

ਆਲੋਚਨਾ

ਜਨਵਰੀ—ਮਾਰਚ, 1983

ਸਿੱਧਾਂਤ ਅੰਕ

ਸੰਪਾਦਕ :

ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਮੁੱਲ 4-00

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ ਦਾ ਤ੍ਰੈਮਾਸਕ ਪੱਤਰ

ਆਲੋਚਨਾ

ਜਿਲਦ ਨੰ: 27	ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ, 1983	ਕੁਲ ਅੰਕ
ਅੰਕ ਨੰ: 4		148
ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਚਣੌਤੀ	ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ	ੳ
ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ	ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ	... 1
ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ : ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ	ਡਾ. ਆਸ਼ਾ ਨੰਦ ਵੋਹਰਾ	... 22
ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ	ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ 'ਕੇਸਰ'	... 51
ਅਧੁਨਿਕ ਬੋਧ : ਯੁਗ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ	ਪ੍ਰੋ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ	... 69
'ਸ਼ਬਦ'	ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਰਾਜ ਗੁਪਤਾ	... 74
ਪ੍ਰਸਤਕ ਪਰਿਚੈ		
(i) ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ	ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ	... 86
(ii) ਨਵੇਕਲੀ ਧੁਨ	ਡਾ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸੈਨੀ	... 90

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਚਣੌਤੀ

ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਲਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪਾਠ ਨਿਰਧਾਰਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ ਪੱਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਸਿਖਰ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਸੰਪਾਦਿਤ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕ ਸੁਯੋਗ ਵਿਉਂਤ ਦੇ ਕੇ ਤਰਤੀਬਿਆ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭਗਤ ਜਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਤਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ, ਅਧੂਰੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰ ਅਥਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੇ ਧੁੰਦਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ, ਇਕ ਸੁਚੱਜੀ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਇਕਠਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਅਥਵਾ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਆਲੋਚਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਅਥਵਾ ਸਤਿਕਾਰ ਵਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਅਥਵਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਰੀ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਅਧੀਨ ਉਪਜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੋ ਉਦੇਸ਼ ਸਨ—ਆਪਣੇ ਖਿੰਡੇ ਪੁੰਡੇ ਅਥਵਾ ਭੁਲੇ ਵਿਸਰੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਇਕਠਿਆਂ ਕਰ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਵਾਸੀਆਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਲਈ ਗੌਰਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੌਂਸਲਾ ਅਫਜ਼ਾਈ ਕਰਨੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਹੇਠ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਵੰਡ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਨਤੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਉਨਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਹਰ ਪਧਰ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕ

ਬਲਵਾਨ ਮੰਗ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਝੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਲੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਲੋੜ ਕੇਵਲ ਵਿਹਾਰਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਸੀ ਜਿਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਥਵਾ ਪੁਰਾਤਨ ਤੇ ਨਵੀਨ ਪੱਛਮੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨੀ ਪਈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਅਪੱਚਵੀਆਂ ਜਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜੋ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅਖਰੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੀ ਹੋਇਆ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ, ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਦੀ ਚਾਹ ਅਧੀਨ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਹੁਣ ਤਕ ਵਖ ਵਖ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵੀ ਚਲੀਆਂ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਨਵ-ਅਮਰੀਕਨ ਆਲੋਚਨਾ, ਆਦਿ, ਸਭ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਿਵਾਏ ਇਕ ਦੋ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਬਾਕੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਯਤਨ ਮਕੈਨਕੀ ਪਧਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉਤਾਹ ਨਹੀਂ ਉੱਠ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਦਾਹਰਣ ਵੀ ਯੂਰਪੀਅਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦਿਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆਣ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਰਾਲਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਤਕ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੁਹਜ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਥਵਾ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਕਿਸੇ ਮਿਆਰੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਘਾਟ ਹੀ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿੰਨੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਇਮਤਿਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੇ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਅਜੇ ਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ (idiom) ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਭਾਵੇਂ ਹੁਣ ਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਤਕ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਖੋਜ ਤੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 100 ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਚਣੌਤੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਮਾਂ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਮਤਿਹਾਨੀ ਪਧਰ ਤੋਂ ਉਚਾ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਵੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਥਵਾ ਸੁਹਜ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮਿਆਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਰਚੇ ਜਾਣ।

ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਕਾਸ ਲਈ ਬਣੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ—ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ—ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਧੇਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਰਾਜ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਬੋਰਡ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਵੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਨਿੱਗਰ ਕਦਮ ਚੁੱਕ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ

—ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ 'ਅਰਸ਼ੀ'

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਇਕ ਜਟਿਲ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਖ਼ਬਤ ਸਮਝ ਕੇ ਛੁਟਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯਾਂ-ਪੌਲ ਸਾਰਤ੍ਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਏਨੇ ਵਿਵਿਧ-ਪੱਖੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹੀ ਗੁਆਚ ਗਏ ਪਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਉਲਝਾਹਟ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਉਲਝਾਹਟ ਜਾਂ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਅਧੂਰਾ ਤੇ ਅਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਨੂੰ ਹੀ ਜੇ ਉਹ ਸੱਚਮੁਚ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਾਸਾਰ-ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵੀ ਖੱਪੇ ਤੇ ਕ੍ਰਮਭੰਗਤਾ ਹੋਵੇ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹੋਣ ਤਿੰਨ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸੋਰੇਨ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ (Soren Kierkegaard), ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਤੇ ਹਾਈਡੀਗਰ (Heidegger) ਇਸ ਪਰਸਪਰ ਵਿਚਾਰ-ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕੀਕਰਣ ਲਈ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਵਿਧੀ/ਸ਼ੈਲੀ ਸਾਂਝੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕੀਕਰਣ ਦੀ ਇਸ ਵਿਧੀ/ਸ਼ੈਲੀ

ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨਾਤਮ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਆਤਮ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਰੰਭ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਜਾਂ 'ਸਾਰ' ਪੂਰਵ-ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਕੇ ਮਗਰੋਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣਾ ਤੱਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੂਝਦਾ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠੇਗਾ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਉਹੋਂ ਕੁਝ ਬਣ ਸਕੇਗਾ, ਜੋ ਕੁਝ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾ-ਇਆ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕੁਝ ਕੁ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੋਹ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਅਕਸਰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਤੱਰਕ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਤੇ ਏਪਿਸਟੇਮੋਲੋਜੀ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸਮੂਰਤ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਤੇ ਕਿਆਸੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ, ਨਿਰਣਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਮਸਲੇ ਮਾਨਵ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹਨ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਸਦਉਪਯੋਗ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ

ਵਸਦੇ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਭਰਪੂਰ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਸਸੀਮਤਾ (finitude), ਗੁਨਾਹ, ਵਿਸੰਗਤੀ, ਨਿਰਾਸਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਲ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਖਾਸ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਿਖਾਉਣ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਸਦਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਭਾਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਦਗ੍ਰਸਤ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਅੰਤ ਮੌਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪਾਸਾਰ-ਜਗਤ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਭਾਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਪਾਸਾਰ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਤਨਾਉ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕ੍ਰਾਸਦਿਕ ਟਕਰਾਉ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਪੂਰਣ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਦੇਣ 'ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਜੀਵਨ' ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਾਰਥਕ ਨਿਭਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਪੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਤੱਤਕਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੰਕੀਰਣ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਮਨ ਵਿਚ ਬਦਲ ਰਹੇ ਇਹਨਾਸਾਂ, ਮਨੋਦਸ਼ਾਵਾਂ ਆਦਿ, ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੀਮਾ-ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਪਰਕ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਮੰਤਵ-ਸਿੱਧੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਹੋਏ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਵਸਤੂਪਰਕ ਗਿਆਨ-ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹਾਈਡਿਗਰ ਤੇ ਸਾਰਕੂ ਤਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਤੌਖਲਾ (anxiety), ਬੌਰੀਅਤ, ਮਤਲਾਹਟ (nausea) ਆਦਿ ਮਨੋਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅਤਿ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜ, ਹੋਂਦ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸੰਕੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕੀਕਰਣ ਲਈ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਵਿਧੀ/ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ

ਸਾਂਝ ਕਾਰਣ ਇਹ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਨੇ 'ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਰਥ-ਭ੍ਰਸ਼ਟਤਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਹੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਹਾਈਡੀਗਰ, ਜੈਸਪਰਜ਼ ਤੇ ਮਾਰਸਲ ਨੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਸਮੇਂ ਹੋਣਾ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲੇਬਲ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਰ ਸ਼ਿਨ (Roger Shinn) ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼੍ਰੇਮਾਨ ਵਾਲਾ ਅਸਤਿ-ਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਵਾਦ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਨਾਸਤਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਇਹ ਆਧਾਰ ਤੱਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਿਊਬਰ (Buber) ਯਹੂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਈਡੀਗਰ ਨਾ ਆਸਤਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਾਸਤਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਆਧਾਰ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਤੱਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾ ਈਸਾਈਅਤ ਜਾਂ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮੁਹੱਬਤ/ਨਫਰਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਗੱਡਮੱਡ ਹੋਏ ਪਏ ਹਨ।

ਭਾਵੇਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਮਾਪਣੇ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੀਪ ਵਰਤਮਾਨ ਯੁਗ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ੍ਰੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਦਰਸ਼ਨ-ਯੁਗੀਨ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ ਲੱਭੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਗ੍ਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਾਨਵ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮਾਨਵ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਕ੍ਰਿਯ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ੍ਰੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਥਮ ਹੰਭਲੇ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਣਾ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਨਬੀਆਂ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਯਹੂਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ, ਕਲਾਸਕੀ ਯੂਨਾਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਨਾਹ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਮਾਨਵੀ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਸਲੇ ਦੀ ਭਾਲ, ਸਮੇਂ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਨਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿਖਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਵਿਸਤਾਰ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਹੱਥਲੇ

ਸਰਵੇਖਣ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ।

ਸੋਰੇਨ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ (1813-1855) ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਜੂਰਪੀਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਲੇਬਲ ਲੱਗਾ ਹੈ । ਉਹ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈ ਬੈਠਾ । ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਈਸਾਈ ਕਿਵੇਂ ਬਣਿਆ ਜਾਵੇ । ਮਾਨਵ-ਸ੍ਵੈ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਯਾਤ੍ਰਾ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਥਾਣੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸਮਝਾਉਣਾ ਔਖਾ ਹੈ । ਈਸਾਈਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਗਿਰਜੇ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਰਸਮਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਈਸਾਈਅਤ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਥ-ਭ੍ਰਸ਼ਟਤਾ ਹੈ ; ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝ ਆਈ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਈਸਾਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ । ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਤੀਬਰ ਪਲਾਂ ਵਿਚ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਪੀੜਾ ਭਰੇ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ । ਚੋਣ ਸਮੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਸਹੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ ਸਮੇਂ ਕਿੰਨਾ ਕਸ਼ਟ ਉਠਾਉਣਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਮਨੋਵੇਦਨਾ ਕਿੰਨੀ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰੀਵ ਅਸੀਮਤਾ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਪਕੇਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਪਲ ਇਕ ਡੂੰਘੇ ਤੌਖਲੇ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਪਸੰਦ ਵਿ੍ਤੀ ਦੀ ਤੜਫੜਾਹਟ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਸੀਮਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਅਜਿਹੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮੂਲਭੂਤ ਕ੍ਰਮਭੰਗਤਾਵਾਂ ਨਿਹਿਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ।

ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦਾ ਤਤਕਾਲਿਕ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਕੋਈ ਨਾ ਬਣਿਆ । ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ । ਸਮਕਾਲੀਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵਿਚ ਫਰਿਕਡ੍ਰੈ ਨੀਤਸ਼ੇ (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ

ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਹਾਈਡੀਗਰ ਤੇ ਜੈਸਪਰਜ਼ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਨੀਤਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕਾਫੀ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਲਿਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਰੂਪ ਵਿਚਲੀ ਗੌਰਵਮਈ ਜੁੜਨ-ਕੜੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ ਵਾਂਗ ਨੀਤਸ਼ੇ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ ਅਤੇ ਇਕ ਕਲਰਕ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਜਨਮਿਆ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਅੰਤ ਪਾਗਲਪਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਜਿਥੇ ਕਿਰਕੋਗਾਰਦ ਦੀ ਰੁਚੀ ਈਸਾਈ ਬਣਨ ਵਿਚ ਸੀ, ਨੀਤਸ਼ੇ ਈਸਾਈਅਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਭੱਜਣ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਈਸਾਈਅਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੌਰਕੇ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਖੁਦਕਸ਼ੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਈਸਾਈਅਤ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਸੀ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ 'ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਰੱਬ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ! ਰੱਬ ਮਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ! ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦਾ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਹੈ!' ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਨਿਹਿਲਿਜ਼ਮ (nihilism) ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ੍ਰੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਰੱਬਵਿਹੀਨ ਅਤੇ ਅੰਬਸਰਡ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਯਮ ਸਦੀਵੀ ਪੁਨਰਾਵਿੱਤੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੀ ਇਹ ਵੇਦਨਾ ਉਸ ਯੁਗ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਹੀ ਸੀ, ਜੋ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਆਈ ਸੀ।

ਕਾਰਲ ਜੈਸਪਰਜ਼ (1883-1969) ਨੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਛੇਤੀ ਉਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹੱਦ-ਸਥਿਤੀਆਂ (limit-situations) ਵਿਚ ਜਾਗ ਪਈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁਖ ਇਕ ਦੀਵਾਰ ਆ ਖਲੋਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਖੜਕਵਾਂ ਟਕਰਾਉ ਪੈਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਨੂੰ ਨਿਹਿਲਿਜ਼ਮ ਵਲ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਦਾ ਸੱਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੈਸਪਰਜ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਕਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਦੁਹਰਾਉਪੂਰਣ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੈਸਪਰਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਮੋੜਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਵਸਤੂਪਰਕ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ।

ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਈਡੀਗਰ (1889-1976) ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਹਸਰਲ

(Husserl) ਦੀ ਫ਼ੈਨੋਮੈਨੋਲੌਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰਤ੍ਰ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਤੋੜਨ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਿਰਤ 'ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਟਾਈਮ' ਨੂੰ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਤਾ, ਤੌਖਲਾ, ਗੁਨਾਹ, ਸਸੀਮਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਹਾਈਡੀਗਰ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਦੇ ਨਿਹਿਲਿਜ਼ਮ ਵਲ ਝੁਕਾਉ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਝੁਕਾਉ ਐਸਪਰਜ਼ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਹਾਈਡੀਗਰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ 'ਅਣਹੋਂਦ' (nothing) ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਹੋਂਦ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹਾਈਡੀਗਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹਨ।

ਉਪਰ-ਵਰਣਿਤ ਜਰਮਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਲਹਿਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹਰਮਨ ਲੌਤਜ਼ੇ (Hermann Lotze) (1817-81) ਅਤੇ ਰਡਲਫ਼ ਇਉਕਿਨ (Rudolf Eucken) (1846-1926) ਆਦਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਡੂੰਘੀ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਯਹੂਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਾਰਟਿਨ ਬਿਊਬਰ (1878-1965) ਨੂੰ ਮਿਲੀ। ਜਿਥੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਜਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ, ਉਥੇ ਬਿਊਬਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਹੋਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ।

ਹੁਣਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਬਹੁਤ ਬੋਲਬਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਯਾਂ-ਪੌਲ ਸਾਰਤ੍ਰ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੌਰਵ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਰਤ੍ਰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬਵਿਹੀਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿਣ ਦਾ ਫ਼ਤਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੋਢਿਆਂ ਉਤੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਭਾਰ ਚੁੱਕੀ ਫ਼ਿਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ

ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਹਨੇਰਾ ਪੱਖ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੱਬ ਬਣਨ ਦੀ ਖਾਹਿਸ਼ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸ੍ਰੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰੈ-ਵਿਸ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤ੍ਰੂ ਦੇ ਨਾਲ ਆਲਬੇਅਰ ਕਾਮੂ (Albert Camus) (1913-60) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਆਵੇਸ਼ਕ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਐਬਸਰਡ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਕਾਮੂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਨਾਇਕ ਸਿਸੀਫਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਗੋਲ ਸ਼ਿਲਾ-ਖੰਡ ਰੋੜ੍ਹ ਕੇ ਪਹਾੜੀ ਉਤੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਭੋਗਣ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਮਿਲੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਪੱਥਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਝਕਾਨੀ ਦੇ ਕੇ ਰੁੜ੍ਹਦਾ ਹੋਇਆ ਹੇਠਾਂ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਸੀ। ਕਾਮੂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਸੀਫਸ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਜਰਮਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿ ਕੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੌਰਿਸ ਬਲੌਂਡਲ (Maurice Blondel) (1861-1949) ਦਾ ਨਾਮ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਲਈ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਬਲੌਂਡਲ ਨੇ ਇਹ ਤੱਰਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਅਮੂਰਤ 'ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ' ਵਿਚ ਭਾਲਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਮੂਰਤ 'ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ' ਵਿਚ ਲੱਭਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਦਾ-ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਰੋਧਵਿਕਾਸੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ। ਗੇਬਰੀਲ ਮਾਰਸਲ (Gabriel Marcel) (1889-1973) ਇਸ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚਿੰਤਕ ਹੈ। ਸਾਰਤ੍ਰੂ ਤੇ ਕਾਮੂ ਦੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਆਸ ਦਾ ਆਤਮ-ਤੱਤ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਆਸਤਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਜਰਮਨੀ ਤੇ ਫਰਾਂਸ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਤਾਂ ਵੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਨਵਾਸੀ ਚਿੰਤਨ ਮਾਈਗਿਲ ਅਨਾਮਨੋ (Miguel de Unamuno (1864-1936) ਅਤੇ ਰੂਸੀ ਚਿੰਤਕ ਨਿਕੋਲਾਈ ਅਲੈਗਜ਼ਾਂਦਰੋ ਬਤਦਾਈਵ (Nikolai Alexandrovich Berdyaev) (1874-1948) ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸੂਝਵਾਨ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲ, ਨਾਟਕ ਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ, ਕਾਫਕਾ, ਇਲੀਅਟ, ਬੈਕੇਟ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਮ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੁੱਖ

ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਉਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੂਲਭੂਤ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ/ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ । ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਅਸਤਿਤ੍ਵ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਅਤਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਹੈ । ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ 'ਅਸਤਿਤ੍ਵ' ਹੈ, ਉਸ ਤੱਥ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਕਿ 'ਇਹ ਹੈ' । ਸਮੂਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ । ਮੇਜ਼ ਉਤੇ ਪਿਆ ਸੌ ਰੁਪਏ ਦਾ ਨੋਟ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਯੋਗ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ । ਮੈਂ ਕੇਵਲ ਇਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮਿਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ । ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਕਦਮ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਸਾਰ ਵਲ ਪਰਤ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ । ਜੇ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨਾਲ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਇਹ ਹੈ', ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ 'ਇਹ ਕੀ ਹੈ' । ਸੌ ਦੇ ਨੋਟ ਦਾ ਸਾਰ ਉਸ ਦੇ ਕਾਗਜ਼ ਦੀ ਲੰਬਾਈ, ਚੌੜਾਈ, ਮੋਟਾਈ, ਛਪਾਈ ਦੇ ਰੰਗ, ਹਿੰਦਸਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਸਾਰ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦੇਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਉਹ ਸੌ ਦੇ ਨੋਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਮੂਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪਕਤਾ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਸਾਰ ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਹੈ । ਇਸ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ 'ਅਸਤਿਤ੍ਵ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਹੈ । ਦਰਖਤ, ਪਹਾੜ, ਫੈਕਟਰੀਆਂ, ਰੱਬ, ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਹਨ, ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਭ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਿਹੀਨ ਹਨ । ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ -- ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਵ ਦੀ ਅਦੁੱਤੀ ਸਮਰਤ ਹੋਂਦ । ਅਜਿਹਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਚੋਖਟੇ ਵਿਚ ਫਿੱਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ । ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਹੀ ਸਚੇਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਹੈ । ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁਆਮਲੇ

ਵਿਚ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਤਾਹ ਉਠ ਕੇ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦਾ ਫ਼ੋਰੀ, ਵਿਸਮਾਦੀ, ਪਾਰਗਾਮੀ ਤਿਲੁਕਵਾਂਪਨ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਸਚਿਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ। ਹਾਈਡਿਗਰ ਤੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਦੋਵੇਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕੋਈ ਸਾਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਤਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਦੂਜੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। 'ਮੈਂ', 'ਮੇਰਾ' ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਾਕੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਦਮ-ਜਾਤ ਦਾ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਨਹੀਂ, ਮੈਂ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ ਗਏ 'ਮੇਰੇਪਨ' ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਤੀਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ/ਨਿਰਹੋਂਦ ਦੀ ਚੋਣ ਬਾਰੇ ਆਪ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਜੋਬਨਵੰਤ/ਨਿਰਜੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ/ਅਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ 'ਸੰਸਾਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਮਾਨਵੀ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਨਿਸਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਮਾਨਵ-ਮਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਖੁਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਖੜ੍ਹੇ-ਦਾਅ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸ੍ਵੈਤਵ ਨਹੀਂ; ਅਤੇ ਸ੍ਵੈਤਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਤੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਤਾਂ ਵੀ, ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹਿੱਸਾ-ਮਾਤ੍ਰ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਦੋ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਗੱਲਾਂ

ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਈਡੀਗਰ ਨੇ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵ-ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਭੁਲੇਖੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੀ ਉਭਰਵੀਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਸਦਕਾ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਤਕ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ; ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰੀਵ-ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਵਲ ਘਸੀਟੇ ਜਾਣ ਦਾ ਖਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਰਧ-ਮਾਨਵੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਇਕ ਮੂਲਭੂਤ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਅਤਿ ਡੂੰਘੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਪਰ ਉਹੋ ਸੰਸਾਰ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹੋ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਖੋਹ ਲੈਣ ਦਾ ਡਰਾਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਰਸਪਰਿਕਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਰੂਪਾਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਲਈ ਖਤਰਾ ਵੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਆਪ ਹੀ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇੰਨੀ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗਗਨਚੁੰਬੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਡਰ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਐਟਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਸ ਵਿਚ ਕਰ ਲੈਣ ਦੇ ਤਬਾਹਕੁਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜੀਬ ਹੌਲਨਾਕ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ, ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਜਿਹੇ ਖਤਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਖਤਰਿਆਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਵਡੇਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਉਹ ਆਪ ਉਸ ਵਿਚ ਉਲਝਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸੁੰਗੜਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਇਕ ਤਨਾਉ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦਬਾਵਾਂ ਦਾ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਹਧਾਰੀ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ

ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ। ਹਾਈਡੀਗਰ ਨੇ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ ਚੁੱਪ ਹੀ ਸਾਧੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਰਸਲ, ਸਾਰਤ੍ਰੂ ਆਦਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਲ ਲੋੜੀਂਦਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਸੰਬੰਧੀ ਫ਼ੋਰੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਰੀਰ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਖੋਜ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਉਠਦੀਆਂ ਭਾਵ-ਤਰੰਗਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਛਾਣਬੀਣ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਤਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਧਰੁਵ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ, ਜਿਸ ਥਾਣੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਸੰਸਾਰ ਮੌੜਵਾਂ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਲਘੂ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੈ।

ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪਾਸਾਰਤਾ ਤੇ ਅਲਪਕਾਲਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਟਿੱਪਣੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੀਗਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਤਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨਾਤਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਾਂਗ ਪਾਸਾਰ ਨਾ ਆਤਮ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨਾਤਮ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਾਸਾਰੀ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਪਾਸਾਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਧਾਰੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਥਾਂ ਮੱਲੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਖੱਬੀਆਂ ਤੇ ਸੱਜੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਉਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ 'ਸਥਾਨਾਂ' ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ (ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ) ਵਾਹ (concern) ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਵਾਧਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਠੀਕ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ (ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ) ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਆਸ਼ਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੰਮ ਤੇ ਜਾਣ ਦਾ, ਅੱਧੀ ਛੁੱਟੀ ਕਰਨ ਦਾ, ਸੋਣ ਦਾ ਇਕ ਸਮਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੇਂ/ਕਾਲ

ਦੀ ਸੋਝੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲਭੂਤ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਥਾਣੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਘੜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਘੜੀ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੇ ਗਏ ਸਮੇਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਚੇਤ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਲਈ ਸਮਾਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵੀ ਦੌੜ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੂੰ ਦੀ ਚਾਲੇ ਰੀਂਗ ਵੀ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਘੜੀ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਹਨ। ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਦੁੱਤੀ ਅਵਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪ ਹੀ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸੰਗਤੀ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਨ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਥਾਨ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਹਨ। ਲਿੰਗ-ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਲਿੰਗ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਮਾਨਵ-ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਕਈ ਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅੱਧਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਰੋਧੀ ਲਿੰਗ ਦੇ ਦੂਜ ਅੱਧੇ ਭਾਗ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਹੀ ਪੂਰਣ ਮਨੁੱਖ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੋਡਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸੋ ਲਿੰਗ-ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕਤਾ ਦੇ ਸੁਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤਕ ਹਨ। ਇਕੱਲਾ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੀ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸੱਚਾ ਸੰਬੰਧ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਦੂਜੇਪਨ/ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਨੂੰ ਮਿਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਬਿਉਬਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਦੂਜਿਆ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਪ੍ਰਤਿ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਤਿਆਗ

ਹੀ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਮਾਰਸਲ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ 'ਸੁਲੱਭਤਾ' ਅਤੇ 'ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ' ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦਾ ਕੌੜਾ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਲਈ ਸੁਲੱਭ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਠਦਾ। ਅਰਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀਪਨ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਮਿਟਣ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਵਾਦੀ (dialogical) ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਕ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਗੱਡਮੱਡ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤਿ ਪੱਧਰ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਭੀੜ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਭੀੜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅਵਾਸਤਵਿਕ ਹੈ। ਭੀੜ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਢੀਠ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੀੜ ਅਤਿਅੰਤ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਸ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਭੀੜ/ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾਕਸ਼ੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਸੰਗਤ ਹੋ ਕੇ ਭਟਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਅੰਤ ਮੌਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਕ ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ; ਦੂਜਾ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਦਿਮਾਗੀ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸੁਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ--ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਉਹ ਸੈ-ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਧੱਕਦਾ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਉਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਤਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮਝ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਮਝ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਨਿਤਾਪ੍ਰਤਿ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਿਕ ਲੋੜਾਂ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮਝ ਦੇ ਮੁਆਮਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਲੱਗਿਆਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਥੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੱਤ ਵਿਹਾਰਿਕ ਲੋੜਾਂ

ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ-ਗਿਆਨ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕਿਸਮ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ-ਗਤ ਜਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਤੱਤਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤਾਣੇ-ਪੋਟੇ ਵਿਚ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਹਸਾਸ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਿਥੇ ਅੰਦਰਲੇ ਆਤਮ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਰੀਰਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਸੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਹਨ, ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅਤਿ ਸਿੱਧਾ ਝਰੋਖਾ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਤਿ ਕੋਮਲ ਇਹਸਾਸਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਹੋਰਨਾਂ-ਸਹਿਤ-ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹਸਾਸ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ; ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਪਾਸਾਰ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਵੀ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਸਾਸ ਜਾਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਾ ਇਹਸਾਸ ਜਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਮਿਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੱਦ ਤਕ ਹੀ ਆਪਣੀ ਚਿੱਤ-ਵਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਸਾਸਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਹੈ।

ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ, ਹਾਈਡਿਗਰ ਅਤੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਤੌਖਲੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਨੇ ਪਾਪ ਦੇ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਤੌਖਲੇ ਬਾਰੇ ਤਿੰਨ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ : 1. ਇਹ ਭੋਲਪਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ; 2. ਤੌਖਲੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ-ਗਰਭਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਤੜਫੜਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੌਖਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; 3. ਤੌਖਲੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਦਭੁਤ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਵੀ ਤਨਾਉ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤਨਾਉ ਹੀ ਤੌਖਲਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਤੌਖਲੇ-ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਤੌਖਲਾ ਜਾਨਵਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਿਰੋਲ ਏਂਦ੍ਰੀਯ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਈਡਿਗਰ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਤੌਖਲਾ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਇਕ ਆਧਾਰਭੂਤ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਤੌਖਲੇ ਨੂੰ ਪਤਨ, ਸਸੀਮਤਾ ਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੌਖਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਭਰਮਾਂ ਅਤੇ ਬੁਠੀਆਂ ਰੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਚੇਤ ਕਰਦਾ

ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਕਰਾ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਂਦ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਤੋਖਲਾ ਤਾਂ ਪੈਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਯਤਾ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਤਨਾਉਪੂਰਣ ਤੋਖਲੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਰਜ (action) ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਆਵੇਗਾ ਇਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀਪੁਣੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਤਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਮੰਨਣੇ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚਕਾਰ ਭੇਦਕ ਰੇਖਾ ਖਿੱਚਣੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਵੇ ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇ; ਸਗੋਂ ਮਾਨਵ ਹੋਣਾ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਬੀਜ ਵੀ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਆਦਿ ਦਾ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦੇ ਆਦਿ ਦਾ ਰਹੱਸ ਨਾਲੋਂ-ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਬੜੇ ਭਾਵੁਕ ਹਨ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਾਨਵ ਗੌਰਵ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਇਸੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਾਮੂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦੀ ਰੈਬੈੱਲ' ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਮਨੋਰਥ-ਪੱਤਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਵਹਿਮਾਂ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੁਪਾਸਿਉਂ ਘੇਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਕੜਬੰਦਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰੀਵ ਤੌਰ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਰੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਘ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ/ਸੰਸਥਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਮੰਤਵ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ

ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਪੂਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਦੇ ਲਈ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਕਸ਼ਟਦਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਨਿਰਣਾ ਹੱਕ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਹਰ ਨਿਰਣਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਣਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸ੍ਰੋ ਅੱਗੇ ਇਸ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਤੌਖਲੇ ਦਾ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨਿਰਣਾ ਸੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਲਪਕਾਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨਿਰਣਾ ਕਸ਼ਟਦਾਇਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਉਹ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਮਗਰੋਂ ਉਸ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਬਦਲ ਲਵੇ। ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਛੜੱਪਾ ਮਾਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਰਸਲ ਤੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਜੁਝਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸ੍ਰੋ ਦਾ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕਾਰਜਸੀਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ (ਜਿਸ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ) ਆਪਣਾ ਸੱਚਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਮਾਨਵ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਸੀਮਤਾ ਅਗ੍ਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ (facticity) ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਤੱਥਮੂਲਕਤਾ (factuality) ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤੱਥਮੂਲਕਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ-ਕੇਂਦਰ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ੍ਰੋ ਦੀ ਇਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚਲੇ ਤਨਾਉ ਤੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਉਸ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਜਕੜਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਜੀਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਮੂਲਭੂਤ ਸਸੀਮਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ। ਸਸੀਮਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਸਸੀਮਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਜਨਮਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਸ਼ਿਕ ਸੱਚ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਤੱਥ ਵੀ ਸਸੀਮਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਇਹ

ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਫ਼ਾਸਲੇ ਤਕ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫ਼ੇਰ ਜਵਾਬ ਦੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ।

ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਈਆਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਥ ਵਲ ਸੰਕੋਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਈਆਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਦੁਰਬਲਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਸਹੀਣਤਾ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾ ਬੀਮਾਰ ਰੁਚੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ । ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਕੇਵਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਘਟਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਥਾ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਭਾਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਮੌਤ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮੂਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਹਾਈਡਿਗਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਦਾ ਸਹੀ ਵਕਤ ਅਨਿਸਚਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਪਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਮੌਤ ਇਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅਸਥਿਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਇਸ ਨੇ ਖਾਕ ਵਿਚ ਖਾਕੀ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ । ਮੌਤ ਤੱਥਾਤਮਕ ਮਾਨਵ-ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਦਾ ਰਹੇਗੀ । ਕਾਮੂ ਅਤੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਹਾਨ ਅਤਾਰਕਿਕ ਕਰਨੀ (surd) ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਐਬਸਰਡਿਟੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਮਝਦੇ ਹਨ । ਮੌਤ ਨੂੰ ਅਮਿਟ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨਾਲ ਨਿਰਾਸਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ । ਕਾਮੂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਨਿਰਾਸਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਟਗੀ ਅੰਤਿਮ ਐਬਸਰਡਿਟੀ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਸੀਮਤਾ ਦਾ, ਸ਼ਾਇਦ ਮਨੁੱਖੀ ਐਬਸਰਡਿਟੀ ਦਾ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਦਾਈ ਦਰਸ਼ਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਅਵਿਵਸਥਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਮਭੰਗਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਯਥਾਰਥਕ ਰਹੀ ਹੈ । ਕਿਰਕੇਗਾਰਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਿਕਰ ਤਕ ਇਸੇ ਕ੍ਰਮਭੰਗਤਾ ਵਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਸਾਰ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਖੱਪਾ ਹੈ । ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਪਤਨ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਨਿਖਾਰ ਲਈ ਜੋ ਕੁਝ ਉਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ

ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੈ । ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸੰਗਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਇਸੇ ਇਹਸਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸੰਗਤੀ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਤਿ ਡੂੰਘੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੈ । ਉਹ ਆਪਣਾ ਸ੍ਰੈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭੀੜ ਦੇ ਹਜ਼ੂਮ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸਿਫਰ (cipher) ਹੈ, ਜਾਂ ਸੱਨਅਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਇਕ ਦੰਦਾ (cog) ਹੈ । ਇਸ ਵਿਸੰਗਤੀ ਕਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ, ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ (identity) ਗੁਆ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਤਾਂ ਵੀ, ਸਸੀਮਤਾ, ਵਿਸੰਗਤੀ ਤੇ ਗੁਨਾਹ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੱਚੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਲਈ ਆਪਣੀ ਭਾਲ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਇਸ ਹੱਦ ਤਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਹੈ । ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ (ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਆਦਿ) ਦੁਆਰਾ ਦਬਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਪਦਾਰਥਕ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਰੂਪ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ਹੈ । ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੂਪਾਕਾਰ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜਾਂ ਖਿੰਡਿਆ-ਪੁੰਡਿਆ ਹੈ । ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਤਾਂ ਵੀ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੁੱਖ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਹੈ । ਸਾਰਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਗ਼ਲਾਮ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਬਿੰਬ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਮੂਲੋਂ ਉਪੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਰਥ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖਿਪਤ ਚਰਚਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਭਾਂਜਵਾਦੀ ਆਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਜਦੋਂ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸੰਗਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਭੂਮੀ ਠੋਸ ਹੈ । ਵਿਸੰਗਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਨੌਜਵਾਨ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ, ਕਲਾਕਾਰ, ਦਲਿਤ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ । ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ

ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਵਿਸੰਗਤ ਵਰਗ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਡੂੰਘੀ ਅੰਤਰ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜ਼ਬਾਨ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਕ੍ਰਿਸ਼ੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਸੱਨਅਤੀ ਅਤੀਤ ਉਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪਰਾ-ਸੱਨਅਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਈਡਗਰ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਨਾਜ਼ੀ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਜੈਸਪਰਜ਼ ਸਦਾ ਨਾਜ਼ੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਲ ਝੁਕਿਆ, ਪਰ ਬਰਦਾਈਵ ਤੇ ਕਾਮੂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਅਤਿ ਤਿੱਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਹਰ ਉਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਕਟੁ ਆਲੋਚਕ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਬੇਲੋੜੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੇ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ (ਜੈਸ. ਰਜ਼, ਲੁਡਵਿਗ ਬਿਨਸਵੈਂਗਰ, ਮੈਡਰਡ ਬੋਸ, ਰੋਲੇ ਮੇ, ਆਰ. ਡੀ. ਲੇਇੰਗ) ਇਹ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਫ਼ਰਾਇਡੀਅਨ ਮਾਡਲ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਿਹਤਰ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਕੂਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਵੇਨ ਹਿਊਬਨਰ ਵਰਗੇ ਸਿੱਖਿਆ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿੱਖਿਆ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਮਾਡਲ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਰਤ੍ਰ, ਕਾਮੂ, ਕਾਫ਼ਕਾ, ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ, ਟੀ. ਐਸ. ਇਲੀਅਟ, ਸੈਮੁਅਲ ਬੈਕੇਟ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਮ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਆਂ (ਟਿਲਿਚ, ਬੂਰੀ, ਰੈਨਰ ਆਦਿ) ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ੍ਰੋਤ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਰ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਕੁ ਉਲਝਣਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ਾਮੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਈ ਮੰਲਿਕ ਤੇ ਘੋਖਵੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀਆਂ ਅਜੋਕੀਆਂ

ਤਬਾਹਕੂਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਅਤਿਅੰਤ ਜਟਿਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ

1. Allen; E. L., Existentialism From Within, Routledge Kegan Paul, London, 1953.
2. Blackham; H. J., Six Existentialist Thinkers, Harper & Row, Newyork, 1959.
3. Collins; J., The Existentialists : A Critical Study, Regnery, Chicago, 1952.
4. Grimsley: R., Existentialist Thought, University of Wales Press, Cardiff, 1955.
5. Heidegger, M., Being And Time, translated from German by J. Macquarrie and E. S. Robinson, Harper and Row, Newyork, 1962.
6. Kaelin; E. F., An Existentialist Aesthetics, University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1962.
7. Kierkegaard; S., Fear And Trembling And The Sickness Unto Death, translated by W. Lowrie, Doubleday, Newyork 1954.
8. Kingston; F., French Existentialism : A Christian Critique, University of Toronto Press, Toronto, 1961.
9. Macquarrie; John, Existentialism, Penguin Books, England, 1980.
0. Sartre: J. P., Being And Nothingness : An Essay On Phenomenological Ontology, translated by Hazel Barnes, Philosophical Library, Newyork, 1956.

(ਪਿਛਲੇ ਅੰਕ ਤੋਂ)

ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ : ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ

ਡਾ. ਆਸਾ ਨੰਦ ਵੋਹਰਾ

3. 8. ਰੁਦ੍ਰ [ਈ. 800-850]

ਇਹ ਆਨੰਦਵਰਧਨ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਉਨਮੀਲਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਰੁਦ੍ਰ ਅਲੰਕਾਰ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਹੀ ਆਚਾਰਯ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਾਣੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਇਸੇ ਮਤ ਦੀ ਪਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਨਾਂ 'ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ' ਰਖਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਅਲੰਕਾਰ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਰਗੀਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਰਸ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਵੀ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬੇਸ਼ਕ ਉਹ ਰਸਯੁਕਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਕਿਨਾਂ ਵੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਰਸ (ਪ੍ਰਯੋਗ) ਦੀ ਵਿਵੇਚਨਾ ਕਰਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਸ਼ੰਕਰਨਾਠੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ ਆਚਾਰਯ ਵੀ ਮੰਨਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਜੋਂ ਰੁਦ੍ਰ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਰਮ ਸਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਹੈ।^੧

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ' ਦੇ 16 ਅਧਿਆਇਆਂ ਵਿਚੋਂ 11 ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਅਤੇ 'ਅਰਥ' ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ 1. ਵਾਸਤਵ 2. ਔਪਮ੍ਯ 3. ਅਤਿਸ਼ਯ ਅਤੇ 4. ਸ਼ਲੋਸ਼ ਨਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੁਦ੍ਰ ਨੇ ਕੁਲ 63 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੁਦ੍ਰ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦੇ ਕੇਵਲ 28 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ

ਹੀ ਲਿਆ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਦੇ 35 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸੁਤੰਤਰ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਹੀ ਨਾਂ ਨਾਲ ਦੋ ਦੋ ਵਾਰੀ ਗਿਣਾਉਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਰੂਪਿਤ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 58 ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ

- | | | |
|-----------------|--|------|
| 1. ਭਰਤ | : ਕੋਈ ਨਹੀਂ | = 00 |
| 2. ਦੰਡੀ | : ਅਤਿਸ਼ਯੋਕਤੀ, ਆਵ੍ਰਿਤੀ,
ਆਸ਼ੀ:, ਉਰਜਸਵੀ, ਤੁਲਯਯੋਗਿਤਾ,
ਪਰਯਾਯੋਕਤ, ਪ੍ਰੇਯ, ਭਾਵਿਕ, ਰਸਵਤੁ,
ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੋਕਤੀ, ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ,
ਸਮਾਹਿਤ (ਸਮਾਧੀ), ਹੇਤੂ | = 13 |
| 3. ਭਾਮਹ | : ਅਨਨ੍ਵਯ, ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ,
ਉਪਮਾਰੂਪਕ, ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ | = 04 |
| 4. ਉਦਭੱਟ | : ਪੁਨਰੂਕਤਵਦਾ ਭਾਸ਼, ਪ੍ਰਿਤਿ
ਵਸਤੂਪਮਾ, ਸੰਕਰ | = 03 |
| 5. ਵਾਮਨ | : ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਵਿਆਜੋਕਤੀ | 02 |
| 6. ਆਨੰਦ
ਵਰਧਨ | : ਉਪਮਾਰੂਪਕ, ਸ਼ਲੇਸ਼ ਵਿਅਤੀਰੇਕ | = 02 |
| | | — — |
| | ਜੋੜ | 24 |
| | | — — |

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ

- | | | |
|---------|---|-------|
| 1. ਭਰਤ | : ਚਾਰੇ ਅਲੰਕਾਰ | = 04 |
| 2. ਦੰਡੀ | : ਉਕਤ 13 ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ
ਦੇ 20 | 20 |
| 3. ਭਾਮਹ | : ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਸੰਦੇਹ (ਸੰਸ਼ਯ) | = 02 |
| 4. ਉਦਭਟ | : ਕਾਵਿ ਹੇਤੂ (ਅਨੁਮਾਨ ਨਾਂ
ਨਾਲ), ਦਿਸ਼ਟਾਂਤ | = 02. |

* ਇਨ੍ਹਾਂ 20 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੁਦ੍ਰ ਨੇ ਕਈ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਸੁਭਾਵੋਕਤੀ', 'ਜਾਤੀ' ਨਾਂ ਨਾਲ, 'ਕ੍ਰਮ' 'ਯਥਾਸੰਖਿਆ' ਨਾਂ ਨਾਲ, 'ਉਦੱਤ', 'ਅਵਸਰ' ਨਾਂ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਸੰਸਾ 'ਅਨਜੋਕਤੀ' ਨਾਂ ਨਾਲ ਰੁਦ੍ਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਹੈ।

5. ਵਾਮਨ ਕੋਈ ਨਹੀਂ 00

6. ਆਨੰਦ

ਵਰਧਨ : ਕੋਈ ਨਹੀਂ =00

(ੲ) ਆਪਣੇ ਕਲਪਿਤ : ਅਨੁਮਾਨ (ਉਦਭੱਟ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਹੇਤੂ ਅਤੇ ਪਰਵਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਲਿੰਗ), ਅਨਜੋਨਯ, ਅਧਿਕ, ਅਸੰਗਤੀ, ਅਹੇਤੂ (ਵਿਦੋਧ ਤੁਲਯ), ਉੱਤਰ, ਉਭਯ ਨਿਆਸ (ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਤੁਲਯ), ਏਕਾਵਲੀ, ਕਾਰਣਮਾਲਾ, ਤਦਗੁਣ, ਪਰਿਕਰ, ਪਰਿਸੰਖਿਆ, ਪਰਯਾਯ, ਪਿਹਿਤ (ਸਾਮਾਨਯ), ਪੂਰਵ (ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ ਅਤਿਸ਼ਯੋਕਤੀ) ਪ੍ਰਤੀਪ, ਪ੍ਰਤਯਨੀਕ, ਭਾਵ, ਭ੍ਰਾਂਤੀਮਾਨ, ਮਤ (ਅਪਹੁਨਤੀ ਤੁਲਯ), ਮੀਲਿਤ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ (ਵਾਮਨ ਤੋਂ ਭਿੰਨ), ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਵਿਸ਼ਮ, ਵਿਆਘਾਤ, ਸਮੁਚੱਯ (ਦੀਪਕ ਤੁਲਯ), ਸਮੁਚੱਯ, ਸਾਮਯ (ਪ੍ਰਤੀਪ), ਸਾਰ, ਸਮਰਣ, ਹੇਤੂ, (ਦੰਡੀ ਦੇ ਹੇਤੂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ) ।

ਇਨ੍ਹਾਂ, ਉਕਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ 'ਸਮੁਚੱਯ' ਦੇ ਤਾਂ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ 'ਉੱਤਰ', 'ਪੂਰਵ' ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸਹੋਕਤੀ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਲੋਸ਼' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ । ਜੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਕਤ 31 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ 4 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਤੇ ਕੁਲ 35 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਦਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੇਹਰਾ ਰੁਦ੍ਰਟ ਨੂੰ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ।

$$= 31 + 4 = 35$$

ਜੋੜ 63

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ =24

ਅ+ੲ=ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ 63

ਰੁਦ੍ਰਟ ਤੀਕ ਕੁਲ ਅਲੰਕਾਰ =87

ਉਕਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਾਫੀ ਵਧ ਜਾਣ ਤੇ ਰੁਦ੍ਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਰਗੀਕਰਣ³ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਕਤ ਤਿੰਨ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧ ਵੇਰੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ।

3.9. ਆਚਾਰਯ ਕ੍ਰਿਤਕ [ਈ. 925-950 ਦੇ ਆਸ ਪਾਸ⁴]

ਆਚਾਰਯ ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ, ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰ ਦੇ ਬਾਦ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ ਆਚਾਰਯ ਕ੍ਰਿਤਕ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਮਹ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੈ ਕੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ ਤੱਤ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਕਾਸ਼ਮੀਰੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਨਾਂ 'ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਜੀਵਿਤ' ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦੇ ਹੋਰ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁਭਾਵੋਕਤੀ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

ਆਚਾਰਯ ਕ੍ਰਿਤਕ ਦੀ ਉਕਤ ਰਚਨਾ 'ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਜੀਵਿਤ' ਅਪੂਰਣ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੁਝ ਸੁਤੰਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਖ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਉਕਤੀ ਦੀ ਵਕ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਾਕ-ਵਕ੍ਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵੇਚਨ ਦੀ ਖੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਧਾਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਕਾਂਟ ਛਾਂਟ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਲਖਸ਼ਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਹੀਨਤਾ ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰਭੂਤ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ 19 ਅਲੰਕਾਰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਅਤੇ 20 ਅਲੰਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹਨ :

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਅਲੰਕਾਰ

1. ਪ੍ਰੇਸ਼, 2. ਉਰਜਸਵਿਨ, 3. ਉਦਾਤ, 4. ਸਮਾਹਿਤ, 5. ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂਪਮਾ,
6. ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ, 7. ਤੁਲਯ ਯੋਗਿਤਾ, 8. ਅਨਨ੍ਵਯ, 9. ਨਿਦਰਸ਼ਨਾ,
10. ਪਰਿਵ੍ਰਿਤੀ, 11. ਵਿਰੋਧ, 12. ਸਮਾਸੋਕਤੀ, 13. ਯਥਾ ਸੰਖਿਆ,

14. ਆਸ਼ੀ, 15. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੋਕਤੀ, 16. ਹੇਤੂ, 17. ਸੂਖਸ਼ਮ, 18. ਲੇਸ਼,
19. ਉਪਮਾਰੂਪਕ। = 19

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਅਲੰਕਾਰ

1. ਰੂਪਕ, 2. ਅਪ੍ਰਸਤੁਤਪ੍ਰਸੰਸਾ, 3. ਪਰਯਾਯੋਕਤ, 4. ਵਿਆਜ ਸਤੁਤੀ,
5. ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾ, 6. ਅਤਿਸ਼ਯੋਕਤੀ, 7. ਉਪਮਾ, 8. ਸਲੇਸ਼, 9. ਵਿਅਤੀਰੇਖ,
10. ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, 11. ਅਰਥਾਂਤਰਨਿਆਸ, 12. ਆਖਸ਼ੇਪ, 13. ਵਿਭਾਵਨਾ,
14. ਸਸੰਦੇਹ, 15. ਅਪਹੁਨਤੀ, 16. ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, 17. ਸ਼ੰਕਰ,
18. ਰਸਵਤ੍ਰ, 19. ਦੀਪਕ, 20. ਸਹੋਕਤੀ = 20.

ਉਕਤ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਪਲਬਧੀ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਯ ਦੇ ਭੇਦ ਅਭੇਦ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਤਰਕ-ਪ੍ਰਸ਼ਟ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਚਾਰਯ ਕ੍ਰਿਤਕ ਦੀ ਦੇਣ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘਟਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਦਭਾਵਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ।

3.10. ਭੋਜ ਰਾਜ [ਈ. 1000-1050].

ਮਹਾਰਾਜ ਭੋਜ ਰਾਜ ਇਕ ਉੱਚਕੋਟੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਸਨ। ਇਹ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਰਾਜੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ, ਦਾਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਰਾਜਤਰੰਗਿਣੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਫਤ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਉਪਲਭਤ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਗ੍ਰੰਥ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹਨ—'ਸਿੰਗਾਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' 'ਸਰਸਵਤੀ ਕੰਠਾ ਭਰਣ'। ਪਹਿਲੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸਿੰਗਾਰ ਰਸ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਰਸਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਪੰਜ ਪਰਿਛੇਦ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਪਰਿਛੇਦ ਵਿਚ ਦੋਸ ਅਤੇ ਗੁਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਵਿਚ 24 ਸ਼ਬਦ—ਅਲੰਕਾਰ, ਤੀਜੇ ਵਿਚ 24 ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਚੌਥੇ ਵਿਚ 24 ਉਭਯ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਪਰਿਛੇਦ ਵਿਚ ਰਸ, ਭਾਵ, ਪੰਚਸੰਧੀ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਢੰਡੀ ਦੇ 'ਕਾਵਿ-ਆਦਰਸ਼' ਦੀ ਲੀਹ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਨਿਰੂਪਣ ਦਾ ਬਿਉਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਮਾਰ ਹੈ :

- (ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ**
- | | | |
|---------|--|------|
| 1. ਭਰਤ | : ਕੋਈ ਨਹੀਂ | = 00 |
| 2. ਢੰਡੀ | : ਅਵਿਤੀ, ਆਸ਼ੀ:, ਉਦਾਤ,
ਉਰਜਸਵੀ, ਪਰਯਾਯੋਕਤ, ਪ੍ਰੇਯ,
ਰਸਵਤ੍ਰ, ਵਿਆਜਸਤੁਤੀ | = 08 |

3.	ਭਾਮਹ	: ਅਨਨ੍ਵਯ (ਉਪਮਾ), ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾਰੂਪਕ, ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ (ਉਪਮਾ)	=04
4.	ਉਦਭਟ	: ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ (ਉਪਮਾ ਰੂਪ), ਪ੍ਰਤਿ ਵਸਤੂਪਮਾ (ਉਪਮਾ), ਸੰਕਰ (ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ) ਛੇਕਾਨ੍ਕ੍ਰਮ, ਲਾਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਪੁਨਰੁਕਤਵਦਾ ਭਾਸ	=06
5.	ਵਾਮਨ	: ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਵਿਆਜੋਕਤੀ	= 02
6.	ਰੁਦ੍ਰ	: ਅਧਿਕ, ਅਸੰਗਤੀ, ਉਭਯਨਿਆਸ ਉੱਤਰ, ਏਕਾਵਲੀ, ਕਾਰਣਮਾਲਾ, ਤਦਗੁਣ, ਪਰਿਸੰਖਿਆ, ਪਿਹਿਤ, ਪੂਰਵ (ਦੋਵੇਂ) ਪ੍ਰਤੀਪ (ਸਾਮ੍ਰਯ ਵਿਚ), ਪ੍ਰਤਯਨੀਕ, ਮਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਵਿਸ਼ਮ, ਵਿਆਘਾਤ, ਸਮੁਚੱਯ (ਦੀਪਕ ਵਾਂਗ), ਸਾਰ, ਹੇਤੁ, ਸਹੋਕਤੀ ।	=21
			<hr/>
			41
			<hr/>

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ

1.	ਭਰਤ	: ਚਾਰੇ	=04
2.	ਦੰਡੀ	: ਉਕਤ 8 ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	=25
3.	ਭਾਮਹ	: ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਸੰਦੇਹ : (ਸੰਸ਼ਯ ਨਾਂ ਨਾਲ)]	=02
4.	ਉਦਭੱਟ	: ਕਾਵਿਲਿੰਗ (ਹੇਤੂ ਵਿਚ)	=01
5.	ਵਾਮਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
6.	ਆਨੰਦ		
	ਵਰਧਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
7.	ਰੁਦ੍ਰ	: ਅਹੇਤੂ, ਅਨੁਮਾਨ, ਅਨਯੋਨਯ, ਪਰਿਕਰ,	

ਪਰਯਾਯ, ਭਾਵ, ਭ੍ਰਾਂਤੀ,
ਮੀਲਿਤ (ਮੇਲਿਤ ਨਾਂ ਵੀ)
ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ (ਵਾਕੋ ਵਾਕਯ)
ਸਮੁਚੱਯ, ਸਾਮਯ,
ਸਮਿ੍ਤੀ = 12

(ੲ) ਆਪਣੇ ਕਲਪਿਤ

ਜਾਤੀ (ਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ), ਗਤੀ, ਰੀਤੀ, ਵਿ੍ਤੀ,
ਛਾਇਆ, ਮੁਦ੍ਰਾ, ਉਕਤੀ, ਯੁਕਤੀ, ਭਣਿਤੀ,
ਗੁੰਫਨਾ, ਸੱਯਾ, ਪਠਿਤੀ, ਵਾਕੋ ਵਾਕਯ,
ਪ੍ਰਹੇਲਿਕਾ, ਗੂੜ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤੱਰ, ਅਧ੍ਯੇਯ, ਸ੍ਰਵਯ
ਪ੍ਰੇਖਸ਼ਯ, ਅਭਿਨੀਤੀ, ਸੰਭਵ, ਵਿਤਰਕ,
ਪ੍ਰਤਿਅਖਸ਼, ਆਗਮ, ਉਪਮਾਨ, ਅਹਖਾਪੱਤੀ,
ਅਭਾਵ, ਸਮਾਧੀ = 28

ਜੋੜ 72

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 41

ਅ + ੲ = ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ + ਕਲਪਿਤ = 72

ਜੋੜ 113

ਸਲੇਸ਼ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਦੋ ਦੋ ਵਾਰੀ (ਸ਼ਬਦ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਆਉਣ ਤੇ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਾਰੀ ਗਿਣਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਭੋਜਰਾਜ ਤੀਕ ਕੁਲ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 115 ਤੀਕ ਪੁਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਬਾਹਯ (ਸ਼ਬਦ), ਆਭਿਅੰਤਰ (ਅਰਥ) ਅਤੇ ਉਭਯ (ਮਿਸ਼੍ਰਿਤ)। ਇਹ ਗੁਣ ਅਤੇ ਰਸ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਾ ਗੁਣ ਨੂੰ ਦਿਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ 24, 24, 24 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਚਿਕ੍ਰ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਬਾਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਆਚਾਰਯ ਨੇ ਅਨੁਸਰਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 24 ਤੀਕ ਵਧਾਉਣ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਤੱਤ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਘਟ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ-ਵਿਲਾਸ ਵਧ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।^੯

3.11. ਮੰਮਟ [ਈ. 1050-1100]

ਆਚਾਰਯ ਮੰਮਟ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਵਰਤੀ ਸਭ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਅਤੇ ਸਮਨਵੈ ਆਪਣੇ ਉਘੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼'

ਵਿਚ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੰਮਟ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਚਿੰਤਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਵਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਸ, ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ। ਤਦ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਅਸਾਧਾਰਣ ਆਦਰ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ-ਨਿਰੂਪਣ ਵਿਚ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਪਰਿਕਰ-ਅਲੰਕਾਰ' ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅੱਲਟ ਨਾਂ ਦੇ ਪੰਡਿਤ ਨੇ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਪੂਰਾ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਆਦਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ, ਮਹਾਰਾਜ ਭੋਜਰਾਜ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸ਼ਬਦ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਉਭਯ ਅਲੰਕਾਰ ਨਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
	2. ਦੰਡੀ	: ਆਵ੍ਰਿਤੀ, ਆਸ਼ੀ, ਉਰਜਸਵੀ, ਪ੍ਰੇਯ, ਰਸਵਤ, ਲੇਸ਼, ਹੇਤੂ	=07
	3. ਭਾਮਹ	: ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾਰੂਪਕ, (ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਭੋਜਰਾਜ ਨੇ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।)	=02
	4. ਉਦਭੱਟ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
	5. ਵਾਮਨ	: ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ	=01
	6. ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ	: ਉਪਮਾ ਸਲੇਸ਼, ਸਲੇਸ਼ ਵਿਅਤੀਰੇਕ	=02
	7. ਰੁਦ੍ਰਟ	: ਅਹੇਤੂ, ਉਭਯਨਿਆਸ, ਪੂਰਵ, ਭਾਵ, ਮਤ, ਸਮੁਚੱਯ, ਹੇਤੂ	=07
	8. ਭੋਜ	: ਜਾਤੀ (ਸ਼ਬਦਾਗਤ), ਗਤੀ, ਰੀਤੀ, ਵਿ੍ਰਿਤੀ, ਛਾਇਆ, ਮੁਦ੍ਰਾ, ਉਕਤੀ, ਯੁਕਤੀ, ਭਣਿਤੀ, ਗੁੰਫਨਾ ਆਦਿ ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ 28 ਦੇ 28 ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ (ਵੇਖੋ ਭੋਜ)	=28

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਚਾਰੇ	=04
	2. ਦੰਡੀ	: ਉਕਤ ਸਤ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	=26
	3. ਭਾਮਹ	: ਅਨਨੁਵਯ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ, ਸੰਦੇਹ	=04
	4. ਉਦਭ੍ਰੁਟ	: ਕਾਵਿਲਿੰਗ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤ, ਪੁਨਰੁਕਤਵਦਾਭਾਸ, ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂਪਮਾ, ਸੰਕਰ, ਛੇਕਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਲਾਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ	=07
	5. ਵਾਮਨ	: ਵਿਆਜੋਕਤੀ	=01
	6. ਆਨੰਦ		
	ਵਰਧਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
	7. ਰੁਦ੍ਰ	: ਉਕਤ 7 ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ 24	=24
		(ਵੇਖੋ ਰੁਦ੍ਰ [ੲ])	

