ਆਲੋਚਨਾ

ਜੁਲਾਈ—ਸਤੰਬਰ, 1979

ਸੰਪਾਦਕ :
ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ

ਸਿਲਵਰ ਜੁਬਲੀ ਸਮਾਰੋਹ

11 ਤੋਂ 17 ਅਕਤੂਬਰ, 1980

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ ਦਾ ਸਿਲਵਰ ਜੁਬਲੀ ਸਮਾਰੋਹ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਿਚ 11 ਅਕਤੂਬਰ ਤੋਂ 17 ਅਕਤੂਬਰ 1980 ਤਕ ਮਨਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੋਨੇ ਕੋਨੇ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਉੱਘੇ ਵਿਕਅਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਗਮਾਂ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਲਈ ਬੁਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਕ ਹਫ਼ਤੇ ਦੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਲੀਕੀ ਗਈ ਹੈ :—

11 ਅਕਤੂਬਰ 1980 — **ਉਦਘਾਟਨ ਸਮਾਰੋਹ**, ਸੁਆਗਤੀ ਭਾਸ਼ਨ, ਅਕਾਡਮੀ ਦੀ ਰੀਪੋਰਟ, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਫੈਲੋਸ਼ਿਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਤੇ 25 ਉੱਘੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਨਮਾਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੇ ਦੁਰਲੱਭ ਹੱਥ-ਲਿਖਤੀ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼।

ਰਾਤ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ।

12 ਅਕਤੂਬਰ, 1980 — **ਸਾਹਿੱਤਕ ਗੋਸ਼ਟੀ**—ਨੌਂ ਤੋਂ ਸਾਢੇ ਬਾਰਾਂ ਵਜੇ ਤਕ ਤੇ ਢਾਈ ਤੋਂ ਸਾਢੇ ਪੰਜ ਵਜੇ ਤਕ ਤਿੰਨ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੜ੍ਹੇ ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣਗੇ।

ਰਾਤ ਨੂੰ ਦੋ ਨਾਟਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ।

13 ਅਕਤੂਬਰ, 1980	,,	,,
14 ਅਕਤੂਬਰ, 1980	,,	ਰਾਤ ਨੂੰ ਕਵੀ ਦਰਵਾਰ
15 ਅਕਤੂਬਰ, 1980	,,	ਰਾਤ ਨੂੰ ਦੋ ਨਾਟਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ।
16 ਅਕਤੂਬਰ, 1980	,,	ਰਾਤ ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਲੂਣਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਬੈਲੇ।
17 ਅਕਤੂਬਰ, 1980	,,	ਰਾਤ ਨੂੰ ਬੰਬੇ ਫਿਲਮ ਸਟਾਰ ਨਾਈਟ।

(ਡਾ.) ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ
ਪ੍ਰਧਾਨ

(ਸ੍ਰੀ) ਐਚ. ਐਸ. ਭੱਟੀ
ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਆਗਤ ਕਮੇਟੀ

(ਡਾ.) ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਜਨਰਲ ਸਕੱਤ੍ਰ

(ਡਾ.) ਵੀ. ਐਨ. ਤਿਵਾੜੀ
ਕਨਵੀਨਰ ਜੁਬਲੀ ਕਾਨਫਰੰਸ

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ

ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਲਈ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਅਜੇਹਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਤੋਂ ਅਜੇ ਛੁਹਿਆ ਤੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਛੁਹਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਤੋਂ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੱਕ ਦਾ ਪੰਧ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅੱਧ-ਪਚੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸਨੇ ਅਜੇ ਤੈਹ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ ਹੋਤੀ ਤੋਂ ਡਾ: ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਹੋਏ ਕੰਮ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪੰਧ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਵਿਚ ਖਰੜਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਸ ਵਰਨਣ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕੱਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈਆਂ ਮਣੌਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਲਪ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਲਪ ਵਜੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਗਲਪ ਦੀ ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਕੇ ਰਚੀ ਗਈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਿਲਾਸਾ ਜਿਹਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗੁਣ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗੁਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਕੇਵਲ ਇਸਦੀ ਉਸ ਵਿਆਪਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿਸਦਾ ਉਲੇਖ ਇਟਲੀ ਦੇ ਜਗਤ-ਪ੍ਰਸਿਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਪਾਉਲੋ ਸਪਰੀਆਨੋ (**Paolo Spriano**) ਨੇ ਅ-ਪਹੁੰਚ ਚੋਟੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ ਮੁਹਿੰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਤਾਂ ਅਡੰਬਰ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਅਡੰਬਰ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਦੰਰਭ ਵਿਚ ਡਾ: ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਨ ਹਿਸਟਰੀ** ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਸੰਭਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਅਡੰਬਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਅਲੌਕਿੱਕ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਲਈ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੇ ਪਰਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਨੂੰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਖਸੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਲਾਹੁਣ ਤੇ ਉਸਦੇ ਜਾਂਨਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ਖਸੀ ਔਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਤੋਂ ਤਾਂ ਉਸ ਰੁਦਨ ਦਾ ਪੱਧਰ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਹੋਇਆ ਜੋ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਤੇ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਹਤੈਸ਼ੀ ਪਰ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਕ ਅਕੀਦੇ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਮੋਮਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਜੰਗ ਬਾਬਤ ਲਿਖੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਰੁਚੀ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਰੁਚੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਨਿਰੋਲ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਨਵ-ਉਗਮੀ ਇਹ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਏ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਗਾੜ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੀ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਰਵਾਇਤੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਾਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮਿਥਦੀ ਇਹ ਨਵ-ਉਗਮੀ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਨਿੰਦਿਆ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਮੁੰਜਮਿਦ ਹੈ, ਲੱਗਭੱਗ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਣ ਵਾਲੀ ਕਥਾ-ਕਥੌਲੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਮੁੰਜਮਿਦ ਸੀ।

ਨਿਰੋਲ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਇਸ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਕੇਵਲ ਨਿਰਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲੋੜ ਤਾਂ ਨਿਰਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸਜਿੰਦ ਆਭਾ ਪਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰਪੇਖ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅੰਤਰ ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕ੍ਰੋਚਿ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਸਦਕਾ ਹੀ ਕ੍ਰੋਚਿ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਹੀ ਮੁੱਲ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਆਧਾਰ ਉਤਲੇ ਵਰਗ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਵਿਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਖੇਤਰ ਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਸਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਲੋਕ-ਸੁਰੱਖਿਆ ਆਦਿ ਦਾ ਤਾਂ ਕੁਝ ਭਾਵ ਸੀ ਪ੍ਰੰਤੂ ਆਵਾਜਾਈ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਤੇ ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀਆਂ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਅਭਾਵ ਸੀ। ਆਵਾਜਾਈ

ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੌਕਿੱਕ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸਥੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀਆਂ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਨ ਲੌਕਿੱਕ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੂਖਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਮੋਟਿਫਾਂ ਤੇ ਰੂਪਗਤ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਲੋੜੀਂਦੀ ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਧਾਰਾ, ਲੋਕ ਬੋਧ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਵੀ ਲੌਕਿੱਕ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰ ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ ਧਾਰਾ, ਲੋਕਬੋਧ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਹ ਆਕਾਰ ਹਨ ਜੋ ਖਰੜਿਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਇਸ ਲਈ ਅਸੁਭਾਵਕ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਸਜਿੰਦ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣ ਜਾਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਵਸਰ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੇਵਲ ਖੱਜਲ-ਖੁਆਰੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ ਤਾਂ ਖਰੜਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਕੁੱਝ ਸੌਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਜਿਸਦੀ ਖਾਤਰ ਪੂਰੀ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਖਰੜਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਕੇ ਜੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਲਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਦੇ ਨਾਲ ਦਿਸਦਾ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੌਰਾਨ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਆਭਾ ਪਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ਾਲ ਧਰਤੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਿੱਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੁੰਗੜਿਆ ਜਿਹਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਆਭਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬ ਕਦੇ ਪੂਰਬ ਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਧਰਤੀ ਭਾਰਤ ਤੇ ਕਦੇ ਪੱਛਮ ਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਧਰਤੀ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਮਗਰੋਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਸਦਾ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਸਮਾਪਤ ਹੋਣ ਉਪ੍ਰੰਤ ਹੋਈ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਵੀ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸਦਾ ਦੋ ਤਿਹਾਈ ਹਿੱਸਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਚਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਾਕੀ ਹਿੱਸਿਆਂ, ਸਿੰਧ, ਬਲੋਚਸਤਾਨ ਤੇ ਪਖਤੂਨਿਸਤਾਨ ਤੇ ਇਸਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਕਾਇਮ ਹੈ।

ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਅਧੀਨ ਆਏ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਲੋਂ ਚਣੌਤੀਆਂ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਜੇ ਤਕ ਇਸਦੇ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਜਿਹ ਢਾਹ ਨਹੀਂ ਲਗੀ। ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਗਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਧਰਤੀ ਦੀ ਆਭਾ ਇਸ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇਹੋ ਜਹੀ ਢਾਹ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਇਕ ਤਿਹਾਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣੀ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਧਰਤੀ ਦੇ ਤੁਲ ਨਿਗੂਣਾ ਜਿਹਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰਥ ਹੈ। ਇਕਾਗਰ ਚਿੱਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਭਾਰਤ ਦਾ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਕ ਉਪਰਾਮਤਾ ਜੋ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰਾਮਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰਿਵਾਸ਼-ਵਸੇਵਾ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਲੌਕਿੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਬਣਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੇਗ ਨਾਲ ਇਹ ਲੌਕਿੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਪਮਾਨ-ਜਨਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤ ਹੋਣ ਲਈ ਸਵੈਮਾਨ ਨੂੰ ਲੌਕਿੱਕ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੌਰਾਨ ਕੁਝ ਚਿਰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਰਹਿ ਚੁੱਕੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਭਾ ਇਸ ਲੌਕਿੱਕ-ਰਾਸ਼ਟਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਰਹੇਗੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜੇਹੀ ਯਾਦ ਬਣਕੇ ਵਿਚਰੇਗੀ ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਜਿੰਨੀ ਛੁਹ ਨਾਲ ਵੀ ਲੋਪ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਤਦ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਲਈ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਯਾਦ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਲਈ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਮੂਲ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੀ ਇਹ ਹੈ।

— ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲ

ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ

ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਤੁਅੱਲਕ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਇਹ ਵੱਡੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪਰਚਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਧਾਰਣ ਪੇਤਲਾ ਅਤੇ ਛਿੱਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤਾਂ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ।

I

ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੁਗਰਾਫ਼ੀਆਈ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਲਫ਼ਜ਼ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਅਰਥ ਪੰਜ ਦਰਿਆ ਹੈ—ਜਿਹੜਾ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਂ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਬਣ ਗਿਆ। ਤਾਰੀਖੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸਦਾ ਆਰੰਭ ਅਕਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ। ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਸੂਬੇ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਿਸੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੱਦਾਂ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ 'ਸਪਤ ਸਿੰਧੂ' ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸੱਤ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਉਲੇਖ ਪਾਰਸੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ **ਜ਼ੇਂਦ-ਆਵੇਸਤਾ** ਵਿਚ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਆਮ ਸਵੀਕਿਰਤੀ ਮਿਲ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਬਿਹਤਰ ਭਾਵੇਂ ਅਚੇਤ ਮਾਨਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਧਰਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਜਮੁਨਾ, ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸਿੰਧ, ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਹਿਮਾਲੀਆ ਅਤੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਥਾਰ ਦਾ ਰੇਗਿਸਤਾਨ ਸੀ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਲਤੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਏਸ ਇਲਾਕੇ ਦਾ ਸਥਾਨ-ਸੂਚਕ ਜੁਗਰਾਫ਼ੀਆ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ। ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਥੇ ਮੀਂਹ ਬਹੁਤਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਕਈ ਦਰਿਆਵਾਂ ਨੇ ਰਾਹ ਬਦਲ ਲਏ ਹਨ। ਸਰਸਵਤੀ ਦਰਿਆ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਿੱਧਾ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦਾ ਸੀ ਜਾਂ ਸਿੰਧ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਥਾਂ ਜਾ ਕੇ ਰਲਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਇਲਾਕੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੀ। ਘੱਗਰ ਦਰਿਆ ਦਾ ਸੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਤਲ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਕ

ਮਿਸਾਲ ਬਿਆਸ ਅਤੇ ਸਤਲੁਜ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹਰੀਕੇ ਮਿਲਕੇ ਫੇਰ ਅੱਡੋ-ਪਾਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ 50 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੂਰ ਪਰ 300 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਨਾਲ ਨਾਲ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਪੰਜ ਨਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਫੇਰ ਉਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਚਨਾਬ ਅਤੇ ਜਿਹਲਮ ਦੇ ਰਲਣ ਦਾ ਸਥਾਨ ਅੱਜ ਨਾਲੋਂ 40 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਥੱਲੇ ਨੂੰ ਸੀ। ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਬਹਾਵਾਂ ਵਿਚ ਛੋਟੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਤਬਦੀ-ਲੀਆਂ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸੋਂ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਅਸਰ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵੱਜੋਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਵਿਚ ਫਰਕ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ।

II

ਮਨੁੱਖੀ ਵੱਸੋਂ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਇਸ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਲੜੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ, ਜਿਹੜੇ ਰਤਾ ਕੁ ਖੁਸ਼ਕ ਸਨ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਮੋਟੀ ਬਨਸਪਤੀ ਨੂੰ ਸਾਫ ਕਰਕੇ ਖੇਤ ਬਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਉਥੇ ਪਾਣੀ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਤੱਕ ਵਸਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੜੱਪਾ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰ ਰਾਵੀ ਦੇ ਕੰਢੇ 'ਤੇ ਸੀ। ਰੋਪੜ ਦਾ ਪੂਰਬ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਟਿੱਲਾ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਆਪ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਸੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਹ ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਨਾ ਤਾਂ ਉਪਰਲੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਮੀਂਹ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਬਨਸਪਤੀ ਸੰਘਣੀ ਸੀ। ਇਹ ਬਨਸਪਤੀ ਐਨੀ ਸੰਘਣੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਅੱਗ ਲਾ ਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਿੱਤਲ ਦੇ ਸੰਦਾਂ ਨਾਲ ਸਾਫ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਿੰਜਾਈ ਦਾ ਕੰਮ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਲਈ ਲੰਮੀਆਂ ਚੌੜੀਆਂ ਚਰਾਂਦਾਂ ਸਨ। ਮਨੁੱਖ ਵੱਸੋਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਜੇਹਾ ਪੈਟਰਨ ਕੋਈ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ।

ਅਗਲੇ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹਿਮਾਲੀਆ ਦੇ ਨਿਚਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵੱਲ ਜਾਣ ਲਗੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਿੱਸਾ ਲੋਹੇ ਦੀ ਕਾਢ ਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਕੱਢੀ ਗਈ। ਦਰਿਆਈ ਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਲੋਹੇ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਫ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਪਹਾੜਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮੀਂਹ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਵੱਸਣਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਹੁਣ ਤਕਸ਼ਸ਼ਿਲਾ, ਸਿਆਲਕੋਟ ਅਤੇ ਜਲੰਧਰ ਵਰਗੇ ਸ਼ਹਿਰ ਮੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਦੀਪਾਲ ਪੁਰ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇੰਜ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਵੀ ਵਸ ਗਏ। ਪਿਛਲੇ ਇਕ

ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵੱਸੋਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਹੇਠਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਪਲੜਾ ਭਾਰਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਿੰਜਾਈ ਦੇ ਬਨਾਵਟੀ ਸਾਧਨ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਏ ਗਏ। ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਖੂਹ ਅਤੇ ਹਲਟ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਣ ਲਗੇ, ਖਾਸ ਕਰ ਚਨਾਬ ਤੇ ਜਮੁਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ। 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹਜਹਾਨ ਨੇ ਉਪਰਲੇ ਬਾਰੀ ਦੁਆਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸ਼ਾਹ ਨਹਿਰ ਬਣਵਾਈ। ਅੱਜ ਕਲ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਹ ਹਜ਼ਾਰ ਪਿੰਡ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਵਸੋਂ ਥੱਲੜੇ ਹਿਸਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰ ਮੁਲਤਾਨ ਨਾਲੋਂ ਅਗੇ ਨਿਕਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਵੀ ਨਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਖੂਹਾਂ ਨਾਲ ਚੰਗੀ ਸਿੰਜਾਈ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਘਣੀ ਆਬਾਦੀ ਉਪਰਲੇ ਚੱਜ, ਰਚਨਾ, ਬਾਰੀ ਅਤੇ ਬਿਸਤ ਦੁਆਬਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਤਲੁਜ ਜਮੁਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਵਸੋਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਬਦਲ ਗਿਆ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਹਿਰਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਰਾਹੀਂ ਬਾਰਾਂ ਆਬਾਦ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੂਣੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਹੋ ਗਈ। ਰਾਵੀ ਤੋਂ ਪੂਰਬ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਮੁਗਲ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਆਬਾਦ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਾਸ਼ਤ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਰੁਚੀ ਹੋਰ ਵੀ ਤਕੜੀ ਹੋ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਜਲੀ ਨਾਲ ਬਨਾਉਟੀ ਸਿੰਜਾਈ ਅਰਥਾਤ ਟਿਊਬਵੈੱਲਾਂ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਜ਼ੇਰ-ਇ-ਕਾਸ਼ਤ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਇਜ਼ਾਫ਼ਾ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਬਾਦੀ ਦੀ ਵੰਡ ਹੁਣ ਐਨੀ ਇਕ ਸਾਰ ਹੋ ਗਈ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

III

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਤਕਨੀਕੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਉਤਾਰ ਚੜ੍ਹਾ ਨਾਲ ਵੀ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਸਦਕੇ ਲੋਕ ਸੰਖਿਅਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਹਰਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸਾਨੂੰ ਸਿੰਧ ਦੀ ਪੂਰਬ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਵੱਡੀ ਸਾਰੀ ਇਕਾਈ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਪੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਪੂਰਬ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਕਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਅਜੇਹੇ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਝੌਲਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਵੀ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ।

1500 ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਬਾਇਲੀ ਛੱਲਾਂ ਵਾਂਗ

ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿੰਧ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਆਰੀਆ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲ ਲੋਕ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ, ਵਿਸੇਬੇ ਅਤੇ ਖੇਤੀ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਕਦਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਖੇਤੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ **ਰਿਗਵੇਦ** ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਖੇਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ **ਰਿਗਵੇਦ** ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ। ਕੋਈ ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਜਮੁਨਾ ਤੱਕ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹੇ, ਜਿਥੇ ਚਰਾਇਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕਈ ਰਿਆਸਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਤੇ ਕੁਝ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਨ। ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦ ਤੇ ਕੰਬੋਜ ਅਤੇ ਗੰਧਾਰ ਸਨ। ਸਤਿਲੁਜ ਜਮੁਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਰੂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਛੋਟੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਹੋਰ ਰਿਆਸਤਾਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਚੌਥੀ ਸਦੀ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਸਿੰਧ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਅੰਭੀ ਦੀ ਰਿਆਸਤ, ਚੱਜ ਦੁਆਬ ਵਿਚ ਪੋਰੂ ਅਰਥਾਤ ਪੋਰਸ ਦੀ, ਅਤੇ ਨਿਚਲੀ ਬਾਰੀ ਦੁਆਬ ਵਿਚ ਮਾਲਵ ਜਾਂ ਮੂਲਵਈ ਰਿਆਸਤ ਸੀ।

ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ ਅਸ਼ਵੀਨੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਉਸ ਦੇ ਮੁੜਨ ਉਪਰੰਤ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜੇਹੀ ਸਲਤਨਤ ਬਣੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਤਲੁਜ ਤੋਂ ਪਾਰ ਗੰਧਾਰ ਤੇ ਕੰਬੋਜ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਸੀ। ਇਹ ਮੋਰੀਆ ਸਾਮਰਾਜ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਅਸ਼ੋਕ ਅਧੀਨ ਤੀਜੀ ਸਦੀ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵਪਾਰ, ਉਦਯੋਗ ਅਤੇ ਖੇਤੀ ਵਿਚ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਮੋਰੀਆ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਸੂਬਾ ਸੀ। ਇਸਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਤਕਸ਼ਸ਼ਿਲਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਪਾਟਲੀ-ਪੁਤ੍ਰ ਨਾਲ ਸੜਕ ਰਾਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਇਰਾਨ ਅਤੇ ਭੂਮੱਧ ਸਾਗਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਵਪਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸੀ। ਇਹ ਪਾਟਲੀਪੁਤ੍ਰ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਵਿਦਵਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮੋਰੀਆ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਪਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਾਹਰਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਰਹੇ।

ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਈਸਾ ਪੂਰਬ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਮਨੇਂਡਰ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੋਧੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਲਿੰਦਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਰਾਜ ਰਾਵੀ ਦਰਿਆ ਤੱਕ ਸੀ। ਮਥੁਰਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਯੂਨਾਨੀ ਸਿੱਕੇ ਮਿਲੇ ਸਨ। ਇਹ ਇਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਅਸਰ ਸੀ। ਅਗਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ, ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲੀ ਸਦੀ ਈ: ਵਿਚ ਕੁਸ਼ਾਨਾਂ ਨੇ ਕੱਢ ਦਿਤੇ। ਕਨਿਸ਼ਕ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਅਜੇਹੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਉੱਤਰੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਥਮ ਰਾਜਧਾਨੀ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੀ ਮਥੁਰਾ। ਕਨਿਸ਼ਕ ਦੇ ਜਾਂਨਸ਼ੀਨ ਤੀਜੀ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਸਸਾਨੀ ਸਮਰਾਟ ਅਰਦਸ਼ੀਲ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਗਏ।

ਪੰਜਵੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਹੂਨਾਂ ਦਾ ਰਾਜ ਹੋ ਗਿਆ। ਹੂਨ ਰਾਜਾ ਤੋਰਮਾਨ

ਤਾਂ ਜਮਨਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੀ ਲੜਦਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਮੇਹਰਕੁਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਧੱਕ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਫੇਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਉਹ 542 ਵਿਚ ਮਰ ਗਿਆ। ਏਸ ਸਮੇਂ ਥਾਨੇਸਰ ਦੇ ਪੁਸ਼ਯਭੂਤੀ ਤਾਕਤ ਫੜ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਤਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿਧ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਹਰਸ਼ ਹੋਇਆ, ਜਿਸਦਾ ਬਿਆਸ ਤੱਕ ਦਬਦਬਾ ਸੀ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦਾ ਬਾਕੀ ਦੁਆਬਿਆਂ ਦੇ ਉਪਰਲਿਆਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਤੇ ਰਸੂਖ ਸੀ, ਪਰ ਥਲੜੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਰਿਆਸਤ ਦਾ ਨਾਂ ਟੱਕ ਸੀ। ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਤਾਈਂ ਉੱਤਰ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹੀ ਖਾਨਦਾਨ ਦਾ ਹੱਥ ਉੱਚਾ ਸੀ। ਤੋਮਰਾਂ ਦਾ ਹਰਿਆਣੇ ਵਿਚ ਰਾਜ ਸੀ। ਅਰਬਾਂ ਨੇ ਮੁਲਤਾਨ ਵਿਚ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਿਆ। ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਜੰਮੂ ਤੇ ਕਾਂਗੜਾ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਗਈ ਅਤੇ ਪਹਾੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਚੰਬਾ, ਕੁੱਲੂ ਦੀਆ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰਾਜਸ਼ੀ ਉਤਾਰ ਚੜ੍ਹਾਅ ਵੇਖੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਕਈ ਕਬੀਲੇ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਕੱਢ-ਕਢਾਈ ਤੇ ਨਵੀਂ ਹੱਦ-ਬੰਦੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ।

11ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਂ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਗਜ਼ਨਵੀਂ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਤਲੁਜ ਜਮਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ। ਦਿੱਲ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਕਈ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਫਗਾਨ ਜਾਂ ਤੁਰਕ ਸੂਬੇਦਾਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤਕ ਰਹੀ। ਫੇਰ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੂਬਾ, ਮੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਸਨ। 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਿੰਧ ਅਤੇ ਜਮਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਮੈਦਾਨ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਅਧੀਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਾਮਰਾਜ ਭੂਤ ਪੂਰਬ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੂਬੇ ਅਤੇ ਮੁਲਤਾਨ, ਕਾਬਲ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਰਲਾ ਪੱਕਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਤਲੁਜ ਜਮਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਦੇ ਰਾਜਾਂ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਮੰਨ ਲਈ। 1849 ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਰਾਜ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸੂਬਾ ਲੱਗ ਭੱਗ ਪੰਜਾਬ ਵਾਲਾ ਜੁਗਰਾਫ਼ੀਆਈ ਇਲਾਕਾ ਬਣ ਗਿਆ। 11ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਵਧਦਾ ਰਿਹਾ।

IV

ਸਿਆਸੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾਲ ਕਈ ਵੇਰ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜਾਈ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਣਾਮ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਸਿੰਧ ਦੇ ਮਿੱਡੇ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਘੱਟ ਸਭਿਅ ਪਰ ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਦੇ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਦਬਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ ਇਥੋਂ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਲੋਕ ਬਿਲਕੁਲ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿਤੇ ਗਏ। ਸਿੰਧ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਸਮਾਜੀ ਸਥਾਨ ਵਾਲੇ ਦਾਸਾਂ ਜਾਂ ਗੁਲਾਮਾਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰੱਖ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਸਿੰਧ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ

ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰੋਹਤ ਤੇ ਵਪਾਰਕ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਰਲ ਗਏ । ਕੁਝ ਇਕ ਤਾਂ ਸਾਮੰਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਜਾ ਰਲੇ । ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿੰਧ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨਤੀਜਾ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ੱਤ੍ਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ । ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਅਜੇਹੀ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਸੰਸਥਾ ਸੀ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋਰ ਤੇ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ।

ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੋਂ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਹੋਰ ਕਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਏ । ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੋਰ ਤੋਂ ਹੋਰ ਲੋਕ ਇਥੇ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਜਿਹੜੇ ਏਥੇ ਹੀ ਵਸ ਗਏ ਅਤੇ ਆਖ਼ਰ ਨੂੰ ਏਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ । ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਕ, ਕੁਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਹੁਨ ਕਬੀਲੇ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਕਿ 11ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਤੁਰਕਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਸ ਗਏ ਸਨ । ਕਈ ਹੋਰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਕਬੀਲੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸ ਕਰ ਗਏ, ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਲਕ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਸਨ । ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੁਰਕਾਂ, ਅਫ਼ਗਾਨਾਂ ਤੇ ਅਰਬਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੇਸ਼ ਬਣਾ ਲਿਆ ।

ਪਿਛਲੀ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਤਕਰੀਬਨ ਅੱਧੀ ਆਬਾਦੀ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰ ਸੀ । ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ ਦਾ 45 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਹਿੱਸਾ ਸੀ । ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਰਗ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਰਗ ਦਾ 16 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ । ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਵਿਚ ਪਠਾਨ ਅਤੇ ਬਲੋਚ 8 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸਨ । ਕਾਸ਼ਤਕਾਰ ਆਬਾਦੀ ਵਿਚ ਸੱਖੜ, ਅਵਾਣ, ਜੰਜੂਆਂ, ਗੁੱਜਰ, ਖਰਲ, ਰਾਈਂ ਅਤੇ ਕਮੋ ਸਨ । ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਾਰੀਗਰ, ਸ਼ਿਲਪੀ ਤੇ ਲਾਗੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ । ਇਹ ਆਬਾਦੀ ਦਾ ਇਕ ਤਿਹਾਈ ਹਿੱਸਾ ਸਨ । ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਲ ਆਬਾਦੀ ਦਾ 10 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਚਮਾਰ ਤੇ ਜੁਲਾਹੇ ਸਨ, ਲੁਹਾਰ ਤੇ ਤਰਖਾਣ 6 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਨ, ਚੂਹੜੇ ਆਦਿ ਤਕਰੀਬਨ 6 ਫ਼ੀ ਸਦੀ, ਨਾਈ ਅਤੇ ਮਰਾਸੀ 2½ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ । ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਿਲਪੀ, ਕਾਰੀਗਰ ਤੇ ਲਾਗੀਆਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਬਾਕੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੀ ।

ਸਾਰੀ ਆਬਾਦੀ ਦਾ ਤਕਰੀਬਨ ਛੇਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਬਰਾਬਰ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ । ਬਾਣੀਏ, ਖੱਤਰੀਆਂ ਤੇ ਅਰੋੜਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਕਰੀਬਨ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੀ ਸੀ । ਬਾਣੀਏ ਸਤਲੁਜ ਜਮਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਘਣੇ ਸਨ ਅਤੇ ਅਰੋੜੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਰਖਦੇ ਸਨ । ਖੋਜੇ ਤੇ ਪਰਾਚਿਆਂ ਜਿਹੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਇਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਵਪਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ । ਧਾਰਮਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਰਥਾਤ 4½ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ । ਸ਼ੇਖ ਤੇ ਸੈਯਦ ਆਬਾਦੀ ਦਾ ਇਕ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ ।

ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਦਿਲਚਸਪ ਪੈਟਰਨ ਹੈ। ਬਲੋਚ ਸ਼ਾਹਪੁਰ, ਮੁਜ਼ੱਫਰਾਬਾਦ, ਝੰਗ, ਮੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ ਵਿਚ ਸਨ, ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿਲਾ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਬਾਦੀ ਸੀ। ਲਾਹੌਰ ਜ਼ਿਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੀ। ਪਠਾਨ ਵੀ ਮੁਲਤਾਨ ਤੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ, ਜਲੰਧਰ, ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, ਅੰਬਾਲਾ, ਰੋਹਤਕ, ਕਰਨਾਲ, ਗੁੜਗਾਉਂ, ਦਿੱਲੀ ਤੇ ਪਟਿਆਲਾ ਰਿਆਸਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਣਤੀ ਸੀ। ਸੰਘਣੀ ਆਬਾਦੀ ਦੇ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਵਿਚ ਪਠਾਨ ਅਤੇ ਬਲੋਚਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੀ ਸੀ। ਗੁਜਰਾਤ, ਸਿਆਲਕੋਟ, ਗੁਜਰਾਂਵਾਲਾ, ਲਾਹੌਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ, ਮੁਜ਼ੱਫਰਾਬਾਦ, ਮੁਲਤਾਨ, ਜਲੰਧਰ, ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, ਅੰਬਾਲਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਫੀਰੋਜ਼ਪੁਰ, ਰੋਹਤਕ, ਹਿਸਾਰ, ਤੇ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਫ਼ੀ ਜ਼ਿਲਾ ਆਬਾਦੀ ਇਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸੀ। ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਗੁੜਗਾਉਂ, ਕਰਨਾਲ, ਸਰਸਾ, ਜੇਹਲਮ, ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ ਅਤੇ ਝੰਗ ਵਿਚ ਫ਼ੀ ਜ਼ਿਲਾ ਆਬਾਦੀ 50 ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ। ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਪਟਿਆਲਾ ਰਿਆਸਤ ਵਿਚ ਇਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਬਾਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨੂੰ ਰਲਾ ਕੇ ਇਕ ਲੱਖ 60 ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੀ। ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਗੁਜਰਾਤ ਅਤੇ ਕਪੂਰਥਲਾ, ਨਾਭਾ, ਜੀਂਦ ਵਿਚ 10 ਹਜ਼ਾਰ ਤੇ 25 ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ। ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਦਿੱਲੀ, ਗੁੜਗਾਉਂ, ਕਰਨਾਲ, ਰੋਹਤਕ, ਸਰਸਾ, ਹਿਸਾਰ, ਅੰਬਾਲਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਜਲੰਧਰ, ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਲਾਹੌਰ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਗੁਜਰਾਂਵਾਲਾ, ਸਿਆਲਕੋਟ, ਜਿਹਲਮ, ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ, ਸ਼ਾਹਪੁਰ, ਮੁਲਤਾਨ, ਝੰਗ, ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ, ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਅਤੇ ਪਟਿਆਲਾ ਰਿਆਸਤ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ 25 ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਰਵੇ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੱਟ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੈਦਾਨਾਂ ਵਿਚ ਚਨਾਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜਮਨਾ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਗੁੱਜਰ, ਜੱਟ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਨ, ਪਰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ। ਰਾਜਪੂਤ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਹਾੜਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਨਿਮਨ ਪਹਾੜੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤਾਨਾ ਦੇ ਰੇਗਿਸਤਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ 'ਵਿਚ ਸਨ। ਪਠਾਨ ਕਈ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸਨ, ਪਰ ਬਲੋਚ ਅਤੇ ਪਠਾਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਨ, ਜਿਹੜਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਤਭੂਮੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਸੀ। ਗੱਖੜ, ਆਵਾਣ ਅਤੇ ਜੰਜੂਆ ਸਿੰਧ ਸਾਗਰ, ਅਤੇ ਚੱਜ ਦੁਆਬਾ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਸਨ। ਸਿਆਲ ਰਚਨਾ ਦੁਆਬ ਦੇ ਥੱਲੜੇ ਪਾਸੇ ਅਤੇ ਖਰਲ ਬਾਰੀ ਦੁਆਬ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਸਨ।

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭੂਗੋਲਕ ਵੰਡ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਬਲੋਚ ਅਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨ ਆਏ। ਬਲੋਚਾਂ ਦੇ ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲਣ ਅਤੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਬੀਲੇ ਸਨ। ਅਫ਼ਗਾਨ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਬਤੌਰ ਹੁਕਮਰਾਨ ਆਏ, ਫੇਰ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀ ਵੀ ਬਣ ਗਏ। ਗੁੱਜਰ ਅਤੇ ਜੱਟ ਸ਼ਾਇਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੰਧ 'ਤੇ ਅਰਬੀ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਤੁਰਕੀ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 11ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ

ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਹ ਸਿੰਧ ਅਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਤੋਂ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਪਰ ਨੂੰ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਗੁੱਜਰਾਂ ਨੇ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਲਈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਜੱਟਾਂ ਨੇ ਗੁੱਜਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਭਜਾ ਦਿਤਾ, ਜਿਥੇ ਉਹ ਭੋਂਇ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਖੇਤੀ ਬਾੜੀ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ-ਪਾਲਣ ਦੋਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਈ ਰਾਜਪੂਤ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਜਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰਾਜਸਥਾਨ ਤੋਂ ਉਠ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਿਚਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਸ਼ਿਲਪੀ ਅਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਇਦ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਿੰਧ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਰੀਆ ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਪੁਰਾਣੇ ਖੱਤਰੀ ਅਤੇ ਅਰੋੜੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਬਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਰੀੜ੍ਹ ਦੀ ਹੱਡੀ ਹਨ। ਬਾਣੀਏ ਸ਼ਾਇਦ ਸਿੰਧ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਅਤੇ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਲਾਵਟ ਹੈ। ਰਾਜਪੂਤ ਬੇਸ਼ਕ ਤੁਰਕਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਛੱਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਜੱਦ ਵਿਚੋਂ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ।

V

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਲਗਾਉ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਸਲੀ ਮੂਲ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਔਖਾ ਹੈ। ਸਿੰਧ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਧਰਮ, ਜ਼ਬਾਨ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਸੀ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਆਰੀਆ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ **ਰਿਗਵੇਦ** ਤੋਂ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੱਗਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਥਾਨ ਸੀ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਲਿਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਆਰੀਆ ਅਤੇ ਪੂਰਬ-ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਦਾਖ਼ਲੇ ਕਾਰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦ ਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਆਰਮੈਕ ਦੋਵੇਂ ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਖਰੋਸ਼ਟੀ ਲਿਪੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਸਨ। ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੂਰਬੀ ਸਰਹੱਦ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਬ੍ਰਹਮੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਪੰਜਾਬ ਉਤੇ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਸਰ ਬੁੱਧਮੱਤ ਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਬਣ ਗਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ।

7ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬੁਧ ਮਤ ਦਾ ਪਤਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸ਼ੈਵ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਣਵ-ਮੱਤ ਅੱਗੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਬੜੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ, ਪਰ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਅਣਗੌਲੇ ਪਏ ਸਨ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ **ਪੁਰਾਣਾਂ** ਨੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਲਈ। ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਿਆ, ਨਿਆਏ, ਪੁਰਾਣ ਦੀ ਤਫਸੀਲ ਅਤੇ ਹਦੀਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਸੂਫੀ ਸ਼ੇਖਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਨਵੇਂ

ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਹਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਵਸਨੀਕ ਸਨ ਨਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਆਏ ਸਨ । ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਲਗਾਉ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨਵੀਆਂ ਲਿਪੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਤਿੱਖੀ ਹੋ ਗਈ । ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧਰਮ ਕਰਮ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਦੇਵਨਾਗਰੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਸੀ, ਤੇ ਉਲੇਮਾ ਅਰਬੀ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਸੀ । ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਬਾਨ ਬਣਾ ਲਿਆ ਸੀ । ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕ ਲੰਡਾ ਅਤੇ ਟਾਕਰੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤਣ ਲਗ ਪਏ ਸਨ । 12ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਨੇ ਲਾਹੌਰੀ ਕਹਿ ਦਿਤਾ ਸੀ । ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਨੇ ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਰਸ਼ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਅਤੇ 13ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਵਿਚਕਾਰ ਜਨਮ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ ।

ਪਿਛਲੀ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਕਸ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਛੇ ਸੱਤ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਦਸਦਾ ਹੈ । ਇਕ ਕਰੋੜ 50 ਲੱਖ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਹਨ । ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਅੱਧ ਮਾਝੀ, ਦੁਆਬੀ ਤੇ ਮਲਵਈ ਉਪਭਾਖਾਵਾਂ ਬੋਲਦਾ ਸੀ । ਤਕਰੀਬਨ 25 ਲੱਖ ਆਦਮੀ ਰਲਵੀਂ ਮਾਝੀ ਤੇ ਲਹਿੰਦੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ । ਪੁਆਧੀ ਤੇ ਡੋਗਰੀ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦਸ-ਦਸ ਲੱਖ ਸਨ । ਤਕਰੀਬਨ 15 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਲੋਕ ਲਹਿੰਦੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਭਟਿਆਣੀ ਅਤੇ ਰਾਠੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਕੁਲ ਇਕ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਸਨ । ਡੋਗਰੀ, ਭਟਿਆਣੀ, ਅਤੇ ਰਾਠੀ ਜੰਮੂ ਕਾਂਗੜਾ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਦੇ ਦੱਖਣੀ ਇਲਾਕੇ ਤੋਂ ਸੂਰਤਗੜ੍ਹ ਤੱਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ, ਮਾਲਵਾ ਵਿਚਕਾਰ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਫਾਂਟ ਵਿਚ ਬੋਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ । ਲਹਿੰਦੀ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਦਰਿਆਈ ਆਬਾਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਜਿਥੇ ਕਬਾਇਲੀ ਲੋਕ ਭਾਰੂ ਸਨ । ਘੱਗਰ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਪਾਸੇ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਵਿਚ ਪੁਆਧੀ ਉਤੇ ਹਰਿਆਣੇ ਦੀ ਹਿੰਦਵੀ ਦਾ ਅਸਰ ਸੀ । ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਟਕਸਾਲੀ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਚਨਾਬ ਤੋਂ ਘੱਗਰ ਤੱਕ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਥੇ ਜੱਟ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਨ । ਦਰਅਸਲ ਪੰਜਾਬੀ ਜੱਟਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦੇ ਗੁਆਂਢੀਆਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਹੀ ਬਣ ਗਈ ਸੀ । 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ **ਦਬਿਸਤਾਨੇ ਮੁਜ਼ਾਹਿਬ** ਦਾ ਫਾਰਸੀ ਲਿਖਾਰੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ । ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅੱਗੇ ਆਉਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਲਿਖਾਰੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਂਦੇ ਸਨ । ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਫੁਰਨਾ ਧਾਰਮਕ ਆਗੂਆਂ ਨੂੰ ਹੋਇਆ । ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਚੋ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਲਿਖਾਰੀ ਦਾ ਸਾਡੀ ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਰਾਜ ਹੈ । ਜੋ ਪਾਕ ਪੱਟਣ ਦਾ ਵਾਜੀ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਸੀ । ਉਹ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫਾਰਸੀ ਦਾ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਉਸਨੇ 13ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ

ਦਿਤਾ ਸੀ। ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸ਼ੇਖਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਹਦੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਚਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਸ਼ੈਵ ਮਤ ਦੇ ਗੋਰਖਨਾਥੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਲਗਭਗ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਢਾਡੀਆਂ ਨੇ ਸੂਰਮਗਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਬਨਾਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤੀਆਂ ਸਨ। 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਇੰਨੇ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤਾ, ਜਿੰਨਾ ਅਗੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਜਾਂਨਸ਼ੀਨਾਂ ਨੇ 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਿਆ। 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਸਰ ਲਿਖਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿਤੀ। ਹੁਣ ਸੂਫ਼ੀ ਲਿਖਾਰੀ ਵੀ ਨਵੀਂ ਸਾਹਿੱਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੜੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਜੋਸ਼ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਲਗ ਪਏ।

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਧਾਰਮਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿੱਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਲਿਖਾਰੀ ਫਾਰਸੀ ਲਿਪੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਬੜੀ ਖੁਲ੍ਹਦਿਲੀ ਨਾਲ ਫਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਲਿਖਾਰੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਸਨ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਲੰਡੇ ਅਤੇ ਟਾਕਰੀ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਤ ਭਾਖਾ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਦੇਸੀ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਭਜਰਬੇ ਵੀ ਕੀਤੇ। ਵਕਤ ਨਾਲ ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਰੁਚੀ ਬਲਵਾਨ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਜਨਮਸਾਖੀ ਅਤੇ ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵੀ ਆ ਗਈ। 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਫਾਰਸੀ ਦੀ ਮਸਨਵੀ ਨੂੰ ਕਬਾਇਲੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਿਤਰਨ ਲਈ ਢਾਲ ਲਿਆ। 11ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸ਼ਦੀ ਤਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਬਾਨ ਫਾਰਸੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਉਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ।

ਮੁਸਲਿਮ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਥੋਂ ਦੀ ਧਰਤੀ, ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਂਝੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮੁਗ਼ਲ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਸਮਝਿਆ। ਇਕ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਖਾਰੀ ਸ਼ਾਹਜਹਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦੀਵਾਨ ਸਾਦੁੱਲਾ ਖਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਲਾਕਾਈ ਆਇਡੈਂਟੀਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਈ। ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਈਡੈਂਟੀਟੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਹਿਮਦ ਯਾਰ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ

ਆਪਣੀ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਇੰਤਜ਼ਾਮੀਆਂ ਵਿਚ ਰਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਰਕੇ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਲਿਖਾਰੀ ਜੋ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਫੇਰ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਸੈਕੂਲਰ ਵਾਰ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖੀ ਗਈ ਸੀ।

VI

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਲਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਬਾਨ ਉਰਦੂ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਲਿਖਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਸਨ। ਪਿਛਲੀ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ-ਧਾਰਮਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਤਕੜਾ ਕਰ ਦਿਤਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ, ਦੇਵਨਾਗਰੀ, ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਪੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਮਧਕਾਲੀ ਵਿਰਸਾ ਸਿਆਸੀ ਗਿਣਤੀਆਂ ਮਿਣਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਧਕਾਲੀ ਵਿਰਸੇ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਵਧੇਰੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਪਰ ਗੱਲ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਸਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਿਰਸਾ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਫੜਨ ਲਗਾ। ਪਿਛਲੇ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਖਾਰੀ ਵਧੇਰੇ ਲੌਕਿਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਾਹਿੱਤ ਰੂਪ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪਕੜ ਰਹੇ ਹਨ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਬਹੁਤ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਦੂਸਰੇ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਹੋਣ ਲੱਗੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਯਾਦ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੀ ਸਦੀਆਂ ਭਰ ਦੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਤਾਂ ਕੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ। ਅੱਗੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਹੜੇ ਮੁਲਕ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਛੱਡਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਫ਼ਰਾਖ਼ਦਿਲੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਸ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਲਿਖਣਗੇ ਜਿਸਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਾਸ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ੦

[ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ]

ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼

ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ

ਜੇ ਭਾਰਤੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੇ ਨਵੀਨ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਨਿਘੰਟੂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਕਢ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਪਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਕੰਮ ਲਗਭਗ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭਿਆ (ਵੇਂਕਟਾਸਬੀਆਹ, ਜੀ. 1980; ਯੋਗਿੰਦਰ ਵਿਆਸ, 1980; ਕਾਗਰਦੀਕਾਰ, 1980; ਹਰਦੇਵ ਬਾਹਰੀ, 1980; ਚਿਤਰੰਜਨ, 1980; ਸੁਭਾਸ਼ 1980; ਸੰਧੂ, 1980) ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਉਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਵਲੈਤੀ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵੀ ਚਾਲੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਕੂਲਾਂ ਤੇ ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਣ ਲਈ ਇਕ ਭਾਸ਼ੀ ਤੇ ਦੋ-ਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮੰਗ ਸੀ। ਇਸ ਮੰਗ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਯੂਰਪੀ ਵਿਦਵਾਨ ਲਗੇ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭਿਆ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ 1854 ਵਿਚ ਐਲ. ਜਾਨਵੀਅਰ ਤੇ ਜੇ. ਨੀਊਟਨ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਮ ਕਰਕੇ **ਲੁਦੇਹਾਣਾ ਕੋਸ਼** (**Dictionary of the Punjabi Language**) ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਮਈਆ ਸਿੰਘ ਦੀ **The Punjabi Dictionary** 1895 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੋਈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੰਜਾਬੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਹੋਰ ਉਪ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਕੋਸ਼ ਵੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ। (ਸਟਾਰਕੀ 1849, ਔਬਰਾਇਨ 1880, ਰੋਜ਼ ਜਯੂਕਸ, 1900, ਬੋਲੀ 1919 ਤੋਂ ਵਿਲਸਨ ਆਦਿਕ)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਅਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਉਪਰੋਕਤ ਦਸੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਯਤਨ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਅਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਮਹਾਨ ਲੋੜ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ

ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਰਹਿਸਮਈ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੀ। ਨਵੇਂ ਯੂਰਪੀ ਰਾਜ ਅਧੀਨ ਆਉਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਕਾਂਖਿਆ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ, ਚਿੰਤਨ, ਫਿਲਾਸਫੀ ਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਮੂਲ ਓਤਪੋਤ ਹੋਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰਤੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਦਾਸੀ ਸਾਧੂ, ਪੰਡਤ, ਸਿਖ ਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਨਾਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਥਾ, ਕਹਾਣੀਆਂ, ਪਰਮਾਣਾਂ, ਟੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚ ਜਾਗੀ। ਇਸ ਦਾ ਪਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਪੰਡਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਦੇ **ਗ੍ਰੰਥ ਗੁਰ ਗਿਰਾਰਥ ਕੋਸ਼ 1895** ਅਤੇ ਭਾਈ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਰਚੇ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ 1927** ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਮਨੋਰਥ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਯੂਰਪੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਤੋਂ ਉਸ ਨੇ ਨਵੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ, ਗਿਆਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਉਸ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ, ਫਲਸਫਾ, ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਤਨਾ, ਸੰਗੀਤਕ ਸੂਝ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਹਨ : **ਰਾਮ ਧਰਮ, ਨਾਟਕ ਭਾਵਾਰਥ ਦੀਪਕਾ, ਗੁਰਮਤ ਪ੍ਰਭਾਕਰ, ਗੁਰਮਤ ਸੁਧਾਕਰ**। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਗੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਹੀ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੀ ਭੂਮਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਸੰਮਤ 1955 ਵਿਚ ਪੰਡਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਜੀ ਦਾ **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਗਿਰਾਰਥ ਕੋਸ਼** ਅਤੇ ਸੰਮਤ 1957 ਵਿਚ ਭਾਈ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼** ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਫੁਰਿਆ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਸ਼ਬਦ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ** ਦੇ ਨਹੀਂ ਆਏ, ਉਹ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਅਰ ਅੱਖਰ ਤਥਾ ਮਾਤ੍ਰਾ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕ ਉਤਮ ਕੋਸ਼ ਲਿਖਿਆ ਜਾਵੇ। ਜਦ ਮੈਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋੜਨ ਲਗਾ ਤਾਂ Encyclopeadia Britanica ਨੂੰ ਵੇਖ ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਆਈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਭੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕੋਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸਿਖ ਮਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਸਰਵ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਯੋਗਯ ਰੀਤਿ ਨਾਲ ਨਿਰਨਾ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ।"

ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਲਿਖਣ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ

ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਨਕੋਸ਼ੀ ਮਾਡਲ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਸ਼ ਜਾਂ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸੰਪਾਦਕ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸਾਡੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ, ਇਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਨਿਯਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਕਿਸੇ ਬੋਲੀ ਤੋਂ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕੋਸ਼ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜਟਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਪਾਦਕ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨਮਾਨੀਆਂ ਕਰਨ ਉਤੇ ਤੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਾਰੇ ਭਾਂਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਕੋਸ਼ ਦੋ-ਭਾਸ਼ੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਉਥੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਘੇਰਾ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਰਤੇ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ "ਗਦਯ ਅਥਵਾ ਪਦਯ (ਨਸਰ-ਨਜ਼ਮ) ਜਿਤਨੇ ਪ੍ਰਸਿਧ ਗ੍ਰੰਥ ਸਿੱਖ ਮਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ, ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ।"

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਘੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** ਵਿਚਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸਿਖ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ, ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲਗਪਗ 18-19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਇਸਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਲਗਭਗ ਹਰ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਬੋਲੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਇਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਅਰਬੀ ਤੇ ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੇ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉਤੇ ਅਸਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਿਖ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਉਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਖ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਫਾਰਸੀ ਵਿਚ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਬ੍ਰਜੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦਰਜ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਰਥ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਏਥੇ ਹੀ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਮਧ ਯੁਗੀ ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਭਾਵੇਂ ਰਚੀ ਹੋਈ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਹਵਾਲੇ ਉਦੋਂ ਤਕ ਸਮਝ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਦਾ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾਮਦੇਓ ਜੀ ਦੀ ਤੁਕ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਤ੍ਰੇਵਾ ਪਾਹਨ ਤਾਰੀਅਲੇ। ਰਾਮ ਕਹਤ ਜਨ ਕਸਨ ਤਰੇ ॥ ੧ ॥ ਰਹਾਓ ॥
ਤਾਰੀਲੇ ਗਨਿਕਾ ਬਿਨੁ ਰੂਪ ਕੁਬਿਜਾ ਬਿਆਧਿ ਅਜਾ ਮਲੁ ਤਾਰੀਅਲੇ ॥

ਚਰਨ ਬਧਿਕ ਜਨ ਤੇਊ ਮੁਕਤਿ ਭਏ । ਹਉ ਬਲਿ ਬਲਿ ਜਿਨ ਰਾਮ ਕਹੇ ॥

ਇਕੋ ਹੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਇਤਨੇ ਹਵਾਲੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ, ਸਾਹਿਤਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀਆਂ ਜੜਾਂ ਤਕ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ **ਰਿਗਵੇਦ** ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਕ ਚਿੰਤਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਕਲਪ, ਲੌਕਿਕ ਬਿੰਬ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲੇ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦੱਸੇ ਪਿੜ ਵਿਚੋਂ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ। ਕੋਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਅਕਾਊ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕੰਮ ਇਸ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੇ ਮਸਾਲੇ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤਣਾ ਤੇ ਤਰਤੀਬਣਾ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਸਿਖ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੰਡਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ, ਭਾਈ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, **Encyclopeadia Britanica** ਦੇ ਮਾਡਲ ਨੇ 'ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ । ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਇਕ ਆਮ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ੀ (Encyclopeadic)** ਮਾਡਲ ਦੀ ਜੁਗਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪਖੋਂ ਵਿਉਂਤਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤਾ । ਇੰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਬਨਾਉਣ ਤੇ ਵਿਉਂਤਣ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਿਰ ਉਤੇ ਹੈ ।

ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਮ

ਪਹਿਲੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ; ਲੁਦੇਹਾਣਾ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਭਾਈ ਮਈਆ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰ ਕੇ ਰੋਮਨ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਉਂਤਿਆ ਹੈ ।

ਦੂਜਾ ਪੰਡਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਤੇ ਗਿਆਨੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ ।

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਵਿਚ 'ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ' ਤੇ 'ਮਾਤ੍ਰਕ ਕ੍ਰਮ' ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਅੱਖਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਵਰਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਇਸੇ ਵਾਲਾ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ : ਅਉ, ਅਉਸਰ, ਅਤ੍ਰੈਹਠ × × ਅਇਆਨ, ਅਤੀਟੇ ਆਦਿ ।

ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਦੇਣਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਲਿਖਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ । **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਲਿਖਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਲਈ ਗਈ ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜ ਜੋ ਮੂਲ ਲਿਖਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹਨ ਉਹ ਹੀ ਰਖੇ ਹਨ ਪਰ ਤਤਸਮ

ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦੇਣ ਲਈ ਜੇ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸੋਮੇ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਵਨਾਗਰੀ ਵਿਚ ਲਿਖ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਜੇ ਅਰਬੀ ਜਾਂ ਫਾਰਸੀ ਸੋਮੇ ਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਰਬੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਖ ਦਿਤਾ ਹੈ :

ਜਿਵੇਂ : ਅਖੇੜਬਿਰਤਿ

ਅਖ਼ਲਾਕ

ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਕਰਤਾ ਨੇ ਫਾਰਸੀ, ਅਰਬੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਕਈ ਧੁਨੀਗਰਾਮਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾ ਕੇ ਕੰਮ ਸਾਰਿਆ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ : ਕ਼ ਫ਼ ਗ਼

ਰਿ ਥ ਸ਼ ਆਦਿ

ਇੰਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਜਿਥੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਉਚਾਰਨ ਵੀ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਦਸ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਚਾਰਨ ਵਿਧੀ ਦਸੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਭਾਂਤ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਨਾ ਲਗੇ। ਜੇ ਕਿਤੇ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਾਂ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਫਰਕ ਹੋਵੇ ਪਰ ਅਰਥ ਇਕੋ ਹੋਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਇਕੋ ਜਗ੍ਹਾ ਬਰੈਕਟ ਵਿਚ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਜਿਵੇਂ : ਹ਼ੀਸ

ਹੀਸ) ਇਕ ਕੰਡੇਦਾਰ ਝਾੜ

ਇੰਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ; ਅਤੇ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕੋ ਹਨ।

ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੇ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਜਿਸ ਸੋਮੇ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਦਿਤੀ ਹੋਈ ਹੈ :

ਜਿਵੇਂ : ਅਫ਼ਸ਼ਾਦਨ ਫ਼ਾ

ਕ੍ਰਿ : ਬਖੇਰਨਾ, ਫੈਲਾਉਣਾ

ਕੋਸ਼ ਦਾ ਅਸਲੀ ਕੰਮ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦਸਣੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਆ ਕੇ ਅੱਛੇ ਅੱਛੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪੈਰ ਵੀ ਥਿੜਕਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਰਥ ਸਾਫ਼, ਠੀਕ ਅਤੇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਸੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਕਿ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਾ ਪਵੇ। ਦੂਜੀ, ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਉਹ ਸੰਖੇਪ, ਢੁਕਵੀਂ ਤੇ ਸਰਲ ਹੋਵੇ। ਤੀਜੀ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਰਥ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਾਣ ਲਈ ਕੋਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵੀ ਦਿਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਠੀਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸੇ ਗੱਲ ਉਤੇ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤਾ ਕਿੰਨੀ ਸਰਲਤਾ, ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** (Encyclopeadic ਕੋਸ਼) ਅਤੇ ਆਮ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਏਥੇ ਆ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਫਰਕ

ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਆਮ ਕੋਸ਼ ਜਿਥੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧੇ ਸਾਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦਸੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਜੇ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਅਤੀ ਪ੍ਰਬੀਨ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਸਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੋਹਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੀਮਾਂਟਕ ਸਪੈਕਟਰਮ (Spectrum) ਪੂਰਨ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਦਸਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਸ ਪੱਖੋਂ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ, ਧਾਰਮਕ ਤੇ ਨੈਤਕ ਸੰਕਲਪਆਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ;
(ਅ) ਇਤਿਹਾਸਕ, ਭੂਗੋਲਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ
(ੲ) ਬਨਾਸਪਤ ਤੇ ਚਕਿਤਸਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ
(ਸ) ਪੁਰਾਤਨ ਸੰਗੀਤ, ਖਗੋਲ ਆਦਿਕ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ
(ਹ) ਆਮ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸ਼ਣ ਲਈ ਰਿਗਵੇਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਜ ਤਕ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਧਾਰਮਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਧਿਅਨ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਗਿਆਨ ਅਦੁਤੀ ਸੀ । ਇਹ ਗਲ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਦਿਤੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਸਿਖੰਡਿ)
ਸਿਖੰਡੀ) ਸੰ—ਸ਼ਿਖਣ੍ਡਿਨ੍. ਵਿ—ਚੋਟੀ ਵਾਲਾ । 2. ਸੰਗ—ਮੋਰ । 3. ਫੰਘਾਂ ਵਾਲਾ ਤੀਰ । 4. ਮੁਰਗਾ । 5. ਵੇਲ, ਲਤਾ, 'ਘਟੰਤ ਬਸੁਧਾ ਗਿਰਿ ਤਰੁ ਸਿਖੰਡੰ' (ਸਹਸ ਮ: ੫) 5. ਕਾਸ਼ੀ ਦੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਪੁਤ੍ਰੀ ਅੰਬਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭੀਸ਼ਮ ਪਿਤਾਮਾ ਜਿੱਤ ਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈ ਵਿਚਿਤ੍ਰਵੀਰਯ ਲਈ ਲਿਆਇਆ ਸੀ ਪਰ ਅੰਬਾ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਨਾ ਨਾ ਚਾਹਿਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ਾਲ੍ਵ ਨੂੰ ਮਨੋ ਪਤੀ ਧਾਰ ਚੁਕੀ ਸੀ. ਦੇਖੋ ਅੰਬਾ ।

ਅੰਬਾ ਨੇ ਬਿਨਾ ਪਤੀ ਦੁਖ ਵਿਚ ਉਮਰ ਵਿਤਾਈ. ਭੀਸ਼ਮ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਇਹ ਰਾਜਾ ਦ੍ਰੁਪਦ ਦੀ ਪੁਤ੍ਰੀ ਹੋ ਕੇ ਜਨਮੀ, ਅਰ ਇਕ ਯਕ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰਕੇ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਪਾਲੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਾਉਂ ਸ਼ਿਖੰਡੀ ਹੋਇਆ. 'ਜਦੋਂ ਕੁਰੁਛੇਤਰ ਦੇ ਜੰਗ ਵਿਚ ਭੀਸ਼ਮ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਆਇਆ ਤਦ ਸ਼ਿਖੰਡੀ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਅੱਗੇ

ਆ ਖਲੋਤਾ. ਭੀਸ਼ਮ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਰਜਾਈ ਜਾਣ ਕੇ ਵਾਰ ਨਾ ਕੀਤਾ. ਇਤਨੇ ਵਿਚ ਅਰਜੁਨ ਨੇ ਭੀਸ਼ਮ ਨੂੰ ਤੀਰ ਨਾਲ ਪਰੋ ਦਿਤਾ. ਜਿਸ ਤੀਰ ਨਾਲ ਭੀਸ਼ਮ ਪਿਤਾਮਾ ਰਣ ਵਿਚ ਡਿਗਾ ਉਹ ਸ਼ਿਖੰਡੀ ਦਾ ਹੀ ਚਲਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ :

ਹੁਣ ਉਪਰੋਕਤ ਦਿਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਜੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਜੇ ਕੋਈ ਤੁਕ ਦੇਣੀ ਪਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ ਉਸ ਬਾਰੇ ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਸਕੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਦਸ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਨੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾਂਟਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕਿਆ ਹੋਵੇ, ਉਥੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੁਚੱਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਸ ਕੇ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ :

ਸਿੱਖ : ਸੰ. ਸ਼ਿਸ਼ਯ, ਦੇਖੋ ਸਿਖ। 2. ਗੁਰਸਿੱਖ, ਸਿਖ ਧਰਮਧਾਰੀ, ਦੇਖੋ ਸਿਖ ਧਰਮ "ਸਤਿ ਸੰਤੋਖ ਦਯਾ ਧਰਮ ਨਾਮ ਦਾਨ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦਿੜ੍ਹਾਯ। ਗੁਰੁ ਸਿਖ ਲੈ ਗੁਰੁ ਸਿੱਖ ਸਦਾਯਾ" (ਭਾ. ਗੁ.) "ਗੁਰ ਉਪਦੇਸ਼ ਪਰਵੇਸ ਰਿਦ ਅੰਤਰ ਹੈ, ਸਬਦ ਸੁਰਤਿ ਸੋਈ ਸਿੱਖ ਜਰਾ ਜਾਨੀਐ (ਭਾ. ਗੁ.)

ਜੈਸੇ ਪਤੀਬ੍ਰਤਾ ਪਰਪੁਰ ਖੇਖਨ ਦੇਖਯੋ ਚਾਹੈ
ਪੂਰਨ ਪਤੀਬ੍ਰਤਾ ਕੋ ਪਤਿ ਹੀ ਮੈਂ ਧਿਯਾਨ ਹੈ,
ਸਰ ਸਰਿਤਾ ਸਮੁਦ੍ਰ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਨ ਚਾਹੇ ਕਾਹੂ
ਆਸ ਘਨਬੂੰਦ ਪ੍ਰਿਯ ਪ੍ਰਿਯ ਗੁਨ ਗਾਨ ਹੈ,
ਇਨਕਰ ਓਰ ਭੋਰ ਚਾਹਤ ਨਹੀ ਚਕੋਰ
ਮਨ ਬਚ ਕ੍ਰਮ ਹਿਮਕਰ ਪ੍ਰਿਯ ਪ੍ਰਾਨ ਹੈ,
ਤੈਸੋ ਗੁਰਸਿੱਖ ਆਨ ਦੇਵ ਸੇਵ ਰਹਿਤ, ਪੈ—
ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵ ਨ ਅਵੱਗਯਾ ਅਭਿਮਾਨ ਹੈ (ਭਾਗ ਕ.)

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਦਸਣ ਵਿਚ ਕਰਤੇ ਨੇ ਕਮਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤੋਂ ਵਧ ਕੌਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸੀਮਾਂਟਕ ਲਛਣ (Features) ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦਸਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਆਪ ਪਾਠ ਤੇ ਅਰਥ ਦਸਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਰਥ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਪੜ੍ਹਕੇ ਪਾਠਕ ਜੇ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਅਗੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕ ਬੜੀ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਤੇ ਕਲਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ

ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਰੋਤ ਤਕ ਵੀ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਦੂਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਭੂਗੋਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ । ਇਸ ਬਾਰੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਬਹੁਤ ਵੇਰਵੇ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਵਿਚ ਦਸੇ ਕਿਸੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ, ਧਾਰਮਕ ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਵੇਂ ਬਾਬਾ ਆਲਾ ਸਿੰਘ, ਅਕਬਰ, ਜਹਾਗੀਰ ਆਦਿਕ ਦੇ ਇੰਦਰਾਜ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਕੇ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਸਿਧੇ ਸਾਦੇ, ਸਰਲ ਤੇ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਏਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਤਸਵੀਰ ਅਤੇ ਨਕਸ਼ਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਜਾਨਣ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਹਰ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ।

ਇਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਬਨਸਪਤੀ ਤੇ ਚਕਿਤਸਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇੰਦਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਪਾਠਕ ਕਰਤੇ ਦੀ ਸਰਬੰਗੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ । ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਲਾਜ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿਤੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੋਸ਼ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਤਨੀ ਭਾਂਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਧਿਅਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ । ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਅਤੇ ਖਗੋਲ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਹਨ । **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦਿਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਤੇ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹਰ ਮਿਲਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਗੀਤ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਨਿਜੀ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਏ ਹਰ ਰਹਿਸ ਤੇ ਮਰਮ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰਲ ਤੇ ਸਾਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਖਗੋਲਕ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਦਿਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਦੀ ਪਰੋੜਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਆਮ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਲੀ ਰੂਪ, ਵਿਆਕਰਣਕ ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਫੇਰ ਅਰਥ ਦਸਕੇ ਬਸ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਥੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ।

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਕਰਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦੀ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭੁਖ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਕ ਵੇਦਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਯੁਗਾਂ ਯੁਗਾਂ ਬਦਲਦੇ ਰੂਪਾਂ, ਮਰਮਾਂ, ਰਹਿਸਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ, ਚਿੰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਵਾਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਹੁਨਰੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇੰਜ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** ਦਾ ਮਹਾਨ ਸੁਨੇਹਾ ਜਿਥੇ ਵੇਦਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸਦੇ ਵਿਚਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਜੁਗ ਪਲਟਾਓ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਜਦੋਂ ਪਾਠਕ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਿਖ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀਮਾਂਟਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦਾ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਸੂਖਮ ਸੀਮਾਂਟਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆ ਕੇ ਦਸਣਾ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ

ਪੱਖੋਂ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਕ ਅਦੁਤੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚ ਰਿਗਵੇਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। 1930 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼** ਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕੀ ਸਗੋਂ ਨਵੀਨ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਰਲੀਆਂ ਹੀ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਸ਼ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। o

REFERENCES

1. Bahri, H. 1980, Bibliography of Dictianaries in Hindi (Paper presented: *All India Symposium on Perspectives in Indian Lexicography held at Trivandrum.
2. Bailey, T. G. 1919, English-Punjabi Vocabulary, Calcutta.
3. Capt. Starkey, 1849 Dictionary of English and Punjabee, Calcutta.
4. Chakrachara Rao, L. 1980 A bibliography of Telugu Lexicons. Paper presented S P I. L. Trivandrum.
5. Chittranjan, 1980 Monolingual lexicons in Malayalam. Paper presented S.P.I L. Trivandrum.
6. Jukes, A. 1900 Dictionary of the Jatki or Western Punjabi Language, Lahore.
7. Karandikar, V. R. 1980. Lexicon of Marathi. Paper presented S.P.I.L. Trivandrum.
8. Ludhiana Mission, 1845. Dictionary of the Punjabi Language, Ludhiana.
9. Obrien, E. 1880 Glossary of the Multani Language, Lahore.
10. Rose, H.A. A Grammer and Dictionary of Kanawari.
11. Sandhu, B.S., 1980 Panjabi Lexicography. Paper presented S.P.I.L Trivandrum.
12. Subhash, N. 1980 Bilingual Dictionaries Treating Malayalam as source or Target Languages. Paper presented S.P.I.L. Trivandrum.
13. Vyas, Yogendra, 1980 Gujrati Lexicons. Paper presented S.P.I.L. Trivandrum.
14. Vekantasubbiah, 1980. Lexicography in Kannada, Paper presented S.P.I.L. Trivandrum.
15. Wilson, James Shahpuri Kangri Glossary.

[ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ]

ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਆਲੋਚਨਾ

ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ

ਹਰ ਸੱਭਯ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਅਤੇ ਮੱਧ ਜੁਗ ਵਿਚ ਰਾਜੇ, ਮਹਾਰਾਜੇ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਰੌਣਕ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਸਾਹਿੱਤ ਰਤਨਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੂੰ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਸਰਪਰਸਤੀ ਹਾਸਲ ਸੀ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਅਕਬਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸਿਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੇਸੀ ਅਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਕਦਰਦਾਨ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜੰਗ ਅਤੇ ਅਮਨ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸਿਆਣੇ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਰਖਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਹੁਕਮਰਾਨ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਨਾਟਕ ਆਦਿ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੀ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਫਰਜ਼ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਾਸਕ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਣ ਕਰੇ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉੱਦਾਤਮਈ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਸੰਭਾਲ ਕਰੇ। ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਮੰਗੋਲਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਸਿਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਇਕ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਕੁਲ ਦੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਮੂਹਰਲੇ ਦਸਤੇ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਹਰ ਇਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਰੂਪ ਕਾਨੀਬੱਧ ਕਰ ਸਕੇ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਮੱਧਜੁਗੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਰੂਪ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਕਾਵਿ ਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸਲੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਛੰਦਬਧ ਕਵਿਤਾ ਰਚਣੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲੈਅਬਧ ਉਚਾਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਰ ਇਕ ਫਿਊਡਲ ਲਾਰਡ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਰਾਜਕੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠ ਅਜਿਹਾ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਸਰਕਾਰੀ ਕਵੀ (Poet Laureate) ਦੀ ਪਦਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਯੂਰਪੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਛੋਟੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਤੇ ਨਵਾਬ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ ਕਵੀ ਚੁਣਦੇ ਸਨ। ਅਨੇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਵਾਬਾਂ ਵਲੋਂ ਉਰਦੂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਵਜ਼ੀਫੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਆਖਰੀ ਮੁਗ਼ਲ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ

ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਵੇਲੇ ਉਰਦੂ ਕਵੀ ਜੌਕ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਨੇ ਗਾਲਿਬ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਵੀ ਈਰਖਾਲੂ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਕਿਸੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦੇ ਰਹਿਮ ਕਰਮ ਤੇ ਪਲਦੇ ਸਨ ਪਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਸੀਦਾਗੋਈ ਅਤੇ ਬਿਸ਼ਨਪਦੇ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇਹ ਉੱਦਾਤਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਰਚਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਪਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਉੱਦਾਤਮਈ ਆਨੰਦ ਹੁਲਾਰਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪਿੜ ਇਕ ਪ੍ਰਬਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਰਮ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਆਨੰਦ ਹੁਲਾਰਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਆਨੰਦ ਹੁਲਾਰੇ ਕੋਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੁਲਾਸਮਈ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਕਵੀ ਗਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਸਰਕਾਰੇ ਦਰਬਾਰੇ ਮਾਣ ਮਿਲਦਾ ਸੀ ਉਥੇ ਮੇਲੇ ਮਸਾਵਿਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਸੀ। ਸਰਾਵਾਂ, ਗਿਰਜਾ-ਘਰਾਂ ਦੇ ਪਸਾਰਾਂ, ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਪਿੜਾਂ ਅਤੇ ਪਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਬੜੀ ਮੰਗ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਇਹ ਗਾਇਕ ਰੋਮਾਨੀ ਕਾਵਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਹਿੰਮ ਬਾਜ਼ੀ ਭਰੀਆਂ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਕੇ ਟੁੰਬ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਇਹ ਗਾਇਕ ਅਜਿਹਾ ਇੰਦਰਜਾਲ ਬੁਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਸਰੋਤੇ ਮੰਤਰ ਮੁਗਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਅਜੋਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਇਹ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਹ ਦਿਨ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦਿਨ ਸਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਣੀ ਬਹਿਣੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਟੁੰਬ ਬੜੀ ਵਿਆਪਕ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਕਾਰਣ ਉਪਜੀਵਕਾ ਕਮਾਉਣ ਦੇ ਢੰਗ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰਚਣਹਾਰੇ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰਸ ਮਾਣਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਅੱਡ ਅੱਡ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਬਣ ਗਏ ਪਰ ਰਚਨਹਾਰੇ ਦਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਦਾ ਆਪਸੀ ਪੁਰਾਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ। ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਸੁਣਨਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਉੱਤਮ ਕਰਮ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਭਾਗ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਵਾਂਗ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਾਧੂ ਅਯਾਸ਼ੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਇਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਕਈ ਆਲੋਚਕ ਤਾਂ ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਵੀ ਇਹ ਹੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ, ਰਾਗਾਤਮਕਤਾ, ਲੈਅਬਧਤਾ ਅਤੇ ਸੁਚੱਜੀ ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ ਬਿਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੀ ਲੱਛਣ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਮੀਰੀ ਲਛਣ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੱਕੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਚੰਗੇ ਨਾਵਲ, ਚੰਗੇ ਲੇਖ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਰਚਣਹਾਰੇ ਦੇ ਨਿੱਜਤਵ ਦੀ ਝਲਕ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਉਡਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੰਨਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ

ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ । ਫੇਰ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਨਾਵਲ, ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ, ਗੱਤ, ਨਾਟਕ, ਲੇਖ ਆਦਿ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਬਿਆਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ । ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿੱਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਜਦੋਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਤੱਥਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਰਲ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਵਿਤ੍ਰਿੰਤ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਸਾਹਿਤਕ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਅਖਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਲਾਭ ਹਿਤ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਸਾਹਿੱਤ ਕੇਵਲ ਉਹ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿ ਕੋਈ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ੀਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਨੁਭਵੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ—ਇਸ ਦੀ ਤਰਕਸੰਗਤਾ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਇਸਦੀ ਭਾਵਾਤਮਕਤਾ, ਇਸ ਦੀ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾ-ਭਰੀ ਟੁੰਬ ਆਦਿ—ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ਇਕ ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਹੁਲਾਰਾ ਮਾਣ ਸਕੇ । ਸਾਹਿੱਤ ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਜ਼ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ । ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰਭੂਤ ਤਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ । ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਆਲੋਚਕ ਡਰਾਇਡਨ ਅਤੇ ਕੋਲਰਿੱਜ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਲਪਣਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਆਧਾਰਭੂਤ ਤੱਤ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ । ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤ ਇਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਯਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮਾਇਆ ਹਤੈਸ਼ੀ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਆਨੰਦ ਹੁਲਾਰੇ ਦੀਆਂ ਫੁਹਾਰਾਂ ਖਿੰਡਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਸਾਹਿੱਤ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁਖ ਆਪਣੇ ਬਚਪੁਣੇ ਦੀ ਬਾਲ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਿਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਕਿ ਆਨੰਦਮਈ ਜਗਿਆਸਾ ਹੈ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਅਜੋਕੇ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿੱਤ ਹਰ ਇਕ ਲਈ ਸੁਲੱਭ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਸ ਕਾਰਣ ਲਿਖਤੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਧ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਰੇਡੀਓ ਤੇ ਟੈਲੀਵਿਜਨ ਦੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨੇ ਮੌਖਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਕੇ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ । ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਕਵੀ ਵਿਚਾਲੇ ਉਹ ਪੁਰਾਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ । ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਸੀ । ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ

ਜਿਹੜੀ ਰਾਗਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਲੈਅਬਧਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਰੋਤੇ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੁਆਲੇ ਕਿਸੇ ਓਹਲੇ ਜਾਂ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਮੌਖਿਕ ਸੀ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਅਤੇ ਲੈਅਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਰੋਤਿਆਂ ਵਲ ਪਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਰਖੇ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਵੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪੇਸ਼ਾਵਰਾਨਾ ਕੰਮ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੁਝ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੰਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ ਰਚੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਨਮੁਖ ਰਖਿਆ। ਅਜੋਕੇ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਕਵੀ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜਤਵ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਜੋਕੇ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਵੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਸ਼ਰੇਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈਆਂ ਨਿੱਜੀ ਅੜਾਉਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣਾ ਆਪਣਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਕਵੀ ਅਗੇਯ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਕਵੀ ਨਿੱਜ ਅਤੇ ਪਰ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਲਕੀਰ ਤੇ ਖੜਾ ਆਪਣੇ ਅੱਧਵਾਟੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਟੁੰਬ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਰਚਣੀ ਇਕ ਸੁਯੋਗ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਸੀ।

ਅਜੋਕੇ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇੰਨਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੇ ਪਾਠਕ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਮੁਆਮਲਾ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਨੋਖੇ ਅਤੇ ਵਿਲਿਖਣ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਕੀ ਉਹ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਹੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਆਲੋਚਕ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨਵਾਦ ਜਾਂ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਵਾਦ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂਚਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵੰਡ ਨਿਆਇ-

ਗਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵੰਡ ਕਿਸੇ ਮਾਨ-ਦੰਡ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਿਥਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰੀ ਰੁੱਚੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਵਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵੀ ਰੇਣੀਗਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਦੂਸਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਦੇਖਣਾ ਤੇ ਪਰਖਣਾ ਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਜੀ ਾਂ ਸਮੂਹਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਖ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਹੋਣਾ ਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੁਯੋਗ ਵਰਤੋਂ ਜਾਂ ਕੁਵਰਤੋਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰੇ। ਜੇਕਰ ਵਿਤਾ ਰਚਣੀ ਮਨੁਖੀ ਸੁਭਾ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਪਾਠ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮੰਦੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿੱਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਦੀ ਸਿਰ-ਖਪਾਈ ਦਸਣਾ ਕੋਈ ਤਰਕਸੰਗਤ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਦੈਨਿਕ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਪਜ ਅਤੇ ਉਪਜ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੋਵੇਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮਾਜਕ ਕਰਮ ਹਨ, ਇੰਨ ਬਿੰਨ ਹੀ ਸਾਹਿੱਤ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਨਿਖੜਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਕਿ ਆਲੋਚਕ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਜਾਗਰੂਕ ਹਨ, ਸੁਚੱਜਾ ਅਤੇ ਸੁਨੱਖਾ ਸਾਹਿਤ ਪਨਪਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਕ ਆਪ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਭੋਂਇ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਕਿ ਮੌਲਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਬੂਟਾ ਫਲਦਾ ਫੁੱਲਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉਘੇ ਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ 'ਮੈਂ ਕਿਵੇਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ' ਜਾਂ 'ਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤ੍ਰਾ' ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠਾਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਮੌਕੇ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਗਾਰਗੀ ਅਤੇ ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ ਜਿਹੇ ਸੂਝਵਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਝਾਤ ਪਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਪੂਰਨ ਉਦਘਾਟਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਆਲੋਚਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਮੌਲਿਕ ਲਿਖਾਰੀ ਵੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਇਕ ਚੇਤਨ ਲੇਖਕ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਚੇਤਨ ਆਲੋਚਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਲੇਖਕ ਅਗੇਯ ਇਕ ਚੇਤਨ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਰਦੂ ਦੇ ਕਵੀ ਸਰਦਾਰ ਜਾਫਰੀ ਨੇ ਕਈ ਉੱਚ ਪਧਰ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਲੇਖ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਕਵੀ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ, ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਕੌਲਰਿੱਜ ਨਿਪੁੰਨ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਸਨ। ਫੇਰ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵੰਨਗੀ ਹੋ ਨਿਬੜੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿੱਤੇ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਕਾਲਜਾਂ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਜਿਹੜੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਗੁਹਜ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦੀ

ਥਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰ ਕੇ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਾਈ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਿਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਮੁੱਲਅੰਕਣ ਅਜਿਹੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਡਾਕਟਰੀ ਤਸ਼ਖੀਸ਼ ਦੇ ਕਿਤੇ ਵਿਚ ਜਾਨਦਾਰਾਂ ਦੀ ਚੀਰ ਫਾੜ (Vive-Section) ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਗੁਣਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਲਾਭਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਭਾਵਕ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਉੱਦਾਤਮਈ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਭਾਵਨਾਪਰਕ ਸਿਫਤ ਸਾਲਾਹ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਯਾ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਵਿਕਾਸਬੱਧ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪਗੱਤ ਗੁਣਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਕਿੰਤੂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਜੇਕਰ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਜਿਹਾ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿੱਧੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਜਦੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਨਿਪਟਾਰੇ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸੁਯੋਗ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਬਾਰੇ ਸੰਦੇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉੱਚਾ ਸਾਹਿਤ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਭਾਵ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੂਖਮ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ।

ਆਲੋਚਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸੂਝ ਬੂਝ ਭਰਿਆ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਲੋਂ ਵਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦਸਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸੁਯੋਗ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿੱਥੇ ਹੋਏ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਸਮਾਜਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੀ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਸਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੁਹਜ ਭਾਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਾਂਗ ਸੱਚ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਕੰਜੇ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਹੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਦੀ ਟੂਬ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹਾਵ ਭਾਵ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ

ਕਾਰਣ ਕਿਸੇ ਗੁਹਜ ਭਾਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਿਤ ਹੱਦਬੰਦੀ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਛੀ ਵਾਂਗ ਖੁਲ੍ਹੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਗੋਲੀ ਵਾਂਗ ਦਾਗਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਉਹ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਤੇ ਅਪੜਦਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਮਨ ਦੀ ਮੌਜ ਨਾਲ ਹੀ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਗੁਹਜ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਪਾਠਕ ਸਹਿਜ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਅੜੌਣੀ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁੱਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਉਲਝਾਊ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਅਖਬਾਰਾਂ ਰਸਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅਪਾਰ ਵਾਧਾ ਹੋਣ ਨਾਲ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪੇਸ਼ਾਵਰਾਨਾ ਜਮਾਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਤਾਲ ਜਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਆਦੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਬਾਰੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਮੂਲ ਸਾਮਗਰੀ ਨਾਲੋਂ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਕਸਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪਗਤ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਚਨਾ ਦੀ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਭੰਡਾਰੇ ਦਾ ਦਖਾਵਾ ਕਰ ਸਕਣ ਜਾਂ ਜਿਸ ਰਸਾਲੇ ਜਾਂ ਅਖਬਾਰ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਟੀਚਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਸਿਫਤ ਸਾਲਾਹ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਪੁਸਤਕ ਪੜਤੋਲ ਅਸਾਹਿਤਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ। ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਕਾਰਣ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਲਅੰਕਣ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਿਥਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕੋ ਹੀ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਵ ਉਪਲਭਦ ਸੀ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦਾ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਰੋਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਸਨਮੁਖਤਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰੋਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਾਕਫ ਸਨ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ ਸਰੇਸ਼ਠ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾਵਾਦ (Classicalism) ਦਾ

ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਨ ਦੰਡ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜ ਸਭਾ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸ਼ਰੇਣੀ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਰਪਰਸਤੀ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰੇਣੀਬੱਧ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਸੀ ਅਤੇ ਬੰਸਾਵਲੀ ਵਿਚ ਉੱਚੇ ਦਾਅ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵ ਅਸਥਾਨ ਹੀ ਦੇਖਣ ਦੀ ਅਭਿਆਸੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸ਼ਰੇਣੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਉੱਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਵਾਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਣੀ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਠੁੱਕ ਤੇ ਸਰਲ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਆਲੋਚਕ ਵਲੋਂ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਿੱਤ ਮਾਨ ਦੰਡਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜਦੋਂ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਸਾਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਦਾ ਸਦਕਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਜਨ ਸਮੂਹ ਤਕ ਹੋ ਗਈ ਤਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਮਾਨਦੰਡ ਬਦਲੇ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਆਰਥਕ ਏਕਾਧਿਕਾਰਵਾਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਣ ਕਾਰਣ, ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਰਬ ਕਾਲਿਕ ਜਾਂ ਸਮਕਾਲਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਵਿਉਪਾਰਕ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਤੱਤਕਾਲਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਲਈ ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਉਪਨਿਆਸਕਾਰ ਗਰਾਹਮ ਗ੍ਰੀਨ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਿਲ ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਫਿਲਮੀ ਅਤੇ ਅਖਬਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਅਪਾਰ ਸਫਲਤਾ ਮਿਲੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਲਿਖੀਆਂ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਜਿਹੀ ਦੀਦਾ ਦਲੇਰੀ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਬਰਾਦਰੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਛੇਕਿਆ ਜਾਣਾ ਇਕ ਪੂਰਵ ਨਿਸਚਿਤ ਗੱਲ ਹੋਣੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤ ਸਾਧਨਾ ਧਾਰਮਕ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਸਦੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਸਨ। ਉਨੀਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਪਿਛੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਥਾਨ ਮਿਲਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਗਭਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਉਤਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪਰਕ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਫਤ ਸਾਲਾਹ ਜਾਂ ਮੰਡਨ ਖੰਡਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦਾ ਆਪਸੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਆਮਲਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਘੱਟ ਗਈ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵੱਧ ਗਈ।

ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਈ ਤਾਂ ਆਲੋਚਨਾ

ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਰਾਏ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਵੱਧ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਾਨ ਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਪਰਛੱਤੀ ਤੇ ਰਖਿਆ ਗਿਆ। ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿੱਜੀ ਮੁੱਲਅੰਕਣ ਨੇ ਮੱਲ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿਧ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਰਾਏ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਸਣਕ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਨਵੇਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਗੁੱਟਾਂ ਅਤੇ ਪਿੱਛਲਗਾਂ ਨੂ ਜਨਮ ਦਿਤਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਛੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਨਿੱਜੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਿਦਕ ਦਿਲੀ ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਸਲੇ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਏ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ, ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਸਿੱਟੇ ਕਢਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਆਲੋਚਕ ਭਾਵੇਂ ਅੱਡ ਅੱਡ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅੱਡ ਅੱਡ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਉੱਦਾਤਮਈ ਕਰਮ ਪਰਤਾਵਿਆਂ ਦੇ ਰਹਸ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਹਿੱਤ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤਲ ਦਾ ਉਸਾਰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਤਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕਰਮ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਉੱਦਾਤਮਈ ਆਨੰਦ ਹੁਲਾਰੇ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰੇ ਅਕਸਰ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਸੁਣੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਕੋਈ ਅੰਦਰਲੀ ਟੇਕ, ਕੋਈ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਹੇਤੂ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰ ਕੇ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰਾ ਕਈ ਵਾਰ ਢਿਡ ਉਤੇ ਪੱਥਰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਸਾਹਿੱਤ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ!

ਲੋੜ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਾਹਿੱਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚਲੇ ਮਨੁਖੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਮਾਨਦੰਡ ਅਪਣਾਏ ਅਤੇ ਸਾਮਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪੜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬਧ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਮ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਏਗਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਫਲਾਤੂਨ ਨੇ ਕੇਵਲ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਮੂਲ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਭਾਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਾਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਜੁਗ ਵਿਚ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਅਮਨ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਰਾਤ੍ਰੀ ਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।੦

ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਲੂਣਾ—ਪੂਰਨ ਤੇ ਅਪੂਰਨ

ਸ਼ਹਰਯਾਰ

ਸ਼ਿਵ ਨੇ ਲੂਣਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਮੇਰੇ ਪਾਤਰ ਮੇਰੀ ਕਥਾ' ਵਿਚ ਜੋ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਕਥਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪੱਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਇਸ 'ਤੇ ਪੂਰਾ ਉਤਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿਰੋਕਣਾ ਇਹ ਕਿੱਸਾ, 'ਕਿੱਸਾ ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਿਵ 'ਪੂਰਨ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਲੂਣਾ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਹੀ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ' (ਪੰਨਾ ੧੧) ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਤਸ਼ਰੀਹ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਹ ਕਥਾ ਪੂਰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਚਲਦੀ ਰਹੀ। ਰਜਵਾੜਾ ਸ਼ਾਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨੀਤ ਅਤੇ ਨੀਤੀ ਤੇ ਸ਼ੰਕਾ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਰਾਜਿਆ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਤੇ ਪਲਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖਣ ਬੈਠਦੇ ਸਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੱਚ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਨੇਹਕਲੰਕ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਸਨ...ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ' (ਪੰਨਾ ੧੦-੧੧) ਉਹ ਇਸ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰੋਯੋਜਨ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਧਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ 'ਪਰ ਅੱਜ ਦਾ ਕਵੀ ਕਿਵੇਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਟੁਰਿਆ ਰਹੇ ?' (ਪੰਨਾ ੧੧)। ਇਹੋ ਹੀ ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਲੂਣਾ ਦੀ ਕਥਾ ਆਖ ਕੇ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਕਥਾ ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਨੂੰ ਬਟਾਲਵੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਾਤਰ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਇਸ ਪੂਰਵਾਗ੍ਰਹਿ ਮਨ ਦਾ ਫਲ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਗੈਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਆਨਬਾਜ਼ੀ ਕਰ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਾਡੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੇ ਕਿਸੇ ਗੁਰੂ ਵੀ ਬਣਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਲਈ ਰਾਜੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ' (ਪੰਨਾ ੧੨) ਇਸ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਉੱਤਰ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਸਾਰੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਿਵ ਦੀਆਂ ਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੱਕੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਖੈਰ, ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਸੀ ਪੁਰਾਣੇ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਟੁਕੜਬੋਚ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੂ-ਬਹੂ ਸੱਚ ਮੰਨ ਵੀ ਲਈਏ, ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿ ਉੱਤਰ ਅੱਜ ਦੇ ਕਵੀ ਦਾ (ਸ਼ਿਵ ਦਾ) ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਸੰਦਿਗਧ ਹੈ।

ਰਜਵਾੜਾ ਸ਼ਾਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ ਰਾਜੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਅੱਜ ਦੇ ਜੁਗ ਦਾ ਰਾਜਾ ਕੌਣ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਾ ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਤੇ ਨਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬਿੰਬ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰਾਜ਼ਿ-ਜ਼ਿੰਦਗੀਆਂ ਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਵੇਕ ਰਾਹੀਂ ਜਾਨਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਸ਼ਿਵ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਹਾਂ ਕਿਧਰੇ ਕਿਧਰੇ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਬੇਬਾਕ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਲੋੜ ਗੋਚਰੀ ਕਾਵਿ ਸਾਮੱਗਰੀ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ ਦੀ 'ਅੱਜ ਦੀ ਸੋਚ' ਵਾਲਾ ਬੇਹੋਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਫਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਕਥਾ ਸਿਰਫ ਪੂਰਨ ਦੇ ਹੱਥ ਪੈਰ ਕੱਟੇ ਜਾਣ ਤੱਕ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ (ਪੰਨਾ ੭) ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਉਸ ਦੇ ਵੱਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਥਾ ਸਮੇਟ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਪੂਰਨ ਦੀ ਕੱਟੀ ਲੋਥ ਤੜਫਦੀ ਪਈ ਹੈ, ਇਹ ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਇਸ ਕਥਾ ਦਾ ਅੰਤਰ ਵਿਧਾਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਮਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਪੂਰਨ ਨੇ ਮਰ ਨਹੀਂ ਸਕਣਾ। ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹਨੂੰ ਲੂਣਾ ਦੀ ਕਥਾ ਲਈ ਸਿਰਫ ਏਨੀ ਕੁ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੀ ਮੁਹਤਾਜੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਇਕ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੂਝ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਵੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ :

ਪੂਰਨ ਹਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਮਾਏ।
ਪਿਤਾ ਜਿਦ੍ਹਾ ਸਲਵਾਨ ਸਦਾ ਵਾਰਿਸ ਸਦਵਾਏ।
ਪਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਾ ਪਾਏ।
ਤੇ ਇਛਰਾ ਹਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਨਨੀ ਕਹਿਲਾਏ।
ਜਨਨੀ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰੱਤ ਚੁੰਘਾਏ।
ਪੀੜ ਦੀ ਉਮਰਾ ਭੋਗਣ ਆਏ।
ਤੇ ਲੂਣਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਐਸੀ ਭਟਕਣ, ਐਸੀ ਅੜਚਣ
ਜਿਹੜੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਏ
ਐਸਾ ਰੋੜਾ ਐਸਾ ਪੱਥਰ ਚਾਹਿਆਂ, ਅਣਚਾਹਿਆਂ ਵੀ,
ਜਿਸ ਸੰਗ ਹਰ ਕੋਈ ਐਸਾ ਠੇਡਾ ਖਾਏ।
ਜੀਵਨ ਅੰਗ ਹੀਣਾ ਕਰ ਜਾਏ।

ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ ਬੜੇ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੂਣਾ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਵੀ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਥਾ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਮਗਰੋਂ ਜਦ ਲੋਕ ਜੁੜ ਕੇ ਬਹਿਣਗੇ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਮਝ ਕੇ ਅਪਨਾਉਣਗੇ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਕਿਸ ਕਾਰਜ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ? ਅੱਗੋਂ ਤੋਂ ਕੋਈ ਲੂਣਾ ਸਲਵਾਨ ਦੇ ਗਲ ਨਾ ਮੜ੍ਹੀ ਜਾਏ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਚਰਿਤਰ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਚੋਂ ਹੀ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਲੂਣਾ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਹਿਲੀਜ਼ ਤੇ ਖਲੋਤਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹ ਇਸ ਕਥਾ ਦਾ ਅੰਤ ਲੂਣਾ ਵਾਂਗੂ ਸਰਲੀ ਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਜਾਂਦਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ

ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਥਾਣੀਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੁਖਤਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਪੂਰਨ ਤੇ ਲੂਣਾ ਦੇ ਚਰਿਤਰ, ਨਾਇਕ/ਨਾਇਕਾ ਬਣਨ ਦੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਲੂਣਾ ਸਿਰਫ ਇਕ-ਪਰਤੀ ਪਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰਨ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਪਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਲੂਣਾ ਨੂੰ।

ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਵਲ ਆਉਂਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਲੂਣਾ ਦੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਲੂਣਾ ਸਿਰਫ 'ਅਗਨ ਮਿਰਗ ਲਈ ਅੱਗ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ' ਲੂਣਾ ਦੀ ਇਕ ਤੇ ਸਿਰਫ ਇਕੋ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਏਹੋ ਹੈ 'ਬੇਹੀ ਰੱਤ ਸੱਜਰੀ ਰੱਤ ਦੀ ਪਿਆਸ ਨਹੀਂ ਬੁਝਾ ਸਕਦੀ' ਉਸ ਲਈ ਸੱਜਰੀ ਰੱਤ ਦੇ ਸੋਮੇ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਜਦ ਕਿ ਪੂਰਨ ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਲੂਣਾ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਿਰਦਾਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਔਰਤ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਰੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਉਭਾਸਰਦੀ ਨਹੀਂ। ਚੁੱਪ ਕਰ ਕੇ ਡੋਲੇ ਬਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਚੁੱਪ ਕਰ ਕੇ ਸਲਵਾਨ ਦਾ ਹਰਮ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲ ਕਰਦਾ, ਇਹ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਮਨ ਦਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਵੈ-ਅਲਾਪ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਹੇਲੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰ ਦੀਆਂ ਦੋ ਹੋਰ ਪਰਤਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ. ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਜੁਗਰਾਫੀਏ 'ਚ ਕੋਈ ਹਲਚਲ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਲੂਣਾ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਉਭਾਸਰਦੀ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਫ ਦਹਿਲੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਰੋਹ ਦਾ ਅਤੇ ਰੋਣ ਦਾ ਵਿਖਾਵਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਝੂਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਕੋਈ ਹਲਚਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰਨ ਦੇ ਆਉਣ ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਪੂਰਨ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਾਪਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ 'ਪੂਰਨ-ਭੋਗ' ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸੰਭੋਗ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਤਖ਼ਤ, ਤੇ ਭੋਗ ਦਾ ਭੋਗ (ਪੂਰਨ ਨਾਲ ਸਾਰੀ ਗਲਬਾਤ ਚਬੂਤਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ)। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹਲਚਲ ਲੂਣਾ ਦੇ ਸੰਦਰਵ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਹਾਂ ਰਤੀ ਕ੍ਰਿਆ ਲਈ ਛੱਟਪਟਾਉਂਦੀ (ਢਿਡੀਂ ਮੁੱਕੀਆਂ ਮਾਰਦੀ) ਕਿਸੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਮਨੋਵੇਗ ਦੀ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਟੁਕੜੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਜਿਹੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਲੂਣਾ ਦਾ ਨਾਇਕਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਪਾਤਰ ਦਾ ਖਲਨਾਇਕਾ ਬਣ ਜਾਣਾ। ਉਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਮਾਨ ਜਾਗਦਾ ਹੈ :

