ਆਲੋਚਨਾ

ਅਪ੍ਰੈਲ – ਜੂਨ, 1976

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ: ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

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

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ

ਆਲੋਚਨਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਜਿਲਦ ਨੰ: 21 ਅਪ੍ਰੈਲ-ਜੂਨ ਕੁਲ ਅੰਕ : 126
ਅੰਕ ਨੰ: 2 1976

ਲੇਖ ਸੂਚੀ

1.	ਇਕ ਵਿਚਾਰ-ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ	ਸੰਪਾਦਕੀ	1
2.	ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ	ਡਾ: ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ	5
3.	ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ	ਪ੍ਰੋ: ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ	14
4.	ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਓਪਰੀ ਪਿਉਂਦ	ਪ੍ਰੋ: ਮਨਜੀਤ ਪਾਲ ਕੌਰ	27
5.	ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ	ਡਾ: ਆਸ਼ਾ ਨੰਦ ਵੋਹਰਾ	33
6.	ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ	ਪ੍ਰੋ: ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ	44
7.	ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ	ਡਾ: ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ	56

ਸੰਪਾਦਕ :

ਡਾ: ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ

ਇਕ ਵਿਚਾਰ : ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚਲੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਯੰਤ੍ਰਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਣ ਹਿਤ ਸੂਤਰਬੱਧ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਯੰਤ੍ਰਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤੇ ਤੋਲ-ਤੁਕਾਂਤ ਤੇ ਲੈਅ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤੇ ਤੋਲ-ਤੁਕਾਂਤ ਤੇ ਲੈਅ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਤੋਲ-ਤੁਕਾਂਤ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਸੰਖਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਲੈਅ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ, ਦਰਅਸਲ, ਸੰਖਿਆਤਮਿਕ ਤੇ ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਇਓਂ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੀ ਅਨਿਖੱੜਵੇਂ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਿਕ/ਵਿਆਪਕ ਵਸਤੂਆਂ, ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਚਿਰੰਜੀਵੀ ਮੂਲਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ-ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚਲੇ ਇਹਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਯੰਤ੍ਰਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਪਰਦਾਨ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੰਡਤ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਵਕਤ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਟ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਆਧਾਰ-ਪਾਸਾਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਖੰਡਤ ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਖੰਡਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਹੀ ਮੌਲਿੱਕਤਾ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਅਨੁਵਾਦ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਰਚਨਹਾਰ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ ਅ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਖਿੱਕ ਸਮਰੱਥਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚਾਰ ਨਿਖੇੜ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਖਿੱਕ ਸਮਰੱਥਾ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਹਾਰ ਆਦਿ-ਕਾਲੀਨ ਯੁਗਾਂ ਤੋਂ ਵਿਗਸਦੇ, ਬਦਲਦੇ ਤੇ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦੇ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਬੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਹੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਪੱਖ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸਮਰੱਥਾ ਉਸਦੇ

ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਗਸਦਾ ਗਿਆਨ ਰਚਹਾਰ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਬੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਬਿਨਾ ਤੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਮੌਖਿੱਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੂਲਾਂ ਤੱਕ ਹੰਢਾ ਕੇ ਰਚਨਹਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕਵੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਕਵੀ ਬਣਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਅਧੀਨ ਰਚਨਹਾਰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਗਰ ਦੇ ਤਟ ਤੇ ਪਏ ਉਸ ਘੋਗੇ ਵਰਗਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਗਰ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਠੀ ਮੱਧਮ ਤੋਂ ਮੱਧਮ ਸੁਰ ਵੀ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਗਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਧੁਨਿੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਸੱਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਮਿਸਾਲ ਸ਼ਿਵਕੁਮਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਭੋਇ-ਗ੍ਰਸੱਤ ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਪਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਗੂੰਜ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਦਾ ਵੱਟ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਦੂਸਰੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਸ਼ਟਾ ਨੂੰ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਨ ਹਿਤ ਰਚਨਹਾਰ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਕਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮਨ ਕੈਮਰੇ ਵਾਂਗ ਵਸਤੂਆਂ, ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਗਸਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ/ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਅਨਿਖੱੜਵੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕਵੀ ਤਾਂ ਰਚਨਹਾਰ ਤ੍ਰਦ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮੌਖਿੱਕ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਣਾਉ ਵਿਗਸਦਾ ਹੋਵੇ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਣਾਉਸ਼ੀਲ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਲਾ ਸੱਭ ਤੋਂ ਹੋਣਹਾਰ ਕਵੀ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮੌਖਿੱਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਮੋਟਾਂਜ ਸਿਰਜਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਉਸਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਇਸਦੇ ਮੂਲਾਂ ਤੱਕ ਇਸ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਜੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਪਰ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਕਾਸ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਤਣਾਉ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾਈ ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸ਼ਾਇਦ ਏਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਦੀਵੀ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਚਿਰੰਜੀਵੀ ਮੂਲਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਵੀ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਸਲੀਮ ਕਰ ਲੈਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇਹ ਸੁਹਜ-ਸੰਸਾਰ ਪੇਤਲਾਪਣ ਤੇ ਇਕਹਿਰਾਪਣ ਤੋਂ ਅਜੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਅੱਗਰਗਮਤਾ ਉਪਰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਗਮਤਾ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਕਥਿੱਤ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀ ਤਾਂ ਅਜੇ ਉਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੋਹਨਜੀਤ,

ਹਰਿਨਾਮ ਤੇ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਵਿਗਿਆਪਕ, ਵਿਕਰੀਕਾਰ ਤੇ ਸੈਲਾਨੀ ਦੇ ਅਤਿ ਇਕਹਿਰੇ ਨਾਟਕੀ ਆਪਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬੁਖਲਾਹਟ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੀਸ਼ਾ ਤੇ ਸਤੀ ਕੁਮਾਰ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰੌਢ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਲੱਭਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵਮਈ ਕਿਸਮ ਦੀ ਚੁਗਲੀ ਤੇ ਸਕੈਂਡਲ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਬਣਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੁਨਰ-ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰਖਿੱਤ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀ ਤਾਂ ਇਸ ਪੁਨਰ-ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭੋਗ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ-ਸ਼ੀਲ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

× × ×

ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨੂਠਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਸ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਤ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਨਿਕਾਸ ਏਥੋਂ ਦੀ ਭੂਗੋਲਕ ਆਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋਈ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਕ ਆਭਾ ਇਸਦੀ ਸਾਵੀਂ-ਪੱਧਰੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਧੀਨ ਆਈ ਭੋਂਇ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਹਾਉ ਤੇ ਬਿਰਛਾਂ ਦਾ ਝੂਲਣਾ ਰੋਚਿਕਤਾ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਨਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਵਿਚ ਕਾਲ ਨਾਲੋਂ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਰਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਰਦ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਕਾਲ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ੀਕਰਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਹਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਔਰਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦਾ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਬੋਧ ਦਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਲੱਬਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸੁੰਦਰ ਔਰਤ ਸੁਨੱਖੀ ਨਾਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਤਨ ਵਿਚ ਭੋਂਇ ਵਾਲੀ ਸਡੌਲਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਕੱਦ ਬਿਰਛ ਵਾਂਗ ਲੰਮ-ਸਲੰਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਤੋਰ ਵਿਚ ਦਰਿਆ ਦੇ ਵਹਾਉ ਵਾਲੀ ਰਵਾਨੀ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਘੱਟ ਹੀ ਕਿਤੇ ਮੱਧਰੀ ਨਾਰ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਤਾਂ "ਮੱਧਰੀ ਰੰਨ ਬੁੱਕਲ ਦਾ ਗਹਿਣਾ" ਕਹਿਕੇ ਕੇਵਲ ਸੰਭੋਗ ਦੇ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਠਹਿਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਇਹੋ ਸੰਕਲਪ ਘਰ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਇਸੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁੰਦਰਤਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਪੰਨਤਾ ਵੀ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ

ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੀਰ ਦੇ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਤਸੱਵਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਹੀਰ ਦੇ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚ ਮਸਤੀ ਤੇ ਹੰਝੂ ਡਲਕਾ ਕੇ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਤਕਣੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ...ਉਹ ਤਕਣੀ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਮਨ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਲਦੀ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਜਾ ਟਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਤਨ ਵਿਚ ਲੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਹੰਝੂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਦਰਪਨ ਜਾ ਲੱਭਦੀ ਹੈ।

ਹੀਰ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਗਤੀਮਾਨ ਬੁੱਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਵਿਚ ਉਹ ਨਿਸ਼ੰਗਤਾ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਮਾਰੂਥਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਠਦੀਆਂ ਹਨੇਰੀਆਂ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਇਸਤਰੀ ਸੰਕੋਚ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੁੰਦਰਤਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਪਲਬੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮੁਦਰਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ...ਉਸ ਮੁਦਰਾ ਦੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਸਦੇ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੀ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਵੀਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਿਰਮਾਨ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਧੀਨ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਹੁਣ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤਨ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਤੇ ਮਨ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹਾਵ/ਭਾਵ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਾਵ/ਭਾਵ ਵਿਚ ਤਨ ਤੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਗਤੀਆਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਵਧਦੀ ਪ੍ਰਭੁੱਤਾ ਅਧੀਨ ਸਡੌਲਤਾ, ਕੱਦ ਤੇ ਤੌਰ ਆਦਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗੂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਹੁਣ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਹੋਂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਹਾਵ/ਭਾਵ 'ਪੋਜ਼' ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। OO

ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ

(ਸੇਖੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)

ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ:)

ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਾ-ਸਾਹਿਤਕ (ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ) ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਗਤੀ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਾਦੀ-ਜਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਿਰੋਲ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਵੱਸ ਚੁੱਕੇ ਕੁਝ ਕੁ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਲੋਂ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਕੋਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਜਾਂ ਖਲਨਾਇਕੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਵੱਸੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋ ਕੇ ਟੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਦਿਸ਼ਾ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਯਥਾਰਥਾਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਏਸੇ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਪਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵੇਲੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਸਮਰਥਣ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲੀ। ਇਉਂ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪੂਰਕ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿਤੀ। ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਰਥ ਪਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ/ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ/ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪਿੱਛੇ ਪਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਤਾਈਂ ਉਲਾਰੂ

ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਅਤੇ ਸਨਕੀ ਰੱਦਣ ਦੀ ਰੁੱਚੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਾਰੂ/ਸਾਰਥਕ ਪੁਨਰ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਦੀ ਰੁੱਚੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਪੁਨਰ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਵਿਚ ਦੋ ਪਰਕਾਰ ਦੀ ਯਾਂਤਰਿਕ ਸੇਧ ਪਰਤੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਟਿੱਲ ਲਾਕੇ ਉਹ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ/ਸਾਹਿਤਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਣ, ਦੂਜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਪਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਖਮ ਵਿਰੋਧ ਵੱਸ ਹੋਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਰੂੜੀਗਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੂਜੀ ਪਰਕਾਰ ਦੇ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਸੇਖੋਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਉਹਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਾਡਾ ਜਤਨ ਹੈ।

ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੁੱਚੇ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਮਾਲਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਰਥ ਵਾਰਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹਾਰਥੀ ਵਿਕਾਸ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਵੱਲ ਦੋਵੱਲਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਕੇ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਅਪੜਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਥਿਰਵਾਦੀ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ, ਚਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਅਰਥ ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵਾਰਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ/ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀਰ ਵਾਰਸ ਨੂੰ ਇਸ ਕਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਕਦੀ ਵੀ ਹੋਰ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੀਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ/ਸਮਾਜਕ/ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰਚਨਾਤਮਕ/ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਅਨ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਲੇਖ ਜਾਂ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੀਰ ਮੁਕਬਲ ਅਤੇ ਵਾਰਸ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਡਾ. ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਦੇ ਲੇਖ ਭਾਵੇਂ ਨਿਰੋਲ ਹੀਰ ਸ਼ਾਹਿਤ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਟੁਰਦੇ ਪਰ ਉਸਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰ ਦੇ ਧਾਨਿਕ (Lorist) ਤਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਿਛੇ ਉਹੀ ਅਰਥ ਪਰਵਾਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਾਰਸ ਨੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਵੇਚਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਉਹ ਹਨ : (1) **ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ**[1] (2) **ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ**[2] , ਜਿਸਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਹਨ ਤੇ ਜਿਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪੜਚੋਲ (ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ (3) **ਹੀਰ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ** ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਨਵੀਂ ਦਿਲੀ ਲਈ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਸੰਪਾਦਨ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਲਿਖੀ। ਸੇਖੋਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਲਿਖਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ/ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਚਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਜਾਂ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਕਲਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆਈ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਨਾਲ ਲਗਵੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਏਥੇ ਇਹ ਗਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੂਫੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਮਰਯਾਦਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰਕ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੁਗਲ ਕਾਲ ਦੇ ਸੂਫੀਆ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸਾਰਥਕਤਾ (ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਆਂ ਨਹੀਂ) ਦੇ ਪਖੋਂ ਅਜਿਹੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਰਖਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੱਧਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਉਤਮਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਲੈਣ ਦਾ ਜੋ ਮਿਆਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਸਦਾ ਮਾਪ ਦੰਡ ਗੁਰਬਾਣੀ/ਗੁਰੂ ਹਨ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸ਼ਲਾਘਾ ਭਰੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਰਬੋਤਮ ਸਾਰਥਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਵੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।[3] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫਿਆਂ ਦਾ ਮੂਲੰਕਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਮਾਪ ਦੰਡ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਉਹ ਮਾਪਦੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਰਥੀ ਕੀਮਤ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨਣ ਸਦਕਾ ਉਲਾਰੂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੇ

---

(1) ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਸੰਪਾਦਕ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, 1951.

(2) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਸੰ., ਹੀਰ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, 1951.

(3) ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੂਫੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਉਹ ਵਿਦਵਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਈ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਤਮਕ ਉਚਤਾ।......ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਗ਼ੈਰ ਮੁਸਲਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਕਲਾ ਚੜ੍ਹ ਰਹੀ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਆਪਣੀ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਿਹੀ ਉਚੀ ਪਦਵੀ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਸਤੂ ਸੀ।
ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ, ਪੰਨਾ 8-9।

ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ।[4] ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਵਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਖਰੇ ਸੰਕਲਪ ਤਾਈਂ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ।

ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰਵ ਮਿਥਿਤ ਧਾਰਨਾ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਗਠਣ ਦਾ ਅਨਿਖੱੜਵਾਂ ਅਗੇ ਮੰਨ ਕੇ ਟੁਰਦੀ ਹੈ । ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਅਧੋਗਤੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਤਮਕ/ਸਾਹਿਤਕ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ।[5] ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਸੂਫੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਗੌਲਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਤ੍ਰੁਟੀਆਂ ਬਾਰੇ ਟੀਕਾ ਟਿਪਣੀ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੀਖਣ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ/ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਸ਼/ਮਾਤਰਾ/ਗੁਣ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ । ਅਜੇਹਾ ਹੋ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਹਾਂ ਭਾਂਤ ਦੇ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਿਠ ਭੂਮੀ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰ/ਸਰੋਤ ਵਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਸੇਖੋਂ ਸੂਫੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਉਸੇ ਭਾਂਤ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ/ਗੁਰਬਾਣੀ ਕੋਲੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ । ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਹੀ ਪੂਰਵ-ਸਿਥਿਤ ਧਾਰਨਾ ਉਸਦੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਸੇਖੋਂ ਵਲੋਂ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲਿਆਂਕਣ ਇਸਦੇ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਰਥੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹਤੱਵ ਪਖੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

---

(4) ਇਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਨਤਾ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੀਰ ਫਕੀਰ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਜਿਹੇ, ਅਨਪੜ੍ਹ ਤੇ ਅਧਪੜ੍ਹ ਜਿਹੇ ਲੋਕ ਹਨ ।

ਉਕਤ ਪੰਨਾ-9 ।

(5) ਉਂਜ ਤਾਂ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਪੁਰਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਸੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾ ਤੇ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਦਿਆ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬੌਧਿਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਘਾਟ ਵੱਧ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਜਾਣੋ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਖਤਮ ਹੀ ਹੋ ਚੁਕੀ ਸੀ ।

ਉਕਤ, ਪੰਨਾ—9 ।

ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਤਸੱਵਫ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪਾਸੇ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾਣ ਵਾਲਾ ਅਸਰ ਸੀ । ਹੁਣ ਸੂਫੀ ਫਕੀਰਾਂ ਦੇ ਤਕੀਏ ਭੰਗ ਪੀਣ ਤੇ ਕਵਾਲੀ ਗਾਣ ਦੇ ਅੱਡੇ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ ।

ਉਕਤ, ਪੰਨਾ—13 ।

ਇਸ ਮੁਲਿਆਂਕਣ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ–ਚਿੰਨ੍ਹਾਰਥੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਿਤਾਰਥ ਦੇ ਮੂਲ ਲੱਛਣ ਵਲੋਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਪਿੱਛੋਂ ਹੋਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਏਹੀ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੇਖੋਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮੁਲਿਆਂਕਣ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ ਦੇ ਕੀਤੇ ਮੁਲਿਆਂਕਣ ਵਲੋਂ ਵਖਰਾ ਹੈ।

ਕਿਉਂ ਕਿ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਧਾਰਨਾ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਾਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਮਨੋਰਥ ਪਖੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਪਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਮਨੋਰਥ-ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀਰ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁਲਿਆਂਕਣ ਵਿੱਚ ਵਸ਼ੇਸ਼ ਮਹਤੱਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰੀ ਉਸ ਲਈ ਇਕੋ ਪਰਕਾਰ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਪਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜੀ ਅਧੋਗਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਢਹਿੰਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਅਪਸਾਰ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਣ-ਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਲਛੱਣਧਾਰੀ ਸੀ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਬਾਰੇ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਦੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਗੁਵਾਹੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਪਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੇਖੋਂ ਲਈ ਇਸ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਭਰਮ ਨਾਲ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਸੁਖਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

> "ਰਾਜਸੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਨਤਾ ਤਸਵੱਫ ਨੂੰ ਜੀ ਪਰਚਾਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਲੈ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਸਵੱਫ ਦਾ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਇਸ਼ਕ ਮਜਾਜ਼ੀ ਨਾਲ ਘੁਲ ਮਿਲ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਨੂੰ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੁਣ ਤਸਵੱਫ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਉਂ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਕੇ ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਕੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਾਮਾਇਣ ਤੇ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇ ਰਹੀ ਸੀ।"[6]

ਇਸ ਟੂਕ ਤੋਂ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ :—

(1) ਤਸੱਵਫ ਜੀ ਪਰਚਾਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ,

(2) ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਤਸਵੱਫ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਭਾਵ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤਸਵੱਫ ਮੂਲਕ ਰਚਨਾ ਬਣ ਗਈ ਸੀ ਭਾਵ ਇਸ ਦਾ ਮਜਾਜ਼ੀ ਰੂਪ ਹੀ ਹਕੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਤੁਲ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।

ਪਹਿਲੀ ਗਲ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਸਵੱਫ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ

---

(6) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 13

ਪਹਿਲੇ ਨਿਰੋਲ "ਜੀ ਪਰਚਾਵਾ" ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਾਜ ਦੇ ਪੱਤਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਸਾਮਿਅਕ ਰਹਿ ਗਈ ਤੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਿਕੀ ਨਾ ਰਹੀ। ਜਾਂ ਇੰਝ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਿਕੀ ਮਹਤੱਵ ਇਕ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਸਦਕਾ ਸਾਮਿਅਕ ਮਹਤੱਵ ਵਾਲਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਪਰ ਤਸਵੱਫ ਦਾ ਸਾਰਥਕ ਮਹਤੱਵ ਕਿਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤਬਦੀਲੀ ਸਦਕਾ ਅਕਾਰਥ ਮਹਤੱਵ ਬਣ ਗਿਆ, ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਯਾਂਤ੍ਰਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪਤਨ ਨਾਲ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਆਈਆਂ ਕੁਝ ਟੂਕਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ (ਭੂਰਿਆਂ ਵਾਲੇ ਰਾਜੇ ਕੀਤੇ ਆਦਿ)। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਵੇਂ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪਤਨ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਾ ਪਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਹੀਰ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ 'ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੀ ਜੀਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਤੱਸਵੀਰ" ਕਿਹਾ ਹੈ।[7] ਇਸ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦਾ ਬੀਜ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਵਾਰਸ, ਬੁਲ੍ਹੇਸ਼ਾਹ ਦੀ, ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੇ "ਹਾਰੂ ਰੁਚੀਆਂ" ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ" ਵਿੱਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਰੁਚੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਆਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਉਸਾਰ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਯਾਂਤਰਿਕ ਕਾਰਨ ਮੰਨਣ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਕਾਰਨ ਮੰਨਣਾ ਸੂਫੀ/ਕਿੱਸਾ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹੀ ਸੇਧ ਨਹੀ ਦੇਂਦਾ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਵਲ ਲਗਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਸੰਦਰਭ ਦੇਣ ਦਾ ਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਇਸ ਸਿੱਧੇ ਯਾਂਤਰਿਕ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੇਖੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੂਫੀਆਂ ਵਲੋਂ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਆਸ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥ ਲੱਭਣ[8]। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਨਿਆਇਸ਼ਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਸਹੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਣਨ ਤੁਲ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਹੀਰ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ "ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੀ ਜੀਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਤਸਵੀਰ" ਆਖਦਾ ਹੈ।

---

(7) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ, — 16

(8) "ਇਸ ਵਿਕਾਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਕੀਆ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਦੌਰ ਚਲਿਆ। ਅਲੀ ਹੈਦਰ, ਮੁਕਬਲ ਤੇ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ, ਆਦਿ, ਨੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸੂਫੀ ਰੰਗ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਦੀ ਥਾਉਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਪੜ੍ਹੇ ਤੇ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ।"

ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 13

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸੂਫੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਖੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੋਣ ਦੇ ਪਖੋਂ, ਸੇਖੋਂ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਜਿਹੜੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ ਉਹ ਅਜ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੂਝ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਯਾਂਤਰਿਕ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

ਜਦੋਂ ਸੇਖੋਂ ਹੀਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ "ਭਾਂਜ ਦੀ ਕਹਾਣੀ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵੱਲ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੇਖੋਂ ਵਲੋਂ 'ਭਾਂਜ' ਦੀਆਂ ਆਧਾਰ-ਦਲੀਲਾਂ ਵਲ ਗਹੁ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :—

> "ਰਾਂਝਾ ਪਹਿਲੋਂ ਭਰਜਾਈਆਂ ਪਾਸੋਂ ਭਾਂਜ ਖਾ ਕੇ, ਆਪਣੀ ਸੱਤਹ ਤੇ ਮਨੁਖਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਸਿਆਲਾਂ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਲਈ ਮਸ਼ਹੂਰ ਧੀ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਕਿਲ੍ਹਾ ਮਾਰਨ ਵਿੱਚ, ਰਾਜ ਪਲਟਾਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਮਾਪੇ ਹੀਰ ਨੂੰ ਖੇੜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਆਹੁਣ ਦੀਆਂ ਤਿਆਰੀਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਹੀਰ ਨੂੰ ਉਧਾਲ ਕੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ। ਬਾਦ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੋ ਯਤਨ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਰਹੀ, ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿਥੇ ਹੀਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬੇਹਿੰਮਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਭਗੌੜੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਅਕਸ ਵੀ ਹੈ।"[9]

ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਉਤੇ ਬਹਿਸ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ "ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਲਈ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਸੀ, ਇਕ ਆਤਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸੀ।[10] ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸਬੰਧੀ ਵਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਲੈ ਜਏਗੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅੱਗੇ ਪਾਂਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਲ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ।

ਉਪਰਲੀ ਪਹਿਲੀ ਟੂਕ ਤੋਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਗਲਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

1 ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਭਾਂਜ ਭਰਜਾਈਆਂ ਹਥੋਂ ਭਾਂਜ ਹੈ

2 ਮੱਧਕਾਲੀ ਨਾਇਕ ਲਈ ਇਸ਼ਕ ਕੋਈ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਕਿਲ੍ਹਾ ਮਾਰਨਾ' ਸੂਰਮਗਤੀ ਦਾ ਨਾਇਕੀ ਕਾਰਜ ਹੈ।

3 ਹੀਰ ਨੂੰ ਉਧਾਲਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਬੇਹਿੰਮਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਧਾਲੇ ਲਈ ਪਿਛਲੇਰੇ ਜਤਨ ਹਿੰਮਤ ਦੇ ਨਹੀਂ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਫਰਜ਼ ਹਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਸੁਆਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਘਰੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਭਰਜਾਈਆਂ ਹਥੋਂ ਭਾਂਜ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਮਨੁਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਕੋਝੇ ਪੱਖ ਵਿਰੁਧ

---

(9) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 18

(10) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 21

ਤਰਸ-ਯਾਚਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਉਦਾਸੀਨ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟ। ਪਰ ਕੀ ਮਨੁਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜੀ/ਭਾਵੁਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਏਸ ਯਾਂਤਰਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਵਧਤਾ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਅਰਥ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਣ ਨਾਲ ਗਲਤ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ?

ਕੀ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੱਲ ਮਾਰਨੀ 'ਕਿਲ੍ਹਾ ਮਾਰਨ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੀਣਾ ਕਰਮ ਹੈ ? ਏਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਜਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਉਚੇਰਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦੀ 'ਕਿਲ੍ਹਾ ਮਾਰਨ' ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਧਾਰਮਕ ਬੌਧਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਹਾਦਰੀ ਵਾਲਾ ਕਰਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਹੋਰ ਨਾਇਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰੱਖੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ, ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਹ ਦਲੀਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਆਂ ਮੰਗਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਹੋਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਰਤਵ ਦਾ ਨਿਤਾਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨੁਹਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਦੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਲਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਨਾਇਕ ਦੀ ਕਥਾ ਵਿਚਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਸੇਖੋਂ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਚਿਤ੍ਰ ਉਹਦੇ ਲਈ ਅਣਲੋੜੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਨਬਾਸੀ ਨਾਇਕ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਮੋਕਲੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹਾ ਕਿ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਸਬੰਧੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹੀਰ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਧਾਲਣ ਵੇਲੇ ਦੇ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਦ੍ਵੰਦ ਅਜਿਹਾ ਕਰਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸਦੀ ਭਾਂਜ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਾਹਵੇਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਧਲ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਸੇਵਾ ਦਮੋਦਰ ਜਾਂ ਮੁਕਬਲ ਦੀਆਂ ਹੀਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾ ਕੇ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਏਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਸੇਵੇ ਦੇ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਥਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਨਾਇਕ ਦੀ ਮਨੋ-ਬ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਅਸਲੀ ਨਿਰਨਾ ਤਾਂ ਹੀਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਪਾਤਰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕਾ ਦੁੱਕਾ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ। ਹਾਂ, ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਇਹ ਕਰਮ ਅਗੋਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਇਹ ਕਰਮ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਾਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਏਸ ਪਖੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿੱਜੀ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਮਹਤੱਵ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਹੀਰ ਵਿਚਲੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਾਰਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ :--
"ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਹੀਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬੇਹਿੰਮਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਭਗੌੜੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਅਕਸ ਵੀ ਹੈ"[11]
ਜਿੱਸ ਵਿੱਚ "ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਾਸਤਵਵਾਦ ਉਤੇ ਤਸੱਵਫ ਦੀ ਰੰਗਣ ਚੜ੍ਹਾਣ ਦਾ ਹੀਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[12]

'ਬੇਹਿੰਮਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਗਪ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਹੀਰ ਦੇ 'ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਭਗੌੜੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਅਕਸ" ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਇਹਦੇ ਬਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ-ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਏਸ ਕਥਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸਤੋਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਵਾਰਸ ਮੁਲਿਆਂਕਣ ਵਿੱਚ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਕੀ ਸੇਖੋਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਸ ਨੇ ਹੀਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਜਾਂ ਵਾਰਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਮਜਾਜ਼ੀ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀਰ ਦੀ ਕਥਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸਨੂੰ ਤਸਵੱਫ ਰੰਗ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸੂਹਜ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਉਦਾਤੀਕਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਸਹੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਲੋਚਨਾ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਜੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਉਦਾਤੀਕਰਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਤਾਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ? ਕੀ ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਫ਼ਰਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦਾ? ਕੀ ਇਹ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੂਹਜ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਬਦਲਵਾਂ ਰੂਪ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਉਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਛਾਪ ਲਗੀ ਹੋਈ ਹੈ? ਇਹ ਅਜੇਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਹੀਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। oo

...the popular religious movements of the Middle Ages express the political impotence of the broad masses in the face of a limited number of hardened and centralised oppressors.

—Antonio Gramsci

(11) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 18
(12) ਉਕਤ, ਪੰਨਾ — 20

ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ

ਟੀ: ਆਰ: ਵਿਨੋਦ (ਪ੍ਰੋ.)

ਨਾਵਲਕਾਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਬੰਧੀ ਓਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸਦੇ ਚਾਰ ਨਾਵਲਾਂ :—**ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਸੋਹਿਲੇ, ਅੱਗ ਦੀ ਖੇਡ, ਮੰਝਧਾਰ** ਅਤੇ **ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ** ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰਾਏ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

'ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਸੋਹਿਲੇ' ਦਾ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦਾ ਇਕ ਪਿੰਡ, ਚਕਰੀ, ਹੈ। ਚਕਰੀ ਦਾ ਜੱਦੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ, ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ, ਇਸ ਨਾਵਲ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਵਣਜ-ਵਪਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਖੱਟਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਆਰਥਿਕ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਕਾਰਨ ਪਿੰਡ ਦਾ ਮੋਢੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਚਾਇਤ ਦਾ ਸਰਪੰਚ ਹੈ, ਪਿੰਡ ਦੀ ਇਜ਼ਤ ਦਾ ਰਾਖਾ ਅੜੇ-ਥੁੜੇ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸਭ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਭੇਦ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਲਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਬਲ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਉਸਾਰੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਰੀਮ ਬਖਸ਼ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਰੀਮ ਬਖਸ਼ ਨੂੰ ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਵਿਚੋਂ ਘਾਟਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਸ ਘਾਟੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ 'ਆਪਣੀ' ਭੋਂ ਦਾ ਇਕ ਟੋਟਾ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰੀਮ ਬਖਸ਼ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਟੱਬਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ, ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੱਸੇ, ਆਪਣਾ ਇਕ ਘਰ ਲਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰੀਮ ਬਖਸ਼ ਦੀ ਧੀ ਨਸੀਬ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਧੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਅੜੇ-ਥੁੜੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਟੱਬਰ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਉਸਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਉਸਦੀ ਸਰਪੰਚੀ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਬੂਟੇਸ਼ਾਹ ਯੂਸਫ ਅਤੇ ਨਸੀਮ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਨੂੰ

ਜਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯੂਸਫ ਆਪਣੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਸੁਭਾ ਕਾਰਨ ਨਸੀਮ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਸੀਮ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਪਿੰਡ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਦਖਲ ਦੇਣ ਤੇ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਮਲਾ ਪੰਚਾਇਤ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਦਾ ਜਦੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁੱਸੇ ਨਾਲ ਭਖ ਉਠਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਦੋਂ ਤਕ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਖਿਮਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਦੋਂ ਤਕ ਉਸਨੂੰ ਬੂਟੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਬੇਕਸੂਰ ਹੋਣ ਦਾ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਪਰਸਥਿਤੀ ਲੇਖਕ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਹਦ ਤਕ ਵਧਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇਨਸਾਫ-ਪਸੰਦੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਤੀਸਰੀ ਪਰਸਥਿਤੀ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਤਿਉਹਾਰ ਤੇ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਪਿੰਡ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜੋ ਸਤਿਕਾਰ ਭਰਿਆ ਵਰਤਾਉ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਦਾਤ ਹੈ। ਪਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪਿੰਡ ਦੀ ਹੋਰ ਆਬਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਉਤੇ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਾ ਉਸ ਦੇ ਉਦ-ਆਤਮਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਥੇ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਮਾਨਵੀ-ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਚਰਿੱਤਰ ਉਘੜਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਸੰਪਰ-ਦਾਇਕ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਸਾਰਾ ਪਿੰਡ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਜ਼ਹਬਾਂ ਦਾ ਪੈਰੋਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਭਰਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁਸਲਮ ਲੀਗ ਦੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪਰਚਾਰ ਦੇ ਅਸਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਿੰਡ ਦਾ ਮੁਨਸ਼ੀ ਪਿੰਡ ਦੀ 'ਨਿੱਕੀ-ਸੁੱਕੀ' ਜਾਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਗਰ ਲਾ ਕੇ ਨਫਰਤ ਦੇ ਭਾਂਬੜ ਬਾਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਚੌਧਰੀ ਫਜ਼ਲ ਕਰੀਮ ਵਰਗੇ ਪਤਵੰਤਿਆਂ ਦੀ ਉਮਰ ਭਰ ਦੀ ਕੀਤੀ-ਕਤਰੀ ਸੜ ਕੇ ਸੁਆਹ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੇ ਭੜਕਾਊ ਅੰਸ਼ (ਮੌਲਵੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਫਸਾਦੀ) ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਫਸਾਦ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨ-ਕੇਵਲ ਪਿੰਡ ਦੀ ਹਿੰਦੂ-ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਮਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਜੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਥਵਾ ਅਗਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਉਜੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਲਈ ਇਸ ਉਪਨਿਆਸ ਵਿਚ 'ਅਜ਼ਾਦੀ' ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਵਿਸ਼ਾਦਕਾਰੀ ਭਾਗ ਇਹੀ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦਾ ਵੀ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਸੀ। ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਏਕਤਾ ਦਾ ਤਨੋ-ਮਨੋਂ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਹੋਲੀ ਬਲਦੀ ਆਪਣੀ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦਾਂ ਦੇ ਘਾਤਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਪੀੜ ਮਨਾਉਣਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹਿਰਦੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਣਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਬਣਿਆ ਵੇਖਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚੇ ਮਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਆਦਰਸ਼-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ। ਪਰ ਮਹਾਤਮਾ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ ਅਤੇ ਅਣਥੱਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸਫਲ ਰਹੇ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ? ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਸੱਚੀਆਂ ਅਤੇ ਅਣਥੱਕ ਤਾਂ ਸਨ, ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ।

ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਜੇਹੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਬੂਟੇ ਸਾਹ, ਨਸੀਮ, ਅਜ਼ੀਜ ਅਤੇ ਚੌਧਰੀ ਫਜ਼ਲ ਕਰੀਮ ਵਰਗੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਮਾਨਵ-ਪੱਖੀ ਪਾਤਰ ਆਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਿਚ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਪਰਤੌ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼-ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਫਸਾਦਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੇ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਅੜੀ ਨੂੰ ਫੜੀ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਾਸ਼! ਲੋਕ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁੰਦੇ ਅਥਵਾ ਬਣ ਜਾਣ।' ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਮਨੁੱਖ, ਆਪਣੇ ਸਭ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵੀ ਹਾਰ ਖਾਣਗੇ—ਇਸ ਸਚਾਈ ਵੱਲ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਆਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਅ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਚੱਜਾ ਬਣਾਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਦੁਖ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਪਿੰਡ ਦਾ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕਿੱਤਾ ਵਣਜ-ਵਪਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਜੀ ਮੁਨਾਫੇ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਣਜ-ਵਪਾਰ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ-ਸੀਅਤ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਕੀ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰੇਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰੇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਸਦੇ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਉਕਤ ਤਕਾਜ਼ੇ ਨੇ ਨਜਿੱਠਣਾ ਹੈ।

ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿੱਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰੇਗਾ ਜਾਂ ਫੇਰ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਉਸਨੂੰ ਧੱਕ ਕੇ ਲਾਂਭੇ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਆਪਣੇ ਕਿੱਤੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਤਬਾਹੀ ਵਿਚੋਂ ਗੱਲ ਇਹ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹੂਕਾਰਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੋਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਚੱਲ ਸਕਦੇ; ਭਾਵੇਂ ਆਦਰਸ਼ਾਦੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਇੱਕਾ ਦੁੱਕਾ ਮਿਸਾਲਾਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਘਾਟ ਪ੍ਰਤੀਤ

ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਉਹ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਟਰੱਸਟੀ ਬਣ ਕੇ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਇਹ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੋਇਆ ਵੀ ਨਹੀਂ । ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਸ਼ਾਦ-ਗਸਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਮਹਾਤਮਾ ਜੀ ਨਿਮਨ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ :—

> "ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕ ਤੋਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ 125 ਵਰ੍ਹੇ ਜਿਊਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੁਣੇ ਮਰਨ ਦੀ । ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ।"

'ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਸੋਹਿਲੇ' ਦਾ ਪਾਤਰ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਇਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ । 'ਜੋ ਹੋਇਆ ਹੈ' ਨੂੰ ਉਹ ਰੱਬੀ ਭਾਣਾ ਸਮਝਕੇ ਜਰਦਾ ਹੈ ।

ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਉਪਨਿਆਸ ਵਿਚ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਮੌਲਵੀ ਅਤੇ ਮੁਨਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਾ-ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੇ ਲੀਡਰ ਭੜਕਾਊ ਤਕਰੀਰਾਂ ਨਾ ਕਰਨ ਤਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦ ਨਾ ਹੋਣ । ਅਰਥਾਤ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਫਸਾਦਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਮਨੋਰਥ' ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੀਆਂ ਭੜਕਾਊ ਤਕਰੀਰਾਂ ਹਨ । ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦਾ 'ਮਨੋਰਥ' ਕੀ ਸੀ ? ਇਹ ਮਨੋਰਥ ਕਿਹੜੇ ਹਾਲਾਤ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ? ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਵਰਗੇ ਗੰਭੀਰ ਸਵਾਲਾਂ ਵੱਲ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ । ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਉਤਰ ਸਾਮਰਾਜ ਅਧੀਨ ਹੋ ਰਹੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਹੈ ।

ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਹਿਤ 'ਪਾੜੋ ਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ' ਦੀ ਨੀਤੀ ਉਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਇਸ ਨੀਤੀ ਉਤੇ ਵਫਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪਹਿਰਾ ਦਿੱਤਾ । ਸਾਮਰਾਜ ਅਧੀਨ, ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਨਵੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਟੱਕਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ । ਇਸ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਕ ਢੰਗ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ । ਸਾਮਰਾਜ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਸਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਇਹ ਟੱਕਰ ਵਧਦੀ ਗਈ, ਸ਼ਹਿ ਦੇਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਫੜਦਾ ਗਿਆ । ਕਦੀ ਹਿੰਦੂ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਕਦੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਗੂਆਂ ਨੂੰ ਚੁੱਕ ਛੱਡਣਾ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਦੈਨਿਕ ਨੀਤੀ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ 'ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਕੌਮ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੇ ਦਾਅਵੇ' ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਮਰਾਜ ਇਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਟੁਕੜੀਆਂ ਕਰ ਗਿਆ । ਪਰ 'ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਸੋਹਿਲੇ' ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਥਾਂ ਅਜੇਹੀ ਨਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਨੀਤੀ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਤਕ ਹੋਵੇ ।

ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਨੀਤੀ ਤਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਜੇ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਇਸ ਨੀਤੀ ਦੇ ਸਫਲ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਦਿੰਦੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਜੁਟਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਹੀ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਏ।

ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਰਾਜੇ-ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ, ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ, ਵੱਡੇ ਅਫਸਰਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹਿੱਸਾ ਪਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਾਗ-ਡੋਰ ਕਿਉਂਕਿ ਨਵੀਨ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਭਾਂਜ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਜਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਭਾਂਜ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਵੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਮਨੋਰਥ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਲਈ 'ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਨੇ 'ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤੀ' ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤਿਆ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਗੌਰਵ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾ ਕੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ ਅਤੇ ਇਸੇ ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਨਵੀਨ ਸਮਾਜ-ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਇਸ ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਮੁਫਾਦ ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਭੂਤ ਬਣ ਕੇ ਜਾ ਚੰਬੜਿਆ। ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਦੁਫਾੜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸੀ, ਮੂਲ ਪਦਾਰਥਕ ਸੋਮਿਆਂ ਉਤੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਦਾ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤੀਕ ਦਮ ਭਰ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਕਾਂਗ੍ਰਸ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਆਗੂਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹਦ ਤੀਕ ਇਸ ਦਾ ਦਮ ਵੀ ਭਰਿਆ। ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਜਾਣਦੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਤ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਾਲੇ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅੱਡਰੇ ਰਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਸਨ।

ਪਰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਿਰਾ-ਪੁਰਾ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੋਟੂ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚਲਾ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਨਤਾ ਦੀਆਂ ਵਖ ਵਖ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬੰਗਾਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਆਮ ਕਰਕੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ-ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਸਨ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੰਮੀ-ਕਮੀਣ। ਹਥਲੇ ਉਪਨਿਆਸ ਵਿਚ ਭਾਨੇਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੰਮੀ-ਕਮੀਣਾਂ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਕਤ ਸਚਾਈ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਪਨਿਆਸਕਾਰ ਨੇ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਕਪੜੇ ਪੁਆਕੇ ਲੁਕੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਮੁਸਲਿਮ ਲੀਗ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਸਾਰੇ ਕਪੜੇ ਪਾੜ ਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਿਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਨੇ ਨਫਰਤ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ ਭਾਵੇਂ ਕੱਢਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਯਤਨ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਸਫਲਤਾ ਵੀ ਹੋਈ ਸੀ ਪਰ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰਕੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਣ ਦਾ ਤੌਖਲਾ ਬਰਾਬਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਅਨੁਕੂਲ ਹਾਲਾਤ ਪਾ ਕੇ ਇਹ ਤੌਖਲਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ। ਅਗਵਾਈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਦੇਸੀ ਲੋਟੂ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਮੁਫਾਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਉਪਨਿਆਸ ਵਿਚ ਉਕਤ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਗਾਇਬ ਹੈ।

'ਅੱਗ ਦੀ ਖੇਡ' ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਨਸੀਮ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ) ਫਸਾਦਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦਾਂ ਦੀ ਅੱਗ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੜਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਦ ਸਭਾ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਕੁਨ ਬਰਜਿੰਦਰ ਇਨਸਾਨੀ ਦਰਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਕੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਰਜਿੰਦਰ ਦਾ ਮੱਨ ਇਤਿਹਾਦ ਸਭਾ ਤੋਂ ਡੋਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਡੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਅਤੇ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਰਜਿੰਦਰ ਦੀ ਬਦਲਾਲਊ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਸਨੇਹ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਨਾਲ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਵਰਗੇ ਇਕ ਅੱਧ ਕੱਟੜ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਇਤਿਹਾਦ ਲਈ ਮਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬੇ-ਇੰਤਹਾ ਈਮਾਨਦਾਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਲਹੂ ਡੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਉਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ, ਚੌਧਰੀ ਫਜ਼ਲ ਕਰੀਮ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਪਾਤਰ ਜੇ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਹਿੰਦੂ-ਆਬਾਦੀ ਨੂੰ ਸੰਪਰ-ਦਾਇਕ ਫਸਾਦਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ, ਬਰਜਿੰਦਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਪਾਤਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਨਾ ਬਚਾ ਸਕੇ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਤਾਂ ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਗੋਲੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸਦਾ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਂ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨੁਸਖਾ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਜਾਉ, ਕਦੇ ਤਾਂ ਰਬ ਬਹੁੜੇਗਾ ਹੀ। ਪਰ 30 ਵਰ੍ਹੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਵੀ ਜੇ ਆਪ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਗੋਲੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸੋਚਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇਲਾਜ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਭੋਂ ਨੂੰ ਪੱਧਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਉੱਗੇ ਭੱਖੜੇ ਨੂੰ ਦਾਤੀ ਲੈਕੇ ਕੱਟਣਾ ਨਹੀ।

ਉਕਤ ਦੋਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕਥਾ ਯੂਸਫ ਅਤੇ ਨਸੀਮ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀ

ਵੀ ਚਲਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਪਿਆਰ ਯੂਸਫ ਵਰਗੇ ਅਮੋੜ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

- ਸੋ ਉਕਤ ਦੋਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀ। ਇਸ ਅਸੰਤੋਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਹੈ। ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਮਹਾਨ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਠਕ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਵਡੱਤਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ 'ਨਵ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਜੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਦੇਣ ਆਖਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਦਾਸ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਹ ਮਨ-ਚਾਹੇ, ਪਰਸੰਸਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸਚ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੱਲਾ ਫੜਣ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਕੁਝ ਸਾਹਿਤਕਾਰ-ਆਲੋਚਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਕਹਿ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਭੰਡੀ ਦੇ ਉਹਲੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਲੁਕੋ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਉਤੇ ਚਲਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਔਖਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਹਿੰਦੇ ਉਹ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰੀ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਅਸੰਭਵ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਆਦਮੀ ਤਾਂ ਆਦਮੀ ਹੈ, ਆਦਮੀ ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਤੇ ਇਨਸਾਨ ਉਹ ਬਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸ਼ਕਦਾ।

ਦੂਸਰੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨਾ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਏਕਤਾ, ਪਰਸਪਰ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਦੇ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖੇ ਹਨ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਹੱਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਥੇ ਅਸੰਭਵ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਏਜੰਡੇ ਤੇ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ।

ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤਾਂ ਵੀ ਘੋਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਹਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੰਮਣ-ਭੋਂ ਨੂੰ ਵਖ ਵਖ ਕਰਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਉਸਾਰ ਜਾਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਪਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਭੋਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੋਰਥ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਮੇਚ

ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ । ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਅਪੀਲ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਕਾਲਪਨਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਈ ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਕਲਾਤਮਕ ਮੌਕੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ । ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ 'ਚਕਰੀ' ਪਿੰਡ ਤੇ ਹਮਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ । ਚੌਧਰੀ ਫਜ਼ਲ ਕਰੀਮ ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਨੇ ਸ਼ਾਹ ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ ਚੌਧਰੀ ਲਈ ਖਤਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਆਪਣੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਬਲਦੀ ਦੇ ਬੁੱਥੇ ਨਹੀਂ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ । ਵਿਚ ਨਸੀਮ ਦੇ ਭਾਨੇਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮੋਹ ਦੀ ਗੱਲ ਆ ਟਿਕਦੀ ਹੈ ਇਉਂ ਕਈ ਇਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਬਲ ਮੌਕਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ, ਭਰਵੀਂ ਨੁਹਾਰ ਲੈ ਕੇ ਉਘੜਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਤਨ ਦੇ ਮਿੱਠੇ ਅਤੇ ਪਿਆਰੇ ਸੁਹਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡਦਿਆਂ ਜਿਹੜੀ ਕਸੀਸ ਨਸੀਮ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚੋਂ ਉਠਦੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਚਿਤਰ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ ।

ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੇ ਆਪਣੇ ਤੀਸਰੇ ਉਪਨਿਆਸ **'ਮੰਝਧਾਰ'** ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤਿਆਗਮਈ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦਾ ਨਾਇਕ ਡਾ: ਆਨੰਦ "ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ" ਡਾਕਟਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਅਸਰਾਂ ਅਧੀਨ 'ਨਿਜ' ਤਿਆਗ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਨੂੰ 24 ਘੰਟੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਇਹ ਲੱਛਣ ਲੜਾਈ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ । ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਜਿਉਂ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਨਿਜ' ਸੰਵਾਰਨ ਦਾ ਅਵਸਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਹਰ ਹੀਲੇ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਡਾ: ਆਨੰਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਾਈ ਘਾਲ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਡਤ ਸ਼ੁਕਲ ਵਰਗੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਕੇ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰੇਕ ਜਾਇਜ਼-ਨ-ਜਾਇਜ਼ ਵਸੀਲਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ । ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇਹ ਦੂਸਰਾ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਲਈ ਔਖਾ ਹੈ । ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦਾ ਵੀ ਦੂਸਰਾ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਸੀ । ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹਾਤਮਾ ਜੀ ਦੇ ਜੁਲਾਈ, 1946 ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :—

"ਮੇਰੀ ਡਾਕ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਖਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ! ਇਹ ਖਤ ਸ਼ਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮ ਭਾਵਨਾ ਇਸੇ ਭਾਂਤ ਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਜੀ ਤਰੱਕੀ ਲਈ ਬਹੁਤੇ ਉਤਸੁਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ।"

ਪਰ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੀਆਂ ਲਗਾਤਾਰ ਚੇਤਾਵਨੀਆਂ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਿਖਿਆਵਾਂ

ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਡਾਕ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਖਤਾਂ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੌਰਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਖਾਸੀਅਤਾਂ ਫਲ ਮਿਲਦੇ ਹੀ ਬਦਲਨੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇਸੇ ਪਤਨਮੁਖੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੇਖਕੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਪੁਰਾਣੀ ਕਾਂਗ੍ਰਸ ਤੋੜ ਕੇ ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਸੇਵਕ-ਸੰਘ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਹੋਇਆ।

ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਭਾਂਤ ਦੇ ਪਤਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ: ਆਨੰਦ, ਪੰਡਤ ਸ਼ੁਕਲ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ 'ਪਤਵੰਤਿਆਂ' ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਰਾਹੀ 'ਮੰਝਧਾਰ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਤਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ, ਲਾਜ਼ਮੀ, ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੇ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਆਮ ਜਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਸ਼ਰਨਾਰਥੀ, ਨਵਲ ਕਿਸ਼ੋਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੰਡਤ ਸੁਕਲ ਦੇ ਪ੍ਰੈਸ ਵਿਚ ਕੰਪੋਜ਼ੀਟਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਪੰਡਤ ਸ਼ੁਕਲ, ਡਾ: ਆਨੰਦ (ਕਸਟੋ-ਡੀਅਨ) ਦੀ ਭਾਈਵਾਲੀ ਨਾਲ ਸ਼ਰਨਾਰਥੀਆਂ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੱਲ ਸਾਫ ਹੈ...ਜਦ ਤਕ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ 'ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ' ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਹੇਗਾ 'ਨਿਜੀ' ਅਤੇ 'ਸਮੂਹ' ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਖ ਵਖ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਫੁੱਟਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੈਟਰਨ ਸਥਾਈ ਸਮੂਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇਗਾ। ਖਾਸ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀ 'ਆਪੇ' ਨੂੰ 'ਸਮੂਹ' ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰ ਸਕਣਗੇ ਪਰ ਇਕ ਤਾਂ ਮੁੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਖੁਦਗਰਜ਼ੀ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋਣ ਦਾ ਡੌਖਲਾ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ, ਦੂਸਰੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕੀਮਤ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਅੱਡਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਰਕੱਢ ਮਨੋਰਥ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੁਖ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਸਮਾਜਕ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਢਲਕੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਵੇਂ ਬਣਾਈ ਰਖਦੀ ਅਥਵਾ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੜੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਹੈ।

ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਗੱਲ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਪੁੰਨਿਆ ਰਾਹੀਂ ਡਾ: ਆਨੰਦ ਦਾ ਕਾਇਆ-ਕਲਪ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹ ਜਾਏਗਾ।

'ਮੰਝਧਾਰ' ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਪੂੰਨਿਆ, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਵਾਂਗ, ਸਰਵ-ਗੁਣ-ਸੰਪੰਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ 'ਇਸਤ੍ਰੀ-ਸੁੱਚਮਤਾ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਨਾਇ-ਕਾਵਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ 'ਸੰਪੂਰਨ ਸੁੱਚਮਤਾ ਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਸਰੀਰਕ ਸੰਭੋਗ' ਨੂੰ ਉਹ ਉਦੋਂ ਹੀ ਇਕ ਕੀਮਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪਰਸਪਰ ਪਿਆਰ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਵੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਕਿਸੇ ਮਜਬੂਰੀ

ਬਸ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਸਰੀਰਕ ਸੰਭੋਗ' ਕੀਮਤ ਬਣ ਕੇ ਨਹੀਂ ਉਭਰਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਹਥਲੇ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੂੰਨਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਯੂਸਫ ਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਚਮਤਾ ਬਲੀਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਪੂੰਨਿਆ ਦਾ ਇਹ ਕਰਮ ਨਾ-ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਵੀ। ਇਉਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ 'ਸੁੱਚਮਤਾ' ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਇਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ। ਇਕ ਵਾਰੀ ਯੂਸਫ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਪੂੰਨਿਆ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਦ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹਿਰਦਾ ਯੂਸਫ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫਰਤ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪੂੰਨਿਆ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ। ਡਾ: ਆਨੰਦ ਪੂੰਨਿਆਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ 'ਤਿਆਗ' ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਦਿਲ ਯੂਸਫ ਵੱਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਗਿਆ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੂੰਨਿਆ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਰਾਹੀਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਥਾਲੀ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਡੋਲਦੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦਾ ਹੀ ਇਜ਼ਹਾਰ ਹੈ।

ਪਰ ਫਰਜ਼ ਕਰੋ ਪੂੰਨਿਆ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਕੀ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਉਸਦਾ ਆਪਣੇ 'ਇਸਤ੍ਰੀਤਵ' ਦਾ ਤਿਆਗ ਕੋਈ ਆਦਰਸ਼ ਬਣ ਜਾਣਾ ਸੀ ? ਸ਼ਾਇਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਮਲ-ਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇਹਾ ਤਿਆਗ ਉਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਿਆਗ ਦਾ ਪਾਤਰ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਹਕਦਾਰ ਹੋਵੇ ਅਰਥਾਤ ਉਹ 'ਕਾਮ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ' ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵਧ ਪਿਆਰ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ' ਦੀ ਤਾਂਘ ਰਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਪਿਆਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਮੁੱਚ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਦੁਆਰਾ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਹੈ, ਦੋ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸੰਪੂਰਨ ਅਧੀਨਗੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚੋਂ ਮੁਕੰਮਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਪਿਆਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਗ ਭੇਟ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ...ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਆਪ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ। ਠੀਕ ਪੂੰਨਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹੀ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਯੂਸਫ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਆਰ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਯੂਸਫ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਸੰਭੋਗ ਦਾ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਮਾਣ ਸਕਦੀ, ਸਗੋਂ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇਹ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਕੇ ਉਹ ਯੂਸਫ ਨੂੰ ਬਚਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਯੂਸਫ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਿਰਾ ਸਰੀਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਦਿਲ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪੂੰਨਿਆ ਦੇ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਸੋ ਉਪਰਲੀ ਸਾਰੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਬੇ-ਅਰਥ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਿਲਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਜੇਹਾ ਬਲੀਦਾਨ ਕੁਝ ਸੰਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਬਲੀਦਾਨ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ, ਇਹ

ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਬਣ ਜਾਏਗਾ।

ਸੋ ਆਪਣੇ ਹੋਰ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਣ ਸਾਰ ਜਿਹੜਾ ਪਤਨ ਸਾਡੀ ਕੌਮ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਉਸਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੀੜ ਵੀ ਮਨਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਹੱਲ ਉਹ ਇਥੇ ਵੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚੋਂ ਲਭਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਨਿਆ ਦੁਆਰਾ ਡਾ: ਆਨੰਦ ਦਾ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਜਾਂ ਅਣਚਾਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚੌਥਾ ਉਪਨਿਆਸ 'ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ' ਹੈ। ਇਸ ਉਪਨਿਆਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਟੱਬਰ ਦੀ ਫਸਾਦਾਂ ਕਾਰਨ ਹੋਈ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਘਰ ਵਾਲੀ ਪੈਸੇ ਦੀ ਤੰਗੀ ਕਾਰਨ ਨਾ-ਕੇਵਲ ਪੂਜਾ-ਭਗਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਉਪਰਾਮ ਹੁੰਦੀ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਸੁਭਾਸ਼ ਦਾ ਚੋਰੀ ਦਾ ਮਾਲ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਘਰੇ ਵੜਨ ਦੇਣਾ ਵੀ ਪਾਪ ਖਿਆਲ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਵੀ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨ ਲਗ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧ ਉਹ ਆਪਣੀ ਧੀ ਦਾ ਸਰੀਰ ਵੇਚਕੇ ਕੀਤੀ ਕਮਾਈ ਨਾਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਸਾਈ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਬਲ ਯਥਾਰਥਕ ਵਰਨਣ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਟਾ ਉਹੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਅਤੇ ਸੇਠ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਦੇ ਚਰਿਤਰਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਸੇਠ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ 'ਬੰਦਾ' ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਦੀ ਧੀ ਕੁਸਮ ਨਾਲ ਹੋਏ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕਲੰਕ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਆਹ ਕਰਕੇ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਧੀਆਂ ਵਾਂਗ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਦੀ ਧੀ ਨੂੰ 'ਬੇਟੀ-ਬੇਟੀ' ਕਹਿਕੇ ਸੱਦਣ ਵਾਲਾ ਬੁੱਢਾ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਉਸ ਨਾਲ ਲਾਵਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹਿਰਸ-ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਨੂੰ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨੀ ਉਸਦੇ ਕ੍ਰਿਤਕਾਰਜ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਮਲੀਨਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੇਠ ਦੀ ਇਹ ਮਨੋ-ਬਦਲੀ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਰੋਗ ਦਾ ਦਾਰੂ ਸੇਠ ਮਨੋ ਬਦਲੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੋਗ ਦੇ ਕਿਰਮ ਪਲਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੰਸਥਾ 'ਨਿਜੀ-ਜਾਇਦਾਦ' ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਨਿਤ-ਵਧਦਾ ਪਾੜ ਉਕਤ ਰੋਗਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਪਾਲਦਾ ਪੋਸਦਾ ਹੈ। ਪ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤਾਂ ਸੇਠ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਆਪਣੇ ਦੋਹਤੇ ਨੂੰ ਜਾਇਦਾਦ ਦੁਆਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਰਿ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸਨੇ ਪਿੜ ਜਿ

ਲਿਆ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ 'ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ' ਜੇ ਸੇਠ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਨੂੰ ਪਤਨ ਦੀ ਖੱਡ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਕੀ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹੀ ਜਾਇਦਾਦ ਉਸਦੇ ਦੋਹਤੇ ਕੋਲ ਆਕੇ ਪੱਟ ਨਹੀਂ ਪਾਵੇਗੀ ?

ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਸੁਭਾਸ਼ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਨ ਜੋ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ। ਸੁਭਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਸਤਕ, ਚੋਰ ਅਤੇ ਜੇਬ ਕਤਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਲ੍ਹ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਨੂੰ ਇਕ 'ਇਨਕਲਾਬੀ' ਬਾਬੇ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਹੀ ਕੋਈ ਕਿਰਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੁਭਾਸ਼ ਨੂੰ ਮੁੜ ਆਸਤਕਤਾ ਦਾ ਪੱਲਾ ਫੜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਜਾਗੇ ਰੋਹ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੇਧ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਸੁਭਾਸ਼ ਦੀ ਆਤਮਾ ਉਤੇ ਬਾਬੇ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦਾ ਪਿਆ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕ ਵਾਰੀ ਮੁੜਕੇ ਡੋਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਬੁੱਢੇ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਵਧੀਕੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਆਰਕਾ ਦਾਸ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਕੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਦਾ 'ਸਦਾਚਾਰਕ' ਹੱਥ ਉਸਦੇ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਨ ਦਿੰਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਕਤਲਾਂ ਨਾਲ ਗੱਡੀ ਨੇ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਣਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਮਨ-ਬਦਲੀਆਂ ਨਾਲ ਗੱਡੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ-ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸੋਚ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸੁਧਾਰਵਾਦ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਪਸੰਦ ਹੈ। ਉਂਜ ਬਣਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਦੂਸਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਅਸਲੀ ਤਰੀਕਾ ਤਾਂ ਲੋੜਵੰਦ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਰਾਇ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਭੰਨ ਕੇ ਨਵੀਨ ਸਮਰਸ ਭੋਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੋਈ ਵੰਡ ਦਾ ਸੰਕਟ ਚਿਤਰਣ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਕਲਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਾਵਲ ਦਾ ਨਾਇਕ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਨਿਰੀ-ਪੁਰੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਵਸਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉਪਰ ਉਠਿਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਬੰਬਈ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਝੁੱਗਾ ਚੌੜ ਕਰਕੇ ਵੀ ਰਿਆਸਤੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਰੋਟੀ ਨਹੀਂ ਕਮਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਬੰਬਈ ਪਹੁੰਚਕੇ ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਚੰਗਾ ਚੱਲ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਤੇ ਉਸਦਾ ਟੱਬਰ ਸੁਖ ਦਾ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਹੀ ਉਸਦਾ ਮੇਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿਧ ਕਲਾਕਾਰ ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਵਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਅਸਰਾਂ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਆਪਣੇ ਚੱਲੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਲੱਤ ਮਾਰ ਕਲਾ-ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪਹਾੜਾਂ ਵਿਚ ਨਿਕਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਇਕ ਦੋਸਤ ਦੀ ਧੀ ਦੇਵਿੰਦਰ

ਅਤੇ ਫੇਰ ਧਰਮ-ਪੁੱਤਰੀ ਕੁਸਮ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਮਾਡਲ ਬਣਾ ਕੇ ਯਸ਼ੋਧਰਾ ਦਾ ਚਿਤਰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵੀ ਅਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਸਰਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਸ ਦੀ ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਤਿਆਗਮਈ ਆਸਤਕ ਅਤੇ ਅਹਿੰਸਾਮਈ ਆਤਮਾ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਚੰਗੇਰੀ ਕਲਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਲੋੜ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਿਆਂ ਸਵੱਛ ਆਤਮਾ ਹੀ ਉਚ ਕਲਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦਾ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਵੱਛਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੁਰਾਤਨਵਾਦੀ ਹੈ, ਨਵੀਨ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਕਲਾ-ਕਿਰਤੀਆਂ ਅਥਵਾ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਓਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਰਕਾਸ਼ ਉਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਏਜੰਡੇ ਤੇ ਆ ਚੁੱਕੀ ਲੋਕ-ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸਨਕ ਸਮਾਜੋਂ ਟੁੱਟੀ ਪਹਾੜੀ ਗੁਫਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬੰਦ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਤਿ-ਹਾਸਕ ਸਚ ਹੈ ਕਿ ਉਕਤ ਗੁਫਾਵਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਕੇ ਇਸਨੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਿਆ ਸੀ। ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਦਾ 'ਪਿਤਾ' ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵੰਡ ਬਾਬਤ ਲਿਖੇ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਬਾਰੇ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਪਨਿਆਸ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਸਾ-ਗੀਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਹੋਈ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਦਰਦਨਾਕ ਚਿਤਰ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਸਦਾ ਖੰਡਨ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫਸਾਦਾਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਕਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਆਸਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਮਹਾਨ ਆਦਰਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਅੱਗੇ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਕਾਰਨ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਮਲ-ਯੋਗ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਭੋਂ ਵਿਚ ਖੁੱਭ ਕੇ ਨਿਰਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਜੇਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਟਿਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਸਰੇ ਉਹ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਰਾਹ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਭਾਰਤੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਲਗ ਹੋ ਕੇ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਦੇਸ਼-ਧਰੋਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

00

ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਓਪਰੀ ਪਿਓਂਦ

ਮਨਜੀਤ ਪਾਲ ਕੌਰ (ਪ੍ਰੋ:)

ਓਪਰੀ ਪਿਓਂਦ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਉਸਦੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਤੱਖ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ 'ਬੇਬੇ', 'ਪੱਤਣ ਦੀ ਬੇੜੀ' ਅਤੇ 'ਕੁਆਰੀ ਟੀਸੀ' ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਇਕਾਂਗੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ–ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। 'ਬੇਬੇ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਥੋੜੀ ਭੋਂਇ ਵਾਲੇ ਜੱਟ ਦੇ ਟੱਬਰ ਵਿਚ ਸੰਕਟ ਉੱਤਪਣ ਕਰਦੀ ਚਿਤਰੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਗਾਰਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਜੱਟ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭੋਂਇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਉਸ ਕਠੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਿਚਰਦੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਠੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿੰਜ ਦੇ ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਉਪਜਊ ਹੈ। ਇਸ ਥੁੜ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਥੋੜੀ ਭੋਂਇ ਵਾਲੇ ਟੱਬਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਮੂਹ ਚਰਿੱਤਰ ਰਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਥੁੜ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਕੇ ਜਹੇ ਟੱਬਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਾਬੂ ਪਾ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਪੁੱਤਰ ਟੱਬਰ ਦਾ ਸਮੂਹ ਚਰਿੱਤਰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਦੀ ਅਚੇਤ ਭਾਵਨਾ ਰਖਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅਚੇਤ ਭਾਵਨਾ ਸੁਚੇਤ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਹੁਟੀਆਂ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਸਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨ ਪਿਉ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚਲਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਜੋ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦਾ ਸੀ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਪਿਉ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਪਰ ਮਾਂ ਤੇ ਭੈਣ ਨੂੰਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਤੀਖਣ ਭਾਗ ਲੈਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਦਵੰਦ-ਗ੍ਰਸਤ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੀ ਜਣਨੀ ਅਤੇ ਭੈਣ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਭੈਣ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਖੇਤੀ ਲਈ ਭੋਂਇ ਵੰਡ ਦੇਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਲਕੀਅਤ ਪਿਉ ਦੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ।

ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਕਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਅਸਮੱਰਥ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਸੱਮਰਥਾ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ, ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਸਨੇ ਸਿੰਜ ਦੇ ਜਗਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਕਾਂਗੀ ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਘੋੜ-ਸਵਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਮਾਂ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਗਸਦਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਇਰਲੈਂਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਮਾਂ ਤੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਏਨੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨਾਲ ਭਾਰੂ ਸੀ ਕਿ ਪਿਉ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਟੱਬਰ ਦਾ ਸਮੂਹ ਚਰਿੱਤਰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵੱਖਰੀ ਪਰਕਾਰ ਦੀ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਜੇ ਗਾਰਗੀ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮਾਂ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਦਰਸਾਉਣ ਤੇ ਹੀ ਤੁਲਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ (ਪਿਉ ਦੀ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਨਿਰਬਲਤਾ, ਉਸ ਉਪਰ ਆਪਣੇ ਸਾਲਿਆਂ ਦਾ ਰੋਹਬ ਆਦਿ) ਦੀਆਂ ਨਾਟਕੀ ਟੂਕਾਂ ਵੀ ਦੇਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਹ ਅ-ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਸਥਿੱਤੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਬਣਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ।

'ਪੱਤਣ ਦੀ ਬੇੜੀ' ਵਿਚ ਵੀ 'ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਘੋੜ ਸਵਾਰ' ਦੀ ਪਿਉਂਦ ਹੋਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਇਕਾਂਗੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀਪੋ, ਸੁਰਜੀਤ ਤੇ ਸੁੰਦਰ, ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸਿੰਗ ਦੇ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀਪੋ, ਸੁਰਜੀਤ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਿੰਜ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸਾਮਨੰਤਰ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਸਾਗਰ ਨਾਲ ਚੁਫੇਰਿਓਂ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਤਲੁਜ ਦੇ ਕੰਢੇ ਸਥਿੱਤ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਿੰਜ ਦੇ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਮਨੁਖੀ ਆਕਾਰ ਰੂਪ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਆਇਰਲੈਂਡ ਉਪਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਠੋਰਤਾ ਭਾਰੂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਰੰਪਰਾ-ਵਾਦੀ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋ ਹੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਮਨੁਖ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪਰ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ। ਗਾਰਗੀ ਆਪਣੀ ਪਿਉਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਵੇਗ ਵਿਚ ਏਨਾ ਰੁੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਸਤਲੁਜ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੜ੍ਹ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੜ੍ਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਗਰ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦਰਿਆ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਉਸਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਚਿਤਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਹੋਣੀ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਸਿੰਜ ਦੇ ਪਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਚਿਤਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਕੁਆਰੀ ਟੀਸੀ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਓਪਰੀ ਪਿਉਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ

ਨਾਟਕ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਬਣਤਰ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵਿਗਸਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਹਾੜੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਸਥਿੱਤ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਨਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਲਈ ਤਾਂਘ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ਹਿਰੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੋਂ ਤੰਗ ਆ ਕੇ ਪੇਂਡੂ ਨਿਰਛੱਲਤਾ ਵਲ ਮੁੜਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਗਾਰਗੀ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਕ ਪਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਉਤਪਣ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਉੱਨਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਭਾਰੀ ਸਨਅਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਪਰਾਮਤਾ ਉਤਪਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਪੱਧਰ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸੀ ਕਿ ਪੇਂਡੂ ਵਾਸੀ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਭ ਕੁਝ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਭੱਜ ਉਠਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕ ਦੀ ਘਟਨਾ ਅ-ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਘਟਨਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਦੁਆਲੇ, ਨਾਟਕੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਪੇਟਾ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਤਣਿਆ।

ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਉਹ ਕੁਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਚਿਤਰਦਾ ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਉਹ ਚਿੱਤਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਵਾਪਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਨਾਟਕ ਇਕ ਓਪਰੀ ਜਹੀ ਕਿਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਹਿਰ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚਲੇ ਦਵੰਦ ਨੇ ਦੋ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚਲਾ ਦਵੰਦ ਉਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਚੁਕਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਸੰਜੁਗਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਗਾਰਗੀ ਦਾ ਵਿਰਾਗ-ਗ੍ਰਸਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀ ਸਮੂਹਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਦੀ ਮਨੋਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਸਿੰਜ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਛੁੱਪੇ ਹੋਏ ਦਵੰਦ ਦੀ ਪਿਉਂਦ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਪੂਰੇ ਨਾਟਕ ਖਾਸ ਕਰਕੇ 'ਕਣਕ ਦੀ ਬੱਲੀ' ਤੇ 'ਧੂਣੀ ਦੀ ਅੱਗ' ਵਿਚ ਵੀ ਉਸਦੀ ਓਪਰੀ ਪਿਉਂਦ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪਰਤੱਖ ਹੈ। ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪਿਉਂਦ ਸਪੇਨ ਦੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਗਾਰਸ਼ੀਆ ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਕਣਕ ਦੀ ਬੱਲੀ' ਵਿਚ ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਸਰੋਦੀ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ 'ਲਹੂ-ਲੁਹਾਣ ਵਿਆਹ' ਦੀ ਪਿਉਂਦ ਹੈ। ਲੋਰਕਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਅਤਿ ਸਰੋਦੀ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕ

ਵਿਚ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੀ ਉਸ ਅੰਤਰ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਭੂਪਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਭੋਂਇ ਵਾਂਗ ਮਰਦ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਬਣਕੇ ਭਾਗੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਇਸ ਦੁਰਗਤੀ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੂਪਵਾਦ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੜੀ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਲੋਕ–ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਬਣਤਰ ਉਸਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਪੀੜਾ ਦੀ ਇਕ ਦਰਦਨਾਕ ਤਸਵੀਰ ਖਿੱਚ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਲੋਰਕਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸਦੀ ਰੀਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰੀਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕੀ। ਉਸਨੇ ਮੌਲਿਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲਈ ਲੋਰਕਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਨ ਵੀ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਬਾਹਰੀ ਹੈ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਸਾਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਇਕਸੁਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਰਕਾ ਵਾਂਗ ਗਾਰਗੀ ਵੀ ਲੋਕ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਲੋਕ–ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਬਣਤਰ ਉਸਾਰਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰਾ ਨਾਟਕ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਟੋਟਕੇ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

'ਬੱਲੀਏ ਕਣਕ ਦੀਏ
ਤੈਨੂੰ ਖਾਣਗੇ ਨਸੀਬਾਂ ਵਾਲੇ।'

ਜੇ ਨੀਝ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਬਣਤਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਾਟਕੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹੀ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਕਾਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਗਾਰਗੀ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਲੋਰਕਾ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਭਾਂਪਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤਾਰੋ ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੁਲਹਣ ਵਾਂਗ ਭੋਂਇ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੋ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸ ਸ਼ਰੇਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭੋਂਇ ਨਾਲ, ਭੋਂਇ ਉਪਰ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਦ ਵਾਲਾ ਨਾਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਭੋਂਇ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਾਵਿ–ਨਾਟ ਬਣਨ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਕਰੁਣਾਮਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਬਣਨ ਦੀ ਅਤੇ ਅਜੇਹਾ ਇਹ ਹੈ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਿਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸੱਚਮੁਚ ਹੀ ਨਾਟਕੀ ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਿਥੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਾਂ

ਨਾਟਕੀ ਮੌਕਿਆਂ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਨਾਟਕ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਬਣਾਵਟੀ ਅਤੇ ਓਪਰਾ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

'ਲਹੂ-ਲੁਹਾਣ ਵਿਆਹ' ਵਿਚ ਲੋਰਕਾ ਨੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਤਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਵੱਸ ਪੈਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਕਟ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੁਆਮੀ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। 'ਯਰਮਾ' ਵਿਚ ਲੋਰਕਾ ਨੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਟ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸਟੇਜ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਸਟੇਜ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਸਤਰੀ ਨੇ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋ ਕੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਰਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਟੇਜ ਉਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜੋ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਵਾਹੀ ਅਤੇ ਫ਼ਸਲ ਉਗਾਉਣ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਸਤਰੀ ਬੱਚਾ ਨਾ ਜਣ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਇਸਤਰੀਤਵ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਭੋਂਇ ਫਸਲ ਨਾ ਉਗਾ ਸਕਣ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਬੰਜਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸਤਰੀ ਬੱਚਾ ਜੰਮਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਭੰਨ ਦੇਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਰਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਵੀ ਜੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਬਣੇ, ਇਸਤਰੀ ਹੱਥੋਂ ਕਤਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਗਰਭਵਤੀ ਬਣਨ ਦੀ ਆਸ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਅਪੂਰਨ ਰਹਿ ਜਾਏ।

ਲੋਰਕਾ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਜਣਨੀ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਤਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਮਹਾਨ ਨਾਟਕਕਾਰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਸਥਾਨ ਭੋਂਇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਭੋਂਇ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਮਲਕੀਅਤ ਹੀ ਭੋਂਇ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੇ ਮੇਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੇਂਡੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਭੋਂਇ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਲਾਦ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।

ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੇ ਗਾਰਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ 'ਧੂਣੀ ਦੀ ਅੱਗ' ਵਿਚ ਪਿਉਂਦਣ ਲਈ ਉਤਸਾਹਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਲੋਰਕਾ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਉਲਟ ਉਹ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਭਾਂਪ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਰੁਚੀ ਦੇ ਬੇਮੁਹਾਰਾਪਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ੋਕ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਰੁਚੀ ਦੇ ਬੇਮੁਹਾਰਾਪਣ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਓਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੀਟਾ, ਜੋ ਯੂਰਪ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜੰਮਪਲ ਹੈ, ਅਜੀਤ ਉਪਰ ਆਪਣੀ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਰੁਚੀ ਇਉਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪੇਂਡੂ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜੰਮਪਲ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਰੁਚੀ ਵਿਚ ਤੀਖਣਤਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਸ਼ੀਨੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਰੁਮਾਂਚਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਰੁਚੀ ਦੇ 'ਇਕੋ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪਜਾਊ ਭੋਂਇ ਵਾਲੀ ਸਰਬ-ਵਿਅਪਕਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਸ਼ੀਨੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਜੰਮੀ ਪਲੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀ ਇਸਤਰੀ ਆਪਣੇ ਝੂਠੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਝੂਠੀ ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਬਣਕੇ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਇਸਤਰੀਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਸਮਝੇਗੀ।

ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟਾ ਨਿਬਾਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਗਾਰਗੀ ਦੀ ਪੇਤਲੀ ਨਾਟਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਵੀਨਾ ਜੋ ਪੰਜਾਬਣ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਲਿੰਗਾਤਮਿਕ ਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਪਰ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਵਸ ਡਰੂ ਜਹੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਡਰੂ ਭਾਵਨਾ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਰੀਟਾ ਉਹ ਰੁਚੀ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਉਸ ਲਈ ਸੁਭਾਵਕ ਨਹੀਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਉਸਦੇ ਆਖਰੀ ਬੋਲ ਹਨ :

"ਨਹੀਂ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਮਾਰਿਆ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸਾਂਭ ਲਿਆ ਹੈ—(ਦੋਨੋਂ ਹੱਥ ਪੇਟ ਉਤੇ ਰੱਖ ਕੇ)। ਹੁਣ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਤਾਕਤ ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਨਹੀਂ ਖੋਹ ਸਕਦੀ। ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੇ ਜਿਸਮ ਵਿਚ ਉਹ ਧੜਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਮਿਟਾ ਸਕਦਾ।"

ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲੋਰਕਾ ਨੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਬੋਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ :

Now I'll sleep without statling myself awake, anxious to see if in my blood another new blood. My body dry for ever! What do you want? Don't come near me, because I've killed my son. I myself have killed my son!"

ਜਿੱਥੇ ਯਰਮਾਂ ਦੇ ਬੋਲ ਉਸਦੇ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ, ਰੀਟਾ ਦੇ ਬੋਲ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਸੁਭਾਵਕ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਅਸੁਭਾਵਕਤਾ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚਲਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੋਸ਼ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਇਸ ਦੋਸ਼ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਲਈ ਪਿੰਡਰਾਇਲੋ ਅਤੇ ਆਰਤੂਅਦ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਧਾਰੇ ਲੈ ਕੇ 'ਧੂਣੀ ਦੀ ਅੱਗ' ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਕ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਟਕ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਅੰਗ ਹੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ, ਇਸਦੀ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ। ○○

ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ

ਆਸ਼ਾ ਨੰਦ ਵੋਹਰਾ (ਡਾ:)

ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਵਾ ਮਹੱਤਵ ਉਹਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਕਾਫੀ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸੇ ਮਨੋਵ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਜਿਥੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲਿਆਂਕਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਖੇਤ੍ਰ ਵਿਚ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜੀਵਨਵਾਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਜੀਵਨ ਲਈ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇਂ ਤਾਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੀ ਸਰੂਪ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੀ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਵਿਚ ਮਿਠਾਸ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਅਦੁਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਝਾਕੀ ਵੇਖ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਕਿ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਅਟੁਟਵਾਂ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਉਦੱਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਣ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਕੇ ਗਿਆਨ ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਉਪਯੋਗ ਹੀ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਖਦਾ ਹੈ।

ਜੀਵਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਜੋਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਰੋਟੀ, ਕਪੜੇ ਆਦਿ ਦੀ

ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਧਨ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਦਰਸ਼-ਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯਪਰਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। 'ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ ਹੈ' ਇਸ ਨਾਹਰੇ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਪਛੱਮੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਆਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਥੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਨਾਲ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਹੀ ਕਾਰਜ ਕਿਉਂ ਕਰੇ ? ਕੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ? ਸੌਂਦਰਯਪਰਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਤਿਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜੀਵਨਵਾਦੀ ਜਾਂ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਵਿਚਾਰ ਵਾਲੇ ਸੌਂਦਰਯਵਾਦੀ, ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਕਲਾਵਾਦੀ[1] ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਾਂਗੇ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਜੀਵਨ ਹੀ ਹੈ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੂਮੀ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤਿਆਗਣ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਮੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਵਡਮੁਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਦੀਵੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੁਖਾਂ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਵਿਚ ਚਿਰਕਾਲ ਤੋਂ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਚਿਰਕਾਲ ਤੀਕ ਅਮਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਮਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਚਾਈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਭਲਾਈ, ਸੌਂਦਰਯ, ਸੁੰਦਰ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਸੰਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ–ਮੂਲਿਆਂਕਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਂਦਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਗੌਰਵ ਹੁੰਦਾ

---

(1) मानते हैं जो कला को कला के अर्थ ही,
स्वार्थिनी करते हैं कला को व्यर्थ ही ॥

—राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त ।

ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਨੂੰ ਲਰਜਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਉਨਤੀ ਦਾ ਖਾਸ ਮਾਧਯਮ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਆਰਿਸਤੋਫਾਨੀਸ ਆਦਿ ਪ੍ਰਹਸਨਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਹੋ ਦਾਅਵਾ ਸੀ ਕਿ ਹਾਸਰਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦਾ ਸ਼ਮਨ (ਸ਼ਾਂਤੀ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ **Frogs** ਨਾਂ ਦੇ ਸੁਖਾਂਤ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਪਰ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਕਵੀ ਦੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਤੇ ਭਾਰੀ ਸਟ ਵਜੀ ਅਤੇ ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਰਿਪਬਲਿਕ' ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਕਿ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ 'ਹੋਮਰ' ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਦਰਸਾ ਕੇ ਮਰਯਾਦਾ ਦਾ ਉਲੰਘਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਸਟ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਇਕ ਰਥ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋ ਘੋੜੇ ਜੁਤੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਇਕ ਚਿਟਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਾਲਾ। ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸਾਤਵਿਕ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਤਾਮਸੀ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਉਨਤੀ ਲਈ ਚਿਟੇ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਅਤੇ ਕਾਲੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਕਾਲੇ ਘੋੜੇ ਜਾਂ ਭਾਵ-ਸੰਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਭੜਕਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਨ ਦੇ ਇਸੇ ਪਖ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੰਗੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕੀ ਵੀ ਅਸਭਿਅ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨਾਲ ਭਾਵ—ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਅਥਰੂ ਵਗਾਉਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭੱਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਹਸਨਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਠਾਹਕੇ ਮਾਰਨ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਉਨੱਤੀ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਮਨ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਗਣਤੰਤਰ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਕਵੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਖੇਡ ਸਕੇ।

ਕਾਵਿ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਜਾਂ ਅਸਲੀਅਤਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਤੱਤਹੀਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬਮਾਤਰ ਹੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਕਵੀ ਮੂਰਖਾਂ ਦਾ ਦਿਲ ਬਹਲਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬੱਚੇ ਤਸਵੀਰ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਸਪ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਡਰਣ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਸ ਛਾਇਆ ਵਿਚ ਸਚਾਈ ਦਾ ਅਰੋਪ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿਕ ਜੀਵਨ ਅਨੁਕਰਣ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਛਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਉਕਤ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਅਤੇ ਸੁੰਦਰੰ' ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਿਰਾਦਰ ਉਹ ਵੀ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। 'ਟਿਮਾਇਸ' ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਕਾਲਕਾਰ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਭਾਵ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਮੂਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੁੜ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗ ਸੁੰਦਰ ਭਾਸਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦ ਕਵੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਥੂਲ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਯੂਨਾਨੀ ਖਿਆਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ।

ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸਿਆਣੇ ਚੇਲੇ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ (ਪੋਇਟਿਕਸ) ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਗੁਣ ਦੀ ਗਲ ਛਡ ਵੀ ਦੇਈਏ ਤਦ ਵੀ ਉਹ ਸੌਂਦਰਯਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਲੇਟੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਨੰਦ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਪਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਜਿਹਾ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਵਿਵੇਚਨ ਹੋਰੇਸ, ਸਿਸਰੋ ਅਤੇ ਕਿੰਟਿਲਿਅਨ ਆਦਿ ਨੇ ਕੀਤਾ ਤਿਹਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਹੋਰੇਸ : ਹੋਰੇਸ ਨੇ ਤਾਂ ਇਸੇ ਗਲ ਤੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਅਰਸ ਪੋਏਟਿਕਾ' ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੀ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣਾ, ਅਨੰਦ ਦੇਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਣਾ[2] ਹੈ। "ਆਨੰਦ ਦੇ ਨਾਲ ਉਪਯੋਗਿਤਾ" ਤੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ।[3] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਕਤ ਵਿਚਾਰ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੀਕ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ, ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਨੰਦਪਖ ਮੁਖ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆ ਪਖ ਗੌਣ ਹੋ ਗਿਆ। ਲੁਕ੍ਰੇਤਿਅਸ ਨੇ ਇਕ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ 'ਹਕੀਮ ਲੋਕੀ ਜਿਵੇਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕੌੜੀ ਦਵਾਈ ਪਿਲਾਉਣ ਵੇਲੇ ਪਿਆਲੇ ਦੇ ਚਹੁੰ ਪਾਸੇ ਸ਼ਹਿਦ ਲਿਪ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨੀ ਮਿਠੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਿਠਾਸ ਵਜੋਂ ਖਿਚੀ ਕੇ ਲੋਕੀ ਉਸ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਪੀ ਜਾਣ।

---

(2) "You must either instruct or delight or both"
—G. Saintsbury, History of Critisism and Literary Taste in Europe. page-223.

(3) Ibid.

ਦਾਂਤੇ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ 'ਕੌਮੇ ਦੀ' ਦੇ ਬਾਰੇ ਇਹੋ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ "ਮੈਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੁਖ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਸੁਖ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਮੰਤਵ ਹੀ ਨੀਤੀ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ।"

ਸਰ ਫਿਲਿਪ ਸਿਡਨੀ : 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਘੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਆਲੋਚਕ ਸਰ ਫਿਲਿਪ ਸਿਡਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'Apologie for Poetry' ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦਿਤਾ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ "ਕਾਵਿ ਅਨੁਕਰਣ ਦੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਲੰਕਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨਾ ਹੈ[4]। "ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਔਖਾ ਅਤੇ ਨੀਰਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣ ਤੇ ਵੀ ਉਸ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਵੀ ਅਧੂਰੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਾਵਿ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤਿ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। "ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸੁਆਦਲੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਥਾਂ ਥਾਂ ਸੁਆਦਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬੱਚੇ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਡੁਬ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਖੇਡ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਬੈਠਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੁੱਢੇ ਅਗ ਦੇ ਨੇੜੇ ਬੈਠੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਭੁਲ ਕੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਡੁਬ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[5] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਡਨੀ ਨੇ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੰਰਕਸ਼ਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ ਸਗੋਂ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਤੁਰੇ ਆਉਂਦੇ ਗਲਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ।

ਜਾਨ ਡ੍ਰਾਇਡੇਨ : 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਘੇ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਜਾਨ ਡ੍ਰਾਇਡਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਉਕਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦਿਤਾ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਆਨੰਦ

---

(4) "Poetary is an art of imitation to speak metaphorically a speaking picture with this end to teach and delight."

(5) "He cometh to you with words set in delightful proportions, either accompanied with or prepared for the well enchanting skill of music and with a tale forsooth he cometh unto you, with a tale which holdeth children from play, and old men from chimney corner, and pretending me more doth intend the winning of the mind from wickedness to virtue".

ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੁਖ ਮੰਤਵ ਹੈ6 ਭਾਵੇਂ ਇਹੋ ਹੀ ਇਕ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ Essay on Dramatic Poesy ਵਿਚ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਸਥਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਨੁਕ੍ਰਣ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਨੁਕ੍ਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਖਾਸ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਾਦਾਨ ਦੇ ਸਾਰੂਪਯ ਦੇ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹੱਤਾ ਦਿਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪੱਕਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਕਲਾਕਾਰ ਸੌਂਦਰਯਚੇਤਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਮੰਤਵ ਮਾਤ੍ਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਨ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲੁਕੇ 'ਸ਼ਿਵੰ' ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ।7 ਕਲਾ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਮ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉਪਜੀਵੀ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨ ਵ੍ਰਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਆਨੰਦਦਾਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਭ ਸਮਾਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਸਿਖਿਆ ਤੇ ਹੀ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ। ਇਸ ਪਖ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸਮਰਥਕ ਡਾ. ਜਾਨਸਨ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਉਸ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਅੱਧ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ "ਸਾਹਿਤ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਚਾਈਆਂ ਤੇ ਘਟਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ8।" ਸਤਿਅ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਉਪਜੀਵੀ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।9

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜਾਨਸਨ ਨੈਤਿਕ ਸਤਿਅ ਨੂੰ ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਹੋਰੇਸ' ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅੱਕਤ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ। 'ਰਿਚਰਡਸਨ' ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੀ ਸਿਫਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ—'ਮਨੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਤਵਿਕ ਗੁਣ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।10 ਪਰ ਸ਼ੇਕਸਪਿਅਰ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਉਚਿਤ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਹੀ ਉਤਸੁਕ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਥਾਨਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸ ਮੌਲਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਗੇ ਪਾਤ੍ਰਾਂ ਨੂੰ ਇਨਾਮ ਅਤੇ

---

(6) "Delight is the chief, if not the only end of poesy, instruction can be admitted but in second place" quoted by Scott James : Making of Literature, page-141

(7) Ibid, page-144

(8) Dr. Johnson, Lives of Poets, Pope, page-255

(9) "The basis of all excellances is truth"
– Dr. Johnson, Lives of Poets, Cowley, page-6 8.

(10) "He taught the passions to move at the dictates of virtue".

ਮਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਮਿਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ।[11]

19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਰੋਮਾਂਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨੰਦ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ "ਕਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਨੇਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।" ਵਰਡਸਵਰਥ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਪਵਿਤਰ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪਹਿਲ[12] ਦਿਤੀ । ਵਰਡਸਵਰਥ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਲਿਰਿਕਲ ਬੈਲੇਡਸ' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਕਵੀ ਨਿਰਾ ਇਹੋ ਬੰਧਨ ਮੰਨ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨਵਾਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਾਤਕਾਲਿਕ ਆਨੰਦ ਦੇਣਾ ਹੀ ਕਵੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ ।" ਸ਼ੈਲੀ ਭਾਵੇਂ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਚਿੜਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੀਕ ਮਨੁੱਖ ਨੈਤਿਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ...ਤਦ ਤੀਕ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਚਲਦੀ ਸੜਕ ਤੇ ਸੁਟੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੀਜਾਂ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨੀ ਮੁਸਾਫਰ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠ ਲਿਤਾੜ ਕੇ ਮਿੱਟੀ ਬਣਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ । "ਗੇਟੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ 'ਚੰਗੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ, ਸਾਨੂੰ ਬਦਲ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ।"

---

(11) "He sacrifices virtue to convenience, and is so much more careful to please than to instruct, that he seems to write without any moral purpose...He makes no just distribution of good or evil......'

(12) "(i) Our continued influxes of feeling are modified and directed by thoughts, which are indeed the representations of all our past feelings, and as by contemplating the relations of these general representations to each other we discover what is really important to men..."
—D.J. Enright and Ernest D. Chichera–Preface to Wordsworth's Lyrical Ballads-English Critical Texts, page 166.

(ii) Poetry strengthens the faculty which is the organ of the moral nature of man. Poets are the uncrowned legislators of the ages yet unborn.
—Shelley : Defence of Poetry.

ਵਿਕਟੋਰਿਅਨ ਯੁਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਮਹਾਨ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪਖ ਦਾ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ : ਮੈਥਯੂ ਆਰਨਲਡ, ਕਾਰਲਾਇਲ ਜਾਨ ਰਸਕਿਨ। ਆਰਨਲਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਖਾਸ ਮਹੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕਾਵਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਮ ਸਾਹਿਤ ਉਹੋ ਹੈ ਜੇਹੜਾ ਪਾਠਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸਾਂਤੀ, ਸੰਤੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਗੈਰਾ ਦੇ ਉੱਦਾਤ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਉਦ੍ਰੇਕ ਅਤੇ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰੇ, ਜੇਹੜਾ ਕੰਮ ਪਹਿਲਾਂ ਧਰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ "ਇਹ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ" ਤੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹੋ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਸੰਵੇਗਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਰਨਲਡ ਹੋਰਾਂ ਲਈ ਜੀਵਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਮਾਨਵਾਰੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ[13]। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਸੇ ਵਰਗ ਦੇ ਉਦਬੋਧਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦੇ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਖਾਸ ਮਹੱਤਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਕੀਟਸ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੇਹੜੀ ਅਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਇਹੋ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ।

ਕਾਰਲਾਇਲ ਲਈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਹੈ ਜੇਹੜਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਲੁਕੀ ਉਸ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਖੋਲਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਦੀ ਸੁਖ ਸੁਵਿਧਾ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰਖੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਜੇਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਚਾਨਣਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾੜ ਕੇ ਰਾਖ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਵਿਆਪਾਰੀ ਯੁਗ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖਰੀਦਿਆ ਅਤੇ ਵੇਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪ ਇਕ ਘਰੋਂ ਕਢੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵਾਂਗ ਦਰ ਦਰ ਦੀਆਂ ਠੋਕਰਾਂ ਖਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਭੁਖ-ਮਰੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਿਤਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

---

(13) "The future of poetry is immense because in poetry, where it is worthy of its high destiny, our race as time goes on will find an ever surer and surer stay.

Poetry is the interpretress of the natural world and she is the interpretress of the moral world......combines natural magic and moral profundity."

ਰਸਕਿਨ ਨੇ ਵੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਉੱਨਤੀ, ਉਸ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ, ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਹੀ ਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯੂਨਾਨੀ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਮਸ਼ੀਨੀ ਯੁਗ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕੀ ਕਲਾ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਉਸ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਜਿੰਨਾਂ ਉੱਚਾ ਹੋਵੇਗਾਂ ਉੱਨਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਉੱਨਤੀ ਵਲ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਿਹਾ ਕਿ 'ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁਖ ਮੰਤਵ ਹੀ ਇਹੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣ।' ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ :—

1. ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣਾ।
2. ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਨਾ।
3. ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਵਹਾਰਿਕ ਗਿਆਨ ਸਿਖਾਉਣਾ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ "ਆਨੰਦ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਲਾਵਾਂ ਦੀ ਉਚਿੱਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਲੱਛਣ ਮਾਤ੍ਰ ਹੈ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ।" ਸੌਂਦਰਯ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਦੈਵੀ ਵਰਦਾਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮਨੋਰੰਜਨ ਉਸਦਾ ਮੰਤਵ ਨਾ ਹੋਕੇ ਨੈਤਿਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ 'ਸ਼ਿਵੰ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਸਦਾ ਮੰਤਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਟਾਲਸਟਾਏ ਕਲਾ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਕਲਾ ਹੀ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਕਲਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਖਾਸ ਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਹ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। **1. ਭਾਵ ਪ੍ਰੇਸ਼ਣ** ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕ੍ਰਮਿਤ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵ ਤੀਬਰ ਹੋਣ। **2. ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭਾਵ** ਜਿਸ ਲਈ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਭ ਲਈ ਜਾਣ ਸਕਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। **3.** ਅਜਿਹੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕ੍ਰਮਣ ਜੇਹੜੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ

ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਮਰਥ ਹੋਣ[14]।

ਟਾਲਸਟਾਏ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਮਾਪਦੰਡ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿੜ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੇਕਸਪੀਅਰ ਜਿਹੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਘਟੀਆ ਦਸਿਆ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਕਲਾ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਸਮਝਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਵੇਸ਼ਿਆ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਰਖਣਾ ਜੋਹੜੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਬਣਾ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੇਚਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ[15]। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਆਨੰਦ ਦੇਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਮਦਰਦੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟਾਲਸਟਾਏ ਦਾ ਉਪ-ਯੋਗਿਤਾਵਾਦ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਲਾ ਚਿੰਤਨ ਉਪਯੋਗੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ 'ਸ਼ਿਵੰ' ਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਪਯੋਗਤਾਵਾਦ ਵਿਅਵਹਾ-ਰਿਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਟੀ. ਐਸ. ਈਲਿਅਟ ਨੇ ਕਲਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਲੋਕੀ ਕਲਾਵਾਦ ਦਾ ਹੱਲਾ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਵਹਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੇ।" ਆਈ ਏ. ਰਿਚਰਡਸ ਨੇ ਇਸ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ 'ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ

---

(14) "Art becomes more or less infectious in consequence of three conditions.

(i) In consequence of a greater or less peculiarity of the sensation conveyed.

(ii) In consequence of a greater or less clearness of transmission of this sensation.

(iii) In consequence of the sincerity of the artist that is, of the greater or lesser force with which the artist himself experiences the sensation which he is conveying."
—What is art, Sec. XV.

(15) "The art of our time and of our circle has become a prostitute.........like her it is not limited to certain times, like her it is always adorned, like her it is always saleable and like her it is entici......and ruinous."
—What is Art.

ਸਾਰਵਭੌਮਿਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰ ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਉਪਯੋਗਿਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।' ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਆ ਰਹੇ ਨੀਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਆਸਥਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਸਾਡੀਆਂ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣ। ਚੰਗੀ ਕਲਾ ਸਾਡੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਰਖਦੀ ਹੈ[16]।

ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਜ਼ੋਰ-ਦਾਰ ਅਸਤ੍ਰ ਬਣਾਇਆ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਕਲਾ ਤਦ ਹੀ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਦੇ ਸਦੀਵੀਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਕੇ ਉਕਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋਵੇਗੀ। ਵਰਗਹੀਨ ਅਤੇ ਜਾਤਿ-ਹੀਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਲਾ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਵਿਚ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਾ ਮਹਿਲਾਂ ਵਿਚ ਪਲਦੀ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਉਹ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਚਿਤ੍ਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਮੰਨਣ ਲਗ ਪਈ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਹੋ ਉਪਯੋਗ ਉਪਯੋਗਿਤਾਵਾਦ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤ੍ਰ ਹੈ।

Writing is a means of expressing to men what most of them live inwardly without being able to express, as a means of communion, a testimony to the vast flow of life through us, whose essential aspect we must try to fix for the benefit of those who will come after us.

—Victor Serge

(16) आलोचना (हिन्दी), वर्ष 7, अंक 2, पृ. 10३, 105।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ

ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ (ਪ੍ਰੋ:)

ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ—ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਤੇ ਆਚਾਰਵਾਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸਨ, ਉਹ ਆਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਦੇ ਯਾ ਜੋ ਆਚਾਰਵਾਦੀ ਸਨ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਉਚਤਾ ਨੂੰ ਪਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ। ਸਗੋਂ ਇਸ ਵੰਡ ਦਾ ਤਾਤਪ੍ਰਯ ਇਤਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਨਿਸਚੇ ਉਤੇ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਕੁਝ ਕੇਵਲ ਆਚਾਰ ਉਤੇ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਸਨਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸੀ ਤੇ ਬੋਧੀ ਤੇ ਜੈਨੀ ਵਧੇਰੇ ਆਚਾਰਵਾਦੀ ਸਨ। ਇਕ ਸਮਾਂ ਐਸਾ ਵੀ ਆਇਆ ਜਦੋਂ ਆਚਾਰਵਾਦੀ ਅਨਾਤਮਵਾਦੀ ਹੀ ਹੋ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਉੱਚਾ ਸੁੱਚਾ ਆਚਾਰ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ, ਪਰਮ ਤੱਤ-ਬ੍ਰਹਿਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੋਈ ਇਤਨੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਕ ਤੀਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸ਼ਰੇਣੀ ਵੀ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਜੋ ਨਾ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਆਚਾਰਵਾਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਿਸਚਿਆਂ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਹ ਲੋਕ ਚਾਰਵਾਕੀਏ, ਵਾਮ-ਮਾਰਗੀ ਯਾ ਸ਼ਾਕਤ ਆਦਿ ਹਨ। ਅੱਜ ਕਲ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਜਾ ਸਰੀਰਵਾਦੀਆਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੌਖਿਆਂ ਤੁਲਨਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਜਮਾਤ ਨੇ ਕਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਨਹੀਂ ਦਿਤੀ ਤੇ ਆਚਾਰਵਾਦੀ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਨਿਰਭਰ ਹੀ ਇਸ ਤੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਸਦਾਚਾਰ, ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਕਦੀ ਇਹੋ ਕੁਝ ਹੀ ਧਰਮ ਦਾ 'ਸਭ ਕੁਝ' ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਣੂ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਬਿਨਾ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੌਰਕ ਹਾਪਕਿਨਜ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਧਰਮ ਬਿਨਾ ਸਦਾਚਾਰ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਵਿਹੂਣਾ ਧਰਮ, ਭਰਮ ਮਾਤਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਇਹ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਠੀਕ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ, ਧਾਰਮਕ ਰਥ ਦੇ ਦੋ ਪਹੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੱਲ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੇ ਹੀ ਮੁਕਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਨ ਮਹੱਤਵ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ

ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚ ਵਿਚ ਅਜੇਹਾ ਸਮਾਂ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜਪ, ਤਪ, ਪੂਜਾ ਪਾਠ ਤੇ ਯੱਗ ਉਪਾਸਨਾ ਨੂੰ ਜਿਤਨੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਤਨਾ ਸੰਤ ਭਗਤ, ਉਚੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਹੀ ਆਤਮਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਕਾਫੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਲੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲੋਕ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਘੱਟ ਹੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਘਰ ਬਾਰ ਛੱਡਕੇ ਸਾਧੂ ਹੋਣਾ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਪੂਜਾ ਉਪਾਸਨਾ ਵਿਚ ਸਮਾਂ ਲੰਘਾਉਣਾ ਹੀ ਪਰਮ ਧਰਮ ਕਰਮ ਸੀ। ਕੀ ਜੋਗੀ, ਕੀ ਵੈਰਾਗੀ ਤੇ ਕੀ ਸੰਨਿਆਸੀ ਤਪੀਏ ਸਭੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀ, ਆਤਮ-ਸਮਾਧੀ ਤਕ ਸੀਮਤ ਸਨ। ਜਾਪਦਾ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਦੂਸਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਜੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਇਹ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਝਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਿਹੋ ਜੇਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਰੱਬ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਨੇਮਾਵਲੀ ਅਧਿਆਤਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦੀ ਨੇਮਾਵਲੀ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਧਰਮੀ, ਗੱਲ ਉਤੇ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ ਤੇ ਕੁਝ ਅਜੇਹੇ ਵੀ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ।

ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਲਈ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਗਤੀ ਯਾ ਬੰਦਗੀ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਜੇਕਰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਸ਼ਿੰਗਾਰੀ ਨਾ ਜਾਵੇ। ਗੁਰੂ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇਕ ਮਹਾਂ ਮੰਤ੍ਰ ਹੈ :—

'ਸਭ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੋਇ
ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ' (ਜਪੁ, ਮ: 1)

'ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਗੁਣ ਨ ਜਾਪਨੀ
ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਭਗਿਤ ਨ ਹੋਇ' (ਸਿਰੀ ਰਾਗ 3)

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਇਕੋ ਥਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :—

'ਉਸਤਤਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕਰਿ ਨਿਰੰਕਾਰ।
ਕਰਿ ਮਨ ਮੇਰੇ ਸਤਿ ਬਿਉਹਾਰ। (ਗਉੜੀ ਸੁਖਮਨੀ 5)

ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ, ਬੰਦਗੀ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੀ 'ਸਦ ਵਿਉਹਾਰ' ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਾਚਾਰ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ 'ਨਾਮ' ਤੇ 'ਸੇਵਾ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ 'ਸੇਵਾ' ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ। ਪੁਰਾਣੇ ਧਰਮ, ਪਰਲੋਕ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਲ ਉਚਿਤ ਥਾਂ ਦੇਣ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਸਨ।[1]

ਕੁਝ ਲੋਕ ਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੂੰਜੀ ਮੰਨਦ ਸਨ, ਪ੍ਰਭੂ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯਾ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੰਦੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣ ਵੀ ਉਸੇ ਦੀ ਦਾਤ ਹਨ। ਚੰਗੇਰੀ ਭਗਤੀ ਯਾ ਉਚੇਰੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਤਾਂ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣ ਜ਼ਿਦਗੀ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣਨ। ਭਗਤੀ, ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ :—

ਸਾਚੀ ਬਾਣੀ ਸੂਚਾ ਹੋਇ
ਗੁਣ ਤੇ ਨਾਮੁ ਪਰਾਪਤਿ ਹੋਇ। (ਆਸਾ 1)

ਸੋ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹਨ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਿਸ਼ਚਾ ਵੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣ ਵੀ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਜਾ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਪਰ 'ਆਚਾਰ ਸੰਹਿਤਾ' ਲਗਭਗ ਸਭ ਦੀ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਕੋਈ ਧਰਮ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਯਾ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਦੁਖਾਉਣ -(ਹਿੰਸਾ) ਦੀ ਕਿਸੇ ਮਤ ਵਿਚ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ; ਇਸੇ ਕਰਕੇ **ਰਸਕਨ** ਦਾ ਕਥਨ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਨਸਲ ਤੇ ਭੂਗੋਲ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ 'ਸਦਾਚਾਰ' ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਇਕੋ ਹੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹੋ ਵਰਤੋਂ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕੋਈ ਹਾਨੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਉਂ ਵੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰੋ ਜੈਸਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਕਿ ਬਾਕੀ ਲੋਕ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਕਰਨ। ਇਹ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੋਈ ਦੁਖਦਾਈ ਗੱਲ ਸਹਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਚੰਗੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ। ਉਹ ਗੱਲ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਚੰਗੀ ਲਗ ਸਕਦੀ

1. Piety and morality are but the same spirit differentaly manifested; piety is religion with it· face towards God, morality is religion with its face towards the world.

(Tyron Edwards)

ਹੈ। ਸੋ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਸੁਨਹਿਰੀ ਅਸੂਲ ਹੈ—ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਰ ਹੈ :—

'ਪਰ ਕਾ ਬੁਰਾ ਨ ਰਾਖਹੁ ਚੀਤਿ
ਤੁਮ ਕਉ ਦੁਖੁ ਨਹੀਂ ਭਾਈ ਮੀਤ।' (ਆਸਾ 5, ਪੰਨਾ 38)

ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ :

ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਤੇ ਕਰਨ ਯੋਗ ਅਤੇ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ ਕੰਮ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਪਦ 'ਇਖ਼ਲਾਕ' ਖੁਲਕ ਦਾ ਬਹੁਵਚਨ ਹੈ, ਖੁਲਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਮੁਰੱਵਤ ਯਾ ਸੁਭਾ। Ethics ਯੂਨਾਨੀ ਮੂਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਚਰਣ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ Morality ਲਾਤੀਨੀ ਪਦ ਵੀ ਸੁਭਾ ਯਾ ਰਿਵਾਜ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ।

ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਮੁੱਖ ਹਨ, ਕੀ ਕੁਝ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ, ਕੀ ਠੀਕ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਾ ਠੀਕ। ਜੋ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਉਹ ਬੁਰਿਆਈ ਹੈ, ਪਾਪ ਹੈ, ਬਦੀ ਹੈ ਦੁਰਾਚਾਰ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਔਗੁਣ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜੋ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ, ਆਤਮ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਲਾਭਵੰਦ ਹੈ, ਉਹ ਚੰਗਿਆਈ ਹੈ, ਪੁੰਨ ਹੈ, ਨੇਕੀ ਹੈ, ਯਾ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ 'ਗੁਣ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੁੰਨ ਤੇ ਪਾਪ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਤੇ ਗੁਣ ਤੇ ਔਗੁਣ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ। ਚੰਗਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਮੰਦਾ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ, ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਔਗੁਣ ਤਿਆਗਣ ਯੋਗ। ਪਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਗੱਲ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਈ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਯਾ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦਾ ਬਹਿਕਾਇਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਦਾ ਬਦੀ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਦੌੜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਕਈ ਥਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਜੋ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਚੰਗਿਆਈ ਵਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਕਰਦੀ ਤੇ ਬਦੀ ਵਲ ਬੇਰੋਕ ਵਧਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :—

ਚੰਗਿਆਈ ਅਲੁਕੁ ਕਰੇ, ਬੁਰਿਆਈ ਹੋਇ ਸੇਰ। (ਵਾਰ ਗੂਜਰੀ 5)

ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾ ਚੰਗਿਆਈ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਹਿ ਜਾਣ ਬਾਦ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਗੁਣਵੰਤ ਹੋਕੇ ਉੱਜਲਾ ਹੋ ਸਕੇ।

ਉਚਿਤ ਤੇ ਅਨੁਚਿਤ ਯਾ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਤਭੇਦ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਮਵਾਸ਼ਨਾ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਕੁਦਰਤੀ ਭੁੱਖ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ

ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ, ਇਸੇ ਬਾਰੇ ਲਾਈਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਬੇਅਰਥ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਹਟਾਉਣਾ ਯੋਗ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਬੰਦੀ ਬੇਲੋੜੀ ਹੈ, ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਨੇਮ ਕਿਸੇ ਲੇਖੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਰੋਕ ਬਣਕੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਬੰਧੇਜ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਮਰਜਾਦਾ ਨਾ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਗੜਬੜ ਹੋਣੀ ਮੁਭਾਵਾਕ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਗੜਬੜ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਾਮਨਾ-ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਲਗਿਆ ਵਿਅੱਕਤੀ ਇਸ ਨਾਲ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਯਾ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਕੇਵਲ ਸੰਜਮ ਯਾ ਸ੍ਵੈਕਾਬੂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕੁ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਮਤਭੇਦ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਐਸਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਦੂਰ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ ਤੇ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਮਰਯਾਦਾ ਬਣਦੀ ਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਦਾ ਜੀਉਂਦੀਆਂ ਨੇਕੀਆਂ ਉਹੋ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਾਨਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਦਾ ਸਹਾਈ ਰਹਿਣ।

ਅੱਜ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਚਲਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਆਸਰੇ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਧਰ ਉਧਰ ਘੁਮਾਈ ਫਿਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੰਜਮ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਲੋੜ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੰਜਮ, ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਚੰਗਿਆਈ ਕੀ ਹੈ ?

ਕਿਹੜੇ ਭਾਵ ਯੋਗ ਤੇ ਕਿਹੜੇ ਅਯੋਗ ਹਨ ਯਾ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਠੀਕ ਕੀ ਹੈ, ਕੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਕਸਵੱਟੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਠੀਕ ਤੇ ਉਚਿਤ ਕਰਮ ਕਰਨ ਬਾਦ ਖੁਸ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਐਸਾ ਕਰਮ, ਜਿਸ ਦੇ ਕੀਤਿਆਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਮਿਲੇ, ਉਹੋ ਠੀਕ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਨੇਕੀ ਯਾ ਪੁੰਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਕੰਮ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਦੁੱਖ ਹੈ, ਖੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਬਦੀ ਹੈ, ਪਾਪ ਹੈ, ਬੁਰਿਆਈ ਦਾ ਅੰਤ ਨਤੀਜਾ ਦੁਖ ਹੈ। ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਦੁਖਦਾਈ ਵਸਤੂ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੋ ਆਦਮੀ ਸੁਖ ਦਾ ਇੱਛਾਵਾਨ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਲਈ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਯਾ ਨੇਕੀ, ਚੰਗਿਆਈ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਗੂ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨੇਤਾ ਸਦਾ ਤੋਂ ਇਹੋ ਕਹਿੰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ, 'ਬੁਰਿਆਈ ਨਾ ਕਰੋ, ਚੰਗਿਆਈ ਕਰੋ, ਨੇਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਦੌਲਤ ਹੈ, ਇਸੇ ਨਾਲ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਸ਼ਿੰਗਾਰੀ ਤੇ ਸੰਵਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।' ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਸੁਖਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹੋ ਕੰਮ ਚੰਗਾ ਹੈ ਜਿਸ

ਤੋਂ ਖੁਸ਼ੀ ਤੇ ਅਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਾੜਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤ ਦੁਖ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਕੰਮ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਫਲ ਸੁਖ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਮਨੁਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਨੂੰ ਤੇ ਕਈ ਬੌਧਿਕ ਸੁਖ ਨੂੰ ਮੁਖ ਮਤਵ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਪਣਾ ਸੁਖ ਤਿਆਗ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੇਣ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਮ-ਅਨੰਦ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਰੋਟੀ ਯਾ ਹੋਰ ਸਾਮੱਗਰੀ ਚੁਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਹਾਨੀ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਦੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸਰੀਰਕ ਵਾਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਮਾਤਰ ਨਾਲ ਸੁਖ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਇਸ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਸ਼ੁਭ ਕੰਮ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਫਲ ਸਭ ਲਈ ਸ਼ੁਭ ਹੋਵੇ। ਸੋ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਕਰਾਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਮੰਦਾ, ਉਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਆਦਮੀ ਤਾਂ ਇਉਂ ਹੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਬੁਧੀਮਾਨ ਪੁਰਸ਼ ਇਸ ਉਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਥਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਚੰਗਾ ਯਾ ਮੰਦਾ ਕਰਮ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਮਨੁਖਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਖੁਸ਼ੀ ਕਿਵੇਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਇਕ ਆਦਮੀ ਲਈ ਠੀਕ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਨਾ ਠੀਕ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਾਚਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਦਾਚਾਰ-ਨੇਮਾਂ ਲਈ ਵਿਅਪਕ ਪਰਵਾਨਗੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਚਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਹੈ। ਮਨੁਖ ਇਕ ਜਾਤੀ ਯਾ ਕੌਮ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਉਹ ਨਿਯਮ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦਵੈਤ ਭਾਵ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਨੁਖਾਂ ਨੂੰ 'ਅਛੂਤ' ਯਾ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ 'ਸ਼ੂਦ੍ਰ' ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਜੇਹੀਆਂ ਗਲਤ ਮਨੌਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਸਦਾਚਾਰ ਮਨੁਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਜਾਇਦਾਦ ਰਖਣ ਦਾ ਹੱਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾ ਦੱਬੇ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਇਸ ਮਰਯਾਦਾ ਤੇ ਬੰਧੇਜ ਦਾ ਪਾਲਣ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਨਾ ਪਹੁੰਚਾਵੇ। ਸੋ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸੁਖ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੁਖ ਹੈ, ਇਕ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਹੈ, ਸਰਬਤ ਦਾ ਭਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਦਾਚਾਰ ਆਮ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਉਚੇਰਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ :

'ਦੁਖ ਨ ਦੇਈ ਜੀਉ, ਪਤਿ ਸਿਉ ਘਰ ਜਾਵਹੁ' (ਵਾਰ ਗਉੜੀ 5)

ਪਹਿਲੇ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦੀ ਸੁਖਵਾਦ ਸੀ, ਪਿੱਛੋਂ ਤਜਰਬੇ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸਲ ਸੁਖ ਹੈ। ਇਸੇ ਤੋਂ ਸਰਬ–ਵਿਅਪਕ ਸੁਖਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਸੁਆਰਥਵਾਦ ਹੈ। **ਮਿੱਲ** ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਸੁਆਰਥੀ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਸੁਖ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੇ ਸੁਖ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁਖ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸੁਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਇਸੇ ਵਿਚ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਚਲੇ। **ਕਾਂਤ,** ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਆਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਕਹਿਕੇ ਵਿਵੇਕ, ਸਰਬ-ਕਲਿਆਣ ਵਿਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਆਚਾਰ ਯਾ ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਵਿਦਿਆ ਇਉਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਦਾ ਆਤਮਕ ਕਲਿਆਣ, ਸਰਬ-ਕਲਿਆਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦਾਨ, ਸੇਵਾ ਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਜੇਹੇ ਉਤਮ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੱਚਾ ਧਰਮੀ ਯਾ ਸੰਤ ਭਗਤ ਉਹੋ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ ਭਲਾਈ ਲਈ ਆਪਣਾ ਸਭ ਕੁਝ ਵਾਰਦਾ ਹੈ :—

'ਅਣਹੋਂਦਾ ਆਪਿ ਵੰਡਾਏ
ਕੋਈ ਐਸਾ ਭਗਤ ਸਦਾਏ।' (ਸਲੋਕ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ)

'ਜਨਮ ਮਰਣ ਦੁਹਹੂ ਮੈਂ ਨਾਹੀ
ਜਨ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਆਏ।
ਜੀਅ ਦਾਨ ਦੇ ਭਗਤੀ ਲਾਇਨਿ
ਹਰਿ ਸਿਉ ਲੈਨਿ ਮਿਲਾਏ।' (ਸੂਹੀ ਮ: 5)

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੇਵਾ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕੀਤੀ ਘਾਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਉਪਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮਾਤਮਾ ਪੁਰਸ਼ ਉਪਕਾਰੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਤੀਬਰ ਤਾਂਘ, ਲੋਕ–ਭਲਾਈ ਹੈ :—

ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਪਰਉਪਕਾਰ ਉਮਾਹਾ (ਗਉੜੀ ਸੁਖਮਨੀ 5)

ਜੇਕਰ ਪੁਰਾਣੀ ਪੱਛਮੀ ਕਸਵੱਟੀ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਸਦਾਚਾਰ ਇਕ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸੁਖ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਪਰੰਤੂ ਧਰਮ ਨੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਜੋ ਸਵਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਸਰਬਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਿਸਚਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਵਿਚ ਉਸੇ ਦੀ ਜੋਤਿ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹਨ ਤੇ ਸਭ ਦਾ ਭਲਾ ਚਾਹੁੰਣਾ ਹੀ ਆਪਣਾ ਭਲਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੋ ਧਰਮ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ, ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਰਾਏ ਹਿਤ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਪਰਾਇਆ ਹਿਤ ਆਪਣਾ

ਹਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਆਦਮੀ ਹਉਮੈ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭੂ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਨਿਸਚੇ ਦੀ ਕਿੰਨੀ ਡਾਢੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਅਮਲੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਮਨੁਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਕੇ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ-ਭਲਾਈ ਲਈ ਤਿਆਰ ਬਰ-ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਜੋ ਹਿਤਕਾਰੀ ਹੈ, ਉਹ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਾਨੀਕਾਰੀ ਹੈ ਉਹ ਮੰਦਾ। ਚੰਗਾ ਕਰਮ ਕਰਨਯੋਗ ਹੈ ਤੇ ਮੰਦਾ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ। ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁੰਨ, ਪਾਪ ਯਾ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਣ, ਔਗੁਣ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਕਿਸੇ ਦੇਸ ਯਾ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਵਾਲੀ ਮੰਜ਼ਲ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਮ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ, ਬਾਣੀ, ਕਰਮ, ਕਰਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰਹਿਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੋ। ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਰੱਖਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਿਆਈ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾ ਆਵੇ, ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਨੂੰ ਬਦੀ ਤੋਂ ਪਾਕ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਬੋਲ-ਬਾਣੀ ਕਿਸੇ ਲਈ ਦੁਖਦਾਈ ਯਾ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪਵਿੱਤਰ ਹਨ, ਜ਼ਬਾਨ ਮਨੋਹਰਤਾ ਤੇ ਮਿਠਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਵੀ ਚੰਗੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਐਸੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਾ-ਚਾਰ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਦਾ ਤੇ ਔਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਔਗੁਣ ਹੀ ਐਸੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹਨ ਜੋ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੂਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹਿਠਾਂਹ ਸੁਟਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੱਚੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਬਣਨ ਲਈ ਔਗੁਣਾਂ ਯਾ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਕ ਆਦਮੀ ਚੰਗਾ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ, ਚੰਗੀ ਸ਼ਾਇਸਤਗੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਬੋਲਣ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵੀ ਰਸ ਭਰਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਬੋਲਣ ਸਾਰ, ਸ੍ਰੋਤੇ ਦਾ ਮਨ ਮੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਕ੍ਰੋਧ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸੰਤੁਲਨ ਗੁਆ ਬੈਠੇ। ਇਸ ਲਈ ਕ੍ਰੋਧ ਵਰਗੇ ਕਾਲੇ ਔਗੁਣ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਬਾਕੀ ਗੁਣ ਸਕਾਰਥੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਕਰਕੇ **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ** ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀਆਂ ਨੀਂਹਾਂ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਔਗੁਣਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਉਤੇ ਉਤਨਾ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਜਿਤਨਾ ਕਿ ਗੁਣਸੰਗ੍ਰਹਿ ਉਤੇ। ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਮੈਲੇ ਧਬੇ ਉਤਾਰੇ ਨਾਂ ਜਾਣ ਕੋਈ ਕਪੜਾ ਪਹਿਨਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਇਸ

ਲਈ ਮੈਲ ਲਾਹੁਣੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਥਾਂ ਥਾਂ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ :-

'ਵਣਜ ਕਰਹੁ ਮਖਸੂਦ, ਲੇਹੁ ਮਤ ਪਛੋਤਾਵਹੁ
ਅਉਗੁਣ ਛੋਡਹੁ ਗੁਣ ਕਰਹੁ, ਐਸੇ ਤਤੁ ਪਰਾਵਹੁ। (ਆਸਾ 1)
'ਗੁਣ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਹੁ ਆਉਗੁਣੁ ਜਾਹਿ।
ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਕੇ ਸਬਦਿ ਸਮਾਹਿ।' (ਆਸਾ 1)
'ਸਾਂਝ ਕਰੀਜੈ ਗੁਣਹ ਕੇਰੀ, ਛੋਡਿ ਅਗਵਣ ਚਲਿਆ' (ਸੂਹੀ)
ਗੁਣਾਂ ਕੀ ਰਾਸਿ ਸੰਗ੍ਰਹੈ, ਅਵਗਣ ਕਢੈ ਵਿਡਾਰਿ, (ਵਾਰ ਮਾਰੂ 3)

ਬੁਰਿਆਈ ਕੀ ਹੈ ?

ਬੁਰਿਆਈ ਜਾਂ ਔਗੁਣ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਮ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਪਛੁਤਾਵਾ ਜਾਂ ਦੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਇਦਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਔਗੁਣ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜ਼ੰਜੀਰ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਛੱਡਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਚਰਨ ਜੋਗਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ।

(ੳ) ਐਸਾ ਕੰਮ ਮੂਲੇ ਨ ਕੀਚੈ ਜਿਤ ਅੰਤਿ ਪਛੁਤਾਈਐ। (ਰਾਮਕਲੀ ਆਨੰਦ 3)
(ਅ) ਕਰਿ ਅਉਗਣ ਪਛੋਤਾਵਣਾ। (ਵਾਰ ਆਸਾ 1)
(ੲ) ਫਰੀਦਾ ਜਿਨੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ
ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਥੀਵਹੀ ਸਾਂਈ ਦੇ ਦਰਬਾਰਿ ॥ (ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ)
(ਸ) ਨਾਨਕ ਅਉਗਣ ਜੇਤੜੇ ਤੇਤੇ ਗਲੀ ਜੰਜੀਰ
ਜੇ ਗੁਣ ਹੋਨਿ ਤ ਕਟੀਅਨਿ, ਸੇ ਭਾਈ ਸੇ ਵੀਰ। (ਸੋਰਠਿ ਮ: 1)

ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਔਗੁਣ ਹੈ, ਉਹੋ ਧਰਮ ਦੀ ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਵਿਚ 'ਪਾਪ' ਹੈ, ਪਾਪੀ ਹਰ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਡਰਦਾ ਘਬਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਚੈਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

'ਸੋ ਡਰੇ ਜਿ ਪਾਪ ਕਮਾਵਦਾ, ਧਰਮੀ ਵਿਗਸੇਤ,। (ਵਾਰ ਸਿਰੀ, 4)

ਇਉਂ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਪ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਦੁਖ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਪਰ ਆਉਗੁਣਹਾਰੇ ਪਾਪੀ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :-

ਪਾਪੀ ਕਰਮ ਕਮਾਵਦੇ, ਕਰਦੇ ਹਾਇ ਹਾਇ
ਨਾਨਕ ਜਿਉਂ ਮਥਨਿ ਮਾਧਾਣੀਆਂ, ਤਿਉ ਮਥੇ ਧਰਮਰਾਇ। (ਸਲੋਕ 5)

ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰ-ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਪੰਜ ਵਿਚਾਰ ਮੁਖ ਔਗਣ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਇਹ ਵੱਡੇ ਪਾਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਬਚਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋਖ, ਦੂਤ, ਠੱਗ, ਬਟਵਾਰੇ, ਚੋਰ ਆਦਿ ਨਾਮਾਂ ਨਾਲ ਪੁਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਹਨ :-

ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਹੰਕਾਰ

(ੳ) ਇਸ ਦੇਹੀ ਅੰਦਰਿ ਪੰਚ ਚੋਰ ਵਸਹਿ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹੁ, ਅਹੰਕਾਰਾ
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਲੂਟਹਿ ਮਨਮੁਖ ਨਹੀਂ ਬੂਝਹਿ, ਕੋਇ ਨਾ ਸੁਣੇ ਪੁਕਾਰਾ॥ (ਸੋਰਠਿ 3)

(ਅ) ਪੰਚ ਦੂਤ ਮੁਹਹਿ ਸੰਸਾਰਾ, ਮਨਮੁਖਿ ਅੰਧੇ ਸੁਧਿ ਨਾ ਸਾਰਾ, (ਮਾਝ, 3)

(ੲ) ਮ੍ਰਿਗ ਮੀਨ ਭ੍ਰਿਗ ਪਤੰਗ, ਕੁੰਚਰ ਏਕ ਦੋਖ ਬਿਨਾਸ।
ਪੰਚ ਦੋਖ ਅਸਾਧ ਜਾ ਮਹਿ, ਤਾਂ ਕੀ ਕੇਤਕ ਆਸ। (ਆਸਾ ਰਵਿਦਾਸ)

ਜੈਨ ਮਤ ਵਿਚ ਪੰਚ ਮਹਾਂਬ੍ਰਤ ਧਾਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਲਗਭਗ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੋਕਥਾਮ ਦਾ ਇਕ ਯਤਨ ਹੈ :-

1.	ਬ੍ਰਹਿਮਚਰਯ	ਕਾਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ
2.	ਅਹਿੰਸਾ	ਕ੍ਰੋਧ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ
3.	ਅਸਤੇਯ	ਲੋਭ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ
4.	ਅਪਰਿਗ੍ਰਹ	ਮੋਹ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ
5.	ਸਤਯ	ਝੂਠ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ

ਪਾਰਸ਼ਵ ਨਾਥ ਨੇ ਚਾਰ ਬ੍ਰਤ ਦੱਸੇ ਸਨ ਪਰ ਮਹਾਂਬੀਰ ਵਰਧਮਾਨ ਨੇ 'ਬ੍ਰਹਿਮਚਰਯ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਪੰਜ ਕਰ ਦਿਤੇ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁਧ ਦਾ ਬਚਨ ਹੈ :-

'ਸਬ ਪਾਪਸਯ ਅਕਰਣੰ, ਕੁਸਲਸਯ ਉਪਸੰਪਦਾ
ਸਚਿੱਤ ਪਰਿਯੋਦਪਨੰ, ਏਤੰ ਬੁਧਾਨਸਾਸਨੰ।,

ਅਰਥਾਤ 'ਸਾਰੇ ਪਾਪ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਪੁੰਨ-ਨੇਕੀਆਂ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਇਹੋ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁਧ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ, ਜ਼ਾਬਤਾ ਹੈ।'

ਮਹਾਤਮਾ ਬੁਧ ਨੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਮੇਟਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਤੇ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ ਰਾਹੀਂ ਠੀਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਠੀਕ ਸਕੰਲਪ, ਠੀਕ ਬਚਨ, ਠੀਕ **ਕਰਾਮਾਂਤ**, ਠੀਕ ਉਪਜੀਵਕਾ, ਠੀਕ ਉਦਮ ਠੀਕ ਸਿੰਮ੍ਰਤੀ, ਠੀਕ ਸਮਾਧਿ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੇ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਵਿਚ ਦੋ ਪਹਿਲੇ ਮੁਖ ਅੰਗ-ਯਮ ਤੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਇਸੇ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ-

1) ਯਮ ਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਹਨ :- ਹਿੰਸਾ, ਅਸਤਿ, ਚੋਰੀ, ਵਿਭਚਾਰ, ਪਰਿਗ੍ਰਹ
2) ਨਿਯਮ-ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ :- ਸੌਚ ਸੰਤੋਖ, ਤਪ, ਸ੍ਵਾਧਿਆਇ ਈਸ਼ਵਰ-ਪ੍ਰਣਿਧਾਨ (ਭਗਤੀ) ਆਦਿ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਮੱਤਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ, ਝੂਠ, ਚੋਰੀ, ਯਾਰੀ ਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਪਕੜ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਔਗੁਣ ਮੰਨਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਵਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ-ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਹੰਕਾਰ, ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਦੋਖੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਉਠਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਹੀ ਸੱਚਾ ਧਰਮੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਨਾ ਆਵੇ

ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀ ਅੰਸ ਮਾਤਰ ਮਨ ਵਿਚ ਰਹੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਗੰਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਔਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬਚਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ

(ੳ) ਨਰ ਅਚੇਤ ਪਾਪ ਤੇ ਡਰ ਹੈ । (ਗਉੜੀ ਮ: 9)

(ਅ) ਕਰਿ ਹੁਕਮ ਮਸਤਕਿ ਹਥ ਧਰਿ, ਵਿਚਹੁ ਮਾਰਿ ਕਢੀਆਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ।

(ਵਾਰ ਆਸਾ 1, ਪੰਨਾ 473)

ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹੀ ਸੰਗੀ ਸਾਥੀ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੰਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਜਿਵੇਂ ਕ੍ਰੋਧ ਕਾਰਣ ਹਿੰਸਾ, ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਤੇ ਫਿੱਕਾ ਬੋਲਣ ਦੇ ਔਗੁਣ ਉਪਜਦੇ ਅਤੇ ਮੋਹ ਕਾਰਣ ਮਮਤਾ ਜ਼ੋਰ ਫੜਦੀ ਜੋ ਦਵੈਤ-ਭਾਵ ਯਾ ਦੁਬਿਧਾ ਦੇ ਰੋਗ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ । ਲੋਭੀ ਆਦਮੀ ਹੱਕ ਨਹੱਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਭੁੱਲਕੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਲ ਹਥਿਆਣਾ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਚੋਰੀ, ਝੂਠ ਉਸ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਆਦਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਜੋ ਅਹੰਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਯਾ ਨੇਕੀ ਦੀ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਜਬਰ, ਧੱਕਾ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵੱਡੇ ਔਗੁਣ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਔਗੁਣ ਬੁਰਾਈਆਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਅਚੇਤ ਪਾਬ ਤੋਂ ਵੀ ਬਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਉਚ ਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕੇ । ਜੇਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਵੀ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਉਚਾ ਆਚਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੇਵਲ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨੇ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅੰਦਰ ਜੋ ਔਗੁਣ ਯਾ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੱਢਣਾ ਬੜਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਕਪੜੇ ਦੀ ਮੈਲ ਕੱਢੇ ਬਿਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਕਿਵੇਂ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਏਸ ਲਈ ਮੈਲ ਉਤਾਰਨਾ ਪਹਿਲਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮ ਹੈ :—

'ਜਿਨੀਂ ਕੰਮੀਂ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ
ਮਤ ਸਰਮਿੰਦਾ ਥੀਵਈ ਸਾਈਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰਿ ।।

(ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ)

'ਛੋਡਹੁ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਬੁਰਿਆਈ । ਹਉਮੈ ਧੰਧ ਛੋਡਹੁ ਲੰਪਟਾਈ ।
ਸਤਿਗੁਰ ਸਰਣਿ ਪਰਹੁ ਤ ਉਬਰਹੁ ਇਉਂ ਤਰੀਐ ਭਵਜਲ ਭਾਈ ਹੇ ।'

(ਮਾਰੂ 1)

'ਪਰਦਾਰਾ ਪਰਧਨੁ ਪਰ ਲੋਭਾ ਹਉਮੈ ਬਿਖੈ ਬਿਕਾਰੁ
ਦੁਸਟ ਭਾਉ ਤਜਿ ਨਿੰਦ ਪਰਾਈ, ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਚੰਡਾਰੁ ।'

(ਮਲਾਰ 1)

'ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧ ਲੋਭ ਮੋਹ ਮਿਟਾਵੈ ਛੁਟਕੈ ਦੁਰਮਤਿ ਅਪੁਨੀ ਧਾਰੀ
ਹੋਇ ਨਿਮਾਣੀ ਸੇਵ ਕਮਾਵਹਿ ਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਹੋਵਹਿ ਮਨਿ ਪਿਆਰੀ ।'

(ਆਸਾ 5)

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਔਗੁਣਾਂ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹਨ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੁਆਰਾ ਢੂੰਡਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੇਵਲ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਵਿਕਾਸ ਤਕ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਯੋਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਅਜਹਾ ਮੰਦਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਗਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਇੱਟ ਪੱਕੀ ਤੇ ਸਾਵੀਂ ਪੱਧਰੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਿਥੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਵਿਸ਼ਵ, ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਵੀ ਸਤਿਸੰਗ ਟਕਸਾਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :—

ਸਿਖ ਸਦਾਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਇਹ ਹਨ :-

1. ਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਸੰਚਯ ਕਰਨਾ।
2. ਔਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਫ ਕਰਨਾ।
3. ਨਾਮ, ਦਾਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ੁੱਧੀ ਕਰਨਾ।
4. ਪਰਮ ਜੋਤਿ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ।
5. ਸਦਾ ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ, ਸੇਵਾ ਭਾਵ ਨਿਭਾਉਣਾ।
6. ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ।
7. ਇਸ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਤੇ ਉਚੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੂਹਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਸਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਰਹਿਣਾ।

'ਗੁਰੂ-ਸਿਧਾਂਤ' ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸਤਿਸੰਗ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਗੁਣ ਵਧਦੇ ਫੁਲਦੇ ਤੇ ਔਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਆਚਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦਾ ਧੁਰਾ ਪਰਮ ਸੱਚ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯਾ ਰੱਬੀ ਸਿਦਕ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਸਾਰਥਿਕ ਤੇ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰਵਾਕ ਹੈ :

'ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭ ਕੋ, ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ' (ਸਿਰੀ 1)

oo

ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ

ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ (ਡਾ:)

ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਿਥੋ–ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪਰਤੱਖ ਜੇਹਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਲਗ ਭਗ ਹਰ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਵਿਧੀ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪ ਦੀ ਉਹੀ ਨਿਰਪੇਖ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਿਥੋ–ਕਾਵਿਕ–ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਮਿਥਕ ਕਥਾ, ਮਿਥਕ ਬਿੰਬ, ਮਿਥਕ ਗਤੀ ਜਾਂ ਮਿਥਕ ਹਾਵ–ਭਾਵ ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਭਾਸ਼ਿਕ ਵਿਧੀ ਉਪਰ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵੀ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਭਾਸ਼ਿਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਉਹ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਫਰਦੀਨੰਦ ਸੈਸੂਅਰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਬੋਲੀ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਰੋਮਨ ਜੈਕਬਸਨ ਸਿਰਜਨ–ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਅਜੇਹੇ ਸੰਤੁਲਨ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੋਣ ਤੇ ਮੇਲ ਦੇ ਗਠਜੋੜ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਮਿਥਕ–ਕਥਾ ਦੀ ਸ੍ਵੈਵਲਗਣ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੋਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵਰੋਸਾਣ ਵਾਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਅਚੇਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਸ੍ਵੈ–ਵਲਗਣ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਲੈਖਾਨੋਵ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਆਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਰਾਜਸੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪਿਤ ਲੱਗਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਪੁਰਾਤਨ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਲੈਖਾਨੋਵ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਚੇਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਲੂਨਾਚਰਸਕੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮਿਥਕ ਆਭਾ ਨਾਲ ਪਰਜ੍ਵਲਿਤ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਤਰੁੱਟੀ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਰੁੱਟੀ ਸਮਝਕੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤਾਲਵੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਕ੍ਰੋਚਿ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾਵਾਂ ਦੇ 1932 ਵਿਚ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਵ–ਸੰਮੇਲਨ ਵਿਚ ਲੂਨਾਚਰਸਕੀ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਸੁਹਜ–ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ

ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੰਗਾਰਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿਤੀ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਹੋ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ । ਦਰਅਸਲ ਤਾਂ ਕ੍ਰੋਚਿ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਤੇ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਾ ਪੂਰਨ ਜਵਾਬ ਗਿਓਰਗੀ ਲੂਕਾਚ ਤੇ ਲੂਸੀਅਨ ਗੋਲਡਮਨ ਤੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਹੋਇਆ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚਲੇ ਮਿਥਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ–ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ।

ਆਪਣੀ ਅਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚਲੇ ਮਿਥਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਓਰਗੀ ਲੂਕਾਚ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ/ਵਿਆਪਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰ ਦਾ ਗਠਜੋੜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ । ਵਕਤ–ਬ–ਵਕਤ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਰੰਭਿਕ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਤੇ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਗਸਦੇ ਹਨ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੂਸੀਅਨ ਗੋਲਡਮਨ ਵੀ ਵਾਮਨ ਪਰਿਵਾਰਕ–ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵਰਾਟ ਸਮਾਜਕ-ਬਣਤਰ ਦਾ ਲਘੂ–ਬਿੰਬ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਿਥਕ–ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮਿਥਕ–ਕਥਾ ਦਾ ਲਘੂ–ਰੂਪ ਤੇ ਮਿਥਕ–ਕਥਾ ਨੂੰ ਮਿਥਕ–ਬਿੰਬ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ-ਰੂਪ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਕੇਵਲ ਵਿਕਸਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ–ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਕ੍ਰੋਚਿ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਤੇ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਥਕ–ਕਥਾ ਦੀ ਸ੍ਵੈਵਲਗਣ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ । ਇਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ ਕਲਾ–ਕਿਰਤ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਗੇਰੇ ਸਦੀਵਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਕਲਾ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਮੂਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ । ਇਹ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮੂਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਆਸ ਰਖਦੀ ਹੈ । ਅਜੇਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮਿਥੋ/ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਉਸ ਸੁਪਨਮਈ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ ਹੋ ਗਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਸੁਪਨਮਈ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਇਹ ਲੋਕ ਉਸ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ । ਉਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੇ ਅਜੇ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ, ਲੋਕ ਆਰਥਿਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਗਏ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋ ਗਿਆ । ਉਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਖਪਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਵੀ ਅਜੇ ਨਿਕਾਸ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਤੇ ਖਪਤ ਦੀਆਂ

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਹ ਤਣਾਓ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਤਣਾਓ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਏ ਹਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਗਹਿਰ–ਗੰਭੀਰਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਭਾਵ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਸ਼ਾਦ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਿਥੋ–ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਵਿਖ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਨਹੀਂ ਢੂੰਡਦੀ ਸਗੋਂ ਅਤੀਤ ਵਿਚ, ਉਹ ਵੀ ਪੂਰਵ–ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿਚ, ਜਾਕੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦਾ ਅਨੁਮੂਲਨ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਹ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਲਕਸ਼ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ੳ) ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਤੋਂ ਉੱਭਰਦੇ ਦੈਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅ) ਇਸ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੁਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਲੋਕ-ਬੋਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਗਮ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ੲ) ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ/ਵਿਆਪਕ ਯਥਾਰਥ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਵਿਚ ਛਿਪੇ ਅਨੰਤ ਸੱਚ ਦਾ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸ) ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ / ਵਿਆਪਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਜਿੰਦ ਕਰ ਰਹੇ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਮਿਥਕ–ਕਥਾ ਵਿਚਲੇ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਕਰਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਹ) ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ-ਬੱਧ ਭਾਸ਼ਾ, ਆਦਿ–ਕਾਲੀ ਬੋਲ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਖਸ਼ਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਨਹੀਂ ਜੋ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ–ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਜਿੰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ 1) ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ, 2) ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨਾਲ, ਅਤੇ 3) ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਅਤੀਤ-ਮੁਖੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਦੂਸਰਾ ਵਰਤਮਾਨ-ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਤੀਸਰਾ ਭਵਿਖ-ਮੁਖੀ ਹੈ। ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ/ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਭਾਗੀ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਅੰਤਰ–ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰਪੇਖ ਆਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ, ਨਿਰਪੇਖ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘਟੋ ਘਟ ਸਾਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ, ਨਾਲ ਪਰਜੁਲਿਤ ਹੋਇਆ

ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਲਕਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਮੰਤਵ ਹੈ ।

ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਿਰਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਰਦੇ ਤਸੱਵਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਕਾਲ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਖਾਰਜ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ । ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸਾਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਾਲ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਤਹਾਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਾ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ । ਕਾਲ ਉਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਤਿਹਾਸ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸਦਾ ਸਮਾਜੀਕਰਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਕਦੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਪਰ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਵਿਚ, ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਪੁਰਾਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਤੇ ਨਵ-ਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਯੁਗਾਂ ਵਿਚ, ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਤੇ ਸਮਾਜੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਐਨੀ ਧੀਮੀ ਸੀ ਕਿ ਸਾਪੇਖ ਨੁਕਤਾ-ਏਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਉਸ ਕਾਲ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ, ਉਤਪਾਦਿਕ ਤੇ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬੱਲ ਨਹੀਂ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ । ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਹਿੱਲ ਜਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਅਹਿੱਲਤਾ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਇਕੋ ਹੀ ਗਤੀ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸਨ । ਕੇਵਲ ਪੁਰਾ-ਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਵ-ਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਯੁਗਾਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚਾ-ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਪੰਧ ਹੈ । ਇਸ ਪੰਧ ਦੀ ਗਾਥਾ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਉਪਲੱਬਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰੰਭ ਦੀ ਸਰਲਤਾ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਅਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰਾ ਜੀਵਨ ਬੋਧ, ਆਰੰਭਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਝਲਕਾਰਾ, ਤੇ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦੇ ਅਵੰਡ ਬਣ ਜਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਪਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ । ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਿਰਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਚਰਣ ਅਸੰਭਵ ਹੈ

ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਾਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਵਿਚਰ ਚੁਕਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਸਾਪੇਖ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚਕ ਬਣਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆਂ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ ਹੈ :

ੳ) **ਆਕਾਸ਼ੀ-ਪੜਾਅ** : ਇਥੇ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਿਰੋਲ ਵਰਾਟ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਯੂਨਾਨੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜ਼ੀਅਸ ਦੀ ਅਗੇਤਰੀ ਕਥਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਵੰਡ ਵਰਣ ਦੀ ਕਥਾ ਇਸ ਪੜਾਅ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਪੜਾਅ ਪੁਰਾਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਯੁਗ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਯੁਗ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਨੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੀ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਅ) **ਦੈਵੀ ਪੜਾਅ** : ਇਥੇ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ ਤਾਂ ਵਰਾਟ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੀ ਪਰ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਯੂਨਾਨੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜ਼ੀਅਸ ਦੀ ਪਿਛਲੇਰੀ ਕਥਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਰਣ ਦੀ ਕਥਾ ਜਦ ਉਹ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਰਣ, ਮਿਤ੍ਰ ਤੇ ਆਰਯਾਮਨ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੁਰਾਪਾਸ਼ਨਿਕ ਯੁਗ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸੀ।

ੲ) **ਦੇਵੀ/ਮਾਨਵੀ ਪੜਾਅ** : ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਮਿਥਕ ਕਥਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਮਿਥੀਅਸ ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਨਵ-ਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਯੁਗ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸ) **ਮਾਨਵੀ ਪੜਾਅ** : ਇਥੇ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਮਾਨਵ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਯੂਨਾਨੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਡੀਪੱਸ ਤੇ ਇਲੀਅਡ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਵਿਚ ਰਾਮ, ਅਰਜੁਨ ਤੇ ਕਰਨ ਦੈਵੀ/ਮਾਨਵੀ ਪੜਾਅ ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਵ-ਪਾਸ਼ਾਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਅੰਤ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਚੇਤ ਰਹਿ ਕੇ ਇਸਦੇ ਸੰਸਾਰ

ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਕ-ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਕੇਵਲ ਇਕਹਿਰੇ ਜੇਹੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸੰਜਿਦ ਕਰਦੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਫੈਲਦਾ ਤੇ ਸੁੰਗੜਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਉਹ ਆਕਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਸਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਦੇਸ਼ ਵਰਾਟ ਤੋਂ ਵਰਾਟ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅ-ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਕਾਲ ਵਾਮਨ ਤੋਂ ਵਾਮਨ ਅ-ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਨਹੀਂ ਭਰਦੀ ਜੋ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਤਿੜਕੀ ਹੋਈ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਿਥਕ ਸੰਸਾਰ ਤਾਂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਤੰਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਫੈਲਾਓ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਹ ਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਜੀਵਾਂ ਜੰਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਵਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਉਹ ਇਸ ਉਪਰ ਆਪਣਾ ਨੇਤ੍ਰਿਤਵ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭਾਗਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ, ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਗਹਿਰਾਈ ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਤੱਕਨ ਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੰਜਿਦ ਕਰ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਬਿੰਦੂ-ਰੂਪੀ ਹਨ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਆਂ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਵਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਬਦਲ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇੱਕੜ ਦੁਕੜ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਸੰਜੋਗ, ਇਸ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਬਣ ਜਾਣ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਕਲੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਕਲੇਸ਼ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਆਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਕੋਰੇ ਹਨ। ਇਹ "ਜੋ ਹੈ' ਪ੍ਰਤਿ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਸਨ, "ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਣਿਆ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ "ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ "ਜੋ ਹੈ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕੇਵਲ ਬਿੰਦੂ-ਰੂਪੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ 'ਫਨੀਮਜ਼' ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਸ਼ੈਲੀ-ਬੱਧ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਿਥਕ-ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਾਂਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜਾਂਚ ਵਿਧੀ ਅਜੇਹੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ. ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਵੀ

ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲਾ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਨਿਵਾਰੀ ਅਣ-ਅਨਿਵਾਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਅਨਿਵਾਰੀ ਨੂੰ ਅਣ-ਅਨਿਵਾਰੀ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣ ਦਾ ਆਹਰ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਆਹਰ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਰਲ ਜੇਹੇ ਸੁਭਾਵ ਕਾਰਣ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਿਰਜ-ਨਾਤਮਕ ਕਰਤੱਵ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਗਾੜ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸੁਪਨਮਈ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਰਲੀਕਰਣ ਤੇ ਵਿਗਾੜ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਜੇਹਾ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸੁਭਾਵ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹੱਤਵਭਰਪੂਰ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਸੰਕਲਪਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਿਗਸਦੇ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਿਕ/ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਸਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਮਾਨਵੀ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦਾ ਆਪਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤਰ–ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਢਲਕੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਇਖਤਿ-ਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੋਈ ਸੰਕਲ-ਪਾਤਮਿਕ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਅਜੇਹਾ ਜੀਵਨ-ਪੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਆਭਾ ਪਰਦਾਨ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਢਲੇ ਹੋਏ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਜੇਹੇ ਵਿਸਥਾਰ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਮੁਲੰਕਣ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਉਹ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕੇ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜੇਹੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਦਾ ਹੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ-ਬੱਧ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ "ਫੁਨੀਮਜ਼" ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਸ 'ਪੋਲੀਸੀਮਜ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪੋਲੀਸੀਮ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਵ ਇਸਦੇ ਧਾਤੂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਇਸਦੇ ਧਾਤੂ ਰੂਪੀ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਅਲੰਕਾਰਕ – ਪਾਸਾਰ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪੋਲੀਸੀਮ ਨੂੰ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ "ਫੁਨੀਮ" ਹੈ ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ / ਵਿਆਪਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਤੰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭਾਵ ਉਸਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਜੋਗ ਹੋਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਿਥੋ–ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਾ ਵਾਪਰ ਜਾਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਚਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਸੰਕਲਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਯੁੰਗ, ਫਰਾਇਡ, ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਤੇ ਲੈਵੀ ਸੱਤਰਾਸ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਯੁੰਗ "ਸਮੂਹਕ ਯਾਦ" ਜਾਂ ਸਮੂਹਕ ਅਚੇਤ" ਦੇ ਇਕ–ਮੁਖੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਉੱਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨੇ ਕੁਝ ਅਜੇਹੇ ਮਿਥਕ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਦੇਸ਼–ਕਾਲ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੰਤ ਮਿਥਕ–ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜੀਵੰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਨੰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾ–ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਵਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾ–ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤਾਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਯੁੰਗ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਇਹ ਹੁੰਗਾਰਾ ਅਨਿਉਕਤੀਮਈ ਹੈ। ਫ਼ਰਾਇਡ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਅ–ਵਿਕਸਿਤ ਪਰ ਆਨੰਦ-ਦਾਇਕ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਗੁੰਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਲਾਵਤਨ ਵਾਂਗ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਜਾ ਵਸੀ ਹੈ, ਜਿਥੋਂ ਸੁਪਨਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੁਪਨਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਆਨੰਦ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚਲਾ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਦ-ਮੁਰਾਦਾ ਪਰ ਅਨੰਤ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਧਾਰਮਿਕ ਕਲਾਤਮਿਕ, ਭਾਸ਼ਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਉਸਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਵਿਚ ਬਾਅਦ ਦੇ ਉਸਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਉਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਵਾਲੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਹੀਂ। ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ–ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਹਨ।

ਲੈਵੀ ਸੱਤਰਾਸ ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਮਿਥਕ ਆਧਾਰ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਅੰਸ਼ ਉਸਦੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਰਚਨਾ-ਤਮਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਗਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਗਠਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦੇ ਅਨੁਮੂਲਨ ਜਾਂ ਪਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੁੰਗ, ਫਰਾਇਡ ਤੇ ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ

ਲੇਵੀ ਸੱਤਰਾਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆ ਖਲੋਂਦਾ ਹੈ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲੇਵੀ ਸੱਤਰਾਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਪਰ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਰੋਧੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਗ੍ਰੇਮਾਸ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਦੀ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹਨ । ਯੁੰਗ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਪੜਾਅ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣ ਹੀ ਲੱਗਿਆ ਸੀ । ਫ਼ਰਾਇਡ ਉਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਗ ਪਈ ਸੀ । ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਉਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਕੇਵਲ ਮਿਥਕ-ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਪਰ ਜਦ ਮਿਥਕ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਗਠਨ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਲੇਵੀ ਸੱਤਰਾਸ ਉਸ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਿਥਕ-ਕਥਾ ਆਪਣਾ ਤੱਤ ਗੁਆ ਬੈਠੀ ਹੈ । ਜੇ ਇਸਨੇ ਕੋਈ ਸਾਰਥਿਕ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿ-ਮਿਥ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ।

ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਤੇ ਤੁਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ । ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਸਨੂੰ ਲੋੜ ਇਤਿਹਾਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਧੀ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਲਗਾ ਕੇ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥੋ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅੰਤ ਇਸਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ । ੦:

Prometheus warring against all the gods of Olympus appe to us a tragic Titan...If Prometheus, instead of having his li devcured daily by an eagle had been condemned to be nibbled ants he would have been a target for our laughter. Jupiter not really very intelligent in his day; the technique of getting of one's opponents was at that time in its infancy.

—Antonio Gram

ਇਕ ਖ਼ਤ

ਪਿਆਰੇ ਗਿੱਲ,

ਤੇਰਾ ਫਿਲਮਾਂ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਹੁਣੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਬਰੀਕ ਸਮਝ ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਤੂੰ ਫਿਲਮਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਦਾਦ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਏਸ ਮਾਧਿਅਮ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸੋਚਵਾਨਾਂ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਬੜੀ ਦੇਰ ਤੋਂ ਅਖਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਏਡੇ ਤਕੜੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਨਿੰਦ ਕੇ ਗੱਲ ਮੁਕਾ ਦੇਣ ਨਾਲ ਤਾਂ ਬਣਦਾ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਤੇਰੇ ਲੇਖ ਨੂੰ ਫਿਲਮਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਪੜ੍ਹਨਾ (ਤੇ ਫੇਰ ਸਮਝਣਾ) ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਜੇ ਪੜ੍ਹ, ਸਮਝ ਲੈਣ ਤਾਂ ਸੋਚਣਗੇ, ਜ਼ਰੂਰ। ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਨੌਜਵਾਨ ਲੋਕ ਸਿਆਣੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਲਿਖਣ ਲਈ ਤਾਂ ਉਤਸਾਹਿਤ ਹੋਣਗੇ ਹੀ।

ਤੇਰਾ,

ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਚਨਾ

ਆਗਾਮੀਂ ਸਾਲਾਨਾ ਕਾਨਫ੍ਰੰਸ ਦੇ ਮੌਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਸ੍ਰੀ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੂੰ 'ਫੈਲੋ' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ 'ਆਲੋਚਨਾ' ਦਾ ਅਗਲਾ ਅੰਕ (ਦੂੱਗਣਾ ਆਕਾਰ, ਸਫੇ 128) **'ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅੰਕ'** ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ ਉਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ੈਲੀ, ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ, ਨਾਟ-ਕਲਾ ਤੇ ਨਾਵਲ-ਕਲਾ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਲੇਖ ਹੋਣਗੇ।

ਸੰਪਾਦਕ

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ

ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਤਸਵ

ਸਮੇਂ

ਛਾਪੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੁਸਤਕਾਂ

1. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਧਾਂਤ
   ਲੇਖਕ—ਡਾਕਟਰ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ.,ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. — ਰੁ. 3.00
2. ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ
   ਲੇਖਕ—ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ. — ,, 6.00
3. ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਅਧਿਅਨ
   ਲੇਖਕ—ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ.,ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. — ,, 6.00
4. ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮੋਢੀ—ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ
   ਲੇਖਕ—ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ. — ,, 6.00
5. ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋਧਨ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ (ਦੂਜਾ ਐਡੀਸ਼ਨ)
   (ਨਾਟਕ) ਲੇਖਕ ਸ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ — ,, 2.50
6. ਪਹਿਲੀ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ—ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ
   ਸੰਪਾਦਕ—ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ., ਪੀ.ਈ.ਐਸ.
   (ਸਫ਼ੇ 500 ਤੋਂ ਉਪਰ, ਸਜਿਲਦ ਅਤੇ ਚਾਰ-ਰੰਗਾ ਕਵਰ) — ,, 12.00
7. ਕਲਿ-ਤਾਰਕ
   ਸੰਪਾਦਕ—ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਏ.,ਪੀ.ਈ.ਐਸ.
   (ਸਫ਼ੇ 510 ਤੋਂ ਉਪਰ, ਸਜਿਲਦ ਰੰਗਦਾਰ ਕਵਰ) — ,, 12.00
8. ਨਾਨਕ ਸਿਮਰਨ
   ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪਿਛਲੇ 500 ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ — ,, 6.00

ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ

ਜਨਰਲ ਸਕੱਤਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ,

ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਡਾ: ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਸੰਪਾਦਕ, 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।