(ੲ) ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ : ਵਿਨੋਕਤੀ, ਸਮ, ਅਤਦਗੁਣ =03

ਜੋੜ 69

(ਅ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 47

ਅ + ੲ = ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ + ਕਲਪਿਤ = 69

ਜੋੜ 116

ਉਕਤ ਅਲੰਕਾਰ ਨਿਰੂਪਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਮਟ ਨੇ ਭੋਜ ਦੇ 28 ਦੇ 28 ਅਲੰਕਾਰ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦਿਤੇ, ਜਦ ਕਿ ਰੁਦ੍ਰ ਦੇ 24 ਅਲੰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਪਣਾ ਲਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ 24 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਲਗਭਗ ਉਹੋ ਰਖਿਆ ਜਿਹੜਾ ਰੁਦ੍ਰ ਨੇ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਥੋਂ ਹੀ ਲਏ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਸਲੇਸ਼ ਤਾਂ ਰੁਦ੍ਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਕਾਪੀ ਹੈ। ਭੋਜ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰ ਵਾਂਗ ਹੀ ਮੰਮਟ ਨੇ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਦੇ ਕਦੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਰਹਿਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਵਿ ਕਿਹਾ ਹੈ, 6 ਇਹ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਰਸਾਦਿ ਦਾ ਉਪਕਾਰਕ ਮੰਨ ਕੇ ਰਸ ਨੂੰ ਅੰਗੀ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਅੰਗ ਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਸਥਿਰ ਧਰਮ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਰਸ ਦਾ ਉਪਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀਵਾਦੀ ਆਨੰਦਵਰਧਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰ ਮਿਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪ ਵੀ ਧੁਨੀ ਦਾ ਹੀ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

3.12. ਰੁਯੱਕ [ਈ. 1100—1150]

ਆਚਾਰਯ ਮੰਮਟ ਦੇ ਬਾਦ ਰੁਯੱਕ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ-ਵਿਵੇਚਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੌਰਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ 'ਅਲੰਕਾਰ ਸੂਤ੍ਰ' ਨਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ (ਜਿਸ ਦਾ ਉਘਾ ਨਾਂ 'ਅਲੰਕਾਰ ਸਰਵਸਵ' ਹੈ) ਸੂਤ੍ਰ ਬੱਧ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਹਨ। ਸੂਤ੍ਰ, ਵਿੱਤੀ ਅਤੇ ਉਦਾਹਰਣ। ਪਹਿਲਾ 'ਅਲੰਕਾਰ ਸੂਤ੍ਰ' ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੋ ਭਾਗ 'ਅਲੰਕਾਰ ਸਰਵਸਵ' ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਚਿਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

(ੳ) ਅਸਵਿਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
	2. ਦੰਡੀ	: ਆਵ੍ਰਿਤੀ, ਆਸ਼ੀ:, ਲੇਸ਼, ਹੇਤੂ	=04
	3. ਭਾਮਹ	: ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾਰੂਪਕ	=02
	4. ਉਦਭੱਟ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00
	5. ਵਾਮਨ	: ਵਕ੍ਰਕਤੀ	=01
	6. ਆਨੰਦ		
	ਵਰਧਨ	ਉਪਮਾ ਸਲੇਸ਼, ਸਲੇਸ਼ ਵਿਅਤੀਰੇਕ	=02
	7. ਰੁਦ੍ਰ	ਅਹੇਤੂ, ਉਭਯਨਿਆਸ, ਪੂਰਵ, ਭਾਵ, ਮਤ, ਸਮੁਚੱਯ (ਦੀਪਕ ਵਾਂਗ) ਹੇਤੂ	=07
	8. ਭੋਜ	ਅਰਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਛੱਡਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ	=27
	9. ਮੰਮਟ	ਕੋਈ ਨਹੀਂ	=00

		ਜੋੜ	= 43

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਚਾਰੇ	= 04
	2. ਦੰਡੀ	: ਉਕਤ 4 ਛੱਡਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ	= 29
	3. ਭਾਮਹ	: ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਉਮਮੋਯੋਪਮਾ, ਅਨਨ੍ਵਯ, ਸੰਦੇਹ	= 04
	4. ਉਦਭੱਟ	: ਪੁਨਰੁਕਤ ਵਦਾਭਾਸ, ਛੇਕਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਲਾਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂਪਮਾ, ਕਾਵਿਲਿੰਗ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਸੰਕਰ	= 07
	5. ਵਾਮਨ	ਵਿਆਜੋਕਤੀ	= 01
	6. ਰੁਦ੍ਰ	: ਉਕਤ 7 ਛੱਡਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	= 24
	7. ਭੋਜ	ਅਰਥਾਪਤੀ	= 01
	8. ਮੰਮਟ	: ਅਤਦਗੁਣ, ਵਿਨੋਕਤੀ, ਸਮ	= 03

(ੲ) ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ : ਉੱਲੇਖ, ਪਰਿਣਾਮ, ਭਾਵਸ਼ਬਲਤਾ, ਭਾਵਸੰਧੀ, ਭਾਵੋਦਯ, ਵਿਕਲਪ, ਵਿਚਿਤ੍ਰ, ਸਮਾਹਿਤ (ਭਾਵ ਸ਼ਾਂਤੀ) = 08

ਜੋੜ = 81

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 43

(ਅ) + (ੲ) = ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ + ਕਲਪਿਤ = 81

ਕੁਲ ਜੋੜ = 124

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੁਝੌੜ ਤੀਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 124 ਤੀਕ ਪੁਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਕਤ 43 ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਧ ਰਹੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੁਜਾਤੀ ਗੁਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜਾ ਹੁਣ ਤੀਕ (ਕੁਝ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੀ ਅਸੀਂ ਆਗੇ ਚਲ ਕੇ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਾਂਗੇ।

3.13 ਸ਼ੋਭਾਕਰ ਮਿਤ੍ਰ [ਈ. 1250—1280]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਚਾਰਯ ਦੀ ਸੂਤ੍ਰਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ 'ਅਲੰਕਾਰ ਰਤਨਾਕਰ' ਨਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ। ਕਈ ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਨਵੀਨਤਾ ਦੇ ਮੌਹ ਵਿਚ ਆਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚਮਤਕਾਰ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰ-ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਕਈ ਹਵਾਲੇ ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜਗਨ ਨਾਥ ਨੇ ਦਿਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਮਹੱਤਵਸ਼ਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਈ ਨਵੇਂ ਆਲੰਕਾਰਿਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਆਦਿ ਨੂੰ। ਪਰ ਇਸ ਸਸ਼ਕਤ ਆਲੰਕਾਰਿਕ ਨੂੰ ਡਾ. ਡੇ ਆਦਿ ਨੇ ਉਚਿਤ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ।⁷

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
	2. ਦੰਡੀ	: ਆਵ੍ਰਿਤੀ, ਆਸ਼ੀ :, ਕ੍ਰਮ, ਲੇਸ਼, ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਹੇਤੂ	= 06
	3. ਭਾਮਹ	: ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾਰੂਪਕ	= 02
	4. ਉਦਭੱਟ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
	5. ਵਾਮਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
	6. ਆਨੰਦ	: ਉਪਮਾ ਸ਼ਲੇਸ਼, ਸ਼ਲੇਸ਼-ਵਿਅਕੀਰੇਕ	= 02
	7. ਰੁਦ੍ਰ	: ਅਧਿਕ, ਅਨੁਯੋਜਨ, ਅਹੇਤੂ, ਉਭਯਨਿਆਸ, ਏਕਾਵਲੀ, ਕਾਰਣਮਾਲਾ, ਪਿਹਿਤ, ਪੂਰਵ, ਭਾਵ, ਮਤ, ਸਮੁੱਚੇ (ਦੀਪਕ ਵਾਂਗ), ਸਾਮ੍ਰਯ	= 12

8.	ਭੋਜ	: ਅਰਥਾਪੱਤੀ, ਗੂੜ, ਵਿਤਰਕ ਨੂੰ ਛਡਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ 25 ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	= 25
9.	ਮੰਮਟ	: ਅਤਦਗੁਣ	= 01
10.	ਰੁਯੱਕ	: ਭਾਵਸ਼ਬਲਤਾ, ਭਾਵਸੰਧੀ ਭਾਵੋਦਯ	= 03
			—————
		ਜੋੜ	51
			—————

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ

1.	ਭਰਤ	: ਚਾਰੇ	= 04
2.	ਦੰਡੀ	: ਉਕਤ 6 ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	= 27
3.	ਭਾਮਹ	: ਅਨਨ੍ਵਯ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ, ਸੰਦੇਹ	= 04
4.	ਉਦਭਟ	: ਪੁਨਰੁਕਤਵਦਾਭਾਸ, ਛੇਕਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਲਾਟਾਨੁ-ਪ੍ਰਾਸ, ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੁਪਮਾ, ਕਾਵਿਲਿੰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਸੰਕਰ	= 07
5.	ਵਾਮਨ	: ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਅਤੇ ਵਿਆਜੋ-ਕਤੀ	= 02
6.	ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
7.	ਰੁਦ੍ਰਟ	: ਅਨੁਮਾਨ, ਤਦਗੁਣ, ਪਰਿਕਰ, ਪਰਿਸੰਖਿਆ, ਪਰਯਾਯ, ਪ੍ਰਤੀਪ, ਪ੍ਰਤ-ਯਨੀਕ, ਮੀਲਿਤ, ਵਿਸ਼ਮ, ਵਿਆਘਾਤ, ਸਮੁਚੱਯ, ਸਮਰਣ	= 13

8. ਭੋਜ : ਅਰਥਾਪਤੀ, ਗੂੜ, ਵਿਤਰਕ = 03
9. ਮੰਮਟ : ਵਿਨੋਕਤੀ, ਸਮ - 02
10. ਰੁਯੱਕ : ਉੱਲੇਖ, ਵਿਕਲਪ, ਵਿਚਿਤ੍ਰ, ਪਰਿਣਾਮ = 04

(ੳ) ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ : ਅਚਿੰਤਯ, ਅਨਾਦਰ, ਅਨੁਕ੍ਰਿਤੀ, ਅਭੇਦ, ਅਵਰੋਹ, ਅਸ਼ਕ੍ਯ, ਅਸਮ, ਆਦਰ, ਆਪੱਤੀ, ਉਦਾਹਰਣ, ਉਦਭੇਦ, ਉਦ੍ਰੇਕ, ਕ੍ਰਮ, ਕ੍ਰਿਆਤਿ-ਪੱਤੀ, ਤੰਤ੍ਰ, ਤੁਲਯ, ਨਿਯਮ, ਨਿਸ਼ਚਯ, ਪਰ-ਭਾਗ, ਪ੍ਰਤਿਸਵ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਪ੍ਰਤਿਮਾ, ਪ੍ਰਤ੍ਸਾਦੇਸ਼, ਪ੍ਰਤ੍ਯੂਹ, ਪ੍ਰਸੰਗ, ਵਰਧਮਾਨਕ, ਵਿਕਲਪਾਭਾਸ, ਵਿਧੀ, ਵਿਧਿਆਭਾਸ, ਵਿਨੋਦ, ਵਿਪਰਯਯ, ਵਿਵੇਕ, ਵੈਨਰਮਯ, ਵਿਅਤਿਆਸ, ਵਿਆਪਤੀ, ਵਿਆਸੰਗ, ਸਿੰਖਲਾ, ਸੰਦੇਹਾਸ, ਸਮਤਾ = 39

ਜੋੜ : 105

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 51
ਅ + ੳ = ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ + ਕਲਪਿਤ = 105

ਜੋੜ : 156

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੋਭਾਕਰ ਮਿਤ੍ਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੀਕ 156 ਅਲੰਕਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਖਾ ਚੁਕੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਮੋਹ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਚਮਤਕਾਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸ਼ਕ੍ਯ ਆਦਿ।

3.14. ਜੈ ਦੇਵ [ਈ. 1205—1500]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਚੇਦ੍ਰਾਲੋਕ' ਨੂੰ ਅਦੁਤੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਸ ਮਯੂਖ (ਅਧਿਆਇ) ਹਨ। ਪੰਜਵੇਂ ਮਯੂਖ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸ਼ਟੁਪ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ

ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਰੀਤੀਕਾਲੀਨ ਆਚਾਰਯਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
	2. ਦੰਡੀ	: ਆਵ੍ਰਿਤੀ, ਆਸ਼ੀ:, ਉਰਜ- ਸਵੀ, ਪ੍ਰੇਯ, ਰਸਵਤ, ਲੇਸ਼, ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੂਖਸ਼ਮ, ਹੇਤੂ	= 09
	3. ਭਾਮਹ	: ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾਰੂਪਕ	= 02
	4. ਉਦਭਟ	: ਸੰਕਰ	= 01
	5. ਵਾਮਨ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
	6. ਆਨੰਦ		
	ਵਰਧਨ	: ਉਪਮਾਸ਼ਲੇਸ਼, ਸ਼ਲੇਸ਼- ਵਿਅਤੀਰੇਕ	= 02
	7. ਰੁਦ੍ਰ	: ਅਹੇਤੂ, ਉਭਯਨਿਆਸ, ਪੂਰਵ, ਭਾਵ, ਮਤ, ਸਮੁਚੱਯ (ਦੀਪਕ ਵਾਂਗ), ਸਾਮ੍ਰਯ, ਹੇਤੂ, ਉੱਤਰ, ਭ੍ਰਾਂਤੀਮਾਨ	= 10
	8. ਭੋਜਰਾਜ	: ਅਰਥਾਪੱਤੀ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋੱਤਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	26 = 26
	9. ਮੰਮਟ	: ਕੋਈ ਨਹੀਂ	
	10. ਰੁਯੱਕ	: ਭਾਵਸਬਲਤਾ, ਭਾਵਸੰਧੀ, ਭਾਵੋਦਯ, ਸਮਾਹਿਤ	= 04
11. ਸ਼ੋਭਾਕਰ	: ਸਾਰੇ 39 ਅਗਿਆਤ	= 39	
		ਜੋੜ	= 93

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	: ਚਾਰੇ ਅਲੰਕਾਰ	= 04
	2. ਦੰਡੀ	: ਉਕਤ 9 ਛੱਡਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	= 24

3. ਭਾਮਹ : ਅਨਨ੍ਵਯ, ਅਨੁਪ੍ਰਸ,
ਉਪਮੋਯੋਪਮਾ, ਸੰਦੇਹ = 04
4. ਉਦਭੱਟ : ਕਾਵਿਲਿੰਗ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ,
ਪੁਨਰੁਕਤਵਦਾਭਾਸ
(ਪੁਨਰੁਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਸ਼ ਨਾਂ
ਨਾਲ), ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂਪਮਾ,
ਲਾਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਛੇਕਾਨੁਪ੍ਰਾਸ = 06
5. ਵਾਮਨ : ਵਿਆਜੋਕਤੀ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ = 02
6. ਆਨੰਦ
ਵਰਧਨ : ਕੋਈ ਨਹੀਂ = 00
7. ਰੁਦ੍ਰ : ਅਧਿਕ, ਅਨੁਮਾਨ,
ਅਨਯੋਨ੍ਯ, ਅਸੰਗਤੀ
ਆਦਿ ਸਮੁਚੱਯ ਦੇ ਦੂਜੇ
ਰੂਪ ਸਹਿਤ ਬਾਕੀ ਦੇ = 22
8. ਭੋਜਰਾਜ : ਅਰਥਾਪਤੀ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋੱਤਰ = 02
9. ਮੰਮਟ : ਅਤਦਗੁਣ, ਵਿਨੋਕਤੀ,
ਸਮ = 03
10. ਰੁਯੱਕ : ਉਲੇਖ, ਪਰਿਣਾਮ,
ਵਿਕਲਪ, ਵਿਚਿਤ੍ਰ = 04
11. ਸ਼ੋਭਾਕਰ : ਅਗਿਆਤ = 00

(ੲ) ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ
ਕਲਪਿਤ

ਅਨੁਗੁਣ, ਅਤਿਉਕਤੀ, ਅਵਗਿਆ,
ਅਸੰਭਵ, ਉਨਮੀਲਿਤ, ਉਲੱਸ,
ਪਰਿਕਾਂਕੁਰ, ਪੂਰਵਰੂਪ, ਪ੍ਰਤੀਪੋਪਮਾ,
ਪ੍ਰਹਰਸ਼ਣ (ਸ਼੍ਰਵਥੰਯ), ਪ੍ਰੋੜੋਕਤੀ,
ਭਾਵਿਕਛਵੀਂ, ਲਲਿਤੋਪਮਾ, ਵਿਕਸੂਰ,
ਵਿਸ਼ਾਦਨ, ਸੰਭਾਵਨਾ, ਸੰਪੂਰਣੋਪਮਾਂ,
ਸੁਤਵਕੋਪਮਾ = 18

ਜੋੜ

89

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਗਿਆਤ = 93

(ਅ) + (ੳ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ + ਕਲਪਿਤ = 89

182

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੀਕ 182 ਅਲੰਕਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕੇ ਸਨ । 4 ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਦਭਾਵਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਲੰਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 18 ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹਨ । ਸ਼ੁਭਾਕਰ ਮਿਤਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਕਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹੇਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦਾ ਕੋਈ ਜਤਨ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਮਤਭੇਦ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।⁸ ਸਫ਼ਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਤੇ ਅਰਥਾਨੁਪ੍ਰਾਸ ਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ।⁹

3.15. ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਕਵੀਰਾਜ [ਈ. 1360]

ਕਵੀਰਾਜ ਰਚਿਤ 'ਸਾਹਿਤ ਦਰਪਣ' ਆਪਣੀ ਸਰਲ ਤੇ ਸੁਬੋਧ ਸ਼ੈਲੀ ਕਰ ਕੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਤਾਤੱਵਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਘਟ ਹੈ । ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਦਾ ਕੋਈ ਖਾਸ ਮੌਲਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ । ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਆਚਾਰਯਾਂ ਨੇ ਹੀ ਇਨੀਆਂ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਉਦਭਾਵਨਾ ਕਰ ਦਿਤੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਉਦਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨ ਜਾਪੀ ਜਾਂ ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ । ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਸਵਾਦੀ ਸਨ ਅਤੇ ਰਸਧੁਨੀਵਾਦੀ ਆਚਾਰਯਾਂ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਗੌਣ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦੇ ਸਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਿਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

- (ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ
1. ਜੈ ਦੇਵ ਰਾਹੀਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 1
 2. ਜੈ ਦੇਵ ਰਾਹੀਂ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ, ਉਰਜਸਵੀ, ਪ੍ਰੇਯ, ਨਿਸ਼ਚੈ, ਭਾਵਸਥਲਤਾ, ਭਾਵਸੰਧੀ, ਭਾਵੋਦਯ, ਰਸਵਤੁ, ਸੰਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੰਕਰ, ਸਮਾਹਿਤ, ਹੇਤੂ = 11

ਉਕਤ ਬਿਓਰੇ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 7 ਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਤੇ 77 ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ।¹⁰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈ ਦੇਵ ਦੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਗਿਆਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 84 + 93 (ਜੈ ਦੇਵ ਦੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ) — 11 (ਉਕਤ) = ਤਾਂ 166 ਤੀਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੁਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਰਸਵਾਦੀ ਆਚਾਰਯ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ, ਪ੍ਰਹੇਲਿਕਾ ਨਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਉਦਾਹਰਣ ਇਸ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗੌਰਵ ਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਨਿਸਚਿਤ ਵਿਚ ਸਮਰਥ ਹਨ।

3.16. ਆਚਾਰਯ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ [ਈ. 1583-1613]

ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਖਣ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੀਮਾਂਸਕ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਵੇਦਾਂਤ, ਮੀਮਾਂਸਾ, ਵਿਆਕਰਣ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ ਹਨ ਉਥੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਤੇ ਵੀ ਬੜੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ—'ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ', 'ਚਿਤ੍ਰ ਮੀਮਾਂਸਾ' ਅਤੇ 'ਵਿੱਤੀ ਵਾਰਤਿਕ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਸਕਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ। 'ਚਿਤ੍ਰਮੀਮਾਂਸਾ' ਵਿਚ 12 ਉੱਘੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਦ 'ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ' ਵਿਚ ਜੈ ਦੇਵ ਦੀ ਸਤਲ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ 125 ਵੇ ਲਗਭਗ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ	1. ਭਰਤ	ਯਮਕ	= 01
	2. ਦੰਡੀ	: ਆਸ਼ੀ., ਚਿਤ੍ਰ, ਹੇਤੂ	= 03
	3. ਭਾਮਹ	ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾਵਯਵ, ਉਪਮਾ ਰੂਪਕ	= 03
	4. ਉਦਭਟ	ਪੁਨਰੁਕਤਵਦਾਕਾਸ, ਲਾਟਾਨੁਪ੍ਰਾਸ ਛੇਕਾਨੁ- ਪ੍ਰਾਸ	= 03

5.	ਵਾਮਨ	:	ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
6.	ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ	:	ਉਪਮਾ ਸਲੋਸ਼, ਸਲੋਸ਼ ਵਿਅਤੀਰੋਕ	= 02
7.	ਰੁਦ੍ਰ	:	ਅਹੇਤੂ, ਉਭਯਨਿਆਸ, ਪੂਰਵ, ਭਾਵ, ਮਤ, ਸਮੁਚੱਯ (ਦੀਪਕ ਵਾਂਗ), ਸਾਮ੍ਯ	= 07
8.	ਭੋਜਰਾਜ	:	ਅਧ੍ਯੇਯ, ਅਭਾਵ, ਅਭਿਨੀਤੀ, ਉਕਤੀ, ਗਤੀ, ਗੁੰਫਨਾ, ਗੂੜ, ਛਾਇਆ, ਜਾਤੀ, ਪਠਿਤੀ, ਪ੍ਰਹੇਲਿਕਾ, ਪ੍ਰੇਖਸਯ, ਭਣਿਤੀ, ਰੀਤੀ ਵਿਤਰਕ, ਵਿਤ੍ਰੀ, ਸੱਯਾ, ਸ੍ਰਵਯ, ਸਮਾਧੀ	= 19
9.	ਮੰਮਟ	:	ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
10.	ਰੁਯੱਕ	:	ਕੋਈ ਨਹੀਂ	= 00
11.	ਸੋਭਾਕਰ	:	ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ	= 38
12.	ਜੈਦੇਵ	:	ਪ੍ਰਤੀਪੋਮਾ ਭਾਵਿਕ ਛਵੀ, ਲਲਿਤੋਪਮ, ਸੰਪੂਰਣੋਪਮਾ, ਸਤਵਕੋਪਮਾ	= 05
13.	ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ	:	ਅਨੁਕੂਲ, ਭਾਸ਼ਾਮਸ	= 02
			ਜੋੜ	<u>83</u>

(ਅ) ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ

1.	ਭਰਤ	:	ਯਮਕ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੇ	= 03
2.	ਦੰਡੀ	:	ਉਕਤ ਤਿੰਨ ਛਡਕੇ ਬਾਕੀ	= 30

3. ਭਾਮਹ : ਅਨਨੁਵਯ, ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ,
ਸੰਦੇਹ = 03
4. ਉਦਭੁਟ : ਕਾਵਿਲਿੰਗ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ,
ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂਪਮਾ, ਸੰਕਰ = 04
5. ਵਾਮਨ : ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਵਿਆਜੋਕਤੀ = 02
6. ਆਨੰਦ :
ਵਰਧਨ ਕੋਈ ਨਹੀਂ = 00
7. ਰੁਦ੍ਰ : ਉਕਤ 7 ਛਡਕੇ
ਬਾਕੀ ਦੇ 24 = 24
8. ਭੋਜਰਾਜ : ਉਕਤ 19 ਛਡਕੇ
ਬਾਕੀ ਦੇ 9 = 09
9. ਮੰਮਟ : ਅਤਦਗੁਣ, ਵਿਨੋਕਤੀ,
ਸਮ = 03
10. ਰੁਯੱਕ : ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ (ਵੇਖੋ
ਰੁਯੱਕ (ੲ) = 08
11. ਸ਼ੋਭਾਕਰ : ਵਿਧੀ = 01
12. ਜੈਦੇਵ : ਉਕਤ ਪੰਜ ਛਡਕੇ
ਬਾਕੀ ਦੇ 13 = 13
13. ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ : ਕੋਈ ਨਹੀਂ = 00

(ੲ) ਨਵੇਂ ਕਲਪਿਤ : ਅਨੁਗਿਆ, ਅਨੁਪਲਬਧੀ ਪ੍ਰਮਾਣ,
ਅਨੁਮਿਤਿ ਪ੍ਰਮਾਣ, ਅਰਥਾਪੱਤੀ ਪ੍ਰਮਾਣ,
ਏਤਿਹਯ ਪ੍ਰਮਾਣ, ਕਾਰਕ ਦੀਪਕ,
ਗੂੜੋਕਤੀ, ਛੋਕੋਕਤੀ, ਪਿਹਿਤ (ਸੂਖਸ਼ਮ
ਤੇ ਸਾਮਾਨਯ ਤੋਂ ਭਿੰਨ), ਪ੍ਰਤਿਸ਼ੇਧ,
ਪ੍ਰਸਤੁਤਾਕੁਰ, ਮਿਥਿਆ ਧਿਅਵਸਾਯ,
ਰਤਨਾਵਲੀ, ਲਲਿਤ, ਲੋਕੋਕਤੀ,
ਵਿਵਿਤੋਕਤੀ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕ, ਵਿਆਜ ਨਿੰਦਾ,
ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਮਾਣ, ਸੂਖਸ਼ਮ (ਪਿਹਿਤ
ਤੋਂ ਭਿੰਨ) ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਮਾਣ। = 21
ਇਹ 21 ਅਲੰਕਾਰ ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ

ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਡਾ. ਭੋਲਾ ਸ਼ੰਕਰ¹¹ ਵਿਆਸ ਨੇ 17 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਉਕਤ 21 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਸੇ 'ਅਲਪ', 'ਮੁਦ੍ਰਾ', 'ਯੁਕਤੀ' 'ਨਿਰੁਕਤੀ', 'ਵਿਧੀ', ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ। 'ਵਿਧੀ' ਬਾਰੇ ਉਪਰ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ੋਭਾਕਰ ਮਿਤ੍ਰ ਦਾ ਕਲਪਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਉਕਤ ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜੇ ਇਹ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਏ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 25 ਤੀਕ ਪੁਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਗਿਣਤੀ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੋਲਾ ਸ਼ੰਕਰ ਵਿਆਸ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਤਾ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।¹²

= 04

125

(ੳ) ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ = 83

ਅ+ੳ = ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਕਲਪਿਤ = 125

208

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਤੀਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 208 ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

3.17. ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜਗਨ ਨਾਥ [ਈ. 1680]

ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਦੇ ਬਾਦ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਉੱਘੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜਗਨਨਾਥ ਦਾ ਨਾਂ ਬਹੁਤ ਆਦਰ ਨਾਲ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਪ੍ਰੰਤ, ਵਿਦਵਾਨ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ, ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਅਧੂਰਾ ਗ੍ਰੰਥ 'ਰਸ ਗੰਗਾਧਰ' ਮਿਲਦਾ ਹੈ।¹³ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਦਾ ਪਰਿਚਾਯਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਭ ਉਦਾਹਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਲ ਦੋ ਆਨਨ (ਅਧਿਆਇ) ਹਨ। ਦੂਜੇ ਆਨਨ ਵਿਚ 70 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਬਾਦ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚੇ ਹੀ ਅਚਾਨਕ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਦ ਦਾ ਭਾਗ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਨਿਰੂਪਣ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ।

ਜਿਹਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਸਵਾਦੀ ਅ ਚਾਰਯ ਸਨ ਅਤੇ ਧੁਨੀਵਾਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ-ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਰਚਿਤ 'ਚਿਤ੍ਰ ਮੀਮਾਂਸਾ' ਦਾ ਹੀ ਖੰਡਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਮੰਮਟ ਅਤੇ ਰੁਯੱਕ ਦੀਆਂ ਅਲੰਕਾਰ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੈਦੇਵ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਨਿਰੂਪਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਰਸ ਗੰਗਾਧਰ' ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਿਤ 70 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

1. ਉਪਮਾ, 2. ਉਪਮੇਯੋਪਮਾ, 3. ਅਨਨ੍ਵਸ, 4. ਅਸਮ, 5. ਉਦਾਹਰਣ, 6. ਸਮਰਣ, 7. ਰੂਪਕ, 8. ਪਰਿਣਾਮ, 9. ਸਸੰਦੇਹ, 10. ਭ੍ਰਾਂਤੀਮਾਨ, 11. ਉੱਲੇਖ, 12. ਅਪਹੁਨਤੀ, 13. ਉਤਪ੍ਰੇਖਸ਼ਾ, 14. ਅਤਿਸ਼ਯੋਕਤੀ, 15. ਤੁਲ੍ਯਯੋਗਿਤਾ, 16. ਦੀਪਕ, 17. ਪ੍ਰਤਿਵਸਤੂ-ਪਮਾ, 18. ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, 19. ਨਿਦਰਸ਼ਕਾ, 20. ਵਿਅਤੀਰੇਕ, 21. ਸਹੋਕਤੀ, 22. ਵਿਨੋਕਤੀ, 23. ਸਮਾਸੋਕਤੀ, 24. ਪਰਿਕਰ, 25. ਸ਼ਲੋਸ਼, 26. ਅਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਸੰਸਾ, 27. ਪਰਯਾਯੋਕਤੀ, 28. ਵਿਆਜਸਤੁਤੀ, 29. ਆਖਸ਼ੋਪ, 30. ਵਿਰੋਧ, 31. ਵਿਭਾਵਨਾ, 32. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੋਕਤੀ, 33. ਅਸੰਗਤੀ, 34. ਵਿਸ਼ਮ, 35. ਸਮ, 36. ਵਿਚਿਤ੍ਰ,