ਪੂਰਨ ! ਲੂਣਾ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੂਹਾ ਰੰਗ ਮਿਲਾ ਦੇ।
ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਲੂਣਾ, ਇਸ ਘਰ ਦਾ ਹਰ ਰੰਗ ਜਲਾ ਦੇ।
ਸਭ ਤੇ ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਾ ਤੇ, ਆਪਣੇ ਰੰਗ ਦੀ ਲੋਥ ਬਣਾ ਦੇ,

ਤੇਰੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਜ਼ਿਬ੍ਹਾ ਕਰਾ ਦੇ । (ਪੰਨਾ ੧੭੫)

ਉਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿਬ੍ਹਾ ਕਰਾ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਸ਼ੂਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੂਰਨ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਅੱਗੇ ਵੀ ਹਾਰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ।

ਮੈਥੋਂ ਮੇਰੇ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਧੁੱਪ,
ਮਾਂ ਅੱਗੇ ਨਾ ਵੇਚੀ ਜਾਏ । (ਪੰਨਾ ੧੭੬)

ਅਤੇ ਇਸੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ 'ਚੋਂ ਖਲਨਾਇਕਾ ਬਣਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੂਣਾ, ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਦੋ ਟੁੱਕ ਆਖ ਦੇਂਦੀ ਹੈ :

ਪੂਰਨ ! ਜੇ ਤੂੰ ਆਪਣੀ ਧੁੱਪ ਨਾ ਵੇਚੀ,
ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਛਾਂ ਵੇਚ ਦਿਆਂਗੀ ।
ਧੁੱਪ ਬਿਣ ਜੀ ਕੇ ਵੇਖ ਚੁਕੀ ਹਾਂ,
ਛਾਂ ਬਿਣ ਜੀ ਕੇ ਵੇਖ ਲਵਾਂਗੀ । (ਪੰਨਾ ੧੭੬)

ਪਰ ਪੂਰਨ ਬੇਝਿੜਕ, ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ (ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ) । ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਨੀਲਕੰਠੀ ਸੁਵਰ ਜਾਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਘੁੱਟ ਘੁੱਟ ਕਰ ਕੇ ਜ਼ਹਿਰ ਪੀਂਦੇ ਜਾਣ ਤੇ ਜੀਂਦੇ ਜਾਣ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ । ਲੂਣਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਹਾਣੀ ਉਮਰ ਦਾ ਤੇ ਹਾਣੀ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਹ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਤੇ ਸਿਰਫ ਵਕਤੀ ਸਵਰ ਸਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਬਾਤ ਗਹਿਰੇ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਬਾਤ ਹੈ :

ਇਕ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਆਪਣੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸੜਦਾ ਹੈ
ਦੂਜੇ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੇ ਹਾਵੇ ਮਰਦਾ ਹੈ
ਤੀਜੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤ੍ਰਿ ਦੀ ਕਾਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ
ਮੂੰਹ ਤੇ ਪੈਂਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਹੈ
ਚੌਥੇ ਅੱਜ ਤੋਂ ਤੇਰਾ ਵੀ ਵਿਹੜਾ ਨਾ ਮੇਰਾ
ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੇਰਾ ਵੀ ਵਿਹੜਾ ਬਲਦਾ ਹੈ । (ਪੰਨਾ ੧੯੬)

ਤੇ ਸੰਤਾਪ 'ਚੋਂ ਇਕ ਚਿੰਤਨ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

ਏਥੇ ਸਭ ਅਪੂਰਨ ਪੂਰਨ ਕੋਈ ਨਹੀਂ,
ਏਥੇ ਸਭ ਅਲੂਣੇ, ਲੂਣਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ । (ਪੰਨਾ ੧੯੬)

ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸੁਵਿਸਥਾਰ ਵਰਨਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਆਖਰੀ ਅੰਕ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਖੁਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ ਬਿਚ ਭੀੜ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਾਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਹੁਮ ਹੁਮਾ ਕੇ ਢੁੱਕਿਆ ਹੈ, ...ਪੂਰਨ ਉਸ ਭੀੜ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ. (ਪੰਨਾ ੨੨੩) ਇਸ ਭੀੜ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਹੈ, ਜਲਾਦ ਹਨ, ਮਮਤਾ ਹੈ, ਖਲਨਾਇਕਾ ਹੈ ਤੇ ਬੇਚਿਹਰਾ (ਬੇਆਵਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ) ਭੀੜ ਹੈ । ਇਸ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁਖ ਧਿਰਾਂ ਹਨ : ਰਾਜਾ, ਮਾਂ ਤੇ ਪੂਰਨ । ਭੀੜ ਸਾਹਮਣੇ ਮਾਂ ਆਪਣੇ ਦੁਧ ਨੂੰ ਕਲੰਕਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਲੰਕਿਤ ਹੋਇਆ ਸਮਝ ਕੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ

ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜਦੋਂ ਪੂਰਨ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਂਦਾ

ਇਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਹੈ ਪੂਰਨ ਦੋਸ਼ੀ,
ਇਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸਲਵਾਨ ਬਣੇਗਾ। (ਪੰਨਾ ੨੩੭)

ਇਸ ਕਟਹਿਰੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਸਲਵਾਨ ਝੁੰਜਲਾ ਉਠਦਾ ਹੈ :

ਕੀ ਤੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਕਿ ਤੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਦੋਸ਼ਾ ਹੈਂ ? ਪੰਨਾ ੨੩੭)

ਇਸ ਝੁੰਜਲਾਹਟ ਵਿਚ ਗੱਦੀ ਨਸ਼ੀਨ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬੇਬਸੀ ਵੀ ਹੈ, ਸਵਾਲ ਦੀ ਪੇਚੀਦਗੀ ਵੀ; ਲੇਕਿਨ ਪੂਰਨ ਇਸ ਸਾਰੀ 'ਮਾਇਆਣੀ' ਖੇਡ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੀ ਅਖੰਡਤਾ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਜਵਾਬ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਣੂਆਂ ਲਈ ਕੋਈ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ, ਸਿਰਫ ਇਸ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਇਕ ਪਰਦਾ ਹੋਰ ਹਟਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ :

ਏਥੇ ਕੋਈ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਕੋਈ ਏਥੇ ਦੋਸ਼ਵਾਨ ਹੈ,
ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ 'ਦੋਸ਼' ਨਾਮ ਹੈ।

(ਪੰਨਾ ੨੩੭-੩੮)

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰਹੱਸਯ ਇਸ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭੀੜ, ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ ਮੁਲਜ਼ਮ ਤੇ ਮੁਜਰਿਮ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਪਾਰੋਂ ਲੂਣਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਤੇ ਇਕ ਝਾਤੀ ਹੋਰ ਮਾਰੀਏ, ਇਕ ਸਵਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤੇ ਪੂਰਨ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੋਗੀ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਬਨਣ ਵੱਲ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਕਿਤੇ ਲੂਣਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣੋਂ ਅਸਮਰਥ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗੱਲ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ। ਏਹੋ ਕਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਿਵ ਨਵੀਂ ਲਕੀਰਦਾ ਹੈ; ਏਹੋ ਹੈ ਉਸ ਦੀ 'ਅੱਜ ਦੀ ਸੋਚ' ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਇਕ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਪਾਤਰ ਜਿਹੜਾ ਪਹਿਲੀਆਂ ਕਥਾ, ਕਥੌਲੀਆਂ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜੋਗ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਭੋਗ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਅਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਥਾਪਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸ਼ਿਵ ਲੂਣਾ ਦੀ ਬੇਬਾਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਰਾਹਿਨ-ਮਾਨਸਿਕ ਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਚਿਤ੍ਰਣ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਪੂਰਨ ਖੁਦ, ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰਨ ਆਪਣੀ ਅਖੰਡਤਾ ਲਈ ਇਕ ਖੰਡ ਲੂਣਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ :

ਪੂਰਨ ਦੇ ਪਿੰਡੇ 'ਚੋਂ ਤੈਨੂੰ
ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਆਪਣਾ ਅਜ ਲਗਦੈ
ਓਨਾ ਕੁ ਪੂਰਨ ਹੀ ਤੇਰੇ
ਦੁੱਖਾਂ ਸੰਗ ਹਮਦਰਦੀ ਕਰਦੈ

ਬਾਕੀ ਰਿਹਾ ਅਪੂਰਨ ਪੂਰਨ ਕੋਲੋਂ ਡਰਦੇ
ਉਹ ਆਪੇ ਇਸ ਘਰ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਧੁਖ ਧੁਖ ਸੜਦੇ।

ਪੰਨਾ ੧੬੩-੬੪)

ਪਰ ਇਸ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਣੀ ਪੈਣੀ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਲੂਣਾ ਦੇ ਖਲਨਾਇਕੀ ਚਰਿਤਰ ਅੱਗੇ ਇਕ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੂਣਾ ਹੋਰ ਖੁਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

ਲੂਣਾ ਤੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਲੂਣਾ ਤੈਨੂੰ ਕਾਮ ਸਤਾਂਦਾ
ਪੂਰਨ ! ਪਿਆਰ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ,
ਜੇ ਲੂਣਾ 'ਚੋਂ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦਾ। (ਪੰਨਾ ੧੭੮)

ਪੂਰਨ ਲੂਣਾ ਲਈ 'ਲੂਣਾ' ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਸੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਓਟ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ। ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਪੂਰਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਖਾਸੀਅਤ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਦਰਯਾਰ ਵਰਗੀ ਕਥਾ ਕਥੋਲੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਪੂਰਨ ਲੂਣਾ ਨੂੰ 'ਲੂਣਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੇ ਸਾਵਾਂ ਤੁਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਲੂਣਾ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣੋਂ ਉਦੋਂ ਤਾਂ ਉੱਕਾ ਹੀ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਸਮਝ ਕੇ ਉਹ ਖੁਦ ਇਕ ਡੋਲਦੀ ਪੱਤੀ ਵਰਗਾ ਕਿਰਦਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

ਮੇਰੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠੋਂ ਧਰਤੀ ਨਿਕਲ ਚੁਕੀ ਹੈ,
ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਦਾ ਉਹਲਾ ਅੰਬਰ ਤਿੜਕ ਚੁਕਾ ਹੈ
ਹੋਂਦ ਮੇਰੀ ਦਾ ਪੋਤ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਚੁਕਾ ਹੈ। (ਪੰਨਾ ੧੩੮)

ਇਉਂ ਲੂਣਾ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਮਤ ਮੀਮਾਂਸਾ, ਜਿਹੜੀ ਰਾਜ ਦੀ ਕੀਮਤ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਵਿਚ ਇਕ ਘੜੀ ਦੀ ਘੜੀ ਖਲਬਲੀ ਪਾ ਕੇ, ਫੇਰ ਉਸੇ ਕੀਮਤ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੀ ਓਟ ਲੈ ਕੇ (ਸਲਵਾਨ ਨਾਲ ਫਫੇਕੁੱਟਣਾ ਰੋਲ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਖੁਦ ਹੀ ਇਸ ਖਲਬਲੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿਚ, ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਚਿਤਵਨ ਦੇ ਉਲਟ, ਲੂਣਾ ਦਾ ਰੋਹ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਲੂਣਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰਨ ਆਪਣੀ ਭਾਵੀ ਨਾਲ ਕੁਕਨੂਸ ਵਾਲੀ ਖੇਡ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ○

[ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ]

ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ : ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੰਗ

ਸ. ਨ ਸੇਵਕ

ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੰਨਗੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਪਣਾਇਆ ਤੇ ਅਮੀਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੰਗ** ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿ-ਪੁਰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਸੁਆਗਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚੋਟੀ ਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤ ਦੀ ਜਿਲ੍ਹਣ 'ਚੋਂ ਕਢ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਅਗਰਗਾਮੀ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਲਾ ਦੇ ਇਕ ਉੱਤਮ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਲਾ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਜਿੰਨੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਮਿਸਾਲ ਆਪ ਹੀ ਹੈ।

ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਆਪਣਾ ਖਾਸ ਮਿਜ਼ਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗ਼ੈਰ ਇਸ ਪਿੜ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਜਮ ਤੇ ਬੰਧਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਇਕ ਇਕ ਸ਼ਿਅਰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਿਆਈ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਖਲਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਰਤੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਦੋਹੇ, ਸੋਰਠੇ, ਬੈਂਤ, ਚੌਪਈ, ਕੁੰਡਲੀ ਜਾਂ ਕਬਿੱਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਘਣੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਾਵਿ-ਵੰਨਗੀ ਹੈ, ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਬਿਤ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਰਦੂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੇ ਤਾਂ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸਫ਼ਲ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਰਦੂ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੀ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਵਧੇਰੇ

ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਬਿਤ ਹੋਇਆ। ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਇਸ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਬਿੰਬ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੜੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬੀ ਹੋਣ। ਖ਼ਿਆਲ ਦੇ ਸੁਕੇੜ ਪ੍ਰਤੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਅਜਾਇਬ, ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਨੇ ਬੜੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਘਣੇਪਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਈ ਛੰਦ ਦਾ ਬੰਧਨ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਮਿਸਰੇ ਵਿਚ ਤੋਲ ਦਾ ਸਹੀ ਹੋਣਾ ਅਤੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਅੱਧੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਸ਼ਿਅਰ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਵਿਗਾੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਰੂਜ਼ ਦੀ ਕਠਿਨ ਕਸੌਟੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਰਚਨਾ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰਜ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲੋੜ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਗਲਤ ਅਰਥ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਅਰੂਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਚੌਖਟੇ ਵਾਂਗ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ 'ਫ਼ਰੇਮ' ਪਹਿਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਵਿਚ 'ਫਿਟ' ਹੋ ਸਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਜੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਇੰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਤੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰੂਜ਼ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਤੇ ਪਰਖ ਕੇ ਨੁਕਸ ਦੂਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕੋਈ 'ਮਕੈਨੀਕਲ' ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਗ਼ਜ਼ਲ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਕਾਫ਼ੀਏ ਤੇ ਰਦੀਫ਼ ਦੀਆਂ ਸੂਚੀਆਂ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਠੀਕ ਬਣਦੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਣਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। **ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੰਗ** ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸ਼ਿਅਰ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਭਾਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਕਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਿਅਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ :

ਕਿਉਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਫਟਦਾ ਗੋਲਿਆ ਬਾਰੂਦ ਦੇ ਵਾਂਗੂੰ
ਜੋ ਸੀ ਕਿੱਸਾ ਤਿਰਾ ਮਿਰਾ ਕਦੇ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋਇਆ।

ਇਥੇ 'ਤਿਰਾ ਮਿਰਾ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੇਲੇ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਉਰਦੂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫਸ ਗਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲਘੂ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਤਿਰਾ ਮੇਰਾ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਹੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਤੇ ਜੇ 'ਜੋ ਕਿਸਾ ਤੇਰਾ ਮੇਰਾ ਸੀ' ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਿਸਰੇ ਦਾ ਸੁਭਾ ਬਿਲਕੁਲ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਪਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ 'ਸੰਗੀਤਕ ਸੂਝ' ਅਰੂਜ਼ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤੇ ਅਰੂਜ਼ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਆਪੇ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਆਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਰਵਾਇਤੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕੇਵਲ ਪਿਆਰ ਮੁਹੱਬਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਪੀੜ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ

ਜਿਹਾ ਕਿ ਉਰਦੂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਕ ਮਹਾਨ ਜਜ਼ਬਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਲ ਸਾਡਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਖਿਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਸ ਲਈ ਇਕ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਜਿਉਣ ਜੋਗੀ ਹੈ :

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਾਵੇਂ ਹਨੇਰੀ
ਫੇਰ ਵੀ ਲੱਗੇ ਚੰਗੇਰੀ

ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਨਾ ਹੀ ਗ਼ਮ ਦਾ, ਨਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ, ਕੋਈ ਝਲਕਾਰਾ ਨਹੀਂ,
ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਤ ਹੈ ਬੱਦਲ ਨਹੀਂ ਤਾਰਾ ਨਹੀਂ !!

......

ਖ਼ਾਬ ਖੁਸ਼ਬੂਆਂ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ, ਯਾਦ ਹਰ ਇਕ ਰੰਗ ਹੀਣ,
ਐਸੀ ਬੇ-ਰਸ ਰੁੱਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰ ਦਾ ਕੁਝ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ।

ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੋਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੈ :

ਹੈ ਸਦੀਵੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਜਦ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਖ਼ਮੀਰ
ਬੁੱਝ ਕੇ ਮੈਂ ਰਾਖ ਹੋ ਜਾਵਾਂਗਾ ਅੰਗਿਆਰਾ ਨਹੀਂ

......

ਮੈਂ ਹਾਂ ਸਿਰਜਕ, ਸਿਰਜਦਾ ਰਹਿਨਾਂ ਨਵੇਂ ਧਰਤੀ ਆਕਾਸ਼
ਏਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਬੁਝੇ ਅੰਬਰ ਦਾ ਮੈਂ ਤਾਰਾ ਨਹੀਂ

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਾਰੀਕੀਆਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਅਟੱਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਰ ਹੈ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੌੜੀ ਤੇ ਹਨੇਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਇਸ ਮੰਦੀ ਹਾਲਤ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖੂਬ ਭੰਡਦਾ ਹੈ :

ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਉਤੇ ਬੈਠੇ ਰਹਿਣ ਗਲੂੰਝੀ ਮਾਰ
ਇਹ ਜ਼ਹਿਰੀ ਸੋਨੇ ਦੀ ਹਿਰਸੀ ਸੋਨ-ਸੁਨਹਿਰੀ ਪੀਲੇ ਨਾਗ।
ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉਤੇ ਪਾ ਰਖਿਆ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਨੇਰ
ਜਿਥੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਚਾਹੁਣ ਡੰਗਣ ਇਹ ਜ਼ਾਲਮ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਨਾਗ।
ਮੋਏ ਜੰਗਲ ਬਾਗ ਬੇਲੇ ਕੌਣ ਹੈ ਅਣਦਿਸ ਦੱਤ
ਚੂਸਦਾ ਜੋ ਮੁਸਕ੍ਰਾਉਂਦੇ ਮੌਸਮਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਤ।

ਉਹਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਅਜਿਹੇ ਜਾਬਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਘਿਰਣਾ ਤੇ ਰੋਹ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਆਪਣੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਨੁਮਾ

ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦਾ ਹਰਮਨ-ਪਿਆਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਬਹਿਰਾਂ ਅੰਦਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਰਾਹਾਂ ਰੋਕਦੇ ਨੇ ਅੱਗ ਦੇ ਚਨਾਬ
ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਜੇ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੋਰ ਚੱਲ ਹੋਰ।
ਪੀੜਾਂ ਦੀ ਤਪਦੀ ਲੋਹ ਤੇ ਰੋਟੀ ਇਹ ਉਮਰ ਦੀ
ਸੜ ਕੋਇਲਾ ਹੋ ਜਾਇਗੀ, ਇਸ ਨੂੰ ਉਥੱਲ ਹੋਰ

......

ਰਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਲਦਾ, ਲਾਟ ਬਦਲੀ
ਇਹੋ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਇਆ।
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਨੇ ਪੈਰ ਪੈਰ
ਪਰ ਅਖ਼ੀਰੀ ਜਿੱਤ ਲਈ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕੁਝ ਹਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋੜ।

......

ਨੰਗੇ ਅਤੇ ਬਿਆਈਆਂ ਪਾਟੇ
ਜੋ ਹਨ, ਨਹੀਂ ਨਕਾਰੇ ਪੈਰ
ਇਹ ਤਾਂ ਇਕ ਤੂਫ਼ਾਨ ਲਿਆਉਂਦੇ
ਜਦ ਮਿਲ ਪਾਉਂਦੇ ਚਾਲੇ ਪੈਰ।

......

ਸੱਤਾ ਦੇ ਜਬਰ ਜ਼ੋਰ ਨੂੰ ਕਦ ਇਹ ਖ਼ਿਆਲਦੇ
ਅੰਗਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂ ਦਹਿਕਦੇ ਦਿਲ ਦੇ ਲਹੂ ਦੇ ਨਕਸ਼

ਕਈ ਥਾਂ ਤੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਜੁਆਲਾ ਵਾਂਗ ਭੜਕ ਉਠਦਾ ਹੈ :

ਅੱਗ ਹਾਂ, ਭੜਕਾਂ ਮੈਂ, ਫੂਕਾਂ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ, ਜਬਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ
ਲਾਟ ਬਣ ਹਰ ਸ਼ਿਅਰ ਮੇਰਾ ਲੂਹ ਰਿਹਾ ਜ਼ੰਜੀਰ ਨੂੰ।

......

ਇਹ ਸਿਤਮ, ਇਹ ਕਹਿਰ, ਆਖ਼ਿਰ ਕਦ ਕੁ ਤਕ
ਮਿਟਣੀਆਂ ਆਖਿਰ ਇਹ ਬੇ-ਦਸਤੂਰੀਆਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਰ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਹਨ।

ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਤਾਂ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੰਨੀ ਕਲਾਮਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਡੀ ਦੈਨਿਕ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ

ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਕਿੰਨੇ ਦਿਲ-ਖਿਚਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਮੇਰੇ ਦੁਖ ਸੁਖ ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਵੇਖਣਾ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ ਮੇਰੇ ਯਾਰੋ ਇਹ ਕੋਈ ਐਲਬਮ ਨਹੀਂ ।

......

ਦਿਲ ਦੇ ਗ਼ਮ ਨੂੰ, ਦਰਦ ਨੂੰ, ਪੜ੍ਹਦੈ ਕੋਈ ਦਿਲਦਾਰ ਹੀ
ਪੜ੍ਹ ਸਕੇ ਹਰ ਇੱਕ, ਇਹ ਅਖ਼ਬਾਰ ਦਾ ਕਾਲਮ ਨਹੀਂ ।

ਉਸ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਚਿਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨਹੀਂ ਬੁਣਦਾ ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤਾਂ ਤੇ ਬਲਵਾਨ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਮਾਲਾ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ।

ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕ ਅਵਗੁਣ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਲਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੀ ਕਲਾ-ਵਿਹੀਣਤਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਕਲਾ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ । ਉਸ ਦਿਆਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਓ ਤਾਂ ਆਮ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਉਸ ਦੇ ਹਰ ਵਾਰੀ ਸਜੇਰੇ ਬਿੰਬ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਚ ਲੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਹ ਅਰਬੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਬੜੇ ਕਠਿਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਜੂਏ-ਸ਼ੀਰ' 'ਕੋਹ-ਕੁਨ', 'ਨਾਰ' ਆਦਿ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਨੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸੁਭਾਵਿਕ ਲਗਦੀ ਹੈ । ਹਾਂ, ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਹ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੁਹਰਾਓ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰੀ ਭਰਤੀ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਵੀ ਦੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :

ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਉਹ ਬੂਟਿਆਂ ਵਾਲੇ
ਬਿਨ ਸ਼ਰਾਬੋਂ ਗਿਲਾਸ ਕੀ ਕਰੀਏ ?

ਤਾਂ ਵੀ **ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ** ਰੰਗ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਪੱਧਰ ਬੜਾ ਉੱਚਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿੱਤਕ ਕਦ ਦੇ ਐਨ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੈ । ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਜਦੀਦ ਉਰਦੂ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਵੀ ਬੜੇ ਮਾਣ ਨਾਲ ਖੜੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ । ੦

[ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਪੱਤ੍ਰਕਾਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ]

ਅੰਗ ਸੰਗ : ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ

ਹਰਭਜਨ ਹਲਵਾਰਵੀ

ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਲੋਹੇ ਦੇ ਹੱਥ** ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਆ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦਾ ਉਦੋਂ ਆਪਣੀ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਤੇ ਸਮਰੂਪ ਹੋਣਾ ਸੀ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਪੇਂਡੂ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਲੋੜੀਂਦੀ ਗਲਪ-ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਸਦਕਾ ਉਹ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਸਨ. ਭਾਵੇਂ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੀ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਉਪਭਾਵਕਤਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਲੇਖਕ ਦਾ ਇਹ ਫਰਜ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਆਵਾਜ਼ ਬਣੇ ਅਤੇ **ਲੋਹੇ ਦੇ ਹੱਥ** ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਾਫੀ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਸੀ।

ਅੰਗ ਸੰਗ ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਗਿਆਰਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਕਲਾ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰੌੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪੇਂਡੂ ਜਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾਈ, ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵੇਰਵੇ ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚਿਤਰਪਟ ਤੇ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਗਲਪ-ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯੁਕਤ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਰਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨੀ ਹੀ "ਮਾੜੇ ਜੱਟ" ਜਾਂ "ਨੰਗ ਜੱਟ" ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਕੁਝ ਪਾਤਰ ਨੰਬਰਦਾਰ, ਜ਼ੈਲਦਾਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੱਜੇ ਪੁੱਜੇ ਜੱਟ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਉਹ" ਜਾਂ "ਅਗਲੇ" ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਆਪਣੀ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਹਮਦਰਦੀ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੰਭੀ, ਨੀਚ ਤੇ ਲੋਟੂ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ

ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਵੱਡੀਆਂ ਤੇ ਮੁੱਖ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਅੰਗ ਸੰਗ', 'ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਣਕਾ' ਤੇ 'ਡੁੰਮ' ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਦੇ ਔਕੜਾਂ ਭਰੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸ਼ਰੇਣੀ ਕੋਲ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਲੋੜ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਇਹ ਘਾਟ ਜਾਂ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਹੈ (ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਣਕਾ) ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸ਼ਰਾਬ ਤੇ ਹੋਰ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਖੁਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਕਰਜ਼ਾਈ ਹੋ ਕੇ ਮਰਦਾ ਹੈ (ਅੰਗ ਸੰਗ) ਜਾਂ ਨੰਬਰਦਾਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੱਜੇ ਪੁੱਜੇ ਪਰ ਦੰਭੀ ਤੇ ਲੋਭੀ ਜੱਟ ਦੇ ਪੇਟੇ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਕਿੱਥੇ ਗਏ ?) ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੋਈ 'ਡੁੰਮ੍ਹ' ਦੇ ਤੇਜੂ ਵਾਂਗ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਚਿੱਕੜ ਵਿਚ ਖੁਭਿਆ ਸਾਰਾ ਟਿਲ ਲਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਇਸ ਦਲਦਲ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ।

'ਨੰਗ ਜੱਟ' ਦੀ ਥੋੜੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਇਸੇ ਸਰਘ 'ਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਮਹਿਜ਼ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਤੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਿਰ ਤੋੜ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਹਰ ਵਾਰ ਅਸਫਲਤਾ ਹੀ ਪੱਲੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਦੇ ਬਦੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਖੂਬਸੂਰਤ ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਪੈਸੇ ਦੀ ਦੌੜ ਵਾਲੇ ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ "ਮਾੜੇ ਜੱਟਾਂ" ਦੀ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ।

'ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਣਕਾ' ਦਾ ਫੌਜੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

> "ਪਹਿਲਾ ਧੱਕਾ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਮਹਾਰਾਜ ਨੇ ਕੀਤਾ...ਪੁੱਛ ਕਿਉਂ ? ਜਿਨ੍ਹੇਂ ਸਾਨੂੰ ਨੰਗ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮ ਤਾ...ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾ ਜੈਦਾਦ...ਜਿਹੜੀ ਹੈ ਵੀ ਸੀ.. ਉਹ ਵੀ ਸਾਰੀ ਕੱਲਰ ਬੰਜਰ...ਤੇ ਜੇ ਚੰਗੀ ਬਣੀ ਵੀ ਤਾਂ ਅਗਲੇ ਢੂਈ ਕੁੱਟਗੇ...ਜੰਮਣਾ ਈ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਗੁਲਗੁਲੇ ਅਰਗੇ ਲਾਲੇ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮਣਾ ਸੀ...ਤੂੰ ਪੁੱਛ ਕਿਉਂ ?...ਲਾਲੇ ਜੰਮਦੇ...ਕੋਠੀਆਂ 'ਚ ਰਹਿੰਦੇ...ਪਦਾਰਥ ਮੇਵੇ ਦੇ ਘਰ ਛਕਦੇ..." ਫਿਰ ਉਹ ਮੁੱਛਾਂ 'ਚ ਖਚਰਾ ਜਿਹਾ ਹੱਸਦਾ, "ਗੁਲਗੁਲੇ ਅਰਗੇ ਲਾਲੇ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮਦੇ...ਗੁਲਗੁਲੇ ਅਰਗੀ ਜਨਾਨੀ ਮਿਲਦੀ...ਡੱਕੀਆਂ ਵਢ ਵਢ ਖਾਣ ਆਲੀ..."

ਕਹਾਣੀ "ਕਿੱਥੇ ਗਏ ?" ਦਾ ਬਚਨਾ ਰੋਜ਼ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਲਾਗਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਨੰਬਰਦਾਰ ਦੀ ਕੋਝੀ ਸਾਜ਼ਸ਼ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਅਣਖੀ ਚਾਚੇ ਨੂੰ ਫਾਂਸੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਊ ਪਿਉ ਪੰਜ ਸਾਲ ਕੈਦ ਕੱਟਣ ਪਿੱਛੋਂ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਘਰ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਪੈਰਾਂ ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਦਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਕਤਲ ਦੇ ਝੂਠੇ ਮੁਕੱਦਮੇ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਵਿਚ ਗਹਿਣੇ

ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦਿਨ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਨ ਆਏ ਬਚਨੇ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਕ ਸਰਦਾਰ ਖਰਬੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬੋਰੀ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜ਼ਖਮੀ ਅਣਖ ਤੇ ਗਿਲਾਨੀ ਦੇ ਮਿਲਵੇਂ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਗੱਚ ਭਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਕੁਝ ਬੋਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਕੋਲ ਖੜ੍ਹਾ ਇਕ ਰਿਕਸ਼ੇ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰੀ, ਜੋ ਪਿਛੋਂ ਬਚਨੇ ਦਾ ਯਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> "ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾ ਜੀ ਬੜੀ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਸੀ। ਪਈ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ ਰਿਕਸ਼ਾ ਚਲਾਉਂਦੇ।"

ਬਚਨਾ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਰਾਹੀਂ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਪੈਸਿਆਂ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਗਹਿਣੇ ਪਈ ਜ਼ਮੀਨ ਛੁਡਾਉਣ ਤੇ ਫਿਰ ਘਰ ਵਸਾਉਣ ਤੇ ਬੁੱਢੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੇਣ ਲਈ ਔਰਤ ਲਿਆਉਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰੀ ਇਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> "ਔਖਾ ਸੌਖਾ ਹੋ ਕੇ ਦੋ ਸਾਲ ਪੈਸੇ ਜੋੜ ਲਾ...ਜਿਵੇਂ ਚਲਦਾ ਸਾਈਕਲ ਲੈ ਲਿਆ, ਏਦਾਂ ਕਿਤੇ ਚਲਦੀ ਜ਼ਨਾਨੀ ਮਿਲ ਜੂ। ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਕੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਅੱਜ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ?"

ਪਰ ਬਚਨੇ ਦੇ ਜ਼ਮੀਨ ਛੁਡਾਉਣ ਤੇ ਔਰਤ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਹੀ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਭੋਲੇਪਣ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਨੌਸਰਬਾਜ਼ ਹੱਥੋਂ ਆਪਣਾ ਸਾਈਕਲ ਵੀ ਗੁਆ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਗਲਾਂ ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਘਰ ਮੁੜਦਾ ਹੈ।

'ਭੁੰਮ੍ਹ' ਦਾ ਤੇਜੂ ਜਿਹੜਾ ਮੋਗੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਿੰਧ ਵਲੋਂ ਕਿਸੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਫਕੀਰ ਤੋਂ 'ਅਕਲ ਦੀਆਂ ਕਾਪੀਆਂ' ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਕਈਆਂ ਦੇ ਬੇੜੇ ਤਾਰੇ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪੁੱਛਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਕਿਉਂ ਨਾ ਤਰ ਸਕਿਆ ਤਾਂ ਤੇਜੂ ਦਾ ਜੁਆਬ ਸੁਣੋ :

> "ਵੀਰ ਮੇਰਿਆ ਤੂੰ ਸਿਆਣਾ ਏਂ.. ਤਰਿਆ ਤਾਂ ਪਾਣੀ 'ਚ ਈ ਜਾਂਦਾ ਏ ਨਾ।...ਜੇ ਕੋਈ ਪਾਣੀ 'ਚ ਡਿਗੇ ਤਾਂ ਕੋਈ ਤਰੇ ਵੀ...ਤੇ ਜੇ ਕੋਈ ਡਿੱਗੇ ਹੀ ਗਲ ਗਲ ਚਿੱਕੜ 'ਚ...?"

ਮਾੜੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਤੋੜ ਮਰੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਭਰਵਾਂ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਅੰਗ ਸੰਗ' ਦੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਪਿਉ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਰਾਬ ਤੇ ਅਫੀਮ ਆਦਿ ਨਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਜ਼ਮੀਨ ਗਹਿਣੇ ਧਰਦਾ, ਕਰਜਾਈ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਅੰਤ ਘਰ ਦੇ ਭਾਂਡੇ ਵੇਚਣ ਤਕ ਪੁੱਜ ਕੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਨ ਗੁਆ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਵਿਚ ਦੂਹਰਾ ਮਾਤਮ ਛਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਘਰ ਦੇ ਸਾਈਂ' ਦੇ ਤੁਰ ਜਾਣ ਦਾ ਵਿਗੋਚਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਫੋਲਸੂਫੀਆਂ ਕਾਰਨ ਕਰਜ਼ੇ ਤੇ ਮੰਦਹਾਲੀ ਦੇ ਬੋਝ ਥੱਲੇ ਦੱਬੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਭਵਿਖ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਸੇ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ : ਇਕ ਚੁੱਪ ਹਨੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਤਣੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਛੋਟੇ ਮੁੰਡੇ ਮਹਿੰਦਰ ਦਾਂ ਆਪਣੇ ਮੋਏ ਪਿਉ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ, "ਮੈਂ ਤਾਂ ਆਹਨਾਂ ਭਾ ਜੀ, ਅਜੇ ਵੀ ਵੇਲੇ

ਸਿਰ ਮਰ ਗਿਆ। ਚੰਗਾ ਹੀ ਹੋਇਆ ਇਹ ਵੀ...," ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਚੁੱਪ ਸਹਿਮਤੀ—ਟੁੱਟੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਧੱਕਿਆਂ ਨਾਲ ਤਿੜਕ ਗਏ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪੀੜ ਭਰੀ ਵਿਅੰਗਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਰਨਣ ਕਿਤੇ ਘਟ ਹੀ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਦੀ ਇਕ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਵਜੋਂ ਖੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤੱਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨਾਂ ਉਤੇ ਪੈਂਦੇ ਪਰਤੌ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਤੇ ਵਤੀਰੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਉਤਰਾਵਾਂ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਬਰੀਕੀ ਤੇ ਵੇਰਵੇ ਨਾਲ ਕਲਮਬੰਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ, ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ, ਤਰਸ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰੱਜ ਕੇ ਜਿਉਣ ਦੀ ਅਮਿੱਟ ਤੇ ਅਮੁੱਕ ਖਾਹਸ਼ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਹੱਸ ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਹਸਾ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਜਰਨ ਲਈ ਧਰਤੀ ਜਿਡਾ ਜਿਗਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਐਨ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹੇਠ ਆ ਕੇ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮੋਹ ਦਾ ਪੱਲਾ ਨਾ ਛੱਡਣ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਚੇਸ਼ਟਾ ਹੈ।

'ਅੰਗ ਸੰਗ' ਦਾ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਟੱਬਰ ਦੀ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧ (ਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਭਾਵਕ ਦੁਸ਼ਮਣੀ) ਸਹੇੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੁਆਨੀ ਵੇਲੇ ਪੂਰੇ ਠਾਠ ਨਾਲ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ, ਜ਼ਿਦ ਕੇ ਛਾਲ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਕੁੱਤੇ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਖੇਡਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਲਿਸ਼ਕਦੇ ਪੋਚਵੇਂ ਕਪੜੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯਾਰਾਂ ਦੀ ਮਹਿਫਲ ਵਿਚ ਗੁਲਛਰੇ ਉਡਾਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਕਿੱਥੇ ਗਏ ?' ਦੇ ਨਾਇਕ ਬਚਨੇ ਦਾ ਚਾਚਾ ਸੁੱਚਾ ਸਿੰਘ ਨੰਬਰਦਾਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਾਲ੍ਹ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰਾਤ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਸ਼ਰ੍ਹੇਆਮ ਲਲਕਾਰਦਾ ਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਕੱਢ ਕੇ ਆਪਣਾ ਮੰਨ ਠੰਡਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਣਕਾ' ਦਾ ਫੌਜੂ ਇਨਸਾਫ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੱਬ ਨੂੰ, ਕਿਤੇ ਮਿਲ ਜਾਣ ਤੇ, ਡਾਂਗਾਂ ਨਾਲ ਕੁੱਟਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਛੱਪੜ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਆਤਮਘਾਤ ਕਰਨ ਗਿਆ ਲੱਕ ਲੱਕ ਪਾਣੀ 'ਚੋਂ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਮੁੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਭਰਜਾਈ ਗੁਰੋ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ 'ਆਪਣੇ' ਮੁੰਡੇ ਭਜਨੇ ਨੂੰ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਵਾਰ ਦੇਖ ਲਵੇ ਜਿਹੜਾ ਚਾਚੇ ਫੌਜੂ ਨੂੰ ਸਬਕ ਸਿਖਾਉਣ ਲਈ ਸਿੰਘਾਪੁਰ ਤੋਂ ਪਿੰਡ ਆਉਣ ਬਾਰੇ ਧਮਕੀ ਭਰੀ ਚਿੱਠੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। 'ਅੰਗ ਸੰਗ' ਵਿਚ ਕਰਤਾਰ ਸ਼ਰਾਬੀ ਦੀ ਵਹੁਟੀ ਜਾਗੀਰ ਕੌਰ ਪਤੀ ਵਲੋਂ ਤੰਗ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਹੀ ਕੁੱਟੇ ਮਾਰੇ ਜਾਣ ਤੇ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਮਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਦੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। 'ਡੁੰਮ੍ਹ' ਦਾ 'ਅਕਲ ਦੀਆਂ ਕਾਪੀਆਂ' ਵਾਲਾਂ ਤੇਜੂ ਜਿਸ ਮਹਿਫਲ 'ਚੋਂ ਵੀ ਉਠ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਾਦਿਲੀ ਤੇ ਹੱਸ-ਮੁਖ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ "ਹਾਸੇ ਦੀ ਵਾਛੜ ਖਲੇਰਦਾ" ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ "ਦੁੱਖ ਦਾ ਸੰਘਣਾ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ" ਹੀ ਚਿਮਟਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਕਿੱਥੇ ਗਏ ?' ਦਾ ਬਚਨਾ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਕਮਾਏ ਪੈਸਿਆਂ ਨਾਲ ਭਾਵੇਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ

ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਰੀਝਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਪਰ "ਉਡਣ ਖਟੋਲੇ" ਵਰਗਾ ਸਾਈਕਲ ਜ਼ਰੂਰ ਖਰੀਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਅੰਗ ਸੰਗ ਦੀਆਂ ਲਗ ਭਗ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਉਂਜ ਤਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਪਰ 'ਡੁੱਬਦਾ ਚੜ੍ਹਦਾ', 'ਗੁਰਮਖ ਸਿੰਘ', 'ਅਸਲੀ ਤੇ ਵੱਡੀ ਹੀਰ', 'ਹਨੇਰੀ' ਤੇ 'ਨਾਇਕ' ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਆਈ ਗਿਰਾਵਟ, ਸਮਝੌਤੇਬਾਜ਼ੀ, ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤੀ, ਉਲਝੇਵਾਂ, ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਵਲੋਂ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹੱਥ-ਕੰਡੇ ਤੇ ਜਬਰ, ਅਤੇ ਇਕ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਵਿਦਰੋਹੀ ਨਾਇਕ ਸ਼ੰਕਰ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਪਰ ਨਿਹਫਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਾਰਮਿਕ ਵਰਨਣ ਹੈ। 'ਡੁੱਬਦਾ ਚੜ੍ਹਦਾ' ਦਾ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮੀ ਕਾਮਰੇਡ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਪਿਛਲੀ ਉਮਰੇ ਤਾਮਰ ਪੱਤਰ ਤੇ ਪੈਨਸ਼ਨ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਕੇ ਬੈਠ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਜੂਝਦਾ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। 'ਹਨੇਰੀ' ਵਿਚ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੌਰਾਨ ਹੋਏ ਅਖੌਤੀ ਪੁਲਿਸ ਮੁਕਾਬਲਿਆਂ ਤੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਹੈ। 'ਅਸਲੀ ਤੇ ਵੱਡੀ ਹੀਰ' ਵਿਚ ਪਾਟੋਧਾੜ ਹੋਈ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਵਿਥ ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਰਾਜਨੀਤੀ 'ਤੇ ਸੂਖਮ ਪਰ ਕਾਟਵਾਂ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ 'ਗੁਰਮਖ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਚਲਾਕ ਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਮੋਹਰੀ ਬਣਦੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ 'ਤਾਰ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਆਦਮੀ' ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਇਕ ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੇ-ਜ਼ਮੀਨੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਉਹ ਗਰੀਬ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਕੂਲ ਦਾ ਅਧਿਆਪਕ ਬਣਨ ਲਈ ਐਨੇ ਤਰਲੇ ਤੇ ਭੱਜ-ਦੌੜ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਆਪਾ ਇਕ ਡੂੰਘੀ ਅਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੇ ਭੈਅ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੇਲ੍ਹੜੀਆਂ ਕੱਢ ਕੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੌਕਰੀ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦਾ ਉਹ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਤੇ ਮਿਹਨਤੀ ਹੈ ਪਰ ਆਲਿਆਂ ਪੂਰਨ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਪਰੋਖ ਅਪਰੋਖ ਜਬਰ ਉਸ ਦਾ ਲੱਕ ਤੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਿਰ ਉੱਚਾ ਕਰਕੇ ਭੈਅ ਮੁਕਤ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗੁਆ ਬਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੀ ਮਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਵਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਖੜੋਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਹਿਜ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕਾਫੀ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣਾ ਟੁੱਟ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨਵੀਆ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਾਫੀ ਸੰਤੁਲਤ ਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਗਲਪ-ਵਿਧੀ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਨਾਟਕੀ ਹੈ। ਦੋ ਨਾਟਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਪਰ ਭਾਵਪੂਰਤ ਟਿਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟਿਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤੋਰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਅਗਾਊਂ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਪਿਛੋਕੜ ਦੱਸ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਸੰਤੁਲਨ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਤੇ ਓਪਰਾ ਦਖ਼ਲ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਹ ਟਿਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਧਿਆਨਯੋਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਜਾਗੀਰ ਕੌਰ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਦਰਿਆ ਜਾਂ ਖੂਹ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਰ ਸਕੀ। ਹੁਣ ਉਹ ਘਰ ਵਿਚ ਹੀ ਹਰ ਘੜੀ ਗੋਤੇ ਖਾਂਦੀ, ਡੁੱਬਕੀ ਮਾਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ। (ਅੰਗ ਸੰਗ)
>
> ਉਹਦੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਸਿਮਟ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਸਰਦਾਰ ਦੀ ਖੁਰਬੂਜ਼ਿਆਂ ਵਾਲੀ ਬੋਰੀ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।
>
> ਮਾੜੇ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਤੰਗ ਹੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਤੰਗ ਤੇ ਨੰਬਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹਿਆਂ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।
>
> ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਪੈਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬਚਨਾ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ ਵਾਹੁਣ ਲਗ ਪਿਆ। ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਮਿੱਟੀ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਵੱਡੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਟਰੈਕਟਰ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੰਬੀਆਂ ਲਗ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਰਾ ਇਨਕਲਾਬ ਆ ਗਿਆ। ਪਰ ਬਚਨੇ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਪੀਲਾ ਇਨਕਲਾਬ ਹੱਸਦਾ ਪਿਆ ਸੀ। (ਕਿਥੇ ਗਏ ?)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਣ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਗਲਪ-ਕਲਾ ਦੇ ਤਕਾਜ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰਕੇ ਫੋਕੀ ਭਾਵਕਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਸਗੋਂ ਸਹਿਜ ਭਾਅ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਾਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਨਮੂਨੇ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤਸੀਹਿਆਂ ਤੇ ਬੇਇਨਸਾਫੀ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸੂਰਮਤਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਟਿੱਪਣੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਸੇ ਨੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਣਾ। ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਜਿਹੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਸਫਲ ਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਉਪਰਾਲ੍ਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। o

[ਸਹਾਇਕ ਸੰਪਾਦਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ]

ਮਹਾਂਨਗਰ ਤੇ ਡਾ: ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ
(ਗਰਾਜ ਤੋਂ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਤੀਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ)

ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਡਾ: ਵਿਸ਼ਵਾ ਨਾਥ ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ **ਗਰਾਜ ਤੋਂ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਤੀਕ** ਵਿਚ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰਾਪਤ ਕਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਗੁੰਦਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਥਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦਾ ਜੀਵਨ ਖਿੰਡੇ-ਪੁੰਡੇ ਖਿਲਾਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰੀ ਨਾ ਉੱਤਰਦੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਹਾਂਨਗਰਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਤਾਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਵਾਸਤਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਨਗਰ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗਰਾਜ ਤੇ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਦੇ ਆਲੰਕਾਰਕ ਫਾਸਲੇ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗਰਾਜ ਤੇ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਵਿਚਕਾਰ ਬਹੁਤਾ ਫਾਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ । ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਆਲੰਕਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ । ਗਰਾਜ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਤੇ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ ਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ । ਨਿਚਲੀਆਂ ਸੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਮਸ਼ੀਨ ਨੂੰ ਗਰਾਜ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ
ਇਕ ਰਾਤ/ਤਾਂ ਕੀ ਬੀਤੀ ਸੀ
ਇਹ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ
ਕੋਹਰੇ ਦਾ ਨਿੱਘ ਮਾਣ ਰਹੇ ਨੇ ।

ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਦਰਅਸਲ ਹਰ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ । ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਅਪਰੋਖ ਅਨੁਭਵ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਤੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਦੇ ਵਿੱਥਮਈ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਮਹਾਂਨਗਰ ਦਾ ਬਾਹਰਵਾਰ ਉਤਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਬਣਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਇਮਾਰਤਾਂ ਦੇ ਉਦਾਲੇ ਤੇ ਵਿਚ-ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੜਕਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਬੰਦੇ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਐਸ਼ਵਰਜ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਥੇ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਲੋੜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਤੇ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਅਸਚਰਜਤਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਤੇ ਵਿੱਥ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਐਸ਼ਵਰਜ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰ ਰਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਸਮਾਜਕ ਨਾਲੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਮੁਆਮਲਿਆਂ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸਮਾਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿੱਥ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦਾ ਅੰਦਰਵਾਰ ਨਿਚਲਿਆਂ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ ਸਮਾਨ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਉਤਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਤਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਨਿਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਤਾਂ ਦਰਅਸਲ ਅਣ-ਗਿਣਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਉਤਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਤਾਂ ਗਿਣਤੀ ਭਰ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਗਿਣਤੀ ਭਰ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਲੋੜ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਅਣਗਿਣਤ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਸੀਮਤ ਵਿੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰਵਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਭੋਂਇ-ਮੁਖੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਗਗਨ-ਮੁਖੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਏਥੇ ਤਾਂ ਇਸ ਗਗਨ-ਮੁਖੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਅੰਦਰਵਾਰ ਤੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਵਾਲੇ ਇਸ ਅਪਰੋਖ ਵਿੱਥਮਈ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨੇਰੇ ਤੇ ਚਾਨਣ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣਕ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹਨੇਰੇ ਤੇ ਚਾਨਣ ਦਾ ਉਹ ਤਾਲਮੇਲ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਅਨੁਕੂਲ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਸੁਵਿਧਾ ਪਰਾਪਤ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਥੇ ਰਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿਨ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਵੀ ਬਿਜਲੀ ਤੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਚਾਨਣ ਉਸ ਧੀਮੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹਨੇਰੇ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਫੈਲਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਧੀਮੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਚਾਨਣ ਦੇ ਆਉਣ ਤੇ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਜਾਣ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਬਿਜਲੀ ਜਗਣ ਨਾਲ ਚਾਣਚੱਕ ਚਾਨਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤੱਤ-ਭੜੱਤ ਜਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਬਾਹਰਵਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਰਾਤ ਨੂੰ ਤਾਂ

ਹਨੇਰਾ ਘੁੱਪ ਹੋਣਾ ਹੋਇਆ, ਦਿਨ ਨੂੰ ਵੀ ਉਥੇ ਹਨੇਰਾ ਹੀ ਛਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਅਣ-ਗਿਣਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਨਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਥਮਈ ਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਭੀੜ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੀਮਤ ਵਿੱਥ ਤੇ ਹਨੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕਾਰਨ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਅਣਗਿਣਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ–ਬੋਧ ਵਿਚ ਵਰੋਸਾਇਆ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਾ ਲੈਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭੀੜ ਵਿਚ ਖੋ ਦੇਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਲਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭੀੜ ਵਿਚ ਵਿਛੜਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਾਨੀ ਬਾਦਲੇਅਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਦਲੇਅਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੀਤ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਅ ਵੇਸ਼ ਉਸ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਸ ਪਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਭੀੜ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦਾ ਭੀੜ ਤੋਂ ਨਿੱਖੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਪ੍ਰੰਤੂ ਭੀੜ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕੱਲਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੀੜ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਥੇ ਬੰਦਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਲੋੜ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਉਹ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂਕਰਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ–ਵਸਤੂਕਰਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ ਹੋ ਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਜੋ ਕੁਝ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸੀ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨੇੜੇ ਸੀ ਉਹ ਦੂਰ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਰ ਸੀ ਉਹ ਨੇੜੇ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਮਹਾਂਨਗਰ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿੱਥਮਈ, ਵਾਤਾਵਰਣਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧ ਸਮੇਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਘਰੇਲੂ ਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪੱਖਾਂ ਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਵਾਰਾ-ਗਰਦੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਆਵਾਰਾਗਰਦੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਗੈਰ-ਜ਼ਿਮੇਵਾਰੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਜੀਵਨ ਤੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣ ਤੇ ਨਿਹਾਰਣ ਦੀ

ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਵਾਲੇ ਗ੍ਰਾਮੀਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣ ਤੇ ਨਿਹਾਰਣ ਲਈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਵਾਰਾਗਰਦੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣ ਤੇ ਨਿਹਾਰਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਕਿਰਸਾਨ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੋ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਆਯੂ ਲੰਘਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਣਜਾਰੇ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਘੁੰਮ ਕੇ ਫੇਰ ਆਪਣੇ ਨਿਵਾਸ-ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਵਾਰਾਗਰਦੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੂਰਵ-ਨਿਸਚਿਤ ਥਾਂ ਤੇ ਮੁੜ ਆਉਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਖੋ ਜਾਣਾ ਤੇ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈ ਕੇ ਕਿਤੇ ਦਾ ਕਿਤੇ ਨਿਕਲ ਜਾਣਾ ਉਸ ਦਾ ਮਨ-ਪਸੰਦ ਕਰਤੱਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਅਵਸਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਤੋਂ ਨਵਾਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਉਪਜਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭੀੜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਚਾਣੇ ਹੋਏ ਵੀ ਬੇ-ਪਹਿਚਾਣ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਪੀੜਤ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਵਾਰਾਗਰਦੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਨੰਦਮਈ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪੀੜਤ ਪੱਖ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਮਰਹੂਮ ਉਰਦੂ ਸ਼ਾਇਰ ਮਜਾਜ਼ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਕਵਿਤਾ 'ਐ ਗੰਮੇ ਦਿਲ ਕਿਆ ਕਰੂੰ / ਐ ਬਹਿਕਤੇ ਦਿਲ ਕਿਆ ਕਰੂੰ' ਤੋਂ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਸ਼ਹਿਰ ਕੀ ਗਲੀਓਂ ਪੇ ਆਵਾਰਾ ਫਿਰੂੰ' ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸਰਾਪ ਨਿਆਈਂ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਆਨੰਦਮਈ ਪੱਖ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਇਜ਼ਹਾਰ ਭਾਰਤੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਉਪਰ ਅ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਭਾਰੂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਪਿੜ੍ਹੀਂਦਿਆ ਪੱਖ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਨੁਮਾਨ ਬਾਦਲੇਅਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਦਿਨ ਭਰ ਅਵਾਰਾਗਰਦੀ ਕਰਦਾ ਉਹ ਥੱਕ ਟੁੱਟ ਕੇ ਚੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਅਸਹਿ ਥਕਾਵਟ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਕੱਥ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਗਰਾਜ ਤੋਂ ਫੁੱਟ ਪਾਥ ਤੀਕ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਡਾ: ਵਿਸ਼ਵਾਨਾਥ ਤਿਵਾੜੀ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੀੜਤ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੈ। ਆਵਾਰਾ-ਗਰਦੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਚਿਤਵਣ ਤੇ ਨਿਹਾਰਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅੰਦਰਵਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰਵਾਰ ਨਿਹਾਰਣ ਤੇ ਚਿਤਵਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਰਾਜ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਫੁੱਟਪਾਥ ਤੀਕ ਦਾ ਫ਼ਾਸਲਾ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਆਣਪਵਾਦੀ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਵਜੋਂ ਉਹ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ

ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹ 'ਬੂਹਾ' ਨਾਮੀਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਲੋਹਾ, ਲੱਕੜ, ਇੱਟਾਂ, ਪੱਥਰ
ਕਰੌਕਰੀ, ਸਟੀਰੀਓ ਤੇ ਫਰਨੀਚਰ
ਕੋਠੀ, ਕਲੱਬ, ਦਫ਼ਤਰ ਤੇ ਨੌਕਰ
ਸਾਮਾਨ ਘਰ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਘਰ ਕੇਵਲ ਸਾਮਾਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ।

ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਘਰ ਕੇਵਲ ਸਾਮਾਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਾਪਰਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਸਾਰੀ ਮਿਹਨਤ ਜਿਸ ਦੇ ਬਲਬੋਤੇ ਤੇ ਬੰਦਾ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਵਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਨਿਹਫਲ ਤੇ ਨਿਰ ਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਭੀੜੀ ਗਲੀ ਦਾ ਤੰਗ ਮਕਾਨ
ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਖੰਭਾਂ ਤੇ ਉਡ ਕੇ
ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਇਮਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬਦਲ ਗਿਆ
ਪਰ ਕੋਠੀ ਦੇ ਹਰ ਖੂੰਜੇ 'ਚੋਂ ਮਾਲਕ
ਘਰ ਦਾ ਬੂਹਾ ਢੂੰਡ ਰਿਹਾ ਏ ।

ਇਸ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਨਿਹਫਲ ਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਪਰਤੱਖ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਵਿਚ ਅਜੀਬ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਤਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਨੇ/ਮਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ
ਮਨ ਦੇ ਜੋ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਨੇ/ਤਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦੂਰ ।

ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਸਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਪਰਤੱਖ ਨੂੰ ਅਪਰਤੱਖ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕੂੜ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਲੌਕਿੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ 'ਚਿਹਰਾ ਮਨ ਦਾ ਦਰਪਨ ਹੈ' ਨਾਮੀਂ ਕਹਾਵਤ ਵਿਚੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਬੰਦੇ ਲਈ ਇਸ ਕਹਾਵਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਲੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ
ਚਿਹਰਾ ਮਨ ਦਾ ਅਕਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਮਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ
ਨਹੀਂ, ਨਹੀਂ, ਨਹੀਂ...... ।

ਮਿਹਨਤ, ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਸੋਚ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗੁਆ ਕੇ ਬੰਦਾ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਹੂਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਹੋ ਰਿਹੈ
ਘਿਉ ਖਿਚੜੀ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖੇ ਨੇ
ਲਹੂ ਦੇ ਪਿਆਸੇ
ਮਾਰਨ ਲਈ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣਾ
ਮਰਨ ਲਈ ਇਕੱਲੇ ਰਹਿ ਜਾਣਾ
ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ?
ਇਹੋ ਹੈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ !
ਸਾਰੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ
ਸ਼ਾਇਦ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ।

ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੂਹਰੇ ਖਲਾਅ ਵਿਚ ਲੱਥ ਗਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਅੰਦਰ ਖਲਾਅ/ਬ਼ਾਹਰ ਤਣਾਅ
ਅੰਦਰ ਡੂੰਘੀ ਖਾਈ/ਬਾਹਰ ਬੀਆਬਨ
ਸ਼ੜਕ ਤੇ ਪੈਰ ਡਗਮਗਾਏ ।

ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਖਲਾਅ ਵਿਚ ਲੱਥੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਰੋਗ ਭੋਗਣ ਸਮਾਨ ਲਗਦੀ ਹੈ :

ਸ਼ਾਇਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੋਗ ਦਾ/ਆਪ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ/ਕੈਂਸਰ ਵਾਂਗ ਫੈਲਦਾ ਹੈ
ਕਦੇ ਕਦੇ ਰਿਸਦਾ ਹੈ/ਜਦ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ।

ਘਰ ਤੋਂ ਖਲਾਅ ਤੱਕ ਦਾ ਇਹ ਫਾਸਲਾ ਵਿਤ੍ਰਿੰਤਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਇਤ੍ਰਿੰਤਬੱਧਤਾ ਪਿੱਛੇ ਕਵੀ ਦੀ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਦੀ ਇਹ ਖਾਸੀਅਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਗਵਾਰ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹ ਸਹਿੰਦੇ ਸਹਿੰਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੀ ਉਠਾਂਦਾ ਹੈ । ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸਹਿੰਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਉਠਾਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਗੱਲ ਦਾ ਸਰਲੀਕਰਣ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਅਸਹਿੰਦ ਸਹਿੰਦ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਵੇ । 'ਜਲਣਾ ਮੇਰਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ' ਨਾਮੀਂ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਦੇਸ਼ ਦੀ ਗੰਗਾ/ਸ਼ਿਵ ਦੀਆਂ ਲਿਟਾਂ 'ਚੋਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਵਗਦੀ
ਪਿੰਡੇ ਦੇ ਪਾਪ/ਹੁਣ ਗੰਗਾ ਦੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਧੁਲਣੇ ।

ਸਰਲੀਕਰਣ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲੱਛਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ । ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੁਹਰਾਉਵਾਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਸੂਤਰਮਈ ਬਣਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ । 'ਰੋਡ ਸਾਈਨ',

'ਉਦਾਸ ਨਹੀਂ ਹਾਂ' ਅਤੇ 'ਜਲਣਾ ਮੇਰਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ' ਅਜੇਹੀਆਂ ਦੁਹਰਾਓਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਦੁਹਰਾਉ ਦੌਰਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅ-ਕਾਵਿਕ ਵੀ ਆ ਰਲਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜੋ ਰਾਜਸੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਾਵਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਅਜੇ ਵਿਹੂਣਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੂਤਰਮਈ ਬਣਨ ਵੇਲੇ ਡਾ: ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅ-ਕਾਵਿਕ ਬਣਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਘੱਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪਰਤੱਖ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸੱਭ ਕੁਝ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਅੰਦਰੋ ਅੰਦਰ ਖੁਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਵੀ ਸਫਲਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਪਾਸਾਰ ਖੋਖਲਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਚਲੇ ਸੂਤਰਮਈ ਕਥਨ ਕਾਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ :

(ੳ) ਮਨ ਦਾ ਨਗਰ ਦੁਰੇਡਾ/ਚਿਹਰਾ ਤਾਂ ਇਕ ਰੋਡ ਸਾਈਨ ਹੈ
ਜਿਸ ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਏ।

(ਅ) ਬੰਦਾ / ਜਦ ਇਕੱਲਾ ਹੁੰਦੈ / ਤੇ ਬੇ ਸਹਾਰਾ
ਪਤਾ ਨਹੀਂ/ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਲਾਵਾ ਕਿਥੋਂ ਫੁੱਟਦੈ ?

(ੲ) ਮਸ਼ੀਨ ਨੂੰ ਗਰਾਜ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ
ਇਕ ਰਾਤ/ਤਾਂ ਕੀ ਬੀਤੀ ਸੀ/ਇਹ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ
ਕੋਹਰੇ ਦਾ ਨਿੱਘ ਮਾਣ ਰਹੇ ਨੇ।

ਅੰਤਲੇ ਸੂਤਰਮਈ ਕਥਨ ਵਿਚ 'ਇਹ' ਪੜਨਾਂਵ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਿਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅਣ-ਗਿਣਤ ਲੋਕਾਂ ਵਲ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਸੁਵਿਧਾ ਪਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ: ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਕਰਤਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਜੋ ਵਾਕ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਰਥਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਲੋਤ ਪੋਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਇਆ-ਕੋਵਸਕੀ, ਪਾਲ ਐਲੂਅਰ ਤੇ ਲੂਈ ਐਰਾਗਾਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਹ ਸਮਰਥਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿੱਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਅਜੇ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਦੇਵ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭਾਵੇਂ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਦੀ ਥਾਂ, ਅਵਾਰਾਗਰਦੀ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਚਿਤਵਣ ਤੇ ਨਿਹਾਰਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਤਦ ਵੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ। ਡਾ: ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀਆ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਵਧੇਰੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

[ਰੀਡਰ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ]

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ

ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਬੋਹੜ ਤੇ ਚਾਰ ਪੇਂਡੂ ਮੁੰਡਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਈ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬੋਹੜ ਅਜਿਹਾ ਬਿਰਛ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਸੰਘਣੀ ਛਾਂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗ੍ਰਾਮੀਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਮੁਸਾਫ਼ਰਾਂ, ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ, ਖੇਡਣ ਕੁੱਦਣ ਵਾਲੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਅਤੇ ਪੀਂਘਾਂ ਝੂਟਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਲਈ ਇਸਦੀ ਸੰਘਣੀ ਛਾਂ ਦੀ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਆਨੰਦਮਈ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਨੁਭਵ ਬਿੰਦੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੰਘਣੀ ਛਾਂ ਮਾਣਦੇ ਉਹ ਬੋਹੜ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਰਮਾਨਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਵੀ ਸਾਂਝੇ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਗੀਤ ਹੈ :

ਬੋਹੜ ਦਿਲਾ ਦੀਆਂ ਜਾਣੇ
ਇਹਦੇ ਕੋਲ ਝੂਠ ਨਾ ਬਕੀਂ।

ਅਰਮਾਨਾਂ ਦਾ ਭੇਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਬੋਹੜ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਿਚਲੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਹੇਠ ਬਰੋਟੇ ਦੇ
ਮੈਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ।

ਬੋਹੜ ਦੀ ਇਸ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੌਤਮ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਬੋਹੜ ਦੇ ਬਿਰਛ ਹੇਠ ਹੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਬੋਹੜ ਦੇ ਬਿਰਛ ਹੇਠ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਣਾ ਲੌਕਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬੋਹੜ ਦਾ ਬਿਰਛ ਉਸ ਬੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਦਾ ਮਹਾਂ ਕਾਵਿਕ ਪੱਖ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਹੜ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਬ ਸਰੇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਾਰਜ ਥਾਮਸਨ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਮਾਜ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਏ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਾਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਭਾਗੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਮਿਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ **ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ** ਵਿਚਲੇ ਬੋਹੜ ਦੇ ਬਿਰਛ 'ਤੇ ਢੁਕਦੀ ਹੈ। ਪੇਂਡੂ ਮੁੰਡੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਮਿਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੋਹੜ ਦੀ ਛਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਆਨੰਦ ਮਈ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ-ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਉਸਦੀ ਛਾਵੇਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੋਜ਼ ਬਸੇਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਬੋਹੜ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾ ਮੁੰਡਾ ਆਖਦਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਮੁੰਡਾ : ਹੁਣ ਤੇਰੀ ਭੱਲ।
ਸਾਨੂੰ ਦਿਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਲ।
ਛਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤੂੰ ਦੇਂਵਦਾ ਇਹ ਠੰਡੀ ਠੱਲ੍ਹ।
ਦਿਲ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਦਰਦ ਹੈ ਤੇਰੇ ਹਰ ਪਲ।

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਬੋਧ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵੀ ਸਮਝ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਸੱਚ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਬੋਹੜ ਉਸ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਸਮਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਦੂਜਾ ਮੁੰਡਾ : ਹਾਂ, ਬਈ ਬਾਬਾ, ਸੱਚ ਹੈ ਸਾਡਾ ਇਤਿਹਾਸ,
ਠੀਕ ਪਿਆ ਹੈ ਜੋੜਿਆ ਤੇਰੇ ਹੀ ਪਾਸ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਬੋਹੜ ਇਕ ਹੋਰ ਗੁਣ ਦਾ ਵੀ ਭਾਗੀ ਹੈ ਜੋ ਬੜਾ ਰੋਚਿਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਵਿਸਰਾਮ ਲਈ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੰਘਣੀ ਛਾਂ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਦੀ ਛਾਂ ਵਿਚ ਘੜੀ ਦੋ ਘੜੀ ਆ ਕੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਏ ਸਨ। ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ ਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਸੂਰਮੇ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤ ਪੋਤਰੇ ਹੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ ਨੂੰ ਉਹ, "ਮੇਰਾ ਸੀ ਪੜਪੋਤਰਾ" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਪਰਦੇਸਾਂ ਨੂੰ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ ਉਸਨੂੰ, "ਪੋਤੇ ਤੇ ਪੜਪੋਤੇ ਮੇਰੇ ਹੀ ਭਾਵੇਂ" ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਉਸਨੂੰ, "ਪੜਪੋਤਾ ਸੀ ਪਿਆਰਾ ਮੇਰਾ ਹੀ" ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਉਸ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਦਰਦਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀਦਾਰ ਬਣਕੇ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਪੰਧ ਹੈ ਜੋ ਬੋਹੜ ਦਾ ਇਹ ਬਿਰਛ ਇਸ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚਾਰੋ ਮੁੰਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰਾਂ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਆਯੂ ਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਗ੍ਰਾਮੀਨ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਜੰਮੇ ਪਲੇ ਹਨ। ਉਸ ਆਯੂ ਵਿਚ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੋਹੜ ਦੇ ਮਰਦਾਂ ਜਿਹੇ ਬੋਲ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਕੂਲ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਆਯੂ ਤੇ ਵਿਦਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ

ਤੇ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਦੂਜੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਤੀਜੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਮੁੰਡੇ ਦਾ ਬੋਹੜ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਘੱਟ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਉਹ ਜਿੰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੁਣਦਾ ਹੈ ਓਨਾ ਹੀ ਉਸਦਾ ਬੋਧ ਇਸ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਉਸਦੀ ਇਸ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਭਾਂਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵਿਚ ਆਖਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਜਾਣਦਾ ਤੂੰ ਸਾਰੇ ਹਾਲ
ਸੋਝੀ ਵਾਲਾ ਜਾਪਦਾ ਤੂੰ ਬਾਲ

ਉਸਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੀ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਨੇ ਅਜੇ ਦੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਕਿ ਰੂਸ ਦੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਨੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿਘ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤੀ, ਉਹ ਲਹਿਜੇ ਤੋਂ ਹੀ ਬੁੱਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬੜੇ ਸਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਆਖਦਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਮੁੰਡਾ : ਅੱਗੋਂ ਦੀ ਮੈਂ ਬੁੱਝ ਲਈ ਤੀਜੀ ਵੀ ਵਾਰ
ਪਹੁੰਚ ਨਾ ਸਕਿਆ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਸਰਦਾਰ।

ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅੰਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਤੋਂ ਹੀ ਬੁਲਵਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸੰਧਿਆ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘਰੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਮਝਾਂ ਹਿੱਕਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਦਿਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਵੀ ਉਹੀ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਮੁੰਡਾ : ਬਾਬਾ, ਮੱਥਾ ਟੇਕਦੇ ਅਸੀਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ,
ਕੱਲ ਫਿਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਵਾਂ ਗੇ ਤੇਰੇ ਦਰਬਾਰ।

ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਤਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਕੁਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਅੱਧੀ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰਾਮੀਨ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਰੇਵਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੰਦ-ਕਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਧ ਦੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਵਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸੰਚਿਤ ਕਰਦਾ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਦੂਜਾ ਮੁੰਡਾ : ਮਹੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਮਾਵਾਂ ਹਾਲ।

ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਹਿਕੇ, "ਸੱਚ ਝੂਠ ਹੋ ਜਾਂਵਦਾ ਜੇ ਹੋਏ ਵਧੀਕ" ਉਸਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਨੁਕਧ ਕੱਢਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਤੋਂ ਮਰਦਾਂ ਵਾਲੀ ਰੀਤ ਦੀ ਗਾਥਾ ਸੁਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਦੂਜਾ ਮੁੰਡਾ : ਇਸ ਤੋਂ ਆਉ ਸਮਝ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕੇ ਖੁਲਾਸ
ਸਾਡੀ, ਸਾਨੂੰ ਘੇਰਿਆ ਹੈ ਦੁੱਖ ਗਰਭਾਸ।

ਉਸਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਇੰਨੀ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸਭ ਕੁੱਝ ਉਸਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨੀ ਉਹ ਸਿੱਖ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦੇ ਨੈਣ-ਨਕਸ਼ ਤੇ ਡੀਲ-ਡੌਲ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਸੁਣਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਨੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੇ ਹੁੰਦੇ

ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਵਾਂਗ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਝੱਟ ਹੀ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਵਣ ਨੂੰ ਆ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਰਨਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਉਪਭਾਵੁਕ ਹੋ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਦੂਜਾ ਮੁੰਡਾ : ਹੁਣ ਤੱਕ ਯਾਦ ਹੈ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਹ ਮਰਦ ਦਾ ਚੇਲਾ
ਬਾਬਾ, ਸਾਡੇ ਦੇਸ ਤੇ ਅਜ ਸਮਾਂ ਦੁਹੇਲਾ।
ਉਹ ਜੇਹਾ ਹੁਣ ਚਾਹੀਏ ਕੋਈ ਮਰਦ ਸੁਹੇਲਾ।

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਇਕਦਮ ਉਸਨੂੰ ਟੋਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨੇਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੜੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਕਾਕਾ ਚਾਹੀਏ ਕੋਈ ਰਾਜਾ ਰਾਣਾ।
ਆਗੂ ਚਾਹੀਏ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜੋਧਾ ਤੇ ਸਿਆਣਾ।
ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਤਾਣ ਤੇ ਬੁਧੀ ਨਿਰਬਾਣਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦ, "ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦੀ ਅਕਲ ਦੀ ਕੀ ਪਾਈਏ ਹਾਥ" ਬੋਲ ਕੇ ਉਹ ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਬਾਬਤ ਉਪਭਾਵਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਉਸਨੂੰ ਟੋਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਪਰ ਇਹ ਸੌਦੇ ਜੋਧਿਆਂ ਨੂੰ ਕਦੀ ਨਾ ਭਾਂਦੇ,
ਲਾਭ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਤਲੇ ਹੀ ਹਨ ਲੋਕ ਉਠਾਂਦੇ।

ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਉਲਟ ਦੂਜੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦੀ ਅੰਸ਼ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਅਠਾਰਾਂ ਸੌ ਸਤਵੰਜਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ :

ਮੁੰਡਾ ਦੂਜਾ : ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਦ ਗਦਰ ਫਿਰ ਵਿਚ ਉੱਤਰ-ਖੰਡ,
ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਕਿਉਂ ਦਿੱਤੀ ਕੰਢ ?

