ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ
ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

1

ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ

2

ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਰਚਨਾਵਾਂ

1. *ਪਾਸ਼ : ਜਿੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ (ਸਹਿ. ਸੰਪਾ.)*
2. *ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ*
3. *ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ : ਪੁਨਰ ਸੰਵਾਦ*
4. *ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੀ ਨਾਟ-ਭੂਮੀ (ਸੰਪਾ.)*
5. *ਕੈਮਲੂਪਸ ਦੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ (ਸੰਪਾ.)*
6. *ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ : ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਕਾਰ (ਸੰਪਾ.)*
7. *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ : ਭਾਰਤੀ ਪਰਿਪੇਖ (ਸੰਪਾ.)*
8. *ਕਾਵਿ ਸਰੋਕਾਰ*
9. *ਕਾਵਿ ਵਿਹਾਰ*
10. *ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ (ਅਨੁਵਾਦ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ)*
11. *ਟੈਗੋਰ ਰਚਨਾਵਲੀ : ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਨਾਟਕ (ਸੰਪਾ.)*
12. *ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ (ਸੰਪਾ.)*
13. *ਨਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਸਹਿ. ਸੰਪਾ.)*
14. *ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਅਚਾਰ : ਮੌਲਿਕ ਮੁਹਾਂਦਰਾ (ਸਹਿ. ਸੰਪਾ.)*
15. *ਕੂਕਾ ਅੰਦੋਲਨ : ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ (ਸਹਿ. ਸੰਪਾ.)*

ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

☎ 0181-2214196

ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼

ਮਾਈ ਹੀਰਾਂ ਗੇਟ, ਜਲੰਧਰ –144 008

9

Punjabi Kav : Pratirodh da Parvachan

By

Sukhdev Singh (Dr.)
Professor & Chairman,
School of Punjabi Studies,
Punjab University,
Chandigarh
Ph. No. 0172-2217035

First Edition : 2013

Published By
Deepak Publishers
Mai Hiran Gate
Jalandhar - 144 008
E-mail : deepakpublisher@yahoo.com

ISBN 978-93-80825-57-1

© ਲੇਖਕ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ
ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼
ਮਾਈ ਹੀਰਾਂ ਗੇਟ
ਜਲੰਧਰ- 144 008
ਫ਼ੋਨ : 2214196

ਛਾਪਕ
ਬਾਲਾਜੀ ਆਫਸੈਟ
ਦਿੱਲੀ
ਮੁੱਲ
325 ਰੁਪਏ

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 copyrigh reserved above, no part of this publication my be repoduced, 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 above mentioned publisher of this book.

5

ਸਮਰਪਣ

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਦੀ ਯਾਦ

ਅਤੇ

ਪੂਰਨ ਮੁਦਗਲ ਤੇ ਸੁਵਰਨ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ

ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਨਾਂ

6

ਤਤਕਰਾ

1.	ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ	9
2.	ਸੱਤਾ ਦਾ ਤਲਿੱਸਮ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਕਾਟ	27
3.	ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਮਜ਼	38
4.	ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਨਗਰ : ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੱਬ	55
5.	ਦਮਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਢਲਾ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ	71
6.	ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ - ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ	91
7.	ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਪ੍ਰਤਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	110
8.	ਆਧੁਨਿਕ ਏਕਵਲਯ : ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ	126
9.	ਚਿਰਾਗ਼ਾਂ ਦੀ ਸਲਾਮਤੀ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ	149
10.	ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਝਾਕਦਾ ਸੁਪਨਾ : 'ਪਿਰਿਆ'	165
11.	ਰੱਤ ਰੰਗੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਾਖ਼ਸ਼ੀ : ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ	175
12.	ਚੁੱਪ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ : 'ਅਹਿਦ'	194

7

ਦੋ ਕੁ ਗੱਲਾਂ

ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਿਹਨ ਨਾਬਰਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। 'ਸੂਰਮਾ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਹੀਦ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰੇ ਖੁਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਰੁਮਾਂਸ ਸਾਡੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੂਤਰ ਹੈ। ਸੂਰਮਾ ਅਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਸਾਡੀਆਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਸਿਰ ਕੱਢਦੇ ਹਨ। ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਵਾਹ ਵਾਰ ਵਾਰ ਧਾੜਵੀਆਂ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭੇੜਾ, ਉਜਾੜਾ ਤੇ ਮੁੜ ਰਸਣ-ਵਸਣ ਦੀ ਖੇਡ ਪੰਜਾਬ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਖੇਡਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸੱਤਾ/ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਆਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਬਰਾਂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਹੀਦ, ਪ੍ਰਦੇਸ਼ੀ ਅਤੇ ਮੁਫ਼ਲਿਸ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਾਰ ਵਾਰ ਨਾਇਕ ਕਿਉਂ ਬਣਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲੋਂ ਪਈਆਂ ਵਿੱਢਾਂ, ਖੇਤੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਅਤੇ ਕਬਾਇਲੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੁਆਰਾ ਘੜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੇ ਗਰੀਬੀ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਦਾਤ (ਗਰੀਬੀ ਗਦਾ ਹਮਾਰੀ), ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ/ਬੇਗਾਨਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸਵੀਕਾਰੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਅਸੂਲਾਂ/ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਖ਼ਾਤਰ ਲੜਨ ਨੂੰ 'ਧਰਮ-ਯੁੱਧ' ਵਜੋਂ ਐਵੇਂ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹਜ਼ਾਰ ਕੁ ਸਾਲ ਲੰਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਥਾਪਿਤ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਰੁਮਾਨੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਮਾਣਸ-ਖਾਣੇ, ਹੰਕਾਰੇ ਤੇ ਵਿਲਾਸੀ ਬੰਦਿਆਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਸ਼ੇ 'ਚ ਚੂਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸਲਵਾਨ (ਕਿੱਸਾ ਪੂਰਨ-ਭਗਤ) ਅਤੇ ਆਦਮ ਜਾਮ (ਕਿੱਸਾ ਸੱਸੀ-ਪੁੰਨੂੰ) ਆਪਣੀ ਔਲਾਦ ਨਾਲ ਵੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਂਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਵੀ ਆਦਮ-ਖੋਰ ਹਨ। 'ਝੂਠ ਨਾ ਬੋਲੀਂ ਰਾਣੀਏ ਸੰਤਨ ਦੇ ਦਰਬਾਰ' ਕਹਿ ਕੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਵਾਲੇ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਗੁੱਝੀ ਮਸ਼ਕਰੀ ਨਾਲ ਠਿੱਠ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਮੋਹ ਤੇ ਧੌਂਸ ਦੂਜਿਆਂ ਖ਼ਾਤਰ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 1857 ਈ. ਦੇ ਗਦਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੌਰਾਨ ਰਚੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। 1857 ਈ. ਦਾ ਬਾਰ (ਸਾਂਦਲ ਬਾਰ ਤੇ ਨੀਲੀ ਬਾਰ) ਦਾ ਜਾਂਗਲੀ ਵਿਦਰੋਹ, ਕੂਕਾ ਲਹਿਰ, ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ, ਸਤਨਾਮੀ ਲਹਿਰ, ਬਾਰ ਦਾ 1907 ਈ. ਦਾ ਕਿਸਾਨ ਅੰਦੋਲਨ, ਗਦਰ ਲਹਿਰ, ਗੁਰੂਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ, ਅਕਾਲੀ/ਬੱਬਰ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਥੋੜੇ ਬਹੁਤੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਹੈ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪਰਾਂਤ ਉਭਰੇ ਜਨ-ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਗਏ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਪਿੱਛੋਂ ਉਭਰੇ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੌਰਾਨ ਰਚੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਰ ਵਧੇਰੇ ਤਿੱਖੀ ਅਤੇ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਨਵੀਂ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਏਜੰਡੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਲੁਭਾਉਣੇ ਮਖੌਟੇ ਉਹਲੇ ਮੰਡੀ ਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਜਨਤਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਹੀਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਉਜਾੜੇ ਗਏ ਲੋਕ ਅਸਲੋਂ ਨਿੱਸਲ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਭਾਵੇਂ ਬਦਲਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਰੋਹ-ਰੋਸ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (resistance) ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਮਰੀ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਾਲ।

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਜੂਨ, 2013

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਘਟਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੋਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਯੁੱਗ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਵਿਆਪਕ ਜਨ-ਆਧਾਰ ਵਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲਹਿਰ ਇਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮੋੜ ਉਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਾਮੰਤੀ ਦਮਨ ਤੇ ਲੁੱਟ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ, ਸੰਤ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਨਵੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਦਮਨ, ਲੁੱਟ ਤੇ ਦਾਬੇ ਦੇ ਹੱਥਲ ਕੀਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਹੁਲਾਰਾ, ਊਰਜਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਧਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ, ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ :

ਹਮ ਰੁਲਤੇ ਫਿਰਤੇ ਕੋਈ ਬਾਤ ਨ ਪੂਛਤਾ
ਗੁਰ ਸਤਿਗੁਰ ਸੰਗਿ ਕੀਰੇ ਹਮ ਥਾਪੇ॥
ਧੰਨੁ ਧੰਨੁ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਨ ਕੇਰਾ
ਜਿਤੁ ਮਿਲਿਐ ਚੂਕੇ ਸਭਿ ਸੋਗ ਸੰਤਾਪੇ॥੪॥[1]

–ਹਮ ਨੀਚ ਸੇ ਊਤਮ ਭਏ ਹਰਿ ਕੀ ਸਰਣਾਈ॥
ਪਾਥਰੁ ਡੁਬਦਾ ਕਾਢਿ ਲੀਆ ਸਾਚੀ ਵਡਿਆਈ॥੪॥[2]

-ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ॥
ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ॥੧॥[3]

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਕ ਅਨੂਠਾ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ (pluralist discourse) ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਵਾਲੇ, ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ, ਜਾਤੀਗਤ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਇਲਾਕਾਈ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਿਛੋਕੜਾਂ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੋ ਇਕਸਾਰਵਾਦੀ ਪਰਮ-ਬਿਰਤਾਤਾਂ (ਵੇਦਾਂਤਕ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਤੇ ਪ੍ਰਭੁਤਵੀ ਇਕਸਾਰਵਾਦੀ ਇਸਲਾਮ) ਦੀ ਸੰਧੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁ-ਪਰਿਪੇਖੀ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦੀ ਹੋਵੇ।[4]

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜਿਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਡੇ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉਤੇ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰੋਲ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪੱਛਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ (8ਵੀਂ ਤੋਂ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ) ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਦੀ ਸਿਖਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਯੂਰਪੀਨ ਮੱਧਕਾਲ (5ਵੀਂ ਤੋਂ 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ) ਵਾਂਗ 'ਅੰਧਕਾਰ ਦਾ ਯੁੱਗ', ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਲਹੀਣ ਹੋਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਕੇਵਲ 'ਪਵਿੱਤਰ' (sacred) ਜਾਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵੀ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਨਿਆਂ ਪੂਰਵਕ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਉਮੰਗ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਹੁੰਗਾਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਿਲਿਆ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ

ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਤੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਨਕਲਾਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਵੀ (hegemonic) ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵੰਗਾਰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਉਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ, ਜੋ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਨ। ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਉੱਭਰ ਰਹੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ-ਕੁਚਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ - ਕੰਮੀ, ਕਿਸਾਨ, ਕਾਰੀਗਰ ਤੇ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਆਦਿ, ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੇ ਲੁਟੇਰੇ ਸਾਮੰਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਰੱਬ, ਚਾਤੁਰ ਤੇ ਸੁਆਰਥੀ ਪਰੋਹਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਰ-ਉਪਕਾਰੀ ਗੁਰੂ, ਭੇਖੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਥਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ, ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਾਮ, ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜਾਤ-ਧਰਮ/ਫ਼ਿਰਕੇ ਰਹਿਤ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਭ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦਿੱਖ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੋਂ ਕੁਲੀਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਵਾਲੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਛੱਟ ਲਾਹੀ। ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕੀਤਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਰਬੀ/ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਦਰੋਹ ਕੀਤਾ। ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ - ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਰਬੀ/ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਥਾਂ ਆਮ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ, ਓਜਮਈ ਦਰਬਾਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿੰਬਾਂ/ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਉਪਮਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਟੇਕ ਬਣਾਉਣਾ ਉਹ ਤੱਥ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਸੰਤ ਕਾਵਿ ਦੇ

ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ।

ਧਾਰਮਿਕ ਮੁੱਲ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੂਰਕ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਪਏਗਾ। ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਹੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ 'ਚ ਜੁੜੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਕੋਰੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਜਾਂ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਸੁਹਜ ਸਿਰਜਣਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਿਮਟਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (resistance) ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਐਮ. ਪੀ. ਭਾਰਦਵਾਜ, ਡਾ. ਨਾਮਵਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮੈਨੇਜਰ ਪਾਂਡੇ, ਸਿਸਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ, ਕੈਨਿਥ. ਈ. ਬਰਾਇੰਟ ਅਤੇ ਸ਼ਾਰਲੋਟ ਵਾਦੇਵਿਲ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਭਗਤੀ-ਸੰਤ-ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਸਨਾਤਨੀ ਰੂਪਵਾਦ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ 'ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ' ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸੱਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਾ 'ਇਲਹਾਮ' ਨਹੀਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ (ਦੇਸ-ਕਾਲ) ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੀ ਹਨ।

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਸ੍ਰੋਤ ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਾਹਰਾ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ

ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਜਾਂ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਚਰਿੱਤਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਕਾਸਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨਿੱਜੀ ਉਮੰਗ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ 'ਸ਼ਾਹੀ ਫ਼ੁਰਮਾਨ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਮਾਨਸ-ਖਾਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਰਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ', 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ', 'ਫ਼ੈਜ਼ਾਨ ਇਲਾਹੀ' ਅਤੇ 'ਸੁਖ਼ਨ ਇਲਾਹੀ' ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਅਰਥ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਕਾਵਿ' ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰੀਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਹੀਂ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ। 'ਸੱਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੱਡੀ ਹੰਢਾਏ ਜਾਂ ਦੇਖੇ/ਸੁਣੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਉਥਾਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵਡੇਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜਨ (ਕਹਿਣ/ਸੁਣਨ) ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਬ਼ਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਜਾਂ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਜੇ ਪੁਸਤਕੀ-ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਕਰ ਸਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਘਰੋਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਨਿੱਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਸਕਿਆ ਹੈ।[5]

ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਵਾਂਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ (ਸੰਵਾਦ) ਦੀ ਹੈ, ਵੇਦ, ਪੁਰਾਣ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਇਸ ਦੇ ਚਿਹਨਕ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਦੇ ਕੇ, ਉਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਇਆਵੀ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ 'ਪਾਖੰਡ' ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਹ ਸੱਚ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲਿਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ-ਕਾਜ਼ੀ, ਪੰਡਿਤ, ਜੋਗੀ ਆਦਿ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ, ਵਕਤ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਬੁਲਾਰੇ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਾਕਮ-ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਉਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰੀ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ "ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ" ਜਾਂ "ਅਸਲਿ ਖਰ" ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਵੇਦ-ਪਾਠੀ ਦੀ 'ਕਾਰ' ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵੇਦ ਦੇ ਮਰਮ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ, ਕਿਆ ਤਿਨ ਸਿਉ ਕਹੀਐ॥
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਪੰਥੁ ਨ ਸੂਝਈ ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਨਿਰਬਹੀਐ॥੨॥
ਖੋਟੇ ਕਉ ਖਰਾ ਕਹੈ ਖਰੇ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣੈ॥
ਅੰਧੇ ਕਾ ਨਾਉ ਪਾਰਖੂ ਕਲੀ ਕਾਲ ਵਿਡਾਣੈ॥ ੩॥[6]

ਦੀਵਾ ਬਲੈ ਅੰਧੇਰਾ ਜਾਇ॥ ਬੇਦ ਪਾਠ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਖਾਇ॥
ਉਗਵੈ ਸੂਰੁ ਨ ਜਾਪੈ ਚੰਦੁ। ਜਹ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਗਾਸੁ ਅਗਿਆਨ ਮਿਟੰਤੁ॥
ਬੇਦ ਪਾਠ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਾਰ॥ ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰ॥
ਬਿਨੁ ਬੂਝੇ ਸਭ ਹੋਇ ਖੁਆਰ॥ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰਿ॥੧॥[7]

ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ (ਪੁਸਤਕੀ ਕਲਚਰ) ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਉੱਭਰਵੀਂ ਹੈ। ਉਹ 'ਕਾਗਤ ਕੀ ਲੇਖੀ' ਅਤੇ 'ਆਖਨ ਦੇਖੀ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਜੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਕਿਤਾਬੀ-ਗਿਆਨ (ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ) ਅਤੇ 'ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ

ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸੁਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਮੇਰਾ ਤੇਰਾ ਮਨੂਆ ਕੈਸੇ ਏਕ ਹੋਈ ਰੇ॥
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਹੂੰ ਆਂਖਨ ਦੇਖੀ॥ ਤੂ ਕਾਗਤ ਕੀ ਲੇਖੀ॥
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਸੁਰਝਾਵਣਹਾਰੀ॥ ਤੂ ਰਾਖਿਓ ਉਰਝਾਈ ਰੇ॥
ਮੈ ਕਹਿਤਾ ਤੂ ਜਾਗਤ ਰਹੀਓ॥ ਤੂ ਰਹਿਤਾ ਹੈ ਸੋਈ ਰੇ॥ [8]