37. ਅਧਿਕ, 38. ਅਨੁਯੋਜ, 39. ਵਿਸ਼ੇਸ਼, 40. ਵਿਆਘਾਤ,
 41. ਕਾਰਣਮਾਲਾ, 42. ਏਕਾਵਲੀ, 43. ਸਾਰ. 44. ਕਾਵਿ-ਲਿੰਗ,
 45. ਅਰਥਾਂਤਰਨਿਆਸ, 46. ਅਨੁਮਾਨ. 47. ਯਥਾਸੰਖਿਆ, 48. ਪਰਯਾਯ,
 49. ਪਰਿਵ੍ਰੱਤੀ, 50 ਪਰਿਸੰਖਿਆ, 51. ਅਰਥਾਪੱਤੀ, 52. ਵਿਕਲਪ,
 53. ਸਮੁੱਚਯ 54. ਸਮਾਧੀ, 55. ਪ੍ਰਤ੍ਯਨੀਕ, 56, ਪ੍ਰਤੀਪ,
 57. ਪ੍ਰੋਕ੍ਰੋਕਤੀ, 58. ਲਲਿਤ, 59. ਪ੍ਰਹਰਸ਼ਣ, 60. ਵਿਸ਼ਾਦਨ,
 61. ਉੱਲਾਸ, 62. ਅਵਗਿਆ, 63. ਅਨੁਗਿਆ, 64. ਤਿਰਸਕਾਰ,
 65. ਲੇਸ਼, 66. ਤਦ੍ਗੁਣ, 67. ਅਤਦ੍ਗੁਣ, 68. ਮੀਲਿਤ,
 69. ਸਾਮਾਨੁਯ, 70. ਉੱਤਰ।

ਉਕਤ 70 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਤਿਰਸਕਾਰ' ਨਾਂ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜੀ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਸੋਮਾ ਆਚਾਰਯ ਭਰਤ ਦੇ 'ਗਰਹਣ' ਨਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਲਖਸ਼ਣ ਵਿਚੋਂ ਲਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਕਤ ਸੂਚੀ ਦੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਲੰਕਾਰ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਆਚਾਰਯਾਂ ਵਲੋਂ ਨਿਰੂਪਿਤ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਪੰਡਿਤਰਾਜ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। 'ਰਸ ਗੰਗਾਧਰ' ਦੀ ਉਕਤ ਅਲੰਕਾਰ ਸੂਚੀ ਅਪੂਰਨ ਹੋਣ ਕਰਨ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਅਲੰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ।

3.18. ਆਚਾਰਯ ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ਵਰ ਪੰਡਿਤ [ਈ. 18ਵੀਂ ਸਦੀ]

ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜਗਨਨਾਥ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵ੍ਰੱਤੀ ਕੁਝ ਘਟ ਗਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲ ਤੇ ਸੁਬੋਧ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਆਚਾਰਯ ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ਵਰ ਪੰਡਿਤ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਆਚਾਰਯ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਿੰਨੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ—'ਅਲੰਕਾਰ-ਕੌਸਤੁਭ', 'ਅਲੰਕਾਰ ਮੁਕਤਾਵਲੀ', ਅਤੇ 'ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਦੀਪ'। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਦੀਪ' ਵਿਚ 'ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ' ਦੇ ਮੁਦ੍ਰਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਦੇ 'ਸਾਹਿਤ ਦਰਪਣ' ਤੋਂ ਅਨੁਕੂਲ, ਜਗਨਨਾਥ ਤੋਂ 'ਤਿਰਸਕਾਰ' ਅਤੇ ਸੋਭਾਕਰ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚਯ ਅਤੇ ਭੋਜਰਾਜ ਤੋਂ 'ਵਿਤਰਕ' ਨਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਦੀਪ' ਵਿਚ ਕੁਲ 117 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਨਵੀਆਂ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਘਟ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਹੋਣ ਲਗ ਪਈ।

3.19. ਦੇਵ ਸ਼ੰਕਰ [ਈ. 19ਵੀਂ ਸਦੀ]

ਇਹ ਗੁਜਰਾਤ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰੋਹਿਤ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਅਲੰਕਾਰ ਮੰਜੂਸ਼ਾ' ਵਿਚ 115 ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਵੇਚਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਉਦਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

3.20. ਅਚਯੁਤ ਰਾਏ [ਈ. 1831]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੰਥਨ ਕਰ ਕੇ 'ਸਾਹਿਤ-ਸਾਰ' ਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੁਗ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਾਗਰ ਦੇ ਮੰਥਨ ਦਾ ਯੁਗ ਸੀ, ਸੁਤੰਤਰ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਯੁਗ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ 100 ਦੇ ਲਗਭਗ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

3.21. ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦ੍ਰਿਵੇਦੀ [ਈ. 1977]

ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਕੜੀ ਭਾਵੇਂ ਪੰਡਿਤਰਾਜ ਜਗਨਨਾਥ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਨੂੰ—ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਨਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਯੁਗ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾ—ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ਮੁੜ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸੇਹਰਾ ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦ੍ਰਿਵੇਦੀ ਨੂੰ ਦਿਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਡੀ. ਲਿਟ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਨਾਲ ਸੰਮਾਨਿਤ ਵਿਦਵਾਨ ਬਨਾਰਸ ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦੇ ਪਦ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸੇਵਾ ਵਜੋਂ, ਰਾਸ਼ਟਰਪਤੀ ਪੁਰਸਕਾਰ (ਇਨਾਮ) ਵੀ ਮਿਲ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 25 ਦੇ ਲਗਭਗ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ 'ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਰਿਕਾ' ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੋ ਕਾਰਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

Only Alamkara is the soul of poetry, since that is the only quality which resides in the body of poetry. Any thing that does not live in one's body can never be accepted as one's soul."¹⁴

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ (ਸ਼ਲ-ਮਾਕੋ ਹ੍ਵਲੰਕਾਰ:) ਇਸ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਹਵਾਲਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :

New concept of Alamkara

“Alamkara is an adequacy”

and that holds two-fold nature :

- (i) Saundarya or beauty itself and
- (ii) the source of the beauty.

The Alamkara or Adequacy pervades both, as the spirit pervades (both) Jeewa and Brahman.’’¹⁵

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ‘ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ-ਕਾਰਿਕਾ’ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਨਵੀਨ ਵਿਕਾਸ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਿਤ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਹੋਰ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੀ ਸ਼ਰਾਬ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮਜ਼ਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਨਵੇਂ ਸੋਹਜ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਮਾਣਨਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਤੀਕ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ।

4. ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ

ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਮੌਲਿਕ ਗ੍ਰੰਥਕਾਰਾਂ ਨੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਕੁਝ ਇਕ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਵੀ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਹੈ। ਰੁਯੱਕ ਦੇ ‘ਅਲੰਕਾਰ ਸਰਵਸਵ’ ਦੀ ਵਿਮਰਸ਼ਿਨੀ ਟੀਕਾ ਦੇ ਲੇਖਕ ਜੈਰਥ, ਮੰਮਟ ਦੇ ‘ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼’ ਦੇ ਦੋ ਟੀਕਾਕਾਰ ਗੋਬਿੰਦ ਠਾਕੁਰ ਅਤੇ ਨਾਗੇਸ਼ ਭੱਟ, ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਰਚਿਤ ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ ਦੀ ਟੀਕਾ ‘ਅਲੰਕਾਰ ਚੰਦ੍ਰਿਕਾ’ ਦੇ ਲੇਖਕ ਵੈਦਯ ਨਾਥ ਤਤਸਤ ਦੀਆਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਸੁਆਦ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਾਗੇਸ਼ ਨੇ ਚੰਦ੍ਰਲੋਕ (ਜੈਦੇਵ) ਅਤੇ ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ ਵਿਚ ਵਧਾਏ ਗਏ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰਤਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰਭਾਵ ਮੰਮਟ ਦੇ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਵਿਭਿੰਨ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੰਡਿਤਰਾਜ ਜਗਨਨਾਥ ਰਚਿਤ ‘ਰਜ ਗੰਗਾਧਰ’ ਦੀ ‘ਗੁਰੂ ਮਰਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼’ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਡਿਤਰਾਜ ਦੇ ਮਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਉਲਟ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ।

ਜੈਰਥ ਨੇ ਰੁਯੱਕ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ

ਕੁਝ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭੇਦ-ਪ੍ਰਸਤਾਰ ਅਤੇ ਸਰੂਪ-ਨਿਰੂਪਣ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਵਿਖਾਈ ।

ਵੈਦ੍ਯ ਨਾਥ ਨੇ 'ਅਲੰਕਾਰ ਚੰਦ੍ਰਿਕਾ' ਵਿਚ ਪੰਡਿਤ ਰਾਜ ਜਗਨ ਨਾਥ ਦੇ ਖੰਡਨਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਯੁਕਤੀਸੰਗਤ ਜਵਾਬ ਦੇ ਕੇ ਅੱਪੱਜ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਦੇ ਮਤਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਕਤ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ (ਧਰਾਨੰਦ-ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ ਆਦਿ) ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਰਸਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅਦੁਤੀ ਯੋਗਦਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

5. ਕੁਝ ਹੋਰ ਆਚਾਰਯ

ਉਪਰ ਅਸੀਂ ਅੰਕ 3 ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਚਾਰਯਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਆਚਾਰਯ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹੱਤਵ ਤਾਂ ਹੈ । ਅਜਿਹੇ ਆਚਾਰਯਾਂ ਵਿਚ ਅਗਨੀਪੁਰਾਣਕਾਰ (12 ਵੀਂ ਸਦੀ), ਹੇਮਚੰਦ੍ਰ (ਕਾਵਿ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ), ਵਰਗਭੱਟ (ਪ੍ਰਥਮ) ਰਚਿਤ 'ਵਾਗਭੱਟਾਲੰਕਾਰ', ਵਿੰਦਿਆਧਰ (1285-1325 ਈ) ਦਾ ਰਚਿਤ ਗ੍ਰੰਥ 'ਏਕਾਵਲੀ', ਵਿਦਿਆਨਾਥ (14 ਵੀਂ ਸਦੀ) ਦਾ ਰਚਿਤ 'ਪ੍ਰਤਾਪਰੁਦ੍ਰ ਯਸ਼ੋਭੂਸ਼ਣ' (ਕਾਵਿਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅ ਅਤੇ ਸਰਲ ਗ੍ਰੰਥ), ਵਾਗਭੱਟ (ਦੂਜਾ) ਰਚਿਤ 'ਕਾਵਿ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ', ਭਾਵਦੇਵ ਸੂਰੀ ਰਚਿਤ 'ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ-ਸਾਰ', ਕੇਸਵ ਮਿਸ੍ਰ (ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ੇਖਰ), ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ-ਵਿਵੇਚਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰੀ ਰਖਿਆ ।

6. ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ

6.1 ਉ ਰ ਅੰਕ 2 ਤੋਂ 5 ਤੀਕ ਅਸੀਂ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ । ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਉਕਤ ਸਾਰੇ ਵਿਵੇਚਨ ਨੂੰ ਕਾਲ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੇ ਯੁਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਹੁਣ ਤੀਕ ਦੇ ਸਫਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪਤਾ ਲਗ ਸਕਦੀ ਹੈ ।

6.2 ਪਹਿਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ 'ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਸੌਂਦਰਯ ਹੈ' ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਆਚਾਰਯ ਮਿਲਦੇ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੰਡੀ, ਭਾਮਹ, ਉਦਭਟ ਅਤੇ ਵਾਮਨ ਦੇ ਨਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੌਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

6.3 ਦੂਜੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਰੁਦ੍ਰ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਚਿੰਤਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਰਸ ਨੂੰ ਵਖ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ । ਇਹ ਯੁਗ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਯ ਦੇ ਭੇਦ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਯੁਗ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਤਕ ਦਾ 'ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਜੀਵਿਤ' ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਤਨ ਹੈ ।

6.4 ਤੀਜੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਸਾਧਨ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਦਾ ਧੁਨੀਵਾਦ ਰਸ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰਯ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਉਪਮਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਸਾਧਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਸੰਕੁਚਿਤ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ—ਉਹ ਇਕ ਹੋਰ ਕਰਿਸ਼ਮਾ ਵੀ ਖੜਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਧੁਨੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਕੇ ਅਲੰਕਾਰ ਧੁਨੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸਨੂੰ ਉੱਤਮ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਅਲੰਕਾਰ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੀ ਧੁਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਜਾ ਅਲੰਕਾਰ ਧੁਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਧੁਨੀ ਲਈ ਉਹ ਨਿਰੇ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਲੰਕਾਰ ਧੁਨੀ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਸ਼ਬਦ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਧੁਨਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਧੁਨੀਕਾਰ ਦੂਜਾ ਰਸਤਾ ਲਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਜਤਨ ਦੇ ਹੀ ਰਸ ਦੇ ਅੰਗਭੂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਧੁਨੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਮੁਖ ਉਣਤਾਈ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਲਈ ਇਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਲਈ ਦੂਜਾ ਸਿੱਧਾਂਤ । ਪਰ ਇਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਠੇਸ ਜ਼ਰੂਰ ਲੱਗੀ । ਪਰ ਇਸੇ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਖਿਚਾਤਾਨੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਹੋਈ । ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ ਤੇ ਖਿਚਾਤਾਨੀ ਦਾ ਯੁਗ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਧੁਨੀ ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਵਾਂਗ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਯੁਗ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ । ਸ਼ੋਭਾਕਰ ਮਿਤ੍ਰ, ਜੈ ਦੇਵ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਸੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਨੂੰ ਉਦਭਾਵਨਾ ਦਾ ਯੁਗ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

6.5 ਚੌਥੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੀਕ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿੱਤੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਪੜਾ ਤੇ ਪੁਜਕੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰਲ ਤੇ ਸੂਬੋਧ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਜੁਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਆਚਾਰਯ ਜਗਨ ਨਾਥ ਤੋਂ ਬਾਦ ਜਦ ਆਚਾਰਯ ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ਵਰ, ਦੇਵ ਸੰਕਰ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿੱਤੀ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

6.6 ਪੰਜਾਵੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦ੍ਰਿਵੈਦੀ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੁੜ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨੂੰ ਸੰਜੀਵਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ 'ਅਲਮ ਭਾਵ' ਦੀ ਨਵੀਂ ਵਿਉਤਪਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਵਿ ਦਾ ਆਤਮ ਤੱਤ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਤਰਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਵਣਤਾ ਵੀ। ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਯੁਗ ਮੁੜ ਭਾਮਹ ਤੇ ਕ੍ਰਿਤਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੇਗਾ। ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਅਰਥ ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਕ੍ਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਤਨਾਵ ਘਟੇਗਾ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਰੂਪ ਮੁੜ ਨਵੇਂ ਤਰਕਾਂ ਨਾਲ ਨਿਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਵੇਗਾ। ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਦਾ ਯੁਗ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਵਧੇਗਾ, ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਸੁੰਦਰੀ' ਦੀ ਭਾਲ ਲਈ ਨਵੇਂ ਜਤਨ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਤੋਂ ਸੇਧ ਮਿਲੇਗੀ।

7. ਸਿੱਟੇ : ਉੱਪਰ ਅਸਾਂ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

(1) ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਆਚਾਰਯ ਗਾਰਗਯ ਦੇ ਇਕ 'ਉਪਮਾ' (ਵੈਦਿਕ) ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਡਾ. ਰੇਵਾ ਪ੍ਰਸਾਦ ਤਕ ਅਨੇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ—ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਮਹੱਤਵਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਰੋਚਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਦੇ ਚਾਰ ਅਲੰਕਾਰ, ਅੱਪੱਯ ਦੀਖਸ਼ਿਤ ਤੀਕ 208 ਤੀਕ ਪੁਜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪ 125 ਦੇ ਲਗਭਗ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਤੇ ਉਪਭੇਦ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 300 ਤੀਕ ਜ਼ਰੂਰ ਵਧ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾ ਸੂਖਮ, ਸਾਰਗਰਭਿਤ ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਵੇਚਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੁਰਲਭ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ।

2. ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ, ਮੰਮਟ, ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਥ ਆਦਿ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਪੇਖਿਆ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਿਰਾ ਉਪਮਾ ਆਦਿ ਤੀਕ ਸੀਮਿਤ ਰਖਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਤਿਰਸਕਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਆਦਿ ਕਹਿ ਕੇ ਰਸ ਦਾ ਨਿਰਾ ਉਪਕਾਰਕ ਹੀ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

3. ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਕਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਹੋਵੇ ਜਾ ਸ੍ਰਭਾਵੋਕਤੀ, ਜਾਂ ਅਤਿ ਸ਼ਯੋਕਤੀ ਜਾਂ ਵਾਕ ਵਕ੍ਰਤਾ—ਇਹ ਸਭ ਵਿਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਹਨ ।

4. ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਂਕੜੇ ਦੇ ਕੇ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ । ਵਿਵਾਦ ਪੂਰਨ ਹੈ । ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਲੰਕਾਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ । ਅਨੇਕ ਆਚਾਰਯ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

5. ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵੀ ਹੋਏ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਹੋਇਆ ।

6. ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਸੂਖਮ ਚਿੰਤਨ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥ ਹੈ ।

ਸੰਦਰਭ ਸੰਕੇਤ ਪੱਣੀਆਂ

1. Sankaran : Some Aspects of Literary Criticism, p. 34.
2. ਰੁਦ੍ਰ : ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰ : “.....ਸਾਰੰ ਸਮਾਹਿਤਸਜਾ: ਪਰਸਾਦਕ ਜ: ।”
3. ਵੇਖੋ ਰੁਦ੍ਰ ਰਚਿਤ ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ, ਚੌਖੰਬਾ ਸੰਸਕਰਣ, ਬਨਾਰਸ, 1966.
4. ਵੇਖੋ : ਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਰਚਿਤ : ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਜੀਵਿਤਮੁ, ਚੌਖੰਬਾ ਸੰਸਕਰਣ, ਸਫਾ 14, ਬਨਾਰਸ, 1980.
5. S.K. De : Sanskrit Poetics : page 308
6. ਵੇਖੋ : ਮੰਮਟ : ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, 1.1, ਸਫਾ 19, ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ : ਆਚਾਰਯ ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ਵਰ, ਵਾਰਾਨਸੀ, 1960.
7. S. K. De : Sanskrit Poetics : page 308.
8. Ibid, page 181, 198.
9. ਜੈਦੇਵ : ਚੰਦ੍ਰਾਲੋਕ 5.5. ਅਤੇ 5.6.
10. ਵੇਖੋ : ਸਾਹਿਤਯ ਦਰਪਣ (ਦਸਵਾਂ ਪਰਿਛੇਦ)
11. ਵੇਖੋ : ਕੁਵਲਯਾਨੰਦ (ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ : ਡਾ. ਭੋਲਾ ਸੰਕਰ ਵਿਆਸ) ਸਫਾ 12, ਚੌਖੰਬਾ, ਬਨਾਰਸ, 1956.
12. ਉਹੋ, ਸਫਾ 12.
13. ਵੇਖੋ : ‘ਰਸ ਗੰਗਾਧਰ’ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ । (ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੀ ਰਾਹ ਤੇ)
14. ਵੇਖੋ : ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਰਿਕਾ (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ) ਸਫਾ 49, ਬਨਾਰਸ, 1977. (ਕਾਰਿਕਾ 26)
15. ਉਹੋ, ਸਫਾ, 52. (ਕਾਰਿਕਾ 28.)

(ਪਿਛਲੇ ਅੰਕ ਤੋਂ)

ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਪੁਸਤਕ : The Idea of Great Poetry*

ਲੇਖਕ : Lescelles Abercrombie

ਅਨੁਵਾਦਕ: ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ 'ਕੈਸਰ'

3

ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਕਿਉਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ? ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਨੰਦ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਕਦੇ ਵੀ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ—ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੇ ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਜੀਵ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪੇ ਦੀ ਤੀਬਰ ਤੇ ਆਨੰਦਮਈ ਚੇਤਨਤਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਅਤੇ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮਾਣੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਸਾਧਾਰਣ ਜਾਂ ਅਸਚਰਜਜਨਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਭ ਤੋਂ ਮਨਮੋਹਣੇ ਛਿਣ ਸਗੋਂ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੂਪਰ (Cowper) ਸਿਆਲੇ ਦੀ ਸਵੇਰ ਦੀ ਸੈਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜਿਹੜੀ ਘਟਨਾ ਸਾਨੂੰ ਸਚਮੁਚ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਲਗਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ

*ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1925 ਵਿਚ ਛਪੀ ਸੀ। (ਅਨੁਵਾਦਕ)

ਪਰਛਾਵੇਂ ਦਾ ਆਪੂੰ ਵੇਖਿਆ ਨਜ਼ਾਰਾ । ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਰਜ ਦੀ "ਤਿਰਛੀ ਕ੍ਰਿਰਨ,"

"ਬਰਫੀਲੀ ਵਾਦੀ ਤੋਂ ਤਿਲਕਦੀ ਜਾਵੇ ਬੇਅਸਰ
ਤੇ ਰੰਗਦੀ ਜਾਵੇ ਹਰ ਸੈ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਬੀ ਭਾਅ ਨਾਲ
ਹਰ ਬੂਟੀ ਤੇ ਹਰ ਨੌਕੀਲੇ ਪੱਤੇ ਦਾ
ਪਰਛਾਵਾਂ ਜਾਵੇ ਖਿਲਰਦਾ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ।
ਮੇਰਾ ਸਾਇਆ ਅਤਿ ਲੰਬਾ ਤੇ ਪਤਲਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਵੇ
ਮੈਂ ਭਾਵੇਂ ਗੰਭੀਰ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਯਾਦ ਹੈ ਮੈਨੂੰ
ਕਥਨ ਸਿਆਣੇ ਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਵੀ ਇਕ ਢਲਦੀ ਛਾਂ ਹਾਂ
ਪਰ ਮੇਰਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਕਸਾਂਦੈ ਮੁਸਕਾਣ ਲਈ ।
ਮੈਂ ਸ਼ੱਕੀ ਨਜ਼ਰਾਂ ਨਾਲ ਤਕਦਾ ਸਡੌਲ ਤੁਲਵੀਂ ਲੱਤ ਨੂੰ
ਜੋ ਬਣ ਬਈ ਹੈ ਇਕ ਸੁੱਕੀ ਜਿਹੀ ਪਿੰਨੀ । ਰੂਪਹੀਨ ਜੰਘਾ ਦਾ ਜੋੜਾ,
ਏਦਾਂ ਜੀਕਣ ਕਰੇ ਮਸ਼ਕਰੀ; ਮੇਰੇ ਸੰਗ
ਇਹ ਕਦਮ ਮਿਲਾ ਕੇ ਤੁਰਦਾ, ਤੇ ਜਿਉਂ ਹੀ ਮੈਂ ਪਹੁੰਚਾਂ ਨੇੜੇ
ਇਕ ਝੁੰਗੀ ਦੇ, ਇਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਲਿੰਬੀ ਪੋਚੀ ਕੰਧ ਦੇ ਉਤੇ,
ਕਿੰਨਾ ਉਟ-ਪਟਾਂਗ ਨਜ਼ਾਰਾ ! ਜੰਘਾਂ ਬਾਝ ਮਨੁੱਖ ਦੇ !

ਇਥੇ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਫਜ਼ੀ-ਜਾਦੂ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਕਰਨ ਲਈ ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੈ । ਤੇ ਕਿੰਨੀ ਪਿਆਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲਿਸ਼ਕਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਕੋਲੇ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ (ਕਿਉਂਕਿ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ, ਕੂਪਰ ਦੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ) ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਰੂਪ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਢਿੱਲੀ ਕੈਂਚੀ ਵਾਂਗ ਹਾਸੋ-ਹੀਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖੁਲ੍ਹਦੀਆਂ ਤੇ ਬੰਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਤੇ ਫੇਰ ਅਚਾਨਕ ਛੜੱਪਾ ਮਾਰ ਕੇ ਝੁੰਗੀ ਦੀ ਕੰਧ ਉਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ "ਜੰਘਾਂ ਬਾਝ ਮਨੁੱਖ ਦੇ !"

ਪਰ ਸੋਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਦੱਸਣ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਇੰਨਾ ਸਾਧਾਰਣ, ਇੰਨਾ ਤੁੱਛ ਅਤੇ ਇੰਨਾ ਧਿਆਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ ? ਹਾਂ, ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਕਵੀ ਦੇ ਧਿਆਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ । ਇਥੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਉਹੀ ਗੱਲ ਚੰਗੀ ਲਗਦੀ ਹੈ (ਸਗੋਂ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਵਧ ਲਗਦੀ ਹੈ) ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਚੰਗੀ ਲਗਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਚੰਗੀ ਲੱਗਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਇੰਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਾਮਗਰੀ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਦੂਰ ਦਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨੇੜੇ ਦਾ, ਜਿੰਨੀ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ । ਕਵੀ ਨੇ (ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਦੀ ਲਾਜ ਰਖ ਰਿਹਾ ਹੈ) ਇਸ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਨਾਲ

ਵੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅਜੂਬਾ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਗਗਨ ਦੇ ਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੰਘਾਂ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ, ਜੇ ਉਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਕਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਤੁਹ ਜਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਵੇਗਾ ਉਸ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਲੀਨ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਕਵਿਤਾ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਣ ਕਹਿਣ ਦਾ ਇਹੋ ਭਾਵ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੀਬਰਤਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਸਹਿਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ; ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਦਸਾਂਗਾ, ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੈ। ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਣ ਲਈ ਵਾਸਤਵ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ—ਅਤਥ ਤ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਇਕ ਬਿੰਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹਾਂ, ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਰਚਾ ਸਾਨੂੰ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਸ ਮੁਢਲੀ ਮਨੋਤ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਪਛਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਕ ਵਾਰੀ ਫੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਵਾਂ, ਮੇਰਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਨੋਰਥ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਕਿਸੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਸਰ ਚਾਰਲਸ ਸੈਡਲੀ (Sir Charles Sedley) ਦਾ ਗੀਤ "ਦੀ ਨੌਟਿੰਗ ਸੌਂਗ" (The Knotting Song) ਪੜ੍ਹੋ :

“ਕੀ ਫਿਲਿੱਸ ਸੁਣਦੀ ਨਹੀਂ ਪੰਛੀ ਕਿਵੇਂ
ਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਆਪਣਾ ਸਲਾਮ ?
ਆਪਣੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਦੱਸਦੇ ਆਪਣਾ ਵੇਗ
ਕੀ ਹੈ ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਚੁੱਪ ਤਮਾਮ ?

... ..

ਫਿਲਿੱਸ ਬਿਨ ਤਿਉੜੀ ਤੇ ਬਿਨ ਮੁਸਕਾਏ
ਬੈਠੀ ਬੈਠੀ ਫੁੰਮਨ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਜਾਏ।”

ਆਦਿਕ, ਆਦਿਕ। ਇਕ ਰਸੀਲਾ ਪਲ ! ਤੇ ਕੀ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਹਣੀ ਨਿੱਜੀ ਵਿਲਖਣਤਾ ਨਹੀਂ ? ਤੇ ਕੀ ਇਸ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਲਫਜ਼ੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲੋਂ

ਉੱਤਮ ਕਲਾ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਵੀ ਕੋਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੁੰਦਿਆ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਇਹ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਆਖੇਗਾ ਕਿ ਸੈਡਲੀ (Sedley) ਦੇ ਇਸ ਅਸੂਭ ਪਿਆਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮਹਾਨਤਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਇਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਸਵਿਨਬਰਨ (Swinburn) ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਧੀ ਕੁ ਦਰਜਨ ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਕਰੋ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਸੈਫੋ (Sappho) ਦੀ ਆਤਮਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਲੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਮਗਰੋਂ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਣੀ-ਸ਼ੈਲੀ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇ। ਪਰ ਸਵਿਨਬਰਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਵੇਗ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਉਪਮਾਵਾਂ ਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਵਿਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸੁਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ :

ਅਸਹਿ ਅਨੰਤ ਇੱਛਾ ਨੇ ਮੇਰਾ ਚਿਹਰਾ
 ਪੀਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਬਲਦੀ ਅੱਗ ਦੇ ਵਾਂਗਰ
 ਸਵਾਹ ਦੀ ਭਰੀ ਚਿਖਾ ਜਿਵੇਂ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦੀ ਸੜ ਕੇ
 ਖੂਨ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਦੀ ਹੈ ਤੱਤੀ ਤੇ ਬੇਰੰਗ ਸ਼ਰਾਬ
 ਧੁਨ ਹੈ ਮੇਰੇ ਗੀਤ ਦੀ, ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼
 ਉਸਦੇ ਆਨੰਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ।

ਤੁਸੀਂ ਕਹੋਗੇ, “ਫਰਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ, ਜਦ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਕਿ ਇਥੇ ਮਨੋਵੇਗ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸੈਡਲੀ ਦੀ ਸੁਥਰੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਮਨੋਵੇਗ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਸਵਿਨਬਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦਾ ਮਨੋਵੇਗ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਮੰਤਵ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਹੋਰ ਕੀ ਦੇਖਣਾ ਹੈ?” ਪਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ : ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘਟ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸਦਾ ਹੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵੇਗ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਵੇਗ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੀ ਸ਼ੈਅ ਹੈ? ਤੇ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਮਹਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ, ਚੇਤੇ ਰਹੇ, ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਮਨੋਵੇਗ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਮਨੋਵੇਗ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤਾਂ ਉਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਕੀ ਇਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਕਿਸਮ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ, ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਹੋਰ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ?

ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸੈਡਲੀ ਤੇ ਸਵਿਨਬਰਨ ਵਰਗੇ ਫਰਕ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਮੋਟਾ ਜਿਹਾ ਅਸੂਲ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਉਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕੇ : ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਤਬ ਦੀ ਅਸੀਂ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਸਭੋਂ ਮਸਾਲਾਂ

'ਮਹਾਨ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਗੱਲ ਸਾਫ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।

ਸਵਿਨਬਰਨ ਦੀ "ਸੈਫੋ" ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ, ਆਓ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸੈਡੌਲੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਖੁਦ ਸੈਫੋ ਨਾਲ ਹੀ ਕਰੀਏ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸੋਝੀ ਉਸੇ ਦੀ ਜਾਦੂਮਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਵਾਰਾ ਕਰਵਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਇਹ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਬਹੁ-ਬਿੱਧ ਰੰਗਲੀ ਗੌਰਵਤਾ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਧੁੰਦਲੇਪਨ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਫ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਲਈ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜਾਦੂ-ਜਾਲ ਬੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਕ ਅਗਿਆਤ, ਪਰ ਬੇਜੋੜ ਆਲੋਚਕ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਸੀਂ 'ਦੀ ਓਡ ਟੂ ਅਨੈਕਟੋਰੀਆ' (The ode to Anactoria) ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਰਿਣੀ ਹਾਂ, ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕੋਈ ਇਕ ਮਨੋਵੇਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੜ੍ਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਨ ਅਕਸਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ "ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਦਾ ਹੜ੍ਹ" ਵਾਕੰਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਗੱਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅਸੀਂ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਭਾਵ ਇਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਕੇਵਲ 'ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ' ਨੇ ਨਹੀਂ ਖਿਚਿਆ; ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਕਮਾਲ ਨੇ ਖਿਚਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਵਾਰਾ 'ਸੋਫੋ' ਨੇ "ਆਤਮਾ, ਸਰੀਰ, ਕੰਨ, ਜੀਭ, ਅੱਖਾਂ, ਰੰਗ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਕ ਜਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਮਿਕ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਗਰਮ ਤੇ ਸਰਦ, ਹੌਸਮੰਦ ਤੇ ਮਦਹੋਸ਼, ਅਤਿਅੰਤ ਸਜੀਵ ਤੇ ਲਗਭਗ ਬੇਜਾਨ, ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।" ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸਿਆਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲ ਨਾਲ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਖੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਰਲੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ "ਮਿਲ ਕੇ ਇਕੋ ਇਕਾਈ"¹ ਬਣ ਗਏ ਹਨ।

1. ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਪੂਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ "ਇਕਾਈ" ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਾਕੰਸ਼ (ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਦਾ ਹੜ੍ਹ) ਸਾਰੇ ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪੋ ਵਿਚ ਓਤਪ੍ਰੋਤ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਛਿਣ-ਸਥਾਈ, ਪੂਰਾ ਅਨੁਭਵ ਬਣ ਜਾਣ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ, ਹਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪੂਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ, ਕੇਵਲ ਇਸ ਦਾ ਲੋੜੀਂਦਾ ਟੋਟਾ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੰਦੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਪੂਰੀ ਕਵਿਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਇਸ ਟੋਟੇ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਲਾਂ ਵਿਚਲੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਲਓ, ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਨੋਵੇਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਡੂੰਘੀ ਗੱਲ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਕਾਵਿਕ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਤੀਬਰ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਨਿਜੀ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕੇਵਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸ ਪਲ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ (ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਸਾਡੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਗੁਣ ਨਾਲ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਮੀਰੀ ਨਾ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਆਪ ਮੁਹਾਰੀ ਡੁੱਲ੍ਹ ਜਾਏ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਕਿ ਇਕ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਢੇਰ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨ ਸ਼ਕਤੀ, ਕਿਸੇ ਇਕੋ ਛਿਣ ਵਿਚ, ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ, ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ, ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਸੂਖਮ ਪਾਸਾਰ ਸਮੇਤ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਲਪੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ, ਸਾਰੇ ਇਕੋ ਅਖੰਡ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਣ ਵੇਲੇ ਕਾਵਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਗੁਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਆਨੰਦਮਈ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤ ਤੇ ਸਵੈ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਜੀਵਨ ਹੀ ਉਸ ਆਨੰਦ ਦੀ ਦੌਲਤ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਛਿਣਾਂ—ਅਰਥਾਤ ਇਕਾਗਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਸਕੇਗਾ ਜਿਹੜੀ ਸੁਰਤ, ਮਤ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਲੋਂ ਜਾਂ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਲ ਜੋ ਕੁਝ ਆਪਣੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਸਾਧਾਰਣ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਖਿੰਡ ਜਾਵੇਗਾ। ਤੇ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਦੂ ਲਈ, ਅਰਥਾਤ ਇਕੋ ਵਾਕੰਸ਼ ਦੁਆਲੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤ੍ਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਸ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਤੀਬਰਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਪੜ੍ਹਨ ਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ : ਅਰਥਾਤ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਗੁਆਚ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਵਧ ਕੁਝ ਬਾਕੀ ਵੀ ਬਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਡੱਲੀ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਿਥੇ ਖੜੇ ਹਾਂ? ਜੇ ਇਹ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਹੀ ਫਰਕ ਹੈ ਤਾਂ "The Knotting Song" ਅਤੇ "The Ode to Anactoria" ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸਫਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਅਸੀਂ ਸੈਫੋ ਦੀ ਕਲਾ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨੂੰ ਸਲਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਜਿਸ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੈਡੱਲੀ ਦੀ ਨਾਜ਼ਕ-ਬਿਆਨੀ ਨੇ ਏਨੇ ਕਮਾਲ

ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਫੀ ਤੀਬਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੈਫੋ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਜਲਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਸੈਡੱਲੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਖੂਬ ਢੁਕਵੀਂ ਹੈ। ਗੱਲ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੈਫੋ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਪਲ ਵਿਚ ਸੈਡੱਲੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਸੈਫੋ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪਲ ਵਿਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੈਡੱਲੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੀਬਰ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਕਾਬੂ ਸੈਡੱਲੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਪਰ, ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਲਾ ਦੀ ਲੋੜ-ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਸੈਡੱਲੀ ਨੂੰ ਸੈਫੋ ਤੋਂ ਘਟੀਆ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਕਹਿਣਾ ਤਾਂ ਇਹ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਡੱਲੀ ਦੀ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਸੈਫੋ ਦੀ ਕਲਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਪਲੋਪਲੀ, ਸੈਡੱਲੀ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜਾਦੂਮਈ ਬੋਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰੇ।

ਬੱਸ ਇਹੋ, ਤੇ ਕੇਵਲ ਇਹੋ ਹੈ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਦੀ ਓਡ ਟੂ ਐਨਕ-ਟੋਰੀਆ (The Ode to Anactoria)" ਨੂੰ "ਦੀ ਨਾਟਿੰਗ ਸਾਂਗ (The Knotting Song)" ਨਾਲੋਂ ਮਹਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਇਥੇ "ਦੀ ਨਾਟਿੰਗ ਸਾਂਗ" ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਗੀ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲ ਲੈਣੀ ਚਾਹਾਂਗਾ। ਇਹ ਹੈ ਦਾਂਤੇ ਦਾ ਇਕ ਗੀਤ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਤਾਂ ਕੱਚੀ ਉਮਰੇ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹਾਨ ਸਰੋਦੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਮਜ਼ਮੂਨ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਵੇਗ ਹੈ; ਅਤੇ ਮਨੋਵੇਗ ਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੋਦ੍ਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮਨੋਵੇਗ ਨੂੰ ਇੰਨਾ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਠੋਸ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਰਅੰਸ਼ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਭਾਵ ਸਾਡੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਹੀ ਦੇਵੇਗਾ। ਆਪਣੀ ਹੰਕਾਰੀ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਕਠੋਰ ਮਨ ਬਾਰੇ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ— (ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਹੀਰੋ ਵਾਂਗ ਸੀਤ ਅਤੇ ਸਖਤ ਹੈ) —ਉਸਦੇ ਦਿੱਤੇ ਸਾਰੇ ਕਸ਼ਟ ਕਵੀ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅਗੋਂ, ਇਕ ਕਲਪਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਇਕ ਕਰਕੇ ਲੰਘਦੇ ਹਨ। ਪਿਆਰ ਦਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਪ੍ਰੇਤ ਰੋਹਲੇ ਤੇ ਵਿਜਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਲਿਤਾੜਦਾ ਜਾਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ—ਅਰਥਾਤ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਇਕ ਆਤਿ ਜਾਲਮ ਦੋਖੀ ਦੈਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਉਤੇ ਪਟਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੂਧਾ ਪਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅੱਖਾਂ ਚੁੰਧਿਆਉਂਦੀ ਲਿਸ਼ਕਦੀ ਤਲਵਾਰ ਉਸ ਉਤੇ ਉਲਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਉਹ ਉਥੇ ਅਹਿੱਲ ਪਿਆ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਛੁਟ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਪੀੜ ਨਾਲ ਏਨਾ ਨਿਢਾਲ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੰਬਣ ਦੀ ਵੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜਦ ਉਹ ਉਸ ਨਿਰਦਈ ਪ੍ਰੇਤ ਵਲ ਬੇਵਸ ਝਾਕਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਭਿਆਨਕ

ਦਰਦ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਬਦਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੀ ਹੈ — ਉਹ ਬਦਲਾ ਉਹ ਉਸ ਔਰਤ ਕੋਲੋਂ ਲਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਉਹ ਪੂਰੇ ਚਾਉ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਕੇਸਾਂ ਦੀ ਘਿਰਣਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ।

ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਲਵਲੇ ਭਰਪੂਰ ਤੀਬਰਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਜਿਸ ਨੇ ਤਸਕਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਅਮਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ।' ਇਥੇ ਦਾਂਤੇ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦਾ ਇਕ ਕਮਾਲ ਹੈ; ਪਰ ਮੇਰਾ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿਰਫ ਸਾਰ—ਅਤੇ ਇਕ ਅਪੂਰਣ ਸਾਰ—ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ (ਫੇਰ ਉਹੀ ਭੁੱਲ) ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ । ਕਿਉਂਕਿ ਖਿਆਲ ਕਰੋ ਕਿ ਦਾਂਤੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਉਤੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਕੋ ਪਲ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬੇ ਤੇ ਝਰਨਾਟ ਦੀ ਇਕ ਭੀੜ ਇਕੱਠੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ । ਅਹਿੱਲ ਮੂਧੇ ਮੂੰਹ ਪਿਆ ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਕੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੀੜਾਪੂਰਣ ਡਰ ਦੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ, ਸਾੜੇ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਬਲ ਰਹੇ, ਦੈਂਤ ਦਾ ਡਰਾਉਣਾ ਮੂੰਹ ਤੇ ਚਲਦੀ ਹੋਈ ਤਲਵਾਰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦੀ ਪੀੜਾ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦੀ ਪੱਕੀ ਉਮੀਦ ਲਟਪਟ ਬਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਬਦਲੇ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਅਗਾਉਂ ਹੀ ਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਦੀ ਘਿਣਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਧਾਰੀ ਹੋਈ ਜ਼ਫਾ ਤੇ ਹਵਸ ਦਾ ਸਵਾਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਨਿਖੜਵੇਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਪਸਟ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ, ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸੁ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੀ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਮਰਥਾ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਹੈ; ਤੇ ਇਹ ਗੁਣ ਸਾਨੂੰ ਦਾਂਤੇ ਦੀ ਸਰਬ-ਸਮਰਥ ਕਲਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਅਮੀਰੀ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਕੋ ਪਲ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੀਬਰਤਾ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਸੀ; ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਜਾਦੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਅਨੰਤ ਦੌਲਤ ਦੀ ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਮਲਕੀਅਤ ਸਾਡੀ ਸਭ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਵੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ।

ਹੁਣ ਮੈਂ ਪੂਰੇ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮਹਾਨ ਜਾਪਣ ਵਾਲੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੰਤਰ ਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਨਾਟਕੀ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੀ—ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਗੁਣ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਗਿਆ ਹੈ । ਪੱਧਰ ਦਾ ਫਰਕ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗੁਣ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਜੇ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਮੀਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਵਨੁਸਵੰਨਤਾ ਹੈ, ਭਾਂਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ

ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਇਕ ਜੋਤ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੀ ਤੇਜ਼ਸਵੀ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਾਂਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਹੜੀ 'ਡੀਵਾਇਨ ਕੌਮਿਡੀ' ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਗਿਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਚੇਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਕੰਮ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਾਂਤੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਣ ਉਤੇ ਨਰਕ ਵਾਸੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਨੁਪਮ 'ਫਾਰੀਨਾਤਾ' (Farinate) ਪੀੜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਠਕੇ ਸਿੱਧਾ ਖੜੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਜਿਵੇਂ ਉਸਦੀ ਮਹਾਨ ਘ੍ਰਿਣਾ ਵਿਚ ਨਰਕ ਛੁਪਿਆ ਹੋਵੇ" ਤੇ ਝਟਪਟ ਉਹ ਘ੍ਰਿਣਾ ਨਾਲ ਕਵੀ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਤੇਰੇ ਪਿਤਰ ਕੌਣ ਸਨ?" ਦਾਂਤੇ ਦੇ ਉਤਰ ਦੇਣ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਭਵਾਂ ਥੋੜੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਉਹ ਮੇਰੇ ਸਖਤ ਦੁਸ਼ਮਣ ਸਨ ਤੇ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਾਰ ਉਜਾੜਿਆ ਸੀ।" ਤੇ ਅਮਰ ਠਾਠ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਘੁਮੰਡ ਦੀ ਮੂਰਖਤਾ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਸੁਹਣਾ ਸੁਮੇਲ ਇਥੇ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਜੀਵਤ ਹੋ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤ ਤਕ ਡੀਵਾਇਨ ਕੌਮਿਡੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵਨਤਾ ਵੱਲ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਕਾਲਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਦੌਲਤ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਤੇ ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕੇਵਲ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਦੌਲਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਇਕੋ ਹੀ ਸਮਾਸ ਵਿਚ ਸਮੋ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 'ਡੀਵਾਇਨ ਕੌਮਿਡੀ' ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਇਹੋ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਤੇ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਹੈ, ਕੀ ਈਲੀਅਡ (Iliad) ਵਿਚ ਵੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤਕ ਇਹੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ? ਸਿਰਫ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਲੈ ਲਈਏ। ਹੈਕਟਰ (Hector) ਆਪਣੀ ਲਿਸ਼ਕਦੀ ਸੰਜੋਅ ਪਾਈ ਯੁੱਧ ਵਾਸਤੇ ਫੁਰਤੀ ਨਾਲ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੋਇਆ, ਐਂਦਰੋਮਾਚੇ (Andromache) ਅਤੇ ਨਰਸ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਬੱਚਾ ਨਰਸ ਦੀਆਂ ਬਾਹਵਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਐਂਦਰੋਮਾਚੇ ਨੂੰ ਹੋਣੀ ਸਾਹਮਣੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ—ਹੈਕਟਰ ਲਈ ਮੌਤ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਘ੍ਰਿਣਤ ਦਾਸਤਾ। ਹੈਕਟਰ ਨੂੰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਐਂਦਰੋਮਾਚੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਸਾਫ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਐਂਦਰੋਮਾਚੇ ਨਾਲ ਯੂਨਾਨੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਲੂਕ ਕਰਨਗੇ। ਪਰ ਇਸ ਪੀੜ ਨਾਲ ਵੀ ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੇ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ—ਨਹੀਂ, ਨਹੀਂ—ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਛਾਤੀ ਤਾਣ

ਕੇ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਚਾਰਾ ਵੀ ਕੀ ਹੈ ? ਤਦ ਹੈਕਟਰ ਆਪਣੇ ਨੰਨ੍ਹੇ ਪੁੱਤ ਨੂੰ ਵਿਦਾ ਦਾ ਚੁੰਮਣ ਦੇਣ ਲਈ ਉਸ ਵੱਲ ਬਾਹਾਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਤੇ ਬੱਚਾ ਉਸ ਦੇ ਖੋਦ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ, ਡਰਕੇ ਚੀਕਾਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਜਾਨੂੰ ਇਕ ਦਮ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੈਕਟਰ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਰੂਪ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਲਈ ਮਾਣਸ ਖਾਣੀ ਬਲਾ ਹੈ, ਉਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਸ ਬੱਚੇ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ। ਉਸ ਵਿਚਾਰੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਉਸੇ ਪਿਓ ਦਾ ਪਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਨਾਲ ਨਰਸਰੀ ਵਿਚ ਖੇਡਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਹੈਕਟਰ ਚਮਕੀਲਾ ਖੋਦ ਲਾਹਕੇ ਜ਼ਮੀਨ ਉਤੇ ਧਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਦ ਜਾ ਕੇ ਮੁੰਡਾ ਉਸ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਚੁੰਮਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਹੈਕਟਰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਯੁੱਧ ਲਈ ਤੁਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਐਂਦਰੋਮਾਰੇ ਆਪਣੀ ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਅੰਦਰ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੋਮਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੌਂਸਲੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੁਦਨਯੋਗ, ਬੇਓੜਕ ਜਲਾਲ ਨੂੰ ਇਕ ਜਿਉਂਦੇ ਪਲ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਉੱਦਾਤ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਤੇ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਪਛਾਨ ਉਦੋਂ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੋ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਅੰਤਰ-ਮੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਹਰ-ਮੁਖੀ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮਗਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੈਕਸਪੀਅਰ ਦਾ ਐਕੀਲੀਜ਼ (Achilles) ਚਿੜ੍ਹਕੇ ਪੁਛਦਾ ਹੈ, “ਹੈਂ, ਕੀ ਮੇਰੀਆਂ ਨੇਕੀਆਂ ਵਿਸਰ ਗਈਆਂ ?” ਤਾਂ ਸੈਕਸਪੀਅਰ ਦਾ ਯੂਲੀਸਿਸ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਰਬੋਤਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਕਹਾਵਤੀ ਸਿਆਣਪ ਦੀਆਂ ਤੁੱਛ ਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਕ ਲੋਕ-ਅਖਾਣ ਨੂੰ ਸੈਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ : ਉਥੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਕ ਬੜੇ ਗਹੁ ਨਾਲ ਮਾਣੀ ਘਟਨਾ ਵਾਂਗ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਤਾਂ ਇਹ ਬੜੇ ਸਜੀਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਕੇ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਲਈ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਆਮ ਸੋਝੀ, ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਰਹਿ ਕੇ ਵੀ ਦੇਖੀਆਂ-ਭਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਠਾਠ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪਿਤ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਤੇ ਛਿਣ-ਸਥਾਈ ਸੁਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਵੀ ਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵੀ :

“ਸਮੇਂ ਨੇ ਪਾਈ ਹੈ ਇਕ ਬਗਲੀ, ਹਜ਼ੂਰ,
ਜਿਸ 'ਚ ਪਾਉਂਦੈ ਖੈਰ ਭੁੱਲਣ ਵਾਸਤੇ,
ਉਹ ਜੋ ਕ੍ਰਿਤਘਣਤਾ ਦਾ ਦਾਨਵ ਵਿਰਾਟ।
ਇਹ ਨੇ ਟੁਕੜੇ : ਨੇਕੀਆਂ ਬੀਤੇ ਦੀਆਂ,

ਖਾਧੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜੋ ਹੁੰਦੇ ਸਾਰ ਹੀ ।
 ਜੋ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਸਿਮਰਤੀ ਤੋਂ ਲਹਿ 'ਗੀਆਂ ।
 ਇਸ ਲਈ ਸੁਣ ਲਓ ਤੁਸੀਂ, ਮੇਰੇ ਹਜ਼ੂਰ,
 ਪੰਜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਨਿਰੰਤਰ ਘੋਲ ਵਿਚ
 ਘੋਲ ਦਾ ਮੁਕਣਾ ਹੈ ਸਮਿਓਂ ਖੁੰਝਣਾ
 ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਗਾਲ ਦਾ ਖਾਧਾ ਕਵਚ
 ਲਟਕਦਾ ਹੈ ਯਾਦਗਾਰੀ ਬਣ ਮਖੌਲ ।
 ਤੁਰ ਪਓ ਕਿ ਅਣਖ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ ਤੰਗ
 ਇਕ ਸਮੇਂ ਚਲ ਸਕਦੇ ਇਸ ਤੇ ਇਕ ਹੀ
 ਹਰ ਕੋਈ ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੌੜਦਾ ;
 ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇ ਪਿੱਛੇ ਭੱਜਦੇ
 ਜੇ ਰੁਕੇ ਜਾਂ ਹੋ ਗਏ ਲਾਂਭੇ ਤੁਸੀਂ
 ਵਾਂਗ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਾਂਗ ਸਾਰੇ ਖਾਣਗੇ
 ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਰਹਿ ਜਾਓਗੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅਖੀਰ ।
 ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਬਹਾਦਰ ਘੁੜ-ਸਵਾਰ
 ਡਿੱਗ ਪਿਆ ਪਹਿਲੀ ਕਤਾਰੋਂ ਧਰਤ 'ਤੇ
 ਪਟੜੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਿਛਲਿਆਂ ਵਾਸਤੇ
 ਲੰਘਦੇ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਸਭ ਉਸ ਨੂੰ ਲਤਾੜ ।

4

ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਤੁਸੀਂ ਕਹੋ ਕਿ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ
 ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੋਣਾ ਹੈ : ਉੱਚੀ ਪੱਧਰ ਦੀ
 ਪ੍ਰਤੀਭਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾ
 ਸਕਦਾ । ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਖੰਡ ਦਾ ਅਸਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਕੀ ? ਵਿਚਾਰ ਤਾਂ ਇਸ
 ਦਾ ਵਸਤੂ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ; ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਏਥੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ
 ਨਹੀਂ । ਪਰ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਸ਼ਾਲੀ ਜਲੂਸ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ
 ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ । ਕਿਉਂ ?
 ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਇਕ
 ਸੋਚਦੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨ ਦੇ (ਅਰਥਾਤ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਯੂਲੀਸਿਸ ਦੇ) ਅਤਿ ਭਾਵੁਕ
 ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਅਜਿਹੇ ਛੋਹਲੇ ਭਾਵਾਂ-ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੰਨੇ
 ਠੀਕ ਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਮੂਰਤ ਨੂੰ ਫੜਨ ਵਾਲੀ ਕਿਸੇ

ਅਨੋਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ : ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੋਖੀ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਹੈ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ।

ਇਸ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਸ਼ੱਕ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ; ਪਰ ਹੁਣ ਤਕ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਸਿੱਟੇ ਉਤੇ ਅਪੜੇ ਹਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ । ਹੁਣ ਵੀ ਕਾਵਿਕ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੋ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ . ਅਰਥਾਤ ਮਹਾਨਤਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਣ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਸੰਘਣੇਪਣ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਕੀ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਛਾਣਬੀਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਇਥੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਾਂਗਾ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਕਵਿਤਾ ਕਲਪਨਾ ਉਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ । ਇਹ ਉਹ ਅਰਥ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ (Fancy) ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਤੇ ਮੰਨੇ ਤੇ ਪ੍ਰਮੰਨੇ ਅੰਤਰ ਵਿਚ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ; ਅਤੇ, ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਅੰਤਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਾਂ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਮੰਨੋਗੇ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਡੇ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ । ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗਾ । ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੌਖ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਇਸ ਦਾ ਲਾਭ ਵੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ । ਪਰ ਜੇ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਫਲਸਫਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ ਇਹ ਪਛਾਣਿਆ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਵੇਗਾ ; ਤੇ ਜੇ ਕਾਵਿਕ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾਵੇਗੀ ।

ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਪਰੀਆਂ ਦੀ ਰਾਣੀ, ਮੈਥ, ਉਸ ਦੇ ਚਲਚਿਤਰਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਜੋ-ਸਮਾਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਰਕੂਸ਼ੀਓ (Mercutio) ਦੇ ਭਾਸ਼ਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਵਿਲੱਖਣ ਨਿਰੋਲ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ :

ਆਵੇ ਪਈ ਉਹ

ਕੱਦ ਉਸ ਦਾ ਏਡਾ, ਜੇਡਾ ਕੋਈ ਨਗੀਨਾ
 ਹੋਵੇ ਕਿਸੇ ਰਈਸ ਦੀ ਉਂਗਲੀ ਉਤੇ,
 ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਅਣੂਆਂ ਦੀ ਟੋਲੀ
 ਸੁਤੇ ਪਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਸਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘੇ :
 ਮੱਕੜੀ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਉਹਦੇ ਰਥ-ਪਹੀਆਂ ਦੇ ਗਜ ;
 ਝੀਂਗਰਾਂ ਦੇ ਖੰਭਾਂ ਦਾ ਝੁੰਮਣ ਰੱਥ ਦਾ ;
 ਨਿੱਕੇ ਮੱਕੜੀ-ਜਾਲ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੇ ਵਾਗਾਂ,

ਇਸੇ ਜਲੋ ਵਿਚ ਦੋੜੇ ਸਰਪਟ ਰਾਤੀਂ

ਇਸਕਾਂ ਮਾਰੇ ਜਿਹਨਾਂ ਅੰਦਰ

ਇਸ ਸ਼ੋਖ, ਸੂਖਮ-ਸਦੀਵਤਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਅੱਗੇ ਅਤੇ ਚਲਾਇਮਾਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਥਿਰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮਨ-ਤਰੰਗਾਂ ਦੇ ਅਯੋਗ ਦਖਲ ਅੱਗੇ ਕੌਣ ਠਹਿਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ । ਹੁਣ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹਾਂਗਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਨੇ ਹੀ ਯਕੀਨ ਨਾਲ ਕਲਪਨਾ ਕਰਾਂਗੇ । ਇਹ ਉਦਾਹਰਣ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿਧ ਐਂਗਲੋ-ਸੈਕਸ਼ਨ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ "ਦੀ ਡਰੀਮ ਆਫ਼ ਦੀ ਰੂਡ (The Dream of the Rood)" ਕਰਕੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਕੀਮਤੀ ਸੁਪਨਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ) ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਲੀਬ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ; ਇਹ ਹੀਰੋ ਵਾਂਗ ਚਮਕ ਰਹੀ ਹੈ । ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਤਾਬ ਨਹੀਂ ਝੱਲ ਸਕਦਾ । ਝੱਟ ਹੀ ਹੀਰਿਆ ਦੀ ਥਾਂ ਖੂਨ ਚੋਂ ਰਿਹਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ; ਫੇਰ ਇਕ ਭੇਤ-ਭਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਾਰੋ ਵਾਰੀ ਸਲੀਬ ਕਦੇ ਜਲਾਲਾਂ-ਮੱਤੀ ਸ਼ਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਦੇ ਘਿਨਾਉਣੀ ਭਿਆਨਕਤਾ । ਤੇ ਫਿਰ ਸਲੀਬ ਬੋਲਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਦੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਕ ਸੁਖੀ ਬਿਛ ਸਾਂ ; ਪਰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਵਢ ਕੇ ਕਸਟ ਦੇਣ ਦਾ ਸੰਦ ਦਾ ਬਣਾ ਲਿਆ । ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਪਹਾੜੀ ਉਤੇ ਗੱਡ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਦੋਸ਼ੀ ਨੂੰ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਨ । ਸਲੀਬ ਉਸ ਦੋਸ਼ੀ (ਈਸਾ) ਦੇ ਹਤਿਆਰਿਆਂ ਉਤੇ ਡਿੱਗ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ; ਤੇ ਸਲੀਬ ਕੰਬਦੀ ਕੰਬਦੀ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਕਰਤਾਰ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੇਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ।

ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਬਦ ਠੀਕ ਨਹੀਂ । ਪਰੀਆਂ ਦੀ ਰਾਣੀ, ਮੈਥ, ਦੀ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਤੇ ਪੀੜਤ ਸਲੀਬ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਫਰਕ ਕਿਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹੋਇਆ ? ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਭਾਵ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਅਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ । **Mercutio** ਦੇ **Queen Mab** ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ **The Dream of the Rood** ਸਾਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕਿਤੇ ਭਰਪੂਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਾਵਿਕ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਇਸ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਲਲਿਤ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਫਰਕ ਸਾਡੀ ਹੁਣ ਤਕ ਬਣੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪੱਕਿਆਂ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਅਮੀਰੀ, ਭੈ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਤਕ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ, ਤੇ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ—ਕਾਵਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਬੱਸ ਇਹੋ

ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਉਤੇ ਟਿੱਪਣੀ (Notes on Fancy and Imagination)

ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਣੀ ਸਹਿਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਭੇਦ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ। ਕਾਲਰਿਜ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਭੇਦ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਸਦਾ ਲਈ ਕਰ ਦੇਵਾਂਗਾ; ਤੇ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤਾਰ-ਪੂਰਣ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਨਾਜ਼ਕ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਚਾਲੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਛੱਡਣ ਜੋਗਾ, ਉਸਨੇ ਇਕ ਨੇੜੇ ਦੇ ਮਿੱਤਰ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਧੁੰਧਲਾ ਛੱਡਣ ਦੀ ਧਾਰ ਲਈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ (Biographia Literaria, Chap. XIII)। ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਨਾਲ ਹੋਈ ਗਲਬਾਤ ਤੋਂ ਹੀ ਕਾਲਰਿਜ ਦਾ ਮਨ ਇਸ ਪਾਸੇ ਮੁੜਿਆ ਸੀ; ਪਰ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਫ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਹਿਜ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਉਦਾਤ ਸਾਧਨਾ ਲਈ, "ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਫਸੋਸਨਾਕ ਅਯੋਗਤਾ ਕਾਰਨ" (Prelene, BK. VI, 592-616), ਮਜਬੂਰਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਕਾਲਰਿਜ ਦੀ 'ਇਕਾਗਰਕਾਰੀ' (Esemplastic) ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਇਹੋ ਵਿਚਾਰ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਵਾਕੰਸ਼ ਦਾ ਅਰਥ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਦੇ ਅਰਥ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮੁਸੀਬਤ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਰਥ ਹੈ ਕੀ। ਇਹ ਅਰਥ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੇਹਦ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਹੱਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੁੰਦਾ: ਕਿਉਂਕਿ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ "ਦੋਵੇਂ ਵਿੱਲਖਣ ਤੇ ਬਹੁਤ ਅੱਡੇ ਅੱਡਰੀਆਂ ਮਨੋ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ" ਹਨ। ਇੰਨੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਿਲਟਨ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਤਮਿਕ ਤੇ ਕੌਲੀ (Cowley) ਨੂੰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਤਰਿਕ ਫਰਕ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ)। ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੋ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਅਡਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਹੈ। ਫੇਰ ਵੀ ਕਾਲਰਿਜ ਦੇ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਜਦ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇੰਨਾ ਸੰਕੀਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਅਰਥ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੌਲੀ (Cowley) ਤੇ ਵੀ ਇਹ ਉਤਨੀ ਸੌਖ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਤਨੀ ਨਾਲ ਮਿਲਟਨ (Milton) 'ਤੇ। ਚੇਤੇ ਰਹੇ, ਕਿ 1815 ਦੀ ਤੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾਯੋਗ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ "ਕਾਵਿ-ਤਚਨਾ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ" ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਕਹਿਕੇ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ

ਨੂੰ ਇਕੋ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰਖਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ, ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁੰਡੂ ਰਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਦਿਆਂ, ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ ; ਪਰ ਇਹ ਲੇਹ ਹੰਟ (Leigh Hunt) ਦੀ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਿਆਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵਧ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ "ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਖੇਡ..... ਮਨ ਦੀ ਮੌਜ ਵਰਗੀ" ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਕਾਲਰਿਜ ਲਈ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲੋੜੋਂ ਵੱਧ ਸਰਲ ਸੀ। ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਕਵੀ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਮਨੋ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ; ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਹ ਅੱਡ ਅੱਡ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਉਸ ਦੀ 'ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ' ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਮੇਰਕੂਸ਼ੀਓ ਦੀ ਕੁਈਨ ਮੇਥ ਵਾਲਾ ਭਾਸ਼ਨ ਲਿਖਣ ਵੇਲੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਸੀ। ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਫਰਕ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਲਰਿਜ ਦੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ, ਜਾਂ ਇਸ ਫਰਕ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਮਰਥਕ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਜਿਹੜੀ ਉਸਾਰੂ ਗੱਲ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਅਸਲੋਂ ਕੁਝ ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਦਾ ਤੋਂ ਇਸੇ ਧਾਰਨਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਫਰਕ, ਮਾਤਰਾ ਦੇ ਫਰਕ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਲਬੀਨ ਦੇ ਰੰਗ-ਬਰੰਗੇ ਸੀਸ਼ੇ ਦੇ ਇਧਰ ਉਧਰ ਘੁੰਮਣ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਖਾਤਰ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਾਲ ਖੇਡਾਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਹੋਵੇ ਹੀ ਕੁਝ ਨਾ। ਤੇ ਜੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਅਰਥਾਤ ਜੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਬਿੰਬ ਰਚਨਾ ਦੀ ਕੋਈ ਨਾ ਸਾਬਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਰਥ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਹੋਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਫਰਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਤੇ ਮਨ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਜਿਹੜੀ ਵੀ ਖੇਡ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਸਦਾ ਹੀ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਕ ਭਾਵੁਕ ਅਰਥ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਵੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੋਂ ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਖੇਡ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਉਲਟ ਹੋਵੇਗੀ। ਭਾਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਨਕਲੀ ਸਿੱਕੇ ਸਮਝ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹਾਸੇ ਹਾਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹੋਵੋ ਤਾਂ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਕਲੀ ਸਿੱਕਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਅਰਥਾਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ, ਮਨੋ-ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਰਥਾਤ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਨੂੰ—ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ, ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਘੁਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਮਾਰਕੂਸੀਓ ਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈ ਲਵੋ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ", ਤੇ ਪਲ ਦੀ ਪਲ ਉਸ ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਸੌਖਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਫਜ਼ੂਲ ਖਿਆਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਹੋਰ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਜ਼ਰਾ ਦੇਖੋ ਤਾਂ ਸਹੀ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਸੁਪਨੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ; ਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਫਜ਼ੂਲ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸੁਪਨ-ਕਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸੁਪਨ-ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਅਰਥ ਕਾਰਨ ਹਰ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਅਜਿਹੀ ਸੁਪਨ-ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵਿਹਾਰਕ ਮਨੋ-ਦਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਥਲ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸੁਪਨਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੱਚ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤੇਜਕ—ਅਰਥਾਤ ਪਰੀਆਂ ਦੀ ਰਾਣੀ—ਬਾਰੇ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨੇਮ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੀ ਹਾਸ਼-ਹੀਣੀ ਲਾਮ-ਡੋਰੀ ਸਮੇਤ ਚੜ੍ਹੀ ਆਉਂਦੀ, ਰੁਝੀ ਹੋਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨਿਕਚੇ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਤੇਜਕ ਹੈ। ਕੀ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਕ ਗੈਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮਨੋ-ਤਰੰਗ ਹੈ ? ਜੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਖਰ ਪਰੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ? ਇਹ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪਲਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਚਿੰਤਾਤੁਰ ਉਤਰਦਾਈ ਜੀਵ ਹਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਖਿਆਲੀ ਉਡਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਨਾਹ ਨਾ ਲਈਏ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੁਖਦਾਇਕ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੁਛ ਨਾ ਸਮਝੀਏ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਜੀਵਨ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਸਿਹ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। “ਹੇ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਇਹ ਪ੍ਰਾਣੀ ਕੈਸੇ ਬੁਧੁ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ?”—ਇਹ ਕਥਨ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣਾਤਮਕ ਭੇਦ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਚੰਚਲ ਪਰੀ ਪੱਕ (Puck) ਦੀ ਖਿਆਲ-ਉਡਾਰੀ, ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਅਰਥ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿੱਖੜ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਕ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲ ਲਵੋ : ਉਹ ਹੈ ਪੌਅ (Poe) ਦੀ “ਸਿਟੀ ਇਨ ਦੀ ਸੀ (City in the Sea)”। ਕੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ—ਆਪ-ਹੁਦਰੇ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਲੇ ਚਮਕਦਾਰ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਢੇਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਜਿਹੀ ਸਜਾਵਟੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਰਤਣ ਦੇ ਸਵਾਦ ਪਿਛੋਂ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੇ ਹੈ ਜਾਂ—ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ—ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ : ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਨੇ ਅਰੰਭ ਕਰਕੇ ਅਗੋਂ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਅਰਥ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਕਾਫ਼ੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ : ਮੌਤ ਇਸ ਵਿਚ ਜਿਤਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ‘ਭਾਵ’, ਉਸ ਦੀ ਨਮਾਇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਰਚੇ ਇਕ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੋ ਕੇ, ਇਕ ਸਥਿਰ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ‘ਵਿਉਂਤ’ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਪੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ, ਸਗੋਂ ਇਕਾਗਰਕਾਰੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਲਪਨਾ ਸੀ।

ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਪੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਆਪ-ਹੁਦਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਇਕੱਠੀ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤਕ ਵਿਉਂਤ ਬੱਧ ਵੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਉਹ (ਵਿਉਂਤ) ਕੇਵਲ ਇਕ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਝਾਲ ਥੱਲੇ ਦੱਬੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ? ਕੀ ਇਹ ਬੇਲਗਾਮ ਮਨੋ-ਤਰੰਗ ਦੀ ਰੰਗੀਨ ਗੁਲਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਜਾਵਟ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ? ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ "ਸਾਰੰਗੀ, ਬਨਫਸ਼ੇ ਤੇ ਅੰਗੂਰ ਦੀ ਵੇਲ" ਦਾ ਵਿਜਈ ਮੌਤ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ?

ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦਾ ਮਨ ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਉਸ ਆਦਮੀ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾਸ਼ਤੇ ਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣਾ ਸੁਪਨਾ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਸੁਪਨਾ ਉੱਜ ਵੀ ਖਾਸੀ ਵਿਚਿੱਤਰ ਤੇ ਦਿਲ ਟੁੰਬਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਬਣ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਸੁਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸੁਣਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਕਰਨੋਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਅਦਭੁਤ ਤੇ ਉੱਟਪਟਾਂਗ ਬਣ ਜਾਏ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਅਸੰਭਾਵਿਕਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਲ-ਜਲੂਲ ਇਕਸਾਰਤਾ ਪੂਰੀ ਹੋ ਜਾਏ। ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੌਲੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ—ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਸਵਾਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹੋ ਕੁਝ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਸਦਾ ਦਿਮਾਗ ਮੌਲਿਕ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਸਵਾਦ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਪਨਾ ਤਾਂ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ: ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੇ ਚਿੱਤ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਹੁੰਦਲਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਮਨੋਵੇਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਲਪਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਫੁਹ ਲਗਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਰੋਚਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਸੁਧਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਅਰਥਾਤ ਬੰਦਾ ਭਾਵੇਂ ਜੋ ਮਰਜ਼ੀ ਪਿਆ ਸੋਚੇ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੋਵੇਗ ਨੂੰ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰਤੀਬ ਦੇ ਕੇ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਹੋ ਗੱਲ ਪੌਅ ਦੇ "ਜੇਤੂ ਮੌਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼" ਬਾਰੇ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਤੇ ਸੋਚ ਸਮਝ ਨਾਲ ਘੜਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਜਾਵਟੀ ਸ਼ਕਲਾਂ ਦੀ ਬੇਨਿਯਮ ਨਮਾਇਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਵੀ ਦਾ ਹੋਰ ਮਨੋਰਥ ਹੀ ਕੋਈ ਨਾ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੇ "ਸਾਰੰਗੀ, ਬਨਫਸ਼ੇ ਤੇ ਅੰਗੂਰ ਦੀ ਵੇਲ" ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਵਾਦ ਲੈਣ ਲਈ ਹੀ ਚਿਤ੍ਰਿਆ ਜਾਪੇ—ਪਰ ਸਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਨਵੀਂ ਫੁਹ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਹੋਰ

ਤਿੱਖਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਗੈਰਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਜਾਪਦੀਆਂ ਛੁਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਦਾ ਵਸਤੂ—ਅਰਥਾਤ ਡਰਾਉਣੇ ਸ਼ਾਂਤ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ, ਬੁੱਤਾਂ ਦੀਆਂ ਹੀਰਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਚਮਕਦਾਰ ਮੌਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੜੇ ਮੁਰਦੇ, ਆਦਿਕ, ਆਦਿਕ ਜਿੰਨਾ ਮੰਨਣ-ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਨੀਂ ਹੀ ਪਕਿਆਈ ਨਾਲ ਇਸ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਛਾਪ ਲਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰੀਗਰੀ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਲਾਂਭੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਅਤਿ ਸੂਖਮਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਹੀ ਅੜਥ ਤੇ ਆਪ-ਹੁਦਰੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਜਾਪੇ।

'ਦੀ ਸਿਟੀ ਇਨ ਦੀ ਸੀ' ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਭਰਪੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣਾ ਸ਼ਾਹਿਦ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਟੀਆਂ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ—ਅਰਥਾਤ ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਗੁਣਾਤਮਕ ਵਖੇਵਾਂ ਹੋਵੇ—ਤਾਂ ਸਮਝੋ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ-ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਗਲਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ : ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋੜ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੱਧ ਅਰਥ ਪੈ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਨੇ ਅਜਲ ਵਿਚ ਇਕ ਵਖਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਲੇਬਲ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਇਕ ਵਖਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਨਹੀਂ : ਇਹ ਕਾਲਰਿਜ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਇਕ ਫਤੂਰ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਫਤੂਰ ਸਨ। ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਤਾਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਹੀ ਇਕ ਪੱਧਰ ਹੈ : ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਪੰਬੰਧ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਭਾਵ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੋਅ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਮੌਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਹੜੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਪੀਟਰਾਰਕ (Petrarch) ਦੀ ਟ੍ਰੀਓਂਫੋ (Trionfo) ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਓਥੈਲੋ (Othello) ਦੀ ਤਾਂ ਗੱਲ ਹੀ ਛੱਡੋ। *The City in the Sea* ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ-ਭਰਪੂਰ, ਤੇ, ਠੀਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੇ ਉਤਨੇ ਹੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਡੀਵਾਈਨ ਕੌਮਿਡੀ (*The Divine Comedy*) ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਰਕ (*Inferno*) ਵਿਚ ਲੜਦੇ-ਭਿੜਦੇ ਦੈਂਤ, ਜਾਂ ਤਪੋ-ਭੂਮੀ (*Purgatorio*) ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੁਰਗ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਦਮ ਅੱਡਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾਜਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਲਲਿਤ-ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਸ ਗੁਣ ਵੱਲ—ਤੇ ਕੇਵਲ ਇਸ ਵੱਲ—ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ : ਯੁਗ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ

—ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਕਾਸਮੁਖ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪੜਾ ਤੇ ਆ ਪਹੁੰਚੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਉਹ ਪੂਰਵ ਤਹਿ ਕੀਤੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਦੀ ਵਖਰਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਖਰਤਾ ਨੂੰ ਲਕਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਯੁਗ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਆਮੂਲਾਗਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮੂਹ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਵਿਉਂਤਿਆ ਤੇ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਾਵੀਏ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ, ਮਹਾਨਤਾ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਠੋਸ ਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਦਿਖ ਅਰੂਪ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸਵੈ-ਸੰਚਾਲਿਤ ਸਵੀਕਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੋਝੀ ਅਧੀਨ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਬਹੁਵਿਧਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ



ਨਿਰੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਆਰੋਪਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਗਮੀ ਹੋਈ ਹੈ । ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਤੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਯਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲਿਆ । ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਨਪਣ ਨਾਲ ਉਦਯੋਗੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੇ ਟੈਕਨੋਲੋਜੀਕਲ ਉਪਲਬਧੀਆਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਭਾਵਾਤਮਕ ਬੇਚੈਨੀ, ਅਕਾਂਖਿਆ ਤੇ ਅਸੁਰਖਿਅਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ । ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਯੁਗ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਲੱਭਣ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਬ ਹੋਇਆ ਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚਿੰਤਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਲੜੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ । ਇਹ ਲੜੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਡਾਰਵਿਨ, ਮਾਰਕਸ, ਫਰਾਇਡ, ਆਇਨਸਟਾਈਨ, ਹਾਈਜ਼ਨਬਰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ ।

ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਰਿਵਰਤਨ 1859 ਈ. ਵਿਚ ਡਾਰਵਿਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'The Origin of Species' ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋਇਆ । ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਉਸਨੇ ਸਿਰਜਣਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤੀਆਂ।¹ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਅਦਿਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਨੋਖਾ ਕ੍ਰਿਸਮਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵਿਤ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾਰਵਿਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਆਪਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਬਲ ਸਦਕਾ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਹੀ ਜੀਵਿਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ।² ਇਸੇ ਚੇਤਨਾ ਨੇ 'ਸ੍ਰਿਸਟੀ', 'ਮਨੁੱਖ', 'ਗਿਆਨ', 'ਚੇਤਨਾ', 'ਧਰਮ', 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੇ ਕਿਸੇ ਆਦਿਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਲੋਕ-ਪੁਲੋਕ ਆਦਿ ਵਿਚ ਬਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਤਕੜੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ । ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਤਬਦੀਲੀ, ਸੰਘਰਸ਼, ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਗਿਆ ।

ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਹਨ । ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਦੁਅੰਦਾਤਮਕ

ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਇਆ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਅਮੂਰਤ ਤੇ ਅਧਿ-ਆਤਮਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਕ੍ਰਿਤੀ, ਢਾਂਚੇ, ਵਿਚਾਰ-ਜਗਤ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਉਪਜ ਦਸਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਉਪਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਸਬਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਕਰਵਾਇਆ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ 'ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਤਾ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜੀ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਉਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ।'³ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਵਿਦਰੋਹ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ।⁴ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਠੋਸ ਵਸਤੂਗਤ ਨਿਯਮਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਜਗਤ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਤਰਕਪੂਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਟਿਲ ਤੇ ਸੰਸਲਿਸਟ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਭਾਵੀ ਗਤੀ-ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਸੰਭਵਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਸ਼ਾ, ਦਿਸ਼ਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ।

ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੌੜੇਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਹਤਵਪੂਰਣ ਯੋਗਦਾਨ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫਰਾਇਡ, ਐਡਲਰ ਤੇ ਜੁੰਗ ਆਦਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅੰਸਤੋਸ਼ ਤੇ ਸੰਦੇਹ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਮਿਲੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਹਾਰ ਕਿਸੇ ਸੁਚੇਤਨ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਮੋੜ, ਅਥਰੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਦਸਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਸਤ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਮੂਲ ਸ਼ਕਤੀ 'ਲਿਬਿਡੋ', ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਚੇਤਨ ਤੇ ਅਚੇਤਨ ਭਾਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਦਸਿਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੁਅਲਪ ਖੰਡ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਭਾਗ ਅਪ੍ਰਗਟ ਤੇ ਅਪਰੋਖ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਂਤਰਿਕ ਅਚੇਤ ਭਾਗ ਦੇ ਤਿੰਨ ਖੰਡ ਇਡ, ਈਗੋ ਤੇ ਸੁਪਰਈਗੋ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ।⁵ ਇਸ ਆਂਤਰਿਕ ਮਨ ਦੇ ਸੂਖਮ, ਜਟਿਲ

ਤੇ ਬਹੁਦਿਸ਼ਾਵੀ ਰੂਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਦਸਿਆ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਜਿਨਸੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਅਤ੍ਰਿਪਤੀ ਹੈ। ਜਿਨਸੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਤੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾ-ਗਤ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਮਹਤਵਪੂਰਣ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਤੇ ਵਸੀਲੇ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਅਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਵਿਖਾਈ ਦਿੱਤੇ। ਐਡਲਰ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਆਤਮ ਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਹੀਣਤਾ ਭਾਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈ ਤੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਨੂੰ ਵੀ ਜੁੰਗ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਬਹੁਤ ਸਾਰਿਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਗੁਨਾਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚੀ ਹੋ ਗਿਆ।

ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਕੁਐਂਟਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਹਾਈਜ਼ਨਬਰਗ ਦੇ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਵੀ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਲੱਭਦਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਰੂਪੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਪਾਤਰ ਵੀ ਹਾਂ ਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ।^{੧੦} ਇਸ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਕਦਰ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਾ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ।

ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਦੇਣ ਵਿਚ ਆਇਸਟਾਈਨ ਦਾ ਸਾਪੇਖਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਮੰਨਿਆ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਾਪੇਖ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ? ਉਸ ਨੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਾਬਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮਹੱਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ।

ਚਿੰਤਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਇਸ ਬਹੁਵਿਧਤਾ ਨੇ ਸਮਾਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸਮਝ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਮਝ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਥਿਰ ਗਤੀਹੀਣ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤੇ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲੀ। ਜਦੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੁੱਛ

ਪੜਤਾਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਧਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਲੱਖਣ ਦੈਵੀ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸ਼ਕ ਨੇ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਰਖੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਤਾਂ ਨਰਕ ਸਵਰਗ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ। ਜਦੋਂ ਅਗਲੇ ਜਗਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਸ਼ਟ ਹੋਈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਜੁਟ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਜ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲੁਪਤ, ਅਵਿਅਕਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਸੀਮ, ਅਪਾਰ ਤੇ ਭਿਅੰਕਰ ਵਿਰਾਟਤਾ ਦੀ ਮਾਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਸ਼ੀਕ੍ਰੁਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸਫਲ ਹੋਇਆ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਯੁਗ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਠੋਸ ਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਗੌਰਵਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਯੁਗ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਗੌਰਵਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਪੋਖ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਭਾਗਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕਾਂਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮਗ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਤਾ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਯੁਗ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੂਝ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜਟਿਲ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਸਮਝਦਾ ਵਿਉਂਤਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਤੁਛਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਇਕ ਨਵੇਂ ਬੌਧ ਨਾਲ ਪਰਿਣਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੁਗ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਇਸ ਨਵ-ਉਥਾਨ ਤੇ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਉਪਰੰਤ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਭਾਵ ਬੋਧ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

1. Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. 5, p. 4
2. Encyclopaedia Britannica, Vol. 49, p. 33.
3. Marx & Engels, Selected Works, Vol. I, p. 356
4. Plamenath, John, German Marxism & Russian Communism, p. 10.
5. International Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. 13, p. 5.
6. Heisenberg, Werner, Physics & Philosophy, p. 57.
7. Einstein, Albert, Relativity : The Special & General Theory. pp. 55-56.

ਸ਼ਬਦ (Word)

—ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਰਾਜ ਗੁਪਤਾ

'ਸ਼ਬਦ' (word) ਸਿਰਲੇਖ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਬੜਾ ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਨਿੱਕਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਉਨਾਂ ਹੀ ਇਹ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ "ਸ਼ਬਦ" ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਮਹਿਮਾ', 'ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹੱਤਾ', 'ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਸ਼ਬਦ', 'ਸ਼ਬਦ: ਬ੍ਰਹਮ', 'ਸ਼ਬਦ-ਸਾਰ', 'ਸ਼ਬਦ-ਵਿਵੇਚਨ', 'ਸ਼ਬਦੇ ਸ਼ਬਦ ਭਇਆ ਪਰਗਾਸ' 'ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨੀ', 'ਸਗਲੀ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਸ਼ਬਦ ਕੇ ਪਾਸੇ', 'ਪਰਖ ਸ਼ਬਦ ਕਾ ਰੂਪ', 'ਨਾਨਕ ਸ਼ਬਦਿ ਪਛਾਣੀਐ', 'ਉਤਮ ਉਚਾ ਸ਼ਬਦ ਕਾਮ', 'ਸ਼ਬਦੁ ਸੰਸਾਰਿ ਸਾਰੁ', 'ਸਭੁ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦੁ ਵਰਤਦਾ', 'ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਾਲਾ' 'ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਗੌਰਖ ਧੰਧਾ' 'ਬਿਨ ਸ਼ਬਦੈ ਜਗੁ ਬਉਰਾਨਾ', 'ਸ਼ਬਦੈ ਕਰਿ ਪਸਾਰਾ', 'ਸ਼ਬਦ ਹਿ ਤਾਲਾ, ਸ਼ਬਦ ਹਿ ਕੂਜੀ' ਆਦਿ ਤੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਜਾਂ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਭਾਵੇਂ ਧੁਨੀ, ਆਵਾਜ਼ ਸੁਰ ਆਦਿ ਹੈ ਤੇ ਅਗ੍ਰੇਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'word' ਦਾ ਵੀ ਲਗਭਗ ਇਹੋ ਹੀ ਅਰਥ ਹੈ; ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ word ਦਾ ਪਰਿਆਇ Sound Current ਵੀ ਹੈ, ਪਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਹੁਣ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤਾਰ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰੀਕ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਜਾਂ ਤਰਕ ਵਿਦਿਆ ਨੂੰ ਹੀ Logos ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। Logos ਦਾ ਪਰਿਆਇ 'ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਤਰਕ ਜਾਂ Logos ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੂਲ ਧੁਰਾ ਵਿਆਕਰਨ ਹੈ ਪਰ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ 'ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਸਤਰ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ' ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਜਮ ਹੀ ਵਿਆਕਰਨ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜੁਗ ਵਿਚ ਵਿਆਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ Morphology (ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ, ਪਦ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨ) ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਹੈ। Morphology ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ

ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਬਰੀਕ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ :

1. Nida, Eugene A. : *Morphology*

The Descriptive Analysis of Words (ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਵੀ *Morphology* ਦਾ ਬਰੀਕ ਸਿਰਲੇਖ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

'It is the purpose of morphology to enable the analyst to discover and describe that part of the language structure which forms words or parts of words'—P.5

2. Matthews, P.H. : *Morphology*

An Introduction to the theory of word-structure (word, word-form and lexeme ਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਹੈ)

ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ "ਸ਼ਬਦ" ਹੈ :

Linguistic Analysis—the Analysis of Words & Sentences, K.D. Bhattacharay : *Philosophy, Logic & Language*, P. 1.

ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪੰਨਾ 10 ਤੇ ਦਰਜ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਦਰਸ਼ਨ (*Philosophy*) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ ਹੈ :

"Philosophy is the analysis of words and sentences into genuine meanings"

ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਾਖਾ 'ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨ' (*stylistics*) ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਹੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਗੁਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਸ਼ਬਦਾਂ' ਦੇ ਪਰਿਆਇ ਬਦਲ ਕੇ ਰਖਣ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ—ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ (ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਬਾਹਰੀ, ਸ਼ੈਲੀ-ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਮਈ 1970, ਪੰਨੇ 12-13)।

ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਆਦਿ ਸਭਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੋਚਣ, ਕਹਿਣ, ਸਮਝਣ, ਸੁਣਨ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਪਾਰ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ, S.I. Hayakawa ਦੀ ਪੁਸਤਕ '*Language in Thought and Action*, ਦਾ ਦੂਜਾ (*alternative*) ਬਰੀਕ ਸਿਰਲੇਖ 'how men use words and words use men' ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ

ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਨਿਕੇ ਜਿਹੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਅਰਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਝਾਕੀ ਦਾ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ :

1. Bely, A : The Magic of Words
2. Alston, William P : How Does One Tell Whether a Word has One, Several or Many Meanings ?
3. Austin, John L : How To Do Things with Words ?
4. Chase, Stuart : The Tyranny of Words
5. Greber, J.B. : The Last for Words
6. Warren : Word and Symbol
7. Funk, Wilfred : Magic Steps to Word Power

(ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਹਰ ਅਧਿਆਇ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀਆਂ "ਸ਼ਬਦ" ਬਾਰੇ ਟੁਕਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਬਹੁ-ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ)

8. ਦੇਵਦੱਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ : ਸ਼ਬਦ-ਸੰਯਮ ਕੇ ਮੌਲਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ (ਸਪਤਸਿੰਧੂ, ਜੂਨ 1958)
9. ਸਤਯਵ੍ਰਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ : ਸ਼ਬਦੋਂ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਕੀ ਬਹੁਮਖੀ ਧਾਰਾ (ਸਪਤਸਿੰਧੂ, ਅਕਤੂਬਰ 1954)

ਕੇਵਲ word ਜਾਂ "ਸ਼ਬਦ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਸਿਰਲੇਖ (ਪੁਸਤਕਾਂ, ਖੋਜ-ਪਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਇਸ ਪਰਚੇ ਦੇ ਲੇਖਕ ਕੋਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਮਾਤਰ ਘਟੇ ਘਟੇ ਦਸ ਪੰਨਿਆਂ ਦੀ ਹੈ। 'word' ਨਾਂ ਦਾ ਰਸਾਲਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸ਼ਬਦਾਂਵਲੀ ਅੰਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਦਿ "ਸ਼ਬਦ" ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਬਾਣੀ, ਨਾਮ, ਗੁਰ-ਉਪਦੇਸ਼, ਧਰਮ, ਪੰਥ, ਗੱਲਬਾਤ, ਸੰਦੇਸ਼ ਆਦਿ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲਾਧਾਰ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜੁੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਝੋਲਾ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ (Poetry means the distant echo of the primitive words behind our veil of words)। ਅਰਸਤੂ ਦੀ ਪਦ-ਰਚਨਾ ਵੀ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸਮੂਹ (the metrical arrangement of words) ਹੈ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਹੈ (Picture made out of words C D. Lewis)। ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਬਸਰਾ ਦੇ ਲੇਖ 'ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ' (ਖੋਜ-ਦਰਪਣ, ਜਨਵਰੀ 1977) ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਵਿਚ "ਸ਼ਬਦ" ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਗਬੱਧ-ਗੁਰਬਾਣੀ-ਸ਼ਬਦ (ਮ. ੧ ਤੋਂ ਮ. ੯ ਆਦਿ) ਹੈ।

Coleridge ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਰਤਕ ਸਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ (proper words in proper place) ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।

ਜੇ word ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ (ਜਵੇਂ ਧੁਨ, ਨਾਮ, ਪਰਾਸ਼ਬਦ, (lexcem, diction vocabulary) ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬਹੁ-ਅਰਥਤਾ ਬੇਹਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਕੇਵਲ word ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਤੇ ਹੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ words (ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ) ਤੇ ਵੀ ਥੋੜੀ ਕੁ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉੱਜ ਸ਼ਬਦ (ਇਕ-ਵਚਨ) ਤੇ ਸ਼ਬਦ (ਬਹੁਵਚਨ) ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨ—ਆਸਮਾਨ ਜਿੰਨਾ ਫਰਕ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੋਈ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਹੈ, ਇਕ ਵਚਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਪਰ ਵਖ ਵਖ ਧਰਮਾਂ/ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ/ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਕੁ ਇੰਜ ਹਨ :

1. ਸ਼ਬਦ : (ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ), ਸ਼ਬਦ (ਨਾਥ ਬਾਣੀ, ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ), ਸ਼ਬਦ (ਗੁਰਬਾਣੀ)
2. word (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਆਮ ਸ਼ਬਦ, ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ), Word (ਕੈਪੀਟਲ ਲੈਟਰਜ਼ ਵਾਲਾ Bible ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ), "word" (inverted ਕਾਮਾਂ ਵਾਲਾ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਕਾਈ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ)।
3. Logos (ਗ੍ਰੀਕ ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ)।
4. ਕਲਮਾ (ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਰੱਬੀ ਸ਼ਬਦ)।
5. tao (ਚੀਨੀ ਸ਼ਬਦ)
6. Khera (ਰੱਬ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਖੇਰਾ ਕਿਹਾ ਸੀ—Pyramid texts)।
7. ਲਫਜ਼ (ਉਰਦੂ ਫਾਰਸੀ ਦਾ word ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ "ਸ਼ਬਦ" ਦੀ ਥਾਂ 'ਲਫਜ਼' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ—ਵੇਖੋ ਇਸੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਚੋਣਵੇਂ ਨਾਵਲਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਮੁਹੰਮਦ ਆਸਿਫ ਖਾਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਂ 'ਮੁਢਲੀ ਲਫਜ਼ਾਲੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਲਫਜ਼ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੂਦਨ ਦੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਲਫਜ਼ ਦੀ ਥਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਪਰ ਖਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਆਮ ਫੌਰ ਤੇ ਲਫਜ਼ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ)।
8. Woord (ਡਚ) ਜਾਂ ciro (ਗ੍ਰੀਕ) ਜਾਂ Wort (ਜਰਮਨ) ਆਦਿ।

Humboldt ਦੇ ਮਤਿ (thesis) 'no words, no world' ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਬਗੈਰ ਦੁਨੀਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਦੰਡੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਆਦਰਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪੀ ਜੋਤ ਨ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਅੰਧਕਾਰਮਈ ਹੁੰਦਾ¹। ਮਹਾਭਾਸ਼ਯ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੇ ਸਹੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਸ ਲੋਕ ਅਤੇ ਸੂਰਗ-ਲੋਕ ਵਿਚ ਕਾਮਧੇਨੂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।² ਸਭ ਗਿਆਨ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤਮਲ-ਵਿਆਕਰਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ-ਜੋਤ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਆਦਿ ਸਭਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਆਕਰਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦ (vividness—ਸ਼ਬਦ ਮੂਰਤਤਾ, euphuistic—ਸ਼ਬਦਾਂਡੰਬਰਯੁਕਤ, redundance—ਸ਼ਬਦਾਤਿਰੇਕ, logos—ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ ਆਦਿ—ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ ਪ੍ਰਸਾਦ : ਸ਼ੈਲੀ, ਪਟਨਾ 1973, ਪੰਨਾ 199) "ਸ਼ਬਦ" ਤੋਂ ਬਣੇ ਹਨ। foreword, afterword, ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਤੋਲਕਾ-ਪੀਅਮ (ਤਮਿਲ-ਵਿਆਕਰਨ) ਦੇ ਇਕ ਭਾਗ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ "ਸੋਲ" (ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸ਼ਬਦ ਹੈ) ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ/ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਾਕਾਂ, ਮਹਾਵਾਕਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਜੜ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਂ ਦਾ ਦਿਲ (the heart of language) ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ।

ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਵੁਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਕਲਾ-ਕਿਰਤ (art is word) ਹੈ। ਕਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। writer's world out-look merges with the immediate concreteness and the figurative, expressive possibility of words—(Vladimir Schcherbina—Lenin and Problems of Literature, P. 207)। ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ, ਕਾਲੀਦਾਸ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਟਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਅਮਰ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਆਸਰੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਖਲੋਤੇ ਹਨ (It is with words, not with plot and character that the play lives —Ifor Evans : The Language of Shakespear, P. 2. ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ 'From Words to Action and Words to People' ਵੀ ਪੰਨੇ 17-30)।

ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਰੱਬ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਸ਼ਬਦ (In the beginning was the word, and word was with God, and word was God—Bible) ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿਰਜਨਾ

ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਸ਼ਬਦ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਰ ਕੁਝ ਵਧ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਸਚਮੁੱਚ ਸ਼ਬਦ ਪਵਿਤਰ, ਪ੍ਰਜਣਜੋਗ ਹੈ।

All words are Spiritual. Nothing is more Spiritual than words. (Walt Whitman)

ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥ, ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਬਾਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲਾ ਨੰਬਰ ਮਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਅਚੰਭਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਬਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ (Words in world of wonders are among the most wonderful adaptations of man — — Issac Golferg : The Wonder of Words).

ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਨਾਲ ਹੀ ਆਦਮੀ ਜਾਨਵਰ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਕਰਕੇ ਇਨਸਾਨ ਭੂਤ ਭਵਿਖ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਜਾਨਵਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ 'ਮਿਲੀ। ਅਜਿਹੇ ਫਰਕ ਬਾਰੇ ਕਵੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ :

Since man from beast by words is known,
Words are man's province, words we teach alone.

("ਸ਼ਬਦ" ਬਾਰੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਵੇਖੋ ਅੰਤਕਾ 1.)

ਇਹ ਆਮ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਥੀ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੰਨੀਆਂ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਜਿੰਨੇ ਸ਼ਬਦ (ਜੋ ਜਾਦੂ ਦਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ) :

Words expressing desire may be more moving than the presence of the desired persons" (The Wonder of Words, P. 98)

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ Pavlovitch Palov ਦਾ ਵੀ ਕਥਨ ਹੈ : Men are more influenced by words than by facts of surrounding reality.

(ਵੇਖੋ Robert H. Thouless : Words & Facts in Straight and Crooked Thinking)

Johnson ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ (words are the daughters of earth, and the things are the sons of heaven) ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਇਦ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਕਰਸ਼ਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥ ਕੇਵਲ ਸ੍ਰਗ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਹਨ ਨ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦੇ।

ਸ਼ਬਦ (ਸ਼ਬਦਾਂ) ਦੀ ਜਿਥੇ ਇੰਨੀ ਮਹੱਤਾ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਤਾ ਹੀਂ ਰੋਜ਼ ਅਸੀਂ ਕਿੰਨਿਆਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦੁਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਕਿੰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਸਤਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਕਿੰਨਿਆਂ

ਨੂੰ ਤੜਫਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਸ਼ਬਦ ਲੜਾਈ-ਝਗੜੇ ਦਾ ਵੀ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਜਮ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ ਪਰ ਬੱਚੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਗ਼ੈਰ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਸਾਡੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਨਾਲ, ਘੱਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਚਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। **Byron** ਕਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸਿਖਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

The man may teach by doing not by words
He knew not what to say, and so he swore

ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਗਲ-ਬਾਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦਾ ਨਾਂ body talk (ਸ਼ਰੀਰਕ ਹਰਕਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ) ਹੈ। ਅੱਖ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਕਹਿਣਾ ਤੇ ਕਰਾਉਣਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋਵੇ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਰਹਿਣ ਤੇ ਮੁਸਕਾਨ, ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਅੱਥਰੂ, ਹੱਥ-ਬਾਂਹ ਹਿਲਾਉਣਾ, 'ਹਾਂ', ਜਾਂ 'ਨਾਂਹ' ਮਤਾਬਕ ਸਿਰ ਦੀ ਹਰਕਤ, ਚੁੱਪ ਆਦਿ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਰੱਸ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ : **Can You Read 'Body Talk ?'** ਦੇ ਲੇਖਕ **Glamour** ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :
"Getting the message is often easier by looks than by words ...
Communication between human beings would be just that 'dull if it were all done with words'"⁴

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਬਾਰੇ ਇਕ ਰਾਏ ਮੁਤਾਬਕ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਸਰਵੇ-ਸਰਵਾ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੀ ਰਾਏ ਮੁਤਾਬਕ ਨਿਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਰਸਹੀਨ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਖੈਰ, ਹਾਵ-ਭਾਵਾਂ ਵੇਲੇ ਵੀ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜਾਦੂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ⁵। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੁਸਕਰਾ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਕ੍ਰੋਧ ਵਿਚ ਲੜ ਪੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਰੋ ਪੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਸੋ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲੋੜ, ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਰੀਰ-ਆਤਮਾ ਵਾਂਗ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਭਾਵ (ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਗਟਾ) ਦਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਨਾਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜਿਥੇ ਅਸੀਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵਾਹਿਗੁਰੂ, ਅੱਲਾ, ਹਰੀ, ਓਮ ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਥੇ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ-ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਾਂ/ਗੁਣਾਂ/ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਧਿਅਮ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਅਨਾਮੀ (nameless) ਰੱਬ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਤੇ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ 'ਨਾਮ' ਕੁਦਰਤੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ, ਪਰ ਇਹ ਆਖਿਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹਨ। ਸੋ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨੀ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵਿਚਾਰ ਸਾਥ ਨਾ ਦੇਣ ਉਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ (when ideas fail, words come in very handy—Goethe)

ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਚਰਚਾ “ਸ਼ਬਦ” ਦੇ ਇਕ ਵਚਨ ਰੂਪ ਤੇ ਹੈ (ਨ ਕਿ ਬਹੁਵਚਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ)। ਉਂਜ ਸ਼ਬਦ (ਇਕ ਵਚਨ ਦੀ ਥਾਂ) ਬਹੁਤ ਵੇਰ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ word ਹੈ ਨ ਕਿ words for things, words of a particular language. ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਰੂਪੀਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਧੁਨੀਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ, ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਸ਼ਬਦ, ਕੋਸ਼ਗਤ ਸ਼ਬਦ, ਨਿੱਕਾ ਸ਼ਬਦ, ਵੱਡਾ ਸ਼ਬਦ, ਕਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਐਖਾ ਸ਼ਬਦ; ਚਿੱਟਾ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਵਰਣਰਹਿਤ ਸੌਖਾ ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਇਕੋ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ “ਸ਼ਬਦ” ਸਦਾ ਅਮਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਮਰ ਸ਼ਬਦ (being word) ਬਾਰੇ ਹੈਜ਼ਲਿਟ ਦਾ ਕਥਨ ‘Words are the only things that last for ever’ ਠੀਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਮਰ ਸ਼ਬਦ ਮਰਕੇ ਵੀ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਜਨਮ-ਮਰਨ^੦ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਵਾਰ ਮਰਕੇ ਫੇਰ ਅਮਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਵੀ ਤੇ ਹੋਰ ਲਿਖਾਰੀ ਮਰੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲੇ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਸ਼ਬਦ ‘ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ’ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਆਕਰਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਗਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਰਤਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਾਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ (ਜਿਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਪਰਾਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਹੈ) ਦੀ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣੀ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਸਾਫ ਦੱਸੀ ਹੈ। Gleason ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਗਲਦੇਵ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਸ ਸਕੇ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਕੀ ਹੈ ? :

<p><i>Gleason</i> (Descriptive Linguistics P. 110) The Word is one of the most difficult concept in English Morphology to define</p>	<p>ਮੰਗਲ ਦੇਵ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ (ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਪੰਨਾ) 37 ਸ਼ਬਦ ਕਿਸਕੋ ਕਹਤੇ ਹੈਂ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਾ ਉਤਰ ਦੇਣਾ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।</p>
--	--

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਨ ਜਾਂ ਅਰਥ-ਤੱਤ ਜਾਂ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਹੀ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਕਿਹਾ ਹੈ। ‘ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਲਗਿਆਂ ਇਹ ਵੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ‘ਸ਼ਬਦ’ ਅਸੀਂ ਕਿਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਬੱਚਾ ਪੂਰੇ ਵਾਕ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ “ਉਂ, ਹਾਂ” ਆਦਿ ਧੁਨੀ ਦਾ ਕਿੰਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਲਈ

ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ/ਸੰਦਰਭ ਮੁਤਾਬਕ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਅਰਥ ਹਨ। ਧੁਨੀ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਧੁਨੀਆਤਮਕ (phonologic) ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਉਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਸ਼ਬਦ (grammatical word) ਜਾਂ ਕੋਸ਼ਗਤ ਸ਼ਬਦ (lexical word) ਜਾਂ ਰੂਪਗੁਣੀ ਸ਼ਬਦ (morphemic word) ਆਦਿ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਵਖਰਾ ਤੇ ਨਵੇਕਲਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਕੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਅਸਲ ਵਿਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਆਪ ਮੁਹਾਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹ (arbitrary sign/symbol) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੈਰ ਭਾਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਇਕਾਈ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਇਹ ਅਰਥਪੂਰਨ ਇਕਾਈ (semantic unit) ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਿੰਨਿਆ ਨੇ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਉਨੀਆਂ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁਚੱਜੀ ਤੇ ਸਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨ ਬਣਨ ਕਰਕੇ ਹੀ Michael Girsdansky ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਪਿਆ ਸੀ 'word is a word sometimes — The Adventure of Language, Chapter 6)

ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ। ਜੋ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜਾਣਦੇ ਵੀ ਹਨ, ਉਹ ਦਸ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਤੱਤ ਬਾਰੇ ਦਸਦੇ/ਲਿਖਦੇ/ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਨਹੀਂ :

Those who know do not tell

Those who tell do not know—Lao Tse

(The Tyranny of Words, p. 4)

—o—

ਪਦ-ਟਿਪੀਣਿਆਂ

1. इदमेधतसः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिस संसार न दीप्येत काव्यादर्श 1.4
2. एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः सुष्ठु प्रयुक्तः स्वर्गं लोके च कामधुग्
भवति—महोभाष्य 1.1.1.
3. ज्ञान सर्वं शब्देन भाषते—वाक्यपदीय 1.23

4. Reader's Digest, Feb., 1970, p. 38-40
ਬਾਹਰ ਲੇਖਕ ਦਾ ਨਾਂ Glamour ਪਰ ਅੰਦਰ Flora Davis ਹੈ ।
5. Words are also actions, and actions are a kind of words—
Emerson in 'Poet'
- 6 'You will find words dying out and words being born, words being created out of thin air and old words being put together to form new words.....'
- Mario Pei : All About Language, 1956, P. 53
7. a) The smallest sentence unit (ਵਾਕ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਕੀ ਇਕਾਈ)
—Mathews : Morphology P. 160
- b) A word is popularly thought of a separate, independent element of a language (ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈ) Funk, Walford: A Guide to Foreign Language Grammar P. 133
- c). Minimm forms are words (ਨਿਕੇ ਤੋਂ ਨਿਕੇ ਰੂਪ)
—Davis : Modern Theories of Language, P. 95

ਅੰਤਕਾ 1 ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਸ਼ਬਦ

The words may be mild and fair
And the tones may pierce like a dart.
The words may be soft as the summer air,
And the tones may break the heart
For words but come from the mind
And grow by study and art,
But the tones leap forth from the inner self.
And reveal the state of the heart
Whether you know it or not,
Whether you mean or care,
Gentleness, kindness, love & hate,
Envy and danger are there.
Then would you quarrels avoid,
And in peace and love rejoice
Keep anger not only out of your words
But keep it out of your voice.

2

Never fear little words,
Big long words name little things,
All big things have little names
... ..
Learn to use little words in a big way,
It is hard to do
But they say what you mean,
What you do not know what you mean—
Use big words,
They often fool little people

3

शब्द हमारा हम शब्द के, शब्द ब्रह्म का रूप ।
जे तू चाहे दीदार की, परख शब्द का रूप ॥

ਅੰਤਕਾ II ਸਹਾਇਕ ਸਾਮਗਰੀ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ 'ਸ਼ਬਦ' ਬਾਰੇ ਦਸ ਪੰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧ ਪੁਸਤਕ/ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸੂਚੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਚੋਣਵੀਂ ਸਹਾਇਕ ਸਾਮਗਰੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ।

ਪੰਜਾਬੀ

- ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਬਾਹਰੀ : ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਸੰਕੇਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅੰਕ, ਜਨਵਰੀ, 1967
—ਸੈਲੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਮਈ 1970
- ਗੁਰਦਿਤ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੇਮੀ : ਸ਼ਬਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ (ਪੰਨਾ 147, 197)
- ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਰਤਨ : ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਚਿਨ੍ਹੰਵਾਦ, ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਸਤੰਬਰ 1976
- ਉਰਦੂ
ਅਹਿਮਦਦੀਨ- : ਸਰਗੁਜ਼ਸ਼ਿਤਿ-ਅਲਫਾਜ਼, ਲਾਹੌਰ

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ/ਹਿੰਦੀ

ਵਾਕਯਪਦੀਭਸ਼ਮ, ਚੌਖੰਬਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸੀਰੀਜ਼,

ਵਾਰਾਣਸੀ, 1961.

ਕੈਲਾਸ਼ ਚੰਦਰ ਭਾਟਿਯਾ : ਸ਼ਬਦ : ਸ਼ਬਦ ਕਾ ਅਧਯਯਨ ਤਥਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਿਕਸ਼ਣ,
ਗਵੇਸ਼ਣਾ, 1967

ਅਗ੍ਰੇਜ਼ੀ

Chakrabarti Tarpada : Indian Aesthetics and Science of
Language, Calcutta, 1971

Chase Stuart : The Tyranny of Words, New York, 1938

Funk Wilfred : 25 Magic Steps to Word Power, New
York (No date is given)

Illakuvanars : Tholkappiyam (in Eng.) with Critical
Studies Section II on Word (sol),
Madurai, 1963

Luce A A. : Teach Yourself Logic, London, 1938
(Chapter II on Terms)

Matthews P M. : Morphology—an Introduction to the
Theory of Word-structure Cambridge, 1974

Meenakshi Sundaran : The Tamil Word, Papers on Linguistics
and Literature by Prof. T. P. Meenakshi
Sundaran, Annamalai Nagar, 1967.

Ufimceva A A. : Types of Semiological Classes of Word-
signs in Essays on Linguistics, Language
System & Structure, Moscow, 1980

+++++
+ ਪਿੱਛਲੇ ਦੋ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਅਭੋਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ +
+ ਸਲਾਹਕਾਰ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਜੀ +
+ ਦਾ ਨਾਂ ਛਪਣੇ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਸੰਪਾਦਕ ਇਸ ਉਕਾਈ ਲਈ +
+ ਖਿਮਾ ਦਾ ਯਾਚਕ ਹੈ । +
+++++

ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਰੀਵੀਊ

ਨੂਰ ਦੇ ਨੌੜੇ

ਰਚਿਤ ਸਵਾਮੀ ਬ੍ਰਹਮਦੇਵ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਉਦਾਸੀਨ ਆਸ਼ਰਮ
ਪਿੰਡ ਤੇ ਡਾਕਘਰ ਬਸੀਆਂ (ਲੁਧਿਆਣਾ)

ਸਾਧ ਕੀ ਮਹਿਮਾ ਬਰਨੇ ਕਉਨ ਪ੍ਰਾਨੀ ।

ਨਾਨਕ ਸਾਧੁ ਕੀ ਸੋਭਾ ਪ੍ਰਭ ਮਾਹਿ ਸਮਾਨੀ ।-ਮ. 5

ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰਖ ਕਸੌਟੀ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਦਾ ਇਕ ਰਸ ਹੈ, ਹਰ ਸਮੇਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਉਤਰਦਾ ਰਹੇਗੀ, ਪਰ ਉਸ ਕਸੌਟੀ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਘਾਟ ਜਾਂ ਵਾਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਿਡਾ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਇਨਸਾਨ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇਲਾਹੀ ਸਿਫਤਾਂ ਇਕੱਤ੍ਰ ਹੋ ਜਾਣ, ਉਹੋ ਇਨਸਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ—

ਵਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਉਚਾ ਥਾਉ ॥

ਉਚੇ ਉਪਰ ਉਚਾ ਨਾਉ ॥

ਏਵਡ ਉਚਾ ਹੋਵੇ ਕੋਇ ॥

ਤਿਸ ਉਚੇ ਕਉ ਜਾਣੇ ਸੋਇ ॥

‘ਨੂਰ ਦੇ ਨੌੜੇ’ ਨਾਮੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲੇਖਕ ਅਨੁਭਵੀ ਤੇ ਤਜਰਬੇਕਾਰ, ਸੰਤ ਕਵੀ ਸਵਾਮੀ ਬ੍ਰਹਮਦੇਵ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਹਨ। ਪੁਸਤਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਚ ਕੌਟੀ ਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਉਚ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਨਾਤੇ ਚਿੱਤ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਸਵਾਰਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਿਖਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਅਰਬਾਂ

ਵਿਚ ਇਨਸਾਨ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਸਿਖਾਈ ਹੈ । ਮੈਂ
 ਗੀਵੀਊਕਾਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਪਦਵੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਨੀਵਾਂ, ਸੋ ਮੈਂ ਏਥੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ
 ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਦੇਵਾਂਗਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸੰਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਕੁਝ ਘਾਟਾਂ ਰਹਿ
 ਜਾਣ ।

ਸਾਹਿਤ ਪਰਖ ਲਈ ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੇ ਦੋ ਕਸਵਟੀਆਂ ਰਖੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ
 ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੈ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ । ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
 ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ 'ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਵਿਵੇਚਨ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ । ਅਸੀਂ
 ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਪੜ੍ਹਿਆ, ਵਾਚਿਆ, ਘੋਖਿਆ ਤੇ ਪਰਖਿਆ
 ਤੇ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ । ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ,
 ਸੰਤ-ਬਚਨ ਤੇ ਲੇਖਕ ਤੇ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਹੈ । ਰੂਪ ਪੁੱਖ ਸਵਾਮੀ ਜੀ
 ਨੇ ਦਵੈਯਾ, ਦੋਹਰਾ, ਬੈਂਤ, ਕਬਿੱਤ, ਕੋਰੜਾ, ਸਿਰਖਿੰਡੀ ਤੇ ਚੋਪਈ ਆਦਿ ਉਪਰ ਕਲਮ
 ਅਜਮਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਨਾਤੇ ਖੂਬ
 ਨਿਭਾਹਿਆ ਹੋ, ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ ਕਾਬਲੇ ਤਾਹੀਫ਼ ਹੈ । ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਸੁਧ, ਪਵਿਤਰ, ਸਾਫ਼
 ਤੇ ਸੁਥਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਜੜਤ ਜੜੀ ਹੈ । ਇਹ ਜੜਤ ਆਪ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ
 ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਫ਼ਨਕਾਰ (ਕਲਾਕਾਰ) ਨੇ ਸੋਨੇ ਦੀ
 ਅੰਗੂਠੀ ਵਿਚ ਲਿਸਕਦੇ ਪੁਸ਼ਕਦੇ, ਤਰਾਸ਼ੇ ਖਰਾਸ਼ੇ ਤੇ ਚਮਕਦਾਰ ਨਗੀਨੇ ਜੜ ਦਿੱਤੇ
 ਹੋਣ । ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਛੋਹ ਦੇਕੇ, ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵੀ ਛਾਪ ਲਗਾ ਕੇ ਫਰਸ਼ੀ
 ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਰਸ਼ੀ ਕੁਰਸੀਆਂ ਤੇ ਬਿਠਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀ ਕੀਮਤ ਤੋਂ ਬਹੁਤ
 ਅਧਿਕ ਮੁਲਵਾਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ । ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਸੰਤ ਰੂਪ ਹੈ । ਸੰਖੇਪਤਾ ਤੇ ਨਵੀਨਤਾ
 ਵੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਖਾਸ ਗੁਣ ਹਨ । ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ
 ਨੇ ਨੀਰਸ, ਗੁਣਹੀਨ ਤੇ ਚਿਤਰਹੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿੰਮਲ ਦੇ ਰੁਖ ਨਾਲ ਉਪਮਾ ਦੇ ਕੇ ਇਕ
 ਅਛੂਤਾ ਬਿੰਬ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਸਿੰਮਲ
 ਰੁੱਖ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸਾਡੀ ਰਾਹਨੁਮਾਈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ।

ਸੁਹਣੇ ਪਹਿਰੇ ਕੱਪੜੇ ਸਜੱਰਾ ਗੋਰਾ ਮੁੱਖ ।

ਬਿਨ ਗੁਣ ਨਾ ਨਰ ਸੋਭਦਾ ਜਿਉ ਸਿੰਬਲ ਦਾ ਰੁੱਖ ।

ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਉਪਮਾ (ਤਸ਼ਬੀਹ) ਤੇ ਰੂਪਕ (ਇਸਤਿਆਰੇ) ਦਾ ਬੜਾ ਹੀ
 ਵੁਕਵਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਫ਼ਸਾਹਤ ਅਤੇ ਬਲਾਸ਼ਤ ਇਕ ਇਕ ਪਦ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਗਈ
 ਹੈ । ਇਕ ਗੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਹੋਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪਤਾ
 ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਜੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ।

ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ
 ਪੁਸਤਕ 'ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ' ਅਧਿਆਤਮਕ (ਰੂਹਾਨੀ) ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਹੈ ਤੇ ਭੰਡਾਰ

ਵੀ ਅਮੁਕ । ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਤੇ ਬੜੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਨਾਲ ਸਤਾਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ-
 ਮੰਗਲ, ਸਤਿਪੁਰਖ, ਮਨਮੁਖ, ਬੰਦਗੀ, ਸੁਭਾਸ਼ਿਤ, ਸੇਵਾ, ਦਾਨਵੀਰ ਤੇ ਧਰਮਵੀਰ,
 ਮਿਤਰਤਾ, ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਬਨਾਮ ਸਵਰਗ, ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਬਨਾਮ ਨਰਕ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ
 ਲੋਭੀ ਤੇ ਪਾਪੀ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚਿੱਠੀ, ਈਸ਼ਵਰ, ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ, ਠਿਕਾਣਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ
 ਸੰਤ, ਸਤ ਸੰਗਤ, ਮਾਇਆ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ, ਅਨਅਧਿਕਾਰੀ, ਸੁਮਾਰਗ,
 ਉਸਤਤ ਤੇ ਉਪਾਸ਼ਨਾ, ਭਗਤ ਵਧੋਲ ਅਦਭੁਤ, ਯਾਚਨਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ,
 ਸਤਿਗੁਰੂ— ਤੇ ਕਲਮ ਅਜਮਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਇਆ, ਧਰਮ,
 ਸਤ, ਸੰਤੋਖ, ਹਮਦਰਦੀ, ਹਵਾਦਾਰੀ, ਪ੍ਰੇਮਾਭਗਤੀ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ, ਮਾਨਵਤਾ ਨੇਕੀ,
 ਉਪਕਾਰ, ਸਦਾਚਾਰ, ਨਿਮਰਤਾ, ਆਦਿ ਦੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ । ਵਿਸ਼ੇ
 ਪਖੋਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇਕ ਅਕਸੀਰ (ਅੰਮ੍ਰਿਤ) ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਮਾਨਸਿਕ ਬੀਮਾਰੀ ਦਾ
 ਇਲਾਜ ਹੈ । ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਇੱਕ ਇੱਕ ਪਦ ਹਕੀਮ ਹਾਜ਼ਕ ਦੇ
 ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨੁਸਖਾ ਹੈ । 'ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ' ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੁਥਰਾ ਤੇ
 ਸ਼ਫਾਫ਼ ਸੀਸਾ ਹੈ । ਇਹ ਇਕ (ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ) ਤਰਿਆਕ (ਜ਼ਹਿਰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ
 ਦਵਾਈ) ਹੈ ਜੋ ਪਛਮੀ ਸਭਿਤਾ ਦੇ ਜ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਨੇਸਤੋ ਨਾਬੂਦ
 ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦੀ ਹੈ । ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਵਿਚੋਂ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ
 ਅਨੰਤ, ਅਗੋਚਰ, ਅਲਖ ਤੇ ਅਜੂਨੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਇੰਝ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਸਤਿ ਚਿੱਤ, ਅਨੰਦ ਰੂਪ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਣਵ ਅਖੱਰ ਓਮ ।

ਘਟ ਘਟ ਦੇ ਵਿਚ ਗਾ ਰਿਹਾ ਜੀਕਣ ਸ਼ਬਦ ਵਿਓਮ ।

ਅਸਲੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਚੰਦ ਇਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖਿਚੀ ਹੈ :

ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਏ ਮਿਠੀ ਮਹਿਕ ਜਿਵੇਂ ਕਸਤੂਰੀ ।

ਨਾਜ਼ਕ ਦਿਲ ਸੋਹਣੇ ਜੋ ਮਸਤੀ ਭਿੰਨੇ ਨੈਣ ਸਰੂਰੀ ।

— — — — —
 ਈਨ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਉਹ ਜ਼ਾਲਿਮ ਜਰਵਾਣਿਆਂ ਦੀ ।