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਦੋਲਨ ਬਾਬਤ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ :

ਮੁੰਡਾ ਦੂਜਾ : ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ, ਬਾਬਿਆਂ ਕੁਝ ਸੂਰਮਗਤ,
ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ? ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸ।

ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਦੂਜੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਵਿਚ ਤੀਜਾ ਤੇ ਚੌਥਾ ਮੁੰਡਾ ਸਰੋਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹਨ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕੁ ਬੋਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁੰਗਾਰੇ ਲਈ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਸੰਵਾਦਮਈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਵਿਵਾਦਮਈ ਉਤਸਕਤਾ ਸਦਕਾ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦਾ ਉਚਾਰ ਅਤਿ ਰੌਚਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਨ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਚਲਕੇ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਰਦ ਜਿਹੇ ਬੋਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਜਾ ਮੁੰਡਾ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਲ ਆਕਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਕੂਲ

ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੱਲ-ਬਲੱਲ ਆਖਕੇ ਉਹ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਕੀ ਵਾਪਰਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਮੁੰਡਾ ਤੀਜਾ : ਕਿਧਰ ਨੂੰ ਗਿਆ ਸਤਿਗੁਰੂ, ਦੱਸ, ਬਾਬਾ, ਫੇਰ।
ਏਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਸੁਣਦਿਆਂ ਜੋਸ਼ ਆਵੇ ਢੇਰ।
ਕਿਵੇਂ ਲੜੇ ਸਨ ਮੁਗਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ੇਰ।

ਹੁਣ ਉਸਨੂੰ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਪਾਵਨ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੇਠ ਬਾਜ਼ ਸਿੰਘ ਵਰਗਾ ਸੂਰਬੀਰ ਆ ਕੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਪਰੰਤ, "ਤੇਰੇ ਹੇਠਾਂ ਆਣ ਕੇ ਸੀ ਬੈਠਾ ਇਹ ਸ਼ੇਰ।" ਉਸ ਨੂੰ ਤਾਂ "ਤੂੰ ਡਾਢੀ ਕਿਸਮਤ ਵਾਲਾ ਬਾਬਾ ਫੇਰ" ਉੱਤਰ ਦੇ ਕੇ ਹੀ ਤਸੱਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਉਹ ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ ਤੇ ਗਦਰੀਆਂ ਬਾਬਤ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਤਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੰਕੇਤਮਈ ਹਨ।

ਚੌਥੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਵੀ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦਾ ਬੜਾ ਆਦਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਆਦਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਉਹ ਨਿਰਵਾਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਸਤੋਂ ਇਸ ਅਚੰਭੇ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਰਾਏ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦਿਨ ਕਟੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਲਈ। ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਤੇ ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਬਾਬਤ ਸੰਕੇਤਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਕੇ ਉਹ ਚੁੱਪ ਕਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਡਰਸ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿੱਖਾ ਉਤਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ. "ਸਾਂਡਰਸ ਅਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਕੀ ਸਮਤਾਈ" ਜਿਸਨੂੰ ਸੁਣਕੇ ਉਹ ਫੇਰ ਨਿਰਵਾਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਚਾਰੇ ਮੁੰਡੇ ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਵਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਦਮਈ. ਵਿਵਾਦਮਈ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੱਤ ਤੇ ਹੁੰਗਾਰਾ-ਨੁਮਾ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਉਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਉਸ ਬੋਧ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੀ ਜਿਸਦਾ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਪੱਖ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਹੀ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਉਂਞ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਦਿਕਾਲੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣਾ ਉਚਾਰ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੇ ਸਿਕੰਦਰ ਮਹਾਨ ਦੇ ਆਕਰਮਣ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਮੇਰੀਆਂ ਅਖਾਂ ਡਿਠੇ ਹੋਏ ਪਰ ਜੋ ਕਾਰੇ,
ਉਹੀ ਸੁਣਾਵਾਂ ਤੁਸਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪ ਨਿਹਾਰੇ।

ਉਹ ਉਸ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ

ਆਪ ਨਿਹਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਹ ਕੇਵਲ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੜਾ ਨਿਗਰ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਉਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਸ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਾਸਤਾ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਲਈ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼, ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੀਤੇ ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਹਰੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਏ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਚਣੌਤੀ ਹੀ ਕਬੂਲ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਬੜੀ ਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਝਗੜੇ ਛੱਡ ਕੇ ਜੇ ਦੇਖੋ ਭਾਈ,
ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਦੀ ਸੀ ਇਹ ਲੜਾਈ।

ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਿੰਤੂ ਮੁਕਤ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੱਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਲ ਵਣਜਾਰਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਹੋਇਆ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਉਸਨੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਰਾਜਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਵਿਰੋਧਤਾ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਉਦੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਦ ਕਿਰਸਾਨੀ ਵੀ ਇਸਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਅਜਿਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਕਿਰਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਧਾਰ ਸ਼ਿਲਾ ਭੋਂਇ ਸੀ। ਭੋਂਇ ਤੇ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਤਿੰਨ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਭੋਂਇ ਨਾਲ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦਾ ਅਤੀਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਤਿੰਨੋਂ ਹੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਤੀਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਸੂਰਮਗਤੀ ਨਾਲ ਲੜਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਜਹੀ ਗੱਲ ਹੈ।"[2]

ਬੋਨਗਾਰਡ ਲੇਵਿਨ ਤੇ ਹਿਊ ਮੈਕਲੌਡ ਆਦਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਸਥਾਨ ਕਿਰਸਾਨੀ ਨੂੰ ਹੀ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਧਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਬੋਨਗਾਰਡ ਲੇਵਿਨ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਮਾਨਣ ਵਾਲੀ ਸੰਕੀਰਣ ਧਾਰਮਕ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਕੁੱਝ ਵੱਧ ਹੋ ਗਿਆ—ਇਸਨੇ ਬਾਗੀ ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਦੀ ਭੂਪਵਾਦ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿਤਾ।"[3] ਹਿਊ ਮੈਕਲੌਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਥ ਵਿਚ

ਰਣਵੀਰਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜੱਟ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਜੋੜਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।"[4]

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦੇ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਰਵਜਨਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਗੌਰਵ, ਸਾਹਸ ਤੇ ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ-ਚਿੱਤਰਣ ਲਈ ਕਈਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰੀਰਕ ਨੁਹਾਰ, ਹਾਵ/ਭਾਵ ਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਰਤਵ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਰੀਰਕ ਨੁਹਾਰ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਲੌਕਿਕ ਕਰਤਵ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਕ ਲਸ਼ਕਰ, ਪਿਤਾ, ਚਾਰ ਪੁੱਤ ਬੀਬੇ ਕਾਕੇ" ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਜੰਗ ਵਿਚ ਮਰਵਾ ਦਿਤੇ ਸਨ। ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਕਰਤਵ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਉਸਦੇ ਹਾਵ/ਭਾਵ ਤੇ ਉਚਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ ਉਹ ਕੁਝ ਪਲ ਅਟਕਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਬਹੁਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਟਕਿਆ ਉਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਸੂਰਾ,
ਬੈਠਾ ਦੋ ਤਿੰਨ ਘੜੀ ਵਿਛਾ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਭੂਰਾ।
ਮਾਈਆਂ ਆਈਆਂ ਲੈਣ ਨੂੰ ਚਰਨਾਂ ਦੀ ਧੂੜਾ,
ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ ਲਲਕਾਰ ਕੇ ਉਹ ਆਗੂ ਕੂੜਾ।
ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਖ ਸੁਮਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿ ਜਾਏ ਅਧੂਰਾ,
ਨਹੀਂ ਘੁਟਾਏ ਚਰਨ ਓਸ ਉਹ ਸਤਿਗੁਰ ਪੂਰਾ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਦਰਿਆ ਦੇ ਛੱਲ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਠੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਕਰਤਵ ਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਉਤਾਰਦਾ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਪਹਿਲਾ ਜੱਟ ਪੰਜਾਬੀ ਜਿਸਨੇ ਸ਼ਾਹੀ ਮਾਣੀ।
ਉਮਰ ਸਤਾਈ ਸਾਲ ਦੀ ਉਹ ਸਿਖਰ ਜਵਾਨੀ,
ਪਿੰਡੋਂ ਲੈ ਕੇ ਟੁਰ ਪਿਆ ਵੀਰਾਂ ਦੀ ਢਾਣੀ,
ਸ਼ਾਹੀ ਆਲਮਗੀਰ ਦੀ ਉਲਟਣ ਦੀ ਠਾਣੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਸਦੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ, ਹਾਵ/ਭਾਵ ਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਉਚਾਰ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਕਰਤਵ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਲਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਸਤਿਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਖਿਆ ਸੀ ਬਾਜ਼,
ਸੁਣਿਆ ਹੋਊ ਕਾਕਿਉ, ਬਾਜਾਂ ਸਿਰਤਾਜ।
ਮੈਨੂੰ ਜਾਪੇ ਇਹ ਸੀ ਓਹੋ ਹੀ ਬਾਜ਼,

ਪਤਲਾ ਜਿਹਾ ਸਰੀਰ ਸੀ, ਭਾਰੀ ਆਵਾਜ਼,
ਪੁਤਰ ਸੀ ਕਿਰਸਾਣ ਦਾ ਜਾਪੇ ਯੁਵਰਾਜ,
ਹਰ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਓਸ ਦਾ ਇਕ ਅਜਬ ਅੰਦਾਜ਼,
ਕਰ ਲੈ ਆਖੇ ਜ਼ਾਲਮਾ, ਚੱਲਣ ਦਾ ਸਾਜ਼ ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਰਬੋਤਮ ਮਹਾਨਤਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਤਾਂ ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਸੀ। ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਆਰੰਭੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਅਧੀਨ ਕਿਰਸਾਨੀ ਵਿਚ ਵਿਕਰਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਆ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਬੀਜਣ, ਵੱਢਣ ਤੇ ਹਾੜ, ਸਿਆਲ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਹ ਰਾਜ ਉਲਟਾਣ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਜਾਲ ਤੋੜਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋ ਗਏ ਸਨ । ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਪੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ । ਕਿਰਸਾਨ ਇੰਨੇ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਹੋ ਗਏ ਕਿ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਦੁਬਾਰਾ ਭੂਪਵਾਦ ਦੇ ਪੈਰ ਨਾ ਜੰਮ ਸਕੇ । ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਰਾਜੇ ਹੋ ਗਏ ਦੇਸ ਦੇ ਹੁਣ ਭੂਰਿਆਂ ਵਾਲੇ,
ਮੁਗਲਾਂ ਪੀਤੇ ਜ਼ਹਿਰ ਦੇ ਭਰ ਭਰ ਕੇ ਪਿਆਲੇ ।
ਮਾਲਕ ਹੋਏ ਜ਼ਿਮੀਂ ਦੇ ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਵਾਲੇ,
ਵਿਚ ਦੁਆਬੇ, ਮਾਲਵੇ ਤੇ ਮਾਝੇ ਸਾਰੇ ।
ਤਾਂ ਹੀ ਵਡੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ ਬਾਹਲੇ,
ਇਹਨਾਂ ਸੱਤਾਂ ਅੱਠਾਂ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰੇ ।

ਸਿੱਖ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦੇ ਨੈਤ੍ਰਿਤਵ ਅਧੀਨ ਕਿਰਸਾਨੀ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ-ਕਾਰੀ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਵੀ ਇਸ ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਮੁੱਲ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਨਾਦਰਸ਼ਾਹ ਨੂੰ "ਜੋਧਾ ਵਰਿਆਮ" ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਨੂੰ "ਮਰਦ ਕਰਾਰਾ" ਦਾ ਖ਼ਿਤਾਬ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਹ ਧਾੜਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਆਏ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਰਾਹ ਹਰਾਮ" ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਆਖਣਾ ਅਸੁਭਾਵਿਕ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ । ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਰਤਾ ਕੁ ਖਟਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਤੱਤ ਖਾਲਸਾ ਤੇ ਸਾਰ ਖਾਲਸਾ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪੇਤਲੇ ਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਪਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ । ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੀ ਕਥਨ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਹੋ ਗਿਆ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰ ਕੁਝ ਹੰਕਾਰ,
ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕੁੱਝ ਖਾਲਸਾ ਹੋ ਗਿਆ ਬੇਤਾਲ ।

ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਤੱਤ ਖਾਲਸਾ ਤੇ ਸਾਰ ਖਾਲਸਾ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਡਟ ਕੇ ਚਲਦੇ ਰਹੇ ।

ਇਸ ਰਾਹ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਘਲੂਘਾਰਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਰੌਂਗਟੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਅੰਤ ਨੂੰ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਇਹ ਰਾਜ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦਿਹਾਂਤ ਮਗਰੋਂ ਇਸਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ, ਬਾਹਰੋਂ ਢਾਹ ਲੱਗਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ। ਕੁਝ ਹੀ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਸਾਕਾਰ-ਰੂਪ ਇਹ ਰਾਜ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋ ਗਿਆ, ਮਰਦ ਮੋਮਨ ਤੇ ਮਰਦ ਸੁਜਾਨ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਜਿਸਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਬੜੇ ਹੀ ਦਰਦ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਸੁਭਾ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਇਰਤਾ ਦੇ ਰੁਦਨ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੇ "ਮੋਇਆਂ ਸਾਰ ਨਾ ਕਾਈ" ਦਾ ਗੁਰਵਾਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਰਵਾਕ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਭਾਵ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰਾਣੀ ਜਿੰਦਾਂ ਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਵੀ ਨੂੰ ਟਾਲਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਬਾਹੁਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੇ ਭਰਮ, ਭਰਮ-ਨਿਵਾਰਣ, ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਸਵੈਮਾਨ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਦਾ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਉਸ ਕਰੁਣਾ ਦੇ ਪੁੰਜ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਲਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਕਰੁਣਾਮਈ ਕਥਾ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਨੂੰ ਅਕੱਥ ਲਗਦੀ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਕਰੁਣਾਮਈ ਦਲੀਪ ਦੀ ਹੈ ਬਹੁਤ ਕਹਾਣੀ,
ਡਰਦਾ ਹਾਂ ਮੈਤੋਂ ਨਹੀਂ ਇਹ ਦੱਸੀ ਜਾਣੀ।

ਜਦ ਉਹ ਇਹ ਅਕੱਥ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਇਸਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਉਸਦੀ ਕੁੜਮਾਈ ਆਦਿ ਬਾਬਤ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਆਸ ਤੇ ਨਿਰਾਸ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੁੰਡਿਆਂ ਵਲੋਂ ਉਠਾਏ ਗਏ ਕਿੰਤੂਆਂ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਬਿਰਤੀ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਤਾਂ ਕਾਲ ਦੀ ਸੰਦਰਭਹੀਣਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦਾ ਉਚਾਰ ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮਧਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਵਿਮੁਖ ਹੋ ਕੇ, ਉਹ ਫੇਰ ਇਸ ਦੁਖਿਆਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਲ ਹੀ ਮੁੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਸਿਮਰਿਤੀ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਅਰਜ਼ੋਈਆਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਤੇ ਨਾਮ-ਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਬਲੀਦਾਨ ਵਲ ਬੇ ਧਿਆਨੀ ਵਿਖਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਗ਼ਫ਼ਲਤ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਇਸ ਗ਼ਫ਼ਲਤ ਦੀ ਨੀਂਦ ਤੋਂ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਵੀਰ ਹੀ ਭਾਸਦੇ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ ਦੀ ਯਾਦ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਹਿਰਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਹਲੂਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਗਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦਾ ਚਿੱਤ

ਪਸੀਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਲ "ਮੇਰਾ ਮਨ ਆਇਆ ਭਰ" ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ ਨਾਲ ਹੀ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਦੋਹੇਂ ਹੀ ਆਪਣੇ "ਪੋਤੇ ਤੇ ਪੜਪੋਤਰੇ" ਲਗਦੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਵਰਨਣ ਸਮੇਂ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਰੋਹ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਸੂਰਮਗਤੀ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬੜੇ ਮਾਨ ਵਾਲਾ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਮੁਢ ਤੋਂ ਹੈ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ,
ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਡਾਕੂ, ਹਤਿਆਰਾ।
ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨਾਲ ਕੀ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਾਰਾ ?
ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਲਾਲ ਵੀ ਚਿਣ ਵਿਚ ਦੀਵਾਰਾਂ,
ਸਮਝਿਆ ਸੀ ਜਰਵਾਣਿਆਂ, ਜਿਤਿਆ ਜਗਸਾਰਾ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਨੂੰ ਕੱਦ ਲਗੇ ਪਿਆਰਾ,
ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਜਿਹਾ ਦੂਰਾ, ਮੇਰਾ ਬੀਰ ਦੁਲਾਰਾ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਮਗਰੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬੋਧ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਜੀਵਤ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਵਲੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਝਾਤੀ ਮਾਰਦਾ ਇਹ ਜੀਵਤ ਇਤਿਹਾਸ, "ਬਦਲ ਗਏ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਾਲ" ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਮਰਦਾਂ ਵਾਲੀ ਰੀਤ ਜੋ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਭੁਲਾਈ" ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਬਦਲ ਗਏ ਹਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਪਤਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਨੇਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੋਵੇ, ਕਿ "ਢਾ ਕੇ ਏਸ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਬਣਾਨਾ" ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਮਰਦ ਅਗੰਮੜਿਆਂ ਤੋਂ ਆਵੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਜੀਵਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਦੇ ਉਚਾਰ ਦੀ ਸੁਰ, ਵਿਸ਼ਾ, ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗੌਰਵਮਈ ਕਰਣਾਮਈ ਤੇ ਵਿਅੰਗਮਈ ਬਣਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਉਚਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਸਮਰਥਾ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਨਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਨਾਲੋਂ ਨਾਟਕੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਵਧੇਰੇ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਚਿੱਤਰਣ ਤੇ ਰੌਂਗਟੇ ਖੜੇ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਉਸਦੀ ਸਿਮਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਾਹੀਓਂ ਤਾਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੀਵਤ ਕਰ ਰਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਮਗਰੀ ਨਾਟਕੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਮਾਧਿਅਮ

ਬਣਾ ਸਕੀ ਹੈ ।

ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰਚਾਓ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ । ਇਸ ਮੰਤਵ ਵਜੋਂ ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ **ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ** ਦੀ ਰੂਪਗਤ, ਨਾਟਕੀ ਤੇ ਕਾਵਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸ੍ਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਖਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੀ ਹੈ । ਇਹ ਸਿਖਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਰੂਪਗਤ, ਨਾਟਕੀ ਤੇ ਕਾਵਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਸਤਾਵਵਾਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਡਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਗੌਹ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵਵਾਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਵਸ਼ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ । ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਤਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ । ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਕੇ ਇਹ ਰਚਨਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਿਤੀ ਵਿਚ ਉਤਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਮੁਲੰਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਚੁਕੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਦਾ ਇਹਸਾਨ ਚੁਕਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਕਰ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਲਈ ਵੀ ਇਸਦੀ ਐਨੀ ਹੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਪੱਗ ਟਿਪਣੀਆਂ

1 The world of nature is reduced to order by projecting on to it the organisation imposed by nature on society.

The Prehistoric Aegean P. 40

2. 'ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ' **ਸਿਰਜਣਾ** (ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ 1980) ਪੰਨਾ 64.

3. From then on Sikhism was more than just a sectarian religious movement enjoying the support of traders and artisans—it was turning into an anti-feudel ideology of insurgent peasants.

A History of India Vol I P. 259

4. The growth of militancy within the Panth must be traced primarily to the impact of Jat cultural patterns.

The Evolution of the Sikh Community P. 12-13

[ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ
ਸਿਲਵਰ ਜੁਬਲੀ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿੱਤਕ ਗੋਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੇ ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ

1.	ਡਾ: ਵੀ. ਐਨ. ਤਿਵਾੜੀ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ
2.	ਡਾ: ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ
3.	ਡਾ: ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ
4.	ਡਾ: ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ
5.	ਡਾ: ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ ਤੇ ਡਾ: ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ
6.	ਡਾ: ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗ-ਮੰਚ
7.	ਡਾ: ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰੀ
8.	ਸ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਨੰਦ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਰੇਡੀਓ, ਟੀ.ਵੀ. ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ
9.	ਡਾ: ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਫਿਲਮਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ
10.	ਪ੍ਰੋ: ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ
11.	ਡਾ: ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸੂਰੀ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ ਦੇਣ
12.	ਡਾ: ਇੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ
13.	ਪ੍ਰੋ: ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਲ ਰਵੱਈਆ

ਅੰਤਰ-ਭਾਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ

1.	ਡਾ: ਆਦੀ. ਰਾਓ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਤੇਲਗੂ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਝੁਕਾ
2.	ਡਾ: ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਮਾਚਵੇ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਮਰਾਠੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਝੁਕਾ
3.	ਡਾ: ਆਈ. ਐਨ. ਮਦਾਨ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਝੁਕਾ
4.	ਪ੍ਰੋ: ਬਲਰਾਜ ਕੋਮਲ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਉਰਦੂ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਝੁਕਾ
5.	ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ	ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਝੁਕਾ

Approved by D.P.I., Punjab for use in the libraries of the Schools & Colleges vide Circular No. 3307-B. 6/48-55-25796, dated...July, 1955.

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ

ਆਲੋਚਨਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਜਿਲਦ ਨੰ: 24	ਜੁਲਾਈ-ਸਤੰਬਰ	ਕੁੱਲ ਅੰਕ
ਅੰਕ ਨੰ: 3	1979	139

ਲੇਖ ਸੂਚੀ

ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ	ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ	1
ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲ	ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ	5
ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼	ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ	16
ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਆਲੋਚਨਾ	ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ	25
ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਲੂਣਾ-ਪੂਰਨ ਤੇ ਅਪੂਰਨ	ਸ਼ਹਰਯਾਰ	34
ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੰਗ : ਅਜਾਇਬ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ	ਸ. ਨ. ਸੇਵਕ	40
ਅੰਗ ਸੰਗ : ਵਰਿਆਮ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ	ਹਰਭਜਨ ਹਲਵਾਰਵੀ	45
ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ	ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ	51
ਮਹਾਂ ਨਗਰ ਤੇ ਡਾ. ਤਿਵਾੜੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ	ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ	59

ਸੰਪਾਦਕ :

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਸਲਾਹਕਾਰ :

ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ, ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚੀਮਾ

ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਛਾਪਕ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਨੇ **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ,** ਲੁਧਿਆਣਾ ਲਈ **ਜਸਵੰਤ ਪ੍ਰਿੰਟਰਜ਼**, 1405, ਬੇਰੀ ਰੋਡ, ਸਿਵਲ ਲਾਈਨਜ਼, ਲੁਧਿਆਣਾ-141001 ਤੋਂ ਛਪਵਾ ਕੇ ਦਫ਼ਤਰ, **ਆਲੋਚਨਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ-141001 ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ।