ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

2

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

- ✡ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ : ਆਲੋਚਨਾ ਚਿੰਤਨ-(ਸੰ:) (1996)
- ✡ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ (1999)
- ✡ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ : ਸ਼ਬਦ ਸੰਵੇਦਨਾ-(ਸੰ:) (2000)
- ✡ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹ (2002)

ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਸੰਪਾਦਕ
ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ
ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

9

Dalit-Darishti

(Criticism) Edit by

Dr. Sarabjit Singh ©
3732, Sector 22-D
Chandigarh-160022
Ph: 0172-714571

ISBN : 978-93-84187-64-4

Rs. 250/-

First Edition: 2004
Second Edition: 2015

Printed and Bound In India

Published by

Chetna Parkashan

PUNJABI BHAWAN, **LUDHIANA** (Pb.) INDIA
Ph. 0161-2413613, 2404928, (M) 98152-98459, 98762-07774
Website: www.chetnaparkashan.com
E-mail: chetnaparkashan@gmail.com
Sub Off.: Qila Road, Opp. Bus Stand, KOTKAPURA (Pb.) INDIA
Ph.: 95011-45039
Printer : R.K. Offset, Delhi

*

All rights reserved

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, resold, hired out, or otherwise circulated without the publisher's prior written consent in any form of binding or cover other than in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser and without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this publication may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted in any form or by any means (electronic, mechanical, photo copying, recording or otherwise), without the prior written permission of both the copyright owner and the publisher of this book.

5

ਸਮਰਪਣ

ਸ਼ਾਇਰ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੇ ਨਾਂ

ਤਤਕਰਾ

ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ/ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	9
ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਸਵਾਲ/ਡਾ. ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ	21
ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ : ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ/ਡਾ. ਮੇਹਰ ਮਾਣਕ	41
ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ/ਡਾ. ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ	52
ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਭੂਮਿਕਾ/ਡਾ. ਸ਼ਯੋਰਾਜ ਸਿੰਘ ਬੇਚੈਨ	64
ਭਾਰਤੀ ਮਿੱਥ ਤੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ/ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ	76
ਨਕਸਲੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ/ਡਾ. ਗੁਰਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ	83
ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ/ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ	94
ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ/ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	104
ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ/ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ	118
ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ/ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ	126
ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ/ਡਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ	136
ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ/ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ	149
ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀ : ਸਵੈ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ/ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ	160
ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦਲਿਤ-ਸੰਕਟ/ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ	173

ਆਭਾਰ

* ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਮੇਤ ਪੰਦਰਾਂ ਨਿਬੰਧ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਸ ਉਹ ਨਿਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਸਭਾ (ਰਜਿ.) ਵਲੋਂ ਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰ ਮੰਚ (ਪਟਿਆਲਾ) ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਦੋ ਰੋਜ਼ਾ ਸੈਮੀਨਾਰ, ਅਗਸਤ 2002 ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੇ, ਵਿਚਾਰੇ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਿੰਤੂ-ਪ੍ਰੰਤੂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸਿਰਜਣਾ, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਸੇਲ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ, ਡਾ. ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ, ਕਿਰਪਾਲ ਕਜਾਕ, ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਨਛੱਤਰ, ਤੇਜਬੀਰ ਕਸੇਲ ਤੇਂ ਕੁਲਦੀਪ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਆਭਾਰੀ ਹਾਂ।

* ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਸਭਾ (ਰਜਿ.) ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਡਾ. ਐੱਸ.ਤਰਸੇਮ ਅਤੇ ਜਨ. ਸਕੱਤਰ ਪ੍ਰੋ. ਅਵਤਾਰ ਜੌੜਾ ਸਮੇਤ ਸਮੁੱਚੇ ਅਹੁਦੇਦਾਰ ਅਤੇ ਕਾਰਜਕਾਰਨੀ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭਖਦੇ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲੇ ਉੱਪਰ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਵਿਉਂਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਲੇਖਣੀ, ਸੋਚਣੀ ਅਤੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ।

* ਬਾਣੀ ਵਿਚਾਰ ਮੰਚ (ਪਟਿਆਲਾ) ਦੇ ਅਹੁਦੇਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਕਰਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜਿਹਨਾਂ ਦੋ ਦਿਨ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਵਰਗਾ ਮਾਹੌਲ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ।

* ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਅਤੇ ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਜਿਹਨਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਕੰਮ ਮੌਲਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਾਂਗ ਨਿਭਾਇਆ।

* ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮੋਹ ਭਰੇ ਮਿੱਤਰ ਸ਼ਾਇਰ ਸਤੀਸ਼ ਗੁਲਾਟੀ ਦਾ ਜਿਸਨੇ ਹਾਰ-ਜੁਹਾਰੀ ਝੱਲਕੇ ਵੀ ਮੂਲ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰੀਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਕੇ ਤੁਹਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕੀਤਾ ਹੈ।

* ਡਾ. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, ਡਾ. ਮੋਹਨਜੀਤ, ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਮੇਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜੋ ਇਸ ਕੰਮ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹੇ।

ਆਭਾਰੀ

ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

23 ਮਾਰਚ, 2003

ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ

ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

—ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਗੰਭੀਰ ਸੰਵਾਦ ਛਿੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਭਰਮ ਚੇਤਨਾ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ, ਗੰਧਲਾਪਣ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਈਰਖਾ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਬੁਖਲਾਹਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਹੈ। ਬੁਖਲਾਹਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਦਲਿਤ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਹਨ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ, ਮੌਖਿਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਗੁਜ਼ਰ-ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੇਲੇ ਇਹਨਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਪਰੰਪਰਕ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਇਕ ਭਾਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਲਾਸਿਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਮੋਟੇ-ਠੁੱਲ੍ਹੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨਾਲ ਨਰੜੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਵਾਰਸ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਲਿਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰਾ, ਇਕਪਾਸੜ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਕੇ ਐਨਾ ਉਲਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ, ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਜ਼ਬਰਗ੍ਰਸਤ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਜਾਂ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਅੜਿੱਕਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਮਾਰਕਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਸੁਝਾਈਆਂ ਮਨੌਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਉੱਪਰ ਫਿੱਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਤੋੜ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਕਾਰ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ (Critical) ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਵੇਕ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਕ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕਰਿਟੀਕਲ ਨਹੀਂ

ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਧਾਰਮਕ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਰੁਚੀ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜੀ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਵੰਗਾਰਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਪਭਾਵਕ, ਵਿਰੋਧੀ, ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਬਣਕੇ ਬੁਖਲਾਹਟ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਖਾਉਤੀ, ਮੌਖਿਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਮਾਰਕਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਲਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਗੰਧਲਾਪਣ ਅਖਾਉਤੀ ਦਲਿਤ ਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਚ ਬੰਨ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਲਛਮਣ ਰੇਖਾ ਖਿੱਚੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਜਾਤ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਭ ਕੁੱਝ ਨੱਥੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਰਵਾ ਕਰਕੇ ਐਨਾ ਸੰਕੀਰਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਰਣ ਦੇ ਬੰਦ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਜਕੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਕਟ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਦਲਿਤ ਉਨਮੁਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਇਹਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਬੁਲੰਦ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਅਸਲ ਸੁਰ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਅਹਿਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕੁਤਾਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਬੇਦਕਰਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਠੇ ਗਲੋਬਲੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਬੇਦਕਰੀ ਚੇਤਨਾ ਸੁਲਝਣ-ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੇ ਪੂਰਨ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ? ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੀੜ੍ਹੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰੰਤੂ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਖਾਉਤੀ ਦਲਿਤਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਨ, ਇਕਹਿਰਾ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਜ਼ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਈਰਖਾ, ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਬੁਖਲਾਹਟ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆ, ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਗਾਊਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰ ਗਈ ਹੈ।

ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਝੁਕਾਅ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਝੰਡੇ ਹੇਠ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਵੀ ਕਦੇ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦਾ ਇਹ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਹਿੱਸਾ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਝੰਡੇ ਹੇਠ ਕਿਉਂ ਚਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ? ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਇਕ

ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕਤਾ-ਉਨਮੁਖ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਧਰ-ਉਧਰ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਫੇਰਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੇ ਖਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਭ ਕੁਝ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਆਰਥਿਕ ਜੰਗ ਤਾਂ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਿਤ ਜ਼ਰੂਰ ਲੜੀ ਪਰ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਖੋ ਬੈਠੀ। ਸਮਾਜੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਤੱਥ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਅਦ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਥੋੜੀ ਮੋਟੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਵਲੋਂ ਮਿਲੀ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਝੁਕੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਵੋਟ ਬੈਂਕ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣੇ ਰਹੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਜਦੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹੈਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਚੇਤਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਤਾਂ ਇਹ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਧਿਰਾਂ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪਏ। ਇਹ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਆਪ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਸਵੈ-ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਰੱਜ ਕੇ ਮਾਣਿਆ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਦਿਨ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਦਲਿਤ ਕਿਰਤੀ, ਮੁੱਖ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆ ਖੜ੍ਹਨਗੇ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅੱਜ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਨੂੰ ਬਣਨ-ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਜ਼ਰਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਨਾਜ਼ੁਕਤਾ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਗ਼ੈਰ ਬੁਖਲਾਹਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਣਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਿਰ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਹਿਮ ਪੱਖਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਥੋਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਾਰਕਸੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਵਰਗ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੌਰਵ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਧਾਰਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਵਰਗ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਲਿਤ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਗੁਣਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕੋਲ ਤਾਂ ਸਦੀਆਂ ਭਰ

ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਵਰਗ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹਾਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ, ਧਿਰ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਬਦਲ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰੇਗੀ। ਅੱਜ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਖਿਆਲਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਰਟੀਆਂ ਇਸ ਮਸਲੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਲੱਗੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੁਚੇਤਤਾ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਮੌਖਿਕੀ ਅਤੇ ਵਿਗੜ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਉਥੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਮਈ ਬਣੇਗੀ। ਐਸ.ਐਮ. ਜੋਸ਼ੀ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੰਮੇਲਨ, ਪੂਨਾ ਵਿਖੇ 1-2 ਅਤੇ 3 ਜੂਨ 2002 ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਮੌਜੂਦਾ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਸਥਿਤੀ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲੇਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ :

ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਪਛੜੇ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਜਨ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਨ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ, ਦਬਾਏ ਹੋਏ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉੱਪਰ ਧੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿ ਸਕਣ, ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਬਦਲਾਓ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਕਰਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹਨ। ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੀਆਂ ਆਮ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਡਾ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਜਾਤੀ ਸੰਘ ਨਾਲ ਚੋਣ ਤਾਲਮੇਲ ਕੀਤਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਚੋਣ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸਹੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਗਰਦੂਤ ਹਨ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਬਣ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਹੁਣ ਵਕਤ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਨਅਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਗਲਤ ਨਿੱਕਲੀ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਇਹਨਾਂ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹੋਣ ਪੂਰੀ ਨਿਮਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਮਿਲਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨੇੜੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ। ਇਸ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸੋਚਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਵਰਗ ਸਵੈ ਦੋ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਬਨਿਸਬਤ, ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਤਬਦੀਲੀ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾਵੇ, ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[1]

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟਾਂ ਦੇ ਇਕ ਗਰੁੱਪ ਨੇ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੂਰਵਲੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਘਾਟਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਊਣਤਾਈਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਦਲਿਤ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰੇਗਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਡੀਬੇਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟਾਂ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਣੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਫੈਲਾਓ ਅਤੇ ਮਾਰਕਿਟ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਤਰਕ ਭਾਰੂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਮੂਲ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੇ ਰਾਹ ਜ਼ਰੂਰ ਤੁਰੇ ਹਾਂ। ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਗਰੁੱਪ ਦਲਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਭੁੱਲਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭੁੱਲਾਂ ਅੱਜ ਵੀ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਰਨ 'ਤੇ ਤੁਲੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਗੰਧਲਾਪਣ ਹੀ ਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਬੁਖਲਾਹਟ ਵੀ ਠੰਡੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਇਥੇ ਦੂਸਰੇ ਕਥਨ 'ਚੋਂ ਵੀ ਲੰਘਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ (ਸੀ.ਪੀ.ਆਈ.) ਨੇ 26 ਮਾਰਚ ਤੋਂ 31 ਮਾਰਚ 2002 ਨੂੰ ਥਿਰੂਵਨੰਥਾਪੁਰਮ (ਕੇਰਲ) ਵਿਖੇ 18ਵੀਂ ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਤੇ ਵਿਚ 'ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ' ਸਿਰਲੇਖ ਤਹਿਤ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਜਾਤ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਮੁੱਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਦਲਿਤ ਵਧੇਰੇ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਜਤਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਗਠਨ ਕਾਇਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਾਗਰਿਤੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਜੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਤੇ ਜਮਹੂਰੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਰੱਖ ਰਹੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਉਮੰਗਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਮਰਾਂ ਪੁਰਾਣੀ ਨਾਬਰਾਬਰੀ, ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰੇ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਐਸੀਆਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਖੱਬੀਆਂ ਤੇ ਜਮਹੂਰੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਹਿੱਸੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਾਜ਼ਬ ਕਾਜ਼ ਲਈ ਲੜਨਾ ਪਏਗਾ। ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਭੁੱਲਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਹਿੱਸੇ ਸਾਡੀ ਜਮਾਤ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦਾ ਭਾਰੂ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਸਮਾਜੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ 'ਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣਾ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਗਰਾਮ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜੀ ਦਮਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨੇ ਸਥਾਈ ਬਣਾ ਧਰਿਆ ਹੈ।

ਜੇ ਇਹ ਕੰਮ ਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਜਮਾਤੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਤੋੜ ਦੇਵੇਗੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਤਕਰੇ ਤੇ ਜ਼ਬਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਈਏ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨੌਕਰੀਆਂ ਤੇ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਵਾਂਝੇਪਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਸਮਝ ਦੇਣ ਦਾ, ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹਿੱਸਾ ਦੇਣ ਦਾ, ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਤਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ। ਸਮਾਜਕ ਦਮਨ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਾਈ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਲਿੰਗ ਜਾਂ ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜੋ ਇਹਨੂੰ ਸਦਾ ਹੀ ਮਿਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ।[2]

ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਤੇ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੌਲਿਆ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਜਿਸ ਸ਼ਿੱਦਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਕਿਆਈ ਨਾਲ ਸਮਝਕੇ ਸੰਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉਪਰੋਕਤ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਅੱਜ ਹੀ ਕਿਉਂ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ, ਅੱਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਲਿੰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦੱਖਣ ਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਗਰਭੂਮੀ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਤਾਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਏ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ 'ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋਇਆ ਗਿਆ। ਦੂਸਰਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਧਰਮ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੂੰ ਫਿੱਟ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਘੇਸ ਮਾਰੀ ਰੱਖੀ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੂਪੀ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾ ਲਈ ਕਿ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਤਕਰੇ ਰਾਤੋ-ਰਾਤ ਮਿਟ ਜਾਣਗੇ। ਪਰਾ-ਸੰਰਚਨਾ (Super-structure) ਨੂੰ ਸ਼ਬਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿਖਿਆ, ਪੜ੍ਹਿਆ, ਬੋਲਿਆ, ਸੁਣਿਆ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੁਰਿਆ ਨਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਕਹਿਰਾ, ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਿੱਧੜ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਅਮਲ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵਲੋਂ ਅੱਜ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਕਠੋਰਚਿੱਤ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਦਰ ਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਇਕਪਾਸੜ, ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਅਫ਼ੀਮ' ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਗਈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਵਰ, ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਤੇ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਲਈ ਉਠਾਈ ਗਈ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ 'ਅਫ਼ੀਮ' ਦੇ ਲੇਬਲ ਵਿਚ ਹੀ ਲਪੇਟ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦੀ

ਕੁਤਾਹੀ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦੱਖਣਪੰਥੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੇ ਹਥਿਆ ਲਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾਈ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਇਹ ਮਸਲਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਅੰਬੇਦਕਰਵਾਦ ਦੀ ਕੋਈ ਖਿਚੜੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਜੋ ਲੋਕ ਖਿਚੜੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਭਰਮ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬਦਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸੀ ਜਿਥੋਂ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਸਕੇ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਤੀਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀਆਂ ਕਰੂਰ ਬੁਰਾਈਆਂ, ਦਮਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈਆਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛਾਂਗਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ, ਸੁੰਨ ਪਈਆਂ ਚਿੰਤਨੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਸੋਚਵਾਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। "ਇਸ ਦਰਮਿਆਨ, ਖ਼ਾਸਕਰ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੈਂਕੜੇ ਛੋਟੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਜਨ-ਪੱਖੀ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਭ ਦੇ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਗਿਆਨ ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਖ਼ੁਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਮੱਗਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਮਾਜਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਕਾਸਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਬਣਿਆ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉੱਤਰ ਮਾਰਕਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦੇ ਤਮਾਮ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨਾਂ ਨੂੰ, ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਖਜ਼ਾਨਾ-ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਕਾਸ ਪੱਖੋਂ ਕੁੰਠਿਤ ਅਤੇ ਪਥ-ਭ੍ਰਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਬਿਖਰੀ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਉਪਜ ਰਹੀ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਰਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਆਤਮਸਾਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਗਰੀਬ, ਗੁਲਾਮ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸੰਭਵ ਹੈ।"[3] ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਮੁਲਕ ਅੰਦਰ ਏਥੋਂ ਦੇ ਦੇਸੀ ਗਿਆਨ, ਚਿੰਤਨ, ਲੋਕਧਾਰਾ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਜਿਥੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਉਥੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਚਾਹੁਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ,

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਾਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਗੁਲਾਮੀ ਆਦਿ ਨੇ ਪਤਿਤ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕਤਾ ਲਈ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਇਹਨਾਂ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸੱਟ ਮਾਰੇਗਾ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉੱਪਰ ਬਹਿਸ ਲਈ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤਪਾਤ ਜੇਕਰ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਸਮੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਕੇ ਮੂਲ ਪਰੰਪਰਕ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਨਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਨ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾ ਪਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਤਪਾਦਨ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਵੇਚਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਬੈਰੀਅਰ ਨੂੰ ਤਿੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਜਿਹੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਹਿਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਨੁਕਤਾ ਅਹਿਮ ਏਹੋ ਹੈ। ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਸੈਕੂਲਰ, ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰਲਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗੈਰ ਸੈਕੂਲਰ ਅਤੇ ਅਸਮਾਜੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੰਗੜਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਉੱਪਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਲਿਤ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਫਿਰਕੂ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਵੰਡ ਕੇ ਰੱਖੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਨਿਖੇੜੇ ਨੂੰ ਅੱਖ ਹੇਠ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨ ਕੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੇਟ ਦੇਵੇਗਾ, ਸ਼ਾਇਦ ਭਰਮ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਾਂਗੇ। ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਇਹਨਾਂ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰੇਗਾ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਜੀਵ ਬਣਾਉਣ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰੋਂ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਅਕਸਰ ਖੋਂਹਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਜੇਕਰ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਇਕ ਰੋੜਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਰੋੜਾ

ਭਿਅੰਕਰ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲਾ ਭਾਰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਸਕਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪੀ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸੋਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੇ ਵੰਗਾਰਾਂ ਭਰੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆ, ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਜੋੜ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜਿੱਥੇ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਉਥੇ ਉਹਨਾਂ ਵੰਗਾਰਵੇਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਤੋਤਾ ਰਟਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੋ ਲੋਕ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਤੋਲਤ ਬ੍ਰੈਖ਼ਤ ਨੇ 'ਥੀਸਿਜ਼ ਫਾਰ ਪ੍ਰੋਲੋਤਾਰੀਅਨ ਲਿਟਰੇਚਰ' ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕਮਾਲ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ—

"ਲਿਖਣ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਲੜੋ! ਦਿਖਾਓ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਲੜ ਰਹੇ ਹੋ! ਊਰਜਾ ਭਾਵੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ! ਯਥਾਰਥ ਤੁਹਾਡੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਹੈ, ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਵੋ! ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦਿਓ! ਇਸ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਾ ਕਰੋ। ਇਹ ਜਾਣੋ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਵਰਗ ਬੋਲਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਜਾਜ਼ਤ ਹੈ। ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਹਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੋ ਜਿੱਥੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਝੂਠ ਨਾਲ, ਤਾਕਤ ਨਾਲ, ਚਮਕ ਦਮਕ ਨਾਲ ਛੁਪਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰੋ!....ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨੂੰ, ਜੋ ਸਾਰੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ, ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰੋ। ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਨਾ ਛੱਡ ਦਿਓ ਕਿ ਉਹ ਤੁਹਾਡੇ ਨਤੀਜਿਆਂ, ਪ੍ਰਸਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ ; ਬਲਕਿ ਅਜਿਹੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਹੀ ਦਿਓ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਸੱਚਾਈ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਨਾ ਆਏ ; ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਓ ਕਿ ਉਸ ਭਿਅੰਕਰ ਲੱਗ ਰਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਇਕੱਲੇ ਨਹੀਂ ਲੜ ਰਹੇ, ਤੁਹਾਡਾ ਪਾਠਕ ਵੀ ਲੜੇਗਾ, ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਉਸ ਲੜਾਈ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਭਰੋਗੇ। ਤੁਸੀਂ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਲੱਭੋਗੇ, ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਲੱਭੇਗਾ।"[4]

ਬ੍ਰੈਖ਼ਤ ਦੇ ਇਸ ਥੀਸਿਜ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਪੁੱਠ ਦੇ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਸਲੇ ਉਂਜ ਹੀ ਕੌਮ, ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਖਤਰਾ ਭਾਸਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਕਹਿ ਕੇ

ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਪਿੱਛੇ ਇਹੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਇਕਮੁੱਠ ਹੋ ਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਸਮਾਜੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹੀ ਹਾਂਮੁੱਖੀ ਅਤੇ ਚੰਗੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਦੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਸਲੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਾਪੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਬੋਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹੈ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਫਿਰਕੂ-ਵੰਡ ਦੀ ਸਰਲ ਉਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਦਬਾ ਦੇਣਾ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਬ੍ਰੈਖ਼ਤ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਥੀਸਿਜ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਮੋਕਲਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਤ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਇਕੱਲਿਆਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਲੜਨਾ, ਸਹਿਲ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤੀ-ਦਮਨ ਦੇ ਬਗੈਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਹ ਵੀ ਵਰਗ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਾਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਤਥਾਕਥਿਤ ਸ਼ੂਦਰ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਉਤਨਾ ਹੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਜਾਤੀ-ਪਾਤੀ ਜਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਬੰਧਨਾਂ ਸਮੇਤ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਧਿਰ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਕੇਂਦਰੀ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਬਰ ਬਹਿ ਰਿਹਾ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਜਾਤ ਪੱਖੋਂ ਉੱਚ ਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ 'ਉੱਚਤਾ', 'ਪਵਿੱਤਰਤਾ' ਅਤੇ 'ਵਡੇਰੇ' ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਖੋਖਲਾਪਣ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਖੀਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਬੁਰਜ਼ਵਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉੱਚਤਾ ਕਹਿ ਕੇ ਦਰਕਿਨਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦਮਨਕ੍ਰਿਤ ਧਿਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਸਲੇ ਉਪਰ ਡੀਬੇਟ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤਬਕਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤੀ ਜਮਾਤ ਬਣੇਗੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਸੋਚਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕੱਲਾ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਵੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਰੰਪਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਵਾਲੇ ਸੋਚਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਜੋ ਹੁਣ ਤੱਕ ਯੂਰਪੀਨ ਮਾਡਲ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਭਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਅੰਦਰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨੀਆਂ

ਪੈਣਗੀਆਂ। ਜੇਕਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਧਰਮ ਵਾਂਗ ਗਤੀਰਹਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਇਸ ਅੰਦਰਲੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲੱਗਦੀ ਰਹੇਗੀ। ਸੋ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਜਿੱਥੇ ਤਥਾਕਥਿਤ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਤੱਜਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਥੇ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਮਝਕੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਨਾ ਕਰੇ ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੋਝੀ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਮਸਲਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨਾਲ ਬੁਖਲਾਹਟ, ਵਿਰੋਧਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਉਤਪੰਨ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਇਸ ਬੁਖਲਾਹਟ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਦਮਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਕ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਤਸੱਲੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਅਮਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੀ.ਪੀ.ਆਈ. ਦੇ ਮਤਿਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਭਖਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ, ਅੱਜ ਦੀ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਫੌਰੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਉੱਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹਮਲੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਦਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਕੌਮੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਬਾਹਰੀ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਖਤਰਾ ਵੀ ਸਿਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਣੀ ਹੋਰਨਾਂ ਖਤਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਤੋਂ ਵੀ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋਣਾ, ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਇਉਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੁਣ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਦਲਿਤ ਆਕਰੋਸ਼, ਦਲਿਤ ਰੋਸ, ਦਲਿਤ ਖੁੰਦਕ, ਬਦਲਾ ਲਊ ਭਾਵਨਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸਗੋਂ ਦਲਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਕ ਵਡੇਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵਾਚਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਸਮਾਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਤੇ ਚੇਤਾਵਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਅੱਗੇ ਇਕੋ ਇਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਰਸਤਾ, ਮਾਡਲ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਜੁਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਵ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ, ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਵਰਗੇ ਮਨ-ਲੁਭਾਊ ਨਾਅਰਿਆਂ ਨਾਲ ਪਰੋਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਤਿੱਖੀ ਸੂਝ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸੰਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਆਪਣੀ ਘੁੱਸਪੈਠ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਕ ਅੰਤਰਾਂ, ਵਿਤਕਰਿਆਂ, ਸੋਸ਼ਣ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਜ਼ਬਰ ਵਿਰੁੱਧ ਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਤੇਜ਼ਧਾਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜ਼ਬਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਨਮੁੱਖ ਦੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੋਂ ਅਣਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਅਜੋਕੇ ਸੂਚਨਾ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਵਬਸਤੀਵਾਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ

ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਇਕਹਿਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਇਕਹਿਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਉਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਉਸ ਦਲਿਤ ਡੀਬੇਟ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖੇ ਹਨ ਜੋ ਡੀਬੇਟ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਨੁਕਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਸੋਚਵਾਨਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਤ ਵੀ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪੰਨਾ 2-3.
2. ਪੰਨਾ. 49-50.
3. ਅਸ਼ੋਕ ਕੁਮਾਰ, ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸ, ਹਰੀਜਨ ਸੇ ਦਲਿਤ, ਸੰਪਾ. ਰਾਜ ਕਿਸ਼ੋਰ, ਪੰਨਾ. 141.
4. ਉਧਰਿਤ, ਸਿਰਜਣ ਪਰਿਪੇਖ, ਕਲਾ-ਸਾਹਿਤ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤੀ ਕੀ ਵੈਚਾਰਿਕੀ, ਬਸੰਤ-2002, ਤਤਕਰੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ।

❑ ❑ ❑

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਸਵਾਲ

—ਡਾ. ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ

'ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ' ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮੇਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਦਮੋਦਰ ਧਰਮਾਨੰਦ ਕੁਸੰਭੀ ਦੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਸਥਾਈ ਉਪਲਬਧੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਛਾਣਬੀਣ ਦੀ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ। ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਿਖਿਆਨ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਚੁਣਕੇ ਮੈਂ ਕੋਸੰਬੀ ਦੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਵਾਂਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਯਤਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਆਰੰਭਕ ਬਿੰਦੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕੰਮ ਚਲਾਊ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਤ ਇਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਲੱਗ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਮੈਂਬਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਆਹ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਕਸਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਸਲੀ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸਾਂਝੇ ਵੰਸ਼ਗਤ ਪੇਸ਼ੇ ਦਾ ਵੀ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕ ਸਮਾਜਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਬਾਕੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿਸੇ ਜਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਇਕ ਖਾਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੀ ਮੰਨਣੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਉਸ ਜਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬਾਕੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀਆਂ ਕਸੌਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਹਰੇਕ ਜਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਅਤੇ ਅਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਹਾਮੋ ਹੀਆਰਾਕਰਿਕਸ[2] ਲੂਈ ਦਿਊਮੋ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਤੋਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਸੋਪਾਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ, ਉਸਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਰਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰੀਏ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਸੁਝਾਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਦਿਊਮੋ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ? ਇਹ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਵਾਲ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਤੋਂ ਦਿਊਮੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਕੁਝ ਵਿਸਤਰਤ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਚਾਹਾਂਗਾ।

ਦਿਊਮੋ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦ : ਧਾਰਮਿਕ (ਹਿੰਦੂ) ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਅਨੰਤ, ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਤਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3] ਇਹ ਵਰਗੀਕਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਨਿਰੁਪਣ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਕੋਈ 'ਸਿਖਰਲਾ ਰੂਪ' ਨਹੀਂ ਹਨ।[4] ਨਾ ਹੀ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਪਤੀ ਜਾਂ ਵੰਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ।[5] ਦਿਊਮੋ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਅੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਹੈ)। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਾ ਸਮਾਜ ਹੀ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।[6]

ਜੇਕਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਉਦੈ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਪੇਖ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਕ ਸੋਪਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਤ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਵਰਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਤਾਂ ਫਿਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਆਵੇਗ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਜੇਕਰ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਅਪਰਿਵਤਨਸ਼ੀਲ ਸੋਪਾਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਵਿਕਾਰੇ ਗਏ ਅਰਥ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਦਿਊਮੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਮੈਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਰਥਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹਾਂਗਾ।" ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਆਰੰਭਿਕ ਤੱਥ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ (ਪੱਛਮੀ) ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਰਥਸ਼ਾਸਤਰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ

ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਉਭਰਿਆ।"[7] ਇਹ ਤਰਕ ਇੰਨਾ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸੰਕੋਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਊਮੋ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਮਝਿਆ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ? ਕੋਈ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਇਆ, ਪਰ ਇਸ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿ ਯੁੱਧ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

ਸਮੇਂ ਦੇ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਜੋ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਾ ਕਾਰਜ ਬਹੁਤ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਕੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਵੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਈਸਾਈ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ, ਬਲਕਿ ਚੀਨ ਤੱਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ?

ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੀ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਤਮ ਕਥਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਜੀਵਨ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ?

ਦੀਊਮੋ ਇਸ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਹੀਣਤਾ (Non History) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਉਸਦੀ ਵਿਵੇਚਨਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਉਦਾਹਰਣ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਉਥਾਨ ਤੇ ਪਤਨ ਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣ।[9] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ 'ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗੀ' ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਅਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ ਹੱਤਿਆ ਅਤੇ ਮਾਸ ਖਾਣ ਦੀ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਪਸ਼ੂ ਬਲੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਕਾਹਾਰ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਬਲਪੂਰਵਕ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਲੱਗੇ।[10] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧਾਂ ਨੂੰ ਧੱਕਾ ਲੱਗਿਆ, ਸ਼ਾਕਾਹਾਰੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਚੈਨ ਦੀ ਨੀਂਦ ਲੈਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਗਿਆ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮੂਹ ਅਰਥਾਤ (ਵਰਣ ਭੇਦ) ਨੇ ਉਭਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਉਲਟੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇ। ਆਰੰਭਿਕ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਣ ਤੋਂ ਖੇਤੀ ਵੱਲ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਰੋਗ ਨੂੰ ਅਤੇ ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਯਤਨ ਬੇਅਰਥ ਹਨ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਕਾਰਨ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਦਾ ਇਕ ਸਫ਼ਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਫ਼ਲ ਵੀ

ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਵੀ ਕਾਰਨ 'ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗ' ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸੀ।

ਜੇਕਰ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਬਾਰੇ ਇਕ ਸਮਕਾਲੀ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਨ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਅਜਿਹਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇ? ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਚ ਦਿਉਮੋ ਦੇ ਬੇਹੱਦ ਸੰਕੀਰਣ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਚੰਗੀ ਖ਼ਾਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸੌ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਵੰਸ਼ਗਤ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਚੂਰ-ਚੂਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।[11] ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ।[12] ਪਰ ਇਸਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਖ ਘੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। (ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤ ਦੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦਾ ਉਦੈ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਤਮ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਿੱਟ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ)। ਇਸ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਬਚੇ ਖੁਚੇ (ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ) ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੌਣ, ਬਲਕਿ ਬੇਅਰਥ ਮੰਨ ਲੈਣ ਦਾ ਲਾਲਚ ਬਹੁਤ ਸਹਿਜ ਹੈ। ਦੀਉਮੋ ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਸ ਲੋਭ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਭਾਰਤ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਇਕ ਝੂਠੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਕ ਪੂਰਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਢਾਂਚਾ ਵੀ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੋਪਾਨਵਾਦੀ ਮਾਨਵ ਬਾਰੇ ਜੋ ਕੁਝ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਉਨਾ ਹੀ ਔਖਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਕਿ ਅੱਜ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ 'ਸਮਤਾਵਾਦੀ' ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਹੋਮੋ ਹੇਅਰਾਕਰਿਕਸ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਦਾ ਸਮਰੱਥਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਵੇਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਿਥੋਂ ਕਰੀਏ? ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਕੋਸੰਭੀ ਨੇ ਸੱਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਉਸਦਾ ਹੀ ਅਨੁਕਰਨ ਕਰਨਾ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। **ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਉਪਜੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।** ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੰਰਚਨਾ 'ਕਿਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ' ਦੇ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਤਪਾਦਕ 'ਵਾਧੂ ਉਤਪਾਦਨ' ਵਿਚ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਵਰਗੀ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੀਉਮੋ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਉਦੈ ਲਈ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ ਜੋ ਆਦਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।[13] ਰਿਗਵੇਦ ਦਾ 'ਪੁਰਸ਼ ਸੂਕਤ' ਚਤੁਰਵਰਣ ਦਾ ਆਰੰਭਿਕ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਹੈ—

ਰਾਜਕੀ (ਸ਼ਾਸਨ), ਬ੍ਰਾਹਮਣ (ਪਰੋਹਿਤ), ਵਿਸ਼ (ਵਿਆਪਕ ਜਨਤਾ, ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਸਾਨ) ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ (ਦਸਯੁਗਣ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੇਵਕ)। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਵੰਸ਼ਗਤ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਅੰਤਰ ਵਿਆਹ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੰਨਾ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਥੋੜਾ ਤੱਤ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

In Introduction to the Study of Indian History ਵਿਚ ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਉਦੈ ਆਰੰਭਿਕ ਵੈਦਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਾਰਨ ਹੋਇਆ ਸੀ :

ਭਾਰਤ ਦਾ ਪੂਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਬੀਲਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰਤਾ...ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥਾਤ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ।[14]

ਇਸ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ 'ਜਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਉਪਯੋਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਜਾਤ ਦਾ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਤਲਬ ਕਬੀਲੇ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਦੋਂ 'ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਅਤੇ ਨੇ ਹਕ੍ਰਸ਼ਠ' ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਹੈ।[15]

ਕਬੀਲੇ ਅਕਸਰ ਕਠੋਰਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਵਿਆਹ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ੱਕ ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੱਸੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾਂ ਨੇ ਕਬੀਲੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਖੁਦ ਆਪਣੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ ਸੀ।[16] ਕੀ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦਾ 'ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜ' ਵਿਚ ਵੰਡ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਲ ਲੈ ਆਏ? ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਕਬੀਲਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਮੂਹ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਏਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਇਕ ਕਿਸਾਨ ਜਾਤੀ ਦਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ 'ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ' ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਉਹ ਅਨੇਕ ਆਦਮ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਜਾਂ ਭੋਜਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਬੀਲੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜੋ ਫੈਲਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸਾਨ ਸਮੂਹਾਂ ਅੱਗੇ ਹਾਰ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸ਼ੱਕਾਂ ਅਤੇ ਕੋਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਇਸਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।[17] ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਵਣਵਾਸੀ ਨਾਗਿਆ ਬਾਰੇ ਇਕ ਲੰਮੀ ਵਿਵੇਚਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਰੀਆ ਦੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹੱਟ ਗਏ ਸਨ ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੰਦ ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੈਦਿਕ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਛੱਡ ਗਏ।[18] ਹਾਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਭੋਜਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਬੀਲੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਇੰਨੇ ਨਿਮਨ ਕਿ ਉਹ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰ ਮੰਨੇ ਗਏ।[19] ਮੰਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ 'ਸੰਕਰ' ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਜੋ ਗਿਣਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸੈਰੰਗਰ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਕੇ ਵਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕੈਰਵਤ ਕਿਸ਼ਤੀ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਾਦ ਮੱਛੀਆਂ ਪਾਲਦੇ ਅਤੇ ਫੜਦੇ ਹਨ। ਮੇਦ, ਆਂਦਰ, ਚੂੰਚੂੰ ਅਤੇ ਮਾਦਰਗੂ ਵਣ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖਤਰੀ, ਪੁਕਸ ਅਤੇ ਉਗਰ

ਬਿੱਲਿਆ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ 'ਪਸ਼ੂਆਂ' ਨੂੰ ਫੜਦੇ ਅਤੇ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਰਾਵਰ ਅਤੇ ਘਿਗਾਵਣ ਚਮੜੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਂਡੂ ਸੋਪਾਕ ਬੈਂਤ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।(ਮੰਨੂ ਦਸ, 32, 34, 36, 37, 47, 49)। ਬੁੱਧ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਚੰਡਾਲ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਦ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸ਼ਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੀ ਮੂਲ ਅਛੂਤ ਜਾਤਾਂ ਸਨ।[20] ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਪਨਾਏ ਗਏ ਪੇਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਨਾਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਮੌਸਮੀ ਮਹੱਤਵ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੰਤਰ, ਪਰਤੈਅ, ਭੂਮੀਹੀਣ ਕਿਰਤ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣ ਗਏ ਜੋ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਲਾਗਤ ਤੇ ਵੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਉੱਤਮ ਭੂ-ਸਵਾਮੀਆਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਪਲੱਬਧ ਸੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇੰਨਾਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਗਹਿਰੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦਾ ਜੋ ਭਾਵ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਉਸਦਾ ਉਦੈ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਅਤੇ 'ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੱਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਨ।

ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਅਲਗਾਓ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਾਧਾਰਣ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਉਦੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਨਵੀਨ ਸ਼ਹਿਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।[21] (ਪਹਿਲੀ ਨਗਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਹੜੱਪਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਕਰਦੀ ਸੀ)। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਕੁਸ਼ਤਲਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ'। ਗਾਰਡਨਚਾਈਲਡ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੂਰਵ ਕਾਲ ਦੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਲਈ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਪੈਖਾਨੇ, ਕੰਚਿਆ, ਹੰਸਾਂ, ਪਾਟਦਾਰ ਚੱਕਾਂ ਵਰਗੇ ਨਵੇਂ ਉਪਕਰਨਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਬਚਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[22] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਉਪਕਰਨ (ਕੰਚੇ ਅਤੇ ਪਾਟਦਾਰ ਚੱਕੇ) ਤਕਸ਼ਿਲਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਤੱਕ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।[23] ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਧਾਤ ਕਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਵਾਲੇ ਉਤਪਾਦਕਾ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[24] ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸੋਸ਼ਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦੇ ਦਬਾਅ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਗਏ ਹੋਣ। ਮੂਲ ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋਏ ਹੱਥ ਸ਼ਿਲਪੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਬਣੀਆਂ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ (49, 47) ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ, ਰੱਥਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਹਕੀਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਪਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਭੇਦੀਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਕਾਰਨ ਵਣਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਵੈਸ਼ ਵਰਣ ਦੀ ਇਕ ਮਾਤਰ ਮੈਂਬਰ ਹੋ ਕੇ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੁਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਹਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਰਾਖਵਾਂਕਰਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ

ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੋਸੰਬੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਚਾਂਗ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਖੇਤੀ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸੀ।

ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਜੋ ਭਾਗ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਤੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਉਹ ਸ਼ਾਸਕ ਅਤੇ ਯੋਧਾ ਵਰਗ (ਖੱਤਰੀ) ਸੀ। ਹਮਲਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਕਾਰਨ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਵੰਸ਼ਗਤ ਅਧਿਕਾਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਬੇਹੱਦ ਔਖਾ ਸੀ। ਪੌਰਾਣਾ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ ਤਾਂ ਇਥੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਸਥਾਈਪੁਣੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ, ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਿਹਿਤ ਸੀ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲਾਭਕਾਰੀ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਅਕਸਰ ਸੱਤਾਹਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕ ਰਹੇ ਹਨ।

ਲਗਭਗ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਤ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਨਾ-ਵੰਡਣਯੋਗ (Indivisible) ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਕਸਰ ਅੱਖਾਂ ਤੋਂ ਓਹਲੇ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਭਾਰੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਕੌਟਲਯ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਗਏ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਜੇਕਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸ਼ੋਕ ਤੇ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵੱਖਰਤਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣ ਜਾਂ ਜਾਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੀ ਉਸ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖਾਂ ਅਤੇ ਸਤੰਭਾ ਤੇ ਲਿਖਵਾਇਆ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼੍ਰੇਠਤਾ ਨੂੰ ਅਸਵਿਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬੁੱਧ ਮਤ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਚਲਦੀ ਆਈ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਕਰਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦੇ ਆਵਾਗਮਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਸੀ। ਇਹ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਪਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਸੀ ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੀੜਤ ਸਨ। ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ (24-25) ਵਿਚ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦੂਸਰੇ ਤੱਤ ਵਿਚ ਅਹਿੰਸਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਧਰਮ

ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਖੇਤੀ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੀ ਬਲੀ ਇਹ ਕੁਕਰਮ ਬਣ ਗਈ।[26] ਕੋਸੰਬੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੀ ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਕਰੂਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦਾ ਮਾਖੌਲ ਨਹੀਂ ਉਡਾ ਰਹੇ। (ਅਸ਼ੋਕ ਨੇ ਵੀ ਕਲਿੰਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਨਰਸੰਘਾਰ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਸੀ)। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਪਸ਼ੂ ਬਲੀ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਕ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਹਿੰਸਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਲੋਕ ਪ੍ਰਿਯਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣ ਗਈ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਯੋਗ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਪੂਰੇ ਸਨਮਾਨ ਨਾਲ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹਾਗਾ। ਇਹ ਭੋਜਨ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦਾਸਤਾ ਅਤੇ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਅਸ਼ੋਕ ਦੇ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੇ ਮੱਛੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ[27] ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਸ਼ੂ ਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨੀਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧ ਮਤ ਨੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਖੇਤੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਪਤਨ ਵਿਚ ਵੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੈਸ਼ ਵਰਣ ਵਿਚ ਨਾ ਰੱਖ ਕੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਗਭਗ ਸਹੀ ਹੈ।[29] ਉਸਨੇ ਇਸ ਪਤਨ ਵਿਚ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਨੂ-ਸਮ੍ਰਿਤੀ (74) ਵਿਚ ਹਲ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਇਸ ਆਧਾਰ ਤੇ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਲੋਹੇ ਦੀ ਨੋਕ ਜੀਵ ਹੱਤਿਆ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਧੁਨੀ ਸਾਨੂੰ ਆਰੰਭਕ ਬੁੱਧ ਮਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਤਸਿੰਗ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧ ਨੇ ਭਿਕਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਇਸ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਹੱਲ ਚਲਾਉਣ ਅਤੇ ਖੇਤ ਦੀ ਸਿੰਚਾਈ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[30] ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਗਲਤ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੇ ਉਦੈ (500 ਈਸਵੀ ਪੂਰਵ) ਦੇ ਆਸਪਾਸ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਪਤ ਕਾਲ (ਚੌਥੀ ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ), ਤਕ ਦੇ ਕਾਲ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਹਾਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ 'ਸੋਪਾਨਿਕ' ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਪੇਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵੰਸ਼ਗਤ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। 'ਸਤ' ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੈਗਸਥਾਨੀਜ (300 ਈਸਵੀ ਪੂਰਵ ਦੇ ਆਸਪਾਸ) ਅਤੇ ਹਵਾਂਨ ਚੁਆਂਗ, ਦੋਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਬਾਬਰ ਅਤੇ ਬਰਨੀਅਰ ਵਰਗੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।[31]

ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਕਠੋਰ ਰੂਪ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਪਰ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਕਾਰਜਕਾਲ ਇਸਦੇ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸਮਾਜਿਕ

ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਸੀ ਉਸਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਰੀਚਰਡ ਜਾਂਸ ਤੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਾ ਕੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਜ਼ਾਰ ਦੇ ਉਤਾਰ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਾਤੀਗਤ ਕਿਰਤ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਅੰਗ ਸੀ ਜੋ ਦੂਸਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਇਕ ਮਾਲ ਜਾਂ ਮੁਦਰਾ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਖੇਤਰ ਦਾ ਅੰਗ ਸੀ।[32]

ਭਾਰਤੀ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਲੇਖਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਬਰਾਬਰ ਦੋ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ।

1. ਖੇਤੀ ਅਤੇ ਹੱਥ ਨਿਰਮਾਣ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਘਰੇਲੂ ਸਬੰਧ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵਪਾਰ ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ।

2. ਇਕ ਆਪਰਿਵਤਨਸ਼ੀਲ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰ ਅਤੇ ਚਾਕਰ ਪੂਰੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੇਵਕ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਲੋਕ ਵਸਤੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਭੂਮੀ ਦਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਦਾ ਫ਼ਲ ਪਾਉਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਵੀ ਮਾਲ (Goods) ਦੇ ਵਪਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਮੈਕਸਵੈਬਰ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਡੈਬਲਿਓ.ਐਚ. ਵਾਈਜ਼ਰ ਦੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਏ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤਾਂ ਰੱਬੀ ਕਿਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਜਜਮਾਨੀ ਵਿਵਸਥਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਸਤਕਾਰ ਕੇਵਲ ਖਾਸ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਲਈ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਲੂਈਦਿਊਮੋ ਲਈ ਇਹ ਗੱਲ, ਉਮੀਦ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ, ਫੈਸ਼ਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਈ ਜਿਵੇਂ ਕੁਝ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ (ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਨਾਈ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ)। ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਫੈਲਾ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਿਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ, ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਅਕਾਰਨ ਸਹਿਮਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਧਰਮ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੈ।[34]

ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿਊਮੋ ਨੇ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਿਰਤਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਜ਼ਿਆਦਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 1972 ਵਿਚ ਹਿਰੋਸ਼ੀ ਫੁਕਾਜ਼ਵਾ ਨੇ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਸਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਪੜਤਾਲ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਦਸਤਾਵੇਜੀ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਜਮਾਨੀ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਕੇਵਲ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਪਰੰਪਰਕ

'ਬਲੂਤ' (ਲੋਹਾਰ, ਘੁਮਿਆਰ, ਮੋਚੀ, ਨਾਈ ਆਦਿ) ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸੇਵਕ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜੋ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਭੂਮੀਦਾਨ (ਤਨਖਾਹ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਫਸਲ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਫੁਕਾਜ਼ਵਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਇੰਨੇ ਠੋਸ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਹ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੂਰਨ ਟਿੱਪਣੀ ਤੱਕ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅੱਜ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਦਸਤਕਾਰ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਕੁ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਸੇਵਕ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਅਗਾਓ ਹੈ।[35]

ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੇਵਕਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਉਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭੂਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਦਰਭ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਪੁਰਾਣੇ ਹਨ।[36] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੀ.ਐਸ.ਐਨ. ਯਾਦਵ ਨੇ ਗੁਜਰਾਤ ਦੀ ਲੇਖਾ ਵਿਧੀ ਦੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ (ਲਗਭਗ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਈਸਵੀ) ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਦਸਤਕਾਰਾਂ (ਪੰਚਕਾਰੂਕ) ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਨ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰ, ਲੋਹਾਰ, ਘੁਮਿਆਰ, ਨਾਈ ਅਤੇ ਧੋਬੀ, ਜੋ ਕਿਸਾਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਅਨਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤਾਨੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਾਉਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਨ।[37] ਅਲਾਉਦੀਨ ਖਿਲਜੀ ਦੀ ਟੈਕਸ ਵਿਵਸਥਾ (ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ) ਦਾ ਜੋ ਵਿਵਰਣ ਬਰਨੀ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਬਲਾਹਾਰ (ਪੇਂਡੂ ਭਾਰਵਾਹਕ) ਹੇਠਲੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਭੂਮੀ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[38]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੰਸ਼ਗਤ ਹੱਥ ਸ਼ਿਲਪੀ ਪ੍ਰਥਾ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਵਕ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪੈ ਗਏ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਨੂੰ ਵਾਧੂ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਾਗ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਰੱਥ ਬਣੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਯਾਤ ਦੇ ਬਦਲੇ ਦੇਣ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਫਾਲਤੂ ਉਪਜ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹੀ।

ਇਹ ਵਾਧੂ ਉਤਪਾਦਨ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਜਾਣ ਤੇ ਮਾਲ (Goods) ਦੇ ਵਪਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪੂੰਜੀ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ (ਪਹਿਲਾਂ ਉਧਰਤ) ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਬਾਹਰ ਦਸਤਕਾਰ ਬਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮਾਲ ਵੇਚਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਮਾਤਰ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਵੰਸ਼ਗਤ ਵਪਾਰ ਇਥੇ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਇਸ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਹੋ ਸਕੇ।[39] ਇਸ ਵੰਸ਼ਗਤ ਪਰੰਪਰਾ ਕਾਰਨ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਤਾਂ ਬਚੀ ਪਰ ਧੀਮੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜੋ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸੀ। ਇਹ ਸੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿਮਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ। ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਦਸਤਕਾਰ ਜਾਤੀਆਂ ਸੰਕਟਮਈ ਜਾਤੀਆਂ

ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਲਬਰੂਨੀ ਨੇ ਜੁਲਾਹਿਆ ਅਤੇ ਮੋਚੀਆਂ ਸਮੇਤ ਅੱਠ ਕਾਰੋਬਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਛੇਕੀਆਂ ਦੂਸਰੇ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਸੀ।[40] ਤੇਜ਼ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਯੋਗਤਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੀ ਘੱਟ ਹੋਈ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਜਰਤ ਰੂਪੀ ਲਾਗਤ ਵੀ ਘੱਟ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨੀ ਹੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਜਿੰਨੀ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਕ ਬਜ਼ਾਰੀ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਹੀ। ਦੋਨਾਂ ਹੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸਨੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਤਾਣੇਬਾਣੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਾਇਆ (ਜੇਕਰ ਰੱਖਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਅਜੀਬ ਤੱਤ ਸੀ) ਬਲਕਿ ਇਕ ਕਠੋਰ ਵਰਗੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ।

ਤੇਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਮੋੜ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਹ ਮੋੜ ਕੇਵਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਸਗੋਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ, ਜੋ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਓਰੀਐਂਟਲ ਡਿਸਪਾਰਟਿਜ਼ਮ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਕਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦਾ ਕਾਲ ਸੀ, ਜਿਸਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕੋਸੰਬੀ ਅਤੇ ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ ਪੂਰਵ ਬਸਤੀਵਾਦ ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਜਿਸ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਮਾਲ (Goods) ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ ਉਸਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸਾਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤਪਾਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਸ਼ਗਤ ਜਾਤੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਨੂੰਨ ਕੇਵਲ ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਦਾਸ (ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼) ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਬਾਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਿੰਦਾਯੋਗ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਦੋਂ (711-14) ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਅਰਬਾਂ ਨੇ ਸਿੰਧ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜਰਨੈਲ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਤੱਤਪਰਤਾ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਸਮਰੱਥਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਨੇ ਜੱਟਾਂ ਤੇ ਲਗਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਰੋਕਾਂ ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਚੰਡਾਲਾਂ ਤੇ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਰੋਕਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜੁਲਦੀਆਂ ਹਨ।[41] ਪੂਰੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਸਦੇ ਕਥਿਤ ਬਹੁ ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜਾਤੀਗਤ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਛੂਹਿਆ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਹਲਕੀ ਜਿਹੀ

ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਹ ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਲ-ਬੈਰੂਨੀ (ਲਗਭਗ 1030 ਈਸਵੀ) ਸੀ। ਉਸਦਾ ਕਥਨ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੀ ਇਸ ਸਵਾਲ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਖੜੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।[42] ਪਰ ਇਹ ਸਮਤਾਵਾਦੀ ਖਿਆਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਖਿਆਲ ਹੀ ਹੈ। ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਬੈਰੂਨੀ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਤਾਰੀਖੇ-ਫਿਰੋਜ਼-ਸ਼ਾਹੀ ਵਿਚ ਵਿਆਕੁਲਤਾ ਨਾਲ ਜਨਮ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਇਕ ਸੋਪਾਨਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਜਾਤੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਸਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦਾ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਪੇਂਡੂ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਉਜਰਤ ਰੂਪੀ ਲਾਗਤ ਨੂੰ ਘੱਟ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਕੋਲ ਇਸਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਮੁਖ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਕਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਭਾਵ ਨਾ ਸਹੀ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਣ। (ਕੀ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਕਠਿਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ?) ਫਿਰ ਵੀ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਫੇਰ ਬਦਲ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਣਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਵੇਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮੱਧ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਏਸ਼ਿਆਈ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਬਲਕਿ ਦਸਤਕਾਰੀ ਦੀ ਇਕ ਮੌਜੂਦ ਵਿਆਪਕ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਵੀਂ ਤਕਨੀਕ ਵੀ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਆਏ। ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਖਾਸ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਵੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੁਆਰਾ ਰੂੜ੍ਹ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਰਹੇ ਇਸਲਾਮੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਹਾ ਹੈ।[43] ਜੋ ਤਕਨੀਕ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ (13ਵੀਂ ਅਤੇ 14ਵੀਂ ਸਦੀ) ਵਿਚ ਹੀ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਉਸ ਤੋਂ ਸਮਾਕੋਣ ਗਰਾਰੀ (ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਭਰਨ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ), ਕਤਾਈ ਦਾ ਚਰਖਾ, ਮਕਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸੁਰਖੀ ਨਾਲਦਾਰ ਚੁੰਬਕ ਆਦਿ ਤਕਨੀਕ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ।[44] ਇਸ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤਾਂ ਵਿਚ (ਕਾਗਜ਼ ਨਿਰਮਾਣ, ਸੁਰਖੀ ਬਣਾਉਣ ਵਰਗੇ ਨਵੇਂ ਧੰਦਿਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦਸਤਕਾਰ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਕਾਫੀ ਫੈਲਾਅ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤੀਜੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਈ।

ਨਵੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਦਾਸਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ 13ਵੀਂ ਅਤੇ 14ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦਾਸ ਕਿਰਤ ਸ਼ਹਿਰੀ ਕਿਰਤ ਦਾ

ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। (ਅਲਾਉਦੀਨ ਖਿਲਜ਼ੀ ਅਤੇ ਫਿਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹ ਤੁਗਲਕ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਲਗਭਗ 50000 ਅਤੇ 180000 ਸੀ)। **ਬੈਰੂਨੀ** ਨੇ ਮੂਲ ਪੱਧਰਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਲਈ ਦਾਸਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਾਸ ਲਗਭਗ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਦਾਸ ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਾਤਹੀਣ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੰਮ ਵਿਚ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਕੋਈ ਵੀ ਧੰਦਾ ਸਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਾਸਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇਹ ਦਾਸ ਸੰਭਵ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਨੇਕ ਮੁਸਲਿਮ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਮੁਖੀ ਬਣ ਗਏ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸੁਤੰਤਰ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ। ਸੰਭਵ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨੇਕ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗ ਟੁਟ ਕੇ ਇਸ ਲਈ ਅਲੱਗ ਹੋ ਗਏ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਪਰ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਕੰਮ ਅਪਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਰੋਕ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਮੁਸਲਿਮ ਅਬਾਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋ ਗਈ।[45]

ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣਾ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਚਾਰ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਜੋ ਰਿਪੋਰਟ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਬਾਅਦ ਹੀ ਮਿਲੀ ਹੈ ਉਸਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਦਸਤਕਾਰਾਂ, ਕਸਾਈਆਂ, ਹਜ਼ਾਮਾਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਆਹ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ 'ਕਮੀਨ' ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਅਛੂਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨ ਭਾਵ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਅਬਾਦੀ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗ ਬਹੁਤ ਆਰੰਭਕ ਦੌਰ ਦੀ ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ ਇਹ ਸੰਰਚਨਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੀ ਰਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੰਮ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਆਹ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਉਲੰਘਣ, ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਸਨ।[46] ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਮਾਤਰਾ (ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ) ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰਹੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਵਹੀਨ ਅਬਾਦੀਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਾਰਨ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਈ, ਗੱਲ ਵੀ ਸ਼ੱਕੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਅਬਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਾੜੇ ਬਿਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਵਾਧੂ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਜੁਟਾ ਕੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਰਹਿਤ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਕਸਵੈਬਰ ਨੇ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੇਖ ਵਿਚ ਮਾਰਿਸ ਡੀ. ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਅਸਲ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਉਸ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਲੱਗ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਕਾਲ ਬਾਰੇ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦਿਊਮੋ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[47] ਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਖੰਡਤ ਇਕ

ਭਾਗ ਨੇ ਨਵੇਂ ਧੰਦੇ ਅਪਨਾਏ। ਫੂਕਾਜਵਾ ਨੇ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਇਕ ਵਧੀਆ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਜ਼ੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਰੰਗ ਸਾਜ਼ੀ ਵਿਚ ਲਗ ਗਿਆ। ਇਕ ਹੋਰ ਹਿੱਸਾ ਨੀਲ ਦੀ ਰੰਗਾਈ ਵਿਚ ਲੱਗਿਆ ਅਤੇ ਫਿਰ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਅੰਤਰ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰੂੜ ਹੋ ਗਏ।[48] ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਉਦਾਹਰਣ ਜੱਟਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਸਿੰਧ ਵਿਚ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਚੰਡਾਲਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਕ ਕਬੀਲਾ ਸੀ ਜੋ 11ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਸੂਦਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ (ਅਲਬਰੂਨੀ) ਅਤੇ ਫਿਰ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ (ਵੈਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ) ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਕਿਸਾਨ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ (ਦਾਸਤਾਨੇ ਮਜ਼ਾਹਿਬ)।[49] ਖੁਦਕਾਸ਼ਤ ਖੇਤੀ ਵੱਲ ਇਸ ਰੋਗ ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਨ' ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਵਾਪਰੀ ਜੋ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਜਾਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦੁਆਰਾ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਲੱਗਾ।

ਫਿਰ ਜਿੱਥੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਚਲਿਆ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਗਤੀ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਰਹੀ ਉਥੇ ਲੋਕ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵੱਲ ਖਿਚੇ ਗਏ ਜੋ ਜਾਤਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿੰਦਕ ਸਨ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਸਮਾਨਤਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਨਿੰਦਿਆ ਕੀਤੀ ਉਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਇਸਲਾਮੀ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਕੋਲੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਹਨਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਨਾਮਦੇਵ ਰੰਗਸਾਜ਼ ਸਨ, ਕਬੀਰ ਜੁਲਾਹੇ ਸਨ, ਰਵੀਦਾਸ ਭੰਗੀ ਸਨ, ਸੈਨਾ ਨਾਈ ਸਨ, ਦਾਦੂ ਧੁਨੀਏ ਸਨ ਅਤੇ ਧੰਨਾ ਜੱਟ ਕਿਸਾਨ ਸੀ। ਧੰਨਾ ਜੱਟ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਪਦ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹੇ ਸਨ। 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਤਨਾਮੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਵਰਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਵਰਨਕਾਰ, ਕਾਸ਼ਤਕਾਰ, ਮੇਹਤਰ ਅਤੇ ਚਮੜਾ ਸਾਜ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ।[50] ਅਤੇ ਹੋਰ ਇਕ ਵੇਰਵੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਘੱਟ ਪੂੰਜੀ ਵਾਲੇ ਵਪਾਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ।[51] 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਜੱਟ ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਅਧਿਕਾਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨੀਚ ਭੰਗੀਆਂ ਅਤੇ ਚਮੜਾ ਸਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਮਨ ਕੋਈ ਵੀ ਜਾਤ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ।[52] ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਭੇਦਭਾਵ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਤਨਾਮੀਆਂ ਵਰਗੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਅੰਤਰ ਵਿਆਹ ਦੀ

ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।[53] ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਏ ਸਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਚਲੇ ਗਏ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹ ਇਕ ਉੱਤਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਪਰਤੇ। ਇਸਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਵੇਖੇ ਗਏ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਕਰਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਰਣ ਭੇਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 16ਵੀਂ-17ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਲੋੜੀਂਦਾ ਫੇਰ ਬਦਲ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਰਗੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਰਹੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲਾਭ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ, ਜਿਵੇਂ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪੇਂਡੂ ਉੱਚ ਵਰਗ ਅਰਥਾਤ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰਾਂ ਨੂੰ। ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਜੇਕਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਸਤੰਭ ਸਨ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਵੀ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵ ਸੀ, ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਅਬੁਲ ਫਾਜ਼ਲ ਨੇ ਆਈਨੇ-ਅਕਬਰੀ (1595-16) ਵਿਚ ਮੁਗਲ ਸਾਮਰਾਜ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰਫਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਦਲ ਅਤੇ ਘੋੜਸਵਾਰ ਅਮਲੇ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[54] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸ਼ੱਕੀ ਸਬੰਧ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਬੈਰੰਗਟਿਨ ਮੂਰ ਜੂਨੀਅਰ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਹੈਰਾਨੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁਗਲ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਵਰਣ ਵਿਚ ਡਬਲਿਊ.ਐਚ. ਮੋਰਲੈਂਡ ਨੇ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਖਾਸ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ।[55] ਇਹੀ ਗੱਲ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੋਵੇ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਟੈਕਸ ਵਸੂਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਉਤਪਾਦਕ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜਾਤ ਤੇ ਫੌਰਨ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਇਸੇ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਖੇਤੀ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਵਰਗ ਸਰਵਨ ਕਿਸਾਨਾਂ ਤੇ ਹੀਣ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਖੇਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਗਏ। ਇਸ ਨੇ ਛੋਟੇ ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ (ਲਗਭਗ 1200-1750 ਈਸਵੀ) ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਤੱਥ ਵੀ ਕੁਝ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਇਰਾਨ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਸੀ ਪਰ

ਉਸਨੂੰ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤਾਂ ਵੀ ਕੀ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੁਗਲ ਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਫ਼ਵੀ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਇਰਾਨ ਇਸ ਕਾਰਨ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਸੀ ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ? ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਟਿੱਪਣੀ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ।

ਪਰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਵਿਦਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਗੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣਾ ਔਖਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਉਤਪੀੜਤ ਜਨਤਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ 11ਵੀਂ ਸਦੀ, ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਬਲਦਾਂ ਦੀ ਸਵਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕੈਵਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਹ[56] ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਕਿਸਾਨ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸਾਨ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਦੇ ਸਾਮਰਦਮ ਸਾਖਸ਼ ਸੰਭਵ ਰੂਪ ਵਿਚ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਯੂਰਪ ਜਾਂ ਚੀਨ ਦੇ ਕਿਸਾਨ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵਿਦਰੋਹੀਆਂ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਪਿਛੜੀ ਹੋਈ ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ। ਵਿਦਰੋਹੀ ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈ (ਜਿਵੇਂ ਮਰਾਠਾ) ਸਨ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ (ਜਿਵੇਂ ਜਾਟ, ਅਫਗਾਨ) ਆਦਿ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸਾਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਇਸ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ਿਕ ਕਾਰਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਇਕ ਜਾਤ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਸਰੀ ਜਾਤ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਹੁੰਚਾਈ।

ਪਿਛਲੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਇਰਾਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅੰਤਿਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

1853 ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਰੇਲ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਆਧੁਨਿਕ ਉਦਯੋਗ ਇਸ ਵੰਸ਼ਗਤ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰਨਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਜਾਤੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟ ਹਨ।

ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਤਿ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਉਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ਼ ਚਲ ਪਿਆ ਹੈ (ਦੇਖੋ ਲੂਈ ਦਿਊਮੋ)।[57] ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਗੱਲ

ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਦਯੋਗਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਨੇ ਅਨੇਕ ਪੇਸ਼ਾਵਰਾਂ ਜਾਂ ਦਸਤਕਾਰ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਕਾ ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੇ ਆਯਾਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਜਾਤੀਗਤ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੁਰਿੰਦਰ ਜੇ. ਪਟੇਲ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਖੇਤੀ ਦੇ ਵਪਾਰੀਕਰਨ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਿਸਾਨ ਹੁਣ ਭੂਮੀਹੀਣ ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਹੁਣ ਭੂਮੀਹੀਣਤਾ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਭੂਮੀਹੀਣਾਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਭਾਗ ਹਨ।[58] ਪਰ ਜੇਕਰ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਅੰਤਰ-ਵਿਆਹ ਹੁਣ ਵੀ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਬਲ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ ਇਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਨ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਤਪੀੜਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਸਮਰੱਥਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਭੂਮੀਹੀਣ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਭੂ-ਸਵਾਮੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਅ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਰੇ ਵਰਗ ਉਹਨਾਂ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਇਕ ਜੁੱਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਹੁਣ ਵੀ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਿਰਨਾਇਕ ਤੱਤ ਹੈ।

ਜੋ ਲੋਕ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਜੁੱਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁਣ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਸਭ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੀ ਜਨਤਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਜਤਨ ਕਰਨ। ਕੇਵਲ ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਹਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਵਿਚ ਨਿਰਨਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟੀ ਤੱਤ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਤਾਂ ਹੀ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕੂੜੇਦਾਨ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇਗਾ ਜਿਥੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਜੇ.ਐਚ. ਹਟਨ, ਕਾਸਟ ਇਨ ਇੰਡੀਆ, ਚੌਥਾ ਸੰਸਕਰਨ, 1969, ਪੰਨਾ 71.
2. ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਸੰਦਰਭ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪੈਲੇਡੀਨ ਸੰਸਕਰਨ, ਲੰਡਨ. 1992 ਦੇ ਹਨ।
3. ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਵੇਖੋਂ ਹੋਮੋ ਹਿਯਾਰਾਕ੍ਰਿਕਸ, ਪੰਨਾ. 300 (ਸੋਮਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੈ)।
4. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 200 ਅਤੇ ਅੱਗੇ।
5. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 300.
6. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 262, 274, ਦਿਊਮੋ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੋ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸਮਾਜ ਹਨ (ਪੰਨਾ 257)।

7. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 209.

8. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ. 242.

9. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ. 230-31.

10. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 192-95.

11. ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ, (ਪੰਨਾ 265-66) ਵਿਚ ਦਿਊਮੋ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਕ੍ਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਲਗਭਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਜਾਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

12. ਅੱਜ ਦਿਊਮੋ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੌਣ ਅਤੇ ਆਰਚਨਿਕ ਹਨ, (ਪੰਨਾ 283)

13. ਉਪਰੋਕਤ (ਪੰਨਾ 260, 331-32), ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੋਸੰਬੀ ਦੇ ਇਸ ਵਾਕ ਨਾਲ ਕਰੀਏ ਕਿ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਥਾ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਇਕ ਆਦਮ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਰਗ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। (*ਕਲਚਰ ਐਂਡ ਸਿਵਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਏਸ਼ੀਅਨ ਇੰਡੀਆ ਇਨ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਆਊਟਲਾਈਨ*), ਲੰਡਨ, 1965, ਪੰਨਾ. 50.

14. ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ, ਐਨ *ਇੰਟਰੋਡਕਸ਼ਨ ਟੂ ਦਾ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਅਨ ਹਿਸਟਰੀ*, ਬੰਬਈ, 1956, ਪੰਨਾ. 25.

15. ਨਰਿੰਦਰ ਬਾਗਲੇ, *ਸੁਸਾਇਟੀ ਆਫ਼ ਦਾ ਟਾਈਮਜ਼ ਆਫ਼ ਬੁੱਧਾ*, ਬੰਬਈ, 1966, ਪੰਨਾ. 122-23.

16. ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਨਾ 103-04.

17. ਕੋਸੰਬੀ ਉਪਰ ਉਧਰਿਤ ਪੰਨਾ. 122.

18. ਉਪਰੋਕਤ 121-23.

19. ਕੋਸੰਬੀ, *ਕਲਚਰ ਐਂਡ ਸਿਵਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਇਨ ਏਸ਼ੀਅੰਟ ਇੰਡੀਆ*, ਪੰਨਾ. 15.

20. ਇੰਡੀਅਨ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਵਿਊ-2, ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ ਝਾਅ ਦਾ ਲੇਖ ਪੰਨਾ 22-23.

21. ਏ.ਘੋਸ਼, *ਦਾ ਸਿਟੀ ਇੰਨ ਅਰਲੀ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਇੰਡੀਆ*, ਸ਼ਿਮਲਾ, 1983 ਦੀ ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ ਦੁਆਰਾ ਆਲੋਚਨਾ, ਇੰਡੀਅਨ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਰਿਵਿਊ-1, ਪੰਨਾ. 18-103.

22. ਵੀ. ਗਾਰਡਨ ਚਾਈਲਡ, ਸੋਸ਼ਲ ਐਵੋਲਿਊਸ਼ਨ (ਸੰਪਾਦਕ ਸਰਵ-ਮਾਰਟਾਇਮਰ ਵਹੀਲਰ), ਫੁਲਟਾਨਾ ਬੁਕਸ, 1963, ਪੰਨਾ. 110.

23. ਦੇਖੋ, ਸਰ ਜਾਨ ਮਾਰਸ਼ਲ, ਟੈਕਸਲਾ ਕੈਮਬਰੇਜ਼, 1951, ਦੋ, ਪੰਨਾ 486 ਪਾਟਧਾਰ ਚੱਕਿਆਂ ਅਤੇ ਪੰਨਾ. 555 (ਕੈਂਚੀਆਂ ਬਾਰੇ)।

24. ਆਰ. ਫਿਕ, *ਦਾ ਸੋਸ਼ਲ ਔਰਗਾਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਆਫ ਨੌਰਥ ਈਸਟ ਇੰਡੀਆ ਇਨ ਬੁਧਾਜ਼ ਟਾਈਮ*, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ, ਕਲਕੱਤਾ 1920, ਪੰਨਾ 280-85.

25. ਕੋਸੰਬੀ, ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ, ਪੰਨਾ. 236-37.

26. ਉਪਰੋਕਤ, ਪੰਨਾ. 158-59.

27. ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ 13.

28. ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੀ.ਈ.ਬੀ. ਅਤੇ ਗੰਧਾਰ ਦਾ ਦੋ ਭਾਸ਼ੀ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ।

29. ਆਰ.ਐਨ. ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ੂਦਰਜ਼ ਇਨ ਏਸ਼ੀਅੰਟ ਹਿਸਟਰੀ, ਦਿੱਲੀ 1958 ਖਾਸ ਕਰਕੇ 232-34.

30. *ਏ ਰਿਕਾਰਡ ਆਫ਼ ਬੁਧਿਸਟ ਰਲੀਜ਼ਨ ਐਜ਼ ਪ੍ਰੈਕਟਾਈਜ਼ ਇਨ ਇੰਡੀਆ ਐਂਡ ਦਾ ਮਲਯ ਆਰਕੇਪਿਲਾਗੋ*, ਅਨੁਵਾਦ ਜੇ. ਤਾਕਾਕੁਸ਼, ਆਕਸਫੋਰਡ, 1986. ਪੰਨਾ. 32.

31. ਮੈਗਾਸਥਨੀਜ਼ ਲਈ ਦੇਖੋ, ਆਰ.ਸੀ. ਮਜੂੰਨਦਾਰ ਦਾ ਕਲਾਸਿਕ ਅਕਾਊਂਟਸ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ, ਕਲੱਕਤਾ, 1960, ਪੰਨਾ 224-26, 266-68, ਯੋਆਨ, ਚੁਆਂਗ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਲਈ ਐਸ. ਬੀਲ, *ਬੁਧਈਸਟ ਰਿਕਾਰਡ ਆਫ਼ ਦਾ ਵੈਸਟਰਨ ਵਰਲਡ. ਲੰਡਨ*, 1884, ਇਕ, ਪੰਨਾ 82, ਬਾਬਰ-ਨਾਮਾ (ਅਨੁਵਾਦ ਏ.ਐਸ.ਬੇਵਰਜ਼) ਲੰਡਨ, 1921, ਪੰਨਾ. 250, ਫਰਾਂਕਾਈਜ਼ ਬਰਲੀਅਰ, ਟਰੈਵਲਜ਼ ਇਨ ਦਾ ਮੁਗਲ ਇੰਮਪਾਇਰਜ਼, 1656-68, (ਅਨੁਵਾਦ ਏ. ਕਾਸਟੇ ਬਲ ਸੰਸ਼ੋਧਨ, ਬੀ.ਏ. ਸਮਿੱਥ), ਲੰਡਨ, 1916, ਪੰਨਾ. 169.

32. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, *ਥਿਊਰੀਜ਼ ਆਫ਼ ਸਰਪਲਸ ਵੈਲਿਊ*, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1979, ਭਾਗ ਤੀਜਾ, ਪੰਨਾ 435.

33. ਕੈਪੀਟਲ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, *ਮੂਲ ਐਂਡ ਅਵੇਲਿਗ*, ਸੰਪਾਦਕ ਡਨਾਟੋਰ, ਲੰਡਨ, 1928, ਪੰਨਾ 159.

34. ਹੋਮੋ. ਹੇਅਰਾਕਰਿਸਕਸ, ਪੰਨਾ. 150.

35. ਐਚ. ਫੁਕਾਵਜ਼ਾ, *ਰੂਰਲ ਸਰਵੈਂਟਸ ਇਨ ਦਾ ਏਟੀਨਥਜ਼ ਸੈਂਚੂਰੀ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰੀਅਨ ਵਿਲੇਜ਼ ਦੇਮਿਯੂਜਰਿਕ ਐਂਡ ਜਜਮਾਨੀ ਸਿਸਟਮ*, ਹਿੱਤੋਤਸੁਵਾਸ਼ੀ, ਜਨਰਲ ਆਫ਼ ਇਕਨਾਮਿਕਸ, (ਨੰ. 2) 1972, ਪੰਨਾ 1440.

36. ਕੋਸੰਬੀ ਉਪਰ ਉਧਰਿਤ, ਪੰਨਾ. 312.

37. ਬੀ.ਐਸ.ਐਸ. ਯਾਦਵ, *ਸੁਸਾਇਟੀ ਐਂਡ ਕਲਚਰ ਇਨ ਨਾਰਦਨ ਇੰਡੀਆ ਇਨ ਦਾ ਟਵੈਲਵਥ ਸੈਂਚੁਰੀ*, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, 1973, ਪੰਨਾ. 237.

38. ਜਿਆਬਰਨੀ, *ਤਾਰੀਖ਼ ਏ ਫਿਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹੀ, ਸੰਪਾਦਕ ਸਯੱਦ ਅਹਿਮਦ ਖਾਨ*, ਡਬਲਿਊ. ਐਨ. ਲੀਜ਼ ਐਂਡ ਕਬੀਰਉਦਦੀਨ, ਕਲਕੱਤਾ, 1960-62, ਪੰਨਾ. 287.

39. ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, *ਕੈਪੀਟਲ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ*, ਪੰਨਾ 331-32.

40. ਐਡਵਰਡ ਸੀ. ਸਚਾਊ, *ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਇੰਡੀਆ*, ਲੰਡਨ 1910, ਪੰਨਾ. 101.

41. ਅਗਿਆਰਥ ਚਾਰਜ਼ ਨਾਵਾ, ਤੇਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਫਾਰਸੀ ਸੰਸਕਰਨ, ਸੰਪਾਦਕ ਯੂ. ਦੀਦ ਪੋਤਾ, ਹੈਦਰਾਬਾਦ ਦਗਨ, 1969, (ਪੰਨਾ 114-16, ਪੰਨਾ 47-48 ਵੀ ਦੇਖੋ) ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਕ ਅਰਬ ਸੂਬੇਦਾਰ ਨੇ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਕਿ ਪਹਿਚਾਣ ਲਈ ਜੱਟਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕੁੱਤੇ ਨਾਲ ਰੱਖਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਏਲੀਅਟ ਐਂਡ ਡਾਊਸਨ, *ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ ਐਜ਼* ਟੋਲਡ ਬਾਏ ਇਟਸ ਹਿਸਟੋਰੀਅਨਜ਼, ਲੰਡਨ, 1837, ਪੰਨਾ. 119.

42. ਅਲਬੈਰੂਨੀਜ਼ ਇੰਡੀਆ, ਪੰਨਾ 100.

43. ਕੋਸੰਬੀ, ਪੰਨਾ 370.

44. ਦੇਖੋ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, *ਚੇਂਜ਼ਸ ਇਨ ਟੈਕਨਾਲੌਜੀ ਇਨ ਮੀਡੀਵਲ ਇੰਡੀਆ*, ਸਟੱਡੀਜ਼ ਇਨ ਹਿਸਟਰੀ, ਭਾਗ-ਦੋ, 1980, ਪੰਨਾ. 15-19.

45. ਇਹ ਅਨੁਛੇਦ *ਕੈਬਰੇਜ਼ ਇਕਨਾਮਿਕ ਹਿਸਟਰੀ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ*, ਭਾਗ-ਪਹਿਲਾ, 1982, ਪੰਨਾ 89-93 ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਤੱਥਾਂ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵੀ ਏਥੋਂ ਹੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

46. ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਡੀ. ਅਬੇਟੂਮਨ ਦੀ ਇਸ ਟਿੱਪਣੀ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਉਥੇ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ (ਪੰਜਾਬ ਕਾਸਟਸ, ਲਾਹੌਰ, 1916, ਪੰਨਾ. 10-11)

47. ਐਸ.ਡੀ. ਮਾਰਿਸ, *ਵੈਲਊਜ਼ ਏਜ਼ ਐਨ ਅਪਸਟੀਕਲ ਟੂ ਇਕਨਾਮਿਕ ਗਰੋਥ ਇਨ ਸਾਊਥ ਏਸ਼ੀਆ*, ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਇਕਨਾਮਿਕਸ ਹਿਸਟਰੀ. 27. ਪੰਨਾ. 588-707.

48. ਹਿੱਤੋਤਸੁਬਾਸ਼ੀ, *ਜਨਰਲ ਆਫ਼ ਇਕਨਾਮਿਕਸ*, 9, ਪੰਨਾ. 39.

49. ਪੰਜਾਬ ਪਾਸਟ ਐਂਡ ਪਰੈਜੈਂਟ, ਐਸੇਜ਼ ਇਨ ਆਨਰ ਆਫ਼ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਸੰਪਾਦਕ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਐਨ.ਜੀ. ਬੈਰੀਅਰ, ਪਟਿਆਲਾ 1976, ਪੰਨਾ 92-106. ਵਿਚ ਮੇਰੇ *ਲੇਖ ਜਾਟਸ ਆਫ਼ ਪੰਜਾਬ ਐਂਡ ਸਿੰਧ* ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।

50. ਸਾਕੀ ਮੁਸਤੈਦਖਾਨ ਮੁਆਸ਼ਰੇ, *ਆਲਮਗੀਰੀ*, ਸੰਪਾਦਕ ਆਗਾ ਅਹਿਮਦ ਅਲੀ ਕਲੱਕਤਾ 1870-73, ਪੰਨਾ. 14-15.

51. ਸਫੀ ਖਾਨ ਮੁਤਾਖਬੁਲ ਲੁਬਾਲ, ਸੰਪਾਦਕ ਕਬੀਰ-ਉਦ-ਦੀਨ-ਅਹਿਮਦ, ਕਲਕੱਤਾ, 1860-70, ਭਾਗ ਦੋ, ਪੰਨਾ. 252.

52. ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਫ਼ੀ ਬਰੀਦ, *ਮੀਰਾਤੁਲ ਬਰੀਦਾਨ*, ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਲਾਇਬਰੇਰੀ, ਲੰਡਨ, ਐਨ.ਐਸ. ਐਂਡ 6571 ਫੋਲੀਓ 117ਬੀ.

53. ਇਹਨਾਂ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਪੋਥੀ ਗਿਆਨ ਵਾਣੀ ਸਾਧ ਸਤਨਾਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਰੋਆਇਲ ਏਸ਼ੀਐਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੰਡਨ, ਐਮ.ਐਸ. ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਨ। ਇਸਦੀ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

54. ਆਈਨੇ-ਅਕਬਰੀ ਦੇ ਜਹਿਰੇਕ੍ਤ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੇ ਸਤੰਭਾਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਫੇਰਬਦਲ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਮੇਰੀ ਪੁਸਤਕ *ਅਗਰੇਰੀਅਨ ਸਿਸਟਮ ਆਫ਼ ਮੁਗਲ ਇੰਡੀਆ, ਬੰਬਈ*, 1963, ਪੰਨਾ. 131.

55. ਸੋਸ਼ਲ ਔਰੀਜਨਜ ਆਫ਼ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਐਂਡ ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿਪ, ਪੈਂਗੁਅਨਜ ਬੁਕਸ, 1977, ਪੰਨਾ. 317-18.

56. ਆਰ.ਐਸ. ਸ਼ਰਮਾ, *ਇੰਡੀਅਨ ਫਿਊਡਲਿਜ਼ਮ*, ਸੰਸਕਰਨ ਦੂਜਾ, ਦਿੱਲੀ, 1980, ਪੰਨਾ 220.

57. ਹੋਮੋਹੇਰਾਕ੍ਰਿਕਸ, ਪੰਨਾ. 265.

58. ਐਸ.ਜੇ. ਪਟੇਲ, *ਐਗਰੀਕਲਚਰਲ ਲੇਬਰਜ਼ ਇਨ ਇੰਡੀਆ ਐਂਡ ਪਾਕਿਸਤਾਨ*, ਬੰਬਈ, 1952, ਪੰਨਾ. 9-10 ਅਤੇ 63-65.

(ਅਨੁ: ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ)

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ : ਅਣਗੌਲੇ ਪੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ

—ਡਾ. ਮੇਹਰ ਮਾਣਕ

ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬੜੀ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਇਹ ਦਲਿਤ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ? ਜਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਨਿਘਰ ਰਹੀ ਹਾਲਤ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਾਧਾ, ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਲਈ ਪਰੰਪਰਕ ਸੋਚ ਦੀ ਥਾਂ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨੀ? ਜਾਂ ਇਸ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿੰਡੇ-ਪੁੰਡੇ ਅਤੇ ਲਤਾੜੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਇਕ ਜਥੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਪਰੋਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਤਹਿ ਕਰ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ 'ਚ ਦਲਿਤ ਹੈ ਕੌਣ? ਕੀ ਇਹ ਉਹੀ ਦਲਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਥੱਲੇ ਲਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਜ਼ਬਰ ਦੇ ਲੰਬੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀਆਂ ਇਹ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਜੰਮਘਟਾ ਹੀ ਦਲਿਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ? ਕੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ, ਬਹੁਪਰਤੀ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਭਿੰਨਤਾਂ ਵਾਲੇ ਇਸ ਬਹੁ-ਰੂਪੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦਲਿਤ ਲਈ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਘੜਨਾ ਵਾਜ਼ਿਬ ਹੈ? ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤਜ਼ਰਬੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ ਗੰਭੀਰ ਚਰਚਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਜਾਤ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਨਸਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕੋਹੜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇੰਨੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਰੂਪ 'ਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਫੈਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜਿੰਨੀਆਂ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਤਾਂ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਪਸਾਰੇ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਦਿੱਕਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰੱਖੀਆਂ ਹਨ।

ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪਹਿਲੂ ਬੇਕਾਬੂ ਹੋ ਕੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੇ ਅਕਸਰ ਹੀ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਹੁ-ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਲੁੱਟ ਜ਼ਬਰ ਅਤੇ ਦਾਬੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਵਕਤ-ਦਰ-ਵਕਤ ਅਕਸਰ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਪਨਪਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਰ ਜਾਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿੱਲਖਣਤਾ ਤੇ ਸਵੈ-ਮੁੱਠਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਇਕਮੁੱਠਤਾ ਨਹੀਂ ਆਈ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਉਭਰਨਾਂ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਘੜਦੇ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਅਰਥਚਾਰੇ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਪੱਧਰ ਮਿਥਕੇ ਤਹਿ ਕਰ ਲੈਣਾ ਵੀ ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੋਏਗਾ। ਕੀ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਹੀ ਦਲਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ? ਜੇਕਰ ਇਹ ਤਹਿ ਕਰਕੇ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਲਾਇਨ ਤੋਂ ਦੂਸਰੀ ਪਾਰ ਖੜੇ ਕਰਨ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੋਏਗਾ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਤੇ ਕਿਸਾਨ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਥਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕੀ ਦਰਮਿਆਨੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਵਸੋਂ ਦੇ ਉਸ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਕੰਗਾਲੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਕਦੇ ਜ਼ਹਿਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮਘਾਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਦੇ ਸੜਕਾਂ ਉੱਤੇ ਆ ਕੇ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਬਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[1] ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਤਰਾਸਦੀ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਰਮਿਆਨੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਬਹੁ ਹਿੱਸਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਤ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਨਾਢ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ ਤੇ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਰਾਜਸੀ, ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਣਗੇ? ਕੀ ਕਦੇ ਹਵਾ 'ਚ ਲਟਕਦੀ ਇਹ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਵਸੋਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਦਰਦ ਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਰਦਾਂ ਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵਾਂਗੂੰ ਸੁਮੇਲ ਕਰਕੇ ਵੇਖੇਗੀ? ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਇਕ ਮਸਲਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਫੈਕਟਰੀਆਂ 'ਚ ਡਾਰਾਂ ਬੰਨ ਉਭਰੇ ਪਰਵਾਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਹੜਿਆਂ 'ਚੋਂ ਰੋਜ਼ੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਨਿਕਲ ਰਹੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਕ ਅਦਿੱਖ ਲੁਕਵੀਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਣਗੇ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲੱਭਣੇ ਸੌਖੇ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਪੇਪਰ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਹਿ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘੋਖ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਗਰੁੱਪਾਂ, ਸਮੂਹਾਂ, ਤਬਕਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਜਟਿਲ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ, ਸਹਿਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਉਗਮਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਦੀ ਅਸਾਵੀਂ ਵੰਡ, ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਵਿਰੋਧ ਜਨਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ

ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਵੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਨਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[2]

ਇਹ ਸਮਾਜ ਮੋਟੇ ਰੂਪ 'ਚ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ ਧਿਰ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਧੌਂਸ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪੜਾਅ ਦਰ ਪੜਾਅ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਦਾ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਦਿਨ ਰਾਤ ਮਿਹਨਤ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਕੇ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਤਾੜੀ ਹੋਈ ਧਿਰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਖ਼ਾਤਰ ਜਨਤਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲਾ ਤੇ ਜਦੋਂ ਜਹਿਦਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ।[3] ਇਸ ਸਮਝ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਇਸ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਨੋਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਹੀ ਬਾਰੀਕੀ ਅਤੇ ਤਰਤੀਬੀ ਨਾਲ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਕੇ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁਕਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਕ੍ਰਿਆਵਾਦ, ਰੂਪਵਾਦ, ਸੰਰਚਨਾ-ਕ੍ਰਿਆਵਾਦ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਛਮੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਕੋਈ ਇੰਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਬਲ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸੇ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਖਿੱਤਿਆਂ 'ਚ ਜੀਅ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਚਰਕੇ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਇਕੱਲਾ ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਟੁੱਟ ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੱਚ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਖੂ ਅੱਖ ਵਿਚੀਂ ਹਰ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ 'ਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਗੌਰ ਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਨਹੀਂ। ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾਵਾਂ 'ਚ ਮਨੁੱਖੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਸਿਧਾਂਤ ਏਸ਼ੀਆ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਉੱਤੇ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਖਿਤੇ 'ਚ ਪਨਪ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਾਂ, ਇਥੇ ਇਕ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਸਾਡੇ ਨਾਲੋਂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਕਿਤੇ ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਕੁ ਢੁਕਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇੱਥੋਂ ਦੇ

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਖਾਤਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ 'ਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਿੱਖਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ 'ਚੋਂ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਏ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਵਨ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਖਾਤਰ ਅਸਫ਼ਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਕੇ ਗੱਲ ਇੱਥੋਂ ਤੀਕ ਵਿਗੜ ਗਈ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲਾਂ ਦੀ ਰੱਟ ਲਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਅਜੇ ਤੀਕ ਆਪਣੇ ਖਿੱਤਿਆਂ 'ਚ ਵੱਸ ਰਹੀ ਵੱਸੋਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਖਾਤਰ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਢੁੱਕਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ 'ਚ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀਆਂ। ਮਾਰਕਸ, ਲੈਨਿਨ ਅਤੇ ਮਾਓ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ 'ਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਦਿਆਂ ਮਾਣ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ 'ਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਮਕੈਨਕੀ ਸਮਝ ਦੇ ਅਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦ ਤੇ ਜਮਾਤਵਾਦ 'ਚ ਨਿਕਲਿਆ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਧਿਰਾਂ ਨੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਥੱਲੇ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮੇਟ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ।

ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਭਾਰਤ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲੜਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਜਿਸਦਾ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕਤਾ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰੇਆਮ ਓਹਲੇ ਕਰਕੇ ਤੁਰ ਪੈਣਾ ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਏਗਾ। ਸਿੰਧ ਘਾਟੀ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਜੋ ਇਸ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਬਸ਼ਿੰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਉਸਦੇ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਸੇਕ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਭਾਲੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਵੰਡ ਦੇ ਵਰਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਾਪਤੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀਅਤ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਅਜੇ ਤੀਕ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਨਾਉਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਰਹੇ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਹਾਤਮਾ ਫੂਲੇ ਅਤੇ ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਹੋਣ, ਜਾਤ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕੋਹੜ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਨੇ ਬੜੇ ਹੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਪਣੇ ਵਿੱਤ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਯੁੱਧ ਲੜਿਆ ਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਇਹ ਯੁੱਧ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ 'ਚ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵੰਡਿਆ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਤੋਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਅਰਥਚਾਰੇ, ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੱਕ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ 'ਚ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।[4]

ਇਸ ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸੈਂਕੜੇ ਨਹੀਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਜਾਤਾਂ ਲੇਟਵੇਂ ਅਤੇ Vertical (ਉਤਲੇ ਹੇਠਲੇ) ਰੂਪ 'ਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ

ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਊਚ ਨੀਚ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵੰਡ 'ਚ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਦਾ ਪਨਪਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਪਰ ਲੇਟਵੇਂ ਰੂਪ 'ਚ ਪਸਰੀਆਂ ਤੇ ਖਿਲਰੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਜਾਤਾਂ 'ਚ ਵੀ ਅਸਾਵਾਂਪਣ, ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਛੁਪੇ ਪਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਕਾਰਗਰ ਮਾਡਲ ਬਣਾਉਣ, ਸਿੱਧਾ ਪੱਧਰਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਬਲਿਕ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਚਣੌਤੀ ਭਰਿਆ ਕਦਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਾਰੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਦਰਦਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸ ਜ਼ੋਖਮ ਤੇ ਕਠਿਨ ਕੰਮ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਕੀ, ਇਸ ਵੱਲ ਮੂੰਹ ਕਰਨ ਤੱਕ ਦਾ ਹੀਆ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਵੀ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਯੋਧੇ' ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਜਦ ਵੀ ਕਿਸੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਕਾਲਰ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਉਸ ਨੂੰ 'ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਰੋਧੀ' ਜਾਂ 'ਕਮਲਾ' ਜਿਹੇ ਭੱਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਯੋਧੇ' ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਰੋਧੀ ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਲੋਂ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ੋਖਮ ਭਰੀ ਹਾਲਤ 'ਚ ਇਕੱਠੀ ਕੀਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਮੈਗੀਜ਼ਨਾਂ" ਅਤੇ 'ਬੁਰਜੁਆ ਅਖਬਾਰਾਂ' ਲਈ ਲਿਖੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਰਮ ਹਯਾ ਕੀਤਿਆਂ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਵੀ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਯੋਧੇ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸ਼ੁੱਧ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੰਡਤ' ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਰਗਰਮ ਕਰਮੀਆਂ ਨੂੰ 'ਦਲਿਤ' ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਚਲੋ ਖੈਰ! ਪਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ 'ਦਲਿਤ' ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਬੜੇ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ 'ਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਬਹਿਸ ਜਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੇ ਬੰਨਿਆ ਤੇ ਪਗਡੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਔਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਆਦਿ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਲਤਾੜੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਿਆਂ ਰਾਜਸੀ ਪਿੜ ਤੋਂ ਤਾਂ ਲਗਭਗ ਬਾਹਰ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਸੀਹੇ ਸਹਿਣੇ ਪਏ। ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਨੇ ਕੁਝ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਹ ਮੂੰਹੋਂ ਬੋਲੇ ਬੇਅਰਥ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਰਗੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅੱਜ ਦੇ ਬਹੁ-ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਜਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਔਰਤ ਦੀ ਪੀੜ ਦੇ ਪੱਧਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜ਼ਬਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤ ਤੇ ਦਰਦ ਤੇ ਸੰਤਾਪਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਉਪਰਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਦਰਦ ਤੇ ਸੰਤਾਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲੇ ਕਰਨਾ, ਕਦਾਚਿਤ ਵੀ ਵਾਜ਼ਿਬ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਔਰਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਗ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਰਥਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਤੇ ਬਰਾਬਰ ਸਮਾਜਕ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ

ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕੀ।[5]

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਇਸ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਹਰਿਆਣਾ ਵਰਗੇ ਵਿਕਸਤ ਸੂਬੇ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਭਰਵਾਂ ਹੱਲਾ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ 'ਕੁੜੀ ਮਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੌਲਨਾਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਘੋਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾ-ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਸਭਨਾਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਸਭਨਾਂ ਪਰਤਾ, ਜਮਾਤਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਨਸਲਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਸਮੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ।

ਰਾਜ ਦਾ ਨਾਂ	ਸਾਲ 2001 (ਔਰਤ-ਮਰਦ ਅਨੁਪਾਤ)
1. ਪੰਜਾਬ	793 : 1000
2. ਹਰਿਆਣਾ	820 : 1000
3. ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ	845 : 1000
4. ਦਿੱਲੀ	865 : 1000
5. ਹਿਮਾਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼	897 : 1000

ਸੋਮਾ : ਇੰਡੀਆ ਟੂਡੇ, 23 ਅਪ੍ਰੈਲ, 2001[6]

'ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤ ਸਭੈ ਇਕੋ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਅਤੇ 'ਸਭੈ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨ' ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਾਲੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇੰਨਾ ਵੱਡਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ? ਇਸ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਪੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਵਪਾਰੀਕਰਨ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਿੱਥੇ ਕਈ ਦੱਬੀਆਂ-ਕੁਚਲੀਆਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਪੀੜੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਉਥੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਬਕਿਆਂ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਜਮਾਤੀ ਸਿਧਾਤਾਂ ਵਿਚ ਪੀੜਤ ਪਰਤਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨਾ ਵੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਸਥਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸੋ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਵੀ ਘੋਖਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਪੜਤਾਲਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ 'ਚ ਕੋਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਅਸਾਵੇਂ ਸਮਾਜ 'ਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਪਰਤਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਫਿਰਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਤਿ-ਪੀੜਤ ਉਹਨਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਉਸ ਪਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਝੁੱਗੀਆਂ 'ਚ ਵੱਸਦੀਆਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਦੇ ਜ਼ਸ਼ਨ ਅਜੇ ਤੀਕ ਵੀ ਚੂਹੜੇ ਅਤੇ ਮਜ਼ਬੀਆਂ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮੀ ਕੁੜੀ ਦੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਗੋਹੇ ਦਾ ਟੋਕਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਾਰ ਸਕੇ। ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਝੁੱਗੀਆਂ ਦਾ ਜਮਘਟਾ ਤੇ ਉਹਨਾਂ 'ਚ ਵੱਸ ਰਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਬਦਜਨ ਹਾਲਤ 'ਚ ਬੇਪਰਦ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ, ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਫ਼ਾਈ ਦੇ ਝਾੜੂ ਦੀ

ਪਈ ਮੁੱਦਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀਆਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਭਲਾਈ ਸਕੀਮਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਲਾਹਾ ਲੈਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ 'ਚ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਉਹ ਵਿਕਾਰ, ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਧੌਂਸ ਦਾ ਜਲਾਲ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਵਰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚੰਗੇ ਖਾਂਦੇ ਪੀਂਦੇ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਪਰਲੀ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਮਾਡਰਨ ਔਰਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ "ਪੌਜ਼ੇਟਿਵ ਰੈਫਰੈਂਸ ਗਰੁੱਪ" ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਕੇ ਲੈ ਜਾਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਹੀ ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਝੁੱਗੀਆਂ 'ਚ ਵੱਸਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਉਨੀ ਹੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਭੇਦਭਾਵ ਅਤੇ ਅਛੂਤਪੁਣਾ ਛੁਪਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਥੀਸਜ਼ 'ਚ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ। ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਦਲਿਤ ਪਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਅਤੇ ਬੋਲਚਾਲ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦਾ ਢੰਗ ਉਹੀ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਮੀਰ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਤੇ ਅਮੁੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੇ ਆਰਥਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਣਛੋਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਉੱਤੇ ਭਰਵਾਂ ਹੱਲਾ ਬੋਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਤਿਪੱਛੜੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਕਮਿਊਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਇਹਨਾਂ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਉਪਜਾਊ ਤੇ ਆਮਦਨ ਵਾਲੇ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਇਕੱਲਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਚਨਚੇਤ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਤੇ ਖਤਰਨਾਕ ਰੂਪ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਤਹਿਸ-ਨਹਿਸ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ 'ਚ ਸਥਾਪਤ ਸੰਸਦ ਵੱਲੋਂ ਘੜੇ ਅੰਨੇ ਤੇ ਬੇਲਗਾਮ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਮਾਸੂਮਾਂ ਦੇ ਮੋਢਿਆਂ ਉੱਤੇ ਲੱਦ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਂ ਕਦੇ ਦਿੱਲੀ ਵੇਖੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਘਾੜੇ। ਹੁਣ ਕਬੀਲੇ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਮੁਖੀਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਮਾਡਰਨ ਨੇਤਾ' ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਅਖੌਤੀ ਭਾਰਤੀ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਦੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਅਤੇ ਮੁਫਾਦਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਹਾਨ 'ਭਾਰਤੀਅਤ' ਦੇ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ ਏਜੰਡੇ ਤਹਿਤ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਜਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਜ਼ੁਰਮ ਸੁੱਟ ਕੇ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਾਤਾਂ ਪਾਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਇਹ ਅਣਭੋਲ ਆਦਿਵਾਸੀਆਂ ਉੱਤੇ ਦੋ ਧਾਰੀ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਹਮਲਾ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਗੁੱਝਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਹ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲੇ ਹੁਣ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ

ਜਾਗਰੂਕ ਹੋ ਕੇ, ਬਗਾਵਤ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈ ਰਹੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਹਿ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਵਾਜ਼ਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਏਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ 'ਜਮਹੂਰੀਅਤ' ਅਤੇ 'ਭਾਰਤੀਅਤ' ਜਿਹੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਏਜੰਡੇ ਤਹਿਤ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਮ ਕਰਕੇ ਪਿੰਡਾਂ 'ਚ ਵਸ ਰਹੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਗਰੀਬ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਝੁੱਗੀਆਂ 'ਚ ਦਿਨ ਕਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਮਿਆਂ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਆਮ ਕਰਕੇ ਉਹ ਹਰ ਜਾਤ, ਨਸਲ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਸ਼ਖਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਪਣੇ ਹੀ ਵਤਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਉਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਦ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹਿੰਦੂਵਾਦੀ 'ਦੇਸ਼ਭਗਤ' ਦੂਸਰੀਆਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ 'ਜਮਹੂਰੀਅਤ' ਦੀ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੀ ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਤਾਂ, ਨਸਲਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੇ ਥੰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਕ ਇਹਨਾਂ ਥੰਮਾਂ ਨੂੰ ਗਰਮ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਹਿਲਜੁਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਗਰ ਲਾ ਕੇ, ਫਿਰ ਸੰਸਦ ਭਵਨ ਵਿਚ ਜਾ ਬੈਠਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰੰਤਰ ਮੌਕੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਕਦੇ ਲੁਕਵੀਂ, ਕਦੇ ਨਿਖਰਵੀਂ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ 'ਹਿੰਦੂਵਾਦ' ਕੋਈ ਇਕ ਸਰਬ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ, ਵਖਰੇਵੇਂ, ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਹੂਣੇ ਰਾਜਸੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਉੱਤੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਗਰੀਬ ਮੁਸਲਮ ਵਸੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ 'ਚ ਸੈਕੂਲਰ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੀਣਾ ਹੋ ਕੇ ਜੀਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੂਲਵਾਦ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਪਨਾਉਣ ਖ਼ਾਤਰ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਪੀੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮੁਸਲਮ ਵਜੋਂ ਦੀ ਜੋ ਦੁਰਗਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਨਾ ਵਾਜ਼ਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਏਗਾ।

ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ 'ਚ ਸਾਮਰਾਜ ਆਪਣੇ ਨਵੀਨ ਚਿਹਰੇ 'ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ' ਸੰਗ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਨੇ ਇਕੱਲੇ ਫੈਕਟਰੀ ਸੈਕਟਰ ਦੇ ਮੂੰਹ ਮੱਥੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਖੇਤੀ ਅਰਥਚਾਰਾ ਵੀ ਹੁਣ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਹਰਿਆਣਾ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਹੈ। ਪੰਜ ਏਕੜ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਖੇਤੀ ਉੱਪਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਚਪੜਾਸੀ ਦੀ ਆਮਦਨ ਤੋਂ ਘੱਟ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ

ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਰਜ਼ਦਾਰੀ ਨਾਲ ਲੱਦੀ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਤ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[7] ਇਸ ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ 'ਵੈਲਫੇਅਰ ਸਟੇਟ' ਦਾ ਰੋਲ ਘੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਨਾਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਹਸ਼ਰ ਸ਼ਰ੍ਹੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਤਬਾਹੀ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬੇ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਬੇਰੋਕ ਗਿਰਾਵਟ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਕਰਜ਼ਾ, ਕੰਗਾਲੀ ਤੇ ਫਿਰ ਆਤਮਘਾਤ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[8] ਸਾਡੇ ਪਾਪੂਲਰ ਗੀਤਾਂ ਨੇ ਜੱਟਵਾਦ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਫੂਕ ਛਕਾ ਦਿੱਤੀ ਜੋ ਕਿ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਨਾਉ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ ਅਤੇ ਇਹੀ ਫੂਕ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਅਖੌਤੀ ਸ਼ੋਹਰਤ ਭਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਧੱਜੀਆਂ ਉਡਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਦਰਮਿਆਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮੈਰਿਜ ਪੈਲਿਸਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਕਦੇ ਇਹ ਅਦਿੱਖ ਕਰਜ਼ਦਾਰੀ ਅਤੇ ਕੰਗਾਲੀਕਰਨ ਦੇ ਵਹਿਣ 'ਚ ਪੈ ਰਹੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਵਿਹੜੇ ਵਾਲਿਆ' ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਵੇਖ ਸਕਣਗੀਆਂ ? ਕੀ ਇਸ ਪਰਤ ਦੇ ਲੋਕ ਕਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਾਨ, ਰੁਤਬਾ ਅਤੇ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਆਕੜ ਕੱਢ ਕੇ ਆਪਦੇ ਤੋਂ 'ਹੇਠਲਿਆਂ' ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਪਾ ਸਕਣਗੇ ? ਇਹ ਸਵਾਲ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੱਲ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਮਲੇ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ 'ਹੇਠਲਿਆਂ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ 'ਹੇਠਲਿਆਂ' ਵਿਚ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ sub-culture ਹਨ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਭਰ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ, ਬਹੁਜਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਹੜਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਇਕ 'ਚੰਗੀ ਜਾਤ' ਭਾਵ ਚਮਾਰ ਜਾਤ ਦੀ ਹੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਜਾਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਰਾਖਵਾਂਕਰਨ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਭਲਾਈ ਸਕੀਮਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਾਹਾ ਖੱਟਿਆ ਤੇ ਫਿਰ ਡੀ.ਐਸ. ਫੋਰ ਤੇ ਬਾਮਸੇਫ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਕਾਲਰਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਵਿਹੜਿਆਂ' ਵਿਚਲੀ ਅੱਤਿ ਪੀੜ੍ਹਤ ਪਰਤ ਭਾਵ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਅਤੇ ਚੂਹੜੇ ਸਰਕਾਰੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੋ ਕੇ ਦਿਨ ਕਟੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਿਆਸੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜੀ ਧਿਰ ਇਸ ਪਰਤ ਦੇ ਦਰਦ ਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਤਕਲੀਫ ਵਿਚ ਕਦੇ ਸ਼ਰੀਕ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ-ਆਪਣਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਾਨ, ਰੁਤਬਾ, ਮਾਣ ਅਤੇ sub-culture ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਕੁਰਾਲੀ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਲਾਗੇ ਪਿੰਡ ਚਿੰਤਗੜ੍ਹ ਦੀ ਇਕ ਘਟਨਾ 'ਵਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ, ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਮੁੱਠਤਾ ਦਾ ਪਾੜ ਉਘੇੜਕੇ ਰੱਖ

ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪੁਰਾਣੀ ਬਰਤਨਾਂ ਦੀ ਵੇਲ ਜੱਟਾਂ ਨੇ ਪਿੰਡ ਦੇ 'ਵਿਹੜੇ ਵਾਲਿਆਂ' ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਚਮਾਰ ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਬਾਅਦ ਉਸੇ ਹੀ ਪਿੰਡ ਦੇ, ਉਸੇ ਹੀ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚਲੇ 'ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਿੱਖਾਂ' ਨੇ ਇਹ ਬਰਤਨ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਇਕੱਠ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਰਤਣ ਲਈ ਮੰਗ ਲਏ। ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਬਰਤਨਾਂ ਵਿਚ ਸੂਰ ਦਾ ਮਾਸ ਬਣਾ ਕੇ ਖਾ ਬੈਠੇ ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚਲੀ ਉਤਲੀ ਜਾਤ ਭਾਵ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਖ਼ੂਬ ਲਾਹ-ਪਾਹ ਕੀਤੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ 'ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਬਰਤਨ' ਵਾਪਿਸ ਲੈਣ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਇਕ ਘਟਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਸਮੋਈਆ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਵੱਲ ਗੰਭੀਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ sub-cultural ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਮਸਲੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ' ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਚੰਗੇ ਹਮਾਇਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰਨ 'ਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਬੇਦਾਕਰੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਫਾਰਮੂਲੇ ਹੁਣ ਬਹੁਤੇ ਵਾਜ਼ਿਬ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਤੇ ਮਕੈਨਕੀ ਸਮਝ ਦੀ ਸ਼ਰੇਆਮ ਬੋਅ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਪਰ ਆਖ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਕਦੇ ਵੀ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਤ ਦਾ ਬਦਲਵਾਂ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਮਹਿਜ਼ ਜਾਤ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਤੁਰ ਪੈਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਸਮੀਕਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਜਨਮ ਦੇਣਾ ਹੈ ਉਹ ਸਮੀਕਰਨ ਕਿਹੜੇ ਹਨ? ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਦਲਿਤ ਨਿਰਧਾਰਨ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬੜੇ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਰ ਫੂਕ-ਫੂਕ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਾਸ਼ੀ ਰਾਮ ਤੇ ਮਾਇਆਵਾਤੀ ਦੇ 'ਦਲਿਤਵਾਦ' ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਪਛੜੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਉਪਰਲੀ ਕਰੀਮ ਇਸ ਦਾ ਖ਼ੂਬ ਖੱਟ ਕੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸ਼ਰੇਬਾਜ਼ਾਰ ਭੁਗਤਣ ਤੋਂ ਵੀ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਦੀ ਗੱਲ ਜੋ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਦਲਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਬੇਹਾ ਹੋ ਕੇ ਬੋਅ ਮਾਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇੰਨਾ ਕਚੂਮਰ ਕੱਢ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਬੇਅਰਥ ਹੋ ਗਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਕਿੰਨਾ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਘਿਸੇ-ਪਿਟੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇ ਹੋਏ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਧੀਆ ਬਦਲਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਲੱਭ ਲਈਏ, ਜਿਸਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਜੋ ਸਰਬ-ਪਰਵਾਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ 'ਚ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਨੁਕਤੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Mehar Manick, "Globalisation ; Changing Scenario and Emerging Issues," paper presented in a seminar organised at Dept. of Sociology, Punjab University, Chandigarh, 3rd July, 2001
2. ਉਪਰੋਕਤ-
3. ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ
4. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ "ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ : ਭਖਦੇ ਮਸਲੇ", ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 9 ਤੋਂ 17
5. ਮੇਹਰ ਮਾਣਕ "ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਚਿੰਤਨ : ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ", ਸਰਦਲ, ਜੂਨ 2002.
6. ਇੰਡੀਆ ਟੂਡੇ, ਅਪ੍ਰੈਲ 23, 2001.
7. ਸੁੱਚਾ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਤੇ ਹੋਰ, "ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ 'ਚ ਆਤਮ ਹੱਤਿਆਵਾਂ : ਇਕ ਰਿਪੋਰਟ", ਜਮੂਹਰੀ ਅਧਿਕਾਰ ਸਭਾ, ਪੰਜਾਬ, ਅਕਤੂਬਰ, 2000-ਪੰਨਾ 9.
8. K. Gopal Iyer and Mehar Singh Manick, "Indebtedness, impoverishment and Suicides in Rural Punjab", Indian Publishers and Distributors, Delhi, 2002.

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ

—ਡਾ. ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਵਸੀਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਉਹ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਦੋਲਨ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਅੰਦੋਲਨ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੋ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ, ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਦਲਿਤ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੋਈ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ, ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦੀ ਉਹ ਤਿੱਖੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ, ਸਵਤੰਤਰਤਾ, ਸਮਾਜਕ-ਇਨਸਾਫ਼ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਤਥਾ ਬਰਾਬਰਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਕਾਮਨਾ ਹੈ। ਬਰਾਬਰਤਾ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤਥਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਹੀ ਬਿੰਦੂ ਦੇ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਉਥਾਨ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਘੋਰ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਿਵੇਕਹੀਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਥਵਾ ਗੱਲਾਂ ਉੱਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਜਿਹੇ ਸਾਰੇ ਤਰਕਹੀਨ, ਤੱਥਹੀਨ, ਗੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਔਜ਼ਾਰ ਹੈ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ

ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਰੋਧ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਰ ਹੈ।

ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ 'ਪੁਰਸ਼-ਸੂਕਤ' ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ 'ਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜੜ੍ਹ-ਚੇਤਨ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਪੁਰਸ਼-ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸਤ, ਆਤਮਨ ਜਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਲੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਧੀ ਸਤ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਤੇ ਆਖਰੀ ਸਮੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। "ਸਰਵ-ਖਾਲਿੰਦ-ਬ੍ਰਹਮ" ਦਾ ਇਹੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ 'ਚ ਇਕ ਹੀ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਨੰਤ-ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਰਸ਼-ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਬਾਹਾਂ ਤੋਂ ਖਤਰੀ, ਪੱਟਾਂ ਤੋਂ ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੀ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਪੁਰਸ਼-ਸੂਕਤ ਵਿਚ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮੇਰੇ ਪੁਰਖੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਉਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ—

ਤੁਸੀਂ ਕਿਹਾ
ਬ੍ਰਹਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ
ਸ਼ੂਦਰ
ਅਤੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ
ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ
ਬ੍ਰਹਮਾ ਕਿਥੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ।[1]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਨੈਮੀਸਰਾਇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਮੌਤ' 'ਚ ਕਰਦੇ ਹਨ—

ਰੱਬ ਦਾ ਜਨਮ
ਕਿਹੜੀ ਮਾਂ ਦੀ ਕੁੱਖ 'ਚੋਂ ਹੋਇਆ
ਕੌਣ ਹੈ ਰੱਬ ਦਾ
ਬਾਪ।[2]

ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਚ ਰੱਬ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਇਕ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੱਚ ਹੈ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣ ਦੇਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ—

ਰੱਬ ਇਕ
ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੱਚ ਹੈ
ਤੁਹਾਡੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੱਚ ਨੂੰ
ਕਿਉਂ ਮੰਨੀਏਂ
ਅਸੀਂ।

ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇਕ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ

ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਧੋਖਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ—

ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ
ਮੈਂ
ਰੱਬ ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ
ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ
ਇਕ ਸੁਪਨਾ
ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਧੋਖਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤਾਂ ਇਕ ਔਜ਼ਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਭੋਲੇ-ਭਾਲੇ, ਅਨਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਡਰ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਦਿਖਾ ਕੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਅਤੇ ਮੂਰਖ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਮਹਿਜ਼ ਧਰਮ ਦੇ ਧੰਦੇ ਦਾ ਇਕ ਵਪਾਰਕ ਨਾਂ (Trade Name) ਹੈ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਸ ਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਕੀਮਤ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਤੁਰ ਵਪਾਰੀਆਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ) ਦਾ ਵਪਾਰ ਇਸ ਟਰੇਡ ਨੇਮ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਬੇਖੌਫ਼ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬ ਫਲ-ਫੂਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਸ਼ੁਕਰ ਹੈ ਤੂੰ ਨਹੀਂ ਹੈ' ਕਵਿਤਾ ਇਹੋ ਭਾਵ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ—

ਸ਼ੁਕਰ ਹੈ ਤੂੰ
ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਹੈ
ਸਿਰਫ ਧਰਮ ਦੇ ਧੰਦੇ ਦਾ
ਇਕ ਟ੍ਰੇਡ ਨੇਮ ਹੈਂ।
ਸੱਚਮੁੱਚ ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਤੂੰ ਹੁੰਦਾ
ਤਾਂ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੀੜ ਦਾ ਹਿਸਾਬ
ਮੈਂ ਤੈਥੋਂ
ਜ਼ਰੂਰ ਲੈਂਦਾ।[5]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਰੱਬ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਾਕਤ (ਹੋਂਦ) ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਤਰਕ ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਸਤਿਆਪ੍ਰੇਮੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ : "ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਜਿਹੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਤਾਕਤ ਹੈ, ਜੋ ਜਗਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਕ ਪਿਤਾ, ਇਕ ਰੱਬ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹੋ ਕੇ ਵੀ, ਆਦਮੀ-ਆਦਮੀ 'ਚ ਭੇਦ ਕਿਉਂ ਹੈ।"[6]

ਇਕੋ ਗੱਲ ਅ.ਲਾ. ਉਲੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ "ਐਨੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਿਉਂ" 'ਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਜੇਕਰ ਘਟ ਘਟ 'ਚ ਹੈ
ਬ੍ਰਹਮ ਬਿਰਾਜਮਾਨ
ਤਾਂ ਇਕ ਉਚ

ਇਕ ਨੀਚ ਕਿਉਂ ?[7]
ਕਿਉਂਕਿ
ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ
ਬਿਗੜ ਦਾ ਨਹੀਂ
ਤਕੜੀ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ।
ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦੇ
ਕੋਈ ਛੋਟਾ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।
ਇਸ ਲਈ
ਸ਼ਾਇਦ
ਰੱਬ, ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਰੱਬ
ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।[8]

ਅਰਥਾਤ ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਉਸ ਦੀ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਉਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ 'ਚ ਆਦਮੀ-ਆਦਮੀ 'ਚ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਅਤੇ ਊਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਭੇਦਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਨਾ ਅਨੈਤਿਕਤਾ, ਨਾ ਅਨਿਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਸਾਫ਼ ਪਸੰਦ ਅਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਫ਼ਲ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਈਸ਼ਵਰ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੰਦਾ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਪੁਰਸ਼-ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਸਗੋਂ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਤੋਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਖੋਜਾਂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ—

ਮੈਂ
ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ
ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ,
ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ
ਉਸ ਦੀ ਤਾਕਤ, ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਅਤੇ ਸਦੀਵਤਾ ਨੂੰ।
ਉਸਦੇ ਬਚਨ ਨੂੰ, ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ।
ਕਿਉਂਕਿ
ਰੱਬ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਨਹੀਂ
ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ।[9]

ਸੀ.ਵੀ. ਭਾਰਤੀ ਦੀ ਨਜ਼ਰ 'ਚ "ਰੱਬ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਵਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ।"[10]

ਰੱਬ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਵਿਤਰਤਾ ਜਾਂ ਊਚ-ਨੀਚ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ 'ਚ ਸਵੀਕਾਰ

ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ 'ਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਚ "ਪਵਿਤਰਤਾ ਉਪਭੋਗੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਹੈ।"[11]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ 'ਮਨੁੱਖ' ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਜਾਂ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਹੋਣੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਰੱਬ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਦਿਵਾ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਰੋਗਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਬ੍ਰਿਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਕਮਾਈ ਕੀਤਿਆਂ ਕਿਸੇ ਘਰ 'ਚ ਅਨਾਜ ਦੀਆਂ ਬੋਰੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਉਹ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਖੋਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਡਰ ਕਾਹਦਾ? ਜੇਕਰ ਮੰਨ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ 'ਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚ ਉਸਨੇ ਕੋਈ ਸੁਧਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ? ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਹਮਦਰਦੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਫਿਰ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਰੱਬ ਦਾ ਕੀ ਮਹੱਤਵ?

ਰੱਬ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ, ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਕੜੀ ਜਾਲ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਿਕ ਇਹ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸਵੀਕਾਰ ਦਾ ਸੁਰ ਆਜ਼ਾਦ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਰੱਬ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਉਦਘਾਟਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਤ੍ਰਿਅਬਕ ਸਲਪਾਲੇ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਸਤਰਾਂ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਣਯੋਗ ਹਨ।

ਈਸ਼ਵਰ
ਤੂੰ ਨਾਮ ਦਾ ਹੀ ਪਾਤਰ
ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈਂ
ਸੰਧੂਰ ਦਾ ਸਵਾਮੀ
ਬੁੱਢਾ ਪਤੀ
ਜਿਵੇਂ ਆਨੰਦ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ
ਅਸੀਂ ਗਾਡ-ਮੇਕਰ
ਤੈਨੂੰ ਨੋਟਿਸ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ।
ਨੈਗਲੀਜੈਂਸ ਆਫ਼ ਡਿਊਟੀ ਦਾ
ਯੂਅਰ ਸਰਵਿਸ ਇਜ਼ ਨਾਟ ਰਿਕਵਾਇਰਡ।[12]

ਤਕਦੀਰ, ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਲੋਕ ਵੀ ਰੱਬ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਇਤਨੀ ਹੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵੇਦਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਸੱਚੇ-ਬਚਨਾਂ ਨੂੰ।

ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸੱਚਾ-ਪੁਰਸ਼ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚਾ-ਬਚਨ। ਵੇਦ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ, ਨਿਸ਼ੇਧ ਜਾਂ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਦਲਿਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵੇਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ। ਉਹਦੇ ਲਈ ਵੇਦ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਅਨਾਸਥਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਜਨਾਵਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮਾਨਸ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਲ ਹੀ (ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ) ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਜੇਕਰ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ
ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਤੋਂ,
ਹੋਏ ਹਨ ਪੈਦਾ
ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ।
ਤਦ
ਤੁਹਾਡੀ ਨਿਸ਼ਠਾ
ਕੀ ਹੁੰਦੀ?[13]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਕਿਥੋਂ ਹੋਣਗੇ? ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਸਨਾਤਨ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਪਰ ਅਭਿਮਾਨ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸਭਿਅਕ ਅਤੇ ਅਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਵਰਗਾ ਵਰਤਾਓ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕ ਹੱਤਿਆਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਨੰਗਾ ਕਰਕੇ ਪਿੰਡਾਂ 'ਚ ਘੁੰਮਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ ਅਥਵਾ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਮੂਹਿਕ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ, ਜਿੱਥੇ ਜਨਮ ਲੈਂਦਿਆਂ ਹੀ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਊਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਸੱਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਗੌਰਵ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਗੌਰਵ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਰਮ ਆਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਨਾਤਨਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਸਨਾਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਦਲਾਓ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਬਿਨਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ।"[14]

ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਪੰਚ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਭਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਸਤਿਆ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸੁਰ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ—

ਇਹ ਕਿਥੋਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ
ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ
ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਵਾਰਥ,
ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਾਸਤੇ
ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ
ਹੰਝੂਆਂ ਨਾਲ ਭਰ ਦੇਵੇ।
ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ
ਤਕਦੀਰ ਭਗਵਾਨ ਤੇ ਖੌਫ਼
ਰੱਖ ਦੇਵੇ।[15]

ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ—

ਧਰਮ ਦਾ ਢੌਂਗ ਰਚ ਕੇ
ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਮਾੜੇ ਫਲ ਦਾ
ਪਾਪ ਦਾ
ਸਰਾਪ ਦਾ
ਡਰ ਦਿਖਾ ਕੇ
ਕੀਤਾ ਹੈ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਤੋਂ
ਸਿਧੇ ਸਰਲ ਭੋਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ
ਸੋਸ਼ਣ[16]

ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪਾਖੰਡ ਅਤੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਲਕਸ਼ਮੀ ਨਰਾਇਣ ਸੁਧਾਕਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ—

ਧਰਮ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰਾਂ ਨੇ
ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ
ਨੱਕ 'ਚ ਦਮ।
ਤਕਦੀਰ 'ਚ ਭਰੋਸਾ
ਸਵਰਗ-ਨਰਕ ਦਾ ਛਲ-ਕਪਟ
ਕੀ ਘੱਟ ਹੈ ?[17]

ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਕਦੀਰ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਮਕੜੀ ਜਾਲ ਵਿਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਵਰਗ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ, ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। "ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ" ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪਛਾਣ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ—

ਪਿਲਾ ਕੇ ਤਕਦੀਰ ਤੇ ਭਗਵਾਨ ਦੀ
ਗੁੜ੍ਹਤੀ (ਜਨਮ-ਘੁੱਟੀ)
ਦੇ ਕੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੀ
ਅਫ਼ੀਮ

ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ
ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ
ਨਿਸਤੇਜ਼, ਪ੍ਰਾਣਹੀਣ।[18]
ਨਾਲ ਹੀ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਆਖਦੇ ਹਨ—
ਤਕਦੀਰ ਦੇ ਬਹਾਨੇ
ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਪੰਚ ਰਚਿਆ ਹੈ
ਤੁਸੀਂ।[19]

ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਉਤਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਝੂਠ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ—

ਤੂੰ ਝੂਠਾ
ਤੇਰਾ ਈਸ਼ਵਰ ਝੂਠਾ
ਵੇਦ ਪੁਰਾਣ
ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਝੂਠੇ।[20]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਕਰਮਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਫ਼ਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫ਼ਲ ਦੇਣਾ ਰੱਬ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮਰਪਿਤ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕੀ ਫ਼ਲ ਮਿਲਿਆ ਹੈ? ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਦਾ ਸੰਭਾਵਿਤ ਫ਼ਲ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ਇਸ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਫ਼ਲ ਭੋਗਿਆ।

ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਦਾ ਮਨ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਕੁਰੇਦਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਡਾ ਐੱਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਸਤਰਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ—

ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਦੀ
ਕਹੀ
ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਨੀਂਹ ਪੁੱਟਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਕਬਰ ਪੁਟੇਗੀ
ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ
ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ 'ਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।
ਤੇਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਿਰਫ

ਕਰਮ 'ਚ ਹੈ
ਕਿਰਤ 'ਚ ਹੈ
ਫ਼ਲ ਉੱਪਰ ਤੇਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ।[21]

'ਬ੍ਰਹਮ ਸਤਿਯ ਜਗਤ ਮਿਥਿਯ' ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਗੀਤਾ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੇ ਵਾਂਗ ਜਗਤ ਮਿਥਿਯ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਲੁਭਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਅਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੋਹਨਦਾਸ ਨੈਮਿਸਰਾਇ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ—

ਇਹ ਜਗਤ ਮਿਥਿਯ ਨਹੀਂ ਹੈ
ਮਿਥਿਯ ਹੈ
ਤੁਹਾਡਾ ਬ੍ਰਹਮ
ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ।[22]

ਅਤੇ ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ—

ਇਹ ਸੰਸਾਰ
ਮਿਥਿਯ ਨਹੀਂ, ਸੱਚ, ਠੋਸ
ਸਹੀ ਅਤੇ ਹਕੀਕੀ ਹੈ[23]

ਗੌਤਮ ਬੁੱਧ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਸਚਾਈਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਪਹਿਲਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਦੁੱਖ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਕੋਈ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹੀ ਮੋਕਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਰਵਾਣ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਤੜਪਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਪੇਟ ਭਰਨ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਰੋਟੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੀ ਉਸ ਲਈ ਰੋਟੀ ਤੋਂ ਵਧਕੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਹੀਂ :

ਰੋਟੀ ਚੰਦ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ
ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ
ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਜ਼ੀਜ਼
ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ
ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।[24]

ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਰੋਟੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਇੱਜ਼ਤ ਵੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕੁੱਤੇ ਵਾਂਗ ਪੇਟ ਭਰ ਕੇ ਉਹ ਜਿਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ-ਅਧਿਆਤਮ ਤੱਤ-ਚਿੰਤਨ ਸਭ ਪੇਟ ਭਰੇ ਦੇ ਚੋਚਲੇ ਹਨ। ਸੰਸਾਰਕ ਸੁੱਖ-ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਉਪਰ ਕੁੰਡਲੀ ਮਾਰ ਕੇ ਬੈਠਾ ਵਰਗ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮ ਤੇ ਤੱਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੁੱਖੇ ਪੇਟ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਤੱਤ ਰੋਟੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਲਿਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਲਚਲ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ

ਕਰਦੇ ਲੇਕਿਨ ਭੁੱਖ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਚਲਿਤ ਅਤੇ ਅੰਦੋਲਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਭੁੱਖ ਉਸ ਦਾ–

ਅਨੁਭੂਤ ਸੱਚ ਹੈ
ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੱਚ
ਉਹ ਕਾਲਜ ਵੀ ਹੈ
ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਹਰ ਸਮੇਂ ਹੈ।[25]

Epistomology ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ-ਬਚਨ ਦੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ।

ਗੁਜ਼ਰ ਗਏ ਦਿਨ,
ਸ਼ਾਸਤਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ,
ਬਚਨ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ,
ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ।
ਹੁਣ ਕਸੌਟੀ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੀ
ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੀ।[26]

ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਠਾਵਾਨ ਜਗਿਆਸੂ ਵਾਸਤੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਅਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਅਸਤਿਤਵਮਈ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਬਿਆਨਣਯੋਗ ਹੈ। ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਬਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਸਤਿਤਵਮਈ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਸਤਹ ਨੂੰ ਅਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ 'ਅਕਥਨੀ ਝੂਠ' ਹੈ। ਹਿਚਕੀਆਂ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[27]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਰਗ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ-ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਲਈ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ-ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ (ਹਿੰਦੂ) ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਬੇਮਾਅਨੀ ਅਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਸੰਖੇਪ 'ਚ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਵਧਿਆ ਫੁਲਿਆ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ' ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਈ ਬਰਾਬਰਤਾ-ਸਵਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹੋ ਮੰਗ ਹੈ "ਸਾਨੂੰ ਆਦਮੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਮੀਅਤ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।"[28]

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਖਤਮ ਹੋਇਆ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲੋਕਤੰਤਰਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜਾਤੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਲਗਾਵ ਨਹੀਂ

ਸਗੋਂ ਏਕਤਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਤੇ ਸਵਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਵਿਅਕਤੀ ਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਭਲਾਈ ਇਹ ਖ਼ੁਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੋਵੇਂ ਹਨ।"[29] ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹਨ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਹ ਬੁੱਧੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਹੈ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਜਿੰਨਾ ਛਲ-ਕਪਟ ਅਤੇ ਧੋਖਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਅਸੁਭਾਵਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਪਰ ਪਰਖ ਕੇ ਵੇਖੇ ਅਤੇ ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰ ਨਕਾਰਵਾਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਨਕਾਰ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਕੇਵਲ ਵਿਰੋਧ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਵਾਸਤੇ ਹੈ। ਇਹ ਬਰਬਾਦੀ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੁਦਈ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਇਕਾਂਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ 'ਚ ਸੁਧਾਰ ਕਰਕੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰੇ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਨਸਾਫ਼ ਸਵਤੰਤਰਤਾ, ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਭਰਾਤਰੀਭਾਵ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਰਜ ਸ਼ੈਲੀ ਪਰਜਾਤੰਤਰਿਕ ਹੋਵੇ।[30]

ਕੰਵਲ ਭਾਰਤੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਲੇਖ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ—

ਆਓ
ਬਾਈਕਾਟ ਕਰੀਏ
ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ, ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਅਤੇ
ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ।
ਇਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ
ਜਾਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ।
ਬਾਈਕਾਟ ਕਰੀਏ
ਉਹਨਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ
ਜੋ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਕੈਪਸੂਲਾਂ 'ਚ ਭਰ ਰਹੇ ਨੇ
ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ।[31]

ਸੰਦਰਭ-ਸੂਚੀ

1. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ, ਬੱਸ ਬਹੁਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ, ਪੰਨਾ-99.
2. ਮੋਹਨਦਾਸ ਨੈਮੀਸਰਾਇ, ਅੱਗ ਔਰ ਅੰਦੋਲਨ, ਪੰਨਾ-44.
3. ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ, ਸੋਸ਼ਿਤਨਾਮ, ਪੰਨਾ-97.
4. ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ 'ਆਜ਼ਾਦ ਹੈਂ ਹਮ', ਪੰਨਾ-19.
5. ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ, ਗੂੰਗਾ ਨਹੀਂ ਥਾ ਮੈਂ, ਪੰਨਾ-32.
6. ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਸਤਿਆਪ੍ਰੇਮੀ, ਮੂਕ ਮਾਟੀ ਕੀ ਮੁਖਰਤਾ, ਪੰਨਾ-16.
7. ਅ.ਲਾ. ਊਕੇ, ਪੱਥਰ ਉਠਾਤੇ ਹਾਥ, ਪੰਨਾ-3.
8. ਸੀ.ਬੀ.ਭਾਰਤੀ, ਆਕ੍ਰੋਸ਼, ਪੰਨਾ-39.
9. ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ, ਆਜ਼ਾਦ ਹੈਂ ਹਮ, ਪੰਨਾ-19.
10. ਸੀ.ਬੀ. ਭਾਰਤੀ, ਆਕ੍ਰੋਸ਼, ਪੰਨਾ-37.
11. ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ, ਸੋਸ਼ਿਤਨਾਮਾ, ਪੰਨਾ-81.
12. ਤ੍ਰਿੰਬਕ ਸਰਪਾਲੇ, ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਯ, ਚਿੰਤਨ ਕੇ ਵਿਵਿਧ ਆਯਾਮ, ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਐਨ. ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ-96.
13. ਕੰਵਲ ਭਾਰਤੀ, ਤਬ ਤੁਮਹਾਰੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਕਿਆ ਹੋਤੀ, ਪੰਨਾ-38.
14. ਡਾ. ਡੀ.ਆਰ. ਯਾਦਵ, ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਕਾ ਸਮਾਜ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-12.
15. ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਸਤਿਆਪ੍ਰੇਮੀ, ਮੂਕ ਮਾਟੀ ਕੀ ਮੁਖਰਤਾ, ਪੰਨਾ-25.
16. ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ, ਆਜ਼ਾਦ ਹੈਂ ਹਮ, ਪੰਨਾ-19.
17. ਲਕਸ਼ਮੀ ਨਰਾਇਣ ਸੁਧਾਕਰ, ਉਤਪੀੜਨ ਕੀ ਯਾਤਰਾ, ਪੰਨਾ-29.
18. ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ, ਗੂੰਗਾ ਨਹੀਂ ਥਾ ਮੈਂ, ਪੰਨਾ-26
19. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ, ਬਸ ਬਹੁਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ, ਪੰਨਾ-89.
20. ਐਨ.ਆਰ. ਸਾਗਰ, ਆਜ਼ਾਦ ਹੈਂ ਹਮ, ਪੰਨਾ-39.
21. ਡਾ. ਐਨ.ਸਿੰਘ, ਸਤਹ ਸੇ ਉਠਤੇ ਹੂਏ, ਪੰਨਾ-11.
22. ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਨੈਮਿਸਰਾਇ, ਆਗ ਔਰ ਅੰਦੋਲਨ, ਪੰਨਾ-59.
23. ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ, ਸ਼ਬਦੀ ਸੰਬੋਧ, ਪੰਨਾ-91.
24. ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ, ਸੋਸ਼ਿਤਨਾਮਾ, ਪੰਨਾ-97.
25. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-54.
26. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-92.
27. ਡਾ. ਧਰਮਬੀਰ, ਹੀਰਾਮਨ, ਪੰਨਾ-24.
28. ਮਨੋਜ ਸੋਨਕਰ, ਸੋਸ਼ਿਤਨਾਮਾ, ਪੰਨਾ-95.
29. ਡਾ. ਡੀ.ਆਰ. ਯਾਦਵ, ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਕਾ ਸਮਾਜਕ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ-2.
30. ਉਹੀ ਪੰਨਾ-3.
31. ਕੰਵਲ ਭਾਰਤੀ, ਤਬ ਤੁਮਹਾਰੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਕਿਆ ਹੋਤੀ, ਪੰਨਾ-68.

(ਅਨੁ: ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ)

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਭੂਮਿਕਾ

—ਡਾ. ਸ਼ਯੋਰਾਜ ਸਿੰਘ ਬੇਚੈਨ

ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿ 15-20 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਲੋਕ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਨ ਜਾਤੀਵਾਦ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਹੁਣ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪੱਖ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਵਿਆਪੀ ਬਦਲਾਓ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਸਵਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਉਹ ਚਾਹੇ ਹਿੰਦੀ, ਮਰਾਠੀ, ਤਾਮਿਲ-ਤੈਲਗੂ, ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਗੁਜਰਾਤੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹਨ ਇਕ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਭੂਤਵ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਾਕਾਮ ਹੁੰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਲੋਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਸਾਮੰਤੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮੋੜਨ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਹਰੇ ਮਾਨਦੰਡ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੀ ਦੁਬਿਧਾ ਤਾਂ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦੇ ਹੀ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਵਿਚਾਰਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਨਜਾਤੀਆਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਜਾਤੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਅਤੇ ਲਤਾੜੀਆਂ ਤਾਂ ਗਈਆਂ ਹੀ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸ਼ਾਸਕ-ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ ਅਹੁਦੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੀ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੈਰ-ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਧਾ, ਵਿਅੰਜਨਾ ਦਾ ਭਾਵ ਬੋਧਕ ਨਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਸੋਚ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁਣ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ, ਵੇਦ ਜਾਂ ਪੌਰਾਣ ਤਾਂ ਲਿਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ-ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਜ ਆਪਣੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਰਕਤਾ, ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਅਲੱਗ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਏਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ 'ਜਾਤੀ ਤੋੜੋ ਮੰਡਲ' ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਪਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਵੱਖਰੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਡਾ. ਭੀਮਰਾਓ

ਅੰਬੇਦਕਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਉਪਰ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਚੋਖਾ ਮੇਲਾ ਆਦਿ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।

ਜੋ ਲੋਕ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਦੋਂ ਤੇ ਕਿਥੇ ਹੋਈ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਸਾਡਾ ਇਕੋ ਹੀ ਜਵਾਬ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਜਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜਿਥੋਂ ਦਲਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਹਿਤਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਓਥੋਂ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਇਆ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਕਾਲ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਂ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਉਦੋਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹੋਣਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ, ਭਗਤੀ-ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਲੱਗ ਸਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਧਾਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਮਰਾਠੀ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਨਿੱਕਲ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਬੀਰ ਉਪਰ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕੰਮ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕ ਧਰਮਵੀਰ ਦੁਆਰਾ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਵਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਗੁਰੂ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਤਾਂ ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਗੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨੇ ਪੈਣਗੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਪਸੰਦ ਬਣਨ ਲਈ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਮ ਦੇਣੇ ਪੈਣਗੇ।

ਦੂਸਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾ-ਅਧਿਆਪਕ, ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਹਨ, ਉਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਗੇ ਤਾਂ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗਲੇ ਉਤਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮੱਰਥਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਂ, ਉਹ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਇਕ-ਅੱਧ ਵਾਰ ਪੱਖ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਬੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਅਣਛੋਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਆਮ ਜਾਣਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਤੇ ਊਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜਾਤੀ ਵਟਾਂਦਰਾਂ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਲਿਖਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦਲਿਤ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬੇ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਸਿੱਖ ਗਏ ਹਨ। ਅਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਆਦਮੀ ਜਿਵੇਂ ਚਾਹੇ ਵਰਗਲਾਏ ਪਰ ਦਲਿਤ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। ਸਵਰਨ ਸਿੱਖਿਅਕ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਾਰੇ ਇਕ ਤਾਂ ਜਾਣਦੇ ਘੱਟ ਹਨ, ਦੂਜਾ ਜਿੰਨਾ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਓਸ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਤੋਂ ਲੁਕਾ ਕੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵਿਚਾਰੇ ਆਪ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਰਣ-ਚੇਤਨਾ ਬੌਧਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰ

ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਾਰਗਰ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ। ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸਾਹਿਤ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦੇ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਨਪਣ ਦੇ ਰਿਹਾ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਥੇ ਅਪਣਾਇਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦਿੱਖ ਦੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਕ ਕੱਵਚ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮੂਲ ਦਾ ਲੇਖਕ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਜਾਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸਨੇ ਜਾਤੀ ਉਪਨਾਮਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਵੀ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸਦੀ ਲਿਖਤ, ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਤੀਰੇ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੇ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਜਾਤੀਵਾਦ ਦੀ ਬੂ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। 'ਨਾਚਿਓ ਬਹੁਤ ਗੋਪਾਲ' ਅਤੇ 'ਮੋਰੀ ਦੀ ਇੱਟ' ਆਦਿ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸਾਹਿਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ 'ਨਾਚਿਓ ਬਹੁਤ ਗੋਪਾਲ' ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ, ਵਿਸ਼ਾ ਦਲਿਤ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਹਾਲ 'ਮੋਰੀ ਦੀ ਇੱਟ' ਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਲੇਖਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੋਣ ਦੇ ਲਾਭ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਮੰਗੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸਰਵਹਾਰਾਪਣ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਹਵਾਲੇ ਵਿਚ ਨਾ ਸਮਝ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਧੋਖਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਇਕ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਕ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 1858 ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੇ ਭਾਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਲੇਖਾਂ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ 'ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਜਾਤੀਗਤ ਜੜ੍ਹਤਾ ਵੱਲ ਸਾਫ਼ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰ ਨਾਮੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੁਣ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਭਾਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੀ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਿਹੜਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਸਲਾ ਜਾਤੀਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਿਤਕੀ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰੇਲਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਅਛੂਤਤਾ ਘੱਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਦੱਸੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਰੂਪ ਕੀ ਹੋਵੇ, ਕਿਵੇਂ ਦਾ ਹੋਵੇ? ਇਸ ਸੁਆਲ ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਨਪਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਅਸੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਹਿੱਤ ਸਿੱਖਿਆ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਮਹੂਰੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ

ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਭਾਵ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਹੈ।

ਡੀਕਲਾਸ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਅਸੀਂ ਆਮ ਸਵਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਡੀਕਲਾਸ ਹੋਣ ਦੀ ਕਦੀ ਕੋਈ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਸਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਬਹਿਸਾਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਕਦੀ ਕੋਈ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਵਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਾਤੀ ਭੇਦ ਤੋਂ ਸਤਿਆ ਹਰ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਹੋ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਸੋਚ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਵਕਤ ਗਲਤ ਥਾਂ 'ਤੇ ਲੱਗ ਗਿਆ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਦਲਣੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ। ਇਸ ਬਦਲਾਓ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਸਿੱਖਿਅਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਨ ਹੋਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤਹਿਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਦੋਂ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਰਹੇ ਜਾਂ ਨਾ ਰਹੇ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਪਮਾਨ ਜਾਂ ਦਮਨ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ।

ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਡੇਢ-ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਮੰਨ ਕੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਉਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਮੇਰਾ ਮੱਤ ਸਾਫ਼ ਹੈ। ਵਿਵਧਤਾਮਈ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਾਹਿਤ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕੇਵਲ ਇਕ ਵਰਣੀ ਨਹੀਂ। ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਗੈਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਵਧਤਾ ਤਦ ਆਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ, ਸਕੂਲ, ਕਾਲਜ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਵਰਣੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁ ਵਰਣੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਜਾਤੀ ਸਾਹਿਤ ਮਿਲੇਗਾ। ਸਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਅਸਲ ਜੜ੍ਹ ਸਾਹਿਤ ਖੇਤਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਊਠ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਰਨਾ ਦੀ ਕਰਵਟ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਅਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕਤਾ ਵਧੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਿਰਜਣਾ, ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਅਛੂਤਤਾ ਦਾ ਘਿਨਾਉਣਾ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਰ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੇ 55 ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਓਪਰੀ ਵਰਣ ਸੰਸਤਰਣ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ, ਸੂਚਨਾਵਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦਾ ਇਕ ਹੀ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੌ ਕਰੋੜ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਦੋ ਕਰੋੜ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਦੱਖਣਪੰਥੀ, ਸਵਰਨ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਿਖਿਅਤ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚ ਸਿਖਿਅਕ ਪਦਵੀਆਂ ਤੇ ਦੋ ਫੀਸਦੀ ਵੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕੇ। ਸੰਪਾਦਕ ਦਲਿਤ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਦੇ ਹੀ ਤਾਅ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਖੀਰ ਦਲਿਤ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਨਿੱਜੀ ਪੱਤਰ-ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਦਖਲ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ ਪਰ 'ਪਾਸ਼' ਵਰਗੇ ਸਵਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੰਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਫਾਲਤੂ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਜਾਤੀ-ਭੇਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕੀਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਜਦ ਤੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ ਤਦ ਤੱਕ ਜਾਤੀ-ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਤਾਂ ਚਾਹੀਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਡੀਕਲਾਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਵਸਥਾ ਵੀ ਡੀਕਾਸਟ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਦੇ ਲੋਕ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਓਪਰੀ ਸੰਸਤਰਣ ਦੇ ਲੋਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ, ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਵਰਣ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ ਅਤੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਪਰ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣ ਸੁਲੱਭ ਲਾਭ ਲੈਣਾ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਦੇ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਮਾਰਕਸ ਅੰਬੇਦਕਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਸਵਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਵਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਆਰਥਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨਾ ਅਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਬਾਈਬਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਟਣ ਵਾਲੇ ਕਾਮਰੇਡ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਇਕ ਭਾਸ਼ਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਬਹਾਨੇ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਲਿਤ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਹੈ, ਕੀ ਨਰਸ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ, ਕੀ ਵੇਸਵਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਣ ਲਈ ਵੇਸਵਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਾਂ ਘੋੜੇ ਉੱਪਰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਘੋੜਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਦਲਿਤ ਦਾ ਅਲੱਗ ਖੂਹ, ਅਲੱਗ ਛੱਪੜ ਅਤੇ ਅਲੱਗ ਮੰਦਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤ ਰਵਿਦਾਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੂ ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ੂਦਰ ਸੁਣੇ ਤਾਂ ਪਿਘਲਿਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਪਾ ਦੇਵੋ। ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਵੀ ਅਛੂਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬੂ ਆਉਂਦੀ ਹੋਵੇ ਉਸਦੇ ਗਲੇ ਵਿਚ ਤਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਉਹ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਨਾ ਪੜ੍ਹਨ, ਪਰ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੰਡਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਅਕਤੂਬਰ 2000 ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸੰਮੇਲਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਤਿਆਰੀਆਂ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ ਅਤੇ ਅਫਰੀਕਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹਿੰਦੀ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਦੇ ਤੁਸੀਂ ਆਪ ਗਵਾਹ ਹੋ। ਦੁਨੀਆਂ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਅਸ਼ਵੇਤ (Black) ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵੱਲ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਸਾਡੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਮਹੂਰੀ, ਸੱਭਿਆ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਅਸੀਂ ਨਾ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਵਿਗੜੇ ਤੋਂ

ਵਿਗੜਿਆ ਜਾਨਵਰ ਕਾਬੂ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਵਰਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਸਲ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਲਾ ਪੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਉੱਠ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਾਣੀ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸੋਚ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਉਹ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਚਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਜੋ ਉਪਲਭਧ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਮੰਗਣ ਅਤੇ ਕਹਿਣ ਕਿ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਮੰਗ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੀ ਅਤੇ ਫ਼ਰੇਮ ਕੀਤੀ ਹੋਈ। ਅਸੀਂ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਅਸੀਂ ਕਾਮੇ ਵਰਗ ਦੇ ਹਾਂ। ਹਰ ਦਲਿਤ ਕਮਾ ਕੇ ਖਾਂਦਾ ਅਤੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਿਕੰਮਿਆਂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਇਕਦਮ ਅਲੱਗ ਹਨ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਅਲੱਗ ਹਨ, ਭਾਵ ਬੋਧ, ਟੀਚਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅਲੱਗ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਵਰਨ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਤਮਾਮ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਮਨ ਤਬਕੇ ਤੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਉਂਜ ਵਿਵਸਥਾ ਪਲਟਕੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਅਤੇ ਕਥਿਤ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਉੱਚਾ ਸੰਸਤਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਰਹੇਗਾ ਵੀ, ਇਹੀ ਉਸਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲ ਆਪ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਕਿਸੇ ਅਭਿਜਾਤ, ਤਥਾ ਕਥਿਤ ਉੱਚ ਕੁਲ ਦੇ ਨਵ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਬਤੌਰ ਪਾਠਕ ਉਹ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ੁੱਧਤਾਵਾਦੀ ਨੂੰ ਦਲਿਤਾਂ ਵਾਂਗ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਵੀ ਅਛੂਤ ਦੀ ਬੂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਰਨਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਖਿਰ ਸਮਾਜ ਦਲਿਤ ਤੇ ਗੈਰ ਦਲਿਤ ਦੇ ਟਾਪੂਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਸਵਰਨ ਖਾਸਕਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੋਈ ਦਲਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸਵਰਨ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਜਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੈਂ ਹਿੰਦੀ ਖੇਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ, ਗੁਜਰਾਤੀ, ਮਰਾਠੀ ਤੇ ਬਾਕੀ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤੀ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰਾਠੀ, ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਰਸਾਲੇ ਕੱਢ ਰਹੇ ਹਨ ਉਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਤੁਸੀਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਚੰਗੇ ਹੀ ਹੋਣਗੇ। ਅਗਲੇ ਦਸਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੋ ਰਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹਾਂ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦਲਿਤ ਦੀ ਆਤਮ-ਕਥਾ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਾਲੇ ਜ਼ਰੂਰ ਦਲਿੱਦਰੀ ਬਣੇ ਰਹਿਣਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਆਸਾਂ ਹਨ। ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਦੁਆਰਕਾ ਰਾਜੂ ਭਾਰਤੀ, ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਆਤਮਕਥਾਵਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਾਡੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਜਾਤੀ ਸੁਆਲ ਤੋਂ ਬਾਖ਼ਬਰ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਰਣ ਭੇਦ ਨੂੰ ਮੌਨ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ ਭਰੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਵਰਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਲਲਕਾਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਹੌਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾ ਸਥਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼-ਖਪਾਈ ਨਵੇਂ ਲੇਖਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਤੋਂ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬਿੱਛੂ' ਮੈਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਦਫ਼ਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਿਸਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜੱਟ ਜਾਤੀ ਦੀ ਚਮਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਘਿਰਣਾ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿੱਧ ਕਹਾਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਚੋਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਚੋਪੜਾ, ਸਕਸੈਨਾ, ਸ਼ਰਮਾ, ਵਰਮਾ ਤੇ ਕਟਾਰੀਆ ਚਿਪਕਾ ਲਏ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਇਹ ਚੋਪੜਾ ਤੇ ਕਟਾਰੀਆ ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਸੰਤਾਨ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਲਈ ਅਨੁਦਾਨ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਤੇ ਐਸ.ਸੀ. ਕੋਟੇ ਦੇ ਵਜ਼ੀਫੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਫਸਰ ਵਰਗ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਣਾ ਆਪਣਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਸਗੋਂ ਸਵਰਨਾ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਵੱਡੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਤੁੱਛ ਰਾਸ਼ੀ ਭੀਖ ਵਰਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਬੈਸਾਖੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਜ਼ੀਫਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਦਸ ਗੁਣਾਂ ਸਵਰਨ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵੰਡ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਨੁਕਸਾਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਂ ਸੋਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੱਤੀ। ਵਰਣ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਭੀਖ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੌਮਾਂ ਜਾਤੀ ਸੂਚਕਾਂ ਤੋਂ ਡਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ ਅਤੇ ਰੇਹੜੀ' ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਭੁਗਤ-ਭੋਗੀ ਹੀ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਿੰਦੂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਓਥੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲੁਕੀ ਓਸ ਤਕਲੀਫ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਗੈਰ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਏਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪੂਰੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੁਰਦਾ ਪਸ਼ੂ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਖੱਲ ਲਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪਸ਼ੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਤੇ ਉਸਦਾ

ਪੁੱਤਰ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖਕੇ ਉੱਚੇ ਅਹੁਦੇ 'ਤੇ ਬੈਠ ਗਏ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦਲਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨਿਕਲਿਆ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਉੱਚ ਵਰਗੀ ਅਫਸਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਕਲਪੀ ਕਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦਲਿਤ ਕਿੱਥੇ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਵਿਕਾਸ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਹਾਣੀ ਇੰਝ ਦੇ ਸੁਆਲ ਛੱਡਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਘਿਨਾਉਣੇ ਕਿੱਤੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਘਿਰਣਤ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਰਣ ਚੇਤਾਓ ਦੁਆਰਾ ਦਲਿਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਛੜ-ਯੰਤਰਕਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਹੀ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਕਈ ਆਤਮਕਥਾਵਾਂ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਅੱਜ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪਸ਼ੂ ਦੀ ਖੱਲ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਉਤਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਲੇਖਕ ਵੀ ਇਸ ਤਜ਼ਰਬੇ 'ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਨਹੀਂ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਜਿਸ ਵਰਣ ਵਿਚ ਜੰਮਿਆ ਹੈ ਉਹ ਉਸੀ ਵਰਣ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਕੁਝ ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਸ਼ੂਤਾ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਬਦਲਿਆ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਨਾ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਾਲੇ ਚੰਗੇ ਦਿਨ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਬਚੇ ਹਨ। ਵਰਣ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਮਾਹੌਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਬੱਚੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤਾ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਛੋਟੀ ਮੋਟੀ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦੀ ਜ਼ਲਾਲਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਸੁਫ਼ਨੇ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਵਿਚ ਨਾਮਾਤਰ ਹੀ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੁਝ-ਕੁਝ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਸਨ। ਪਰ ਹੁਣ ਦਰੋਣਾਚਾਰੀਆ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਪਬਲਿਕ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਤੀਰ ਕਮਾਨ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਰੂਪੀ ਇਕਲਵੱਯ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥਾ ਕਰਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਮੈਰਿਟ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਦੇ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ 'ਨਾਟ ਫਾਊਂਡ ਸੂਟੇਬਲ'(Not Found Suitable) ਸਾਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ ਸਿੱਖਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਿਹਾ। ਜਾਣੀ ਕਿ ਹੁਣ ਅਨਪੜ੍ਹ ਦਲਿਤ ਲਈ ਨਰਕ ਤਿਆਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਚੰਗਾ ਏਹੋ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਓਧਰ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਬਿਹਾਰ ਅਤੇ ਆਂਧਰਾ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਗ਼ੈਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵੀ ਉਤਪੀੜਕਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕ 'ਜੱਟਾਂ' ਨੇ ਉਹ ਜਗ੍ਹਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੱਚ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਾਤਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਾਂ ਨਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਧਦੀ ਰਚਨਾਸ਼ੀਲਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ

ਬਦਲਾਓ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣੇਗੀ ਜਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਲਈ ਦੁਖਾਂ ਦੀ ਝੜੀ ਲੱਗੀ ਰਹੇਗੀ।

ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਮੁਕਤਸਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਬੁਰੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਵਿਆਹ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਬਚਪਨ ਨੂੰ ਧੱਕ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬੱਚੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੇ। ਉਹ ਕੱਚੀ ਉਮਰੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਬਲਾਤਕਾਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ? ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਬਿਹਾਰ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਆਪਣੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਸਾਧਨ ਮਿਲ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵੀ ਘੱਟ ਜਾਣ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਣ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖਣ ਲੱਗ ਜਾਣ। ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਵੋ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਵਾਬ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇਖਕੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤਾਂ ਵਲੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗ਼ੈਰ ਇਨਸਾਨੀ ਹਮਲੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰੁਕ ਜਾਣਗੇ। ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਜਾਣ, ਸੰਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਬਰੂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖਤਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ।

ਸਵਰਨ ਹਿੰਦੂ ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਕਾਲ ਦੀ ਦੇਣ ਦੱਸ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦਾ ਹਮਦਰਦ ਸਾਬਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅੱਜ ਵੀ ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਆਪਣੀ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਕਾਰਨ ਸਕੂਲ ਨਹੀਂ ਭੇਜਦੇ। ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਔਰਤ ਲਈ ਤਲਾਕ, ਪੁਨਰ-ਵਿਆਹ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਵਰਗੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹਨ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੈਰ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਕਮਾਉਣ ਵਰਗੇ ਵਿਕਾਸ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਤਕਰੀਬਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਦਾਸੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਹਾਂ, ਸਵਰਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕਿਤੇ ਹਨ ਤਾਂ ਨਿਰਾਲਾ, ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਆਦਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਮਾਤਰ ਹਨ। ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮਚੰਦ ਦੀ ਸਿਲਿਆ ਅਥਵਾ ਕਫ਼ਨ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਲੇਖਿਕਾ, ਪ੍ਰਚਾਰਕਾ ਨਹੀਂ।

ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਬੜੇ ਕੰਮ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸੁਲਾ ਦਿਤੇ ਗਏ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਵਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਜਮਹੂਰੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਲੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਜ਼ਾਮ ਦੇਣਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਦਬਾਓ ਦੇ ਲੇਖਕ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਕਸਲਵਾਦ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਉਥੇ ਅਗਵਾਈ ਤਾਂ ਕੀ ਅਸਤਿਤਵ ਤੱਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦਲਿਤ ਆਪ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਗਵਾਈ

ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਤਾਂ ਹਥਿਆ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਰਣ, ਸਮਾਜ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਭੇਦਭਰੀ ਵਿਚਾਰ ਭੂਮੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਬਦਲਾਓ ਦਾ ਇਹੀ ਕੰਮ ਉਹਨਾਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਹਿੰਦੀ-ਮਰਾਠੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਵਿਚ ਇਸ ਵਕਤ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿਚ ਢੇਰਾਂ ਪੱਤਰ ਰਸਾਲੇ ਨਿਕਲ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਵੀ ਪੱਤਰਿਕਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਦਲਿਤ ਕਾਲਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੇਸ਼ੇ ਦੀ ਮੰਗ ਦੇ ਦਬਾਓ ਹੇਠ ਆ ਕੇ ਦੋ ਚਾਰ ਪੱਤਰਿਕਾਵਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਕੱਢ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੂੰਹ ਰਖਾਈ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਹਾਂ, ਹੰਸ ਨੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਬਣਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਯੁੱਧਰਤ, ਆਮ ਆਦਮੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਮਸਾਲਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਕਰੀਬਨ 29 ਫੀਸਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਥੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਇਕ ਫੀਸਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਦੀ ਖੇਤੀ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਸੰਪੰਨਤਾ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਕੰਗਾਲੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਈ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰਿਆਣਾ ਵਿਚ ਜੱਟ ਜ਼ਮੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦਮ ਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸਤਾਉਣ/ਲਤੜਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਹੇ ਹਨ।

ਇਥੇ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਕੁਝ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ। 'ਤੁਹਾਡਾ ਯੁੱਗ' ਅਤੇ 'ਜਾਤ' ਸਿਰਲੇਖ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਕਿ ਜਾਗਰੂਕ ਦਲਿਤ ਕਿਸੇ ਦੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰਕ ਸਾਂਝੇਦਾਰੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਰੂਪਕ, ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਦੁਆਰਕਾ ਰਾਜੂ ਵਲੋਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਦੋ ਨਜ਼ਮਾਂ ਬਤੌਰ ਨਮੂਨਾ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹਰ ਸਾਮੰਤੀ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਸੁਧਰਨ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਰਹਿਣ ਤੇ ਉਸਦੇ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਉਡੀਕ।

ਜਦ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੂਰਜ
ਮਰ ਜਾਣਗੇ
ਤਾਂ ਤੁਹਾਡਾ ਯੁੱਗ ਆਏਗਾ
ਹੈ ਨਾਂ।
ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਏ
ਪਰ ਜਾਤ ਕੁੜੀਏ
ਸਾਡੇ ਤਾਂ ਸਕੇ ਮੁਰਦੇ ਵੀ

ਇਕ ਥਾਂ ਜਲਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ।

ਇਉਂ ਹੀ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਲਿਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ—

ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ
ਜਿਸਦੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ
ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤ ਨੂੰ
ਵੰਡਦੇ ਹਨ ਖੱਤਿਆਂ ਵਿਚ
ਮਖ਼ਮਲੀ ਘਾਹ ਦੀ ਹਰਿਆਲੀ
ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਬੋਦੀ-ਟੋਪੀ ਲਈ
ਵਰਜਿਤ ਕਰਦੇ ਨੇ
ਤੀਜਾ ਨੇਤਰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ
ਮੇਰੇ ਜਿਹੇ ਲਾਖੇ ਬੰਦੇ ਲਈ।

ਲਘੂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਸ਼ਰਮ' ਸਿਰਲੇਖ ਵਾਲੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਗਹਿਰੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਕਿ
ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਕ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹੋਏ
ਅਕਸਰ ਮੇਰਾ ਸਿਰ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ
ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ

ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਮਰਾਠੀ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਤੇਜਕ ਗਾਲੀ-ਗਲੋਚ ਘੱਟ ਹੈ। ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਅਤੇ ਅਸਰਦਾਰ ਅਪੀਲਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ। ਜੋ ਬਦਲਾਓ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਾ-ਅਧਿਆਪਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਯੋਗਦਾਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਯੂਰਪੀ ਸਾਹਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਲਗਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪਛ-ੜਿਆਪਣ ਤਰਸਯੋਗ ਹੈ ਪਰ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਬੜੇ ਸ਼ਾਤਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੀ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਅਰਾਜਕਤਾ, ਅਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕਤਾ ਦੇ ਚਲਦੇ-ਚਲਦੇ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ, ਸੱਜੇ ਪੱਖੀ ਸਾਰੇ ਰਲਗੱਡ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਤਮਕਥਾਵਾਂ ਗੂੜੇ ਤਜ਼ਰਬੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ 'ਤੇ ਦਸਤਕ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਆਤਮਕਥਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਦਲਿਤ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਆਤਮਕਥਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ

ਬਾਵਜੂਦ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ, ਹਰਿਆਣਾ ਵਿਚ ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦਲਿਤ ਬਹੁਤ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹਨ ਪਰ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਦੀ ਅੱਤ ਪਛੜੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੇਖਕ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਬਸਪਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। 55 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।

ਬੇਸ਼ਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਰਕ ਅਛੂਤਤਾ ਘੱਟ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਭੇਦਭਾਵ ਕਿਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕਾਂ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਬਰਾਦਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਾਰਨ, ਉਹ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੂਰਵ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਰਹੇ।

ਆਪਣੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸੱਚ ਦਲਿਤ ਆਪ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਭੋਗੇ ਹੋਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਦੇ ਨਾਲ ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਢੰਗ ਦੇ ਨਾਲ ਅਲੱਗ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਅਲੱਗ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਅਮੂਰਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਊਰਜਾ ਜ਼ਾਇਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਖੁੱਲ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(ਅਨੁ: **ਸ਼੍ਰੀਮਤੀ ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ**)

❑ ❑ ❑

ਭਾਰਤੀ ਮਿੱਥ ਤੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ

—ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀਮੂਲਕ ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਰਣ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ/ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ/ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਵਾਂਗ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਅਪੇਖਿਆ/ਦਲਿਤ/ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਸਥਿਤੀ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਕ ਸਰਵਜਨਕ ਤੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਣੀ ਵਿਚ ਅਪੇਖਿਆ/ਸ਼ੋਸ਼ਣ/ਦਲਣ ਦੀਆਂ ਕਈ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਆਪਕ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਚਾਹੇ ਇਹ ਜੁਗਤਾਂ, ਸ਼ਸਤਰ (ਸ਼ਕਤੀ) ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੀਤੀ ਦੀਆਂ, ਗੱਲ ਇਕੋ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ/ਇਤਿਹਾਸ/ਸਾਹਿਤ ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਾਥੀ ਵੀ ਰਿਹਾ ਤੇ ਵਾਹਕ ਸੀ। ਇਥੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆਵਾਦ ਨਾਲ ਨਿਬਟਦਿਆਂ ਇਸ ਸ਼ੰਕਾ ਦਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਅਸਹਿਜ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅੰਤਰਾਲ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਸਥਾਪਤੀਪੂਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਅਨਿਆਂ 'ਤੇ ਪਰਦਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਪਾ ਸਕੀਆਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਹੋ ਗਿਆ ਜਾਂ ਫਿਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਲਘੂਪਨ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਉਹ ਦੂਰ ਅੰਦੇਸ਼ੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀਆਂ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਭਵਿੱਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਮੰਗੇਗਾ ਜਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਟਰੈਟਜੀ ਸੀ ਕਿ ਹੁਣਵੇਂ ਕਾਲਾਂ 'ਚ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤੇ ਪਰ ਆਪਣੀ ਦੀਰਘਕਾਲੀਨ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਭੁਗਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਦਾ ਹੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਯਤਨ ਦਾ ਬਥੇਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਨੇ ਕਿ ਹਰ ਵਰਤਾਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਕ 'ਚ ਨਿਬੜੇ ਪਰ ਲੱਗਦਾ ਇੰਝ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲ ਦੀ ਵਿਕਰਾਲਤਾ ਸਾਹਵੇਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ। ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੀ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਛੱਡ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਪੌਲੇਟਿਕਸ/ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਈ ਮਿਥਿਹਾਸਕਤਾ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੀ ਗਹਿਣ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ/ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਸਦੀ ਦਲਿਤ/ਦਲਣ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਕਾਲ 'ਚ

ਲੁਪਤ ਕਈ ਘਟਨਾਵਾਂ/ਕਹਾਣੀਆਂ/ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ/ਪਾਤਰਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਤੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਨ, ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕੀ ਕਾਰਣ/ਕਾਰਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆਂ/ਸਮਝਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸ/ਇਤਿਹਾਸ/ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਾਨਵ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ 'ਚ ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਲੋਕਾਂ, ਦਾਸਾਂ, ਦਾਸੂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਦਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵਿਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[1] ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਮਿਥਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਵਿਸ਼ਾ ਇਹ ਲੋਕ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਭਾਵ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਲਈ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ 'ਨੌਨ ਆਰੀਆ' ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਆਰੀਆਂ ਲੋਕ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮੂਲ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਨ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ 'ਨੌਨ ਆਰੀਆ' ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਜਿਸਨੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵਾਜ਼ਹ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਥੇ ਭੂਤਮੁਖੀ ਹੋਣਾ ਜਿਥੇ ਇਕ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ।

ਰਿਗਵੇਦ ਦੋ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਰੋਤ (1500-1200 ਬੀ.ਸੀ.) ਹੈ, ਵਿਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇੰਜ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਸਵੈਸਿੱਧ ਦਲਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ—

(ੳ) ਉਸਨੇ (ਇੰਦਰ) ਦਾਸਾਂ ਦਾ ਸੰਹਾਰ ਕਰਕੇ ਆਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦਾ ਬਚਾਓ ਕੀਤਾ।[2]

(ਅ) ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਅਕਰਮੇ ਦਾਸੂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3]

(ੲ) ਦਾਸੂ/ਦਾਸ ਅਨਾਸੋ/ਫੀਨੇ ਤੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗਦੇ ਹਨ।[4]

ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਹਰ ਸੰਹਿਤਾ 'ਰਿਚਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ' ਦੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ (1000-800 ਬੀ.ਸੀ.) ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੇਦ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੁਭਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ (800-600 ਬੀ.ਸੀ.) ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਰੁਤੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਲਗਪਗ 150 ਦੀ ਹੈ।[5] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ 'ਚੰਡਾਲ' ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[6] ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਅਪੇਖਿਆ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਜਿਥੇ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਥੇ

ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਹਨ ਜਿਥੇ ਦਲਿਤ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ, ਤੱਪਸਿਆ ਤੇ ਆਭਾ ਸਾਹਵੇਂ ਤਥਾਕਥਿਤ ਗਿਆਨਵਾਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਝੁਕਣਾ ਵੀ ਪਿਆ। ਕਾਰਣ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਵਾਰ ਸਟਰੈਟਜੀ 'ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣਾ ਏਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਅੰਤਰਯ ਬ੍ਰਾਹਮਣ' ਵਿਚ ਕਵਸ਼ ਰਿਸ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਏ ਅਨਿਆਂ/ਅਪੇਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੈ ਕਿ ਕਵਸ਼ ਇਲੂਸ ਨਾਮੀ ਪਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਦਾਸੀ ਪੁੱਤਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਿ ਇਕ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਦਿਆ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਦਸਵੇਂ ਮੰਡਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਰਿਚਾਵਾਂ ਦਾ ਰਚੈਤਾ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਰਿਸ਼ੀ ਸਰਸਵਤੀ ਕਿਨਾਰੇ ਗੋਸ਼ਟਿ ਲਈ ਆਮੰਤ੍ਰਿਤ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਵਸ਼ ਰਿਸ਼ੀ ਵੀ ਸਨ। ਜਦ ਕਵਸ਼ ਨੂੰ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ 'ਚ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੇਖਿਆ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਾਸੀ ਪੁੱਤਰ/ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦਾ ਕਹਿ ਕੇ ਅਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਸਰਸਵਤੀ ਦੇ ਪਾਣੀ ਪੀਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰੂਥਲ 'ਚ ਨਿਕਾਲ ਕੇ ਦਿੱਤਾ।[7]

ਦਲਿਤ ਨਾਇਕਤਵ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਨ-ਸ਼ਰੁਤੀ ਨਾਮ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਸਰੇਸ਼ਟੀ ਜੋ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦੱਖਣਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਕਾਰਨ ਅਦਭੁੱਤ ਤੇਜ਼ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਇਕ ਵਾਰ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚ ਉੱਡਦੇ ਦੋ ਹੰਸਾਂ 'ਚੋਂ ਇਕ ਨੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਹਾ, "ਦੇਖ ਜਨਸ਼ਰੁਤੀ ਦਾ ਤੇਜ਼ ਸਾਰੇ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬੱਚ ਕੇ ਰਹੀਂ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਭਸਮ ਹੋ ਜਾਵੇਂਗਾ।" ਦੂਜੇ ਨੇ ਉੱਤਰ 'ਚ ਕਿਹਾ, "ਤੂੰ ਜਨਸ਼ਰੁਤੀ ਦੀ ਉਸਤੱਤ ਇਸ ਲਈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਏਂ ਕਿ ਤੂ ਗਾਡੀਵਾਨ ਰਿਕਵ ਦੀ ਤੱਪਸਿਆ ਤੇ ਤੇਜ਼ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਨਹੀਂ। ਰਿਕਵ ਕੋਲ ਜੋ ਵਿਦਿਆ/ਗਿਆਨ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ।" ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਜਨਸ਼ਰੁਤੀ ਰਿਕਵ ਦਾ ਸ਼ਿਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਕੋਲ ਇਕ ਬਾਲਕ ਆਇਆ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮੰਗੀ। ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਤੇ ਗੋਤਰ ਪੁੱਛਿਆ। ਉਸ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਇਕ ਦਾਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਘਰਾਂ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰ੍ਹਦਿਆਂ ਸੁਆਮੀਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਕਈਆਂ ਨੇ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣੀ ਹੋਵੇਗੀ ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉਸਦਾ ਵਾਸਤਵ ਪਿਤਾ ਕੌਣ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਗੋਤਰ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਤਰ ਸੁਣ ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਬਾਲਕ ਦੇ ਸੱਚ ਬੋਲਣ ਦੀ ਜ਼ੁਰਅਤ 'ਤੇ ਉਸਦਾ ਨਾਂ 'ਸੱਤਯਕਾਮ ਜਬਾਲੀ' ਰੱਖਿਆ।

ਮਹਾਕਾਵਿ 'ਰਮਾਇਣ' (ਲਗਪਗ 500-600 ਬੀ.ਸੀ.) ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਉਹਦੀ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਮੂਹਰੇ ਨਤਮਸਤਕ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਰਮਾਇਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਾਰੀ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਪਣੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਰਾਮਚੰਦਰ ਕੋਲ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਅਤੇ ਫਰਿਆਦ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਮ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਅਨਿਆਂ ਕਿਉਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਜਵਾਨ ਪੁੱਤਰ ਮਰ ਗਿਐ। ਨਾਰਦ ਨੇ ਆ ਕੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਰਿਹੈ ਕਿ

ਰਾਮ ਰਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੰਬੂਕ ਨਾਮ ਦਾ ਸ਼ੂਦਰ ਤੱਪਸਿਆ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਾਮ ਨੇ ਸ਼ੰਬੂਕ ਦੇ ਇਸ ਤਥਾ ਕਥਿਤ ਅਪਰਾਧ ਲਈ ਵੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਤੱਪਸਿਆ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਬਰਅਕਸ 'ਸ਼ਬਰੀ' ਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਵਿਚਲੇ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਸਸ਼ਕਤ ਭਾਵਨਾ ਮੂਹਰੇ ਰਾਮ ਵਲੋਂ ਅਪੇਖਿਆ ਨਾ ਕਰਵਾਉਣਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਦੰਭੀ ਸਟਰੈਟਜੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੇ ਮੂਲ ਮੋਹ ਭਾਵਨਾ ਘੱਟ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਮਹਾਕਾਵਿ 'ਮਹਾਭਾਰਤ' ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਜਾਂ ਅਵਰਣਾਂ ਲਈ 'ਉਸ਼ਠ ਵਰਣਕ' ਪਦ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਭਾਵ ਹੈ, ਉਹ ਲੋਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੁੱਲ ਕੰਨਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਣ। ਇਸੇ ਮਹਾਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਾਦ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੱਜੇ ਹੱਥ ਦੇ ਅੰਗੂਠੇ ਦੀ ਬਲੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਦੇਣੀ ਪਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਧਨੁਸ਼ ਵਿਦਿਆ 'ਚ ਅਰਜਨ ਜੋ ਕਿ ਖੱਤਰੀ ਸੀ ਤੋਂ, ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਪੁੰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।[10] ਦਰੋਣ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਏਕਲੱਵਯ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪੇਖਿਆ/ਅਨਿਆਂ ਵਿਚ ਅਰਜੁਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾ 'ਚ ਏਕਲੱਵਯ ਦਾ ਦਲਿਤ ਨਾਇਕਤਵ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਭਾਰਤ ਵਿਚ 'ਸੂਤ ਪੁਤਰਾਂ' ਦੀ ਦਲਿਤ ਸਥਿਤੀ ਜਾਣਿਆ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਉੱਚ ਵਰਣ ਦੇ ਪਿਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵੰਸ਼ ਸਨ, ਪਰ ਦਾਸੀ ਪੁੱਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਲ/ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਵੀ ਸਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਕਰਣ ਦਾ ਨਾਇਕਤਵ ਇਸ ਅਪੇਖਿਆ/ਅਨਿਆਂ ਦੀ ਉੱਤਮ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਮਹਾਭਾਰਤ ਦੇ ਰਚੈਤਾ ਵਿਆਸ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਸ਼ੀ ਵਿਆਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਦਲਿਤ ਪਿਛੋਕੜ ਨਾਲ ਸੀ। ਪਰਾਸ਼ਰ ਰਿਸ਼ੀ ਇਕ ਵਾਰ ਬੇੜੀ 'ਚ ਬੈਠ ਕੇ ਨਦੀ ਪਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਤਾਂ ਮਲਾਹ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ 'ਮਤਅਸਗੰਧਾ' ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਗ ਉੱਠੀ ਤਾਂ ਉਸ ਮਿਲਣ 'ਚ ਵਿਆਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਕੁੜੀ ਦਾ ਅਸਲ ਨਾਮ 'ਸਤਿਆਵਤੀ' ਸੀ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਾਂਡਵਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਸ਼ਾਂਤਨੂੰ ਨੇ ਇਸ ਮਛਵਾਰੇ ਦੀ ਧੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਾਂਤਨੂੰ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵਿਚਿੱਤ੍ਰ ਵੀਰਯ ਦੀ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸੰਤਾਨ ਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਰਾਣੀਆਂ ਅੰਬਿਕਾ ਤੇ ਅੰਬਾਲਿਕਾ ਤੋਂ ਵਿਆਸ ਰਿਸ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਪਾਂਡੂ ਤੇ ਧ੍ਰਿਤਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ।

'ਕਥਾ ਸਰਿਤ ਸਾਗਰ' ਵਿਚ ਦੋ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੀ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਚੰਡਾਲ। ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਲ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਵੈਦਿਕ ਸੱਭਿਅਤਾ 'ਚ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਕਿਸੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਚੰਡਾਲ/ਸ਼ੂਦਰ, ਸੰਨਿਆਸੀ/ਰਿਸ਼ੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਭਾਵ ਇਸ ਦੌਰ ਤੱਕ ਵਰਣ ਵਿੱਵਸਥਾ ਏਨੀ ਰੂੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਪਰ ਮਹਾਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਬਹੁਤ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 'ਸ਼ਾਂਤੀ ਪਦ' ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਇੰਝ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਡਾ ਰਾਮਸ਼ਰਣ ਸ਼ਰਮਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰੀਆ ਅਤੇ ਅਨ-ਆਰੀਆਂ ਦੇ ਹਰਾਏ ਤੇ ਬੇਦਖਲ ਕਰ

ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਰਗ ਸ਼ੂਦਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਵਿਜਈ ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮੂਹਕ ਜਾਇਦਾਦ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸੇ ਸਮੁਦਾਇ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵੈਦਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਨਜਾਤੀ ਅਧਿਕਾਰ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਕਾਰ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਪੂਰਵ ਮੌਰੀਆ ਕਾਲ (ਲਗਪਗ 600 ਬੀ.ਸੀ. ਤੋਂ 300 ਬੀ.ਸੀ ਤੱਕ) ਵਿਚ ਵਰਣ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਉਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਠੋਸ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ।[11] ਇਸਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਇਕ ਸਟਰੈਟਜੀ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਸੋਚ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੀੜਿਆਂ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਜਿਸਦਾ ਸਮਾਂ (1 ਏ ਡੀ ਤੋਂ 700 ਏ ਡੀ) ਤੱਕ ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਅਰਥਾਤ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੰਜਵੀਂ ਥਾਂ ਦੇਣ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਚੰਡਾਲਾਂ ਦੇ ਘਰ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਰਤਨ ਨਾ ਹੋਣ ਬਰਾਬਰ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਕੇਵਲ ਕੁੱਤੇ ਤੇ ਗਧੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੱਪੜੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਹਿਣੇ ਲੋਹੇ ਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਰਤਨ ਟੁੱਟੇ ਭੱਜੇ ਅਤੇ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਭ੍ਰਮਣਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣ।"[12]

ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਜਕੜਬੰਦ ਵਰਗ/ਵਰਣ ਵੰਡ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ—

—ਜੇ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਬੇਟਾ ਦੱਸ ਸਾਲ ਦਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਦਾ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਬੇਟੇ ਹੀ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਦੇ ਪਿਤਾ ਸਮਾਨ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

—ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇ ਕਦੇ ਧਰਤੀ ਥੱਲੇ ਦੱਬਿਆ ਧਨ ਮਿਲੇ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਅੱਧਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਦੇਵੇ ਤੇ ਅੱਧਾ ਖਜ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

—ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸ਼ੂਦਰ ਔਰਤ ਵਿਆਹੁਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਵੈਸ਼ ਆਪਣੇ ਵਰਣ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣ ਦੋਨਾਂ 'ਚੋਂ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਆਪਣੇ ਵਰਣ ਦੀ ਲੜਕੀ ਨਾਲ ਤਾਂ ਵਿਆਹ ਕਰ ਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਲੜਕੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

—ਜੇ ਕੋਈ ਸ਼ੂਦਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਧਰਮ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਦੀ ਗੁਸਤਾਖੀ ਕਰੇ ਤਾਂ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਖੌਲਦਾ ਤੇਲ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

—ਜੇ ਕੋਈ ਅਛੂਤ ਸ਼ੂਦਰ ਕਿਸੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲਈ ਹੱਥ ਉਠਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਕਰੋਪ ਵਿਚ ਲੱਤ ਮਾਰੇ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਲੱਤ ਕਟਵਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਬੁੱਧ ਦਾ ਜਨਮ (ਪੰਜਵੀਂ-ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਬੀ ਸੀ) ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥੀਕਰਣ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਅੱਠਵੀਂ ਨੌਵੀਂ ਸਦੀ ਏ ਡੀ ਤੱਕ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਏ ਡੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜੋ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਅਧਿਆਤਮਕ 'ਦਰ' ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ ਸੀ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸਥਾਪਤੀ (revival) ਮੁੜ ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਹੋਰ ਪੀਡੀ ਹੋ ਗਈ ਜੋ ਅੱਜ ਤੱਕ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਵੀ ਢਿੱਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ।

ਈ. ਐਸ. ਸਰਾਓ ਨੇ 'ਵਿਨਯ ਪਿਟਕੇ' ਤੇ 'ਸੁੱਤ ਪਿਟਕ' ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਧਮ ਪੱਦ' ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਕਾਲ ਦੀ ਵਰਣ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਲ 2426 ਔਰਤਾਂ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ 1371 ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਵਰਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ 11.30% ਬਣਦੇ ਹਨ।[13] ਬੁੱਧ ਧਰਮ 'ਚ ਮਿਲਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 268 ਭਿਖੂਆਂ ਵਿਚੋਂ 10 ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੇ ਸਨ ਅਤੇ 59 ਭਿਖੂਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ 8 ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਮੈਨੂੰ ਮਿਲ ਸਕੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਇਥੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ—

ਭਿੱਖੂ

1.	ਉਪਾਲੀ	ਨਾਈ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸੀ
2.	ਨੰਦ	ਚਰਵਾਹਾ ਸੀ
3.	ਸੱਤੀ	ਮਛਵਾਰਾ ਸੀ
4.	ਸੁਨੀਤ	ਚੰਡਾਲ/ਡੋਮ ਸੀ।
5.	ਕੁਮਾਰ ਕੁਸ਼ਿਅਪ	ਯਤੀਮ ਸੀ
6.	ਜੀਵਨ	ਗਣਿਕਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ
7.	ਸਪਰਬੁੱਧ	ਕੋਹੜੀ ਸੀ
8.	ਧੰਨਾਅ	ਕੁਮਹਾਰ ਸੀ
9.	ਕਪੱਤਕੁਰ	ਭਿਖਾਰੀ ਸੀ

ਭਿੱਖੂਣੀਆਂ

1.	ਚੰਨਾ	ਦਾਸੀ ਸੀ
2.	ਸਮੰਗਲਮਾਤਾ	ਕਿਸਾਨ ਸੀ
3.	ਸ਼ੁਭਾ	ਲੁਹਾਰ ਸੀ
4.	ਪੁੰਨਾ ਤੇ ਪੁੰਨਕਾ	ਦਾਸੀ ਭੈਣਾਂ ਸਨ
5.	ਚੰਪਾ	ਨਿਸ਼ਾਦ ਸੀ

ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵੰਡ ਦੀ ਜਕੜਬੰਦ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਢਿੱਲੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ 'ਆਨੰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ' ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਇੰਗਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਿੱਖੂ 'ਆਨੰਦ' ਚੰਡਾਲ ਪੁੱਤਰੀ 'ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ' ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਪੀਣ ਲਈ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਸਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਚੰਡਾਲ ਹੈ। ਪਰ ਆਨੰਦ ਉਸ ਤੋਂ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੀ ਛੂਆਛਾਤ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪਾਣੀ ਪੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦਰ ਤਾਂ ਖੁੱਲ ਗਿਆ ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਬੰਦ ਕਰੀ ਰੱਖਿਆ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹ ਬੁੱਧ ਤੇ ਜਕੜਬੰਦ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਟੁੱਟੀ ਬਲਕਿ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਰਿਵਾਈਵਲ ਨਾਲ ਹੋਰ ਪੀਡੀ ਹੋ ਗਈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅਮੂਰਤਨ ਵਿਚ ਜਨਮ ਤੇ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸੋਚ ਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਪੇਖਿਆ/ਸੋਸ਼ਣ, ਦਲਣ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਜਿਥੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਏ ਅਨਿਆਂ, ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸਾਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ ਉਥੇ ਵਾਹਕ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਮਿੱਥ ਵਿਗਿਆਨ (mythology) ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿਚੋਂ ਇਸੇ ਅਪੇਖਿਆ/ਸੋਸ਼ਣ/ਦਲਣ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਲੰਮੇਰੀ ਕਾਲੰਤਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਦਲਿਤ ਵਿਗਿਆਨ (Dalitology) ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਲਿਤ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਬਣਦੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ/ਨਾਇਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ/ਸਹੀ/ਸੰਤੁਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸੋਚ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਮੂਲਕ ਜਕੜਬੰਦ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Chatterji, Suniti Kumar, *Indo Aryan and Hindu,* (a) P. 5, 18.
2. *Rig Veda*, I, p. 51-8.
3. *Ibid*, p. 10, 22, 8.
4. *Ibid*, P. 5, 38, 10.
5. ਜੌਨ ਡੌਸਨ, *ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼,* ਪੰਨਾ.5
6. Robert Ernest Hime, *The thirteen Principle Upnishads*, P. 233.
7. ਜੌਨ ਡੌਸਨ, *ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੋਸ਼,* ਪੰਨਾ. 177
8. *ਉਹੀ,* ਪੰਨਾ 96.
9. *ਉਹੀ,* ਪੰਨਾ. 16.
10. Jayadayal Gyadaka, Sikhipat Mahabharta, P. 69-72.
11. ਰਾਮਸ਼ਰਣ ਸ਼ਰਮਾ, ਸ਼ੂਦਰੋਂ ਕਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ. 248.
12. Arhter Coke Burnell, The Ordinance of Manu, P. 315.
13. T.S. Sarao, The Origin and nature of Ancient Indian Buddhism, P. 69.

❑ ❑ ❑

ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ

—ਡਾ. ਗੁਰਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ

ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਮਦਨ ਵੀਰਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਭਾਖਿਆ' ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਸਤਰ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ—

ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚ
ਸਾਡੀ ਥਾਂ ਕਿੱਥੇ ਹੈ?
ਸਾਡਾ ਨਾਂ ਕਿੱਥੇ ਹੈ? (ਪੰਨਾ 87)

ਇਹ ਮੁੱਢਲਾ ਤੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ/ਸਮਝਾਣ ਲਈ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਆਪਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹੀਣਤਾ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦੁਆਉਣਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਤੇ ਫੌਰੀ ਲੋੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਜਾਤੀ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਂਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਸੀ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਡਲ ਕਮਿਸ਼ਨ ਦੇ ਕਰਮ/ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਠਵੇਂ ਦਸ਼ਕ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ

ਮੁੱਖ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈ ਜਿਸ ਨੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨੌਵੇਂ ਦਸ਼ਕ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਚਲਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਕਸਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਜਾਤੀ-ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ, ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਸਮਾਨਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਨਿਆਂ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਮੁੱਦਾ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਹਜ ਚੇਤਨਾ/ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵੇਦਨਾ, ਉਤਪੀੜਨ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਤ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਮਰਨ ਤੱਕ ਗੁਲਾਮੀ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਘੁਟਨ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੋਸ਼ਿਤਾਂ (ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ) ਦਾ ਪੱਖ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕਾਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਮੁਦਈ) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਣ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ-ਵਧੀਕੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ, ਅਕ੍ਰੋਸ਼, ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਾਤਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਕ ਮਸਲਾ ਬਣਾਇਆ ਤਾਂ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮੱਦੇ-ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਰਿਹਾ, ਜਿਵੇਂ—

ਛੂਤਛਾਤ ਦਾ ਕੋਈ ਖ਼ਿਆਲ ਨਾ ਹੀ,
ਸਾਨੂੰ ਪਰਖ ਨਾ ਚੂਹੜੇ ਚਮਾਰ ਵਾਲੀ।

(ਗਦਰ ਲਹਿਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਪੰਨਾ. 117)

ਉਚ ਨੀਚ ਨੇ ਹੈ ਸਾਡਾ ਘਰ ਪੱਟਿਆ,
ਪਾਇਕੇ ਜਨਮ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਖੱਟਿਆ।

ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 259

ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਲੇਖਕ ਸੰਘ ਦੀ 1936 ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੂਤਰ ਜਾਤਪਾਤ ਤੇ ਛੂਤਛਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੋਰ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਸੂਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ

ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵੀ ਨੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਗਰਾਮ ਤਹਿਤ ਹੋਰਾਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਹੀਣਤਾ ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਵਾਹਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਇਹ ਕਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਜਾਤਪਾਤ, ਧਰਮ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦਲਿਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਮਾਨਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੁੱਦਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਨੇ ਯੂਰਪੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਰਗ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸੇ ਪੱਛਮੀ ਵਰਗ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਡਲ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦੈਂਤ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪ੍ਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਬਣਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ।

ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਸ਼, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਤੇ ਸੰਤਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਪਰ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਅਤੇ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਵੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਲਿਤ ਜਮਾਤ ਦੀ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਅਸਲ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਅਤੇ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਉਹ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਪੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਹੜਿਆਂ ਵਿਚ ਬੀਤਿਆ ਬਚਪਨ, ਸਕੂਲ ਵਿਚੋਂ ਠੁਕਰਾਇਆ ਤੇ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਭਾਵ, ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਪਾਰਟੀ ਵਿਚ ਜੱਟ/ਗੈਰ ਜੱਟ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਪੁਲਿਸ ਦੀ ਜਾਤ ਅਭਿਮਾਨੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਮਿਲੇ ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਦੇ ਨਾਕਾਰਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਨ, ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਬਣੇ ਹਨ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 'ਦਾਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ—"ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਰੀਸ ਨਾਲ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਔਲੂ ਵਿਚ ਜਾ ਵੜਿਆ ਸਾਂ। ਉਦੋਂ ਮੈਂ ਤੀਜੀ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦਾ ਸੀ। ਮੈਲਾ ਕੱਛਾ ਤੇ ਕੁੜਤਾ ਪਹਿਨਿਆਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਪਾੜਛੇ ਹੇਠ ਸਿਰ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਸਾਂ ਕਿ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨੇ ਮੇਰੇ ਤਿੰਨ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਜੜ ਦਿੱਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਹੋਂ ਫੜ ਕੇ ਔਲੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਖਿੱਚ ਲਿਆ...ਉਲਟਾ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਮਾਂ ਕੋਲੋਂ ਮਾਫ਼ੀ ਮੰਗੀ। ਅਧਿਆਪਕ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਫਰਾਨਾ ਸਲੂਕ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਘੁਣ ਵਾਂਗ ਰਗੜੀ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ।" (ਪੰਨਾ 13-15)

ਦਿਲ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ/ਸਨ ਜਿਹੜਾ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਉਪਜੀਵਕਾ, ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰਲੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀਆਂ, ਉਤਪੀੜਨ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਨਿਘਰ ਰਹੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਰਗ ਜਾਤੀ/ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਰੋਹੀ ਵਰਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਵੀ ਦੀ ਵਰਗ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਬਿੰਦੂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਣਹੋਇਆ, ਅਣਗੌਲਿਆ, ਦੁਰਕਾਰਿਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ-ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜ਼ਬਰੀ ਦਬਾਏ ਅਚੇਤਨ ਵਰਗ ਦਾ ਅਵਚੇਤ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਦਿਲ-ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸ ਵਰਗ ਦੀ ਮਾਨਵੀ-ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ—

ਉਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੇਖੋ
ਜੋ ਦਿਨ ਰਾਤ ਭਾਰਾ ਰੱਥ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ
ਉਸ ਦੇ ਕੰਨਾਂ 'ਚ ਰਾਮ ਵੇਲੇ ਦਾ ਢਲਿਆ ਸਿੱਕਾ ਹੈ
ਉਸ ਦੇ ਪਿੰਡੇ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੈਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸਾਂ ਹਨ।

(ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਨਾਗ ਲੋਕ ਪੰਨਾ. 37)

ਬਸਤੀਆਂ ਕਿ ਸੁਬ੍ਹਾ ਸ਼ਾਮ
ਭੁੱਖਾਂ ਵਾਲਾ, ਥੁੜਾਂ ਵਾਲਾਂ
ਦੁੱਖ ਹੌਲਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਲੜਨ ਗੁਆਂਢਣਾਂ
ਬਸਤੀਆਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ
ਖੇਤਾਂ ਵੱਲ, ਮਿੱਲਾਂ ਵੱਲ, ਖਾਣਾਂ ਵੱਲ
ਅਸੂ ਦਿਆਂ ਬੱਦਲਾਂ ਜਹੇ ਨੈਣ ਲਈ
ਜਾਣ ਬੰਦੇ। (ਉਹੀ- ਪੰਨਾ. 65-66)

ਰੋਟੀ ਲੈਣ ਗਿਆ ਵੀਰ ਪੂੰਝਦਾ ਹੈ ਆਉਂਦਾ ਮਾਏ
ਮੱਥੇ ਉਤੋਂ ਡਾਂਗਾਂ ਦਾ ਲਹੂ
ਰਾਠਾਂ ਦੀ ਹਵੇਲੀ ਵਿਚੋਂ ਖੁਸਿਆ ਸਰੀਰ ਲੈ ਕੇ
ਮੁੜੀ ਮੇਰੇ ਵੀਰੇ ਦੀ ਬਹੂ।

(ਸੰਤਰਾਮ ਉਦਾਸੀ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ. 118)

ਜੇ ਤੂੰ ਗੰਦ ਹੂੰਝਣ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਮਾਂ ਨੇ ਜੰਮਿਆ ਸੀ,
ਲੈ ਕੇ ਬਾਉਕਰ ਫਿਰਦੈਂ ਕਿਉਂ ਬੰਦਾ ਅਖਵਾਉਣ ਨੂੰ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-177)

ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਤਣਾਉ ਵਸਤੂਗਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪਾਸਾਰ ਕਰਦਾ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਦੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਉਪਜ ਰਿਹਾ ਦੁਖਾਂਤਕ ਅਨੁਭਵ ਕਵੀ ਸੱਚ ਨਾਲ ਸਮਿਲਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮੂਹਕ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਉਤਪੀੜਨ ਦੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਖੁਰਲੀਆਂ ਸੁੰਭਰਦੀਆਂ, ਗੋਹੇ ਚੁਗਦੀਆਂ
ਬੱਲਾਂ ਦੇ ਕਸੀਰ ਚੁਣਦੀਆਂ
ਕਿੰਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਨੇ
ਇਹ ਗਊਆਂ ਬੇਗਾਨੀਆਂ ਧੀਆਂ।

(ਦਿਲ, ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 51)

ਬੇਰ ਚੁਣਦੀਆਂ ਭੋਲੀਆਂ, ਨਿਰਬਸਤਰ ਕੁੜੀਆਂ
ਪਹਾੜੀ ਅੱਕ ਦੇ ਪੱਤੇ, ਠੀਕਰ ਇਕੱਠੇ ਕਰਕੇ
ਮਿੱਟੀ ਦੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ ਬਣ ਕੇ
ਗੁੱਡੀ ਦੇ ਪੋਟਲੇ ਗਿਣਦੀਆਂ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 82)

ਜਿੱਥੇ ਬੰਦਾ ਜੰਮਦਾ ਸੀਰੀ ਹੈ, ਟਕਿਆ ਦੀ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਹੈ
ਜਿਥੇ ਕਰਜ਼ੇ ਹੇਠ ਪੰਜ਼ੀਰੀ ਹੈ,
ਬਾਪੂ ਦੇ ਕਰਜ਼ ਦਾ ਸੂਦ ਨੇ ਪੁੱਤ ਜੰਮਦੇ ਜੇਹੜੇ।
ਜਿਥੇ ਤੰਗ ਨਾ ਸਮਝਣ ਤੰਗੀਆਂ ਨੂੰ
ਜਿਥੇ ਮਿਲਣ ਅੰਗੂਠੇ ਸੰਘੀਆਂ ਨੂੰ
ਜਿਥੇ ਵਾਲ ਤਰਸਦੇ ਕੰਘੀਆਂ ਨੂੰ
ਨੱਕ ਵਗਦੇ, ਅੱਖਾਂ ਚੁੰਨ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਦੰਦ ਕਰੇੜੇ।

(ਉਦਾਸੀ, ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ. 215)

ਜਿਥੇ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵ ਦਿਲ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਕਸਲੀ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਵੀ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ, ਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਉਤਪੀੜਨ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ—

ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਉੱਡ ਕੇ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਏਗਾ
ਐਥੇ ਹੀ ਕਿਤੇ ਉਰੇ ਪਰ੍ਹੇ ਬੰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਘਾਹ ਖੋਤੇਗਾ
ਰੁਖੀਆਂ ਮਿਸੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ ਢੋਇਆ ਕਰੇਗਾ
ਤੇ ਮੈਲੀਆਂ ਚੁੰਨ੍ਹੀਆਂ ਭਿਉਂ ਕੇ
ਲੋਆਂ ਨਾਲ ਲੂਸੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਤੇ ਫੇਰੇਗਾ
ਐਥੇ ਹੀ ਕਿਤੇ ਉਰੇ ਪਰੇ ਲੁਕ ਕੇ

ਕਲਮ ਕੱਲਿਆ ਰੋਇਆ ਕਰੇਗਾ
ਸਰਾਪੇ ਜੋਬਨਾਂ ਦੇ ਮਰਸੀਏ ਗਾਇਆ ਕਰੇਗਾ।

(ਸੰਪੂਰਨ ਪਾਸ਼ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ. 143)

ਅੱਜ ਦਾ ਦਿਨ ਅਮਰੋ ਚੂਹੜੀ ਦੇ ਗਲ ਪਏ ਹੋਏ ਉਤਾਰ ਵਾਂਗ
ਨੰਗੇਜ਼ ਦੀ ਨਮੋਸ਼ੀ ਤਰਦਾ ਪਿਆ ਹੈ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 139)

ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਪਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਮੈਂ ਬੁੱਢੇ ਮੋਚੀ ਦੀ ਗੁੰਮੀ ਹੋਈ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਭਾਂਡੇ ਮਾਂਜਦੀ ਝੀਰੀ ਦੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ 'ਚੋਂ ਸਿੰਮਦਾ ਰਾਹ ਹਾਂ
ਕਿਸੇ ਸੀਰੀ ਦੇ ਕਾਲੇ ਸ਼ਾਹ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਜਹੀ ਰਾਤ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 125)

ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਕਸਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ, ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਉਤਪੀੜਨ ਜਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ। ਸਮੁੱਚੀ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ, ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਉਤਪੀੜਨ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਜੇ ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਦਾ ਸਾਰ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਦਾਸੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੀਰੀ ਤੇ ਜੱਟ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਗੱਲ ਲੱਗ ਕੇ ਸੀਰੀ ਦੇ ਜੱਟ ਰੋਣੇ
ਬੋਹਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨੀਰ ਵਗਿਆ,
ਲਿਆ ਤੰਗਲੀ ਨਸੀਬਾਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲੀਏ,
ਤੂੜੀ ਵਿਚੋਂ ਪੁੱਤ ਜੱਰਿਆ।

(ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ) ਪੰਨਾ. 174)

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦਿਲ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—

ਬਸਤੀਆਂ ਕਿ ਜਿਥੇ
ਬਰੋਲਿਆ ਹਥੌੜਿਆਂ ਦੇ ਖੜਕਿਆਂ 'ਚ
ਬੁੱਢੇ ਸਿਰ ਕੰਬਦੇ
ਕੰਬਦੀਆਂ ਦਾਹੜੀਆਂ

ਬਸਤੀਆਂ ਕਿਸਾਨ ਜਿਥੇ
ਲਾਹਣਤਾਂ ਦੀ ਰੋਟੀ ਖਾਣ
ਲੱਸੀ ਤੀਕ ਵੇਚ ਦੇਣ
ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਗਹਿਣੇ ਪਏ
ਖੱਤਿਆਂ ਦਾ ਗ਼ਮ ਖਾਏ
ਘਰ ਬਹਿਣ
ਜਾਪਦਾ ਜਿਓਂ
ਸਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਡਿਗਣ ਸ਼ਤੀਰੀਆਂ

(ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 66)

ਉਪਰੋਕਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਨਕਸਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਇਹ ਤ੍ਰਾਸਦਕ ਅਨੁਭਵ ਧਾਰਮਿਕ ਤੰਗਦਸਤੀ, ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਡੰਬਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪਸ਼ੂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਪਰ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਾ ਸਭਿਅਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਜੰਗਲ ਸੱਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਜਿਥੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਵਿਕਸਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਕਲੰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਉਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਕਸਲੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦਿਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਹਿਜ ਕਟਾਕਸ਼ੀ ਵਿਧੀ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਉਤਪੀੜਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮਾਜੀ ਕਲੰਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ—

ਇਹ ਗੱਲ ਦੱਸੀ ਜਾਏ
ਜੇ ਦੂਜੇ ਸਿਤਾਰੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ
ਪੱਥਰ ਹੋ ਜਾਵਣ
ਨਾ ਮੁੜ ਉੱਠਣ
ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਜਾਏ
ਜੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਨੱਸ ਜਾਵਣ
ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਚੀਖਦੇ।

(ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 83)

ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸੋਸ਼ਣੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਅਧੀਨ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਿੱਖੇ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੁਖਾਂਤਕ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਦਾ ਇਹ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਵਿਦਰੋਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਸ਼ਣਕਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਣ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਮਾਨਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਗ ਰੱਖਿਅਕ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ

ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਹੀ ਮਾਨਵੀ ਤਣਾਉ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਇਹਨਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦਿਲ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਵਿਚਲਾ ਤਣਾਉ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਥਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਪਤ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤਹਿਸ ਨਹਿਸ ਕਰਨ ਲਈ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਹ ਕਵੀ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਤਣਾਉ ਵਸਤੂਗਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਣਾਉ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣੀ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਲਈ ਸੰਭਾਵੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਸਮੂਹਕ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਹ ਕਵੀ ਸਮੂਹਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ—

ਐ ਕੁਲੀਆਂ 'ਚ ਜਾਗਦਿਓ
ਇਨਕਲਾਬ ਝੁੱਗੀਆਂ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ।
ਐ ਖੱਤਿਆਂ 'ਚ ਜਾਗਦਿਓ
ਇਨਕਲਾਬ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ।
ਐ ਮਿੱਲਾਂ 'ਚੋਂ ਤੱਕਦੇ ਸਵੇਰੇ ਲੋਕੋ
ਇਨਕਲਾਬ ਮਿੱਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਾਗਦਾ।
ਐ ਨਾਲੀਆਂ ਦੇ ਕੰਢਿਆਂ ਤੇ ਰੁਲਦਿਓ,
ਇਨਕਲਾਬ ਬੰਦੂਕਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਲੀਆਂ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਦਾ।

(ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 68)

ਜੇ ਰੋਟੀ ਦੀ ਅੱਗ ਚਾਹੀਦੀ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਾਂਭ ਬਾਰੂਦ ਨਾ ਰੱਖੀਂ
ਜੇ ਕੁਝ ਮੁੜਕੇ ਦਾ ਮੋਹ ਹੈਗਾ ਨਾ ਫਿਰ ਨੱਪ ਖਰੂਦ ਨਾ ਰੱਖੀਂ
ਤੂੰ ਐਟਮ ਦੀ ਪੂੜ ਵਿਚਾਲੇ ਸੁਟ ਚਾਨਣ ਦੀ ਮੁੱਠ ਵੇ
ਉਠ ਕਿਰਤੀਆਂ ਉੱਠ ਵੇ! ਉੱਠਣ ਦਾ ਵੇਲਾ!!

(ਉਦਾਸੀ, ਸੈਨਤਾਂ, ਪੰਨਾ. 32)

ਲਾਲ ਕਿਲੇ ਵਿਚ ਲਹੂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੋ ਕੈਦ ਹੈ।
ਬੜੀ ਛੇਤੀ ਇਹਦੇ ਬਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੈਦ ਹੈ
ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੁਰੇ ਹੋਏ ਪੁੱਤ ਨੀ ਬਹਾਦਰਾਂ ਦੇ
ਤੇਰੇ ਮਹਿਲੀ ਵੜੇ ਕਿ ਵੜੇ।

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 28)

ਉੱਚਾ ਬੁਰਜ ਲਾਹੌਰ ਦਾ, ਹੇਠ ਵਗੇ ਦਰਿਆ
ਆ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਾਲਿਆਂ ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਜੱਟ ਭਰਾ
ਤੈਨੂੰ ਲੁਟਦੇ ਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ, ਮੈਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸ਼ਾਹ
ਆਪਾਂ ਦੋਵੇਂ ਰੱਲ ਚਲੀਏ ਸਾਂਝੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਫਾਹ।

(ਸੰਪੂਰਨ ਪਾਸ਼ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ. 209)

ਸੋਸ਼ਿਤਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਲੈ ਕੇ ਸੋਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕਾਂਗਲਾ ਤੇਲੀ' ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ—

ਭਾਲਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਹਿਰਨੋਟੜੇ
ਪਿਛੋਂ ਬੱਬਰ ਸ਼ੇਰ ਨੇ ਵੰਗਾਰਿਆ
ਤੱਕਿਆ ਸੀ ਪਿੱਛੇ ਭੋਜਪਾਲ ਨੇ
ਤਾਜ ਗਿਆ ਝਾੜੀਆਂ ਤੇ ਟੰਗਿਆ
ਥੋੜੀ ਦੇਰ ਬਾਦ ਸੁੱਕੀ ਵਈ 'ਚੋਂ
ਲਾਵਿਆਂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਲਾਟਾਂ ਉੱਠੀਆਂ।

(ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 64)

ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਚੇਤਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦੈਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਾਗੀਰੂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਚ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹ ਬਿੰਬ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨ ਬਿੰਦੂ ਬਣਦਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਿਲ, ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਹੋਰ ਨਕਸਲੀ ਕਵੀ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਕਲਪ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਲੈਨਿਨਵਾਦੀ, ਮਾਓਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਾਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਜਮਾਤੀ-ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਕਸਲੀ ਕਵੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਜਾਤੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਮਾਤੀ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਨਿਹਿੱਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਜਾਣ ਨਾਲ ਗਰੀਬ, ਅਮੀਰ, ਮਾੜੇ, ਤੱਕੜੇ, ਨਿਮਨ-ਉੱਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਟੱਕਰ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਟੱਕਰ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵਿਕਲਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਤੱਥ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਿਸਾਨੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰੀਲਾ ਲੜਾਈ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ/ਲਹਿਰ/ਕਵਿਤਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਇਕ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਦਮਨ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਆੜ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਤੇ

ਅਸਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਮੁਦਈ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਸਾ ਜਮਾਤੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਿਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਰੋਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੋਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਤਰ ਨੂੰ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਮਦਨਵੀਰਾ, ਕਲਰ ਮਾਜਰੀ ਤੇ ਜੈਪਾਲ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਘੱਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—

ਲੰਬੜਾਂ ਦੀ ਕੰਧ ਟੱਪ ਕੇ
ਮੁੰਡਾ ਕੰਡਿਆਂ 'ਚੋਂ ਬੇਰ ਲਿਆਇਆ
ਤਲੀ ਉੱਤੇ ਜਾਨ ਰੱਖ ਕੇ, ਉਹਨੇ ਬੇਰੀ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਇਆ
ਬਾਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰ ਘੁੱਟ ਕੇ, ਬੇਰੀ ਹੌਂਸਲੇ ਦੇ ਨਾਲ ਹਲੂਣੀ
ਲਾਂਗਰਾਂ ਮਧੋਲ ਸੁਟੀਆਂ, ਕੀਤੀ ਭੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਊਣੀ
ਲਾਲ ਗੜੁੱਭ ਵਰਗਾ, ਸੋਹਣਾ ਬੇਰ ਬੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਲਾਇਆ।

(ਆਲਮ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ. 57)

ਜਿਥੇ ਆਲਮ ਸਹਿਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਅਹੁਲਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਕਰਕੇ ਮਾਣ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹੀ ਉਹਦਾ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾਪਣ ਤੇ ਬੋਲਡਨੈੱਸ ਹੈ—

ਮਾਹੀ ਮੇਰਾ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਦਾ, ਵਿਹੜੇ ਵੜਦਾ ਤੇ ਚੰਨ੍ਹ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ
ਜੱਗ ਦੀ ਭਲਾਈ ਵਾਸਤੇ, ਬੇਹੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ ਮਿਰਚ ਨਾਲ ਖਾਂਦਾ।

(ਆਲਮ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ 137)

ਬਾਵਜੂਦ ਦਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਣ ਦੇ ਆਲਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ—

ਇਕ ਮਿਕ ਹੋ ਕੇ ਸਾਰੇ, ਜੱਗ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੇ
ਬੀੜਾ ਚੁੱਕ ਲਿਆ, ਨੰਗੇ ਭੁੱਖੇ ਜੁਆਨਾਂ ਨੇ
ਮਾਲੀ, ਚਪੜਾਸੀ, ਭੰਗੀ, ਮੋਚੀ ਤੇ ਕੰਗਾਲ ਆ,
ਸਿੱਧੇ ਤੁਰੇ ਜਾਨੇ ਸਾਡੀ, ਤਿੱਖੀ ਤਿੱਖੀ ਚਾਲ ਆ।

(ਆਲਮ ਕਾਵਿ, ਪੰਨਾ. 43)

ਸੋ ਨਕਸਲੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈਂ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਰਾਜਸੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਰਾਜਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਕੱਟੜ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ।

❑ ❑ ❑

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ

—ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਹੈਸੀਅਤ, ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਹਿਰੀਆਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮੈਂ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈਸੀਅਤ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਸਮਾਜਕ ਗਰੁੱਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਕ 'ਵੱਖਰੀ ਥੀਮਕ ਇਕਾਈ' ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। 'ਵੱਖਰੀ ਥੀਮਕ ਇਕਾਈ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਯੁੱਗ-ਬੋਧ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਨ ਜਾਤੀਗਤ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇਕ ਅੰਦਰਲਾ ਲਘੂ-ਦਾਇਰਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ 'ਚ ਬੱਝਾ ਲਘੂ-ਦਾਇਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦ ਸਥਿਤੀ, ਉਸ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਕੁ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦਲਿਤਾਂ (ਸਬਾਲਟਰਨਜ਼) ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਇ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਧਰਮ, ਜਾਤ, ਲਿੰਗ, ਕੌਮੀਅਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਤਕਰਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ, ਸੂਚਨਾ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ, ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ (empowerment), ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਧੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ

ਗਿਣਤੀਆਂ/ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਰੂਪ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਮੀਕਰਣਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ—ਧਰਮ, ਸਾਹਿਤ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਅਹਿਮ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ।

ਮਰਾਠੀ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਭਾਵੇਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਧਾਰ ਸਕੀ, ਪਰ ਦਲਿਤ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਲੀਨ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਭ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਅਤੇ ਮਨੂਵਾਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਕਲਚਰ ਦੁਆਰਾ ਅਛੂਤ ਹੋਣ ਦੀ ਆਤਮ-ਗਿਲਾਨੀ ਭੋਗਦੇ ਦਲਿਤ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵੀ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣ ਤੇ ਰੁਤਬੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਨੂਵਾਦੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੀ ਧੁੰਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਦਲਿਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਦਲਵੇਂ-ਦਰਸ਼ਨ (alternative vision) ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਹੋਣੀ ਬਾਰੇ ਸਥਾਪਤ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਦਾ ਬਦਲ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਬਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰੜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਉਸਦੇ ਕਰੁਣਾਰਥੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਉਪਰ ਜਾਂ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਉਪਰ ਰਿਹਾ। ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਤੀ ਓਪਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤ ਆਧਾਰਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਰੋਂਦੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਰਾਤੋਂ-ਰਾਤ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤਵੀ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਮ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਮਨੂਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ, ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਪੱਖੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਦਾਬੇ ਨੇ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਅਵਚੇਤਨੀ-ਗੁੰਝਲਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ, ਸੰਤਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਆਦਿ ਗਿਣੇ-ਚੁਣੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮਦਨਵੀਰਾ (ਭਾਖਿਆ), ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ (ਮਾਰੂਥਲ ਦਾ ਬਿਰਖ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ), ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ (ਤਿੜਕੇ ਸੁਪਨੇ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ), ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ (ਜਾਗਦੇ ਸ਼ਬਦ),

ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ (ਚਾਨਣੀ ਦਾ ਬੂਹਾ), ਜੈਪਾਲ (ਨਜ਼ਮ ਕਦੋਂ ਚੁੱਪ ਸੀ), ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ (ਧੂੰਏਂ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼), ਸੁਲੱਖਣ ਮੀਤ (ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ) ਅਤੇ ਮੋਹਨ ਮਤਿਆਲਵੀ (ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਜਨਾਜ਼ਾ, ਸਾਂਝਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ) ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰੱਖੇ ਗਏ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਖਮੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਰੋਹਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ।

ਮਨੂਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਨਾਤਨੀ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰ (ਦਲਿਤ) ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜਾ-ਬੰਦੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਨੀਵੇਂ ਥਾਂ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੂਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰਾਂ (ਦਲਿਤਾਂ) ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪੈਰ ਜਾਂ ਢੋਰ (ਪਸ਼ੂਆਂ) ਸਮਾਨ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਰਣ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਕਲਚਰ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਛੂਤ ਹੀ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਨੂੰ ਮਿੱਧ-ਮਸਲ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਜ਼ਿਹਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪਛਾਣ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਤ ਉਚ-ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇ-ਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਜਟਿਲ ਬਣਤਰ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਸੋਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਵੀ ਸੋਸ਼ਿਤ ਤੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਾਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨਿਮਨ-ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਰਿਸਦਾ ਜ਼ਖ਼ਮ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੋਵਿਕਾਰਾਂ, ਹੀਣਤਾ-ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨੀ-ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਮਨ-ਜਾਤੀ ਹੀਣਤਾ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਬੋਧ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਮੁਦਰਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਭਾਵੁਕ ਰੋਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਪਤੀ-ਮੂਲਕ ਹੈ। ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਮਾਰ 'ਚ ਆਏ ਤੇ ਬੇਪਛਾਣ ਹੋਏ ਦਲਿਤ ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ 'ਪੈਰ', 'ਨਿਮਾਣੇ', 'ਬੇਨਾਵਾਂ' 'ਊਠ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਜ਼ੀਰਾ' (ਮਦਨਬੀਰਾ), 'ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ', 'ਕੱਖੋਂ ਹੌਲਾ ਆਦਮੀ' (ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ), 'ਨਾਂ', 'ਨ੍ਹੇਰੇ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼' (ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ), 'ਰੁਲੀਆ', 'ਰੁਲਦੂ ਖਟੀਕ' (ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ), 'ਹਲਫ਼ੀਆ ਬਿਆਨ-2' (ਮੋਹਨ ਮਤਿਆਲਵੀ), 'ਸ਼ਾਂਤ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ' (ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ), 'ਮੈਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ' (ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸਾਂਤ ਅਤੇ 'ਇਹ ਅਸੀਂ ਹਾਂ' (ਜੈਪਾਲ) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ—

—ਅਸੀਂ ਜਰ ਲਿਆ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦਾ ਮਿਹਣਾ
ਅਸੀਂ ਝੱਲ ਲਈ ਧੀ ਦੀ ਗਾਲ੍ਹ
ਚੁਪਚਾਪ ਸਹਿ ਲਈ ਹਰ ਵਧੀਕੀ
ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਵਾਂਗ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹਰ ਹੁਕਮ,

ਅਸੀਂ ਭੁੱਲ ਗਏ ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਨਾਂ
ਵਿਸਰ ਗਏ ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਥਾਂ
ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਠੱਠੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ
ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਫੁਟਪਾਥਾਂ ਤਕ
ਭਟਕ ਰਹੇ ਹਾਂ।

(ਮਦਨਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨੇ 93-94)

—ਬਦਲ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹਰ ਸਾਲ
ਕਮਰੇ 'ਚ ਲਟਕਦੇ ਕਲੰਡਰ
ਮੇਜ਼ ਤੇ ਪਿਆ ਫੁੱਲਦਾਨ
ਝਾੜਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਸ਼ੋ-ਪੀਸਾਂ ਉਪਰ
ਪਈ ਮਿੱਟੀ...
ਪਰ ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕੇ
ਚਿਹਰਿਆਂ ਉਤੇ ਉੱਕਰੀ ਜਾਤ ਦਾ ਨਾਂ
ਛਾਤੀ 'ਚ ਸਿਮਟੀ ਭੁਖ ਦਾ ਨਾਂ
ਅੱਖਾਂ 'ਚੋਂ ਸਿੰਮਦੀ ਬੇਵਸੀ ਦਾ ਨਾਂ।

(ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪੰਨਾ-13)

ਕਈ ਵਾਰ/ਪਾਣੀਓਂ ਪਤਲਾ
ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਪੁਤਲਾ
ਸ਼ਬਦ/ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਸਾਥ
ਸਿਰੋਂ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਾਣੀ
ਧਰਤੀ ਦਿੰਦੀ ਨਹੀਂ ਵਿਹਲ
ਜਦੋਂ ਅਚਾਨਕ ਹੀ
ਕੋਈ ਪੁੱਛ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ/ਮੇਰੀ ਜਾਤ

(ਬ਼ਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਾਤਾਲ, ਪੰਨਾ. 41)

ਲਹਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦਾ ਮਜੀਠੜਾ ਰੰਗ ਮੇਰੇ ਉਪਰੋਂ
ਮੈਂ ਜੋ, ਕੁਝ ਲਿੰਗ-ਭੇਦੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਸਰਾਪਾਂ ਦਾ ਲਤਾੜਿਆ ਹੋਇਆ
ਕੁਝ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨ ਰੂਪੀ ਕਿੱਲਿਆਂ ਨਾਲ
ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ
ਕਦਮ ਟਿਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਉਸ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ
ਜੀਹਦੇ ਉਪਰ ਤੁਸੀਂ/ਡਾਢੇ ਮਾਣ ਸਨਮਾਨ ਨਾਲ ਭਰੇ ਖੜੇ ਹੋ।

(ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ, ਜਾਗਦੇ ਸ਼ਬਦ, ਪੰਨਾ. 52)

ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ, ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬੇਪਛਾਣ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਰਵਈਆ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਮੋਹਨ ਮਤਿਆਲਵੀ

ਅਤੇ ਜੈਪਾਲ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਯਥਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਵਰਤਮਾਨ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਬਦਲ ਮੰਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਹਥਿਆਰ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਬੇਵਸੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੁਦਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ—

ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਜੰਗਾਂ ਲੜਦਾ
ਮੈਂ ਯਾਰੋ ਹੰਭ ਹਾਰ ਗਿਆ ਹਾਂ
ਆਖਰ ਚੌਲ ਤੇ ਆਲੂ ਖਾ ਕੇ
ਕੋਈ ਕਿੰਨਾ ਚਿਰ ਲੜ ਸਕਦਾ ਹੈ?
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜ਼ੁਰਮ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ
ਕਿ ਮੈਂ ਇਕ ਲੂਣੀ ਦਲਦਲ ਵੀ ਲੰਘ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ

(ਮੋਹਣ ਮਤਿਆਲਵੀ, ਦਸਤਕ ਤੇ ਸਿਰਨਾਵੇਂ
(ਸੰਪ. ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ) ਪੰਨਾ. 74-75)

ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਰਹੇ,
ਜੋ ਸਾਡਾ ਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ।
ਅਸੀਂ ਸਮੁੰਦਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ
ਕਿਨਾਰੇ ਬਣ ਤੜਫਦੇ ਰਹੇ।

(ਜੈਪਾਲ, ਨਜ਼ਮ ਕਦੋਂ ਚੁੱਪ ਸੀ, ਪੰਨਾ. 17)

ਮੈਂ ਮਹਿਜ ਹੁਣ ਇਕ/ਸ਼ਾਂਤ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ ਹਾਂ
ਮੇਰੇ 'ਚ ਹੋਰ ਲਾਵਾ/ਉਗੱਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ।

(ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਧੂੰਏਂ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼, ਪੰਨਾ. 39)

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਦਨਵੀਰਾ, ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਅਤੇ ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ, ਆਯਾਮਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਚਿਤਰਨ ਸਮੇਂ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਟ-ਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਧਿਰਾਂ, ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਬਦਲਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਕਰੁਣਾਰਥੀ ਨਹੀਂ, ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਬੇਵੱਸ ਰੋਂਦੂ ਨਹੀਂ, ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਲਈ ਤੱਤਪਰ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਇੰਨਾ ਪੰਜ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਇਆ ਹੈ—

(ੳ) ਮਨੂਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ, (ਅ) ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ, (ੲ) ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤ ਬੁਰਜ਼ੂਆ ਰਾਜਨੀਤੀ, (ਸ) ਸਾਮੰਤੀ ਚੇਤਨਾ

ਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਵਾਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ (ਹ) ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਵਰਗ ਵਿਰੋਧੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ।

ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਤਲਖ-ਤੇਜ਼ਾਬੀ ਰੌਦਰ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੈਧਤਾ (legitimacy) ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ—

ਹੁਣ ਤਾਂ
ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ
ਦੂਰੀਆਂ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਖਲਾਅ ਵੀ
ਧੁੱਪਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਾਂਗ
ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਗਏ ਨੇ
ਸੱਤਾਂ ਦੇ ਸੱਤ ਮਹਾਂਦੀਪ ਵੀ
ਕੱਚ ਵਾਂਗ ਟੁੱਟ ਗਈ
ਰੇਤ ਵਾਂਗ ਢਹਿ ਗਈ ਹੈ
ਬਰਲਿਨ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਵੀ
ਮੇਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬੱਜਰ-ਕਪਾਟ
ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੱਗੇ ਨਾ ਚਾਬੀ
ਕੋਈ ਤਰਕ ਕਰੇ ਨਾ ਕਾਟ।

(ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ, ਪੰਨਾ 39)

ਮੈਂ ਬੱਸ ਉਸ ਪੂਜ-ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਂ
ਜਿਹੜੀ ਕਰਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮਹਾਤਮ ਗਿਣਦੀ ਏ
ਪਰ ਫ਼ਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਾਪ ਦੱਸ ਦੇ
ਹੱਕ ਤੋਂ ਹੋੜਦੀ ਹੈ/ਨਿਆਂ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ...
ਮੈਂ ਉਸ ਕੁਫ਼ਰ ਨੂੰ/ਉਸ ਝੂਠ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹਾਂ
ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੀ ਜਹਾਲਤ ਨੂੰ ਜਲਾਲਤ ਨੂੰ
ਪਿਛਲੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਦਸਦਾ ਏ।

(ਮਦਨਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨੇ 48-49)

ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੇ ਵੇਦ ਮੰਤਰ
ਨਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਹਵਨ ਸਮੱਗਰੀ
ਕਿਸੇ ਪੁਜਾਰੀ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਮੈਨੂੰ
ਨਾ ਹੀ ਸੰਖ ਖੜਤਾਲਾਂ ਨੇ ਮਿਟਾਉਣੀ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਪਿਆਸ...
ਮੈਂ ਤਾਂ/ਆਪਣੀ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਬੇਵਸੀ 'ਚੋਂ
ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਿਕਲੇ ਹੰਝੂਆਂ ਦੀ ਲੱਪ ਭਰ ਕੇ

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬਲੀ ਵੇਦੀ ਤੇ/ਪਾਉਣੀ ਹੈ ਇਕ ਆਹੂਤੀ
ਤੇ ਮਾਨਣਾ ਹੈ/ਜੀਵਨ।

(ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰ ਮਾਜਰੀ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪੰਨਾ. 21)

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਜਿਥੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਬੁਰਜੁਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮਨੂਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਉਹ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਹੋਣੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਪਿੱਛਲਗ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਫਲਸਫ਼ਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਛੱਟ ਲਾਹੇ ਬਿਨਾਂ ਨਿਮਨ-ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮਦਨਵੀਰਾ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸੁੰਨ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ 'ਠੀਂਡਾ' (ਮੁਰਾ) ਅਤੇ 'ਘੋੜਾ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਅੰਦਾਜ਼ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਅਚੇਤ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ 'ਪਸ਼ੂ' ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ 'ਰੁਲੀਆ' ਅਤੇ 'ਰੁਲਦੂ ਖਟੀਕ' ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ-ਜੂਨ ਭੋਗਦੇ ਕਿਰਤੀ/ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਹੀਣਤਾ-ਭਾਵ ਵਾਲੀ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਆਪਣੇ ਬੁਜ਼ਰਗਾਂ ਦੇ ਰਵਾਇਤ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ 'ਚ ਉਲਝੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਭਾਵ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਓਪਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਹੈ। ਅਚੇਤ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਸਤਰਾਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ—

ਪਾਣੀ ਤੇ ਪਈ ਲੀਕ ਨੂੰ/ਅਜੇ ਵੀ
ਪੱਥਰ ਤੇ ਪਈ ਲੀਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ/ਮੇਰਾ ਬੁਜ਼ਰਗ
ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਲਿਆਇਆ ਹੈ
ਹਰਾ ਚਿੱਟਾ ਤੇ ਨੀਲਾ ਇਨਕਲਾਬ
ਤੇ ਉਹਦੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ
ਅਜੇ ਵੀ ਵਗਦਾ ਹੈ ਖੁਸ਼ਕ ਦਰਿਆ।

(ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ, ਪੰਨਾ. 23)

ਘੋੜੇ ਕੋਲ
ਸਿਰਫ਼ ਹਾਂ 'ਚ ਹਿਲਾਉਣ ਲਈ ਸਿਰ ਹੈ
ਨਰਮ ਪਿੱਠ
ਤੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਦੌੜ ਲਈ ਚਾਰ ਲੱਤਾਂ
ਉਹ ਦੌੜਦਾ ਹੈ ਸਵਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੇ

ਰੁਕਦਾ ਹੈ ਸਵਾਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਤੇ...
ਘੋੜਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ
ਕਿ ਉਹ ਪੌੜਾਂ ਨਾਲ ਪੁੱਟ ਸਕਦਾ ਏ ਧਰਤੀ
ਦੁਲੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਭੰਨ ਸਕਦਾ ਹੈ
ਸਵਾਰ ਦਾ ਬੂਥਾ....
ਮਿੱਧ ਸਕਦਾ ਹੈ
ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਵਾਰ ਦੇਹ ਨੂੰ
ਪਰ ਘੋੜਾ ਜਾਂ ਅਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਘੋੜਾ ਹੈ
ਪਸ਼ੂ ਦਾ ਪਸ਼ੂ ਹੀ
ਨਾ ਸਮਝਦਾ ਨਾ ਸੋਚਦਾ ਹੈ।

(ਮਦਨਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨੇ 54-55)

ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵਰਣ/ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਬਾਵਾ ਸਾਹਿਬ ਭੀਮਰਾਉ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਰਗ-ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਹਰ ਜ਼ੁੱਜ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੀ ਤੇ ਵਿਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੂਵਾਦੀ ਰਵਾਇਤਾਂ, ਵਰਣ/ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਸਾਮੰਤੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਅਖੌਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ, ਸਾਮੰਤੀ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਮੂਲਕ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (resistance) ਜਾਂ ਵਿਸਥਾਪਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਭਾਵੁਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ, ਸੁਚੇਤ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਵੀ ਜਿੰਨੇ ਜਾਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਕਟਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਨ, ਉਂਨੇ ਹੀ ਜਮਾਤੀ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਜੱਗ ਹਨ। ਜਾਤ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਕਵੀ ਅਸਹਿਮਤੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ—

ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹਾਂ 'ਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨੇ
ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸੁਆਦ
ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੈ ਆਪਣੇ ਬਾਬਰੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਨਾਜ਼
ਮੈਂ ਉਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਥੋੜੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਤੁਰਦਾ ਹਾਂ

ਥੋੜੇ ਜਿਹੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ।

(ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪੰਨਾ. 11)

ਉੂਠਾਂ ਵਾਲੇ ਮੇਰੇ ਯਾਰੋ
ਧਾਨੂੰ ਧਾਡੇ ਉੂਠ ਮੁਬਾਰਕ
ਮੈਂ ਹਾਂ ਨੀਵੇਂ ਬੂਹੇ ਵਾਲਾ
ਨਾਲ ਤੁਹਾਡੇ ਤੁਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ
ਉਂਜ ਵੀ ਧਾਡੇ ਸਾਥ 'ਚ ਤੁਰਿਆਂ
ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਗਵਾਚੇ।

(ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ. 71)

ਮੈਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ ਸੀ
ਕਿ ਆਪਣੀ ਬਾਟੀ ਮੂਕੇ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ
ਥੋੜੀਆਂ ਖੁਰਲੀਆਂ ਕੋਲ ਜਾ ਬਹਿੰਦਾ
ਤੇ ਥੋਡੇ ਦਿਤੇ ਟੁਕੜੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ ਬੋਚ ਕੇ
ਸੁੱਕੇ ਸੰਘ, ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਘੁੱਟਾਂ ਸੰਗ
ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਲੰਘਾਉਂਦਾ।

(ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਚਾਨਣੀ ਦਾ ਬੂਹਾ, ਪੰਨਾ. 98)

ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ/ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ
ਜਿਸ ਦੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ/ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤ ਨੂੰ
ਵੰਡਦੇ ਨੇ ਖੱਤਿਆਂ ਵਿਚ
ਵਰਜਿਤ ਕਰਦੇ ਨੇ ਤੀਸਰਾ ਨੇਤਰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ
ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਲਾਖੇ ਰੰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ
ਬੱਸ ਮੈਂ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦਾ/ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ
ਜਿਸ ਵਿਚ/ਏਕਲਵਯ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਹਨ
ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜੂਝਣ ਹੈ
ਪਾਬਲੋ ਨੈਰੂਦਾ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਹੈ

(ਬਲਵੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ, ਪੰਨੇ 15-16)

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਦਲਿਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ, ਆਰਥਿਕਤਾ, ਸਮਾਜਕ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਬੇਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਉਂਣ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸੁਪਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਵਾਂ ਸੁਪਨਾ ਜੜ੍ਹ ਹੋਈ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚਲਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਏਗਾ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਥਾਂ ਮੰਗਦਾ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਨਵੀਂ ਅੰਗੜਾਈ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਦਨ ਵੀਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—

ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਮੁਨਕਰ ਹਾਂ ਤੇਰੀ ਰਜ਼ਾ ਤੋਂ
ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਤੇਰੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ
ਤੇਰੇ ਨਾਂ ਤੇ ਰਚੀਆਂ ਪੂਜ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ
ਸਾਡੇ ਵਿਕਾਊ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਆਇ ਕਿਉਂ ਜੋੜੇ ਨੇ
ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚ
ਸਾਡੀ ਥਾਂ ਕਿੱਥੇ ਹੈ ?
ਤੇ ਤੇਰੀ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ
ਕਿਸੇ ਧੌਲ ਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ
ਸਾਡੇ ਕੁੱਬ ਤੇ ਟਿੱਕੀ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਬਦਲਾਂਗੇ ਕਰਵਟ
ਬਦਲਾਂਗੇ ਪਾਸਾ

(ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨੇ 86-88)

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ

—ਡਾ ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਜਿਹੜਾ ਆਰਥਿਕ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੰਚਿਤ, ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਦਰੜੇ ਹੋਏ ਵਰਗ ਨੂੰ 'ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਜਾਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜੇ ਅਣਗੌਲਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਖਰੇਵੇਂ, ਵਿਤਕਰੇ, ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਸਮਰੂਪੀਕਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਇਕਹਿਰੀ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਬਣੀ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਕਟ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਏ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਜਿਹੜਾ ਬਹੁਧਰਮੀ, ਬਹੁਭਾਸ਼ੀ, ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰੀ ਅਤੇ ਬਹੁ ਜਾਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਕ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਇਕ ਸਪੇਸ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਪਤਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਭਿਆਨਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਉਪਜਣ ਦਾ ਖ਼ਦਸ਼ਾ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸੋਚਵਾਨ ਜਾਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਨਿਮਨ ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਧਾਰਕੇ, ਉਸ ਉਪਰੰਤ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁਹਰ-ਛਾਪ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਪਰੱਪਕ ਅਤੇ ਅਟੱਲ-ਅਬਦਲ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਹੀਣੇ, ਨਿਮਨ ਦਰਜੇ ਦਾ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ, ਸਵੈ-ਸਨਮਾਨ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਉਹਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਹਾਸ਼ੀਆਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੀ ਦਲਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ,

ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਵੰਸ਼ਗਤ ਕਿੱਤੇ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਿੱਤੇ ਤਹਿਸ਼-ਨਹਿਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਵਿਚ ਸਨਅਤੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨੇ ਭੂਮੀਹੀਣਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਰੀ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲੋਕਤਾਂਤਰਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਉਭਰਨਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਮੱਧਵਰਗ ਬਣਿਆ ਦਲਿਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਣ ਲੱਗਿਆ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦਬੇਲ ਬਣਾਏ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਵਰ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਥੀਮਿਕ ਇਕਾਈ ਕਹਿ ਕੇ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਿਸੇ ਉਪਜੀ ਬਿਨਸੀ ਪਰਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੁਰਜ਼ਵਾ-ਜਮਹੂਰੀ ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਦਬੇਲ ਬਣਾਇਆ ਵਰਗ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਅੰਦਰ ਦੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਦਰੋਂ ਉੱਠ ਰਿਹਾ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਸੈਵ-ਸਨਮਾਨ ਵੀ ਅੰਗੜਾਈ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਹ ਦਰੜਿਆ, ਝੰਭਿਆ ਅਤੇ ਛਾਂਗਿਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਵੀ ਤੱਤਪਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਬਦਲਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੱਤਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਪਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਿਆਂ ਇਹ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਲੇ-ਕਾਰੇ ਕਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੀੜ੍ਹੀ ਅਤੇ ਦਰਦਨਾਕ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਬੋਲਦੇ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਸਵਰ ਉਚਾਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਮੱਧਕਾਲ ਜਾਂ ਸਾਡੀ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਿਰ ਕੱਢ ਕਵੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਕਬੀਰ ਆਦਿ ਵੀ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਇਸ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰੇ ਜਾਣ ਲਈ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਬਹੁਤਾ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਮੱਧਕਾਲ ਵੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤੀ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਦੇਖਣ ਦਾ ਇੱਛੁਕ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਬਹੁਤਾ ਸਾਹਿਤ ਦਰੜੀਆਂ, ਦੱਬੀਆਂ-ਕੁਚਲੀਆਂ ਅਤੇ ਦਬੇਲ ਬਣਾਈਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਅਤੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਖਲੋਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਿੱਠਕੇ ਜਾਤੀ ਮਸਲੇ 'ਤੇ ਕੋਈ ਲਹਿਰ ਨਾ ਉਗਮਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੁਜੈਲਾ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਿਮਨ ਜਾਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਈਰਖਾ ਅਤੇ ਦਵੈਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ

ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮੁੱਢੋਂ-ਸੁੱਢੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਿਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਦਵੈਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਕੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਲਾਲਾ ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਸਾਵਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਆਓ ਨੱਚੀਏ' ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ—

ਆਓ ਹਿੰਦੀਉ ਰਲ ਛੋਹੀਏ
ਕੋਈ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਤ੍ਰਿਖੜਾ ਤਾਲ ਵਲੇ

. . .   .
ਕਾਲੇ ਨੱਚਣ ਗੋਰੇ ਨੱਚਣ
ਨੱਚਣ ਅਮੀਰ ਕੰਗਾਲ ਵਲੇ
ਹਿੰਦੂ ਨੱਚਣ, ਮੁਸਲਿਮ ਨੱਚਣ
ਕੰਮੀਂ ਤੇ ਚਮਰਾਲ ਵਲੇ

. . .   .
ਚੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਚਮਰੇਟੀਆਂ ਨੱਚਣ
ਨੱਚ ਨੱਚ ਹੋਣ ਬੇਹਾਲ ਵਲੇ

. . .   .
ਬਾਹਮਣ ਦੇ ਗਲ ਜੰਞੂ ਹੋਵਣ
ਚਮਰੇਟੀ ਦੇ ਵਾਲ ਵਲੇ

ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਰੋਮਾਂਸੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰਹੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਧਰਮਵਾਦ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਸੈਕੂਲਰਿਜ਼ਮ ਦਾ ਜਾਣਿਆ ਪਛਾਣਿਆ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗਦਰੀ ਬਾਬਾ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁਗੋਵਾਲੀਆ ਦਾ ਇਕ ਗੌਲਣਯੋਗ ਕੰਮ ਹੈ। ਗੁਰਦਾਸ ਰਾਮ ਆਲਮ ਸਟੇਜੀ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾਮੁਖ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਸਤਹ ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਛੰਦ-ਬੱਧ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ। ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਹਿਦੂਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜਿਹਾ ਨਿਖੇੜ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੀ ਜਿਥੋਂ ਜਾਤੀ-ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਧੁਰ ਡੂੰਘ 'ਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੂਝ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਗੁਰਦਾਸ

ਰਾਮ ਆਲਮ ਸਰਲ ਚਿੱਤ ਸ਼ਾਇਰ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ-ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਨਕਸਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ, ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਹੀ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦਲਿਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੋ ਕਵੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਅਤੇ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੂਝਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਕਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸਾਰ ਕੇ ਧੁਰ ਡੂੰਘ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਕੋ ਜਿੰਨੇ ਅਰਥ-ਬੋਧ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਦਲਿਤ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ—

ਸ਼ਾਮ ਦਾ ਰੰਗ ਫਿਰ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ
ਜਾ ਰਹੇ ਨੇ ਬਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਫੁਟਪਾਥ
ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਝੀਲ ਕੋਈ ਦਫ਼ਤਰੋਂ
ਨੌਕਰੀ ਤੋਂ ਲੈ ਜਵਾਬ
ਪੀ ਰਹੀ ਏ ਝੀਲ ਕੋਈ ਜਲ ਦੀ ਪਿਆਸ
ਤੁਰ ਪਿਆ ਏ ਸ਼ਹਿਰ ਕੁਝ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਰਾਹ
ਛੱਡ ਤੁਰੇ ਹਨ
ਇਕ ਹੋਰ ਗ਼ੈਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ
ਛੱਜਾਂ ਵਾਲੇ
ਜਾ ਰਿਹਾ ਏ ਲੰਮਾ ਲਾਰਾ
ਝਿੜਕਾਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਲੱਦੀਂ
ਲੰਮੇ ਸਾਇਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ
ਗਧਿਆਂ ਤੇ ਬੈਠੇ ਨੇ ਜੁਆਕ
ਗ੍ਰਿਉਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਚ ਕੁੱਤੇ ਹਨ
ਮਾਵਾਂ ਦੀ ਪਿੱਠ ਪਿੱਛੇ
ਬੰਨੇ ਪਤੀਲੇ ਹਨ
ਪਤੀਲਿਆਂ 'ਚ ਮਾਵਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤ ਸੁੱਤੇ ਹਨ
ਜਾ ਰਿਹਾ ਏ ਲੰਮਾ ਲਾਰਾ
ਮੋਢਿਆਂ ਤੇ ਚੁੱਕੀ ਕੁੱਲੀਆਂ ਦੇ ਬਾਂਸ
ਇਹ ਭੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਾਰੇ ਕੌਣ ਆਰੀਆ ਹਨ?

ਇਹ ਜਾ ਰਹੇ ਨੇ ਰੋਕਣ
ਕਿਸ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ

(ਨਾਗ ਲੋਕ, ਪੰਨਾ. 31-32)

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦਲਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤੀ, ਬਦਲਾ ਲਊ, ਦਵੈਸ਼ੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੌੜੇ, ਕਠੋਰ ਤੇ ਭਿਆਨਕ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਕ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸਿਰੀ ਰਾਮ ਅਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਹਿੰਦੂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਉਹਨਾਂ ਮਿੱਥਾਂ ਦਾ ਮਿੱਥ ਭੰਜਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਉਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਹੋਏ ਜ਼ਬਰ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੁਰ ਮੇਲ ਕੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਬਿਰਤੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਉਲੰਘਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਗੁਣ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਈ ਸ਼ਾਇਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸੁਚੇਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਇਰੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ ਅਤੇ ਜੈਪਾਲ ਆਦਿ ਸ਼ਾਇਰ ਹਨ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਰ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਮਨਜੀਤ ਕਾਦਰ, ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਮੋਹਣ ਤਿਆਗੀ, ਮੋਹਣ ਮਤਿਆਲਵੀ, ਹਰਨੇਕ ਕਲੇਰ, ਜਸਵਿੰਦਰ ਕਾਇਨੌਰ, ਗੁਰਿੰਦਰ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਨਵਤੇਜ ਗੜ੍ਹਦੀਵਾਲਾ ਆਦਿ ਹਨ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਉਭਰਵਾਂ ਤੇ ਪਛਾਨਣਯੋਗ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਉਸ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਪਿੱਛੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਹੀ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਗੰਭੀਰ ਨੁਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ—

ਮੈਨੂੰ ਕਿੱਥੇ ਮਨਜ਼ੂਰ ਸੀ
ਸਕੂਲ ਦੇ ਤੱਪੜ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਾਕੂ ਹੋ ਕੇ ਵੀ
ਸਭ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਬੈਠਣਾ
ਤੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ
ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਖੂੰਜੇ 'ਚ

ਗੁਨਾਹਗਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿਮਟਣਾ
ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੇ ਬਾਪੂ ਜੀ
ਪੂਰਨ ਗੁਰਸਿੱਖ ਸਨ
ਮੈਨੂੰ ਕਿੱਥੇ ਮਨਜ਼ੂਰ ਸੀ
ਪੰਡਤ ਮਾਸਟਰ ਦੇ ਨਜ਼ਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ
ਮੈਂ ਹੋਰਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸਦਾ ਖਾਣਾ ਵੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸਾਂ
ਲਿਆ ਸਕਦਾ।

(ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ਾਂਤ, ਚਾਨਣੀ ਦਾ ਬੂਹਾ ਪੰਨਾ. 98-99)

ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੇ ਵੇਦ ਮੰਤਰ
ਨਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਹਵਨ ਸਮੱਗਰੀ
ਕਿਸੇ ਪੁਜਾਰੀ ਦੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਮੈਨੂੰ
ਨਾ ਹੀ ਸੰਖ ਖੜਤਾਲਾਂ ਨੇ ਮਿਟਾਉਣੀ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਪਿਆਸ

(ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪੰਨਾ. 21)

ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੂਝ ਰਹੀ ਕਵਿਤਾ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਬੋਲਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਪਤ ਮਰਿਆਦਾ, ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਖੋਹ-ਖਿੰਝ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਤੇਵਰ ਗੁਸੈਲੇ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਰੋਹੀਲੇ ਵੀ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਉਮੰਗ ਕਰਵਟਾਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਬੌਣਾ, ਛਾਂਗਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਪਤਿਤ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ 'ਪਾਵਨ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ' ਦੁਆਰਾ ਐਨਾ ਭੈਭੀਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੀਣਤਾ ਭਰੀ ਪਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਥਾਪਤ ਹਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਉਹ ਉਪਰਾਮ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਕਿਹਾ ਜਾਂਦੈ ਮੈਨੂੰ
ਤੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੰਗ ਕਾਲੈ
ਨਕਸ਼ ਫੀਨੇ
ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਪਾਟਾ ਪੁਰਾਣਾ
ਯਮਕ ਟਾਕੀਆਂ ਵਾਲਾ
ਸੁਰ ਬੇਸੁਰਾ
ਲੈਅ ਥੁੜੀ ਟੁੱਟੀ
ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਐਂ

ਲਿਖ ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਐ...ਕਵਿਤਾ
ਦੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਆ ਖਲੋਂਦੇ ਨੇ ਸੁੱਖਾਂ ਤੋਂ
ਪੀੜ ਬੋਲਦੀ ਐ ਚੈਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਕੇਹਾ ਕਵੀ ਏਂ ਤੂੰ
ਕੌਣ ਪੜ੍ਹਦੈ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ
ਕੀ ਪਰੀਚੈ ਦੇਵਾਂ ਆਪਣਾ?
ਨਾਮ, ਪਿੰਡ, ਬਾਪ, ਦਾਦਾ, ਜਾਤ, ਗੋਤ
ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਲੋਕ ਇਹ ਸਭ ਜਾਨਣਾ
......
......
ਜੀਕਰ ਮੈਂ ਹੋਰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ
ਕਿਸੇ ਡਰਾਉਣੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਰਾਤ ਦੀ
ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹਾਂ
ਜਿਹਨੂੰ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕਿਐ ਕਦੋਂ ਦਾ...ਇਤਿਹਾਸ
ਹੁਣ ਦੱਸ
ਇੰਝ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਲਿਖਾਂ...ਤਾਂ ਕੀ ਕਰਾਂ?

(ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ, ਆਗ਼ਾਜ਼, ਪੰਨਾ. 43)

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਤਲਖ ਇਨਕਾਰ ਤੱਕ ਹੋ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਰੋਹ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੀ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਆਰਥਿਕ ਸੰਪੰਨਤਾ ਨੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਮੌਕਾ ਪ੍ਰਸਤੀ, ਸੁਆਰਥ, ਮੱਧਵਰਗੀ ਕਰੁਚੀਆਂ, ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਮਾਰੇ ਜਾਤ-ਗੋਤ ਲੁਕਾਉਣ ਦੀ ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜੋ ਦੁਬਿਧਾ-ਦਵੰਦ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਗੁੰਝਲਤਾ (complexity) ਨੂੰ ਫੜਨ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਅਹੁਲਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਗਤੀ ਰਹਿਤ (Static) ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਤ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਉਪਭੋਗੀ ਦੰਭ ਉਪਰ ਕਟਾਖਸ਼ ਕਰਦੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ–

ਕੱਪੜੇ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਰਾਂਗਲੇ ਪਹਿਨ ਲੈ
ਨਹੁੰਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਸ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਕੋਹੜ
ਛੁਪਾਇਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਛੁਪਣਾ
ਮੇਰੇ ਪੁਰਖੇ

ਨਹੀਂ ਛੁਪਾਉਂਦੇ ਸਨ
ਇਹ ਜੱਦੀ ਪੁਸ਼ਤੀ ਵਿਰਾਸਤ
ਖ਼ੁਸ਼ ਰੰਗ ਲਿਬਾਸ ਪਹਿਨੀਂ
ਨਹੁੰਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਸ ਤੱਕ
ਫੈਲਿਆ ਕੋਹੜ ਛੁਪਾ ਰਿਹਾਂ
ਤਾਂ ਕਿ ਆਤਮਾ ਬਚੀ ਰਹੇ...

(ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ, ਆਗਾਜ਼, ਪੰਨਾ. 39)

ਮੱਧਵਰਗੀ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਜਿਹੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲ ਜਾਵੋ। ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਮਦਨ ਵੀਰਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣ ਹੈ ਜੋ ਮਹਾਂਨਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ—

ਮਕਬਰਿਆਂ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ
ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਮਕਬਰਾ ਹੋ ਜਾ
ਹਿੱਕ ਦੇ ਵਿਚ ਇਕ ਕਬਰ ਬਣਾ ਲੈ
ਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਿੱਸੇ
ਮੋਹ-ਖੋਰੇ ਯਾਰਾਂ ਦੇ ਚਿਹਰੇ
ਮਿੱਟੀ ਤੇ ਮੁੜ੍ਹਕੇ ਦੇ ਸਾਥੀ
ਜੁਗਨੂਆਂ ਵਰਗੇ ਯਾਰ ਪਿਆਰੇ
ਹਿੱਕ ਦੀ ਕਬਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਾ ਲੈ
ਮੋਹ ਤੇ ਤੇਹ ਦਾ ਚਾੜ੍ਹ ਮੁਲੰਮਾ
ਗਿਰਗਟ ਵਾਂਗੂੰ ਰੰਗ ਵੱਟਾ ਲੈ
ਮਸਨੂਈ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਨੈਂਅ ਵਿਚ
ਤੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਮਿਲਾ ਦੇ
ਜੇ ਤੂੰ ਇਹ ਸਭ ਕਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ
ਫਿਰ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ

(ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ. 25)

ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਹਿਰ, ਪਿੰਡ, ਕਸਬੇ ਵਿਚ ਜਿਊਣ ਲਈ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ, ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੱਟੇ ਫਾਕੇ, ਝੱਲੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਕਰਕੇ ਮਜਬੂਰੀ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਝੌਤੇ, ਢੀਠਤਾਈ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਢੀਠਤਾਈ ਦੋਮੂੰਹੀ ਹੈ। ਇਕ ਮੂੰਹ ਤਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਵਕਤੀ ਨਿਜਾਤ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੂੰਹ ਉਹਨੂੰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਮੱਧਵਰਗੀ ਢੀਠਤਾਈ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ—

ਛਾਂਗ ਹੋਏ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ
ਤੂੰ ਚਿੰਤਾ ਨਾ ਕਰ
ਇਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਖ਼ਬਰ ਹੈ
ਪਰ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਕੱਦ ਨਾਲ
ਜੋ ਆਸਾਂ ਮੌਲ ਰਹੀਆਂ ਨੇ
ਤੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛ
ਯਾਦ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਵੀ ਹੋਏਗਾ
'ਨ੍ਹੇਰੀ ਗਲੀ ਦਾ ਸਲ੍ਹਾਬਿਆ ਘਰ
ਫਾਕੇ ਕੱਟਦਾ ਟੱਬਰ
ਬਾਪ ਦੀ ਘਟਦੀ ਨਜ਼ਰ
ਤੇ ਵਧਦੇ ਫਿਕਰ
ਤੂੰ ਜਾਣਦੈ ਮੈਂ ਕਿੰਨੇ ਜ਼ਫ਼ਰ ਜਾਲੇ ਨੇ
ਸਦੀਆਂ ਬਾਅਦ ਦੇਖੇ ਉਜਾਲੇ ਨੇ
ਹੁਣ ਤੂੰ ਉਜਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖ!

(ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ. 37-38)

ਤੇ ਮੈਂ ਨਜ਼ਮ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇ
ਅਕਾਦਮਕ-ਕਮ-ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਵਾਂ ਤੋਂ ਡਰਦਾ
ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਨ੍ਹੇਰੀ ਗਲੀ 'ਚ ਛੱਡ ਆਉਂਦਾ
ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ
ਉਹਨਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਦਾ
ਜੋ ਹਾਕਮ ਧਿਰਾਂ ਦੇ
ਪੰਜ ਤਾਰਾ ਹੋਟਲਾਂ 'ਚ
ਪੀਟਰ ਸਕਾਚ ਨਾਲ ਛਕ ਆਉਂਦੇ ਨੇ-ਚਿਲੀ ਚਿਕਨ
ਤੇ ਪਲੇਟਾਂ 'ਚ ਛੱਡ ਆਉਂਦੇ ਨੇ
ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ, ਮਊ-ਜ਼ੇ-ਤੁੰਗ
ਤੇ ਨੈਕਸਲਾਇਟ ਮੂਵਮੈਂਟ ਦੀ ਜੂਠ
ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ

(ਜੈ ਪਾਲ, ਨਜ਼ਮ ਕਦੋਂ ਚੁੱਪ ਸੀ, ਪੰਨਾ. 24-25)

ਹੋਰ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਕਥਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧਵਰਗੀ ਦੰਭ, ਭਰਮ-ਚੇਤਨਾ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਲੱਫਾਜ਼ੀ, ਢੀਠਤਾਈ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਏਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਰਲ ਅਤੇ ਜਾਣੀਆਂ-ਪਛਾਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ, ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਗੁੰਝਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਵੀ ਕਾਵਿ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਮਿਹਣਾ, ਇਕ ਤਲਖੀ, ਇਕ ਉਲਾਂਭਾ, ਇਕ ਨਿਹੋਰਾ ਅਤੇ ਇਕ ਸੰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸੁਹਜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਧਾਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੌੜੇ ਕੁਸੈਲੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ਾਬੀ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਜਤਾਉਂਦੀ ਕਦੇ ਨਿਹੋਰਾ, ਕਦੇ ਮਿਹਣਾ ਕਦੇ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨੂੰ ਜ਼ਰਾ-ਕੁ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਤਾਂਬੇ ਰੰਗੇ ਅਨੁਭਵ 'ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ—

ਹੁਣ ਤਾਂ
ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ
ਦੂਰੀਆਂ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਖਲਾਅ ਵੀ
ਧੁੱਪ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਵਾਂਗ
ਇਕ ਮਿਕ ਹੋ ਗਏ ਨੇ
ਸੱਤਾਂ ਦੇ ਸੱਤ ਮਹਾਂਦੀਪ ਵੀ
ਕੱਚ ਵਾਂਗ ਟੁੱਟ ਗਈ
ਰੇਤ ਵਾਂਗ ਢਹਿ ਗਈ ਹੈ
ਬਰਲਿਨ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਵੀ
ਤੇ ਮੇਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਬੱਜਰ-ਕਪਾਟ
ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੱਗੇ ਨਾ ਚਾਬੀ
ਕੋਈ ਤਰਕ ਕਰੇ ਨਾ ਕਾਟ

(ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਤਾਲ, ਪੰਨਾ. 39)

ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਾਨਾਂ ਦਾ ਭੇੜ
ਕੁਰਕਸ਼ੇਤਰ ਜਾਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਹੋਵੇ
ਜਿੱਤ ਦੀ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਜੰਗ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਇਕਲਵਯ ਦੇ ਅੰਗੂਠੇ ਦਾ ਹੀ ਲਹੂ ਚੋਂਦਾ ਹੈ
ਕ੍ਰਿਮਲਿਨ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਵਾਸ਼ਿੰਗਟਨ
ਜਿੱਤ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

(ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਸ਼ੁਦਰਕ, ਨਵ ਮੰਥਨ, ਪੰਨਾ. 46)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਵਰਨੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ—

ਜਿਹੜੇ ਸਮਝਦੇ ਸੀ ਕਿ ਸੁਨਹਿਰੀ
ਜਿਲਦ ਵਾਲੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸੂਰਜ ਕੈਦ ਹੈ
ਜਦ ਧੁਆਂਖੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਸੰਗ

ਘਰ ਪਰਤਣਗੇ
ਮਾਯੂਸ ਤੇ ਉਦਾਸ
ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਲਾਹਨਤ ਨਾ ਪਾਉਣਾ
ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਦਬ ਦੇ ਥਾਲ 'ਚ
ਕੁਝ ਰੋਸ ਜਿਹਾ ਪਰੋਸ ਦੇਣਾ

(ਮੋਹਨ ਤਿਆਗੀ, ਆਗ਼ਾਜ਼, ਪੰਨਾ. 68)

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ, ਭਿੱਟਿਆ ਹੋਇਆ, ਪਤਿਤ, ਮਨੂਵਾਦੀ ਜਾਤੀ ਜਿੱਲਣ ਦਾ ਭੰਨਿਆ ਹੋਇਆ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੀਣਤਾ ਹੰਢਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਸਵੈ-ਸਨਮਾਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਹ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਖੋਹੀ ਖਿੰਝੀ ਬੰਦਿਆਈ (ਮਨੁੱਖਤਾ) ਨੂੰ ਉਹ ਬਹਾਲ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲੇ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਸੁਪਨਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਤੀ ਆਕਰੋਸ਼ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਬਦਲਾ ਲਊ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨੇੜ ਤੇੜ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਉਹ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੇਂ ਅਲਪ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਸ਼ਕਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ-ਧ਼ਾਰਾ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ
ਜਿਸ ਦੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ
ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤ ਨੂੰ
ਵੰਡਦੇ ਨੇ ਖੱਤਿਆਂ ਵਿਚ
ਮਖਮਲੀ ਘਾਹ ਦੀ ਹਰਿਆਲੀ
ਰਾਖਵੀਂ ਰੱਖਦੇ ਨੇ ਚੋਟੀ-ਟੋਪੀ ਲਈ
ਵਰਜਿਤ ਕਰਦੇ ਨੇ ਤੀਸਰਾ ਨੇਤਰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ
ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਲਾਖੇ ਰੰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ
....
ਬਸ ਮੈਂ ਤਾਂ ਚਾਹੁੰਦਾ
ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ
ਉਸ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ
ਜਿਸ ਵਿਚ

ਏਕਲਵਯ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਹਨ
ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜੂਝਣ ਹੈ
ਪਾਬਲੋ ਨਰੂਦਾ ਦੀ ਵੇਦਨ ਹੈ।

(ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਾਤਾਲ, ਪੰਨਾ. 15-16)

ਆਓ ਉਸ ਉਦਾਸ ਤੇ ਹਰਾਸੇ
ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਲੱਭੀਏ
ਉਸਨੂੰ ਦੱਸੀਏ
ਕਿ ਸੰਘਣੇ ਅਤੇ ਉਦਾਸ ਹਨ੍ਹੇਰਿਆਂ ਵਿਚ
ਜੁਗਨੂੰ ਦੀ ਲੋਅ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ
ਉਸਨੂੰ ਦੱਸੀਏ
ਕਿ ਧਰਤੀ ਦੇ ਗਰਭ 'ਚ ਪਿਆ ਲਾਵਾ
ਇਕ ਦਿਨ ਖੌਲੇਗਾ
ਉਸ ਦਿਨ ਆਸ ਦਾ ਨਿਪੱਤਰਾ ਰੁੱਖ ਮੌਲੇਗਾ।

(ਮਦਨ ਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ. 61)

ਇਉਂ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਆਕਰੋਸ਼, ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਜਿਹੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ, ਵੰਸ਼ਗਤ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨਾ ਹੋਣ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪੁਰਖੇ (ਅਤੀਤ), ਮੈਂ (ਵਰਤਮਾਨ) ਅਤੇ ਬੱਚੇ (ਭਵਿੱਖ) ਆਪੋ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ-ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਪੁਰਖਿਆਂ ਦਾ ਹੰਢਾਇਆ ਹੋਇਆ ਜ਼ਹਿਰੀਲਾ ਅਤੀਤ, ਮੈਂ ਪਾਤਰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਉਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਚਾਹਵਾਨ ਹੈ। ਇਉਂ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕਵਿਤਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ ਲਈ ਲੜਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਵਿਛੁੰਨੇ, ਥਾਂ ਵਿਹੂਣੇ, ਬੇਵਤਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਾਬਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਖੋਲ੍ਹਣ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾਮੁਖ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅੰਤਿਮ ਨਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੀੜਤ ਅਤੇ ਅਤੇ ਦਬੇਲ ਬਣਾਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਕੇ ਨਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੂਕ ਮੰਗ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਿਹੜਾ ਦਮਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਉਸ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ

ਸਮਿਨਵੈ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ (ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ) ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਜ਼ਬਰ (ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ) ਨੂੰ ਅੱਖ ਹੇਠ ਰੱਖ ਕੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ—

ਬੜਾ ਚੰਗਾ ਹੋਇਆ
ਤੂੰ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜਾਣ ਲਿਆ
ਕਿ ਸੁਪਨੇ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਾ
ਆਪਣੇ ਮਲੂਕ ਸੁਪਨਿਆਂ ਸਮੇਤ
ਉਹਨਾਂ ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ 'ਚ ਹੀ ਮੜ੍ਹ ਹੋਵੇਗਾ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹਾਂ ਤੇ
ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ
ਤੇਰੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਨੇ
ਯੁੱਗਾਂ ਤੋਂ ਰਾਖਵੇਂ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਤਖ਼ਤੀ ਲਾਈ ਹੋਈ ਹੈ।
ਤੇ ਰਾਖੀ ਲਈ ਛੱਡੇ ਹੋਏ ਨੇ ਵੱਢ ਖਾਣੇ ਕੁੱਤੇ
ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ ਤਾਂ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੀ ਛਤਰੀ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਨੇ
ਤੇ ਕਦੇ ਧਰਮ ਸਥਾਨ ਦੀ ਓਟ 'ਚੋਂ

(ਮਦਨਵੀਰਾ, ਭਾਖਿਆ, ਪੰਨਾ. 21)

ਇਹ ਵੀ ਕੀ ਪਤਾ ਸੀ ਕਿ
ਸੜਕਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਹੱਥ
ਜਾਂਦੇ ਕਾਫ਼ਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ
ਸੱਜੇ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦੇਣਾ ਸੀ
ਤੇ ਫਿਰ ਵਾਪਰਦੇ ਹਾਦਸਿਆਂ 'ਤੇ
ਚੁਟਕੀਆਂ ਵਜਾ ਵਜਾ ਕੇ ਹੱਸਣਾ ਸੀ
ਪੱਛੋਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿ 'ਤੇ।

(ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਭਖਦਾ ਪਾਤਾਲ, ਪੰਨਾ-21)

ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਦਲਿਤ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਾਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰੇ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਤਬਸਰਾ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤੀ ਤਲਖ-ਤਕਰਾਰ ਕਰ ਕੇ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਭਵਿੱਖੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਹੀ ਬਣਨੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਜਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਤੇਜ਼ਧਾਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਥਾਹ ਵੀ ਪਾਉਣੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਜਾਤ ਦੇ ਮਸਲੇ ਤੋਂ ਅੱਖ ਫੇਰਨੀ ਅੱਜ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ ਇਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਨ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਤਪੀੜਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਭੂਮੀਹੀਣ

ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਭੂ-ਸਵਾਮੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਅ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਰੇ ਵਰਗ ਉਹਨਾਂ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਇਕ ਜੁੱਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਹੁਣ ਵੀ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਿਰਨਾਇਕ ਤੱਤ ਹੈ।

❑ ❑ ❑

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ

—ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਨਾਵਲ, ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਧਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਿਸਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਦਿਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤਰਕ ਸਹਿਤ ਇੰਝ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾ, ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਉੱਸਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਇਆ ਹੋਇਆ ਕਲਾਤਮਕ-ਬਿੰਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਬਹੁਤ ਪਿਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਸਮਰੱਥ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਉੱਦਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤਰਕ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਸੁਧਾਰ (ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ) ਜਾਂ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲੇ ਵਿਅਕਤੀ-ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਅਤਿਕਥਨੀ ਭਰਪੂਰ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਦੇ-ਉਲੀਕਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸ ਕਦਰ ਛਾਂਗ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵੰਤਤਾ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਮੁਢਲੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਫੇਰ ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆ ਸੰਕੇਤਕ ਝਲਕਾਂ ਤਾਂ ਉਪਲਬਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ, ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸੱਚ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਤਰਕ ਗੁੰਮ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਉਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਚਿੱਤਰਪਟ ਉੱਤੇ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਰਕ ਦੀ ਬਜਾਇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕਪੂਰਵਾ ਆਧਾਰ (ideological Prejudices) ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਉਂਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਜੀਵਨ-ਬਿੰਬ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਓਪਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਪਾਸਾਰੀ ਜਟਿਲ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੋਮਾਂਚਕ-ਸਾਹਸਕਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਿਆ।

ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਗੱਲ ਛੋਂਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਝਲਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ, ਜੀਵੰਤਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤਰਕ ਸਹਿਤ ਨਾਵਲੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਂਗਲੀਆਂ ਤੇ ਗਿਣਨਯੋਗ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਸੀ-ਸਮਾਜਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਉਪਜਿਆ ਅਤੇ ਵਿਗਸਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ, ਮਸਲਿਆਂ, ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦਾ ਜਾਤੀਗਤ (ਮਾਨਸਿਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ) ਸੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੱਤਰਵਿਆਂ (ਅਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ) ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਤਮਾਮ ਵਿਰੋਧਾਂ ਸਹਿਤ ਰਾਜਸੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੰਕਟ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਮੱਧਮ ਪੈ ਗਈ ਦਲਿਤ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਮਨ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਸੁਧਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫੇਰ ਜ਼ੋਰ ਫੜਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਖੜਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਜਾਤ-ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਹੁਣ ਤਕ ਦੇ ਨਾਵਲ-ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ 'ਚ ਕੋਈ ਇਕ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਨਾਵਲ-ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਅੰਬੇਦਕਰਵਾਦੀ ਦਲਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਏ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਨਾਵਲੀ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। (ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ) ਇਸਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ

ਦੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਆਰਥਿਕ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਪੇਂਡੂ ਧਰਾਤਲ ਉਪਰ ਦਲਿਤ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਜਾਇਦਾਦ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ ਕਮਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲਕਾਰ ਜਦੋਂ ਪਿੰਡ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲੁੱਟ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਸਥਾਨ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸਮਾਜਕ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸਦੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਦੇ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੌਰਾਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਨੂੰ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਹੁ-ਭਿੰਨ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ', 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ', ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਰਚਿਤ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ', ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦਾ 'ਹਾਣੀ', ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦਾ 'ਅੱਗ ਦਾ ਗੀਤ', ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਉ ਦਾ 'ਮਿਸ਼ਾਲਚੀ', ਉਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਾਸੋ ਦਾ 'ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੁੱਲ', ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਔਜਲਾ ਦਾ 'ਊਚ-ਨੀਚ', ਨਿੰਦਰਗਿੱਲ ਦਾ 'ਦਾਸਤਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ' ਅਤੇ ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਦਾ ਨਾਵਲੈਟ 'ਬੇਗਾਨੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜੂਹ' ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਂਝ ਤਾਂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਰੂਲਾ ਦੇ ਕੁਝ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਵੇਰਵੇ ਉਪਲਬਧ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੂਜੈਲਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਚਿੱਟਾ ਲਹੂ' ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਵਲ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਉਸਾਰੀ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਥਾਂ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾਵੀ ਵਿਉਂਤ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਦਲਿਤ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਪਰਪੱਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਰਚਨਾ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਦਲਿਤ-ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਿਰਤਾਂਤ-ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਉਸਰਨ ਨਾਲ ਪਿੰਡ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਬਦਲ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮੀਕਰਣ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਖੇੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਿਰਤੀ-ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਬਿੰਬ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ' ਵਿਚ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਬਿੰਬ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ' ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ

ਪਿੰਡ ਵਿਚਲੀ ਜਲਾਲਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਵਹੀਰਾਂ ਘਤਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲੰਗੜੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਮੁਕੰਮਲ ਉਦਯੋਗੀਕਰਨ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰ ਪਿੰਡੋਂ ਉੱਖੜ ਕੇ ਆਏ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਾਵਲ 'ਮੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੀਵਾ' ਤੇ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ' ਮਿਲ ਕੇ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੇ ਜਗੀਰੂ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜਾਤਪਾਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹ ਕਿਰਤ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੌਕਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਜ਼ਿਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸੀਰੀ ਤੋਂ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਉਪਲਬਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਗੀਰੂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸੁਰੱਖਿਆ ਜਿਸਦੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਉਹ ਪਿੰਡ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ-ਜੁੜਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਖੁੱਸ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਹਾਸਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲੰਗੜੀ ਤੇ ਭਿਆਨਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤਾ ਲਾਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ' ਦੀ ਜਾਇਜ਼/ਨਾਜਾਇਜ਼ ਆਮਦਨ ਕਾਰਨ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ ਤਾਂ ਵਧੀਆ ਚਲਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਰੋਅਬ ਨਾਲ ਜਿਉਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਪਿੰਡ ਵੱਲ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਲਿਤ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬੇਫ਼ਿਕਰ ਤਰਕ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਤਾਣੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਕੀੜਿਆਂ-ਮਕੌੜਿਆਂ ਦੇ ਤੁਲ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਤਾਂ ਹਨ ਹੀ, ਦੋ ਵਕਤ ਦੀ ਰੋਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਰਵੇ ਹਨ, ਬਾਵਜੂਦ ਹੱਡਤੋੜਵੀਂ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਊਣੀ ਹੈ ਅਧੂਰੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੋਰ-ਪੋਰ ਦੁਖ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਮੁਕਤੀਦਾਤਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ।

ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਪਾਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਗੱਲ ਸਭ ਤੋਂ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਲਾ ਤਰਕ ਹੋਰ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਚੂਲ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕੁੱਸਾ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਅੱਗ ਦਾ ਗੀਤ' ਵਿਚ ਦੇਬੂ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਹੂਬਲ, ਸਿਰੜ-ਸੁੰਦਰਤਾ, ਮਿਹਨਤੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਤ੍ਰਾਸਦ ਹੋਣੀ ਦਾ ਭਾਗੀਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਪੰਗ ਹੋ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਨੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਘਰ ਬੈਠਾ ਉਹ ਸਨਮਾਨ ਯੋਗ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਜਿਉਂ ਸਕਦਾ। ਮਾਲਕ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਉਸਨੂੰ ਵਾਜ਼ਬ ਮੁਆਵਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਸਖ਼ਤ ਕੰਮ ਲੈਣ ਲਈ ਪਾਈ ਗਈ ਨਸ਼ੇ ਦੀ ਆਦਤ ਦੇਬੂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਪੰਨਤਾ ਉਹਦੀ ਸੁੰਦਰ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜੱਟਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਭੇਜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਤੋਤਾ ਨਾਮੀ ਜੱਟ ਗੀਰੋ ਦੇ ਹੁਸਨ ਦਾ ਲੁਤਫ਼ ਤਾਂ ਮਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਘੱਟ ਜ਼ਮੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਛੜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੀਰੋ ਨੂੰ ਘਰ ਵਸਾਉਣ ਤੋਂ ਮੁੱਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋਈ ਗੀਰੋ ਦੇਬੂ ਦੇ ਘਰ ਨਹੀਂ ਵਸ ਸਕਦੀ ਤੇ ਅਖੀਰ ਦੇਬੀ ਦੇ ਸ਼ਰੀਕੇ 'ਚ ਲਗਦੇ ਭਰਾ ਧਰਮੇ ਦੇ ਘਰੇ ਬਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਸਮਰਥ ਦੇਬੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਰਕ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਰਦਾ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਕੁੱਸੇ ਨੇ ਜਗੀਰੂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਉਸ ਸੁਰੱਖਿਆ ਛਤਰੀ ਦੀਆਂ ਮੋਰੀਆਂ ਦਿਖਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੀਲੇ ਗੌਰਵ ਤੇ ਸਵੈਮਾਣ ਨਾਲ ਜਿਊਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੇ ਜਿਨਸੀ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬੜੇ ਉਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ', ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਹਾਣੀ', ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਦੇ 'ਬੇਗਾਨੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜੂਹ' ਅਤੇ ਓਮਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਾਸੋ ਦੇ 'ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੁੱਲ' ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰਲੀ ਜੱਟ ਜਾਤੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪਨਤਾ ਦੇ ਓਹਲੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਪੰਨਤਾ ਤੇ ਪਰ ਨਿਰਭਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦਾ ਜਿਨਸੀ ਸੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਉਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਕ ਜਨਮਸਿੱਧ ਅਧਿਕਾਰ ਵਰਗਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਇਹ ਕਿ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਫਰਜ਼ ਵਾਂਗੂ ਹੀ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਜਿਹਾ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਜੋਬਨ ਦੇ ਵੇਗ ਵਿਚ ਵਹਿ ਕੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਮ ਪਾਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵਾਜ਼ਬ ਮੁਹੱਬਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਖੀਰ ਉਹ ਸੁਪਨੇ ਜਾਤੀ ਹਓਂ ਤੇ ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਨਾਲ ਖਹਿ ਕੇ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਹਾਣੀ' ਦੀ ਬੀਰੋ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਲਾਭਾ ਜੱਟ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ-ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। 'ਬੇਗਾਨੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜੂਹ' ਦੀ ਰੂਪੀ ਮਾਲਕ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਨਿੰਦਰ ਨਾਲ ਰੋਮਾਂਚਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਤੱਸਵੁਰ ਕਰਦੀ ਉਸ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ ਤੇ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਿੰਦਰ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨਸੀ ਸੋਸ਼ਣ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਾਸੋ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੁੱਲ' ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਿਲਖੀ ਘੁਮਿਆਰ ਦੀ ਧੀ ਜਨਕੋ ਲੰਬਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਮੁੰਡੇ ਚੂਹੜ ਨੂੰ 'ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੁੱਲ' ਤਾਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ-ਅਨਿੱਛਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜਨਕੋ ਦਾ ਭਰਾ ਰਾਮੂੰ ਉਸਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਉਪਰੰਤ ਕਿਸਨੀ ਰਾਹੀਂ ਚੂਹੜ ਦੀ ਗਿੱਦੜ ਕੁੱਟ ਕਰਕੇ ਬਦਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਿਨਸੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁਪਰਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ' ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਿਮੀਂਦਾਰ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਸਾਲੇ ਸਮੁੰਦ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਸਮੁੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੀਰੀ ਦੀ ਧੀ ਸਵਰਨੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਰੇ ਸੀਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਰਫ਼ ਡੁੱਡੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ

ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸੀ ਭੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਡੁੱਡੋ ਦੀ ਮਾਲਕ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਨਮੰਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸਵਰਨੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਸਭ ਸੁਖ ਸਹੂਲਤਾਂ ਮਾਣਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਜਾਤੀਗਤ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਉਭਰਨ ਲਈ ਉਹ 'ਜੱਟੀ' ਬਣਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੇ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀ ਉਸਨੂੰ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਬਣਦਾ ਰੁਤਬਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਖੀਰ ਉਹਦਾ ਪੁੱਤਰ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਮਾਲ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪਟਵਾਰੀ ਲੱਗਣ ਉਪਰੰਤ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਵੀ। ਨਾਵਲ ਦੇ ਅਖੀਰ ਤੇ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਹਿਰਦੈ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਆਪਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ ਪਰ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸਵਰਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਪਿੰਡ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਜ਼ਰੂਰ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇਕ ਪਾਸਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਉੱਸਰੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਜਾਤੀ ਹਓਂ ਤੇ ਜਾਤੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਧੁਨਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਉਸਾਰੇ ਜਾਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਜਾਤ-ਆਧਾਰਿਤ ਤੇ ਖੇਤਰੀ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਵੱਖਰਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਕਿਸੇ ਵਿਤਕਰੇ ਜਾਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਪਰ ਆਮ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰਾ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਸਕੂਲੀ-ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸੂਤਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਮੱਹਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦਿਆ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੀਤਲ ਦੇ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ' ਵਿਚ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਓ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਮਿਸ਼ਾਲਚੀ' ਵਿਚ ਕਟਾਰ ਸਿੰਘ ਕੱਟੂ ਵਿਦਿਆ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੋਚ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਪਰ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਦਿਅਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਹੋ ਰਹੇ ਦਲਿਤ ਬੱਚਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਅਧਿਆਪਕ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀਗਤ ਹਓਂ ਕਾਰਣ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਦੁਰਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਪੜ੍ਹਨ ਲੱਗਣਾ ਹਜ਼ਮ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਸਤੀ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਕਿਰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਸੰਸਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਸਭ

ਵਿਦਿਅਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਸਭ ਸਹੂਲਤਾਂ, ਸੁਰੱਖਿਅਤਾਵਾਂ ਤੇ ਉਪਬੰਧਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਸੁੰਦਿਆਂ ਬਦਲਵੇਂ ਵਿਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਗ਼ੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਤਾਂ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਣੀ ਆਪਣੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਨਾਲ ਚਲਾਕੀ ਵਰਤ ਕੇ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬਦਲ ਗਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਓ ਰਚਿਤ 'ਮਿਸ਼ਾਲਚੀ' ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਟਾਰ ਸਿੰਘ ਕੱਟੂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਖੀਰ ਰੂਪੋਸ਼ੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਕੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਦੇ ਅਖੀਰ ਤੇ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਹਾਰ ਰਹੀ ਧਿਰ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਕਟਾਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮਰਵਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਾਵਲ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਹੇਠਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਚੋਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਰਾਜਸੀ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਿੰਦਰ ਗਿੱਲ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਦਾਸਤਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ' ਵੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਖੜਵੀਂ ਦਲਿਤ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਸੰਪਨਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਨਿੰਦਰ ਗਿੱਲ ਦਾ ਨਾਵਲ ਲੁਕਵੇਂ ਤੇ ਅੰਤਰੀਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਰਵਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ੁਧ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਟਕਰਾਓ ਦੇ ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦੂਜੈਲੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ' ਦੇ ਅਖੀਰ ਤੇ ਜਰਨੈਲ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕਦਮੀ ਤੇ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ' ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁਭ ਇੱਛਾ ਦਾ ਰੋਮਾਂਸ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਓ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਮਿਲਾਸ਼ਚੀ' ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ-ਜੀਵੰਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬਿੰਬ ਘਟਨਾ ਵੀ ਵਿਉਂਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਦੁਆਰਾ ਮੱਧਮ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲਕਾਰ ਦੀ ਰਾਜਸੀ-ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਛਾਮੂਲਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਫੇਰ ਵੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਹੋ ਰਹੀ ਦਲਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਜੀਵੰਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਸਹਿਤ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਉਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਇਕ ਖਾਸੀਅਤਾਂ

ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਾਵਲ ਪਿੰਡ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਤੇ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਦੂਹਰੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੋਸ਼ਣ ਜਾਂ ਸੰਪੰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਅੰਦਰਲੇ ਜਾਤੀ-ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਦੂਜੇ ਇਹ ਨਾਵਲ ਵਿਦਿਆ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਵਿਦਿਆ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਤਾਂ ਝਾਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਿਰੜ ਨਾਲ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਤੁਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੰਤ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਸਕੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕੋਈ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਕਰਦਾ ਦਿਖਦਾ ਹੈ। 'ਜੁਗ ਬਦਲ ਗਿਆ' ਵਿਚ ਲੱਖਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਤਨੀ ਬਸੰਤ ਕੌਰ, ਸਵਰਨੀ ਅਤੇ ਜਰਨੈਲ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਬਾਂਹ ਫੜਦੀ ਹੈ। 'ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਮੁੱਲ' ਵਿਚ ਕਿਸ਼ਨੀ ਪੰਡਿਤ ਰਾਮੂ ਘੁਮਿਆਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸੂਤਰ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਿਖੜਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋਰ ਸੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਰਮਜੀਤ ਕੁੱਸੇ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਰੋਹੀ ਬੀਆਬਾਨ' ਵਿਚਲਾ ਜੱਟ 'ਗੋਰਾ' ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਕਾਰਣ ਹੀ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਮਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਾਲੇ ਉਹਦੀ ਜੱਟ ਹੈਂਕੜ ਉਸਨੂੰ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਬੋਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪਈ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ

—ਡਾ. ਭੀਮਇੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਾਫੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤਪਾਤ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਈ ਰੱਖੀ। ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਇਹ ਵੰਡ ਜਨਮ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਬੇਸ਼ਕ ਅਮੀਰੀ-ਗਰੀਬੀ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਅਜ਼ਾਦੀ-ਗੁਲਾਮੀ ਆਦਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਕਿਰਕ ਤੇ ਬੇਲਚਕ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈਆਂ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਕਾਬਜ਼ ਤੁਰੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਮਹਾਂਜਾਲ ਪਾ ਦਿੱਤਾ, ਇਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਕਿ ਜਾਤੀ-ਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰਾ ਘਟੇਗਾ ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਦੀ ਪਕੜ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ। ਅੱਜ ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ (Neo-Liberalism) ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨੀਵੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ' ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨਾਲ ਅਜੋਕੇ ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨਿਆਂ, ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਘੋਰ ਸੰਕਟ ਕਾਰਨ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਆਦਿ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਬੜੇ ਯਥਾਰਥਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਜੈਬੂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਕਠੋਰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬੜੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਤੇ ਦਬਾਉਣ ਲਈ (ਕੁਝ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀਆਂ ਲਈ) ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਪੈਂਤੜਾ ਹੀ ਵਰਤ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੇਂ ਇਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨੌਕਰੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪਿੱਛਲਗ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਕੁਝ ਲਾਭ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਮਿਲਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਵੇਚਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅੱਜ ਵੀ ਕੰਗਾਲੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੰਢਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤਾਂ ਨੇ ਵੋਟ ਬੈਂਕ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ (elite-class) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਰਗ ਲਿਤਾੜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਰਗ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਬੈਠਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਮਿਲੀਆਂ ਕੁਝ ਰਿਆਇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰਾਖਵੇਂਪਣ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੀ ਹੜੱਪ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਹਰੇਕ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਿਆਸੀ ਆਧਾਰ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ-ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋੜਾਂ ਤਹਿਤ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਉੱਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਜੋਤੀਰਾਵ ਫੂਲੇ ਦੇ 'ਨਵ-ਜਾਗਰਣ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੋ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਉਭਰੀ ਉਸਦਾ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਾਨੂੰ 1923 ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ। ਇਸ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਬੰਬਈ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਨੇ ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਉਪਭੋਗ ਕਰਨ ਦਾ ਹੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਚੱਲੇ ਕਈ "ਦਲਿਤ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੇ (ਜਿਵੇਂ ਮਹਾੜ ਦੇ ਅਛੂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਣੀ ਲਈ ਸੱਤਿਆਗ੍ਰਹਿ ਆਦਿ) ਵੀ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਕੌਮੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਤੀਸਰੇ ਫਰੰਟ ਭਾਵ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।"[1] ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਡਾ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨਾਲ 1932 ਵਿਚ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਜਿਸਨੂੰ 'ਪੂਨਾ ਪੈਕਟ' ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੂਨਾ-ਪੈਕਟ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ-ਮਾਡਲ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ 'ਹਰੀਜਨ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। "ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਪਿੱਛੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਹਿੰਦੂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਇਹ ਸਮਝਦੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਕੇਵਲ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਉਹ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ

ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਦਲਿਤ ਆਪਣਾ ਜੱਦੀ-ਪੁਸ਼ਤੀ ਪੇਸ਼ਾ ਛੱਡ ਕੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕੰਮ ਕਰੇ।"[2] ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਕੌਮੀ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ, ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਢਾਂਚਾ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਰਹੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਨਹਿਰੂ ਮਾਡਲ' ਦੇ ਤਰਕ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਲੇ, ਟਾਟਾ ਹੀ ਉਪਰ ਆਏ ਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਦਲਿਤ, ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਔਰਤਾਂ ਆਦਿ ਨਰਕ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਹਨ।

ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਨੌਂ ਬਾਰਾਂ ਦਸ' ਇਸੇ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉਪਰ ਇਸ ਜਕੜ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਜਮਾਤਾਂ ਆਪਣੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਇਹੋ ਕਾਮਯਾਬੀ ਹੀ ਆਮ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਪਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਅਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨ "ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜੋ ਨਾਗਰਿਕ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਉਹਨਾਂ ਤਹਿਤ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਕੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਭੇਦਭਾਵ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ 'ਅਛੂਤਾਂ' ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਥੋਪੇ ਗਏ ਭੇਦਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਰ ਵਿਡੰਬਨਾ ਇਹ ਰਹੀ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਅਨੇਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਾਨੂੰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਜਾਤ ਅਧਾਰਤ ਭੇਦ ਭਾਵ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ।"[3] ਸੱਠਵਿਆਂ ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਰਿਪਬਲਿਕਨ ਪਾਰਟੀ ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਉਠਾ ਕੇ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਿਆਸੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਹੀ ਤਤਕਾਲੀਨ ਕਾਂਗਰਸ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰ ਤੇ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਆਦਿ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਭੂਮੀ ਸੁਧਾਰ ਵੀ ਕਰਨੇ ਪਏ। ਪਰ ਦਲਿਤ ਆਗੂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਕੌਮੀ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਅਤੇ ਬੁਰਜੂਆ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹੇ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਘਟਣ ਲੱਗਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੌੜੀ ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਝੰਡਾ ਬਰਦਾਰ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਅਸੰਭਵ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਭਾਵੇਂ ਕਿ 1980 ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ

ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ। ਰਿਪਬਲਿਕਨ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਪਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਾਸ਼ੀਰਾਮ ਨੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸਦੇ ਤਹਿਤ ਕਾਸ਼ੀ ਰਾਮ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਲਿਤ, ਪਿਛੜੇ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਹਿੱਸੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ, ਦੀ ਇਕ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ (ਬਾਮਸੇਫ਼) ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1981 ਵਿਚ ਕਾਂਸੀ ਰਾਮ ਨੇ ਹੀ ਡੀ.ਐਸ. ਫੋਰ (ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਮਿਤੀ) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ (1984) ਇਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਰਟੀ 'ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ' ਬਣਾਈ।

ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਕਹਾਣੀ 'ਅੰਨ੍ਹੀ ਥੇਹ' ਵਿਚ ਕਾਂਗਰਸ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ ਦੇ ਹਮਾਇਤੀ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ ਉਥੇ ਉਹ ਅਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੀ ਖੜ੍ਹੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ—

"ਗਾਂਧੀ ਮਹਾਤਮਾ ਨੇ ਤਾਂ ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਬੂਹੇ ਖੋਲ੍ਹ 'ਤੇ ਸੀ" ਦੇਬਾ ਮਜ਼ਬੀ ਜੋ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਹਮਾਇਤੀ ਸੀ, ਬਹੁਤਾ ਅਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚੋਂ ਬੋਲਿਆ।

"ਉਦੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਮੰਤਰੀ ਆਇਆ—ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਬਾਬਿਆਂ ਨੇ ਜੱਫੀ ਪਾ ਲਈ...ਫੇਰ ਡੇਰੇ ਜਾ ਕੇ ਚੋਲਾ ਬਦਲਿਆ ਨਾਲੇ ਅਸ਼ਨਾਨ ਕੀਤਾ ਅਖੇ ਮਜ਼ਬੀ ਨਾਲ ਛੂਹ ਕੇ ਭਿੱਟ ਚੜ੍ਹ ਗਈ।"[4]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਮਸੇਫ਼ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਹੁਜਨ ਸਮਾਜ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਨੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਉਤਪ੍ਰੇਰਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਸਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਆਪਣੇ ਸਿਆਸੀ ਹੱਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨੀ ਓ. ਮੈਂਡਲਸਾਨ ਅਤੇ ਐਮ. ਵਿਜਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ The Untochable , Subordination, Poverty and the State in Modern India. ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲਾਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ, ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਹ ਚੁੱਪ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਹੱਥ ਤੇ ਹੱਥ ਧਰ ਕੇ ਬੈਠਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।"[5]

ਅਜਿਹਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਦਰਮਿਆਨਾ ਤਬਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਦਲਿਤ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਜਿਸਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੈ, ਮੌਜੂਦਾ ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ

ਇਸ ਥਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਮੌਜੂਦਾ ਲੋਟੂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੋਚ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹਮਾਇਤੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਕੰਨੀ ਕਤਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਜਮਾਤੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਖਤਰੇ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਬਕੇ ਨੇ ਮੌਜੂਦਾ ਭਾਰਤੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੁਝ ਰਿਆਇਤਾਂ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਨੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਵਲੋਂ ਉਭਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਗਰੀਬ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਹ ਬਰਾਬਰਤਾ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਇਹ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਲਿਖਿਆ ਤਬਕਾ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਉੱਚੀ ਤੇ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਕਾਰਨ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸਿਆਂ ਕਾਰਨ ਜਾਤੀ ਅਧਾਰਤ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾ ਸਕੇ। ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਗ ਗਰੀਬ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਲੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੇਠਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਥੇਬੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਮੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ।

ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਦੋਗਲੇਪਨ, ਦੁਬਿਧਾਗ੍ਰਸਤ, ਤਨਾਅਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਜਿਵੇਂ ਤੀਜਾ-ਯੁੱਧ (ਅਤਰਜੀਤ), ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ (ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਸੰਪਾਦਕ), ਹੁੰਮਸ (ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ) ਲਾਗੀ (ਮੋਹਨ ਲਾਲ ਫਿਲੌਰੀਆ) ਪਿੰਡ ਅਜੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ (ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਵੀ) ਧਰਤੀ ਪੁੱਤਰ (ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ) ਆਦਿ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਥੇ ਭੂਰਾ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੂਰਜ ਕੱਲ ਵੀ ਚੜ੍ਹੇਗਾ' (ਟੁੱਟੇ ਪੱਤੇ) ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਲੋਟੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾਤਪਾਤੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਆਰਜ਼ੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪੈਂਤੜਾ ਬਦਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰਲੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾਈ ਦਾ ਪਤਾ ਸਾਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ—

ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਉਹ ਸੋਚਦਾ ਰਿਹਾ ਅਮੀਰ ਸਰਦਾਰ, ਕਾਰਖਾਨੇ ਵਾਲੇ ਸੇਠ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਹਿਲਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਕੋਠੀਆਂ, ਕਾਰਾਂ, ਬੰਦੂਕਾਂ ਤੇ ਐਸ਼ੋ-ਇਸ਼ਰਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਮਾਨ। ਅਸੀਂ ਗਰੀਬ ਭੁੱਖਾਂ-ਤੇਹਾਂ ਕੱਟਦੇ ਕਦੇ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਡੰਡੇ ਖਾਂਦੇ, ਕਦੇ ਪੁਲਿਸ ਦੀਆਂ ਡਾਂਗਾਂ ਖਾਂਦੇ...ਇਹ ਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ? ਇਹ ਕੀ ਕੁਦਰਤ ਹੈ? ਐਨੀ ਅੱਧੀ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਤੇ ਪੁੱਤਰ ਮੀਤਾ ਯਾਦ ਆ ਗਏ। ਉਸਦੀ ਭੁੱਬ ਨਿਕਲ ਗਈ, "ਖਸਮਾਂ ਨੂੰ ਖਾਵੇ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਹੜਤਾਲ, ਵੇਖੀ ਜਾਊਗੀ" ਉਸਦਾ ਦਿਲ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿਹੜੇ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਵੇ।[6]

ਕਾਸ਼ੀਰਾਮ ਦੀ ਬਸਪਾ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਉਪਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਦਾਬੇ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਧੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੋਲ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਬਸਪਾ ਲਈ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਿਰਦਰਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਬਸਪਾ ਵਿਚ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਫੁੱਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਬਸਪਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਰਟੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਹੁਕਮਰਾਨ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵਾਂਗ ਢਾਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਬੇ ਕੁਚਲੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਥਾਂ ਘਟਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਲਈ ਵਿਸਫੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜਿੰਦਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੌਰੀ' ਵਿਚਲਾਂ ਇਕ ਪਾਤਰ ਸ਼ਰਮਾ ਬਸਪਾ ਦੀ ਇਸ ਵੋਟ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਪਰਦਾ ਫਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਮੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਬੋਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਲਓ ਜੀ, ਆ ਜਿਹੜੀ ਦਲਿਤ ਸੈਨਾ ਬਣ ਗਈ ਆ ਨਾ...ਆ ਹੀ ਕਾਸ਼ੀ...ਮਾਇਆਵਤੀ ਵਾਲੀ...ਇਹਨੇ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਹੋਰ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ। ਲੋਕ ਜਾਤ ਪਾਤ ਭੁੱਲ ਚੱਲੇ ਸੀ, ਪਰ ਆਹ ਜਿਹੜੀ ਵੋਟਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਐ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਐ।"[7]

ਬਸਪਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਮੀਰ ਤਬਕੇ ਦੇ ਹਿੱਤ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਸਵਰਨ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਮੀਰ ਵਰਗ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਬਸਪਾ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਬਸਪਾ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਅਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਕੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਤੀ ਗਿਣਤੀਆਂ ਮਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਚੋਣਾਂ ਲੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵੋਟਰ ਵੀ ਵੋਟ ਪਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਜਾਤ ਨੂੰ ਮੂਹਰੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਆਰਥਿਤ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਾਬੇ ਕਰਕੇ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਖੁੰਢਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਗੌਰਜਾਂ' (ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ) ਜਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਵੋਟ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਾਰੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜੀਤੂ ਬਾਵਾ ਭਾਵੇਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਰਥਿਕ ਕਾਮਯਾਬੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਮਯਾਬੀ ਵੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨੀ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਸਰਪੰਚੀ ਦੀ ਚੋਣ ਲੜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜਾਤ-ਬਰਾਦਰੀ ਦੀਆਂ ਵੋਟਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾਉਣ ਲਈ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੋਣ ਜਿੱਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੋਣ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ 'ਜੀਤੂ ਬਾਵੇ' ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਲਈ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਸਾਨੂੰ ਦਲਿਤ ਪਾਰਟੀਆਂ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਬਾਰੇ ਵੀ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਉਪਰਲੀ ਜਮਾਤ ਕਿਵੇਂ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹੀ ਗੱਲ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ—

ਪੰਚਾਇਤ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਨੇੜੇ ਆ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਮੈਂ ਵੀ ਇਸ ਵਾਰ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਜਥੇਦਾਰ ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਜਿਤਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ।

"ਜਗਜੀਤ ਸਿਆਂ, ਇਸ ਵਾਰ ਹਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਲੈ। ਤੂੰ ਹਰ ਵਾਰ ਬਾਵਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰਿਆ। ਇਹੀ ਵੋਟ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਤਾਉਣ ਹਰਾਉਣ ਵਿਚ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਐ ਬਈ ਤੂੰ ਬਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੈਂ। ਪਰ ਤੈਨੂੰ ਬਾਵਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵੋਟਾਂ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ...ਇਹਨਾਂ ਵੋਟਾਂ ਦਾ ਸਾਡੇ ਤੇ ਬਹੁਤ ਅਸਰ ਹੁੰਦੈ।"

ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਘਰਾਂ 'ਚ ਜਾਂਦੇ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਸਹੁੰਆਂ ਖਵਾਉਂਦੇ। ਕਈ ਦਿਨ ਸ਼ਰਾਬ ਉਡਦੀ ਰਹੀ। ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਿਆ ਤਾਂ ਜਿੱਤ ਮੇਰੇ ਪੱਲੇ ਸੀ। ਅਥਾਹ ਖੁਸ਼ੀ ਹੋਈ। ਲੰਬੜ ਨਾਜ਼ਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ ਵਧਾਈ ਦੇਣ ਆ ਗਏ।[8]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅਖੌਤੀ 'ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ' ਪਿਛਲੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਭਰਮ ਜਾਲ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਘੱਟਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਧਦਾ ਹੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਾਤ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਣੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਰਲਾ ਕੇ 'ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ' ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਵੋਟਰਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮਾ ਕੇ ਰਾਜਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਦਲਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕੀਆਂ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਦੁਆਰਾ

ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਸਹਿਯੋਗ ਦਾ ਰੁਖ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਨਾਕਾਮਯਾਬ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਬਸਪਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਹਿੱਸਾ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਜਾਂ ਗਰੁਪਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਦਿਆਂ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਤੀ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਅਹਿਮ ਮੁੱਦਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਮੋਹ, ਪੈਸੇ ਦਾ ਲਾਲਚ, ਰੁਤਬੇ ਦੀ ਦੌੜ ਆਦਿ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਰਵਮੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਨੂੰ' ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਰਕਰਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਹਰਜੀਤ ਆਦਿ) ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਲੀਡਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਆਪਾ ਵਾਰੂ ਆਗੂ ਮੰਨ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਾਰਟੀ ਵਿਚਲੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਹਾਮੀਂ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੇ ਗਰੁੱਪ ਯਥਾ-ਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦਬਿਆ ਕੁਚਲਿਆਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸਰਵਹਾਰਾ ਵਰਗ ਅੱਜ ਬਿਗਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਦਲ ਨਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮੁੱਦਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਇਕ 'ਵੋਟ ਬੈਂਕ' ਤਕ ਮਹਿਦੂਦ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਲਿਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵੋਟਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰਜੂਆਂ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖਰੀਦ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਇਕ ਮਿੰਟ ਦਾ ਪੰਧ' ਵਿਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਵੱਡੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਡੀਗਾਂ ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਮਰੇਡ ਜਦੋਂ ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ ਦੇ ਗੋਡੀ ਜਾ ਲੱਗੇ ਸਨ ਤਾਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ—ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹੂਗਾ...।"

ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਏਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ, ਯਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਕਰੀਮ, ਜੇਲ ਵਿਚ ਬੰਦ ਸੀ, ਜਗੀਰੂ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਢੁੱਚਰਪੁਣੇ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਾਂ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ, ਨਿਮਨ ਵਰਗ 'ਚੋਂ ਆਏ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਇਥੇ ਜੇਲ, ਵਿਚ ਸੀਰੀਆਂ ਦਿਹਾੜੀਆਂ ਵਾਂਗ ਵਰਤਾਅ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਕਈ ਲੋਕ ਸਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਗਰੁੱਪ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੇ।"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂਗਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੇ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ, ਅਜੋਕੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਵੋਟ-ਰਾਜਨੀਤੀ, ਨਵ-ਜਨਮੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੀ ਰਾਜਸੱਤਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਵਰਗੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਿਆਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਵਜੋਂ ਨਵ-ਜਨਮੇ ਦਲਿਤ ਮੱਧਵਰਗ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੀ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ' ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਫੇਰ ਅਸੀਂ ਕਈ ਫੈਸਲੇ ਲਏ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੀ ਪੁਲੀਟੀਕਲ ਆਈਡੈਂਟਿਟੀ ਵੀ ਬਣਾਉਣੀ ਆ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਆਖਰੀ ਮੁੱਦਾ ਸੀ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਪੜ੍ਹਾਈ ਖਾਤਰ ਵੱਖਰੇ ਸਕੂਲ ਬਣਾਉਣੇ ਜਾਂ ਹੋਰ...। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਪਾਲਿਟਿਕਸ ਵਾਲਾ ਮੁੱਦਾ ਮੇਨ ਬਣ ਗਿਆ।"[10]

ਪਰ ਅੱਜ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਵਰਗ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਕੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਦੇ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਇਨਕਲਾਬ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਅਜੋਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ-ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੋਸ਼ਣ, ਉਤਪੀੜਣ ਅਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਰਗ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੰਗਠਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਅਜਾਰੇਦਾਰ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ, ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ, ਸਾਮੰਤਵਾਦ, ਜਾਤੀਵਾਦ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਅਤੇ ਪਰੋਹਿਤਵਾਦ ਆਦਿ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਮਿਸ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਲਈ ਜੁਝਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਣ ਵਾਲੀ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪਾਲਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਜੋ ਸਭ ਕੁਝ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਜਾਣੂ ਹਾਂ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਹੋਵੇ, ਏਕਤਾ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਏਨੀ ਕਰੂਰ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਕਲਿਆਂ ਉਸ ਨਾਲ ਟਕਰਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੋੜ ਆਪਸੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਦਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਹੈ।"[11]

ਇਹ ਇਕ ਸ਼ੁਭ ਸ਼ਗਨ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਆਸੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ

ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਗਸਤੇ ਤੇ ਫੈਲਦੇ ਸਿਆਸੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਤੇ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਯਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪੱਖੋਂ ਕਾਫੀ ਬਲ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਚੇਤਨਾ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਕੰਵਲ ਭਾਰਤੀ, *ਦਲਿਤ ਵਿਮਰਸ਼ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ*, ਪੰਨਾ. 75.
2. *ਕਥਾ ਕ੍ਰਮ*, ਨਵੰਬਰ 2000, ਪੰਨਾ. 6.
3. ਰਜਨੀ ਪਾਮਦੱਤ, *ਆਜ ਕਾ ਭਾਰਤ*, ਪੰਨਾ. 11-12.
4. ਅਤਰਜੀਤ, *ਅੰਨ੍ਹੀ ਥੇਹ*, ਪੰਨਾ. 86-87.
5. The two most important things that have happened over the last century are (A) a legal de-recognition of the practice and (B) a near complete change in the consciousness of these at the receiving end of the hieraric system. Dalits have almost everywhere become much more assertive about their human and political rights. Mendelson, O. and M. Vieziany. *The Untouchables : Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge Universtiy Press, Cambridge 1998, p. 41.
6. ਬੂਰਾ ਸਿੰਘ ਕਲੇਰ, *ਟੁੱਟੇ ਪੱਤੇ*, ਪੰਨਾ. 84.
7. ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ (ਸੰਪਾਦਕ), *ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ*, ਪੰਨਾ. 45.
8. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, *ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ*, ਪੰਨਾ. 30.
9. ਅਤਰਜੀਤ, *ਅੰਨ੍ਹੇ ਥੇਹ*, ਪੰਨਾ. 48.
10. ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ, ਉਪਰ, ਉਧਰਿਤ, ਪੰਨਾ. 177.
11. *ਚਿਰਾਗ*, ਅੰਕ 14, ਅਪ੍ਰੈਲ-ਜੂਨ, 1998, ਪੰਨਾ. 55.

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ : ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ

—ਡਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ

ਮੂਲਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਛਾਣ/ਵੱਖਰਤਾ, ਸਰੂਪ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਖ਼ੂਬ ਚਰਚਿਤ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਹੁਣ ਇਹ ਚਰਚਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਜਾਂ ਅਸਥਾਪਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਲਹਿਰ ਹਰ ਸਮਾਜ ਤੇ ਹਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਇਕਸਾਰ ਤੇ ਇਕਸੁਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੱਝਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਪਰੰਤੂ ਪਿਛਲੇ ਦੋ-ਢਾਈ ਦਸ਼ਕਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰਾ, ਫਿਰ ਪੂਰੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਹਿੰਦੀ ਪੱਟੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਹੁਣ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ/ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਚਿੰਤਨੀ ਸਰੋਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦਾ ਵਸਤੂ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਨਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮੂਲਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੂਲ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ, ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਮੂਲਭੂਤ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਦਲਿਤ' ਤੇ 'ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 'ਦਲਿਤ' ਦਾ

ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਦਲਿਆ ਹੋਇਆ, ਕੁਚਲਿਆ ਹੋਇਆ, ਸੋਸ਼ਿਤ, ਵੰਚਿਤ, ਪਿਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਣ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੂਦਰ ਜਾਂ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਾਫੀ ਝਿਜਕ ਤੇ ਹਿਚਕਿਚਾਹਟ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ ਹੈ ਕਿ 'ਦਲਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੇਵਲ ਅਛੂਤ ਜਾਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੱਛੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।'[1]

ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿੰਚ ਡਾ. ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਵਰਗ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰੇਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹੀ ਕਿ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲੜ੍ਹਨਾ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਸੀ ਕਿ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਲੜਾਈ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਤਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਾਂ ਆਰਥਿਕ ਸਵਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਬਨਿਸਬਤ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸਰਬੋਤਮ ਪਹਿਲ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ। ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੂਤਰ ਹੀ ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀ, ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਛੂਤ ਉਧਾਰ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨਕੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਰਗ-ਸ਼ੰਘਰਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਉਭਰ ਰਹੀਆਂ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਇਕਦਮ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਭਿੰਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਣਮੂਲਕ ਸੀਮਤ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਜਾਤਪਾਤ ਦੇ ਮੁਕੰਮਲ ਖਾਤਮੇ ਦਾ ਇਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਮਿਥਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜਿਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਠੋਸੀ ਗਈ ਗੁਲਾਮੀ ਵਿਰੁੱਧ ਸਵਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਨਾਲ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰ ਉਠਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਜਾਤੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਥਾਂ 'ਜਾਤੀ ਅੰਤ' ਵਾਲਾ ਅੰਬੇਦਕਰੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਤੀ ਕਟੱੜਤਾਪੂਰਨ ਸ਼ਰਧਾਮੂਲਕ ਰਵੱਈਏ ਕਾਰਨ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਿਗੜ-ਰੂਪ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਤੀਵਾਦ ਜਾਂ ਦਲਿਤਵਾਦ ਵਰਗੇ ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਕਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਲਿਤ ਵਸਤੂ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਕ ਲੇਖਕ ਕੋਲ

ਤਵੱਕੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਆਂ ਮੁੱਖ ਖ਼ਾਸੀਅਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ—

(ੳ) ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਚ ਆਤਮਸ਼ੋਧ ਕਰਨਾ।

(ਅ) ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ।

(ੲ) ਧਰਮ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਨਾ।

(ਸ) ਸਵਤੰਤਰਤਾ ਅਥਵਾ ਜਨਤੰਤਰ ਮੋਹਕ ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਦੰਭ ਨਜ਼ਰ ਆਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵੀ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨਾ।

(ਹ) ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਾਵ ਨਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨਾ।

(ਕ) ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਾਵਾ ਕਰਨਾ, ਆਦਰਨੀਯ ਹੋਣਾ।

(ਖ) ਡਾ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਫੂੱਲੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੀਮ ਕਿਰੱਤਗਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਫੁਟਨ।[2]

ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਿਸ ਸ਼ਿਲਪ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਇਕ ਸਮਰੱਥ ਕਲਾ-ਇਕਾਈ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸ਼ਿਲਪ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਇਕ ਆਪਣੀ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਨੁਭਵ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਕਲਾ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਕਥਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿਆਸੀ-ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਏ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਹਲਚਲ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਉਭਰਨਾ ਹਾਲਾਂ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਸੋ, ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਪਛਾਣ-ਨਿਰਧਾਰਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਿੰਨ ਪਛਾਣ ਤੇ ਸਰੂਪ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਮੂਲ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਸਤੂਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਬਲੀ ਕਥਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਕੱਟੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬੀਜ ਰੂਪੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਕਥਾ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪੂਰਬਲੀ ਕਥਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਜੋੜ ਮੇਲ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੂਲ ਕੇਂਦਰ ਮਹਾਂਰਾਸ਼ਟਰਾ ਜਾਂ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਮੁਨਸ਼ੀ ਪ੍ਰੇਮਚੰਦ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ,

ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਤੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਉਸਾਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਸਤੂ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਉਸਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀਨ ਯੁੱਗ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਕੇ, ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਦਲਿਤ ਪੱਖੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ, ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਆਂਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੂਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਗ਼ੈਰ ਵਾਜ਼ਿਬ ਗੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਥਾ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਕੁਝ ਇਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ, ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ (ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ), ਸਾਬਣ ਦੀ ਚਿੱਪਰ, ਤੂੜੀ ਦੀ ਪੰਡ, ਸਾਂਝ (ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ), ਕੰਮ ਕਿ ਚੰਮ (ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ), ਕੋਈ ਇਕ ਸਵਾਰ (ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ), ਚਾਰੇ ਦੀ ਪੰਡ, ਗਧੀਵਾਲਾ (ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ), ਹੁੰਗਾਰਾ (ਦਲੀਪ ਕੌਰ ਟਿਵਾਣਾ) ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਖਾਸ ਧਿਆਨਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜਾਤ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਯਥਾਯੋਗ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘਿਰਣਾ, ਨਫਰਤ, ਰੋਹ ਤੇ ਅਕ੍ਰੋਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਕਿਤੇ ਉਗਰ ਤੇ ਕਿਤੇ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਹ ਵਿਦਰੋਹੀ ਚੇਤਨਾ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਤਹੀ ਸਮਝ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਜਮੂਦਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਿਲਪੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ' ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਤਕਾਜ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਦੀ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ' ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਭਰਪੂਰ, ਘੋਰ ਅਮਾਨਵੀ, ਨੀਚ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਕੀ ਵਤੀਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਦੁਖਾਂਤ ਵੇਰਵੇ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਾਤ ਤੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਾਇਕ ਬਾਰੂ ਪੌੜੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਚਲੇ ਡੰਡੇ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹੋਤਾ ਹੈ। ਕੁਲੀਨ ਜਾਤ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਚ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਿਰ ਸੇਠ ਲਾਲੂ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੋਸ਼ਕੀ ਤੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਤੀਰਾ ਰੱਖਣਾ ਹੀ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਕਲਰਕਾਂ ਦੇ ਟੋਲੇ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰੀ ਨਵੀਂ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜਮਾਤ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਦਰਦ ਭਰੀ ਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਖਲੋਤੀ ਹੈ। ਬਾਰੂ ਦੀ ਇਹ ਵੇਦਨਾ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀਅ ਉਸ ਵਲੋਂ

ਭੋਗੇ ਕਰੂਰ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਤਿ ਮਾਰਮਿਕ ਸਰੂਪ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਹੋਈ ਬਾਰੂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਬਾਰੂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਏਨਾ ਖੀਣ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀ ਅਪਸ਼ਬਦੀ ਘਿਰਣਿਤ ਇਕਾਈ 'ਗਾਲ' ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਪਰਿਵਾਰ ਬਹੁਤ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ :

"ਤੇ ਤੇਰੀ ਕਿਹੜੀ ਗਾਲਾਂ ਨਾਲ ਲੱਤ ਭੱਜ ਗਈ ਸੀ? ਤੂੰ ਕਿਹੜੀ ਗੱਲੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗਾਲਾਂ ਟੋਕਣੀਆਂ ਸਨ? ਕੱਢੀ ਜਾਣ ਦੇਨੋਂ।"

"ਬੇਬੇ, ਉਹ ਗਾਲਾਂ ਤੈਨੂੰ ਕੱਢਦਾ ਸੀ।"

"ਤੇ ਫੇਰ ਕੀ ਹੋਇਆ ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਗਾਲ੍ਹ ਕੱਢੀ ਸੀ ਤੇ? ਮੈਨੂੰ ਕਿਤੇ ਲੱਗ ਗਈ ਏ?"[3]

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਏ ਧੋਖੇ-ਫ਼ਰੇਬ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਲੰਮੇ ਵਸਤੂ-ਵੇਰਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ-ਵੇਰਵਾ ਜਾਤਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀ ਤੀਬਰ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ, ਨਫ਼ਰਤ, ਗੁੱਸਾ, ਘਿਰਣਾ ਆਦਿ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ, ਕਥਾ-ਵਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਏ ਕਥਾਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੇਰਵਾ ਭਾਸ਼ਣ-ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੂਹਜ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਦਾ ਅੰਤਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਦਰੋਹ-ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਬਾਰੂ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਤਰਸ, ਕਰੁਣਾ, ਰਹਿਮ, ਦਇਆ, ਹਮਦਰਦੀ/ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ ਆਦਿ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਪਜਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

'ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ' ਕਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੇਦਨਾ, ਸੰਵੇਦਨਾ, ਵਸਤੂ, ਸ਼ਿਲਪ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਚਾਰੇ ਦੀ ਪੰਡ'[4] (ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ) ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ, ਪਰੌੜ ਤੇ ਠੋਸ ਆਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਮਾਡਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ, ਦਬਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੇ ਕਰੂਰਤਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵੱਧ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੈ। ਕਥਾਕਾਰ ਨੇ ਚੰਦੇ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਹੀਣੀ ਜਾਤੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੋਕਸ ਬੱਧ ਕਰਦਿਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਧਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਗਲਪਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਧਿਰ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਐਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪਰਿਣਾਮ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇੰਜ ਡੂੰਘੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਲਪਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਅਤਰਜੀਤ, ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਜਾਂ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਚਿਹਨੀਕਰਣ (Signification) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਵਿਚ ਭੋਲੀ ਦੀ ਬੀਬੀ ਦਿਹਾੜੀਆਂ ਦੇ ਲਾਲਚ,

ਹਰੇ ਬਰਸੀਮ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਜਾਂ 'ਟਾਟਾਂ ਦੇ ਥੱਬਿਆਂ' ਦੀ ਖਾਤਰ ਸਾਧੂ ਦੇ ਬਦਮਾਸ਼ ਮੁੰਡੇ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਜਿਨਸੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਧੀ ਭੀਲੀ ਨੂੰ ਇਸ ਗਲੀਜ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਵਿਦਰੋਹ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਵਿਦਰੋਹ ਚੰਦੇ ਵਲੋਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੌਰ ਤਲਬ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਦਰੋਹ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਨੀਮ ਪਾਗਲ ਅਵੱਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਧ ਚੇਤਨ, ਨੀਮ ਪਾਗਲਪਨ ਜਾਂ ਵਿਗੜੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਮਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਇਹ ਗਲਪੀ ਤਰਕ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਕਈ ਵਿਧੀਆਂ/ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ ਵਿਸਤਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਚਾਰੇ ਦੀ ਪੰਡ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਨਕਾਰ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਾਅਦ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਰੂਪਾਂ, ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਕਈ ਨਵੀਆਂ ਪਰਤਾਂ, ਕਈ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੇ ਕਈ ਧੁਨੀਆਂ ਸਹਿਤ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਲਿਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵੈਮਾਣ ਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਕਾਰਨ ਸੰਭਵ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਜਿਥੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ-ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਜੱਗ ਤੇ ਚੇਤਨ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਨਿਰੋਲ ਵੋਟਾਂ ਦੀ ਖਾਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਤੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਗੂੜ੍ਹੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਆਸੀ ਛੜਯੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝਣ ਲੱਗੇ। ਅਜਿਹੇ ਸਿਆਸੀ ਪੈਂਤੜੇਬਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਤ ਦੀ ਥਾਂ ਜਮਾਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਛਤਰੀ ਵਾਲਾ ਖੂਹ' ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਰਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਲੇਕਿਨ, ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਦਲਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਿਰਜਣ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਹੀ ਰਚਨਾਵੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਰੂਰ ਵੇਰਵੇ ਨਿੱਖੜੇ ਤੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਵੇਦਨਾ, ਵਿਸ਼ਾਦ, ਰੁਦਨ, ਤਰਸ ਜਾਂ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ ਦੀਆਂ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਗੂੰਜਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਸੂਤੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਫਸੀ ਹੋਈ ਦਲਿਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪਏ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਸਤੂ ਬਦਲਾਂ/ਪ੍ਰਤਿਬਦਲਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਜਾਂਚਣ-ਪਰਖਣ ਦਾ ਬਾਇਸ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਥਾ-ਬਿੰਬ ਸਵਰਣ ਤੇ ਗੈਰ ਸਵਰਣ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਤੌਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਟਕਰਾਵਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਟਕਰਾਵਾਂ, ਭ੍ਰਾਂਤੀਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਜਾਤ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ-ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਮਨੋ ਗੁੰਝਲਾਂ, ਜਾਤ ਤੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਖੋਖਲੀਆਂ ਮਿਥਾਂ, ਜਾਤ ਤੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦੇ ਸੰਦਰਭ, ਆਰਥਿਕ ਉੱਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਤਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਢਿੱਲਾਂ ਤੇ ਕਿਤੇ ਕੱਸਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀਆਂ, ਜਾਤੀ

ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੱਕਾ ਕਰਨ ਲਈ ਓਹਲਾ ਤੇ ਪਰਦਾ ਬਣਦਾ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥਾਈ ਸਰੂਪ, ਸਿੱਖਿਆ, ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਲ ਤੇ ਦਲਿਤ ਯੁਵਕਾਂ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਦਲਾਵ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਪਾਰਕ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਪਨਪਣ ਨਾਲ ਮਰੇ ਪਸ਼ੂ ਢੋਣ ਤੇ ਖੱਲ ਲਾਹੁਣ ਵਰਗੇ ਗਲੀਜ਼ ਜਾਤੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਖੁੱਲੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤ ਬਣ ਜਾਣਾ, ਜਾਤੀ ਹੈਂਕੜ ਤੇ ਜਾਤੀ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਮਿਸ਼ਰਤ ਹੁੰਦੇ ਜਟਿਲ ਭਾਵ, ਮੀਡੀਏ ਰਾਹੀਂ ਉਭਰ ਰਹੇ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਾਰਨ ਨਿਮਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਿਰਤੀ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਲੋਕਾਂ ਵਾਲੇ ਹੁਸੀਨ ਸੁਪਨੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣੇ ਪਰੰਤੂ ਠੋਸ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੂਰ-ਚੂਰ ਹੋਣ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਆਦਿ ਕਿੰਨਾ ਕੁਝ ਉਸ ਵਸਤੂ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੀ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਤੇ ਖਲੋਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਥਾ-ਬਿੰਬ ਅਜੋਕੇ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਦੁਖਾਂਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਸਮੁੱਚੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੋਕਸ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਜੋਕੀ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਆਧਾਰ ਭੂਮੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਵੀ ਇਕ ਸਹਿਜ ਰਚਨਾਵੀ ਅਮਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਾਕਾਰ ਕਮਲੇਸ਼ਵਰ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ 'ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੂਤਰਪਾਤ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅਲੱਗ ਉੱਤਰ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਬਲਕਿ ਖ਼ੁਦ ਇਕ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੂਤਰਪਾਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[5] ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ, ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਾਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੇਕ ਕਥਾ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਹੁੰਮਸ, ਸੈਲਾਬ (ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ), ਨੂਹਾਂ, ਅਦਨਾ ਇਨਸਾਨ, ਸਬੂਤੇ ਕਦਮ (ਅਤਰਜੀਤ), ਨੌਂ ਬਾਰਾਂ ਦਸ (ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ), ਸਿਦਕ, ਜਿਸ ਤਨ ਲਾਗੇ, ਮੰਤਰੀ, ਕੁੜੀ ਤੇ ਦਾਤੀ (ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ), ਬੋ (ਮੁਖਤਿਆਰ ਸਿੰਘ), ਅੱਧੇ ਅਧੂਰੇ (ਲਾਲ ਸਿੰਘ), ਵਿੱਥ, ਜੀਣ ਮਰਨ, ਸੰਸਕਾਰ (ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ), ਇਕਬਾਲੀਆ ਬਿਆਨ (ਦਲਬੀਰ ਚੇਤਨ), ਬੈਲੰਸ ਸ਼ੀਟ, ਸੌਗੀ, ਆਤਮ ਹੱਤਿਆ (ਜਿੰਦਰ), ਰੂਪਾਂਤਰਣ, ਰਾਣੀ ਰਜਵੰਤ, ਉਦਾਂਬਰਾ, ਰਿਕਵ, ਮੂਲ ਸਥਾਨ ਦੀ ਦੇਵ ਦਾਸੀ, ਸਤੀ ਭੂਮੇਸ਼ਵਰੀ ਆਦਿ (ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ), ਹਾਰ ਜਿੱਤ, ਹੱਥ (ਨਛੱਤਰ), ਪੈਂਡਾ (ਤਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ), ਅੱਖ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕ, ਕੁਰੂਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ (ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ), ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ (ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ), ਗੌਰਜਾਂ (ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ), ਊਣੇ, ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ ਤੇ ਰੇਹੜੀ (ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ), ਕਲਾਣ (ਸਰਵਮੀਤ), ਕਸੂਰਵਾਰ, ਫੈਸਲਾ (ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ), ਦਿੱਲੀ ਦੂਰ (ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਮੁਕਤਸਰ), ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ (ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ) ਆਦਿ।

ਜੇ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਖ਼ੁਦ ਬਖ਼ੁਦ ਹੀ ਰੱਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਦਲਿਤ

ਲੇਖਕ ਹੀ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਕਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੰਦਰਭ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਤੱਥ ਵੀ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਵਸਤੂ-ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰਚਨਾ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਦ੍ਰਿੜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ, ਸਵੈਮਾਣ, ਸਵਤੰਤਰਤਾ, ਇੱਜ਼ਤ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਸਥਾਈ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਲੋਂ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਸਮਝ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾ ਵਰਗਾ ਵਰਤਾਵ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਿਹਾ, ਖ਼ੁਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੀਣਤਾ, ਨਿਮਾਣਾਪਨ, ਆਤਮ ਨਿਰਾਦਰ, ਆਤਮ ਗਿਲਾਨੀ ਅਤੇ ਪੱਥਰਾਂ ਵਰਗੇ ਸਬਰ ਦੇ ਭਾਵ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ, ਜਿਥੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਆਤਮ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਚ ਆਤਮ ਸ਼ੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਸ ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਇੱਜ਼ਤਦਾਰੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਅੜਿੱਕਾ ਬਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ-ਧਰਮ ਮੂਲਕ ਸੰਸਕਾਰਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਰਵਾਇਤਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ-ਰੀਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਨਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪੁਤੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਏਜੰਡੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਪੈਂਡੇ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਈਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲਹਿਰ ਇਕ ਦਮ ਫੂਕ ਮਾਰ ਕੇ ਉਡਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਹਿਤ ਨਕਾਰਨ ਤੇ ਰੱਦਣ ਦਾ ਅਮਲ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਚਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ, ਨਕਾਰਨ, ਵਿਦਰੋਹ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਰਗੇ ਸਵਰ ਜਿਥੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਸਿੱਖਿਆ, ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਜਨ ਜਾਂਗਰਣ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸੂਤਰ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਮੂਲਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਪਰ ਅੰਕਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚੋਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਡਿਉਢ ਦਰਜਨ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਉੱਤਮ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪਰਮਾਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (ਲੱਛਮੀ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ) ਤੇ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ (ਗੰਗਾ ਜਲ) ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਜੜ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਸੇ ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਤਰਜੀਤ, ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ, ਨਛੱਤਰ, ਜਿੰਦਰ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਤੇ ਦੇਸਰਾਜ ਕਾਲੀ ਵਰਗੇ ਕਥਾਕਾਰ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵਸੇ ਇਸ ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਸਿਆਸੀ, ਸਮਾਜੀ ਤੇ

ਆਰਥਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਨਿੱਖਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਸਕਾਰ ਮੂਲਕ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਜੋ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦਲਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਸਮੋਈ ਬੈਠੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਦੀ ਕਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਭੂਮੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ, ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ 'ਜਾਤੀ ਅਵਚੇਤਨ'[6] ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਕਹਿ ਕੇ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਿਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਾਤੀਗਤ ਮਸਲੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕੁਰੇਦਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤੂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਸਹਾਇਕ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀਆਂ ਲੱਥੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਗਤ ਵੰਡ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਾਵਾ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸੇ 'ਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਚੁੱਪ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਦਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਸਥਿਰ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ। ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਕਾਲ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਕਰਾਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। 'ਉਦਾਂਬਰਾ' ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਜੈ ਦੇਵ ਵਲੋਂ ਕਹੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦਲਿਤ ਉਤਪੀੜਨ, ਕੁੰਠਾ ਤੇ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਇਕ ਮਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ—

ਇਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਦਮੀ ਨਾ ਸਮਝਣਾ, ਉਸ ਨਾਲ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਭੈੜਾ ਵਰਤਾਓ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ, ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਪਰਾਧ ਤੇ ਪਾਪ ਹੋਰ ਕੋਈ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਪਿਤਾ ਕੋਲ ਪੰਜ ਸਾਲ ਤੱਕ ਸਾਰਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਝੂਠ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿਸ ਵੇਲੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬੈਠ ਕੇ ਇਹ ਛੜਯੰਤਰ ਰਚਿਆ ਕਿ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਾਸ ਬਣਾ ਲਿਆ, ਜਨਮਾਂ-ਜਨਮਾਂ ਲਈ।[7]

ਵਸਤੂ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦੇ ਕੇ, ਬਾਵਾ ਨੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੇ, ਕ੍ਥਾ-ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦਲਿਤ ਕਥਾ-ਪਾਠ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਾਮਾਨਯ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਸਿਰਜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੂਤਰ/ਨੁਕਤੇ/ਤਰਕ ਜਾਂ ਫਾਰਮੂਲੇ ਨਾਲ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ

ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਮਨੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫਤ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਤੁਲਿਤ, ਤਣਾਓਪੂਰਨ ਤੇ ਦਬਾਓਪੂਰਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਪਾਤਰ ਵੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ, ਉਲਾਰ, ਨੀਮ ਪਾਗਲ ਤੇ ਅਰਧ ਚੇਤਨੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਸ਼ਿਲਪੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵੇਲੇ ਕਥਾਕਾਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸੂਝ, ਸਮਝ ਤੇ ਪਕੜ ਦਾ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪਾਤਰ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਅਵਿਵੇਕਪੂਰਨ ਕਥਾ-ਵਿਵੇਕ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਬੂਤੇ ਕਦਮ, ਹੁੰਮਸ, ਨੌਂ ਬਾਰਾਂ ਦਸ, ਅੱਧੇ ਅੱਧੂਰੇ, ਕਸੂਰਵਾਰ, ਅੱਖ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕ, ਬੈਲੰਸ ਸ਼ੀਟ, ਗੌਰਜਾਂ, ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ ਆਦਿ ਕਥਾਵਾਂ ਅਜਿਹੇ ਕਥਾਨਕੀ ਵਤੀਰੇ ਦੀਆਂ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ। ਇਥੇ ਅੰਸਤੁਲਨ ਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਤੀ ਮੂਲਕ ਤੇ ਜਾਤੀ ਰਹਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਥਾਕਾਰ ਇਥੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵਸਥਾ ਮੂਲਕ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਤੁਲਨ ਉਸਾਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਹਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤਰਕਾਂ-ਵਿਤਰਕਾਂ, ਸੰਗਤੀਆਂ-ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਅੰਤਰਸਾਰਾਂ-ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਤੇ ਦਵੰਦਾਂ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਅਗਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਰੋਹ, ਵਿਦਰੋਹ, ਸੰਘਰਸ਼, ਬਦਲਾਵ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਮਾਨਤਾ, ਸਵਤੰਤਰਤਾ, ਗੁਲਾਮੀ ਆਦਿ ਦੀ ਗੱਲ ਸਥਿਤੀ-ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥਾਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਤਰਕ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ, ਦਲਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਉੱਤੇ ਚੋਖਾ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ, ਨਵੀਂ ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਜਿਸ ਅਨੁਭਵ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਨਾਸੂਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰੀ ਬਦਸੂਰਤੀ ਤੇ ਕੁਹਜ ਸਮੇਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਆਂਤਰਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਭਰਦੇ ਸਵੈਮਾਨ ਦੀਆਂ ਗੂੰਜਾਂ ਹਨ। ਕਥਾਕਾਰ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੇ ਸਰਵਜਨਿਕ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਹੀ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ, ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਦਰਭ, ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀਮੂਲਕ ਪ੍ਰਗਟ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨਾ ਤੇ ਪਛਾਣਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚੌਂਕਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਤੱਤ (Shocking Element) ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਦੁਰਬਲਤਾ, ਦਲਿੱਦਰਤਾ ਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਭਰੀ ਜਮੂਦਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਕ ਰੁਖ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਵਧੀਕ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਇਹ ਤੱਤ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਰੂਪ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਣਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਕ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਰਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਭਿਅਕ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਗੰਵਾਰਤਾ, ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ, ਅਗਿਆਨਤਾ, ਵਿਹੜਿਆਂ, ਬਸਤੀਆਂ, ਟੋਲੀਆਂ ਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਝਲਕਣਾ ਅਵਸ਼ੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਾਲਾਂ ਵੀ ਇਕ ਸਹਿਜ ਭਾਸ਼ਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਈ ਸਮੱਰਥ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਅਕ ਤੇ ਮਿਆਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਵਿਹੜਿਆ' ਜਾਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਰੂਰ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ—

(ੳ) "ਉਇ ਕੰਜਰਾ ਰੱਬਾ! ਤੂੰ ਸਾਥੋਂ ਗਰੀਬਾਂ ਤੋਂ ਈ ਬਦਲੇ ਲੈਣੇ ਸੀ ਉਇ..ਮੈਂ ਈ ਤੇਰਾ ਕੋਈ ਅਗਲੇ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਦੇਣਾ ਸੀ...ਉਇ ਕੰਜਰ ਦਿਆ ਕੰਜਰਾ।"[8]

(ਅ) ਉਹਨਾਂ ਦੱਬਣਿਆਂ ਨੂੰ ਕਹੀਂ ਬਈ ਕਰ ਲੋ ਬੋਲੀ ਲਾ ਲੋ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਉਣਾ। ਜੈ ਖਾਣੇ ਚੂਹੜੇ ਦੀ ਰੋਟੀ ਪੱਕਦੀ ਨੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਲੈਣਗੇ ਏਹੇ। ਕੁੜੀ ਉਹੋ ਨਰਸ ਜਿਹੀ ਬਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਖੇਹ ਖਾਂਦੀ ਫਿਰਦੀ ਐ...ਚੋਦਿਆ ਬੋਲੀ ਕਰਾਉਣ ਦਾ..[9]

(ੲ) "ਭੈਂ ਚੋਂ ਸ਼ਦਾਈ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ...ਚੜ੍ਹਤ!...ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਿਵੇਂ ਕਰਵਾ ਲਊ ਉਹ? ਉਹ ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੀ, ਤੂੰ ਮਜ਼ਬੀ।"[10]

ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਜਿਥੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਵੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਵਾਂਗ ਨਵੀਂ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਮੈਂ ਮੂਲਕ ਸਿਰਜਣ-ਜੁਗਤ ਵੱਲ ਸੱਪਸ਼ਟ ਝੁਕੀ ਹੋਈ ਦਿੱਸਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਨਯ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਕਹਾਣੀ ਬਰਾਬਰ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤਾਂ ਸ਼ਿਲਪ ਪੱਖੋਂ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ 'ਬਹੁ-ਸਰ ਅਤੇ ਮੈਂ ਮੂਲਕਤਾ ਦੀ ਜਟਿਲ ਕਹਾਣੀ'[11] ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਮੂਲਕ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਕਥਾਕਾਰ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ, ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਭੁਲਾਂਦਰਾ ਖੜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਵਧੇਰੇ ਗ੍ਰਹਿਣਯੋਗ, ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਵੈਸੇ ਵੀ ਸਮੁੱਚੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਕਥਾ ਦੇ ਉਕਤ ਅਨੁਭਵ ਸਰੂਪ ਪਿੱਛੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹ ਵਿਵਾਦਗ੍ਰਸਤ

ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ 'ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭੋਗਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਸਮਰੱਥਨ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਆਤਮ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸੱਚ ਤਾਂ ਉਹੀ ਲਿਖੇਗਾ ਜਿਸ ਨੇ ਭੋਗਿਆ ਹੈ...'[12] ਲੇਕਿਨ, ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਮੂਲਕਤਾ ਦੀ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਵੇਦਨਾ 'ਮੈਂ' ਦੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ; ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਦੀ ਸੁਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਜੁਗਤ ਆਪਣੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਗੁਆ ਬਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੈਂ ਮੂਲਕਤਾ ਦੀ ਜੁਗਤ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਦਬਾਉਪੂਰਨ, ਤਣਾਉਪੂਰਨ ਤੇ ਵਿਸਫੋਟਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਦਵੰਦ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਾਰਦੇ ਹਨ। ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਇਹ ਦਵੰਦ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ, ਬਰਬਰਤਾ, ਵਿਸ਼ਮਤਾਂ ਤੇ ਕਰੜੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤਣਾਓ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਬਿੰਬ, ਸੁਪਨਾ, ਯਾਦਾਂ, ਮਿਥ, ਇਤਿਹਾਸ, ਵਿਅੰਗ, ਵਿਡੰਬਨਾ, ਸੰਕੇਤ, ਕਥਾ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਅੰਤ ਆਦਿ ਜੁਗਤਾਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਤਣਾਓਸ਼ੀਲ, ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਕ ਤੇ ਕਰੂਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੂੜਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਕ ਪੂਰੇ ਅਨੁਭਵ-ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ-ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਅਨੁਭੂਤੀ, ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ, ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਵਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਰਸਾਇਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਕ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਦੇ ਗਲਪ-ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਵਸਤੂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੱਖੋਂ ਜਾਤੀਵਾਦ/ਦਲਿਤਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਢੁਕਵੇਂ ਸ਼ਿਲਪੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸ਼ਰਨ ਕੁਮਾਰ ਲਿੰਬਾਲੇ, *ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸ਼ਾਸਤਰ* (ਅਨੁ. ਰਮਣਿਕਾ ਗੁਪਤਾ), ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ 2000, ਪੰਨਾ. 38.
2. *ਉਹੀ*, ਪੰਨਾ. 40.
3. ਸਾਰੇ ਪੱਤੇ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1990, ਪੰਨਾ. 211.
4. ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ (ਸੰਪਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ), ਪਰਸੇਮ ਸਿੰਘ ਫੋਰਮੈਨ ਯਾਦਗਾਰੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਭਾਦਸੋਂ (ਪਟਿਆਲਾ), 2001, ਪੰਨੇ 97-105.

5. ਭੂਮਿਕਾ, ਦੂਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ (ਸੰਪਾ. ਰਮਣਿਕਾ ਗੁਪਤਾ), ਨਵਲੇਖਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਹਜ਼ਾਰੀ ਬਾਗ (ਬਿਹਾਰ), 1997.
6. ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ 'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ...' ਪੰਚਮ, ਮਈ 2002, ਪੰਨਾ. 1
7. ਨਰਬਲੀ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ 2000, ਪੰਨਾ. 20.
8. ਅਤਰਜੀਤ, 'ਸਬੂਤੇ ਕਦਮ' ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਪੰਨਾ. 116.
9. ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ 'ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ' ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 203.
10. ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ 'ਨੌਂ ਬਾਰਾਂ ਦਸ' ਚੌਥੀ ਕੂਟ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ 1998, ਪੰਨਾ. 109.
11. 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ' ਗਲਪ ਚਿੰਤਨ (ਸੰਪਾ. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ) ਸੁੰਦਰ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਜਲੰਧਰ 2000, ਪੰਨਾ. 24.
12. ਰਮਣਿਕਾ ਗੁਪਤਾ, "ਸੱਜੇ-ਖੱਬੇ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤ-ਸਾਹਿਤ" (ਅਨੁ. ਤਰਸੇਮ ਸਾਗਰ), ਪੰਚਮ, ਨਵੰਬਰ 2001, ਪੰਨਾ. 23.

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ

—ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਕੱਲਰਮਾਜਰੀ

ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪੂੰਪਰਕ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ/ਸੰਵੇਦਨਾ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ, ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਥਾ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਬਦਲਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਧਾਰਮਿਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ, ਕਹਾਣੀ ਕਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਹਿਜ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਪਿਛੇ, ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਵੇਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਅਸਰ ਨੂੰ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਸ਼ਿਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਨਵੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ ਕਿ ਵੰਡ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਦੋ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਅਨੁਭਵਾਂ/ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਵੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਦਹਾਕੇ 'ਚ ਲਿਖੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ, ਉਪਦੇਸ਼ਪਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨਕੂਲ ਸਹਿਜ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ਮੂਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੀ 'ਚ ਮੁਨਸ਼ੀ ਪ੍ਰੇਮਚੰਦ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਸ੍ਰ. ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਕਥਾਕਾਰੀ ਦੇ ਪਿੜ 'ਚ ਕੁੱਦਣ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਕ ਲਹਿਰਾਂ/ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਵਿਚ ਢਲਣ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਰੱਦਣ/ਨਕਾਰਨ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸਵੀਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਹਾਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਤੱਤ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਲਿਖਣ ਤੇ ਪਰਖਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਇਕ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਪੂਰਵ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣੀ ਅਲੱਗ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲਗਭਗ ਅਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਿਰੋਲ ਕਹਾਣੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਜਿਸ ਦਿਨ ਇਕ ਬੰਨੇ ਕਹਾਣੀ ਪਾਤਰ ਮੁਖੀ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ/ਘਟਨਾ ਮੁਖੀ ਰੂਪ 'ਚ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਲਕਸ਼ ਵੱਲ ਵਧਦੀ ਸੀ। ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਲੰਬਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਇਕਹਿਰੀ ਬਣਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮਾਅਰਕਾ ਜਾਂ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਰਗਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਜੋਕੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਨਹੀਂ ਸਮਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਯੁਗ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦਖਲ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ/ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪ ਪਾਠ ਵਗੈਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੇ। ਇਉਂ ਕਹਾਣੀ ਕਹਿਣ ਦੇ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਵਿਧ ਸਰੋਕਾਰ ਕਥਾ ਸਾਰੰਚਨਾ 'ਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਰਖਦੇ। ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਹੁ ਸੂਤਰੀ, ਬਹੁ ਮੰਤਵੀ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ 'ਚ ਢਲਣ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਵਿਚ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਇਕ ਤਰਤੀਬ 'ਚ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣਾ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੇ ਬਹੁਤੰਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ।

ਦੂਸਰਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਸਮਨਵੈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਣਾ।

"ਸਮਕਾਲੀਨ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਇਕ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰੰਪਰਕ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਕਿਧਰੇ ਇਸ ਵਿਚ ਲੰਬੀ ਚੌੜੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਤਨ ਪਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਨਿਬੰਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਟਕੀ ਤੱਤਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦਾ ਐਨਾ ਸੂਖ਼ਮ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਟਕ ਦੇ

ਨਜ਼ਦੀਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਰਿਪੋਤਰਾਜ/ਯਾਤਰਾ/ਦ੍ਰਿਸ਼/ਸੰਸਕਰਣ/ ਆਤਮ ਕਥਾ ਦੇ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਨਿਰੀ ਕਥਾ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਲਖਣ ਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਗੂੰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਪੱਖੋਂ ਬੇਸ਼ਕ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ। ਬੇਸ਼ਕ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰੂ ਰੁਚੀਆਂ 'ਚ ਗੜੁੱਚ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਧੁਨੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪਰਵਾਸੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਐਡਵਾਂਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਲਾਮਤਾਂ ਭੋਗਣ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਕੱਟ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ। ਇਹਨਾਂ ਬਹੁ ਵਿਧ ਤੇ ਵਨ ਸੁਵੰਨੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਨਵੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਜੋਂ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪੂਰਵਲੇ ਸ਼ਿਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਨਵੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਇਸ ਪਾਠ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਭਾਰਤੀ ਬੋਲੀਆਂ 'ਚ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਸ਼ੈਲੀਗਤ/ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਉਭਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਣ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਵਾਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਇਸ ਦੀ ਕਥਾਕਾਰੀ ਭਾਵ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਬਾਰੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕਲਾ ਪਖੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਦਲਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਨੇਮ ਟੁਟਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਛੰਦ, ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਮੁਢਲਾ ਅਸੂਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਚ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕੀ ਸੰਗਠਨ ਨੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਨੇਮ ਤੋੜ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ/ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਕਸੌਟੀਆਂ ਤੇ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਖ ਕਰਨੀ ਕਿ ਉਹ ਮਹਿਜ ਸੂਚਨਾਵੀ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਲੋਚਕ ਮੁਦਰਾਕਸ਼ਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਦਰਅਸਲ ਕੋਈ ਵੀ ਨਵਾਂ ਸਾਹਿਤ ਪੂਰਬਲੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨੀ ਹੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਛੰਦ ਤੰਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਇਹੋ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਵਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਤੇ ਬ੍ਰਜ (ਭਾਸ਼ਾ) ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਜਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁ

ਗਿਣਤੀ ਗ਼ੈਰ-ਸਾਹਿਤਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਸਵਰ/ਬਣਤਰ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀ।"

ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਚੌਦਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਵੀ "ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ" ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦਰਦਨਾਕ/ਜਾਤੀਹੀਣਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬੇਬਸੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਵਖਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਲੀ ਅਸਤਿਤਵੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨ ਲਈ "ਪਾਲੀ" ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਵੇਲੇ ਦੀ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਗਿਆਨ ਰੌਸ਼ਨੀ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਪਹੁੰਚਾਈ ਤੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੀ ਅੰਤਰ ਪੀੜਾ ਉਸ ਦਾ ਅਲੱਗ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਤੇ ਚੇਤੰਨਮਈ ਰਮਜ਼ ਆਦਿਕ ਇਕ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਿੰਬ/ਅਲੰਕਾਰ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ 'ਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਕੁ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮੁਖੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰਕੇ ਇਕ ਐਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਪੀੜ ਅਪਮਾਨਿਤ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹੋ ਯਥਾਰਥਕ ਗਲਪੀ ਬਿੰਬ ਅੱਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ/ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਤਨਾਵਾਂ/ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ/ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਤੋਰ ਸਕਣ 'ਚ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਪਰਕ ਵੇਰਵਿਆਂ/ਕਹਾਣੀਆਂ/ਪਾਠਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਮੂਲਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਵਰਣਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਨਿਹਾਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਰਾਹੀਂ ਪਰਤ ਦਰ ਪਰਤ ਖੋਲਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮਾਡਲ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੁਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵੰਗਾਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ "ਜੂਠ", ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਨੈਮਿਸ਼ਰਾਇ ਦੀ "ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਜਰੇ", ਸ਼ਰਣ ਕੁਮਾਰ ਲਿੰਬਾਲੇ ਦੀ "ਅਕਰਮਾਸੀ", ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਦੀ "ਗੈਰ ਹਾਜ਼ਰ ਆਦਮੀ", ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਅਤੇ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੇ ਦੁਆਬੇ ਦੀਆਂ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਜਾਤੀਆਂ 'ਚ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ/ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਛਟਪਟਾਹਟ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਕਹਾਣੀਨੁਮਾ ਵਾਰਤਕ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਇਕ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਦੋਂ ਸੰਗਲੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਜਟਿਲ ਬਿਰਤਾਂਤ

ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਛਟਪਟਾਹਟ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਦਵੰਦ, ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ, ਬੇਬਸੀ ਤੇ ਅਮਾਨਵੀਪੁਣੇ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ/ਬਿਆਨਣ ਲਈ ਇਕ ਜ਼ਰੀਆ ਤਾਂ ਸਾਬਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਅਧੀਨ ਦੂਜੈਲੀ ਥਾਂ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ। ਅਲੱਗ ਥਲੱਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਵੇ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਰਹਿਣ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬੇਗਾਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਪਕੜ ਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਹਿਜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਿਲਪ ਪੱਖੋਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਮਾਡਲ ਅਪਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਵੇਚਤਨੀ/ਫੈਂਟਸੀ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਲਈ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਲਿਤ ਰਚਨਾਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੇਵਰ ਗੈਰ-ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਗੈਰ-ਦਲਿਤ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹਾਂਗੇ।

ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ 'ਚ ਜਾਤੀਗਤ ਬਦਲਾਵ ਲਈ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ। ਵਿਭਿੰਨ ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਪਾਤਰ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵਿਉਂਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਪਾਤਰਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ, ਉਸ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ, ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ, ਗੁੰਝਲਾ ਤੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ 'ਚ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ/ਨਿਰੀਖਣ ਤੇ ਬਿਆਨਣ ਵਜੋਂ ਗਤੀਹੀਨ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਬਦਲ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ/ਜੋੜ-ਤੋੜ, ਉਚਾਰ-ਨਿਵਾਣ, ਬੇਗਾਨਗੀ, ਅਦਨੇਪਣ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ 'ਚ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ, ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਪਿੱਛੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਮਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ/ਸੰਕਟਾਂ/ਤਬਦੀਲੀਆਂ/ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਸੰਵੇਗਾਂ/ਆਵੇਗਾਂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦਵੰਦਾਂ ਲਈ ਲੇਖਕ ਦੀ ਰਚਣਈ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਵਜੋਂ ਮੀਡੀਏ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਦਸ਼ਿਤ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਆਰਥਕ ਮੰਦੀ ਦੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਸੂਚਨਾਵੀ ਪਰਤਾਂ, ਨਿਆਂ, ਸਿੱਖਿਆ, ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਉਤਾਰ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ, ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਜ਼ਿਲਤਾਂ/ਖੁਆਰੀਆਂ ਤੇ ਜਾਤੀ ਟਕਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਮ

ਦੀ ਨੋਕ ਰਾਹੀਂ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ, ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਤ ਅਮਾਨਵੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਉਥਾਨ, ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੱਚੀ ਹਮਦਰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਚਿਤਰਣ ਵਰਗੇ ਚੇਤੰਨਮਈ ਮੁਦੇ ਨਹੀਂ ਸਮੋ ਸਕਦੇ। ਜਿਸ ਕੰਢੇ ਦੀ ਪੀੜ ਗੈਰ-ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਹਿਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਪੀੜ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

"ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਛਟਪਟਾਹਟ ਤੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟੀ ਬੈਠੀ ਹੈ।"

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ/ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ/ਕਾਵਿ ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਵੰਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ/ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੈਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰ, ਪੰਜਾਬੀ/ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਮੋ ਗਏ ਸਨ ਤੇ ਮੁੜ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਤਹਿਤ ਵੱਖਰੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾ ਗਏ ਸਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਚਰਿਤਰਗਤ ਨਾਵਾਂ/ਥਾਵਾਂ/ਘਟਨਾਵੀ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਤਹਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਜਿਹੜੇ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ/ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਾਤੀ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਉਤਰਦਾਈ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦਰਦ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ, ਸਥਾਨ ਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਫੋਕਸ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਰਮਣਿਕਾ ਗੁਪਤਾ ਦੀ "ਬਹੂ ਜੁਠਾਈ", ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ ਦੀ "ਚਮਾਰ", ਬੀ.ਐਲ. ਨਈਅਰ ਦੀ "ਚਤੁਰੀ ਚਮਾਰ ਕੀ ਚਾਟ", ਪ੍ਰੇਮ ਕਪਾੜੀਆ ਦੀ "ਹਰੀਜਨ", ਬਾਬੂ ਰਾਵ ਬਗੁਲ ਦੀ "ਜਬ ਮੈਨੇ ਜਾਤੀ ਛਿਪਾਈ", ਯੋਗੇਂਦਰ ਮੇਸ਼ਰਾਮ ਦੀ "ਆਕ੍ਰੋਸ਼", ਅਰਜੁਨ ਡਾਂਗਲੇ ਦੀ "ਪ੍ਰਮੋਸ਼ਨ", ਦਇਆ ਪਵਾਰ ਦੀ "ਬਲੂੰਤ", ਕਾਬੇਰੀ ਦੀ "ਦ੍ਰੋਣਾਚਾਰੀਆ ਏਕ ਨਹੀਂ" ਅਤੇ ਸੁਸ਼ੀਲਾ ਟਾਕ ਭੌਰੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਟੂਟਦਾ ਸਹਿਮ" ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਲੇਖਨੀਯ ਹਨ।

ਮੁਨਸ਼ੀ ਪ੍ਰੇਮ ਚੰਦ ਦੀ "ਕਫਨ", "ਠਾਕੁਰ ਕਾ ਕੂੰਆਂ", ਹਿੰਦੀ 'ਚ ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਨੈਮਿਸਰਾਇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮਹਾਂ ਸ਼ੂਦਰ" ਅਤੇ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ "ਜੂਠਨ" ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਥਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਸਲਾਮ" ਦਾ ਨਾਂ ਮਹਿਜ ਸਾਧਾਰਣ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਨਾ ਹੀ, ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀ "ਗੰਗਾ ਜਲ", ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਕਾਰ ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਬਠਲੂ ਚਮਾਰ", ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ", ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ "ਹੱਡਾਂ ਰੋੜੀ ਤੇ ਰੇੜੀ", "ਊਣੇ", ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੀ "ਰਿਕਵ", ਮੋਹਨ ਲਾਲ ਫਿਲੌਰੀਏ ਦੀ "ਲਾਗੀ", ਸਰੂਪ ਸਿਆਲਵੀ ਵੀ "ਰੇਪ"।

ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਮਾਨਵੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਣਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ "ਸ਼ਬਦਾਂ" ਤੇ "ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ" ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੀਆਂ ਵਿੱਭਿਨ ਤਰਜਾਂ ਛੇੜੀਆਂ ਜਾ ਸਕਣ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ "ਸਲਾਮੀ" ਜਾਂ "ਸਲਾਮ" ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਵੀ "ਸਲਾਮ" ਨੂੰ ਇਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਦਲਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਬੇਬਸੀ ਤੇ ਨਾਕਾਮੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਅਛੂਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਵਰਗ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ/ ਠਾਕੁਰਾਂ/ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਆਦਿਕ ਦੇ ਘਰਾਂ 'ਚ ਵਗਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅੱਜ ਵੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਵਿਵਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਇਹ ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਰਿਵਾਜਾਂ/ਰਸਮਾਂ, ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦੇ ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਪਾਲਦੇ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਤੇ ਕਲਗੀ ਲਾਉਣਾ, ਘੋੜੇ ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ, ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀ ਦੇ ਗਹਿਣੇ/ਕਪੜੇ ਪਾਉਣਾ, ਬੈਂਡ ਬਾਜੇ ਬਜਾਉਣਾ ਆਦਿਕ ਰਸਮਾਂ ਅਛੂਤ ਭਾਵ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਸਜਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਉਪਰ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਰਾਤ ਚੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਘਰੋਂ ਪੈਦਲ ਤੁਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਠਾਕੁਰਾਂ/ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਦਰ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਕੇ ਸਲਾਮ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ/ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਧੀਨਗੀ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਗੁਲਾਮਦਾਰੀ ਵੀ। ਮੁੜ ਵਿਆਹ ਕੇ ਲਿਆਂਦੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਰਾਤ ਉਸ ਪਿੰਡ ਦੇ ਠਾਕੁਰ (ਮੁਖੀਏ) ਦੇ ਘਰ ਪਹਿਲੀ ਰਾਤ ਕਟਣੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ/ਹੈ। ਰਮਣਿਕਾ ਗੁਪਤਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਬਹੂ ਜੁਠਾਈ" ਤੇ ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਸਲਾਮ" ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਤੇ ਮਾਣ-ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਦੀ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਵਿਘਟਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਬਾਖੂਬੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ/ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤਹਿਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਮਾਂਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤਾਮੀਰ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ/ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਉਤਪੀੜਨ-ਸਮਾਜਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਖਲਨਾਇਕ ਅਥਵਾ ਗ਼ੈਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰਦੇ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਰੱਦਣ/ਨਕਾਰਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ

ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਬੰਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਬੰਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਕਾਊਂਟਰ-ਕਲਚਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਮ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਉਸ ਦੇ ਥੀਮ ਅਤੇ ਚਰਿਤਰ ਵਿਚ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚਰਿਤਰਗਤ ਵਿਲਖਣਤਾ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਛਟਪਟਾਹਟ-ਅਧੀਨਗੀ ਬੇਚਾਰਗੀ, ਉਤਪੀੜਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਬੌਧਿਕ-ਬਣਤਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਢਾਲਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ/ਨਾਵਾਂ/ਸਥਿਤੀਆਂ/ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੋਡ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਡੀ-ਕੋਡ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਬੌਧਿਕ-ਉਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਤੰਦਾਂ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਉਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਅਤੇ ਨਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ/ਸਭਿਆਚਾਰ/ਮਿੱਥ/ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ/ਪਾਤਰਾਂ/ਮਨੋਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਬਦਲਦੇ ਵਿਵੇਕ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਨੋਸਰੰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸਮੋਣ ਵਰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਿਲਪ 'ਚ ਸਮੋਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਿਲਪ ਤਹਿਤ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵੀ ਕਥਾ ਜੁਗਤਾਂ ਦਲਿਤ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਦੀ ਸਸ਼ਕਤ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ, ਥੀਮਕ ਤੇ ਚਰਿਤਰਗਤ ਬਹੁ-ਤੰਦੀ ਪਾਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ, ਸੁਪਨਿਆਂ ਯਾਦਾਂ/ਮਨੋਵਿਹਾਰੀ ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ 'ਚ ਅਵਚੇਤਨੀ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੰਪਰਕ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਰੂੜੀਆਂ/ਸਮਾਜਕ ਸੰਕੀਕਰਣਤਾਵਾਂ ਤੇ ਆਰਥਕ ਵਿਸ਼ਮਤਾਵਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜਟਿਲ ਸਰੰਚਨਾ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਕਥਾ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀ 'ਗੰਗਾ ਜਲ', ਮਨਮੋਹਨ ਬਾਵਾ ਦੀ "ਰਿਕਵ" ਤੇ "ਨਾਗਮੁੰਡਾ" ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ "ਠੂੰਹਾਂ", ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਦੀ "ਸੈਲਾਬ", ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਦੀ "ਨੌਂ ਬਾਰਾਂ ਦਸ", ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ "ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ", ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ "ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ ਤੇ ਰੇਹੜੀ", ਮੋਹਨ ਲਾਲ ਫਿਲੌਰੀਏ ਦੀ "ਲਾਗੀ" ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ ਦੀ "ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੇ ਰਸਤਿਓਂ", ਕਲਾਣ ਸਰਵਮੀਤ, "ਕੁਰਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ", ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਆਦਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਤੋਂ ਜਾਤੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਤੇ ਬਣਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦਾ ਨਾਇਕ ਦੇ ਚੇਤੰਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋਣਾ ਤੇ ਲੇਖਕ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ/ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਲਪੀ-ਬਿੰਬ 'ਚ ਢਾਲਣਾ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਗੰਗਾ ਜਲ" ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੱਪਸ਼ਟ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਪਰ ਕਲਚਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਰੀ ਇਸ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗੰਗਾ/ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ/ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਯੁਕਤ-ਮਹਾਜਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਨੂੰਹਾਂ", ਕਥਾ ਨਾਇਕ ਦੇ ਉਸ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਜਾਤ ਰੂਪੀ "ਨੂੰਹੇ" ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ/ਕਾਟਵੇਂ ਤੇ ਖਤਰਨਾਕ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਥੀਮ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਜਟਿਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਪਲਾਇਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ ਆ ਵਸਣ ਤੇ ਜਾਤੀ-ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ/ਭਿਟ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਦਾ ਲਕਬ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਤੇ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਵਸੀ ਜਾਤੀ-ਹੀਣਤਾ ਤੇ ਗੌਰਵਤਾ ਦੇ ਦਵੰਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਥਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕਥਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ ਸੰਰਚਨਾ 'ਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ "ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ", "ਲਾਗੀ", "ਵਿੱਥ", "ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ", "ਲੱਛਮੀ", "ਸੌਰੀ" ਆਦਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਜਾਤੀਗਤ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ/ਚਿਹਨਾਂ/ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਤਲਾਸ਼ੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹ ਬਦਲਓ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ ਦੀ ਲਪੇਟ ਭਾਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਸੰਸਕਾਰ ਪਿੰਡ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਛੂਤਛਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ 'ਚ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀ "ਗੰਗਾ ਜਲ", ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ "ਲੱਛਮੀ", "ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ", ਨੱਛਤਰ ਦੀ "ਹਾਰ ਜਿੱਤ", ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦੀ "ਅੱਧੇ ਅਧੂਰੇ", ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਦੀ "ਹੁੰਮਸ" 'ਚ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੇ ਨਿਰਾ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਦਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਵਿੱਥ', 'ਜੜ੍ਹ ਸੰਸਕਾਰ', ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ 'ਨੂੰਹਾ', ਫਿਲੌਰੀਏ ਦੀ 'ਲਾਗੀ', ਨਸਰਾਲੀ ਦੀ 'ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ', ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ 'ਗੌਰਜਾਂ', ਰਸੂਲਪੁਰੀ ਦੀ 'ਫੈਸਲਾ', ਜਿੰਦਰ ਦੀ 'ਸੌਰੀ' ਵਰਨਣਯੋਗ ਹਨ। ਇਹ ਤਣਾਅ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਾ ਉੱਪਰ ਇਕ ਹਮਲਾਵਰ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਟਿਲ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ

ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਭਾਸ਼ਾ, ਉਚਾਰ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੇ ਬਿੰਬ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕੋਡ ਰਾਹੀਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ।

ਇਸ ਤਣਾਅ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੈਂ ਮੂਲਕ ਕਥਾ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜਾਤੀ-ਵੇਦਨਾ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਅਕਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਜਾਂ ਕੇਂਦਰੀ ਟਕਸਾਲੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਵਿਹੜਿਆਂ ਦੀ ਗੰਵਾਰ/ਕਰੂੜ ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਾਤੀ-ਗਲਿਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਤ ਤੇ ਜਾਤ-ਅਧਾਰਤ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਦਲਦਲ 'ਚ ਫਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ "ਇਹਨਾਂ ਵਿਹੜਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ" ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਹਜ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ—

* ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ-ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਲਿਤ-ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅਮਾਨਵੀ-ਕੋਟੀ 'ਚ ਰੱਖ ਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬੋਲੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ।
* ਦਲਿਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਤੀ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦਾਬੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਵਿਰੋਧ-ਅਕ੍ਰੋਸ਼ ਭਰੀ ਬੇਬਸ ਤੇ ਲਿਤਾੜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ।
* "ਸਾਲਿਆ ਕੱਲਰ ਉਤਰਿਆ ਆ ਤੇਰੀਆਂ ਲੱਤਾਂ 'ਚ! ਹਿੱਲ ਮਰ ਨਈਂ ਹੁੰਦਾ...ਕੁੱਤਿਆ ਤਖਾਣਾਂ. ਵਰਦੀ ਨਈ੍ਹ ਪਾਣੀ।" (ਲਾਲ ਸਿੰਘ, ਅੱਧੇ ਅਧੂਰੇ) ਤੀਸਰੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਪੰਨਾ. 131.
* "ਤਿੜਕੇ ਜਹੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਮੈਂ ਪਿਆ ਪਿਆ ਹੀ ਬੰਦ ਦਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਲੀ ਲੋਅ ਇਕ ਟੱਕ ਵੇਂਹਦਾ...ਉਹ ਹੱਡਾ-ਰੋੜੀ ਕਿਆਸਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਹਦੀ ਮਾਰੂ ਗੰਧ ਵਿਚ ਅਲਗੋਜਿਆਂ ਦੀ ਹੇਕ ਸੰਗ ਕਿਧਰੇ ਮੈਂ ਵੀ ਮਰ ਮੁਕ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਮੋਏ ਡੰਗਰਾਂ ਦੀਆਂ ਢਿੱਗਾਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਸਜਰੀ ਲਾਹੀ ਖੱਲ ਦੀ ਗਲਿਆਨ ਹੈ...ਜਿਹੜੀ ਕਦੇ ਮੇਰੇ ਜ਼ੇਹਨ ਨੂੰ ਧਤੂਰੇ ਦੇ ਧੂੰਅ ਵਾਂਗ ਚੜ੍ਹਦੀ ਸੀ।" ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ "ਸੈਲਾਬ", ਪੰਨਾ. 147.
* "ਸਾਲਿਆ ਚਾਮੜਾ ਸੋਡੇ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ ਹੀਜੜੇ ਈ ਚੰਗੇ ਨੇ, ਜਿਹੜੇ ਉਠ ਕੇ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮੁੰਡਾ ਜੰਮਣ ਦੀ ਸੁਖ ਤਾਂ ਮੰਗਦੇ ਨੇ....ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਸਾਲਿਓ ਕਿਸੇ ਦੇ ਡੰਗਰ ਮਰਨ ਦੀ ਹੀ ਸੁੱਖ-ਸੁਖਣੀ ਐ...।" "ਹੱਡਾ ਰੋੜੀ", ਬਲਜਿੰਦਰ ਨਸਰਾਲੀ, ਪੰਨਾ. 199.

ਦਲਿਤ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਮਾਂਤਰ-ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ/ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦੇ ਸਥੂਲ/ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਮਸਲਿਆਂ, ਉਲਝਣਾਂ-ਵਰਜਨਾਵਾਂ, ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਸੰਗਤੀਆਂ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਵੈ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਵਿਰਾਟਕਾਰੀ/ਦਮਨਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ

ਵਜੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੇਖਕ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਬੰਨੇ ਇਕ ਦਲਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੇਦਨਾ/ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਉਹ ਇਕ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਲਾਮਿਸਾਲ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ-ਉਲਝਣਾਂ ਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਂਝੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਹ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਰਾਟਕਾਰੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ-ਊਣਤਾਈਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਅਵਹੇਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਾ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਿਲਪਗਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਅੰਬੇਡਕਰਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਦਲਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਖਾਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ-ਤਣਾਵਾਂ-ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ-ਹੀਣਤਾਵਾਂ-ਗੁੰਝਲਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਰਮਜ਼ਾਂ ਤੇ ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਾਰਕਸੀ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਲੇਰੀ ਤੇ ਵਡੇਰੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਸਮਾਜਕ ਸਾਹਿਤਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਜੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ 'ਚ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ-ਪਰਕ-ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਸਸ਼ਕਤ ਰੂਪ 'ਚ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਇਸ ਮੈਂ ਮੂਲਕ-ਸੰਵੇਦਨਾ/ਵੇਦਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

❑ ❑ ❑

ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀ : ਸਵੈ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ

—ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ

ਸਵੈਜੀਵਨੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਦੂਜੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਧਾਵਾਂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਚਰਚਾ ਘੱਟ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੰਮੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵੀ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਮਹਿਜ਼ ਸਵੈ ਦੇ ਬਿਆਨ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦਾਂ ਅਤੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤਨਾਉ, ਵਿਰੋਧਾਂ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ, ਹਸਤੀ, ਸਥਿਤੀ, ਸਤਿਕਾਰ,ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਆਦਿ ਲਈ ਜੂਝਦਾ/ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੇਹਤਰੀ ਲਈ ਜੂਝਦਾ ਜਿਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ, ਸੰਦਰਭਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਿੱਠੀਆਂ/ਕੌੜੀਆਂ/ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਯਾਦਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਯਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਅਵਚੇਤਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਚੇਤਨੀ ਖਜ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਉਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਾਸਤੇ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨੀ ਵਿਚਲੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਰਿਣ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚਲੀਆਂ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਬਦਤਰ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੌੜੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦੇ ਚੇਤੇ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕੁਹਜ, ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ, ਵਿਤਕਰਿਤਾ ਦਾ ਵੀ ਉਚਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ-ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ, ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ, ਸੰਗੀਆਂ ਸਾਥੀਆਂ, ਬਚਪਨ, ਜੁਆਨੀ, ਬੁਢਾਪੇ ਆਦਿ ਦਾ ਯਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਇਕ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਚਾਈ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਹੰਢਾਇਆ ਤਜ਼ਰਬਾ, ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਰਚਨਾ ਜਗਤ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ

ਅੱਜ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਲੇਖਕ ਦੀ ਮੌਤ' ਵਰਗੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੇ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰ ਕਰਕੇ ਮੰਗ ਉੱਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ 'ਨਿਆਣਮੱਤੀਆਂ' ਵਿਚ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਲਿਖਣੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ।

ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਧਾ ਨਿਰੋਲ ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਵੇਰਵੇ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੀਵਨੀ-ਵੇਰਵੇ ਅਤੇ ਯਾਦਾਂ ਇਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਲੇਖਕ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਿਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੁਨਰ-ਲੇਖਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੱਚ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸੱਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਇਕ ਗਾਲਪਨਿਕਤਾ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗਾਲਪਨਿਕ ਦੀ ਸਮਝ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਛੱਡ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਛੱਡਣ ਵਿਚ ਇਕ ਸੋਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੋੜ-ਤੋੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸ਼ਖਸ਼ੀ, ਸਮਾਜੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਧਾ ਦੇ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨੀਆਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਭਿੱਟ ਦੇ ਜ਼ਖਮੀ ਆਪੇ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਕੋਹੜ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਦੁਰਕਾਰਨ, ਭੈੜੇ ਵਿਵਹਾਰ, ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਧਨਾਂ-ਭੂਮੀ ਵਿਹੀਣ, ਵੰਚਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭੂਮੀਪਤੀਆਂ, ਸਾਧਨਾਂ-ਸੰਪਨਾਂ ਕੋਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਲਾਚਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਲਾਚਾਰੀਆਂ ਜਾਤੀ ਕਿੱਤਿਆਂ, ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਦਾਸਤਾਨ' ਅਤੇ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ 'ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ' ਵਿਚ ਬੜੇ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਦਿਲ' ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਹੜੇ, ਸਕੂਲ, ਨਕਸਲੀ ਪਾਰਟੀ ਅਤੇ ਪੁਲਸ ਦੇ ਜਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਮਾਹੌਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ

ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਬਲਿਕ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪੁਲਿਸ ਅਤੇ ਪਾਰਟੀ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਟੀ 'ਚ ਵੀ ਤੇ ਪੁਲਿਸ 'ਚ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਜੱਟ ਛਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਅਭਿਮਾਨ ਦੀਆਂ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਲਾਲ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਪੜ ਥਾਣੇ ਦੇ ਹੌਲਦਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਸਾਰ ਲਾਲ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁੜੀ ਚੇਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਕਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋ ਕੇ ਵੇਖਿਆ/ਚੁੰਮਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਬੱਚੇ ਉਸ ਕੁੜੀ ਨੂੰ 'ਦਾਗਣ' ਆਖਦੇ ਸਨ। ਹੌਲਦਾਰ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਉਸ ਕੁੜੀ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਮਾਂ ਨੇ ਲਾਲ ਦੀ ਜੂਠੀ ਕੌਲੀ ਨੂੰ ਅੱਗ 'ਤੇ ਤਪਾ ਕੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਜੂਠ ਦੀ ਭਿਟ ਦੂਰ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀ ਸੀ। ਲਾਲ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜਾਤਪਾਤੀ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਸਵੈ ਬਚਾਉ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਲਈ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ, ਇਸ ਦੇ ਮੋਹ ਭੰਗ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਯੂ.ਪੀ. 'ਚ ਘੁੰਮਦੇ ਅਤੇ ਰੁਲਦੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਸਤਾਨ ਸਿਆਸੀ, ਸਾਹਿਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਜੀਵਨੀ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਜੋ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦੀ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਖੁਦ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਰਚਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ, ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਚੇਤ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਦੁਰਕਾਰੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬਣਕੇ ਵੀ, ਕੁਝ ਨਾ ਬਣ ਸਕਣ ਦੇ ਦਰਦ ਦੇ ਹੇਰਵਿਆਂ, ਝੋਰਿਆਂ ਤੇ ਦੁਖਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੁਦਨ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਆਪੇ ਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਬਲਕਿ ਇਹ ਮਲੰਗੀ, ਲਾਪ੍ਰਵਾਹੀ, ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਟਿੱਚ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਉਹ ਭੁੱਖਾ ਮਰਦਾ ਏ ਪਰ ਭੁੱਖ ਦਾ ਰੋਣਾ ਨਹੀਂ ਰੋਂਦਾ। ਪਰ ਉਹ ਰੋਟੀ ਕਮਾਉਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਕਮਾ ਸਕਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਖਾਸਾ ਚਿਰ ਉਹ ਸਮਰਾਲੇ ਦੀਆਂ ਮਸਜਿਦਾਂ 'ਚ ਇਮਾਮ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ, ਜੁੰਮੇ ਨੂੰ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਦਾਨ ਦੱਖਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮੌਲਵੀ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਦੀ ਚਾਹ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਤੇ ਚਾਹ ਫੜਾਉਣ ਜਾਣ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਏਸ ਲਈ ਕੀਤੀ ਕਿ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਦੋਵੇਂ ਬਹਿ ਕੇ ਪੀ ਲੈਂਦੇ ਸੀ।" ਅਜਿਹੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਟੁੱਟਿਆ 'ਲਾਲ' ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ-ਸਹਾਰੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਬਾਵੇ ਯੂ.ਪੀ. ਦੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਅਤੇ ਗਏ ਗੁਜ਼ਰੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਾਲੇ ਬੰਗਾਲਿਆ, ਗੱਡੀਆਂ ਵਾਲੇ ਆਦਿ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਜਿਥੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ' ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜੱਟ ਜਾਤਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਵਿਚ ਜੂਨ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਚਮਾਰਾਂ/ਚਮਾਰਲੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀ 'ਜੂਠ' ਅਤੇ 'ਅਕਰਮਾਸ਼ੀ' ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਰਗਾ ਸਿਰਜਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਜੂਠ' ਅਤੇ 'ਅਕਰਮਾਸ਼ੀ' ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ ਦਲਿਤ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ।

ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਦਰਦ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਇਸ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰੀ ਹੈ। ਜੱਟਾਂ ਦਾ ਚਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਬਕੇ ਮਾਰਨੇ, ਮਾਸਟਰ ਦਾ ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਵਗਾਰ ਕਰਾਉਣਾ, ਚਮਾਰਾਂ ਦਾ ਮਰੇ ਪਸ਼ੂ ਚੁੱਕਣਾ, ਮਾਸ ਖਾਣਾ, ਬਰਸਾਤਾਂ ਵਿਚ ਡਿੱਗਦੇ ਘਰ, ਦਬਕਿਆਂ ਅੱਗੇ ਚਮਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਆਸਰਾਪੁਣਾ, ਨਵੀਂ ਉਮਰ ਦੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ, ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਭਾਈ ਵਲੋਂ ਵਿਤਕਰਾ ਆਦਿ ਮਸਲੇ ਹਨ। ਚਮਾਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੋਜ਼ਮਰਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਕਿਰਤ, ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਦਰਦ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਚਮਾਰਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਰਵੀਂ ਸਪੇਸ ਹੈ। ਇਸ ਚਮਾਰ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਅਨਪੜ੍ਹ ਲੋਕ ਹਨ ਜੋ ਜੱਟਾਂ ਅੱਗੇ ਹਲੀਮੀ ਅਤੇ ਉਸ ਪੁਰਾਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਲੀਹ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਦੇ ਚਮਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਉਜਾੜੇ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਜੱਟ ਨੂੰ ਤਾਏ ਬੰਤੇ ਦੇ ਬੋਲ ਹਨ, "ਅਸੀਂ ਕੰਮੀ-ਕਮੀਣਾਂ ਨੇ ਹੋਰ ਕਿੱਥੇ ਜਾਣਾ। ਧੁਆਡੇ ਬੱਟਾਂ-ਬੰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਈ ਘਾਹ ਪੱਠਾ ਖੋਤਣਾ ਆ।" ਇਸ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਫੁੰਮਣ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਫੁੰਮਣ ਭਬਕੇ ਜੱਟ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ—"ਜਾਹ ਜੋ ਕਰਨਾ ਤੂੰ ਕਰਲਾ—ਖਾਹ ਮਖਾਹ ਸਿਰ ਤੇ ਚੜ੍ਹੀ ਜਾਨਾ-ਮੋਹਰੇ ਕੋਈ ਕੁਸਕਦਾ ਨਈਂ ਤਾਂ ਕਰਕੇਂ ਜਾਹ ਪਵੀਲਾਂ ਨਾਂਗਿਆਂ ਦੇ ਬੁੜ੍ਹੇ ਨੂੰ ਪੁੱਛ ਓਦਣ ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਬਚ ਗਿਆ—ਨਈਂ ਤਾਂ ਦਾਤੀ ਨਾ ਆਦਰਾਂ ਧੂਹ ਲੈਣੀਆਂ ਸੀ।" ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਭਾਈਏ ਹੁਰੀਂ ਆਪਣੇ ਘਰੋਂ ਗਲਾਸ ਕੌਲੀ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਆ-ਸਾਰਾ ਦਿਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਜਾਨ ਮਾਰ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਆ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ ਜਾਨਵਰ ਚੰਗੇ ਜਿਹੜੇ ਗੰਦ ਪਾ ਕੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਪੁਕਾਰੇ ਪੁਚਕਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਆ। ਮੇਰੇ ਚਿਤ ਵਿਚ ਫਿਰ ਖਿਆਲ ਆਉਂਦਾ ਕਿ ਬੁੱਤੀਆਂ-ਬਗਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਵਾਹ ਨਾ ਪਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਪੜ੍ਹ ਜਾਵਾਂ—ਵੱਡਾ ਹੋ ਕੇ ਦਿੱਲੀ ਵਸਦੇ ਆਪਣੇ ਭੂਆ ਦੇ ਪੁੱਤਾਂ ਵਾਂਗ ਨੌਕਰੀ ਕਰਾਂ, ਦਿੱਲੀ ਰਹਾਂ ਤੇ ਨਵੀਆਂ-ਨਵੀਆਂ ਪੈਂਟਾਂ ਕਮੀਜ਼ਾਂ ਪਾ ਕੇ ਘੁੰਮਾ—ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹਿਰਖ, ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਝਿੜਕ ਹੋਵੇ।" ਇਹ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਇਸ ਦਲਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਪੜ੍ਹਾਈ-ਲਿਖਾਈ ਰਾਹੀਂ ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ ਧੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਵਾਲ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਣ ਨਾਲ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ? ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਨੌਕਰੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਰਾਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਰਾਹ ਇਸ ਜਾਤ ਵਿਚ ਇਕ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਜਮਾਤ ਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਕੁਹਜ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਫਿਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਸਮਕਾਲੀ ਗਲਪ ਦਲਿਤ ਮੁਕਤੀ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਉਸ ਪੜਾਅ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦੀ। ਇਹਨਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਖੜੋਤੀ ਹੈ ਪਰ ਯਥਾਰਥ

ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਸੁਰ ਜ਼ਰੂਰ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਕਰਮਜੀਤ ਔਜਲਾ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਉਚ-ਨੀਚ' ਅਜਿਹੇ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪਰ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਜ਼ਖਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਦਲਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਿਰ ਆਦਮੀ', ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੀ 'ਬ੍ਰਿਹਸਪਤੀ', ਜਿੰਦਰ ਦੀ 'ਕਵਾਸੀ ਰੋਟੀ' ਅਤੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ 'ਨਿਆਣ ਮੱਤੀਆਂ' ਅਤੇ 'ਦੂਜੀ ਦੇਹੀ' ਵੀ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦਾਸਤਾਨ, ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਆਦਮੀ, ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ, ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਭਿੱਟ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੈ। ਉਥੇ ਦੂਜੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਕੰਮਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਚ-ਨੀਚ ਨੂੰ ਵੀ ਫੋਕਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਿਲ ਕਦੇ ਕਾਰਖਾਨੇ ਦੀ ਚੌਂਕੀਦਾਰੀ, ਕਦੇ ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ, ਕਦੇ ਕੱਪੜੇ ਦੀ ਫੇਰੀ, ਲੱਕੜਾਂ ਦੇ ਟਾਲ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਨਾ, ਕਬਾੜੀਆਂ, ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ, ਚਾਹ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਖੀ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਡੂੰਨੇ ਬਨਾਉਣ, ਸਫੈਦੀ ਕਰਨ, ਦਿਹਾੜੀਆਂ ਕਰਨ, ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਕਰਨਾ, ਬਿਜਲੀ ਮਹਿਕਮੇ ਵਿਚ ਲੇਬਰ, ਪੈਟਰੋਲ ਪੰਪ 'ਤੇ ਨੌਕਰੀ, ਟਾਲ ਉੱਤੇ ਡੱਕ ਪਾੜਣਾ, ਬੋਰੀਆਂ ਆਦਿ ਢੋਣ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧੀਰ ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ ਦਰਜੀਪੁਣੇ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿੱਖਣ, ਸ਼ਰਾਬ ਅਫੀਮ ਦੇ ਠੇਕਿਆਂ ਦੇ ਧੰਦੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਤਰਖਾਣੇ/ਮਿਸਤਰੀ ਕੰਮ ਵਿਚ ਜੁੱਟਿਆ ਟੈਂਕੀਆਂ ਬਨਾਉਣ, ਗੱਡਿਆਂ ਦੀਆਂ ਜੋੜੀਆਂ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਸਿਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਵਿਚ ਰੁੱਝਿਆ ਵੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਦਰ ਦਾ ਨਿੱਕੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਘਰੇਗੀ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਲਈ ਵੱਟਾਂ 'ਤੇ ਘਾਹ ਖੋਤਣ, ਨੌਕਰੀ, ਪਰੂਫ ਰੀਡਰ ਵਜੋਂ ਕਰੜੀ ਸਾਧਨਾਂ ਕਰਕੇ ਵੀ ਆਪੇ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਕਰਦੇ ਇਕ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਜਾਤੀ-ਵਿਤਕਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਕੰਮੀ ਕਮੀਣ ਦੇ ਦਲਿਤ ਹੈਸੀਅਤ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਵੇਰਵੇ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ (ਜੋ ਕੀਮਤੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਵਿਚ ਅਮਨੁੱਖੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਦੇਹੀ ਭੋਗ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਣਹੋਏ, ਦਰੜੇ, ਦੁਰਕਾਰੇ, ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਲੋਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਆਦਮੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹਨ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਬਾਅਦ ਰੱਬ ਰੂੜੀ ਦੀ ਵੀ ਸੁਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਲਿਤ ਅਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਪੁਸ਼ਤਾਂ, ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਕਾਲਖੀ ਹਨੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਬੀਤ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਟਾਂਵਾ ਨਿੱਜੀ ਸਾਹਸ, ਸਿਰੜ, ਸੰਵੇਦਨਾ, ਸੂਖਮਤਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਦੀਵੇ ਨੂੰ ਹਨੇਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚ ਜਗਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਜਿੰਦਰ, ਧੀਰ, ਗੋਰਖੀ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਆਦਿ ਹੋਰ ਲੋਕ ਟਿਮਟਿਮਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਧੀਰ ਨੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਇਕ ਫੁਲ ਦਾ ਬਿਆਨ, ਦੀਵੇ ਵਾਂਗ ਬਲਿਆ ਹਾਂ, ਸਨਮਾਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ—

ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਹੀਂ ਬੀਜਿਆ
ਨਾ ਗੋਡਿਆ

ਮੈਂ ਦੀਵੇ ਵਾਂਗ ਬਲਿਆ ਹਾਂ
ਕਦੇ ਬੱਤੀ ਸੁੱਕ ਜਾਂਦੀ

ਨਾ ਸਿੰਜਿਆ
ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਬੜੀ ਕਰੜੀ ਸੀ
ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਗ ਪਿਆ
ਕਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਸਨਮਾਨ ਹੈ ਇਹ
ਜਿਹੜੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਛੱਤ ਥੱਲੇ ਸੌਂਦੇ ਹਨ
ਧਰਤੀ ਦੇ ਵਿਛੌਣੇ ਉੱਤੇ
ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਹੋਣਾ

ਕਦੇ ਤੇਲ ਮੁਕ ਜਾਂਦਾ
ਮੈਂ ਹੱਸਿਆ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਰੋਇਆ ਹਾਂ

ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਦਰਦ, ਛੂਤ-ਛਾਤ, ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀਆਂ, ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀਆਂ, ਘਰੋਗੀ ਕੰਗਾਲੀਆਂ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਝਗੜੇ-ਕਲੇਸ਼, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮੁਕਦੇ ਮੋਹ, ਲਾਡ-ਪਿਆਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਡਰਾਵੇ, ਨਿੱਜੀਪੁਣੇ ਦਾ ਭਾਰੂ ਹੋਣਾ, ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ, ਚੋਰੀਆਂ ਦੇ ਅਮਲ, ਗਿਰਾਵਟੀ ਆਚਰਣਾਂ ਵਿਚ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਥੇ ਬੀਤੇ ਵਿਚਲੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਉਹ ਝਰੋਖਾ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਮਾਰੂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਸਹਾਰੇ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਹਾਰੇ ਘਰੋਗੀ, ਦੋਸਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਮੋਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ ਲਈ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਲਿਖੀ ਚਿੱਠੀ ਉਸ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੰਦ ਹੋਏ ਬੂਹੇ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਦੀ ਮਿੱਤਰਤਾ 'ਤਿੱਤਰ ਖੰਭੀ ਜੂਹ' ਵਰਗੇ ਨਾਵਲਿਟ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸੁਖਾਵਾਂ ਮਾਹੌਲ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਅਤੇ ਹਲਵਾਰਵੀ ਦਾ ਉਸਦੇ ਘਰ ਆਉਣਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਣਮੱਤਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਿੰਧੋ, ਜੈਨਾ, ਨਿੰਮੀ, ਗੋਰਖਣ ਕੁੜੀ ਦੀ ਖਿੱਚ ਤੋਂ ਬਣੇ ਗੋਰਖੀ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਸਾਥ ਨਿੱਜੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਅਤੇ ਜਿਸਮਾਨੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਸ ਸਿਰਜਨ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਸੈਕਸ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਸੁਹਿਦਰਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੈਨਾ, ਦੁਆਬੇ ਵਿਚਲੀ ਵਲੈਤ ਗਏ ਸਰਦਾਰ ਦੀ ਘਰਵਾਲੀ ਪਤੀ ਦੂਰੀ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਮਰਦ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਡਿੱਗਣ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਤਰਕ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਔਰਤ ਦੀ ਸਵੈ-ਸੈਕਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਉਭਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਉਭਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਿੰਮੀ, ਮਿੰਧੋ, ਜੈਨਾ ਔਰਤ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਕਾਮ ਦੇ ਇਸ ਵਡੇਰੇ ਇਕ ਦਲਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੋਰਖੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਵੇਰਵੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੁਖਦਾਈ ਕਰੂਰ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਖਾਵਾਂ ਅਹਿਸਾਸ ਭਰਕੇ ਤੱਸਲੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਉਸ ਲਈ ਵੱਡੀਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ, ਘਰੋਗੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਮਿੰਧੋ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਖਾਰ ਹੀ ਕਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਵੱਡੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਪੁਲਿਸ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੋਰਖੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਤਰਾਂ

ਦੇ ਸਾਥ, ਉਸ ਲਈ ਹਨੇਰੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਵਿਚ ਸਵੈਰੂਪੀ ਦੀਵੇ ਨੂੰ ਜਗਦਾ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਮਿੱਠੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾਮਈ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ।

ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਲਈ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਉਤਸ਼ਾਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਖੜਗ, ਬਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਪਾਸ਼ਕ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ, ਉਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਟਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੋਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੀ ਅਮੀਰੀ ਗਰੀਬੀ, ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦੀ ਸੋਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੋਚ ਵਿਚ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਜਾਤ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਾਧਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਜਮਾਤੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਸਵਸਥ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਰੋਗਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹਾਂ।...ਬੜਾ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਲਾਇਆ ਹੈ, ਗੁਰੂਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ, ਪਰ ਇਹ ਕੱਟੀ ਨਹੀਂ ਗਈ। ਪਰਨਾਲਾ ਉੱਥੇ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ...ਅਮਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਨੂੰ ਨਵ-ਸਮਾਜ ਹੀ ਕੱਟੇਗਾ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਵ-ਸਮਾਜ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ।" ਇੰਜ ਹੀ ਧੀਰ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜ ਬਦਲਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਬਾਰੇ ਬੜੇ ਸੱਪਸ਼ਟ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਇਕ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਹਾਂ, ਪਰ ਨਹਿਰੂ ਅਤੇ ਗਾਂਧੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਮਾੜਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਜਾਂ ਨਹਿਰੂਵਾਦ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਅੱਜ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਵਾਰਨ ਜੋਗੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਜੋ ਲੜਾਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੁਹਿਦਰਤਾ ਨਾਲ ਲੜੀ, ਉਹ ਕਦਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ।" ਇਸ ਸੋਚ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਮਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਭੈਣਾਂ-ਭਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੋਹ, ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਲਗਾਉ, ਕੁਲਵਕਤੀ ਲੇਖਕ ਬਣਨਾ, ਸ਼ਿਮਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਕੁੜੀ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਅਤੇ ਔਰਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪਿਆਰ ਲਈ ਚਹਿਕਦੇ ਭਾਵ, ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕੁੜੱਤਣਾਂ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਮਿਠਾਸ ਨਾਲ ਭਰਦੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਂ ਦੀਆਂ ਉਤਸ਼ਾਹੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਮਿੱਠੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਅਤੇ ਸੋਚਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੇੜੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬੇ, ਮੋਹ, ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀਆਂ, ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਦੇ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਭਾਵ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਭਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਔਰਤਾਂ ਜੋ ਹਾਣ ਪਰਮਾਣ ਹਨ ਤੇ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਸੁਹਲੇਰੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਅੱਖਾਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪਿਆਰ ਭਰੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਤੱਕਦਾ ਹਾਂ ਉਤੋਂ ਭਾਵੇਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰਾਫਤ ਭਰ-ਭਰ ਤੱਕਦਾ ਹੋਵਾਂ, ਸਾਊ ਬਣ-ਬਣ ਦੱਸਦਾ ਹੋਵਾਂ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਮੈਂ ਉੱਕਾ ਇਹ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਹਨੀਂ। ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਤੱਕਦਾ ਹਾਂ।" ਧੀਰ ਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਯਾਦਾਂ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਕਥਨ ਜਿਥੇ ਉਸ ਦੀ ਸਵੈ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਵਾਲਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਪਰੰਪਰਾ, ਧਾਰਮਿਕ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਬਣਾਏ ਅਖੌਤੀ ਮਾਡਲਾਂ ਅਤੇ ਟੈਬੂਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋੜਨ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਲੋਚਾ ਹੈ, ਜੋ

ਝੂਠੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਜਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਤੋੜਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਧੀਰ ਦਾ ਇਹ ਸੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਥਾਂ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਧੀਰ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਅੱਤ ਪਿਆਰ, ਰੁਮਾਂਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਧੜਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਜੋ ਪਿਆਰ/ਰੁਮਾਂਸ ਨੂੰ ਇਕ ਬਾਧਾ ਮੰਨਦਾ ਸੀ, ਦੂਜਾ ਦੋਸ਼ ਇਹ ਕਿ ਪਿਆਰ/ਰੁਮਾਂਸ ਦੇ ਹਾਮੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ।

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦਾ ਨਕਸਲੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਸੀ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦੀ ਤਮੰਨਾ ਤਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪਿਆਰ-ਔਰਤ ਲਈ ਹੀ ਤਾਂਘਦੇ ਰਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਾਮੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਕਾਇਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਉਸਦੇ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਦੋ ਕਿੱਸੇ ਅਤੇ ਗੱਲਾਂ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀਰ-ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਨਾਲੋਂ ਖਿੱਚ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਿੱਖਵਾਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੱਕ ਹੀ ਵੇਖ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੋਣਾ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਰਗਾ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੋਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਸ ਸੋਚ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਲਾਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਏਸ ਆਤਮ ਕਥਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਹੀਂ ਛੇੜਿਆ। ਬੱਸ ਸੈਨਤਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।...ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਏ ਕਿ ਉਸਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਔਰਤ ਦਾ ਨੰਗਾ ਬਦਨ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ...ਉਸਨੇ (ਲਾਲ) ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਉਸਨੇ ਨੰਗੀ ਤੀਵੀਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖੀ।" ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਜਿਹੀ ਟਿੱਪਣੀ ਰਾਹੀਂ ਨਕਸਲੀ ਸੋਚ ਤਹਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ, ਰੁਮਾਂਸ, ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਸੋਚ ਉੱਪਰ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਇਹ ਹੱਲਾਬੋਲ੍ਹ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਸੋਚ ਹੀ ਨਕਸਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਔਰਤ, ਮਰਦ, ਔਰਤ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿਚ ਗੁਆਚਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਲ ਨੂੰ ਟਕੋਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਗਲਤ ਹੈ। ਦਿਲ ਔਰਤ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਲਕਿ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇਂ ਸਮਾਜੀ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਮਲ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਅਖੀਰ 'ਚ ਉਸਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਉਂ ਦੇ ਨਾਮ ਤੱਕ ਮਿਟਾ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਦੋਸਤਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਨਕਸਲੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਅੱਕਿਆ ਯੂ.ਪੀ. ਧੱਕੇ ਖਾਂਦਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਅਜਿਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਲਕ ਗੁਲਾਮੀ, ਜਾਤਪਾਤੀ, ਵਿਤਕਰੇ ਰਹਿਤ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ 'ਆਥਣ' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਸੀਂ ਇਨਕਲਾਬ ਕਰਾਂਗੇ, ਫੇਰ ਕੋਈ ਕਲਚਰ ਸਥਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਉਦੋਂ ਤਾਈਂ ਮੈਨੂੰ

ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਲਚਰਾਂ 'ਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ? ਮੈਂ ਸੋਚਿਆ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਕਲਚਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਸਤਕ ਵਜੋਂ ਪਾਬੰਦ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਜੀਬ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਹੋਵਾਂ ਅਤੇ ਨਾਸਤਿਕ ਵੀ ਰਹਾਂ।" ਲਾਲ ਇੰਜ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਹੱਬਤ, ਰੁਮਾਂਸ ਨੂੰ ਜੋ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਖੁਦ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਲਈ ਸਹਿਕਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਬੁਰਕਾ ਵੀ ਸਿਲਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਔਰਤ ਉਸਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਨਹੀਂ। ਫੇਰ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਕਟਾਖਸ਼ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹਨੇ ਧਿਆਨ ਧਰਨਾ ਸਿੱਖ ਲਿਆ। ਉਹ ਬੜਾ ਚਿਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰੀ ਬੈਠਾ ਰਿਹਾ, ਫੇਰ ਜਦ ਨਿਰੂਪਮਾ ਉਹਨੂੰ ਚਾਹ ਦੇ ਖੋਖੇ ਤੋਂ ਉਠਾ ਕੇ ਨੀਲੋਂ ਦੇ ਪੁਲ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਬੀਅਰ ਤੇ ਸਿਗਰਟ ਪਿਲਾਉਂਦੀ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨ ਲੱਗੀ ਤਾਂ ਲਾਲ ਨੇ ਉਹਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰ੍ਹ ਲਿਆ।" ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਖੁਦ ਲਾਲ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਬਦਲਾਵ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਉਲਝੇ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਾਲ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਉਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਉਹ ਪਿਆਰ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਨਾ ਔਰਤ ਸਾਥ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਨਾ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹਰ ਉਸ ਪਛਾਣ, ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਵਿਤਕਰੇ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਵਿਤਕਰੇ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹੋਇਆ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੰਗਾਲੇ, ਛੱਜ ਘਾੜੇ, ਬੱਦੂ, ਕੰਨਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਕੱਢਣ ਵਾਲੇ, ਗੱਧੀਲੇ, ਬਾਜ਼ੀਗਰਾਂ, ਗੱਡੀਆਂ ਵਾਲੇ, ਸੈਂਹਸੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਨਿਥਾਵੇਂ, ਨਿਆਸੇ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ ਨਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਮਈ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਹਿਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵੀ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਨਿੱਜੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਵਰਗੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਲਿਖਣੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਹੈ ਪਰ ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੈ। ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ 'ਛਾਂਗਿਆ ਰੁੱਖ' ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਦਾਦੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਦਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਦਲਿਤ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ, ਗੀਤਾਂ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਇਕ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਦਲਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਸਾਡੀ ਬੋਹੜ ਉਰਫ਼ 'ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਬੋਹੜ' ਰਾਹੀਂ ਚਮਾਰ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਪੱਧਰ, ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਬਿੰਬ ਉਲੀਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਦਰ ਦੀ "ਕਵਾਸੀ ਰੋਟੀ" ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਮਿਲਗੋਭਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿੱਜ ਨਾਲੋਂ ਨਿੱਜ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹਸਤੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਾਂ, ਨਾਨੀ, ਪਤਨੀ, ਪਿਉ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਰਗੇ ਬੰਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਜਿੰਦਰ, ਗੋਰਖੀ ਅਤੇ ਧੀਰ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ, ਸੱਧਰਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਟੇਕ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਨਿੱਜ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ,

ਸਭਿਆਚਾਰ, ਵਰਗ ਵੰਡ, ਕਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ, ਵਸੇਬਾ, ਤਿਉਹਾਰ ਲੋਕਾਚਾਰ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਬਿੰਬ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ. ਜਿਥੇ ਪਰੰਪਰਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਰਹਿਣ ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਉਭਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵੀ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਵਿਚ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਨਿੱਜ ਅਤੇ ਨਿੱਜ ਨਾਲੋਂ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬੋਧ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਧ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨੀ ਗੌਰਵ ਵੀ ਹਨ, ਡਰ, ਵਿਤਕਰੇ, ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਛੁਪੀਆਂ ਹਨ। 'ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ', 'ਕਵਾਸੀ ਰੋਟੀ' ਵਿਚ ਅਵਚੇਤਨੀ ਦੁਖਾਂਤ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੈ ਜੋ ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਖੁਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਿਕਾਸ, ਤਰੱਕੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਜਿੰਦਰ ਤਾਏ ਮਹਿੰਗੇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਪਜੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਵਾਰਥੀ, ਖਪਤ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਬਹੁਤੇ ਘਰ ਖੂਹਾਂ 'ਤੇ ਚਲੇ ਗਏ...ਘਰ-ਘਰ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਆ ਗਏ...ਲੋਕ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਸੋਚਣ ਲੱਗ ਪਏ...ਲਉ ਜੀ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਇਹ ਆ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਕਹਿਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।" ਜਿੰਦਰ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਦੁਖ-ਦਰਦ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਛੂਹਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਯੁੱਗਬੋਧ, ਯੁਗ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਅਜੋਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬਦਲਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਖ਼ੂਬੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਨਾਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਬੁੜੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪਰਵੇਜ਼ ਸੰਧੂ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ 'ਨਿਆਣ-ਮੱਤੀਆਂ' ਅਜਿਹੀ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਵਿਧੀ ਉੱਤੇ ਹੀ ਅਧਿਕਤਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਨੱਥਾ ਭਿਸ਼ਤੀ, ਅਸਮਾਈਲ ਨਲਕਿਆਂ ਵਾਲਾ, ਹੀਣਭਾਵ ਦਾ ਦਰਦ, ਅਮਿਟ ਦਾਗ, ਯਾਦਾਂ ਦੀ ਬਾਕੀ ਅਤੇ ਬਿਸ਼ਨੇ ਤਾਏ ਦਾ ਉੱਚ ਕਿਰਦਾਰੀ ਅਮਲ ਲੇਖਕ ਲਈ ਅਮਿਟ ਛਾਪ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਹਨ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਰੇਖਾਚਿੱਤਰ ਉਸਾਰਦਿਆਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਯੁੱਗ ਦਾ ਹੀ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਨਿੱਜੀ ਦਰਦ, ਪੀੜਾਂ, ਥੁੜ੍ਹਾਂ, ਲੋੜਾਂ, ਬੇਵਸੀਆਂ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਰੰਗ ਵੀ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਸਵੈਨਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਧਾ ਸਚਾਈਪੂਰਨ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਅਰਧ ਸਚਾਈ ਅਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਿਆਂ ਬੀਤੇ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮਿੱਠੀਆਂ/ਕੌੜੀਆਂ/ਜ਼ਖ਼ਮੀ/ਦਰਦਨਾਕ/ ਯਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੀ ਸੰਰਚਨਾਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ, ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤ ਕਾਰਜਮੂਲਕਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜੀ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਨਿੱਜ ਰਾਹੀਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਦਰੜੇ, ਨਪੀੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ

ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਲਿਤ-ਦੁਖਾਂਤ ਜਮਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਵੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਹੁਤਿਆਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ (ਧੀਰ ਵਾਂਗ) ਦ੍ਰਿੜ ਆਸ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਜਮਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ, ਜਾਤੀ ਸਰਦਾਰੀਆਂ, ਦਰਜੇਬੰਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਵਾਲਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਯੂਰਪੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਕੋਹੜ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਭਾਰਤੀ ਕੁਹਜ ਦੀ ਇਸ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ 'ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ' ਹੇਠ ਦਫ਼ਨ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬਹੁਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਅਖੌਤੀ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰੇ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ, ਨਾਮਦੇਵ ਦਾ ਵਿਰਸਾ ਭੁਲਾ ਕੇ 'ਅਗਾਂਹਵਧੂ' ਲਹਿਰ ਦੀ ਓਟ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਨੀਚ ਮੰਨੇ ਜਾਣਦੇ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾ ਲਿਆਂਦਾ।" ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਲਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਜਮਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੋਚ ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਜਾਤੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜਾਤਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਹੋਰ ਵੀ ਉਭਰਣਗੇ। ਦਰਾੜਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਉਪਜਣਗੀਆਂ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਦਰਾੜਾਂ ਦਾ ਜਾਤੀ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਨੇਤਾ ਵਧੇਰੇ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣਗੇ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਜਾਤੀ ਰਿਜ਼ਰਵੇਸ਼ਨਾਂ, ਰਾਹਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਵੀਆਂ ਮੱਧ ਜਮਾਤਾਂ ਉਭਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦਲਿਤ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕਿਆਂ ਵਾਲੇ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਖ਼ਾਸੇ ਵਾਲੇ ਹਨ।

ਇੰਜ਼ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਸੰਕਟ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਖਿੱਚੋਤਾਣ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਖਿੱਚੋਤਾਣ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਉਦੋਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਹੀ ਦਲਿਤ ਲੇਖਣ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਨਹੀਂ ਭੋਗਿਆ ਉਹ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਪਰ ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬੜਾ ਗਹਿਰਾਈ ਭਰਪੂਰ ਲਿਖਿਆ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਸਾਹਿਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇੰਜ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਦਲਿਤ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਲਿਖ ਕੇ ਰਿਆਇਤ ਅਤੇ ਮਾਣ ਲੈਣ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਉਪਜ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜੀ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਆਰਥਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਸਟੇਟਸ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੱਟ ਅਤੇ ਹੋਰ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਏ ਆਰਥਿਕ ਨਿਘਾਰ, ਮੰਦਵਾੜੇ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਬਦਤਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆ ਜਾਤੀ ਨਾਲੋਂ ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਾਵ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਬਲਬੀਰ ਮਾਧੋਪੁਰੀ ਆਪਣੇ ਭਾਈਏ ਅਤੇ ਭੱਈਏ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਹੋਰ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ ਦੀ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਦੁਫਾੜ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁਟ ਸਮਾਂਤਰ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਰਣਨੀਤੀ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਵਿੱਥਿਆ, ਦਰਦਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਲੀਕ ਲੈਣ ਨਾਲ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮਸਲੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਇਸ ਦੁਖਾਂਤ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਲਈ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਦਾ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨਾ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਵੈਣ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਦੂਜਾ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ, ਵਿੱਦਿਆ ਰਾਹੀਂ ਬਦਲੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਜਾਤੀਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਅਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਅ ਘੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਹੀਣਤਾ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਜਾਤੀ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੋਂ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸਮਾਂਤਰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਸਮਾਂਤਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀਆਂ ਛੂਤਛਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਭਿੱਟ ਵਾਲੀਆਂ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਨਿਮਨ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੀਵਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦਲਿਤ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਨੀਚ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੰਮ ਦੀ ਮਾਲਕੀ, ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ, ਵਿਕਾਸ ਦੀ, ਮਾਲਕੀਅਤ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਮੌਕਿਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਵਿਤਕਰਿਆ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਰਗ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਦਰਦ ਵੀ ਗਹਿਰਾ ਹੈ। ਧੀਰ, ਦਰਜ਼ੀਆਂ ਦੇ ਛਾਪੇ ਤੋਂ ਛੀਪੇ, ਛੀਬੇ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਤਰਖਾਣੇ ਲਾਗੀਆਂ ਵਰਗੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਦਰਦ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਭਰਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਸਾਰ ਕੇ ਇਹ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਟਾਵਾਂ ਨਿੱਜੀ ਸਾਹਸ, ਹਿੰਮਤ, ਪੜ੍ਹਾਈ, ਨੌਕਰੀ ਨਾਲ ਇਸ ਅਮਨੁੱਖੀ ਦਲਿਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੀ ਦੇਹੀ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੀ ਦੇਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਧਿਕਤਰ ਅਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਭੋਗਦੇ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਸਾਹਸ ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੋਰਖੀ, ਧੀਰ, ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਜਿੰਦਰ ਨੂੰ ਧਰਵਾਸ ਅਤੇ ਆਸਰਾ ਦੇ ਕੇ ਦੀਵੇ ਦੀ ਜਗਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਅਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੂਜੀ ਦੇਹੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੁਝਾਨ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ, "ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮੂਲ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਯਤਨ ਨਿਗੂਣੇ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।" ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿਗੂਣੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾ ਧੀਰ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਅੰਤ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਸੱਪਸ਼ਟ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਦੀਨ ਲੱਭਦਾ ਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਛੱਡਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ..ਮੈਂ ਤਾਂ ਸੱਚ ਪੁੱਛੋਂ ਦੋਵੇਂ

ਪਾਸਿਉ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਹੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਨਾ ਵਸਾਲੇ-ਸਨਮ ਹੀ। ਹਾਂ ਤਲਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਮੈਂ ਸੁਹਿਦਰਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੁਹਿਦਰਤਾ ਤਲਾਸ਼ ਹੀ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।" ਜਿੰਦਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੱਪਸ਼ਟ ਇਕਬਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਖੁਰਦੇ ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਵੱਸ ਅਤੇ ਮਾਯੂਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿਲ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾਂ ਹੈ। ਗੋਰਖੀ ਨੌਕਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਅਮਨੁੱਖੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰਕੇ ਅਮੀਰ ਤਬਕੇ (ਹਮਦਰਦ) ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਉਦਾਰਤਾ ਵਿਚ ਸਵੈਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੀ ਗ਼ਮੀ-ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਰਲਿਆ ਮਿਲਿਆ ਹੁੰਗਾਰਾ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਯਤਨ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਾਹਤਾਂ, ਠਰੰਮੇ, ਆਸਰੇ ਹਨ ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ।

ਸੋ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦੇ ਸਵੈ ਸੰਕਟ ਦੇ ਬਚਾਅ ਲਈ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਇਕ ਅਹਿਮ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚਾ ਸਿਸਟਮ ਬਦਲੇ, ਕੀਮਤਾਂ ਬਦਲਣ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਬਦਲੇ, ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹੇ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਹੀ ਅਮਨੁੱਖੀ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕਣਗੀਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਅਤੇ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਅਤਿਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਕੜਣੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ ਅਜਿਹੇ ਦਲਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਹਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਉਸਾਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇੰਝ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਵਰਗ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਬਹੁਪਰਤੀ ਦੁਖਾਂਤ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਜ਼ਖਮੀ ਆਪੇ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਗਲਪੀ ਰੇਖਾਚਿਤਰਾਂ ਦੇ ਰਲੇ ਮਿਲੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਣਗੌਲੇ ਦੁਰਕਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈਜੀਵਨੀ ਸਿਰਜਣ ਦਲਿਤ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਅਧੂਰੇ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦਾ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਉਦਾਰ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਕਾਸਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਹੱਲ ਤਲਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਦਿਲ, ਮਾਧੋਪੁਰੀ, ਧੀਰ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹੀ ਸਵੈਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ।

❑ ❑ ❑

ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦਲਿਤ-ਸੰਕਟ

—ਦੇਸ ਰਾਜ ਕਾਲੀ

ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਦਾ ਦਲਿਤ ਘੋਰ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਆਰਥਿਕ ਉਦਾਰੀਕਰਨ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਨੇ ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਚੀਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਦੁੱਖ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਮੀਡੀਆ ਵਲੋਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਲਿਤ ਸਿਆਸਤਦਾਨਾ ਵਲੋਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੀਡੀਆ ਸਿਰਫ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੀ ਦੌੜ 'ਚ ਲੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਦਲਿਤ ਸਿਆਸਤ ਸਿਰਫ ਵੋਟਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋਈ ਪਈ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ 'ਮੀਡੀਆ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦਲਿਤ-ਸੰਕਟ' ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਕਾਰਣਾਂ ਬਾਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਐਸ.ਬੀ. ਵਿਲਸਨ ਦੇ ਇਸ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ ਜਾਂ ਮੁਕਤ ਮੰਡੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਨਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਨਿਮਨਘਣਤਾ ਵਾਲੀ ਜੰਗ ਦੀ ਕਾਰਗਰ ਮਸ਼ੀਨ ਹੈ। ਨਵ-ਉਦਾਰਵਾਦ ਅਜਿਹਾ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਤਬਾਹਕੁੰਨ ਅਤੇ ਅਣਹੰਢਣਸਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਢਾਚਾਂਗਤ ਹਿੰਸਾ, ਗਰੀਬੀ, ਭੁੱਖ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ।" (On Third world's legs-Brain Wilson)

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ 'ਚ ਜਾਣ ਲਈ ਜੇਕਰ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਸਿਹਤ ਦੇ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵਾਂਝਿਆ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ 'ਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੋਏ ਤਜ਼ਰਬੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। "ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਹਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਲੋਂ ਮਾਈਗ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੀ ਨੀਤੀ 'ਚ ਵੱਡੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੁਣ ਜੇ ਕਿਸੇ ਕਾਲਜ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਕਾਲਜ ਤੋਂ ਮਾਈਗ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੈਂਪਸ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਐਮ.ਬੀ.ਏ., ਐਮ.ਸੀ.ਏ. ਮਾਈਗ੍ਰੇਸ਼ਨ ਫੀਸ 1 ਲੱਖ ਰੁਪਏ, ਐਮ.ਕਾਮ ਲਈ 50 ਹਜ਼ਾਰ ਰੁਪਏ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਐਮ.ਏ. ਡਿਗਰੀਆਂ ਲਈ 20 ਹਜ਼ਾਰ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਹੁਣ ਆਮ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਯੋਗਤਾ ਪੱਖੋਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਲਾਇਕ ਤੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੈਂਪਸ

ਵਿਚ ਮਾਈਗ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣੀ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਸਕੇਗਾ। "(ਸਿਖਿਆ ਦਾ ਵਪਾਰੀਕਰਨ—ਦਲਿਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ—ਪੰਚਮ-5, ਫਰਵਰੀ-2001)

"ਦੂਜੀ ਮਿਸਾਲ, ਮੈਡੀਕਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਦੇਸ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਕੋਟਾ ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸਰਕਾਰੀ ਮੈਡੀਕਲ ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਸੰਨ 1999 ਵਿਚ ਕੁੱਲ ਸੀਟਾਂ 350 (ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 150, ਪਟਿਆਲਾ 150 ਅਤੇ ਫਰੀਦਕੋਟ 50) ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ 15% ਯਾਨੀ 52 ਸੀਟਾਂ ਸੈਂਟਰਲ ਬੋਰਡ ਆਫ਼ ਸੈਕੰਡਰੀ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨ ਵਲੋਂ ਚੁਣੇ ਉਮੀਦਵਾਰਾਂ ਲਈ ਸਨ ਅਤੇ 14 ਸੀਟਾਂ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਲਈ ਰਾਖਵੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ, ਸੰਨ 2000 ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦਾ ਕੋਟਾ ਵਧਾ ਕੇ 30 ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਜਦਕਿ ਸਾਬਕਾ ਫੌਜੀਆਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ, ਖਿਡਾਰੀਆਂ, ਅੱਤਵਾਦ-ਪੀੜਤਾਂ, 1984 ਦੇ ਦੰਗਾਂ ਪੀੜਤਾਂ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਘੁਲਾਟੀਆਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਕੋਟਾ 15% ਤੋਂ ਘਟਾ ਕੇ 10% ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਐਸ.ਸੀ./ਬੀ.ਸੀ. ਦਾ ਰਿਜ਼ਰਵ ਕੈਟੇਗਰੀਆਂ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਧਨਾਢ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਝੋਲੀ ਮੈਡੀਕਲ ਦੀਆਂ ਸੀਟਾਂ ਪਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ।" (ਪੰਚਮ-5, ਫਰਵਰੀ 2001)

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਅੱਜ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਦਲਿਤ ਹੀ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਰਕਾਰੀ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੇਂਡੂ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਢੁਕਵਾਂ ਮਾਹੌਲ ਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਮਾਰਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਕੂਲ, ਫਰਨੀਚਰ ਦੀ ਘਾਟ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੀ ਘਾਟ, ਖੇਡ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਬਾਥਰੂਮਾਂ ਦੀ ਕਮੀ, ਗਰੀਬ ਦਲਿਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ 'ਤੇ ਘਰ ਦੀ ਮੰਦਹਾਲੀ ਦਾ ਬੋਝ ਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਗੈਰ-ਜਮਹੂਰੀ, ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰੀਕਾ ਦਲਿਤ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਸਿਖਿਆ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਰਦਾਰਾ ਸਿੰਘ ਮਾਹਲ ਦੇ ਲੇਖ 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਅਸਰ' ਦੀ ਇਕ ਟਿੱਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਕਾਰਨ ਕਾਮਾ ਵਰਗ ਲਈ ਅਪਹੁੰਚ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਹਾਲਤ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿਚ ਕੁਲ ਯੋਜਨਾ ਖਰਚ ਦਾ 7.86% ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਲੇਕਿਨ ਸੱਤਵੀਂ ਪੰਜ ਸਾਲਾ ਯੋਜਨਾ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਿਰਫ਼ 3.70% ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ 115ਵਾਂ ਨੰਬਰ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਹਰ 10 ਅਨਪੜ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 7 ਭਾਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹਨ ਅਰਥਾਤ 70% ਹੈ। ਕਈ ਕਮਿਸ਼ਨ ਬਣੇ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਕੁਲ ਘਰੇਲੂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ 6% ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਖਰਚ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਦੀ ਵੀ 4% ਤੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਖਰਚ ਕਰਨੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਸਕੂਲ/ਕਾਲਜਾਂ ਦੀਆਂ ਫੀਸਾਂ ਫੰਡਾਂ ਵਿਚ 10 ਗੁਣਾ ਤੋਂ 25 ਗੁਣਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਖਿਆ ਇੰਨੀ ਮਹਿੰਗੀ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਕਾਲਜਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ।"

ਕੀ ਕਦੇ ਮੀਡੀਆ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ? ਜਵਾਬ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦਮ ਦੇ ਲੇਖ "ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ—ਪ੍ਰੈਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ" ਵਿਚਲੀ ਟਿੱਪਣੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਲਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ, "ਮੰਡਲ ਕਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਜੋ ਤਾਂਡਵ ਹੋਇਆ ਉਸ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰੈਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸੀ। ਪ੍ਰੈਸ ਨੇ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰੀ ਯੁਵਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਕੇ ਅੱਗ ਉੱਤੇ ਤੇਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ।" (Dr. Ambadkar Foundation, June-1996)

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸਿਹਤ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਿਲ ਦੁਆਬੇ ਵਿਚ ਇਕ ਚਿੱਟੀ ਵੇਈਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰ, ਕਪੂਰਥਲਾ ਤੇ ਜਲੰਧਰ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੀ ਲਗਭਗ 150 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਰਸਤਾ ਤੈਅ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਕੰਢਿਆਂ 'ਤੇ ਲਗਭਗ 120 ਪਿੰਡ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਲਗਭਗ 2 ਲੱਖ ਤੱਕ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਈਂ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਕੈਮੀਕਲ ਫੈਕਟਰੀਆਂ, ਲੈਦਰ ਇੰਡਸਟਰੀ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਸੀਵਰੇਜ਼, ਗੱਤਾ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਪਦਾਰਥ ਆ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੇਈਂ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਘਰ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਬੁਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਬਣ ਕੇ ਚਿੰਬੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕਈ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਿਮਾਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੁਰਨ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਦਲਿਤ ਪਰਿਵਾਰ ਹੀ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਨਾ ਤਾਂ ਕਦੇ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦੇ ਮੀਡੀਆ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇਹ ਇਕੋ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ ਅਤੇ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਲੇਖ, "ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿਹਤ ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ" ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਿਹਤ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਕਸਬਿਆਂ ਦਾ ਕੂੜਾ ਕਰਕਟ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗੰਦ ਮੰਦ ਡਰੇਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵੱਲ ਧੱਕਣ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਹਵਾ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਅਰੋਗਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਮਲ ਮੂਤਰ ਲਈ ਨਾਲੀਆਂ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਨਾਂਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪੀਣ ਵਾਲੇ ਸਾਫ਼ ਪਾਣੀ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦਾ ਮੁਢਲੀ ਸਿਹਤ ਸੰਭਾਲ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਦ ਫਸਲ ਦੀ ਕਟਾਈ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਝੋਨੇ ਦੀ ਪਰਾਲੀ ਅਤੇ ਕਣਕ ਦਾ ਨਾੜ ਸਾੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰਦੂਸ਼ਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਮੌਤਾਂ ਵਿਚੋਂ 17.2% ਸਾਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਹੋਈਆਂ।" ਇਉਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਲਿਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ 'ਤੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸ਼ੁੱਧ ਖਾਣ ਪੀਣ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਲਾਜ ਕਰਵਾਉਣ ਜੋਗਾ ਪ੍ਰਬੰਧ।

ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਸਰਦਾਰਾ ਸਿੰਘ ਮਾਹਲ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ, "ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤਹਿਤ ਸਰਕਾਰੀ ਖਰਚੇ ਘਟਾਉਣ ਦੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਤਹਿਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿਹਤ ਸਹੂਲਤ ਦੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੈਕਟਰ ਦੀ ਸਿਹਤ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹਾਲੀ ਕੀਮਤ ਘੱਟ ਹੈ ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਇਹ ਸੇਵਾਵਾਂ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਤਰਸਯੋਗ ਹੈ। 1985 ਤੋਂ 1990 ਦਰਮਿਆਨ ਬੱਜਟ ਦਾ ਸਿਰਫ 1.88% ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਸਿਹਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਥੇ ਸਿਰਫ 20% ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਹਤ ਸਹੂਲਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ। 40% ਬੁੱਢੇ ਕੁਪੋਸ਼ਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਹਰ ਸਾਲ ਜੰਮਣ ਵਾਲੇ 23 ਮਿਲੀਅਨ ਬੱਚਿਆਂ ਵਿਚੋਂ 2.5 ਮਿਲੀਅਨ ਕੁਪੋਸ਼ਨ ਕਾਰਨ ਇਕ ਸਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 45% ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਕੁਪੋਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਾਫ਼ ਸਫ਼ਾਈ ਨਾ ਮਿਲਣ ਕਰਕੇ ਹਨ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਕੋਹੜੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਤਿਹਾਈ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਥੇ ਸਿਹਤ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਣ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਸਿਹਤ ਵਿਚੋਂ ਹਟਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿਹਤ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਵਸਤ ਬਣਾ ਦੇਣਾ 29% ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ, ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਗਰੀਬਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਮੂੰਹ 'ਤੇ ਲਿਜਾ ਖੜਾਉਣਾ ਹੈ।" ਗੱਲ ਫੇਰ ਉਸੇ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਦੇ ਮੀਡੀਆ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਮੀਡੀਆ ਆਵਾਜ਼ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸ਼ਿਓਰਾਜ ਸਿੰਘ ਬੇਚੈਨ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਅਤੇ ਰਾਮਦਾਸ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਸਾਂਝੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਡਾ. ਸ਼ਿਓਰਾਜ ਸਿੰਘ ਬੇਚੈਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ, "ਭਾਰਤੀ ਪੱਤਰਕਾਰਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਸਤੂ" ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਪੱਤਰਕਾਰਤਾ ਜਿੰਨੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਉਦਾਰ, ਜਾਗਰੂਕ ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਦਲਿਤ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਓਨੀ ਹੀ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ, ਅਣਉਦਾਰ ਅਤੇ ਭ੍ਰਮਕ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗ਼ੈਰ ਦਲਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਅਪਾਰ ਘ੍ਰਿਣਾਂ ਅਤੇ ਕਰੂਰਤਾ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।"

ਰਾਮਦਾਸ ਸ਼ਾਸਤਰੀ "ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰਤਾ" ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਜਾਗਰੂਕ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਦੁਰਾਗ੍ਰਹੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬਾਗ੍ਰਹੀ ਸਮਾਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਖਬਾਰਾਂ, ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਦੇਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਜੇਕਰ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦੇ ਵੀ ਸਨ ਤਾਂ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਤੋੜ ਮਰੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣਾ ਸਮਾਚਾਰ ਪੱਤਰ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੱਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਤੋੜ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤੇ ਸਨ।"

ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਪੈਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਸੋਚਵਾਨ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਣ, ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ।

❑ ❑ ❑

ISBN 938418764-X

9 789384 187644

Dalit Dristi

₹ 250/-

Chetna Parkashan
Punjabi Bhawan, **Ludhiana**-141001
(Pb.) INDIA. Ph. 0161-2413613, 2404928
B.O. : Qila Road, Opp. Bus Stand, **Kotkapura**.
e-mail:chetnaparkashan@gmail.com
website: www.chetnaparkashan.com