ਲੇਕਿਨ ਫੜਦੇ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਬਾਂਹ ਨੀਚ ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦੀ ।

ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਤੋਂ ਡਿਗੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਇੰਝ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ

ਸਭ ਦੇ ਅਕਾਰਣ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ ਜੋ

ਕਾਲੇ ਮਨ ਕਪਟੀ ਕਿਰਤਘਣ ਜੋ ।

ਵਿਚੋਂ ਠੱਗ ਉਤੋਂ ਮਸਕੀਨੇ ਆਦਮੀ ।

ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਐਸੇ ਇਸ਼ਰਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੋਕਦੇ ਹਨ :

ਨਹੀਂ ਭੋਗ ਤੂੰ ਭੋਗੇ ਭੋਗਾਂ ਤੈਨੂੰ ਭੋਗੇ ਲਿਆ ।

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ "ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ" ਇਕ ਮਿੱਠੀ ਰੋਟੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਪਾਸਿਉਂ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਸਵਾਦ ਚਖੋ ਉਸੇ ਪਾਸਿਉਂ ਮਿੱਠੀ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਅਸਾਂ ਇਕ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਦੀ ਨਿਰਪਖਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵਤ-ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤਪਾਤ, ਉਚ ਨੀਚ, ਛਲ, ਕਪਟ, ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਖਾਲਸ ਮਾਨਵਤਾ, ਭਰਾਤਰੀ ਪਿਆਰ ਤੇ ਸੁਧ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਵਿਰਸਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਾਵਿ ਕਸ਼ੋਟੀ ਤੇ ਵੀ ਉਤਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਵਾਮੀ ਜੀ ਦੀ ਤਪੱਸਿਆ, ਕੁਰਬਾਨੀ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਥੋੜੀ ਹੀ ਨਿਕਲੇਗੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ 'ਨੂਰ ਦੇ ਨੇੜੇ' ਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰੇਮੀ, ਇਲਮ ਦੋਸਤ, ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਦਾ ਸਿੰਗਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਇਕ ਇਲਾਹੀ ਨੂਰ ਹੈ ਜੋ ਅਗਿਆਨ ਅੰਧਕਾਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਹੈ।

—ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ:)

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ

ਬਾਲ ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ :

1.	ਬਾਬਾ ਖੇਮਾ	ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ	3.00
2.	ਕੰਨ ਤੇ ਆਵਾਜ਼	ਪ੍ਰੋ. ਸਰਨ ਸਿੰਘ	3.00
3.	ਲੂਣ ਦੀ ਕਹਾਣੀ	ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ	3.00
4.	ਅੱਗ ਦੀ ਕਹਾਣੀ	ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ	3.00
5.	ਮੋਤੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ	,,	3.00
6.	ਅਖਰਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ	,,	3.00
7.	ਲੋਹੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ	,,	3.00

ਨਵੇਕਲੀ ਧੁਨ

(ਡਾ. ਓ. ਪੀ. ਗੁਪਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਅਨੁਭੂਤੀ" ਤੇ ਇਕ ਝਾਤ)

—ਡਾ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸੈਨੀ

ਡਾ. ਓ. ਪੀ. ਗੁਪਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਅਨੁਭੂਤੀ" ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸੁਰ ਦਾ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਿੱਖੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਾਲਾ ਇਹ ਕਵੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ Walt Whitman ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ "ਅਨੁਭੂਤੀ" ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ('ਆਪਣੀ ਗੱਲ') ਵਿਚ ਖੁਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—“ਮੈਂ ਅਮਰੀਕੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਵਿਟਮੈਨ (Whitman) ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਪਾਠਕ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹਦ ਤਕ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮਸਾਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।” (ਪੰਨ 2) ਰੂਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲੋਚਕ Mourice Mendelson ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "Life and Work of Walt Whitman" ਵਿਚ ਵਿਟਮੈਨ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਕਿਰਤ "Leaves of Grass" ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—*In many ways 'Leaves of Grass' must also be regarded as future of American prosody. When we read Whitman now—a—days, we feel the warmth and inimitable originality of poetry.*” (p.8) ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਦੀ "ਅਨੁਭੂਤੀ" ਕਲਾ ਪੱਖੋਂ ਤਾਂ ਅਦੁਤੀ ਪੁਸਤਕ ਨਹੀਂ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਪਰੰਤੂ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਟਮੈਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗਾ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਜਿਹੇ ਗੁਣ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਤ੍ਰੇਹਠ (63) ਨਿੱਕੀਆਂ ਵਡੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਜ ਅਤੇ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। "ਤਲਖੀਆਂ" (ਉਰਦੂ) ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਨਦੀਮ ਕਾਸਿਮੀ

ਨੇ ਸਾਹਿਰ ਲੁਧਿਆਣਵੀ ਨੂੰ ਤਿੱਖੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਕਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੀ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਨੇ ਖੁਦ ਲਿਖਿਆ ਹੈ—“ਇਹ ਮੋਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਮੋਰੀਆਂ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਹੀ ਹਨ।” ਜਿਵੇਂ ਪਾਲ ਅਹਿਮਦ ਸਰਵਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ “ਨਜ਼ਰ ਔਰ ਨਜ਼ਰੀਆ” ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਾਇਲ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ। ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਇਹ ਲੋਕ ਉਕਤੀ ਵੀ ਕਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਬੜੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ—“ਜਹਾਂ ਨਾ ਪਹੁੰਚੇ ਰਵੀ ਵਹਾਂ ਪਹੁੰਚੇ ਕਵੀ।”

ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਅਨੁਯਾਈ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਜਾਂ ਖੰਡਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਹਾਈ ਦੇ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਧਕੇਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਦੇ ਵੀ ਅੰਸ਼ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਆਮ ਪੱਧਰ ਦਾ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਕਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਨਿਰੋਏ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਸੰਗਮ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਖੰਡਿਤ, ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਲਮ ਤੇ ਸਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਣਖੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਉੱਦਮੀ ਵੀ ਹੈ ਉਹ ਸਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ, ਸੱਚ ਦਾ ਖੋਜੀ ਵੀ, ਅਨੁਭੂਤੀਸ਼ੀਲ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਹਾਨੁਭੂਤੀਪੂਰਣ ਵੀ। ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਤਾਣ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿਧੀ ਦਿਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਕਬਾਲ ਵਾਂਗ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨੰਗੋਜ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਸੰਜਮ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਣਥਕ ਖੋਜੀ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸਿਰਜਕ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਮਾਰੂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਾਰੂ ਰੁਚੀਆਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। **Negative** ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ **Positive** ਹੈ।

“ਅਨੁਭੂਤੀ” ਵਿਚਲਾ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਪਰਿਚੈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ—

ਮੈਂ ਤਾਂਘ ਹਾਂ,
 ਚੋਟੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਹਾਂ,
 ਚੋਟੀਆਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਹਾਂ,
 ਚੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਅਬੂਰ ਕਰਕੇ
 ਹੋਰ ਚੋਟੀਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਤਾਂਘ—
 ਅਮਿਟ, ਅਬੁਝ, ਅਡੋਲ, ਚਿਰ;
 ਇਹ ਨਾ ਰੁਕੀ ਹੈ, ਨਾ ਇਸ ਨੇ ਰੁਕਣਾ।

(ਆਤਮ-ਪਰੀਚੈ)

ਇਕਬਾਲ ਨੇ ਆਖਿਆ ਸੀ—“ਸ਼ਿਤਾਰੋਂ ਸੇ ਆਗੇ ਜਹਾਂ ਔਰ ਭੀ ਹੈਂ ।” ਡਾ. ਗੁਪਤਵੀ
ਆਪਣੀ ਅਮੁੱਕ ਭਾਲ ਦੀ ਗੱਲ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਮੈਂ ਉਸ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ
ਜਿਹਦੀ ਪਿਆਸ ਅਮੁੱਕ
ਕਾਮਨਾ ਅਮੁੱਕ;
ਮੈਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਤਲਾਸ਼
ਸਦਾ ਰਹਿਣੀ ਹੈ ਤੇ
ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਮਿਲ ਵੀ ਗਿਆ
ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵਡੇਰੇ ਰੱਬ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਕੇ
ਉਸ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਗ ਪੈਣਾ ਹੈ;
ਸਤਵੇਂ ਆਕਾਸ਼ ਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਮੈਂ
ਅਠਵੇਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਲੈਣੀ ਹੈ ।

... ..
ਮੇਰਾ ਆਪਾ ਵੀ ਅਮੁੱਕ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਤਲਾਸ਼ ਵੀ ਅਮੁੱਕ ਹੈ;
ਬਸ ਮੇਰਾ ਚੈਨ ਹੀ ਖਨਿਕ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਬੇਚੈਨੀ ਸਦੀਵੀ ।

... ..
ਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪੁੱਜ ਗਿਆ ਕਿਤੇ
ਤੇ ਰੁਕ ਗਿਆ ਓਥੇ
ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣੀ ਹੈ
ਤੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਤਾਂ ਕਹਿਲਵਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ
ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ।

(ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ-ਯੁਕਤ ਸੂਰ **Shelley** ਦੇ ਇਸ ਵਾਕ ਦਾ
ਚੇਤਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ—

Higher, higher, still higher.

ਇਸ ਅਣਖੀਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਯਾਚਨਾ ਤੋਂ ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ—

ਅਸੀਂ ਬਸ ਮੰਗਤੇ ਹਾਂ :
ਕਦੇ ਰੱਬ ਤੋਂ
ਕਦੇ ਔਰਤ ਤੋਂ
ਕਦੇ ਬਾਸ ਤੋਂ
ਮੰਗਦੇ ਹਾਂ ।

(ਅਸੀਂ)

ਉਰਦੂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਅਹਿਮਦ ਨਦੀਮ ਕਸਿਮੀ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ —
 ਸੂਖੀ ਹੂਈ ਟਹਿਣੀ ਪੈ ਜਲ ਜਾਉਂਗਾ ਲੋਕਿਨ,
 ਕਿਸਮਤ ਸੇ ਤਲਬ ਮੌਸਮੇ-ਬਾਰਾਂ ਨਾ ਕਰੂੰਗਾ ।

Walt Whitman ਵੀ ਕਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਾਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ । ਇਸ ਬਾਰੇ Maurice Mendelson ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ — “One very attractive feature of “Leaves of Grass” is that for Whitman the tragic nature of much of real life never resolves into black pessimism.” (Life and Work of Walt Whitman, ਪੰਨਾ 139) ਵਿਟਮੈਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਹੇਠਲੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਖਰਾਂ ਤੇ ਹੈ—

ਹਾਂ ਹਾਂ
 ਮੈਂ ਸਦਾ ਹਸਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ,
 ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ
 ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਹਰ ਗਲਤ, ਮਹੌਲ
 ਹਾਸੇ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ
 ਪੂਰਿਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ;
 ਹਾਸਾ ਹੀ ਮੇਰਾ ਕਰਮ ਹੈ
 ਜੀਵਨ ਫਲਸਫਾ ।

(ਮੈਂ ਸਦਾ ਹਸਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ)

ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ—

ਗੱਲ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਨਹੀਂ
 ਚੜ੍ਹਕੇ
 ਹੋਰ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਨਹੀਂ
 ਗੱਲ ਤਾਂ
 ਗਿਰ ਕੇ
 ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਹੈ
 ਗਿਰ ਗਿਰ ਕੇ
 ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਹੈ ।

(ਗੱਲ)

ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅੰਨ੍ਹੇਰੇ ਤੇ ਸਵੇਰੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ‘ਚੜ੍ਹਨਾ ਉਤਰਨਾ’ ਵਿਚ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਤਰਾਵਾਂ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਸੰਤੁਲਿਤ ਮਨ ਨਾਲ ਸਹਿਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਖੁਦ ਇਕ ਕਲਾਕਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਨੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਾਫੀ ਕੁਝ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚਲਾ ਕਲਾਕਾਰ ਬੜਾ ਅਣਖੀਲਾ ਤੇ ਸੁੰਅਭੀਮਾਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਸਾਂਝ ਲਈ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ—

ਜੇ ਇਕ ਵੀ
ਅਨੁਭੂਤੀ ਮੇਰੀ
ਖੁੱਭ ਗਈ
ਤੇਰੇ ਦਿਲ ਵਿਚ
ਕੰਮ ਹੋ ਗਿਆ
ਕੰਮ ਸਰ ਗਿਆ
ਸ਼ਾਇਰ ਮੈਂ
ਬਣ ਗਿਆ
ਮੇਰਾ ਕੀ ਵਾਸਤਾ
ਨਾਲ ਇਨਮਾਂ
ਨਾਲ ਅਵਾਰਡਾਂ

(ਪਾਠਕ ਨਾਲ ਸਾਂਝ)

ਵਿਟਮੈਨ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਕਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਥਮੋਕਤ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ Maurice Mendelson ਹੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ—*Calculation was alien to Whitman, and he did not count on receiving high political positions as a result of The Free Soilers' victory. The poet was afire with a genuine, pure flame of love for the people, a love free from self-interest.* (P. 70)

ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਲਾ ਤੇ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਹੈ—

ਮਜ਼ਲੂਮ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ
ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਪੁਛਦਾ ਤੇ
ਨਾ ਛਾਪਦਾ ਹੈ
ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰੱਬੀ ਅਰੱਬੀ ਰਚਨਾਵਾਂ,
ਕੁਰਬਤ ਉੱਕਾ ਹੀ ਸੁਕਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ
ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਸਰੋਤ।
ਗੱਲ ਫਿਰ ਉਥੇ ਹੀ ਮੁਕਦੀ ਹੈ
ਗੱਲ ਫਿਰ ਉਥੇ ਹੀ ਟੁਟਦੀ ਹੈ
ਸਰਮਾਏ ਉੱਤੇ।

(ਜਦ ਕਲਮ ਦੇ ਸਫਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ)

'ਕਵਿਤਾ', 'ਮਹੋਲ', 'ਇਹ ਨਜ਼ਮਾਂ ਹਨ', 'ਕੰਜੂਸ ਭਗਤ ਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ', ਅਤੇ 'ਕਿਤਾਬਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ' ਜਿਹੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਾਵਾਂ, ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਟੀਚਿਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੱਬ ਅਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵੀ ਬਦਲਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ । ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਇਕਬਾਲ ਵਾਂਗ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੰਡਿਤ ਹਰੀ ਚੰਦ ਅਖਤਰ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੂੰ ਮਜ਼ਾਕ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਹੇਠਲੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਸੰਕਲਪ (image) ਕਿੰਨਾ ਹਾਸੋਹੀਣਾ ਹੈ —

ਰੱਬ ਦੀ
ਚੰਗੀ ਪਰੇਡ
ਹੋ ਗਈ ।
ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ
ਕੰਨੋਂ ਫੜ
ਅਸਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ
ਵਾੜਿਆ,
ਤੇ ਕਦੇ
ਬਾਹਰ ਕੱਢ
ਉਸ ਨੂੰ
ਅਸਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ
ਪਸਾਰਿਆ ।
ਉਹ ਨਹੀਂ ਬੋਲਿਆ ।
ਬੋਲਦਾ ਵੀ
ਕਿਉਂ ?
ਪਰੇਡ ਵਿਚ
ਬੋਲਣਾ
ਮਨ੍ਹਾ ਹੈ ।
ਰੱਬ ਤਾਂ
ਜ਼ੁਵੇਵਾਰ ਸਿਪਾਹੀ
ਹੈ ।

(ਪਰੇਡ)

'ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ' ਵਿਚ ਕਵੀ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਰੱਬ ਭਾਲਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

‘ਹਉਮੈਂ’ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਰੱਬ ਉੱਤੇ ਹਉਮੈਂ ਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਕਵੀਆਂ (Coleridge, Wordsworth, Byron, Shelley ਤੇ Keats) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਪਿਆਰ ਦੀ ਇਕ ਲੰਮੇਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਜਿਹੇ ਕਵੀਆਂ ਤਕ ਆ ਗਈ ਹੈ । ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਪਿਆਰ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਪਿਆਰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਕਵੀਆਂ ਵਰਗਾ ਘੱਟ ਅਤੇ ਵਿਟਮੈਨ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਪਿਆਰ ਵਰਗਾ ਵੱਧ ਹੈ । ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਜੇਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ—

ਉਸ ਦਾ ਮਹਾਂਨਗਰ ਵਿਚ
ਦੱਮ ਘੁਟ ਰਿਹਾ ਹੈ
ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ
ਮਸ਼ੀਨੀ ਸੱਪ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ
ਡੱਸ ਲਿਆ ਹੋਵੇ,
ਉਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਿੰਡ ਵੰਨ
ਪਰ ਇਹ ਕੀ ?
ਚੁੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਿੱਠ ਤੇ ਉਸ ਨੇ
ਇਕ ਮਸ਼ੀਨ ।

(ਉਹ ਪਿੰਡ ਵੰਨ ਪਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ)

ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ‘ਮੇਵਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਿੰਨੀਆਂ’ ਵਿਚ ਵੀ ਕਵੀ ਨੇ Rousseau ਵਾਂਗ ਭੂਤਕਾਲੀ ਸਿਧੇ ਸਾਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਲਾਘਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਹੈ । ਉਹ ਤਰਕ ਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਚੋਂ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦਾ ਕਾਇਲ ਹੈ—

ਗੱਲ ਤਰਕ
ਦੀ ਨਹੀਂ
ਇਹਸਾਸ ਦੀ ਹੈ

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਗਮ ਲੋਚਦਾ ਹੈ—

ਆਦਰਸ਼ ਤੇ
ਯਥਾਰਥ ਦੀ

ਲੜਾਈ ਵਿਚ
 ਨਾ ਯਥਾਰਥ
 ਕਾਮਯਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ
 ਨਾ ਆਦਰਸ਼
 ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਜਿਤ
 ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ
 ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹਾਰ ਵੀ
 ਜਿਤ ਹੀ ਹਾਰ
 ਹਾਰ ਜਿਤ

(ਜਿਤ ਹੀ ਹਾਰ, ਹਾਰ ਜਿਤ)

ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਜਦ ਕਲਮ ਦੇ ਸਫਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ' ਵਿਚ ਪੈਸੇ ਦੀ
 ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ—

ਸਰਮਾਏ ਬਿਨਾਂ
 ਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪਣਪਦੀ ਹੈ
 ਨਾ ਹੀ ਸਾਹਿਤ
 ਨਾ ਕਲਾ ।

ਪਰੰਤੂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਸਹਿਤ ਨਜਿੱਠਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ
 ਆਖਦਾ ਹੈ—

ਮਿੱਠਾ ਬੋਲਣ ਨਾਲ ਨਾ
 ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਨੇ ਮੇਰਾ ਖੂਨ ਚੂਸਣਾ
 ਬੰਦ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ
 ਨਾ ਹੀ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਨਿੱਕਾ ਮੋਟਾ
 ਕੰਮ ਸਰਿਆ ਹੈ ।

... ..

ਵੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਬੇਰੁਖੀ ਤੋਂਦਾਂ ਵਾਲੇ ਸੁਆਮੀ ।
 ਹਾਂ, ਇਹ 'ਮਾਲਕ' ਕਿਵੇਂ ਹੋਏ
 ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋਕਾਂ ਕਹਿਣ ਹੀ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ ।
 ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ
 ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾ ਘੋਲ ਕੇ
 ਜ਼ਹਿਰ ਘੋਲਾਂਗਾ
 ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੜਕਾਂਗਾ
 ਬੰਬਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੱਟਾਂਗਾ

ਤਾਕਿ ਮੇਰੇ ਸੁਆਮੀਆਂ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਵਿਚ
ਮਿਠਾਸ ਹੀ ਮਿਠਾਸ ਘੁਲ ਜਾਵੇ ।

(ਮੈਨੂੰ ਕਿਉਂ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)

ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਅੰਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ । ਉਹ ਗੱਲ ਗੱਲ ਤੇ ਕਦੀ
ਨਰਮ ਕਦੀ ਤਿੱਖੇ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਤੀਰ ਛੁਡਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇ ਵਿਅੰਗ
ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—

ਕੀ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਪੁਸ਼ੰਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ,
ਬਸ ਬੋਲਦੇ ਹੀ ਬੋਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ,
ਬਿਨਾਂ ਇਸ਼ਕ ਕੀਤੇ
ਪੜ੍ਹਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ।

(ਕਿਤਾਬਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ)

ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਣ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਤੇ ਅਸਿੱਧੀ ਚੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਤੇ ਸਾਰੇ ਮੇਵੇ
ਕੀ ਕਿਸਮਿਸ਼, ਕੀ ਕਾਜੂ
ਨਿਗਲ ਗਿਆ
ਭਾਰਤ ਦਾ ਲਾਂਘਾ ਪੁਟਦਾ ਵਿਕਾਸ ।

(ਮੇਵਿਆਂ ਦੀਆਂ ਪਿੰਨੀਆਂ)

ਉਹ ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰਾਂ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—

ਮੈਂ ਖੋਜੀ ਤਾਂ ਹਾਂ
ਸਿਰਫ
ਰਿਸਰਚ ਡਿਗਰੀ ਦਾ ।

(ਖੋਜੀ)

'ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮਹਾ ਮਾਨਵ' ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਦਰਜ ਕਵਿਤਾ ਸਾਰੀ ਹੀ ਵਿਅੰਗ
ਭਰਪੂਰ ਹੈ—

ਸਾਡੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਨਹੀਂ,
ਕੱਲਬਾਂ ਹਨ ।
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਹੀਂ,
ਪੇਸ਼ੇ ਹਨ ।
ਲੰਮੇ ਪੈਂਡੇ ਨਹੀਂ,
ਸ਼ਾਰਟ-ਕਟ ਹਨ ।

ਜ਼ਮੀਨ ਫ਼ਰੋਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਕਿੰਨਾ ਤਿੱਖਾ ਤਨਜ਼ ਹੈ—

ਮੈਂ ਚਮੜੀ ਬਚਾਈ
ਤੂੰ ਚਮੜੀ ਲੁਕਾਈ
ਚਮੜੀ ਬਚਾਓ
ਅੱਜ ਦੀ ਦੁਹਾਈ ।

(ਚਮੜੀ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਰ)

ਕਵੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਤੇ ਵੀ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਗੱਲ ਕੀ ਹੈ
ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ
ਮੈਂ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣੀ
ਕੰਮ ਮੇਰਾ ਤੋੜਨਾ
ਜੋੜਨਾ ਨਹੀਂ ।

ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਸਭ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਤੂੰ ਪਿਆਰਨ ਵਾਲੇ (workers) ਬਣਾਉਣਾ
ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ ਕਈ ਮਜ਼ਦੂਰ ਛੇਤੀਓਂ ਛੇਤੀ ਵਿਹਲੜ ਸਰਮਾਇਦਾਰ ਬਣਨਾ
ਲੋਚਦੇ ਹਨ । ਅਜਿਹੇ ਸੁਆਰਥੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਤੇ ਚੋਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—

ਮੇਰੇ ਗੀਤ
ਨਾ ਗਾਉ;
ਮੈਨੂੰ ਹੀਰੋ
ਨਾ ਬਣਾਉ;
ਮੈਨੂੰ ਅਰਸ਼ਾਂ ਉਤੇ
ਨਾ ਚੜ੍ਹਾਉ,
ਮੈਂ ਸਾਰੀ ਉਮਰ
ਮਜ਼ਦੂਰ ਥੋੜਾ ਰਹਿਣਾ ਹੈ;
ਮੇਰੀ ਅੰਤਿਮ ਤਾਂਘ
ਤਾਂ ਹੈ
ਸਰਮਾਇਦਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ।

(ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਤਾਂਘ)

ਹਰਿਆਣੇ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਅੰਸ਼
ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ । ਉਹ ਕਈ ਵਾਰੀ ਆਮ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਵੀ
ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ—ਲੋਗ (ਲੋਕ), ਲੇਕਿਨ (ਪਰ), ਪੇੜ (ਬੂਟਾ)
ਪੱਤਝਰ (ਪੱਤਝੜ), ਅੰਸੂ (ਅੱਥਰੂ), ਬੜ੍ਹਨਾ (ਵਿਧਣਾ) ਜੇਵਰ (ਗਹਿਣਾ) ਤੇ ਗਿਰਿਆ
(ਡਿਗਿਆ) ਆਦਿ ।

ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਰਵਾਨੀ, ਮਧੁਰਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੰਜਮ ਦਾ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ
ਦੇਖੋ—

ਬੁੱਲ੍ਹ ਹੀ ਬੁੱਲ੍ਹ
ਦਿਲ ਗੁੰਮ ਹੈ
ਰੰਗ ਭਸਮੀ
ਰੱਬ ਕਸਮੀ
ਦੋਸਤੀ ਉਹ ਵੀ
ਕਲਮੀ
ਮੁਸਕਾਣ ਉਹ ਵੀ
ਰਸਮੀ
ਕ੍ਰਿਆ ਨਦਾਰਦ
ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆ ਹੀ
ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆ ਹੈ
ਤਾਂਘ ਉਹ ਵੀ
ਨੰਗੇਜ ਦੀ
ਬੱਸ ਸੰਯਮ ਤੋਂ
ਪਰਹੇਜ਼ ਹੈ ।

(ਸਮਕਾਲੀਨ ਮਨੁੱਖ)

ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਰਦੂ ਵਿਚ ਅਹਿਮਦ ਨਦੀਮ ਕਾਸਿਮੀ ਅਤੇ ਅਖਤਰ ਸ਼ੀਰਾਨੀ ਆਪਣੀ
ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਮਹਿਬੂਬਾ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਰੂਹੀ' ਤੇ 'ਸਲਮਾ' ਕਹਿ ਕੇ
ਪ੍ਰਕਾਰਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ
ਨੂੰ 'ਦੁਲਾਰੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਮ੍ਰਿਗ ਤ੍ਰਿਸ਼ਣਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—

ਪਰ ਮੇਰੀ ਤਾਂ
ਭੇੜੀਏ ਵਾਲੀ ਭੁੱਖ ਹੈ,
ਅਮਿੱਟ, ਨਿਰੰਤਰ
ਜਿਹੜੀ ਨਿੱਕੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ
ਸਕਲ ਭੁੱਖਾਂ ਨੂੰ
ਵੀ ਨਿਗਲ ਲੈਂਦੀ—
ਇਹ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ
ਭੁੱਖ

ਕਵਿਤਾ-ਗਗਨ ਉੱਤੇ
 ਛਾਉਣ ਦੀ ਭੁੱਖ ।
 ਦੱਸਣਾ ਦੱਸਤੋ
 ਇਹ ਕੋਈ
 ਮ੍ਰਿਗ ਤ੍ਰਿਸ਼ਣਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ?

ਅਸੀਂ ਆਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਵਿ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹਾਮੀ
 ਇਹ ਕਾਫੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਤੇ ਗੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਨਵੇਕਲੀ ਤੇ ਬਲਵਾਨ ਧੁਨ
 ਰਾਹੀਂ ਭਵਿਖ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਗਗਨ ਮੰਡਲਾਂ ਤੇ ਛਾ ਜਾਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਪਰਾਲੇ
 ਜਾਰੀ ਰਖੇਗਾ । ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਉਰਦੂ ਕਵੀ ਅਮੀਨ ਹਜ਼ੀ ਸਿਆਲਕੋਟੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ—

‘ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਮ ਹੈ ਮਾਹੌਲ ਪੈ ਛਾ ਜਾਣੇ ਕਾ ।’

ਸਾਨੂੰ ਅਫਸੋਸ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਝ ਕੁ ਵਸੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ
 ਕਰਕੇ ਐਤਕੀ ਅਸੀਂ ‘ਰੰਗ ਮੰਚ’ ਵਾਲਾ ਫੀਚਰ ਨਹੀਂ ਛਾਪ
 ਸਕੇ । ਅਗਲੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਇਹ ਫੀਚਰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੁਹਾਂ
 ਤਿਮਾਹੀਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗ-ਮੰਚ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਦੇਵੇਗਾ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਟੈਗੋਰ ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ :

- | | |
|-----------------------------|------|
| 1. ਟੈਗੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ | 6-00 |
| 2. ਵਿਸ਼ਵ ਪਰਿਚਯ | 4-00 |
| 3. ਟੈਗੋਰ ਡਰਾਮੇ | 4-00 |
| 4. ਚੋਣਵੇਂ ਨਿਬੰਧ | 5-00 |
| 5. ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ | 4-00 |
| 6. ਓਹ | 5-00 |
| 7. ਮੇਰਾ ਬਚਪਨ | 3-00 |
| 8. ਸੁਨਹਿਰੀ ਨੌਕਾ | 5-00 |

Registration No. P. 163

Approved by D. P. I., Punjab for use in the Libraries of the
Schools & Colleges vide Circular No. 3397-B

6/48--5525796 dated July, 1955

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ
ਆਲੋਚਨਾ

ਚੰਦਾ

ਸਾਲ: 15.00 ਰੁਪਏ

ਇਕ ਅੰਕ : 4.00 ਰੁਪਏ

ਜਿਲਦ ਨੰ: 27

ਕੁਲ ਅੰਕ

ਜਨਵਰੀ—ਮਾਰਚ, 1983

ਅੰਕ ਨੰ: 4

148

ਸੰਪਾਦਕ :

ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ

ਸਲਾਹਕਾਰ ਮੰਡਲ :

ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ,

ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ, ਪ੍ਰੋ. ਹਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਛਾਪਕ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਲਈ ਸੇਕਰਿਟਰੀ ਹਾਰਟ ਪ੍ਰਿੰਟਰਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ ਤੋਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਦਫਤਰ ਆਲੋਚਨਾ,

ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ।