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਰੇ ਲੰਬਾ ਨਿਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਨਿਬੰਧ-'ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਲਿਆਂਕਣ' ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ-'ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ' (ਮਿਤੀਹੀਣ) ਦੇ 'ਮੁੱਖ ਬੰਦ' ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਚਾਰ ਕਵੀਆਂ -ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ, ਵਜੀਦ ਤੇ ਹਾਸ਼ਮ ਸ਼ਾਹ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਤੁਰਕ-ਪਠਾਣ-

ਮੁਗਲ ਰਾਜ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਵੀ (ਸਮੇਤ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੇ) ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਅੱਡਰੇ ਹੀ ਰਹੇ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਤੇ ਰਾਜ-ਸ਼ਾਹੀ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਸਰ ਨਾ ਪਾ ਸਕੇ। ਸੇਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰਵਾਦਾਰੀ ਤੇ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਕਥਨ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਤਨ ਸਾਹਿਤ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ, ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਗਾਫ਼ਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਝਗੜੇ ਤਿਆਗਣ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਉਠਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ।... ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਇਸ ਵਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੁਫ਼ਾੜ ਨੂੰ ਘੱਟ ਤਿੱਖੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਾ ਚੋਖਾ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸੂਝ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ।... ਇਤਿਹਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਇਸਲਾਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਤੇ ਨਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਤੇ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਿੱਤਰ ਬਣਾਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਇਆ... ਪੂਰਣ ਸਫ਼ਲਤਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਨਾਂਹ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਣ ਵਿਚ ਰਾਜਾ-ਵਰਗ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਸਕਣ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ।... ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵੱਡਾ ਲੱਛਣ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਝਮੇਲਿਆਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਉਠਣਾ ਹੈ। (ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ, ਪੰਨੇ 18-19)

ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਧੇ ਸਿਆਸੀ ਸੁਨੇਹੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕਰਕੇ ਸੇਖੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਓਹਲੇ ਛਿਪੇ ਬਾਤਨੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਟਪਲਾ ਖਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੰਨਣ ਕਾਰਨ ਸੇਖੋਂ ਸਾਰੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ (ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ) ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਪਰਾ-ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ 'ਭੰਗ ਪੀਣ ਤੇ ਕਵਾਲੀਆਂ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ' ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਕਵੀ ਗਰਦਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

"ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸਮਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਦਾ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਅਥਵਾ ਭਗਤੀ ਕੁਝ ਹਾਰੂ ਰੁਚੀਆਂ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਗੜਦਾ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਾਜ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਢਹਿੰਦੀ ਦੇਖ ਕੇ ਉਪਰਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਭੰਗ ਪੀ ਕੇ ਕਾਫੀਆਂ ਗਾ ਕੇ ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਖਿਸਕਣਾ ਲੋੜਦਾ ਹੈ।... ਸਿੱਖ ਤਾਕਤ ਪਕੜ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਢਹਿੰਦਾ ਪਾਸਾ ਦਿਸ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਇਸ ਦੇ ਢਹਿੰਦੇ ਪੱਖ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੀ... ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪਾਸੇ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਿਹਾ।... ਹੁਣ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੇ ਤਕੀਏ ਭੰਗ ਪੀਣ ਤੇ ਕਵਾਲੀ ਗਾਣ ਦੇ ਅੱਡੇ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ।" (ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ, ਪੰਨੇ 9-10) ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ' ਅਤੇ 'ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਛੱਪਾ ਤੇ ਵਿਜਈ ਰਾਜਾ-ਵਰਗ ਦਾ ਰੁਹਬ ਚੁੱਕਣ' ਵਿਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਸੇਖੋਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਫ਼ੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਭਾਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਾਮੰਡਲ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਤਨੀ ਸਾਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਮੁਤਾਬਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਨਿਬੰਧਾਂ- 'ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' (ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਨਵੰਬਰ-ਦਸੰਬਰ 1964) ਅਤੇ 'ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ' (ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ) ਅਤੇ 'ਸਚੁ ਪੁਰਾਣਾ ਨਾ ਥੀਐ' (1991) ਤੇ 'ਜਿਨਾ

ਪਛਾਤਾ ਸਚੁ' (1993) ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅੰਦਰ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਥਾਨ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਵਿਲਾਸੀ ਹਾਕਮਾਂ, ਤੁਅੱਸਬੀ ਉਲਮਾ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਤੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸਨ। ਸਰਕਾਰੀ ਤੇ ਸ਼ਰੁਈ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਤਕਰਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੈ, ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੇ ਇਸ ਲਈ ਵਿਰੁੱਧ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਕੁਰਾਨ ਅਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਰਹੇ ਸਨ। ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਇਸ ਲਈ ਖਿਲਾਫ਼ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੱਸੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਸਰਕਾਰੀ ਇਸਲਾਮ ਸੀ। ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਫਿਊਡਲ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਅੰਗ ਪਾਲਦੇ ਸਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਵਾਸਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਸਨ।... ਜਦੋਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਇਨਕਲਾਬੀ, ਲੋਕ-ਹਿੱਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਉਤੇ ਖੜ੍ਹਾ... ਮੁਲਾਣੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹੀਅਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ... ਸੂਫ਼ੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰਾਹ ਨੂੰ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਉਸਾਰੂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰੋਲ ਲੋਕ-ਹਿੱਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰਾਹ ਦਾ ਰੋਲ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸੂਫ਼ੀ ਉਸ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਸ਼ਰਾਹ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰੋਲ ਦੀ ਹੈ।... ਸੂਫ਼ੀ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦੇ ਸੱਚ 'ਤੇ ਸ਼ਾਕਰ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬਾਹਰੋਂ ਕਿਤਿਓਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ। ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸ਼ਰਾਹ ਦੇ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਪਾਬੰਦ ਹੈ।

(ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਨਵੰਬਰ-ਦਸੰਬਰ, 1964)

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਕਿਉਂਕਿ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਨੇ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਸੀ, ਸੋ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜ਼ਹਿਦ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ 'ਗੁਰਮੁਖ', ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ 'ਦਰਵੇਸ਼' ਤੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦਾ 'ਆਸ਼ਕ', ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹਨ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਹੜੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕੋਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਾਹਿਤਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੁਅੱਸਬੀ ਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਲਾ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ 'ਚ ਘਟੀ ਇਕ ਦੁਰਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਓਪਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਉ ਤੇ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਪਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਨਵੈ ਦੇ ਅਮਲ, ਸਾਂਝੀ ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾਵਾਂ (ਸੰਗੀਤ, ਭਵਨ-ਕਲਾ, ਚਿੱਤਰ-ਕਲਾ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਉਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਾਮੀ-ਅਰਬੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਕਥਾਨਕਾਂ 'ਤੇ ਉਸਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲੀ ਪਿਉਂਦ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਨਹੀਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਣ ਲਈ ਤੁਰਕ-ਪਠਾਣ -ਮੁਗਲ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਇਥੋਂ ਦੀ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਵਿਚ ਘੁਲ-ਮਿਲ ਕੇ, ਲੋਕ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਰਚਕੇ, ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇ ਕੇ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀਕਰਣ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀਆਂ, ਦੇਸੀ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂ, ਮੁਕਾਮੀ ਵਸੋਂ 'ਚ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਛੰਦਾਂ, ਲੋਕ-ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਰਵਾਦਾਰੀ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਇਨਸਾਨ-ਦੋਸਤੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਇਹ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਅਰਬੀ-ਸਾਮੀ ਦੇਵਮਾਲਾ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ

ਆਮ-ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਵਫ਼ਾ ਪਾਲੀ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ 'ਚ ਵਸਣ ਵਾਲੇ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਹੁਲਾਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ -ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ, ਸੱਸੀ-ਪੁੰਨੂ ਅਤੇ ਸੋਹਣੀ-ਮਹੀਂਵਾਲ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਕਠੋਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਵਾਦ, ਪ੍ਰੋਹਤੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦਤਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰੋਹਤੀ ਦਮਨ ਦੇ ਨਿੱਸਲ ਕੀਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਗੜਾਈ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਪਸਤ ਹੋਈ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ/ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਊਰਜਾ ਦਿੱਤੀ, ਤਿਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> Insofar as Sikhism and Punjabi Sufism were movements of protest against denominationalism, priestly ritualism or dogmatism. Punjabi poetic tradition also flourished as a movement of cultural renewal of medieval Punjab in opposition to the tradition of classical literature whether Sanskrit or Persian and the formalism to which those movements have been reduced. Adoption of the spoken language itself was in the nature of radical departure from the Sanskrit tradition. Import of folk- motifs and folk-forms in the poetic structures evolved in the oral poetry further testify the spirit of revolt against the rigid conventionalism of the older tradition. Spirit of devotionlism, mysticism and protest permeating the religious ideology of Sikhism or Punjabi Sufism found its objective correlatives in the lyrical abandon of the tunes borrowed from folk-music.
>
> *(Secularization of Modern Punjabi Poetry p. 44)*

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ- 'ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ (1963), 'ਸਮਦਰਸ਼ਨ' (1975), 'ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ' (1984), ਅਤੇ "Secularization of Modern Punjabi Poetry (1988) ਵਿਚਲੇ ਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ- Socio-cultural Impact of Islam on India ਵਿਚਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਸ਼ੇਖ਼ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਚੇਅਰ (ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ) ਦੇ ਮੁਖੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ - Panjab University Journal of Medieval Indian Literature ਦੇ 7 ਅੰਕ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰਿਕਾ ਵਿਚ ਇੰਡੋ-ਪਾਕਿ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਨਾਯਾਬ ਸਮੱਗਰੀ ਸੰਮਿਲਤ ਹੈ। ਡਾ .ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ, ਸਿੰਧੀ, ਕਸ਼ਮੀਰੀ, ਉਰਦੂ, ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਪਸ਼ਤੋ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ।

ਰੂਸੀ ਵਿਦਵਾਨ ਆਈ. ਸੇਰੇਬਰੀਆਕੋਵ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' (1971) ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ' ਅਤੇ 'ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਾਮੰਤਾਂ ਦੇ ਸਤਾਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੋਹ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ -'ਸੇਧਾਂ', 'ਸਾਰਾਂ', 'ਖਾਕੁ ਜੇਡੁ ਨਾ ਕੋਇ', 'ਸੱਚ ਸਦਾ ਅਬਾਦੀ ਕਰਨਾ', 'ਰੰਗ: ਫ਼ਰੀਦੋਂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਨਾਨਕੋਂ ਫ਼ਰੀਦ' ਅਤੇ 'Recurrent Patterns in Punjabi Peotry' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਜਰਵਾਣੇ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਉਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਮੱਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਰਫ਼ਤ ਤੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਲਾਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਤਗਾਦਿਆਂ ਨਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸ਼ਾਇਰ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਕੱਥ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦਾ।... ਜਿਹੜੀ ਰਮਜ਼ ਤੇ ਸੈਨਤ ਸ਼ਾਇਰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਵਸੇਬੇ ਵਿਚੋਂ ਉਹਦੀ ਹੱਡ-ਵਰਤੀ ਹੋਂਦੀ ਏ।... ਸ਼ਾਇਰ ਆਪਣੀ ਹੱਡ ਵਰਤੀ ਨੂੰ ਕੱਥ ਕਰਕੇ

ਨਹੀਂ ਸੁਣਾਉਂਦਾ, ਰਹੱਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੇਡ ਖੇਡ ਕੇ ਦਸਦਾ ਏ... ਸ਼ਾਇਰ ਉਤੇ ਜੋ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਝਾਗੀ ਵੀ ਆਵੁੰਦਾ ਹੈ... ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਲੋਇ ਉਹਨੂੰ ਵੇਖੀ ਪਰਖੀ ਵੀ ਆਵੰਦਾ ਏ।... ਹਰ ਹੀਲੇ ਸ਼ਾਇਰ ਦਾ ਵਾਹ ਮੁੱਢਲਿਆਂ ਤੇ ਵੱਡਿਆਂ ਤਗਾਦਿਆਂ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਏ।" (ਸੇਧਾਂ) ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਨੂੰ ਵਾਰਸ ਵਰਗੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਵਸਤ-ਪਾਲ ਰਹਿਤਲ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਖੜ੍ਹਾ ਲੋਕ-ਹਿਤੀ ਪੈਂਤੜਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਮਾਲਕਗੀਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਰੱਬ ਕਰਕੇ ਖਲ੍ਹਾਰਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਰਾਹ ਹੀਰ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸੋ ਮਖ਼ਲੂਕ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਦੀ ਸੱਧਰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਦਰ ਹੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ, ਅਸਾਂਝੀ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਰੀਤ ਨਾਲ ਭਿੜਦੀ ਹੈ।"

ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦਾ ਨਿਬੰਧ 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਬਦਲਵਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨ' (ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਪੁਨਰ ਮੁੱਲਾਂਕਣ), ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਦੇ ਨਿਬੰਧ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਧਾਰ' ਤੇ 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਥੀਣ ਦਾ ਦਵੰਦ' (ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ 99), ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਿਬੰਧ- 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' (ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ), ਡਾ. ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ- Historical Studies in Punjabi Literature (2011), ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦੇ ਲੇਖ- 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਕਾਫ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ', (ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ), "Social Protest as a Creative Mode in Medieval Devotional Poetry" (PUJOMIL, Vol II, March-Sept 1978) ਅਤੇ "The Aesthetics of Punjabi Sufi Poetry" (PUJOMIL, Vol VI, March-Sept 1982), ਆਦਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਲਿਖਤਾਂ ਹਨ। ਡਾ. ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਈ ਖੋਜ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਵੀ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਗਰੇਵਾਲ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆ ਬਾਰੇ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਡਾ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ- "Baba Sheikh Farid" (AIGC), "Perspectives on Sheikh Farid" (ed, 1975) ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਨਿਬੰਧ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਲੱਭ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ। ਰੂਪਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਰੰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਾਠ-ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਬੋਧ, ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ, ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਸੰਬੋਧਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਛੰਦ-ਵਿਧਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ -ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਪੇਖ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਪਾਠ ਮੰਨਣ ਦੀ ਭੁੱਲ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਾਤਨੀ ਸਾਰ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਵਲੋਂ ਨਿਭਾਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਤੇ ਮੁੱਖ ਬੁਲਾਰਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਸੁਰ ਤੇ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਸੰਨ-ਸਾਹਿਤ' ਜਾਂ 'ਸ਼ੁੱਧ ਪਿਆਰ-ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ,

> -ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲਾ ਟਕਰਾਉ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜਾਂ ਅਤਿਅੰਤ ਬੇ-ਮਲੂਮ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ...ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਸੰਨ-ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਵਧੀਕ ਨੇੜੇ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

–ਸੂਫ਼ੀ–ਸਾਹਿਤ ਸ਼ੁੱਧ ਪਿਆਰ–ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਚਿ– ਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਤਕਾਲੀਨ ਵਿਆਪਕ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸਵਰ ਬਹੁਤ ਵਿਰਲਾ ਹੈ। ...ਕਬੀਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ–ਨਿੰਦਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਰਬ–ਧਰਮ–ਪਾਖੰਡ–ਨਿੰਦਾ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁੱਲ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਹਾਰ ਸੂਫ਼ੀ–ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗਾਇਬ ਹੈ। ...ਸੂਫ਼ੀ –ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸਥਾਪਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਚੇਚੀ ਹਮਦਰਦੀ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਸੰਸਾਰ–ਵਿਆਪੀ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। *(ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ, ਪੰਨੇ 67-69)*

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਿਬੰਧ– 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ', 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ', 'ਕਲਾਮ ਸੂਫ਼ੀਆਂ' (ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ), 'ਕਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ' (ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ), 'ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ–ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ' ਅਤੇ 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ: ਇਕ ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨਿਕ ਅਧਿਐਨ' (ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ) ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਰਿਹਾ। ਉਸਦੇ ਨਿਬੰਧ– 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ–ਜੁਗਤ' (ਪਾਠ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ), 'ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਲ' (ਥਾਪਨਾ/ਉਥਾਪਨਾ), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਬੋਧ' (ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ) ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਾਠ–ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਸੁਹਜ ਵਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਦੋ ਲੇਖ– 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ' (ਇਤੁ ਬਿਧੁ ਪੜੀਐ), 'ਬਾਬਾ ਮਾਧੋ ਸ਼ਾਹ ਚਿਸ਼ਤੀ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਇਰੀ' (ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ) ਅਤੇ ਇਕ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ' ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ–ਬਿੰਦੂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਾਠ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਲੇਖ – 'ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ' (ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ) ਅਤੇ 'ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ' (ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ, 2011) ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ–ਜਾਗਰਣ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਨੂੰ ਤੋੜਦਿਆਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਬੰਦੇ ਤੇ ਖ਼ੁਦਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੇ ਅਭੇਦਤਾ, ਧਰਮਾਂ, ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਤੇ ਜਾਤ–ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਚੋਂ ਪਰਸਪਰ ਵੈਰ–ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਟਕਰਾਉ ਮਿਟਾ ਕੇ, ਸਦਭਾਵਨਾ ਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਾ–ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਸਾਂਝ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਵ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।' ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਂ ਲੋਕ–ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਦਿੱਤਾ। ਇਉਂ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜ–ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜੀਆਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ, ਸਾਧਨਾਂ–ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ–ਪੱਖ, ਭਾਰਤ 'ਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਹੁਤ ਲੰਬੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖੋਜੀਆਂ, ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰ ਕੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪੀਠੇ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪੀਹਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦੀ ਸੀਮਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜੀਆਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਪੂਰ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਅਤੇ ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੀ

ਰਸਾਈ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੱਕ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਰਦੂ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਅਰਬੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਤਾ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇੰਜ ਹੈ – 'ਕਸ਼ਫੁਲ ਮਹਿਜੂਬ' (ਕ੍ਰਿਤ, ਸ਼ੇਖ਼ ਮਖ਼ਦੂਮ ਅਲੀ ਹੁਜਵੀਰੀ) ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (1989); ਅਵਾਰਿਫ਼-ਉਲ-ਮੁਆਰਿਫ਼' (ਕ੍ਰਿਤ, ਸ਼ੇਖ਼ ਸ਼ਹਾਬ-ਉਦ-ਦੀਨ ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ) ਮੂਲ ਅਰਬੀ 'ਚੋਂ ਚੋਣਵੇਂ ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ (1963 ਈ.), ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੌਲਾਨਾ ਹਮੀਦ ਸਾਇਰ ਕਲੰਦਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ – 'ਖ਼ੈਰੁਲ-ਮਜਾਲਿਸ' ਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦ-ਦੀਨ ਔਲੀਆ ਦੀ ਪੁਸਤਕ – 'ਫ਼ਵਾਇਦੁਲ-ਫ਼ੁਆਦ' ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਚੋਂ ਅਨੁਵਾਦ – 'ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੋਸਟਾਂ' (1974) ਅਤੇ 'ਦਿਲਾਂ ਨੂੰ ਰਾਹਤ' (2008) ਅਨੁਵਾਦ ਹੇਠ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਈ ਅੱਡਣ ਸ਼ਾਹ ਦੁਆਰਾ (ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਮੀਆ-ਏ-ਸੁਆਦਤ) ਅਨੁਵਾਦਤ ਗ੍ਰੰਥ 'ਪਾਰਸ ਭਾਗ' ਦਾ 1952 ਈ. ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਇਹ ਮੂਲ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ – 'ਇਹਯਾ-ਉਲ-ਉਲੂਮ-ਉਲ-ਦੀਨ' ਅਬੂ ਹਾਮਿਦ ਮੁਹੰਮਦ ਅਲ ਗ਼ਜ਼ਾਲੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਉਸਾਹਣ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਤ –'ਪਰਚੀਆਂ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ' (1995) ਅਤੇ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਤੇ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਤੇ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕ 'ਮਸਲੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਕੇ' (1962, 2004) ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। 'ਪਰਚੀਆਂ' ਵਿਚ ਚਾਰ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ – ਰਾਬੀਆ ਬਸਰੀ, ਅਵੈਸ ਕਰਨੀ, ਮਨਸੂਰ-ਅੱਲ ਹੱਲਾਜ ਅਤੇ ਅਲ ਫ਼ੁਜ਼ੈਲ ਬਿਲ ਜੈਦ ਬਾਰੇ ਪੁਖਤਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮਸਲੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਕੇ' ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਹੈ। ਮੌਲਾਨਾ ਜਲੀਲ ਅਹਿਸਨ ਨਦਵੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਚੋਣਵੀਆਂ ਹਦੀਸਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਰਾਹੇ ਅਮਲ' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰੋ. ਜਨਕ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਜ਼ਾਕਿਰ ਹੁਸੈਨ ਨੇ (1987 ਈ.) ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਰੀਦ-ਉਦ-ਦੀਨ ਅੱਤਾਰ ਦੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕ 'ਮਨਤਿਕਤੈਰ' (ਖਲਾਸਾ) ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ (1995) ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੋਜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ –ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਉਜਾਗਰ ਸਿੰਘ, ਸ. ਸ. ਅਮੋਲ, ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ, ਡਾ. ਜਗਤਾਰ, ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਡਾ. ਨਰੇਸ਼ ਅਤੇ ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਤੇ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਬੱਦਨ ਆਦਿ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਇਥੇ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਸਿੰਗਲ ਤੇ ਬੱਦਨ ਦੀਆਂ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਸੂਚੀ-ਦਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। 'ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (1970), 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (1970), 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ' (1970), 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (1978), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ੀਹਰਫ਼ੀਆਂ' (1972), 'ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ' (1970 ; ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ), ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ – 'ਹੁਸੈਨ ਰਚਨਾਵਲੀ' (1963) 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ' (1983), 'ਬਾਬਾ ਵਜੀਦ' (1966), 'ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ' (1968), 'ਬੋਲੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ' (1978), 'ਦੋਹੜੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ' (1984), ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ – 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ' (ਸੰਪਾ. 1961), 'ਹਾਸ਼ਮ ਸ਼ਾਹ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (1991), ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ – 'ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ' (1965), 'ਫ਼ਰੀਦ ਦਰਪਨ' (ਸੰਪਾ. 1977), 'ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀਵਨ ਸਮਾਂ ਤੇ ਰਚਨਾ' (1975 ਸੰਪਾ.), 'Buleh Shah' (1988), ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ – 'ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ' (1974), 'ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਖ਼੍ਵਾਜਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ' (1978), 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਲਾਹੌਰੀ' (1978), 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਰਚਨਾਵਲੀ' (1980); ਡਾ. ਜਗਤਾਰ – 'ਜੇ ਫੋਲਾਂ ਤਾਂ ਲਾਲ' (1997), 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (2008), 'ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਮਿਜ਼ਮਾਨੀ ਖਾਤਰ' (2009) ਅਤੇ ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਤੇ ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਬੱਦਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ – 'ਚੋਣਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ' (2005), 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਲਾਮ' (2005), 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (2006)। ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦਾ ਮਤਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੱਜਣਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਜੀ.ਐਲ. ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ਾਹ ਚਮਨ, ਦੇਵਿੰਦਰ, ਸੁਲੱਖਣ ਸਰਹੱਦੀ ਅਤੇ ਪੂਨਮ ਕੁਮਾਰੀ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਕੰਮ ਦਾ ਹੀ ਦੁਹਰਾਉ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਵਾਧਾ– 'ਚੋਣਵਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਕਲਾਮ ਮੀਰਾਂ ਸ਼ਾਹ ਜਲੰਧਰੀ' (ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਕੰਗ)

ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ (ਕਲਾਮ ਮਾਧੋ ਸ਼ਾਹ ਚਿਸ਼ਤੀ, ਸੰਪਾ. ਹਰਕੰਵਲ ਕੌਰ ਪਾਲ) ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ।

ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਤੇ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਖੋਜ-ਪਰਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਕਲਾਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ – ਕਲਾਮ ਸ਼ੈਖ਼ ਨੂਰ-ਉ-ਦੀਨ ਨੁਰਾਨੀ (ਅਨੁ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦ) ਲੱਲ-ਵਾਕ (ਅਨੁ. ਪ੍ਰੋ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ), ਸਾਈਂ ਫੱਕਰਦੀਨ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਮਜਮੂਆ-ਇ-ਸੀਹਰਫ਼ੀ (ਅਬਦੁੱਲ ਲਾਰਵੀ) (ਸੰਪਾ. ਪ੍ਰੋ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ), ਅਤੇ 'ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਮੀਆਂ ਨਜ਼ਾਮ-ਉਦ-ਦੀਨ ਲਾਰਵੀ ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ : ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ' (ਸੰਪਾ. ਪ੍ਰੋ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ)। ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ – 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' (2005) ਦਾ ਇਕ ਕਾਂਡ 'ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਾਦੀ ਤੇ ਜੰਮੂ ਰਿਆਸਤ ਦੇ 9 ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਗੁਲਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ' (2001) ਅਤੇ 'ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ 'ਚ) ਵਿਚ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਥਾਨ, ਪਾਸਾਰ, ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਜੰਮੂ ਵਾਸੀ ਜਨਾਬ ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਨਿਬੰਧ – 'ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ : ਲੱਲ ਮਾਂ ਤੇ ਨੁੰਦ ਰਿਸ਼ੀ' (ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ), 'ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਉੱਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ' (ਮੇਰੇ ਰੰਗ ਦੇ ਅੱਖਰ, 2013) ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰਿਆਸਤ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬਾਰੇ ਅਸਲੋਂ ਨਏਂ ਤੱਥ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਨਿਬੰਧ – 'ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ' (ਪਰਖ, ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ 2013) ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਬਾਰੇ ਹੋ ਰਹੀ ਖੇਤਰੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਮੁੱਲਵਾਨ ਵਾਧਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੇਤਰੀ ਖੋਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੰਧੀ ਸ਼ਾਇਰ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦੁੱਲ ਲਤੀਫ਼ ਭਿਟਾਈ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦਾ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਅਨੁਵਾਦ 'ਸ਼ਾਹ ਜੋ ਰਸਾਲੋ' (1990) ਵੀ ਅਦੁੱਤੀ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਖੋਜ-ਪੁਸਤਕ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ (ਉਥਾਨ-ਪਾਸਾਰ), ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ (ਇਸਾਈਅਤ, ਨਵ-ਅਫਲਾਤੂਨੀ ਚਿੰਤਨ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ, ਵੇਦਾਂਤ, ਯੋਗ ਮੱਤ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ), ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੇ ਉਲੇਖ ਯੋਗ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ। ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ (ਕਲਾਸਕੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ) ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਤਾ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਰੁੱਤਬਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਖੋਜ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ। ਇਸਲਾਮ, ਈਸਾਈਅਤ, ਯੂਨਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਯਹੂਦੀ ਮੱਤ, ਬੁਧ ਮੱਤ, ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੋਲ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ – 'ਮੌਲਾਨਾ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ' (1971), 'ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ' (1992) ਅਤੇ 'ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ' (1994) ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕਈ ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਨੂੰ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਪੱਛਮੀ ਤੇ ਗੈਰ-ਇਸਲਾਮੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ 'ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਇਸਲਾਮ ਵਿਰੁੱਧ ਈਰਾਨੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ, ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਸਹਿਜ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਰੂਹਾਨੀ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਜ਼ਰਮ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਕੁਰਆਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਸਰੂਪ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਸਨਾਤਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਉਲਮ) ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ (ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕਾਂ/ਸਾਧਕਾਂ) ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਅਤੇ ਮਕਬੂਲ ਹੋਏ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁਹਾਬੁ-ਉਦ-ਦੀਨ ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ, ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ ਅਤੇ ਸਰਮਦ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਤਿੰਨ-ਤਿੰਨ ਖੋਜ ਭਰਪੂਰ

ਨਿਬੰਧ ਵੀ ਲਿਖੇ। ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਮੁਕਾਮਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਬੰਧ – 'ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਮਤ ਦੇ ਖੰਡ : ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ' ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਕੇ 'ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ' (2006) ਅਨੁਵਾਦ ਹੇਠ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ, ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵਿਵਸਥਾ, ਭਾਰਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਥਾਨ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੰਮ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੁਰ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਪੜਚੋਲ ਦਾ ਕੰਮ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 1951 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਮੈਕਾਲਿਫ਼ ਅਤੇ ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਪਾਏ ਭੁਲੇਖੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਰਤਾ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ – 'ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ' 1957 ਈ. 'ਚ ਛਪੀ, ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਖ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਬਾਰੇ ਸੰਜੀਦਾ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਤਾਰਕਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਅਣਕੱਥ ਖੋਜੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ ਦੇ ਮੁਕਾਮਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸੂਫ਼ੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। 'ਝਰੋਖੇ' (2000) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ 'ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ' ਵਿਚ ਉਹ ਉਰਦੂ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕਾਂ – 'ਹਸਨਾਤੁਲ ਆਰਿਫ਼ੀਨ (ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ), 'ਖ਼ਜ਼ੀਨਾਤੁਲ ਅਸਫੀਆ' (ਮੁਫ਼ਤੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਸਰਵਰ ਲਾਹੌਰੀ), 'ਹਕੀਕੁਲ ਔਲੀਆ' (ਮੁਫਤੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਸਰਵਰ ਲਾਹੌਰੀ) ਅਤੇ 'ਮਆਰਿਜੁਲ-ਵਲਾਯਿਤ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਜੁਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਭਾਲ', ਉਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲਾ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕਾਂ – 'ਫ਼ਵਾਇਦੁਲ ਫ਼ੁਆਦ' (ਅਮਰ ਹਸਨ ਅਲਾਇ ਸਿਜਜ਼ੀ), 'ਖ਼ੈਰੁਲ-ਮਜਾਲਿਸ' (ਸੰਕ. ਹਮੀਦ ਕਲੰਦਰ), 'ਸਿਅਰੁਲ ਔਲੀਆ (ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਰਦ) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਰਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਚ ਮਿਲਦੀ ਇਕ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਖਤ – ਹਿਦਾਯਤੁਲ-ਕੁਲੂਬ-ਵ-ਇਨਾਯਤੁਲ ਗ਼ੁਯੂਬ (ਹਜ਼ਰਤ ਜ਼ੁਨੈਦ ਦੀਨ ਸੀਰਾਜ਼ੀ ਦੇ ਮਲੂਫ਼ੂਜ) ਕੰਨ – ਮੀਰ ਹਸਨ) ਅਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਦਾਦੂ ਪੰਥੀ ਸੰਤਾਂ – ਰੱਜਬ ਤੇ ਗੁਪਾਲ ਦਾਸ ਦੀਆਂ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਦੋ 'ਸਰਵਾਂਗੀ' ਨਾਮੀ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਰੀਦੀ ਕਲਾਮ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਦਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਗੋਸ਼ਟਾਂ, ਸਾਖੀਆਂ ਤੇ ਪਰਚੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਫ਼ਲਸਫੇ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਬਾਰੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ – 'ਸ਼ੱਕਰਗੰਜ' (1982) ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਤਨ (text), ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪੜਾਵਾਂ, ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਤੱਥ-ਮੂਲਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨੇ – 'ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨੀਆਂ' (2002), 'ਜੀਵਨੀਆਂ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾ ਦੀਆਂ' (2004), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' (2005) ਅਤੇ 'ਹਜ਼ਰਤ ਰਾਬਿਅਹ ਬਸਰੀ' (2008), ਆਦਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਭਾਵੇਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਹੀ ਹਨ ? ਪਰ ਕਈ ਅਣਗੌਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਮਿਆਰੀ ਤੇ ਤੱਥ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕੱਲਿਆਂ ਇਕ ਸੰਸਥਾ ਜਿੰਨਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ – 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਸੰਦਰਭ ਗ੍ਰੰਥ' ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ

ਹੁੰਗਾਰੇ, ਰੂਹਾਨੀ, ਅਸਤਿਤਵਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸੈਕੂਲਰ, ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਜਨਵਾਦੀ ਸੋਚ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ/ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਸਾਂਝ, ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ (ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਦਿ) ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਤੱਕ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਰਸਾਈ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਛੰਦਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਵੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੁਹਜ ਬਾਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦੇਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਤੇ ਸੰਭਵ ਹੈ। 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਅਤ' (1980, ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ' 1981 (ਸਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ), 'ਆਖਿਆ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ' 1984 (ਮੁਹੰਮਦ ਆਸਫ਼ ਖਾਂ), ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬਿੰਬ-ਵਿਵੇਕ' (1989) ਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਿੰਬ ਪੈਟਰਨ' 1992, (ਕੁਲਜੀਤ ਸ਼ੈਲੀ), 'ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ' 1993 (ਡਾ. ਨਰੇਸ਼), 'ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ' 1993, 'ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਦੁੱਖ ਚੇਤਨਾ' 1996 (ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਦੇਸੀ), 'ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ' ਮਿਤੀਹੀਣ ਤੇ 'ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਵੇਕ' 2001 (ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ' (ਸੰਪਾ. 2005) ਤੇ 'ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ' 2003 (ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ), ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਸਿਲਸਿਲੇ ਤੇ ਸਾਧਕ, 2002 (ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਕੰਗ), 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, 2003 (ਊਧਮ ਸਿੰਘ ਸਾਹੀ), 'ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ : ਇਤਿਹਾਸਕ, ਸਾਹਿਤਕ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ', 2005 (ਹਿਰਦੇਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੋਗਲ), 'ਸੂਫ਼ੀਆਨਾ ਅਦਬੀ ਰਵਾਇਤ' 2012, (ਸੰਪਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ), 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਧਿਐਨ', 2013 (ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਗੋਦਾਰਾ), 'ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ: ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ', 2013 (ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਤਲਵਾੜਾ) ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ : ਹਾਸ਼ੀਏ ਦਾ ਸੰਵਾਦ', 2015 (ਡਾ. ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ) ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ - 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪੁਨਰ ਸੰਵਾਦ' (1999), 'ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ' (ਸੰਪਾ. 2010) ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' (2013) ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਨਾਤਨੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲ, ਉਪਾਸਨਾ ਵਿਧੀਆਂ, ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਸੁਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖੋਜ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਉਰਦੂ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ। ਦੂਜਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਬੋਧ, ਏਸ਼ੀਆਈ ਖਿੱਤੇ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਵੇਸਲੇਪਣ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਜਨਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਆਭਾਵ ਕਾਰਨ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਲਈ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਈ ਆਕਰਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਪਰ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਹੈ - ਸੂਚਨਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਸਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸੁਖਾਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇੰਟਰਨੈਟ ਅਤੇ ਕੰਪਿਊਟਰ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਰਲ, ਤੇਜ ਅਤੇ ਸੌਖੀ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਖੋਜੀ ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹਾਲ ਹੀ ਵਿਚ ਛਪੀਆਂ - 'ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸਿਆਸਤ : ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ' (ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ : ਹਾਸ਼ੀਏ ਦਾ ਸੰਵਾਦ' (ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ) ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਸਬਾਲਟਰਨਜ਼ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਤਿ ਮਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਅੱਲਾਂ :
ਅਰਥ, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

ਅੱਲ ਨੂੰ ਕੁਨਾਂ ਜਾਂ ਲਕਬ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਲ ਵਿਅਕਤੀ, ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਪੁੱਠਾ ਨਾਂ ਜੋੜਨ ਦੀ ਇਹ ਆਦਤ ਹਰ ਉਮਰ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ, ਮਰਦਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੱਲ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਿੰਡਾਂ, ਦੋਸਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਸਕੂਲਾਂ-ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਘਟਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅੱਲ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਪਰਿਵਾਰ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਜਾਂ ਸਨਮਾਨ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੂਸਰਾ ਕਾਰਜ ਉਸਨੂੰ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਦੇਖਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਤੀਜਾ ਕਾਰਜ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਿਵਾਰ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਰਦਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਖਾਤਰ ਸਨਮਾਨ ਅਤੇ ਜੁਰਮ ਖਾਤਰ ਸਜ਼ਾ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਜਾਂ ਜੁਰਮ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਨਾਮ ਜਾਂ ਸਜਾ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਹ ਕਾਰਜ ਅੱਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਖ਼ਾਸ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲੋਕ 'ਘੈਂਟ' ਆਖਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਮਾੜੇ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੁੱਠਾ ਨਾਂ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਆਰਟਸ ਫੈਕਲਟੀ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਦਿੱਲੀ
095924-15177
bnasralidu@gmail.com

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅੱਲਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਨਾਲ ਮਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰਿਵਾਰਕ ਅੱਲਾਂ ਦਹਾਕਿਆਂ ਬੱਧੀ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਦੋ ਜਾਂ ਤਿੰਨ ਪਰਿਵਾਰ ਬਣ ਜਾਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅੱਲ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਕਾਰਾ ਨਵੀਂ ਅੱਲ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੀ ਅੱਲ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅੱਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਪਸੰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਬਾਕੀ ਲੋਕ ਇਸਨੂੰ ਬੜੇ ਸੁਆਦ ਨਾਲ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਅੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਰਬ ਸੰਮਤੀ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚੁਗਲੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਪਰੰਤੂ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਤੇ ਲੜਾਈ ਝਗੜੇ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਅੱਲ ਦਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਵਿਅਕਤੀ, ਪਰਿਵਾਰ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਆਦਤ, ਪਹਿਰਾਵੇ, ਬੋਲਚਾਲ, ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ, ਘਟਨਾ, ਦੁਰਘਟਨਾ ਆਦਿ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਿੰਡ, ਸਕੂਲ ਜਾਂ ਕਾਲਜ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਅੱਲਾਂ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜੁਲਦੀਆਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵੀ। ਅੱਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਅੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਪਰਵਾਨਗੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅੱਲਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਾਚਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰਿਆਂ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੱਲਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਸਬੂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅਕਲ, ਸਮਝ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖਿਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਆਈ ਹੁੰਦੀ ਅਨਪੜ੍ਹ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪੜ੍ਹਿਆ ਬੰਦਾ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੁਝ ਅੱਲਾਂ ਹੇਠਾਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ :

1) **ਨਗੋਜ਼ੇ ਆਦਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ** : ਹਾਂ ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਦੋ ਸਕੇ ਭਰਾ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਘੱਟ ਵੱਧ ਹੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਉਹ ਇੰਨੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਕਿ ਮੁੱਕਦੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਕਣਕ ਗੁੱਡਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ, ਪੱਠੇ ਕੁਤਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਟਰੈਕਟਰ 'ਤੇ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਕ ਜਣਾ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਦੂਜਾ ਮਗਰਾਟ (ਮੱਡਗਾਰਡ) ਤੇ ਬੈਠਾ ਨੀਵਾਂ ਹੋ ਕੇ ਉਸਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗੱਲ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਸਾਝਾਂ, ਨਗੋਜ਼ਿਆਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਮ 'ਨਗੋਜ਼ੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਦਤ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸਮੋਂਦਾ ਹੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤੇ ਨਾ ਖੁੱਲਣ ਵਾਲੀ ਆਦਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਸੇ ਭਰਿਆ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਇਸ ਅੱਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਸਨ :

—ਨਗੋਜ਼ਿਆਂ ਨੇ ਕਣਕ ਵੱਢ ਲਈ ਐ।
—ਅੱਜ ਨਗੋਜ਼ੇ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੇ ਨੀ।

2) **ਤੋਰੀ ਫੁੱਲਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਅ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੀਲੇ ਰੰਗ ਦੀਆਂ ਪੱਗਾਂ ਬੰਨਦੇ ਸੀ ਤੇ ਘਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਪੀਲੀਆਂ ਚੁੰਨੀਆਂ ਲੈਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਪੀਲੇ ਰੰਗ ਸਦਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ 'ਤੋਰੀ ਫੁੱਲਿਆਂ ਦੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

3) **ਲਾੜਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਚਾਰ ਭਰਾ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਭਰਾ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਕੁੜੀ ਕੱਢ ਲਿਆਏ। ਘਰ ਆ ਕੇ ਦੋਵੇਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜਨ ਲੱਗ ਪਏ ਕਿ 'ਇਹਦਾ ਲਾੜਾ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਕਹਿੰਦਾ ਇਹਦਾ ਲਾੜਾ ਮੈਂ ਹਾਂ।' ਇਹ ਚਰਚਾ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਗੁਆਂਢੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਸੁਣ ਲਈ। ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ 'ਲਾੜਿਆਂ ਦੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

4) **ਡੋਲੂ ਕਿਆਂ ਦੇ** : ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਘਰ ਦੀ ਕੱਢੀ ਹੋਈ ਸ਼ਰਾਬ ਚੱਲਦੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ਰਾਬ ਡੋਲੂ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਮਹਿਮਾਨਾਂ ਲਈ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਇਕ ਮਹਿਮਾਨ ਸ਼ਰਾਬ ਡੋਲੂ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਲਾ ਕੇ ਹੀ ਪੀਣ ਲੱਗ ਗਿਆ। ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਨਾ 'ਡੋਲੂ ਕੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

5) **ਘਪਲਿਆਂ ਦੇ** : ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਫ਼-ਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦੇ। ਗੱਲ ਦੇ ਪਿੱਛਲੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਗੁਣ-ਗੁਣ ਜਿਹੀ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਪਿੰਡ ਵਿਚ 'ਘਪਲਿਆਂ ਦੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

6) **ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਕੇ** : ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਕ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਬੰਦੂਕ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਛੋਟੀ ਮੋਟੀ ਲੜਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹੋ ਡਰਾਵਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ- ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਦੂੰ। ਭਾਵੇਂ ਉਸਨੇ ਗੋਲੀ ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਦੇ ਨਹੀਂ ਮਾਰੀ। ਉਸਦੇ ਇਸ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਨਾਂ 'ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਕੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

7) **ਘਿਓ ਖਾਣਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਘਿਓ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਉਹ ਚਾਹ ਵੀ ਬਿਨਾਂ ਘਿਓ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਪੀਂਦੇ ਸੀ। ਇਸ ਜੀਭ ਦੇ ਸੁਆਦ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾ 'ਘਿਓ ਖਾਣਿਆਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

8) **ਵੱਟਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਦੋ ਭਰਾ ਸਨ। ਦੋਵੇਂ ਚੋਰੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਭੇਤ ਭਰਿਆ ਨਾਂ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਿ ਚੋਰੀ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਘਰ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਖ਼ਤਰਾ ਦਿਸੇ ਤਾਂ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਵੱਟਾ ਕਹਿ ਕੇ ਅਵਾਜ਼ ਮਾਰੂ ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਾਂ ਘੋਟਣਾ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪਿੰਡ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਪਤ ਨਾਂਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗ ਗਿਆ। ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਨਾਂ ਜੁੜੇ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਨੇ। ਹੁਣ ਉਹ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਦੋ ਪਰਿਵਾਰ ਹਨ। ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਨਾਂ 'ਘੋਟਣਿਆਂ ਦੇ' ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵੱਟਿਆਂ ਦੇ' ਹੈ।

9) **ਭੂਤਾਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਆਦਤ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕੰਮ ਰਾਤ ਨੂੰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਅਨੰਦ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ ਸਵੇਰੇ ਕਣਕ ਬੀਜੀ ਹੀ ਦੇਖਣ, ਖੇਤ ਵਾਹਿਆ ਹੀ ਦਿਸੇ, ਨਵੀਂ ਲਿਆਂਦੀ ਮੱਝ ਕੀਲੇ ਤੇ ਖੜੀ ਹੀ ਦਿਸੇ, ਇਹ ਨਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਿਆ ਕਦੋਂ ਗਿਆ। ਬੱਸ ਅਨੰਦ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਭੂਤਾਂ ਦੇ ਪੈ ਗਿਆ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਭੂਤਾਂ ਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਥੇ ਇਸ ਕੁਨਾਂ ਦੇ ਜੁੜ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਸੀ। ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ 'ਕਸਰ' ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚ ਭੂਤ ਬੋਲਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ 'ਭੂਤਾਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

10) **ਸਟਾਫ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਦੋ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੱਸ ਦਾ ਕਿਰਾਇਆ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਦੀ ਆਦਤ ਸੀ। ਉਹ ਕੰਡਕਟਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਟਾਫ ਮੈਂਬਰ (ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਮਹਿਕਮੇ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ) ਦੱਸਦੇ ਸਨ। ਕੁਝ ਸਾਲ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਚੱਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਫੇਰ ਵਾਰੋ-ਵਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਜਣੇ ਪਕੜੇ ਗਏ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਦੋਵਾਂ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਅੱਲ 'ਸਟਾਫ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤੀ।

11) **ਸਟੂਡੈਂਟ ਦੇ** : ਇਹ ਅੱਲ ਸਾਨੂੰ ਜੰਮੂ ਖੇਤਰ ਦੇ ਇਕ ਪਹਾੜੀ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਮਿਲੀ। ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਾਂਗ ਬੱਸ ਪਾਸ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਅੱਧਾ ਕਿਰਾਇਆ ਮਾਫ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅੱਧਖੜ ਭੋਲੇ ਭਾਲੇ ਪਹਾੜੀਏ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਪਾੜ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਰੀਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਟੂਡੈਂਟ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਅੱਧਾ ਕਿਰਾਇਆ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੰਡਕਟਰ ਨੇ ਉਸਦੀ ਬੇਇਜ਼ਤੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ 'ਸਟੂਡੈਂਟ' ਕਹਿਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

12) **ਡਾਕੂਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਚਾਰ-ਪੰਜ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਡਾਕੂਆਂ ਦੇ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਇਹ ਪਰਿਵਾਰ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਬਜ਼ੁਰਗ ਡਾਕੇ ਮਾਰਦੇ ਸਨ। ਲੰਮਾਂ ਸਮਾਂ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹੇ। ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਲੋਕ 'ਡਾਕੂਆਂ ਦੇ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਇਸ ਅੱਲ ਉਪਰ ਨਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਉਪਰ ਕੋਈ ਇਹ ਅੱਲ ਉਚਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁੱਸਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਬਲਕਿ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਡਾਕੂ ਸਨ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਡਾਕੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਗਲੈਮਰ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡਾਕੂ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਹਗੀਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਡਾਕੂਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਤਿਰਸਕਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।

13) **ਗੁੜ ਖਾਣਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗੁੜ ਖਾਣ ਦੀ ਆਦਤ ਸੀ। ਉਂਜ ਪੁਰਾਣੇ ਜਮਾਨੇ ਵਿਚ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਗੁੜ ਸਾਡੀ ਖਾਧ ਖੁਰਾਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਸੀ। ਉਦੋਂ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਹੀ ਗੁੜ ਖਾਂਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਅ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਰਦ, ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਘੁਲਾੜੀਆਂ (ਗੁੜ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ) ਤੇ ਜਾਕੇ ਖਾਸੀ-ਖਾਸੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਗੁੜ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ (ਗੁੜ ਖਾਣੇ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਹੁਣ ਅਗਾਹ ਪੰਜ ਛੇ ਘਰ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਗੁੜ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀਆਂ। ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਘੁਲਾੜੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦੀਆਂ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਅੱਲ ਅਜੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।

14) **ਥਾਣੇਦਾਰ ਕੇ** : ਇਕ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਕ ਬੰਦੇ ਨੇ ਨਕਲੀ ਥਾਣੇਦਾਰ ਬਣਕੇ ਕੋਈ ਠੱਗੀ ਮਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਠੱਗੀ ਮਾਰਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ ਪਰ ਉਸਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਥਾਣੇਦਾਰ ਸ਼ਬਦ ਜੁੜ ਗਿਆ।

15) **ਵਕੀਲਾਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਬਹਿਸਣ ਦੀ ਆਦਤ ਸੀ। ਉਹ ਸੱਥ ਵਿਚ ਜਾਂ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੱਲਦੀ ਗੱਲ ਵਿਚ ਲੱਤ ਫਸਾਉਣ ਲਈ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਨ। ਉਹ ਜਲਦੀ ਕੀਤੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁੜਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਲੋਕ ਸਿਆਣਪ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਵਕੀਲਾਂ ਦੇ' ਦਾ ਲਕਬ ਬਖ਼ਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ 'ਕੁੰਡਿਆਂ ਦੇ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਕੁੰਡੀ ਫਸਾਉਣ ਵਾਲੇ।

16) **ਜਾਵੀਂਆਂ ਦੇ** : 1980 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਦੇ ਕੱਪੜੇ ਹੀ ਪਹਿਨਦੇ ਸਨ। ਸ਼ੁਕੀਨੀ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਹਿਰ ਜਾਣ, ਸਕੀਰੀ ਵਿਚ ਜਾਣ ਜਾਂ ਫਿਰ ਜੰਞ ਚੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਹੀ ਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਦੋ ਭਿੰਨ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਹੀ ਸ਼ੁਕੀਨੀ ਲਾਉਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਸੀ। ਲੋਕ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਹੀ ਜਾਵੀਂ (ਬਰਾਤੀ) ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੱਲ 'ਜਾਵੀਂਆਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤੀ।

17) **ਭਾਨੀਮਾਰਾਂ ਦੇ** : ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਰਦਾਰ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡਿਆਂ-ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਨੀਮਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਨੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਝੂਠ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਦਾ ਵਿਆਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ ਬੋਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਮੁੰਡੇ ਜਾਂ ਕੁੜੀ ਵਿਚ ਝੂਠੀ-ਮੂਠੀ ਦੇ ਕਜ਼ (ਔਗੁਣ) ਦੱਸਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਿੱਛੇ ਹਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਘਰ ਵਸਦਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਇਹ ਲੋਕ ਬਿਨਾਂ ਪੁੱਛੇ ਵੀ ਭਾਨੀਮਾਰਨ ਲਈ ਅਗਲੇ ਦੇ ਘਰੇ ਜਾਂ ਬੇਗਾਨੇ ਪਿੰਡ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

18) **ਵਹਿਮੀਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿੱਕੀ-ਨਿੱਕੀ ਗੱਲ ਦਾ ਵਹਿਮ ਕਰਨ ਦੀ ਆਦਤ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਵਹਿਮਾਂ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸਾਧਾਂ-ਸੰਤਾਂ ਕੋਲ ਤੁਰੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਆਂਢੀ-ਗੁਆਂਢੀ ਦਾ ਕੋਈ ਕੰਮ ਖ਼ਰਾਬ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਹਿਮ ਦੱਸ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਨਾਂ 'ਵਹਿਮੀਆਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

19) **ਮੱਖੀ** : ਇਕ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦਾ ਨਾਮ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ 'ਮੱਖੀ' ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਬੋਲਦਾ ਘੱਟ ਸੁਣਦਾ ਸੀ, ਉਸਦੀ ਭੀਂ-ਭੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁਣਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਮੱਖੀ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਸੀ।

20) **ਬਾਬਰ** : ਇਕ ਕਾਲਜ ਅਧਿਆਪਕ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਤਿਹਾਸ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ 'ਬਾਬਰ' ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਉਸਦਾ ਨਾਮ 'ਬਾਬਰ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

21) **ਬਾਂਦਰਾਂ ਦੇ** : ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਬਾਂਦਰਾਂ ਦਾ ਝਾਉਲਾ ਜਿਹਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾ 'ਬਾਂਦਰਾਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

22) **ਨੱਕ ਵੱਢਿਆਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਭਰਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਲੜ ਪਏ। ਇਕ ਭਰਾ ਨੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨੱਕ ਵੱਢ ਦਿੱਤਾ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ 'ਨੱਕ ਵੱਢਿਆਂ ਦੇ' ਪੈ ਗਿਆ।

23) **ਬਲੋਚਾਂ ਦੇ** : ਸੰਨ ਸੰਤਾਲੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਜੋਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਸਟੇਟ ਬਲੋਚਸਤਾਨ ਤੋਂ ਵਪਾਰੀ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਪਾਰ ਕਰਨ ਆਉਂਦੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਅੱਜ-ਕੱਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸ਼ਾਲ ਵੇਚਣ ਵਾਲੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪ੍ਰੇਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਦੇ ਨਾਇਕ ਪੁਨੂੰ ਤੇ ਮਹੀਵਾਲ ਬਲੋਚ ਹੀ ਸਨ। ਬਲੋਚ ਲੋਕ ਲੰਮੇ ਤੇ ਹੱਡਾਂ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ 'ਬਲੋਚ' ਸ਼ਬਦ ਉੱਚੇ-ਲੰਮੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਲਈ ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

—ਏਡਾ ਉਚਾ-ਲੰਮਾ ਬਲੋਚ ਬਣਿਆਂ ਪਿਐਂ, ਅਕਲ ਤੈਨੂੰ ਦੁਆਨੀ ਦੀ ਨਹੀਂ।

ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਰਦ ਹੀ ਉੱਚੇ ਲੰਮੇ ਤੇ ਹੱਡਾਂ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ 'ਬਲੋਚਾਂ ਦੇ' ਅੱਲ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ।

24) **ਢਿੱਡਲਾਂ ਦੇ** : ਜੇ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਦੇ ਢਿੱਡ ਵਧੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 'ਢਿੱਡਲਾਂ ਦੇ' ਅੱਲ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

25) **ਲੰਮਿਆਂ ਦੇ** : ਜਿਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਜੀਅ ਲੰਮੇ ਹੋਣ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਅੱਲ 'ਲੰਮਿਆਂ ਦੇ' ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਅੱਧ ਮੈਂਬਰ ਲੰਮਾ ਹੋਵੇ ਫਿਰ ਇਹ ਅੱਲ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ।

26) **ਬੌਣਿਆਂ ਦੇ** : ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮਰਦ ਮੈਂਬਰ ਛੋਟੇ ਕੱਦ ਦੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ 'ਬੌਣਿਆਂ ਦੇ' ਅੱਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

27) **ਬਿਲਿਆਂ ਦੇ** : ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜੀਅ ਬਿੱਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ 'ਬਿਲਿਆਂ ਦੇ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

28) **ਬਹੂਮਾਰਾਂ ਦੇ** : ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਬਹੂ ਦਹੇਜ ਘੱਟ ਲਿਆਉਣ ਕਾਰਨ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਨਾਮ 'ਬਹੂ ਮਾਰਾਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹੀ ਅੱਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

— ਅਸੀਂ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ ਜਾਣਾ ਜੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਘਰ ਕਿਹੜਾ ਹੈ ?

— ਸਾਡੇ ਪਿੰਡ ਦੋ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਗਿਆਨੀ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਬਹੂ ਮਾਰਾਂ ਦਾ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ, ਤੁਸੀਂ ਕਿਸਦੇ ਘਰ ਜਾਣੈ ?

— ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾਂ ਦੇਖਣ ਆਏ ਆਂ।

— ਅੱਛਿਆ ਗਿਆਨੀ ਦੇ ਤਾਂ ਮੁੰਡੇ ਵਿਆਹੇ ਹੋਏ ਨੇ ਤੁਸੀਂ 'ਬਹੂ ਮਾਰਾਂ ਦੇ' ਜਾਣਾ ਹੋਏਗਾ।

— ਇਹ 'ਬਹੂ ਮਾਰਾਂ ਦੇ' ਦਾ ਕੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ?

— ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੀ ਵੱਡੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਬਹੂ ਦਹੇਜ ਪਿਛੇ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।

— ਅੱਛਾ ਜੀ ! ਫੇਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਕੁੜੀ ਇਸ ਘਰ ਨਹੀਂ ਵਿਆਵਾਂਗੇ।

29) **ਬਾਰੀਆਂ ਦੇ** : ਸੰਤਾਲੀ ਦੇ ਬਟਵਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਕੇ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆ ਵਸੇ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਬਾਰੀਆਂ ਦੇ' ਦੀ ਅੱਲ ਨਾਲ ਬੁਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

30) **ਨਵਿਆਂ ਦੇ** : ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਾਰ ਬਾਹਰਲੇ ਪਿੰਡੋਂ ਆਕੇ ਵਸ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ 'ਨਵਿਆਂ ਦੇ' ਦੀ ਅੱਲ ਨਾਲ ਸੱਦਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

31) **ਅੱਗ ਲੱਗੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ** : ਕਿਸੇ ਦੇ ਘਰ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਅੱਗ ਲੱਗ ਗਈ ਸੀ। ਉਸ ਘਰ ਦੇ ਮੋਹਰੀ (ਲਾਣੇਦਾਰ) ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਨਾਮ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਣ ਲਈ 'ਅੱਗ ਲੱਗੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ' ਕਹਿਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਅੱਲ ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਪਿਛਲੇ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੀ ਅੱਲ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਾਰਨ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤੀ ਕਾਹਲੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਦਤ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੱਜੇ ਨੱਠੇ ਫਿਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਬੁਝਾਉਣ ਵੇਲੇ ਲੋਕ ਭੱਜ-ਨੱਠ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ 'ਅੱਗ ਲੱਗੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ' ਦੀ ਅੱਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀ।

32) **ਜਾਮਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ** : ਕਿਸੇ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਜਾਮਣ ਦਾ ਉੱਚਾ ਫ਼ਲਦਾਰ ਦਰੱਖਤ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਬੱਚੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਜਾਮਣਾ ਤੋੜਨ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਬੱਚਿਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਅੱਲ 'ਜਾਮਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ' ਪਾ ਦਿੱਤੀ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਹ ਦਰੱਖ਼ਤ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਹ ਅੱਲ ਵੀ ਘੱਟ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਖ਼ਤਮ ਹੀ ਹੋ ਗਈ।

33) **ਕਾਮਰੇਡਾਂ ਦੇ** : ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਚੱਲੀਆਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ

ਜੁੜੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਕਾਮਰੇਡਾਂ ਦੇ' ਦੀ ਅੱਲ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

34) **ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਦੇ** : ਇਕ ਬਾਪੂ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਦਤ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਅਫ਼ਸਰ ਬਣਾਉ। ਮੁੰਡੇ ਕਾਲਜ ਪੜ੍ਹਦੇ-ਪੜ੍ਹਦੇ ਵਿਗੜ ਗਏ। ਉਹ ਬਾਪੂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਅਫ਼ਸਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ ਪਰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ 'ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਦੇ' ਲਕਬ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਬਖ਼ਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਫ਼ਸਰ ਨਾ ਬਣਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਾਪੂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਫ਼ਸਰ ਬਣੇ ਰਹੇ।

35) **ਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ** : ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਘਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਹੋਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਿੱਖੀ ਰਹਿਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਨ 'ਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ' ਆਖਕੇ ਬੁਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਆਂ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਔਰਤਾਂ ਕੇਸਕੀ ਸਜਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਕਈ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਜਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੱਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਭੇਤ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸਜ਼ਾ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਅੱਲਾਂ ਬੋਲਚਾਲ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕਦੇ ਨਾ ਕਦੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

◈

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ

ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ

ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਗਾਇਨ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿੰਤੂ ਸੰਗੀਤ-ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਗਾਇਨ, ਵਾਦ ਅਤੇ ਨ੍ਰਿਤ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹੋਏ:- ਗਾਣਾ, ਵਜਾਣਾ ਅਤੇ ਨਾਚ। ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਗਾਇਨ ਅਤੇ ਵਾਦਨ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਨਾਚ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਅੰਦਰ ਨਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਗਾਇਨ, ਵਾਦਨ ਅਤੇ ਨ੍ਰਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਗਾਉਂਦੇ-ਵਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਥੋੜਾ-ਬਹੁਤ ਹੱਥ ਚਲਾਉਣਾ, ਗਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਮੂੰਹ ਦੀ ਕੋਈ ਆਕ੍ਰਿਤੀ ਬਣਾਉਣਾ ਆਦਿ ਨ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਹੁਣ ਤਕ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀ। ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ:- ਸੰਗੀਤ ਉਹ ਲਲਿਤ ਕਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਰ ਅਤੇ ਲੈਅ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।”[1] ਹਰ ਇਕ ਕਲਾ ਜਿਵੇਂ ਸੰਗੀਤ, ਮੂਰਤੀਕਲਾ, ਚਿੱਤਰਕਲਾ, ਵਾਸਤੂ ਕਲਾ ਅੰਦਰ ਮਨੁਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਾਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਉਸਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਰੰਗ, ਪੈਂਸਿਲ, ਕਾਗਜ਼ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਜੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਚਿੱਤਰਕਲਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸੁਰ-ਲੈਅ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਦਲਦੇ ਸਾਰ ਹੀ ਕਲਾ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਲਲਿਤ ਕਲਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਲਿਤ ਕਲਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅੰਦਰ ਪੰਜ ਕਲਾਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ:- ਸੰਗੀਤ, ਕਵਿਤਾ, ਚਿੱਤਰਕਲਾ, ਮੂਰਤੀਕਲਾ ਅਤੇ ਵਾਸਤੂਕਲਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਲਿਤ ਕਲਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗੀਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਰਬਉੱਚ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਮਲਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ,
ਦਿੱਲੀ
09811483440
kamaljitsinghdu@gmail.com

ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ

ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਜਨੌਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਾਵ ਸੰਗੀਤ, ਫ਼ਿਲਮੀ ਸੰਗੀਤ, ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਪੈਰ-ਪੈਰ ‘ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਵਿਆਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤਕ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਘੜੀ ਬਾਲ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਦੁਆਰਾ (ਰੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਆਪਣਾ ਅਭਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮਨੁਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਿਦਾਇਗੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ

ਤਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੂੰ ਰਾਮ-ਨਾਮ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੰਨਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਦਰ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਨਮ ਤਕ ਨਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਆਦਾਨ - ਪ੍ਰਦਾਨ ਸੰਗੀਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਸੀ।

ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ, ਬਾਲ ਦਾ ਜਨਮ, ਮੌਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਤਸਵ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰੰਭ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਤਿਉਹਾਰ ਨਹੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਗੋਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਤਿਉਹਾਰ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਛੋਟਾ-ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਤਸਵ ਮਨਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਸੰਗੀਤ ਧਾਰਮਿਕ ਅਰਦਾਸ ਤਾਈਂ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸੀਮਿਤ ਹੋਵੇ। ਦਿਨ ਭਰ ਦੇ ਕਠੋਰ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਸ਼ਾਮ ਵੇਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਇਕ ਮਧੁਰ ਧੁਨੀ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਥਕੇਵਾਂ ਮੁਕਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਸੰਗੀਤ ਕੇਵਲ ਸੁਣਨ ਦੀ ਹੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਅਨੰਦ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਆਤਮ ਸੁਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਹੈ। ਜਿਤਨੇ ਵੀ ਭਗਤ ਸਾਹਿਬਾਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਸਾਧਕ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਮਨ ਦੇ ਟਿਕਾਓ ਅਤੇ ਸ਼ਾਤੀ ਲਈ ਸਰਵੋੱਤਮ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਗੀਤਕ ਪੱਧਤੀਆਂ

ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ ਉੱਤਰੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨੀ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਜਾਂ ਕਰਨਾਟਕੀ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ।

ਉੱਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ:- ਇਸਨੂੰ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨੀ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੱਧਤੀ ਉੱਤਰੀ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬ, ਬੰਗਾਲ, ਬਿਹਾਰ, ਉੜੀਸਾ, ਉੱਤਰ ਪਰਦੇਸ਼, ਹਰਿਆਣਾ, ਗੁਜਰਾਤ, ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ।

ਦੱਖਣੀ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ:- ਇਸਨੂੰ ਕਰਨਾਟਕ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਮਿਲਨਾਡੂ, ਮੈਸੂਰ, ਆਂਧਰਾ ਪਰਦੇਸ਼ ਆਦਿ ਦੱਖਣ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਧਤਿਆਂ ਅਲਗ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣੀ ਹਨ।[2]

ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਰੂਪ

ਹਰ ਇਕ ਕਲਾ ਦੇ ਮੁੱਖ ਦੋ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ- ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ। ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸਦੀ ਸਾਧਨਾ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਦਿ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ :-

ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ:- ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੰਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅੰਦਰ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਸੰਗੀਤ ਅੰਦਰ ਗਾਣਾ, ਵਜਾਣਾ ਅਤੇ ਨੱਚਣਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਾਇਨ ਅਤੇ ਵਾਦਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾਚ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਅੰਦਰ ਰਾਗ, ਗੀਤ ਦੇ ਪਰਕਾਰ, ਆਲਾਪ-ਤਾਨ, ਸਰਗਮ, ਝਾਲਾ, ਰੇਲਾ, ਟੁਕੜਾ, ਆਮਦ, ਗਤ, ਮੀਂਡ ਆਦਿ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਸ਼ਾਸਤਰ ਪੱਖ:- ਇਸ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਦੋ ਪਰਕਾਰ ਹਨ-ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਾਸਤਰ। ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਦਰ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਗੀਤ ਦੀ ਸੁਰ ਲਿਪੀ ਲਿਖਣਾ, ਤਾਨ-ਆਲਾਪ, ਮਿਲਦੇ-ਜੁਲਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ, ਟੁਕੜਾ, ਰੇਲਾ ਆਦਿ। ਇਸ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ, ਨਾਦ, ਜਾਤੀ, ਆਰੋਹ-ਅਵਰੋਹ, ਸੁਰ, ਲੈਅ, ਮਾਤਰਾ, ਤਾਲ, ਖਾਲੀ ਆਦਿ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ : ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਜੋਕੀ

ਮਨੁੱਖਤਾ ਬਾਣੀ, ਕੀਰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਪੱਧਤੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸ਼ਬਦ/ਕੀਰਤਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪੱਧਤੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਅਮੀਰ ਵਿਰਾਸਤ "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਵਜੂਦ ਜਾਂ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੈ। ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 1604 ਈ. ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 30 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ। ਅਗਾਂਹ ਚਲ ਕੇ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦੁਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਰਾਗ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 31 ਹੋ ਗਈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਰਾਗਾਤਮਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ 31 ਰਾਗਾਂ ਅਤੇ ਛੰਦਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਬਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਸ ਨਾਲ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਨ 'ਮਰਦਾਨਿਆ ! ਛੇੜ ਰਬਾਬ ਬਾਣੀ ਆਈ ਹੈ'[3] ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਮਰਦਾਨੇ ਦੇ ਰਬਾਬ ਵਜਾਣ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਆਈ ਇਲਾਹੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਗਾਇਨ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਦੇ ਗਾਇਨ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਲਾਤਮਕ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਾਉਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਪੜ੍ਹਣ, ਸੁਣਨ ਅਤੇ ਗਾਇਨ ਨਾਲ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਸ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਲੋਕ-ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਘੋੜੀਆਂ, ਮੁੰਦਾਵਣੀ, ਅਲਾਹੁਣੀ, ਪਹਿਰੇ, ਥਿਤੀ, ਵਾਰਾਂ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਛੰਦ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੂਪ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੰਦਰ ਦਰਜ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੜਤਾਲ ਆਦਿ ਬਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀਆਂ ਤਾਲ-ਬੱਧ ਵੀ ਹਨ।

ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਮੀਰ ਕੀਰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਸਭ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਮੋਢੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਮਨੁੱਖ 'ਨਾਦ', 'ਬੇਦ', 'ਗੀਤ', 'ਰਸ' ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਤੋਂ ਹੀਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਅੱਖਰ ਭੇਦ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਅਸਲੀ ਖੋਤੇ (ਅਸਲ ਖਰੁ) ਦੇ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਲੋਕ ਰਾਹੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :-

ਇਕਨਾ ਨਾਦ ਨ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ ਰਸ ਕਸ ਨਾ ਜਾਣੰਤਿ ॥
ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ ॥
ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤਿ ॥੨॥[4]

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਗੁਰੁ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ 'ਰਾਗਮਾਲਾ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰਕੇ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਡਿਆਈ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ। 'ਰਾਗਮਾਲਾ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ, ਰਾਗਣੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੰਸਾਵਲੀ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ:-

ਰਾਗਮਾਲਾ
ਰਾਗ ਏਕ ਸੰਗਿ ਪੰਚ ਬਰੰਗਨ ॥ ਸੰਗਿ ਅਲਾਪਹਿ ਆਠਉ ਨੰਦਨ ॥
ਪ੍ਰਥਮ ਰਾਗ ਭੈਰਉ ਵੈ ਕਰਹੀ ॥ ਪੰਚ ਰਾਗਨੀ ਸੰਗਿ ਉਚਰਹੀ ॥...
ਖਸਟ ਰਾਗ ਉਨਿ ਗਾਏ ਸੰਗਿ ਰਾਗਨੀ ਤੀਸ ॥
ਸਭੈ ਪੁਤ੍ਰ ਰਾਗੰਨ ਕੇ ਅਠਾਰਹ ਦਸ ਬੀਸ ॥੧॥[5]

ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਗੱਲ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਰੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਨ-ਬੁਝਣ ਤੇ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਆਉਂਦਿਆਂ ਸਾਰ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆ ਗਈਆਂ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਕਈ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਬੂਝਣ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋਏ ਵਿਕਾਸ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਤੇ ਤਰਤੀਬ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਹੋਏ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾ ਨੂੰ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਅਵਲੋਕਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵੱਜਣ ਵਾਲੇ ਵਾਦ ਜਾਂ ਸੰਗਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਜ਼ਾ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲਾਅ ਆ ਗਿਆ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਆ ਜਾਣਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਭਾਵਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ : ਜਾਣ -ਪਛਾਣ

ਤੰਤੀ-ਸਾਜ਼:- ਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਵਾਜ਼ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤੰਤੀ-ਸਾਜ਼ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਬਾਬ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਬਾਬ ਪਹਿਲੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਪਾਸੋਂ ਵਜਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਸਰੰਦੇ ਦਾ ਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਤਾਊਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਆਮ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣ ਜਾਂ ਸਿਖਾਉਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਘਟਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਕਈ ਨਵੀਨ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਘਟਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਨ ਸਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖਣਾ ਵੀ ਸੌਖਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਕੀਰਤਨੀਏ ਵੀ ਰਾਗਾਤਮਕ ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਕੀਰਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦਾ ਹੋਣਾ ਲਗਭਗ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਰਾਗਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੀਰਤਨੀਏ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦੁਰਲਭ ਹਨ। ਜਦੋਂਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੀ ਰਾਗਾਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਮਾਲੂਮਾਤ ਹਰ ਇਕ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਸਹੀ ਸਿਖਲਾਈ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਏ। ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ ਸਾਡੇ ਧਾਰਮਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਰਾਸਤ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਨਵੀਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਲੋੜ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੰਤੀ ਸਾਜ਼ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਖਿਪਤ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਰਬਾਬ

ਰਬਾਬ ਇਕ ਅਤਸਤਿਕਾਰਤ ਅਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਸਾਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਜ਼ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਛੋਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਜ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਹਲਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਲੈ ਕੇ ਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[6] ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਉਦਾਸੀਆਂ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸਾਜ਼ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣਾ ਸੌਖੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਰਬਾਬ ਵਜਾਉਣ

ਵਿਚ ਮਾਹਿਰ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਹ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮਰਦਾਨਿਆਂ ਛੇੜ ਰਬਾਬ ! ਬਾਣੀ ਆਈ ਹੈ ! ਵੀ ਰਬਾਬ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰਬਾਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਇਹ ਸਾਜ਼ ਇਕ ਆਦਰਯੋਗ ਸਾਜ਼ ਬਣ ਗਿਆ।

ਸਾਰੰਦਾ

ਮਹਾਨਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ "ਸਾਰੰਦਾ" ਇਕ ਚੰਗੀ ਸੁਰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਤਾਰਦਾਰ ਸਾਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਗੱਜ ਦੇ ਨਾਲ ਵਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[7] ਇਹ ਸਾਜ਼ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਾਜਸਥਾਨ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਸਾਰੰਦਾ ਸਾਜ਼ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਲ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਸਾਜ਼ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

> *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਚਲਾਈ ਕੀਰਤਨ ਦੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਅਮਰ ਕਰਨ ਲਈ,*
> *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਾਰੰਦਾ ਹੱਥ ਫੜ ਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਵਿਦਿਆ ਸਿਖਾਈ।*[8]

ਸਾਰੰਦਾ ਸਾਜ਼ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ਬਦ ਕੀਰਤਨ ਲਈ ਅਤਿ ਢੁਕਵਾਂ ਸਾਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਜ਼ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਦਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਈ ਪਰੰਤੂ ਗਾਇਨ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਸਾਜ਼ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਪਯੁਕਤ ਹੈ।

ਤਾਊਸ

'ਤਾਊਸ' ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਮੋਰ'। ਇਸਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਸਜਾਵਟ ਲਈ ਇਸ ਸਾਜ਼ ਦੇ ਡੰਡੇ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਪਾਸੇ ਮੋਰ ਦੇ ਖੰਭ ਵੀ ਲਗਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਜ਼ ਚਾਰ ਤਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਤਬਲੀ ਲਕੜ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸੁਰਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਗੱਜ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਾਊਸ ਉਪਰ ਲੱਗੇ ਪਰਦਿਆਂ ਉਪਰ ਖੱਬੇ ਹੱਥ ਦੀਆਂ ਉਂਗਲੀਆਂ ਨੂੰ ਫੇਰਦਿਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੁਰ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗਾਇਨ ਅਤੇ ਵਾਦਨ ਦੋਹਾਂ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਧੀਨ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਇਸ ਸਾਜ਼ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਾਜ਼ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਤਾਈਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. हरिश्चन्दर श्रीवास्तव, **राग परिचय** भाग-1
2. हरिश्चन्दर श्रीवास्तव, **राग परिचय** भाग-2
3. ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰਿੰ.), **ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਸਾਗਰ** (ਭਾਗ-3), ਪੰਨਾ : 16
4. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰਨਾ : 1246
5. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ : 1429
6. C.R. Day, **The music and musical instruments of Southern India and the Decan**, page-127
7. ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **'ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼'**, ਪੰਨਾ-925
8. ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ **'21ਵੀਂ ਸਿੱਖ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨਲ ਕਾਨਫਰੈਂਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਭਾਸ਼ਣ'**, ਪੰਨਾ 12
9. ਪ੍ਰੋ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, **'ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੰਗੀਤ ਦਰਪਣ'** ਭੂਮਿਕਾ

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ

(ਨਾਟਕ 'ਹੱਕ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ)

ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਕੁਝ ਸੁਣਦੇ, ਦੇਖਦੇ, ਪੜ੍ਹਦੇ ਜਾਂ ਸੋਚਦੇ ਹੋ ਤਾਂ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਤੁਹਾਡੇ ਅੰਦਰ ਜੋ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਹੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੈਨ ਆਸਟਿਨ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਸੈਂਸ ਐਂਡ ਸੈਂਸੇਬਿਲਟੀ' ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਡੈਸ਼ਵੁਡ ਭੈਣਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਕੀ ਸੰਵੇਦਨਾ (ਰਿਸਪੌਂਸਿਵਨੈੱਸ) ਸੋਝੀ (ਅਵੇਅਰਨੈੱਸ) ਨਹੀਂ ਜਗਾਉਂਦੀ ? ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਾਨਵੀ/ਸਮਾਜੀ ਹੁੰਗਾਰੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਵੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਫਿਨਾਮਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੀ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕਿਸੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ, ਉਸਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਉਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ/ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਟੈਕਸਟ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਦੇ ਨਾਟਕ 'ਹੱਕ' ਨੂੰ ਹੁਣੇ-ਹੁਣੇ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਹਟਿਆ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਡਿਕਲੇਅਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਇਹ ਨਾਟਕ 1972 ਤੋਂ 1975 ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਡਿਕਲੇਅਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ 'ਵਾਜਾਂ ਮਾਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਗੱਲ ਉਨੀ ਸੌ ਬਹੱਤਰ ਤੇ ਪਜੰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ, ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰਦੀ, ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸ਼ਤੀਆਂ, ਸੋਚਾਂ ਦੀ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਉਤਾਰਦੀ। ਪਾਉਂਦੀ ਨਿਤ ਲਿਬਾਸ ਨਵੇਂ, ਮੁੱਖ ਆਪਣਾ ਉਹ ਨਿਹਾਰਦੀ, ਨਾ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਨਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ, ਉਹ ਜਿੱਤਦੀ ਕਦੇ ਨਾ ਹਾਰਦੀ। ਰੌਸ਼ਨੀ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ/ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰਦੀ।

ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿਣ ਪਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ

ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ
6-ਬੀ, ਸੁਗੰਧ ਵਿਹਾਰ,
ਪੱਖੋਵਾਲ ਰੋਡ,
ਲੁਧਿਆਣਾ।
9876138523
grewal52@gmail.com

ਵਿਚ 1972 ਤੋਂ 1975 ਤੱਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਸ਼ਿਖ਼ਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਣਕ/ਝੋਨੇ ਦੇ ਨਵੇਂ ਬੀਜਾਂ, ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲੌਜੀ, ਨਵੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ, ਟਰੈਕਟਰਾਂ, ਥਰੈਸ਼ਰਾਂ, ਟਿਊਬਵੈਲੱਲਾਂ, ਸੜਕਾਂ, ਅਨਾਜ ਮੰਡੀਆਂ, ਖੇਤੀ ਰਸਾਇਣਾਂ, ਰੂਰਲ ਇਲੈਕਟਰੀਫੀਕੇਸ਼ਨ, ਕਰੈਡਿਟ ਨੈੱਟਵਰਕ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਈ ਮੁਰੱਬੇਬੰਦੀ ਆਦਿ ਨੇ ਕੇਵਲ ਫਸਲਾਂ ਦੇ ਝਾੜ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਅ ਆਮਦਨ ਵਿਚ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਾਧਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਅ ਖਪਤ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਵਾਧਾ ਕਰਕੇ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਪਿੰਡਾਂ ਵੱਲ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵੀ ਪਾ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਕੂਚ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਪਿੰਡ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰ ਰਹੇ ਸਨ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਗਹੁ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਤਾਂ ਜਾ ਕੇ ਕਿਧਰੇ ਸਮਝ ਪਈ ਕਿ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਹਿਰ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਭਾਵ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਪਿੰਡ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵੱਲ ਆਕ੍ਰਸ਼ਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਸਾਫ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੜਕਾਂ ਉਪਰ ਸਥਿਤ ਜਿਹੜੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਨਾਜ ਮੰਡੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉਹ ਪਿੰਡ ਨਵੇਂ ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਮੈਕਨਾਈਜੇਸ਼ਨ, ਕਮਰਸ਼ੀਲਾਈਜੇਸ਼ਨ, ਮਾਡਰਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ, ਲਿਬਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ, ਕੰਜ਼ਿਊਮਰ ਕਲਚਰ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸ਼ਨਲ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨ ਆਦਿ ਸਭ ਅਰਬਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ/ਸ਼ਹਿਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਾਸੈੱਸ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਂਡੂ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਵਸਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਸੋ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੰਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ, ਮੰਚ ਉਪਰ ਜੋ ਜਗਮਗ ਜਗਮਗ ਕਰਦੀਆਂ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀਆਂ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ/ਮਾਡਰਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ/ਲਿਬਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਚੁੰਧਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਸਨ। ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਰਹੀ ਇਹ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਕੋਈ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਮਾਡਰਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ, ਲਿਬਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਸੀ।

ਨਾਟਕ ਪੜਦਿਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਬਹੁਤ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਸਿਰਫ਼ ਖੇਤੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫੈਲ ਰਹੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫੇਰ ਕਣਕ/ਝੋਨੇ ਦੀ ਇਨਟੈਂਸਿਵ ਐਗਰੀਕਲਚਰ ਦੀ ਥਾਂ ਉਜਾੜ ਰਹੇ ਬਾਗਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਕਿਥੋਂ ਆ ਗਈ ? ਜੇਕਰ ਆਪਾਂ ਇਹ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਬਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਖੇਤੀ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਹੀ ਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫੇਰ ਇਸ ਸੁਆਲ ਦਾ ਜੁਆਬ ਲੱਭਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕਰਨ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਾਸੈੱਸ ਤਾਂ 1975 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅੱਸੀ ਤਕ ਵੀ ਐਕਸਲਰੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਭਾਵ 1975 ਤੱਕ ਤਾਂ ਬਾਗ ਵੱਢ ਕੇ ਧਰਤੀ ਨੰਗੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਬਾਗਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਰਦਾਰ ਰਛਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, 'ਨਿੱਕੂ (ਮੇਰਾ ਪੁੱਤ) ਆਖਦਾ ਸੀ ਬਾਗ ਵੱਢ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਵਸਾ ਦਿਆਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਬਾਗ਼ ਵੱਢ ਦਿੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਨਿੱਕੂ ! ਫਾਹੇ ਲੱਗਣ ਵਾਲਾ ਏ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਮਾਰਿਆ ਗਿਆ, ਉਹ ਵੀ ਮੇਰਾ ਹੀ ਪੁੱਤ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਮੈਂ ਇਹ ਬਾਗ਼ ਨਹੀਂ ਛੱਡਣੇ। ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵੱਢ ਦੇਣੇ ਨੇ।' ਤੇ ਉਹ ਬਾਗ਼ ਵੱਢ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਗ਼ ਤਾਂ ਵੱਢੇ ਹੀ ਜਾਣੇ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਭਾਵੁਕ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।

ਕੀ ਬਾਗ਼ਾਂ ਦਾ ਵੱਢਿਆ ਜਾਣਾ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੁਆਬ ਹੈ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਸ ਵਕਤ ਕੋਈ ਸੰਕਟ ਦਰਪੇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਚੜ੍ਹਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਬਾਗ਼ ਪ੍ਰੀ-ਇਨਸੈਂਟਿਵ ਐਗਰੀਕਲਚਰ ਭਾਵ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ

ਜੁੜੀ ਰਹਿਤਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਮਾਡਰਨ ਰਹਿਤਲ ਜਾਂ ਮਾਰਡਨ ਸੈਂਸੇਬਿਲਟੀ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਬਾਗ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਰਹਿਤਲ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਜੋ ਬਾਗ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਹ ਯਾਦਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਤੇ ਆਸਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਬਾਗ਼ਾਂ ਕਰਕੇ ਜਿਊਂਦੇ ਸਨ, ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਏ। ਨਿੱਕੂ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਬਾਗ਼ਾਂ ਤੇ ਬੇਗ਼ਾਨੇ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ।' ਕੇਵਲ ਨਿੱਕੂ ਹੀ ਬੇਗ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਾਗ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਭੇ ਕਿਰਦਾਰ ਬੇਗ਼ਾਨੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਬਾਗ਼ ਖੇਤਾਂ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਦੀ ਰਹਿਤਲ, ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਜ਼ਮਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉਪਰ ਟਿਕੀ ਪੇਂਡੂ ਈਕਾਲੋਜੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੀ-ਗ੍ਰੀਨ ਰੈਵੂਲੇਸ਼ਨ ਵਿਲੇਜ ਈਕਾਲੋਜੀ ਵੱਲ ਤੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਜਜਮਾਨੀ ਰਸ਼ਤਿਆਂ ਉਪਰ ਟਿਕੀ ਵਿਲੇਜ ਈਕਾਲੋਜੀ ਦੇ ਲੇਬਰ-ਰੀਲੇਸ਼ਨਜ਼ ਉਪਰ ਟਿਕੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨਿੱਕੂ ਦੇ ਬਾਪ ਸਰਦਾਰ ਰਛਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਮਾਲਕ) ਅਤੇ ਬੀਰੇ ਦਾ ਬਾਪ (ਸੀਰੀ) ਵਿਚਲਾ ਸਹਿਯੋਗ ਨਿੱਕੂ ਅਤੇ ਬੀਰੇ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਯੋਗੀ ਐਂਟਾਗੋਨਿਜ਼ਮ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਐਂਟਾਗੋਨਿਜ਼ਮ ਕਤਲ ਦੀ ਕਥਾ ਰਾਹੀਂ ਬਾਗ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਭਾਵ ਪੁਰਾਣੀ ਵਿਲੇਜ ਈਕਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਂ ਪੇਂਡੂ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਆਗਮਨ ਲਈ ਸਪੇਸ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਲੇਜ ਈਕਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮੈਟੀਰੀਅਲ ਜਾਂ ਸੋਸ਼ਲ ਈਕਾਲੋਜੀ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਕ ਪੂਰੀ ਚੇਂਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਟੋਟਲ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਵਰਾਜਬੀਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਲੋਕ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ (ਜਜ਼ਮਾਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ) ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਤੇ ਜਿਊਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਹਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ/ਸਿਰ/ਜਾਤ/ਜਮਾਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਹਿਚਾਣ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਮੇਨਟੇਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਚਾਹਤ (ਡਿਜ਼ਾਇਰ) ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਗੀਰੂ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਡਿਜ਼ਾਇਰ ਦਾ ਇੰਜ਼ਨ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਤਕਨਾਲਜੀ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪੈਦਾਵਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਹਿਯੋਗ ਪ੍ਰਤਿਯੋਗ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਭਾਈਚਾਰਕਤਾ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਢਿੱਡ ਪਾੜਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪਿੰਡ ਦੀ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਤਮਕਿਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਵੈ ਨਿਰਭਰਤਾ ਮੰਡੀ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਿਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੰਡੀ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਕਾਰਨ ਕਾਰੀਗਰ ਜਾਤਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ/ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਮਾਇਗ੍ਰੇਟ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਿੰਡ ਕਾਸ਼ਤਕਰਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿੰਡ ਦੀ ਈਕਾਲਜੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਨਾਫੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਇਕਨਾਮਿਕ ਗਰੋਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੈਲਯੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਇਕਨਾਮਿਕ ਗਰੋਥ ਹੀ ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ-ਮੌਤ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਮੰਡੀ, ਮੌਸਮ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਫੈਕਟਰਾਂ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮੁਨਾਫੇ ਉੱਪਰ ਉਸਦਾ ਆਪਦਾ ਕੋਈ ਨਿੱਜੀ ਕੰਟਰੋਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। 'ਦੱਬ ਕੇ ਵਾਹ, ਰੱਜ ਕੇ ਖਾਹ' ਕਹਾਵਤ ਦੇ ਕੋਈ ਬਹੁਤੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ। ਮੁਨਾਫਾ ਉਸਦੀ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਤੋਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਘਾਟਾ/ ਕਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਹੈਲਪਨੈੱਸਲੈੱਸ ਭਾਵ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਸੈਲਫ ਡਸਟਰੱਕਸ਼ਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮ ਹੱਤਿਆਵਾਂ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਨਵੀਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਰਿਸਪੌਂਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਣੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ। ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਿਸਪੌਂਸ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਦਾਚਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਵਧੇਰੇ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਇਹ ਕੰਸਟਰੱਕਸ਼ਨ, ਡੀ-ਕੰਸਟਰੱਕਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰੀ-ਕੰਸਟਰੱਕਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਆਤਮਕਤਾ ਭਾਵ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਰ, ਖਪਤ ਅਤੇ ਸਰਕੂਲੇਸ਼ਨ ਉਪਰ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ, ਖਪਤ ਅਤੇ ਸਰਕੂਲੇਸ਼ਨ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਸਾਹਿਤ/ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਰਥਕ ਸੰਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਰਥਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆਵਾਂ, ਨਸ਼ੇਖੋਰੀ, ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਿਸਪੌਂਡ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੰਸਟਰਕਟ ਅਤੇ ਸਰਕੂਲੇਟ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਨਾਫੇ ਦੇ ਇਸ ਯੁਗ ਵਿਚ ਆਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਅਸੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਕੂਲੇਸ਼ਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸੰਕਟਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝੀਏ। ਪੂੰਜੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਬਦ ਸਾਡਾ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਕੋਲ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਬਦ ਕੋਲ ਹੀ ਸਾਡੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਦਾਰੂ ਹੈ।

◈

ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ :
ਮਿੱਥ ਦੀਆਂ ਵਿਰਲਾਂ 'ਚ ਪਏ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ

ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੀ 2012 ਵਿਚ ਛਪੀ 'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ ਪੁਸਤਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਤਕਲ ਦੇਸ ਭਾਵ ਉਡੀਸਾ ਦੇ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੋ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਕਿਰਤ ਲਈ ਮਿਥ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਔਖ ਅਤੇ ਸੌਖ ਦੋਹਾਂ ਰਸਤਿਆਂ ਦੇ ਚੌਰਾਹੇ ਉਪਰ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਕਵੀ ਨੂੰ ਬਣੀ ਬਣਾਈ ਕਹਾਣੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੇ ਸਿਰਫ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੁਨਰ ਕਥਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਮਿਥ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਵਾਂ ਨਹੀ ਹੁੰਦਾ, ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਕੋਲ ਤਿੰਨ ਰਾਹ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਥ ਸਿਮਰਨਾ, ਭਾਵ ਜਿਵੇਂ ਮਿਥ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰਾਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਕਲਾ ਹੁਨਰ ਦਾ ਜੋਰ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਜਾਉਣ ਵਿਚ ਖਰਚ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਢੰਗ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਵੀ ਮਿਥ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਖੁਦ ਮਿਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਮਿਥ ਦੇ ਖੱਪੇ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯੁਗ-ਬੋਧ ਅਨੁਸਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਾਣੀ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਢੰਗ ਮਿਥ ਦੇ ਮੰਡਨ ਜਾਂ ਮੰਡਨੀ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਮਿਥ ਨੂੰ ਸਿਰ ਭਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਵੀ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਜਿਗਰਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਿਗਰਾ ਉਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਰਤੌ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਕਾਦਰਯਾਰ ਨੇ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਵਾਇਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਹੋਰ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਦੁਹਰਾਇਆ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਤਾਂ ਉਹੀ ਰੱਖੀ ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਭਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਤਰਕ ਹੀ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

'ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ' ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਉਤਕਲ ਮੌਜੂਦਾ ਉੜੀਸਾ ਰਾਜ ਦੇ 13ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਰਾਜੇ ਨਰਸਿੰਹ ਦੇਵ ਨੇ ਸੂਰਜ ਦੇਵ ਦਾ ਮੰਦਰ ਬਨਾਉਣਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਾਂ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਸਾਰੇ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਦਰ ਬਨਾਉਣ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀਆ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਭਾਵ ਕਾਮ-ਵਾਸ਼ਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੰਦਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਭਾਰਤ ਦੇ 7 ਅਜੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਕਥਾਵਾਂ ਇਸੇ ਮੰਦਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ
ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
09815050617,
rpsbrar63@yahoo.com

ਰਾਜੇ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸੀ
ਮੰਦਰ ਦੇ ਬਣਨ ਤੀਕ ਅੰਗ ਸੁੱਚੇ ਰੱਖਣੇ
ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਿਆਸ ਸੀ
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦੇਵਤੇ ਨੇ ਰੀਝਣਾ
ਰਾਜੇ ਨਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ
ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੀ
ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਤੇ ਕੀਹਦਾ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ *(ਪੰਨਾ 18-19)*

ਸਾਡਾ ਲੇਖਕ ਰਾਜੇ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਅਨਿਆਂਪੂਰਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾਵਾਂ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਬਿਰਹੋਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਮਸਲਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਰਾਜੇ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸੀ ? ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸੀ ਜਾਂ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਦਾ ਅਧਾਰ ਕੀ ਸੀ? ਸਾਰੇ ਹੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਨਰਮਾਈ ਜਾਂ ਸਖਤਾਈ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸੁਖ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਸਮਝ ਕੇ ਪ੍ਰਹੇਜ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਧੇਜ ਸਖਤ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜੋਗੀਆਂ ਵਿਚ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਕਾਮ-ਕ੍ਰਿਆ ਉਪਰ ਮੁਕੰਮਲ ਪਾਬੰਦੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਗੈਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਧਰਮ ਜਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੇ ਛੋਟਾਂ ਵੀ ਦੇ ਰੱਖੀਆਂ ਹਨ। ਆਖਿਰ ਇਹ ਰਾਜਾ, ਪੁਜਾਰੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਕਾਮ ਉਪਰ ਪਾਬੰਦੀ ਕਿਉਂ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਘਟੀਆ ਅਪਵਿੱਤਰ, ਗਲੀਜ ਕਿਉਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਕਿਉਂ ਸੀ? ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਮ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜੇ ਰੋਕ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੋਰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ (ਜਾਂ ਤਬਾਹੀ) ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਫਾਰਮੂਲਾ ਸਾਰੀ ਆਬਾਦੀ ਉਪਰ ਤਾਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਅੰਸ਼ਕ ਆਬਾਦੀ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕਾਂ ਉਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਲਾਗੂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਸੂਰਬੀਰਾਂ, ਭਲਵਾਨਾਂ, ਫੌਜੀਆਂ ਵਰਗੇ ਸਰੀਰਕ ਬਲਸ਼ਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਧਰਮ-ਅਚਾਰੀਆਂ ਵਰਗੇ ਬੌਧਿਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਉਪਰ ਸਖਤਾਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਾਮ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਔਲਾਦ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਔਲਾਦ ਨਾਲ ਬੰਦਾ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਉਪਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲ ਦੇਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਸੁਤੇਸਿੱਧ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਮੁਸੀਬਤ ਸਮੇਂ ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਚੁਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ, ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ, ਕਲਾਕਾਰ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਔਲਾਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ। ਇਸ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲੋੜ ਉਪਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕੱਜਣ ਪਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਜੋੜੇ ਤਾਂ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਹੀ ਬਗਾਵਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਰਾਜ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ (ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜਜ਼ਬੇ) ਅੱਗੇ ਤੁੱਛ ਜਾਣਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਤੇ ਸਿੱਧੀਆਂ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੀਆਂ, ਸਖਤ ਜਾਂ ਨਰਮ ਰੋਕਾਂ ਲਗਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਫੌਜੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵੱਡੇ ਸੰਤ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਜਾਂ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤਿਆਗ ਕਰਨ। ਕੋਈ ਇਹ ਤਿਆਗ ਅੰਸ਼ਕ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਕੋਈ ਪੂਰਨ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਕੀ ਕਾਮਨਾ ਸ਼ਾਹਕਾਰੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅਟਕ ਹੈ?
ਕੀ ਮਿਲਨ ਸੁਹਜ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ?
ਕੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਮਮਤਾ ਪਹਾੜ ਹੈ? *(ਪੰਨਾ 21)*

ਪਹਿਲੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿਲਪੀ ਵਿਸੂ ਮਹਾਂਰਾਣਾ ਦੀ ਪਤਨੀ ਗਰਭਵਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਜੇ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪਤਨੀ ਛੱਡ ਕੇ ਮੰਦਰ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦਰਮਿਆਨ ਪੁੱਤਰ ਧਮਪਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਮੰਦਰ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ

ਸਿਖਰ ਉਪਰ ਗੁੰਬਦ ਟਿਕਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਉਹ ਗੁੰਬਦ ਟਿਕ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪੁੱਤਰ ਆਪਣੀ ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਗੁੰਬਦ ਟਿਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਪਿਤਾ ਦੇ ਗੌਰਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮੰਦਰ ਦੀ ਛੱਤ ਤੋਂ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨਦੀ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰ ਕੇ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ ਵਿਚ ਬਿਰਹੋਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤਾਂ ਸਹਿਜ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਿਰਹੋਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨਿਆਂ ਨੂੰ ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਚਿਤਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਖੂਬਸੂਰਤ ਪ੍ਰਗੀਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਵਨਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਤਾਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦੀ ਕਲਾਕਾਰੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਰਾਜੇ ਦੇ ਖਾਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉਪਰ ਜੋ ਸਰੀਰਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤਸ਼ੱਦਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਮਾਰਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ।

ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੇ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਇਛਾਵਾਂ ਮਾਰ ਕੇ
ਪੱਥਰਾਂ ਵਿਚ ਰੂਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਹੈ। *(ਪੰਨਾ -22)*

ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਕਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਰਤ
ਮਿਸਰ ਦੇ ਪਿਰਾਮਿਡਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪੀ ਕੌਣ ਸਨ
ਮੈਕਸੀਕੋ ਦੇ ਮਾਇਆ ਭਵਨਾਂ ਦੇ ਕਿਰਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੌਣ ਜਾਣਦੈ
ਕੌਣ ਸਨ ਚੇਤਿਆ ਭਵਨਾਂ ਸਤੂਪਾਂ ਤੇ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖਾਂ
ਮਿਨਾਰਾਂ ਅਜੰਤਾ, ਅਲੋਰਾ ਐਲੀਫੈਂਟਾ ਹੋਰ ਲਾਠਾਂ ਸਤੰਭਾਂ ਖੁਜਾਰਾਹੋਂ
ਤਾਜਮਹਿਲ ਦੇ ਉਸਰੱਈਏ?
ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ
ਨਾਮ ਰਾਜਿਆਂ ਹਾਕਮਾਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹਾਂ ਜਾਰਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ *(ਪੰਨਾ 65)*

ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜੇ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ, ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਂ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਬਿਰਹੋਂ ਦਾ ਚਿਤਰਨ ਇਹ ਕਥਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਮਿਥ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਮਿਥ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੁਲਝਾਓ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਮਹਾਨ ਸ਼ਿਲਪੀ ਹੈ, ਰਾਜੇ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਾਲਣਹਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਲੱਗਭਗ ਮੁਕੰਮਲ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਖਰੀ ਸਿਖਰੀ ਛੋਹ ਟੀਸੀ ਤੇ ਗੁੰਬਦ ਟਿਕਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਉਸ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਨਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ਿਲਪੀ ਦਾ ਖੂਨ ਸੀ, ਉਸ ਨੇ ਇਸੇ ਕਲਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਸੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹਾਨ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸੀ।

ਧਮਪਦ ਪੱਥਰ ਦਰਾਸ਼ਦਾ/ਨ੍ਰਿਤ ਕਲਾ ਵੀ ਸਿੱਖ ਰਿਹੈ
ਹਾਵ ਭਾਵ ਦਾ ਭੇਦ ਪਾ ਰਿਹਾ/ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ
ਧੁਨਾਂ ਦਾ ਗੁਹਜ ਪਾ ਰਿਹਾ/ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਰਹਮ ਸਮਝਦਾ
ਮਰਮ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਰੂਹ ਹੈ/ਅੰਦਰ ਦਾ ਰਹੱਸ ਜਗਾ ਰਿਹਾ *(ਪੰਨਾ 30)*

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ

ਵਿਸ਼ੂ ਸ਼ਿਲਪੀ ਆਗੂ ਸੀ/ਦੂਰ ਅੰਦੇਸ਼ ਬਰੀਕਬੀਨ ਜੁਗਤਮੰਦ
ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਰਮਜ ਸਝਣਦਾ/ਸੁਭਾਅ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰੰਗ ਰੂਪ
ਇਹ ਸਭ ਗੱਲਾਂ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਦੱਸੀਆਂ *(ਪੰਨਾ 57)*

ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵੰਸ਼, ਵਾਤਾਵਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ ਕਾਰਕ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਜਾਇਜ਼ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਲਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਪੁੱਤਰ ਪਿਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਉੱਚਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ/ਬਾਪ ਵਿਸੂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਲਈ
ਧਮਪਦ ਨੇ ਮੰਦਰ ਦੀ ਛੱਤ ਤੋਂ/ਚੰਦਰਭਾਗਾ 'ਚ ਛਾਲ ਮਾਰੀ

ਜਲ ਜਲ ਸਮਾਧੀ ਲਈ/ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ *(ਪੰਨਾ 64)*

ਇਹ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਦਬਾਅ ਸੀ? ਇਹ ਕਿਹੜੇ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ? ਜਿੱਥੇ ਪੁੱਤਰ ਜੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਅਧੂਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਲੱਗ ਜਾਂ ਸਪੁੱਤਰ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਵਾਂ ਪੱਗ ਤੇ ਦਾਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਕਰਨੀ ਪਵੇ।ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਹ ਗੁੰਝਲ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ

ਸਾਂਝ ਦੀ ਜੈ ਸੀ/ਮੁੜਕੇ ਦੀ ਤਿਆਗ ਦੀ ਜੈ
ਸਬਰ ਦੀ ਜੈ/ਧਮਪਦ ਤਾਂ ਮਾਧਿਅਮ ਸੀ ਸਿਰਫ ਇਕ ਨਾਂ...
ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਮਿਲਣਾ ਹੀ ਕੋਣਾਰਕ ਸੀ *(ਪੰਨਾ 64)*

ਭੀਸ਼ਮ ਨੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਕਾਮ-ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਸਦਾ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਰਹਿਣ ਦੀ ਕਸਮ ਖਾ ਲਈ ਸੀ। ਰਾਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਦਸਰਥ ਦੇ ਵਚਨ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਖੁਦ ਬਣਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਇਬਰਾਹੀਮ ਨੇ ਇਜ਼ਾਕ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਹਰੀਸ਼ ਚੰਦਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਦਫਨਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਇਕ ਵੱਡੇ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਪ੍ਰਚਲਤ ਵਿਧਾਨ, ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਮਿਥ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪੁੱਤਰ ਆਪ ਹੀ ਪਿਤਾ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਥ ਕਿਸ ਚੀਜ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਮੈਂ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ। ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ ਬ੍ਰਹਚਾਰਯ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਉਪਜਦੀ ਬਿਰਹਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਅਵਾਜ ਉਠਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਮਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਆਖਿਰ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਕਿਉਂ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅੰਤਿਕਾ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤੰਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੇ ਬਹੁਤ ਤੰਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਤੰਗੀ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਅੱਗੋਂ ਤੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹੋ ਜਾਂ ਨਹੀ ਇਹ ਤੁਹਾਡੇ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਾ ਕੀ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕੇਵਲ ਗਾਈਡ ਦੀ ਘੜੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹਰ ਕਿਲੇ ਵਿਚ ਸੁਰੰਗ ਦਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਕਿਲੇ ਦੇ ਬਣਨ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਜਿਕਰ ਗਾਈਡ ਅਕਸਰ ਹੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਮਾਰਤਸਾਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤੀਆਂ ਇਮਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰੰਗਾਂ ਨਹੀ ਸਨ।

ਦੂਸਰੀ ਕਥਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਉਸੇ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਅਤੇ ਉਸੇ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰ ਵਾਲੀ ਕਾਮ ਵਰਜਣਾ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰਾਜੇ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਕਾਰਨ ਵਿਆਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਜੋੜੇ ਕਮਲ ਮਹਾਂਰਾਣਾ ਅਤੇ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਵਿਚ ਪੈਣ ਵਾਲਾ ਵਿਛੋੜਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਕਥਾ ਦੀ ਮੂਲ ਗੁੰਝਲ ਤਾਂ ਰਾਜ-ਨ੍ਰਿਤਕ ਸ੍ਰੀਦੱਤ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ ਸ਼ਿਲਪਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਘਰਦਿਆਂ ਤੋਂ ਚੋਰੀ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸੁੱਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਚੋਰੀ ਦੇਵਦਾਸੀ (ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ) ਨਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਮੰਦਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਰੀ ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਅਹਿਲਕਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਤੋਂ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਥੀ ਸ਼ਿਲਪੀ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹੋਰ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਹਾਲ ਦੀ ਘੜੀ ਇਹ ਮੰਨ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੁੱਖ ਗੱਲ ਸਿਰਫ ਏਨੀ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸ਼ਿਲਪਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਸਨ ਜਾਂ ਉਸ ਸ਼ਿਲਪਾ ਅੰਦਰ ਸਿਰਫ ਬੁੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਹੋ ਕੇ ਅਮਰਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਲਿਲਕ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਉਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ ਵਜੋਂ ਹੰਢਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕਾਮ, ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਮਰਤਾ ਦੀ ਲਿਲਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ।

ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤਕ ਹਰ ਸਮੇਂ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸੋਨਾ ਬਣਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਪਾਰਸ ਪੱਥਰ ਅਤੇ ਇਕ ਵਾਰ ਖਾ ਲੈਣ ਨਾਲ ਸਦਾ ਲਈ ਅਮਰ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਫਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਮਰ ਹੋਣ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੀਰਘ ਆਯੂ ਤਾਂ ਅੱਜ ਤਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਆਪ ਜਿਉਂਦੇ ਨਾ ਰਹੇ ਤਾਂ ਇਸੇ ਲਿਲਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਆਪਣਾ ਸਦੀਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡਣ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੱਗ ਤੇ ਰਹਿ ਜੇ ਗੱਲ। ਇਹ ਭੁੱਖ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਿਊਂ ਜੜ੍ਹ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਰਾਹ ਤਾਂ ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ

ਸਦਾ ਚੇਤਿਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਦੀਵੀ ਯਾਦ ਬਣਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਯਾਦਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਥੂਲ ਵਸਤਾਂ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਥੂਲ ਵਸਤਾਂ (ਬੁੱਤ, ਭਵਨ, ਤਸਵੀਰਾਂ) ਧਰਵਾਸ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਥੂਲ ਵਸਤਾਂ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸਰੀਰਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰਾਂ ਅੰਦਰ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਭਾਵ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਲਫੀ ਇਸੇ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ। ਸੈਲਫੀ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸੰਨੀ ਲਿਓਨ ਵਰਗੀ ਅਦਾਕਾਰ ਦੀ ਨਗਨ ਫਿਲਮਾਂ ਤੋਂ ਹਿੰਦੀ ਸਿਨੇਮੇ ਵਾਇਆ ਬਿੱਗਬੌਸ ਵਿਚ ਦਾਖਲੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਰਲਦੀ ਮਿਲਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਆਤਮ ਮੋਹ ਹੈ। ਨਾਰਸਿਜ਼ਮ ਇਸ ਸਵੈ-ਮੋਹ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ ਮੋਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਆਮ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਦੂਰ ਹੁੰਦਿਆ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਛਾਈ-ਮਾਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ (ਕਵੀ, ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਮੂਰਤੀਕਾਰ, ਆਧੁਨਿਕ ਕੈਮਰਾਮੈਨ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ) ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿਰਸਥਾਈ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਲਾਕਾਰ-ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰਤੀ ਆਕਰਸ਼ਨ ਵਧੇਰੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ ਤਾਂ ਕਥਾ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਅਲਪ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਓ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲੁਕਾਓ ਬਾਰੇ ਫਰਾਇਡ ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਮੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਤੋੜੀ ਗਈ ਪਰ ਸ਼ਿਲਪਾ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਥਾ ਇਥੇ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਕਥਾ ਸਧਾਰਨ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ ਸਮੇਂ ਜਹਾਜ਼ ਵਿਚ ਜਾਣ ਅਤੇ ਤੂਫਾਨ ਤੋ ਬਚਾਓ ਲਈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਪਰਵਾਨ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਉਹ ਜਤ-ਸਤ ਦੀ ਪੱਕੀ ਸੀ, ਕੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਕੇਵਲ ਕਾਮ ਖੇਡ ਦੀ ਥਾਂ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸੀ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਰਾਜਸੱਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਯਾਦ ਬਣਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਬਰਦਸਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਟਿਆਲੇ ਦੇ ਮਹਾਰਾਜੇ ਨੇ ਹਰਮ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਇਕ ਧੋਬਣ ਨੂੰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਚੁੱਕ ਲਿਆਂਦਾ। ਉਸ ਨੇ ਖੁਦਕਸ਼ੀ ਕਰ ਲਈ ਤਾਂ ਮਹਾਰਾਜੇ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਨਗਨ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਬੁੱਤ ਸ਼ਰੇਆਮ ਬਾਰਾਂਦਰੀ ਵਿਚ ਗੱਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਕੁਝ ਭਾਗ 'ਤੇ ਕੱਪੜਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਸਮੇਂ ਉਹ ਬੁੱਤ ਬੰਬ ਨਾਲ ਉਡਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸੋ ਸਥੂਲ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਕੇਵਲ ਅਮਰਤਵ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ ਨਹੀਂ ਜਾਗਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਚਿਤਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬਿਨਾ ਸ਼ੱਕ ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਮਿਥ-ਭੰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਮਿਥ ਸਿਮਰਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਮਾਰਗ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਿਥ ਦੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਖੱਪਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਬਿਰਹਾ ਚਿਤਰਨ ਉਪਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਫਲ ਵੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਇਸ ਕਥਾ ਵਿਚ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਖਿਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਥ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਨਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਅਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮੰਦਰ ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਚਿਤਰਕਾਰੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਮੰਦਰ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਉਹ ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੰਦਰ ਦੀ ਕਲਾ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ ਦਾ ਸਿਖਰ ਤਾਂ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਮਰਨਾ ਹੈ। ਸੋਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਰਨਾ ਪਿਤਾ ਲਈ ਹੈ? ਰਾਜੇ ਲਈ ਹੈ? ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਲਈ ਹੈ ?

ਦੂਜੀ ਕਥਾ ਪ੍ਰਚਲਤ ਨੈਤਿਕਤਾ-ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਿਸਨੇ ਪਤਨੀ ਬਣਨਾ ਸੀ, ਬਿਰਹਾ ਮਾਰੀ ਤਾਂ ਹੈ ਉਹ ਸੱਸ ਵੱਲੋਂ ਦੁਰਕਾਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦੁਰਕਾਰ ਪਿੱਛੇ ਸੱਚ ਜਾਂ ਝੂਠ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਦੁਰਾਚਾਰਨਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਓ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਦਿੱਤੀ। ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੱਸ ਵੱਡੀ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰ ਵੱਡਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਚੰਦਰ ਭਾਗਾ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬੁੱਤ ਵਿਚ ਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਉਹੀ ਸ਼ਿਲਪਾ ਨੂੰ ਬੁੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਘੜ ਕੇ ਵੀ ਬੇਗੁਨਾਹ ਮਾਸੂਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤ ਜਦੋਂ ਉਹ

ਚੰਦਰਭਾਗਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਵੱਡਾ ਦੋਸ਼ੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਕਿਤੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੀ ਲਿਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਬੇਸ਼ਕ ਕਮਲ ਨੂੰ ਮਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ
ਸੱਸ ਤਾਂ ਏਹੋ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ/ਏਹੋ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ
ਉਹ ਬਿਰਹਨ ਦੀ ਰਗ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਹਿਚਾਨ
ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਸੁਚਮ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ
ਕੰਵਾਰਾਪਣ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਵਾਹ ਨੀ ਕਿਸਮਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਈ ਨਹੀਂ
ਉਸ ਸੰਗ ਪ੍ਰਣਾਈ ਗਈ
ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਦੇ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਲਾਇਆ
ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਗਈ
ਚੰਦਰ ਭਾਗਾ ਦੀ ਇਹੋ ਹੋਣੀ ਹੈ
ਨਾਰੀ ਹੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੈ। *(ਪੰਨਾ 108)*

ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਵੇਦਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ।

ਆ ਨੀ ਸਖੀਏ/ਵੇਖ ਨੀ ਸਖੀਏ
ਕੌਣ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ ਆਇਆ
ਨਾਲੇ ਸਾਡਾ ਚਿੱਤ ਲੈ ਗਿਆ
ਨਾਲੇ ਲੈ ਗਿਆ ਕਾਇਆ *(ਪੰਨਾ 74)*

ਇਹ ਕਾਵਿ ਕਥਾ ਇਕ ਚਿਰ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਕੀ ਯੋਗ ਹੈ? ਇਹ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਇਹ ਕਾਵਿ ਕਥਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ ਪੁਸਤਕ ਰਾਹੀਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੋ ਮਿਥਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਈ ਮੂਲ ਭੂਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਏ ਹਨ। ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਮਾਰਤਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ, ਮੀਨਾਰਾਂ, ਭਵਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਯੋਗੀ ਜਾਂ ਵਪਾਰਕ ਪੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਲੱਖਾਂ ਕਿਰਤੀਆਂ, ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰਕ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਹੀ ਕਰਾਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪੀੜਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਮੰਦਰ ਬਨਾਉਣ ਸਮੇਂ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰਯ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਇਮਾਰਤਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤਾਂ ਆਮ ਕਿਰਤੀ ਕਲਾਕਾਰ ਸਨ ਪਰ ਨਾਂ ਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਅਲੌਕਿਕ ਰਾਜੇ ਦਾ ਹੀ ਵੱਜਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਦਰ ਦੀਆਂ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਕੌਣ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਕੀ ਅਮੀਰ ਉਚਕੁਲ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਦੇਵਦਾਸੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਸਨ ਜਾਂ ਨੀਵੀਂ ਕੁਲ ਦੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਗਠਜੋੜ ਆਪਣੀ ਸਰੀਰਕ ਸੇਵਾ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਤੇ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਬਾਲਟਰਨ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਠਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਿਲਪਾ ਦਾ ਦੇਵਦਾਸੀ ਨਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਜੇ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਮੰਨਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਦੇ ਜੌਹਰ ਵਿਖਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਕੋਈ ਬੰਦ ਬੱਧੇ-ਰੁੱਧੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਥਾ ਦੇ ਖੱਪਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਭਰਿਆ ਹੈ ਨਾਲ ਦੀ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਕਵੀ ਦਾ ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਕਰਨ ਲਈ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

◈

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
9855059696
surinderkd11@gmail.com

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

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

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ 1849 ਈ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈਆਂ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਰਾਜ ਉਤੇ ਵੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਕਬਜਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨਵਾਦ ਇਥੇ ਪਹੁੰਚਿਆਂ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਅੰਨ੍ਹੇ ਅਨੁਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਸੰਬਾਦਿਤਾ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਇਹਦੀ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਖੋਜ

ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਾਨਵਤਾਵਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਪਨਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਤੀਜਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਢਿਉ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ, ਰੂਪਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਹਿਮਾਇਤ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੇ ਸੂਝ-ਸੰਚਾਰ, ਸ਼ਖਸੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸੁਲਝਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਚੌਥੀ ਗੱਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ, ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਜੰਗੇ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ-ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਭਰਵਾਂ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ ਵੀ ਦਿੱਤਾ।

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

19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਭਾਰੂ ਨੀਤੀਆਂ, ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਧਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਧ ਰਹੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜੋ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ, ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਜਾਤੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਜਾਤੀ ਹਿੱਛਾਂ ਕਰਕੇ ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਭਾਵੇਂ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਤੇ ਤੰਗਦਿਲੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਪਰੰਤੂ ਖ਼ੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੋਈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟਮਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੰਜਾਬ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਸਮੇਤ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜੂਝ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ, ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਲੰਮੇਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਈ ਉਸ ਨਰੋਈ ਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸੋਚ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੋਚ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਮੂਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ,

ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇਂ ਪਰਤਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਨਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਸਿੱਖੀ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 187 ਈ. ਵਿਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੁਧਾਰ, ਵਿਦਿਅਕ ਉਨਤੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ, ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਾਹਤਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਜੱਥੇਬੰਧਕ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਮ ਬਣਾਉਣ, ਸਕੂਲ/ਕਾਲਜ ਆਦਿ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ, ਰਸਾਲੇ, ਪੈਂਫਲਿਟ, ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਛਪਾਈ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਉਸਰੱਈਏ ਇਸੇ ਲਹਿਰ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਉਥੇ ਧਰਮ ਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ, ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ, ਸਾਧੂ ਦਯਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂਪਗਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਪਹਿਲ-ਕਦਮੀ ਕੀਤੀ।

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

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

ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਸਰਦਾਰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਅਤੇ ਜੰਗੇ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਹੀਦ ਸੂਰਮਿਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਆਰੰਭਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ।

ਇਸੇ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ 1917 ਈ. ਦੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸ਼ੋਸਿਤ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੂਲਾ ਉਤਾਰ ਕੇ ਵਗਾਹ ਮਾਰਨ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ, ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਉਤੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਗਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨੌਜਵਾਨ ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਕਿਰਸਾਨ ਵਰਗ ਉਤੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਪਾਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। 1928 ਈ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਕਿਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਨਾਂ ਦੀ ਪਾਰਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਕਿਰਤੀ ਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਹਫ਼ਤਾਵਾਰ ਰਸਾਲਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1925 ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਈ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਪਾਲਿਸੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਹੜ੍ਹ ਆ ਗਿਆ। **ਫੁਲਵਾੜੀ, ਕਵੀ, ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਪਰਭਾਤ, ਲਾਲ ਢੰਡੋਰਾ** ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਹਫ਼ਤਾਵਾਰੀ ਤੇ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ 1935-36 ਈ. ਤਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਤਨਾ, ਪਾਠਕ ਵਰਗ 'ਚ ਵਾਧਾ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੈਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਵੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਦਾ ਆਯੋਜਨ, ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਆਧੁਨਿਕ ਢੰਗ ਦੇ ਪੁਸਤਕਾਲੇ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ, ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ, ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਡੱਟਵਾਂ ਵਿਰੋਧ, ਸੰਤੁਲਿਤ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤੀਬਰਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੰਡਲਾ ਰਿਹਾ ਭੈਅ, ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਤੇ ਨਾਜ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰ ਕੌਮ ਪ੍ਰਸਤੀ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਖਤਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਲਾਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਰੂਸ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਨ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਜਨ-ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਿਰਜੇ। ਵਿਸ਼ਵ ਅਮਨ ਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਵ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਜੰਗਾਂ-ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੰਗ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ (1936) ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਵਲੋਂ ਜਾਰੀ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਵਾਧਾ ਕਰਕੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਕਰਾਂਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਣ ਲੱਗਾ। 1960 ਈ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਇਸੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਣਾਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਸਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰਵਾਈ। ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਪਿੱਤਰੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ, ਸਾਡੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲਾ ਲਿੰਗਕ ਵਿਤਕਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਸਰਮਾਇਆਦਾਰੀ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਬਿੰਬਾਕਾਰੀ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ

ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਵੀ ਮਿਥਿਆ। ਇਉਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪਾਸਾਰ ਲਈ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ।

1960 ਈ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਰਵਾਂ ਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਲਾਲਾ ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ, ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ, ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ, ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇਪਾਣੀ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, ਨਵਤੇਜ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ, ਡਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਜੋਸ਼ੂਆ ਫ਼ਜ਼ਲਦੀਨ, ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਕਮਲਾ ਅਕਾਲੀ, ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

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

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

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

ਇਉਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਪਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਬੇਰੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਜਿਥੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤ, ਵਿਧੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪੱਖੋਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਪਰਨਾਇਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਠੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ, ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਜੀਵ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਵਰਨਣ-ਯੋਗ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਤੱਕ ਘਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ।

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ :

1. ਉਪਾਧਿਆਏ, ਵਿਸ਼ਵ ਮਿੱਤਰ, **ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ**, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1980
2. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1982

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

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

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

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

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

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

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

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

◈

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਮਸਲਾ

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਉਸਨੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਜਿਹੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸਿਰਜਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਉਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪਰਦੇਸੀ' ਸਿਰਜਣਾ ਰਸਾਲੇ ਵਿਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਸਿਰਜਣਾ, ਸਮਦਰਸ਼ੀ, ਸਰਦਲ ਰਸਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਛਪੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਿਆ। ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ** ਅਤੇ **ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ** ਦੋ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ** ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲੋਂ 'ਸਰਵੋਤਮ ਪੁਸਤਕ ਪੁਰਸਕਾਰ' ਮਿਲ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। 'ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਬਦਲਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ, ਬਦੇਸ਼ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਕਟਾਂ, ਦੂਹਰੇ ਕਿਰਦਾਰ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ, ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਬਣਦੇ ਹਨ।'[2]

ਪਰਿਵਾਰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਅਰਥ "ਕਿਸੇ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਸੰਬੰਧੀ, ਕੁਟੰਬ, ਟੱਬਰ, ਰਾਜੇ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਨੌਕਰ ਚਾਕਰ[3] ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰ. ਐਸ ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਚਾਰਲਸ ਐਚ. ਪੇਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪਰਿਵਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਨਾ ਛੋਟਾ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[4]

ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀ.
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
9417275147
raminderpbigndu@gmail.com
ਰਾਜਬੀਰ ਕੌਰ
ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥਣ

ਪਰਿਵਾਰ ਸੰਸਥਾ ਵਾਂਗ ਵਿਆਹ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦਾ ਅਰਥ "ਭੋਗਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ, ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਦੇ ਘਰੋਂ ਲੈਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ[5] ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। Campton's by Britannica ਅਨੁਸਾਰ, 'ਵਿਆਹ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਜਾਂ ਹੋਰ ਰੂਪ ਲਗਭਗ ਹਰ ਸੱਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਇਕ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਘ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਕਾਨੂੰਨਾਂ, ਨਿਯਮਾਂ, ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਤੀਰਿਆਂ/ਰਵੱਈਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਨ ਸਾਥੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਰੱਤਵਾਂ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।'[6]

ਪਰਿਵਾਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਿੱਸਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਰੂਪ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬਦਲਾਅ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਝੁਕਾਅ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਵੱਲ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਸੰਸਥਾਂ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਜਾਂ ਵਿਗਠਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨ ਹਨ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਮੂਲ ਮੁੱਦਾ ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਾਨਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ** ਅਤੇ **ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ** ਵਿਚੋਂ 'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ', 'ਪਰਦੇਸੀ', 'ਆਵਾਗੌਣ', 'ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ', 'ਬੇਰ ਵਰਗਾ ਫਲ', 'ਕਸਤੂਰੀ', 'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ', ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਵਿਚ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਕਾਰਣ ਹੈ। "ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਧੇ ਨੇ ਵਿਆਹ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਮਰ ਹੱਦ ਵਿਚ ਭਾਰੀ ਬਦਲਾਅ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਆਹ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਕੁਰੀਤੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਲਈ ਲੜਕੇ ਦੀ ਉਮਰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ 21 ਸਾਲ ਤੇ ਲੜਕੀ ਦੀ ਉਮਰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ 18 ਸਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਲਗਣ ਵਾਲੀ ਦੇਰੀ ਕਾਰਨ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ 30 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਆਹ ਹੁਣ ਆਮ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।"[7] ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਵਿਆਹ ਉਪਰੰਤ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੱਸੇ-ਵਸਾਏ ਘਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਪਰਦੇਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਜਸਵੀਰ ਹਰ ਮਾੜੇ ਚੰਗੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਕੋਲ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁਲਕ ਤੋਂ ਕਮਾਏ ਹੋਏ ਪੈਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਾ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਬਾਹਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਤੇ ਘਰ ਦੀ ਨਿਘਰਦੀ ਹਾਲਤ ਵੱਲ ਦੇਖਦੀ ਹੋਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਵਧੀਆ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਸੀ ਪਰ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਜਸਵੀਰ ਅਤੇ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਹਉਮੈਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉੱਚੀ ਵਿਦਿਆ, ਉੱਚਾ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬਾ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ, ਸਰੀਰਕ ਸੁਹੱਪਣ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਕ ਹਨ ਜੋ ਨਾਕਾਰਤਮਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਗਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਿਲਵਰਤਨ, ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਪਰਿਵਾਰ' ਇਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ 'ਹਉਮੈਂ' ਰੂਪੀ ਬੁਰਾਈ ਨਾਲ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰੋਜ਼ੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਰੁਤਬੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਸਟਰ ਗਰੇਵਾਲ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਹਉਮੈਂ ਨਾ ਪਤੀ ਨੂੰ ਪਤੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਵੱਡਿਆਂ ਦੇ ਆਦਰ ਸਨਮਾਨ ਵਿਚ ਝੁਕਦੀ ਹੈ। ਗਰੇਵਾਲ ਦੇ ਮਾਮੇ ਨਾਲ ਅਜਨਬੀਪਨ ਵਾਲਾ ਵਿਵਹਾਰ 'ਹਉਮੈਂ' ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

'ਕਸਤੂਰੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਿਆਰ-ਵਿਆਹ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੀ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਉਮੈਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਵਿਆਹੁਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਲੀ ਪਹਿਲੀ ਦਰਾਰ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਾਰਨ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇਹ ਦਰਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹਉਮੈਂ ਕਾਰਨ ਵੱਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਝੁਕਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹਨ।

> ਪ੍ਰੇਮ ਜੰਗ ਵਿਚ ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪੂਰੇ ਜੋਸ਼ੋ-ਖਰੋਸ਼ ਨਾਲ ਤਨੋ ਮਨੋਂ ਧੰਨੋ ਜੁਟੇ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਕੀਲ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਚਾਰ ਕਦਮ ਅੱਗੇ।[8]

ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਦੀ ਦਾਦੀ ਸੁਰੀਤ ਨੂੰ ਤਲਾਕ ਨਾ ਲੈਣ ਲਈ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਛੇ ਆਪਣੀ ਹੱਡ-ਬੀਤੀ ਆਪਣੀ ਪੋਤੀ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਸਨੇ ਸੁਰੀਤ ਵਾਂਗ ਹਉਮੈਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਈ ਕੀਮਤੀ ਵਰ੍ਹੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਤੋਂ ਅੱਲਗ ਰਹਿ ਕੇ ਬਰਬਾਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਦਮ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਵੀ ਪਰ ਅਖੀਰ ਘਰ

ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ ਤੇ ਵੱਡਿਆਂ ਦੇ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਵਾਪਸ ਆ ਗਈ। ਉਹ ਸੁਰੀਤ ਨੂੰ 'ਹਉਮੈਂ' ਛੱਡਣ ਲਈ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ –

> ਸਭ ਕੁਝ ਰੈਡੀਮੇਡ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਮੇਰੀ ਗੁੱਡੋ ! ਇਹ ਜੀਵਨ – ਏਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕੋਈ ਰੈਡੀਮੇਡ ਕਮੀਜ਼ ਨੀ...ਹੱਟੀ ਤੋਂ ਖਰੀਦੀ ਤੇ ਚਾੜ੍ਹ ਲਈ – ਏਹ ਪਲ–ਪਲ ਲਹੂ ਨਾਲ ਸਿੰਜਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ – ਏਹ ਸਾਕ ਨਿੱਕੀਆਂ–ਨਿੱਕੀਆਂ ਛੋਹਾਂ ਸਹਾਰੇ ...ਵੱਡੇ–ਵੱਡੇ ਸਿਦਕਾਂ ਦੁਆਲੇ ਪਲਰਦੇ ਨੇ।[9]

ਪਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਾਫੀ ਦੇਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਹਉਮੈਂ ਵੱਸ ਪਿਆਰੇ ਤੇ ਸੁਰੀਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਦਰਾਰ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਸੁਰੀਤ ਦੇ ਮਾਪੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਸੁਰੀਤ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤੋੜ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਨਾ ਹੁਣ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਸਹੁਰਾ ਘਰ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਪੇਕਾ ਘਰ। ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤੋੜਨ ਦਾ ਉਸਨੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਧਰ ਉਸਦਾ ਬਾਪ ਉਸਦਾ ਨਾਮ ਤੱਕ ਸੁਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਚੰਗੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਭਾਲ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਹੋਰ ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਮਰਦ–ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਤੀ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਪਰਦੇਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਘਰ ਦੇ ਵਿਗੜੇ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਜਸਵੀਰ ਕੋਈ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪਰ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਦਾਨਗੀ ਦੀ ਹੇਠੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਘਰ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਿਆ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਜਸਵੀਰ ਨੂੰ ਘਰ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

> ਏਸ ਬੇਸ਼ਰਮ ਰੰਨ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਕਿਤੇ ਜੋਗਾ ਨੀ ਛੱਡਿਆ। ਕਦੇ ਮੈਡਮ ਬਣ–ਬਣ ਬਹਿੰਦੀ ਆ, ਕਦੇ ਦਰਜਣ।[10]

ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲਾ ਨਿੱਘ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਦੋ ਪਤਨੀਆਂ ਵਿਚ ਈਰਖਾ ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਮਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਇਸੇ ਈਰਖਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। 'ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ' ਕਹਾਣੀ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤਹਿਤ ਟੁੱਟੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਗਾਥਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਿਕੋਣ ਖਿਚਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਪੁੱਤਰ ਤੇ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਤਨੀ ਆਪਣਾ। ਬੇਸ਼ਕ ਕੁਲਤਾਰ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਪਰ ਮਾਂ ਲਈ ਇਹ ਗੱਲ ਅਸਹਿ ਹੈ ਕਿ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਲਗਾਅ ਘੱਟਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਾਂ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਨੂੰਹ ਘਰ ਕੋਈ ਔਲਾਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਪੁੱਤਰ 'ਤੇ ਜੋਰ ਪਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਵਿਆਹ ਲਈ ਮਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਅਣਮੰਨੇ ਮਨ ਨਾਲ ਕੁਲਤਾਰ ਦੂਸਰਾ ਵਿਆਹ ਤਾਂ ਕਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦਿਨ–ਬ–ਦਿਨ ਮਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਧਰ ਦੂਸਰੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹਾਲਾਤ ਹੋਰ ਵਿਗੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਇਕੋ ਘਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਝਗੜੇ ਵਿਚ ਕੁਲਤਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਓਪਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਤਰਸਦੀ ਮਾਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੱਦ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਹੌਲੀ–ਹੌਲੀ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

> ਕੁਲਤਾਰ ਮੇਰਾ ਹੁਕਮ ਵਜਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ...ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਦੇਣ ਦਾ ...ਪਰ ਮੈਥੋਂ ਖੁਸ ਗਿਆ...ਰੁਠ ਗਿਆ। ਇਕੋ ਘਰ ਵਿਚ ਅਸੀ ਲਾਪਤਾ ਹੋਏ ਪਏ ਸਾਂ। ਉਹਦੇ ਚਿਹਰੇ ਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸ਼ਿਕਨ ਉਤਰ ਆਈ।....ਮਾਸੂਮ ਮੋਹ–ਖੋਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਤੱਪਸਵੀ ਵਰਗੀ ਵਿਰੱਕਤ ਬੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਕਠੋਰਤਾ। ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤਰਸਦੀ...ਉਹਦਾ ਦਰਦ ਵੰਡਾਉਂਣਾ ਲੋਚਦੀ....ਮਮਤਾ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਪਾ...ਉਹ ਜੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਬਾਹਰਲੇ ਬਾਰੋਂ ਪਰਤ ਜਾਂਦਾ।[11]

ਅੱਜ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿੰਨੀ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਜਿਥੇ ਕਿ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਊਚ–ਨੀਚ (ਘਾਟ–ਵਾਧ) ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮਾਂ' ਨੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਪਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਅਣਖ ਦੇ ਦਮ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਜੀਵਿਆ। ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ। ਨੂੰਹ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰ ਵਿਚੋਂ ਸਰਦਾਰੀ ਗੁੰਮ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਖਾਨਦਾਨ ਦੇ ਵਾਧੇ ਲਈ ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਪੁਖ਼ਤਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਅਣਖ ਨਾਲ ਕੱਟੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਉਹ ਅੰਤਲੇ ਸਮੇਂ ਬੇਅਣਖੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੀਅ ਸਕਦੀ ਪਰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੱਦ ਪੁਗਾਉਂਦੀ–ਪੁਗਾਉਂਦੀ ਅਖੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਅੱਲਗ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ 'ਪਿਆਰ ਵਿਆਹ' ਵਿਸ਼ੇਸ

ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਕਾਰਨ ਕੁੜੀਆਂ-ਮੁੰਡੇ ਉਚ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਇੱਕਠੇ ਪੜ੍ਹਦੇ, ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਥੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਵੱਧਦਾ ਹੋਇਆ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸੁਪਨਮਈ ਸੰਸਾਰ ਉਸਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ। ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਘਰਦਿਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਵਿਆਹ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਬੱਝ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। 'ਕਸਤੂਰੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮਾਪਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਮਾਪੇ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਤੇ ਜ਼ਿੱਦ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸੁਰੀਤ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਜ਼ਿਦ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਸੁਰੀਤ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੀਤ ਦੇ ਮਾਪੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਸੁਰੀਤ ਤੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸੁਰੀਤ ਦਾ ਨਾਮ ਸੁਣਨਾ ਵੀ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਲਈ।

> ਕਾਹਦੀ ਪੜਾਈ ਭੂਆ ਜੀ, ਏਥੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ...ਕਾਲਜ ਕਲਾਸਾਂ ਨੀਂ ਲਗਦੀਆਂ...ਟਿਊਸ਼ਨ ਲਈ ਕੋਈ ਚੱਜ ਦਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ...ਮੈਂ ਪਿਤਾ ਜੀ ਨੂੰ ਬਥੇਰਾ ਕਿਹਾ, 'ਹੋਸਟਲ ਪਾ ਦੋ, ਹੋਰ ਨੀ ਭੂਆ ਕੋਲ ਪਟਿਆਲੇ ਭੇਜ ਦੋ', ਕੁਦ ਕੇ ਪਏ, 'ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਜੇ ਮੁੜਕੇ ਨਾਂ ਲਿਆ ਤਾਂ... ।[12]

ਜਦੋਂ ਇਕ ਪੁਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਇਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਤਨੀਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਕ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਇਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਤੀ ਹੋਣ, ਉਸਨੂੰ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। "ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਆਹ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹੋ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁੱਤਰ ਹੀ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਨਰਕਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ।[13]

'ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਲਤਾਰ ਦੇ ਘਰ ਟੁੱਟਣ ਵਿਚ ਇਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਨੂੰਹ ਦੇ ਔਲਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਲਤਾਰ ਦੀ ਮਾਂ ਕੁਲਤਾਰ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਘਰ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਸੰਵਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਹੋਰ ਬਦਤਰ ਹੋ ਗਏ। ਦੋਹਾਂ ਨੂੰਹਾਂ ਦੀ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਕਾਰਨ ਘਰ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਖਰਾਬ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ 'ਘਰ' ਸਕੂਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ ਸਗੋਂ ਹਰ ਸਮੇਂ ਇਸ ਘਰ ਵਿਚ ਦਮ ਘੁੱਟਣ ਲੱਗਾ।

> ...ਮੇਰੇ ਘਰ...ਜਿਥੇ ਹਰ ਕੋਈ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਭੁੱਲੀ ਬੈਠੇ...ਏਹ ਬੋਲ ਬੁਲਾਰਾ...ਏਹ ਚਿੰਗਾੜਾ...ਰੱਬਾ ਖੈਰ ਨਹੀਂ।[14]

ਦੋਹਾਂ ਪਤਨੀਆਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਮਾਂ-ਪੁੱਤ ਬੇਬਸ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਂ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਤੇ ਪਛਤਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ ਹਾਲਾਤ ਵੱਸੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਅੱਜਕਲ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਟੁੱਟਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਜੈਵਿਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਬੰਦ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਇਥੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਲਿੰਗਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਸੁਚਾਰੂ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦਾ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਲਈ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਿੜਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਲਈ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਰਜਿਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਵਰਜਿਤ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਨਜਦੀਕੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਯੋਗ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣਾ।'[15]

'ਆਵਾਗੌਣ' ਕਹਾਣੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ ਵਿਚ ਫਸੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਘਾਤ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੂਰੇ ਪਰਿਵਾਰ 'ਤੇ ਆਈਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਤਿੜਕਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਕਰੁਣਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਤੱਸਵਰ ਵਿਚ ਵਸਦੇ 'ਘਰ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਿਖਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿਥੇ ਪਤੀ ਦੀ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਕਾਰਨ ਸੰਤੋ ਦਾ ਦਿਲ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਤੇ ਲੱਗੇ ਪਤੀ ਤੋਂ ਅਲੈਹਦਿਗੀ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਤਲਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਹੁਰੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ-ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਨਾਲ

ਘਰ ਤਾਂ ਤੋਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੀੜ ਗ੍ਰਸਤ ਹੈ। ਪਤੀ ਦੀ ਕਰਤੂਤ ਯਾਦ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਤ੍ਰਾਹ ਉਠਦੀ ਹੈ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਉਸਨੇ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚਖਿਆ। ਕਾਇਨਾਤ ਫ਼ਨਾਹ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪੀ। ਮਨ ਵਿਚ ਘੁਮੇਰ ਚੜ੍ਹੀ...ਨੀਮ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਵਿਚ ਉਹ ਤਿਲ ਮਿਲਾਈ। ...ਆਏ ਗਏ ਵੱਲ ਹੋਰੂ ਹੋਰੂ ਝਾਕਦੀ; ਜਿਉਂ ਕੁਝ ਗੁਵਾਚਿਆ ਲੱਭ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਉਹਦਾ 'ਘਰ ਵਾਲਾ' ਮੁੜ ਨਾ ਪਰਤਿਆ।[16]

'ਕਸਤੂਰੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਦਰਾਰ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਰੀਤ ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਪਿਆਰ ਵਿਆਹ ਹੋਇਆ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਿਆਰਾ ਬਾਹਰ ਨਜ਼ਾਇਜ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਸੁਰੀਤ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਸਬਕ ਸਿਖਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਤੋਂ ਤਲਾਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਪਰ ਤਲਾਕ ਦਾਇਰ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਖੁਆਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।

..ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ! ਜੇ ਉਹਨੂੰ ਤਲਾਕ ਦੇ ਤਾ ...ਉਹ ਤਾਂ ਉਸ ਰੰਡੀ ਨਾਲ ਘਰ ਵਸਾ ਕੇ ਬਹਿਜੂ ...ਦਿਨੀ ਆ ਬਹਿਣ ![17]

ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ 'ਪਰਿਵਾਰ' ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। "ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਬਣਤਰ ਉੱਤੇ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਸਿੱਧਾ ਜਾਂ ਮਕਾਨਕੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਮੰਡੀ ਸਿਸਟਮ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਸਮੂਹਿਕ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਪੂਰਬਲੇ ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥ ਮੂਲੋਂ ਬਦਲ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਬਦਲਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਜਿਥੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਨੇ ਸਾਡੇ ਅਤਿ ਨਿਕਟ ਸਾਕਾਦਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੋਰਥਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।'[18] ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਖੂਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਮੰਡੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿੱਜਵਾਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਜੀ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਕਰੀਬੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ', 'ਪਰਦੇਸੀ', 'ਬੇਰ ਵਰਗਾ ਫਲ' ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। 'ਕਸਤੂਰੀ', 'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ' ਕਹਾਣੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਤਹਿਤ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦੂਰੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਅਮੀਰ ਪਤਨੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਗਰੀਬ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਕੋਲੋਂ ਦੂਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਰੇਵਾਲ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮਾਮੇ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਸਮੱਰਥਾ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹੋਇਆ ਗਰੇਵਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ। ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਾਰੂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਪਰਦੇਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਸਵਾਰਥੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘਰ ਦੀ ਗਰੀਬੀ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਪਰਦੇਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਸਾਲ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਕੇ ਬਾਪ ਦਾ ਚੁੱਕਿਆ ਕਰਜ਼ਾ ਮੋੜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਘਰ ਪਰਤਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੋਰ ਪੈਸੇ ਦੀ ਗਰਜ਼ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲੇ ਉਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਤੋਂ ਮਨਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਖੀਰ ਬਿਨਾਂ ਘਰਦਿਆਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਛੇ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਉਹ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਆਉਦਿਆਂ ਹੀ ਪਹਿਲਾ ਵੱਡਾ ਭਰਾ ਤੇ ਫਿਰ ਛੋਟਾ ਭਰਾ ਅੱਡ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਸਰ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਫਾਰਨ ਰਿਟਰਨ' ਦੇ ਟੈਗ ਹੇਠ ਜਸਵੀਰ (ਪਤਨੀ) ਦਾ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਵਿਆਹ ਵੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

...ਬਲਦੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਲਿਖ ਕੇ ਦਿੱਤਾ ਤਲਾਕ ਤੇ ਬਿਲੂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਹੱਕ। ਇਹ ਪਲ ਯਾਦ ਆਉਣ ਤੋਂ

ਪਹਿਲਾ ਹੀ ਉਹਦੀ ਰੂਹ ਕੁਰਲਾ ਉਠਦੀ। ਸਾਰੇ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ, ਮੋਹਤਬਰਾਂ 'ਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਉਸਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਤਾਂ ਕੀ ਹਮਦਰਦ ਵੀ ਨਾ ਬਣਿਆ।[19]

'ਬੇਰ ਵਰਗਾ ਫਲ' ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਤੇ ਸਵਾਰਥੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਸੁਆਰਥ ਕਾਰਨ ਢਿੱਲੀਆਂ ਪੈ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਕਾਮਰੇਡ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਵਸਾਇਆ ਘਰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ (ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ) ਦੇ ਪੁੱਤਰ (ਹਰਬੰਸ ਤੇ ਕੁਲਵੰਤ) ਨੂੰਹਾਂ, ਪੋਤੇ-ਪੋਤੀਆਂ ਸੁਖੀ-ਸੁਖੀ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਰਬੰਸ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਲੈ ਕੇ ਅੱਡ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਛੋਟੇ ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਵੀ ਪੁੱਤਰ ਸਦਮਾ ਨਾ ਸਹਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਚਲ ਵਸਿਆ। ਹੁਣ ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਬੀਬੀ ਸੱਦਦੇ ਹਨ, ਛੋਟੀ ਨੂੰਹ ਫੌਜਣ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਗਈ। ਉਧਰ ਹਰਬੰਸ ਦੀ ਛੋਟੀ ਧੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਾਹਰਲੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਗ ਉਠਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰ ਦੀਆਂ ਸਵਰਗੀ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਬੀਬੀ ਵੀ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੇਖਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੇ ਲਾਲਚ ਵਿਚ ਉਹ ਫੌਜਣ ਦਾ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਿਨਾਂ ਦੱਸਿਆ ਵੱਡੇ ਪੁੱਤਰ ਵੱਲ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਵੱਡਿਆਂ ਨੂੰ ਬੀਬੀ ਦਾ ਆਉਣਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਪਰ ਬੀਬੀ ਹਿੱਸੇ ਆਉਂਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸਾਂਭਣ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਘਰ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਬੀਬੀ ਹੱਥ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾਣ ਦੇ ਖਿਆਲ ਕਾਰਨ ਬੀਬੀ ਦਾ ਆਉਣਾ ਵਧੇਰੇ ਨਹੀਂ ਚੁੱਭਦਾ। ਅਖੀਰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਇੰਤਜਾਮ ਕਰਕੇ, ਆਪਣਾ ਮਤਲਬ ਕੱਢ, ਜਦੋਂ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਬੀਬੀ ਨੂੰ ਅਲਵਿਦਾ ਕਹਿ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੀਬੀ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਸੱਚਾਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਨਸਾਨ ਲਾਲਚ ਵੱਸ ਇੰਨਾ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿਤਰ ਮਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵੀ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਡਰਦਾ। ਮਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਲਾਲਚ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕਿੰਨਾ ਬੌਣਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ।

'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵੀ ਦੇ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਵੀ ਬਾਹਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਖਿੱਚ ਕਾਰਨ ਹਰ ਸਹੀ-ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਵੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਬੁਰਾਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਧੱਬਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਲਕਿ ਨਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਲੋਕ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨ ਇੰਨੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਜ਼ਾਤ ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਮੱਰਥ ਹੈ। "ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਆਹ ਲਈ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਮਿਲਣ ਪਿੱਛੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰਾਸਤੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤੱਤ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ 'ਆਰਥਿਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ' ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਰਥਿਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਆਰਥਿਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਨਾ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸੁਖਾਲਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨ ਅਜੇ ਵੀ ਜਿਉਂ ਦੇ ਤਿਉਂ ਕਾਇਮ ਹਨ। ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਧਨ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਕੁ ਢਿੱਲੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਜਾਤੀ ਵਿਆਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੁਝ ਕੁ ਘੱਟਿਆ ਹੈ ਪਰ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਅਜੇ ਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਹੈ।[20] 'ਕਸਤੂਰੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ' ਹੀ ਹੈ। ਸੁਰੀਤ ਦੇ ਮਾਪਿਆ ਲਈ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜਾਤ ਦਾ ਹੋਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜੱਟਵਾਦੀ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਸੱਟ ਲੱਗਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਦਾ ਵਿਆਹ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਘਰ ਗੱਲ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਤਾਂ ਤੂਫਾਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ। ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਰਾਜਪੂਤ ਚੌਹਾਨ ਹੋਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਬਹਾਨਾ ਬਣਿਆ। ਬਾਪ ਤੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਦੇ ਧੌਂਸ-ਭਾਵੇਂ ਸੁਰੀਤ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਪੈਗਾਮ ਜਾਪੇ। ਉਸਦੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਜਾਨਲੇਵਾ। ਦਾਦੀ ਨੇ ਬਥੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ.... ਮਾਮਲਾ ਨਿਬੇੜਨ ਦੀ ... ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ ਅੜ ਖਲੋਤੀਆਂ।[21]

ਅਖੀਰ ਸੁਰੀਤ ਨੇ ਸਭ ਰਿਸ਼ਤੇ ਛੱਡ ਕੇ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ 'ਕੋਰਟ ਮੈਰਿਜ' ਕਰਵਾ ਲਈ। ਕੁਝ ਚਿਰ ਸੁਪਨਮਈ

ਸੰਸਾਰ ਵਧੀਆ ਲੱਗਾ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚਲੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਢਿੱਲੀ ਪੈ ਗਈ। ਇਸ ਪਿਛੇ ਵੀ ਸੁਰੀਤ ਦੀ ਜਾਤੀਗਤ ਹਉਮੈਂ ਵਧੇਰੇ ਅਸਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

"ਕਿਸੇ ਬਿਲੇ ਲਾ...ਸੁਰੀਤ।"

"ਬਿਲੇ ਲਾ ਕੇ ਈ ਛੱਡੂ ! ਤੂੰ ਜਮਾਂ ਰੱਖ। ਪਾਇਆ ਸੀ ਜੱਟੀ ਨਾਲ ਵਾਹ...ਅਜੇ ਇਸ਼ਕ ਵੇਖਿਆ ਏ ਜੱਟੀ ਦਾ...ਹੁਣ ਵਾਰ ਵੀ ਝੱਲੇ...।"[22]

ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਪਿਛੇ ਜਿਥੇ ਘਰਦਿਆਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਸੁਰੀਤ ਲਈ ਆਪਣਾ ਘਰ ਛੱਡਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਖ਼ੂਨ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਸੋਚ ਸੁਰੀਤ ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਘਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੱਸਣ ਦਿੰਦੀ।

ਬਾਹਰੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ, ਸੁਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀਆ ਦਾ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵਿਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਰੁਝਾਨ ਵਧਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਜਾਇਜ਼-ਨਜਾਇਜ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। NRI ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਲਿਜਾਣਾ ਆਮ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। "ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣ ਪਿਛੇ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਪੈਸੇ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਤੱਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਮਾੜੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਵੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕੀ ਦੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਜਾਣ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ...। ਇਸੇ ਲਾਲਸਾ ਅਧੀਨ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲਾੜੇ ਦੀ ਉਮਰ, ਸਿੱਖਿਆ, ਆਦਤਾਂ, ਚਰਿਤਰ ਆਦਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੋਣ ਦੇ ਇਕ ਮਾਤਰ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[23]

'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' ਕਹਾਣੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸਵੀ ਹੈ ਜੋ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਖੋਖਲੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਾਪੇ ਸੁਆਰਥ ਕਾਰਨ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਸਰਵਣ ਨਾਲ ਸਵੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਵੀ ਘਰ 'ਅਮੋਲ' ਦੇ ਜਨਮ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਕਨੇਡਾ ਜਾਣ ਤੇ ਰੋਕ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਵੀ ਦੇ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਟਕ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਤਲਾਕ ਦਾ ਸਬੂਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੋ ਸਰਵਣ ਸਵੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮਾਮੇ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰੇ ਨਾਲ ਝੂਠਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾ ਕੇ ਫਿਰ ਤਲਾਕ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਦਾ ਦੂਜਾ ਸਬੂਤ ਦੇ ਕੇ ਸਵੀ ਦੇ ਕਨੇਡਾ ਜਾਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸਾਫ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯੋਜਨਾ ਹਿੱਤ ਪਹਿਲਾ ਸਵੀ ਦਾ ਸਰਵਣ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰੇ ਨਾਲ ਝੂਠਾ ਵਿਆਹ। ਸਵੀ ਇਕ ਨਾਟਕੀ ਕਿਰਦਾਰ ਵਾਂਗ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਵਿਤਰ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸਵੈ ਗਿਲਾਨੀ ਦੇ ਬੋਝ ਹੇਠ ਦੱਬੀ ਸਵੀ ਆਪਣੀ ਬੇਟੀ ਅਮੋਲ ਦੀ ਰੋਣ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣ ਕੇ ਤੀਸਰੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਲਾਵ ਵਿਚਾਲੇ ਛੱਡ ਕੇ ਸਭ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਸੀਨੇ ਲਾਈ ਮੰਡਪ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਰੂਰ ਸੱਚਾਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਕਹਾਣੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਖੋਖਲੇਪਣ ਦੀ ਯਥਾਰਥ ਤਸਵੀਰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਪੇ ਧੀ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਰਸ਼ਕ ਬਣਿਆ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਝਾਕੀਆਂ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ।

'ਪਰਦੇਸ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਦੇਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੂਸਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਘਰ ਦੀ ਹਾਲਤ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਪਰਦੇਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਾਰ ਪਰਦੇਸੀ ਹੋਣ ਤੇ ਉਸ ਲਈ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਸਤੇ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬੰਦ ਰਸਤੇ ਪਿਛੇ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲੇ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਕਮਾਈ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਤੇ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਇੱਕਲਤਾ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪਰ ਬੇਗਾਨੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਪਰਾਈ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

'ਬੇਰ ਵਰਗਾ ਫਲ' ਕਹਾਣੀ ਪਰਦੇਸ ਜਾਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚ ਆਈ ਗਿਰਾਵਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਰਬੰਸ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਪਿਛੋਂ ਘਰ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸਕੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। 'ਬੇਬੇ' ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਵਿਧਵਾ ਛੋਟੀ ਨੂੰਹ ਦਾ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਵੱਡੇ

ਪੁੱਤਰ ਵੱਲ ਆ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਮੌਜ ਮਾਣ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੂਸਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਤਲਬ ਲਈ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰਦੇਸ ਦੀ ਤਾਂਘ, ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਗਿਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੱਚਿਆਂ ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਘਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਬੱਚਿਆਂ ਨੇ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਐੱਸ. ਮਿਲ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪਰਿਵਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸਤੁੰਤਰਤਾ ਦੇ ਸਦਗੁਣਾ ਨੂੰ ਖੁੱਲ ਕੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਇਹ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਵਾਰ ਪਰਸਪਰ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਪੂਰਵਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜਿਉਣਾ ਸਿਖਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਹੋਵੇ, ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਇਹ ਸਦਗੁਣ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਬੱਚਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਆਦਮੀਆਂ ਵਿਚ ਸਤੁੰਤਰ, ਹਮਦਰਦੀ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਦਭਾਵਨਾ ਭਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਨ।"[24]

'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ' ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ (ਡਾਲਰ ਤੇ ਪੌਂਡ) ਦਾ ਆਪਹੁਦਰਾ ਹੋਣਾ, ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿਣਾ ਦੇ ਪਿਛੇ ਮੁਖ ਕਾਰਨ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਸਨੇਹ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਬਾਹਰੀ ਚਮਕ ਦਮਕ ਦੀ ਦੁਨੀਆ, ਪਿਆਰ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਬੱਚੇ ਮਾਪਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਮੰਮਾ ਲੜਨਾ ਏ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਬੈਡ-ਰੂਮ ਵਿਚ ਜਾਉ। ਸਾਰਾ ਮਜ਼ਾ ਖਰਾਬ ਕਰ ਤਾ.... ।[25]

'ਆਵਾਗੌਣ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਿਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਘਰ ਦੇ ਤਿਆਗ ਨੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਪਿਤਾ ਦੀ ਮਾੜੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਵੀ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਮਨ ਪਿਘਲਾਉਂਣ ਵਿਚ ਨਾਕਾਮਯਾਬ ਰਹੀ। ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਘਰ ਵਾਪਸ ਆਏ ਪਿਤਾ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੱਥ ਚੁੱਕਣ ਤੇ ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ਰਮ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਸਦਾ ਆਉਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਘਰ ਵਿਚ ਕੁਹਰਾਮ ਮਚਿਆ ਪਿਆ ਸੀ। ਮਨੋਜ, ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਤੇ ਦੋਵੇਂ ਛੋਟੀਆਂ ਭੈਣਾ, ਕਾਂਤਾ ਤੇ ਰਜਨੀ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਨੂੰ ਢਾਈ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਹੱਥ ਜੋ ਆਇਆ ਚੁੱਕ ਲਿਆ। ਜੁੱਤੀ, ਚੱਪਲ ਜਾਂ ਹੱਥੀ ਡਹਿ ਪਿਆ। ਨਿਕੀ ਰਜਨੀ ਖਿੱਚ-ਖਿੱਚ ਕੇ ਘਸੁੰਨ ਟਿਕਾ ਰਹੀ ਸੀ।[26]

ਅਖੀਰ ਅਸੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਸਵਿੰਦਰ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਗਰੀਬੀ, ਹਉਮੈਂ, ਪਿਆਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ, ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੀ ਸੰਬੰਧ, ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੋਚ, ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਆਹ, ਪਰਦੇਸ ਦੀ ਖਿੱਚ, ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਤਾ ਤੇ ਸਵੈਹੀਣਤਾ, ਔਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਅਣਖ ਖਾਤਿਰ ਟੁੱਟਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਦਿ ਹਨ।

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਇਕ ਨਿਰਪੱਖ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਔਰਤ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ 'ਆਵਾਗੌਣ' (ਸੰਤੀ), 'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' (ਸਵੀ), 'ਕਸਤੂਰੀ' (ਸੁਰੀਤ), 'ਬੇਰ ਵਰਗਾ ਫਲ' (ਫੌਜਣ) ਨੂੰ ਚਿਤਾਰਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਮਰਦ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ 'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ' (ਮਿਸਟਰ ਗਰੇਵਾਲ), 'ਪਰਦੇਸੀ' (ਕਰਮ ਸਿੰਘ), 'ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ' (ਕੁਲਤਾਰ) ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਸਹਿਤ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਤਰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਾਤਰ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਕਾਰਜੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਘਬਰਾਉਂਦੇ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਟੁੱਟਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲੇਖਕ ਨੇ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਟੁੱਟਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਵਿਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਤਲਾਕ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ (ਪਰਦੇਸੀ) ਜਾਂ ਤਲਾਕ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ (ਕਸਤੂਰੀ) ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਤਲਾਕ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਅੱਲਗ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ (ਆਵਾਗੌਣ)। ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਇੱਕਠੇ ਤਾਂ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੂਰੀ ਇੰਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਛੱਤ ਹੇਠ ਰਹਿੰਦਿਆ ਵੀ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਹਨ (ਖੂਹ-ਖਾਤੇ)। ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਜੋ ਵਿਦਰੋਹ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਜੋ ਹਾਲਾਤ ਵੱਸ ਇੰਨੇ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹਨ ਕਿ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮੱਰਥ ਹਨ। 'ਪਰਦੇਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ (ਜਸਵੀਰ) ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਤਲਾਕ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। 'ਕਸਤੂਰੀ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰੀਤ ਹਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਇਸਤਰੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਪਿਆਰੇ ਕੋਲੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ

ਰੱਖਦੀ ਹੈ। 'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਵੀ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਖਿਲਵਾੜ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਹਿ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਨਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਭ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਪਣੀ ਬੱਚੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ 'ਖੂਹ-ਖਾਤੇ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮਿਸਟਰ ਗਰੇਵਾਲ ਚਾਹ ਕੇ ਵੀ ਨਾ ਆਪਣੇ ਮਾਮੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਰੋਜ਼ੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਿੱਧ ਹੋਣ ਤੇ ਸਬਕ ਸਿਖਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਪਰਦੇਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰਿਆ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। 'ਆਵਾਗੌਣ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਖਰ ਚੰਦ ਗਲਤੀ ਉਪਰੰਤ ਬੱਚਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਬੇਇਜ਼ਤੀ ਦਾ ਭਾਗੀਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। 'ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੁਲਤਾਰ ਘਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ-ਧੂਹ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਖਾਂਤ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। 'ਪੈਲਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਸੱਪ' ਦਾ ਸਰਵਣ ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਆਪਣੀ ਅਣਖ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਾਪਰਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹਨ-ਵਾਚਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪਾਤਰ ਹਨ।

ਤਕਨੀਕ ਪੱਖੋਂ ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਫ਼ਲ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਕਾਰ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਭਿਅਕ ਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਵਰਤੋਂ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਰੋਚਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਵਿਅੰਗ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤ ਦੁਖਾਂਤਕ ਅੰਤ ਹਨ, ਜੋ ਪਾਤਰ/ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਘਰ' ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਅੰਤ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਕਹਾਣੀ ਕਲਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਾਹੀਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਢਹਿੰਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਢਾਰਸ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੁਰ ਉਸਨੂੰ ਵਿਰਕ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਚਲਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ, ਭਾਵੁਕ, ਆਸ਼ਾ ਦੀ ਕਿਰਨ ਬੁੱਝਦੀ ਜੀਵਨ ਚਿੰਗਾਰੀ ਨੂੰ ਮਘਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ, **ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਪਾਠਗਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ 151.
2. ਪ੍ਰੋ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, **ਨਵੇਂ ਤਰਕਾਂ -ਵਿਤਰਕਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ : ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ**, ਫੋਕਸ : ਚਰਚਾ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਦੀ, ਨਵਾ ਜਮਾਨਾ, ਜਲੰਧਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ।
3. ਭਾਈ ਕਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼**, ਪੰਨਾ 753.
4. The family is a group defined by a sex relationship sufficiently precise and enduring to provide for the procreation and upbringing of children. ***The family**, MCP, Page 238.*
5. ਭਾਈ ਕਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼**, ਪਨਾ 105.
6. In one form or another marriage has existed almost as long as civilization itself. Marriage is a legally and socially sanctioned union, usually between a man and a woman. This union is regulated by society and society's law, rules, customs, beliefs and attitudes prescribe by right and duties of the partner. *Comptan's by **Britannica**, Vol 14, Page 14*
7. ਗੁਰਿੰਦਰਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ : ਬਲਦਾ ਪਰਿਪੇਖ**, ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਪੰਨਾ 27.
8. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਕਸਤੂਰੀ, **ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ**, ਪੰਨਾ 72.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 84.
10. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪਰਦੇਸੀ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 33.
11. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 109.
12. ਕਸਤੂਰੀ, ਪੰਨਾ 84.
13. ਮਿਸ਼ਿਜ ਸਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ, **ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਹਿਚਾਣ**, ਪੰਨਾ 237.
14. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਖਾਰੇ ਪੱਤਣ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 110.
15. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਬਿੰਦਰਾ, **ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ**, ਪੰਨਾ 79.
16. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਆਵਾਗੌਣ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 42.

17. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਕਸਤੂਰੀ, **ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ**, ਪੰਨਾ 75.
18. ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਧੀਮਾਨ, **ਚੇਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸ਼ਿਲਪੀ : ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਇਕ ਕਹਾਣੀ : ਇਕ ਸੰਵਾਦ**, ਪੰਨਾ 241.
19. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪਰਦੇਸੀ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 34.
20. ਗੁਰਿੰਦਰਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ : ਬਦਲਦਾ ਪਰਿਪੇਖ**, ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਪੰਨਾ 19-20.
21. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਕਸਤੂਰੀ, **ਘਰ ਦਾ ਜੀਅ**, ਪੰਨਾ 74.
22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 70.
23. ਗੁਰਿੰਦਰਬੀਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਹ ਸੰਸਥਾ : ਬਦਲਦਾ ਪਰਿਪੇਖ**, ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਪੰਨਾ 15.
24. ਜੇ ਐਸ. ਮਿਲ (ਅਨੁਵਾਦਕ ਗੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ) **ਗੁਲਾਮ ਔਰਤ**, ਪੰਨਾ 57.
25. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਖੂਹ-ਖਾਤੇ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 18.
26. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਆਵਾਗੌਣ, **ਖੂਹ-ਖਾਤੇ**, ਪੰਨਾ 39.

◈

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ :
ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੱਤਰ-ਵਿਹਾਰ ਸਿਖਿਆ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।
098728-35835
dhaliwal_baldev@hotmail.com

ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੇਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਕੁ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਯਥਾਰਥ (Hyper Reality) ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਦਾਬੇ ਵਾਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ-ਪੱਖੀ ਮਖੌਟੇ ਨਾਲ ਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਮੂੰਹਜ਼ੋਰ ਹੋਈ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਮਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲੱਗੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫ਼ਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਅਜਿਹੇ ਤਣਾਅ, ਭੇੜ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੇੜਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਉਤਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਚੌਥੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਛੂਹ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਕਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੇਜ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਗੁਣਨਾਤਮਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਭਰਵਾਂ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਭਰਵੇਂ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹ ਸ਼ੇਡਜ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਣਾ ਤਾਂ ਇਸ ਹਥਲੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ-ਮਾਤਰ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਚਿਆਉਣ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਹਾਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਤੇ ਝਾਤ ਪਾਈਏ ਤਾਂ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਕੁਝ ਗੌਲਣਯੋਗ ਉਪ-ਅੰਗ ਵੀ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ, ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ

ਸਰਾਇਕੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਅਫਰੀਕੀ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵੱਸੋਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅੱਠ-ਨੌਂ ਕਰੋੜੀ ਭਾਗ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਛੜੇਵੇਂ ਮਾਰਿਆ ਅੰਗ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਪਰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਜ਼ਾਹਰਾ ਕਾਰਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੋਈ ਪੱਕੀ-ਪੀਢੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਉਸਰ ਸਕੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਟੇਕ ਅਜੇ ਵੀ ਰੁਮਾਂਚਕਾਰੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤੇ ਹੈ। ਉਹ ਅਜੇ ਅਜੋਕੇ ਜਟਿਲ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਤੱਕ ਝਾਕ ਕੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਸਿਰਜ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਬਹੁਤੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਫਿਊਡਲ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰੇ ਪੇਂਡੂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਰੈਲ ਵਾਲੇ ਅਸਧਾਰਨ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਚਿਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਰਾਹੀਂ ਵਡਿਆ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਮਕਸੂਦ ਸਾਕਿਬ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬਾਬਾ ਗੁਜਿਆਨਿਆ' ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ 'ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਚੋਰ ਏ ਤੇ ਸੰਨ੍ਹਾਂ ਮਾਰਦਾ ਏ' ਪਰ ਆਪਣੇ ਪੱਗ-ਵੱਟ ਭਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਪੂਰੇ ਭਰੱਪਣ ਅਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਮਾਨਵੀ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਾ ਉਤਰ ਕੇ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਸੌਦੇ ਦੌਰਾਨ ਡੁੱਬੀ ਵੱਡੀ ਰਕਮ ਮੁੜਵਾਉਣ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੇ ਬਾਪ ਨੂੰ ਥਾਣੇ ਵਿਚੋਂ ਛੁਡਵਾਉਣ ਸਮੇਂ ਬਾਬਾ ਗੁਜਿਆਨਿਆ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਲੱਜ ਪਾਲਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਊਡਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਝਟਕਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਧੀ ਸਾਹਿਬੋ, ਬਾਬੇ ਦੇ ਹੀ ਸ਼ਗਿਰਦ ਚੋਰ ਸ਼ਾਹੀ ਨਾਲ ਉੱਧਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਆਪਣੀ ਹੀ ਧੀ ਦੇ ਸਿਰ ਦੇ ਸਾਂਈ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨੂੰ ਲੱਗੇ ਦਾਗ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਸੁਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮੌਕੇ ਵੀ ਬਾਬਾ ਆਪਣੇ ਇਨਸਾਨੀ ਵਡੱਪਣ ਦਾ ਵਿਖਾਲਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਪੱਗ-ਵੱਟ ਯਾਰ ਨੂੰ ਕੋਲ ਬੁਲਾ ਕੇ ਸਾਹਿਬੋ ਦੀ ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤ ਸਾਹਿਬੋ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਣਗੇ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਪਣੀ ਡਟਵੀਂ ਗਵਾਹੀ ਨਾਲ ਪਿਓ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਦਿਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਾਹਿਬੋ ਤੋਂ ਮੁਆਫ਼ੀ ਮੰਗਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ, "ਮੇਰੀ ਗੱਲ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੁਣ ਤੂੰ ਈ ਪਾਣਾ ਏ ਸਾਹਬੋ ਨੂੰ ਆਖੀਂ, ਜੇ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਪਿਓ ਨੂੰ ਮਾਫ਼ ਕਰ ਛੱਡੇ।"

ਬਾਬੇ ਦੇ ਸਿਰੇ ਦਾ ਚੋਰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਸਮੇਤ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਲੱਛਣ-ਸਾਹਸ, ਨਿਡਰਤਾ, ਭਰੱਪਣ, ਕੁਰਬਾਨੀ, ਇੱਜ਼ਤਦਾਰੀ ਆਦਿ-ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਬਾਬੇ ਦਾ ਪਿੱਛਲਖੁਰੀ ਜਗੀਰੂ ਰਵੱਈਆ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਲਈ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਬੱਬ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਬਾਬੇ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਸਾਹਵੇਂ ਡਟ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮਨ-ਪਸੰਦ ਵਰ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵੱਲ ਸਰਕਦੀ ਸਾਹਿਬੋ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਖ਼ਲ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨਾਲ ਲਏ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਹੋਣੀ ਦੀ ਕਰੋਪੀ ਅਤੇ ਚਾਲ ਕਹਿਣ ਤੱਕ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, "ਮੇਰੇ ਬਾਬਲ ਦਿਆ ਵੀਰਾ, ਵੇਖੇ ਨੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਕਾਰਨੇ। ਕਿਵੇਂ ਵਰ੍ਹੀ ਉ ਅਸਾਂ ਨਿਮਾਣਿਆਂ ਤੇ।"

ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਮਕਸੂਦ ਸਾਕਿਬ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਚਕਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਕੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨਾਲ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਹੇ ਰਵਾਇਤੀ ਧੰਦਿਆਂ ਉਤੇ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਮੂਨੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ 'ਇਕ ਸੀ ਘੱਗਰੀ' ਵਿਚ ਤੰਦੂਰ ਵਾਲੇ ਘੱਗਰੀ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਮੌਤ ਨੂੰ ਉਹ ਬਾਜ਼ਾਰਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਸਮਝਦਿਆਂ ਰੁਦਨਮਈ ਲਹਿਜ਼ੇ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਕਿੰਨੇ ਈ ਵਰ੍ਹੇ ਇਹ ਥਾਂ ਮਿੱਟੀ ਘੱਟੇ ਦਾ ਢੇਰ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਵੀ ਨਾ ਰਿਹਾ ਪਈ ਇਥੇ ਕਦੇ ਕੋਈ ਤੰਦੂਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਤੰਦੂਰ ਵਾਲੇ ਦਾ ਨਾਂ ਘੱਗਰੀ ਸੀ। ਸੜਕ ਦੇ ਦੋਹੀਂ ਪਾਸੀਂ ਨਵੀਂ ਤਰਜ਼ ਦੀਆਂ ਹੱਟੀਆਂ ਤੇ ਪਲਾਜ਼ੇ ਉਸਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਤਾਂ ਏਥੇ ਵੀ ਇਕ ਦੋ ਮੰਜ਼ਲਾ ਸਟੋਰ ਉਸਰ ਗਿਆ। ਛੇਤੀ ਈ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਹ

ਸਟੋਰ ਕਿਰਾਏ ਉਤੇ ਲੈ ਲਿਆ ਤੇ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਜ਼ਨਾਨਾ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਰੈਡੀਮੇਡ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਪਾ ਲਈ।

ਰੁਮਾਂਚਕ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਦਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਰੁਮਾਂਚਿਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਕੂਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਭੈਅ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭਾਵ ਸੰਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਠੋਰ ਜਾਪਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਉਲੰਘ ਕੇ ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਸੁਪਨ-ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰਜ਼ ਦੀਆਂ 'ਕਿਹਰੂ ਦਸ ਨੰਬਰੀਆ' (ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ) ਵਰਗੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ-ਪੰਜਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ।

ਇਸ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਖਿੱਚ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ-ਜੁਗਤ ਹੈ ਉਹ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰੀ ਧੰਦਿਆਂ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਵੰਤ-ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੁਣ ਲੱਗਭਗ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ ਰਹਿਤਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਅਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਿਆਂ ਨਹੀਂ ਗਿਆ।

ਉਰਦੂ ਕਹਾਣੀ ਵਾਂਗ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵੱਲ ਨੂੰ ਹੁਲਾਸ ਨਾਲ ਤੱਕਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜਟਿਲ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਤੱਕ ਰਸਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤ ਵਿਰਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਹੁਣ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਜ਼ਰੂਰ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਨੇੜ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਕਬੂਤਰ, ਬਨੇਰੇ ਤੇ ਗਲੀਆਂ' (ਜ਼ੁਬੈਰ ਅਹਿਮਦ), 'ਧੋਤੇ ਪੰਨਿਆਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ' (ਮਕਸੂਦ ਸਾਕਿਬ), 'ਕਹਾਣੀ ਪਰਾਗਾ' (ਨਾਦਿਰ ਅਲੀ), 'ਥੱਕਿਆਂ ਪੈਰਾਂ ਦਾ ਪੰਧ' (ਆਗਾ ਅਲੀ ਮੁਦੱਸਰ), 'ਵਟਾਂਦਰਾ'(ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ 'ਕਥਾ ਇਕ ਕਲਯੁਗ ਦੀ' ਨਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ) (ਖਾਲਿਦ ਫ਼ਰਹਾਦ ਧਾਰੀਵਾਲ), 'ਵਗਦਾ ਪਾਣੀ', 'ਅੰਨ੍ਹਾ ਖੂਹ' (ਮੁਹੰਮਦ ਮਨਸ਼ਾ ਯਾਦ), 'ਸਾਂਝੀ ਪੀੜ', 'ਕੱਚੇ ਕੋਠਿਆਂ ਦਾ ਗੀਤ' (ਸੰਪਾ. ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰੁਮਾਂਚਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਵ-ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਰਦੂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਮੁਹੰਮਦ ਮਨਸ਼ਾ ਯਾਦ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦਬਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਣਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੋਟਿਫ਼ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀਆਂ ਗੁੱਥੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬੁਲਾਰਾ' ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਤਮ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਦਾ ਚਾਚਾ ਭਾਵੇਂ ਸਾਮੰਤੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਤਾਂਘ ਸ਼ਹਿਰ, ਲੋਕ-ਰਾਜੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਮੁਖੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਕਲਾਵਾ ਭਰ ਲੈਣ ਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ 'ਮੈਂ' ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਜੱਦੀ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਕਰੀਬ ਦੋ ਸੌ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੂਰ ਇਸਲਾਮਾਬਾਦ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਡਾਕਟਰ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪੀ.ਸੀ.ਓ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਚਾਚੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਭਤੀਜੇ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਪਰਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪਰਕ ਚਾਚੇ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਰਕਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਬੰਦੇ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਚਾਚੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਨਾਲ ਟੈਲੀਫੋਨ ਤੇ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਦਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ 'ਅੱਠੇ ਪਹਿਰ ਟੈਲੀਵਿਯਨ ਲੱਗਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਏ' ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਲੋਕ 'ਦਿਨ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਸਦਰ ਤੇ ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਘਰ ਬੈਠੇ ਵੇਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣ ਸਕਦੇ' ਹਨ ਤਾਂ ਚਾਚਾ ਪੇਂਡੂ ਵਸੇਬੇ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਘਾਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ :

"ਏਥੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀਆਂ?" ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੁੱਛਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਉਦਾਸੀ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਿੰਡ ਫੇਰ ਪਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ।

ਪਰ ਚਾਚੇ ਦੀ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਕਤੀ ਆਲਮ ਉਸਨੂੰ ਪਿੱਛਲਖੁਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ

ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋਰ ਤਾਂਘਵਾਨ ਅਤੇ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਦੇ ਅਸਰ-ਰਸੂਖ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਵਕਤ ਅਗਾਂਹ ਵਧਣ ਦੀਆਂ ਤਰਕੀਬਾਂ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਔਖਾ-ਸੌਖਾ 'ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ ਦੋ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਲੰਮੀਆਂ ਕਾਲਾਂ' ਕਰ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਖਾਤਰ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਨੂੰ 'ਆਪਣੀ ਗੱਡੀ' ਉਤੇ ਪਿੰਡ ਗੇੜਾ ਮਾਰਨ ਦੀ 'ਫਰਮਾਇਸ਼' ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਲੋਚਾ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਛੁਪਾਏ ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ, 'ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਰੇ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗੇ, ਚੌਧਰੀ ਕਰੀਮ ਲੰਬੜਦਾਰ ਦਾ ਭਤਰੀਆ ਆਇਆ ਏ।'

ਭਤੀਜੇ ਦੇ ਸਬੱਬ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਇਸ ਨਿੱਤ ਦਿਨ ਵਧ ਰਹੀ ਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਚਾਚਾ ਆਪਣੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਕਸ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਵਜ਼ੀਰ ਵੱਲੋਂ ਲੰਬੜਦਾਰਾਂ ਦੀ ਬੁਲਾਈ ਮੀਟਿੰਗ ਵਿਚ ਜਾਣ ਲਈ ਚਾਚਾ ਜਿੱਥੇ ਕੱਪੜੇ-ਲੀੜੇ ਦੀ ਹੋਰ ਤਿਆਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਨੂੰ ਉਚੇਚਾ ਬੁਲਾ ਕੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਲਮ ਵੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੇ ਸਲੀਕੇ ਵਿਚ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਰੰਗ ਭਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ 'ਅੰਗੂਠਾ-ਛਾਪ' ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਰਤਾ ਉਤਾਂਹ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਾਚੇ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕਮੁਖੀ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ ਦਾ ਅਸਰ ਅੱਗੋਂ ਉਸਦੀ ਬੀਵੀ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੁਟਿਆਰ ਹੋ ਰਹੀ ਧੀ ਫਰੀਦਾ ਦੇ ਰੰਗ-ਢੰਗ ਉਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਚੋਣਾਂ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਦੇ ਮਰਦ-ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵੋਟਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਚਾਚਾ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਅਤੇ ਡਾਕਟਰਨੀ ਨੂੰਹ ਦੇ ਅਸਰ-ਰਸੂਖ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ, "ਮੇਰਾ ਤੇ ਜੀਅ ਕਰਦਾ ਏ", ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਖਿਆ, "ਮੇਰੀ ਡਾਕਟਰਨੀ ਨੂੰਹ ਵੀ ਨਾਲ ਆ ਜਾਏ, ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਜ਼ਨਾਨੀਆਂ ਉਹਦੀ ਬੜੀ ਇੱਜ਼ਤ ਕਰਦੀਆਂ ਨੇ।"

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪਕ ਨੂੰ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਚਾਚੇ ਲਈ ਉਸਦਾ ਭਤੀਜਾ ਪਾਲਤੂ ਜਾਂ 'ਬੁਲਾਰਾ' ਬਟੇਰੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਸ਼ਿਕਾਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਬਦਲੀ ਰੁੱਤ ਵਿਚ 'ਆਜ਼ਾਦ' ਬਟੇਰੇ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਇਹ ਜੁਗਤ ਹੁਣ ਚਾਚੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਭਤੀਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਰਾਸ ਆਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਪਿੰਡ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਾਚੇ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ :

"ਚਾਚਾ ਜੀ ! ਖੈਰੂ ਮਾਛੀ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜੇ ਬੁਲਾਰਾ ਤਿਆਰ ਰੱਖੇ। ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਰੁੱਤ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਖੇਡਣ ਛੇਤੀ ਆਵਾਂਗਾ।"

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਉਰਦੂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਤਰਜ਼ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਮੋਟਿਫ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਮਾਨਸਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਹੁਨਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਵੇਂ, ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ ਅਜਿਹੀ ਆਧੁਨਿਕਮੁਖੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਿਖਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਮਰ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਕਰੀਬ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਸਮਰੱਥਾ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬਹੁਤ ਤੇਜ ਗਤੀ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਦੀਆਂ ਅਤੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਫੈਂਟਸੀਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਵੇਖਣ-ਜਾਚਣ ਅਤੇ ਫਿਰ ਅਛੋਹ ਸਥਾਨਕ ਭੂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਸੱਜਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਂ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਸਦਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਿਆ ਹੈ। ਭੂ-ਹੇਰਵੇ ਅਤੇ ਅਜਨਬੀਅਤ ਵਰਗੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗੇਰੇ ਹੁਣ ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਉਭਰੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ, ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਬਹੁ-ਮੁਖੀ ਪਛਾਣ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਪਿਤਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੇ ਸਫਲ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਨ ਲੱਗੀ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਹਰੇਕ ਉਭਰਵੀਂ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦਾ ਸਫਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ

ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਨੌਂ-ਗਿਆਰਾਂ ਦੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਝੰਜੋੜਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਝੰਡੇ ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਮੈਲ' (ਜਗਜੀਤ ਬਰਾੜ), 'ਟਾਵਰਜ਼' (ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ), 'ਗਰਾਊਂਡ ਜ਼ੀਰੋ', 'ਰੇਸ', 'ਕਲਾਸ ਤੇ ਜੰਗ' (ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ), 'ਫੈਂਸ' (ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਮਾਨ), 'ਕਰਫ਼ਿਊ ਜਾਰੀ ਹੈ' (ਰਾਣੀ ਨਗੇਂਦਰ) ਆਦਿ ਅਹਿਮ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਖਿੱਚ ਅਤੇ ਵਿੱਥ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਤਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪੈਂਡੂਲਮ ਵਾਂਗ ਡੋਲਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਚਿੱਟੀ ਕਬੂਤਰੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ' (ਜਗਜੀਤ ਬਰਾੜ), 'ਜੜ੍ਹਾਂ' (ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ), 'ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਹੱਥ', 'ਖੱਟੀ ਕਮਾਈ' (ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ), 'ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ' (ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਮਾਨ), 'ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਰਖਵਾਲੇ' (ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖਾ) ਆਦਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਇਕਹਿਰੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸਫੋਟ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਅੱਧੀ ਬੋਤਲ' (ਵੀਨਾ ਵਰਮਾ), 'ਸਿਰਫ ਇਕ ਵਾਰ' (ਪ੍ਰਵੇਜ਼ ਸੰਧੂ), 'ਗੁਆਚੇ ਲੋਕ' (ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ), 'ਪਰੀਆਂ ਦਾ ਦੇਸ' (ਮੇਜਰ ਮਾਂਗਟ), 'ਲੋਕਾਚਾਰੀ' (ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖਾ), 'ਡਰਨੇ ਦੀ ਮੌਤ' (ਕੁਲਜੀਤ ਮਾਨ) ਆਦਿ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹਨ।

ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪਰਵਾਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਪੇਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਆਪਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਕੈਨਵਸ ਉਤੇ ਫੈਲਣ ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹਨ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੌਰਾਨ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮੰਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਦੋ ਟਾਪੂ', 'ਪਛਾਣ', 'ਜੜ੍ਹਾਂ', 'ਟਾਵਰਜ਼', 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਆਦਿ ਵੱਡੇ ਕੈਨਵਸ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਣ ਨੂੰ ਠੋਸ ਧਰਾਤਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਹਾਣੀ 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਪੱਛਮੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਆਰਥਕ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਏ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਰੋਸਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਮਾਡਲ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ ਜਾਂ ਮੁੜ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਆਦਿਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿਚ ਲਿਜਾ ਸੁੱਟੇਗਾ ? ਇਹ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਵਕਤ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸਾਹਵੇਂ ਸਿਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਫੈਸ਼ਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਅ, ਪੀੜ੍ਹੀ-ਪਾੜ੍ਹਾ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ ਆਦਿ ਮਸਲੇ ਵੀ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਇਸਦੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਮਨੀਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਭੇੜ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਬਲਕਿ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਬਣੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਉਦਾਤ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਘੋਲ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਮਨੀਸ਼ਾ ਲਾਸ ਐਂਜਲਸ ਦੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਫੈਸ਼ਨ-ਸ਼ੋਅ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਨੂੰ 'ਟਾਪ-ਮਾਡਲ' ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਉਮੀਦ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਡਿਜ਼ਾਇਨਰ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ 'ਵਸਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸਤੀ' ਪਹਿਨਣ ਦੀ ਸੰਕੇਤਕ ਮੰਗ ਸੁਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਤਿੱਖੇ ਤਣਾਅ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਟਾਪ-ਮਾਡਲ ਵਾਲਾ ਤਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ 'ਪੋਲ-ਡੈਨਸ' ਅਤੇ 'ਅੰਗਾਂ ਤੇ ਇਕ ਇਕ ਪੱਤਾ ਲਟਕਾ ਕੇ' 'ਪੌਰਨੋਗਰਾਫੀ' ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਉਸਦਾ ਕਲਾ-ਗੌਰਵ' ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਪਰਿਵਾਰ ਛੱਡਣ ਤੱਕ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸਾਂਭੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੀਸ਼ਾ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲੇਦਾਰ ਮਿਸ਼ੈਲ ਨੂੰ 'ਪੌਰਨੋਗਰਾਫੀ' ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਰਜ਼ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤਾਂ ਫਿਰ ਮਨੀਸ਼ਾ ਕਿਉਂ ਹਿਚਕਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ? ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲਿਆ ਪਿਆ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਮਨੀਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੇ ਬੰਧੇਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਵਾਲੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ।

ਉਹ ਇਕ ਭਾਰਤੀ, ਪੰਜਾਬੀ, ਖੱਤਰੀ, ਫ਼ੌਜੀ ਅਫ਼ਸਰ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮੀ-ਪਲੀ ਇਕਲੌਤੀ ਅਤੇ ਲਾਡਲੀ ਧੀ ਹੈ। 'ਡਰਾਇੰਗ ਅਤੇ ਆਰਟ' ਉਸਦੇ 'ਮਨਭਾਉਂਦੇ ਮਜ਼ਮੂਨ' ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਪਹਿਲਤਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਮਾਂ ਸੁਨੀਤਾ ਦੀ ਧੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਗਿਲਾ ਕਰਦੀ ਆਖਦੀ ਹੈ, "ਬੜੇ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ ਹੋ ਜੀ... ਨਿੱਕੀ-ਮੋਟੀ ਹਰ ਟੈਨਸ਼ਨ 'ਕੱਲੇ ਹੀ ਸਾਂਭ ਲੈਂਦੇ ਜੇ।" ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਮਨੀਸ਼ਾ 'ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ' ਦੇ ਉਲਟ ਫੈਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮਾਡਲਿੰਗ ਨੂੰ 'ਕਲਾ' ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਸਤ ਮੰਨਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੈਰ ਧਰਨ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਅਤੇ ਵਸਦੇ-ਰਸਦੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਲੀ ਦੇਣੀ ਪਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ 'ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਖਾਉਣ ਦਾ ਹੱਠ ਬਣ ਕੇ ਟਿਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸਦਾ ਅਜਿਹਾ ਅਵਚੇਤਨ ਕੋਈ ਪੱਥਰ ਦੀ ਸਿੱਲ੍ਹ ਜਾਂ ਅਬਦਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬਾਕੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਕੀਤੀ ਕਲਾਮਈ ਜੈਕਟ 'ਕਮਰਸ਼ੀਅਲ' ਪੱਖੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ 'ਜੌਬ' ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ 'ਕੋਈ ਫਿਊਚਰ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ।' 'ਸੈਂਡੀ ਨਾਂ ਦੀ ਮਾਡਲ 'ਪਲੇਅਬੁਆਏ' ਵਿਚ ਨਗਨ ਤਸਵੀਰਾਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਟਾਪ-ਮਾਡਲ ਦਾ ਟਾਈਟਲ' ਝਪੁੱਟ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸ਼ੈਲ 'ਪੁਸ਼-ਅਪ ਬਰਾ' ਪਾ ਕੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। 'ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ' ਲਈ 'ਐਡਲਟ ਸ਼ੋਅ 'ਗਰਲਜ਼ ਗੌਨ ਵਾਇਲਡ' ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਹੁੰਦਿਆਂ' 'ਫੰਨ, ਪੈਸੇ ਅਤੇ ਸ਼ੁਹਰਤ' ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੀਸ਼ਾ ਉਤੇ ਮੰਡੀ ਦਾ ਦਬਾਅ ਵਧਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੇਬੱਸ ਹੋਈ ਮਨੀਸ਼ਾ 'ਚੱਲ ਨੀ ਜਿੰਦੇ' ਕਹਿਕੇ 'ਮੈਰੁਆਨਾ' ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਨਸ਼ੇ ਨਾ ਵਕਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦੀ 'ਸ਼ਰਮ ਨਜ਼ਾਕਤ ਵਿਚ ਬਦਲ' ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਗੱਲ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਸੁਪਰ ਮਾਡਲ' ਬਣਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਿਆਂ ਉਹ ਵੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ :

"ਹੂੰਅ... ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਬਾਕੀ ਆਈਟਮਾਂ ਨਾਲ ਪੱਤਿਆਂ ਵਾਲੀ ਵੀ ਕਰਦਿਆਂ ਤਾਂ ਕੀ ਮੇਰੀ ਟਾਪ-ਮਾਡਲ ਦੀ ਗੱਲ ਬਣ ਜਾਏਗੀ ?" ਕੁਸੈਲੀ ਜਾਪਦੀ ਕੌਫੀ ਦਾ ਘੁੱਟ ਲੰਘਾ ਕੇ ਮਨੀਸ਼ਾ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ।

ਪਰ ਇਸ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੀਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਮੁਕਾਬਲੇਦਾਰ ਮਿਸ਼ੈਲ ਤੋਂ ਪਛੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਸ਼ੈਲ ਇਕ ਕਦਮ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਦਿਆਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਜੱਜ ਰੌਬਿਨ ਜਲਵੇਗਰ ਨਾਲ 'ਦੇਹੀ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਣ' ਤੱਕ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਿਰੋਲ 'ਜਿਸਮ' ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਾਬਤ-ਸਬੂਤਾ 'ਮਾਨਵ' ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜੋ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੀਸ਼ਾ ਅੰਦਰ ਚਲਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸਥੂਲ ਰੂਪ 'ਰੌਂਚ ਕਲਚਰ' ਅਤੇ 'ਸਟੌਪ ਰੌਂਚੀਨੈਂਸ ਸੰਸਥਾ' ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਹੈ। ਰੌਂਚ ਕਲਚਰ ਦੇ ਹਮਾਇਤੀ ਇਸਨੂੰ 'ਐਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਜਨਸਾਂ ਦੀ ਹੋ ਰਹੀ ਤਰੱਕੀ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰਕ ਨਾਲ 'ਔਰਤ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਤੋੜ ਕੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਈ' ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੀ ਦਲੀਲ ਹੈ ਕਿ 'ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦੇ ਕੇ ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ ਫੈਲਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਏ।' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਹੌਟ ਯਾਅਨੀ ਭੋਗਣ-ਵਿਕਣ ਲਈ ਤਿਆਰ' ਰਹਿਣ ਦੇ ਤੁਲ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੋ ਵੱਡੇ ਹਥਿਆਰ 'ਵਪਾਰ ਅਤੇ ਮੀਡੀਆ' ਕਿਉਂਕਿ ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ ਦੀ ਪਿੱਠ ਉਤੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਉਸਾਰੂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਹਮਾਇਤੀ 'ਸਟੌਪ ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ ਸੰਸਥਾ' ਦਾ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰਚਨਾ-ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ 'ਜੰਗਲ ਵੱਲ ਨੂੰ ਮੁੜਨ' ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਵਿੱਖਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਅਜਿਹੀ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਅਤੀਤਵਾਦੀ ਰੁਮਾਂਚਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਕਟਾਕਸ਼ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਫੈਸ਼ਨ-ਜਗਤ ਦਾ ਜੋ ਵਾਤਾਵਰਨ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਿਸੇ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ-ਬ-ਖ਼ੁਦ ਰੌਂਚੀਨੈੱਸ (ਕਾਮ ਭੜਕਾਹਟ ਵਾਲੀਆਂ ਆਦਾਵਾਂ-ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ) ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਅਤੀ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਪੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਪਰਵਾਸੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਹੁਤ ਨਾਪ-ਤੋਲ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫੈਸ਼ਨ ਜਗਤ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਕਾਦਮਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਘਾੜਤ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਕੁਝ ਵਧ

ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਕੁਝ ਕੁਝ ਮਕਾਨਕੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵੀ ਬੁਨਿਆਦ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਖੋਂ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਥਿੜਕਦੀ। ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਬਣੀ ਮਧੁਰ ਭੰਡਾਰਕਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਫ਼ਿਲਮ 'ਫੈਸ਼ਨ' ਵਾਂਗ ਹੀ ਫੈਸ਼ਨ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੱਗਰੀ (ਪ੍ਰਾਪਰਟੀ) ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਰੂਪਕੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁਨਰ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਫੈਸ਼ਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ੋ ਦੌਰਾਨ ਮਨੀਸ਼ਾ ਜਦ ਰੈਂਪ ਉਤੇ ਮਟਕ ਨਾਲ ਗੇੜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੁਆਲੇ ਬੈਠੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਸਨੂੰ 'ਅਕਾਸ਼ੋਂ ਉਤਰੀ ਪਰੀ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਰੈਂਪ ਉਤੇ ਮਟਕ ਨਾਲ ਜ਼ਲਵੇ ਬਿਖੇਰ ਰਹੀ ਮਨੀਸ਼ਾ ਸੱਚਮੁਚ ਸਿਰਫ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦੀ ਮਨੀਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜਤ ਕੋਈ ਪਰੀ-ਮਨੀਸ਼ਾ (ਫੈਂਟਸੀ ਰੂਪ) ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਪਹੁੰਚ ਆਈਡਲ ਬਣ ਕੇ ਟਿਕ ਸਕੇਗੀ। ਇਉਂ ਹੀ ਸਥਾਪਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰਵਉਚਤਾ (ਹੈਜੇਮਨੀ) ਲਈ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਵਰਗ ਵੀ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਈਵਾ ਵੱਲੋਂ ਪੁੱਛੇ ਗਏ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਿ 'ਕੌਣ ਬਣੀਂ ਟਾਪ-ਮਾਡਲ ?' ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਮਨੀਸ਼ਾ ਆਖਦੀ ਹੈ, 'ਕੁੱਤੀ ਮਿਸ਼ੈਲ।', ਤਾਂ ਪਾਠਕ ਅੱਗੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ, ਅਦਿੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਏ ਪੂਰੇ 'ਕੁੱਤਖਾਨੇ' ਦਾ ਸੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁ-ਸੁਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਹੁਨਰ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪ੍ਰੌਢਤਾ ਨੇ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਵਰ ਮੇਚਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਰਿਆਇਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਖਾਸ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਕੇ ਉਪਲਬਧ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਗਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਵੀ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਥੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਰੋ-ਬਰਾਬਰ ਚਲਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਘੱਟ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜੋ ਅਕਾਦਮਕ ਮਾਹੌਲ ਬਣਿਆ ਹੈ ਉਸਨੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਝ, ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਸਾਹਸ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇੜ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਗਲਪੀ ਸਰੋਕਾਰ ਕਿਸ ਕਦਰ ਵਿਆਪਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਕਿੰਨੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਉਤੇ ਪਏ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਭਾਰ (ਭਾਰ, ਮਨਿੰਦਰ ਕਾਂਗ), ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨਾਲ ਕਿਸਾਨੀ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਬਾਰੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ 'ਜੇ ਆਪਣੀ ਬਿਰਥਾ ਕਹੂੰ' (ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ) 'ਬੁਲਬੁਲਿਆਂ ਦੀ ਕਾਸ਼ਤ' (ਕੇਸਰਾ ਰਾਮ) 'ਛਿੱਟ ਕੁ ਕਹਾਣੀ' (ਜਤਿੰਦਰ ਹਾਂਸ), ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜੱਟ/ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ (ਕੁੱਤੀ ਵਿਹੜਾ-ਮਨਿੰਦਰ ਕਾਂਗ ਅਤੇ ਇਕ ਘਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹਿੰਦੀਆਂ ਦਾ-ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ), ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅਣ-ਨਸੂਰੇ ਜਖ਼ਮ (ਇਕਬਾਲ ਹੁਸੈਨ ਮੋਇਆ ਨਹੀਂ-ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਮਲ੍ਹਮ-ਸਾਂਵਲ ਧਾਮੀ), ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਵਿਚ ਵਧ ਰਿਹਾ ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਦਖ਼ਲ (ਤਾੜੀ-ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਨਾਰੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ (ਕਾਗਜ਼ ਗੁੱਡਾ-ਰਸ਼ਪਿੰਦਰ ਰਸ਼ਿਮ, ਇਕ ਦਿਨ-ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਕੇ ਸਿੰਘ, ਪਰਉਪਕਾਰ-ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਢੀਂਡਸਾ) ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਹਿੰਸਾਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾ (ਮੈਂ ਰੇਪ ਨੂੰ ਇੰਜੁਆਏ ਕਰਦੀ ਹਾਂ-ਸੁਖਜੀਤ), ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ (ਹਿਕ ਆਹੀ ਜਮਨਾ ਉਰਫ ਜੁੰਮਨ ਖਾਂ-ਕੇਸਰਾ ਰਾਮ), ਕਸ਼ਮੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਭਰਦਾ-ਮਿਟਦਾ ਨਾਇਕਤਵ (ਸਹਿਮੇ ਪਲਾਂ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਬੀਨ, ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਵਾਪਸੀ, ਘਟਨਾ ਦਾ ਨਾਇਕ-ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਗਰ), ਨਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ

ਕਾਮ ਹਾਬੜੇ ਦੇ ਹੜ੍ਹ 'ਚ ਰੁੜ੍ਹਦੀ ਜਾਂਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ (ਚੂੜੇ ਵਾਲੀ ਬਾਂਹ-ਜਸਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਾਣਾ, ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ ਦਾ ਮੋੜ-ਗੁਰਦਿਆਲ ਦਲਾਲ), ਹਰ ਹੀਲੇ ਪਰਵਾਸ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲਲਕ (ਬੋਨਸ-ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਢੀਂਡਸਾ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਕੋਈ ਪਿੱਠ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ-ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ) ਅਵਸਰਵਾਦ ਦੀ ਭੇਟ ਚੜ੍ਹ ਰਹੀਆਂ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾਵਾਂ (ਸਿਗਰਟ ਜਿਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ-ਕੁਲਵੰਤ ਗਿੱਲ, ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ-ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ), ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਲੁੰਪਨੀਕਰਨ (ਬਿੱਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦਾ ਜਾਦੂ-ਜਸਵੀਰ ਸਿੰਘ ਰਾਣਾ) ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕਾਂ ਫ਼ਿਕਰ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ ਸਾਹਵੇਂ ਕਸਵੱਟੀ ਬਣਕੇ ਆ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਟਿਲ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦੀ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਇਥੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਸੁਖਜੀਤ ਦੀ ਵਿਵਾਦ-ਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਂ ਰੇਪ ਨੂੰ ਇੰਜੁਆਏ ਕਰਦੀ ਹਾਂ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਤੇਵਰਾਂ ਦਾ ਨਮੂਨੇ-ਮਾਤਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਤਲੀ ਪਰਤ ਇਕ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਮੁਖੀ ਵੱਲੋਂ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਟਿਆਰ ਦਾ ਰੇਪ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਉਸ ਕੁਆਰੀ ਕੁੜੀ ਵੱਲੋਂ ਰੇਪ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਜੱਗੋਂ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਜਾਪਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਚਿਆਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਹੀ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਵਿਵੇਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀਆਂ। ਹਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ-ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਮਹੱਤਤਾ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਉਪਭੋਗੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿਚ ਧੁੱਤ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਰ ਲਾ ਕੇ ਚੌਂਕਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਰਾਜਸੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫੈਂਟਸੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਸੱਤਾਮੂਲਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਬੋਧ ਵੀ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਡੇਰੇ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਘਰ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਸ ਦੇ ਮੁਖੀ 'ਸੈਹਬ ਜੀ ਸੋਢੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕੁਲ 'ਚੋਂ ਨੇ।' ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਰਾਸਤ ਬਾਰੇ ਉਹ 'ਹਿੱਕ ਫੁਲਾਕੇ' ਦਸਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਤਕੀਆ ਕਲਾਮ' ਇਕ ਗਾਲ੍ਹ 'ਭੈਣ ਚੋ' ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਲੋਕ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਸਾਦ' ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ? ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੁਆਰੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਵਾਲੇ ਆਮ ਲੋਕ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਦਾ ਲੱਖਣ ਲਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਸੱਟੇ ਦਾ ਦਾਅ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਟੇ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ 'ਪੌਂ-ਬਾਰਾਂ' ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਭਰਮ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਭਰਮ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ-ਸਿਆਣਪ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਜੂਆ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਨਹੀਂ ਜਿੱਤਿਆ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਜੂਏ ਦਾ ਰੂਪਕ ਅਮੋਲਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਾਰਨ ਜਾਂ ਗੁਆਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਫਿਰ ਲੋਕ ਸੱਟੇ ਰਾਹੀਂ 'ਪੌਂ ਬਾਰਾਂ' ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਹਨ ? ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ 'ਰਯਤਿ' ਦੇ ਅਗਿਆਨ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ 'ਮੁਰਦਾਰੁ' ਦੇ ਤੁਲ ਹੋ ਜਾਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਇਸ ਉਸਾਰੂ ਤੱਤ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਮੌਕਾਸ਼ਨਾਸ਼ ਲੋਕ ਵਿਸਾਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜੇ ਨਾ ਵੀ ਵਿਸਾਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਭਰਮ ਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਣੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ 'ਗਿਆਨ' ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਬਦਲ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਕੋਈ ਇਲਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਸੂਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਤਾਕਤ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਜਿਹਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗਿਆਨ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਕੋਲ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਵਾਰਸ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਚਨਾ 'ਹਿੱਕ ਫੁਲਾਕੇ' ਪ੍ਰਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਭੇਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੂਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਅਤੇ ਤਸਦੀਕ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਵੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਵੀ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗਾਲ੍ਹ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਨ ਨੂੰ 'ਮੁਰਦਾਰੁ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੁਰਦਾ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ। ਵੱਡਾ ਬਣਨ ਲਈ ਨੀਚਾਂ ਦੇ 'ਸੰਗ-ਸਾਥਿ' ਦੀ ਥਾਂ ਵਿੱਥ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਲੋਕ ਭੈਣ ਚੋ, ਸਾਲੇ ਕੁੱਤੇ, ਨੀਚ ਭੈਣ ਚੋ... ਹਨ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਨਰਕੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੀ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵੇਰਵੇ ਹੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਰੂਹਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਦਾ ਸੰਬੋਧਨੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੁੱਠ ਵਾਲਾ ਮਾਨਵੀ ਤਾਸੀਰ ਦਾ ਹੈ। ਜੇ 'ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ' ਨੂੰ ਫਿਟਕਾਰ ਵੀ ਪਾਉਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਪੀੜ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕੋ ਤੁਸੀਂ 'ਮੁਰਦਾਰੁ' ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕਿਉਂ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਈ ?

ਪਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਸੋਚ ਦਰਮਿਆਨ ਅਜਿਹਾ ਮੋਟਾ-ਠੁੱਲ੍ਹਾ ਫਰਕ ਦਰਸਾ ਕੇ ਸਿਰਫ ਵਿਅੰਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਫਿਟਕਾਰਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਧਿਰਾਂ ਦੇ 'ਸਿੱਲ੍ਹ' ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਪੀੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਰੇਪ ਨੂੰ ਇੰਜੁਆਏ ਕਰਨ ਲੱਗੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੁਣ 'ਲੋਕ' ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੰਘਾਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਲੋਕ ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਹਾਮੀ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਦੇ ਵਾਰਸ ਹਨ ? ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇਉਂ ਹੀ ਸੋਚਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ 'ਭੋਲੇ ਲੋਕ, ਸਿੱਧੇ, ਸਾਊ ਵਿਚਾਰੇ' ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਕਾਮਰੇਡ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ 'ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਗਦੀ ਧਾਰਾ...', ਦੀ ਥਾਂ 'ਭੀੜ' ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਸਭ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭੀੜ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਮਾਜਕ ਨੇਮਾਵਲੀ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਲੰਪਨ ਸੋਚ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਚਿਹਰਾਹੀਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ, ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਅਤੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਮਿਥਦੇ ਹਨ।

ਭੀੜ ਨੂੰ 'ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਗਦੀ ਧਾਰਾ' ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਧਿਰ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਕਾਮਰੇਡ ਹੈ, ਲਾਲਚਵੱਸ ਖੁਦ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲਈ ਬੈਠੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਕੋਲ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਕੋਈ ਏਜੰਡਾ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਫ ਸੂਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ', 'ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ', 'ਕਾਫ਼ਲਾ', 'ਮੂਹਰਲੀਆਂ ਸਫ਼ਾਂ', 'ਇਨਕਲਾਬ ਜ਼ਿੰਦਾਬਾਦ', 'ਲੋਕ-ਰੋਹ ਪ੍ਰਚੰਡ ਹੋਣਾ', 'ਸੱਚੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ' ਆਦਿ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ 'ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਮਝਾਉਂਦਿਆਂ' ਉਸਨੂੰ 'ਅਸਲੀ ਗੱਲ ਭੁੱਲ' ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਲੀ ਗੱਲ ਯਾਦ ਰਹਿ ਵੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਰ ਇੰਨੀ ਕੁ ਹੈ ਕਿ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੇ 'ਅਦੇਸ਼' ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਕਾਮਰੇਡ ਪਿੰਡ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਮੋਹਰੀ ਬਣ ਕੇ ਉਸ 'ਕਪਟੀ ਸਾਧੜੇ' ਨੂੰ ਖਦੇੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੱਟੇ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ਼ ਵਿਚ ਕਾਮਰੇਡ ਨੂੰ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਵੱਲੋਂ 'ਲਿਫਾਫ਼ਾ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਮਰੇਡ ਦੇ ਇਸ ਮਾਅਰਕੇ ਨਾਲ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸੱਤਾ, ਕੇਂਦਰਵਾਦ ਜਾਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਲਾਮਤੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਉਭਰ ਰਹੇ ਮੱਠਾਂ ਜਾਂ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡੰਡੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਜਿੱਤਣ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਗ੍ਰਾਮਸਕੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸੰਕਲਪ ਚੌਧਰ (Hegemony) ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਚੌਧਰ ਸਿਰਫ ਡੰਡੇ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਦਮਨ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਅਜਿਹੇ ਮਤਾਹਿਤ ਲੋਕਾਂ (Subjects) ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਅਧੀਨ ਬਣਨ ਲਈ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ (Willingly) ਸਮਰਪਣ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਪਿੰਡ ਵਿਚੋਂ 'ਸੱਟੇ ਦੀ ਬੈਅਬਤ' ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ 'ਬੂਬਨੇ' ਨੂੰ ਕਢਵਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਿੰਡ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਹੁਨਰ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੇ ਗਿਆਨੀ ਸੱਤਾਵਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਵੱਲੋਂ ਇਹੀ ਵਿਧੀ ਉਤਮ-ਪੁਰਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਦੇ ਜਿਸਮ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਭੇਜਣ ਦਾ ਲੋਭ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਝਾਂਸਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਚੁੜੇਲਾਂ' ਵਰਗੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਸਹਾਇਕਾਂ – ਕੰਮੋ ਤੇ ਬਿੰਬੋ – ਦੇ ਬਾਹੂ-ਬਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਉਰਫ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਨੂੰ ਵੀ ਬਾਕੀ ਸੇਵਕਾਂ ਵਾਂਗ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਅੱਗੇ ਸਮਰਪਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਰਪਣ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਸੇਵਿਕਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਬਣਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ

ਨਾ ਹੀ 'ਪਸ਼ੂਵਾੜੇ' ਦੇ 'ਭਾਊਆਂ' ਵਾਂਗੂੰ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਤੱਕ ਮਹਿਦੂਦ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਹੁਨਰ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸੂਚਨਾਮਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਭੇਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਢਾਲ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਕੋਲ ਮਮਤਾਮਈ ਔਰਤ-ਚਿਹਰਾ ਹੈ। 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੇ ਸਹਿਜ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਕੋਲ 'ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਵਿਧੀ-ਵੱਤ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਾਰਗਰ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਗਾਲ੍ਹ ਦਾ ਪਰੰਪਰਕ ਹਥਿਆਰ ਉਹ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਝ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਗਾਲ੍ਹ ਸਿਰਫ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸੱਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। 'ਗੁਰੂ ਘਰ' ਦੀ ਖ਼ੈਰਾਤ ਨਾਲ ਮਾਸਿਕ ਪਰਚਾ ਕੱਢਣ ਵਾਲੇ ਕਾਮਰੇਡ ਦੀ ਥਾਂ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਕਾਮਰੇਡ ਦੇ ਪੁੱਤ ਸੁਮੀਤ ਨੂੰ 'ਮੂਹਰਲੀਆਂ ਸਫ਼ਾਂ' ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਰੂਸ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਕੇ ਆਏ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨ' ਸੁਮੀਤ ਨੇ ਬਾਪ ਦੇ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰ ਨੂੰ 'ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਖ਼ਬਾਰ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਂਜ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਾਹਰਾ ਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਚਾਪਲੂਸ ਬਾਪ ਦੇ ਉਲਟ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਸੱਚਾ ਬੰਦੈ, ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਕੈਹਣ 'ਚ ਓਹ ਸੈਹਬ ਜੀਆਂ ਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੂੰਹ ਤੇ ਮਾਰਦੈ, ਮੈਨੂੰ ਓਹਦੀ ਏਹੀ ਗੱਲ ਚੰਗੀ ਲਗਦੀ ਐ। ਮੀਡੀਏ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਮੇਜ਼ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਸੁਮੀਤ ਕੋਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਨੂੰ ਲੋੜ ਹੈ।

ਸੁਮੀਤ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨਾ 'ਝੋਟਾ ਚੋਣ' ਵਰਗਾ ਅਸੰਭਵ ਕੰਮ ਸੀ ਪਰ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਆਪਣੀ 'ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ' ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਮੋਹਣ ਨਾਲ ਅਜਿਹੀ ਚੋਟੀ ਵੀ ਸਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੀ ਬਦੌਲਤ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਜਾ ਥਾਂ ਮੱਲਦੀ ਹੈ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਤਾਕਤ ਸਿਰਫ਼ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਸਿਰਫ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਦਾ ਚੱਲਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਲਗਦੈ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਲੱਗੀਆਂ ਬੇੜੀਆਂ, ਇਕ ਇਕ ਕਰਕੇ ਟੁੱਟ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ...। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦਿਆਂ ਕਾਮਰੇਡ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ, ਸਭ ਕੁਝ ਬੀਬੀ ਜੀ ਦੇ ਹੱਥ ਆ, ਨਾ ਏਹਨਾ ਦੀ ਰੂਸ ਮੋੜੇ ਨਾ ਅਮਰੀਕਾ।

ਇਉਂ ਇਕ ਧਿਰ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਤਾ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਸੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਰਥਾਤ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਆਭਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਦੋਂ ਸੁਮੀਤ, 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਨੂੰ 'ਗਾਲ੍ਹਾਂ' ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਨੀਤੀ ਬਦਲਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਆਖਦੀ ਹੈ, ਏਹ ਏਨਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ, 'ਨੈਟਵਰਕ' ਐ ਪੂਰਾ। ਬਹੁਤ ਹੱਥ ਨੇ ਇਹਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ। ਮੈਂ ਛੱਡਦੀਆਂ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਕੁਛ ਮੁੜ ਸੈਹਬ ਜੀਆਂ ਕੋਲ ਚਲਾ ਜਾਊ।

ਜੇ ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਕਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਤਾ-ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੇ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਥਾ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਕੁਆਰੇ ਜਿਸਮ ਭੋਗਣ ਦੀ ਮਰਦਾਵੀਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹੀ ਲਾਲਸਾ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਦੀ ਬਦਲਾਖੋਰੀ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਰਾਜ਼ ਜਾਂ ਭੇਦ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਨਾ ਪਚਾ ਸਕਣ ਦੀ ਜ਼ਨਾਨਾ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਉਸਦੀ ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੁਭਾਅ-ਦੋਸ਼ ਵੱਡੇ ਦੁਖਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਦੀ ਧੀ ਸਿਮਰਨ ਦਾ 'ਪਸ਼ੂਵਾੜੇ' ਵਿਚ ਰੇਪ ਕਰਾਉਣ ਬਾਰੇ ਤਰਕੀਬਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ 'ਗੁੱਸੇ ' ਦੇ 'ਰੌਂਅ 'ਚ ਮੱਲੋ ਮੱਲੀ' ਉਸਦੇ 'ਮੂੰਹੋਂ ਨਿਕਲ' ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਸੁਭਾਅ-ਦੋਸ਼ ਕਾਮਰੇਡ, ਉਸਦੇ ਪੁੱਤ ਸੁਮੀਤ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹਨ। ਮਸਲਨ ਸੁਮੀਤ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਾ ਕੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਾਸੀ ਬਣਨ ਲਈ ਤਰਲੋਮੱਛੀ ਹੈ। ਪਰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਬੈਠੀ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਦਾ ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਦੌਰੇ ਸਮੇਂ ਕਾਬੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਲੇ ਗੁੰਡਿਆਂ ਨਾਲ ਸੁਮੀਤ ਉੱਤੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਚੱਲ ਪੈਣਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਡੰਡੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਭੇਖ ਵਿਚ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਨੁਪਾਤ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਹੁਨਰ ਗੁਆ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਮੀਤ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਰ ਰਹੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ

ਮਿਟਾਉਂਦੀ ਮਿਟਾਉਂਦੀ ਆਪਣਾ ਮੁਖੀ ਸੈਹਬ ਵਾਲਾ ਇਮੇਜ਼ ਹੀ ਮਿਟਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਉਤੇ ਬਣਾਉਟੀ ਯਥਾਰਥ (ਹਾਈਪਰ-ਰਿਐਲਟੀ) ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੀ ਮਾਮੂਲੀ ਸਮਝ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵੀ ਇਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਇਮੇਜ਼ (ਅਕਸ) ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਸੱਤਵਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਵੱਲੋਂ ਸੱਤਾਹੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਰੇਪ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਇੰਜੁਆਏ' ਕਰਨ ਦਾ ਦੌਰ ਅੰਤਲੇ ਚਰਨ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੇ 'ਬੀਬੀ ਸੈਹਬਾ' ਦੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਵਿਚ ਸੁਮੀਤ ਦਾ ਮਲੀਆਮੇਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਤਾਵਾਨਾਂ ਦੀ ਅਗਲੀ ਕੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮੁੰਡੇ' ਉਰਫ 'ਭਾਊ' ਜੋ 'ਪਸ਼ੂਵਾੜੇ' ਵਿਚ ਕੱਟੀਆਂ ਨਾਲ 'ਸੈਕਸੂਅਲ ਇੰਟਰਕੋਰਸ' ਕਰਦੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਵੀ ਉਮੀਦਵਾਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੇਂਦਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਰੇਪਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਅਜਿਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵਧ ਜਾਣਾ ਅਜੋਕੀ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਨੋਖੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ।

ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰ ਜ਼ਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਅਣਸੁਣੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅੰਤ ਪਸ਼ਚਾਤਾਪ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਦੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਜਦ ਵਿਹਾਰਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਚਿਆ ਕੇ ਵੇਖਣ ਲਗਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੱਤਾ-ਭੋਗ ਦੀਆਂ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਬਲ਼ਸ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੈਸੇ, ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ, ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਵਸੇਬੇ, ਸੱਤਾ ਦੀ ਬੁਰਕੀ ਆਦਿ ਖਾਤਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੇ ਰਤਾ-ਮਾਸਾ ਉਠਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਸ਼ਚਾਤਾਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਮੀਰਹੀਣੇ ਸਮੂਹ ਪਾਤਰਾਂ ਲਈ 'ਕੁੱਤੇ' ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ 'ਪਸ਼ੂਵਾੜਾ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਪਸ਼ੂਵਾੜੇ ਵਿਚ ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਜੋ ਮਾਪਦੰਡ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫੈਂਟਸੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੈਨਵਸ ਕਿਸੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਲਗਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਡੇਰੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਫੈਲਦਾ ਪੰਜਾਬ/ਭਾਰਤ ਤੱਕ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਹਵਸ ਅਤੇ ਰੇਪਵਾਦੀ ਹਿੰਸਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਛਿੜੇ ਵਿਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਹਲਕਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸਨੂੰ 'ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਰੁਝਾਨ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਿਸੇ ਅਨਾੜੀ ਗਲਪਕਾਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮਹਿਜ਼ ਸਨਸਨੀ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣ ਜਾਣਾ ਸੀ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਖਜੀਤ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰਾ ਅਤੇ ਰਮਜ਼ੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਵਾਹਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਵਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਬੁਲਾਰੇ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਅੰਦਰ ਵਧ ਰਹੇ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਲੁੰਪਨਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਦੀ ਸੂਚਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜਦੋਂ ਕੰਜ-ਕੁਆਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਸੌਂਪਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੱਦੋਂ-ਵੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਸਵੈਮਾਨ ਨੂੰ ਗਹਿਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰਨ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਏਥੇ ਭੈਣ ਚੋ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਥੱਲੇ ਪੈਣ ਨੂੰ ਫਿਰਦੀ ਐ... ਤੇਰੀ ਭੈਣ ਚੋ ਮੱਤ ਮਾਰੀ ਗਈ ਐ...।

ਇਹ ਵਾਕ ਉਸ ਮੌਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਿਆਨ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਫੈਲ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਹੌਲ ਵਿਚ ਫੈਲ ਚੁੱਕੇ ਲੁੰਪਨਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਕ ਸਧਾਰਨ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਅੰਦਰਲੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। 'ਸੈਹਬ ਜੀ' ਵੱਲੋਂ 'ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਨੂੰਹ' ਨੂੰ ਕੱਢੀਆਂ ਗਈਆਂ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਦਾ 'ਮੂੰਹ 'ਚ ਚੁੰਨੀ' ਲੈਣਾ, 'ਕੰਨਾਂ ਤੇ ਹੱਥ ਧਰ' ਲੈਣਾ, 'ਜੀਭ ਦੰਦਾਂ ਥੱਲੇ ਲੈਣਾ' ਆਦਿ ਜਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ 'ਲੱਖ ਲਾਹਨਤ ਥੋਡੀਆਂ ਸਰਦਾਰੀਆਂ 'ਤੇ...', ਉਸਦੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪੱਛੇ ਜਾਣ ਦੀ ਹੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪਥਰਾ ਕੇ 'ਸਿੱਲ ਦੀ ਸਿੱਲ' ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਖਦੀ ਹੈ, ਸੱਚ ਦੱਸਾਂ, ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਮਰਦ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਭਰਕੇ ਗਾਲ੍ਹ ਕਢਦੀਆਂ, ਪੂਰੀ ਗੰਦੀ ਗਾਲ੍ਹ, ਤਾਂ

ਸੁਆਦ ਆ ਜਾਂਦੈ। ਲਗਦਾ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਲੱਗੀਆਂ ਬੇੜੀਆਂ, ਇਕ ਇਕ ਕਰਕੇ ਟੁੱਟ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ...। ਸ਼ਬਦ ਕਦੇ ਵੀ ਮਾਸੂਮ, ਕੁਦਰਤੀ (Natural) ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਬਲਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਲੈਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਰੋਲਾ ਬਾਰਤ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਹ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਵਿਚ ਪਈ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉਤਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬੜੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਜੁਗਤ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਪਾਠਕ-ਮੁਖ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ-ਮੁਖ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਰਹੱਸ ਕਿਸੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰਾ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਗਲੇ ਰਹੱਸ ਲਈ ਫਿਰ ਸਬੱਬ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਕੋਈ ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਗੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉਤਰ ਦੀ ਇਹ ਵਿਧੀ ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਅੰਤਰ-ਪਾਠ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਗਲਪੀ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪਹਿਲਕਦਮੀ ਕਰਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਸੁਲੱਭ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭੂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਫੁੱਟਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵੰਤ ਮੋਟਿਫ਼ਾਂ ਤੱਕ ਇਥੋਂ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਰਸਾਈ ਸੌਖੀ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਇਸ ਕਦਰ ਖਦੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹਥਿਆਰ ਸਿੱਟਣੇ ਪੈ ਗਏ ਹੋਣ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅਜੇ ਤੱਕ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੁਝਾਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਚੁਣੌਤੀ ਸਾਹਵੇਂ ਮੂਹਰਲੀਆਂ ਸਫ਼ਾਂ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਚੋਣ ਅਤੇ ਵਿਧਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਕਹਾਣੀ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਗੁਣਨਾਤਮਕ ਕਰਵਟ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਪੜ੍ਹਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਵੀਨ ਕਥਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ।

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਬਹੁਤ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੌਥੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣਾ ਸਿਖਰ ਹੰਢਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਪੜਾਅ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕਨਸੋਆਂ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਬਲ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਉਤੇ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਗਲਪੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਇਹ ਪਾਤਰ-ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾਏਗੀ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਬੀਜ ਢੰਗੂਰ ਮਾਰਨ ਲਈ ਹੁਣ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਲਵੇਗਾ।

◈

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚਿੱਤਰਪਟ ਉੱਤੇ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਇਹ ਸਵਾ ਦਹਾਕਾ ਕਈ ਮਾਅਨਿਆਂ 'ਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਗ਼ਾਜ਼ ਨੂੰ 1990 ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਉਸ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਦੇ ਠੋਸ ਅਧਾਰ ਮਿੱਥੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕੁਝ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਮਿੱਥਾਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ, ਧੁੰਦਲੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਉਭਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ/ਇਤਿਹਾਸਕ, ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ/ਸ਼ਿਲਪੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਰਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ/ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਜਿਹੜੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ, ਵੱਖਰੇ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਯੋਗਰਾਜ ਅੰਗਰਿਸ਼

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
94644-18163
yograj_pu@yahoo.in

(ੳ)

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਜਾਂ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਰਤਮਾਨ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਸਤੂਮੁਖ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ, ਨਿਸ਼ਚਤਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੰਬੋਧਨ ਦੀ ਡਾਇਕੌਟਮੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵਸਤੂਮੁੱਖ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਵੈ ਦੇ ਹੋਂਦਪਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਐਕਸਰੇ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਿੱਥ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਮਿੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਸਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਅਖੌਤੀ ਜਸ਼ਨ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਲਗਪਗ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਉਪਭੋਗੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ

ਨਿੱਜੀ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਲਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਧਿਆਤਮੀਕਰਨ ਦੀ ਓਟ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਉਪਭੋਗੀ ਵਸਤ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਅਜਿਹੀ ਜਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ। ਬਣਾਉਟੀ ਕਾਵਿ-ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦੀ ਕੋਈ ਠੋਸ ਜ਼ਮੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜਿਸ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਇਹ ਜਸ਼ਨ ਮਈ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸੀ, ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਸ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਦਰ 5-7% ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਭਾਰੂ ਸੁਰ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਹੈ- ਅੱਗੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਉਚਾਰ ਉਹਨਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਵੈ ਅੰਦਰ ਚੱਲ ਰਹੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਸਬੋਧਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਕਟਾਖਸ਼ ਅਤੇ ਜ਼ਹਿਰੀ ਵਿਅੰਗ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਸੁਰ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵੀ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਘੋਲ ਜਾਂ ਵਿਕਲਪੀ ਸੁਨਹਿਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਰੁਮਾਨੀ ਸੁਪਨੇ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੇ ਪਰ ਜਿਸ ਡਿਕੰਸਟਰਕਸ਼ਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਇਹ ਕਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ, ਵਰਤਮਾਨ ਮੰਡੀ ਜਗਤ ਵਿਚੋਂ ਨਵੇਂ ਮਾਨਵ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਬੀਜ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਕਾਰੀ/ਸਵਾਰਥੀ/ ਲਾਲਸਾਮਈ/ਉਪਭੋਗੀ ਰੁਚੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਘਟ ਰਹੇ ਮਕਾਨਕੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਅਲੋਕਾਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਸਿਰਜ ਕੇ, ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵੀ ਨਜ਼ਮ ਹੈ (ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਜ਼ਮੀਅਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ) ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ/ਨਵੇਕਲੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇਜਾਦ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੋਹਨਜੀਤ, ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ, ਜਸਵੰਸ ਦੀਦ, ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ, ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਂਕੇ, ਅੰਬਰੀਸ਼, ਰਵਿੰਦਰ, ਦੇਵਨੀਤ, ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ, ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ, ਗੁਰਦੇਵ ਚੌਹਾਨ, ਵਿਸ਼ਾਲ, ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਰਾਜਵਿੰਦਰ ਮੀਰ, ਜਸਪਾਲਜੀਤ, ਰਵਿੰਦਰ, ਰਾਜਿੰਦਰਜੀਤ, ਪੰਮਦੀਪ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਵ, ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ, ਸੁਖਪਾਲ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਡਾ. ਗੁਰਮੇਲ, ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ, ਦਰਸ਼ਨ ਬੁਲੰਦਵੀ, ਕੁਲਵਿੰਦਰ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਕੰਬੋਜ, ਸੁਖਿੰਦਰ, ਰਵਿੰਦਰ ਸਹਰਾਅ, ਸਵਰਗੀ ਦਰਸ਼ਨ ਗਿੱਲ, ਅਵਤਾਰ ਲੰਡਨ, ਮੋਹਨ ਗਿੱਲ, ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ ‘ਬੱਚੇ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਕਵਿਤਾ’ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ‘ਆਵਾਗਵਣ’ ਤੱਕ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਵੇਕਲੀ ਸਵੈ-ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ। ਦੀਦ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੰਗੀ ਹੈ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਬਣਾਉਟੀ ਕੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੋਲ ਢੁੱਕਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨਾਲ ਘਟਦਿਆਂ, ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ’ਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਅੰਗ ਰਾਹੀਂ ਜਸ਼ਨ ਨੂੰ ਡੀਕੰਸਟਰਕਟ ਕਰਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੱਚ ’ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨਾਟਕੀ ਸੰਬਾਦ, ਕਹਾਣੀ-ਨੁਮਾ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਕਾਟਵਾਂ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਅੰਗ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਨਵੀਂ-ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਮਾਣਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ੰਕੇ ਵੀ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੀਦ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸਤੱਹੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਧੁਰ-ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਮਹੀਨ ਤੈਹਾਂ ਅਤੇ ਵਾਵਰੋਲਿਆਂ ’ਚ ਉਤਰਣ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਹੈ। (ਸੱਚਮੁੱਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਡਿਜ਼ਾਇਨਰ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਪਾਰਖੂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਪਾਟ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜਦੀ, ਸਿਰਫ਼ ਕਲਪ ਪੁੱਜ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਦੀਦ ਉਹਨਾਂ ਸਿਹਾਅ ਖੁੰਦਰਾਂ ’ਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਦੀਵੇ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ - ‘ਆਵਾਗਵਣ’ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਕਵਰ ਤੋਂ)। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਨਜ਼ਮ ‘ਤਾੜੀਆਂ ਨਹੀਂ ਪਲੀਜ’ ਵਿਚਲੇ ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਮੈਂ ਏਥੇ
ਤੁਹਾਡੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਆਇਆ
ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸੋਚੋ/ਕਿ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ
ਹੁਣੇ ਕੋਈ ਰਾਮ ਉੱਠੇਗਾ/ਜੋ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਸਾਏਗਾ
ਜਾਂ ਰੁਆਏਗਾ

ਮੈਂ ਤਾਂ ਅਜੇ ਕਬੀਰ ਦੀ ਉਲਝੀ ਤਾਣੀ ਵਾਲ਼ੀ ਖੱਡੀ
ਸੁਲਝਾਉਂਣੀ ਹੈ
ਨਾਮਦੇਵ ਦੇ ਠਾਕੇ ਅਮਰੇ ਦੀ ਬਰੀਕ ਬੂਟੀ
ਤੁਹਾਨੂੰ ਦਖਾਉਣੀ ਹੈ/ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਸੁੱਤੇ-ਸੁੱਤੇ
ਦਾਦ ਦੇਈ ਜਾਂਦੇ ਹੋ/ਵਾਹ-ਵਾਹ ਕਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹੋ!
ਲਉ ਮੈਂ/ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮੇਤ
ਵਾਪਸ ਮੁੜਦਾ ਹਾਂ *-ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ (ਆਵਾਗਵਣੁ)*

(ਅ)

ਮਾਂ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਰਦਾਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ
ਕੀਤੀ/ਪੁੱਤ ਮਗਰ ਬਲਾਵਾਂ ਹੀ ਇੰਨੀਆਂ ਸਨ
ਕਿ ਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਾ ਆਵੇ
ਉਸਦੀ ਅਰਦਾਸ ਅੰਦਰ ਕਸਰ ਕਿੱਥੇ ਸੀ?
ਆਖਰ ਮਾਂ ਨੇ ਛਾਤੀ ਸਾਂਭੀ
ਭਰੇ ਸੰਦੂਕ 'ਚੋਂ ਕੱਢਿਆ
ਤਾਂਬੇ ਵਾਲ਼ਾ ਖਾਲੀ ਪੈਸਾ/ਸੂਟ ਕੱਢਿਆ
ਪੁੱਤ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਪਹਿਲੀ ਤਨਖਾਹੇ!
ਜਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਚਰਨੀ ਬੈਠੀ
ਗੁਰੂ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚ ਅੱਖ ਜਾ ਪਾਈ
ਲੈ ਗਈ ਮਾਂ/ਅਸਰਦਾਸ 'ਚ ਭਰਕੇ ਤਾਕਤ ਸਾਰੀ
ਅੱਜ ਜੋ ਚਾਹੇ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਮਾਂ ! *-ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ (ਆਵਾਗਵਣੁ)*

ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ (ਬਦਲਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ) ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੋਹਰੀ ਕਵੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਹੰਢਾਕੇ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲਚਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ **ਜੜ੍ਹਾਂ** (1995), **ਬੀਜਕ** (1996), **ਗੁੜ੍ਹਤੀ** (2000) ਅਤੇ **ਅੰਨਜਲ** (2006) ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤਲ/ਜੜ੍ਹਤਾ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਨਰੋਏ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹੇਰਵੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। **ਗੁੜ੍ਹਤੀ** ਤੋਂ ਬਾਅਦ **ਅੰਨਜਲ** ਉਸਦੀ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਜਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀਆਂ ਤਮਾਮ ਪਰੋਈਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੇਰਵੇ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਪਿੰਡ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਗੀਤ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਧਰਮ, ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮੋਹਪਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

ਪਿਤਾ ਨਾਲ਼ ਗੱਲਾਂ

ਤੁਸਾਂ ਸਿਖਾਇਆ ਮੈਨੂੰ ਊੜਾ ਲਿਖਣਾ/ਖ਼ੁਸ਼-ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੱਥ ਮਿਰਾ
ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ/ਤੁਸਾਂ ਸਿਖਾਇਆ ਕੈਮਰਾ ਫੜਨਾ।

ਤੁਸੀਂ ਕੈਸੇ ਪਰਲੋਕ ਸਿਧਾਏ/ਮੁੜਕੇ ਫਿਰ ਨਾ ਆਏ
ਹੁਣ ਕਿੱਥੇ ਹੋ/ਕੀ ਕਰਦੇ ਓ
ਆ ਜਾਉ ਤਾਂ ਛੁੱਟੀ ਲੈ ਕੇ
ਮੈਂ ਖਿੱਚਾਂਗਾ ਤਸਵੀਰ ਤੁਹਾਡੀ ਨਾਲ਼ ਬਿਠਾਕੇ ਅੱਖ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰੇ
ਯਾਦ ਹੈ ਆਪਣੀ ਉਸ ਤਸਵੀਰ
ਜੋ ਕੈਮਰੇ ਆਪਣੇ - ਆਪੂੰ ਖਿੱਚੀ
ਤੁਸੀਂ ਬੈਠੇ ਮੈਂ ਗਲ਼ ਨਾਲ਼ ਲਾਈ ਗੱਲ੍ਹ ਨਾਲ਼ ਗੱਲ੍ਹ ਛਹਾਕੇ *-ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ (ਅੰਨਜਲ/11)*

ਪੰਛੀ

ਪੰਛੀ ਨੇ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹਬਲੂਤ ਦਾ ਬੀਜ ਬੀਜਿਆ
ਰੁੱਖ ਦੇ ਫ਼ਲ ਦਾ ਬੀਜ/ਪੰਛੀ ਨੇ ਰੁੱਖ ਬੀਜਿਆ

ਪੰਛੀ ਨੇ ਅਗਨੀ ਬੀਜੀ/ਰਿਜ਼ਕ ਪਕਾਉਂਦੀ ਤਨ ਠਾਰਦੀ
ਪੰਛੀ ਨੇ ਆਲ੍ਹਣਾ ਪਾਇਆ/ਆਪਣੇ ਘਰ ਮੁੜ ਆਇਆ ਪੰਛੀ
ਸਭ ਕੁਝ ਹਰਫ਼ੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੋਇਆ
ਪੰਛੀ ਨੇ ਜਦ ਸ਼ਬਦ ਬੀਜਿਆ *-ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ (ਅੰਨਜਲ/26)*

ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਲਿਖਣ ਵਾਲ਼ਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਵੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੀ ਲੱਗਦੇ ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ, **'ਇਹ ਬੰਦਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ'** ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਵਿਧੀ **ਵਿਰੇਚਨੀ** (ਡੀਕੰਸਟਰਕਸ਼ਨ) ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਫਾਇਲਟਲਾਈਨਜ਼ 'ਤੇ ਉਂਗਲ ਧਰਕੇ, ਉਸਨੂੰ ਵਿਸਰਜਿਤ (ਡੀਕੰਸਟ੍ਰਕਟ) ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਬੰਦੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਸਲਾ ਤਾਂ ਜ਼ਫ਼ਰ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਬੰਦੇ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਜ਼ਫ਼ਰ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਘੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ 'ਬੰਦਾ' ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਅੰਤਿਮ ਕਵਿਤਾ 'ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦਾ' ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਫ਼ੈਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਜ਼ਫ਼ਰ ਡਾਇਲੌਜੀਕਲ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜ਼ਫ਼ਰ ਆਪਣੀ ਸੰਬਾਦਕੀ (ਡਾਇਲੌਜੀਕਲ) ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਤਲਾਸ਼ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਹੋ ਕੇ ਇਸਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ, ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ 'ਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ/ਕੁਦਰਤ ਇੱਥੇ ਗਤੀ 'ਚ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਗਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ, ਬੰਦਾ ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਚੇਤਨ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ—ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਹੀ ਜਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਉਸਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ— ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਸਿੱਖਕੇ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਰਮ (ਗਤੀ, ਵਹਿਣਾ, ਗਹਿਰਾਈ, ਸ਼ਾਂਤ ਰਹਿਣਾ ਆਦਿ) ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਲਕਸ਼ ਤੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਸਮੁੰਦਰ ਵੱਲ ਵਗਦੇ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ
ਕਿਵੇਂ ਵਗ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਲਗਾਤਾਰ ?
ਅੱਗੋਂ ਦਰਿਆ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ/ਵਗਣਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ?

ਦਰਿਆ ਨਾਲ਼ ਤੁਰਦਿਆਂ/ਸਮੁੰਦਰ ਕੋਲ ਪੁੱਜਿਆ
ਜੋ ਚੰਦ ਵੱਲ ਵੱਖਕੇ ਹੀ ਹੱਸ ਰਿਹਾ/ਉਸ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ
ਏਨਾ ਗਹਿਰਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ?/ਸਮੁੰਦਰ ਕਹਿਣ ਲੱਗਾ
ਗਹਿਰਾਈ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ?/ਫਿਰ ਮੈਂ ਚੰਦ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ
ਏਨਾ ਸ਼ਾਂਤ ਕਿਉਂ ਹੈਂ?/ਚੰਦ ਨੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਪੁੱਛਿਆ
ਇਹ ਸ਼ਾਂਤੀ ਕੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਈ?/ਰਾਤੀਂ ਮੇਰੇ ਸੁਪਨੇ 'ਚ
ਦਰਿਆ ਸਮੁੰਦਰ ਤੇ ਚੰਦ ਆ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ
ਬੰਦਾ ਬਣ/ਮੈਥੋਂ ਪਰਤ ਕੇ ਪੁੱਛ ਨੀ ਹੁੰਦਾ
ਇਹ ਬੰਦਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ? *-ਇਹ ਬੰਦਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ, ਪੰਨਾ : 13*

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਆਖਰੀ ਤੁਕਾਂ ਬੰਦੇ ਦੇ ਕਰਮ 'ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਬੰਦਾ ਬਣ' ਦੇ ਸ਼ੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਜ਼ਫ਼ਰ ਵਰਤਮਾਨ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਅਹੰ (ਹੰਕਾਰ) 'ਤੇ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਹੋਂਦ ਵੱਲੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨਾਲੌਜੀ ਨਾਲ਼ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜ਼ਫ਼ਰ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬੰਦੇ ਨਾਲ਼ ਉਸ ਦਾ ਮੇਲ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ਼ ਲੈੱਸ ਇਸ ਬੰਦੇ ਦਾ ਇਹ ਹਾਲ ਹੈ :

ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਬੰਦਾ/ਬੱਬਰ ਸ਼ੇਰ ਨੂੰ ਵੀ ਤੰਗ ਕਰ ਸਕਦਾ
ਉਸ ਨੂੰ ਪਿੰਜਰੇ ਵਿਚ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦਾ
ਪਰ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਬਲਵਾਨ/ਮੁੱਛਰ ਸਿੰਘ ਭਲਵਾਨ
ਮੱਛਰਦਾਨੀ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਦਾ
ਆਪ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਉਡਾਨ ਭਰਦਾ/ਗਾਉਂਦਾ ਬੜ੍ਹਕਾਂ ਮਾਰਦਾ
ਮੱਛਰਦਾਨੀ ਵਿਚਲੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰਦਾ/ਕਿ
ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਦਿਖਾ ਵੱਡਿਆ ਬਦਮਾਸ਼ਾ *-ਇਹ ਬੰਦਾ ਕੀ ਹੁੰਦਾ, ਪੰਨਾ : 15*

ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਮਵਾਰ ਕਵੀ ਹੈ। **ਖੜਾਵਾਂ** (2001), **ਦਰਦ ਮਜੀਠੀ** (2006) ਤੋਂ ਬਾਅਦ **ਮਹਾਂਕੰਬਣੀ** (2013) ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੁਰਸਕਾਰ ਨਾਲ਼ ਸਨਮਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਤੈਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। **ਮਹਾਂਕੰਬਣੀ** ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਵਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ ਨੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ ਮਾਨਵੀ ਜਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂਦੇਵ ਦੇ ਸੰਬਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਜਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂਦੇਵ ਕੋਈ ਰਵਾਇਤੀ ਗੁਰ/ਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਧਿਰ ਮੌਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਸੁਣਦੀ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਠੋਸ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਦੁਪਾਸੀ ਚਿੰਤਨੀ ਸੰਬਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਬਾਦ ਨੂੰ ਤੋਰਣ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਧਿਰਾਂ 'ਜਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂਦੇਵ' ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਕਿਸੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਿੱਖਿਆ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਾਸਾਰ ਚਿੰਤਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਾਨਵ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਦੀਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਭੂਤ/ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਰਸਤੇ ਤਲਾਸ਼ਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

ਜਗਿਆਸਾ
ਸੁਲਘਦਾ ਸੰਵਾਦ/ ਗੁਰੂਦੇਵ !
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗਗਮਗਾਉਂਦੇ ਸਾਏ ਸਮੇਤ

ਤੇਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਾਣਨੀਆਂ ਦੇ
ਰੂਬਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹਾਂ/ਪੈਰਾਂ ਹੇਠੋਂ ਖੁਰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ
ਭੁਰਭੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਰੇਤ/ਮੈਂ ਮੁੰਤਜ਼ਿਰ ਹਾਂ
ਤੇਰੀ ਮੁੱਠੀ ਵਿਚਲੀ ਚੱਪਾ ਕੁ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ
ਗੁਰੂ ਦੇਵ
ਹੇ ਸਖੀ/ਸੱਚ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ
ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸ਼ਬਦ ਜਾਲ ਦੀ
ਤਬ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਦਿਲਕਸ਼ ਤਿਬਾਰਤ
ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੀਵਨ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ
ਮੁਸਾਫਿਰ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਜੋ ਕੋਈ 'ਬੋਲ' ਹਮਸਫ਼ਰ 'ਚ ਵਿਚਰਦੇ
ਸੁੱਚੇ ਸ਼ਬਦ/ਮਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਰਾਹ ਲੱਭਦੇ

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦੇਵਨੀਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ** ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਮਸਲਿਆਂ/ਸੰਕਟਾਂ/ ਤਣਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਵਨੀਤ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਸੀ **ਕਾਗਜ਼ ਅਤੇ ਕੰਦਰਾਂ**, **ਯਾਤਰੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ**, **ਪੱਥਰ 'ਤੇ ਪਈ ਸੈਕਸੋਫੋਨ** ਕਾਵਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਾ ਲਈ ਸੀ ਪਰ **ਸਟਾਲਿਨ ਹੁਣ ਚੁੱਪ ਹੈ** ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਦੇਵਨੀਤ ਨੇ ਜਿਸ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਰਮਿਤ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਜੇ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵੱਖਰੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਐਬਸਰਡਿਟੀ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਮੁੱਖਤਾ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ, ਵਿਡੰਬਨਾ, ਅਤੇ ਉਪਹਾਸ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਕਟ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੈ ਉਸਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਦੇਵਨੀਤ ਨੇ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ **ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ** ਵਰਤਮਾਨ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਬੰਦਾ ਬਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੇ ਤਲਿਸਮ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ :

ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਟਰੈਕਟਰ ਦਾ
ਸਟੇਰਿੰਗ ਫੜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ/ਕਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ;
ਵੇਖੀਂ ਫੇਰ ਉੱਡਦੀ ਫੁਲਕਾਰੀ

ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ
ਕਿਸ਼ਤਾਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦੀਆਂ
ਕਿਵੇਂ ਟੁੱਟਦੀਆਂ ਹਨ

ਉਹ ਤਾਂ ਬਸ/ ਕਿਸ਼ਤਾਂ ਟੁੱਟਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ
ਵੇਖਦਾ ਹੈ *-ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ/28*
ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ
ਕੰਜਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਘਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ
ਹਰ ਘਰ ਦੀ ਹਰ ਇੱਟ 'ਤੇ

ਉਹਦੀ ਛੂਹ-ਛਾਪ
ਇੱਟਾਂ, ਗਾਰੇ 'ਚ ਉਹਦੀ ਜਿਸਮ ਦੀ ਗੰਧ
ਢੂਲੇ, ਰੱਸੇ...

ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਘਰ ਕੋਲੋਂ
ਅਭਿੱਜ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ
ਸਿਧਾਰਥ ਕਬੀਰ, ਨੰਜਨ 'ਚੋਂ ਕੌਣ
ਵੱਡਾ ਹੈ/ਮੈਂ ਨੰਜਨ ਨੂੰ ਵੱਧ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ *-ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ/36*

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅੰਬਰੀਸ਼ ਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੰਬਰੀਸ਼ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੜਦਾ ਹੈ, ਵਿਅੰਗ ਵੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੰਬਰੀਸ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨਿਪੁੰਨ ਫੋਟੋਗ੍ਰਾਫ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ ਭਰਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ, ਬਨਸਪਤੀ, ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ, ਮਾਨਵ, ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਬਜ਼ਾਰ ਨੂੰ ਕਿਸ ਕੋਨੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਰਥ ਭਰਨੇ ਹਨ, ਇਸਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਝੀ ਅੰਬਰੀਸ਼ ਨੂੰ ਹੈ। ਅੰਬਰੀਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਪੜਤ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਧਿਆਨ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਤਰਾਂ 'ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਾਠਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਬਰੀਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਣ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਾਠਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਇਕਹਿਰੀ ਅਰਥ ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਸੋ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੇਸ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। **ਰੰਗ ਤੇ ਰੇਤ ਘੜੀ** ਅਤੇ **ਬ੍ਰਹਮ-ਕਮਲ** ਉਸਦੀਆਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਹਰ ਕਵਿਤਾ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਨਾਲ਼ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਅਤੇ ਡੂੰਘੇ ਮਾਨਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਬਰੀਸ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਜਿਸ ਕੇਂਦਰੀ ਗੁਣ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸੰਵੇਦਨਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਉਪਯੋਗੀ, ਉਪਭੋਗੀ, ਖਪਤਮਈ ਸੋਚ ਨੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਤਰ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਵਿਤਾ 'ਸ਼ਾਪਿੰਗ ਮਾਲ ਅੰਦਰ' ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ :

ਸ਼ਾਪਿੰਗ ਮਾਲ ਅੰਦਰ
ਸਿਰਫ਼ ਧੜ ਚਾਹੀਦਾ
ਪਹਿਣਾਅ ਸਕੀਏ ਜਿਹਨੂੰ
ਬੇਤਰੀਨ ਕੱਪੜੇ ਦੀ ਸਿੱਲੀ
ਚਾਕੂ ਦੀ ਧਾਰ ਜਿਉਂ ਤਿੱਖੀਆਂ
ਕਰੀਜ਼ਾਂ ਵਾਲ਼ੀ
ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਪਤਲੂਨ
ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਕੀਮਤੀ ਕੋਟ ਇੱਕ
ਰਲਦੀ ਨੈਕਟਾਈ ਰੇਸ਼ਮੀ
ਤੇ ਕਮੀਜ਼ ਲੁਭਾਉਣੇ ਰੰਗ ਵਾਲ਼ੀ
ਸਿਰ ਨ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੁਣ
ਚਮਚਮਾਂਦੇ ਉਸ ਵਿਸ਼ਾਲ

ਸ਼ਾਪਿੰਗ ਮਾਲ ਅੰਦਰ
ਸੂਟ-ਬੂਟ 'ਚ ਸੱਲਿਆ ਪੁਤਲਾ ਸੋਮ ਦਾ
ਸੁਡੋਲ ਸੋਹਣੇ ਧੜ ਵਾਲ਼ਾ
ਬੇਸਿਰ *ਅੰਬਰੀਸ਼ (ਬ੍ਰਹਮਕਮਲ/21)*

ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੰਡ

ਪਿੰਡੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਆਦਮੀ
ਮੁਰਦਾ ਪਿਆ
ਢਿੰਡ ਦੀ ਢਿਕਰੀ ਤੋਂ
ਬਾਹਰਲੀ ਢਾਬ

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸ ਜਾਂਦੇ
ਸਮੁੰਦਰ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਦੀਵੇ
ਪਿੰਡ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇਸ ਪੂਰੇ
ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸ ਜਾਏਗੀ
ਇਹ ਧਰਤੀ ਸਾਰੀ
ਸੌਰ-ਮੰਡਲ ਕਿਸੇ
ਗਲੈਕਸੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ
ਆਦਮੀ ਕਿਸ ਵਾਸਤੇ
ਬਚੀ ਨਾ ਪਿੰਡ ਅੰਦਰ ਜਗ੍ਹਾ
ਮੁਰਦਾ ਪਿਆ ਢਾਬ
ਉਸਾਰੇ ਉਸ ਪੱਧਰੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਹੁਣ
ਨਿੱਕੀ ਕੋਠੜੀ ਕੋਈ ਆਪਣੀ
ਬਚ ਲਏਗਾ ਥਾਂ ਜ਼ਰਾ ਕੁ
ਗਾਂ ਬੰਨ੍ਹਣ ਲਈ
ਕਿਆਰੀ ਕਿੱਕੀ ਇੱਕ
ਗੇਂਦੇ ਗੁਲਾਬ ਮੇਥੀ ਲਈ
ਨਿਆਣੇ ਦੇ ਰੇੜ੍ਹਾ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਵੀ
ਥਾਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਨਿਕਲ ਹੀ ਆਏਗੀ
ਪਿੰਡੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਆਇਆ ਆਦਮੀ
ਨੀਂਹ ਧਰ ਰਿਹਾ
ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਿੰਡ ਦੀ *-ਅੰਬਰੀਸ਼ - (ਰੰਗ ਤੇ ਰੇਤ ਘੜੀ/23)*

ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ **ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਮਰਜੀ** ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਨਾਲ਼ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। **ਅਕਾਰਨ** (2001) ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੁਣੇ ਛਪੀ **ਸਿਆਹੀ ਘੁਲੀ ਹੈ** (2011) ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ, ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਮੁਬਾਲਗੇ ਇੰਨੇ ਮੌਲਿਕ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਸਧਾਰਨਤਾ ਦੀ ਜਿਲ੍ਹਬ ਲਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਸਧਾਰਨਤਾ ਦੀ ਜਿਲ੍ਹਬ ਲਾਹਣ ਦਾ

ਕਰਮ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰੀਵ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਵਾਰਤਕ ਮੁਖੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਜ਼ਮ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਰਿਦਮ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਭਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਆਮ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ਼ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹਨ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਆ ਕੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। **ਸਿਆਹੀ ਘੁਲੀ ਹੈ** ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਨ ਆਉਂਦੇ ਬੱਚੇ

ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਨ ਆਉਂਦੇ
ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਕੁੜਤੇ
ਅਕਸਰ ਪਾਟੇ ਹੁੰਦੇ
ਕਾਜਾਂ ਕਾਲਰਾਂ ਜੇਬਾਂ ਕੋਲੋਂ ...।
ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਨ ਆਉਂਦੇ ਬੱਚੇ
ਕਿੰਨੇ ਭੋਲੇ ਸਿੱਧੇ ਸਾਦੇ
ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਆਪ
ਨਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਕੋਲ
ਕੋਈ ਸਲੀਕਾ ਸਲੂਟ
ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਧੰਨਵਾਦ

ਉਹ ਮੂੰਹ ਫੱਟ ਨੇ
ਜਿਵੇਂ ਜੀਅ ਆਵੇ
ਬੋਲਦੇ ਨੇ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਕੱਢਦੇ
ਤੁਰਦੇ ਨੇ ਪੱਥਰਾਂ ਨੂੰ ਠੁੱਡੇ ਮਾਰਦੇ
ਖੇਡਦੇ ਨੇ ਨਸੀਬਾਂ ਦੀ ਗੇਂਦ ਦਾ ਕੈਚ ਛੱਡਦੇ
ਲੜਦੇ ਨੇ ਗਲਮੇ ਵਿਚ ਹੱਥ ਪਾ ਲੈਂਦੇ

ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹੋ ਢੰਗ
ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਪੜ੍ਹਨ ਆਉਂਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ
ਰਹਿ ਰਹਿ ਕੇ
ਮੋਹ ਕਿਉਂ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ
ਅੱਜ *ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ (ਸਿਆਹੀ ਘੁਲੀ ਹੈ/26-27)*

ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿੱਥਹਾਸ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਨਾਇਕ ਅਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਿਆਹੀ ਘੁਲੀ ਹੈ', 'ਰਬਾਬੀ ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ', 'ਤਾਇਆ ਨਾਥੀ ਰਾਮ', 'ਪਿਆਰ', ਹੱਸਪੁਰਾ 3 ਕਿਲੋਮੀਟਰ', 'ਪਿਤਾ', ਪਹਿਲੀ ਪੁਲਾਂਗ', ਇਨਕਲਾਬ ਦੂਰ ਨਹੀਂ', 'ਕਲਾ', ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

ਰਬਾਬੀ ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ

ਰਬਾਬੀ ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ
ਸਲਾਮ ਤੇਰੀ ਆਸ਼ਕੀ

ਰਬਾਬ ਨੂੰ
ਅਵਾਜ਼ ਨੂੰ

ਤੂੰ ਗਾ ਕਿਤੇ ਵੀ
ਹਰ ਥਾਂ ਉਸੇ ਦਾ ਆਸਣ
ਜਿਸ ਨਾਲ਼
ਤੇਰੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਸਿਦਕ ਨਿਭਾਇਆ

ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ
ਤੂੰ ਛੇੜ ਰਬਾਬ
ਜੋ ਜਾਣਨ ਤੇਰੇ ਪੋਟਿਆਂ ਦੀ ਛੁਹ
ਛੋਹ ਅੰਦਰ ਅਕਾਰ ਲੈਣ ਰਾਗ
ਰਾਗਾਂ ਅੰਦਰ ਉਸੇ ਦੀ ਬਾਣੀ
ਉਸੇ ਦੀ ਆਗਿਆ ਅੰਦਰ

ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ ਧਿਆਨ ਧਰ
ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਾਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ
ਨਾ ਜਾਣੇ ਕੋਈ ਜਾਤ
ਕੌਣ ਹਿੰਦੂ ਕੌਣ ਸਿੱਖ ਕੌਣ ਮੁਸਲਮਾਨ
ਰਬਾਬੀ ਭਾਈ ਲਾਲ ਜੀ
ਤੇਰੀ ਆਸ਼ਕੀ ਨੂੰ ਸਲਾਮ...!!

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਹਜ ਸਿਰਜੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ। ਡੂੰਘੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ਬਦ- ਸ਼ਿਲਪ ਦੇ ਸੁਹਜ ਉੱਤੇ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿੱਥਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਉਸਨੂੰ ਡੂੰਘਾ ਗਿਆ ਹੈ। **ਸਹਿਕਦਾ ਸ਼ਹਿਰ**, **ਤੁਰਦੇ-ਫਿਰਦੇ ਮਸਖਰੇ**, **ਵਰਕਵਰੀਕ**,**ਗੂੜੀ ਲਿਖਤ ਵਾਲ਼ਾ ਵਰਕਾ**, **ਡਾਟਾਂ ਵਾਲ਼ੇ ਬੂਹੇ**, **ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਉਜਿਆਰਾ**, **ਹਵਾ ਪਿਆਜੀ** ਅਤੇ **ਕੋਣੇ ਵਾਲ਼ਾ ਸੂਰਜ** ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੀ ਕਲਮ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ। **ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਉਜਿਆਰਾ** ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ 'ਲੀਲ੍ਹਾਵਤੀ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਖੀ ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੁੰਜ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੋਹਨਜੀਤ ਮਰਦ ਔਰਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਸੰਵੇਗਾਂ ਦਾ ਮਾਹਿਰ ਕਵੀ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ 'ਲੀਲ੍ਹਾਵਤੀ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਲੀਲ੍ਹਾਵਤੀ ਨੂੰ ਸੰਯੋਗ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੀਲ੍ਹਾਵਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੀੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। 'ਚੁੱਪ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ' ਦੇ ਕਥਨ ਰਾਹੀਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮੂਕ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲ਼ੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਤਾਂ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰਨਾਈ ਸਾਂ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਅੱਖਰ ਵਿਆਹੀ ਸਾਂ
ਉਮਰਾਂ ਦੇ ਰਾਸ ਮੰਚ 'ਤੇ
'ਇਤਿ' ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਵੇਖਣ ਆਈ ਸਾਂ
ਮਰਜ਼ੀ ?
ਮੈਂ ਤਾਂ ਬੀਤੀ ਹਾਂ, ਰਿਖੀਵਰ !
ਤੇ ਬੀਤੀ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ

ਆਰਜ਼ਾ ਦੀ ਰੁੱਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਮੁਨੀਵਰ !
ਆਰਜ਼ਾ ਰੁੱਸ ਜਾਏ ਤਾਂ ਡੂੰਘੀ ਚੁੱਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਤੀਵਰ !
ਤੇ ਚੁੱਪ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ *ਮੋਹਨਜੀਤ, (ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਉਜਿਆਰਾ)*

ਮੋਹਨਜੀਤ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਚਿੱਤਰ ਮਾਨਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਅਜਿਹੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਵਿਤਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅੱਜ ਦੇ ਅਖੌਤੀ 'ਸਭਿਅਕ ਮਾਨਵ' ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲਟਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਇਹ ਕੈਸਾ ਮਾਰਕਾ ਹੈ
ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਘਰ ਸਾੜਦੇ ਨੇ
ਵਧੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਬਚ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚ ਤਾੜਦੇ ਨੇ
ਕੰਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਸਤ ਲੁੱਟਦੇ ਨੇ
ਗਰਭਵਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਕੇ
ਪੇਟ ਨੂੰ ਚੀਕ ਕਰਦੇ ਨੇ
ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਬਰਛਿਆਂ ਛਵੀਆਂ 'ਤੇ ਧਰਦੇ ਨੇ
ਕੈਂਪ ਨੂੰ ਸੂਣ-ਖ਼ਾਨਾ ਆਖਦੇ ਨੇ
ਇਹ ਕਿੰਨੇ ਮਜ਼ਹਬ ਨੇ
ਗਲਾਂ ਵਿਚ ਟਾਇਰ ਪਾ ਕੇ ਫੂਕਦੇ ਨੇ
ਮੱਥਿਆਂ 'ਤੇ ਤਿਲਕ ਲਾ ਕੇ ਸੁਕਦੇ ਨੇ
ਕੋਈ ਪੁੱਛੇ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਕੂਕਦੇ ਨੇ
ਇਹ ਕੈਸੇ ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ *ਮੋਹਨਜੀਤ (ਹਵਾ ਪਿਆਜ਼ੀ)*

ਮੋਹਨਜੀਤ ਜਦੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮਿੱਥਕ ਜਗਤ ਵਿਚੋਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੇ ਅਮਾਨਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਐਕਸਪੋਜ਼ ਕਰਕੇ, ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ 2012 ਵਿਚ ਛਪੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ **ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ** ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਣਾਰਕ ਮੰਦਿਰ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੀ ਇਤਿਹਾਸ/ਮਿੱਥਹਾਸਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਨਰ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੰਦਿਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਚਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਸੂਰਜ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਮੰਦਿਰ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲ਼ੇ ਜਿਹੜੇ ਦੋ ਕਲਾਕਾਰ ਰਾਜਾ ਨਰ ਸਿੰਘ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪਤਨੀ ਗਰਭਵਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਕਲਾਕਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਹੁਸਨ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਸੁਣਿਆ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਫਿਊਡਲ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਰਾਜੇ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੋਹਨਜੀਤ ਆਪਣੀ ਇਸ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਸ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨਾਲ਼ ਬਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਲਈ ਮਿਲਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੰਦਿਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ :

ਬੱਚੇ ਦੀ ਆਸ ਨਾਲ਼ ਦਿਲ ਵਿਚ ਉਲਾਸ ਸੀ
ਪਰ ਅੰਦਰ ਉਦਾਸ ਸੀ
ਬਿਰਹਾ ਦਾ ਪਲ ਵੀ ਪਹਾੜ ਹੈ
ਇਹ ਤਾਂ ਬਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਉਜਾੜ ਸੀ

ਰਾਜੇ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸੀ-

ਮੰਦਰ ਦੇ ਬਣਨ ਤੱਕ ਅੰਗ ਸੁੱਚੇ ਰੱਖਣੇ
ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਨਿਆਸ ਸੀ
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦੇਵਤੇ ਨੇ ਰੀਝਣਾ
ਰਾਜੇ ਨਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ
ਸ਼ਿਲਪੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੋਰਸੀ
ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣ 'ਤੇ ਕੀਹਦਾ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ
ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਔਲਾਦ ਨੂੰ!
ਮਨ ਬੇਤਾਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲਏ
ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਹਿੱਕ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਲਾਏ *ਮੋਹਨਜੀਤ (ਕੋਣੇ ਦਾ ਸੂਰਜ 18-19)*

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ **ਲਿਖਤੁਮ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ** (1981) ਤੋਂ ਬਾਅਦ **ਮੇਰੀ ਮਾਰਫ਼ਤ** (2000), **ਬਚਪਨ ਘਰ ਤੇ ਮੈਂ** (2005), **ਮੇਰੇ ਕੁਝ ਹਾਸਲ** (ਚੋਣਵੀਂ ਕਵਿਤਾ 2007), **ਤਨ ਤਕੀਆ** (2010) ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਾਲ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਖਿਲਰੇ ਰਹੱਸਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਤਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨੀ ਸੂਝ ਨਾਲ਼ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਵਿਅੰਗ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਗਾਂ ਦੀਆਂ ਆਂਤਰੀਵ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ਼ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਵੈ-ਦੁਆਲੇ ਨਿਰਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਥਮੈਟਿਕ ਪਸਾਰ ਸਮਾਜ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਿਕ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚਲੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਵੇਗਾਂ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਹਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਸਵਾਲੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਾਇਆ ਹੈ:

(ੳ)
ਘਰ ਹੈ
ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ
ਫ਼ਰਜ਼ ਹਨ, ਰਸਮਾਂ ਹਨ
ਪੂਰਨ-ਅਪੂਰਨ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ
ਮਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ
ਤਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

ਨਾਗ ਦੇ ਹੋਠਾਂ 'ਤੇ ਬੰਸਰੀ
ਅੱਗ ਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਚ ਘੁੰਗਰੂ

ਘਰ 'ਚ ਮੌਸਮ ਨਹੀਂ
ਮੌਸਮਾਂ ਦੀ ਪੈਰ-ਚਾਪ ਆਉਂਦੀ
ਘਰਾਂ 'ਚ ਬੰਦਾ
ਜੀਊਂਦਾ ਨਹੀਂ
ਜੀਵਿਆ ਜਾਂਦਾ

ਆਪਣੀ ਨਹੀਂ
ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਜੂਨ ਭੋਗਦਾ

ਘਰਾਂ 'ਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਹੀਂ
ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਮੈਲੇ ਲਿਬਾਸ ਰਹਿੰਦੇ
ਤਨ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਨੂੰ ਭੋਗਦੇ
ਮੁੱਕ ਜਾਵੇ ਬੰਦਾ
ਪਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ
ਇਹ ਲਿਬਾਸ
ਵੇਲੇ ਕੁਵੇਲੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ

(ਅ)
ਘਰਾਂ ਵਰਗਾ
ਕਈ ਘਰਾਂ 'ਚ
ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ ਨਿੱਕੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ
ਲੋੜਾਂ ਥੁੜਾਂ
ਕਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਪਰ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬੜਾ ਕੁਝ
ਕਈ ਘਰਾਂ ਵਿਚ
ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਏ
ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਕਾਰ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡਾ
ਪਰ ਕਈ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ

ਘਰਾਂ 'ਚ
ਘਰਾਂ ਵਰਗਾ ਹੀ ਕੁਝ ਹੋਵੇ
ਤਾਂ ਘਰ ਬਣਦੇ *ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ (ਬਚਪਨ, ਘਰ ਤੇ ਮੈਂ 46/51)*

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਕਵੀ ਹੈ; ਘਰ, ਪਰਿਵਾਰ, ਸਵੈ-ਮੁਹਬਤ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ਼ ਸਬੰਧਿਤ ਉਸਦੀਆਂ ਸੈਂਕੜੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਗ਼ਲਬੇ (Hegmony) ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ਼ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਤਨ-ਤਕੀਆ** (2010) ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

(ੳ)
ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਾਂ-ਲੋਰੀ ਜਿਹੀ
ਬਿਰਧ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਡੰਗੋਰੀ ਜਿਹੀ
ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਸਕੂਲੋਂ ਮਿਲੇ
ਪਹਿਲੇ ਸਬਕ ਜਿਹੀ
ਧੀਰਜ ਭਰੋਸੇ ਸਿਦਕ ਜਿਹੀ

ਰਾਹੀਆਂ ਦੀ ਪਿਆਸ ਲਈ ਪਾਣੀ ਜਿਹੀ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜੀਣ ਦੇ ਚਾਵਾਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਜਿਹੀ

ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋਵੇ
ਨਿਹੱਥੇ ਦੀ ਲੜਾਈ ਜਿਹੀ 'ਚ ਉਹ ਹਥਿਆਰ
ਬਿਦੋਸ਼ੇ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਗਵਾਹੀ ਹੋਵੇ
ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਫੜੇ ਖ਼ੰਜਰ ਨੂੰ
ਉਹਦੀ ਹੀ ਹਿੱਕ ਵਿਚ ਮੋੜ ਸਕੇ
ਗੋਲੀ ਨਾਲ਼ ਵਿੰਨ੍ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਿਹੱਥੇ ਦੀ ਲੋਥ ਕੋਲ
ਉਸਦੇ ਕਾਤਲ ਦੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ ਸਣੇ ਬਹਿ ਸਕੇ
ਰੋਕ ਸਕੇ ਉਹ ਨਫਰਤੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ
ਖਰੂਦੀ ਹਜੂਮ ਤੇ ਜਰਵਾਣੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਦਾ ਤਲਿੱਸਮ ਤੋੜ ਸਕੇ
ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਨਿਕਲੇ ਜਲੂਸ ਵਿਚ ਆਮਲ ਹੋਵੇ

(ਅ)
ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਸੁਹਜਵੰਤੀ
ਮੋਰਪੰਖੀ
ਕੂਲੀ ਕੂਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਤਰੰਗੀ
ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ 'ਚ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦੀ
ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ

(ੲ)
ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਜਨ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ
ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਜਲੂਸ ਰੈਲੀ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਵਾਂ
ਕਿਸੇ ਧਰਨੇ ਭੁੱਖ ਹੜਤਾਲ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋਵਾਂ ਸ਼ਰੀਕ
ਨਹੀਂ ਤਣਦੀਆਂ ਕਿਸੇ ਨਾਅਰੇ ਨਾਲ਼
ਮੇਰੀਆਂ ਬਾਹਵਾਂ
ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕਿਸੇ ਜੰਗ ਦਾ
ਮੋਹਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੈਂ
ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹਜੂਮ ਹਾਂ

ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਵਿਚ
ਨਹੀਂ ਭਾਗੀਦਾਰ ਮੇਰਾ ਜਿਸਮਾਨੀ ਵਜੂਦ
ਪਰ ਮੇਰੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਰਹੇ
ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦੀ

ਮੇਰੇ ਫ਼ਿਕਰਾਂ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਏ
ਜੁੜਿਆ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ
ਜੋ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਬੰਦੇ 'ਚੋਂ ਹੀ ਖੋਰਦਾ ਏ

ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ (ਤਨ ਤਕੀਆ)

(ਅ)

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਸਲਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਜਿਹੜੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਸਦੇ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹਨ? ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ‘ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ’ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਕਾਰਨ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

1. ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ ਭੰਗ
2. ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ
3. ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ

ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਮੈਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ਼ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ਼ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰੈਸਿਵ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ਿਆਗ੍ਰਸਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਸਮਾਂ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਨਾਲ਼ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਧੱਕਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਿਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬੈਨਰ ਹੇਠ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ, ਇਹਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ 1940-80 ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 1980-90 ਤੱਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ— ਇਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਦੇ ਬੈਨਰ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੀ ਰਹੀ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਪਿੜਾਂ ’ਚ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਪਰ ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਭੰਗ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਸਵੈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਜਸ਼ਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਦੇਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਰੋਕਾਰ ਜਿਹੜੇ ਜੁਝਾਰੂ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ, ਨੇ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਅੰਬੇਦਕਰਵਾਦੀ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸੰਕਟ ਦੇ ਹੱਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਕਾਲਜਾਂ, ਸਾਹਿਤਕ ਅਕਾਦਮੀਆਂ ਅਤੇ ਸਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੋਹ ਭੰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦਿੱਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਜੁਝਾਰਵਾਦ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਜੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਿੜ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੁਰ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਰਿਜੈਕਸ਼ਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਵਸੋਂ ਤੋਂ ਉਹ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਖੋਹ ਲਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੇ ਭਵਿੱਖ ’ਚ ਹੋਰ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਪਰ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੜੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਸੁਰ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬਲ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹ ਊਰਜਾ ਉਸ ਪੜ੍ਹੀ-ਲਿਖੀ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਊਰਜਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਕੇ ਨੌਕਰੀ-ਪੇਸ਼ੇ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ— ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ’ਚੋਂ ਵੀ ਸਕੂਲ, ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਰਹੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨੱਬੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗਿਣਵੇਂ-ਚੁਣਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਖ਼ੁਦ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਤਦਾਦ ਕਾਫ਼ੀ ਵਧੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਤੀਜਾ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਹਲਕਿਆਂ 'ਚ ਆਪਣਾ ਬਹੁਤਾ ਅਸਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਜਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮੁਹਾਜ ਕਿਸੇ ਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਜਰੂਰ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਆਪਣੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਤਾਂ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਅਜੇ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਜਮਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

(ੲ)

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਨੀਤਾ, ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਡਾ. ਪਾਲ ਕੌਰ, ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ, ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ, ਡਾ. ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਵਿਤਰੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ, ਨੀਰੂ ਅਸੀਮ, ਇੰਦਰਜੀਤ ਨੰਦਨ, ਸਿਮਰਤ ਗਗਨ, ਰਾਣੀ ਨਗਿੰਦਰ, ਡਾ.ਜਗਦੀਸ਼, ਅਤੇ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ :

(ੳ)

ਮਹਾਂਵਾਕ

ਮੇਰੀ ਪਵਿੱਤਰ ਕਬਰ ਨੂੰ
ਨਾ ਢਾਅ
ਉੱਗਣ ਦੇ ਇਸ 'ਤੇ ਬੂਟੇ
ਖਿੜਨ ਦੇ ਕੰਡਿਆਂ 'ਚ ਫੁੱਲ
ਜਰ ਲਵਾਂਗੀ ਹਾੜ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਮੈਂ
ਬਸ ! ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ ।
ਪ੍ਰਕਰਮਾ ਨਾ ਕਰ ਤੂੰ
ਨਾ ਮੁੱਖਵਾਕ ਸੁਣਾ
ਨਾ ਮੇਰੇ ਕਦਮਾਂ ਹੇਠ ਤਲੀਆਂ ਵਿਛਾ
ਬਸ ! ਸੁੱਤੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ ।
ਜਾਗਣ ਦਾ ਇਲਮ ਨਾ ਦੁਹਰਾਅ
ਨਾ ਸੁਰ ਨਾਦ ਬਣਾ
ਨਾ ਮਹਾਂਵਾਕ ਗਾ
ਬਸ ! ਅਰਥਹੀਣ ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੈਨੂੰ ।

ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ (ਬਿਰਤੀ)

(ਅ)

ਆ ਚੱਲ

ਆ ਚੱਲ
ਦਿਲ ਦੀ ਗੁਥਲੀ ਬਣਾਈਏ
ਸੂਲੀ ਚੜੇ ਸਾਹਾਂ ਦੀ ਰੱਸੀ ਬਣਾ
ਪੀਡੀ ਗੰਢ ਪਾਈਏ

ਤੇ ਹਵਾ ਵਿਚ ਉੱਛਾਲ ਦੇਈਏ
ਦੇਖੀਂ ਬੱਦਲ ਗਰਜਣਗੇ
ਬਿਜਲੀ ਲਿਸ਼ਕੇਗੀ
ਮੀਂਹ ਪਵੇਗਾ
ਬਸ ਤੂੰ ਭਿੱਜਣੋ ਇਨਕਾਰ ਨਾ ਕਰੀਂ

ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ (ਫ਼ਿਲਹਾਲ, ਅੰਕ 18, ਪੰਨਾ-22)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਰੰਭ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਝੁਕਾਅ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਜੱਜ, ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ, ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ, ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ, ਗੁਰਤੇਜ ਕੁਹਾਰਵਾਲਾ, ਵਿਜੇ ਵਿਵੇਕ, ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ, ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ, ਹਰਮੀਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਆਦਿ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਵਿਤਾ ਜਿਸਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਸਥਾਰ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ, ਗੁਰਭਜਨ ਗਿੱਲ, ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ ਦੇ ਨਾਂ ਗਿਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ।

◈

ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ :

ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰਾ

ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਕਲਾਤਮਿਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਇੱਕ ਗਿਣਵੇਂ ਚੁਣਵੇਂ ਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਮ ਬਹੁਤ ਉੱਘੜਵਾਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਅਕਸਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲ ਬਰ ਮੇਚਦੀ ਹੈ। ਮੇਚਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਮੇਚਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਠੋਕ ਵਜਾ ਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਛੋਹੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਬਦੌਲਤ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪੁਖਤਾ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨੇ ਵੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਜੂਹਾਂ ਵਿਚ ਫਸੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹ ਜੇ ਅੱਜ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹਮਪੱਲਾ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਕਥਾਕਾਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਉਹ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਚਾਲੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲ ਕਥਾਕਾਰ ਹੈ।' ਦੋ ਪੈਰ ਘੱਟ ਤੁਰਨਾ ਪਰ ਤੁਰਨਾ ਮੜਕ ਦੇ ਨਾਲ' ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਉਸਦੀ ਸ਼ਬਦਕਾਰੀ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਉਣੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। 1999 ਵਿਚ ਆਈ ਕਹਾਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦੋ ਟਾਪੂ** ਤੋਂ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਾਲੀ **ਟਾਵਰਜ਼** ਕਹਾਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਫਰ ਉਸ ਨੇ ਛੇ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। **ਟਾਵਰਜ** ਤੋਂ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਾਲੀ **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ** ਦਾ ਸਫਰ ਦਸ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਸ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਭਾਵ ਦੋ ਸਾਲ ਪਿੱਛੇ ਔਸਤਨ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਇਸ 'ਸੁਸਤ ਰਚਨਾਕਾਰੀ' ਨਾਲ ਇਤਰਾਜ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਤਰਾਜ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕਹਾਣੀ ਪਾਠ ਕਰਕੇ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖਣ ਲਈ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਰਕਾਰ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਸਪੇਸ ਵੀ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੈੱਟ ਏਜ ਵਾਲੀ ਵਾਹੋਦਾਹੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਠਹਿਰਾਅ ਅਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਪੱਸਰੀ ਹੋਵੇ। ਕੈਨੇਡਾ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਮਾ+ਸਪੇਸ+ਇਕਾਗਰਤ ਸਿਰਜ ਸਕਣੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਇਸ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਅੰਜਾਮ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਘੋਲ ਵਿਚ ਹਰ ਵਾਰ ਜੇਤੂ ਹੋ ਕੇ ਨਿੱਕਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ** ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਇਹ ਘੋਲ ਕਿੰਨਾ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ, ਕੀ ਕੁਝ ਤੋੜਦਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਹੈ।

ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ ਦੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਆ ਕੇ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਉਸ ਮੁਕਾਮ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਆ ਕੇ ਕਥਾਕਾਰ ਕੋਲ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁੰਦਣ, ਸੰਵਾਰਨ ਅਤੇ ਲਿਸ਼ਕਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵੱਲ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਨ.ਜ.ਸ.ਅ.ਸਰਕਾਰੀ
ਕਾਲਜ, ਕਪੂਰਥਲਾ
9888521960
sukhpalthind@yahoo.com

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦੀ ਖਾਸ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਲੰਮੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੂੰ **ਦੋ ਟਾਪੂ** ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਿਆ ਸੀ ਉਸ 'ਤੇ ਹੀ ਅਟੰਕ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਕੁਝ ਇੱਕ ਪੱਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਘੜ ਲਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਫਾ ਪਾਲਦਿਆਂ ਹੀ ਉਸਦਾ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਟਾਰਵਜ਼** ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਵਫਾ **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ** ਵਿਚ ਵੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਪਾਲ੍ਹੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਯੁਗਤਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਦਿੱਸਦੇ। ਉਹੀ ਜਾਣਿਆ ਪਛਾਣਿਆਂ ਅੰਦਾਜ਼ ਇਥੇ ਮੁੜ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਪਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਯੁਗਤਾਂ ਦੀ ਪਿੱਛਲੱਗ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਉੱਸਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਰਚਨਾਵੀਂ ਵਸਤੂ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਏਨਾਂ ਨਵਾਂ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਵੀ ਨਵੇਂਪਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕ ਲਈ ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਣ ਵਿਚ ਨਿਆਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਥਾ ਸਾਮੱਗਰੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਕਾਰਣ ਉਸਦੀ ਬੌਧਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦੇ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਥਾਕਾਰ ਦਾ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਸਰਿਆ ਹੁੰਗਾਰਾ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬੀੜਦਾ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਬਦ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਫਿਲਮ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਮਸਤਕ ਤੇ ਫੈਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁੰਗਾਰਾ ਜਿਆਦਾਤਰ ਕਥਾਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮਿੱਕ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਕਮਿੱਕਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਰਹੱਸ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹੜ੍ਹ, ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ, ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ, ਮੁਹਾਜ਼ ਅਤੇ 'ਨਦੀਨ' ਨਾਮਕ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਨਾਲ ਉੱਸਰੀ 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਕਥਾ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਪੱਖ ਛੂਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਸ ਦਾ ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੌਲਣਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਹਰ ਮੁਕਾਮ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕੈਨੇਡੀਅਨ (ਪੱਛਮੀ) ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਖੁਭਦੀ ਚਲੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਫੈਲਦੇ ਫੈਲਦੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਰਸਾਈ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰੇ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਰਕਜ਼ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਸ ਹੁੰਗਾਰੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵੀ ਸਮਝ ਬਣਨ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੋਏ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

ਉਸਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਇਸ ਮੁਕਾਮ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਸ ਕਦਰ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਵਰਗੀ ਕਹਾਣੀ ਨਿਰੋਲ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇੱਕ ਦੁਖਦਾਈ ਚੈਪਟਰ ਨੂੰ ਬਿਆਨਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਨੇਟਿਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉਹ ਦੁਖਦਾਈ ਪਹਿਲੂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਉੱਕਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੌਂਸਲਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਗੁਰਬਾਜ਼ ਸਿੰਘ ਸਹੋਤਾ ਉਰਫ ਬਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਬਾਕੀ ਸਭ ਪਾਤਰ ਨੇਟਿਵ ਜਾਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਗੋਰੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਓਪਰੇ ਪਰਵੇਸ਼ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਲਈ ਵੱਡੀ ਵੰਗਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਕਤ ਜਦ ਤੁਹਾਡੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਇੱਕ ਦਸਤਾਵੇਜੀ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਤਾਂ ਹੋਣ ਪਰ ਨੇੜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵੰਗਾਰ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਡੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਵਾਂਗ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚੁਣੀ ਵਸਤੂ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸਭ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਢੁਕਵਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨੇੜਲਾ ਅਨੁਭਵ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਬਿਆਨਣ ਦਾ ਉਸਦਾ ਸਥਾਈ ਮਾਡਲ ਉਸ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਲੇਵੇਂ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦੇ ਉਸ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਣ ਲਈ ਰਾਹ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। 'ਹੜ੍ਹ' ਅਤੇ 'ਮੁਹਾਜ਼' ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ/ਟਾਕਰਵੇਂ ਮਸਲੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਖਹਿੰਦੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਗੜ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਲਿਸ਼ਕੋਰ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਨਦੀਨ' ਕਹਾਣੀ ਨਿਰੋਲ ਅਜਿਹੇ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਏ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਓ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿੱਤਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ** ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾ ਲੱਥਣ ਵੱਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਇਹ ਕਥਾਕਾਰੀ ਆਪਣੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗਲੋਬਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ। ਗੱਲ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਕੁਝ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ-

ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਗੋਰਾ ਹਕੂਮਤ ਵੱਲੋਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਨੇਟਿਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸ਼ਾਤਰਾਂਨਾ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਨਸਲਕੁਸ਼ੀ ਦੀ ਦਰਦ ਵਿਥਿਆ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨੇਟਿਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਕ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਮਨਸੂਬੇ ਹੇਠ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ ਧਾਰਾ ਦਾ ਲੁਪਤ ਏਜੰਡੇ ਹੇਠ ਮਲੀਆਮੇਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਸਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦਰਦ ਵਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਏਜੰਡੇ ਤਹਿਤ ਜਿਵੇਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਨੇਟਿਵ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਹ ਰੌਂਗਟੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਵਿੱਥਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਬੱਚੇ ਤਮਾਮ ਉਮਰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਈਆਂ ਸਦੀਵੀ ਝਰੀਟਾਂ ਕਾਰਣ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾਰਮਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਊਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਚਪਨ ਦੀਆਂ ਪਈਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਸਤ ਵਿਅਸਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਮਰਥ ਹੋਏ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਤੱਕ ਲਈ ਲਾਚਾਰ ਹੋਏ। ਇਹ ਕਥਾਕਾਰੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਛੇੜਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭਿਅਕ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਿੱਥ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪਰਤ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਨੇਟਿਵਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ/ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਦੇ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ, ਚੀਨੀਆਂ, ਜਪਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਨ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖ/ਸੋਸ਼ਨ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿੱਕ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਓ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਜ਼ੁਲਮ/ਦੁੱਖ/ਨਸਲਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੋਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਗਲੋਬਲ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਲਈ ਹੁੰਗਾਰਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨੇਟਿਵ ਪਾਤਰ ਮਾਈਕਲ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਕੌਂਸਲਰ ਬਾਜ਼ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ-

"ਇਹਦਾ ਮਤਲਬ ਗੋਰਿਆਂ ਨੇ ਘੱਟ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ 'ਚ ਆ ਕੇ ਸਾਡੀਆਂ ਹੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਖੇੜ ਦਿੱਤੀਆਂ।"

(ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ, ਪੰਨਾ 45)

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਡੂੰਘੀ ਗਲੋਬਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਬੈਠੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਡੂੰਘਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਡਾਇਲਾਗ ਨਿਰੰਤਰ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਗੋਰੇ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਮੂਲ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਤੋਂ ਹਥਿਆਈ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਚੱਲੀਆਂ ਸੂਖਮ ਯੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਕਾਊਂਟਰ ਸੰਵਾਦ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ,ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆਂ ਬੰਦਾ ਕਿਵੇਂ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿਚ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤਰਧੁਨੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਣਿਆ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸ਼ਕੀ ਸ਼ਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਏ ਬੰਦੇ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਘਾੜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾ ਵਰਗਾ ਹੀ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸ਼ਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਡੀ.ਐਨ.ਏ. ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਭ ਕੁਝ ਤੁੱਛ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸ਼ਕ ਦਾ ਉੱਤਮ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੁੱਛਤਾ/ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਖੂਬੀ ਸੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਮਾਈਕਲ ਦਾ ਪਿਓ ਇੱਕ ਵਾਰ ਮਾਸੂਮ ਮਾਈਕਲ ਦੇ ਪੁੱਛੇ ਵਧੀਆ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਜੁਆਬ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ-

"ਸੁਹਣਾ ਘਰ, ਚੰਗਾ ਖਾਣ ਪਹਿਨਣ, ਗੋਰਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ।"

(ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ, ਪੰਨਾ, 41)

ਧਰਤੀਆਂ ਤੇ ਹੋਇਆ ਕਬਜਾ ਜਦ ਮਨਾਂ ਉੱਤਲੇ ਕਬਜੇ ਵੱਲ ਫੈਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭਾਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸਥਾਈ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਧਰਤੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਮਨ ਦੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਉੱਤਲੀ ਜਿੱਤ ਨਾਲ ਹੀ ਟਿਕਾਊ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਬਣਨ ਵੱਲ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਟਿਕਾਊ ਬਣੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਦੇ ਕਥਾ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣਿਆ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਢੁਕਵੇਂ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਜਦ

ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਹੰਘਾਲ ਹੋਣਾ ਤਹਿ ਹੈ। ਇਹ ਹੰਘਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਜਲੌਅ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨੂਠੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਕਹਾਣੀ 'ਮੁਹਾਜ਼' ਵਿਚ ਜੰਗ ਦੇ ਮਸਲੇ 'ਤੇ ਡਾਇਲਾਗ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਡਾਇਲਾਗ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ 'ਜੰਗ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਊਂਟਰ ਡਾਇਲਾਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਇੱਕ ਜੰਗਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਆਦਾਤਰ ਜੰਗਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਉਚਿਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਡਾਇਲਾਗ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਫਗਾਨਸਤਾਨ ਵਿਚ ਲੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਜੰਗ ਤੋਂ ਫੈਲ ਕੇ ਭਾਰਤ-ਪਾਕਿ ਦੀ 1971 ਦੀ ਜੰਗ ਤੱਕ ਜਾ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਧੁਨੀ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੰਗਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚ ਉੱਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਹਥਿਆਰ ਵੇਚਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਲੌਬੀ ਦੇ ਵਪਾਰਕ ਹਿੱਤ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਹਾਸਲ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਚੜ੍ਹਾਏ ਖੋਲ ਵਾਂਗ ਕਥਾਕਾਰੀ ਤੇ ਚੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਾਹਰ ਤਾਂ ਆਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜਾਂ ਪੀੜਿਤ ਹੋਏ ਪਾਤਰ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਾਤਰ ਜੋ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਮੋਹਰਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਗੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗਲੋਬਲੀ ਸਿਆਸਤ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਲੇਖਕ ਇਹ ਠੀਕ ਹੀ ਦਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤਿਆਂ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜਿਆਦਾ ਕਠੋਰ ਜਾਂ ਜਿਆਦਾ ਅਮਾਨਵੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਰਹਿ ਰਹੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਯਾਤਰਾ ਹੋਰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਭਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਹੜ੍ਹ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਦੀ ਆਵਾਜ ਗੋਰੇ /ਕਾਲੇ ਦੀ ਦੁਫੇੜ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਤੇਲ ਅਤੇ ਸ਼ਿਪਿੰਗ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਮੁਨਾਫਾ ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਖਿਲਵਾੜ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਪਾਠ ਇਹ ਗੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ।

ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸੋਚਣ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਕਸ਼ਮਕੱਸ਼ ਪਿੱਛੇ ਕਿਹੜੀ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਵੱਲ ਪਰਤਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਖਪਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਖਪਤ ਦੀ ਵਸਤ ਬਣ ਜਾਣ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰਨਾਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਇਸ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਦਾ ਰੰਗ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਬੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਦੋਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ 'ਹੜ੍ਹ' ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਸਾਲ ਲੈ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਪਾਤਰ ਐਰਿਕਾ ਨੂੰ ਜਦ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੀ ਨਾਈਨ-ਅਲੈਵਨ ਹਾਦਸੇ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਮੁਆਵਜੇ ਦੀ ਵੱਡੀ ਰਾਸ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਅਮਰੀਕਨ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਸੁਪਨਾ ਵੇਖਣ ਯੋਗ ਹੈ-

"ਨੋ ਮੋਰ ਜੌਬ, ਬੀ. ਐਮ. ਡਬਲਯੂ, ਸੈਵਨ ਸੀਰੀਜ਼ ਕਾਰ, ਗਵਿਨਚੀ-ਗੂਚੀ ਦੀਆਂ ਟੌਪ ਕਲਾਸ ਡਰੈੱਸਾਂ, ਸਵੀਮਿੰਗ ਪੂਲ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਘਰ..ਰੱਜ ਕੇ ਐਸ਼ ਕਰਨੀ ਆਂ।"

(ਹੜ੍ਹ, ਪੰਨਾ 20)

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸਦਾ ਦੋਸਤ ਸੁਖਪਾਲ (ਪੌਲ) ਜੋ ਬਾਦ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਬਿਜਨਿਸ ਵਿਚ ਲਗਾ ਕੇ ਪੈਸੇ ਤੋਂ ਹੋਰ ਪੈਸੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਵੇਂ ਕਰਦੇ ਵੀ ਹਨ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਖਪਾਲ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਕੱਲੇ ਦੀ ਨਹੀਂ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ

ਪੰਜਾਬ ਰਹਿੰਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਮੰਝਧਾਰ ਵਿਚ ਫਸੀ ਕਿਸ਼ਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਲੰਘਾਉਣ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦੀ ਗੱਡੀ ਮੂਧੇ-ਮੂੰਹ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਧੁਰ ਤੱਕ ਧਸੇ ਸੁਖਪਾਲ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਡਾਲਰਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਹਿੱਤ ਆਪਣਾ ਸਭ ਕੁਝ ਗਵਾ ਬਹਿਣ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਐਸ਼ ਤਾਂ ਸੁਖਪਾਲ ਦਾ ਵੀ ਸੁਪਨਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਭੈਣਾਂ, ਭਾਈਆਂ ਅਤੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਗਵਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਫਿਊਡਲ ਸੋਚ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜੀ ਤਾਣਾ- ਬਾਣਾ ਹੈ। ਇਓਂ ਉਸਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਰ ਵੀ ਪੇਚੀਦਾ ਅਤੇ ਚੁਣੌਤੀ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਤ ਕਿਨਾਰਾ ਕਿਤੇ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਉਕਤਾਹਟ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਦੀ ਅਤੇ ਐਰਿਕਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਗ੍ਰਹਿਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਇਹ ਪਾੜ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਜੈਫਰੀ ਦੇ ਸਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਯੋਗ ਹੈ।

"ਇਹ ਇੰਡੀਅਨ ਬੰਦੇ ਕੰਮ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਕਰਦੇ ਐ ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ।...ਨਾ ਕੋਈ ਇੰਜਆਇਮੈਂਟ ਨਾ ਕੋਈ ਫੰਨ। ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਐ।

(ਹੜ੍ਹ, ਪੰਨਾ 29)

ਇਹ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਪਾਤਰ ਜਿਓ ਰਹੇ ਹਨ ਸਿਰ ਵੱਢਵੇਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਜਿੱਤ ਹੀ ਅਹਿਮ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਪਨਾਏ ਢੰਗ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਚਿਤ/ਅਣਉਚਿਤ ਦੀ ਵੰਡ ਖਤਮ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ/ਅਨੈਤਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਪ ਦੰਡ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੰਡੀ ਦਾ ਤਰਕ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੰਡੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਵੱਡੇ ਮੱਲ ਸਿਰਜਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੁੰਦਿਆਂ ਪਹਿਲੇ ਨਿਆਰੇ ਮੁੱਲ ਵੀ ਖੋਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਹਨ ਦਾ ਬੜਾ ਰੂਹ ਸੱਲਵਾਂ ਚਿੱਤਰਣ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ/ਨਗਨਤਾ/ਕਾਮੁਕਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਵਾਦ ਇਸ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਉੱਸਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਡੇਰੀ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਅਸੂਲਪ੍ਰਸਤੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਇਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਨਿਭਣੇ ਨਾਮੁਮਕਨ ਹਨ। ਜੇ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਵੋਗੇ ਤਾਂ ਅਸੂਲ ਵੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਹੋਣਗੇ, ਤਰਕ ਵੀ ਇਸਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਇਸ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਫੈਸ਼ਨ/ਮਾਡਲਿੰਗ ਇੰਡਸਟਰੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੇ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਉੱਸਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ 'ਨਦੀਨ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸ ਲਈ ਅਪਨਾਏ ਹੱਥਕੰਡਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖਪਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਇੰਮੀਗਰੇਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜੰਗ ਲੜਣ ਅਤੇ ਜਿੱਤਣ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਭ ਧਿਰਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾਂ ਕਰਦੀਆਂ ਖਪਤ ਦੀ ਵਸਤ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਏਨਾ ਕੁਝ ਖਲਤ ਮਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਠੀਕ ਗਲਤ ਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਜਦ ਆਖਿਰ ਵਿਚ ਹਰਜਾਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਦੀ ਬੇਵਫਾਈ ਦੀ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੇ ਖਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ-

"ਹਰਜਾਪ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਜਿਹੀ ਹਲਚਲ ਮਚ ਗਈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ' ਚੋਂ ਹੰਝੂ ਛਲਕ ਪਏ। ਇਹ ਹੰਝੂ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਸਨ ਜਾਂ ਗਮੀ ਦੇ ,ਉਸਨੂੰ ਪਤਾ ਨ੍ਹੀਂ ਸੀ ਲੱਗ ਰਿਹਾ।"

(ਨਦੀਨ, ਪੰਨਾ 135)

ਕਹਾਣੀ ਪੰਨਿਆਂ ਤੇ ਖਤਮ ਹੋ ਕੇ ਪਾਠਕੀ ਮਨ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇੱਕ ਖੂਬੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਏ ਅਸਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਸੁਣਨ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਨਾਈਨ-ਅਲੈਵਨ ਦੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਟਵਿੰਨ ਟਾਵਰਜ਼ ਢੱਠਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਇਰਾਕ ਆਦਿ ਵਿਚ ਹੋਏ ਯੁੱਧਾਂ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਸ ਕਥਾ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ

ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜੁੜ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਅਸਰ ਪਾਇਆ ਹੈ ਇਹ ਗੱਲ ਅਚੇਤੇ ਹੀ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾ ਗਈ ਹੈ। 'ਹੜ੍ਹ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਐਰਿਕਾ ਦੀ ਮਾਂ ਦੀ ਨਾਈਨ ਇਲੈਵਨ ਦੇ ਹਾਦਸੇ ਵਿਚ ਹੋਈ ਮੌਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ਼ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਮੁਆਵਜਾ ਰਾਸ਼ੀ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤੋਰ ਬਦਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਮੁਹਾਜ਼' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨੈਨਸੀ ਬਰਟਨ ਦੇ ਪਤੀ ਸਟੀਵ ਦੀ ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਲੜਾਈ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਹੋਈ ਮੌਤ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹਾਸਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਗਲੋਬਲੀ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਉਪਰੰਤ ਪੱਛਮੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਰੌਂਅ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾ ਲੱਥਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੱਬ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਓ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵੱਡੀ ਛਾਲ ਮਾਰਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਨੇੜੇ ਹੋਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਾਸ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਵਰਗੀ ਵਿਧਾ ਵਿਚ ਢਲਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਰੋਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜੋ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਵਿਚ ਨੀਰਸ ਬੌਧਿਕ ਪਾਠ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਨੇਟਿਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਤਾਂ ਨੀਰਸ ਬੌਧਿਕ ਲੇਖ ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਥਾਂਣੀ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਢੁਕਵੀਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਉਕਾਈ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਰਬਾਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੇ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਪਰਤਾਂ/ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਰੂਪ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਮੌਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਡੌਲਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮੂਹ ਰਚਨਾਵੀਂ ਘਾੜਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਉਠਾਂਣ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਰ ਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਬਾਰੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਰੀਗਿਰੀ ਨਾਲ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਟਿਕਾਈ ਗੱਲ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸੰਵਾਦੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਸਾਹਮਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਚੈਲਿੰਜ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋ ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਗੱਲਬਾਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚੈਲਿੰਜ ਨੂੰ ਉਹ ਅਕਸਰ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਨਿਭਾਅ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਹੁਨਰ ਉਸ ਵਕਤ ਕੁਝ ਢਿੱਲਾ ਪੈਂਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਹ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਇਹ ਗੱਲ ਅਜੇ ਨਜਿੱਠ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕਸੂਰ ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੌਸ਼ਲ ਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਨਾਲ ਇਹ ਸਭ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾਕਾਰੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਚਰਿੱਤਰ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਆੜੇ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ।

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਮੂਲ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁਝ ਵਕਫਿਆਂ ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਇਓ ਝਾਤ ਪਵਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੀ, ਤੀਜੀ ਆਦਿ ਅਨੰਤ ਪਰਤਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਕੁਝ ਪਹਿਲਾਂ ਤੱਕ ਇਵੇਂ ਹੀ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੀਨ ਬਦਲੀ ਦੀ ਖੇਡ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕੁਸ਼ਲ ਕਲਾਕਾਰ ਵਾਂਗ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਇਕਾਗਰ ਚਿੱਤ ਹੋ ਕੇ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਸ ਸੀਨ ਬਦਲੀ ਦਾ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਦੂਰ ਲੈ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਂ ਵਾਪਸੀ ਜ਼ਰੂਰ ਅਕਸਰ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਥਾ ਰਸ ਵਿਚ ਗੜੂੰਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜਗਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਪਾਠਕ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੀ ਉਂਗਲ ਫੜਿਆਂ ਅਗਲੇ ਸਫਰ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਫਰ ਦਾ ਅੰਤ ਉਹ ਕਿਸੇ ਢੁਕਵੇਂ ਸੰਕੇਤ, ਇਸ਼ਾਰੇ ਜਾਂ ਡੂੰਘੀ ਰਮਝ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਫਰ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਬਹੁਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪਾਠਕੀ ਮਨ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ੇਡਜ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਨਾਲ ਚਮਕ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਲੇਖ ਪਾਠਕੀ ਮਨ ਵਿਚ ਚਿਪਕ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਸਫਰ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੱਸਿਆਕਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਇਨਸਾਫ ਦੇਣ ਦਾ ਹਰ ਸੰਭਵ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ

ਵੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਧਿਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਧਾਰਾ ਦੇ ਉਲਟ ਵਹਿ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ ਚੂਲ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਤਨ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਰੂਪ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸੁਰ ਵੀ ਉਸਦੀ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਰ ਭਾਵੇਂ ਮੱਧਮ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਤਿੱਖੀ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚਲਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਠੋਸਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਖਮੀਰ ਵਿਚੋਂ ਪਨਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਭਰਪੂਰ ਘਮਸਾਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਠਕੀ ਲਿਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਿਸ਼ਕ ਵਿਚ ਹੀ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਜਾਦੂ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ **ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ** ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਕੈਮਰਾ ਜਿਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਟਿਕਾਅ ਕੇ ਸਭ ਕੁਝ ਵੇਖਦਾ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਕੈਨੇਡੀਅਨ ਨੇਟਿਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਨ ਵਿਚ ਮਦਦਗਾਰ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਗੋਰਿਆਂ ਦੀ ਨਸਲਵਾਦ ਖਸਲਤ ਨੂੰ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਢਕੇ ਜਿਸਮ' ਵਿਚ ਉਹ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ/ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਕਾਮੁਕਤਾ/ਨਗਨਤ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਮਹਾਜ਼' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਜੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੀ ਤਬਾਹੀ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਹੜ੍ਹ' ਅਤੇ 'ਨਦੀਨ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਖਪਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰੁੜ੍ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਨਿੱਜ ਤੱਕ ਸੁੰਗੜਨ ਨਾਲ ਕਰੂਪ ਹੋਏ ਚਿਹਰਿਆਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਥਾਕਾਰ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਉਲਟ ਚਾਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਥੀਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ 'ਕਾਲੇ ਵਰਕੇ' ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਉੱਸਰਦੀ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਉਸਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿਹਰਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੁਭ ਇੱਛਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਸਿਰਜ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤਸੱਲੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਨਸਲਾਂ, ਖਿੱਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਉਲੰਘਦਿਆਂ ਸਮੂਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਸ਼ੁਭ-ਇੱਛਾ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਸੰਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ ਜੋੜ -ਬੀੜ ਕੇ ਸੰਚਾਰਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦਾ ਫ਼ਖ਼ਰਯੋਗ ਹਾਸਲ ਹੈ।

◈

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ 'ਤਮਸ'

"Those who forget History find themselves condemned to repeat it."[1]

(1)

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੜੋਂ ਝੰਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।[2] ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹੇ, ਜੋ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ[3] ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[4] ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਨਾਲ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਵੱਖਵਾਦੀ ਬਣਤਰਾਂ ਦੁਆਲੇ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਦੋ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੰਡੇ ਜਾਂਦੇ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਧਰਮ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦਾ ਬਟਵਾਰਾ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਦਹਿਸ਼ਤ ਅਤੇ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਵਿਚ ਘੇਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦੀ ਇਸ ਵੱਡੀ ਅਤੇ ਚਿਰ-ਕਾਲੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਕੇਵਲ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਹੈ; ਕੇਵਲ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦਿਸ਼ਾ-ਬੱਧ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀਆਂ ਏਨੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਏਨੀਆਂ ਮਹੀਨ ਪਰਤਾਂ ਹਨ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਕੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਓਨੀਆਂ ਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਅਸਮਝੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਜਟਿਲਤਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਚੇਤਿਆਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨੀ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦਿੰਦੀ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਜਿਹੀ ਫ਼ਿਰਕੂ ਫ਼ਿਤਰਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਸੰਕਟਕਾਲੀਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭੂਤ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ/ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਭੂਤ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।[5] ਸੰਕਟਕਾਲੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਭੂਤ ਨੇ ਸਿਮਰੇ ਹੀ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਚੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਚਰਚਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਧੋਖਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਸ ਥਾਂ ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਪਰ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਕਾਲੇ-ਹਨੇਰੇ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿਚ ਪਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਹੱਕਦਾਰ ਹਨ।

ਡਾ. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।
ਫ਼ੋਨ : 9872009726
gurmukh.pup@gmail.com

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਪੰਜਾਬੀ/ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਦਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵੀ, ਕਾਲ ਸਾਪੇਖ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲ ਨਿਰਪੇਖ ਵੀ। ਕਿਸੇ ਸਦਮੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੰਢਾਉਣ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਕਾਲਗਤ ਦੂਰੀ ਜਾਂ ਨੇੜਤਾ, ਉਸ ਸਦਮੇ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਕ ਖਾਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਕਾਲਗਤ ਦੂਰੀ ਕਿਸੇ ਸਦਮੇ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ, ਭੁਲਾਉਣ ਜਾਂ ਬਿਆਨਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇਕ ਕਾਰਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।[6] ਸਦਮਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਤੰਦ ਕਾਲ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫ਼ੈਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਦਮਿਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਝਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਦਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਣਿਆ ਜਾਣਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਮਖ਼ਸੂਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਦਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਦਮੇ ਜਦੋਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸੁਣਨ ਵਾਲ ਦੋਵੇਂ ਪੁਨਰ-ਸੰਰਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪੋ ਆਪਣੀ 'ਮੈਂ' ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ 'ਅਸੀਂ' ਵੱਲ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਮੈਂ' ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਵੱਲ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੀ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਸਦਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਬੀਤੇ ਬੁਰੇ ਵਕਤ ਦਾ ਮਾਤਮ ਕਰਦੀਆਂ, ਜਿੱਥੇ ਬੁਰੇ ਦੀ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਬੁਰੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਚੰਗਿਆਂ ਦੀ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼/ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਤ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼/ਗੌਰਵ ਹੀ ਸਦਮੇ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਜਿਉਣਜੋਗਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਦਾ ਹੈ।

(2)

ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀ ਸਮਝ ਹਿੱਤ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿਹੜੀ ਸੰਚਾਰ-ਵਿਧੀ ਵਧੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾੜੋ ਅਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ ਦੀ ਨੀਤੀ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਵਿਧੀ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਵੇਲੇ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਸਾਹਿਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤਕਾਰੀ ਵੇਲੇ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਵਿਧੀਆਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੈ ਨਵੀ ਸਮਝ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਝ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭੂਤ ਦੇ ਸਦਮਿਆਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਬਿਠਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਭੂਤ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ/ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਅਲੋਕ ਭੱਲਾ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ Memory, History and Fictional Representations of the Partition, Matti Hyvarinen ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਤ ਕਿਤਾਬ Beyond Narrative Coherence ਅਤੇ Molly Andrews ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ Beyond narrative : The shape of traumatic testimony ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਲੋਕ ਭੱਲਾ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦਰਜ ਕਰਨਾ ਚਾਹੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਸੁਝਾਉਣ ਕਿ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਕਾਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ, ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ।"[7] ਇਸੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਅਗਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਾਅ ਤੇ ਲਾਇਆ ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਹਾਰਾਂ ਕਾਰਨ ਸਕਤੇ ਵਿਚ ਰਹੇ।"[8]

ਅਲੋਕ ਭੱਲਾ ਦੇ ਇਹ ਉਚਾਰ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਹਿੱਤ ਦੋਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਅਪਰਾਧਪੂਰਨ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਫ਼ਲ/ਅਸਫ਼ਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ/ਹਮਦਰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਸੰਕਟਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਚੰਗਿਆਈ ਹਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।[9] ਅਲੋਕ ਭੱਲਾ ਰਾਹੀ ਮਾਸੂਮ ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਨਾਵਲ ਆਧਾ ਗਾਓਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਕਿ "The tales of riots were concluded, and the stories of life began-these are the stories which never end" ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਮਾਨਵੀ

ਕਦਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਿੰਸਾ/ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਜਦੋਂ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਧੀ ਰਸਤੇ ਦਾ ਰੋੜਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਜਿਹੀ ਸੰਗਠਤ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਆਦਿ, ਮੱਧ ਅਤੇ ਅੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਅਰਥ/ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। Beyond Narrative Coherence ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪੰਨਾ 148 'ਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਸਦਮਿਆਂ ਦੀ ਕਥਾ ਨਾ ਤਾਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਸਦਮਿਆਂ ਨੂੰ ਕਥਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪਾਉਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਬੰਨਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੂਲਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਦਮਿਆਂ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵਾਂਗ ਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।[10] ਇਸ ਕਾਰਨ ਜੇ ਸਦਮਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਝ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਹੜੀ ਸੰਗਠਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਗਲਬੇ ਅਧੀਨ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸੰਗਠਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਦਵੰਦ ਵਿਚ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਾਠ ਜੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵੱਧ ਸੁਣਨਾ ਪਏਗਾ ਜੋ ਪਾਠ ਕਹਿੰਦਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(3)

ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਨਾਵਲ 'ਤਮਸ' ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਉੱਤੇ ਗੋਵਿੰਦ ਨਿਹਲਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸੇ ਹੀ ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਬਣਾਈ ਫ਼ਿਲਮ (ਟੀ.ਵੀ. ਸੀਰੀਅਲ) ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਪਾਠ ਹਨ। ਸੰਨ 1974 ਵਿਚ ਛਪੇ ਨਾਵਲ 'ਤਮਸ' ਨੂੰ 1975 ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਦਾ ਪੁਰਸਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਫ਼ਿਲਮ 'ਤਮਸ' ਸੰਨ 1988 ਵਿਚ ਦੂਰਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੈਨਲ ਤੋਂ ਟੈਲੀਕਾਸਟ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹ ਫ਼ਿਲਮ ਟੈਲੀਕਾਸਟ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਮੁੰਬਈ ਹਾਈ ਕੋਰਟ ਅਤੇ ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਵਿਚ ਮੁਕੱਦਮੇ ਭੁਗਤਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਫ਼ਿਲਮਕਾਰੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਵਲ 'ਤਮਸ' ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ 'ਤਮਸ' ਦਾ ਵਾਪਰਨ ਸਮਾਂ 1947 ਦੀ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਤੋਂ ਫ਼ੌਰਨ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੰਗਿਆਂ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਵਾਪਰਨ ਸਥਾਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸ਼ਹਿਰ (ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ) ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਫ਼ੈਲੇ ਪਿੰਡ ਹਨ ਹੈ। ਇਹ ਤਮਾਮ ਇਲਾਕਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਹੈ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹਨ। 'ਤਮਸ' ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਦੰਗਿਆਂ ਦੀ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਹਿੱਤ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚੰਗਿਆਈ ਲਈ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਦਾ ਪਾਠ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੰਗਿਆਂ/ਹਿੰਸਾ ਵਿਚ ਨੁਕਸਾਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਮੁਫ਼ਾਦਾਂ ਹਿੱਤ ਹਿੰਸਾ/ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਏਲੀਟ ਧਿਰਾਂ ਅਕਸਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਬਚੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨੇ ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਿਆ/ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਸਾ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਕਲਪਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘੜਿਆ ਕਿ ਇਸ ਨੇ 'ਦੂਜੇ' ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਜਿੰਨਾ ਕਿਸੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਮਜਬੂਤ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ, ਓਨਾ ਹੀ 'ਦੂਸਰਾ' ਨਾਪਸੰਦ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਤੀ ਦੀ ਇਸ ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਏਨੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਬਾਅਦ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਸਾਡੀ ਹਮਸਫ਼ਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਪਾ ਨਾ ਬਣੇ ਇਸ ਲਈ ਪਿਆਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੀ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੀਤੇ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਣ ਦੇ ਪਛਤਾਵੇ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਤਮਸ' ਇਸ ਪਰਿਥਾਇ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਯੋਗ ਸਾਹਿਤਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਾਠ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਦੁਖਦ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ 'ਤਮਸ' ਇਕ ਮਾਨਵੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਭੜਕੇ ਦੰਗਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਅਣਕਹੇ ਦਰਦ ਹੰਢਾਏ; ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਲਾਂ ਦੀ

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਭੁਲਾ ਕੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਜਾਨ ਦੇ ਪਿਆਸੇ ਬਣ ਗਏ।[11] ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਉਜਾੜੇ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਕੱਖੋਂ ਹੌਲੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਸਿਰਜੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਵੇਂ ਆਤਮ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹਿੰਸਾ ਨਾਲ ਭਰੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਹਾਂ ਨਾ ਕਹੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ, ਜਿਹੜੇ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਆਪਣੇ ਨੰਗੇ ਆਪੇ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਹੋਏ।

'ਤਮਸ' ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਨੱਥੂ ਦੀ, ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਹੁਤ ਨੀਵੇਂ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਸੀ ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਉਚਤਮ ਸਥਾਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਾਸੂਮ, ਨਿਰਛਲ, ਪਿਆਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਉਗਰ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਜਖ਼ੀਰਾ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਰਬਾਨੀ/ਮਰ-ਮਿਟਣ ਦਾ ਵੀ ਕੁਝ ਪਤਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਬਸ ਜਿਉਣਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵਤਾ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ। ਗੁਨਾਹ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਦੂਰ ਉਸ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਸ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਜਿਉਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਕੀਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[12] ਨੱਥੂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਤਿੱਖਾ ਵਿਅੰਗ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਨਾਂ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਆਤਮਿਕ ਬੋਝ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਨੱਥੂ ਮੁਹੱਬਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਗਰਭਵਤੀ ਪਤਨੀ ਨਾਲ ਵੀ। ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਜਿਸ ਕਦਰ ਤੜਫ਼ਦਾ ਹੈ[13] ਉਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੱਥੂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹਮਸਾਇਆਂ 'ਚੋਂ ਉਜੜਨਾ ਪਹਿਲਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸੀ, ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੂਜਾ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਥਾਂ ਤੇ ਵਸਣਾ ਤੀਜਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਮੁੜ-ਵਸ ਜਾਣ ਨਾਲ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਵਿਛੜੇ ਘਰ ਅਤੇ ਵਿਛੜੇ ਸਾਕਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਦਾ-ਸਦਾ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਚੇਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਂਝ ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੇ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਡਰ/ਖੌਫ਼ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਜੋ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹਖਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।[14] ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਕੋਲ ਬਹੁਤੇ ਤਾਂ ਸਦਮੇ ਹੀ ਸਨ ਪਰ ਕੁਝ ਕੁ ਉਹ ਯਾਦਾਂ ਵੀ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਵੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬੰਤੋ ਨੂੰ ਸੰਕਟ ਦੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਵਿਚ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਜੋਖ਼ਿਮ ਵਿਚ ਪਾਈ ਸੀ।[15]

'ਤਮਸ' ਕਰੀਮ ਖਾਨ ਨਾਂ ਦੇ ਉਸ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਭਾਰੂ ਹਨੇਰੀ ਦੇ ਰੁਖ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਵਗਿਆ ਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖ ਦੋਸਤ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬੰਤੋ ਦੀ ਜਾਨ ਸਹੀ ਸਲਾਮਤ 'ਦੂਸਰੇ' ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵਿਦਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਸਿੱਖ ਔਰਤ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੁਆਰਾ ਬਖਸ਼ੀ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਗੁਆਂਢ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।[16] ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਰਾਜੋ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਵਾਲੇ ਅਲੱਹਾਰੱਖਾ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਫ਼ਿਰਕੂ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਫ਼ਿਰਕੂ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਕੁਝ ਪਲ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਬਚਾ ਲਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਕਾਫ਼ਰਾਂ' (ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬੰਤੋ) ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਦਾਅ 'ਤੇ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਅੱਲਾਹਰੱਖਾ ਦੇ ਨੌਜਵਾਨ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਸਹਿਕਦੀ ਉਸ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਿਰੇ ਦਾ ਦੰਗਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਤਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਜਰਨੈਲ ਨਾਂ ਦੇ ਉਸ ਪਾਤਰ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੇਖੌਫ਼ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬੇ-ਭਰਪੂਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੋਚੇ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਜਿਉਂਇਆ ਸਗੋਂ ਉਸ ਲਈ ਜਾਨ ਤੱਕ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਮਾਮ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਬਟਵਾਰੇ ਦੇ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਬਚੀ ਰਹੀ ਸਾਂਝੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਇਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਘੁੱਗੀਂ ਵਸਦੀ ਸੀ।[17] ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਸ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਸਦੀਵੀ ਤੰਦ ਦੀ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਰ-ਸੂਤਰ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਬਾਵਸਤਾ ਹੈ। ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਡੋਲਦੀ ਥਿੜਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਇਹ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਸਾਂਝ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੋ ਸਾਂਵੀ ਸੰਤੁਲਤ ਤੋਰ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਾ ਕੇਵਲ ਬੀਤੇ ਦੀ ਹੀ ਕਥਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਅੱਜ ਦੀ ਵੀ ਕਥਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੱਜ ਦੀ ਜਿਹੜਾ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿੱਘ ਨਾਲ ਜਿਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਫ਼ਿਰਕੂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਲੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

(4)

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਦੀ ਕਥਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਂਝੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸੇ ਤੰਗ-ਦਿਲ ਫ਼ਿਰਕੂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਿੰਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਸਮਕਾਲੀ ਬੰਦਾ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਫ਼ਿਰਕੂ ਚੰਗਿਆੜੀਆਂ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀਆਂ ਲਪਟਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਿਰਕੂ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅੱਜ ਤੱਕ ਅਣਸੁਲਝਿਆ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਦੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਦੂਜੇ (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਿਜ਼ਾਮ) ਦਾ ਰੋਲ ਤਾਂ ਸਭ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਰੋਲ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹਿੰਦੂ/ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਰੋਲ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੇ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਹਾਂ ਕਹਿ ਨੇ ਨਿਭਾਇਆ, ਉਹ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਬੀਤੇ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉਲਝਵੀਂ ਦੁਖਦਾਇਕ ਤੰਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਾਂਝੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਪਿਛਲੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬਾਤਾਂ ਪਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਥੱਕਦੇ, ਉਸ ਦਾ ਆਲਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਲੋਕ ਹੀ ਨੌਜਵਾਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਫ਼ਿਰਕੂ 'ਬੀਰਤਾ' ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਤਮਸ' ਦਾ ਮਾਸੂਮ ਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਰਣਵੀਰ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਬੀਰਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਤਲ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਇਤਰ ਵੇਚਣ ਵਾਲੇ ਇਕ ਬਜ਼ੁਰਗ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਜਾਨੋਂ ਮਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਇਕ ਪਲ ਲਈ ਡਰਿਆ/ਗੁਨਾਹਗਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਕਿ ਤੂੰ ਬੜਾ ਧਰਮ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਡਰ ਅਤੇ ਗੁਨਾਹ ਨੂੰ ਮਾਣ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਪਰਨ ਨਾਲ ਰਣਵੀਰ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਉਲਝਵੇਂ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫ਼ਸਦਾ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖੀ ਸਫ਼ਰ ਲਈ ਇਕ ਮੋਹਰੇ ਵਜੋਂ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੁਝ ਹੀ ਘੜੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਚੁਰਮੁਰਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਦਾ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਕੋਲ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਜਾਂ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਕੋਲ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਸਲਾਹੀਅਤ ਵੀ ਨਹੀਂ। 'ਤਮਸ' ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਮਲ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ, ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਇਸ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਨੇ ਖੁਦ ਤੈਅ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਮਝ ਕਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮਝ ਕਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਨਿੱਜ ਜਦੋਂ ਸਮੂਹ ਵੱਲ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜਤਾ ਦੇ ਕਈ ਪਾਸਾਰ ਤਿਆਗਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਥਾਵਾਂ ਸਮੂਹਿਕ/ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕ/ਸਰਬਸਾਂਝੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿੱਜੀ ਸਫ਼ਰ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਿੱਜ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

(5)

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਦੋਵਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਕੂਮਤ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਾਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਾਂਹ-ਮੁਖਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨਾ ਨੁਕਸਾਨਦੇਹ ਹੈ। ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਉਦੋਂ ਹੀ ਲੜ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹੇਗੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਕਥਾ ਖਲਨਾਇਕ ਧਿਰਾਂ ਤੇ ਫ਼ੋਕਸ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਉਸ ਫ਼ਿਰਕੂ ਹਨੇਰੀ ਤੇ ਫ਼ੋਕਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਧਿਰ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਪੇਸ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਤ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਸੁਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਧਿਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਸਪੇਸ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮੁਰਾਦ ਅਲੀ ਨਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਕਥਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਏਨਾ ਹੀ

ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਦਾ ਦਲਾਲ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਦਲਾਲ ਜਿਸ ਦਾ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਤਾਂ ਵਾਸਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਸੂਰ ਨੂੰ ਮਸੀਤ ਅੱਗੇ ਸਿੱਟਣ ਦੇ ਕਾਰੇ ਨੂੰ ਸਰ-ਅੰਜ਼ਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਕੌਲ ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਮੁਰਾਦ ਅਲੀ ਵਰਗੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਸਾਰੇ ਹੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[18] ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਡਿਪਟੀ ਕਮਿਸ਼ਨਰ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਤਾਂ ਸਰੇਆਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਖੁਦ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਸੋਚ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਫਸੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਭੋਗ ਰਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾ ਜਿਹਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਾਕਮ ਅਜਿਹੀ ਧਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੁਬਿਧਾ ਜਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਕਾਤਰ ਮਾਤਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਜਿਉਂਏ ਜਾ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਸ ਰਗ ਤੋਂ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲਕੀਰ ਖਿੱਚ ਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਇਹ ਗੱਲ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੇ ਪਰਜਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਇਕਹਿਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਤਾਂ ਹਨ। 'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਰਿਚਰਡ ਦੀ ਕਮੀਨਗੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਕਮੀਨਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਿਚਰਡ ਦੰਗਿਆਂ ਦੇ ਭੜਕ ਜਾਣ ਬਾਬਤ ਸਭ ਜਾਣਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਚੁੱਪ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਾਨੀ ਤੇ ਮਾਲੀ ਨੁਕਸਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ; ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੇ ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਸਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਜਾਂਦੀ। 'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਕੂਮਤ ਦੁਆਰਾ ਦੰਗਾ ਪੀੜਤ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਡਾਏ ਇਕ ਜਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਕੂਮਤ ਚਾਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਰੋਕ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਦੰਗਿਆਂ ਦੇ ਰੁਕ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਿਚਰਡ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕੁਝ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਤਤਪਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਤਤਪਰਤਾ ਦੋਹਰਾ ਪਾਸਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਦੇ ਡਰ ਵਿਚੋਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ, ਸੱਤਾ ਅੰਦਰ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਹੀ ਦੰਗਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਿਚਰਡ ਵਰਗੇ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਕੂਮਤ ਇਕ ਵਾਰ ਫ਼ਿਰ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਕਰ ਲੈਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

(6)

'ਤਮਸ' ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਪਵਪੂਰਨ ਅਧਿਆਇ ਪਿੰਡ ਸਯਦਪੁਰ ਦੇ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਮਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੌਰਾਨ ਔਰਤ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣਾ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ, ਉਧਾਲਣਾ ਤੇ ਖਰਾਬ ਕਰਨਾ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੌਰਾਨ ਵਾਪਰਿਆ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ/ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਿਗੂਣੀ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਪਾਠ ਮਰਦ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਕੇਂਦਰਤ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ-ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਧਿਰ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਦੁਖਾਂਤ ਬਾਬਤ ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪ ਤਾਂ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਉਸ ਬਾਬਤ ਬੋਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਔਰਤ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨੁਕਤਾ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਬੋਲਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਹੀ ਬੋਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਵੀ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਮਾਸੂਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੰਤਰ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਖੂਹ ਵਿਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਘਟਨਾ ਗ਼ਾਲਿਬ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੰਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਖ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਜਜ਼ਬੇ ਭਰਿਆ ਦਲੇਰਾਨਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਅਤੇ 'ਤਮਸ' ਫ਼ਿਲਮ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਾ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਗੌਰਵਮਈ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਣਖ ਲਈ ਦਿੱਤੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ

ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਦਾ ਦੁੱਖ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੀ ਨਾਮੋਸ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਨਾਮੋਸ਼ੀ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਹੋਣੀ ਸੀ ਜੇ ਸਿੱਖ ਔਰਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਖੁਦ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੋਏਗਾ, ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਹਿਚਕਚਾਇਆ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਡਰਿਆਂ, ਸਤਿਨਾਮ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਕਹਿੰਦੀਆਂ ਖੂਹ ਵਿਚ ਛਾਲਾਂ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵਕਤ ਦੇ ਇਸ ਮੋੜ ਤੇ ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਪੁਨਰ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹਨ, ਕੀ ਇਸ ਵਾਕਿਆ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ? ਔਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮੂਹਿਕ ਸਵੈ-ਘਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਣਖ ਅਤੇ ਇਜ਼ਤ ਦੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੇਠ ਔਰਤ ਨੂੰ 'ਦੂਜਿਆਂ' ਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ 'ਆਪਣਿਆਂ' ਨੇ ਵੀ ਮਾਰਿਆ ਹੈ[19] ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਤਲ/ਕੁਰਬਾਨ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਈ, ਕੀ ਉਹ ਵਾਜਬ ਸੀ ? ਕੀ ਤਥਾਕਥਿਤ ਅਣਖ ਜਾਂ ਇਜ਼ਤ ਲਈ ਮਰ ਜਾਂ ਮਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਨਾਲੋਂ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ? ਫਿਰ ਇਹ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਧਾਲੇ ਜਾਂ ਖੁਆਰ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ। ਕੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਸ ਤੰਦ ਵਿਚੋਂ ਆਸ ਮੁਕਾ ਦੇਣੀ ਵਾਜਿਬ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਕਦੇ ਵੀ ਚੰਗਿਆਈ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ? ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਕਿ ਉਧਾਲੀਆਂ ਗਈਆਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਇੱਜ਼ਤ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਈ[20], ਸਾਡੇ ਹੁੰਗਾਰਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਇੱਜ਼ਤ ਖਾਤਰ ਔਰਤ ਦੇ ਮਰਨ ਮਰਾਉਣ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾਡਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਏਨੇ ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਅਨੇਕਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਅਣਖ ਅਤੇ ਇੱਜ਼ਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਔਰਤ ਬਾਬਤ ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹੀ ਹੈ। ਗ਼ਾਲਿਬ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਦਾਬੇ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕੇ।

'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਮਰਨ ਬਾਬਤ ਸੋਚ ਮੌਤ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਮੁਦਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ (ਜਿਹੜੀ ਉਂਝ 'ਤਮਸ' ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀ ਨਹੀਂ)। ਜਿਉਣਾ ਤੇ ਜਿਉਂ ਕਿ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ, ਮਰਨ ਜਾਂ ਮਾਰ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਕੌਣ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੰਗੇ ਵਕਤ ਆਉਣੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਨੇ ਸਿਰਜ ਹੀ ਲੈਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੀ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਜ਼ਤ/ਅਣਖ ਦੇ ਤਮਾਮ ਵਰਤਾਰੇ ਕਲਪੇ ਹੀ ਤਾਂ ਹੋਏ ਹਨ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਲਪਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਰਦ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਿਸਦੇ ਅਦਿਸਦੇ ਦਾਬੇ ਹੇਠ ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਜਾਂ 'ਆਪਣਿਆਂ' ਹੱਥੋਂ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਮਰ ਜਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਾਰ ਮਾਣ ਕਰਨ ਯੋਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਨੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਘਿਨਾਉਣੀ/ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮਾਣ ਨਹੀਂ। ਬਟਬਾਰੇ ਦੌਰਾਨ ਸਮੂਹਿਕ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਅਣਖ ਤੇ ਇਜ਼ਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਮਾਣ ਕਰਨਯੋਗ ਸੁਰ ਦੇਣੀ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛਲ-ਖੁਰੀ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ।

(7)

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਅਤੇ 'ਤਮਸ' ਫ਼ਿਲਮ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼, ਕਾਂਗਰਸ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰਾਜਨੀਤਕ ਧਿਰਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾੜੋ ਅਤੇ ਰਾਜ਼ੋ ਕਰੋ ਦੀ ਨੀਤੀ ਭਾਰਤ/ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਅਤੇ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਂਗਰਸ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਹਿੱਤ ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਵੱਖਰੇ ਮੁਲਕ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਕੇ ਜੀਅ ਸਕਣ।[21] ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਪਾਰਟੀ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਕਾਂਗਰਸ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।[22] ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ

ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕਾਂਗਰਸ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੀ। ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੀ ਵੱਖਰੇ ਮੁਲਕ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਕਿੰਨਾ ਅਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ, ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਚੱਲੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਹਿਸਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਬਹਿਰਹਾਲ ਏਥੇ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਹੀ ਪਹਿਲਾ ਮੌਕਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਰਟੀਆਂ/ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਥਿਆਰ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਧਾਰ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਸਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਹੋਈ ਵੰਡ ਤੇ ਵੰਡ ਦੌਰਾਨ ਹੋਇਆ ਕਤਲੇਆਮ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਰੰਭ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਫਿਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਫ਼ਿਰਕੂ ਦੰਗਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਕਰੂਰਤਾ ਨਾਲ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

'ਤਮਸ' ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ, ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਦੀ ਫ਼ਿਰਕੂ ਆਬੋ-ਹਵਾ ਵਿਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਹੀ ਵਾਹਦ ਅਜਿਹੀ ਪਾਰਟੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੈਕੂਲਰ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਵਾਹ ਲਾਈ ਸੀ। 'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਅਤੇ 'ਤਮਸ' ਫ਼ਿਲਮ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਰਟੀ ਦੀਆਂ ਸੈਕੂਲਰ ਅਤੇ ਅਮਨ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਵੱਜੋ ਅਧੀਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪਿੱਛੇ 'ਤਮਸ' ਦੇ ਲੇਖਕ ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਨਿੱਜੀ ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੌਰਾਨ 'ਤਮਸ' ਦਾ ਪਾਠ ਇਸ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ, ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿੱਤ ਇਸ ਪਾਰਟੀ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ/ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਨੂੰ ਥਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਦੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਦੰਗੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਕ ਮੁਸਲਾਮਨ ਕਾਮਰੇਡ ਜਮੀਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਾਰਟੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪਾਰਟੀ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਟੀ ਦੰਗਿਆਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੇਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਹ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤੀਗਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਫ਼ਲ ਹੈ। ਪਾਰਟੀ ਦਫ਼ਤਰ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਕਾਮਰੇਡ ਆਗੂ ਦੇਵਦੱਤ ਨੌਜਵਾਨ ਕਾਮਰੇਡ ਦੀ ਇਸ ਟਿੱਪਣੀ ਤੋਂ ਬੌਖਲਾਅ[23] ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਇੰਨਾ ਹੀ ਕਹਿ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜਲਦਬਾਜ਼ੀ 'ਚ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਾ ਕਰੋ ਸਾਥੀ, ਅਸੀਂ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ ਹਾਂ, ਮੱਧਵਰਗੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਾਡੇ ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਮਜਦੂਰ ਵਰਗ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਸੁਆਲ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।" ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਾਮਰੇਡ ਜਮੀਲ ਕਾਮਰੇਡ ਆਗੂ ਦੇਵਦੱਤ ਦੀ ਗੱਲ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦਾ ਪਾਰਟੀ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਰੇਡ ਲੀਡਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕਿ ਸਾਥੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਕੱਚਾ ਸੀ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਫ਼ਸੋਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

'ਤਮਸ' ਦੇ ਪਾਠ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਏਥੇ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਸੁਝਾਵੀਂ ਫ਼ਿਤਰਤ ਕਾਰਨ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪਾਠਕ/ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਵਿਚ ਨੌਜਵਾਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਾਮਰੇਡ ਬੇਸ਼ੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਵਹਿਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਝਗੜੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਣ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸ ਲਈ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਾਮਨ ਖੁਦ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਕਾਮਰੇਡ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਕਦੀ ਵੀ ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦੇ, ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਤੁਸੀਂ ਏਥੋਂ ਦੇ ਮਜਹਬ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤੀਗਤ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ"[24], ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸੀਮਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ ਜ਼ਾਤੀਗਤ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਮਖ਼ਸੂਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀਆਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਾਰਨ 'ਤਮਸ' ਵਿਚ ਬਾਵਜੂਦ ਜਾਨ-ਮਾਰਵੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਾਮਰੇਡ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ, ਸਯਦਪੁਰ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਮੀਰਦਾਦ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਿਰਕੂ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਅਤੇ ਝੂਠੀਆਂ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਜ਼ਬਾਤੀਅਤ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਸੀ ਕਿ ਦੰਗਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਿਰਜਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾਤਨ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ

ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਫ਼ੈਲਾਉਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਰੋਤ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਡੂੰਘੀ ਰਹੱਸਮਈ ਤੰਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰਕ ਬਦਲਾਅ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਮਝ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਮਝ ਨੂੰ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਜਿਸ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਉਲਾਰ ਦੇ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।

(8)

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪੜਾਅ 'ਹਿੰਸਾ' ਦੀ ਅਤੇ 'ਮੁਸਲਾਮਨ ਅਦਰ' ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ 'ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਦਰ' ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਲੜੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮੂਹ ਇਕ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਸੰਕਲਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਰਾਸ਼ਟਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਉਸ ਲੋੜ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਆਪਣੀ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[25] ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੰਡ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ਿੰਮਾ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਸਿਰ ਭੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਵਾਪਰੀ ਹਿੰਸਾ ਵੀ ਉਸੇ ਦਾ ਨਾਂ ਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਨਾਲ ਪੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨਤੀਜਾਤਨ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸਾਹਿਤਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੰਦਾ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਾਲੀ ਰੂੜ੍ਹੀਬੱਧ (Stereotypical) ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਅਪਵਾਦ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬੇਹੱਦ ਨਿਗੂਣੀ ਹੈ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੰਦੇ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ ਹੈ।

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੰਦੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਗ਼ਾਲਿਬ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸੰਕਲਪਨਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਰੂਰ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਹਲਕੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਵੀ ਹੋਊ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਖਾਸ ਕਾਰਨ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਵਰਗੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਹੋਵੇ। 'ਤਮਸ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮੂਹ ਅਜਿਹੀ 'ਦੂਸਰੀ' ਧਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਕਟ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਿਰੋਲ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ। ਦੋਵਾਂ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਕਿਸੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਘਰ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਮਾਹੌਲ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹਿੰਦੂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਦੋ ਚਾਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਵੇਰਵੇ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗੀਆਂ ਨੂੰ ਗਰਮ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਾਲੇ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੰਗੇ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਧਿਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪੱਤ ਲੁੱਟਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਥਾ ਦੇ ਇਕ ਪਾਤਰ ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

'ਤਮਸ' ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਸਿਵਾਇ ਦੋ ਮੌਕਿਆਂ ਦੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹਮਲਾਵਰ ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਮੌਕਿਆਂ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮੂਹ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਔਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਗੁਣਗਾਨ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮੂਹ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਹਰੂਨ ਬਖਸ਼ ਦੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ ਜਲਾਉਂਦਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹਮਲੇ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਬਹੁਤ ਨਰਮ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਕਰੂਰ ਹਿੰਸਾ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਿੰਦੂ ਨੌਜਵਾਨ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਰਣਵੀਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਤਰਸ ਦੀ ਭਾਗੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ

ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਰਣਵੀਰ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਅੱਗੇ ਏਨਾ ਮਾਸੂਮ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਹਿੰਸਾ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਾਲਮ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਗੌਲਣਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਧਿਰ 'ਆਪਣੀ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਅਕਸਰ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਜੇ ਪੈਂਦੀ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ 'ਆਪਣੇ' ਪ੍ਰਤਿ ਨਫ਼ਰਤ ਦਾ ਸਬਬ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਪਰ ਜਿਹੜੀ ਧਿਰ 'ਦੂਸਰੀ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਥੋੜੀ ਹਿੰਸਾ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਿਚ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ 'ਦੂਸਰੀ' ਧਿਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਖਾਸਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਸਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪਾਠ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪਾਠ ਮੁਸਲਮਾਨ 'ਅਦਰ' ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਾਬਤ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੇ ਅਸਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਪਾਉਂਦਾ।

(9)

'ਤਮਸ' ਨਾਵਲ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਪਾਠ (ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ) ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਸੀਨ/ਸੀਕੁਐਂਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਘਾੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਿੰਸਾ ਘਟਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਘਟ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਨਸ਼ਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਘਟਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਂ ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਹੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਸੀਨ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਦੀ ਅਸਮਤ ਲੁੱਟੀ ਹੋਵੇ। ਫ਼ਿਲਮ ਵਾਲਾ ਪਾਠ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਮ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪਾਠ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਮਰਹਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਉਂਦਾ, ਜਿੱਥੇ ਜਿਸਮਾਨੀ ਜਾਂ ਜ਼ਿਹਨੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਤੀਬਰ ਵੇਰਵੇ ਜਾਂ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਦਰਜ ਸਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਇਕ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜ਼ੁਲਮੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰੀਕੇ ਇਕ ਜਗ੍ਹਾ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੰਗਈ ਲੜਕੇ ਲੁਟੀਆਂ ਅਸਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਬਾਬਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾਤਾਮਕ ਬਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚ ਕਥਾ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੁਹੱਬਤ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਨੱਥੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਬਦਲਾਅ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਨੱਥੂ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਦੰਗਿਆਂ ਦੀ ਤਮਾਮ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਗਵਾਹ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਨਾਵਲ ਉਸ ਦੇ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਕਥਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਕ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਤੋਂ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਮਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਗਰਭਵਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਮਕਸਦ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿੱਘੇ ਪਤੀ ਅਤੇ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੁੱਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਥਾ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੁੱਬਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਨੱਥੂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨਾਵਲ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਅੱਧ ਤੱਕ ਹੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਹੋਰ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਬਸ ਕਥਾ ਉਸ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੀ ਛੱਡ ਕੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਵਿਚ ਉਹ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਦੰਗਈਆ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਮੁਰਦਾ ਦੇਹ ਨੂੰ ਤੱਕਣ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਦਾ ਜਨਮ ਏਨੀ ਤਬਾਹੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੜ ਤੋਂ ਜਿਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਬੱਚੇ ਦੇ ਰੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਿੱਛੋਂ ਉਭਰ ਰਹੀ ਦੰਗਈਆਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਇਸ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਨੱਥੂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪਾਠ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪਾਠ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਪੇਖ ਹੀ ਅੰਤਿਤਾ ਫ਼ਿਲਮ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਥਾਕਾਰੀ ਜਾਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਅਧੂਰੀ ਅਧੂਰੀ ਰਹੇਗੀ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. Quoted in film Tamas
2. "As over ten million ordinary people - Sikhs, Hindus, and Muslims- were dislocated from their homes and became refugees, at least a million were killed in retaliatory violence undertaken by members of all three communities while thousands of women were abducted, raped, and in many instances, forced to commit suicide to preserve the 'honour' of their communities.", Priyamvada Gopal, **The Indian English Novel: Nation, History, and Narration,** Oxford University press, 2009, p-69.
3. The events of 1947 not only violently uproot the characters in Partition fiction but suddenly estrange them from those simple words like 'friendship', 'neighborhood', 'peepul tree', 'parrot', 'well', 'Imambara', 'hope', 'love', 'god', which they had carefully nurtured for generations to craft their world, no matter how difficult it may have been to do so. These words that had once helped them create their communities are now lost in the bewildering mazes of refugee towns. Alok Bhalla, **Partition Dialogues**, Oxford University Press, 2006, p-8.
4. ਯਹੂਦੀ ਜਨ-ਸੰਘਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਇਹ ਕਥਨ ਦੇਸ਼-ਵੰਡ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ, "Before Auschwitz we were children in our imagination of evil; after Auschwitz we are no longer children,", Moly Andrews, "Beyond Narraitve: The Shape of Traumatic testimony", in **Beyond Narrative Coherence**, Matti HyVarinen, et al. (eds.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2010, p-162.
5. ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਤਮਸ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੁੰਬਈ ਵਿਚ ਭਿਵਾਂਡੀ ਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਹੋਏ ਦੰਗੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੰਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਕਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੰਢਾਇਆ ਸੀ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਬੜੇ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਬੋਲ ਨੂੰ ਭਾਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਰਵਸ਼ੀ ਬੁਟਾਲੀਆ ਲਈ 1984 ਦਾ ਦਿੱਲੀ ਸਿੱਖ ਕਤਲੇਆਮ ਪਾਰਟੀਸ਼ਨ ਬਾਬਤ ਲਿਖਣ ਦਾ ਸਬਬ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਿਤਾਬ **The Other Side of Silence : Voices frome the Partition of India** ਦੇ ਪੰਨਾ 6 'ਤੇ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "… It took 1984 to make me understand how ever-present partition was in our lives too, to recognize that it could not be so easily put away inside the covers of history books. I could no longer pretend that this was a history that belonged to another time, to someone else."
6. "While time and narrative are always intricately bound to one another -and if, what and how trauma is narrated will be influenced by the distance of time from the event - time alone neither create nor erases the narrative impulse of trauma survivors." Moly Andrews, Ibid, p-151.
7. Alok Bhalla, "Memory, History and Fictional Representations of the Partition", www.jstorg.org
8. ਉਹੀ
9. ਉਹੀ
10. "The central dilemma for many survivors of trauma is that they must tell their stories, yet their stories cannot be told. The experience which they have endured defy understanding; the very act of rendering them into narrative form lends them a coherence which they do not have… burden is bearable if it can be put into a story; but perhaps the psychological reality is more complicated."" Moly Andrews, Ibid, p-148.
11. ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ "Random thoughts on Tamas", Indian Express, 15-2-1988
12. ਮੁਰਾਦ ਅਲੀ ਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਹੜਾ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚ ਦੰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ

ਇਕ ਏਜੰਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਨੱਥੂ ਪਾਸੋਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਇਕ ਸੂਰ ਮਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਰਿਆ ਸੂਰ ਸਲੋਤਰੀ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰੀ ਕਾਰਜ ਲਈ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਨੱਥੂ ਮਰੇ ਸੂਰ ਨੂੰ ਸਵੇਰੇ ਮਸਜਿਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿੱਟਿਆ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਲੱਗਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਫ਼ਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਰ ਭਰਨ ਲਈ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

13. ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਾਵਲੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਨੱਥੂ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਕਰਮੋ ਗਰਭਵਤੀ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਮ ਸੇ ਸੀਕੁਐਂਸ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਰਾਹੀਂ ਫ਼ਿਲਮ ਸੰਕਟ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿੱਘ ਦੇ ਬਚੇ ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ।
14. ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਰਿਫ਼ਉਜੀ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
15. ਇਸ ਰਾਸ-ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚ ਉਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੈਂਪ ਵਿਚ ਉਜੜ ਕੇ ਪਹੁੰਚੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਹੋਏ ਨੁਕਸਾਨ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਉਜਾੜੇ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਬਚ ਆ ਜਾਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਕਰੀਮ ਖਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰ ਪਨਾਹ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਲੱਜੋ ਦਾ।
16. ਇਹ ਸੀਕੁਐਂਸ ਨਾਵਲੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ।
17. ਤਮਸ, ਪੰਨਾ-107-108
18. ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ, ਉਹੀ
19. "Overriding all these was a violence that was hirrifying in its intensity, and one which knew no boundaries; for many women, it was not only 'miscreants', 'outsiders' or 'marauding mobs' that they needed to fear-husbands, father, brothers and even sons, could turn killers." quoted in "Recovery, Rupture, Resistance : Indian State and Abduction of Women during Partition" by Ritu Menon, Kamla Bhasin, www.jstor.org, Accessed : 19/12/2015
20. ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲਈ ਰਿਤੂ ਮੈਨਨ ਅਤੇ ਕਮਲਾ ਭਾਸੀਨ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ "Recocovery, Rupture, Resistance : Indian State and Abduction of Women during Partition" ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਆਈ ਔਰਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦਰਜ ਇਹ ਕਥਨ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹੈ, "Of the 25-30 women she met, she informed us that only one could be said to be unhappy and in unfortunate circumstances. All the others, though nostalgic and distressed at not being able to meet their natal family freely, seemed to her to be settled and held in regard both by the community and their new families. And their were a few among them whose circumstances had in fact improved. "After all", she remarked "where is the guarantee of happiness in a women's life anyway?" www.jstor.org, Accessed : 19/12/2015.
21. ਭੀਸ਼ਮ ਸਾਹਨੀ, **ਤਮਸ**, ਪੰਨਾ : 36-37
22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-36
23. 'ਬੌਖਲਾਅ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਨਾ - 165
24. ਇਹ ਉਚਾਰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਰਜ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਫ਼ਿਲਮ ਵਿਚ ਹੈ।
25. "Partition be read as the culmination of the (Indian) nationalist effort to contain Muslims in the role of national minority. Nationalism needs and produces its minorities- defined as such-in order to reinforce and validate its own centre: the presence of oppressed minoritarian groups is therefore crucial to the self definition of the majority group." Tarun K. Saint, **Witnessing Partition: Memory, History, Fiction**, Routledge, 2010, p-43.

◈

ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ:
ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ

ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਲ-ਮਿਲ ਜਾਣ (Assimilation) ਵਾਲੀ ਪਰੰਪਰਕ ਸੂਝ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੀ ਬੈਠੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲ ਲੈਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੰਵਾਦ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਗੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਰ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋ ਜਾਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜਦੋਂ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗਏ ਤਾਂ ਉਹ ਕਦੀ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਦੌਰ ਵੀ ਵੇਖਣਾ ਪਏਗਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਰਗਾ ਬਣਨ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਲ਼ ਜਾਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਸੀ ਪਰ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਧਾਰਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਸੀ।

> The inevitable coexistence of diaspora and multiculturalism does not, however, just remain a topic of public debate, however provocative it may be. Diaspora presence in multicultural societies has often been characterised by a clash of cultures 'as people wrestle with how to preserve their cultural identities in an increasingly borderless commercial world.[1]

ਪੂਰਬੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਰੰਗ-ਨਸਲ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਰੱਖਿਆਤਮਕ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਯੂਰਪੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਹਕੂਮਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਫ਼ੌਜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਲੋਕ ਵਧੇਰੇ ਗਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਘਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਇਕ ਆਲਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਣਨ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕੌਮ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪੇਂਡੂ ਵੀ, ਭਾਰਤ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਮਝ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਲਾਰੰਸ ਗਰੌਸਬਰਗ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ,
ਦਿੱਲੀ
9810369568
ravinder707@gmail.com

Cultural studies describes how people's everyday lives are articulated by and with culture. It investigates how people are empowered and disempowered by the particular structures and forces that organize their everyday lives in contradictory ways, and how their (everyday) lives are themselves articulated to and by the trajectories of economic, social, cultural, and political power. Cultural studies explores the historical possibilities of transforming people's lived realities and reaffirms the vital contribution of cultural (and intellectual) work to the imagination and realization of such possibilities.[2]

ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਪਰਵਾਸ ਪੂਰਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੱਖਰਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਬਰਤਾਨੀਆ, ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਲ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਮੁੱਕ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚਕਾਰ ਤਨਾਓ ਉੱਭਰਨਾ ਅਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਰੰਭਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਗ਼ੁਲਾਮ ਦੇਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਜਾਣਾ, ਕੰਮ ਕਰਨਾ, ਵਸਣਾ, ਇਹ ਅਮਲ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਉਲਟ ਨਿਰੋਲ ਦਬਾਓ ਵਾਲਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨੈਗੋਸ਼ੀਏਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਵਧੇਰੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਸਲੀ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਦਬਾਓ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਪ੍ਰਵਚਨ (ਦਬਦਬਾ) ਭਾਰੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਥਾਂ ਉਹ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗਏ, ਉਸ ਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸੀ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਦ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬਰਤਾਨੀਆ ਗਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਪਹਿਲ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਕੇ ਪੈਸਾ ਕਮਾਉਣ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਗਏ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਇਕੱਲੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਜਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਮਿੱਲਾਂ-ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਆਪਸ ਵਿਚ ਹੀ ਉੱਠਦੇ-ਬਹਿੰਦੇ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੀ ਜੋ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਘੱਟ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਵੱਖਰੇਵਾਂ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਧਰਮ, ਬੋਲੀ ਆਦਿ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਬਾਓ ਹੇਠ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਘਾਟ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ, ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਹੀਣਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਤ, ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਆਦਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਿਆ ਸੀ।

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਭਰੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਗੁਜ਼ਰ ਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਛਾਣ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਵਿਰੋਧ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਬਦਲਾਵ ਦਾ ਦੌਰ ਚਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸੀ, ਦੋਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਣਾਓ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮਾਮੂਲੀ ਅਤੇ ਧੀਮੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਦੇ ਬਦਲਾਵ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸੰਜਮਤਾ ਨਾਲ ਕਬੂਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਰਲਾਉਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖ਼ਾਤਰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ ਉਤੇ ਸਮਝੌਤੇ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਦਲਾਵ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾਗਰਿਕ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰੇ ਸਨ। ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉੱਚਤਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ

ਗ੍ਰਸਤ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਹਿਕਾਰਤ ਨਾਲ ਨਾ ਵੇਖਦਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਪਰਵਾਸੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਬਰਤਾਨੀਆ ਵਿਚ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ ਜਦਕਿ ਕੈਨੇਡਾ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਰੂਪ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਆਪੋ ਵਿਚਲੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿੰਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰਵਾਸੀ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਖੇਤਰੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ, ਧਰਮ ਜਾਂ ਜ਼ਾਤ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਉਨਾਂ ਹੀ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਣ-ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਭਾਰਤੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਦੂਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਪਰਵਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਸੇਬਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਘਰ ਬਣਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਲ ਰੱਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤਾ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਅਮਲ ਬਦਲਣ ਲੱਗਾ। ਨਿਰੋਲ ਮਰਦ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਵੇਖ ਕੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਰੰਭਕ ਬੇਚੈਨੀ ਨੇ ਨਸਲਵਾਦ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦਬਾਓ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹੇਠ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਮਾਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸਨ, ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਓਪਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਯੋਗ ਥਾਂ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪਹਿਲੋਂ ਪਹਿਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ ਸਗੋਂ ਵਾਪਸ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਚੱਕਰ ਲਾਉਣ ਵੇਲੇ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਉਪਰ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਰਤਾਨੀਆ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਵਲਾਂ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਜੰਮੇ-ਪਲੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਸਵੈ-ਭਰੋਸੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀਣ ਤੇ ਪੱਛੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਰ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤਕ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਭਰੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦੇ ਜਦ ਕੰਮ-ਧੰਦਿਆਂ ਲਈ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਬਰਤਾਨੀਆ ਜਾਂ ਅਮਰੀਕਾ-ਕੈਨੇਡਾ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਹਿਕਾਰਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਆਕਾਰ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ-ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਹੀਣਤਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਸੀ। ਪਰਵਾਸੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਮੂਲਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਸੰਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਸਿਰਫ਼ ਹਿਕਾਰਤ ਵਾਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਹਰੇ ਰਖਕੇ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿੱਸਰ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਵਿਸਾਰ ਦਿਤਾ ਜਾਣਾ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਪਰਵਾਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਣ ਦਾ ਅਮਲ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਗਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਏ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਦੇਸ਼ ਕਬੂਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਘੜ ਕੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨੂੰ ਪਾਬੰਦ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਕਾਮੇ ਹੀ ਪਰਵਾਸ ਕਰਨ

ਲਾਇਕ ਰਹਿ ਗਏ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਾਲਾ ਪਰਵਾਸ ਅਮਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗ ਦਾ ਪਰਵਾਸ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲੇਬਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਪਰਵਾਸੀ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸਨ।

ਪਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੰਮ-ਪਲ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਪਖੋਂ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਏ ਅਤੇ ਉਥੇ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕੰਮ-ਧੰਦਿਆ ਵਿਚ ਵੀ ਲਗ ਗਏ ਪਰ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਨੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਕੌੜੀ ਹਕੀਕਤ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਕੁਝ ਆਲਮੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮਗਰੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ, ਅਮਰੀਕੀ ਜਾਂ ਕਨੇਡੀਆਈ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਦ ਤਕ ਕਿ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਸਲ, ਰੰਗ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਆਲਮੀ ਦਹਿਸ਼ਤਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਿੰਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਰੁਧ ਹੀ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਦਲੀਲਾਂ ਗ਼ਲਤ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਹਕੀਕਤ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੰਗ-ਨਸਲ-ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਨੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੱਗਣ ਕਾਰਣ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਇਆ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੰਗ-ਨਸਲ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬਹੁਤ ਪੇਚੀਦਾ ਹਾਲਾਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਲਈ ਬੇਚੈਨ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਹਰ ਹੀਲਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਵੀ ਮਸਲਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਬਾਸ਼ਿੰਦਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਮਿਟਾ ਦੇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ। ਅਮਰੀਕਾ ਅਤੇ ਕੈਨੇਡਾ ਵਰਗੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਬਾਕਾਇਦਾ ਮੁਹਿੰਮ ਚਲਾਈ ਗਈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਭਾਰਤੀ-ਪੰਜਾਬੀ-ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਹੋ ਸਕਣ। ਪਰਵਾਸੀਆਂ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਅਮੇਟਵੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ, ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖਰੇਪਨ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਇਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਵੇਂ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਫਿਰ ਤੋਂ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਭੋਗਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵੱਧਦੇ-ਵੱਧਦੇ ਧਰਮ, ਜਾਤ, ਬੋਲੀ, ਵਰਗ ਆਦਿ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗਰੁਪਾਂ ਵਿਚ ਕੱਟੜਵਾਦ ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਰੂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ, ਪਰਵਾਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ, ਜੋ ਇਸ ਵੇਲੇ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਤਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਤਾਂ ਲੈ ਜਾ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੀਆਂ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ-ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਅਸਰ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬਦਲ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਹਾਲੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਅਸਰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੈਨੇਡਾ, ਅਮਰੀਕਾ, ਬਰਤਾਨੀਆ ਜਾਂ

ਨਿਊਜ਼ੀਲੈਂਡ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਦਿਨ-ਤਿਓਹਾਰ ਇਤਨੀ 'ਮਰਿਆਦਾ' ਨਾਲ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਮਨਾਉਂਦੇ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

> All too often cultures are condemned as being fossilised and retrograde versions of the original. But they are actually modifications of the original and this transition had begun at the point at which a culture went out of its traditional space into a fresh site. If they appear to be backward and less progressive than what the culture at home has turned out to be it is because there is a temptation to make such comparisions on a selective basis. The basic point remains that these diasporic cultures too are a manifestation of transformation. The trajectory they have taken is different from the trajectory the culture has taken back home ?[3]

ਇਹ ਗਲ ਇੰਨੀ ਸਧਾਰਣ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਡਿਆ ਕੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ। ਮੁੱਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ 'ਪਰੰਪਰਕ' ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੈ ਗਏ ਤੇ ਹੁਣ ਇਥੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹਨੁਮਾ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ? ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਦ ਅਸੀਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਲ-ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਮੱਤਾਂ ਦੇਣ ਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀਆਂ-ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾ-ਖ਼ਬਰ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਹਾਦਸਿਆਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ (ਮੈਮਰੀਜ਼) ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਸੁਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਰਖਕੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਪਰਤਣ ਦਾ ਰਾਹ ਵੇਖਣਾ ਕੋਈ ਉਸਾਰੂ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰਦੇਸ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨ ਦੀ ਸੌਖ ਨਾਲ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ-ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰਾਨਾ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀ-ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਉਪਰ ਗੰਭੀਰ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗ ਰਹੀ ਵਰਤਮਾਨ ਯੁਵਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣਤਾ ਵਧਣ ਦਾ ਖਦਸ਼ਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਆਰਥਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਮੌਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਨਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਰੋਸ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਜਾਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਪਰ ਲਗਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਯੁਵਾ ਵਰਗ ਬਹੁਤ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਗੁਮਰਾਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਕ ਸਵਾਲ ਇਹ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਥੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬਣ ਰਹੀਆਂ ਗੁੱਟਬੰਦੀਆਂ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਕਰਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਰਵਾਸ ਵਿਚ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਆਦਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਮਸਲੇ ਹਨ ਜੋ ਬਹੁਤ ਸੰਜੀਦਾ ਬਹਿਸ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜੋ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਅਸਰ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਉਪਰ ਪੈਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਟੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜਕ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. Rifkin, Jermey. **Globalisation and identity: Cultures in Collision.** Deccan Herald (Benglore), 3 August, 10.2000.
2. Grossberg, Lawrence. "The heart of cultural studies". **Cultural Studies in the Future Tense**. Orient BlackSwan, New Delhi. 2016.
3. Sharma K.L. and Renuka Singh (Ed.). **Dual Identity: Indian Diaspora and other Essays.** Dipankar Gupta in From Site to Space. Orient Blackswan, New Delhi. 2013.

ਪੂਰਵ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪਰਿਪੇਖ

ਪੂਰਵ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦੇ। ਉਹ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬੜੇ ਲੁਕਵੇਂ, ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਜਾਂ ਕੁਝ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੇਖਕ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਟਕ ਲਈ ਕੋਈ ਨੌਰਾ ਰਿਚਡਰਜ਼ ਤੇ ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਵਰਗਾ ਰੰਗਮੰਚ ਹੋਰ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹੀ ਚਿੰਤਕ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਉਲਥੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਆਂ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਂਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਬਹੁਤਾ ਪਿੱਛੇ ਤੀਕ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਨੁਮਾ ਲਿਖੀ ਲੰਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਂ 'ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ' ਰੱਖਣਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੰਨੂਮਾਨ ਨਾਟਕ ਵਰਗੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਬਾਅਦ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਰਾਸਧਾਰੀਆਂ, ਨਕਲੀਆਂ ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੇਣਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਟਕ ਨੁਮਾ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਲ ਦੇਖਣਾ ਨਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਧਰਾਤਲ ਜ਼ਰੂਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਨਾਟ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮੀਖਿਆ ਲਈ ਇਸਦੇ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਮੰਚੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਮੰਚੀ ਯੋਗਤਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਖੇਡ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਪਾਠ ਅਤੇ ਮੰਚੀ ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਜੇ.ਬੀ. ਪਰਿਸ਼ਟਲੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੰਗਾ ਨਾਟਕ ਉਹ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਾਤਰ, ਕਾਰਜ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਰੰਗ ਮੰਚ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸੰਤੋਖਜਨਕ ਹੋਵੇ।[1] ਇਸ ਲਈ ਰੰਗਮੰਚ ਕੇਵਲ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਕਾਰਜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਮੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪਰਖਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਵਾਜਬ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਭਵ।

ਪ੍ਰੋ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬੁੱਟਰ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਲਾਇਲਪੁਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ,
ਜਲੰਧਰ
9915005814
buttar.gs@gmail.com

ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਸੇ ਗੁਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਜੀਵੰਤ ਕਲਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਮਾਰਜੋਰੀ ਬੋਲਟਨ (Morjare Boulton) ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਸੇ ਖ਼ੂਬੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ। ਇਹ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਤੁਰਦਾ ਫਿਰਦਾ ਅਤੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਨੀ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵੱਲ ਦੇਖਦਿਆਂ ਇਹ ਤੱਥ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਨਕਸ਼ ਨਿਖਾਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖ਼ੀਰ ਤਕ ਇਹ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਰਾਮਲੀਲਾ, ਰਾਸ-ਲੀਲਾ, ਭੰਡਾਂ, ਮਰਾਸੀਆਂ ਦੇ ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਕਵੀਸ਼ਰੀ ਦੇ ਬੰਦਾਂ ਅਤੇ ਝਗੜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਰਿਹਾ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਪਾਰਸੀ ਰੰਗਮੰਚ ਟੋਲੀਆਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਸਨ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪਾਸਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਜਾਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਤੋਂ ਆਏ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਵਿਸਤਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉੱਤਰ ਪੂਰਬ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਰੰਗਕਰਮੀਆਂ ਦੀਆਂ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਜਾਂ ਸ਼ੌਕੀਆ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਜਾਂ ਸਕੂਲਾਂ/ਕਾਲਜਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਇਸ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਪੁਖਤਾ ਸਬੂਤ ਜਾਂ ਸਰਵੋਤਮ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨੌਰਾ ਰਿਚਰਡਜ਼, ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਜੈ ਗੋਪਾਲ ਦੀ ਰੰਗਮੰਚੀ ਟੀਮ ਹੈ। ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਰੱਖਿਆ।

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੀਕਰ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੰਚਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਜੋ ਨਾਟਕ ਲੇਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੰਚ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਰਹੇ। ਜਿਹੜੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਮੰਚਨ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੰਚਨ ਦੀ ਖੇਚਲ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਲੇਖਕ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਹੀ ਰਹੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਇਕ ਸਦੀ ਬੀਤ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਧਾ (genre) ਦੇ ਡੇਢ ਦੋ ਸੌ ਲੇਖਕ ਹਨ ਅਤੇ ਮੰਚ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਅੱਜ ਵੀ ਅੱਧੀ ਦਰਜਨ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੀ ਸਰਗਰਮ ਹਨ। ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ...

> ਜਿਹੜਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਸਨੂੰ ਨਾਟਕ ਨਹੀਂ ਲਿਖਣੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਜਿਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀ ਛੋਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਉਹ ਨਾਟਕ ਉਸ ਅਹੱਲਿਆ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਰਾਮ ਰੂਪੀ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਪੱਥਰ ਬਣਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।[3]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਿਤ ਮੰਚੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੰਚਨ ਨਿਰੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਪ੍ਰੈਲ 1916 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜਨਵਰੀ 1947 ਤੱਕ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ-**ਰੂਪ ਕੌਰ**, **ਛਲੀਏ ਨੈਣ** (ਮੇਹਰ ਸਿੰਘ ਮੇਹਰ), **ਲਾਲੀ** (ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ), **ਇਕ ਸਿਫ਼ਰ ਸਿਫ਼ਰ** ਅਤੇ **ਆਤਮਘਾਤ** (ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ) **ਦਰਸ਼ਨ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ** (ਗਿਆਨੀ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਦੇਸੀ) **ਬੂਹੇ ਬੈਠੀ ਧੀ** (ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਖੋਸਲਾ) **ਛੇ ਘਰ** (ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ) **ਜੀਵਨ ਲੀਲ੍ਹਾ** (ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ) **ਅੰਨ੍ਹੀ ਨਗਰੀ ਬੇਨਿਆਈ ਰਾਜਾ** (ਪੰ. ਉਂਕਾਰ ਨਾਥ ਭਾਰਦ੍ਵਾਜ) **ਕਾਫ਼ਿਲੇ** (ਨਰਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੌਰ) ਆਦਿਕ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਇਹ ਚੇਤਾਵਨੀ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਆਗਿਆ ਖੇਡਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ। ਆਈ.ਸੀ.ਨੰਦਾ ਵਰਗਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਮੰਚਨ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਰਧਕ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਆਪਣੀਆਂ ਅਨੇਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਨਾਟਕ ਮੰਚਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਤਰੱਦਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾਟਕ ਮੰਚਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਵੀ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਰਾਜਾ ਲੱਖ ਦਾਤਾ ਸਿੰਘ** ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਈਸਾਈਅਤ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਆਮ ਪਾਠਕ/ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਧਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਰੰਗਮੰਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਜੀਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜੇ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਖੇਡਣ ਲਈ ਮੰਡੂਏ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ 1901 ਈ. ਵਿਚ ਪਾਰਸੀ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦੀਵਾਲੀ ਵਿਸਾਖੀ ਦੇ ਮੇਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨਾਟ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਾਟ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕਦਮ ਸਰਗਰਮੀ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਰਸੀ ਨਾਟ-ਮੰਡਲੀ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਕ ਕੰਜਰੀ ਨੇ ਦਰੋਪਤੀ ਤੇ ਸੀਤਾ ਦਾ ਪਾਰਟ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਲੋਕ ਤੜਫ ਉੱਠੇ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਹੰਨੂਮਾਨ ਕਲੱਬ ਅਤੇ ਰਾਮ ਕਲੱਬ ਆਦਿ ਬਣਾ ਲਈਆਂ। ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ ਦੇ ਇਕ ਰਈਸ ਨਾਨਕ ਚੰਦ ਨੇ ਐਲਬਰਟ ਥੀਏਟਰ ਕੰਪਨੀ 1908 ਈ. ਵਿਚ ਖੋਲ੍ਹੀ ਜਿਹੜੀ 1923 ਤਕ ਚੱਲਦੀ ਰਹੀ। 1910 ਈ. ਵਿਚ ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨਾਟਕ ਕਲੱਬ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਫਿਰ ਮਾਹਨਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਡੂਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ।[4]

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਿਤਾ ਜੀ ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਵਲੀ ਰਚਨਾ **ਸ਼ਰਾਬ ਕੌਰ** ਦਾ ਮਖਮੂਰ ਚੰਦ ਵੱਲੋਂ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਨ ਕਰਕੇ ਸਫਲ ਮੰਚਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। **ਰਾਜਾ ਲੱਖ ਦਾਤਾ ਸਿੰਘ** ਦੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੰਚਣ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਪਾਸਿਓਂ ਕੋਈ ਠੋਸ ਗਵਾਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਅਜੇ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੜਾ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਸੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ **'ਰਾਜਾ ਲੱਖ ਦਾਤਾ ਸਿੰਘ'** ਦਾ ਮੰਚਣ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੰਚਣ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨਲ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਕੂਲ ਅੰਬਾਲਾ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਫਲ ਮੰਚਣ ਕੀਤਾ।[5] ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦੂਜਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ **ਦਾਮਨੀ** ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਬੜੇ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮੰਚਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਦਲੇਰ ਕੌਰ** ਦੇ ਮੰਚਣ ਲਈ ਹੋਈਆਂ ਰੀਹਰਸਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨਫ਼ਲੈਂਜ਼ਾ ਫੈਲਣ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਮੰਚਣ ਨਾ ਹੋ ਸੱਕਿਆ।

ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੋੜ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਫਿਲਿਪਸ ਆਰਨੈਸਟ ਰਿਚਡਰਜ਼ ਦੀ ਪਤਨੀ ਨੌਰਾ ਰਿਚਡਰਜ਼ ਆ ਕੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਨਾਟਕ ਲਿਖਵਾਉਣੇ ਤੇ ਖਿਡਵਾਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਨੌਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸ਼ਾਗਰਿਦ ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਦੇ ਮੰਚ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਪ੍ਰੋ. ਰਿਚਡਰਜ਼ ਤੇ ਨੌਰਾ ਰਿਚਡਰਜ਼ ਆਇਰਿਸ਼ ਹੁੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਨੌਕਰੀ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਝੰਜਟ ਵਿਚ ਨਹੀ ਸਨ ਪੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਨੰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੀ। ਨੰਦਾ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ 1928 ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਦੀ ਇਸ ਉਕਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ "ਕੁਝ ਦਿਨ ਹੋਏ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਸਟੂਡੈਂਟਸ ਯੂਨੀਅਨ ਜਾਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹਫਤਾ ਮਨਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉੱਥੇ ਵੀ ਸਰ ਅਬਦੁਲ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀਮਾਨ ਜੀ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੋਲਿਟਿਕਸ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।[6]

ਦੂਜਾ ਆਈ.ਸੀ. ਨੰਦਾ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਵਡਿਆਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 1932 ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਇਕਾਂਗੀ **ਚੋਰ ਕੌਣ** ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬ੍ਰਿਜ ਮੋਹਨ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਰਜ਼ੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਪਿਤਾ ਰਾਏ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ

ਗਵਰਮੈਂਟ ਨੌਕਰੀ ਨੂੰ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਨਾਲਾਇਕ ਨੌਕਰੀ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।[7] ਇਥੇ ਰਾਏ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਥਨ ਨੰਦੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਦਰਪਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲਾਇਕ ਲਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਇਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ? ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪੈਰਾਂ ਥੱਲੇ ਮਸਲ ਛੱਡਿਆ ਕਿ ਅਫਸਰ ਮੈਥੋਂ ਖੁਸ਼ ਰਹਿਣ ਤੇ ਕੁਝ ਇਸਦਾ ਬਾਣਨੂੰ ਬੱਝ ਜਾਏ।[8] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨੰਦੇ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ ਉਸ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਜੋ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਰਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪੱਥ ਤੇ ਤੁਰੀ। ਜਿਸਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਹੀ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਜੰਗ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫ਼ਰੰਗੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਖੁੱਸਣ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।...ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਨਾਟ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। **ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਭਾਗ ਤੀਜਾ, ਡੀਡੋ ਜੰਮਵਾਲ**, ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਮੰਚੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਬਾਰੇ ਗਾਰਗੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

> ਉਸ ਵਿਚ ਉਹ ਤਿੱਖੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸੂਝ ਤੇ ਵਿੰਨ੍ਹ ਸੁੱਟਣ ਵਾਲੀ ਖ਼ੌਫਨਾਕ ਸਚਾਈ ਨਹੀਂ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਚੂਲ ਚੌਖਟਾ ਵੀ ਇਤਨਾ ਕੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟਕੀ ਗੁਣ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਬੜੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੌੜੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤੋਂ ਪਰਖਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਕਾਂਗੜੇ ਦੀ ਚਿਤਰਕਲਾ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਥ-ਸੂਝ ਤੋਂ ਪਰਖੇ।[9]

ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਾਗਰ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ **ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭਾਗ ਤੀਜਾ** (ਡੀਡੋ ਜੰਮਵਾਲ) ਤੀਕਰ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੱਲ ਰਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਨਾਟਕ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਵੀ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਜੰਮੂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਡੀਡੋ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਡੀਡੋ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਡੁੱਗਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੋ ਕੇ ਅਖਵਾਏ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਾਥੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਡੀਡੋ : (ਦਿਲ ਵਿਚ) ਮੇਰਿਆ ਡੁਗਰਾ ! ਤੈਥੋਂ ਬਲਿਹਾਰ ! ਤੇਰੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬੇੜੀ ਡਾਢਿਆਂ ਦੁਬਤਾਂ ਦਿਆਂ ਘੁੰਮਨ ਘੇਰਾਂ ਵਿਚ ਆ ਫਸੀ ਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਭ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬੇਤੁੱਕੇ ਉਛਾਲ ਇਹਨੂੰ ਬੋੜ ਪਾ ਰਹੇ ਨੇ ਡਕੋ-ਡੋਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਾਰ ਨਹੀਂ ਕੇਡਾ ਈ ਢੱਕੀ ਜਿਹਾ ਜਿਗਰਾ ਪਿਆ ਕਰਾਂ ਫੇਰ ਵੀ ਠਾਠਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਭੁੱਖਾਂ ਵੀ ਝੱਲੀਆਂ ਤ੍ਰੇਹਾਂ ਵੀ ਸਹੀਆਂ, ਸ਼ੇਰਾਂ ਬਘਿਆੜਾਂ ਵਾਂਗ ਖੱਡਾਂ ਵਿਚ ਹੱਡ ਵੀ ਖਸੱਡੇ, ਪਰ ਡੁਗਰ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸੰਗਲ ਅਜੇ ਤਕ ਵੀ ਨਾ ਟੁੱਟੇ... ।[10]

ਲਾਲਾ ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਾਗਰ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ੈਲੀ-ਬੱਧ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਲਿਖਣ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤਕ ਬੋਲ ਰਚਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ। ਉਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿਕ ਨਾਟ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ-ਭਰੀ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਘੋੜੇ, ਛਾਉਣੀਆਂ, ਰਾਜਭਵਨਾਂ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ।

ਇਸੇ ਦੌਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬਾਬਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ **ਦਾਮਨੀ** ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬੜੇ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰੰਗਮੰਚ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਹੀਂ ਵਿਖਾਉਂਦਾ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਉਭਰਣ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕਕਾਰ, ਸੰਤ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਪੂਰਵ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਨਾਟ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਚੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਹੋਏ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਹੇਠ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਰਾਜਾ ਪੋਰਸ (1938) ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸੀਮਤ ਜਿਹੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਮੰਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਰਾਜਾ ਪੋਰਸ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਜ਼ਿੱਲਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਪਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਪੋਰਸ : ਭਾਰਤ ਮਾਤਾ ! ਤੂੰ ਅੱਜ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਧੌਣ ਉੱਚੀ ਕਰਨ ਜੋਗੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਤੇਰੇ ਹੱਥ-ਪੈਰ ਜਕੜੇ ਹੋਏ ਨੇ। ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਚੱਲ ਸਕਦੀ। ਰੋ ਚਾਹੇ ਕੀਰਨੇ ਪਾ, ਤੇਰੀ ਹਾਲ ਪੁਕਾਰ ਕਿਸੇ ਨਹੀਂ ਸੁਣਨੀ ਤੂੰ ਆਪਣੀ ਕੁੱਖ 'ਚੋਂ ਦੇਸ਼-ਭਗਤ ਜਣ, ਤੇਰੀ ਲਾਜ ਰੱਖਣ।[11]

1942 ਈ. ਵਿਚ ਸੁਖਰਾਜ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਟਕ **ਚੰਦਰਗੁਪਤ ਮੌਰਯਾ** ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਿਸੇ ਮੰਚੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਦੀ ਕੋਈ ਖ਼ਬਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸ਼ਾਸ਼ਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇੰਨੀ ਸਖ਼ਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਜਾਂ ਮੰਚ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਇਹ ਜੋਖ਼ਮ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 1921 ਵਿਚ ਮੁਲਤਾਨ ਵਿਚ ਇਕ ਰਾਜਸੀ ਨਾਟਕ **ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਪੰਜਾਬ** 1919 ਦੇ ਜਲ੍ਹਿਆਂ ਵਾਲੇ ਬਾਗ਼ ਕਾਂਡ ਅਤੇ ਮਾਰਸ਼ਲ ਲਾਅ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਸੀ, ਸਰਕਾਰੀ ਮਨਾਹੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਖੇਡਿਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਉੱਭਰਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਸੀ। ਪੁਲਿਸ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਰਾਂ ਰੰਗਕਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਮੈਨੇਜਰ ਲਾਲਾ ਬੋਧਰਾਜ ਜੋ ਵਕੀਲ ਸਨ, ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰ ਲਿਆ।[12]

1941 ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਐੱਮ.ਏ. **ਰਾਣੀ ਜ਼ਿੰਦਾਂ** ਨਾਮਕ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਸੰਬੰਧੀ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਗ਼ੱਦਾਰਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਾਟ ਚੌਥਾ ਝਾਕੀ ਇੱਕ ਵਿਚ ਆਮ ਆਦਮੀ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਕੇ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਖੁੱਸ ਜਾਣ ਤੇ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ :

ਰਾਮ ਲਾਲ : (ਠੰਡਾ ਹੌਕਾ ਲੈ ਕੇ) ਕੱਖ ਭੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।

ਕੇਹਰ ਸਿੰਘ : ਹਾਂ ਬਈ ਵੱਡੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਕੇ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ।

ਨੂਰਦੀਨ : ਬੁਰਾ ਹੋਵੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡੋਗਰਿਆਂ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਸਾਹਘਾਤ ਕਰਕੇ ਮਾਤ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਧਰੋਹ ਕਮਾਇਆ ਹੈ।

ਰਾਮ ਲਾਲ : ਸਾਰੀ ਗ਼ੱਦਾਰੀ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਤਾਂ ਲਾਲ ਸਿੰਹੁ ਤੇ ਤੇਜ ਸਿੰਹੁ ਸਾਬਿਤ ਹੋਏ ਨੇ।[13]

ਪਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਵੀ ਸਰਕਾਰੀ ਦਮਨ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਕਾਰਨ ਮੰਚਿਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਤੀ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੀਤ ਨਗਰ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚ ਬਾਰੇ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ ਹਿਰਦੇਪਾਲ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਦੋ ਮਿਸਾਲਾਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

...ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਪੂਰੀਆਂ ਸਿਖ਼ਰਾਂ ਛੋਹਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰੀਤ ਨਗਰ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਰੰਗਮੰਚ ਉਹਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੰਨ 1942 ਦੀ 'ਪ੍ਰੀਤ ਮਿਲਣੀ' ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਨਾਟਕ **ਸਾਡੀ ਹੋਣੀ** ਦਾ ਲਿਸ਼ਕਾਰਾ ਜਿਹੜਾ ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੇ ਇਕ ਨਾਟਕ 'ਕੈਪਬੈਲ ਆਫ਼ ਕਿਲ ਮੋਰ' ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ, ਮੰਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਹਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਬੁਖਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਪਿੱਛੋਂ ਪ੍ਰੀਤ ਨਗਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸਾਹਿਤਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ।[14]

ਆਪਣੀ ਇਸੇ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦਿਆਂ ਹਿਰਦੇਪਾਲ ਰੰਗਮੰਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸਰਕਾਰੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਭਰਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸੰਗੀਤ ਨਾਟ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਇਕ ਹਸਤੀ ਸ੍ਰੀਮਤੀ ਸ਼ੀਲਾ ਭਾਟੀਆ ਵੱਲੋਂ ਕੌਮੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਪਰ ਇਸਤਰੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੋਤ ਬਣਾ ਕੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਗੀਤ ਨਾਟ 'ਹੁੱਲੇ ਹੁਲਾਰੇ' ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਸੈਂਕੜੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰੀਤ ਨਗਰ ਵਿਚ ਸੰਨ 1943 ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਮਿਲਣੀ ਸਮੇਂ ਕਈ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਆਏ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਇਹਦੇ 'ਤੇ ਹਾਕਮ ਸਰਕਾਰ ਅੱਗ-ਬਗੂਲਾ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਅਧੀਨ ਕੈਦ ਕਰ ਲੈਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਹੁਕਮ ਵਿਰੁੱਧ ਜੋ ਮੁਹਿੰਮ ਛਿੜੀ, ਉਹਦੇ ਅੱਗੇ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤ ਝੁਕਣਾ ਪਿਆ ਤੇ ਕੁੜੀਆ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰਨ ਰਿਹਾਅ ਕਰਨਾ ਪਿਆ।[15]

ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਪਟਾ ਲਹਿਰ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਤਕ ਜੇ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਨਾਟ ਸਰਗਰਮੀ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਉਹ ਇਪਟਾ ਦੀਆਂ ਨਾਟ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਪਟਾ (ਇੰਡੀਅਨ ਪੀਪਲਜ਼ ਥੀਏਟਰ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ) ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਥੀਏਟਰ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਕਲਾ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿੰਗ ਸੀ। 1942 ਈ. ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਰਾਜ ਕਪੂਰ, ਬਿਜੇਨ ਭੱਟਾ ਚਾਰੀਆ, ਰਿਤਵਿਕ ਘਟਕ, ਉਤਪਲ ਦੱਤ, ਖਵਾਜਾ ਅਹਿਮਦ ਆਬਾਸ, ਸਲਿਲ ਚੌਧਰੀ, ਪੰ. ਰਵੀ ਸ਼ੰਕਰ, ਜਯੋਤੀਰਿੰਦਰਾ ਮੋਇਤਰਾ, ਨਿਰੰਜਨ ਸਿੰਘ ਮਾਨ, ਤੇਰਾ ਸਿੰਘ ਚੰਨ, ਜਗਦੀਸ਼ ਫਰਿਆਦੀ, ਪੰ. ਖਲੀਲੀ, ਰਾਜੇਂਦਰ ਰਘੁਵੰਸ਼ੀ, ਸਫਦਰ ਮੀਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪਿੰਡ-ਪਿੰਡ, ਸ਼ਹਿਰ-ਸ਼ਹਿਰ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਤੇ ਉਪੇਰਾ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਮੰਚਨ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਮਨ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਇਪਟਾ ਲਹਿਰ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸਸ਼ਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਉੱਥੇ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਦਮ ਉਠਾਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਭਰੇ। ਰੰਗਮੰਚ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਤੇ ਕਸਬੀ ਨਾਟਕ ਕੰਪਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਵਾਧੂ ਸਮਝ ਕੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਲੋਕ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਕਥਾਕਾਰ, ਸੂਤਰਧਾਰ, ਗੀਤਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਦੂਸ਼ਕ ਮੁੜ ਥੀਏਟਰ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦੇ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਲਿਖੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਭਰ ਕੇ ਵਿਆਪਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਖੇਡਿਆ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋਈਆਂ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ।

> 1942 ਵਿਚ ਯੂਰਪ ਤੇ ਧੁਰ-ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਨਾਜ਼ੀਆਂ ਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ਿਸਟਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵੱਡੀ ਜੰਗ ਛਿੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਲੋਕ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜ ਰਹੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰ ਕੇ ਬੰਗਾਲ ਦੇ ਮਹਾਂ ਕਾਲ ਵਿਚ ਤੀਹ ਲੱਖ ਆਦਮੀ ਮਰ ਗਏ। ਸਾਰੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਗੁੱਸਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਗੁੱਸੇ ਨਾਲ ਲੇਖਕਾਂ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ। ਨਾਟਕ ਵੀ ਇਸ ਜਜ਼ਬੇ ਨਾਲ ਭਖ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਦੁਰਘਟਨਾਵਾਂ, ਅਮੀਰਾਂ ਤੇ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਵਧ ਰਹੇ ਪਾੜੇ ਨੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਸੁਝਾਏ। ਨਾਟਕ ਥੀਏਟਰ-ਘਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਬਾਹਰ ਆ ਗਿਆ। ਕਲਾਕਾਰ ਖੁਲ੍ਹੇ ਆਕਾਸ਼ ਹੇਠ ਹਰ ਥਾਂ ਨਾਟਕ ਖੇਡਦੇ-ਗਲੀਆਂ ਦੇ ਮੋੜ ਉੱਤੇ, ਚੁਗਾਨਾਂ ਵਿਚ, ਪਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਤੇ ਕਸਬਿਆਂ ਦਿਆਂ ਥੜ੍ਹਿਆਂ ਉੱਤੇ। ਦਰਸ਼ਕ ਹੁਮ-ਹੁਮਾ ਕੇ ਇਹ ਨਾਟਕ ਦੇਖਣ ਆਉਂਦੇ। ਖੇਡਣ ਵਾਲਿਆਂ ਤੇ ਦੇਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਜ਼ਬਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਨਾਟ-ਕਲਾ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਭਾਗ-ਮੰਚ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ- ਜੋ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੜੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਮੁੜ ਇਕ ਸਾਂਝ ਵਿਚ ਪਰੋਤੇ ਗਏ।[16]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਦਮਨ ਦਾ ਅੰਕੁਸ਼ ਵੀ ਕਰੂਰ ਸੀ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਪੰਨ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰੰਗਮੰਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. J.B. Priestlay, **The Art of Dramatist,** William Hernemann Ltd. London, 1957, P-14
2. ਉਧਰਿਤ, **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ**, ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਅੰਕ, ਮਾਰਚ 1996, ਅੰਕ 43, ਪੰਨਾ-119
3. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ, **ਅਧੂਰਾ ਸਫ਼ਰ**, ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006, ਪੰਨਾ-105

4. ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ, **ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਫ਼ਰ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ 2014, ਪੰਨਾ-13.
5. **'ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ'**, ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪਟਿਆਲਾ, 1982, ਪੰਨਾ-122
6. ਜਗਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ**, ਰੈਡੀਕਲ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਮੋਗਾ 1985, ਪੰਨਾ-159.
7. ਈਸ਼ਵਰ ਚੰਦਰ ਨੰਦਾ, **ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ**, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971, ਪੰਨਾ-441.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 444.
9. ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, **ਰੰਗਮੰਚ**, ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ 2012-ਪੰਨਾ-175.
10. ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ, **ਡੀਡੋ ਜੰਮਵਾਲ**, ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ ਪ੍ਰੈਸ, ਰਾਮਗਲੀ ਲਾਹੌਰ 1934.
11. ਪ੍ਰੋ. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, **ਰਾਜਾ ਪੋਰਸ**, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਲਾਹੌਰ 1946, ਪੰਨਾ-92.
12. ਸਬਿੰਦਰਜੀਤ ਸਾਗਰ, **ਆਰੰਭਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ: ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਟੀ.ਵੀ. ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ-ਬਹੁਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ-21
13. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ, ਐੱਮ.ਏ., **ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ**, ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਲਜ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ, 1941, ਪੰਨਾ-83
14. ਹਿਰਦੇਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਪ੍ਰੀਤ ਨਗਰ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚ**, ਕੇਵਲ ਧਾਲੀਵਾਲ (ਸੰਪਾ.) ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦਾ ਰੰਗਮੰਚ, ਮੰਚ ਰੰਗਮੰਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ, ਪੰਨਾ - 34
15. **ਉਹੀ**, ਪੰਨਾ-35
16. ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, **ਰੰਗਮੰਚ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਦਿੱਲੀ 2012, ਪੰਨਾ. -222.

◈

ਨਾਟਕ 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' :
ਆਤਮਕ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਾਹਕ

ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ 'ਚ ਜਾਣਿਆਂ ਪਛਾਣਿਆਂ ਨਾਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚਰਚਿਤ ਟੀ.ਵੀ. ਸੀਰੀਅਲਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ **ਕਾਲਾ ਮੈਂਡਾ ਵੇਸ**, **ਦੁਖਣੀ**, **ਟੋਬਾ ਟੇਕ ਸਿੰਘ**, **ਨਯਾ ਕਾਨੂੰਨ**, **ਖ਼ਸਮਾਂ ਖਾਣੀਆਂ**, **ਤੀਸਰੀ ਦਸਤਕ** ਨਾਟਕਾਂ ਕਾਰਨ ਉਹਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਸਗੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਨਾਟਕਕਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਮਰੀਕੀ Fenchtwanger / Getty ਫ਼ੈਲੋਸ਼ਿਪ (2001) ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੋਈ। 1978 ਵਿਚ ਮਾਰਸ਼ਲ ਲਾਅ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਬਤੌਰ ਟੀ.ਵੀ. ਪ੍ਰੋਡੀਊਸਰ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਤੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਜੇਲ੍ਹ ਵੀ ਜਾਣਾ ਪਿਆ। 1999 'ਚ ਉਸ ਵਲੋਂ ਲਿਖੇ **ਬੁੱਲ੍ਹਾ** ਨਾਟਕ 'ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ 2001 ਤੱਕ ਸੈਂਸਰਸ਼ਿਪ ਲੱਗੀ ਰਹੀ, ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਟਕ 'ਚ ਜ਼ਰੂਰ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਅਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਧਾਲੀਵਾਲ ਵੱਲੋਂ ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਨਾਟਕ 2004 'ਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦੀ ਹਮਸਫ਼ਰ ਮਦੀਹਾ ਗੌਹਰ ਵਲੋਂ ਚਲਾਏ ਜਾਂਦੇ 'ਅਜੋਕਾ ਥੀਏਟਰ' ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਾਮਯਾਬ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਭਾਰਤ 'ਚ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਲਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਢਹਿੰਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਝਗੜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।'[1] ਪਰ ਨਾਟਕ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਜਿਹੜੀ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਮੇਰੇ ਜ਼ਿਹਨ 'ਚ ਆਈ ਉਹ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਇਹ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਕਿਉਂ ਪਈ ? ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਸਥਾਪਤੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਲਿਖਣ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰਾਜਨੇਤਾ, ਫ਼ੌਜ, ਅਫ਼ਸਰ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਗੱਲ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੇਜਰ ਇਸਹਾਕ ਮੁਹੰਮਦ ਤੇ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਨੇ 'ਦੁੱਲ੍ਹੇ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਬਗ਼ਾਵਤ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ-ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕਾਂ 'ਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਉਹਦੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਨੇ ਇਹ ਨਾਟਕੀ-ਸੁਨੇਹਾ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਲਕ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਥੇ ਆਮ ਜੀਵਨ ਉਪਰ ਧਰਮ ਦੀ ਪਕੜ ਏਨੀ ਕੱਸਵੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਲੋਕ ਅਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਸੋਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਅਦੀਬ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੁਆਸ਼ਰੇ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਰੱਈ-ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਨ, ਅੱਜ ਉਹੀ ਕਾਨੂੰਨ ਸਮਾਜ ਲਈ ਅਜ਼ਾਬ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। 'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨਾਟਕ ਅਸਲ

ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਮੀਸ਼ਾ (ਡਾ.)
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਪੋਸਟ-ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਸਰਹਾਲੀ
9501944119
paramjeetmisha3@gmail.com

'ਚ ਅਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਦਬਾਅ ਵਾਲੇ ਸ਼ਰੱਈ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ, ਅਵਾਮੀ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ, ਅਦਬੀ-ਇਜ਼ਹਾਰ ਹੈ।

ਅਦਬੀ-ਇਜ਼ਹਾਰ ਬਿਲਕੁਲ ਓਵੇਂ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗ਼ਲਤ ਫ਼ੈਸਲੇ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਤਨ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸਵਾਂਗ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਸਿਆਣੇ ਨੇ ਹੀ ਇਹ ਬਾਤ ਸਿਰਜੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ 'ਰਾਗ' ਉਪਰ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੀ ਨੀਰਸਤਾ ਤੋਂ ਅੱਕ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਇਕ ਮਸਨੂਈ ਮਈਅਤ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮਹਿਲ ਹੇਠੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਜ਼ਰੇ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਪੁੱਛੇ ਜਾਣ 'ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ 'ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸਲਾਮਤ ਇਹ ਰਾਗ ਦਾ ਜਨਾਜ਼ਾ ਹੈ।' ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਰਚੇ ਸਵਾਂਗ ਨੂੰ ਸਮਝ ਗਿਆ ਪਰ ਉਹਨੇ ਉਲਟਾ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਿ 'ਇਹਨੂੰ ਏਨਾ ਡੂੰਘਾ ਦਫ਼ਨਾਓ ਕਿ ਫਿਰ ਬਾਹਰ ਨਾ ਆ ਜਾਵੇ।' ਕੁਝ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਹੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਅਵਾਮ ਦੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਚਾਹੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਸਰਕਾਰ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਫ਼ੌਜੀ ਰਾਜ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਦਬਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਧਰਮ-ਅਧਾਰਿਤ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹਰ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਧਰਮ ਦਾ ਅਸਲ ਰੋਲ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਨੇ **ਬੁੱਲ੍ਹਾ** ਨਾਟਕ ਰਚਿਆ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਖ਼ਲਾਕੀ-ਗਿਰਾਵਟ ਵਾਲੇ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਅਸਲ ਕੋਹਜੇ-ਚਰਿਤਰ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ 'ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼' ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਸਨ। ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ 'ਚ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਫਨ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਉਲਟ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਵਾਹਦ ਜ਼ਰੀਆ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਣ ਵਾਲੇ ਕਾਜ਼ੀ, ਮੁੱਲਾਂ ਜਾਂ ਮੁਫ਼ਤੀ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਲਮ ਦਰਸਾਉਣ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰਖਵਾਲੇ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਡਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਕਰਕੇ ਉਹ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਸਿੱਧੇ/ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਥ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਹਕੂਮਤ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਹਾਕਮਾਂ ਵਲੋਂ ਬਣਾਏ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਮੁਤਾਬਿਕ ਵਾਜਬ ਠਹਿਰਾ ਕੇ ਨਿੱਜੀ ਮੁਫ਼ਾਦਾਂ ਖ਼ਾਤਿਰ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਜੀਹਜ਼ੂਰੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਇਸ ਨਾਟਕ ਜ਼ਰੀਏ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਕਾਲੇ-ਕਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵਾਜਬ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਧਰਮ ਹੈ ? ਜਾਂ ਜ਼ਾਲਮ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਖੜ੍ਹਨਾ ਅਸਲ ਧਰਮ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਜਿੱਥੇ ਸੱਚ, ਪਿਆਰ ਤੇ ਅਮਨ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਮੂਲਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਲਈ ਵੱਡਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਤੇ ਫੋਕੇ ਰੀਤੀ- ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਭੰਡਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।'[2] ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ੁਲਮ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨਾ ਹੀ ਅਸਲ ਇਨਸਾਨੀ-ਸਮਾਜੀ-ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤੇ ਠੋਕਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹਦਾ ਜੀਵਨ-ਪੰਧ ਕੰਡਿਆਂ ਭਰਿਆ ਬਣ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਪੰਧ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ, ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਮਰਿਆ ਨਹੀਂ। ਭਾਵ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਉਹਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹ ਵੀ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਰਹੇਗੀ। 'ਉਹ ਮਰ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਰਿਆ' ਦੇ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸ਼ੁਭ-ਆਰੰਭ:

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਸਾਂ ਮਰਨਾ ਨਾਹੀਂ, ਗੋਰ ਪਿਆ ਕੋਈ ਹੋਰ।[3]

ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਅਜਿਹੇ ਹੱਕੀ-ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਮਨੁੱਖ ਸਦੀਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ, ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਬਨਣ 'ਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹਦੇ ਇਖ਼ਲਾਕ ਨੂੰ ਏਨਾ ਉੱਤਮ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਦੂਜਿਆਂ ਖ਼ਾਤਿਰ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਵਕਫ਼ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਇਸ ਸੁਨੇਹੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਖ਼ਰੀ ਸੁਰ ਅਲਾਪਦਾ ਹੈ :

...ਤੇ ਫਿਰ ਤਾਰੀਖ਼ ਨੇ ਸਾਬਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਕੌਣ ਜਿਊਂਦਾ ਰਿਹਾ ਤੇ ਕੌਣ ਗੋਰ ਪਿਆ।[4]

ਉਪਰੋਕਤ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਮਸਲੇ ਛੋਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਘੱਟ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ। ਮਸਲਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਬਾਰੇ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਵਲੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਕ ਸਰਕਾਰ ਖ਼ਿਲਾਫ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਾਗ਼ੀ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਤਾਂ ਅਸਲ 'ਚ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਜਾਂ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਕ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਰਾਹ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜੇ ਵਕਤ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਣ, ਰੋਜ਼ੇ ਰੱਖਣ ਤੇ ਹੋਰ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨਸੀਹਤਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਨ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਕਰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਾਸਤੇ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ:

ਫੂਕ ਮੁਸੱਲਾ ਭੰਨ ਸੁੱਟ ਲੋਟਾ ਨਾ ਫੜ ਤਸਬੀ ਕਾਸਾ ਸੋਟਾ।[5]
ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਧੜਵਾਈ ਰਹਿੰਦੇ ਠਾਕੁਰ ਦਵਾਰੇ ਠੱਗ
ਵਿਚ ਮਸੀਤ ਕੁਸੱਤੀਏ ਰਹਿੰਦੇ ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ।[6]
ਭੱਠ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਚਿੱਕੜ ਰੋਜ਼ੇ ਕਲਮੇ ਤੇ ਫਿਰ ਗਈ ਸਿਆਹੀ।[7]

ਲੇਖਕ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਉਹ ਸ਼ਰੀਅਤ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਚੰਗੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਉਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਕੇ ਅਸਲ ਧਾਰਮਿਕ ਫਰਜ਼ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਲਾਸੀ, ਦਮਨਕਾਰੀ ਹਾਕਮਾਂ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ, ਥੋਥੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾਅ ਚੁੱਕੀ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ।'[8] ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਜਵਾਨੀ ਤੱਕ ਅੱਪੜਦਿਆਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬੀ-ਜਲਾਲ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਵੇਖਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਪਾਬੰਦੀ ਨਾਲ ਵਾਬਸਤਾ ਸੀ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ (ਕੱਟੜ ਸੁੰਨੀ ਮੁਸਲਮਾਨ) ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਸਰਮਦ ਦਾ ਕਤਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ (ਸ਼ੀਆ, ਕਾਦਰੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ) ਦਾ ਸਿਰ ਕਲਮ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ। ਔਰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਗੱਦੀ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਅਤੇ ਬਣੇਂ ਰਹਿਣ ਲਈ ਜਿਹੜਾ ਅਤਿਆਚਾਰ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਉਸਨੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸਮਰਾਜ ਨੂੰ ਹੋਰ ਢਹਿੰਦੀਆਂ ਕਲਾ ਵੱਲ ਤੋਰਿਆ। ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਉਦੋਂ ਭਰ ਜਵਾਨ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ (ਨਾਟਕ 'ਚ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਜੋਗੀ) ਨੇ ਸਰਹੰਦ (1710) ਫ਼ਤਹਿ ਕੀਤੀ। ਜਵਾਨੀ ਤੋਂ ਅਧੇੜ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵਧਦਿਆਂ ਉਸਨੇ ਨਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਭਾਰਤ ਉਤੇ ਹੋਇਆ ਹਮਲਾ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਮੌਤ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ (1758) ਅਬਦਾਲੀ ਦੀ ਲੁੱਟ ਵੀ ਵੇਖੀ। ਨਾਟਕੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹ ਤਿੰਨੋ ਦੌਰ ਫਲੈਸ਼ਬੈਕ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨਾਲ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਦੌਰ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਉਦੋਂ ਹੰਢਾਇਆ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਸਰਮਦ ਤੇ ਮਨਸੂਰ ਵਾਲੇ ਅਨਅਲਹੱਕ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਬਣਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਪਾਜ ਉਧੇੜਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ :

ਭਰ ਕੇ ਵਹਿਦਤ ਜਾਮ ਪਿਲਾਇਓ
ਮਨਸੂਰੇ ਨੂੰ ਮਸਤ ਕਰਾਇਓ ਉਸ ਤੋਂ ਅਨਅਲਹਕ ਆਪ ਕਹਾਇਓ
ਫਿਰ ਸੂਲੀ ਪਕੜ ਚੜ੍ਹਾਇਓ ਈ ਸੁਣੋ ਲੋਕੋ।
ਮੈਂ ਅੱਲਾ ਵਾਂ।[9]

ਨਾਟਕ 'ਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵੇਲੇ 'ਤੌਹੀਨ-ਏ-ਖ਼ੁਦਾ' ਦੇ ਮੁਕੱਦਮੇ ਤੋਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੁਰਸ਼ਦ ਹਜ਼ਰਤ ਮੌਲਾਨਾ ਗੁਲਾਮ ਮਹੀਉਦੀਨ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਚਾ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰੋਂ ਦੀਨੀ ਪਕਿਆਈ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਵਜੋਂ ਭੇਜਣ 'ਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਪਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਸਲ 'ਚ ਉਸਨੂੰ ਕਸੂਰ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਅਮਨ ਭੰਗ ਕਰਨ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਸਜ਼ਾ ਵਜੋਂ ਕਸੂਰੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਦੌਰ ਜਦੋਂ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ, ਜਹਾਂਦਾਰ ਸ਼ਾਹ (171213), ਫ਼ਰਖੁਸੀਅਰ

(1713-19), ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ ਰੰਗੀਲਾ (1719-48) ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ (1748-54) ਬਣੇ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਟੈਕਸ ਨੋਚਦੇ ਸਨ। ਲੁੱਟਾਂ-ਖੋਹਾਂ ਦਾ ਬਜ਼ਾਰ ਗਰਮ ਸੀ। ਦੱਖਣ 'ਚ ਮਰਹੱਟੇ, ਰਾਜਸਥਾਨ 'ਚ ਰਾਜਪੂਤ, ਰੁਹੇਲ ਖੰਡ ਦੇ ਰੁਹੇਲੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤ ਚਣੌਤੀ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਤੇ ਇਧਰ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਵਲੋਂ ਥਾਪੜਾ ਹਾਸਲ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ (ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਜੋਗੀ) ਮੁਗ਼ਲ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਕਬਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਇੱਟ ਨਾਲ ਇੱਟ ਖੜਕਾਉਣ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਨਾਟਕ 'ਚ ਜੋਗੀ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬਗ਼ਾਵਤ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਜੋਗੀ ਦਾ ਰਾਹ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਬਦਲਾ ਜ਼ੁਲਮ ਨਾਲ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਅੱਗ ਨਾਲ ਅੱਗ ਬੁਝਾਉਣ ਵਾਲਾ। ਜੋਗੀ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ 'ਚੋਂ ਭਾਵੇਂ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਜੋਗੀ ਦਾ ਢੰਗ ਮੁਨਾਸਬ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਪਰ ਜੋਗੀ ਦਾ ਤਰਕ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੈ। ਕੀ ਬੇਬਸੀ 'ਚ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਰਹਿ ਕੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸੇ ਲਈ ਜੋਗੀ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਉਲਟ ਤਲਵਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਮਾਰਫ਼ਤ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਦੂਜਾ ਰਾਹ ਪਿਆਰ ਤੇ ਮੁਹੱਬਤ ਵੰਡਦਿਆਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਣ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਵਲੋਂ ਮੋਮਨ ਤੇ ਕਾਫ਼ਰ ਦੇ ਕੂ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਤਕਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ 'ਸ਼ਕਲੋਂ ਮੋਮਨ ਕਰਮੋਂ ਕਾਫ਼ਰ' ਦੀ ਗੱਲ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦਿਖਾਵੇ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿੰਦਨ ਵਾਲੇ ਰਾਹ ਦਾ ਰਾਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਹੈ।

ਨਾਟਕ 'ਚ ਜੋਗੀ ਨਾਲ ਹੋਈ ਦੂਜੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵੇਲੇ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵੇਲੇ ਜੋਗੀ ਕੋਲ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਦੂਜੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵੇਲੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਚੁੱਪ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਸ ਗੁਜ਼ਰੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਉਹ ਜ਼ੁਲਮ ਖ਼ੁਦ ਹੰਢਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਕਸੂਰੋਂ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਕੂ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ। ਨਾਟਕ 'ਚ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਿਰਜੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਦੋਹਵੇਂ ਰਾਹ ਆਪੋਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਠੀਕ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲੋਂ ਕਿਵੇਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹਨ, ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ ਧਿਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਬੋਲਾਂ ਤੋਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਐਸੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਸ਼ਖ਼ਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਾ ਜਾਂ ਮੁਰਦਾ
ਹਾਲਤ 'ਚ ਵੀ ਇਹ ਮੌਕਾ ਨਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ
ਕਿ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਕਰੇ।[10]

ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਦੋ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਮਸਲਾ ਜ਼ਾਤਪਾਤ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਨਾਟਕਕਾਰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਲੋਂ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਬਣਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਉਠਾਏ ਇਤਰਾਜ਼ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਰੰਗਣ ਦੇਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਛੇੜਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਮੁਆਸ਼ਰੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵੰਡ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਜ਼ਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਕੋਹੜ ਪੁਰਾਣੇ ਵੇਲਿਆਂ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ। ਉੱਚੇ ਘਰਾਣੇ 'ਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਨਾਲ ਬੰਦਾ ਉੱਚਾ ਤੇ ਹੇਠਲੀ ਜ਼ਾਤ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮਿਆਂ ਬੰਦਾ ਹੀਣਾ। ਲੇਖਕ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਅਜ਼ੀਮ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਊਚ-ਨੀਚ ਵਾਲੇ ਤਫ਼ਰਕੇ ਨੂੰ ਤੋੜਣ ਲਈ ਅਪਣਾਈ ਸਖ਼ਤ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਨਾਟਕ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਵਾਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਨ ਅਤੇ 'ਵਹਦਤ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਿਲੋਂ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਹਜ਼ਰਤ ਮਹੁੰਮਦ ਨੇ ਅਰਬ ਦੇ ਬੱਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਚਲਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ 'ਚ ਜ਼ਾਤ ਪਾਤ ਦੇ ਤਫ਼ਰਕੇ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ। ਬਾਅਦ 'ਚ ਕਿਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਦੱਸਣ ਲਈ ਇਹ ਤਫ਼ਰਕੇ ਬਣਾਏ ਅਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਿਆ।

ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ 'ਚ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਤਲਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜ਼ਾਤਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਵਲੋਂ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਪਰੰਤ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਇੱਜ਼ਤ ਤੇ ਉੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸੁਪਨਾ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਅੱਜ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਤਫ਼ਰਕਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ 1400 ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਵੀ ਸ਼ੀਆ-ਸੁੰਨੀ ਫ਼ਸਾਦਾਂ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਹਿਮਦੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਸਮਲਾਨ ਮੰਨਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। 1947 ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਤੋਂ ਹਿਜਰਤ ਕਰਕੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਗਏ ਲੋਕ ਸੱਤਰ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਮੁਹਾਜਰ ਹੀ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਦੁਖਦਾਈ ਸੂਰਤੇਹਾਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਲੇਖਕ ਨਾਟਕ ਜ਼ਰੀਏ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਲੋਂ ਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਇਲਮ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਪਹਿਲ ਦਾ ਮਸਲਾ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਜ਼ਾਤ ਦੇ ਸੱਯਦ ਸਨ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੱਯਦ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੀਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਇਸ ਲਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹਜ਼ਰਤ ਮਹੁੰਮਦ ਦੇ ਜਵਾਈ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਚੌਥੇ ਖ਼ਲੀਫ਼ੇ ਹਜ਼ਰਤ ਅਲੀ ਦੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਹਸਨ/ਹੁਸੈਨ ਨਾਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਅਰਾਈਂ ਜ਼ਾਤ (ਹਿੰਦੂ ਕੰਬੋ, ਸੈਨੀ ਜ਼ਾਤ 'ਚੋਂ ਪਰਵਰਤਿੱਤ ਮੁਸਲਮਾਨ) ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਰਬੀ, ਇਰਾਨੀ, ਤੁਰਕੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਇੱਜ਼ਤ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੁਰਸ਼ਦ (ਹਜ਼ਰਤ ਮੌਲਾਨਾ ਗੁਲਾਮ ਮਹੀਅਲਦੀਨ ਕਸੂਰੀ) ਨੇ ਹੀ ਦੂਜੇ ਮੁਰਸ਼ਦ (ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ) ਦੇ ਲੜ ਲਾਇਆ ਸੀ। ਸ਼ਰੀਅਤ ਰੂਪੀ ਪਹਿਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨੂੰ :

ਬੇਦ ਕੁਰਾਨ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਥੱਕੇ ਸਿਜਦੇ ਕਰਦਿਆਂ ਘਸ ਗਏ ਮੱਥੇ ਨਾ ਰੱਬ ਤੀਰਥ ਨਾ ਰੱਬ ਮੱਕੇ।[11]

ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਤਰੀਕਤ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਉਹਨੂੰ ਮਾਰਫ਼ਤ (ਗਿਆਨ) ਦੇ ਰਾਜ਼ ਸਮਝਾਏ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਨਾਟਕ 'ਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਮਝਾਈ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵੇਲੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਵਲੋਂ ਬੋਲੇ ਸਹਿਜ ਬੋਲਾਂ ਨੇ ਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਰੱਬ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਮਜ਼ ਭਰੇ ਰਾਹ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਏਨੇ ਸੌਖੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੋਈ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਹੀ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਬੁੱਲਿਆ ਰੱਬ ਦਾ ਕੀ ਪਾਉਣਾ, ਏਧਰੋਂ ਪੁੱਟਣਾ ਤੇ ਉਧਰ ਲਾਉਣਾ।[12]

ਅਰਾਈਂ ਜ਼ਾਤ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ ਖ਼ਾਤਿਰ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਜਾਂ ਸਬਜ਼ੀਆਂ ਉਗਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਗੰਢਿਆਂ ਦੀ ਪਨੀਰੀ ਲਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸਿਓਂ ਪੁੱਟ ਕੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਾਹੀ ਤੇ ਸੁਹਾਗੀ ਪੈਲੀ 'ਚ ਪਨੀਰੀ ਲਾਇਆਂ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਦਿਲ-ਰੂਪੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਚੋਂ ਕੂੜ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ, ਪਨੀਰੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਲਾਇਆਂ ਰੱਬ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਦ ਹੀ ਮੁਰੀਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਇਆ ਨੂੰ ਕੰਚਨ 'ਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਮੁਰਸ਼ਦ ਹੀ ਮੁਰੀਦ ਦੇ ਦਿਲ 'ਚ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਚਿਣਗ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ-ਏ-ਇਲਾਹੀ (ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ) ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰ। ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਹੀ ਇਲਾਹੀ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਦਾ ਭਾਵ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਦਿੱਖ ਰੱਬ ਦੇ ਦਿਖਦੇ ਸਰੂਪ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਅਨਾਇਤ ਸ਼ਾਹ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਹੰਕਾਰ, ਅਨਾਂ, ਮੈਂ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ...

ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਸੱਯਦ ਸੱਦੇ, ਦੋਜ਼ਖ਼ ਮਿਲਣ ਸਜ਼ਾਈਆਂ,
ਜੋ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਰਾਈਂ ਆਖੇ, ਬਹਿਸ਼ਤੀ ਪੀਘਾਂ ਪਾਈਆਂ।[13]

ਤੇ ਜਲਦ ਹੀ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਦੀ ਸ਼ਾਗਿਰਦੀ 'ਚ ਬੁੱਲ੍ਹਾ
ਬੁੱਲਿਆ ਆਸ਼ਕ ਹੋਇਓਂ ਰੱਬ ਦਾ ਮਲਾਮਤ ਹੋਈ ਲਾਖ
ਲੋਗ ਕਾਫ਼ਰ ਕਾਫ਼ਰ ਆਖਦੇ ਤੂੰ ਆਹੋ ਆਹ ਆਖ।[14]

ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ, ਜਿਸਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਕਸੂਰ ਦੇ ਹਾਕਮ ਦੀ ਫੋਕੀ ਅਨਾਂ ਕਾਰਨ ਕਸੂਰ ਛੱਡਣਾ ਪਿਆ ਸੀ, ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਨੂੰ ਏਨਾ ਚਾਹੁਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨਸੂਰ, ਸਰਮਦ ਜਾਂ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ੀ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਨਾ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਤਾਂ ਬਜ਼ਿਦ ਹੈ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸੋਹਣੇ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ। ਉਹਦੇ ਅੰਦਰ ਸੱਚ ਭਾਂਬੜ ਬਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਨਾਲ ਆਸ਼ਕ ਤੇ ਮਾਸ਼ੂਕ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਹੰਡਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਣ-ਕਣ 'ਚ ਰੱਬ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੋਕ ਤਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਖ਼ਲਕਤ ਤੇ ਖ਼ਾਲਕ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਰੱਬ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਰੌਲਾ ਆਮ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜ਼ਾਬਤੇ ਲਈ ਨੁਕਸਾਨਦਾਇਕ ਹੈ। ਅਸਲ 'ਚ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਗਵਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਸਦੀ ਹੋਰ ਅਗਲੇਰੀ ਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾਕਸ਼ੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਾਖੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਆਪਣੇ ਭਤੀਜੇ ਦੀ ਚੁੱਕ 'ਚ ਆ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਨਾਟਕ ਜਿਸ ਅਹਿਮ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਦੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਗਵਾਲੀਅਰ ਦੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਗੋਪ ਦੇ ਚਰਣੀਂ ਪੈਣਾ। ਜਿਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਦਾਇਤ ਮੁਤਾਬਕ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਸੰਗੀਤ ਸਮਰਾਟ ਤਾਨਸੈਨ ਕੋਲੋਂ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਮੁਰਾਦੀ ਬੇਗ਼ਮ (ਤਵਾਇਫ਼) ਕੋਲੋਂ ਨਾਚ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਤੁਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਸਮਾਜ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੱਕ ਦਾ ਹੀ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਝਲਕਦਾ ਹੈ, ਉਹਦਾ ਅਧਾਰ ਵੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਨਾ ਸਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਗੀਰਦਾਰਨਾ- ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਵਾਲੇ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਉਸ ਰਾਜ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਉਣਾ, ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਔਰਤ ਤਾਲਿਬਾਨੀ-ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਕਬਾਇਲੀ ਸਮਾਜ ਵਾਲੀਆਂ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਹੰਢਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਵਾਮ ਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪਣਾਈ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਰੱਬ ਰੂਪੀ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਮੁਰਸ਼ਦ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਕਿਉਂ ਔਰਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਚੁਣਿਆਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ 'ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮੁਲਾਣੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਉਪਰ ਨੀਵੀਂ ਜ਼ਾਤ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਬਣਾਉਣ, ਤਵਾਇਫ਼ ਕੋਲੋਂ ਨ੍ਰਿਤ ਸਿੱਖਣ, ਇਸਲਾਮ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਰੱਖਣ ਦੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਕ ਦਿਖਾਵੇ ਖ਼ਾਤਿਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਦੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੌਲਾਨਾ ਮਹੀਉਦੀਨ ਦੇ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਹੀ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਧਾਰਿਆ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਬਾਰੇ ਸੋਚੇ ਜਾਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰੇ। ਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਮਸਤੀ 'ਚ ਨੱਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇੰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁਕਮ ਵੀ ਤਾਂ ਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਹ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ, ਸ਼ਾਹ ਗੋਪ ਨੇ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੇਹਣਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚੇ, ਜਾ ਰੱਬ ਰੂਪੀ ਮੁਰਸ਼ਦ ਨੂੰ ਮਣਾਵੇ। ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਉਸ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਅ (ਇਲਾਹੀ ਤਾਰੀਫ਼ 'ਚ ਕਾਫੀਆਂ ਗਾਉਣ) ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪੌੜੀ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਲਈ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਨੂੰ ਮਨਾ ਲੈਣਾ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਰਮਾਂ ਤੱਜ ਕੇ, ਨੱਚਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਕੰਜਰੀ ਬਣਿਆਂ ਮੇਰੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾ ਘਟਦੀ।[15]

'ਬੁੱਲ੍ਹਾ' ਨਾਟਕ ਦੇ ਰਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ 27 ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਅੱਜ ਵੀ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਹੌਲ ਦਾ

ਸਰੂਪ ਉਸੇ ਕੱਟੜਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕੱਟੜਤਾ ਕਾਰਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਕਸੂਰ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲੀ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਇਸ ਲੇਖ ਦੀਆਂ ਆਖ਼ੀਰਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਦਿਨੀਂ ਕਰਾਚੀ ਦੀਆਂ ਸੜਕਾਂ 'ਤੇ ਦਿਨ-ਦਿਹਾੜੇ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਵਾਲ ਅਮਜਦ ਸਾਬਰੀ ਦੀ ਮੌਤ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਡੈਮੋਕਰੇਟਿਕ ਇਸਲਾਮਕ ਸਟੇਟ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ 'ਚ ਧਰਮ ਦਾ ਕੀ ਰੋਲ ਹੈ? ਤਾਲਿਬਾਨੀ-ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅੱਤਵਾਦ ਕਾਰਨ ਮਹੀਨਿਆਂ ਬੱਧੀ (BKU MULTAN) ਯੂਨੀਵਰਸਟੀਆਂ ਬੰਦ ਕਰਨੀਆਂ ਪੈ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਜਿਥੇ ਕਈ ਅਮਜਦ ਸਾਬਰੀ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਕਤਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ ਵਰਗੇ ਹੱਸਾਸ ਅਦੀਬ **ਬੁੱਲ੍ਹਾ** ਨਾਟਕ ਨਾ ਲਿਖਣ ਤਾਂ ਹੋਰ ਕੀ ਕਰਨ !

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਾਇਜ਼ਾ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪਟਿਆਲਾ, 2006, ਪੰਨਾ 124
2. ਡਾ. ਹਰਦੀਪ ਸਿੰਘ, **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਮੰਚ ਪਰੰਪਰਾ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2014, ਪੰਨਾ 122
3. ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ, **ਬੁੱਲ੍ਹਾ**, (ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਅਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004, ਪੰਨਾ 23
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 79
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 76
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 76
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 76
8. ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਨਗਰ: ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵੱਬ, **ਆਲੋਚਨਾ**, ਅੰਕ 223, ਅਪ੍ਰੈਲ-ਸਤੰਬਰ 2010, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 43
9. ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ, **ਬੁੱਲ੍ਹਾ**, (ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਅਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004, ਪੰਨਾ 27
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 77
11. ਡਾ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸੈਨੀ (ਸੰਪਾ.), **ਕਲਾਮ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2007, ਪੰਨਾ 15
12. ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ, **ਬੁੱਲ੍ਹਾ**, (ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਅਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004, ਪੰਨਾ 4
13. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, **ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ: ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1987, ਪੰਨਾ 4
14. ਸ਼ਾਹਿਦ ਨਦੀਮ, **ਬੁੱਲ੍ਹਾ**, (ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਅਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਧਾਲੀਵਾਲ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004, ਪੰਨਾ 56
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 61

◈

ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ

ਪੱਛਮ 'ਚ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ 'ਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ 'ਚ ਵੱਡਾ ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਿਆ। ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਟਕਰਾਓ 'ਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋਏ। ਇਸ ਖੋਰੇ 'ਚ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਹੋਈਆਂ ਖੋਜਾਂ ਤੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ 'ਚ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੇ ਦੁਜਾਤਤਾ ਤੇ ਫਿਊਜ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਪੇਖੀ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ। ਇਹ ਨਵਾਂਪਨ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੱਲ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਤੀਨ ਦੀਦੇ ਜੌਹਨਸਨ ਇਸਨੂੰ ਗਿਆਨਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਮੀਮਾਂਸਾ ਵੱਲ ਦੀ ਤੋਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਔਡੀਪੀਅਲ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਥੱਗਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਨਵੀਂਆਂ, ਵੱਖਰੀਆਂ ਤੇ ਅਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਮੀਮਾਂਸਾਵਾਂ ਲਈ ਨਵੀਂ ਸਪੇਸ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਅਮਲ ਸੰਭਾਵੀ ਅਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵੰਤ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਹਰ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ 'ਚ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਦੇ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਪਿਛਲੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਨਿਰਪੇਖ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਕਿਹੜੇ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਪਰੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਪਿੰਦਰਜੀਤ ਰੰਧਾਵਾ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Unsettling Boundries' 'ਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 'ਚ ਕੁਆਂਤਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਆਈਨਸਟੀਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਤਿੜਕਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ। ਨਿਰਪੇਖ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾ ਹਮਲਾ 1901 'ਚ ਮੈਕਸ ਪਲੈਂਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਪਲੈਂਕ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ 'ਚ ਰੇਡੀਐਂਟ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਰੇਡੀਐਂਟ ਕਾਲੇ ਪੁੰਜਾਂ 'ਚੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਊਰਜਾ ਦੇ ਨਿਕਲਣ ਤੋਂ ਨਿਰਮਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਾਪਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਮੁੱਖ ਬਦਲਾਓ ਆਇਆ। ਪਲੈਂਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਊਰਜਾ ਕੁਆਂਤੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਦੇ, ਊਰਜਾ ਤੇ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮੂਲਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਿਆ, ਬਲਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਾਂ 'ਚ ਵੀ ਵੱਡੀ ਹਿਲ ਜੁੱਲ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਨਿਊਟਨ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਚ ਵੀ ਵੱਡਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਿਆ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੁਣ ਮਕਾਨਕੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਊਰਜਿਤ ਰੂਪ 'ਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਪਲੈਂਕ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕੁਆਂਤੀਕ੍ਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਚ ਨੀਲਜ਼ ਬੋਹਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਹ ਊਰਜਿਤ ਪੁੰਜ ਝਟਕਿਆਂ ਤੇ ਪੁਲਾਂਘਾਂ 'ਚ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਬੋਹਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਕੁਆਂਤਮ ਛਲਾਂਗਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਰੇਖਕੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ।

ਮਨਮੋਹਨ (ਡਾ.)
ਆਈ.ਪੀ.ਐੱਸ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ
9915068901
mmsingh_63@rediffmail.com

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਪ੍ਰਤਿ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿ ਇਸ 'ਚ ਰੇਡੀਐਂਟ ਪੁੰਜ ਕੁਆਂਤਮ ਪੁਲਾਂਘਾਂ 'ਚ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਨੇ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਪੇਸ ਖੋਲ੍ਹੀ। ਇਸਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ 'ਚ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਾਰਤੇਸੀਅਨ ਗਣਿਤ ਅਧੀਨ। ਬੋਹਰ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅੰਦਰ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਲਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੜ ਸਰੂਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਨਿਊਟਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਦਿੱਤਾ। ਕੋਪਨਹੈਗਨ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਦੇ ਬੋਹਰ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪੂਰਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਲਿਆਂਦਾ, ਜੋ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬੋਹਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਰੇਡੀਐਂਟ ਪੁੰਜਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆਵਾਂ 'ਚੋਂ ਅਗਿਣਤ ਹੋਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਤੇ ਨਵ-ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਰੇਖਕੀ ਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪਵਿੱਤਰ 'ਚ ਸਿਰਜੇ ਔਡੀਪੀਅਲ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਦਰਾੜ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਸੱਬਜੈਕਟ, ਇਤਿਹਾਸ, ਲਿੰਗ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਦੀਆਂ ਬਹੁਵੰਦੀਆਂ ਮੱਧਅੱਸਥਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਉਣ ਦੇਣ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਰਣ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਈ ਪੁਲਾਂਘਾਂ ਅਤੇ ਝਟਕਿਆਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਜੋਂ ਮੁੜ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਇੰਝ ਵਸਤ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਖ਼ਾਲੀਕਰਨ ਤੇ ਜੋੜਨ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਾਠ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਅਰਥਾਂ/ਸਿਮਿਓਟਿਕਸ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਮੁੜ ਸਰੂਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਛੋਟਾ ਸਭਿਅਚਾਰ, ਸਮੂਹ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਬੰਦਾ ਕਈ ਸੰਭਵਾਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਿਲਗੋਭਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਆਂਤਮ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮੁੱਖ ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦੇ।

ਕੁਆਂਤਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ 'ਚ ਇਕ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਹੀਜ਼ਨਬਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮਾਦੇ ਤੇ ਰੇਡੀਏਸ਼ਨ ਵਿਚ ਲਹਿਰ ਤੇ ਕਣਾਂ ਦੇ ਦੋ ਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੀਜ਼ਨਬਰਗ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮਾਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਅਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਆਂਤਮ ਮਕਾਨਕੀ, ਨਿਊਟਨ ਦੇ ਮਕਾਨਕੀ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਜਾ ਕੇ ਸੰਭਾਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸੁਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਕੋਈ ਅਗਾਊਂਪਨ ਜਾਂ ਇੰਦਰੀਆਵੀ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸਥਿਰਤਾ 'ਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਪੇਖੀ ਚੌਖਟੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਅਗਾਊਂ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਵਿਖਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਗਾਊਂਪਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਠੋਸਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੋਸਣਾ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਅਚਾਰ ਤੇ ਦੇਹ ਦੇ ਬਹੁਵੰਨਗੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਅਰਥਾਂ/ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ 'ਚ ਘਟਾਅ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਵੱਖਰਤਾ ਤੇ ਬਹੁਵੰਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਸਹਿਭਾਗਿਤਾ ਦੀ ਟਕਰਾਓਮੂਲਕ ਸਪੇਸ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਤੇ ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ 'ਚ ਹੀਜ਼ਨਬਰਗ ਦੀ ਸਮਝ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਪਾਤਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ। ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਘੱਟੋ ਘਟ ਪਰਪੰਚਮੂਲਕਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਚਿਤ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਪੇਖਿਕਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। ਹੀਜ਼ਨਬਰਗ ਨੇ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮੀਮਾਂਸਕ, ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਪੇਸ ਨੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵਿਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੌਖਿਕ, ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ, ਆਦਤਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਗੁੱਝੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੀਜ਼ਨਬਰਗ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਵਰਗਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੈਰਾਡਿਗਮੈਟਿਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚੋਂ ਇਹ ਉਗਮਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰੀਖਣ ਬਹੁਤੇ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਉਪਕਰਨਾਂ ਰਾਹੀ ਬੜੀ ਘੱਟ ਮੱਧਅੱਸਥਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਨੇ ਅੰਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਪੇਸ 'ਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਿਕਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕੁਆਂਤਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਇੰਝ ਅਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਰੇਡੀਐਂਟ ਊਰਜਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਕਰੌਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਦਾਬੇ ਤੇ ਸਦੀਵਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਆਂਤਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਚ ਕੋਈ ਰੇਖਕੀ ਪਰੋਗਰਾਮਿੰਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਅਨਿਸਚਿਤੱਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਿਜਲਈ ਕਣਾਂ ਦੇ ਕੁਆਂਤਮ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਅਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਕੇਂਦਰੀਕਰਨ 'ਚ ਸਿਰਜਣੀ ਊਰਜਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਊਰਜਾਈ ਪੁਲਾਂਘਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਸਥਿਰ ਅਹਿਲ ਸਮਝਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਅਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਬਹੁਵੰਦੀ ਸਪੇਸ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁਣ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬਹੁਵਚਨੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਵੀ ਘੋਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਦੇ ਦਬਾਓ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਕਰੀਟੀਕਲ ਅਮਲ ਕਾਰਣ ਨਿਰਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ 'ਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਇੰਝ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰਪੇਖੀ ਵੀ ਹੈ। ਨਿਰਪੇਖੀ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਰੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਪਰੋਲੋਤਾਰੀ ਦਾ ਦਾਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਪਰੋਲੋਤਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਹੱਲ ਸਿਰਫ਼ ਪਰੋਲੋਤਾਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ 'ਚ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।" ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ 'ਚ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਨਾਲ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਹੱਲ ਦਾ ਇਹ ਬੜਾ ਰੇਖਕੀ ਤੇ ਇਕਹਿਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸੀ। ਵਿਰੋਧਾਭਾਵਾਂ ਦੀ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਦੀ ਰਲਗੱਡਤਾ ਤੇ ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਤਸ਼ਰੀਹ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਵੇਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਮਾਰਕਸ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਕਿ ਸੱਬਜੈਕਟ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਉਤਪਾਦਕੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦਰਮਿਆਨ ਟਕਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਰੂਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਕਾਰਣ ਮਾਰਕਸ ਪਰੋਲੋਤਾਰੀ/ਜਮਾਤ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਪਾਉੜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਨਿਰਪੇਖ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਰਕਸ ਇਤਿਹਾਸਾਂ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਤੇ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਧੀਕ ਕੀਮਤ ਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸ ਪੂੰਜੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਜੈਵਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਪੂੰਜੀ ਵੱਖਰੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਕਮਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਮਾਰਕਸ ਅਣਜਾਣੇ ਹੀ ਡਿਫ਼ਰਾਂਸ/ਵੱਖਰਤਾ ਬਾਰੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵਭਾਸਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੂੰਜੀ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ 'ਅਤਿਨਿਸਚਿਤ ਵਿਰੋਧਾਂਭਾਵਾਂ' ਦੇ ਉਸ ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ 'ਚ ਹੋਰ ਰੂਪ 'ਚ ਸਾਹਮਣੇ ਅਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਲਥਿਊਸਰ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਤੇ ਲਾਕਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਦਿੱਤੀ। ਅਲਥਿਊਸਰ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਾਧੂ ਇਕੱਠ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਬਹੁਵਚਨੀ ਟਕਰਾਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਵੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਰੇਖਕੀ/ਇਕਹਿਰੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਵੱਖਰੀਆਂ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਬਹੁਵਚਨੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ, ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਮੰਗ ਦੇ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਡਿਫਰਾਂਸੀ ਪਰਿਪੇਖ 'ਤੋਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 'Anti-Oedipus' 'ਚ ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਦੈਲਿਊਜ਼ ਤੇ ਗੁਆਤਰੇ ਨਿਰਪੇਖੀ ਔਡੀਪੀਅਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੂਪ 'ਚ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਰਾਹੀਂ ਖੇਤਰੀਕ੍ਰਿਤ, ਅਖੇਤਰੀਕ੍ਰਿਤ

ਸੱਬਜੈਕਟ/ਦੇਹ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਰਬਸੱਤਾਵਦੀ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਔਡੀਪੀਅਲਕਰਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਸਕੀਜ਼ੋ ਆਪਣੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਘੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਕੀਜ਼ੋ ਔਡੀਪੀਅਲ ਵੰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਨਾਬਰੀ ਊਰਜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਖੇਤਰੀਕ੍ਰਿਤ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ 'ਚ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਨਾਬਰੀ ਜਮਾਤ/ਪਾਰਟੀਮੂਲਕ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਵਿਰੋਧ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ, ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਬੰਦਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਔਡੀਪੀਅਲ ਏਜੰਸੀਆਂ ਦੀ ਸਪੇਸ 'ਚ ਵੜ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਚੇਤਨੀ ਲਾਵੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਪੇਸ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ 'ਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਇਕ ਸਮੂਹਿਕ ਕਾਮਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਸਪੇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਰੈਡੀਕਲ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਸਿਰਜੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਊਰਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਮਾਤ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਪਨਾ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਰਕਾਰੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਅਫ਼ਸਰਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਇਤਿਹਾਸ ਚੋਣ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇਕੱਠਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਲਈ ਸਿਰਜੀ ਸਪੇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਨਿਰਪੇਖ ਨੂੰ ਤੋੜਦਿਆਂ, ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਉਥਲ ਪੁਥਲ ਵਾਲੇ ਦੌਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧਾਂਭਾਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ, ਓਥੇ ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਬਹੁਵਚਨੀ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸਰੂਪੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਲਾਕਲਾਓ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਰਵਭੌਮਿਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸਪੇਸ 'ਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ।" ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Emancipations' 'ਚ ਉਹ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ 'ਚ ਪਿਆ ਵਿਧਾਨਕ ਅਲੱਗਪਨ ਸਰਬਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਬਹੁਵਚਨੀ ਸਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵੀ ਆਉਣ ਜਾਣ ਦੀ ਚਾਲ ਬਹੁਵਚਨੀ ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਖਾਲੀ ਚਿਹਨਕ 'ਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਐਂਡਰਸਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀਅਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੈਲੰਡਰੀ ਕਾਲ ਦੇ ਖਾਲੀਪਨ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਕੌਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਾਕਲਓ ਇਸ ਪੜੇਦਾਵ ਇਕਜੁਟਤਾ ਨੂੰ ਖੁੰਝ ਗਏ ਭਰੱਪਣ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ 'ਚੋਂ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਅਪੂਰਨ ਦਿਸਹੱਦੇ 'ਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੂਹ ਆਰਜ਼ੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਸ 'ਚ ਸਪੱਰਧਾ 'ਚ ਹੁੰਦੇ ਨੇ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਦੇ ਸਕਣ। ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ 'ਚ ਟਕਰਾਵੀ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੂਪ 'ਚ ਅਭਾਵ ਤੇ ਭਰੱਪਣ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਚ ਕੋਈ ਠੋਸ ਵੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ, ਇਹ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਲਈ ਆਪਸ 'ਚ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"

ਇੰਝ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ 'ਜੋ ਕਿ ਗ਼ੈਰਜ਼ਮੀਨੀ ਟਕਰਾਓ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ, ਜੋ ਪੁਰਾਣੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ 'ਚ ਔਡੀਪੀਅਲ ਅਤੇ ਗ਼ਾਲਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਠੁੱਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਹਨਕੀ ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਸਿਸਟਮਾਂ ਨਾਲ ਦੂਜਾ/ਹੋਰ ਨਿਰਪੇਖੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਘੋਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਿਉਤਾਰਦ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਸਮਮਾਪਤਾ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰਦ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਗਰੁੱਪ ਦਾ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲਈ ਮੈਂਬਰ ਰਿਹਾ। ਵਿਟਜਨਸਟਾਈਨ ਦੇ 'ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਮਰੂਪਤਾ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਰਤਦਿਆਂ ਲਿਊਤਾਰਦ ਮਹਾਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ 'ਭਾਸ਼ਾ ਕ੍ਰੀੜਾ ਦੇ ਕੁਤਰਕ' ਦੀ ਸਮਝ ਘੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਉਹ ਸਨਾਤਨੀ/ਨਿਰਪੇਖੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਚਿੱਬ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਚਾਂਤਲ ਮੂਫੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'The Return of the Political' 'ਚ ਪੱਛਮੀ ਤੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਜ ਲੋਕਤੰਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸਫੋਟ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਪਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਟੀਚਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹਿੱਤ ਨਾ ਮੰਨਣ ਕਾਰਨ ਖ਼ਤਰੇ 'ਚ ਹਨ। ਮੂਫੇ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਗਿਆਨੀ ਬਹੁਵਚਨਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕ

ਲੋਕਤੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼/ਵਿਰੋਧ/ਨਾਬਰੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੁਣ ਸੱਬਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਬਹੁਵੰਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਜਮਾਤ ਕਾਰਨ।' ਲਾਕਲਾਓ ਤੇ ਮੂਫੇ ਨੇ ਲੋਕਤੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਟਕਰਾਵੀ ਬਹੁਵੰਦਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਦੋਚਾਰ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਨੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸਪੇਸ ਸਿਰਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਗਿਆਨੀ ਕਾਵਿਸ਼ਾਸਤਰ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾਮੂਲਕ ਸਪੇਸ ਤੋਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਪਨਾਵਾਂ, ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਰਮਿਆਨ ਟਕਰਾਵੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਲਿਆ ਕੇ ਜਮਾਤ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਮਾਤ ਤੇ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਵ ਦੀ ਸਮਝ 'ਚ ਬਦਲਾਓ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਨਿੱਜ/ਸਬਕੈਕਟ ਹੁਣ ਜਮਾਤ ਦੀ ਕੋਈ ਰੇਖਕੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬਹੁਵੰਦੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਬਜੈਕਟ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਬਹੁਰੂਪੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਘਰਸ਼, ਨਾਬਰੀ, ਵਿਰੋਧ ਨਵੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ, ਵਿਗਿਆਨ, ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੁਜਾਤਤਾ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਵਿਸ਼ਵੀ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸਪੇਸਾਂ ਬਣਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਸਮਝ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲ ਕੌਮੀ ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਪਰ ਕਈ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਅਫਰੀਕੀ, ਏਸ਼ੀਆਈ ਬਿਰਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਕੌਮੀ ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ।

ਦੈਰੀਦਾ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Of Grammatology' 'ਚ ਲੋਗੋਸ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਹੇਠ ਰੱਖਦਿਆਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਡਿਫਰਾਂਸ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਉਹ ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵੱਖਰਤਾਮੂਲਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਦੈਰੀਦਾ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ 'ਕ੍ਰੀੜਾ' ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੂਲ ਰੂਪ 'ਚ ਮਸੀਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲੋਗੋਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰ 'ਚ ਬੈਠੀ ਸਬਜੈਕਟਿਵ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਦੈਰੀਦਾ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਦੇ ਟਰੇਸ/ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਥੱਗਤ/ਪੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੈਰੀਦਾ ਦਾ ਚਿਹਨ ਡਿਫਰਾਂਸ ਤੇ ਟਰੇਸ ਦਾ ਨਿਬੇੜਨ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਕਲਾਸੀਕਲ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ, ਕੁਦਰਤ, ਕਾਰਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸੁਹਜ/ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਗ਼ੈਰ-ਲੋਗੋਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵੱਖਰੇ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਤੇ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਬਨਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ 'ਚੋਂ ਬੜੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਤੇ ਨਵੀਂ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ। ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Orientalism' 'ਚ ਸਈਦ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਧੀਨ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਪੱਛਮ, ਪੂਰਬ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਛੁਟਿਆ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਚੌਖਟਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦ ਤੇ ਫਰਾਈਡਿਅਨ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ। ਸਈਦ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਨੇ ਔਰੀਐਂਟ ਤੇ ਔਕਸੀਡੈਂਟਲ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਮੀਮਾਂਸਕ ਤੇ ਗਿਆਨਸ਼ਾਸਤਰੀ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਤਾਂ ਕਿ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਸੰਰਿਚਤ ਕਰਕੇ ਉਸ 'ਤੇ ਗ਼ਾਲਿਬ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪੱਛਮ ਆਪਣੀ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਇਕ ਕਾਮੁਕ ਰਖੇਲ ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ ਥਾਂ/ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਪੇਸ ਵਾਂਗ ਵਰਤਣ ਲੱਗਾ। ਪੱਛਮ ਦੀ ਇਕਪਾਸਾਰੀ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਨੇ ਪੂਰਬ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਬ/ਔਰੀਐਂਟ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆਉਣ ਲਈ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸੇਂਧ ਮਾਰੀ ਗਈ। ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲਿਕ ਸਪੇਸਾਂ ਦਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਈਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ

ਛੇੜਿਆ ਗਿਆ। ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਅਰਬ ਦੀ ਦੂਜਤਾ/ਹੋਰਪਨ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਦੀ ਨਿਗ਼ਾਹ 'ਚ ਘਟਾਅ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਪੱਛਮ ਤੇ ਪੂਰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ-ਤੂੰ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਸੱਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪੂਰਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਅਧਿਐਨਕਾਰਾਂ ਤੇ ਖੋਜੀਆਂ ਨੇ ਕਬਜ਼ੇ 'ਚ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਈਦ ਇਸ 'ਚ ਪੂਰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਾ 'ਚ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ।

'Orientalism' 'ਚ ਸਈਦ ਦੀ ਇਸ ਬਾਬਤ ਪਹੁੰਚ ਪੂਰਨ ਰੂਪ 'ਚ ਦਵੰਦਮੂਲਕ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ 'ਚ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਦਾਬੇ ਦੀਆਂ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲੀਆਂ ਸਪੇਸਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਡਾਇਸਪੋਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਦਾ ਉਹ ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਸੁਝਾਅ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਈਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ/ਸਪੇਸਾਂ ਦੀਆਂ ਝੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਣ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਅੰਤਰਕਿਰਿਆ ਇਕ ਸੁਰਸੰਗਤੀਮੂਲਕ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਕੱਲਾ, ਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਦੁਜਾਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁਰੂਪੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਔਰੀਐਂਟਲਿਸਟਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਹਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਪੱਛਮ ਤੇ ਪੂਰਬ ਦੀ ਸਥਿਰ ਦੁਵੱਲਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮੁੱਖ ਦੇਣ ਪੱਛਮੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂਪਰਕਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਨ 'ਚ ਹੈ। ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਨਿਸਚਿੱਤੀ, ਕਾਬਜ਼ੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਉਸਦੇ ਨਿਰਪੇਖੀ ਸਿਸਟਮਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਈਦ ਉਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਪੈਰਾਡਾਇਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਣ ਦੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਠੋਸੇ ਗਏ ਤੇ ਘਟਾਓਵਾਦੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦਾਬੇ ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਗੁਪਤ ਹਥਕੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਾਨਵਵਿਗਿਆਨਾਂ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੋਚੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਈਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਕਈ ਪੱਧਰਾਂ ਵੱਲ ਦਿਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ, ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਔਰੀਐਂਲਿਸਟਾਂ ਦੀਆਂ ਲਈ ਢਾਹ ਲਾਊ ਤਕਨੀਕਾਂ ਉਪਰ ਸਈਦ ਦਾ ਪ੍ਰਹਾਰ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਾਸਤੇ ਗ਼ੈਰਕਾਬਜ਼, ਅਗਿਆਨੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਸੁਹਜੀ ਤੇ ਵਜੂਦੀ ਸਪੇਸਾਂ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਲੋੜ ਹੈ।

ਹੋਮੀ ਭਾਬਾ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਨਿਰਪੇਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਚਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ 'ਤੇ ਫਰਾਂਜ਼ ਫਾਨਨ ਤੇ ਦੈਰੀਦਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਭਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕੌਮਾਂ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਡਾਇਸਪੋਰਿਕ ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਤੇ ਵਿਸਫੋਟ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੌਮਾਂ ਬੇਸਿਲਸਿਲੀਆਂ ਸਮਕਾਲਿਕਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਸਬਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਅਸਮਰੂਪਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਖਿਆਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਨਿਭਾਓ ਦੀ ਟਕਰਾਵੀਂ ਸਪੇਸ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਭਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਿੱਖਿਆਸ਼ਾਸਤਰ ਪੂਰਵ ਰੂਪ 'ਚ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੂਲ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਇਕਸਾਰੀਕ੍ਰਿਤਤਾ 'ਚੋਂ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਭਾਓ ਸੱਤਾਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਕਾਟਵਾਂ ਕੰਢਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕੌਮਾਂ/ਨੇਸ਼ਨਜ਼ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ/ਨੈਰੇਸ਼ਨਜ਼ ਨਿਰੰਤਰ, ਇਕੱਤਰਿਤ ਸਮਕਾਲਿਕਤਾਵਾਂ, ਦੁਹਰਾਵਾਂ ਤੇ ਆਵਰਤਨੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਸਪੇਸ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਕਾਰੀਪਨ ਦੀ ਦੋਫਾੜਤਾ 'ਚ ਸਥਾਨਕ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਟਕਰਾਓ 'ਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਗਾਤਾਰ ਸੱਤਾਵਾਦੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ/ਕੌਮਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਰਪੇਖੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਦੁਜਾਤਤਾ, ਟਕਰਾਓ ਤੇ ਦੋ-ਚਾਰਤਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਸਮਰੂਪਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਮਿਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਬਾ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਦੁਜਾਤਿਤਾ ਲਈ 'ਬੇਸਿਲਸਿਲੀਆਂ ਸਮਕਾਲਿਕਤਾਵਾਂ' ਦਾ ਪਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਆਈਨਸਤੀਨੀ ਸਮਝ ਮੁਤਾਬਿਕ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਬਾ ਦੀ ਕੌਮ/ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਦੁਜਾਤਤਾ ਦੀ ਸਮਝ ਐਂਡਰਸਨ ਦੀ 'ਕਾਲਪਨਿਕ ਬਰਾਦਰੀਆਂ' ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਲਾਗੇ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਲੋਕ ਕੈਲੰਡਰੀ ਚਾਲ 'ਚ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੌਮਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸਮਰੂਪਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਕਿ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਲੀ ਸਪੇਸ ਭਰੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਕੌਮਾਂ ਕਈ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਬਣਤ

ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਭਾਸ਼ਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਬਾਲਟਰਨ ਦਖ਼ਲ ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਝੀਤੀ ਵਿਚਕਾਰੀਪਨ ਨੂੰ 'ਅਨਰਥੀ ਸਪੇਸ' ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਵੱਖਰਤਵਾਂ ਦੇ ਇਕੱਠਤਾ ਦੀ ਕਾਇਆਂਤਰਣੀ ਸਪੇਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਗਾਂਵੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕੌਮਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਕਰੂਪ/ਇਕਸਾਰ ਕੀਤਿਓਂ ਬਿਨਾ ਹੀ ਸਹਿਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਬਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਫਾਨਨ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'Black Skins White Masks' ਜਿਹੇ ਉੱਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੇ ਪਸਮੰਜ਼ਰ 'ਚ ਘੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਕਾਲੇ ਤੇ ਗੋਰੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ 'ਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਤੀਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਫ਼ਰਾਂਜ਼ ਫਾਨਨ 'ਮੈਨੀਕੀਨੀਅਨ ਡੈਲੀਰੀਅਮ/ਪ੍ਰਲਾਪ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮਿਸ਼ੈਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਪੁਰਾਤੱਤਵਤਾ ਨੂੰ 'ਇਪਿਸਟੀਮ' ਰਾਹੀਂ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਦੇਖਣਾ ਇਕ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਪਿਸਟੀਮ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਗਾਊਂਪਨ' ਹੈ, ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਚੇਤਨ ਤੇ ਬੇਨਾਮੇ ਰੂਪ ਘੜ੍ਹਦਾ ਹੈ।" ਫੂਕੋ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰਾਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ 'ਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਇਪਿਸਟੀਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰਾਂ 'ਚ ਇਪਿਸਟੀਮਕ ਉਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੀ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ।" ਉਸਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਪਿਸਟੀਮਕ ਦੌਰ 'ਚ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਇਆਂਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਪਿਸਟੀਮਕ ਉਤਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਕਈ ਸੱਤਾ ਨਿਜ਼ਾਮਾਂ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨੈਟਵਰਕ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸੱਤਾ ਤੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਕਾਮੁਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਆਂਇਕ ਤੰਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਦੇਹ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਦਰਸਾਏ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਰਾਹੀ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਦੇਹ ਇਕ ਨੀਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਵੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੱਥਕੰਡਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸੱਤਾ/ਰਾਜ ਸੰਰਚਨਾ ਆਪਣੀ ਮਾਕਨਕੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਟਕਰਾਵੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਘੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਮਨੁੱਖ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੇ ਔਡੀਪੀਅਲ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਇਪਿਸਟੀਮ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕਤਾਵਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਦੇ ਸੰਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਤੋੜੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਅਤਰਕ ਤੇ ਕਾਮੁਕਤਾ ਜੋ ਕਿ ਪਾਗ਼ਲਪਨ ਤੇ ਵਿਪੱਥਨ ਦੇ ਸਰੋਤ ਹਨ, ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਸਪੇਸ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦਾ ਸਾਪੇਖਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀ ਇਪਿਸਟੀਮ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖੀ ਇਪਿਸਟੀਮਾਂ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬਹੁਜੋੜੀ ਸਮਾਧਾਨਕ ਨਾਬਰੀ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫੂਕੋ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਦੀ ਸਮਝ, ਜੋ ਇਪਿਸਟੀਮਕ ਉਤਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰਾਹੀਂ, ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਬੱਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਥਿਰ ਤੇ ਅਹਿੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਫੂਕੋ ਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਸਟੇਟ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਦੇਹ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਿਉਤਾਰਦ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਵਾਚੀ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੋੜਿਆ ਅਤੇ ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੌਰਜ ਬਾਤੱਈ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਹ ਖਮਤਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਵਾਧ' ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"

ਜੌਰਜ ਬਾਤੱਈ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਣਿਤ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀਮਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਅੱਖ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਵਾਧੂ ਊਰਜਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ 'ਕਾਮੁਕ ਬਹੁਲਤਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।" ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਰੇ ਜੀਵੰਤ ਮਾਦੇ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਮੁਕ ਕਾਮਨਾ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਮਨਾ ਦੀ ਊਰਜਾ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਲਈ ਇਕ ਸੰਚਾਰ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਉਦੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਾਮੁਕ ਊਰਜਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਾਧੂ ਰੂਪ 'ਚ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਧ ਨਾਲ ਸੀਮਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਉਲੰਘਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਾਧੂਪਨ ਨੂੰ ਕਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੇ ਗ਼ਲਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।" ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵੱਖਰਤਾ ਵਿਚਲੀ ਅੰਤਰਵਿਆਪਤਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਚਾਰੀ ਬਹੁਲਤਾ ਜਾਂ ਵਾਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਤੱਜ ਕੇ ਕਿਸੇ

ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਲਿਦਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਖੁੱਲ੍ਹੇਪਨ ਦਾ ਸਾਝਾਂ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮੁਕ ਬਹੁਲਤਾ ਸੀਮਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਸਵੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਈਰੋਜ਼ ਦੇ ਪਲਾਂ 'ਚ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਤੱਈ 'ਪਵਿੱਤਰ ਅਨੁਭਵ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ ਦੀ ਸਵਾਇਤਤਾ ਦਾ ਵੀ ਸਮਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸਾਰੇ ਟੈਲੋਜ਼ ਨਕਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਹ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਗ਼ੈਰ ਉਤਪਾਦਨੀ ਊਰਜਾ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸਾਰੇ ਗਣਿਤ ਬਰਖ਼ਾਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ ਇਸ ਵਾਧ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਊਰਜਾ ਭਾਵ ਗ਼ੈਰ ਉਤਪਾਦਨੀ ਮਹਿਮਾ/ਸ਼ੋਭਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਧੂ ਊਰਜਾ ਨੇ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਖ਼ਰਚ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਵੀ। ਬਾੱਤਈ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਤੇ ਉਪਭੋਗ ਦੀ ਸੀਮਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਵਸਤਾਂ 'ਚ ਘਟਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਸਤੂਕ੍ਰਿਤਤਾ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਕਾਮੁਕ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਵਿਸਥਾਪਨ ਕਈ ਵਾਰ ਬੜਾ ਹਿੰਸਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਉਥਲ ਪੁਥਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਗੁੰਮ ਚੁੱਕੀ ਅੰਤਰਵਿਆਪੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾੱਤਈ ਅਨੁਸਾਰ "ਇਹ ਊਰਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਮੁਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।" ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਤੇ ਵਿਸਥਾਪਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਈਰੋਜ਼ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਬਾਤੱਈ ਵੇਸ਼ਵਾਵਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਠਿਆਂ ਨੂੰ 'ਮੰਦਿਰ' ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ।

ਬਾਤੱਈ ਦੀ 'ਸਰਾਪੇ ਹਿੱਸੇ' ਦੀ ਸਮਝ ਸਾਕਾਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇਪਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਪੇਸ ਰਾਹੀਂ ਊਰਜਾ ਦੇ ਖ਼ਰਚ ਹੋਣ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਾਧੂ ਊਰਜਾ ਮੁੱਕੇਗੀ/ਖ਼ਰਚ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕਈ ਵਿਰੂਪਣ ਪੈਦਾ ਹੋਣਗੇ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਰਾਦਰੀਆਂ/ਕੌਮਾਂ ਇਸ ਵਾਧੂ ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਖ਼ਰਚ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ, ਉਹ ਤਬਾਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਫਾਸ਼ਿਸਟ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਾਧ 'ਚ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਜਨਬੀਪਨ ਨਾਲ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹਾਂ। ਬਾਤੱਈ ਵਲੋਂ ਘੜ੍ਹੇ ਇਸ ਵਾਧ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਮੁਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਬਾਤੱਈ ਨੇ ਸਵੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ਪਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਤੱਈ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ ਕਿ ਸਬਜੈਕਟ ਕਾਮੁਕ ਸਾਹਮਣੇ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖੁੱਲ੍ਹਦਿਲੀ ਤੇ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕਰੇ। ਬਾੱਤਈ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀਆਂ ਮੀਮਾਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਨ ਕਰਨਾ ਸਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਹਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤਲਾ 'ਚ ਅਰਥਨਵਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਸਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤੋੜ ਕੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮੂਹਰੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਕਾਮੁਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਰੂਪੀ ਮਾਨਵੀ ਸਮਝ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਆਪਣੇ ਊਰਜਾ ਦੇ ਸੌੜੇ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸਚਿਤ ਹੀ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਾਧ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਬਾਤੱਈ ਵਾਲੀ ਸਮਝ ਦੀ ਕਮੀ ਹੈ। ਬਾਤੱਈ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ 'ਚ ਵਾਧ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਧ ਸਾਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵੀ ਦੇਹ ਦੇ ਈਰੋਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਤ ਕਰਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਤੱਜਦੀ ਹੈ।

ਇਮੈਨੁਅਲ ਲੈਵੀਨਾਸ ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਊਰਜਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਰਅਸਲ ਨਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਦੀ ਮੂਲਕਤਾ ਦੇਹ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਜਾਂ ਦੈਹਿਕ ਪਲਟਟਾ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਲ ਸਟੌਫਰ ਤੇ ਬੈਲਟੀਨਾ ਬਰਗੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੈਵੀਨਾਸ ਤੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੇਹ ਕਿਸੇ ਸੰਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਚੜ੍ਹਾਅ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਦੇਹ 'ਚ ਉਹ ਵਾਧ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਅੱਗੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਅਰਥ ਦੀ ਵਾਧ ਕਾਰਤੇਸੀਅਨ ਸੋਚ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਚਾਲ ਹੀ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਚਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਭਵਿੱਖ ਤੇ ਭੂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉਤਰ ਲਈ ਭਵਿੱਖਲੀ ਯੋਗਤਾ 'ਚ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਲਈ ਦੇਹਿਕ ਪਟਲਤਾ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤਿ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ 'ਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਵਾਧ 'ਚ ਸਵੈ ਨਿਆਇਕ-ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ/ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਤੋੜਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਜਨਬੀਅਤ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ

ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਦੇਹਿਕਤਾ ਨੇ ਅੰਤਰਵਿਆਪੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਸਮਝਣ 'ਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਨੀਤਸ਼ੇ, ਫਰਾਇਡ ਤੇ ਨੋਰਮਨ ਓ ਬਰਾਉਨ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਦੇਹ ਨੂੰ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖੋਜਿਆ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਊਰਜਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਬਾੱਤਈ ਦੇ ਕਾਮੁਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕਰੀਬ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਵਿਵੇਕੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਮਾਨਵੀ ਦੇਹ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਬਾਰੇ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜ ਅਸਲ 'ਚ ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੈਦਾ ਖ਼ਾਲੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਭਰਨਾ ਹੈ, ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਸੰਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਦੇਹਿਕ ਊਰਜਾ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਸਬਜੈਕਟ ਨੂੰ ਧਰਾਤਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਲਈ ਸਬਜੈਕਟ ਤੇ ਦੂਜਾ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਸੰਚਾਰ 'ਚ ਹੋ ਕੇ ਵਿਨੈਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਵੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਿਲਣ 'ਚ ਆਪਣਾ ਜਗਤ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹਦਿਲੀ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਦਰਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਲਾਪ 'ਚ ਦੂਜਾ ਵਿਨੈਯੋਗਤਾ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਾਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਦੂਜਾ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਰਬੀਕਰਨ ਦੀ ਅਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਰਬੀਕ੍ਰਿਤ ਵਿਵੇਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੈਵੀਨਾਸ ਦੀ ਦੂਜੇ ਲਈ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਹੁਵਚਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ 'ਚ ਸਰਬਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।" ਨੀਤਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਜੀਵਨ ਸੁਨਿਸਚਿਤਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕ ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਹੁਵਚਨਤਾ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਤੋੜਦੀਆਂ ਹਨ।"

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਸਥਾਨਕ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ 'ਚ ਵੱਡਾ ਚੜ੍ਹਾਅ ਆਇਆ। ਕੁਝ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਅਫਰੀਕਾ ਅਤੇ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਮੀਮਾਂਸਾਵਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਚ ਵਾਪਿਸ ਲਿਆਂਦਾ। ਮੈਲੀਨੋਵਸਕੀ, ਮੌਸ, ਲੈਵੀ ਸਟਰਾਸ, ਵਿਕਟਰ ਟਰਨਰ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਅਫਰੀਕੀ ਤੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਦੌਰ 'ਚ ਸਥਾਨਕ ਕਬਜ਼ੇ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਪਰ ਖ਼ਾਸ ਤੇ ਸਰਵਭੌਮਿਕ ਵਿਚਲੇ ਟਕਰਾਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾਲ ਨਿਰਪੇਖੀ ਚੌਖਟਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਬਹੁਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਜੋੜ ਨੇ ਪਲੈਟੌਨਿਕ ਸਰਵਭੌਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਵਿਸ਼ਵਕ ਤੇ ਸਥਾਨਕ 'ਚ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਯਤਨ ਅਤੇ 'ਵਿਸ਼ਵੀ ਸੋਚੋ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਕਰੋ' ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਫੇਲ੍ਹ ਹੋ ਗਏ। ਪਰ ਇਸਨੇ ਇਕ ਬੇਸਿਲਸਿਲੀ ਕਲਪਨਾ ਸਿਰਜੀ, ਜੋ ਸਰਵਭੌਮਿਕ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ 'ਚ ਸਮਿਲਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਸੀ, ਲੇਕਿਨ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਕਲੀਫਰਡ ਗਰੀਟਜ਼ ਜਿਹੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੇ 'ਸਥਾਨਕ ਗਿਆਨ' ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Local Knowledge' 'ਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਸਥਾਨਕ ਰੂਪ 'ਚ ਥਾਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸੰਦਾਂ ਅਤੇ ਚੌਖਟਿਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗਰੀਟਜ਼ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ, ਚਿਹਨਾਂ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਦੀ ਸਾਮਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗੀਕਰਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਆਪਣੀ ਖ਼ਾਸ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਪ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਰੀਟਜ਼ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝ ਜਾਵਾ, ਬਾਲੀ ਤੇ ਮੌਰੱਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀ। ਉਸਨੇ ਕਈ ਸ਼ਬਦਾਂ/ਚਿਹਨਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਬਾਤਿਨ/ਲੇਅਰ (ਬਾਹਰੀ/ਅੰਦਰੂਨੀ), ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗੀਕਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ। ਬਾਤਿਨ ਦੇਹ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਜਿਵੇਂ-ਲੇਕ, ਨਿਸਬਾ, ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਮੋਜ਼ੇਕ ਸਿਸਟਮ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਰ ਭੌਮਿਕਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਨਕ ਨਾ ਮਿਟਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਸਥਾਨਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਔਡੀਪੀਅਲ ਗ਼ਾਲਬੀ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਬਾਲਟਰਨ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਪੇਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਸਪੇਸ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ

ਰੇਖਕੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸਨੂੰ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ 'ਚ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਾਸ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖ਼ਾਸੀਅਤਾਂ ਨੇ ਸਾਰੀਆਂ ਨਿਰਪੇਖੀ ਸਰਵਭੌਮਿਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਚਣੌਤੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਿਵੇਂ- ਮੌਫੇ ਤੇ ਲਾਕਲਓ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਚ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ।

ਅਲਾਨ ਲਿਓ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Local Transcendence' 'ਚ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਸੰਯੋਗੀ/ਢੋਈ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ/ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਹਿਕਾਇਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ' ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਢਿੱਲੇ ਅੰਤਾਂ ਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧਕੀ ਸੂਚਨਾਂਵੀ ਆਧਾਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲਿਓ ਸੰਯੋਗੀ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੋਂ ਪਲਾਇਣ ਦੀ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕ੍ਰੀੜਾ ਦਾ ਮੋਂਤਾਜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁੰਝਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦੀ ਸਪੇਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਲਿਓ ਦੀ ਸੂਚਨਾਂਵੀ ਆਧਾਰ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਉਤਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮੇਂ, ਸਪੇਸ, ਤਕਨੌਲੋਜੀ ਅਤੇ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਵਿਸਥਾਪਨ 'ਚ ਸਥਿਤ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ 'ਚ ਸਬਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਾਓ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਲੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉਤਰ ਉਦਯੋਗੀ ਤਕਨੀਕਵਾਦ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਰੇਖਕੀ ਸਮਝ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਤਰ-ਆਧਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਟਕਰਾਵੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਟੈਲੋਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦਾ। ਇਹ ਡੋਬੂ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਤੇ ਮੌਤ 'ਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਵਿਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਿਓ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੰਯੋਗੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਈ.ਐਫ ਕੋਡ ਦੇ ਆਈ. ਬੀ. ਐਮ. 'ਚ ਕੀਤੇ ਕਾਰਜ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੋਡ ਦੀ ਸੰਬੰਧਕੀ ਵਿਧੀ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੂਚਨਾ ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਸੰਬੰਧਕੀ ਅਲਜਬਰੇ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਸੰਬੰਧਕੀ ਵਿਧੀ ਸੂਚਨਾ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਵਲੋਂ ਠੋਸੀ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੋਡ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਧੀ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਸੌਂਦਰਯੀ ਅਮਲ 'ਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਿਓ ਨੇ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ 'Prelude' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਪਾਠ ਦੀ ਉਹ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਕੱਸਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਨਹੀਂ ਬੱਝੀ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਅੰਤਰ/ਕਾਟਵੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਅੰਤਰਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਲਿਓ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਯੋਗੀ ਤੇ ਆਪਹੁਦਰੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਯੋਗੀ ਕਲਪਨਾ ਲਈ ਥਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਲਿਓ ਦਾ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਤੇ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਖੋਜ ਭਰਪੂਰ ਮਿਸ਼ਰਣ ਕਾਵਿਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿਹਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣ 'ਚ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਨੂੰ ਲਿਓ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਨਿਰਪੇਖੀ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾਵਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ 'ਚ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿਹਨ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੇਤੁਕੇ ਸੰਯੋਗਾਂ ਅਤੇ ਦੇਹ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਾਧ ਰਾਹੀਂ ਮਨਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਧ ਦੀ ਸਾਮਿਅਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਦਾ ਨਵਾਂ ਅਵਤਾਰ ਹੈ।

ਲਿਓ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮਝ ਟਕਰਾਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਢਿੱਲ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤਾਂ ਲਈ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ। ਦੈਰੀਦਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਰਤਦਿਆਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਹਿਕਾਇਤਾਂ ਅਗਾਉਂਪਨ ਅਤੇ ਪਰਤਾ ਦੀਆਂ ਤਿਲਕਣਾਂ ਨੇ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਬਿਤ ਵਿਸਫੋਟ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਰਣ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮਿਟਦਾ ਤੇ ਬਣਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਲਿਓ ਇਸ ਲਈ 'ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਲਾਇਣ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਬੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸੰਯੋਗੀ ਬੇਤੁਕਾਪਨ ਰੇਖਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਬੱਚਣ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਸਥਾਨਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪਾਰਗਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਉਤਰ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਨੇ ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੰਰਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਸਪੇਸ-ਸਮਾਂ ਸੰਗੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲਿਓ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ

ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ 'ਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਿ ਭੂਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚਾਲੇ ਵਿਕਲਪੀ ਰਾਹ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੀਏ। ਇਹ ਇਕ ਗਰਮ ਖ਼ਿਆਲੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਰੋਮਾਂਸ ਤੇ ਅਵਿਵੇਕ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਵੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾਵਾਂ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਿੰਗ ਤੇ ਡੀਪ੍ਰੋਗਰਾਮਿੰਗ ਵਾਂਗ ਨੇ। ਲਿਓ ਸਟੀਫਨ ਗਰੀਨਬਲਾਟ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਤਰੀਵੀ ਬਹੁਪਰਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਿੱਟਦੇ ਤੇ ਮੁੜ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਸੰਯੋਗੀ ਇਤਿਹਾਸ ਪਲਾਇਣ ਕੀਤਾ ਕੋਡ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਲਾਇਣ ਹੋਇਆ ਮਾਦਾ ਸਥਾਨਕ ਮਾਮੂਲ 'ਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਵੱਖਰਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ।

ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸਾਰੇ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ 'ਐਬਜੈਕਟ'/ਸੂਤਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਾਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਵਾਧ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਲਈ ਵੱਡੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਵਾਧ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਕਿਸੇ ਗਣਿਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਕਾਰਨ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸਦੇ ਬਹੁਵਚਨੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਊਰਜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਗਠਬੰਧਨ 'ਚੋਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਰੀਗਿਰੇ, ਹੈਲਨ ਸਿੱਖੂ, ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ, ਡੋਨਾ ਹਾਰਾਵੇ ਨੇ ਵੱਖਰਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਨਿਰਪੇਖੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਹੋਰ ਬਿਖਰਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦਾ ਬੱਲ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਤੇ ਸਪੇਸ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਸੀ। ਇੰਝ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੋਚਿਆ, ਬਲਕਿ ਕਈ ਪਿਤਰਕੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਰਤਾਵਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਰੀਗੇਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਮੁਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਤੋਂ ਮੁੜ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੀ ਪੋਜੀਸ਼ਨ ਪਿੱਛਲੀਆਂ ਕਈ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਾਧ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਆਨੰਦਿਤਾ ਪਹਿਚਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀਆਂ। ਨਾਰੀ ਦੇ ਅਭਾਵ ਤੇ ਘਾਟੇ 'ਚ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਫਰਾਈਡੀਅਨ ਤੇ ਲਾਕਾਨੀਅਨ ਬਿੰਬ ਵਿਰੁੱਧ ਇਰੀਗੇਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਛੋਹ, ਅਦਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਹੁਪਰਤਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'The Gesture in Psychoanalysis' 'ਚ ਉਹ ਨਾਰੀ ਦੇ ਮਰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ 'ਚ ਆਰੰਭ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦੇ 'Fort-da' ਦੇ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਨੂੰ ਤੱਜਦਿਆਂ ਉਸਦਾ ਸੁਝਾਅ ਹੈ ਕਿ ਮੁੰਡਾ/ਬੱਚਾ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ 'ਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅੰਦਰ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁੜੀ/ਬੱਚੀ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨਾਲ ਬਾਤਚੀਤ ਦੇ ਰਿਦਮ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਰੀ ਦੀਆਂ ਕਾਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੱਕਰੀ ਊਰਜਾਵਾਂ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਇੱਕਵਚਨਤਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਦੀ ਲੈਅ, ਛੋਹ ਤੇ ਦੁਵੱਲੀ ਸਾਮਿਅਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਖ਼ਾਸ ਯੋਗਤਾ ਕਾਰਣ ਕਾਮੁਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਬਾਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਉਸਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਨਾ ਘਟਾਏ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹੈਲਨ ਸਿੱਖੂ ਨਾਰੀ ਦੀ ਲਿਬੀਡੀਨਲ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਦੀ ਨਿਰਸਵਾਰਥ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਲਿਬੀਡਨਲ ਵਾਧ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ/ਕੋਸਮੋਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਕਾਮ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਆਕੜਣ 'ਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਸਫੁੱਟਨ 'ਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਲਿੰਗ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸਿਸਟਮਾਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੈਲਨ ਫਰਾਇਡ ਤੇ ਬਾਤੱਈ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਵਾਧ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਔਡੀਪੀਅਲੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ।

ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਓਨ੍ਹਾਂ ਪੱਛਮੀ ਸਰਬੀਕ੍ਰਿਤ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤਾਮਤਕਤਾ ਦੀ ਸਪੇਸ ਤੋਂ ਗ਼ੈਰ ਚਿਹਨਾਤਮਕਤਾ ਵੱਲ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮੁੱਖ ਦੇਣ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਵਾਪਿਸ ਲਿਆਂਦਾ। ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'Power of Horror' 'ਚ ਇਹ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਐਬਜੈਕੱਟ/ਸੂਤਕ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਕੋਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਦੂਜਾਪਨ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰੰਤਰ ਦੂਰ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੀਵਾ ਵਸਤੂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਮਾਲਿਕ ਵਿਰੁਧ ਨਾਬਰੀ 'ਤੇ ਬੱਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਲੀਤ ਕਰਕੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਦਿੱਸਹਦੇ ਅਤੇ

ਗਰਜ਼ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਸਮੇਂ 'ਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੁਬਿਧਾ 'ਚ ਨਾਰੀ ਦੇਹ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਲਿਖਤ ਆਪਣੀ ਚਿਹਨਾਤਮਕਤਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਮਲ 'ਚ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਲੈਆਤਮਕ, ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਊਰਜਾਵਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਐਬਜੈਕਟਿਵੀ/ਸੂਤਕਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਬਜੈਕਟ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜੂਲੀਆ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੇਹ, ਨਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਬਹੁਰੂਪੀ ਦੁਬਿਧਾ 'ਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਚੱਕਰੀ ਤੇ ਸਮਾਰਕੀ ਦੋਹਾਂ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ 'ਚੋਂ ਖੋਜੀ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਔਡੀਪੀਅਲ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾਵੇ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਮ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। 'Feminism in the Study of Religion' 'ਚ ਹੋਰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਐਚ. ਸ਼ੁਕਰਉਲਾਹ, ਜੂਡਿਥ ਬੱਟਲਰ ਤੇ ਸ਼ੈਰੀ ਬੀ. ਔਰਨਰ, ਦਾ ਬੱਲ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੇਹ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਰੇਖਕੀਅਤਾ 'ਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇਸ ਲਈ ਸਖ਼ਤ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ, ਕਿਉਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੇ ਏਸ਼ੀਆ, ਅਫਰੀਕਾ ਤੇ ਅਰਬ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੀਮਾਂਸਕ ਸਪੇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਸ਼ੈਰੀ ਓਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਲਗਾਤਾਰ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਔਰਤ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ 'ਚ ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਹੈ। ਸ਼ੁਕਰਉਲਾਹ ਉਸ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ ਪਰਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਰੋਸ ਤੇ ਸਵਿਕਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ, ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ 'ਚ ਦੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਐਮ. ਪੈਸਕੋਵਿਟਜ਼ ਨਾਰੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹੁੰਚ 'ਤੇ ਬੱਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖੂ ਤੇ ਇਰੀਗੇਰੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਨੂੰ ਸਬਜੈਕਟ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੇ ਬਹੁਰੂਪਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਖੋਜਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਾਰੀ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ 'ਡੋਨਾ ਹਾਰਾਵੇ ਸਾਈਬੋਰਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ' ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਜੈਵਿਕਤਾ ਤੇ ਮਸ਼ੀਨ ਦਾ ਸੰਕਰ ਹੈ। ਇਹ ਗਲਪ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਹਾਰਾਵੇ ਸਾਈਬੋਰਗ ਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਰਾਵੇ ਲਈ ਸਾਈਬੋਰਗੀਅਨ ਸਪੇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ। ਸਾਈਬੋਰਗ ਉਲੰਘੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਿਸ਼ਰਣਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਜਗਤ 'ਚ ਜਿੱਥੇ ਦੇਹਾਂ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਮੁੜ ਘੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ, ਹਨ ਉਥੇ ਸਾਈਬੋਰਗ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਸਪੇਸ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਲਿੰਗਕ, ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੁਵੱਲਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਲਿੰਕ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਰਾਵੇ ਐਪਰੋਪਰੀਏਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜ ਭਰਪੂਰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ 'ਚ ਨਾਰੀ ਦੇਹ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪੱਛਮੀ ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਸਰਬਸੱਤਾਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਵਿਆਖਿਆ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਫਰਾਂਸਿਸੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਹਾਰਾਵੇ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਵਾਧ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਲੈਅ 'ਚ

ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀ ਦੀ ਦੇਹ ਬਾਰੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਈ। ਵਿਸ਼ਵ 'ਚ ਬੜੇ ਤੇਜ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਸਮਲਿੰਗੀਆਂ, ਲੈਸਬੀਅਨਾਂ ਅਤੇ ਪਾਰਲਿੰਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁਛਗਿੱਛ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ, ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਲਿੰਗਕ ਵਿਮਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਮੁੜ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ 'ਚ ਸਾਰੇ ਨਿਰਪੇਖ ਮਿੱਟ ਰਹੇ ਨੇ। ਵੱਖਰੇ ਦੂਜੇ/ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਨੇ ਸਰਵਭੌਮਿਕ ਨਿਰਪੇਖੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸੱਤਾ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸੀ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨਾਲ ਮੁੜ ਸਰੂਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਗਤ ਬਹੁਵੰਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੁੜ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕੁਆਂਤਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਉਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਨਾਰੀਵਾਦ, ਉਤਰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਉਤਰ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸੋਚ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਜਗਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਸਥਿਰ, ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਆਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ ਨੇ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਹੁਰੂਪਤਾ, ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਸੂਚਨਾਵੀ ਸੰਘਣੇਪਨ, ਟਕਰਾਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਦੇਹ ਦੀ ਵਾਧ ਕਾਰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਹੋਰ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ

ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
9815574144
sec.sarbjit@gmail.com

ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਪਰ ਸਰਸਰੀ ਜਿਹੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਜਾਂ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨ ਪੱਖੋਂ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਈ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਬੋਧ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤਰਕ, ਨਿਖੇੜਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਇਹ ਆਸਥਾ, ਸ਼ਰਧਾ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਜਾਂ ਰੋਮਾਂਸ ਦਾ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕੀ ਉਹ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ-ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵੱਸ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਦਕਾ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ, ਟਿੱਪਣੀਮੂਲਕ ਜਾਂ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਹੁੰਗਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀਆਂ ਕਾਵਿਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਲੈਂਦੇ ਸੀ। ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਪਿੱਛੇ ਜਿੱਥੇ ਸਾਡੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਰੋਮਾਂਸ ਸੀ ਉਥੇ ਇਹ ਵੀ ਪਹਿਲੂ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝੇ ਸੀ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਹਿਜ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬੋਧ ਆਸਥਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੀ। ਇਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਕਾਵਿ ਟਿੱਪਣੀਆਂ 'ਚੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਟੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਮਰਿੱਧ ਪਰੰਪਰਾ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਟਿੱਪਣੀਆਂ, ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਉਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਟੀਕਿਆਂ-ਪ੍ਰਮਾਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਮਹਿਜ਼ ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਰਥੀ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇਮਾਂ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਸੂਝ-ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਤਰਕਸੰਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਸਕਣ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਤਰਤੀਬ, ਬਾਣੀ ਸੰਕਲਨ, ਰਾਗ ਬੱਧ ਤੇ ਰਾਗ ਮੁਕਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਲਾਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਲੋਕਮੁਖੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਲੋਕ-ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋਕਮੁਖੀ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਮਹੱਤਤਾ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਖੋਜ ਦਾ

ਬਿਹਤਰੀਨ ਸੰਪਾਦਨ ਕਾਰਜ ਤਾਂ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ ਮੰਨ ਕੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਇਸ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਤਰਮੁਖੀ, ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਸਮਝ ਕੇ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੱਕ ਸਮਝਦਿਆਂ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਜੱਗ, ਸੰਗਠਿਤ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਦਕਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਅੱਜ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉੱਚ ਵਿੱਦਿਅਕ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਤੱਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਗਈ ਹੈ।

ਆਲੋਚਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦਾ ਗਿਆਨਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੀਖਿਅਕ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸਭਿਅਤਾ (ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ), ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਅਤਾ (ਮੱਧਕਾਲ) ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਸ਼ਨ (ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਸਵੀਕਾਰ ਲਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਯੋਗ ਵੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਕਈ ਗੰਭੀਰ ਸੁਆਲ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਕਾਲ ਚਲਾਣੇ (1708) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ, ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਲੰਮੇ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਨੂੰ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਾਲ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੰਡ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਟ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਕਦੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨਾਲ ਅਤੇ ਕਦੇ 1850 ਤੋਂ 1900 ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਕਹਿ ਕੇ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਮਿੱਥਦਾ ਹੈ :

1. ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਉੱਨਤ ਕੌਮ ਦੀ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਪਰਿਚਯ ਸੰਭ ਹੋਇਆ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਸਮੁੱਚੀ ਸੋਚ ਵਿਧੀ ਅਧਿਕ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਹੋਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਸੁਭਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਧੀਨ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ।
2. ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਸਾਧਾਰਨ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾਵਾਂ, ਮਸੀਤਾਂ, ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲ ਕੇ ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ। ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ।[1]

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਏਸ਼ੀਆਈ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਤਹਿਸ ਨਹਿਸ ਕਰਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਵਿਧੀ (ਜੋ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸੀ) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੀ ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ

ਵਿਕਸਿਤ ਲੀਹਾਂ ਵੱਲ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੀ ਮੁੱਖ ਏਜੰਡਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਸੰਕਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਪ੍ਰਤੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵੇਲੇ ਸਕੂਲ, ਕਾਲਜ, ਬਿਜਲਈ ਮਾਧਿਅਮ, ਟੈਲੀਗ੍ਰਾਫ਼, ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਛਾਪੇਖਾਨੇ, ਅਖ਼ਬਾਰ ਆਦਿ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਕਾਰਕ ਬਣਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਭਾਰਤੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ 1849 ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਐਂਗਲੋ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਈ ਮਹਾਰਾਜ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ, ਨਾਮਧਾਰੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ 1857 ਦੇ ਜਨ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗੈਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪੁਨਰ ਜਾਗਰਣ ਸਿੱਖ ਰੋਮਾਂਸ 'ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਉਹ ਆਤਮ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਖ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਕੇ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ, ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਡੀਬੇਟ ਤਿੱਖਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਹੰਸ ਚੋਗ' ਵਿਚ ਕਈ ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋਵੇਗਾ :-

1. ਏਹਨਾਂ ਦੇ (ਖਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ) ਟ੍ਰੈਕਟਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹੁਣ ਸਾਰੇ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰ ਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਰਾ ਲਿਖਣ-ਪੜ੍ਹਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਬੋਲਦੇ ਜ਼ਰੂਰ ਪੰਜਾਬੀ ਹੀ ਹਨ, ਪਰ ਲਿਖਦੇ ਨਹੀਂ।
2. ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਵਰਤਾਰਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਬਾਲਾਂ ਨੂੰ ਏਹੀ ਅੱਖਰ ਲਿਖਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
3. ਅੱਜ ਕੱਲ ਦੀ ਲਿਟਰੇਚਰ ਜੋ ਸਿੱਖ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ। ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਪਾਈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦ ਤੱਕ ਨਾਵਲ, ਡਰਾਮੇ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪੋਥੀਆਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੀ ਪ੍ਰਚਾਨ ਲਈ ਨਾ ਬਣਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਲਿਟਰੇਚਰ ਦਾ ਵਾਧਾ ਯਥਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਜ਼ਹਬ ਅਰ ਮਿੱਲਤ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦੀਆਂ ਪੋਥੀਆਂ ਨਾ ਤਾਂ ਕਦੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਅਰ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ।
4. ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਆਪਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਵੱਲ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਅਰ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਕੋਈ ਚੰਗਾ ਹਿੰਦੂ ਕਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਟਰੇਚਰ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਤਿੱਖਾ ਅਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਧਰਮ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਤਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰ ਦਾ। ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਜੱਦ (Boundary) ਅੰਦਰ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਧਾਰਮਿਕ ਸਦਭਾਵਨਾ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕੂਪਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਿਰਕੂ ਚੇਤਨਾ 1857 ਦੇ ਜਨ-ਵਿਦਰੋਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਬੀਜੀ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਥੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਉਸ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਛਮ ਦੇ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪਰਿਚਯ ਵਿਚ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ 1873 ਵਿਚ ਕਰਿਸ਼ਚੀਅਨ ਮਿਸ਼ਨ ਸਕੂਲ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਚਾਰ ਸਿੱਖ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਲੋਂ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਐਲਾਨ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਉਪਰੰਤ ਸਿੱਖ ਸਫ਼ਾਂ ਵਿਚ ਖਲਬਲੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ

ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਠਾਕੁਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧਾਵਾਲੀਆ ਅਤੇ ਹਰਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਧੂਪੀਆ ਵਰਗੇ ਕੁਲੀਨ ਸਿੱਖ ਨੇਤਾ ਮੀਟਿੰਗ ਬੁਲਾ ਕੇ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਗਠਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਫਿਰਕੇ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਇਕੱਠੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਲਗਾਤਾਰ ਸਨਾਤਨੀ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਪਛਾਣ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣਨ ਲੱਗ ਪਈ। ਹਰਜੋਤ ਓਬਰਾਏ ਨੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ, ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਅਤੇ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹੋ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ 19 ਵੀਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਕਸਣ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ 'ਖਾਲਸਾ ਪਛਾਣ' ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਗਈ।[3]

ਇਉਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੰਢ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ, ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਆਤਮ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜੋ ਚਰਚਾ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਹੈ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਹੀ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੇ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ' ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਲੇਖ ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਖਹਿ ਕੇ 'ਖ਼ਾਲਸਾ ਪਛਾਣ' ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨਹੀਂ' ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜੋ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਉਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹੋ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਿਆਸਤ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਸ਼ੰਕਾਗ੍ਰਸਤ, ਆਪਾ ਵਿਰੋਧੀ, ਗ਼ੈਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕੱਢਦੇ ਹੋਏ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਗੰਧਲਾਅ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਆਪਾ ਵਿਰੋਧੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਆਲੋਚਕ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਨ, ਜੀਵਨੀਪਰਕ ਹਵਾਲਿਆਂ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਤਰਲ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਜੋੜ ਵਿਚੋਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਸਮਿਸ਼ਰਨ ਵਜੋਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ 'ਆਤਮ ਸੁਰੱਖਿਆ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਿਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। "ਬਾਵਾ ਜੀ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸਭ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਟਿੱਲ ਲਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਂਝਾ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਆਪ ਨੇ ਇਹ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਬਾਹਲਾ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਤੇ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।"[4] ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਸੋਚਵਾਨ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਦੇ ਉਠਾਏ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਜੇ ਬੇਪਰਵਾਹੀ, ਗਫ਼ਲਤ ਤੇ ਮਤਭੇਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾ ਹੋ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਸ ਨੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਨਾਮਵਰ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਦਿਸਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਖਮੀਰ ਵਿਚ ਵਧਣ ਮੌਲਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਬੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਿਆਂ ਭੀ ਆਪਣੇ ਚਿਰਾਗਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਰੁਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਤ ਉਤੇ ਕੋਈ ਰਜਵਾੜਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਜ਼ੋਰ ਕੰਮ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਸੇ ਇਕ ਝਗੜੇ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਦਿਆਂ ਹੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਅੱਖਰ ਕਿਹੜੇ ਵਰਤੇ ਜਾਣ, ਉਰਦੂ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ।[5]
>
> ...ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਰਗੇ ਸੁਖਾਲੇ ਅੱਖਰ ਭੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਜ਼ਬੀ ਮਤਭੇਦ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਬੈਠਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।[6]

ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਢਲੇ ਆਲੋਚਕ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ

ਕਾਰਜ ਦੇ ਫ਼ਿਕਰ ਸਾਹਿਤਕ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਵਧੇਰੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੁਹਿਰਦ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਭਾਵਨਾਮਈ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਜੋ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦੀ ਸੀ ਜਿਸਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਖੰਡ ਖੰਡ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਆਧੁਨਿਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਕਰਿੰਦਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਰਮਤ ਕਰਨਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧੁਨਿਕ ਯਤਨ ਸੀ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦੋਧਾਰੀ ਜਟਿਲ ਸਿਆਸਤ ਇਹੋ ਸੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਰੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪਛਾਣ ਨਾ ਬਣਨ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਕਬੀਲਾ, ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬੋਧ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਆਸਥਾਮਈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਰਹੇ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਨਦਬੱਧ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਨਾ ਬਣਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਸਗੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਵਾਹਕ ਬਣਾ ਕੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਪੂਰੇ ਜਾਣ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਮਹਿਜ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਪੂਰਵ-ਆਧੁਨਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਹਨ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਜਾਤੀ, ਕਬੀਲੇ, ਧਰਮ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਕੋਇਲ ਕੂ’ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੋਰਨਾਂ ਕਲਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਜ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਹ ਭਾਗ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸੂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਝ ਪਿੱਛੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਯੂਨਾਨੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਪਰਿਪੇਖ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ :

1. ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਇਕ (Art) ਹੁਨਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਰੀਗਰੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।
2. ਖਿਆਲ ਕਿੱਥੋਂ ਆਵੇ, ਏਹ ਤੇ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਤੇ ਵਿੱਦਿਆ ਨਾਲ ਈ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਿਤਨਾ ਤਜਰਬਾ ਤੇ ਵਿਦਿਆ ਓਨਾ ਈ ਖਿਆਲ ਚੰਗਾ ਤੇ ਵੱਡਾ।
3. ਕਵੀ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
4. ਪਬਲਕ ਦੇ ਖਿਆਲਾਤ ਨੂੰ ਪਲਟਾ ਦੇਣਾ ਕਵੀ ਲਈ ਕੋਈ ਔਖਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਕਵੀ ਵੀ ਕਵੀ ਹੋਵੇ, ਤੁਕਬੰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ।
5. ਇਕ ਜਮਹੂਰੀ ਰਾਜ ਦਾ ਕਵੀ ਜੋ ਚਾਹੇ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪ ਖਿਆਲਾਂ ਦੇ ਦੱਸਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਖ਼ੁਦ ਮੁਖਤਿਆਰ ਰਾਜੇ ਦੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਏਹ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਜੀਕਨ ਚਾਹਨ ਆਪਨਾ ਖਿਆਲ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਨ। ਏਹੀ ਹਾਲ ਉਸ ਕੌਮ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਰਾਜ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਹੋਵੇ। ਕਾਨੂੰਨੀ ਬੰਦਸ਼ ਤੇ ਰਾਜ ਦਾ ਡਰ ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਨੇ ਖਿਆਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਦੱਸਨੋ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਹਾਲ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਕਵੀ ਦੀ ਸੋਚ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਵੀ ਘਟਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
6. ਏਹ ਪੈਸੇ ਦੇ ਨੌਕਰ ਕਵੀ ਕਾਰੀਗਰ ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹੈਨ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਸਾਨ, ਰੁਵਾਨ, ਉਸਤਤੀ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਸਤਾਦ, ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਉਚ ਪਦਵੀ ਦੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਤੇ ਫਕੀਰ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
7. ਨਵੇਂ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੀ ਰੰਗਣ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਏ ! ਪੁਰਾਨੀ ਬੈਂਤਬਾਜ਼ੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਗਇਆ। ਹੁਣ ਬੈਂਤ ਤੇ ਲਿਖਦੇ ਨੇ ਪਰ ਮਜ਼ਮੂਨ ਚੰਗਾ ਤੇ ਸੁਥਰਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਬੈਹਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।[7]

ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਪਰੰਪਰਕ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ

ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸੰਭਾਲ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਪਰੋਕਤ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਨੁਕਤਿਆਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਹੁਨਰ ਮੰਨਣਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਾਰੀਗਰੀ (craftsmanship) ਸਵੀਕਾਰਨਾ, ਖਿਆਲਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ, ਜਨਤਕ ਖਿਆਲ ਬਦਲਣਾ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਹੋਣਾ, ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਦਬਾਓ, ਸੱਤਾ ਦਾ ਕਰਿੰਦਾ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਲੇਖਕ, ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਬਦਲਣਾ ਆਦਿ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੂਝ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਬਦਲਵੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਰੋਸਾਈ ਹੋਣ ਦਾ ਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਕੌਲ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ, "ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਕੋਰਸ ਹੋਈ ਤਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਹਾਂ, ਜੀ ਸਿੱਖ ਸਕੂਲਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਵਲੋਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੋਲ ਸ਼ਕੈਤਾਂ ਪੁੱਜੀਆਂ ਕਿ ਏ ਇਸ਼ਕੀਆ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪੁੜੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਟੈਕਸਟ ਨਹੀਂ ਬਨਾਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਟੈਕਸਟ ਬੰਦ ਹੋ ਗਈ। ਨਾਲ ਈ ਹੰਸ ਚੋਗ ਵੀ। ਵਾਹ ਸਾਡੇ ਸਿੱਖ educationist ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਕਰਤੂਤ ! ਜਦ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਸਲੀ ਭੰਡਾਰ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਰਹੇ ਤਾਂ ਓਹਨਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਕੀ ਕਰਨੀ ਸੀ। ... ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੋਇਆ। ਨਿਰਾ ਓਸੇ ਤੇ ਆਸਰਾ ਰੱਖ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਾਧੇ ਦੀ ਕੋਸ਼ਸ਼ ਕਰਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਈ ਬੋਲੀ ਬਨਾਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਮਾੜਾ ਅਸਰ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ, ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੱਜਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਲੜ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਜਾਤਾ।"[8]

ਇਉਂ ਆਰੰਭਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੋਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਖਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ, ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਫ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪਛਾਣ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ, ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਬੋਧ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੂਤਰਪਾਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੌਥਾ, ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪੱਛਮੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਗਰੀਕੋ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੈ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਵਾਂ, ਇਹ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਛੇਵਾਂ, ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਸੱਤਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਯਥਾਯੋਗ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਵਾਂ, ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤ, ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਠਵਾਂ, ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਤੀ ਸਜੱਗ ਹੈ, ਆਦਿਕ ਅਜਿਹੇ ਉਹ ਸੂਤਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਾਨਣ-ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜੀਵਨੀ ਮੂਲਕ ਵੇਰਵੇ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 1950 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਉੱਚ ਵਿੱਦਿਆ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਵਿਦਿਅਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਾਲਾ ਖੇਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ 1950 ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਦਿਅਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੌਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜ਼ਰੂਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਦਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਮਕਾਨਕੀ ਕਾਰਜ ਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ, ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਕੋਈ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ? ਕੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ–ਨਿਰਲੇਪ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ? ਅਜਿਹੇ ਸੁਆਲਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਆਪਣਾ ਵਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੂਰਬਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਅਰਥਾਂ 'ਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੋ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਕਥਨ ਹੀ ਬਹੁਤ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਸਮੀਖਿਆ ਸਾਹਿਤ–ਰਸੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਸੀ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਇਕ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਸਨ। ਪ੍ਰੋ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਐਮ.ਏ. ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹਾਣ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰੂਪ ਸਮੀਖਿਆ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ ਸਨ। ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਚਾਰ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਤਕ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਆਪਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਿੱਤਾਕਾਰੀ ਸਮੀਖਿਆ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡ ਗਈ ਹੋਈ ਸੀ।"[9]

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੂਰਬ ਸੇਖੋਂ ਸਮਾਆਲੋਚਨਾ ਉਪਰ ਵਿਦਿਅਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੇਵਾ ਜਾਂ ਹੌਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਏਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪਛਾਨਣਯੋਗ ਵਿਦਿਅਕ ਉਦੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਪਾਸ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾ ਖਾਸਾ ਤੋੜਾ ਸੀ।"[10]

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਸਮੀਖਿਅਕ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵੀ ਸਮੀਖਿਅਕ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਖਰੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਨੂੰ ਸਾਂਭਣਾ ਅਤੇ ਬਰਬਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਉਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰਾਂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਕਿਉਂ ? ਕਿਉਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਉਸ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮੁਲਕ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੈ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਫੁੱਟ ਪਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਅਹਿਸਾਸੇ–ਕਮਤਰੀ ਦੇ ਬੀਜ ਬੀਜਣ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਰਚ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਨਾਲ ਨੱਥੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਹੀ ਸਵਾਲੀਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਲਗਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸਾਂਭ–ਸੰਭਾਲ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਕਿਤੇ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।"[11]

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ ਸੇਖੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ, ਮੰਡੀ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਜਾਂ ਇਮਤਿਹਾਨੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਹੈ।

1950ਵਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਦਿਅਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤਰਕਸੰਗਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਕਹਿਰਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਲੋੜ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਵੀ 'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ' ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹੋ ਕੁਝ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਉਨਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਨ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ 'ਪਗੜੀ ਸੰਭਾਲ ਜੱਟਾ'

ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ, ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ, ਬੱਬਰ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਜਿਸਦਾ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਪੰਜਾਬ ਸੀ ਆਦਿ ਉਹ ਲਹਿਰਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ। ਫਿਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਚੱਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਨਵੇਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। 1917 ਦੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵੱਥ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉੱਚ ਵਿਦਿਅਕ ਤਤਕਾਲੀ ਅਤੇ ਫੌਰੀ ਲੋੜ ਸੀ ਉੱਥੇ ਉਪਰੋਕਤ ਉਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਕ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਰਚੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਟੀ.ਐੱਸ ਇਲੀਅਟ ਆਈ.ਏ. ਰਿਚਰਡਜ਼, ਫਰਾਇਡ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਿਨਵੈ ਵਿਚੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਬੱਧ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸਜੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਆਪਣਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨਮਈ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਵੀ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਥਾਂ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਪਰਿਚਯ ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ 'ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ' ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਰੂਪਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਚਰਚਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਸੰਰਚਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ' ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣ ਕੇ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ 'ਦਿੱਲੀ ਸਮੀਖਿਆ ਸਕੂਲ' ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਮੁਖੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਾਂ ਐਥੇ ਮੁਮਕਿਨ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਰੂਪਵਾਦ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਮੋਹ ਹੈ ਤਾਂ ਡਾ. ਕੰਵਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਨੂਰ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਲਈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਘੁਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੀ ਉਹ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇਖਣੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਜਕੜ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। "ਇਸੇ ਲਈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਾਦ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ, ਕਿੱਸਿਆ, ਫੋਕਲੋਰ ਤੇ ਹੋਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨ ਬਹੁਤ ਬਾਰੀਕੀ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਯਕੀਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਤੌਰ ਕ੍ਰਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਧੀ ਲਈ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ।"[12]

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗੌਰਵ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਰੂਪਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੋਈ ਅੱਜ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕ ਧਰੁਵੀ ਬਣਨ

ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਚਰਚਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਿਤ ਹੈ, 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ'। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਨਵਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਣਾਮ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ 1990 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਕਾਰਨ ਬਦਲ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੁਪਨਾ (Alternative of Political Dream) ਤਿੜਕਣ ਸਦਕਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਸੁਤੰਤਰ ਵਪਾਰ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੁਭਾਵਣੇ ਸਰੂਪ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸਭ ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ, ਲਿੰਗਕ, ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਤਕਰੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ 1847 ਵਿਚ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਸੀ :

> ... ਸੱਜਣੋ ! ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਗੁਣਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧੋਖੇ ਵਿਚ ਨਾ ਪਾਓ। ਕਿਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ? ਇਹ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੂੰ ਮਧੋਲਣ ਲਈ ਸਰਮਾਏ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ।
>
> ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣਾ ਐਸਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[13]

ਇਉਂ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋੜਾਂ 'ਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੋੜਾਂ ਉਸਦੇ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੁਯਾਈ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਿਚੋਂ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਉਪਭੋਗਤਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦੇਹ, ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਕਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਖ਼ਰ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਚਰਚਾ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਇਕ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਉਦੈ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰ ਕੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮੁਕਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਜਬਰ, ਦਾਬਾ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮਰੂਪੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਣ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। "ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ 'ਤੇ ਠੋਸਦੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੰਕਲਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਹਿ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿ ਕੇ ਬਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਕੋਈ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਏ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਫੈਡਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਇਉਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਇਕ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[14]

ਇਉਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਵੀਕਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਸਕਾਰੀ ਬਿਰਤੀ ਭਾਰੂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਵਰਦਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਂਅ ਹੇਠ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਵ ਬਸਤੀਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਸਹਿਹੋਂਦ ਜਾਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਿਵੇਂ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਦੂਸਰਾ, ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ 'ਉੱਤਰ' ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਰਕ ਨਾਲ ਜੋ ਉੱਤਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰੋਂ

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, "ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੁਣ ਯਥਾਰਥਵਾਦ 'ਚੋਂ ਨਿੱਕਲ ਕੇ ਉੱਤਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬੋਧ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ।"[15] ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਧੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੁਕਤ ਕਿਉਂ ਨਾ ਅਖਵਾਏ, ਉਸਦਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ 'ਚ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਅੰਤ, ਸਮਾਨਾਂਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਰਦਾਰੀ ਦਾ ਖੰਡਿਤ ਹੋਣਾ, ਸਮਰੂਪੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਆਦਿ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸੇ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਇਸ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉੱਭਰੀ ਤੇ ਵਧੀ ਫੁੱਲੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਕਾਤਿਆਨੀ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਦੀ ਹੈ, "ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੋਧਨਕਾਲੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਮਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ 'ਤੇ ਹਮਲੇ ਦੀ ਓਟ 'ਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੀ ਪੱਛਮ ਦੀ ਹਰ "ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਜਿਸ਼" ਦੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਮੂਹੀਕਰਨ, ਸਧਾਰਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਮਿਆਰੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੋਚਣਾ ਫਜ਼ੂਲ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਟੁਕੜਿਆਂ, ਯਾਨੀ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਜਾਤ, ਘਰੇਲੂ ਔਰਤ ਸੰਸਾਰ, ਆਦਿਵਾਸੀ, ਨਿੱਕ ਪੱਧਰੀ ਨਿੱਜੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਲੋਕਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਬੋਧਨ ਦੀਆਂ ਸੱਤ੍ਹਾ ਬਣਤਰਾਂ ਤੋਂ ਅਛੋਹ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ 'ਸਪੇਸ' ਹਨ। ਅੰਤ ਸਾਡਾ ਸਮਾਂ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ, ਖਿੰਡੇ, ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਘੋਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜਾਤ ਦੇ ਘੋਲਾਂ ਦਾ, ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਘੋਲਾਂ ਦਾ, ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਘੋਲਾਂ ਦਾ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਦੇਸੀ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਦੇ ਘੋਲਾਂ ਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹਨਾਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪਛਾਣਾਂ ਲਈ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ 'ਸਪੇਸ' ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤ੍ਹਾ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[16] ਇਉਂ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅੰਦਰ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰਾਜਸੀ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਰਚਨਾਵਾਦ, ਨਵਇਤਿਹਾਸਵਾਦ, ਪੂਰਬਵਾਦ, ਉੱਤਰ ਨਾਰੀਵਾਦ, ਉੱਤਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਕ ਧਾਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕੀਆਂ। ਉੱਚ ਵਿਦਿਅਕ ਅਧਿਆਪਨ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਹੀ ਹੈ। ਐਮ.ਫਿਲ. ਜਾਂ ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਕੋਰਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਵੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਨੰਬਰ ਇਕ, ਸਾਰੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪੇਪਰਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ, ਵਾਰਤਕ, ਗਲਪ ਕੁਝ ਵੀ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ, ਜਿਸ ਵੀ ਪੇਪਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਵਿਧਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸੁੰਗੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੌਥਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮਕਾਨਕੀ ਕਾਰਜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ

ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਓਪਰਾ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਵਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਨਾਵਲ ਦਸਵੀਂ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ, ਉਹੋ ਐਮ.ਏ. ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਕਿਧਰੇ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਦਸਵੀਂ 'ਚ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ਤੇ ਜੇ ਐਮ.ਏ. 'ਚ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ? ਛੇਵਾਂ, ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਆਨਰਜ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਆਪਸ਼ਨਲ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ? ਸੱਤਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਵਾਕਫ਼ੀ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਵਲੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ ਸਮੱਗਰੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸਾਸ਼ਨੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਾਂਅ ਉੱਪਰ Eclectic Method ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਠਵਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਨੌਂਵਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸਾਸ਼ਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਾ ਬਿਠਾਉਣਾ, ਆਦਿ ਹੋਰ ਵੀ ਕਾਰਨ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉੱਚ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਧਿਆਪਨ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਪਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੂਝ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਭਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉੱਚ ਵਿਦਿਅਕ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪੇਪਰ ਤੱਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, **ਰਵੀ ਚੇਤਨਾ**, ਪੰਨਾ 191
2. **ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਨਾ 63-70
3. ਹਰਜੋਤ ਓਬਰਾਏ, ਦਾ ਕੰਸਟਰੱਕਸ਼ਨਜ਼ ਆਫ਼ ਰੀਲੀਜੀਅਸ ਬਾਉਂਡਰੀਜ਼-ਕਲਚਰ, **ਆਇਡੈਂਟਿਟੀ ਐਂਡ ਡਾਈਵਰਸਿਟੀ ਇਨ ਦਾ ਸਿੱਖ ਟ੍ਰਡੀਸ਼ਨ**, ਪੰਨਾ 372
4. **ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਨਾ 33
5. ਕੁਸ਼ਤਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰੀ, **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ**, ਪੰਨੇ 38-39
6. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 44-45
7. **ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾਵਲੀ**, ਪੰਨੇ 268-317
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 264
9. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, "ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ", **ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ: ਸੰਬਾਦ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ** (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ), ਪੰਨਾ 5
10. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, "ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀ", **ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸੰਬਾਦ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ** (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ), ਪੰਨਾ 15
11. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ, **ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ**, ਪੰਨੇ 34-35
12. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, **ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ 13
13. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, **ਸੁਤੰਤਰ ਵਪਾਰ ਦਾ ਮਸਲਾ**, ਪੰਨਾ 34
14. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਸੰਪਾਦਕੀ, **ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ - ਅੰਕਿਤ ਨਹੀਂ
15. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ, **ਸੰਕਲਿਤ ਨਿਬੰਧ**, ਪੰਨੇ 46-47
16. ਕਾਤਿਆਨੀ, "ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਆਸਤ : ਇਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆ", **ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ** (ਬੁਲੇਟਿਨ-25, ਮਈ 2015), ਪੰਨਾ 25

◈

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ: ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ

ਪੂਰਬਵਾਦ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਉੱਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਪਾਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਜੋ ਵਪਾਰ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਪੂਰਬ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਏ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਹੋਈ ਕਿ ਪੂਰਬ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪੱਛਮੀ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਪੱਛਮਵਾਸੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਕ ਪੂਰਬਵਾਦ ਨੂੰ ਘੜਿਆ। ਵਪਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੱਛਮੀ ਸੈਲਾਨੀਆਂ, ਲੇਖਕਾਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨਾਲ ਪੂਰਬਵਾਦ ਇਕ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਸੱਚ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।

ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਇਕ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਪਿੱਛੇ ਕਈ ਆਰਥਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਨ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਕਸਦ ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਸਨੱਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਇਕ ਵਿਕਸਤ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਕੱਚੇ ਮਾਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਤਿਆਰ ਮਾਲ ਦੀ ਵਿੱਕਰੀ ਲਈ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਸੀ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚੋਂ ਰੱਬ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਸਨ ਕਾਰਨ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਖਾਲੀ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਭਰਨਾ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਸੁਆਲ ਸੀ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਾਂਝਪਣ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਫੌਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸਮਝੌਤੇ ਕਾਰਨ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਬ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ' ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦ, ਪੂਰਬ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਬਾਰੇ ਘੜੀ ਇਕ ਪੱਛਮੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਯੂਰਪੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬ ਉਤੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਫੌਜੀ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ। ਯੂਰਪ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ- ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ

ਡਾ. ਯਾਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਦਿੱਲੀ
9417868084
yadwinderdu@gmail.com

ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਬ ਨੂੰ 'ਪਰ' (other) ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੜੀ ਉਸਾਰੀ। ਸਭਿਅਕ/ਪਛੜਿਆ, ਚਿੱਟਾ/ਕਾਲਾ, ਤਾਕਤਵਰ/ਕਮਜ਼ੋਰ, ਮਰਦ/ਔਰਤ, ਤਾਰਕਿਕ/ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ/ਪਿਛਾਂਹਖਿੱਚੂ ਜਿਹੇ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਲੜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਚਿਹਨ ਪੱਛਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ ਜਦਕਿ ਪਿਛਲੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੂਰਬ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੀ ਧਾਰਨਾ 'ਗਿਆਨ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ' ਵਿਚ ਫੇਰਬਦਲ ਰਾਹੀਂ ਸਈਦ ਨੇ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਗਿਆਨ ਹੀ ਬਸਤੀਕਰਨ ਹੈ'।[1]

ਸਈਦ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲਖੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਇਸ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਯੂਨਾਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੈ। ਯੂਰੀਪਡੀਜ਼ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਬੈਕੋਸ ਨਾਮਕ ਪੂਰਬੀ ਦੇਵਤੇ ਨੂੰ ਅਤਾਰਕਿਕ ਕਹਿ ਕੇ ਉਸਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੂਰਬਵਾਦ ਇਕ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਗ਼ਲਬੇ ਅਧੀਨ ਪੂਰਬਵਾਦ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ। ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਹੀ ਪੂਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦੀ ਮਿਸ਼ਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਥਾ 'Institute of Egypt' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਸ ਪੱਛਮੀ ਸਿਰਦਾਰੀ ਦਾ ਹੀ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੇਨਾਨ ਦੀ ਸੀਮੇਟਕ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ-ਯੂਰਪੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਵੀ ਪੂਰਬ-ਪੱਛਮ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਉਸਾਰੀ ਕੜੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਅਰਬ ਜਾਂ ਪੂਰਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਪੂਰਨ ਕਹਿ ਕੇ ਪੱਛਮੀ ਪੂਰਨਤਾ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਣ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਡਿਕਨਸ, ਫੋਰੇਸਟਰ, ਕਾਰਨਰਡ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਇਸ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਡੀਕੋਡ ਕਰਦਿਆਂ ਸਈਦ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ 'ਪਰ' (other) ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਲਿਅਮ ਜੋਨਸ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ ਅਰਨੈਸਟ ਟ੍ਰੰਪ ਤੇ ਮੈਕਾਲਫ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਉਲੱਥੇ ਵੀ ਇਸ ਪੱਛਮਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਯਾਤਰਾ ਸੰਸਮਰਨ ਆਦਿ ਵਿਦਿਅਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[3]

ਪੂਰਬਵਾਦ: ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ

ਪੱਛਮੀ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਵੀ ਕਿਪਲਿੰਗ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਪੂਰਬ-ਪੂਰਬ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਪੱਛਮ, ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਫਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮੇਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।"[4] ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਬ ਇਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੱਛਮ ਨੇ ਪੂਰਬਵਾਦ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਈਦ ਦਾ ਇਹ ਮਤ ਨੀਤਸ਼ੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸੱਚਾਈ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਚ ਕਿਸੇ ਪਰਸਥਿਤੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਪਰ' (other) ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਵੈ/ਪਰ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਹੀ ਦੂਜੀ ਦੇਹ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਮੰਡੀ ਰਾਹੀਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਨਸਾਨੀ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਚਿਰਸਥਾਈ ਮੁਕਾਮ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਬ/ਪੱਛਮ, ਸਭਿਅਕ/ਪਛੜੇਪਣ ਦੀ ਦੁਵੰਡ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਵੀ ਹੋਵੇ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਪੂਰਬਵਾਦ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਿੱਥੇ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਪੂਰਬਵਾਦ ਵਾਂਗ ਇਕਪੱਖੀ ਪਰਿਪੇਖ ਹੀ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਮੂਲਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਭਾਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਡੈਨਿਸ ਪੋਰਟਰ ਨੇ ਅਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਇਟਸ ਪਰੌਬਲਮਜ਼' ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਖਾਤੇ ਜੰਗ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[5]

ਪੂਰਬਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਪੂਰਬਵਾਦ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਦਾ 'ਹਿੰਦੂਤਵ', ਮੱਧ-ਏਸ਼ੀਆ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ 'ਜਹਾਦ' ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ 'ਕੌਮਵਾਦ' ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਹੀ ਬਦਲ ਹੋ ਨਿੱਬੜੇ ਹਨ। ਮੈਂ/ਉਹ ਦੀ ਦੁਵੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਕਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਾਂਗ ਘੱਟਗਿਣਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਓਰੀਐਂਟਲਿਜ਼ਮ' ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਉਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੋਟਿਫ਼ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਬੰਦ ਇਕਾਈ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੇ 'ਗਿਆਨ/ਸ਼ਕਤੀ' ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਸਤਰ) ਵਿਚ ਉਚਾਰਿਆ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸੱਤਾ ਹਥਿਆਉਣ, ਇਸ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਈਦ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਫੂਕੋ ਦੇ ਮਾਡਲ 'ਗਿਆਨ/ਸ਼ਕਤੀ' ਨਾਲ ਵਫ਼ਾ ਨਿਭਾਉਣ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਅੰਤਹੀਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਤਿਮ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਸਈਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਾਂਗ ਬੰਦ ਇਕਾਈ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹਦਿਲੀ ਨਾਲ 'ਪਰ' (other) ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੌਧਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਜਿਸ ਮੱਧਕਾਲ ਨੂੰ ਹਨੇਰਾ ਸਮਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਉਹੀ ਸਮਾਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਟਿਕੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਭਾਰਤੀ/ਪੂਰਬੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਗਿਆਨਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੋਇਆ।

ਪੱਛਮਵਾਦ ਤੋਂ ਇਸ ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਪੂਰਬੀ ਧਾਰਨਾ ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਆਤਮ ਸਵੀਕਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਆਤਮ ਬੋਧ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਉ ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਤਾ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੋਪੀ ਚੰਦ ਨਾਰੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਗੌਰਵਮਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਣ। ਇਸ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਸਾਡੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਗਵਾਈ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਵੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[6]

ਪੂਰਬ ਦੀ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾ ਵਾਪਰਨ ਸਦਕਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਪੱਛਮ ਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ :

1. ਚਾਰਵਾਕ ਜਾਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦ
2. ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ
3. ਬੁੱਧਵਾਦ
4. ਸਿੱਖਵਾਦ।[7]

ਚਾਰਵਾਕ ਜਾਂ ਲੋਕਾਇਤ ਖੇਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲਿਖਤ ਗ੍ਰੰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੇਦਾਂਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਰਵਾਕ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਤ ਹੈ ਜੋ ਦੇਹ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ ਸੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਇਕ ਨਸ਼ੇ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚ ਮਿਲਾਉਣ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।

ਨਵੇਂ ਆਰੀਆਈ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਅਰਥ ਵਾਲਾ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤੇ, ਜੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੰਡਾਂ ਉਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਏ। ਪਤੰਜਲੀ ਦਾ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਹਵਾਦੀ ਸੀ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ।

ਬੁੱਧਵਾਦ, ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਨਿਰਆਤਮ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਭ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਵਰਗ ਨਿਰਅਰਥ ਹੋ ਜਾਣ, ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ੂਨਯ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੱਧ ਮੱਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸੂਤਰ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੂਨਯ ਮਨ ਨਾਲ ਜਗਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੀ ਨਿਰਵਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖਵਾਦ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਹਾਂ-ਭਾਵੀ ਅਤੇ ਨਾਂਹ-ਭਾਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਸਿਰਫ ਦੇਹਧਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸੰਗਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਹਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਦੇਹ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਭਾਰਤੀ/ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚ ਦੇਹ, ਮਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਦੇਹ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਾਪ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ: 'ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਇੱਛਾ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਬੀਜ ਰੂਪ ਹੈ'।[8] ਅਥਰਵਵੇਦ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਮ ਉਪਜਿਆ।[9] ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਲਿਬਿਡਨਲ ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਤਾਂਤਰਿਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਮੁਢਲੀ, ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਕਾਮ ਕਲਾ ਵਿਲਾਸ' ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਕਾਮ ਦੀ ਦੇਵੀ ਤੋਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ।[10] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਇੱਛਾ' ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਦੇਹ/ਮਨ/ਆਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ।

ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰੀ ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ ਨਿਰਿਖਣ ਅਧੀਨ ਵਸਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਿਰਿਖਿਅਕ ਅਤੇ ਨਿਰਿਖਅਤ ਵਿਚਕਾਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗਤਸ਼ੀਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਅਤੇ ਹਰ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਗੁਣ ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਦੀਆਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਸੰਭਵ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਕੋਣ, ਢੰਗ, ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਬੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਸਤ ਜਾ

ਯਥਾਰਥ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਬੰਧਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਹੈ।[11]

ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ; ਦੇਹ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਲਿਬਡਨਲ ਊਰਜਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਭਾਸ਼ਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਪੱਛਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਦੇਹ ਨੂੰ ਕਾਲਖ ਜਾਂ ਰਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਮਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆਗ੍ਰਸਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਦੇਹ ਨੂੰ ਹਰਿਮੰਦਰ ਆਖਦੇ ਹਨ :

ਕਾਇਆ ਹਰੁ ਮੰਦਰ ਹਰਿ ਅਪਿ ਸੰਵਾਰੇ
ਤਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਜੀਉ ਬਸੈ ਮੁਰਾਰੇ।[12]

ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ : ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਪੱਛਮ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਪੱਛਮੀ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਉਤੇ ਉਸਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਅਨਾਤਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਆਤਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਆਤਮ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੇਕਾਰਤ ਅਤੇ ਕਾਂਤ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਦੇਹ ਵਿਚਲੀ ਦ੍ਵੈਤ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਹਰ ਵਸਤ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[13]

ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਯੂਨਾਨ ਅਤੇ ਰੋਮ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦੀ ਪਿਛਲੱਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦ ਰਿਪਬਲਿਕ' ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ- ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ। ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੈਵੀ-ਆਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਸੁਖਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪ ਘਾੜਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ।[14] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚਲਾ ਦ੍ਵੈਤ ਵਿਦਮਾਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਤਮਾ/ਦੇਹ, ਪਦਾਰਥ/ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਇਕਾਈਆਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।

ਪਲੈਟੋ ਵੀ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਨੁਕਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਰਬਸੱਤਾ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਅਗਾਂਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਰਿਪਬਲਿਕ' ਦੇ ਭਾਗ-6 ਵਿਚ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਤੇ ਉੱਚਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਚਿਹਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸੱਚਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਹੋਵੇ।[15]

ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਅਰਸਤੂ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਪੋਇਟਿਕਸ' ਵਿਚ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਅਨੁਕਰਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਵਾਦ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਦੀ ਗੋਂਦ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਿਲਪ ਘਾੜਤ ਦੋਵੇਂ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤੇ ਹਨ।[16] ਰੋਮਨ ਚਿੰਤਕ ਲੌਂਨਜਾਇਨਸ ਅਪਣੇ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਦਾਤ (Sublime) ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਦਾਤ ਰਚਨਾ ਸਰਬਕਾਲੀਨ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[17]

ਸਮੁੱਚਾ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਲਭੂਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਉੱਸਰਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਵੈਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਵਿਚਲੇ ਦ੍ਵੈਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। 'ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ' ਅਤੇ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ/ਰੂਪ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। ਜਿੱਥੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੂਲ ਨੁਕਤਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੈ ਉਥੇ

ਰੂਪਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪੀ ਘਾੜਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦ੍ਵੈਤ ਵਿਚਲੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ।

ਉੱਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਨਵ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਵੈਤ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤਾਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਪਿਛਲੱਗ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਸ ਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ 'ਪਰ' (other) ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। 'ਸ੍ਵੈ' ਅਤੇ 'ਪਰ' ਵਿਚਲੀ ਇਸ ਦ੍ਵੈਤ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਸਤੀਵਾਦ, ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮੰਡੀ ਵਿਚਲੀ ਜਿਣਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਲਘੂਕਰਨ ਇਸ ਪੱਛਮੀ ਦ੍ਵੈਤ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ : ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ

ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਇਡੈਗਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰੋਮਨ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸੰਵਾਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਪੱਛਮ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ- ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰਾਂ, ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੂਝ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਾਈਡੈਗਰ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸੰਵਾਦ ਨਿਸ਼ਚਤ ਜਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਬੱਧ ਨਾ ਹੋ ਕੇ 'ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ' ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪੂਰਬ ਜਾਂ ਪੱਛਮ ਜਿਹੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।[18]

ਹਾਈਡੈਗਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਧਾਰ ਗਿਆਨਕਰਨ ਚਿੰਤਨ (enligthtenment) ਜਿਹਾ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਰਕ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਲਕੀਰੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਉਸਾਰੀ ਗਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਕੀਦੇ ਉਤੇ ਟਿਕਿਆ ਬਹੁਭਾਸ਼ਾਈ, ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਸੰਗਠਨ ਹੈ। ਇਸ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵਿਧ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੇਹ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਕਲਪ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕੋ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੱਛਮ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ- ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵੀ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਉਸ ਸਮੱਗਰਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ ਪੱਛਮ ਦੇ ਇਸ ਸਮੱਗਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਿਰਫ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਬੇਜੋੜ ਸੰਸਾਰਕ ਮਿਸ਼ਨ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਪੱਛਮ ਹੀ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਰਥ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਯੂਰਪੀਕਰਨ ਹੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ'[19]

ਦਲਿਊਜ਼ ਅਤੇ ਗੁਆਟਰੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਐਂਟੀ ਇੰਡੀਪਸ: ਕੈਪੀਟਲਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਸਕੀਜ਼ੋਫਰੇਨੀਆ' ਵਿਚ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਤਾ, ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਰਾਹੀਂ ਦੇਹ ਅਤੇ ਮਨ ਦੇ ਵਹਿਣਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰੀਕਰਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਭਰਮ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਹਿਣ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਸੱਤਾ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਇੱਛਤ ਮਸ਼ੀਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚੱਲਦਾ ਰੱਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[20]

ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਇਡੀਪਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਇਡੀਪਲਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵਖੰਡਣਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ'[21] ਵਿਚ ਪਰੰਗਾਗਤ ਚਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਥਾਲ, ਧੂਫ਼ ਅਤੇ ਜੋਤ ਆਦਿ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਚਿਹਨ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਰੰਗਮਣੀ' ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਜਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੀ. ਐਲ. ਬਾਰਬਰ ਨੇ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਤਸਵ (festivity) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਫੈਸਟੀਵਿਟੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਊਰਜਾ ਵਿਸਰਜਨ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗਲਤੀ ਰਾਹੀਂ ਊਰਜਾ ਦਾ ਵਿਸਰਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[22] ਬਾਰਬਰ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਤਣਾਅ ਅਤੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੇ ਡਾਇਨੋਸ਼ੀਅਸ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਸ ਜਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ- ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ ਵਿਚ ਰੱਬ ਲਈ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਰੱਬ ਦੇ ਬਹੁਦਿਸ਼ਾਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿਹਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋਗੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭੋਗੀ ਵੀ।[23] ਇਹ ਉਹ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਭਰਪੂਰ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਉਪਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ; ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਹੋਮੀ ਭਾਭਾ ਅਤੇ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਜਿਹੇ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਸ਼ਰਨ ਐਡਵਰਡ ਸਈਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਂਗ ਬੰਦ ਇਕਾਈ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਮੋਟਿਫ਼ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਪਰ' ਨੂੰ 'ਮੈਂ' ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪਰਤੱਖ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਨਿਰੋਲ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਉਤੇ ਉਸਰਿਆ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਉਤੇ ਇਰਾਨੀ ਅਤੇ ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਰਤੱਖ ਹਨ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਤੋਂ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ 'ਪਰ' (Other) ਵਿਚ ਫ਼ਨਾਹ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ 'ਦੇਹ' ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ :

ਅੱਜ ਨਾ ਸੁੱਤੀ ਕੰਤ ਸਿਉ ਅੰਗ ਮੁੜੇ ਮੁੜ ਜਾਇ
ਜਾਹਿ ਪੁਛੋ ਡੋਹਾਗਣੀ ਤੁਮ ਕਿਉ ਰੈਣ ਵਿਹਾਇ।[24]

ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਪਰ' (other) ਲਈ ਤਾਂਘ ਦੀ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸੰਬੋਧਕ ਉਹ ਕੰਜਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਲਪਣ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਮੁਕਲਾਵੇ ਲਈ ਭੇਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ 'ਇਸ਼ਕ' ਦੇ ਚਿਹਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਪਰਿਵਾਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਭੁਗਤਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਲਈ ਇਹ ਕੰਜਕ ਦੇਹ ਦੀ ਸਪਾਟ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ :

ਅਪਣੇ ਸ਼ਹੁ ਨੂੰ ਆਪ ਰੀਝਾਵਾ ਹਾਜਤਿ ਨਹੀਂ ਪਸਾਰੇ ਦੀ।[25]

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਹ ਕੰਜਕ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਨ ਨਾਲ ਕਰਤਾਵਾਚਕ ਹੀਰ ਅਤੇ ਕਰਮਵਾਚਕ ਰਾਂਝੇ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ–

ਰਾਂਝਾ ਰਾਂਝਾ ਕੂਕਦੀ ਮੈਂ ਆਪੇ ਰਾਂਝਾ ਹੋਇ
ਸਦੋ ਨੀ ਮੈਨੂੰ ਧੀਦੋ ਰਾਂਝਾ ਹੀਰ ਨਾ ਆਖੋ ਕੋਇ।[26]

ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੁਗਲ ਸਲਤਨਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬਣਤਰ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕ–ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੀ, ਜਦਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਜਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ–ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ–ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੀ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਡੀਪਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਹੀ ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇਣ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਹੀਰ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਹੀਰ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ *'ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨਾ ਮੁੜਾਂ ਰੰਝੇਟੜੇ ਤੋਂ, ਭਾਵੇਂ ਬਾਪ ਦੇ ਬਾਪ ਦਾ ਬਾਪ ਆਵੇ'*[27], ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਉਸ ਪਿਤਾ–ਪੁਰਖੀ ਇਡੀਪਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਵਹਿਣਾਂ ਨੂੰ ਸੋਖ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਚਿਆ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਆ ਸਾਹਿਤ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਅਧਾਰਬਿੰਦੂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਚਿਹਨ 'ਖੁੱਲ੍ਹ' ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਅ+ਮੈਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਵੈ/ਪਰ ਅਤੇ ਪੂਰਬ/ਪੱਛਮ ਦੀ ਦਵੈਤ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਉਸ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਚਿੰਤਕ ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਇਡੈਗਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖ਼ਤਾਂ ਵਿਚ 'ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਧਾਰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ, ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਅਤੇ ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਪਰ' ਦੀ ਪੁਨਰਵਾਪਸੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਗੁੜ੍ਹਤੀ' ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਸ ਕਾਇਨਾਤੀ ਤਸੱਵਰ ਦੀਆਂ ਹੀ ਜਾਮਨ ਹਨ :–

ਪੰਜਾਬ ਮੇਰਾ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿੱਡਾ
ਪੰਜਾਬ ਮੇਰਾ ਅਨਹਦ ਹੈ
ਇਸ ਵਿਚ ਸੱਭੇ ਦਰਿਆ ਵਹਿੰਦੇ[28]

ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਵਾਇਤੀ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਂਗ ਰੂਪਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਏਜੰਡਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇਹ ਉਤੇ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ–ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਗ਼ਾਲਿਬ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵੀ। ਅਜਿਹੇ ਗ਼ਾਲਿਬ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਤ ਇਸ ਕਾਵਿ–ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਗ਼ਾਲਿਬ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿੱਧ–ਪੱਧਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਤੀਕ–ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮਡੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਪੁਨਰ–ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਸਲਨ– ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਨੇਊ ਦੀ ਰਸਮ ਦਾ ਸਿੱਧ–ਪੱਧਰਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਦਇਆ, ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਸੱਤ ਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਨੇਊ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਜਗਨਨਾਥ ਪੁਰੀ ਦੀ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਉਹ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਚੇ ਜੋਗੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਦੱਸਦੇ ਹਨ :

ਏਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਕਰ ਸਮਸਰਿ ਜਾਣੈ
ਜੋਗੀ ਕਹੀਏ ਸੋਇ [29]

ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਉਹ ਸਰਜ਼ਮੀਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵੀ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ-ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਪੂਰਬਵਾਦ- ਦੇਹ, ਮਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚਲੇ ਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਚ 'ਪਰ' (other) ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਜੋ ਸਮੱਗਰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਹਰ ਅਲਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਮੇਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੋਣ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਸੱਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੂਰਬਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੱਜੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ 'ਸ੍ਵੈ' ਅਤੇ 'ਪਰ' ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਕਾਇਨਾਤੀ ਤਸੱਵਰ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. Edward Said, **The Edward Said Reader,** (eds.) Moustafe Bayomi, Andrew Rubin, New York, Vintage Books, 2000, p. 64-65
2. Edward Said, **Orientalism,** London, Penguin, 1991, p. 253
3. **Ibid**, p. 228
4. Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; 'Rudyard Kipling' John McGivering (June 27, 2010). "Notes on "The Ballad of East and West". The New Readers' Guide to the works of Rudyard Kipling (The Kipling Society). Retrieved July 10, 2016.
5. Dennis Porter, **Orientalism and its Problems in 'The Politics of Theory'**, (eds.) Peter Hulme, Margaret Ivason, Diane Loxley, Colchester, University of Essex, 1983, p.180.
6. ਗੋਪੀ ਚੰਦ ਨਾਰੰਗ, **ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਉਤਰਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਅਨੁ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, 2002, ਪੰ. 434.
7. quoted in Gurbhagat Singh, **Western Poetics and Eastern Thought, Delhi,** Ajanta Publications, p. 6
8. Ibid, p. 6
9. Ibid, p. 6-7
10. Ibid, p. 7
11. Jasbir Singh Ahluwalia, **Doctrine and Dynamics of Sikhism,** Patiala, Punjabi University, 2001, pp. 15-18
12. **ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, (ਪੋਥੀ ਚੌਥੀ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, 2002, ਪੰ. 1059.
13. Mohammed, Akomolafe Akinola, **A Critique of Descartes' Mind-Body Dualism.** http://www.kritike.org/journal/issue_11/mohammed_june2012.pdf
14. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ: ਪੁਨਰਸੰਵਾਦ**, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 1984, ਪੰ. 58.
15. Ram Nath Sharma, **History of Westren Philosophy,** Kedar Nath Ram Nath Publications, 2002, p. 40.
16. Ibid. p.122.
17. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, **ਸਮੀਖਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ**, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਆਰਸੀ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਪੰ. 63.
18. Quoted in Wihelm Halfbass, **India and Europe,** New Delhi, Moti Lal Banarsi Dass

Publications, 1990, p. 402.
19. Ibid, 167.
20. Gilles Delueuze, Felix Guttri, **Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,** Tr. Hurle, Seem, Lane, The Anthlole Press, London, 1984, p. 145.
21. **ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰ. 663.
22. Gurbhagat Singh, **Western Poetics and Eastern Thought,** p. 9
23. **ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ**, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1986, ਪੰ. 6
24. **ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰ. 1379.
25. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, **ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ**, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, 1997, ਪੰ. 218.
26. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ**, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, 1997, ਪੰ. 207.
27. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ**, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, 1997, ਪੰ. 112.
28. ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, **ਗੁੜ੍ਹਤੀ**, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਨਵਯੁੱਗ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2000, ਪੰ. 38.
29. **ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰ. 730.

◈

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਟ

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਅਜੋਕਾ ਸੰਕਟ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਿਆਸੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਾਤਾਵਰਨ, ਕੁਦਰਤ, ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼, ਪਾਣੀ ਆਦਿ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿੱਧੇ-ਅਸਿੱਧੇ, ਦਿੱਖ-ਅਦਿੱਖ ਕਾਰਨ ਹਨ। 1991 ਈ. ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਇਕਸਾਰ ਲਾਭ ਪਹੁੰਚੇਗਾ, ਖੜੋਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਟੁੱਟੇਗੀ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਮੁਲਕ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਟੀਸੀਆਂ ਛੋਹ ਲਵੇਗੀ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਢਾਈ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਲਾਭ ਚੰਦ ਕੁ ਅਮੀਰ ਮੁਲੰਕਾ ਦੇ ਅਮੀਰ ਤਬਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਕਾਰਨ, ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਅਮੀਰ ਤਬਕੇ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ-ਤਕਨੀਕ, ਸੇਵਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਫ਼ਟਵੇਅਰ ਇੰਜੀਨੀਅਰਿੰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ 'ਹੱਬ' ਵਜੋਂ ਉਭਰੇ ਹਨ ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ, ਕਿਸਾਨਾਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ, ਆਦਿ-ਵਾਸੀਆਂ, ਔਰਤਾਂ, ਦਲਿਤਾਂ, ਛੋਟੇ ਵਪਾਰੀਆਂ, ਦੁਕਾਨਦਾਰਾਂ, ਫੜੀ ਵਾਲਿਆਂ ਆਦਿ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕਹਿਰ ਬਣਕੇ ਟੁੱਟਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਦਿੱਤੇ ਨਿਗੂਣੇ ਲਾਭ, ਸਬਸਿਡੀਆਂ ਆਦਿ ਖੋਹ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਅਮੀਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਲੱਗੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਤੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਜਨਤਕ ਵੰਡ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਟਰਾਂਸਪੋਰਟ, ਬਿਜਲੀ, ਪਾਣੀ, ਸਿਹਤ, ਸਿੱਖਿਆ ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਲਗਭਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿੱਚ ਲਏ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੈਂਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਰਪੋਰੇਟ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਇਥੇ ਖਪਤਵਾਦ, ਨਿੱਜਵਾਦ, ਨੰਗੇਜਵਾਦ, ਊਲਜਲੂਵਾਦ, ਵਿਚਾਰਹੀਣਤਾ ਆਦਿ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਲੋੜ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੀਮ ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ
9814902040
bhiminderpbi@gmail.com

ਦੂਸਰੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਅਮੀਰਕਾ ਤੇ ਹੋਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਮੀਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੀਆਂ ਮੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਹਿਮ ਤਾਕਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਡੀਆਂ ਦੀ ਕਮਾਨ

ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਹ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਅਮੀਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਅਮੀਰ ਤਬਕਿਆਂ ਅਧੀਨ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਮੀਰ ਤਬਕਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਘੱਟ ਉੱਨਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਸਮਝੌਤੇ ਤੇ ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਪਾਰ ਸੰਸਥਾ, ਵਿਸ਼ਵ-ਬੈਂਕ, ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਮੀਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ, ਐਫ.ਡੀ.ਆਈ. ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਪੂੰਜੀ 'ਤੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਕੰਟਰੋਲ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੂੰ ਲਾਭ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ 'ਤੇ ਸਮਝੌਤੇ ਕੀਤੇ। 'ਗੈਟ' ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਸਮਝੌਤੇ ਤੇ ਦਾਅਵਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਦਿਖ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਹਮਾਇਤੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਬੀਜ 1947 ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਣੀ ਨਹਿਰੂ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਨਹਿਰੂ ਸਰਕਾਰ 'ਸਮਾਜਵਾਦ' ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਦੀਆਂ ਲੱਖ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈਆਂ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਅਮੀਰ ਤਬਕਿਆਂ, ਵਪਾਰੀਆਂ, ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੀਤੀਆਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ, ਕਿਸਾਨਾਂ, ਗਰੀਬਾਂ, ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਤਬਕਿਆਂ ਲਈ ਬਹੁਤੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇੱਥੇ ਨਾ ਤਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜ਼ਮੀਨੀ ਸੁਧਾਰ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਇਕ ਅਰਧ-ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਮੁਲਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਭਰ ਸਕਿਆ ਪਰ ਇਸ ਅਰਧ-ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਥੋਂ ਦੀ ਉਦਯੋਗਿਕ ਤੇ ਵਪਾਰੀ ਤਬਕਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ। ਇਹ ਲਾਭ ਭਾਰਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਜਨਤਾ ਤੱਕ ਨਾ ਪਹੁੰਚ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ਰੀਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀ। ਖਰੀਦ ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਮੌਕੇ ਵੀ ਨਾ ਪਨਪ ਸਕੇ। ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਟ ਕਾਰਨ ਨਹਿਰੂ ਸਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ 'ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਸਮਾਜ' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਸੀ।

ਆਪਣੀਆਂ ਅਨੇਕ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ 'ਨਹਿਰੂ-ਮਾਡਲ' ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਪੰਜ ਸਾਲਾ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਭਾਰਤ ਨੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੀ 'ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ' ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਨੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਮੁਕਾਲੇ ਜੋ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਵੱਧ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗਰੀਬੀ-ਹਟਾਉਣ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਇਕ ਸੁਪਨਾ ਬਣ ਕੇ ਚਕਨਾਚੂਰ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਨਹਿਰੂ ਮਾਡਲ' ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਕਾਰਨ ਕਈ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਨੇਕਾਂ ਖੇਤਰੀ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੇ ਰੁਕਣ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾ ਲਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਿਲਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਰਾਹੀਂ ਭੁਗਤਣਾ ਪਿਆ।

ਵਿਸ਼ਵ-ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸੱਤਵਾਂ ਦਹਾਕਾ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਦੌਰ ਸੀ। ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ 'ਕੇਨਜ਼ੀਅਨ ਮਾਡਲ' ਸੰਕਟ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸੋਵੀਅਤ-ਸੰਘ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਗਾੜ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਅਮੀਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਮੁਲਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੁਆਰਾ 'ਕੇਨਜ਼ੀਅਨ ਮਾਡਲ' ਵਿਚਲੀ ਵੈਲਫ਼ੇਅਰ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਮੰਡੀ ਅਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਜ਼ੋਰ-ਸ਼ੋਰ ਚੋਂ ਹੀ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਮਾਰਗ੍ਰੇਟ ਥੈਚਰ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਰੋਨਾਲਡ ਰੀਗਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਆਪਣੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਕਾਰੀ ਖਰਚਿਆਂ, ਸਹੂਲਤਾਂ, ਸਬਸਿਡੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਟੌਤੀ ਕੀਤੀ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੀਂ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਸਲਾਹਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਇੰਦਰਾ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਲਾਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਿਚਕਚਾਹਟ ਨਾ ਵਿਖਾਈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਨੂੰ 'ਧਨਕੋਸ਼'

ਵਿਚੋਂ ਕਰਜ਼ਾ ਲੈਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਈ ਗਈ। ਇਸ ਸਹੂਲਤ ਦੇ ਇਵਜ਼ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਮੰਡੀ ਨੂੰ ਦਰਾਮਦਾਂ ਲਈ ਖੋਲਣ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਦਬਾਅ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਵਿੱਤੀ ਘਾਟੇ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਪੈਰਿਸ ਕਲੱਬ' ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਜਾਰੀ ਹੋਏ।

ਇੰਦਰਾ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਰਾਜ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਵੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿਲਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਾਂਗਰਸ ਸਰਕਾਰ ਵਿਰੁੱਧ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਡਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਤਾ ਦੇ ਘਟਣ ਕਾਰਨ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਤੇ ਇੰਦਰਾ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅੱਤਵਾਦ ਦਾ ਹਊਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਦੀਆਂ ਗਈਆਂ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨੌਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਅਦਾਇਗੀਆਂ ਦੇ ਬਕਾਏ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟ ਆ ਗਿਆ। ਹਾਲਤ ਇਥੋਂ ਤਕ ਵਿਗੜ ਗਈ ਕਿ 1991 ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਿਜ਼ਰਵ ਬੈਂਕ ਵਿਚ ਰਾਖਵੀਂ ਪਈ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਇਕ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਦਰਾਮਦੀ ਸਾਲ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਨਾ ਉਤਾਰ ਸਕੀ। ਭਾਰਤੀ 'ਖਜ਼ਾਨਾ ਖਾਲੀ' ਹੋ ਗਿਆ। ਮੰਡਲ-ਕਮੰਡਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਗ੍ਰਸ਼ਤ ਦੌਰ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਕੋਸ਼ ਕੋਲੋਂ ਸਖ਼ਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰਜ਼ਾ ਲੈਣਾ ਪਿਆ। ਅਗਸਤ 1991 ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਨਵੀਂ ਬਣੀ ਕਾਂਗਰਸ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ' ਦੀ ਨਵੀਂ ਮੁਹਿੰਮ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ ਸੱਦੇ ਦੇ ਤਹਿਤ ਭਾਰਤ ਦਾ ਵਿੱਤ-ਮੰਤਰੀ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਉਣ ਸਾਰ ਇਸ ਨਵੀਂ ਮੁਹਿਮ ਤਹਿਤ ਰਾਜਕੀ ਸਰਮਾਏ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਮੰਡੀ ਮੁੱਖੀ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ ਪੱਛੜੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੇ ਨਵਾਂ ਪੈਂਤੜਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੱਛੜੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਥੋਂ ਦੀਆਂ ਮਹਿਫੂਜ਼ ਮੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਸਨਅਤੀਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਛੋਟੀ-ਭਾਈਵਾਲ ਬਣ ਕੇ ਵਿਤ, ਨਿਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ 'ਵਿਤੀ-ਪੂੰਜੀ' (Finance Capital) ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਬਦਬੇ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਧਨ ਕੁਬੇਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ ਤੇ ਉਦਯੋਗ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਣ ਲੱਗੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਬਰਾਂਡਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨੇ ਤੇ ਛੋਟੇ ਉਦਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਗਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀ ਵਰਗ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਣ ਲੱਗੀ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ 'ਇੰਡੀਆ' ਦਾ ਅਮੀਰ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ 'ਗਰੀਬ ਭਾਰਤ' ਵਿਚ ਵਸਣ ਵਾਲੇ ਬੇਸਹਾਰਾ ਗਰੀਬ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਤੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕ ਰਹਿ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਓ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਾਲੇ-ਕਾਨੂੰਨ ਵੀ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੋਏ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ, ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ, ਵਪਾਰੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਦੀ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਕਈ ਜਨਤਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਕੋਲ ਕੌਡੀਆਂ ਦੇ ਭਾਅ ਵੇਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਾਲੇ-ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੇ ਵੱਡਾ ਕਮਿਸ਼ਨ ਤੇ ਹਿਸੇਦਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਰੇਲਵੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਜਨਤਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਪਾਰਟਨਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਸਿਧੇ ਪੂੰਜੀ ਨਿਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੀਮਾਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਐੱਫ.ਡੀ.ਆਈ 26 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤੋਂ ਵਧਾ ਕੇ 49 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਚੂਨ ਖੇਤਰ, ਮੀਡੀਆ ਤੇ ਫੌਜ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਐੱਫ ਡੀ. ਆਈ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਪੂਰੀਆਂ ਖੁਲ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਾਧਨਾਂ, ਵਪਾਰ, ਅਨਾਜ, ਭੰਡਾਰਾਂ, ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ, ਨੌਜਵਾਨ ਸ਼ਕਤੀ, ਤਕਨੀਕ, ਸਰਮਾਏ ਆਦਿ 'ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਕੋਸ਼, ਜੋ ਅੱਤ-ਅਮੀਰ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਬੈਂਕਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਪੂਰਕ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਰਜ਼ੇ ਦੇ ਬੋਝ ਹੇਠ ਦਬੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ 'ਤੇ ਕਰਜ਼ੇ ਦੇਣ ਲੱਗਾ। ਭਾਰਤ ਉਪਰ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਇਹ ਕਰਜ਼ਾ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ੂਰਤਾਂ ਵੀ ਸਖ਼ਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਜਨਤਕ ਖਰਚਿਆਂ ਤੇ ਸਬਸਿਡੀਆਂ 'ਤੇ ਹੋਰ ਕੱਟ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਦਬਾਅ ਪਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਾਂ ਕਰਜ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਵਿਤੀ ਤੇ ਵਪਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਬਣਾਉਣ, ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਤੇ ਅਖੌਤੀ ਲੋਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਘੜਨ ਵਿਚ ਲੱਗੀਆਂ ਹੋਈਆ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਬੈਂਕ, ਵਿਸ਼ਵ-ਵਪਾਰ ਸੰਗਠਨ, ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਲਈ ਬਣੀ ਸੰਸਥਾ ਓ.ਈ.ਸੀ.ਡੀ. ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਮਰੀਕਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅੱਤ-ਅਮੀਰ ਮੁਲਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੰਟਰੋਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਖਰਚਿਆਂ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਕਟੌਤੀ ਕੀਤੀ ਉੱਥੇ ਉਦਯੋਗਿਕ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਖਾਤਮਾ, ਵਪਾਰਕ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕਟੌਤੀ ਅਤੇ ਮਾਲੀ ਕਟੌਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਅਦਾਇਗੀਆਂ ਤੇ ਆਮਦਨ ਤੋਂ ਵੀ ਕੰਟਰੋਲ ਹਟਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਾਜਕੀ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਨਾਂਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੌਕਿਆ ਰਾਹੀਂ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਐੱਫ.ਡੀ.ਆਈ ਤੇ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਸਾਡੇ ਦੇਸੀ ਉਦਯੋਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਢਾਹ ਲਾਈ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਸੱਟਾ-ਬਜ਼ਾਰਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪੈਸਾ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੱਟਾ ਬਾਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸ਼ੇਅਰਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੂੰਜੀ ਕਰਜ਼ੇ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਲਗਾਉਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਫੈਲਾਓ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਵਰਗੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਰਾਜਕੀ ਪੂੰਜੀ ਸੁੰਗੜਨ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾ ਝਟਕਾ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਸਰਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿੱਤ-ਮੁੱਖੀ ਸਾਸ਼ਨ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਪੱਧਰਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿੱਤ-ਮੁੱਖੀ ਸ਼ਾਸਨ ਨੇ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚਲੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਵੰਡ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਨੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਵਿਚ ਬੇਇੰਤਹਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਲਾਭ ਉੱਠਾ ਕੇ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਤੇ ਵਿੱਤੀ-ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਮੋਦੀ ਸਰਕਾਰ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ। ਮੋਦੀ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਮੈਨੂਫੈਕਚਰਿੰਗ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ 'ਮੇਕ ਇਨ ਇੰਡੀਆ' ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਉਦਯੋਗ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਫੂਕਣ ਦਾ ਅਸਫ਼ਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ।

ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਰਕ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਕਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਇਸ ਸਮੇਂ ਘੋਰ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਫਸ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਿਆਸੀ ਗੈਰ-ਬਰਾਬਰੀਆਂ ਵੱਧ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਲਾਭ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਾਅਦੇ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮੰਡੀਆਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਖੋਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਾ ਤਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਕਾਰਜਕੁਸ਼ਲਤਾ ਆਈ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਉਪਜਾਂ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਛੋਹ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਚਾਰਾ ਹੇਠਾਂ ਵੱਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਰਗੀ ਅਮੀਰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵੀ ਲੜਖੜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਿਰਬਾਹ ਦੇ ਲਾਲੇ ਪਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਵੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਂ ਜਮਹੂਰੀ ਅਧਿਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਮਾਨਵ-ਵਿਕਾਸ ਰਿਪੋਰਟ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ 177 ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚੋਂ 127 ਵਾਂ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼, ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਸਹਿਤ ਸ੍ਰੀਲੰਕਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਗਰੀਬਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਦ ਤੋਂ ਬਦਤਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਉਜਾੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਅੰਨ-ਦਾਤੇ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਦੇ

ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹਿਰੂਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਖੇਤ-ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਦਲਿਤ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿ 'ਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਅਖੌਤੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ, ਆਦਿ-ਵਾਸੀਆਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਖੋਹ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਕੌਮੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੇ ਏਜੰਟ ਬਣਨ ਤਕ ਮਹਿਦੂਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਮੀਰ ਤਬਕਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਸਿਹਤ ਤੇ ਸਿਖਿਆ ਦੀ ਬੇਹਤਰੀ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਸੁਧਾਰਨ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਵਾਅਦੇ ਕਰ ਕੇ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਅਦਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਮੱਰਥਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਜਿਕ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚ ਲਾਗਤਾਰ ਕਟੌਤੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਭਾਰਤ ਨੂੰ 'ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ' ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅੱਡੀ ਚੋਟੀ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਲਗਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਦੇ 'ਸ਼ਾਇਨਿੰਗ ਇੰਡੀਆ' ਵਰਗੇ ਸੁਪਨਮਈ ਨਾਅਰੇ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਨਾਅਰੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕੋਝਾ ਮਜ਼ਾਕ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਅਣਸਰਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

◈

ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਜਸਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ,
j.bains21@yahoo.com)

ਇਸਤਰੀਤਵ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਜੈਂਡਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੜੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੰਬੀ ਚੱਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਦਕਾ 'ਇਸਤਰੀਤਵ' (Femininity) ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪਿਆਰ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸਹਿਜਤਾ, ਕੋਮਲਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਜੋੜ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀਤਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। Femininity ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ Masculinity ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀਤਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ-ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦੇ ਲੱਛਣ ਜਿਵੇਂ ਕਠੋਰਤਾ, ਸੁਡੌਲਤਾ, ਤਾਕਤ, ਤੇਜ਼ੀ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਗੁਣ ਜੋ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਔਰਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਨੂੰ ਮਰਿਆਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ (ਉੱਤਮ ਪੁਰਸ਼) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਪਾਂਡਵਾਂ ਨੂੰ ਪੌਰੁਸ਼ ਜਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉੱਤਮ/ਬਿਹਤਰੀਨ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਅਸੀਂ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੁਰਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ (ਅਰਜੁਨ) , ਸਮਰੱਥਾ (ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ), ਸੂਝ (ਯੁਧਿਸ਼ਟਰ), ਤੇਜ, ਕ੍ਰੋਧ (ਭੀਮ) ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਜੇ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਨਰ/ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਜੋ ਤਸਵੀਰ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਵਜੋਂ ਉੱਤਮ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸੀਤਾ, ਸਤੀ, ਦ੍ਰੋਪਦੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਇਸਤਰੀਤਵ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ 'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਅਜੇ ਨਵੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਲੰਬਾਈ ਸਦਕਾ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਖਟਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਔਖਿਆਈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਕਮੀ ਸਦਕਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਔਖੀ ਅਤੇ ਅਨੋਖੀ ਜਿਹੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਔਖ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ 'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਮਰਦਤਵ' ਜਾਂ 'ਮੈਸਕੁਲਿਨਿਟੀ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਔਖ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਔਖ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਬੋਲਣ-ਸੁਣਨ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਾ ਤਾਂ ਲੋੜ ਪਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਬੱਬ ਬਣਿਆ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨੱਬੇਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਉਹ ਪੜਾਅ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜੈਂਡਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ।[1] ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸਤਰੀਤਵ/ ਨਾਰੀਤਵ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸੀਮੋਨ ਦਾ ਕਥਨ, 'ਔਰਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ' ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚ ਗੂੰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਵਿਚ ਜਮਾਂਦਰੂ ਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰ, ਹੀਣ, ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਣ ਜਿਹੇ ਲੱਛਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਔਰਤ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਲੜਕਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਲੈਣ ਅਤੇ ਕਸਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦਿਆਂ ਆਮ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਤੂੰ ਕਿਹੜਾ ਮੱਲੀਂ ਘੁਲਣਾ'। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖੜੀ ਦਾ ਤਿਉਹਾਰ ਲੜਕੀ ਅੰਦਰ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਚਨ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਲੜਕੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਦਿਖਾਉਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੜਕੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਮਿੱਥਾਂ, ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਭਾਰਿਆ ਕਿ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਉੱਤਮਤਾ/ਪੌਰੁਸ਼/ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਵੀ ਆਦਮੀ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਨਾਰੀਤਵ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸਰੂਪ ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।[2] ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਨਾਰੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। 'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਸ਼ਬਦ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਏਨਾ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੀਸਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ 'ਅਚਿੰਨ੍ਹਤ' (Unmarked) ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਸਤਰੀਤਵ 'ਚਿੰਨ੍ਹਤ' (Marked) ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ 'ਅਚਿੰਨ੍ਹਤ' ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਲਈ ਰਾਹ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਬਾਬਤ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਤਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬੋਲਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਨੇਮ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦਿਆਂ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਗ੍ਰਸਤ ਗਰਦਾਨਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਰਦਾਵੀਂ ਦੇਹ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਇਸਤਰੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਚਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਨੇਮ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨੇਮ ਐਨਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ।[4] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਇਸਤਰੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੀਣਤਾ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਕਿ ਨਰ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਕਿਉਂ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਨਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ/ਸਹਿਜ ਜਾਣ ਕੇ ਨਾਰੀ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਾਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਕਰ ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾਤਨ, ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਦੇਹ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ/ਸੱਤਾ ਦਾ ਧਾਰਕ ਬਣਾ ਦੇਹ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅੱਤ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਕ ਨੂੰ ਦੇਹ ਤੱਕ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਹ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਚਨਮੁਖੀ ਘਾੜ੍ਹਤਾਂ ਆਸਰੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ਕਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ 'Before the law' ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਧਿਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਪੱਕ ਕਰਦੀ ਹੈ।[5] ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ-ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਜਦੋਂ ਖ਼ੁਦ ਲਈ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਗੁਹਾਰ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਮਰਦ ਦਾ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਰੁਤਬਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਨੇਮ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ

ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[6] ਇਸ ਦੀ ਲੁਕਵੀਂ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਗ੍ਰਸਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਤਸਵੀਰਾਂ/ਚਿੱਤਰਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ, ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤਾਂ/ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੇ ਸਹਿਜ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਹਾਅ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਰੂਪ ਇੰਨਾ ਪਰਿਪੱਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 'ਕੁਦਰਤੀ' ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ 'ਕੁਦਰਤੀਪਣ' ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸਵਾਲਾਂ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਕੁਦਰਤੀਪਣ' ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨਾਲ ਦੂਹਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੇ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੇ/ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਵੀ ਹਨ।[7] ਸਿਰਜਣ, ਜਿਉਣ ਅਤੇ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੁਰਸ਼ ਦੇਹ 'ਤੇ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਦੇਹ ਤੇ ਘੜਿਆ ਹੋਇਆ 'ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਆਇਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਲ (ਲੜਕੇ) ਕੋਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਦਲ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤਮ ਦਰਸਾ ਕੇ ਬਾਲ (ਲੜਕੇ) ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀਤਵ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਪਛਾਣ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਪਰਿਪੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਟੌਡ ਰੀਸਰ (Todd Reeser) ਦੁਆਰਾ ਸੁਝਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਰੀਸਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਅਣ-ਹੋਂਦ ਜ਼ਰੀਏ ਨਸ਼ਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[8] ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਪੁਰਸ਼ ਕੋਲੋਂ ਤਵੱਕੋਂ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਿਗਰੇ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ। ਮਰਦ ਤੋਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੋਣ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮਰਦ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੋਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਪੈਮਾਨੇ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਠਦਾ, ਬੈਠਦਾ, ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ 'ਜਨਾਨੜਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਅਤੇ ਉਪਹਾਸ ਦੀ ਧੁਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਵਿਆਪਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਨੇਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀਅਤਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਰੀਸਰ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਵਿਚ ਮਰਦਾਵੇਂ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਦਕਾ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਿਸਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਦਾ ਦੇਹ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਲਟ-ਮੇਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਕੇਂਦਰੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਜੇਕਰ ਉਲਟ ਦੇਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ/ਦਿਸਣਯੋਗਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਜ਼ਾਹਰਾ ਨਿਰੂਪਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਇਕ ਬੌਡੀ-ਬਿਲਡਰ ਦੀ ਗਠੀਲੀ ਦੇਹ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ/ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੇਹ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਆਰ. ਕੋਨਲ[9] ਅਨੁਸਾਰ ਮਰਦਾਵੀਂ ਦੇਹ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਇਸ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਦੇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਇਕ ਮੈਟਾਫ਼ਰ (ਨਰ ਦੇਹ: ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ, ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ, ਸੋ ਇਸਤਰੀ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ) ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ (ਵਿਰੋਧ-ਚਰਚਾ) ਦੀ ਗੁਜਾਇਸ਼ ਹੀ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ/ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਸਥਾਪਿਤ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਭੁਗਤਣ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦੀ ਹੈ"।[10] ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹਰ ਉਹ ਵਸਤ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਤਪਤੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਰੂਪ ਚਿਤਵ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ, ਧਰਤੀ, ਮਸ਼ੀਨ, ਵੈਬ-ਸਾਈਟ ਆਦਿ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਧਿਰ ਹੈ, ਕਰੂਰ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਰਦਾਵੇਂ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, ਸੂਰਜ, ਟੈਂਕ, ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਇਸਤਰੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਕਮਜ਼ੋਰ, ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਰਾਸ਼ਟਰ, ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿਪਾਹੀ ਇਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤਰੀ ਦੇਹ ਜਦੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ, ਮਰਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ, ਨਿਰਬਲਤਾ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦੀ

ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਬਣਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰਦ ਦੇਹ ਸ਼ਕਤੀ, ਸਮਰੱਥਾ, ਤੇਜ, ਪ੍ਰਤਾਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ, ਵਸਤਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਲਣ ਸਦਕਾ ਦੇਹ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਜੈਂਡਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਿਰੰਤਰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[11]

ਜੈਂਡਰ-ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪਿੱਤਰਕੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਦੇਹ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ/ਨੇਮਬੱਧ ਸੰਬੰਧ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ-ਮਨਾਹੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨਾਹੀਆਂ ਅਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਕਾਰੇ ਜਾਂ ਛੇਕੇ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਟੁੱਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਅਸਾਧਾਰਣ (ਨਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵਾਲਾ ਪਹਿਰਾਵਾ ਪਾਉਣਾ, ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਅਪਨਾਉਣਾ ਜਾਂ ਮਾਦਾ ਦੁਆਰਾ ਮਰਦਾਂ ਵਰਗਾ ਪਹਿਰਾਵਾ ਅਤੇ ਚਾਲ-ਢਾਲ ਅਪਨਾਉਣੀ) ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ ਨਾ-ਸਵੀਕਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਟਾਲਣ ਲਈ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੇ ਦਮ 'ਤੇ ਇੱਕਸਾਰ : ਪੁਰਸ਼-ਪੁਰਸ਼ਤਵ, ਇਸਤਰੀ-ਇਸਤਰੀਤਵ, ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਇੱਕਸਾਰਤਾ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਵਾਲਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਨੂੰ ਉੱਭਰਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਨਤੀਜਾਤਨ, ਦੇਹ ਅਨੁਸਾਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹਨ, ਕੁਦਰਤੀ ਲੱਗਣ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੇਹ ਅਤੇ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਖੰਡਣ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ-ਪ੍ਰੇਰਕ ਉੱਪ-ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਨਲ ਨੇ 'ਅਸਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਸਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ' (True Masculinity) ਨੂੰ ਨਰ ਦੇਹ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਹੌਰਮੌਨਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਣਾ ਇੱਕ ਗਾਲਪਨਿਕ ਸਿਜਰਣਾ ਹੈ।[12] 'ਅਸਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਦੇਹਾਂ ਦੀ ਦੁ-ਵੰਡ ਨੂੰ ਪੱਕਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[13] ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਰੂਪੀ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਕਠੋਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੈਂਡਰ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[14] ਨਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੇਹ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੋਵੇਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਪਰਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪਿੱਤਰਕੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਦਮਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲਾ ਖਾਸਾ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕੋਨਲ ਨੇ ਦੇਹ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਹ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਦੇਹ ਨੂੰ ਇਕ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਹਾਂ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀਆਂ ਹਨ।[15] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੈ। ਜੈਂਡਰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਲੱਥੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਦੇਹਾਂ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕਸਾਰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੀਮਾਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਦੇਹ ਦੇ ਵੱਲੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਵੱਖਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੀ ਦੇਹ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ-ਮੂਲਕ ਜੈਂਡਰ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਕੱਟੜ ਜੈਂਡਰ ਪਛਾਣਾਂ 'ਅਸਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ' ਅਤੇ 'ਅਸਲ ਇਸਤਰੀਤਵ' ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਸੋਚ ਸੋਚਣ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾਤਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਮਰਦਾਵੀਂ ਦੇਹ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਲਿਖਾਇਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ, ਗਾਲਿਬ ਪੁਰਸ਼ਤਵ (Hegemonic Masculinity), ਗੌਣ ਪੁਰਸ਼ਤਵ (Subordinated Maculinity), ਹਾਸ਼ੀਅਕ੍ਰਿਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ (Marginalized Masculinity) ਆਦਿ।[16] ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਵਿਰੋਧ/ਰੋਸ-ਯੁਕਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ (Protest Maculinity)[17] ਅਤੇ ਨਰ-ਸਮਲਿੰਗੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ (Gay/ Homosexual Mascilinity)[18] ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।

ਗਾਲਿਬ-ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਗਾਲਿਬ/ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਉਹ ਲੱਛਣ ਹੈ ਜੋ ਪਿੱਤਰਕੀ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਸਦਕਾ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾਸ਼ਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਰਦ ਔਰਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਚ ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਸੁੱਖ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਆਧਾਰ-ਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਰਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਉਂਦੀ ਉੱਚਤਾ ਇਸਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ (Hetrosexual) ਖਾਸਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸੱਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਸਮੂਹ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ, ਫ਼ਿਲਮੀ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਾਲਿਬ-ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੌਣ-ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਗੌਣ-ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਜੇਕਰ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੌਣ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ 'ਤੇ ਸਰਕਾਅ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਗੌਣ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂ ਕਿ ਇਹ ਪਿੱਤਰਕੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਸਮ-ਲਿੰਗੀ ਪੁਰਸ਼ ਹੀ ਗਾਲਿਬ ਪ੍ਰਵਚਨ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਗੌਣ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਨਾਨੜੇ, ਕਾਇਰ, ਡਰਪੋਕ, ਰੋਂਦੂ, ਜੋਰੂ ਦੇ ਗੁਲਾਮ, ਫੋਸੜ/ਬੇਹਿੰਮਤੇ, ਮਾੜਕੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਸਿੰਬੋਲਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਮੁੱਖ ਰੂਪ 'ਚ ਤਾਂ ਇਸਤਰੀਤਵ ਅਤੇ ਲਿੰਗਿਕਤਾ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਅਤੇ ਕਿਸਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਜਮਾਤ, ਜਾਤ ਅਤੇ ਨਸਲ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਮਰਦ ਦੇ ਮਰਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਤਸਵੀਰ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਨਲ ਅਨੁਸਾਰ 'ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ' ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਜਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਧਾਨ/ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਜਾਂ ਗੌਣ/ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਵੇਲੇ ਗਾਲਿਬ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਵਿਚ ਚਲਦੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੈਂਤਰੇ ਤੋਂ ਅੱਡ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਾਹਰ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਕਾਲੇ-ਵਰਗ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਗੋਰੇ ਵਰਗ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਛੁਟਿਆਉਣ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਘਾੜ੍ਹਤ ਪਿੱਛੇ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਰੋਧ/ਰੋਸ-ਯੁਕਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਇਹ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਉਹ ਕਿਸਮ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਰੂੜ੍ਹੀਬੱਧ ਭੂਮਿਕਾ ਤਾਂ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਬਜਿੱਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਆਦਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਧਾਰਕ ਪੁਰਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਆਦਿ। ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਮਰਦ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੋਨਲ ਨੇ ਲਿੰਗਿਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਟਿਕੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੌਖਟਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ।

ਨਰ-ਸਮਲਿੰਗੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ : ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਮਰਦ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਿਗੂਣੇ ਗਰਦਾਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾਤਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵਰਗੇ ਮਰਦ ਕਹਿ ਕੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਇਸ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਦਮੀ ਬਾਕੀ ਉਲਟ-ਜਿਣਸੀ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਿਰਫ਼ ਲਿੰਗ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ। ਉਹ ਰਿਸ਼ਟ-ਪੁਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦੇਹ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਧਾਰਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ

ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਦੁ-ਲਿੰਗਿਕਤਾ ਦੇ ਧਾਰਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਗੌਣ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਸਰਕਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਉਟਲ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਬਾਕੀ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਰੱਦਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਲਾਭ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕੋਨਲ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮਾਂ ਤੋਂ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਬਾਬਤ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪਰਿਵਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਤਰੀਤਵ, ਜਾਤ, ਨਸਲ, ਕੌਮ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਇੱਕ ਹੀ ਮਰਦ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਰੀਸਰ ਨੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਬਾਬਤ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ।[19] ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਇਕ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਸਮਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਉਦਭਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਜਾਮਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਬਤ ਕੁਝ ਮੂਲ-ਭੂਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪਿੱਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਉਲਟੀ-ਜਿਣਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਨਾ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ।

ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੜ੍ਹਤ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾਤਨ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਈ ਖੜੋਤ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਟੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਜੈਂਡਰ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਨਵੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਾਸਾਰ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨਾਲ ਤਾਲ-ਮੇਲ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਧਰਮ, ਨਸਲ ਦੀ ਸਮਝ ਹੋਰ ਗਹਿਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀਆਂ ਗੌਲਣਯੋਗ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. Victoria Robinson, "Men, Masculinities and Feminism," **Gender and Women's Studies,** Diane Richardson and Victoria Robinson (eds.), Palgrave Macmillan, 2008, Third edition, New York, p. 58
2. Ibid, p. 59
3. Todd W. Reeser, **Masculinities in Theory,** Wiley-Blackwell, U.,., 2010, p. 8
4. "Maculinity is, in effect, defined as non-femininity...In the semiotic opposition of masculinity and femininity, masculinity is the unmarked term, the place of symbolic authority. The phallus is master-signifier, and femininity is symbolically defined by lack." R.W. Connell, **Masculinities,** University of California Press, Berkeley, 1995, Second edition 2005, p. 70
5. Judith Butler, **Gender Trouble,** Routledge, New York, First Indian Reprint, 2012, "Preface (1999)", p. xv
6. Connell, **Masculinities,** p. 68
7. Ibid, p. 25
8. Reeser, p. 1
9. ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਬਾਰੇ ਠੋਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਨਾਰੀ-ਚਿੰਤਕ Raewyn Connel ਸਿਰ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ Bob Connell ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੈਂਡਰ ਅਤੇ

ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਸ ਲੇਖਕ ਨੇ Gender and Power (1987), Masculinities (1995) ਅਤੇ The Men and Boys (2000) ਪੁਸਤਕਾਂ ਜ਼ਰੀਏ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ Masculinities ਪੁਸਤਕ ਨਾਲ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ਵਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਦੀ ਬਹੁ-ਵਚਨੀ (Masculinities) ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਲੇਖ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਅਤੇ ਵਾਹਕ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੇ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੋਨਲ ਨੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਬਾਬਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਤ-ਦਰ-ਪਰਤ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

10. Connell, p. 48
11. "Anthony Easthope in What a Man's Gotta Do surveys issues and in easily able to demonstrate how men's bodies are being defined as masculine in the imagery of advertising, film and news report." ibid, p. 50
12. Connell, p. 45
13. Ibid, p. 47
14. Judith Butler, **Gender Trouble,** p. xv
15. Connell, p. 56
16. Ibid, p. 76-81
17. Ibid, p. 109
18. Ibid, p. 159-163
19. Reeser, p. 11

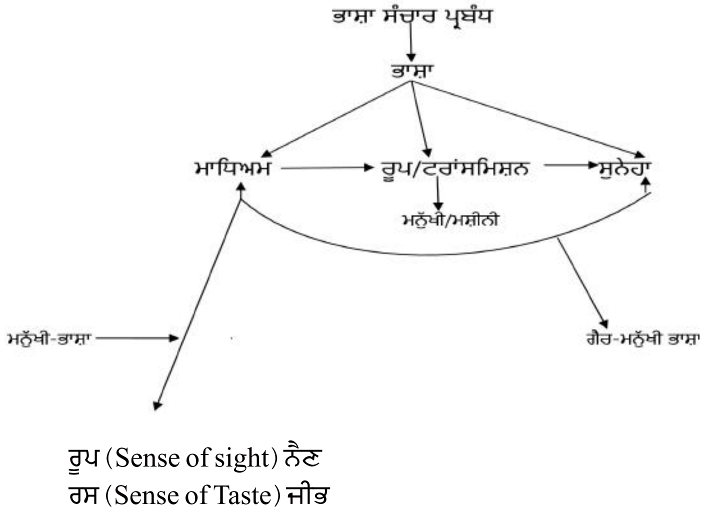
◈

ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ

ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਧੁਨੀ ਤੋਂ ਅਰਥ ਤਕ ਦਾ ਸਫਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਵਾਕਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਬਣਤਰ/ਵਰਤਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਭੌਤਿਕ/ਸਰੀਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ-ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸਮਾਜਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਪਰਸ਼-ਤਵਚਾ (Sense of Touch), ਰੂਪ-ਨੈਣ (Sense of Sight), ਰਸ-ਜੀਭ (Sense of Taste), ਗੰਧ-ਨੱਕ (Sense of Smell) ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਧੁਨੀ ਮੂਲਕ /ਮੌਖਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ, ਧੁਨੀ-ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਦੋ ਧਿਰੀ ਭੌਤਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਵਕਤਾ-ਸਰੋਤਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਵਿਆਕਰਨ (ਮਨੁੱਖੀ) ਅਤੇ ਮਸ਼ੀਨ (ਟਰਾਂਸਮਿਸ਼ਨ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਤੀਖਣਤਾ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾ-ਵਧਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ (Voice Quality) ਤੇ ਹੀ ਟਿਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧੁਨੀ (ਮੌਖਿਕ) (Sense of hearing/learning) ਕੰਨ -ਸ਼੍ਰਵਣ
ਸਪਰਸ਼ (Sense of Touch) ਤਵਚਾ

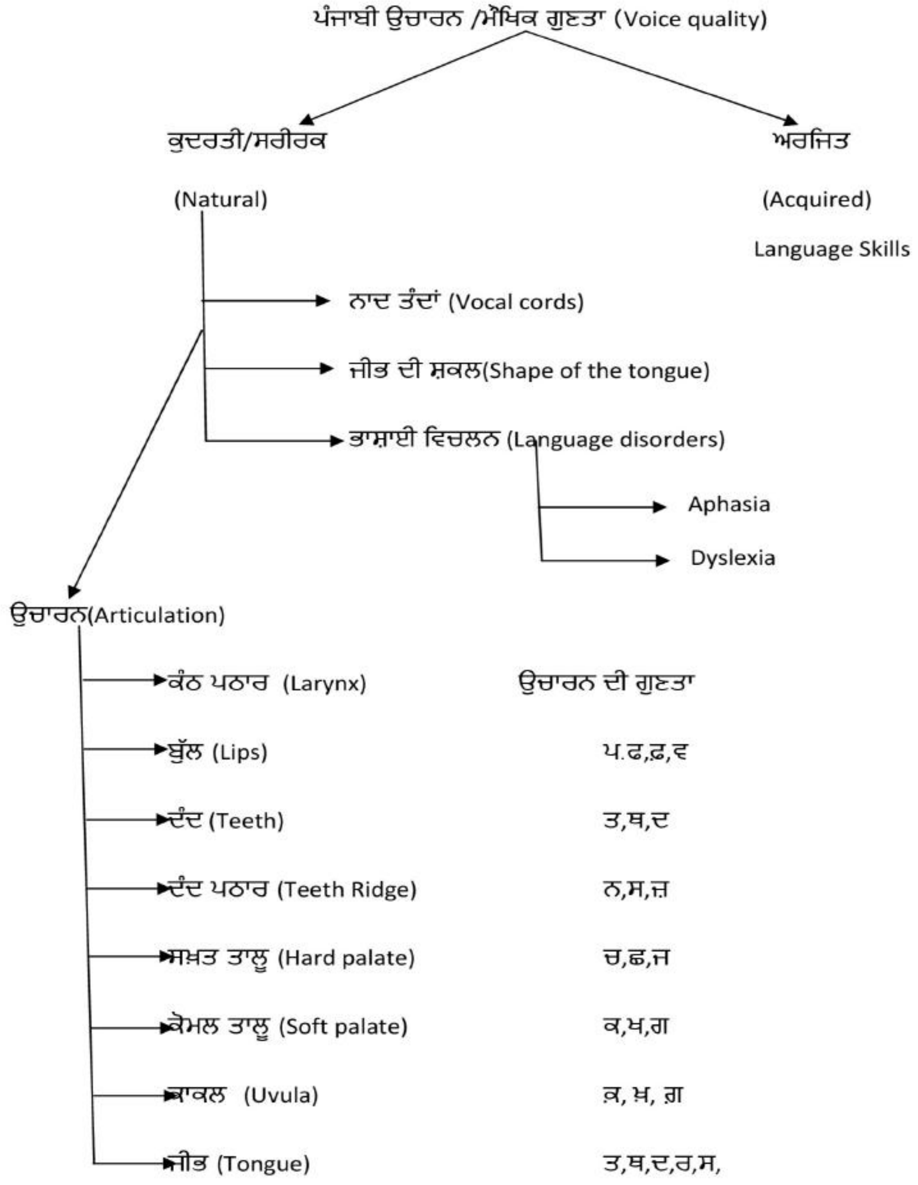


ਰੂਪ (Sense of sight) ਨੈਣ
ਰਸ (Sense of Taste) ਜੀਭ
ਗੰਧ (Sense of Smell) ਨੱਕ

ਡਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ
ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀ.
ਰਿਜਨਲ ਕੈਂਪਸ ਜਲੰਧਰ
9417105225
essangha@yahoo.com

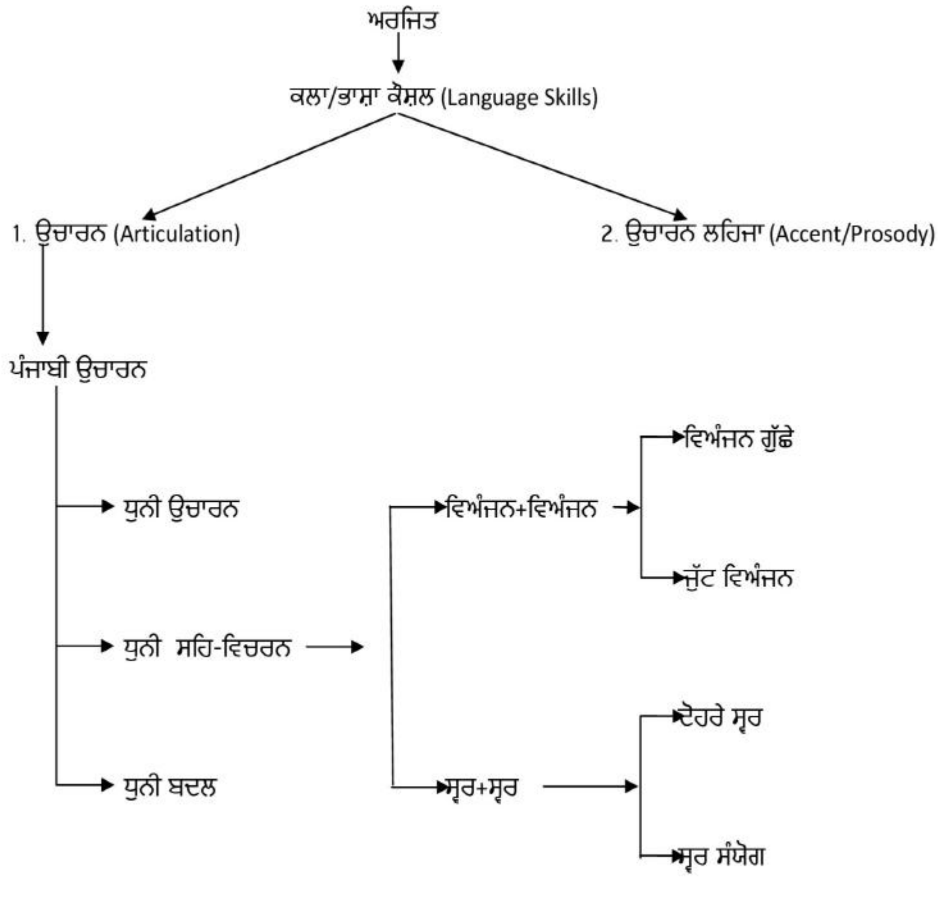
ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਸਰੀਰਕ (Physical/ Natural) ਅਤੇ ਅਰਜਿਤ (Acquired)। ਸਰੀਰਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਵਕਤੇ ਦੇ ਨਾਦ-ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ (Vocal Cords), ਜੀਭ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਸਿਹਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਰਜਿਤ ਪਹਿਲੂ ਵਿਚ ਵਕਤੇ ਦੁਆਰਾ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲ ਵਕਤੇ ਦੀ ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

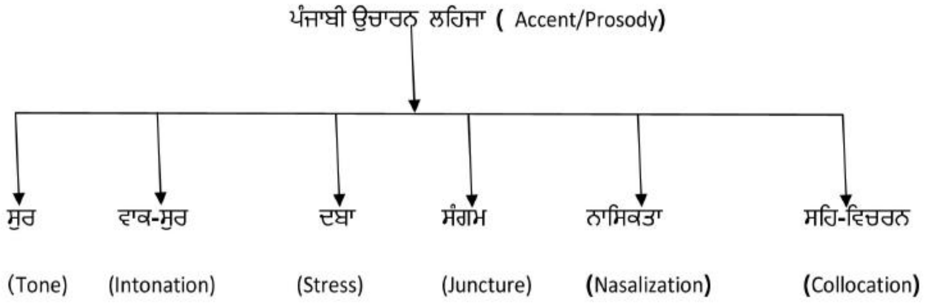
ਧੁਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਵਕਤੇ ਦੇ ਨਾਦ-ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਜੀਭ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਲੰਬਾਈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁੱਲਾਂ, ਦੰਦਾਂ, ਦੰਦ-ਪਠਾਰ, ਸਖਤ ਤਾਲੂ, ਕੋਮਲ ਤਾਲੂ, ਕਾਕਲ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵੀ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਗੁਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਬਾਰੀਕ, ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਾਦ-ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਜੀਭ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪਤਲਾਪਣ ਹੈ।

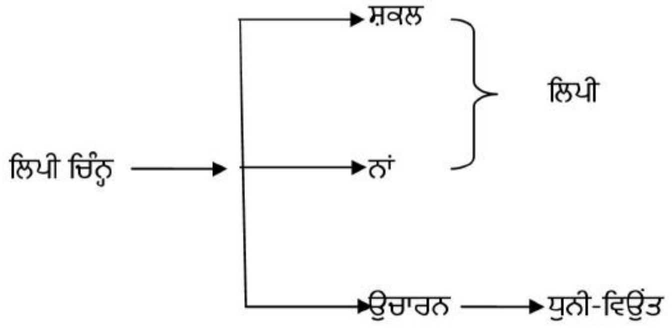


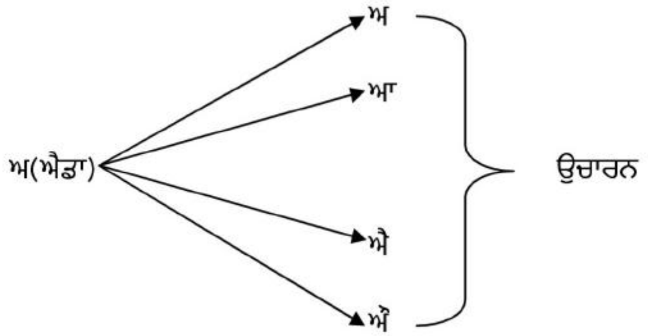
ਅਰਜਿਤ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਪੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਉਚਾਰਨ (Articulation) ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜ਼ਾ (Accent) ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਲਿਖਤ (ਲਿਪੀ) ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ (ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ) ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਦੂਰ-ਨੇੜੇ ਦਾ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਅੰਗਰੇਜੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ cough ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਅੰਜਨ ਧੁਨੀਆਂ /ਕ/ ਅਤੇ /ਫ਼/ ਆਈਆਂ ਹਨ ਪਰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਲਿਪੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ (ਧੁਨੀ-ਵਿਉਂਤ) ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ :

ਜਿਵੇਂ, ਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ;









/S/

cat+s= catS /S/

dog+s=dogZ /Z/

base+s=beisIZ/IZ/

/ਘ/

/ਘਰ/ /ਕਐਰ/

/ਮਾਘ/ /ਮਆਗ/

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧੁਨੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ;

C cat /kEt/

K kite /kait/

ਐ ਸੈਰ /ਸਐਰ/

ਇ ਸ਼ਹਿਰ /ਸ਼ਐਰ/

ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਇਕ ਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਕਲ ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਲਿਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹ /ਅ/ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਐੜਾ ਇਸਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸ਼ਕਲ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਐੜੇ ਦੇ ਚਾਰ ਉਚਾਰਨ ਹਨ /ਅ/, /ਆ/ ,/ਐ/ ਅਤੇ /ਔ/। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਅੱਖਰ /ਣ/ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। cat ਵਿਚ /s/ ਦਾ ਉਚਾਰਨ /s/ ਹੈ, dog ਵਿਚ /z/ ਅਤੇ bases ਵਿਚ /iz/। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਇਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਅੰਗਰੇਜੀ ਦੇ /c/ ਅਤੇ /k/ਦਾ ਉਚਾਰਨ cat ਅਤੇ kite ਵਿਚ /k/ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ /ਐ/ ਅਤੇ /ਇ/ ਦਾ ਉਚਾਰਨ /ਐ/ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ /ਲ਼/ ਧੁਨੀ ਦਾ ਉਚਾਰਨ /ਲ/ ਵਿਚ (ਜਿਵੇਂ ਗ ਨੂੰ ਗਲ). /ਣ/ਦਾ /ਨ/ ਵਿਚ (ਖਾਣ ਨੂੰ ਖਾਨ), /ਜ਼/ ਦਾ /ਜ/ ਵਿਚ (ਜ਼ਿਕਰ ਨੂੰ ਜਿਕਰ), /ਸ਼/ ਦਾ /ਸ/ ਵਿਚ (ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਸਹਿਰ), /ਰ/ ਦਾ /ਲ/ ਵਿਚ (ਜਿਵੇਂ ਸੈਰ ਨੂੰ

ਸੈਲ), /ਔ/ ਦਾ /ੳ/ ਵਿਚ (ਜਿਵੇਂ ਸੌਣਾ ਨੂੰ ਸੋਣਾ) ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਗਲੇ ਪੱਖ ਧੁਨੀ ਸਹਿ-ਵਿਚਰਨ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਬਦਲ ਦੇ ਹਨ। ਧੁਨੀ ਸਹਿ ਵਿਚਰਨ ਵਿਚ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵਰਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਵਿਚਰਨ ਪੈਟਰਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਵਿਚਰਨ ਦੇ ਪੈਟਰਨ :

1. ਵਿਅੰਜਨ 1 +ਵਿਅੰਜਨ 2
   ਜਿਵੇਂ ਸ੍ਵਰ, ਗ੍ਰਿਹ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਹਲ਼ਟ (ਹਅਲ਼ਟ), ਪਲ਼ਟ (ਪਅਲ਼ਟ)
2. ਵਿਅੰਜਨ 1+ ਵਿਅੰਜਨ 2+ਵਿਅੰਜਨ 3
   ਜਿਵੇਂ- ਜੰਗਲ਼ਾ (ਜਅਙਗਲ਼ਆ), ਸੰਤਰਾ (ਸਅਨਤਰਆ), ਲੂੰਬੜੀ (ਲਊਮਬੜਈ)
3. ਵਿਅੰਜਨ 1+ਵਿਅੰਜਨ 1
   ਜਿਵੇਂ- ਜੱਟ (ਜਅਟਟ), ਕੁੱਟ (ਕਉਟਟ)। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਙ,ਞ,ਣ,ਯ,ਰ,ਲ਼,ਵ,ਹ,ਸ਼,ੜ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਵਿਅੰਜਨ ਜੁੱਟ ਵਿਅੰਜਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਧੁਨੀ ਬਦਲ :

ਧੁਨੀ ਬਦਲ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਸ੍ਵਰ ਵਿਸਤਾਰ (ਕਿਸਾਨ ਤੋਂ ਕੇਸਾਨ, ਜਗੀਰ ਤੋਂ ਜਾਗੀਰ, ਦਿੰਦਾ ਤੋਂ ਦੇਂਦਾ), ਸ੍ਵਰ ਸੰਖੇਪਣ (ਵਾਰੀ ਤੋਂ ਵਰੀ) ਅਤੇ ਦੋਹਰੇ ਸ੍ਵਰਾਂ ਦੇ ਇਕਹਿਰੀਕਰਨ (ਕਈਂਦੇ ਤੋਂ ਕੈਂਦੇ, ਆਉਂਦੇ ਤੋਂ ਆਂਦੇ) ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਹੀ ਉਚਾਰਨ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਬਹੁਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜਾ (Accent/Prosody) :

ਉਚਾਰਨ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਸੁਰ, ਦਬਾ, ਵਾਕ-ਸੁਰ, ਸੰਗਮ, ਨਾਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਵਿਚਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਸੁਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ :

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੁਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਦੇ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ। ਪ੍ਰਾਣਤਾ (Aspiration) ਦਾ ਲੋਪ ਹੋਣਾ ਭਾਰਤੀ ਯੂਰਪੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਦਾ ਲੋਪ ਭਾਰਤੀ ਯੂਰਪੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਗ੍ਰਿਮ ਦੇ ਧੁਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੇਮ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਯੂਰਪੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ /ਭ, ਧ, ਘ/ ਧੁਨੀਆਂ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ /ਬ, ਦ, ਗ/ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਅਤੇ ਘੋਸ਼ਤਾ ਦਾ ਲੋਪ ਹੋਣਾ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਆਰਿਆ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ /ਘ, ਧ, ਢ, ਝ, ਭ/ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਘੋਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਅਤੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਨੂੰ ਖੋਹ ਬੈਂਦੀਆਂ ਹਨ;

ਘਾਸ	ਘਾਹ	/ਕਆ́/
ਬੀਸ	ਵੀਹ	/ਵ́ਈ/
ਅਸਾੜ	ਹਾੜ	/ਆ̀ੜ/
ਪੱਚਾਸ	ਪੰਜਾਹ	/ਪ ਅ ਨ ਜ ਆ́/

ਕੈਂਟਮ ਅਤੇ ਸਤਮ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ;

ਗ੍ਰੀਕ	ਸੰਸ	ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਹੇਕਕੋਨ	ਸ਼ਤਮ	hundred	ਸੌ
heks	ਸ਼ਟ	six	ਛੇ

hepta ਸਪਤਾਹ seven ਸੱਤ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੁਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ/ਘ, ਧ, ਢ, ਝ, ਭ/ ਅਤੇ/ਹ/ ਧੁਨੀ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚੋਂ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਤਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਚਾਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ (ਘ, ਧ, ਢ, ਝ, ਭ) ਅਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਰਗ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਧੁਨੀ (ਪ, ਤ, ਟ, ਚ, ਕ) ਨਾਲ ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ;

ਘਰ/ਕ ਅ ਰ/, /k á r/

ਧਾਰ/ਤ ਆ ਰ, /t áa r/

ਢਾਬ/ਟ ਆ ਬ, /t àa b/

ਝਾਕ/ਚ ਆ ਕ, /c áa k/

ਭਾਰ/ਪ ਆ ਰ, /p aa r/

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ (ਭ, ਧ, ਢ, ਝ, ਘ) ਸਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਰਗ ਦੀ ਤੀਜੀ ਧੁਨੀ (ਬ, ਦ, ਡ, ਜ, ਗ) ਨਾਲ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :-

ਲਾਭ/ਲ ਆ ਬ/, /l áab/

ਸਾਧ/ਸ ਆ ਦ/, /s áad/

ਕਾਢ/ਕ ਆ ਡ/, /k áa d/

ਮਾਝ/ਮ ਆ ਜ/, /m áa j/

ਮਾਘ/ਮ ਆ ਗ/, /m áa g/

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ (ਭ, ਧ, ਢ, ਝ, ਘ) ਉਚਾਰਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਘੋਸ਼ ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਰਗ ਦੀ ਤੀਜੀ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੀਵੀਂ ਜਾਂ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਦਬਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਦਬਾ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ ਆਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੇ ਦਬਾ ਸਘੋਸ਼ ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਧੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਆਵੇਗੀ :

(ੳ) ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ (Low tone) :

ਲੁਭਾਈ/ਲ ਉ ਬ ਆ ਈ/, /l u b àa i/

ਸੁਧਾਈ/ਸ ਉ ਦ ਆ ਈ/, /s u d àa i/

ਕਢਾਈ/ਕ ਅ ਡ ਆ ਈ/, /ka d àa i/

ਸੁਝਾਈ/ਸ ਉ ਜ ਆ ਈ/, /s u j àa i/

ਮਘਾਈ/ਮ ਅ ਗ ਆ ਈ/, /m a g àa i/

(ਅ) ਉੱਚੀ ਸੁਰ (High tone) :

ਲੱਭੀ/ਲ ਅ ਬ ਬ ਈ/, /l áb b i/

ਸੋਧੀ/ਸ ਓ ਦ ਈ/, /s ó d i/

ਕੱਢੀ/ਕ ਅ ਡ ਡ ਈ/, /k á d d i/

ਸੋਝੀ/ਸ ਓ ਜ ਈ/, /s ó j i/

ਮਾਘੀ/ਮ ਆ ਗ ਈ/, /m áa g i/

ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਕ-ਸੁਰ :

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ: ਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਅਤੇ ਅਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ। ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਵਕਤਾ ਆਪਣੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ? ਜੇਕਰ ਉਚਾਰ ਪੂਰਨ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਉਚਾਰ ਨਾਲ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਚਾਰ ਅਜੇ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਾਕ ਉੱਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਨੂੰ ਅਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ :

ਪੂਰਨ ਵਾਕਾਂ ਉੱਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੰਨਗੀਆਂ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਸੁਰ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ-1, ਪੂਰਨ-2 ਅਤੇ ਪੂਰਨ-3 ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਅਪੂਰਨ ਵਾਕ ਸੁਰ :

(ੳ) ਉਹ ਗਿਆ, ਪਰ.....
(ਅ) ਉਹਨੇ ਰੋਟੀ ਤਾਂ ਖਾਧੀ, ਪਰ....
(ੲ) ਉਸਨੇ ਚਾਹ ਤਾਂ ਪੀਤੀ, ਪਰ....
(ਸ) ਉਹਨੇ ਦੁੱਧ ਤਾਂ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ....
(ੳ) ਇਕ, ਦੋ, ਤਿੰਨ, ਚਾਰ
(ਅ) ਘੋੜਾ, ਗਾਂ, ਸ਼ੇਰ, ਭੇਡ
(ੲ) ਕਾਕਾ, ਤੂੰ ਕਦੋਂ ਆਇਆਂ?

ਵਾਕ-ਸੁਰ :

1. ਡਿਗਵੀਂ ——
   - 1. ਸੰਪੂਰਨ ਵਾਕ-ਉਹ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ।
   - 2 ਕੀ-ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ -ਕੀ ਉਹ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ ?
   - 3.ਹੁਕਮੀਆ ਵਾਕ-ਬੇਟੇ ਪਾਣੀ ਪਿਲਾਏ।
   - 4.ਸੱਦਾ ਪੱਤਰ-ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
   - 5. ਗਿਣਤੀ-ਇਕ, ਦੋ, ਤਿੰਨ, ਚਾਰ, ਪੰਜ

2. ਚੜ੍ਹਵੀਂ ——— ਹਾਂ-ਨਾਂਹ ਵਾਚੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉਹ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ?

3. ਉੱਚ-ਪੱਧਰੀ ——— ਵਿਸਮਕ ਵਾਕਾਂ ਲਈ-ਅਸੀਂ ਮੈਚ ਜਿੱਤ ਗਏ !!

4. ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰੀ ——— ਸ਼ੋਕ ਸਮਾਚਾਰ ਲਈ-

ਦਬਾ (Stress) :

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਦਬਾ ਇਕ ਧੁਨੀਗ੍ਰਾਮਿਕ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਦਬਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦਬਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਉਚਾਰਖੰਡ ਤੇ ਹੀ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਦਬਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਉਚਾਰਖੰਡ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਂਵ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੇ ਦਬਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਉਚਾਰਖੰਡ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਿਰਿਆ ਹੋਵੇਗੀ

ਘੜਾ (ਘ੍ਅਡਆ) (ਨਾਂਵ)	ਘੜਾ (ਘਅਡਆ) (ਕਿਰਿਆ)
ਘਮਾ (ਘ੍ਅਮਆ) (ਨਾਂਵ)	ਘਮਾ (ਘਅਮਆ) (ਕਿਰਿਆ)
ਹਰਾ (ਹਅਰਆ) (ਨਾਂਵ)	ਹਰਾ (ਹਅਰਆ) (ਕਿਰਿਆ)
ਛਡਾ (ਛਅਡਆ) (ਨਾਂਵ)	ਛਡਾ (ਛਅਡਆ) (ਕਿਰਿਆ)

ਨਾਸਿਕਤਾ :

ਨਾਸਿਕਤਾ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ : ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕ। ਨਿਰਾਰਥਕ ਨਾਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਊਠ ਨੂੰ ਊਂਠ ਜਾਂ ਪੂਛ ਨੂੰ ਪੂੰਛ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਰਥਕ ਨਾਸਿਤਕਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਾਵ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

1.	ਉਹੀ ਗਾ	ਉਹੀ ਗਾਂ (ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਨਾਂਵ)
2.	ਇਹ ਚੱਕੀ	ਇਹ ਚੱਕੀਂ (ਨਾਂਵ ਤੋਂ ਕਿਰਿਆ)
3.	ਸਮੁੰਦਰ ਕਿਨਾਰੇ ਲਹਿਰਾ	ਸਮੁੰਦਰ ਕਿਨਾਰੇ ਲਹਿਰਾਂ (ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਨਾਂਵ)
4.	ਗੀਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਪੜੀ	ਗੀਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਪੜੀਂ (ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ)
5.	ਰੰਜੀਤ ਸੌਦਾ ਬਹੁਤ ਹੈ	ਰੰਜੀਤ ਸੌਂਦਾ ਬਹੁਤ ਹੈ (ਨਾਂਵ ਤੋਂ ਕਿਰਿਆ)
6.	ਮੀਨਾ ਛਾ ਗਈ	ਮੀਨਾ ਛਾਂ ਗਈ (ਕਿਰਿ. ਤੋਂ ਨਾਂਵ)
7.	ਨਵੀ ਆ ਗੀ	ਨਵੀਂ ਆ ਗੀ (ਨਾਂਵ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ)
8.	ਕਰੇਗਾ	ਕਰੇਂਗਾ (ਅਨਯ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਦੂਜਾ ਪੁਰਖ)

ਸੰਗਮ :

ਸੰਗਮ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਟੋਟ ਦੀ ਮਾਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਵਾਕੰਸ਼ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਠਹਿਰਾ ਵਾਕੰਸ਼ ਬਣਤਰ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਹੱਦਬੰਦੀ ਕਰਕੇ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਗੁਣਤਾ ਵਿਚ ਸੰਗਮ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਠਹਿਰਾ ਦੀ ਗਲਤ ਵਰਤੋਂ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

1. ਘਰ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ——— ਘਰ ਵਿਚ+ਕਾਰ ਹੈ

2.	ਰਾਮ ਬੰਧਨਾ ਕਰ	ਰਾਮ ਬੰਧ+ਨਾ ਕਰ
3.	ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਦਾ ਸਹੁਰਾ ਘਰ ਹੈ	ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਦਾ ਸਹੁਰਾ +ਘਰ ਹੈ
4.	ਰਵੀ ਰਾਜਕਵੀ ਹੈ	ਰਵੀ ਰਾਜ+ਕਵੀ ਹੈ
5.	ਦਾਲਚੀਨੀ ਤੇ ਸੁੰਢ ਕਿਥੇ ਹੈ	ਦਾਲ+ਚੀਨੀ ਤੇ ਸੁੰਢ ਕਿਥੇ ਹੈ
6.	ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਕਿਸਦਾ ਹੈ	ਰੇਖਾ+ਚਿੱਤਰ ਕਿਸਦਾ ਹੈ
7.	ਰਾਮਰਾਜ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ	ਰਾਮ+ਰਾਜ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ
8.	ਜਲਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇਖੋ	ਜਲ+ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇਖੋ
9.	ਦੀਨੇ ਮਾਸਟਰ ਨੇ ਚਪੇੜ ਮਾਰੀ	ਦੀਨੇ+ ਮਾਸਟਰ ਨੇ ਚਪੇੜ ਮਾਰੀ
10.	ਕਟੋਰੇ ਹੇਠਾਂਧਰਦੇ	ਕਟੋਰੇ ਹੇਠਾਂ+ਧਰਦੇ
11.	ਛਿਲਕੇ ਖਾਧੇ	ਛਿਲ +ਕੇ ਖਾਧੇ
12.	ਭਾਜੀ	ਭਾ+ਜੀ

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਗੁਣਤਾ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ, ਉਥੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੁਲਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲ ਵੀ ਉਸਦੀ ਉਚਾਰਨ ਗੁਣਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਾਧਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

◈

ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ : ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ

ਜਗਜੀਵਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)
ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ
ਪੋਸਟ ਗਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਮਾਤਾ ਗੁਜਰੀ ਕਾਲਜ,
ਫ਼ਤਹਿਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ
ਫੋਨ : 99143-01328,
jsdeumgc@gmail.com

ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਅਥਵਾ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ-ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਗ਼ੈਰ ਭਾਸ਼ਾਈ। ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਮੁੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਸੀਲਾ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਤੀ ਲਈ ਕੇਵਲ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਸੁਨੇਮਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਸ਼ਕਤ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਹੈਸੀਅਤ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦੇ ਸਮੁਚਿਤ, ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਬੌਧਿਕ, ਵਿੱਦਿਅਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਨਿਰਖਣ-ਪਰਖਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਤਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਾਪਦੰਡ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਬੰਧਿਤ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਇਲਾਕੇ 'ਤੇ ਰਾਜ ਕਰ ਰਹੇ ਬਾਹਰਲੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨਕ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪਣਾਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਨਜ਼ਰੀਏ ਜਾਂ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਅਸਲ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿੱਦਿਅਕ-ਤੰਤਰ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਸਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਧੀਨ ਖੋਜ ਪਰਚੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ "ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ : ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ" ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਮੁਤਾਬਕ ਅਤਿ ਲੋੜੀਂਦਾ, ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਹੈ।

ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੇ ਮੌਜੂਦਾ ਢਾਈ ਜਾਂ ਸਵਾ ਦੋ ਦਰਿਆਵਾਂ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਚਿੰਤਨ, ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ? ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਫ਼ਰੇਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਇੱਕ ਚਾਲੂ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਮਨੌਤ (ਚਮਕਦਾਰ ਅਤੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਲੁਭਾਉਣ ਵਾਲਾ ਝੂਠਾ ਪ੍ਰੋਪੇਗੰਡਾ ਜਾਂ ਦਿਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਚਾਰ) ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਆਦਰ-ਮਾਣ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਪਿੱਛੇ ਤਰਕ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਵਿਚ

ਅੰਦਾਜ਼ਨ 13-14 ਕਰੋੜ ਲੋਕ ਬੋਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੋਲਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੱਖੋਂ ਕੀਤੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਬਾਰ੍ਹਵੇਂ ਨੰਬਰ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਦੂਸਰਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਆਲੂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਲਗਭਗ 150 ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵੱਸਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਵਪਾਰ, ਖੇਡਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਮੱਲਾਂ ਵੀ ਮਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਠਾਠ-ਬਾਠ ਹੈ। ਤੀਜਾ, ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਦਰਜ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ (ਪੰਜਾਬੀ) ਦਾ ਨਾਂ ਦਰਜ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵੱਲੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਕਾਨੂੰਨੀ ਜਾਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਚੌਥਾ ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਕੂਲਾਂ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ/ਬਿੱਲ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਵੱਲੋਂ ਪਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਪੂਰੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੈ। ਪੰਜਵਾਂ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਹਣ ਵਾਲਾ ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਚੜ੍ਹਤਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਗੂੰਜ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਫੈਲ ਰਹੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਾਇ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਵਿਹਾਰਕ, ਸਮੱਗਰ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਹ ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਾਇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਬੂਤਰ ਦੇ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਕੇ ਬੈਠ ਜਾਣ ਨਾਲ ਬਿੱਲੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਖਤਰਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਜਾਂ ਬੇਕਦਰੀ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰਾਂ 'ਤੇ ਹੈ। ਗੱਲੀਂ-ਬਾਤੀਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਪਟਰਾਣੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸ਼ਨਿਕ ਅਦਾਰਿਆਂ, ਸਰਕਾਰੀ ਦਫ਼ਤਰਾਂ, ਅਦਾਲਤਾਂ, ਹਸਪਤਾਲਾਂ ਆਦਿ ਸਭ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਅਤੇ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ, ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੇਵਲ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਅਤੇ ਕਾਗਜ਼ੀ ਹਨ। ਯੂ.ਪੀ.ਐਸ.ਸੀ. ਅਤੇ ਪੀ.ਪੀ.ਐਸ.ਸੀ. ਦੁਆਰਾ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰੀਖਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਰਥਾਤ ਗੱਲੀਂ-ਬਾਤੀਂ ਜਾਂ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਾਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਰੱਖ ਕੇ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇਣ ਅਤੇ ਪਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਮੀਦਵਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਆਟੇ ਵਿਚ ਲੂਣ ਬਰਾਬਰ ਜਾਂ ਪੋਟਿਆਂ 'ਤੇ ਗਿਣੇ ਜਾਣ ਜੋਗੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਣੀ। ਕਹਿਣ ਮਾਤਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰਕਾਰੀ ਦਫ਼ਤਰਾਂ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸ਼ਨਿਕ ਅਦਾਰਿਆਂ, ਹਸਪਤਾਲਾਂ, ਅਦਾਲਤਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਕੰਮ-ਕਾਜ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਚਹਿਰੀਆਂ ਵਿਚ ਵਕੀਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਮੁਕੱਦਮੇ ਲੜਦੇ ਹਨ, ਜੱਜ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਫ਼ੈਸਲੇ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਦੌਰਾਨ ਨਿਆਂ ਲੈਣ ਦੀ ਚਾਹਵਾਨ ਧਿਰ ਅਤੇ ਮੁਜਰਮ ਲੋਕ ਹੈਰਾਨੀ, ਹੀਣਤਾ, ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਬਿਟਰ-ਬਿਟਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਤੱਕਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਵੀ ਸਮਝ ਨਾ ਪੈਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਝੁਰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਹਾਲ ਸਾਡੇ ਹਸਪਤਾਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨੇਤਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਤਹਿਤ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਦਮਗਜੇ ਮਾਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ, ਜੱਜ, ਵਕੀਲ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਫ਼ਸਰ ਲੋਕ ਬੋਲਦੇ, ਲਿਖਦੇ ਜਾਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਦੇ ਉੱਤੋਂ ਦੀ ਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਗੰਭੀਰ ਭੱਖਵਾਂ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ/ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ, ਮਿਡਲ,

ਹਾਈ, +2 ਤੱਕ ਦੀ ਸਕੂਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਅਗਲੇਰੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਜੋ ਦੁਰਗਤੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਵੀ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਮਸਲਾ ਹੈ।

ਵਿੱਦਿਅਕ ਸਾਲ 1998-99 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿੱਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਸਿਲਸਲਾ ਬਦਸਤੂਰ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇੱਥੋ ਸਥਿਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਸਕੂਲ ਸਿੱਖਿਆ ਬੋਰਡ ਦੀ ਥਾਂ ਸੈਂਟਰਲ ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ (ਸੀ.ਬੀ. ਐਸ.ਈ., ਆਈ.ਸੀ.ਐਸ.ਈ. ਆਦਿ) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਬਦਨੀਤੀ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਵੀ ਆਨੇ-ਬਹਾਨੇ ਮੰਨਣੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੀਸਰੀ ਜਾਂ ਪੰਜਵੀਂ ਤੋਂ ਦਸਵੀਂ ਤੱਕ ਇੱਕ ਆਪਸ਼ਨਲ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਵੀ ਬੜੇ ਅੱਧਮੰਨੇ ਮਨ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੁਝਾਨ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ-ਸਿੱਧਾ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਦਗਾ ਕਮਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। 'ਆਪਣਿਆਂ ਦੇ ਮੈਂ ਗਿੱਟੇ ਭੰਨਾਂ, ਚੁੰਮਾਂ ਪੈਰ ਪਰਾਇਆਂ ਦੇ' ਅਖਾਣ ਵਿਚਲੇ ਵੱਡੇ ਲੋਕ-ਸੱਚ ਅਨੁਰੂਪ ਇਹ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ (ਪੰਜਾਬੀ) ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ (ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ) ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਬਿਠਾਉਣ ਵਾਲਾ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਰੁਝਾਨ ਹੈ।

ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਚਾਲੂ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਦਬਦਬੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਸਤਹੀ ਨਜ਼ਰੇ ਵੇਖਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਠੀਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਤਹੀ, ਅੱਧੇ-ਅਧੂਰੇ ਅਤੇ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਹੱਥਲਾ ਖੋਜ ਪਰਚਾ ਲਿਖਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਅਤੇ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਪਟ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਸੰਵਿਧਾਨਕ (ਕਾਗਜ਼ੀ) ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੱਧ ਵਿਹਾਰਕ, ਡੂੰਘੇ ਅਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਨੇੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਵਾਂਗ ਪੇਤਲੇ ਅਤੇ ਸਤਹੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਅੱਧੇ-ਅਧੂਰੇ ਜਾਂ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਰਾਇ ਇਹ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਕਥਨ ਸੱਚ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਰਕਾਰੀ ਤੰਤਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਸੱਚ ਹੈ। ਸਿਆਣਿਆਂ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਝੂਠ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਧੂਰਾ ਸੱਚ, ਸੱਚ ਦਾ ਭਰਮ/ਭੁਲੇਖਾ ਜਾਂ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ ਵੱਧ ਖਤਰਨਾਕ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ ਜਾਂ ਭਰਮ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ ਜਾਂ ਭਰਮ (Illusion) ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਾਪਦਾ ਤਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਪਰ ਹੁੰਦਾ ਕੋਰਾ ਝੂਠ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਵਿਉਪਾਰਕ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਅਨੁਰੂਪ ਇਵੇਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਝੂਠ, ਕੱਚ ਜਾਂ ਗਲਤ ਨੂੰ ਸੱਚ, ਪੱਕ ਅਤੇ ਠੀਕ ਦੇ ਮੁਲੰਮੇ ਨਾਲ ਉਪਰੋਂ-ਉਪਰੋਂ ਏਨਾ ਰੁਸ਼ਨਾਇਆ, ਲਿਸ਼ਕਾਇਆ, ਦੁਹਰਾਇਆ ਅਤੇ ਦਿਲਕਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਭੁਲੇਖੇਵੱਸ ਇਹ ਸੱਚ ਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਦੋਨੋਂ ਸੋਚਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਉਪਰੋਕਤ ਡੂੰਘੀ ਘੋਖ-ਪੜਤਾਲ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੀ ਸੋਚਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰ, ਪਹਿਲੀ ਵਿਚਲੇ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ (Hyper Reality) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਸਲੀਅਤ (Reality) ਜਾਂ ਅਸਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹੇਠੀ, ਅਣਦੇਖੀ, ਦੁਰਗਤੀ ਜਾਂ ਬੇਕਦਰੀ ਲਗਾਤਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੀ ਬੇਕਦਰੀ ਜਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਗਲਤ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਜੋ ਅਵਸਥਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਠੋਸ ਕਾਰਣ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਇੱਕ ਇਕਹਿਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾ ਹੋ ਕੇ, ਇੱਕ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਅਰਥਾਤ ਜਟਿਲ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ

ਕਾਰਣਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾੜ੍ਹੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਜਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਅਤੇ ਉਚਿਤ ਪੋਸਟ-ਮਾਰਟਮ ਅਰਥਾਤ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ, ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸਾਡੇ ਖੋਜ ਪਰਚੇ ਦਾ ਅਗਲਾ ਸਾਰਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਣਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹੇਠੀ, ਬੇਕਦਰੀ ਅਤੇ ਅਣਦੇਖੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਣ, ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਡੂੰਘਾ ਧਸਿਆ ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ। ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਇੱਕਦਮ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਬੜੀਆਂ ਗਹਿਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪੇਚੀਦਾ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਦੇਸ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਹਮਲਾਵਰ ਕੌਮ ਦੇ ਸ਼ਾਤਰ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਇਹ ਨੀਤੀ ਜਾਂ ਬਦਨੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਧੀਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਲੰਮੇ ਦਾਅ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਤਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਨਖਿੱਧ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਪਣੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਵਾਂ ਦਿਲ ਲੁਭਾਵਣਾ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਇਸਾਈਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਹਿੱਤ ਬੜੇ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਫੈਲਾਓ ਕੀਤਾ। ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਅਤੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਹਿੱਤ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਨੇ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ, ਉਰਦੂ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਨ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਕਾਰਣ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਭਲੀਭਾਂਤ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮਹਿਜ਼ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਨੇਮਿਤ, ਪੇਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਬੜਾ ਤਾਕਤਵਰ ਵਾਹਨ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੇ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਪੱਛਮੀ/ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਗਸਾਉਣ ਅਤੇ ਫੈਲਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਗਰ ਵਸੀਲਾ ਬਣੀ, ਉੱਥੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਬਣੀ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ 1600 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1947 ਈਸਵੀ ਤੱਕ ਅੰਦਾਜ਼ਨ 350 ਸਾਲ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਬਾਕੀ ਨਾ ਛੱਡੀ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਉੱਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਸਥਾਪਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਹ 1947 ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਉਪਰ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1801 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1839 ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਰਿਹਾ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਕਹਾਉਂਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਤਵੱਜੋ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸਥਾਨਕ ਦੇਸੀ ਰਾਜੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਮੁਗ਼ਲ/ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ 'ਤੇ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਨੂੰ ਹੀ ਰਾਜ-ਕਾਜ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ। ਇਸੇ ਲੀਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਅੱਗੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਰੀ ਰੱਖਿਆ।

1947 ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀਅਤ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿੱਦਿਅਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਵੀ ਪੱਛਮ/ਯੂਰਪ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ; ਪਿਛਲੱਗ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਠੋਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਦੇਸੀ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸ਼ਨਿਕ, ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਵਿਉਂਤਣ ਦੇ ਕੋਈ ਸੰਜੀਦਾ ਅਤੇ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਉਪਰਾਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ। ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਨਿੱਗਰ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਸਾਡੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਕਰਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਬਣਾਈਆਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ

ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉੱਪਰ-ਥੱਲੇ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸੋਧ-ਸੁਧਾਈ ਕਰਕੇ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਿਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਮਾਰੂ ਅਤੇ ਕੰਮ-ਚਲਾਊ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਆਹਰ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਹਾਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਬਣਦੀ ਥਾਂ ਦੇਣੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਅਵੇਸਲੇਪਣ, ਅਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਅਸਮਰਥਾ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਜਿਹਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਇਆਂ ਭਾਵੇਂ ਲਗਭਗ 69 ਸਾਲ ਗੁਜ਼ਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡੀ ਕੌਮ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸ਼ਖ਼ਸੀ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤਾਂਹ ਉੱਠਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿਘਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਸੁੱਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਏ ਹਾਂ ਪਰ ਬੌਧਿਕ, ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ-ਖਾਲੀ ਅਤੇ ਕੰਗਾਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਮੂਲ, ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਗਵਾ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਰਹਿ ਚੁੱਕੇ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਕਹਾਉਂਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੀ ਅੰਧਾਧੁੰਦ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਾਰਣ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਲੱਗ ਰਹੇ ਖੋਰੇ ਦਾ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਲਈ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਸਾਡਾ ਗੁਲਾਮ ਮਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

ਬਸਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਹਾਲੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀਅਤ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ। ਸਾਡੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮਨ (Colonized Mind) ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹੀ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ (Global Language) ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀਅਤ (Global Culture) ਹੀ ਸਰਵੋਤਮ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਭਰਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਵਿਕਾਸ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਾਡੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਅਤੇ ਚੰਗੀਆਂ ਨੌਕਰੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਭਾਰਮਿਕ ਸੋਚ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਪੱਛਮੀ/ਯੂਰਪੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਾਂ। ਉਪਰੋਂ ਵਾਧਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਘੋਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ, ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ, ਖਪਤਵਾਦ, ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਨਿਪਟ ਵਪਾਰਕ ਸੋਚ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਇਸ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਤਿੱਖਾ ਅਤੇ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੇ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਸੂਬਾਈ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਝੋਲੀ ਚੁੱਕ ਤਥਾਕਥਿਤ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੱਚਘਰੜ, ਕੰਮ ਚਲਾਊ ਅਤੇ ਚਾਲੂ ਰੁਝਾਨ ਵਾਲੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਾਤਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਕੋਈ ਲਾਹੇਵੰਦੇ ਸਿੱਟੇ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲੇ।

ਉਲਟਾ ਇਸ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਬਦਤਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਉਹ ਤਥਾਕਥਿਤ ਨੇਤਾ, ਸਿੱਖਿਆ-ਵੇਤਾ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕ ਜਿਹੜੇ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹਨ-ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਮਗਰ ਹੱਥ ਧੋ ਕੇ ਪਏ ਹੋਏ ਹਨ ਦਰਅਸਲ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਲਾਰਪਣ ਅਰਥਾਤ ਗਲਤ ਪਹੁੰਚ ਕਾਰਣ ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮੰਨੀਂ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਅਰਜਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੇਵਲ ਵਸੀਲਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਪੌੜੀ (ਸਾਧਨ) ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਜ਼ਿਲ (ਸਾਧਯ) ਮੰਨ ਲਵੇ, ਉਸਦਾ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਭੁਲੇਖਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨਾਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬਾ ਹੀ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਮੁਹਾਰਤ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਉਪਲੱਬਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਹਿਮ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਹਿਮ ਇਹ ਵੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਰਥਾਤ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਮਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਝੂਠ ਜਾਂ ਵਹਿਮ ਮੋਬਾਇਲ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੋਬਾਇਲ ਫੋਨ ਵੇਚਣ ਹਿੱਤ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਫੈਲਾਏ ਉਸ ਵਹਿਮ ਅਤੇ ਧੁੰਦਲਕੇ (ਲੁਭਾਵਣੇ ਅਤੇ ਗੁੰਮਰਾਹਕੁੰਨ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ) ਵਰਗਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ "ਮੋਬਾਇਲ ਹੈ ਤੋ ਲਾਈਫ਼ ਹੈ" ਜਾਂ "ਐਨ ਆਈਡੀਆ ਕੈਨ ਚੇਂਜ ਯੂਅਰ ਲਾਈਫ਼" ਦਾ ਧੂੰਆਂਧਾਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇੱਕ ਨਿਗੂਣੇ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਰੋਟੀ, ਕਪੜਾ ਅਤੇ ਮਕਾਨ ਵਾਂਗ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਏ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਿਗੂਣੇ ਜਿਹੇ ਯੰਤਰ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਾਰਮਿਕ ਸੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸਫ਼ਲ ਹੋਏ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਤੇਜ਼-ਤਰਾਰ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਚਾਰ (Hammering) ਦੁਆਰਾ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਜਚਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੋਬਾਇਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਬੇਲੋੜੀ ਜਾਂ ਅਤਿ ਘੱਟ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਬਣਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕਲਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜੋਕੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਜਗਤ ਨੂੰ ਬਖ਼ੂਬੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤਿ ਸੰਗਠਿਤ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਨੇ ਮੋਬਾਇਲ ਫ਼ੋਨ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਣਸਰਦੀ ਲੋੜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਠੀਕ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਦੇ ਝੰਡਾ-ਬਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਦੁਖਦਾਈ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ, ਵਿਉਪਾਰਵਾਦ ਅਤੇ ਖਪਤਵਾਦ ਦੀ ਅਮੋੜ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਝੂਠ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨੀਂ ਬੈਠਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਹਾਣੀ ਬਣਨ ਲਈ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਵਿਚਰਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੰਪਿਊਟਰ ਅਤੇ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਿੱਠ ਵਿਖਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖਪਤਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਗਲਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਛੇ ਪ੍ਰਚਾਰ 'ਮੋਬਾਇਲ ਹੈ ਤੋ ਲਾਈਫ ਹੈ' ਦੀ ਭਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਾਂਗ ਅੱਜ ਸਾਡਾ ਨੌਜਵਾਨ ਵਰਗ ਕੰਪਿਊਟਰ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪਿੱਛੇ ਇਵੇਂ ਹੱਥ ਧੋ ਕੇ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਜੀਊਂਦਾ ਹੀ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੰਪਿਊਟਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇੱਕ ਬੜੀ ਅਜੀਬ ਗਲਤ ਮਿੱਥ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਕੋਈ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜ਼ੀਰੋ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਿਖਾਉਣ ਵਾਲਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਗਲਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਲਾਰਪਣ ਨੇ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਮੱਚ ਮਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਵਾਪਰਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਸੰਗਠਨ, ਭਰਪੂਰਤਾ, ਵਿਕਾਸ, ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਨਿਖਾਰ ਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਖੋਖਲਾਪਣ, ਵਿਗਠਨ, ਗਿਰਾਵਟ, ਅਜੀਬ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਕਾਨੀਕਲ ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਫ਼ੋਕੀ ਲਿਫ਼ਾਫ਼ੇਬਾਜ਼ੀ ਸਾਹਮਣੇ ਅਈ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਕਰਾਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ, ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ, ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਡਾਢਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਅੱਜ ਪੱਛਮ ਦਾ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਗਿਆਨਮੁੱਖੀ ਸੂਚਨਾ ਸਮਾਜ, ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਆਦਿ ਦੇ ਚਮਕੀਲੇ ਅਤੇ ਲੁਭਾਵਣੇ ਸੁਪਨਿਆਂ, ਨਾਹਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਲੈਸ ਹੋ ਕੇ ਅਤਿ ਵਿਕਸਿਤ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਬਿਜਲਈ ਸੰਚਾਰ-ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਹਨ੍ਹੇਰੀ ਵਾਂਗ ਸਾਡੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਆਣ ਵੜਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਬੰਨ੍ਹੇ ਤੀਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਸਤੀਵਾਦ

ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਾਡੀਆਂ ਕੌਮੀ ਸਵੈ-ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਨਣੂ ਬੰਨ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਮੌਲਿਕ ਸਥਾਨਕ ਭਾਵਨਾਤਮਕ-ਤਰਕ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹਰੇ-ਕਚੂਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੋਮਿਆਂ (ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ) ਨੂੰ ਸੁਕਾ ਕੇ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਕੂੜੇਦਾਨ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੱਟਣ 'ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਸੁਖਿੰਦਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੀ ਹਾਲਤ ਕੁਝ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਹੈ :

ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੋਮੇ ਸੁਕ ਰਹੇ ਹਨ
ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਰਸਾਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇਗੀ
ਮ੍ਰਿਗਜਲੀ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਅੰਦਰ
ਧੁੰਦ ਵਿਚ ਦੱਬੀਆਂ ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਦੇ ਵਾਂਗੂੰ
ਆਪਣਾ ਆਪ ਗਵਾ ਬੈਠੇ ਹਾਂ।[1]

ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ 'ਸੂਚਨਾ ਸਮਾਜ' ਅਤੇ 'ਕੰਪਿਊਟਰ ਯੁੱਗ' ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕੋਈ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਰਕੀਬ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਨਵਾਂ ਰੰਗੀਨ ਅਤੇ ਲੁਭਾਵਣਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਦਿਲੋਂ ਜੁੜਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਦਬਾਓ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਚਾਲੂ ਉਪਭੋਗੀ ਅਤੇ ਤਜਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਲਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪੈਰੀਂ ਆਪ ਹੀ ਕੁਹਾੜੀ ਮਾਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਪਕੜ ਲਗਾਤਾਰ ਢਿੱਲੀ ਪੈਂਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵੱਧਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਦਬਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਨਿਮਨ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਲੋਕ ਵੀ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਨਾਲ ਬਰ ਮੇਚਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੱਛੜ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰੋਂ ਵਾਹੋ-ਦਾਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਅੱਗਾ ਦੌੜ, ਪਿੱਛਾ ਚੌੜ ਦਾ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰੁਝਾਨ ਪੂਰੇ ਜੋਬਨ 'ਤੇ ਹੈ। ਉਪਰੋਂ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਾਕਸ ਵਿੱਦਿਅਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ-ਸੁਢੋਂ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸਕਰਮਕ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਣਾਈ ਹੋਈ ਕੋਈ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਘੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਡੇ ਔਸਤ ਬੁੱਧ ਨੇਤਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰ ਗਲਤ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਨਿਪਟ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਜਿੱਠਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਹਵਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਵੋਟਰਾਂ ਨੂੰ ਲੁਭਾਇਮਾਨ ਕਰਕੇ ਸਸਤੀ ਸ਼ੁਹਰਤ ਬਟੋਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਤਹੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕੰਮ-ਚਲਾਊ ਕੱਚਘਰੜ ਨੀਤੀਆਂ ਘੜਨ ਅਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਆਹਰ ਵਿਚ ਰੁਝੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 1998-99 ਦੇ ਵਿੱਦਿਅਕ ਵਰ੍ਹੇ ਦੌਰਾਨ ਉਦੋਂ ਦੇ ਸਿੱਖਿਆ ਮੰਤਰੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਮਾਡਲ ਸਕੂਲਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਰੇ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ (ਸ਼ੁਕਰ ਹੈ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ) ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਫੈਸਲਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਠੀਕ 10 ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਦਿਅਕ ਸਾਲ 2008-09 ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਕੂਲਾਂ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੀ ਤੋਂ +2 ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਫੈਸਲਾ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ। ਅਫਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਸਿੱਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਠੋਸ ਅਤੇ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਕੌਮੀ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੀਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਅਰਥਾਤ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਸਿਆਸੀ ਮਾਅਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਵਾਲੇ ਉੱਘੜ-ਦੁੱਗੜ ਫੈਸਲੇ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਵਿੱਦਿਅਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਵਿਗਾੜ ਅਤੇ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਰਾਜਨੇਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕਥਨੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵੱਡਾ ਪਾੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸਿਆਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੇਜ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਜਤਾ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਾਲੇ ਨਵੇਂ ਮਾਡਲ, ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਮੈਰੀਟੋਰੀਅਸ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਵਧਾਵਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਵਪਾਰਕ ਘਰਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗੈਰ-ਸੁਹਿਰਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸੰਜੀਦਾ ਰਵੱਈਆ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚੇ

ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ। ਤਰੱਕੀ ਦੀਆਂ ਬੇ-ਸਿਰ-ਪੈਰ ਡੀਂਗਾਂ ਭਾਵੇਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਮਰਜ਼ੀ ਮਾਰੀ ਜਾਈਏ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਨੇਮਿਤ, ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀਅਤ' ਨਹੀਂ 'ਅੰਗਰੇਜ਼ੀਅਤ' ਹੀ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਲਾਰ ਸਿੱਖਿਆ ਨੀਤੀ ਅਧੀਨ ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਮਾਸੂਮ ਬੱਚੇ 'ਰੱਬਾ ਰੱਬਾ ਮੀਂਹ ਵਰਸਾ, ਸਾਡੀ ਕੋਠੀ ਦਾਣੇ ਪਾ' ਵਰਗੇ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਗੀਤ ਗਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਯੂਰਪੀਅਨ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਜਲਵਾਯੂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੀਂਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦੇ "Rain Rain go away" ਵਰਗੇ ਗੀਤ ਲਗਾਤਾਰ ਗੁਣ-ਗੁਣਾਉਂਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਤਾਂ ਐਸੀ ਉਲਟੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਅੰਕਲ' ਅਤੇ 'ਆਂਟ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਧਿਆ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰ ਤਾਇਆ-ਤਾਈ, ਚਾਚਾ-ਚਾਚੀ, ਮਾਸੜ-ਮਾਸੀ ਅਤੇ ਫੁੱਫੜ-ਭੂਆ ਆਦਿ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨਾਮਾਵਲੀ ਅਤੇ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਲਾਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਨਿੱਘੀ ਛੋਹ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਬੋ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੇਤਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪਣਾਇਆ ਪੇਤਲਾ ਰਵੱਈਆ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਵਿੱਦਿਆ ਜਿਹੇ ਅਹਿਮ, ਨਾਜ਼ੁਕ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਮੁੱਦੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਸਮੱਗਰ ਤੇਜੱਸਵੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਨਿਪਟ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਏ ਗਏ ਰਾਜਨੇਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਇਕਪਾਸੜ ਅਤੇ ਚਲਾਵੇਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਕੋਲ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਦਿਆ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਝਧਾਰ ਵਿਚ ਫਸੀ ਬੇੜੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਣ-ਪੱਤਣ ਲਾਉਣ ਜੋਗਾ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਬਲਕਾਰੀ ਤਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਉਪਰ ਜੰਮੀਆਂ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਪੇਪੜੀਆਂ ਖੁਰਨਗੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਘਣੀਆਂ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ।

ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ ਧਨੰਤਰ ਸਿੱਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਪੜ੍ਹਾਉਣੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣੀ ਬੱਚੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਅੜਿੱਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬੱਚੇ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵਰ੍ਹੇ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਦੇ ਸਾਥ ਵਿਚ ਗੁਜ਼ਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਕਲਪਨਾ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਗਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ, ਉਹ ਕੌਮਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਰਹਿ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਕਲ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਲਿਕ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦਾ।"[2]

ਦਰਅਸਲ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਕਿਨਾਰਾ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਸਾਡੇ ਖਿਆਲਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਇਰਾਦਿਆਂ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਭਰ ਵਗਦੇ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਠਿੱਲ੍ਹਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਣ ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਿੱਖਣ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਤੋਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਕੇਵਲ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਇਸ ਲਈ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਹੋਣ ਪਿਛੋਂ ਹਰ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਿੱਖਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਜਾਂ ਚੌਥੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਬੱਚਾ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮਾਹਰ ਹੋ ਜਾਵੇ, 10-12 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਉਸਨੂੰ ਹੋਰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਸਿਖਾਉਣ ਦੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਉਪਰਾਲੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਚਾਲੂ ਗਿਣਤੀ ਵਧਾਊ ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਲੰਮੇ ਦਾਅ ਸਕਰਮਕ ਕੌਮੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਲਹਿਰ ਅਧੀਨ ਸਿਫ਼ਤੀ ਮੋੜਾ ਦੇਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੌਮਵਾਦੀ ਬੰਧੇਜ ਵਿਚ ਸੋਧਣਾ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ, ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਵਾਂ-ਨਰੋਆ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡਾ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਾਣਮੱਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ ਉੱਤੇ ਪੂਰੇ ਉਤਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੈ।

ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ, ਉਹ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਜਾਣ ਪਰ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਅਤੇ ਨਕਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਲੇ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਹਾਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। 'ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਕੰਬਲ ਨੂੰ ਛੱਡਦੇ ਹਾਂ, ਹੁਣ ਕੰਬਲ ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ' ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੱਡਾ ਭਰਮ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਹੀ ਗਲੋਬਲ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਨਾ ਅਪਣਾਇਆ ਤਾਂ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਵਪਾਰਕ ਮੰਡੀ ਅੰਦਰ ਅਸੀਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੱਛੜ ਜਾਵਾਂਗੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਕਸਿਤ, ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਜਪਾਨ, ਜਰਮਨ, ਕੋਰੀਆ, ਫਰਾਂਸ ਅਤੇ ਚੀਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵੀ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਰਥਾਤ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿੱਦਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੀ. ਕੇ. ਆਨੰਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਇੱਕ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਸਥਾ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦਾ ਨਿਕਟ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸਾਲ 2013 ਵਿਚ ਸਿਰੇ ਦੀਆਂ 193 ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਦਰਜੇਵਾਰ ਸੂਚੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਜਪਾਨ (72), ਚੀਨ (68) ਅਤੇ ਕੋਰੀਆ (53) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।

ਉਲੇਖਯੋਗ ਠੋਸ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਥੋਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਫ਼ਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਰਵੋਤਮ 200 ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਇੱਕ ਵੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਾਲੇ ਵੀ ਬੇਸਮਝੀ ਦਾ ਪੱਲਾ ਨਾ ਛੱਡਦਿਆਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ) ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਤਵੱਜੋ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਆਪਣੇ ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੀ ਅਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਜ਼ਿੱਦ ਫੜੀ ਬੈਠੇ ਹਾਂ।[3] ਇਸ ਅਹਿਮ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦਿੱਤੇ ਬਗੈਰ ਨਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਭਰਪੂਰ ਸਿੱਖਿਆ ਹੀ ਦੇ ਸਕਾਂਗੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਰੱਕੀ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਸੁਖਿੰਦਰ : **ਤੂਫ਼ਾਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਿਚ**, ਲਿਟਰੇਚਰ ਹਾਊਸ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1985, ਪੰਨਾ 18
2. ਕਪੂਰ, ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਅੰਤਰ ਝਾਤ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1999, ਪੰਨਾ 42
3. Anand V. K.: Quantity outplaces Quality in growth of Universities, The Tribune (Education Edition), Dated 23-07-2013, page 12

◈

ਨੀਂਦਰ ਭਿੱਜੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ :
ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਤਰਜ਼ਮਾ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਤਰਾ ਅਤੇ ਵੰਨਗੀ ਪੱਖੋਂ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵੰਨਗੀਆਂ/ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਕਾਲ ਵੰਡ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਬਾਕੀ ਭਾਰਤ (ਦਿੱਲੀ, ਹਰਿਆਣੇ ਅਤੇ ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਆਦਿ) ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਪਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਸਥਾਨਕ ਵਰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਵੀ ਵੰਡ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। 1947 ਤੱਕ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਸੀ। ਅੰਗਰੇਜਾਂ ਦੀ ਪਾੜੋ ਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ ਦੀ ਨੀਤੀ ਸਦਕਾ 1947 ਦੀ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਸਿਰਫ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੰਡੇ ਗਏ ਸਗੋਂ ਸਾਝੀਆਂ ਤਹਿਜੀਬਾਂ ਵੀ ਵੰਡੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਸਾਂਝੇ ਰਹਿਬਰ ਵੀ ਵੰਡੇ ਗਏ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਹ ਵੰਡ ਜਖਮ ਤੋਂ ਨਾਸੂਰ ਬਣ ਗਈ। ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਸਾਂਝੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਪਿਛਲੇ 70 ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਟੁੱਟ ਸਕੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਜੁੜ ਸਕੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਰਹੱਦੋਂ ਪਾਰ ਗਏ ਆਪਣਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਭੁਲਾ ਸਕੇ ਹਾਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਦੇ ਕਦਾਈ ਮਿਲਦੀਆਂ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ, ਸੁਨੇਹਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਦੋਵਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਅਸੀ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਦੇ ਕਦਾਈ ਏਧਰੋਂ ਉਧਰੋਂ ਵੱਜਦੇ ਇੱਕਾ ਦੁਕਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗੇੜਿਆਂ ਨੇ ਸਾਡੀਆਂ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ/ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਅੱਜ ਸਾਡੀਆਂ ਕਈ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਪੰਜਾਬਾਂ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਾਹਿਤ ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਔਕੜ ਲਿਪੀ ਦੀ ਔਂਦੀ ਹੈ। 1947 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਹੁਤੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਲਿਪੀਆਂ ਤੋਂ ਵਾਕਫ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਵੰਡ ਉਪਰੰਤ ਉਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਅਤੇ ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਤਕਰੀਬਨ ਬੰਦ ਹੀ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਇਹ ਲਿਪੀਆਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ। ਹੁਣ ਸੱਤਰ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਤੇ ਦੋਹੀਂ ਪਾਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਲਿਪੀਆਂ ਸਿਖਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਪੁਸਤਕ ਰੀਵਿਊ
ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਮ :
ਨੀਂਦਰ ਭਿੱਜੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ
ਲੇਖਕ : ਸਲੀਮ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ :
ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ
ਪੰਨੇ : 102
ਮੁੱਲ : 150
ਰੀਵਿਊਕਾਰ :
ਡਾ. ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ

ਏਧਰਲੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 1960 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਸਦਕਾ ਕਦੇ ਕਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਪੁਸਤਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਲਿਪੀਅੰਤਰਣ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਸਲੀਮ ਸਹਿਜ਼ਾਦ ਦੀ ਕਾਵਿ ਪੁਸਤਕ ਨੀਂਦਰ ਭਿੱਜੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਫਿਰੋਜਪੁਰ ਦੇ ਕਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਸਪਾਲ ਘਈ ਅਤੇ ਹਰਮੀਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨੇ ਲਿਪੀਅੰਤਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਲੁਧਿਆਣਾ ਨੇ 2015 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। 102 ਪੰਨਿਆਂ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ 95 ਕੁ ਨਜ਼ਮਾਂ ਹਨ। ਹਰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਸਥਾਈ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਘਣਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਇਆ। ਉਥੋਂ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਇਨਸਾਫ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਮੌਤ ਨੂੰ ਬੁਲਾਵਾ ਦੇਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖੋ :

ਆਪਣੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਆਪੇ ਚੁਕੋ,
ਆਪਣੀਆਂ ਜਿਭਾਂ ਆਪੇ ਵੱਢੋ
ਡੇਲੇ ਕੱਢ ਕੇ ਮੇਜ਼ ਤੇ ਰੱਖੋ,
ਕੰਨ ਵਿਚ ਬਖਸ਼ੀ ਖਾਨੇ

ਅਜਿਹੇ ਦਮ ਘੋਟੂ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਭਰੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਵੰਗਾਰ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਵਲਵਲੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਕਮ ਨੂੰ ਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨੇ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :-

ਕਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪੈਰੋਂ ਫੜ ਕੇ,
ਆਪੇ ਝਾਂਜਰ ਪਾਈ
ਕਾਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਮੱਥਾ ਟੇਕੋ,
ਕਾਂ ਨੇ 'ਵਾਜ਼ ਮਰਾਈ

ਕਵੀ ਸਲੀਮ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦ ਨੂੰ ਫਿਕਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਹਿਸ਼ਤ ਭਰੇ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਅਸਰ ਸਾਡੀ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੇ ਵੀ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਛੋਟੇ ਬਾਲ ਵੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹਨ ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ :

ਕਿੰਜ ਨਿਆਣੇ ਬੰਟੇ ਖੇਡਣ,
ਵਿਚ ਬਾਰੂਦਾਂ ਬਹਿ ਕੇ

1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਈ ਸਾਲ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਮਾਹੌਲ ਏਹੋ ਜਿਹਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਥੇ ਲਗਾਤਾਰ ਕਈ ਸਾਲ ਫੌਜੀ ਰਾਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਬਰਖਾਸਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਫੌਜੀ ਰਾਜ ਹਟਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਥੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਫੌਜ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤ, ਕਦੀ ਤਲਿਬਾਨੀ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਸੁੰਨੀ ਸ਼ੀਆ ਦੇ ਝਗੜੇ ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ :

ਭਾਂਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਉੱਲੂ ਫਿਰਦੇ,
ਸਾਡੇ ਘਰ ਦੇ ਜੀਅ ਪਏ ਡਰਦੇ

ਇਸ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਜਵਾਨੀ ਨਕਾਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

ਕੱਚੀ ਉਮਰਾਂ ਵਾਲੇ ਖਾਬ,
ਅੱਧੀ ਉਮਰੇ ਢਹਿ ਜਾਂਦੇ ਨੇ
ਸੁੰਝੀਆਂ ਸੁੰਝੀਆਂ ਪਲਕਾਂ ਅੰਦਰ,
ਕੁੱਕਰੇ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਨੇ

ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਵੀ ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ-ਓ-ਸਿਤਮ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਹਿਦ ਲੈਂਦਾ ਵੀ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਸਾਧਨਾ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਇਕ ਨਜ਼ਮ ਜੋ ਹੱਥੋਂ ਨਿਕਲੀ,
ਖੱਖਰਾਂ ਨਾਲ ਸੁਧਾਈ
ਹਰਫਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ,

ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲ ਭਿੜਾਈ
ਜਾਂ ਫਿਰ,
ਅਸਾਂ ਲਾਮ ਨੂੰ ਰਾਹੇ ਪਾਵਣਾ
ਅਤੇ ਲੱਭਣਾ ਆਪਣਾ ਰਾਹ

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨੀਂਦਰ ਭਿੱਜੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਸਲੀਮ ਸ਼ਹਿਜਾਦ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਭਰੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਲੋਕ ਇਕੱਠ ਦੀ ਕਮੀ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ ਹਿੱਤ ਲਈ ਕੁਝ ਨਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਹੂਕ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ (ਪੰਛੀਆਂ/ਜਾਨਵਰਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਗੱਲ ਕਰਨੀ, ਦੇਸੀ ਮਹੀਨਿਆ ਰਾਹੀਂ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਨਜ਼ਾਕਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹੀ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਸੁਭਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਭਾ ਸਲੀਮ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਗੜਦਾ ਹੈ।

◈

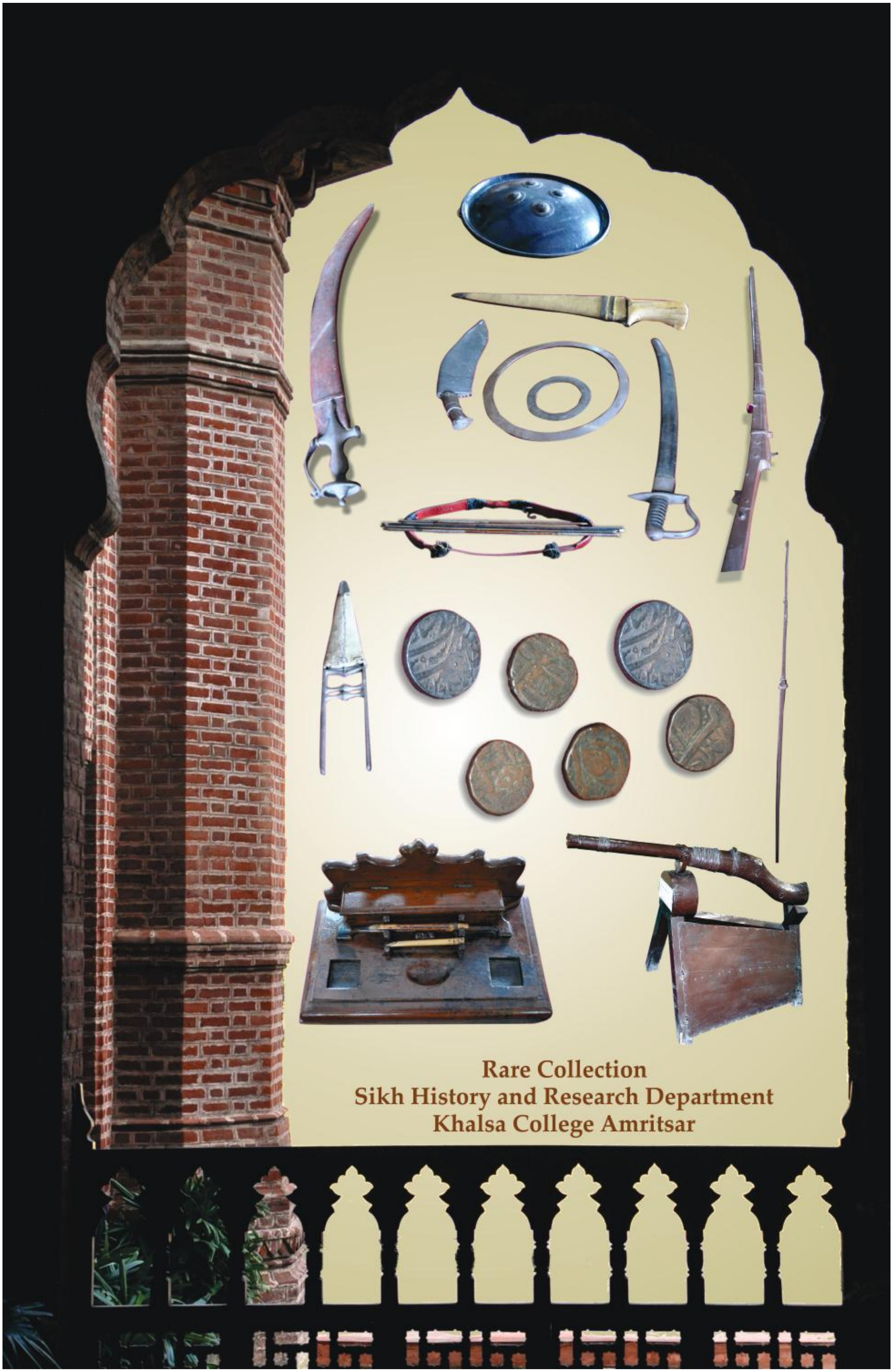
ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਿੱਤ

ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਰਿਸਰਚ ਪੇਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਫੌਂਟ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਈ-ਮੇਲ ਪਤਿਆਂ 'ਤੇ ਭੇਜਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾਲਤਾ ਕਰਨ :

sanvadpunjabi@gmail.com
khalsacollegeamritsar@yahoo.com

- ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅਣ-ਛਪਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਾ ਭੇਜਿਆ ਹੋਵੇ।
- ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਪੈਨਲ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਛਪੇਗਾ।
- ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਇਕ ਅੰਕ ਵਿਚ ਛਾਪਣੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਰੈਫ਼ਰੀਡ ਪੈਨਲ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅਗਲੇ ਅੰਕ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

-ਸੰਪਾਦਕ


Rare Collection
Sikh History and Research Department
Khalsa College Amritsar

ISSN 2395-1273
04
9 772395 127303
₹ 125/-

Sanvad

E-mail : sanvadpunjabi@gmail.com

ESTD. 1892

Website: www.khalsacollege.edu.in

POST GRADUATE DEPARTMENT OF PUNJABI STUDIES

KHALSA COLLEGE AMRITSAR