ਤੂੰ ਬ੍ਰਹਮਨੁ, ਮੈ ਕਾਸੀਕ ਜੁਲਹਾ ਮੁਹਿ ਤੋਹਿ ਬਰਾਬਰੀ ਕੈਸੇ ਕੈ ਬਨਹਿ॥
ਹਮਰੇ ਰਾਮ ਨਾਮ ਕਹਿ ਉਬਰੇ ਬੇਦ ਭਰੋਸੇ ਪਾਂਡੇ ਡੂਬ ਮਰਹਿ॥੩॥[9]

ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਵੱਡੇ ਭੂਮੀਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਧਿਰ ਸੀ। ਉਹ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਖਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸੇ ਦਾ ਹਿੱਤ ਪੂਰਦਾ ਸੀ। ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਕੀਤੀ-ਕੱਤਰੀ ਉਪਰ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਧਰਮ ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹ ਅਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹ ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਜਨੇਊ, ਤਸਬੀ, ਟਿੱਕਾ, ਨਮਾਜ਼, ਕਲਮਾ, ਮੁਸੱਲਾ ਆਦਿ) ਉਸ ਨੇ ਕੇਵਲ ਦਿਖਾਵੇ ਕਾਰਨ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਸ ਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦਿਖਾਵੇ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਸੀ। ਉਹ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਣਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸੋ ਉਸ ਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਬਣਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਕਬੀਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸੁਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਹਾਡੇ-ਸਾਡੇ ਹਿੱਤ ਇਕ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਹਮ ਘਰਿ ਸੂਤੁ ਤਨਹਿ ਨਿਤ ਤਾਨਾ ਕੰਠਿ ਜਨੇਊ ਤੁਮਾਰੇ॥
ਤੁਮ ਤਉ ਬੇਦ ਪੜਹੁ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਗੋਬਿੰਦ ਰਿਦੈ ਹਮਾਰੇ॥੧॥
ਹਮ ਗੋਰੂ ਤੁਮ ਗੁਆਰ ਗੁਸਾਈ ਜਨਮ ਜਨਮ ਰਖਵਾਰੇ॥
ਕਬਹੂੰ ਨ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰਿ ਚਰਾਇਹੁ ਕੈਸੇ ਖਸਮ ਹਮਾਰੇ॥੨॥
ਤੂੰ ਬਾਮਨੁ ਮੈਂ ਕਾਸੀਕ ਜੁਲਹਾ ਬੂਝਹੁ ਮੋਰ ਗਿਆਨਾ॥
ਤੁਮ ਤਉ ਜਾਚੇ ਭੂਪਤਿ ਰਾਜੇ ਹਰਿ ਸਉ ਮੋਰ ਧਿਆਨਾ॥੩॥ [10]

ਹਮ ਮਸਕੀਨ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦੇ ਤੁਮ ਰਾਜਸੁ ਮਨਿ ਭਾਵੈ॥
ਅਲਹ ਅਵਲਿ ਦੀਨ ਕੋ ਸਾਹਿਬੁ ਜੋਰੁ ਨਹੀਂ ਫੁਰਮਾਵੈ॥

ਕਾਜੀ ਬੋਲਿਆ ਬਨਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ॥੧॥
ਰੋਜਾ ਧਰੈ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰੈ ਕਲਮਾ ਭਿਸਤਿ ਨ ਹੋਈ॥
ਸਤਰਿ ਕਾਬਾ ਘਟ ਹੀ ਭੀਤਰਿ ਜੇ ਕਰਿ ਜਾਨੈ ਕੋਈ॥੨॥
ਨਿਵਾਜ ਸੋਈ ਜੋ ਨਿਆਉ ਬਿਚਾਰੈ ਕਲਮਾ ਅਕਲਹਿ ਜਾਨੈ॥
ਪਾਚਹੁ ਮੁਸਿ ਮੁਸਲਾ ਬਿਛਾਵੈ ਤਬ ਤਉ ਦੀਨੁ ਪਛਾਨੈ॥੩॥ [11]

ਕਬੀਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤ ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜਿਆਂ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਧਿਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਦਇਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀ-ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਉਪਾਸਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਧੀਆਂ (ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ) ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾ ਮੂਲਕ ਭਗਤੀ (emotional devotion) ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤੀ-ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੁੱਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੋਮਿਆਂ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਹੈ, ਜੋ ਹੰਕਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਇਹ ਵਰਗ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਸ਼ੇ 'ਚ ਚੂਰ ਇਹ ਵਰਗ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਨਾਲ ਦਇਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਾਜ ਅਮਲੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਨੂੰ ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਹੁਣੇ ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਕਬੀਰ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ 'ਤੇ ਸਿੱਧੀ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ :

ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਮਰਦਨ ਅੰਗਾ॥
ਸੋ ਤਨੁ ਜਲੈ ਕਾਠ ਕੈ ਸੰਗਾ॥
ਇਸੁ ਤਨ ਧਨ ਕੀ ਕਵਨ ਬਡਾਈ॥
ਧਰਨਿ ਪਰੈ ਉਰਵਾਰਿ ਨ ਜਾਈ॥੧॥ [12]

ਰਾਜ ਭੋਗ ਅਰੁ ਛਤ੍ਰ ਸਿੰਘਾਸਨ ਬਹੁ ਸੁੰਦਰਿ ਰਮਨਾ॥
ਪਾਨ ਕਪੂਰ ਸੁਬਾਸਕ ਚੰਦਨ ਅੰਤਿ ਤਊ ਮਰਨਾ॥

ਬੇਦ ਪੁਰਾਨ ਸਿੰਮ੍ਰਿਤ ਸਭ ਖੋਜੇ ਕਹੂ ਨ ਊਬਰਨਾ॥
ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਇਉ ਰਾਮਹਿ ਜੰਪਉ ਮੇਟਿ ਜਨਮ ਮਰਨਾ॥[13]

ਮੱਧ ਕਾਲੀਨ ਭਗਤੀ/ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਪੁਜਾਰੀ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਸਨਾਤਨੀ ਉਪਾਸਨਾ-ਵਿਧੀਆਂ, ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ (ਵੇਦ, ਪੁਰਾਣ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ) ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਭਾਵਨਾ-ਮੂਲਕ ਭਗਤੀ (ਨਾਮ-ਸਾਧਨਾ), ਸਭ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ, ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਸਬਰ-ਸੰਤੋਖ ਦੀ ਜੀਵਨ- ਜਾਚ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਰਾਜ' ਅਤੇ 'ਧਰਮ' ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀ ਸਤ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਗੁਆ ਕੇ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗਾਂ ਅਤੇ ਆਡੰਬਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਸੁਰ ਕਾਫ਼ੀ ਉਭਰਵੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ ਦੀ ਠਾਠ ਅਤੇ ਆਡੰਬਰੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਬੇਰੁਖ਼ੀ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਰਾਜੁ ਨ ਚਾਹਉ ਮੁਕਤਿ ਨ ਚਾਹਉ ਮਨਿ ਪ੍ਰੀਤਿ ਚਰਨ ਕਮਲਾਰੇ॥
ਬ੍ਰਹਮ ਮਹੇਸ ਸਿਧ ਮੁਨਿ ਇੰਦ੍ਰਾ ਮੋਹਿ ਠਾਕੁਰ ਹੀ ਦਰਸਾਰੇ॥ ੧॥[14]

ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਕਹਿਣ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਹਠ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਪਿੱਛੇ ਗੁਰੂ-ਸਾਹਿਬਾਨ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਜਿਹੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਰਥ ਫ਼ਿਊਡਲ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਤ ਕੁਲੀਨ (elite) ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਦਲ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰ (counter-culture) ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਧਨ-ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਰੋਸ ਦੀ ਇਕ ਜੁਗਤ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਿੱਧੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰੋਸ ਵਜੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਬੇਨਿਆਜ਼ੀ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਅਪਣਾਇਆ। ਮਿਸਟਿਸਿਜ਼ਮ ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਸੀ ਜੋ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ

ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਰੋਸ ਦਾ ਸੁਰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਕਬੀਰ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ (direct statement) ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ। ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਕਬੀਰ ਆਪਣੇ ਬਦਲਵੇਂ-ਦਰਸ਼ਨ (alternative) ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> Unqualified directness of statement is the foremost weapon of social protest. It shocks men into seeing the contradiction in things, which they had been inured to take for granted. Direct statement mesmerises the condemned party within the strict limits of its actual practice. It necessarily gives the audience a new angle of vision on social reality. In fact, the technique of violently direct statement is a consequence of an alternative vision of reality by Kabir.[15]

ਕਬੀਰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵਿਅੰਗ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਜੁਲਾਹੇ ਦਾ ਗਿਆਨ (ਬੂਝਹੁ ਮੋਰ ਗਿਆਨਾ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ (ਹਮ ਮਸਕੀਨ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦੇ) ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ। ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਬੀਰ ਦੇ ਬਦਲਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਜੁਲਾਹੇ ਦਾ ਗਿਆਨ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਤੇ ਭੂਮੀਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਬੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦੱਬੀਆਂ-ਕੁਚਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮੋਹ-ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਰਥਿਕ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਦਾ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਨਿਮਾਣੇ-ਨਿਤਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੋਹਿਤੀ ਸੱਤਾ (sacerdotal authority) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸਨਮਾਨ ਜਨਕ ਥਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ, ਭਗਤਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਆਡੰਬਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੁੱਖ-ਸਾਧਨਾ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਗਵਾਹੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ, ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਖੁੰਝੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਰਗ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਰੀਤ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਰੜਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਨਕਾਰਣ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤਾਂ/ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਇਕ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ। ਜਿਹੜੇ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸੰਤ ਕਵੀ ਰਾਮ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਦਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਿੱਥ-ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜ ਕੇ ਆਨੰਦ-ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਸਨ, ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਨੰਦਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਠਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਨੇ ਭੋਗੇ-ਭੁਗਤੇ ਸੱਚ ਦਾ 'ਸੰਚਾਰ' ਅਤੇ ਕਾਵਿ-

ਪਾਠੀ ਨੇ ਉਸ ਦੀ 'ਸੰਭਾਲ' ("ਸਮਾਲਸੀ ਬੋਲਾ") ਕਰਨੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੇਝਿਜਕ ਉਚਾਰਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਕਰਨਾ ਉਹ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਦਾਇਤਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। 'ਕਾਇਆ ਕਪੜੁ ਟੁਕੁ ਟੁਕੁ ਹੋਸੀ' ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਸ ਸੰਭਾਵੀ ਜਬਰ ਵੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਚਾਰਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਰਸਿਕ (ਜਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕ) ਵੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਧਾਰਨ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵੱਲ ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਰੁਮ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲਣਾ ਵੀ ਹੈ! ਇੰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ "ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ" ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਗੁਟਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਗੁਰੂ ਵਾਂਗ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਸੁਰਤਿ-ਸਾਧਨਾ (ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਜਿਥੇ ਕਵੀ ਲਈ ਆਤਮ-ਖੋਜ, ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ; ਉਥੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਵੀ ਸੋਝੀ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ "ਕਹਿਤੇ ਪਵਿਤੁ ਸੁਣਤੇ ਪੁਨੀਤ।" ਅੱਜ ਵੀ ਜਦੋਂ 'ਆਇਆ ਪੜ੍ਹਣ ਸੁਣਨ ਕੋ ਬਾਣੀ' ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਤੇ ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਦੋ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਅਮਲ ਮੰਨ ਕੇ ਸੁਰਤਿ/ਸ਼ਬਦ ਘਾੜਤ ਦੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਕੋਈ ਅਚੇਤ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥

ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥[16]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਜਤ, ਧੀਰਜ, ਗਿਆਨ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰੂਪੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ', ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ 'ਵਿਵੇਕ'। ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਰਸੀਏ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ ਕਾਰਜ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਨਾਤਾ ਜੋੜੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਬੋਲ ਦੀ ਸੰਭਾਲ' ਜਾਂ 'ਅੱਖਰ ਕਾ ਭੇਉ' ਜਾਣਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਕਾਵਿ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਨਾਦ ਅਤੇ ਵੇਦ ਅਰਥਾਤ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਉਪਰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਜਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਸੋਝੀ ਦੇ ਕੇ ਮਾਇਆਵੀ ਬੰਧਨਾਂ, ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਬਾਹਰਲੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆਵੀ-ਭਰਮ' ਜਾਂ 'ਕੂੜਿ ਦੀ ਪਾਲ' ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਗਿਆਨਮਈ ਕਿਰਿਆ ਮੰਨ ਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਬੀਚਾਰ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥੮॥[17]

ਲੋਗੁ ਜਾਨੈ ਇਹੁ ਗੀਤੁ ਹੈ ਇਹੁ ਤਉ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ॥
ਜਿਉ ਕਾਸੀ ਉਪਦੇਸੁ ਹੋਇ ਮਾਨਸ ਮਰਤੀ ਬਾਰ॥੩॥[18]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਦੇ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਗੀਤ ਜਾਂ 'ਬਿਰਹੜੇ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ (ਵੇਦ-ਪਾਠੀ) ਨੂੰ ਵੀ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲਿਆ ਹੈ

ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਰ੍ਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ 'ਸੁਹਿਰਦ' ਜਾਂ 'ਰਸਿਕ' ਪਾਠਕ ਹੋਣ ਦੀ ਤਵੱਕੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜੋ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਗਰਾਮਰ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜੋ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਰ੍ਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਅਚੇਤ ਉਪਭੋਗੀ ਵਾਂਗ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਜੋੜੇ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਰ੍ਮ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੇਦ-ਪਾਠੀ ਨੂੰ 'ਅਸਲਿ ਖਰ' ਕਹਿ ਕੇ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਕੋਰੀ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਇਕਿ ਜਾਣਹਿ ਕਹਿਆ ਬੁਝਹਿ ਤੇ ਨਰ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ॥
ਇਕਨਾ ਨਾਦ ਨ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ, ਰਸ ਕਸ ਨ ਜਾਣੰਤਿ॥
ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ॥
ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤਿ॥੨॥[19]

ਬਾਵਨ ਅਖਰ ਜੋਰੇ ਆਨਿ॥ ਸਕਿਆ ਨ ਅਖਰੁ ਏਕੁ ਪਛਾਨਿ॥
ਸਤ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਬੀਰਾ ਕਹੈ॥ ਪੰਡਿਤ ਹੋਇ ਸੁ ਅਨਭੈ ਰਹੈ॥
ਪੰਡਿਤ ਲੋਗਹੁ ਕਉ ਬਿਉਹਾਰ॥ ਗਿਆਨਵੰਤ ਕਉ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰ॥
ਜਾ ਕੈ ਜੀਅ ਜੈਸੀ ਬੁਧਿ ਹੋਈ॥ ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਜਾਨੈਗਾ ਸੋਈ॥੪੫॥[20]

ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਕਾਵਿ-ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਅੰਧਾ-ਧੁੰਦ ਅਨੁਕਰਣ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਮਰਿਯਾਦਤ ਕਾਵਿ-ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਤਿਆਗ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜਕ-ਕਦਰਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ ਵਾਰ ਅਤੇ ਬਾਰਹਮਾਂਹ ਆਦਿ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਾਰਾਂ (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ 'ਚ ਦਰਜ 22 ਵਾਰਾਂ) ਵਿਚ ਬਾਹਰੀ ਸਰੀਰਕ ਟੱਕਰ ਦੀ ਥਾਂ ਜੀਵ (ਮਨੁੱਖ) ਦੇ ਮਨੋਦਵੰਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ-ਰਸੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੇ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥਕ ਖਿੱਚਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ ਤੇ ਸੰਜਮ (ਸੀਲ ਸੰਜਮ) ਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸਾਧਣਾ (ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ) ਹੈ। ਇਹੋ ਨਾਮ ਮਾਰਗ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਕ ਬਾਰਹ-ਮਾਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ-ਤਾਂਘ ਨੂੰ ਸਖੀ-ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਮ-ਕਾਮਨਾ ਨੂੰ ਪੀਆ/ਸਖੀ ਦੀ ਦੀਦ ਦੀ ਚਾਹਤ ਦੇ ਸੰਜਮੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਸਮੇਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਅਤੇ ਰਤੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸੀ ਮੁਦਰਾ ਦੀ ਪੁੱਠ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਆਰ ਜਿਹੇ ਵੇਗ-ਮੱਤੇ ਤੇ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਸੰਜਮੀ ਤੇ ਭਦਰ (ਸਾਊ) ਸਲੀਕੇ ਦੇ ਪਰਦੇ ਨਾਲ ਢਕ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਇਕ ਤਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਧੁਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਛੰਦਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਮੇਂ ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਲੋੜਾਂ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੰਕਾ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਅਪਣਾ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦਾ ਨਵਾਂ ਤੇ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਨਾਤਨੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਉਭਰ ਰਹੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਕੀਤਾ। ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਲੈਸ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਨਾਤਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁੱਖ ਮੋੜ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ (ਲੋਕ-ਗੀਤ/ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ, ਲੋਕ-ਛੰਦਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਸੰਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਐਮ.ਪੀ. ਭਾਰਦਵਾਜ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ :

All these great souls (Sikh Gurus, Saints and Sufi poets) express their doubt about classical religion, mythology, morality, social life pattern and even classical gods in their characteristic fashion, thus infusing the masses with new faith, belief, personality and value system, and providing a new and respectable place for them in the society. Emanicipated from the psychological subjugation, resurgent folk is able now to express its lack of faith in and respect for the earlier religious and literary practices also. Enriched by new recognition of its personality and feeling from the bondage of classical languages, classical poetics and subjegating classical morality, the flok now feels psychologically free to give expression to its simple folk-songs, ballads and their mental, psychological, religious and mystic experiences through the medium of their simple folk languages and folk forms. [21]

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ, ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ 'ਸ਼ਾਸਤਰ' ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਣਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸ਼ਿਲਪ-ਘਾੜਤ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਨੰਦਵਾਦੀ, ਰੂਪਾਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਉਹ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਿਸਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ ਵਰਗੇ ਆਲੋਚਕ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਦੇਖਦੇ ਹਨ :

If the Bhakti movement is to be understood within the frame work of opposition-doctrines as opposed to

> experience, *Jnana* (ਗਿਆਨ) as opposed to *bhakti,* Brahmanical hierarchy as opposed to the concept of equality of man, intellect as opposed to emotion - its literary expression is also to be understood within a similar framework of opposition - classical and non - classical, sophisticated and folk, *sastriya* and *desi.* [22]

ਜਦੋਂ ਸ਼ਾਰਲੋਟ ਵਾਦੇਵਿਲ ਇਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਕਬੀਰ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ', ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪਿੰਗਲ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿ ਤੋਂ ਕਬੀਰ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵਿਦਰੋਹ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> Indifferent to 'Literature', unskilled in the delicate art of ornate poetry, Kabir cannot be called a Kavi, 'poet', in the traditional Indian sense. Some Indian scholars would rather consider him as a social reformer and a mystic than as a poet. Not only are Kabir's verses devoid of all literary ornaments (alankara) and figures of speech, but the very bluntness of his expressions, the triviality of his comparisons and his scoffing, are likely to shock the reader or listener whose ears are attuned to the refinements and intricacies of kavya poetry. [23]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ-ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਵਿਸਥਾਪਨਮੂਲਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ, ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਂਤਰ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਕਲਾ/ਸੁਹਜ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ :

1. **ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ**, ਮ. ੪, ਗਾਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ, ਪੰਨਾ ੧੬੭
2. ਉਹੀ, ਮ. ੩, ਵੱਡਹੰਸ, ਪੰਨਾ 565
3. ਉਹੀ, ਮ. ੧, ਆਸਾ, ਪੰਨਾ ੪੬੨-੬੩
4. ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, **ਸਮਦਰਸ਼ੀ**, ਦਸੰਬਰ-ਜਨਵਰੀ 2003-04, ਪੰਨਾ 35
5. ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ**, ਪੰਨਾ 64-66
6. **ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ**, ਮ. ੧, ਗਾਉੜੀ, ਪੰਨਾ ੨੨੯
7. ਉਹੀ, ਮਃ ੩, ਵਾਰ ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਸ਼ਲੋਕ ਮ.੧, ਪੰਨਾ ੭੯੧
8. ਦੇਵ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮਿਸ਼ਰ, **ਮਸਿ ਕਾਗਦ ਛੂਹੋ ਨਹੀਂ**... ਕਬੀਰ, ਆਸਾ, ਪੰਨਾ ੧੧੬
9. **ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ**, ਕਬੀਰ, ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰਨਾ ੯੭੦
10. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ, ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰਨਾ ੪੮੨
11. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ, ਆਸਾ, ਪੰਨਾ ੪੮੦
12. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ, ਗਾਉੜੀ, ਪੰਨਾ ੩੨੬
13. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ, ਆਸਾ, ਪੰਨਾ ੪੭੭
14. ਉਹੀ, ਮ. ੫, ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ, ਪੰਨਾ ੫੩੪
15. Surjit Hans, *Journal of Medieval Indian Literature*, March-Sept 1978, p 5
16. **ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ**, ਮਃ ੧, ਜਪੁ, ਪੰਨਾ ੮
17. ਉਹੀ ਮਃ ੧, ਵਡਹੰਸ, ਪੰਨਾ ੫੮੧
18. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ, ਗਾਉੜੀ ਪੂਰਬੀ, ਪੰਨਾ ੩੮੫
19. ਉਹੀ, ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ, ਮਃ ੫, ਸ਼ਲੋਕ ਮਃ ੧, ਪੰਨਾ ੧੨੪੬
20. ਉਹੀ, ਕਬੀਰ : ਬਾਵਨ ਅਖਰੀ, ਗਾਉੜੀ ਪੂਰਬੀ, ਪੰਨਾ ੩੪੩
21. **ਖੋਜ ਦਰਪਨ**, ਜਨਵਰੀ 1986, ਪੰਨੇ 136-37
22. Sisir Kumar Das, *Journal of mediveal Indian Literature*, Sept. 1977, p 16
23. Charlotte Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, p 129

ਸੱਤਾ ਦਾ ਤਲਿੱਸਮ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਕਾਟ

ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਡੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਮਹਿਜ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦਿੱਖ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਇਕ ਸਰਗਰਮ ਅੰਗ ਸੀ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਤੀ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਲਹਿਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਫੂਕੀ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਦਮਨ ਦੇ ਭੰਨੇ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਕੀਤੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਅੱਗੇ ਨਵੇਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖੇ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਮੰਤਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਕਠੋਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤਾਂ, ਸੰਤਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦੁਆਰਾ ਸਾਮੰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਉਦਾਰ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਾਰ ਵਾਲੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ, ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ (pluralist) ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ।

ਨਾਨਕ-ਪੰਥ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਲਹਿਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਈ ਮੰਜੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ ਜੀ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਕਾ ਚੱਕ' (ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ) ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਵੈ-ਸ਼ਾਸਤ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜਿਆ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਮਖ਼ਤਾਰ ਸੰਸਥਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਰੂਹਾਨੀ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਢਾਲ ਜਾਂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸੰਕਲਨ/ਸੰਪਾਦਨ ਨੂੰ ਇਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਦੀ ਕੜੀ ਵਜੋ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਹਰਮੰਦਿਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਤੁਅੱਸਬ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਰੂਹਾਨੀ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਹੱਥੋਂ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਵਾਉਣੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚਾਰ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸਭ ਲਈ ਸਮਾਨ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਆਉਣ ਦੀ ਖੁੱਲ ਦੇਣੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸੰਕਲਨ/ਸੰਪਾਦਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕ ਅਨੂਠੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਕਸਦ ਧਰਮ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਤੇ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਾਨਵੀ ਸਾਂਝ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣਾ ਸੀ। ਇਉਂ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੱਤਾ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਪੁਰੋਹਿਤੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਕਰਿੰਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ) ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਜਨ-ਤਾਂਤਰਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ-ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਲਾ ਮਾਡਲ, ਕਿਉਂਕਿ, ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਵਿਧਾਨਕਤਾ (legtimacy) ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਤਤਕਾਲੀ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰੜਕਦੇ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਅੰਦਰ ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਲਈ ਖ਼ਤਰੇ ਦੀ ਘੰਟੀ ਸੀ। ਇੰਦੂ ਭੂਸ਼ਨ ਬੈਨਰਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ:

> *ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਥਾ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਤਮ-ਸਾਸ਼ਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ, ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ ਵਾਲਾ ਦਰਬਾਰ, ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਗਤ ਉੱਪਰ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਨਿਯੰਤਰਣ ਅਤੇ*

ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ (ਤਖ਼ਤ) ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਗਏ ਸਨ। ਇਕ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਗਵਾਈ ਵਾਲੀ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ, ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਉਚੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕ ਕੌਮ ਤਤਕਾਲੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਰੋਹ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਚ ਸਕਦੀ ਸੀ।[1]

ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਕਰਕੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਤੇ ਉਸਦੇ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਮਿਲ ਰਹੀ ਸੀ। ਮੁਹੰਮਦ ਲਤੀਫ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ "ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਤਮਿਕ ਆਗੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁਆਮੀ ਅਤੇ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਰਾਜਾ ਵੀ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।[2] ਬਾਬਰ ਕਿਆਂ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਰਾਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਬੇ ਕਿਆਂ ਦਾ 'ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ' ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਸਖਤੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਦਇਆ, ਪਿਆਰ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਦੀਨ ਦੁਖੀਆਂ ਲਈ ਵੱਡੀ ਰਾਹਤ ਸੀ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਗੋਕਲ ਚੰਦ ਨਾਰੰਗ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਕ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਦਖਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਾਜ ਦਾ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਭੈਅ-ਮੁਕਤ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ-ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਮਾਨ-ਸਨਮਾਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਤੇ ਦਖ਼ਲ ਤੇਜੀ ਨਾਲ ਵਧਿਆ।[3]

ਅਕਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ (1556-1605ਈ.) ਤੱਕ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਸੁਖਾਵੇਂ ਰਹੇ। **ਅਕਬਰਨਾਮਾ** ਦੇ ਲੇਖਕ ਅਬੁੱਲ ਫ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਮੈਕਲਿਉਡ[4] ਆਦਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਹਮਾਯੂੰ ਅਤੇ ਅਕਬਰ ਦੀਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੋਵਿੰਦਵਾਲ ਆਉਣ ਤੇ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਲੈਣ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰੀ ਹੈ। ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਅਹਿਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮਾਂ ਵਿਚ ਟਕਰਾਉ ਤਿੱਖਾ ਹੋਇਆ। ਜਹਾਂਗੀਰ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਨ ਦਾ ਬਹਾਨਾ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਵੱਲੋਂ ਸਹਿਜ਼ਾਦਾ ਖੁਸਰੋ ਨੂੰ ਬਗਾਵਤ ਸਮੇਂ ਠਹਿਰ ਦੇਣ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਧ ਰਹੀ ਸੰਗਠਨਾਤਮਿਕ ਤਾਕਤ, ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਭੈਅ-ਭੀਤ ਸਨ। **ਤੁਜਕਿ-**

ਜਹਾਂਗੀਰੀ ਵਿਚਲਾ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦਾ ਇਹ ਇਕਬਾਲੀਆ ਬਿਆਨ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ:

> *ਬਿਆਸ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹਿੰਦੂ ਅਰਜਨ ਪੀਰ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਦੇ ਲਿਬਾਸ ਵਿਚ ਬੇਸਮਝ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਕਈ ਬੇਵਕੂਫ਼ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਹਬਰ ਬਣਿਆ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਬੜੀ ਦੇਰ ਤੋਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਸਾਂ ਕਿ ਇਸ ਕੂੜ ਦੇ ਵਣਜ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿਆਂ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈ ਆਵਾਂ।*[5]

ਤੀਹ ਮਈ 1606 ਈ. 'ਚ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਥਾਨੇਸਰੀ ਦੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀ ਕਾਰਨ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ਼ਾਦਾ ਖੁਸਰੋ ਪ੍ਰਤੀ ਹਮਦਰਦੀ ਬਣਿਆ, ਪਰ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਭੜਕਾਉਣ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਆਗੂ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਹਿਮਦ ਸਰਹੰਦੀ (ਮੁੱਜਦਿਦ) ਦੀ ਉਹ ਤੁਅੱਸਬੀ ਨੀਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਭਗਤਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਤੇ ਸਲਾਕੁਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ।[6] ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਤਤਕਾਲੀ ਹਾਕਮਾਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸੀ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਸੱਤਾ ਸੁਖ ਭੋਗਦੇ ਵਿਲਾਸੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਅਨੈਤਿਕ ਕਰਮਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁਹਰ ਲਾਉਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ਨੂਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਉਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਰਾਜ ਕਰਦੀ ਧਿਰ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਕਰਿੰਦਾ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਧਰਮ ਤੋਂ ਹੀ ਥਿੜਕ ਗਿਆ ਸੀ। ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਥੋਥੀ ਰੀਤ-ਪੂਜਾ ਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੱਕ ਸਿਮਟ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਉਂ 'ਧਰਮ' ਅਤੇ 'ਰਾਜ' ਦੀਆਂ ਦੋਹੇਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਤ ਤੇ ਜਲੌਅ ਨੂੰ ਗੁਆ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਲਿਆਣ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਉਥਾਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਬੜੀ ਉਘੜਵੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਰਾਜਸੀ ਠਾਠ ਅਤੇ ਅਡੰਬਰੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਬੇਨਿਆਜ਼ੀ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> *ਰਾਜੁ ਨ ਚਾਹਉ ਮੁਕਤਿ ਨ ਚਾਹਉ ਮਨਿ ਪ੍ਰੀਤਿ ਚਰਨ ਕਮਲਾਰੇ॥*
> *ਬ੍ਰਹਮ ਮਹੇਸ ਸਿਧ ਮੁਨਿ ਇੰਦ੍ਰਾ ਮੋਹਿ ਠਾਕੁਰ ਹੀ ਦਰਸਾਰੇ॥*[7]

ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੌਕਿਕ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਰ-ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਡੇਰੇ, ਅਸਤਿੱਤਵਕ, ਅਨਾਦੀ ਅਤੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਰਹੱਸਮਈ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸਲੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤਕ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਮਾਰਗ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦੇਸ ਤੇ ਕਾਲ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਵਿਧਾਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਵਾਲੀ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ, ਅਰਥਾਤ ਉਚ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹੋਣ, ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ 'ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ' ਅਤੇ 'ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੁਆਰਾ ਕਲਪਿਆ 'ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ' ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਆਧਾਰੀ ਰਾਜ ਹੀ ਹੈ :

– ਬੇਮੁਹਤਾਜ ਪੂਰਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ॥
ਪ੍ਰਭ ਸੇਵਕ ਸਾਚਾ ਵੇਸਾਹੁ॥[8]

– ਏਕੋ ਆਪਿ ਤੂ ਹੈ ਵਡ ਰਾਜਾ॥
ਹੁਕਮਿ ਸਚੇ ਕੈ ਪੂਰੇ ਕਾਜਾ॥[9]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ 'ਪੂਰਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ' ਤੇ 'ਵਡ ਰਾਜਾ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਮਕਾਲੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ-ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਤੇ ਸੱਤਾ-ਭੋਗ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਵਿਲਾਸੀ ਰਾਜਿਆਂ, ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਅਮੀਰਾਂ-ਵਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਕਲਯੁਗ ਦੇ ਕਸਾਈ, ਸ਼ੀਂਹ ਅਤੇ ਕੁੱਤੇ ਆਦਿ ਕਹਿ ਕੇ ਫਿਟਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਨਿੱਜੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਸੱਤਾ-ਸੁੱਖ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਰਾਜ-ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਦੀਆਂ

ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੇ ਹਲਕਾਏ ਉਹ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ 'ਮਾਨਸ ਖਾਣੇ' ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਮਾਇਆਵੀ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਅਧਰਮ' ਅਤੇ 'ਕੂੜ' ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਰਾਜੇ ਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਸਗੋਂ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਵੀ ਭਟਕ ਗਏ ਸਨ:

ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ॥
ਕਾਮੁ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥[10]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ-ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇਕ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਤੇ ਧਰਮੀ ਰਾਜ ਦਾ ਬਦਲ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਦਇਆ, ਪਿਆਰ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤਾ ਦੀ ਜ਼ਾਮਨੀ ਭਰਨ ਵਾਲਾ 'ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ' ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਤਾਬਿਆ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ-ਕੇਂਦਰ ਉਚ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅੰਕੁਸ਼ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੱਚੇ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਵਾਲਾ ਰਾਜਾ ਹੀ 'ਰਾਜ ਜੋਗ' ਪਦ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ :

– ਤਖਤਿ ਰਾਜਾ ਸੋ ਬਹੈ ਜਿ ਤਖਤੈ ਲਾਇਕ ਹੋਈ॥[11]

– ਜਿਨੀ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ ਸਚੁ ਰਾਜੇ ਸੇਈ॥
ਏਹਿ ਭੂਪਤਿ ਰਾਜੇ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਦੁਖੁ ਹੋਈ॥[12]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੱਚੇ ਆਚਰਣ ਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤਖ਼ਤ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਮਿਥਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਕੇ ਭਟਕਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ 'ਰਾਜ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ' ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਰਾਜ-ਭੋਗ, ਕਾਮ-ਵਿਲਾਸ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਾਇਆ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭੂਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਰਕ ਦੇ ਭਾਗੀ ਕਿਹਾ ਹੈ:

ਰਾਜ ਲੀਲਾ ਰਾਜਨ ਕੀ ਰਚਨਾ ਕਰਿਆ ਹੁਕਮੁ ਅਫਾਰਾ॥
ਸੇਜ ਸੋਹਨੀ ਚੰਦਨੁ ਚੋਆ ਨਰਕ ਘੋਰ ਕਾ ਦੁਆਰਾ॥[13]

ਭੂਪਤਿ ਹੋਇ ਕੈ ਰਾਜ ਕਮਾਇਆ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਅਨਰਥ ਵਿਹਾਝੀ ਮਾਇਆ॥
ਸੰਚਤ ਸੰਚਤ ਥੈਲੀ ਕੀਨ੍ਹੀ॥
ਪ੍ਰਭ ਉਸ ਤੇ ਡਾਰਿ ਅਵਰ ਕਉ ਦੀਨ੍ਹੀ॥[14]

ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਦੀ ਓਟ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਾਜ-ਸ਼ਕਤੀ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਭੋਗ ਵਿਲਾਸ ਦੇ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਧਨ ਦੌਲਤ ਸਭ ਕਪਟ ਹਨ - ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਟਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਛਲੀਏ। ਅਨੈਤਿਕ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਇਕੱਤਰ ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਭਾਵ ਅਤੇ ਬਹੁਤਾਤ ਦੋਵੇਂ ਮਾੜੇ ਹਨ; ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਖਿੜਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕ ਵਿਚ ਵਿਗਾੜ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਜਿਸੁ ਗ੍ਰਿਹਿ ਬਹੁਤੁ ਤਿਸੈ ਗ੍ਰਿਹਿ ਚਿੰਤਾ॥
ਜਿਸੁ ਗ੍ਰਿਹੁ ਥੋਰੀ, ਸੁ ਫਿਰੈ ਭ੍ਰਮੰਤਾ॥
ਦੁਹੂ ਬਿਵਸਥਾ ਤੇ ਜੋ ਮੁਕਤਾ, ਸੋਈ ਸੁਹੇਲਾ ਭਾਲੀਐ।[15]

ਮਾਇਆ ਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ-ਰਾਜ, ਰੂਪ, ਧਨ ਨੂੰ 'ਬਿਖ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਧਨ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਓਟ-ਆਸਰਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਕੇਵਲ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਾ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਧੀ ਵਰਗਾ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਤਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਨ੍ਹਾਨ੍ਹਾ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਕੀਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਭਗਤਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਸਬਰ ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਸੱਤਾ-ਸੁਖ ਦੇ ਹਲਕਾਏ ਸਾਮੰਤਾਂ ਤੇ ਧਨੀਆਂ ਦੇ ਤਰਕ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ। 'ਹਰਿ' (ਨਾਮ) ਤੇ ਮਾਇਆ ਇਕੱਠੇ ਚਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ :

ਰਾਜ ਕਪਟੰ ਰੂਪ ਕਪਟੰ ਧਨ ਕਪਟੰ ਕੁਲ ਗਰਬਤਹ॥
ਸੰਚੰਤਿ ਬਿਖਿਆ ਛਲੰ ਛਿਦ੍ਰੰ, ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਸੰਗ ਨ ਚਲਤੇ॥
ਪੇਖੰਦੜੋ ਕੀ ਭੁਲੁ ਤੁੰਮਾ ਦਿਸਮੁ ਸੋਹਣਾ॥
ਅਢੁ ਨਾ ਲਹਦੜੋ ਮੁਲੁ ਨਾਨਕ ਸਾਥਿ ਨ ਜੁਲਈ ਮਾਇਆ॥[16]

ਵਰਣ ਅਤੇ ਵਰਗ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਧਰਮ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ

ਹੋਇਆ ਸੀ। ਧਰਮ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਲੇ ਖ਼ੂਨੀ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਵਿਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖੇ ਸਨ। ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ (ਸ਼ੂਦਰਾਂ) ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਣ ਤੇ ਵਰਗ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ (ਨਿਮਨ-ਜਾਤੀਆਂ), ਕਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਗੁਆ ਕੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਇਹ ਵਰਗ ਸਥਾਪਤ ਰਾਜ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਕੇਂਦਰਤ ਧਰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਗੁਆਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਮੁੜ ਬਹਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਵਰਣ, ਰੰਗ, ਨਸਲ, ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵਲਗਣਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਤੇ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਨੋਰਥ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀ, ਨਸਲੀ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਪਹੁੰਚ ਦੱਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਚਿਹਨ (ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸਗੁਣ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਨ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ) ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦਵੈਤ ਜਾਂ ਦੁਜੈਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ:

– ਤੂ ਸਾਝਾ ਸਾਹਿਬ ਬਾਪੁ ਹਮਾਰਾ॥
ਨਉਨਿਧਿ ਤੇਰੈ ਅਖੁਟ ਭੰਡਾਰਾ॥
ਜਿਸ ਤੂ ਦੇਹਿ ਸੁ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਅਘਾਵੈ ਸੋਈ ਭਗਤ ਤੁਮਾਰਾ ਜੀਉ।
ਸਭੁ ਕੋ ਆਸੈ ਤੇਰੀ ਬੈਠਾ, ਘਟ ਘਟ ਅੰਤਰ ਤੂੰ ਹੈ ਵੁਠਾ।
ਸਭੇ ਸਾਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨ ਤੂ ਕਿਸੇ ਨ ਦਿਸਹਿ ਬਾਹਰਾ ਜੀਉ।[17]

– ਬਿਸਰਿ ਗਈ ਸਭ ਤਾਤਿ ਪਰਾਈ॥
ਜਬ ਤੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਮੋਹਿ ਪਾਈ॥੧॥ ਰਹਾਉ।

ਨਾ ਕੋ ਬੈਰੀ ਨਹੀ ਬਿਗਾਨਾ ਸਗਲ ਸੰਗ ਹਮ ਕਉ ਬਨਿ ਆਈ॥
ਜੋ ਪ੍ਰਭ ਕੀਨੋ ਸੋ ਭਲ ਮਾਨਿਓ ਏਹੁ ਸੁਮਤਿ ਸਾਧੂ ਤੇ ਪਾਈ॥
ਸਭ ਮਹਿ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਪ੍ਰਭ ਏਕੈ ਪੇਖਿ ਪੇਖਿ ਨਾਨਕ ਬਿਗਸਾਈ॥[18]

ਇਕ ਪਿਤਾ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਜਾਤ/ਵਰਣ ਦੇ ਭੇਦ ਉਤੇ ਲੀਕ ਫੇਰ ਦਿਤੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ-ਤੁਰਕ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ, ਬਾਹਰੀ ਭੇਖ, ਥੋਥੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਧਰਮ-ਆਧਾਰੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਥੋਥੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਿਚ ਉਲਝਾ ਕੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਉਮਰ ਲੰਬੀ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਪੂਜਾ-ਅਰਚਾ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਆਡੰਬਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੋਈ ਆਤਮਕ ਬਲ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਅਤੇ ਕਾਰ (ਰੋਜ਼ੀ ਰੋਟੀ) ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ। ਪੁਜਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਕੁ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪਸਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਭ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ। ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਸਭ ਆਡੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਸੱਚੀ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ :

- ਹਜ ਕਾਬੈ ਜਾਉ ਨ ਤੀਰਥ ਪੂਜਾ॥
  ਏਕੋ ਸੇਵੀ ਅਵਰੁ ਨ ਦੂਜਾ॥
  ਪੂਜਾ ਕਰਉ ਨ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਉ॥
  ਏਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਲੇ ਰਿਦੈ ਨਮਸਕਾਰਉ॥
  ਨ ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ॥
  ਅਲਹ ਰਾਮ ਕੇ ਪਿੰਡੁ ਪਰਾਨ॥[19]

- ਖਤ੍ਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੂਦ ਵੈਸ ਉਪਦੇਸੁ ਚਹੁ ਵਰਨਾ ਕਉ ਸਾਂਝਾ॥[20]

- ਸੋ ਸੁਰਤਾ, ਸੋ ਬੈਸਨੋ, ਸੋ ਗਿਆਨੀ ਧਨਵੰਤੁ॥
  ਸੋ ਸੂਰਾ ਕੁਲਵੰਤੁ ਸੋਇ, ਜਿਨਿ ਭਜਿਆ ਭਗਵੰਤ॥
  ਖਤ੍ਰ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੂਦ, ਬੈਸੁ ਉਧਰੈ ਸਿਮਰਿ ਚੰਡਾਲ॥
  ਜਿਨਿ ਜਾਨਿਓ ਪ੍ਰਭ ਅਪਨਾ ਨਾਨਕ ਤਿਸਹਿ ਰਵਾਲ॥[21]

- ਪਤਿਤ ਪਵਿਤ੍ਰ ਲੀਏ ਕਰਿ ਅਪੁਨੇ ਸਗਲ ਕਰਤ ਨਮਸਕਾਰੋ॥
  ਬਰਨੁ ਜਾਤਿ ਕੋਊ ਪੂਛੈ ਨਾਹੀ ਬਾਛਹਿ ਚਰਨ ਰਵਾਰੋ॥[22]

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਬਦਤਰ ਸੀ। ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਔਰਤ ਲਈ ਧਰਮ ਸਮੇਤ ਕਈ ਖੇਤਰ ਵਰਜਿਤ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਵਰਣ ਅਤੇ ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਉਤੇ ਉਸਰੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੀ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤੀ। ਦਲਿਤ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਔਰਤ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹੈਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ। ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵੰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਮਰਦ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ :

ਸਭ ਪਰਵਾਰੈ ਮਾਹਿ ਸਰੇਸਟ॥
ਮਤੀ ਦੇਵੀ ਦੇਵਰ ਜੇਸਠ॥
ਬਤੀਹ ਸੁਲਖਣੀ ਸਚੁ ਸੰਤਤਿ ਪੂਤ॥
ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ॥
ਇਛ ਪੂਰੇ ਮਨ ਕੰਤ ਸੁਆਮੀ
ਸਗਲ ਸੰਤੋਖੀ ਦੇਰ ਜੇਠਾਨੀ॥੩॥
ਸਭ ਪਰਵਾਰੈ ਮਾਹਿ ਸਰੇਸਟ॥
ਮਤੀ ਦੇਵੀ ਦੇਵਰ ਜੇਸਟ॥
ਧੰਨੁ ਸੁ ਗ੍ਰਿਹ ਜਿਤੁ ਪ੍ਰਗਟੀ ਆਇ॥
ਜਨ ਨਾਨਕ ਸੁਖੇ ਸੁਖਿ ਵਿਹਾਇ॥੪॥[23]

ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਭ ਸਮਾਜਕ ਸਾਧਨਾਂ ਵਾਂਗ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮਰਦ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਗਿਆਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪੌੜੀ ਹੈ, ਸਾਧਨਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਵਾਹਕ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੱਤਾ (ਰਾਜ, ਉਪਜ-ਸਾਧਨਾਂ ਆਦਿ) ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪੰਥ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਰਮਜ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਲਿਬਰੇਟ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਪੋਥੀ ਨੂੰ ਪਰਮੇਸਰ ਕਾ ਥਾਨੁ' ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਪੋਥੀ ਪਰਮੇਸਰ ਦਾ ਥਾਨ
ਸਾਧ ਸੰਗਿ ਗਾਵਹਿ ਗੁਣ ਗੋਬਿੰਦ, ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ॥[24]

ਹਵਾਲੇ :

1. **ਇੰਦੂ ਭੂਸ਼ਨ ਬੈਨਰਜੀ, ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਉਤਪਤੀ** (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ), ਪੰਨਾ 204
2. Mohamad Latif *'History of the Punjab'* p.253
3. G.C.Narang. *Transfotmation of Sikhism*, p. 37.
4. W.H. Mcleod, *Sikhism*, p. 37.
5. **ਤੁਜਕਿ-ਜਹਾਂਗੀਰੀ**, ਹਵਾਲਾ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ, ਪੰਨਾ 71-72
6. ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪਾ.), **ਗਿਆਨੀ ਗਰਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੋਜ**, ਪੰਨਾ 60
7. **ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ**, ਰਾਗ ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ, ਪੰਨਾ 534
8. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਪੰਨਾ 184
9. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ, ਪੰਨਾ 1074
10. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ : ੧, ਪੰਨੇ 468-69
11. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ, ਪੰਨਾ 1088
12. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ, ਪੰਨਾ ਉਹੀ
13. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ, ਪੰਨਾ 642
14. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ 391-92
15. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ, ਪੰਨਾ 1019
16. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਜੈਤਸਰੀ, ਪੰਨਾ 708
17. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਮਾਝ, ਪੰਨਾ 197
18. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਕਾਨੜਾ, ਪੰਨਾ 1299
19. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਭੈਰਉ, ਪੰਨਾ 1299
20. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਪੰਨਾ 747
21. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ, ਪੰਨਾ 300
22. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ, ਪੰਨਾ 498
23. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ 370
24. ਉਹੀ, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ, ਪੰਨਾ 197

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰਮਜ਼

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੰਗਤ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਉ, ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਜਿਹੜੀ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਉਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਰੰਚਨਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ, ਕਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉਪਰ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ/ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਸੁਲਹ-ਕੁਨ ਨੀਤੀ ਕਾਰਣ ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਓਪਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਏ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਨਵਾਂ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਉਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਮੁਗਲ ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਰਹੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਭਾਰਤੀ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਭੂਮਿਕਾ, ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਕਠੋਰ ਸਨਾਤਨੀ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਲੀਕਰਣ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ, ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ/ਭਗਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ

ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੁਲਹ-ਕੁਨ ਰਵੱਈਆ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ/ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਆਕਰਸ਼ਣ ਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਆਦਿ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਅਰਬੀ/ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਰਹੇ। ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਤੁਰਕ ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਵਜੋਂ ਆਏ, ਪਰ ਉੱਚੇਰੀਆਂ ਆਤਮਿਕ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਛੇਤੀ ਹੀ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤੇ ਆਮ ਮਖ਼ਲੂਕ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੇ ਚਲੇ ਗਏ। ਸੱਯਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਨਦਵੀ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ, ਕਿ

> ਇਸਲਾਮੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰਹੀ, ਇਕ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਤਾਜ ਵਾਲੇ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੀ, ਦੂਜੀ ਖ਼ਾਨਕਾਹਾਂ ਵਿਚ ਬੋਰੀਆਂ ਉਪਰ ਬੈਠਣ ਵਾਲੇ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਦੀ। ਇਕ ਤੋਪ ਅਤੇ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਰਾਜਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਰਹੇ, ਦੂਜੇ ਆਪਣੇ ਉੱਚੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ-ਦਿਮਾਗਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਦੇ ਰਹੇ।[1]

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਇਸਲਾਮ, ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਕੁਰਆਨ ਅਤੇ ਹਦੀਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਏ. ਜੇ. ਆਰਬਰੀ, ਅਨੈਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ, ਪ੍ਰੋ. ਹਿਲਮੀ, ਏ.ਐੱਮ.ਏ. ਸ਼ੁਸ਼ਤਰੀ, ਜੇ. ਸਪੈਂਸਰ ਤਰਿਮਿੰਘਮ ਅਤੇ ਜੌਹਨ.ਏ.ਸੁੱਭਾਨ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਹੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦਾਇਰਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[2] ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਬੰਧੇਜ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮਿਕ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਉਦਭਵ ਤੇ ਪਸਾਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਮੱਤ-ਭੇਦ ਹਨ, ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਹੀ ਅਗਲੇਰਾ ਵਿਸਥਾਰ ਜਾਂ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਰ.ਏ. ਨਿਕਲਸਨ ਅਤੇ ਈ.ਜੀ.ਏ. ਬਰਾਊਨ ਆਦਿ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕੱਟੜ ਤੇ ਸ਼ੱਰ੍ਹਈ ਰੂਪ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਈਰਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਯੂਨਾਨੀ ਨਵ-ਅਫ਼ਲਾਤੂਨੀ (ਫਲਾਤੀਨਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ) ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।[3] ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਈਰਾਨੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਹਜ਼ਰਤ ਮਖ਼ਦੂਮ ਅਲੀ ਹੁਜਵੀਰੀ (ਕਰਤਾ **ਕਸ਼ਫੁਲ ਮਹਿਜੂਬ**, ਮੌਤ 1072 ਈ.) ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਵਰਗੇ ਮੁਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।[4] ਪਰ ਪਿਛਲੇਰੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ, ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ, ਅਬੁੱਲ ਫ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਫ਼ੈਅਜ਼ੀ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਰਬ-ਉੱਚਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਵਾਲਾ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕੰਮ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਗਏ।[5] ਅਕਬਰ ਅਤੇ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਏ। ਅਬੁੱਲ ਫ਼ਜ਼ਲ ਨੇ **'ਆਇਨੇ-ਅਕਬਰੀ'** ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਬਕ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।[6] ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਨੇ ਬਨਾਰਸ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਹ ਕੁ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਤਰਜ਼ਮੇ **'ਸ਼ਰੇ ਅਕਬਰ'** ਅਨੁਵਾਨ ਹੇਠ ਕਰਵਾਏ। ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਜਮ-ਉਲ-ਬਹਿਰੀਨ** (ਦੋ ਨਦੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗਮ) ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਗੌਸ ਗਵਾਲੀਅਰੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕਾਂ **'ਬਹਿਰੁਲ-ਹਯਾਤ'** ਅਤੇ **'ਜਵਾਹਰ-ਇ-ਖ਼ਮਸਾ'** ਵਿਚ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਤਪ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ।[7] **'ਬਹਿਰੁਲ-ਹਯਾਤ'** ਭਾਰਤੀ ਹੱਠ ਯੋਗ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ **'ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੁੰਡ'** ਦਾ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **'ਦਸਤੂਰ-ਉਲ-ਅਮਲ'** ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਹਿੰਦੂ ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗਾਂ (ਯੋਗ ਆਦਿ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।[8] ਆਪਣੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਤੇ ਸੁਲਹ-ਕੁਨ ਨੀਤੀ ਕਾਰਣ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ। ਸਾਦਗੀ, ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਕਾਰਨ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਰਬ-ਈਰਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਓਪਰੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਜਨਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪੁੱਠ ਦੇ ਕੇ ਇਸਲਾਮੀ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਪੁਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਚਿੰਤਕ ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਯੂਨਾਨੀ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਨਾ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੱਡੀਆਂ ਰੀਤਾਂ – ਯੂਨਾਨੀ ਇਸ਼ਰਾਕ, ਹਿੰਦੀ ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋਇਆ ਹੈ।'[9] ਇਸਲਾਮ ਬਾਰੇ ਜਰਮਨ ਮੂਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਅਨੈਮੇਰੀ ਸ਼ਿਮਲ ਪੰਜਾਬੀ,

ਸਿੰਧੀ ਤੇ ਪਸ਼ਤੋ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਰਗੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਥਾਂ 'ਦੋਹੜੇ', 'ਕਾਫ਼ੀ' ਅਤੇ 'ਰੁਬਾਈ' ਵਰਗੇ ਸਥਾਨਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ। ਉਤਰੀ ਪੱਛਮੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਦੇਸੀ ਸੰਗੀਤਕ ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਸਥਾਨਕ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੋਜ਼-ਮਰ੍ਹਾ ਦੇ ਜੀਵਨ 'ਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਬਿੰਬਾਂ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਮਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ, ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀਕਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਵੀ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ।[10] ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ, ਸਿੰਧੀ ਤੇ ਪਸ਼ਤੋ ਆਦਿ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ 'ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵਰਣ-ਭੇਦ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਤੇ ਜਾਤੀ/ਜਮਾਤੀ ਵੰਡਾਂ ਤੇ ਨਫ਼ਰਤ 'ਚ ਫਸੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਵਰਦਾਨ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਮੋਮਨ-ਕਾਫ਼ਰ, ਸਵਰਨ-ਮਲੇਸ਼ ਅਤੇ ਨਾਰ-ਭਤਾਰ ਦੀ ਅਖੌਤੀ ਵੰਡ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇੱਕੋ ਅਲਾਹੀ ਨੂਰ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਸ਼ੁਜਾ ਅਲਹੱਕ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (unitarian vision) ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[11] ਭਾਰਤੀ ਖਿੱਤੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਵੀ ਬਦਲਣ ਲਗਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤ, ਜੋਗ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀਆਂ ਗੂੰਜਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦੇਣ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕੁਝ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਹਿੰਦੂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੁਝ ਸੂਫ਼ੀ ਲਾਲ ਅਤੇ ਭਗਵੇਂ ਰੰਗ ਦਾ ਲਿਬਾਸ ਪਾਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਕ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚ 'ਸਾਵੇ ਤੇ ਸੂਹੇ' ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਮੀਆਂ ਜਾਨ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਤਾ-ਉਮਰ ਜੋਗੀਆ ਰੰਗ ਦਾ ਲਿਬਾਸ ਪਾਇਆ।[12] ਜੋਗੀਆਂ ਉਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਸੋਟਾ ਤੇ ਚਿੱਪੀ ਫੜਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ਼ ਰਿਹਾ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਚਿਲ੍ਹਾ ਕੱਟਣ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਆਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਚਿਲ੍ਹਾ ਤੇ 'ਹਬਸ-ਇ-ਦਮ' ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਉਪਰ ਹੱਠ ਯੋਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ। ਫ਼ਿਰਦੌਸੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪੀਲੇ ਵਸਤਰ ਅਤੇ ਕਮੰਡਲ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।[13] ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਮੁਈਅਨੁਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ (ਅਜਮੇਰ) ਨੇ ਆਪਣੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਦੇਉ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਜੋਗੀ ਜੈਪਾਲ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ।

ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਔਰਤ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਇਆ[14] ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ (ਰਾਜਸਥਾਨੀ) ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ। ਦਿਲਚਸਪ, ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੇਖ਼ ਬਹਾਉਦੀਨ ਜ਼ਕਰੀਆ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਰੁਕਨ-ਇ-ਆਲਮ ਦੀਆਂ ਮੁਲਤਾਨ ਸਥਿਤ ਦਰਗਾਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਵਾਸਤਿਕ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ।[15] ਪੰਜਾਬ, ਰਾਜਸਥਾਨ, ਕਸ਼ਮੀਰ, ਬੰਗਾਲ ਅਤੇ ਸਿੰਧ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀਆਂ ਦਰਗ਼ਾਹਾਂ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਹਾਂ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਰਹੀਆਂ। ਰਾਮ ਦੇਵੜਾ, ਖਾਟੂ, ਨਰਹੜ (ਰਾਜਸਥਾਨ), ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ (ਪੰਜਾਬ) ਉੱਚ ਅਤੇ ਭਿੱਟ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਦੀਆਂ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਗ਼ਾਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਵੱਸੋਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਤਿਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪੂਜਣਯੋਗ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਿਸਾਲ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਦਾ ਗੁਰਭਾਈ ਤੇ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਮੁਈਅਨ-ਉਦ-ਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ ਦਾ ਖਲੀਫ਼ਾ ਹਮੀਦ-ਉਦ-ਦੀਨ ਸੂਫ਼ੀ ਨਾਗੌਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਹੱਥੀਂ ਖੇਤੀ (ਕਿਰਤ) ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਮਾਸ ਖਾਣ ਤੇ ਜੀਵ-ਹੱਤਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **'ਅਸੂਲ-ਅਤ-ਤਰੀਕ'** ਵਿਚ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਸ਼ੁਧੀ, ਸਾਦਗੀ, ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ।[16] 'ਸੁਲਤਾਨੁਤ ਤਾਰਕੀਨ' ਦੇ ਲਕਬ ਨਾਲ ਮਸ਼ਹੂਰ ਇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਦੋਹਾਂ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। (ਨਾਗੌਰ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਉਸ ਦੇ ਮਜ਼ਾਰ ਨੂੰ 'ਤਾਰਾ ਕਿਸ਼ਨ' ਦਾ ਮਜ਼ਾਰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਹਿੰਦੂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਗਊ-ਰੱਖਿਅਕ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਮਨੌਤਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹਨ)। ਪ੍ਰੋ. ਹਮਾਯੂੰ ਕਬੀਰ[17] ਅਤੇ ਤਾਰਾ ਚੰਦ[18] ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਚਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਕਲਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉਪਰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਵੰਨਗੀਆਂ ਨੇ ਸਾਂਝੇ ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਨਸਲੀ/ਜਾਤੀ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਕੁੜੱਤਣ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਕੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਰਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ।

ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਅਰਬੀ/ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀਆਂ, ਲੋਕ-ਧਾਰਾ, ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ, ਸਥਾਨਕ ਕਲਾ-ਰੂਪਾਂ, ਸੰਗੀਤ ਦੀਆਂ ਦੇਸੀ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪੂੰਜਾਂ ਵਲੋਂ ਅਰਾਧਨਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਉਣੇ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ;

. . . ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਵੰਨਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਮੱਕਾ, ਮੁਹੰਮਦ ਤੇ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਕੁਰਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ, ਸਮਾਂ ਤੇ ਚਰਿਤਰ ਦੂਰ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।[19]

ਬੋਲੀ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਸੁਗਮ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਠੇਠ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਸਰਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਜਾਂ ਕੁਰਆਨੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੀ ਰਹੇ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਸਬਤ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਮੁੱਖ ਘੱਟ ਤੇ ਅਨੁਭਵ-ਸਿੱਧ ਕਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹਨ। ਗੂੜ੍ਹ ਕੁਰਆਨੀ ਰਹੱਸਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਭੁੱਲ-ਭੁੱਲਾਈਆਂ 'ਚ ਗੁਆਚਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ 'ਸਵਾ ਸੇਰ ਦੀ ਮਸਤੀ' ਜਾਂ 'ਤੇਰੇ ਇਸ਼ਕ ਨਚਾਇਆ ਕਰ ਥੱਈਆ ਥੱਈਆ' ਦੀ ਸਦਾਅ ਹੀ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ 'ਚ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਸਥਾਨਕ ਧੰਦਿਆਂ ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਦਸਤਕਾਰੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ - ਚਰਖ਼ਾ, ਪੂਣੀ, ਸਾਲੂ, ਤ੍ਰਿੰਝਣ ਅਤੇ ਛੱਲਾ ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਰਫ਼ਤ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰਾ, ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਝੋਕ ਅਤੇ ਝਨਾਂ ਦਾ ਪੱਤਣ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਮੁਕੱਦਸ ਥਾਵਾਂ 'ਮੱਕਾ-ਕਾਅਬਾ' ਦੇ ਬਦਲ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ (ਹਿੰਦਵੀ), ਸ਼ਾਹ ਲਤੀਫ਼ ਭਿਟਾਈ (ਸਿੰਧੀ), ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਲੇਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ, ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਂਝਾ, ਮਹੀਂਵਾਲ ਅਤੇ ਪੁਨਲ (ਪੁੰਨੂੰ) ਆਦਿ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਸਮਾਨ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ (ਮੌਤ 1325 ਈ.) ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਤਿੱਥ-ਤਿਉਹਾਰ, ਰਸਮਾਂ, ਰੰਗ, ਪਹਿਰਾਵਾ/ਆਭੂਸ਼ਣ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਲਈ ਖਿੱਚ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਗਏ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ, ਸਰਾਇਕੀ, ਸਿੰਧੀ ਅਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਹੀਰ, ਸੱਸੀ ਤੇ ਸੋਹਣੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਗਾਥਾਵਾਂ ਬਹੁਤ

ਮਕਬੂਲ ਹੋਈਆਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਲਪਿਆ ਜੋਗੀ ਵੀ ਸਾਂਝੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਇਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ/ਭਾਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਭਾਰਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਮਾਥੇ ਤਿਲਕ ਹਾਥ ਪਿਚਕਾਰੀ,
ਮੋਰੇ ਆਂਗਣ ਹੋਰੀ ਖੇਲਣ ਆਇਆ,
ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਨਿਜ਼ਾਮਉਦੀਨ ਚੁਸਤ ਖਿਲਾੜੀ,
ਬਾਂਹ ਪਕਰ ਮੋਰਾ ਘੁੰਗਟ ਉਠਾਇਆ। (ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ)

ਮੈਂਡੀ ਦਿਲੜੀ ਰਾਂਝਣ ਰਾਵਲ ਮੰਗੇ॥
ਜੰਗਲ ਬੇਲੇ ਫਿਰਾਂ ਢੂੰਡੇਂਦੀ, ਰਾਂਝਣ ਮੇਰੇ ਸੰਗੇ॥

(ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ)

ਹਾਜੀ ਲੋਕ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ, ਅਸਾਂ ਜਾਣਾ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ
ਜਿਤ ਵਲ ਯਾਰ ਉਤੇ ਵਲ ਕਾਅਬਾ, ਭਾਵੇਂ ਫੋਲ ਕਿਤਾਬਾਂ ਚਾਰੇ
ਨੀ ਮੈਂ ਕਮਲੀ ਆਂ. . .।

ਹੋਰੀ ਖੇਲੂੰਗੀ ਕਹਿ ਬਿਸਮਿੱਲਾ
ਨਾਮ ਨਬੀ ਕੀ ਰਤਨ ਚੜ੍ਹੀ ਬੂਦ ਪੜ੍ਹੀ ਇਲ ਇੱਲ੍ਹਾ,
ਰੰਗ ਰੰਗੀਲੀ ਉਹੀ ਖਿਲਾਵੇ ਜੋ ਸਿੱਖੀ ਹੋਵੇ ਫ਼ਨਾ ਫ਼ੀ ਅੱਲਾ।

ਮੈਂ ਵੈਸਾਂ ਜੋਗੀ ਦੇ ਨਾਲ, ਨੀ ਮੱਥੇ ਤਿਲਕ ਲਗਾ ਕੇ
ਮਾਏ ਨੀ ਇਕ ਜੋਗੀ ਆਇਆ,
ਦਰ ਸਾਡੇ ਉਸ ਧੂਆਂ ਪਾਇਆ
ਮੰਗਦੈ ਹੀਰ ਸਿਆਲ ਨੀ, ਬੈਠਾ ਭੇਸ ਵਟਾ ਕੇ।

(ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਆਮ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਨਾਲ ਨੇੜਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਜਦੋਂ ਇਸਲਾਮ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਰਾਜਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਹਿਤ ਪਾਲਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਵਾਂਗ ਇਸਲਾਮ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋ ਗਏ ਜਾਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਾਂਗ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਤਿ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜਾ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ। ਉਂਜ

ਤਾਂ ਫ਼ਰੀਦ ਵਰਗੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਾਮੰਤੀ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਕਰਕੇ ਨਿੱਘਰ ਚੁੱਕੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਗਮਨ ਇਕ ਰਾਹਤ ਸਮਾਨ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਧਰਮ-ਤੰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਠੋਸੀ ਕਠੋਰ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਦੇ ਸਤਾਏ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵਾਦਾਰੀ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਖਿੱਚ ਭਰਪੂਰ ਸੀ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਦੁਰਕਾਰੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਬੇਦਖਲ ਕੀਤੇ 'ਅਛੂਤ' ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਧੜਾ ਧੜ ਇਸਲਾਮ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਪੜਾਅ ਤਕ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਰੋਲ ਸੁਲਹ-ਕੁਨ, ਉਸਾਰੂ ਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਰਿਹਾ, ਸੂਫ਼ੀ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹੇ। ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਹਾਕਮ ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਬਣ ਗਏ ਤਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਪੱਖ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅੰਦਰ ਜਾਤ, ਰੰਗ, ਨਸਲ, ਵਰਣ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਜਾਂ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਸੁਲਹ-ਕੁਨ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਵ੍ਹਾਦਾਰੀ ਵਾਲੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਨੇ ਨਸਲੀ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਨੇ 'ਸਭੇ ਜਾਤੀ ਉੱਚੀਆਂ ਨਿਮਾਣੀ ਫਕੀਰਾਂ ਦੀ ਜਾਤ' ਕਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਵਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਚੋਟ ਕੀਤੀ। ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ, ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਅਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੋਮਨ-ਕਾਫ਼ਰ, ਸ਼ੀਆ-ਸੁੰਨੀ, ਹਿੰਦੂ-ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਸਵਰਨ-ਮਲੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਨਾ ਮੈਂ ਆਲਮ ਨਾ ਮੈਂ ਫ਼ਾਜ਼ਿਲ,
ਨਾ ਮੁਫ਼ਤੀ ਨਾ ਕਾਜ਼ੀ ਹੂ।
ਨਾ ਦਿਲ ਮੇਰਾ ਦੋਜ਼ਖ ਮੰਗੇ,
ਨਾ ਸ਼ੌਕ ਬਹਿਸ਼ਤੀ ਰਾਜੀ ਹੂ।
ਨਾ ਮੈਂ ਤ੍ਰੀਹੇ ਰੋਜ਼ੇ ਰੱਖੇ ਨਾ ਮੈਂ ਪਾਕਿ ਨਮਾਜ਼ੀ ਹੂ।
ਬਾਝ ਵਿਸਾਲ ਅੱਲਾ ਦੇ ਬਾਹੂ,
ਦੁਨੀਆਂ ਕੂੜੀ ਬਾਜ਼ੀ ਹੂ।

ਨਾ ਮੈਂ ਜੋਗੀ ਨਾ ਮੈਂ ਜੰਗਮ,
ਨਾ ਮੈਂ ਚਿਲ੍ਹਾ ਕਮਾਇਆ ਹੂ।

ਨਾ ਮੈਂ ਭੱਜ ਮਸੀਤੀ ਵੜਿਆ,
ਨਾ ਤਸਬਾ ਖੜਕਾਇਆ ਹੂ।

(ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ)

ਨਾ ਮੈਂ ਮੋਮਨ ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਵਿਚ ਕੁਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਪਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪਲੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਮੂਸਾ ਨਾ ਫਰਔਨ,
ਨਾ ਮੈਂ ਅਰਬੀ ਨਾ ਲਾਹੌਰੀ,
ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਹਿਰ ਨਾਗੌਰੀ,
ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਪਸ਼ੌਰੀ,
ਨਾ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਵਿਚ ਨਦੌਨ।

ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਨਹੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ,
ਭਏ ਨਿਰੰਜਨ ਤਜ ਅਭਿਮਾਨ,
ਸੁੰਨੀ ਨਾ ਨਹੀਂ ਹਮ ਸ਼ੀਆ,
ਸੁਲ੍ਹਾਕੁੱਲ ਕਾ ਮਾਰਗ ਲੀਆ।
ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ ਜੋ ਹਰ ਚਿਤ ਲਾਗੇ,
ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਦੂਜਨ ਤਿਆਗੇ।

(ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

ਅਨੀ ਹੁਸੈਨ ਜੁਲਾਹਾ
ਨਾ ਉਸ ਮੂਲ ਨਾ ਲਾਹਾ
ਨਾ ਉਹ ਮੰਗਿਆ ਨਾ ਪਰਣਾਇਆ
ਨਾ ਉਸ ਗੰਢ ਨਾ ਸਾਹਾ
ਨਾ ਉਹ ਮੋਮਨ ਨਾ ਉਹ ਕਾਫ਼ਰ
ਸੋ ਆਹਾ ਸੋ ਆਹਾ।

(ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ)

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਰਮ ਜਾਂ ਵਰਣ-ਭੇਖ ਅਧਾਰਿਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਨਿਭਾਹ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਲਾਸੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਚੁੱਕੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਦੌਲਤ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਸ਼ੇ 'ਚ ਹੰਕਾਰੇ ਹਾਕਮਾਂ

ਅਤੇ ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਹਲਕਾਏ ਹੋਏ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਆੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

ਖਾਵੇਂ ਰਾਸ ਚਬਾਵੇਂ ਬੀੜੇ ਅੰਗ ਪੁਸ਼ਾਕ ਲਗਾਇਆ ਈ,
ਟੇਢੀ ਪਗੜੀ ਆਕੜ ਚੱਲੇਂ, ਜੁੱਤੀ ਪੈਰ ਅੜਾਇਆ ਈ,
ਪਲਦਾ ਏਂ ਤੂੰ ਜਮ ਦਾ ਬੱਕਰਾ, ਆਪਣਾ ਆਪ ਗੁਆਵੇਂਗਾ
ਹਜਬ ਕਰੇਂ ਦਰਵੇਸ਼ੀਂ ਕੋਲੋਂ ਕਦ ਤਕ ਹੁਕਮ ਚਲਾਵੇਂਗਾ।

ਕਈ ਹਾਜੀ ਬਣ ਬਣ ਆਏ ਜੀ, ਗਲ ਨੀਲੇ ਜਾਮੇ ਪਾਏ ਜੀ,
ਹੱਜ ਵੇਚ ਟਕੇ ਲੈ ਖਾਏ ਜੀ, ਕਦੀ ਬਾਤ ਸੱਚੀ ਵੀ ਲੁਕਦੀ ਏ।
ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ ਗੱਲ ਮੁਕਦੀ ਏ।

ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਧਰਮਸਾਲ ਧਾੜਵੀ ਰਹਿੰਦੇ, ਠਾਕਰ ਦੁਆਰੇ ਠੱਗ
ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ ਰਹਿਣ ਕੁਸੱਤੀਏ, ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ।

(ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਨਾਤਨੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਅਧਾਰਿਤ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਦੌਲਤ ਤੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਕੜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਬਦਲਵਾਂ ਦਰਸ਼ਨ (alternative vision) ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ, ਬਰਾਬਰੀ, ਚੰਗੇ ਅਮਲ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਭੇਖ ਅਤੇ ਆਚਰਣਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਰੱਬ ਤੇ ਰਾਂਝਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਤ ਤੇ ਦੌਲਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਸ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਗਰੀਬੀ ਗਦਾ ਹਮਾਰੀ' ਅਤੇ 'ਇਸ਼ਕ ਅੱਲਾ ਦੀ ਜਾਤ' ਦੱਬੇ ਕੁਚਲਿਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕੀਤੀ। 'ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਕੀ ਨਾਤਾ?' ਕਹਿ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅੱਲਾ ਦੀ ਜਾਤ ਕਹਿ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ ਉਹ ਸਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗ਼ਲਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਚਾਰੇ ਨੈਣ-ਗਡਾਵਡ ਹੋਏ ਵਿਚ ਵਿਚੋਲਾ ਕੇਹਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਰੱਬ

ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜ਼ਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ 'ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਇਨਕਲਾਬ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ/ਭਗਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰੇ ਰੱਬ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਜਾਤ, ਵਰਣ, ਰੰਗ, ਅਤੇ ਨਸਲ ਦੇ ਭੇਦ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਥਾ ਉਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰੀ। ਪ੍ਰੋ. ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜ਼ਾਮੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

> They (Sufiis and Bhakti Saints) gave to their followers, who were mostly men belonging to the lower strata of society, the message that direct communion with God was possible for them. The opening of the door of divine communion for all people was full of tremendous possibilities of spritual self-confidence ...... They taught that the 'Devine disclosed itself in the human race as a whole.' and that it is possible for all human beings-irrespective of their cast, colour or creed-to have direct communion with Him.[20]

ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਦੂਈ ਅਤੇ ਹਉਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਨਾਮਵਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ (ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ, ਮੋਕਸ਼ ਆਦਿ) ਚਾਰ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਵਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਜੋੜਿਆ।[21] 'ਚਾਰ ਚਿਰਾਗ਼ ਤੇਰੇ ਬਲਣ ਹਮੇਸ਼ਾਂ, ਪੰਜਵਾਂ ਮੈਂ ਬਾਲਣ ਆਈਆਂ ਬਲਾ/ਝੂਲੇ ਲਾਲਣ ਸਿੰਧੜੀ ਦਾ ਸੇਵਨ ਦਾ/ਸਖ਼ੀ ਸ਼ਾਹ ਬਾਜ਼ ਕਲੰਦਰ' ਸਿੰਧ ਦੇ ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਬਾਰੇ ਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਪੰਜਵੇਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਸਤਿ ਗੁਆ ਚੁਕੀ ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਇਕ ਉਚੇਰੇ ਆਤਮਿਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ :

ਕਾਜ਼ੀ ਮੁੱਲਾਂ ਮੱਤੀਂ ਦੇਂਦੇ/ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਰਾਹ ਦਸੇਂਦੇ
ਇਸ਼ਕ ਕੀ ਲੱਗੇ ਰਾਹ ਨਾਲ/ਮਨ ਅਟਕਿਆ ਬੇਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾਲ।

(ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ)

ਈਮਾਨ ਸਲਾਮਤ ਹਰ ਕੋਈ ਮੰਗੇ,
ਇਸ਼ਕ ਸਲਾਮਤ ਕੋਈ ਹੂ।
ਮੰਗਣ ਈਮਾਨ ਸ਼ਰਮਾਵਣ ਇਸ਼ਕੋਂ
ਦਿਲ ਨੂੰ ਹੈਰਤ ਹੋਈ ਹੂ।
ਜਿਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਪਹੁੰਚਾਵੇ,
ਈਮਾਨੋਂ ਖ਼ਬਰ ਨਾ ਕੋਈ ਹੂ।
ਇਸ਼ਕ ਸਲਾਮਤ ਰੱਖੀਂ ਬਾਹੂ,
ਈਮਾਨੋਂ ਦਿਆਂ ਧਰੋਈ ਹੂ।

(ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਹੂ)

ਕਾਫ਼ਿਰ ਹੋਈ ਹਾਂ ਸੁਹਣੇ ਯਾਰ ਪਿੱਛੇ,
ਮੁੱਲਾਂ ਡਿੰਗੀ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਨੇ।
ਆਸ਼ਿਕ ਸਜਦਾ ਕਰਦੇ ਮੁੱਖ ਯਾਰ ਦੇ ਨੂੰ,
ਵੱਲ ਕਾਅਬੇ ਸ਼ੀਸ ਝੁਕਾਉਂਦੇ ਨੇ।
ਦੀਨ ਮਜ਼ਹਬ ਨਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਿਕਾਂ ਦਾ,
ਤਸਬੀ ਤੋੜ ਜੰਜੂ ਗਲ ਪਾਉਂਦੇ ਨੇ।
ਹੈਦਰ ਵਾਰੇ ਜਾਈਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਕਾਂ ਦੇ,
ਜਿਹੜੇ ਕੁਫਰੋਂ ਰਾਹ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਨੇ।

(ਅਲੀ ਹੈਦਰ)

ਜਾਂ ਮੈਂ ਸਬਕ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਪੜ੍ਹਿਆ,
ਮਸਜਿਦ ਕੋਲੋਂ ਜਿਉੜਾ ਡਰਿਆ।
ਡੇਰੇ ਜਾ ਠਾਕੁਰ ਦੇ ਵੜਿਆ,
ਜਿੱਥੇ ਵੱਜਦੇ ਨਾਦ ਹਜ਼ਾਰ
ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਵੀਓਂ ਨਵੀਂ ਬਹਾਰ!

(ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (resistance) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ, ਉਲਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੌਲਾਣਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਰਹੇ

ਹਨ। ਮਨਸੂਰ-ਅਲ-ਹਲਾਜ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਤੱਕ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਲੜੀ ਹੈ। ਅਕਬਰ ਦੇ ਅਹਿਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਗਏ। ਦਿੱਲੀ ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਪਾਰੋਂ ਸਰਮਦ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਹੋਈ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦਾ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਕੋਤਵਾਲ ਮਲਿਕ ਅਲੀ ਨਾਲ ਤਿੱਖਾ ਟਕਰਾਅ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵੇਲੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕ ਵਿਚ ਸੀ। ਸਫ਼ਕਤ ਤਨਵੀਰ ਮਿਰਜ਼ਾ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਗ਼ੀ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[22] ਸ਼ੇਖ਼ ਜਲਾਲ ਥਾਨੇਸਰੀ ਦੇ ਖਲੀਫ਼ੇ **'ਰਿਸਾਲਾ ਹਕੀਕਤ'** ਤੇ **'ਰਿਸਾਲਾ ਬਲਖ਼ੀਆ'** ਦੇ ਲੇਖਕ ਨਿਜ਼ਾਮ-ਉਦ -ਦੀਨ ਥਾਨੇਸਰੀ ਨੂੰ ਜਹਾਂਗੀਰ ਵਲੋਂ 1606 ਈ. 'ਚ ਦੇਸ਼ ਬਦਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦਾ ਖ਼ੁਰਮ ਨੂੰ ਅਸ਼ੀਰਵਾਦ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।[23] ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਸਾਸ਼ਨ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਕਸ਼ਵੰਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੇ ਮੁਗ਼ਲ ਦਰਬਾਰ ਨਾਲ ਸਿਆਸੀ ਮੱਤ ਭੇਦਾਂ ਕਰਕੇ ਟਕਰਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਮੁਜੱਦਦ ਅਲਫ਼ਸਾਨੀ ਨੂੰ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਅਹਿਦ ਸਮੇਂ ਗਵਾਲੀਅਰ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਕੈਦ ਰਖਿਆ ਗਿਆ। ਸ਼ਾਹਜਹਾਂ ਨੇ ਨਕਸ਼ਵੰਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਆਦਮ ਬਨੂੜੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕਾਰਨ ਦੇਸ ਬਦਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਛੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਇਦਾਦਾਂ ਕੁਰਕ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰ ਲਿਆ।[24] ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕਾਰਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕਸੂਰ ਛੱਡਣਾ ਪਿਆ।

ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ (ਚਾਚੜਾਂ ਸ਼ਰੀਫ਼) ਤਕ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਧੱਕੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਅਤੇ ਨਿਮਾਣਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਸਾਧਨਹੀਣ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਬੇਵਸੀ ਦੇ ਚਿਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਹੈ। ਗਰੀਬੀ ਨੂੰ ਨਿਮਾਣਿਆ ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦੀ ਗਦਾ ਕਹਿ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਪਸਤ ਹੋਈ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਮਨੋਬਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡਿੱਗਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੇ ਹਨ। ਉਚੀ-ਜਾਤ ਅਤੇ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਜੁੱਟ ਜਾਂ ਸਾਧਨਹੀਣ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਚਰਣਿਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਵਿਲਾਸੀ ਹਾਕਮਾਂ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਵਗਦੀ ਪੁਜ਼ਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਗੁੱਝੇ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। "ਅਮਲਾਂ ਉਤੇ ਹੋਗੁ ਨਿਬੇੜਾ ਕਿਆ ਸੂਫ਼ੀ ਕਿਆ ਭੰਗੀ" ਦੀ ਧੁਨ ਅਲਾਪ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਅਤੇ "ਮੈਂ ਚੂਹਰੇਟੜੀ ਹਾਂ ਸੱਚੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰੋਂ" ਦਾ ਹੋਕਾ ਦੇ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦੀ ਧਿਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਵਜੀਦ

ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਅਸਾਂਵੇਪਣ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਬਾਰੇ ਰੋਸ ਦੀ ਸੁਰ ਕਾਫ਼ੀ ਉਚੀ ਹੈ। ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਤਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਫਿਟਕਾਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਿਆਸੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ, ਅਫ਼ਰਾਤਫ਼ਰੀ ਅਤੇ ਅਨਾਰਕੀ ਬਾਰੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਨਮੂਨੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਫ਼ਰੀਦਾ ਇਕਨਾ ਆਟਾ ਅਗਲਾ ਇਕਨਾ ਨਾਹੀ ਲੋਣੁ
ਅਗੈ ਗਏ ਸਿਞਾਪਸਨ ਚੋਟਾਂ ਖਾਸੀ ਕੌਣ।

(ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ)

ਇਕਨਾ ਖੰਨੀ ਨੂੰ ਤਰਸਾਵੇਂ,
ਇਕ ਵੰਡ ਵੰਡ ਦੇਨਾ ਏ ਸਾਰੀਆਂ ਵੋ।
ਇਕਨਾ ਢੋਲ ਕਲਾਵੇ ਸੀਇਓ,
ਇਕ ਕੰਤਾਂ ਬਾਝ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਵੋ।

(ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ)

ਇਕਨਾ ਨੂੰ ਘਿਉ ਖੰਡ ਨਾ ਮੈਦਾ ਭਾਵਈ,
ਬਹੁਤੀ ਬਹੁਤੀ ਮਾਇਆ ਚੱਲੀ ਆਵਈ,
ਇਕਨਾ ਨਾਹੀਂ ਸਾਗ ਅਲੂਣਾ ਪੇਟ ਭਰ,
ਵਜੀਦਾ ਕੌਣ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਆਖੇ ਇੰਜ ਨਹੀਂ ਇੰਜ ਕਰ।

(ਵਜੀਦ)

ਭੀ ਜ਼ਹਿਰ ਨਹੀਂ ਜੋ ਖਾ ਮਰਨ
ਕੁਝ ਸ਼ਰਮ ਨਾ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀਆਂ ਨੂੰ।
ਕਯਾ ਹਯਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ,
ਕੁਝ ਲੱਜ ਨਹੀਂ ਤੁਰਾਨੀਆਂ ਨੂੰ।
ਭੈੜੇ ਭਰ ਭਰ ਦੇਣ ਖਜ਼ਾਨੇ ,
ਫ਼ਾਰਸੀਆਂ ਖ਼ੁਰਾਸਾਨੀਆਂ ਨੂੰ।
ਹੈਦਰ ਆਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀਜੜਿਆਂ ਨੂੰ,
ਹੇਜ ਨਾ ਮਰਦਾਨੀਆਂ ਨੂੰ।

(ਅਲੀ ਹੈਦਰ)

ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਸਾਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ, ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤਾਂ ਹਨ ਹੀ, ਇਹ ਸਮਾਜਕ

ਬੇਇਨਸਾਫੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦਾ ਬੋਧ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਸਿਸਰ ਕੁਮਾਰ ਦਾਸ, ਸ਼ਾਰਲੋਟ ਵਾਦੇਵਿਲ ਅਤੇ ਡੀ. ਪੀ. ਮੁਕਰਜੀ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਾਵਿ-ਉਚਾਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਵਿਦਰੋਹੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਗੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ (ਚਾਚੜਾਂ) ਦੇ ਕਸੀਦੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਨਵਾਬ ਬਹਾਵਲਪੁਰ ਸਾਦਿਕ ਮੁਹੰਮਦ ਖਾਂ ਰਾਬਿਆ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਰੈਜੀਡੈਂਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਹਦਾਇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਾਦ ਰਹੇ ਲਾਹੌਰ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਮੁਲਤਾਨ ਫ਼ਤਹਿ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਅੱਖ ਬਹਾਵਲਪੁਰ ਰਿਆਸਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਸਤੀ ਬਣਾਉਣ ਉੱਪਰ ਸੀ:

ਸਹਿਜੋਂ ਫਲੋਂ ਸੇਝ ਸਹਾਤੋਂ। ਬਖਤ ਤੇ ਤਖਤ ਕੂੰ ਜੋੜ ਛਕਾਤੋਂ॥
ਅਪਨੇ ਮੁਲਕ ਕੂੰ ਆਪ ਵਸਾਤੋਂ। ਪੱਟ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਥਾਨੇ॥

(ਗੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ)

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਬਾਰੇ ਡੀ.ਪੀ. ਮੁਕਰਜੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਉਚੇਚੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ

> Mystic cults and literatures were more sharply dissident Their emphasis on the individual was as much a protest against priestly rule as their doctrine of love was against the law of Karma, the way of knowledge (jnan-marga) and rituals of the Brahmins. The very fact that mysticism, including Sufism, was the utmost limit of protest is an evidence of the closed nature of the society In an open society other manifestations of the protest and desired changes are possible, but in a closed society mysticism appears to be the only way out of the shell.[25]

ਹਵਾਲੇ :

1. ਸੱਯਦ ਸੁਲੇਮਾਨ ਨਦਵੀ ; ਹਵਾਲਾ, ਡਾ. ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਮਨੋਤ, **ਸੂਫ਼ੀ ਮੂਵਮੈਂਟ ਇਨ ਰਾਜਸਥਾਨ**, (ਸੰਪਾ) ਪ੍ਰੋ. ਅਜ਼ੀਜ਼-ਉਦ-ਦੀਨ, (ਹਿੰਦੀ ਭਾਗ) ਪੰਨਾ 247.
2. -A.J Arberry ; *Sufisim An Account of the Mystics of Islam*
-Annemarie Schimmel . *Mystical Dimensions of Islam.*
-A.M.A. Shushtery . *Outlines of Islamic Culture.*
-J.Spencer Trimingham . *The Sufi Orders in Islam*
John A. Subhan ; *Sufisim, Its Saints and Shrines*
3. R A. Nicholson , *The Mystics of Islam*. p.12.
E.G.A Brown ; *A Literary History of Persia*, Vol I. p 419
4. Syed Muhammad Latif . *History of Lahore*. p 179-82
5. Lajwanti Rama Krishna . *Panjabi Sufi Poets*, p 5
6. ਸ਼ੀਰੀਂ ਮੂਸਵੀ ; 'ਵੇਦਾਂਤ ਸੇ ਜਹਾਂਗੀਰ ਕਾ ਪਰਿਚਯ ਜਦਰੂਪ ਕੇ ਜੀਵਨ ਚਰਿਤ੍ਰ ਕੀ ਪੁਨਰ ਰਚਨਾ', **ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ**. ਅੰਕ 8 (ਹਿੰਦੀ) ਸੰਪਾ. ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਪੰਨਾ 26
7. ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ : **ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ** (ਸੰਪਾ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ), ਪੰਨਾ 142
8. Lajwanti Rama Krishna op cite. p. 65
9. ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ . ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 190.
10. Annemarie Schimmel . op cite , p 383-401
11. Shuja Alhaq , *A Forgotten Vision*. Vol 2 p 377-78
12. ਸਿਬਤੁਲ ਹਸਨ ਜ਼ੈਗ਼ਮ, "ਮੀਆਂ ਜਾਨ ਮੁਹੰਮਦ" **ਖੋਜ ਦਰਪਨ**, ਜੁਲਾਈ 1975, ਪੰਨਾ 84
13. ਰਾਜੀਵ ਰੰਜਨ ਵਿਨਦਨੀ : 'ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਏਵਮ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਤਥਾ ਸਾਮਕ੍ਰਿਤੀ', **ਸੂਫ਼ੀ ਮੂਵਮੈਂਟ ਇਨ ਰਾਜਸਥਾਨ**, ਪੰਨਾ 204
14. Charlotte vaudeville , *A Weaver Named Kabir*, p. 78
15. Subhash Parihar, "Early Sufi Tombs in South-Westren Punjab", *Sufism in Punjab* (ed Surinder Singh & Ishwar Dayal Gaur), p. 309.
16. Shuja Alhaq, *A Forgotten* Vision Vol.1, p 281-82.
17. Humayun Kabir ; *Our Heritage*, p. 37-39.

18. ਤਾਰਾ ਚੰਦ ; **ਭਾਰਤੀਯ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਕਾ ਪ੍ਰਭਾਵ** (ਅਨੁ. ਸੁਰੇਸ਼ ਮਿਸ਼ਰ), ਪੰਨਾ 57-83.
19. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ; **ਮੁੱਲ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ**, ਪੰਨਾ 92-93.
20. khaliq Ahmad Nizami ; "Impact of Sufi Saints on Indian Society and Culture," *Contemporary Relevance of Sufism*, (ed. Syeda Saiyidain Hameed), p. 152.
21. ਡਾ. ਨਾਮਵਰ ਸਿੰਘ ; ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਭਾਸ਼ਣ.
22. Shafqat Tanveer Mirza ; *Resistance Themes in Punjabi Literature*, p. 19.
23. Dr. Naresh ; 'Sufi tradition in Panjab and Haryana' *Hu : The Sufi Way,* Vol.4, 2010, (The Suffis of Panjab, Rumi Foundation, New Delhi),p.20
24. I bid, p.19
25. D.P. Mukerji ; *Diversities*, p. 302.

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਨਗਰ : ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵੱਬ

ਅਬ ਹਮ ਗੁੰਮ ਹੂਏ, ਪ੍ਰੇਮ ਨਗਰ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਧ ਰਿਹਾ ਹੂੰ, ਨਾ ਸਿਰ ਹਾਥ ਨਾ ਪੈਰ
ਖ਼ੁਦੀ ਖੋਈ ਆਪਣਾ ਪਦ ਚੀਤਾ, ਤਬ ਹੋਈ ਮਨ ਖ਼ੈਰ
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਹੁ ਹੈ ਦੋਹੀਂ ਜਹਾਨੀ, ਕੋਈ ਨਾ ਦਿਸਦਾ ਗੈਰ।

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ 'ਵਹਿਦੁਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਨੂਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਤੇ ਖ਼ੁਦੀ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਨਵਾਂ ਮਾਰਗ ਸੁਝਾਇਆ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਅਤੇ ਹਿਰਦੇ-ਸਪਰਸ਼ੀ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਸਤਿ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਸ਼ਾਸ਼ਤ੍ਰਾਰਥ, ਕਠੋਰ ਹੱਠ-ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਭੇਖ ਉਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਨਕਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ਼ਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ 'ਅੱਲਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ' ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ। 'ਜਿਨ ਪ੍ਰੇਮ ਕੀਓ ਤਿਨ ਹੀ ਪ੍ਰਭ ਪਾਯੋ' (ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ) ਦਾ ਮੂਲ ਸੂਤਰ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਮਾਰਗ (ਸਰੀਰਕ ਹੱਠ-ਸਾਧਨਾ) ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਬੰਧੇਜ਼ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਹੱਥੋਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦਾ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰੀਤੀਗਤ ਕਠੋਰਤਾ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਰਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਰੱਬ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ, ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੁਆ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ

ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਾਬੇ (hegemony) ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਤੇ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਰੰਗ, ਨਸਲ, ਜਾਤ/ਵਰਣ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਹੱਥ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ 'ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਕੀ ਨਾਤਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਇਸਲਾਮ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਉਸ ਲਈ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਚਲੰਤ ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਉਲਟ ਰੁਖ਼ ਵਗਣ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ; ਜੋ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਚਿਣਗ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਹੋਰ ਦਾ ਹੋਰ' ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਰੀਤ ਤੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਰੁਖ਼ ਵਗਦੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜੂਨੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪਾਂ (ਧਰਮ, ਨਿਆਂ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ) ਦੇ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ – ਇਹੋ ਫ਼ਕੀਰੀ ਹੈ, ਇਹੋ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ/ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੀ ਇਹੋ ਗੁੱਝੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹਨ :

-ਉਲਟੀ ਪ੍ਰੇਮ ਨਗਰ ਦੀ ਚਾਲ
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਹੁ ਦੀ ਕਰ ਸੰਭਾਲ
ਪਿਆਰੇ ਮੈਂ ਮਾਰੀਆਂ। (ਬਾਰਾਂ ਮਾਹ, ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ)

-ਮੈਨੂੰ ਕੌਣ ਪਛਾਣੇ
ਮੈਂ ਕੁਝ ਹੋ ਗਈ ਹੋਰ ਨੀ।
ਹਾਜੀ ਮੈਨੂੰ ਸਬਕ ਪੜ੍ਹਾਯਾ,
ਉਥੇ ਗੈਰ ਨਾ ਆਯਾ ਜਾਯਾ।
ਮੁਤਲਕ ਜ਼ਾਤ ਜਮਾਲ ਵਿਖਾਯਾ,
ਵਹਦਤ ਪਾਯਾ ਜ਼ੋਰ ਨੀ।

ਅੱਵਲ ਹੋ ਕੇ ਲਾ ਮਕਾਨੀਂ,
ਜ਼ਾਹਿਰ ਬਾਤਨ ਦਿਸਦਾ ਜਾਨੀ।
ਰਹੀ ਨਾ ਮੇਰੀ ਨਾਮ ਨਿਸ਼ਾਨੀ,
ਮਿਟ ਗਿਆ ਝਗੜਾ ਸ਼ੋਰ ਨੀ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦੋ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਾਹ ਹੋਏ, ਜੋ ਕਸੂਰ (ਲਾਹੌਰ) ਰਹੇ। ਦੂਸਰਾ ਸੰਤ ਕਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਲੀ

ਦੇ ਸੰਤ ਬਾਵਰੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਸਨ, ਇਹ ਸੰਤ ਯਾਰੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਚੇਲੇ ਅਤੇ ਸੰਤ ਜਗਜੀਵਨ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਸੰਤ ਗੁਲਾਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਗੁਰੂ ਸਨ। ਕੁਨਬੀ ਜਾਤਿ ਦੇ ਇਸ ਸੰਤ ਕਵੀ ਦਾ ਅਸਲੀ ਨਾਮ ਬੁਲਾਕੀ ਰਾਮ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਸਤਿਸੰਗ ਮੁਕਾਮ ਪਿੰਡ ਭੁਰਕੁੜਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਗਾਜੀਪੁਰ (ਯੂ.ਪੀ.) ਸੀ, ਜਿਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਫ਼ਾਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੰਤ ਗੁਲਾਲ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਸੰਤ ਭੀਖਾ ਸਾਹਿਬ ਸਤਿਸੰਗ ਸ਼ਾਖਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦੇ ਰਹੇ, ਤਿੰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਧਾਂ ਉਥੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦਾ ਅਰਸਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ 1750 ਤੋਂ 1825 ਦੇ ਕਰੀਬ ਬਣਦਾ ਹੈ।[1]

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ (1469-1539 ਈ.), ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ (1680-1758 ਈ.) ਅਤੇ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ (1704-1780) ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਬਲਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਰਬ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜਲਾਲ-ਉਦ-ਦੀਨ ਰੂਮੀ ਤੇ ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ ਦੇ ਤੋੜ ਦਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਉਸ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ 'ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਮਨਸੂਰ' ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ।[3] ਇਕ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਲਾਸੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਹਾਕਮਾਂ, ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ, ਥੋਥੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾਅ ਚੁੱਕੀ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਕਬੀਰ ਵਾਂਗ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਵੀ ਰੌਦਰ ਮੁਦਰਾ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਗੁਸੈਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿੱਧੀ ਚੋਟ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਦਰਬਾਰੀ ਸਲੀਕੇ ਤੇ ਛੂਈ-ਮੂਈ ਰਸਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਬੁੱਲ੍ਹਾ 'ਇੱਟ ਖੜਿਕਾ ਦੁੱਕੜ ਵੱਜੇ' ਵਾਲੀ ਗੁਸਤਾਖ਼ ਫੱਕੜ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਇਸ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਰਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾ ਗੰਭੀਰ ਖੋਜ-ਭਰਪੂਰ ਲੇਖ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸੀ. ਐਫ ਔਸਬੋਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਲਿਊਕਰੇਤਸ (Lucretius) ਅਤੇ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਤਰਕਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਾਸਕਲ (Blaise Pascal) ਦੇ ਪਾਏ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[4]

ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਅਸਲੀ ਨਾਮ 'ਅਬਦੁੱਲਾ ਸ਼ਾਹ' ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਸਖੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦਰਵੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਸ਼ਖ਼ਸ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੱਯਦ ਘਰਾਣੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦਾ ਜਨਮ 1680 ਈ. ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ

ਸਥਾਨ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਸ਼ੁਜਾ ਅਲਹੱਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੁਖ ਕੇਂਦਰ 'ਉੱਚ ਗਿਲਾਨੀਆਂ' (ਬਹਾਵਲਪੁਰ) ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਧੜਾ ਕਸੂਰ ਨੇੜਲੇ ਪਿੰਡ ਪਾਂਡੋਕੇ ਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦਾ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[5] ਸੀ. ਐਫ. ਔਸਬੋਰਨ,[6] ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਰਾਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ,[7] ਡਾ.ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ,[8] ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ,[9] ਡਾ. ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਧਾ,[10] ਅਤੇ ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ[11] ਆਦਿ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜਨਮ ਪਿੰਡ ਪਾਂਡੋਕੇ ਭੱਟੀਆਂ (ਨੇੜੇ ਕਸੂਰ) ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਇਨਾਇਤ ਸ਼ਾਹ ਕਾਦਰੀ ਸ਼ਤਾਰੀ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ **'ਨਾਫ਼ਿਆ-ਉਲ-ਸਾਲਕੀਨ'**[12] ਅਨੁਸਾਰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਉੱਚ ਗਿਲਾਨੀਆਂ ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਛੇ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿਤਾ ਸਖੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦਰਵੇਸ਼ ਪਿੰਡ ਮਲਕਵਾਲ (ਸਾਹੀਵਾਲ) ਵਿਚ ਆ ਵਸੇ। ਉਥੋਂ ਪਿੰਡ ਪਾਂਡੋਕੇ ਭੱਟੀਆਂ ਦੇ ਚੌਧਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੀ ਮਸਜਿਦ ਦਾ ਇਮਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਲੈ ਆਏ। ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ,[13] ਫ਼ਕੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਫ਼ਕੀਰ[14] ਅਤੇ ਨਜ਼ੀਰ ਅਹਿਮਦ ਆਦਿ ਇਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਲੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਪਾਂਡੋਕੇ ਨੂੰ ਔਸਬੋਰਨ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਆਉਦੀਨ ਬਰਨੀ ਨੇ 'ਪੰਡੋਕ' ਲਿਖਿਆ ਅਤੇ ਡਾ. ਲਾਜਵੰਤੀ ਨੇ ਪਾਂਡੋਕੀ (Pandoki) ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਬਾਂਕੇ ਬਿਹਾਰੀ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜਨਮ ਲੁਲਾਣੀ (ਲਲਿਆਣੀ) ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਖਾਧਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਸੂਰ ਤੇ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਿਤ ਹੈ।[16] ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਪਿਛੋਕੜ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ, ਕਸੂਰ ਵਿਚ ਵਸੇਬੇ ਅਤੇ ਵਫ਼ਾਤ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਬਕ ਵੇਰਵੇ ਮੌਲਵੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀਨ ਸ਼ਾਨਪੁਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **'ਬਾਗ਼-ਇ-ਔਲੀਆਇ-ਹਿੰਦ'** ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

ਵਿਚ ਕਸੂਰ ਪਠਾਣਾਂ ਦੇ, ਇਹ ਹੋਯਾ ਮਰਦ ਹੱਕਾਨੀ
ਖ਼ਾਸ ਆਲ ਰਸੂਲ ਅੱਲਾ ਦਿਓਂ, ਪੋਤਾ ਪੀਰ ਜੀਲਾਨੀ।

ਯਾਰਾਂ ਸੌ ਇਕੱਤਰ ਹਿਜਰੀ, ਜਿਸ ਦਮ ਸੀ ਆਇਆ
ਵਿਚ ਕਸੂਰ ਮਜ਼ਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਖੋ ਖ਼ੂਬ ਬਣਾਯਾ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਉਹ-**'ਨਫ਼ਿਆ-ਉਲ-ਸਾਲਕੀਨ'** ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਸਰਵਰ ਲਾਹੌਰੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਤਕ **'ਖ਼ਜ਼ੀਨਾ-ਤੁਲ-ਅਸਫ਼ੀਆ'** ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ, ਕਸੂਰ 'ਚ ਵਾਸੇ, ਉਸ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ (ਲਾਹੌਰ) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਅਫ਼ਰਾਤਫ਼ਰੀ ਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਬਾਰੇ

ਕਾਫ਼ੀ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਸਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅਸਲੀ ਨਾਮ, ਮੁਰਸ਼ਿਦ, ਕਸੂਰ-ਲਾਹੌਰ 'ਚ ਵਾਸੇ, ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਅਤੇ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਭਰੇ ਮਾਹੌਲ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

- ਹੁਣ ਇੰਨ ਅੱਲਾ ਆਖ ਕੇ ਤੁਮ ਕਰੋ ਦੁਆਈਂ,
ਪੀਆ ਹੀ ਸਭ ਹੋ ਗਿਆ, 'ਅਬਦੁੱਲਾ' ਨਾਹੀਂ।

- ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸੁਣੋ ਹਕਾਇਤ, ਹਾਦੀ ਪਕੜਿਆ ਹੋਗ ਹਦਾਇਤ,
ਮੇਰਾ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਸ਼ਾਹ ਅਨਾਇਤ, ਉਹੋ ਲੰਘਾਏ ਪਾਰ।

- ਪੀਰਾਨਪੀਰ ਬਗ਼ਦਾਦ ਅਸਾਡਾ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਤਖ਼ਤ ਲਾਹੌਰ,
ਉਹ ਅਸੀਂ ਸਭ ਇਕੋ ਕੋਈ, ਆਪ ਗੁੱਡੀ ਆਪੇ ਡੋਰ।

- ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕਸਰ ਨਾਮ ਕਸੂਰ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੂੰਹੋ ਸਕਣ ਨਾ ਬੋਲ,
ਉਥੇ ਸੱਚੇ ਗਰਦਨ ਮਾਰੀਏ, ਉਥੇ ਝੂਠੇ ਕਰਨ ਕਲੋਲ।

- ਸਾਨੂੰ ਆ ਮਿਲ ਯਾਰ ਪਿਆਰਿਆ
ਦੂਰ ਦੂਰ ਅਸਾਥੋਂ ਗਇਉਂ, 'ਆਸਲ' ਆ ਕੇ ਤੂੰ ਕਹਿ ਰਹਿਉਂ
ਕੀ ਕਸਰ ਕਸੂਰ ਵਿਸਾਰਿਆ, ਸਾਨੂੰ ਆ ਮਿਲ ਯਾਰ ਪਿਆਰਿਆ।
ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਪੈ ਗਈ, ਧੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਕੇ ਲੈ ਗਈ
ਮੂੰਹ ਬਾਹਰਵੀਂ ਸਦੀ ਪਸਾਰਿਆ, ਸਾਨੂੰ ਆ ਮਿਲ ਯਾਰ ਪਿਆਰਿਆ।
ਦਰ ਖੁੱਲਾ ਹਸ਼ਰ ਅਜ਼ਾਬ ਦਾ, ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬ ਦਾ
ਡਰ ਹਾਵੀਏ ਦੋਜ਼ਖ ਮਾਰਿਆ, ਸਾਨੂੰ ਆ ਮਿਲ ਯਾਰ ਪਿਆਰਿਆ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪਿਤਾ ਸਖੀ ਮੁਹੰਮਦ ਦਰਵੇਸ਼ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਦਰਵੇਸ਼ ਲਕਬ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲਾ ਵਿਦਵਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਾਂਡੋਕੇ ਭੱਟੀਆਂ 'ਚ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦਾਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਦਰਸ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਪਿੰਡ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਲੀਮ ਦੇਣ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਵੀ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਪਾਸੋਂ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ ਜੋ ਪਿੰਡ ਦੇ ਮਦਰੱਸੇ ਦਾ ਮੁਖੀ ਸੀ। ਉਚੇਰੀ ਦੀਨੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਹਜ਼ਰਤ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮੁਰਤਜ਼ਾ ਕਸੂਰੀ ਕੋਲ ਕਸੂਰ ਆ ਗਿਆ। ਕਸੂਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਖਵੇਸ਼ਗੀ ਪਠਾਣਾਂ ਦੇ ਅਹਿਦ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਸੀ।

'ਇਥੇ ਹਜ਼ਰਤ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮੁਰਤਜ਼ਾ ਅਤੇ ਮੌਲਾਨਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮੁਹੱਈਉੱਦੀਨ ਵਰਗੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਤੇ ਫਿਕ੍ਹ ਦੇ ਉਸਤਾਦ ਮੌਜੂਦ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਰਸ ਤਦਰੀਸ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਚਲਾ ਰੱਖਿਆ ਸੀ।[17] ਇਥੇ ਅਰਬ-ਫ਼ਾਰਸ ਤੱਕ ਦੇ ਤਾਲਿਬ ਇਲਮ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਹਜ਼ਰਤ ਗ਼ੁਲਾਮ ਮੁਰਤਜ਼ਾ ਕਸੂਰੀ ਦੇ ਮਦਰੱਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਗਿਰਦ ਰਹੇ। ਕਸੂਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕਾਦਰੀਆਂ-ਫ਼ਾਜ਼ਲੀਆ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸ਼ੇਖ਼ ਮੁਹੰਮਦ ਫ਼ਾਜ਼ਿਲ-ਉਦ-ਦੀਨ (ਫ਼ਾਜਿਲੀ) ਕੋਲ ਬਟਾਲੇ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਕੋਲ ਲਾਹੌਰ ਜਾਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ। ਦਰਬਾਰ ਫ਼ਾਜਿਲੀਆ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਸੀ।[18]

ਲਾਹੌਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਭੇਂਟ ਹਜ਼ਰਤ ਰਜ਼ਾ ਸ਼ਾਹ ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਨਾਲ ਹੋਈ, ਜੋ ਵੱਡੇ ਨਾਮਣੇ ਵਾਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਉੱਘਾ ਲੇਖਕ ਸੀ। ਕਸੂਰ ਦਾ ਜੰਮਪਲ ਇਹ ਦਰਵੇਸ਼ ਅਰਾਈਂ ਜਾਤਿ ਵਿਚੋਂ ਸੀ, ਜੋ ਪਠਾਣ ਹਾਕਮ ਹੁਸੈਨ ਖਾਂ ਖਵੇਸ਼ਗੀ ਨਾਲ ਅਸੁਖਾਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਰਕੇ ਲਾਹੌਰ ਆ ਟਿਕਿਆ ਸੀ। ਇਕ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਸ਼ਾਲੀਮਾਰ ਬਾਗ਼ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਾਲੀ ਸੀ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮਿਲਾਪ ਬਾਰੇ ਕਈ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। 'ਤਜ਼ਕਰਾ-ਇ-ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਬਰਨੀ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਉਂ ਦਰਜ ਹੈ : 'ਜਦੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਗਿਆਨ ਤੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚਿਆ ਤਾਂ ਉਹ ਗੰਢਿਆਂ ਦੀ ਪਨੀਰੀ ਲਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਆਉਣ ਦਾ ਸਵੱਬ ਪੁੱਛਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਗਿਆਸਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ। ਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਨੇ ਫ਼ੁਰਮਾਇਆ:

> ਬੁੱਲਿਆ ਰੱਬ ਦਾ ਕੀ ਪਾਉਣਾ
> ਇਧਰੋਂ ਪੁੱਟਣਾ ਤੇ ਉਧਰ ਲਾਉਣਾ।

ਦੂਜੀ ਰਵਾਇਤ ਮੁਤਾਬਿਕ ਜਦੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ਾਲੀਮਾਰ ਬਾਗ਼ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਗਰਮੀਆਂ ਦੀ ਰੁੱਤ, ਭੁੱਖ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਅੰਬ ਰਸੇ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਮਾਲੀ ਜਾਂ ਰਾਖੇ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਸਨ ਆਉਂਦੇ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦਾ ਅੰਬ ਚੂਪਣ ਨੂੰ ਜੀਅ ਕੀਤਾ। ਆਸਾ ਪਾਸਾ ਦੇਖ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਬਿਸਮਿੱਲਾ ਕਿਹਾ ਤਾਂ ਅੰਬ ਉਸ ਦੀ ਝੋਲੀ 'ਚ ਆ ਡਿੱਗੇ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਨੇ ਉਸ ਨੌਜਵਾਨ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਆਗਿਆ ਅੰਬ ਤੋੜਣ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਿਆ ਤਾਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੈਂ ਅੰਬ ਨਹੀਂ

ਤੋੜੇ, ਸਗੋਂ ਅੰਬ ਖ਼ੁਦ ਮੇਰੀ ਝੋਲੀ 'ਚ ਆ ਪਏ ਹਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ 'ਅੱਲਾਹ-ਹੋ-ਗਨੀ' ਉਚਾਰਿਆ ਤਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਅੰਬ ਉਸ ਦੀ ਝੋਲੀ 'ਚ ਆ ਟਪਕੇ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਕਿ ਤੂੰ 'ਅੱਲਾਹ-ਹੋ-ਗਨੀ' ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰਿਆ, ਫੇਰ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਅੰਬ ਦਰਖ਼ਤਾਂ ਨਾਲ ਜਾ ਲੱਗੇ। ਇਹ ਕਰਾਮਾਤ ਦੇਖ ਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾ, ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਦੇ ਚਰਨਾਂ 'ਤੇ ਢਹਿ ਪਿਆ ; ਉਸ ਹੱਥੋਂ ਬੈਅਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹਨ :

- ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੇ ਨੀਚ ਕਮੀਨੀ
  ਸ਼ਹੁ ਇਨਾਇਤ ਨੇ ਤਾਰੀ।

- ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪੁਲਸਰਾਤੇ ਡੇਰਾ
  ਹਾਜੀ ਮੱਕੇ ਹੱਜ ਕਰਨ ਮੈਂ ਮੁਖ ਦੇਖਾਂ ਤੇਰਾ
  ਆਈਂ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਹੱਥ ਪਕੜੀਂ ਮੇਰਾ
  ਚੜ੍ਹੀ ਆਂ ਡੋਲੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਦਿਲ ਧੜਕੇ ਮੇਰਾ।

- ਮਾਪੇ ਛੋੜ ਲੱਗੀ ਲੜ ਤੇਰੇ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਸਾਈਂ ਮੇਰੇ,
  ਲਾਈਆਂ ਦੀ ਲੱਜ ਪਾਲ ਵੇ, ਵਿਹੜੇ ਆ ਵੜ ਮੇਰੇ।

- ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸੱਦੋ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਦੇ ਬੂਹੇ
  ਜਿਹਦੇ ਇਸ਼ਕ ਪੁਆਏ ਸਾਨੂੰ ਸਾਵੇ ਤੇ ਸੂਹੇ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਕਾਦਰੀ ਸ਼ੱਤਾਰੀ' ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਸੀ। ਇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅਬਦੁੱਲ ਕਾਦਿਰ ਜੀਲਾਨੀ (ਮੌਤ 1166 ਈ.) ਸਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬਗ਼ਦਾਦ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਹਜ਼ਰਤ ਸ਼ੇਖ਼ ਬੰਦਗੀ ਮੁਹੰਮਦ ਗ਼ੌਸ ਸੀ, ਜੋ 887 ਹਿਜਰੀ (1482 ਈ.) ਵਿਚ ਹਲਬ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਆਇਆ ਅਤੇ ਉੱਚ (ਬਹਾਵਲਪੁਰ) ਵਿਖੇ ਆਬਾਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਨਾਮ ਨਸੀਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਫ਼ਾਤ (1517 ਈ.) ਪਿਛੋਂ ਵੱਡਾ ਸਪੁੱਤਰ ਹਾਜੀ ਅਬਦੁੱਲ ਕਾਦਿਰ ਸਾਨੀ ਗੱਦੀ-ਨਸ਼ੀਨ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੁਖ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤੇ।[19] ਸ਼ੇਖ਼ ਬੰਦਗੀ ਮੁਹੰਮਦ ਗ਼ੌਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਨਾਮ ਸ਼ੇਖ਼ ਅਬਦੁੱਲ ਰੱਜ਼ਾਕ ਸੀ, ਜੋ ਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ 'ਚ ਉੱਚ ਅਹੁਦੇ 'ਤੇ ਸੀ। ਕੁਝ ਤਜ਼ਕਰਾ-ਨਿਗਾਰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਵੰਸ਼ ਨਾਲ

ਸੰਬੰਧਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਰ **'ਤਾਰੀਖ-ਇ-ਉਚ'** (ਕਰਤਾ ਹਫ਼ੀਜ-ਉਰ-ਰਹਿਮਾਨ) ਇਸ ਬਾਰੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੈ। ਕਾਦਰੀ ਸ਼ਤਾਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਲ ਗੁਲਾਬ ਹੈ। ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਧੇਰੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਿਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕੱਟੜ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੜਾਈ ਨਾਲ ਪਾਬੰਦ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤੇ ਕਾਦਰੀ ਸੰਤ ਬੇਸ਼ਰ੍ਹਾ ਸੂਫ਼ੀ ਅਖਵਾਏ। ਪਰ ਉਚ ਆਚਰਣਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ, ਤਿਆਗੀ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਰਹੇ। ਤਿਆਗਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਕਰਕੇ ਕਾਦਿਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਗ੍ਰਿਹਿਸਥ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਰਹੇ; ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ (ਲਾਹੌਰ) ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਤਾਅ-ਉਮਰ ਕੁਆਰੇ ਰਹੇ। ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਦਿਰੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ **'ਦਸਤੂਰ-ਉਲ-ਅਮਲ'**, **'ਇਸਲਾਹ-ਉਲ-ਅਮਲ'**, **'ਲਤਾਇਫ਼-ਏ-ਗੈਬੀਆ'** ਅਤੇ **'ਇਲਸ਼ਾਦੁਲ-ਤਾਲਬੀਨ'** ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਗ਼ੌਸ ਗਵਾਲੀਅਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **'ਜਵਾਹਰ-ਇ-ਖ਼ਮਸਾ'** ਦੀ ਤਸ਼ਰੀਹ (ਟੀਕਾ) ਵੀ ਲਿਖੀ। ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਜੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਾਸ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸਨ। ਅਰਾਈਂ ਜਾਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸੱਯਦ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉੱਚ ਜਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਪਾਇਆ:

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾਵਣ ਆਈਆਂ, ਭੈਣਾਂ ਤੇ ਭਰਜਾਈਆਂ
ਮੰਨ ਲੈ ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਸਾਡਾ ਕਹਿਣਾ, ਛੱਡ ਦੇ ਪੱਲਾ, ਰਾਈਆਂ
ਆਲ ਨਬੀ ਔਲਾਦ ਅਲੀ ਨੂੰ ਤੂੰ ਕਿਉਂ ਲੀਕਾਂ ਲਾਈਆਂ।

ਪਰ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਧਰਮ, ਰੰਗ ਨਸਲ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤ ਆਦਿ ਸਭ ਵਖੇੜਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਮੋਮਨ-ਕਾਫ਼ਰ, ਸਵਰਨ-ਮਲੇਸ਼ ਅਤੇ ਨਾਰ-ਭਤਾਰ (ਲਿੰਗ ਭੇਦ) ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਭ ਹੱਦ-ਬੰਦੀਆਂ ਤੋਂ ਉਹ ਮੁਕਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ; ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਵਿਚੋਂ ਅੱਲਾ ਦਾ ਨੂਰ ਵੇਖ ਲਿਆ ਸੀ :

ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਸੱਯਦ ਆਖੇ, ਦੋਜ਼ਖ ਮਿਲਣ ਸਜਾਈਆਂ
ਜੋ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਰਾਈਂ ਆਖੇ, ਬਹਿਸ਼ਤੀ ਪੀਘਾਂ ਪਾਈਆਂ

ਰਾਈਂ ਸਾਈਂ ਸਭਨੀ ਥਾਈਂ, ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਬੇਪਰਵਾਈਆਂ
ਜੇ ਤੂੰ ਲੋੜੇਂ ਬਾਗ਼ ਬਹਾਰਾਂ, ਚਾਕਰ ਹੋ ਜਾ, ਰਾਈਆਂ
ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਕੀ ਪੁੱਛਨੈ, ਸ਼ਾਕਰ ਹੋ ਰਜ਼ਾਈਆਂ

ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਸਮੇਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਇਕ ਭੈਣ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਂਗ ਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਵਾਇਆ। ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਾਇਰ ਹੋਣ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਪੱਕੀ ਸੂਹ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਤਾਹਨੇ-ਮਿਹਣੇ ਵਧਦੇ ਗਏ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਸਖ਼ਤ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਤੇਵਰ ਵੀ ਤਿੱਖੇ ਹੋ ਗਏ। ਉਚ ਜਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਨੂੰ ਠੇਸ ਮਾਰਨ ਕਰਕੇ ਮਾਪਿਆਂ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੋੜ ਲਏ। ਧਰਮ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੇ ਦੀਆਂ ਤੰਗ ਵਲਗਣਾ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ਰ ਹੋਣ ਦਾ ਫ਼ਤਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਕਾਦਰੀ ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਮੱਤ ਦੀ ਸੁਲਾਹ-ਕੁਨ ਤੇ ਰਵਾਦਾਰੀ ਵਾਲੀ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਜੋਗੀ ਦਰਸ਼ਨੀ ਨਾਥ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਨੇੜਤਾ ਸੀ।[20] ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਇਕ ਕਾਫ਼ੀ 'ਚ ਉਹ 'ਗ਼ਾਜ਼ੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[21] ਡਾ. ਬਾਂਕੇ ਬਿਹਾਰੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[22] ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਅਕੀਦਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਨ ਕਹੂੰ ਜਬ ਕੀ, ਨ ਕਹੂੰ ਤਬ ਕੀ
ਬਾਤ ਕਹੂੰ ਮੈਂ ਅਬ ਕੀ।
ਅਗਰ ਨਾ ਹੋਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ
ਸੁੰਨਤ ਹੋਤੀ ਸਭ ਕੀ।

ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸੁਲਾਹ-ਕੁਨ ਨੀਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿੰਦਕਾਂ ਤੇ ਕਾਫ਼ਰ ਕਹਿਣ ਦੇ ਫਤਵਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾ ਕੀਤੀ। ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਭੇਖ, ਜਾਤ-ਨਸਲ, ਫ਼ਿਰਕੇ ਤੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਖਿਲਾਫ਼ 'ਕੁਫਰ' ਨੂੰ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਢਾਲ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤਨਜ਼ ਹੋਰ ਤਿੱਖੀ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਸਵਰ ਵਧੇਰੇ ਮੁਖ਼ਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਨਿੰਦਕਾਂ ਦਾ ਮੂੰਹ ਚਿੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿ ਉਠਿਆ :

– ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਆਸ਼ਕ ਹੋਇਆਂ ਰੱਬ ਮੁਲਾਮਤ ਹੋਈ ਲਾਖ
ਲੋਕ ਕਾਫ਼ਰ ਕਾਫ਼ਰ ਆਖਦੇ ਤੂੰ ਆਹੋ ਆਹੋ ਆਖ।

- ਨਾ ਮੈਂ ਮੋਮਨ ਨਾ ਮੈਂ ਕਾਫ਼ਰ, ਨਾ ਸੈਦੀ ਨਾ ਸੈਦ
ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਜਾਤ ਕੀ ਪੁਛਨੈ, ਨਾ ਪੈਦਾ ਨਾ ਪੈਦ।

- ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕੀ ਜਾਣਾ ਮੈਂ ਕੌਣ
ਨਾ ਮੈਂ ਮੋਮਨ ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ, ਨਾ ਮੈਂ ਵਿਚ ਕੁਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ,
ਨਾ ਮੈਂ ਪਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪਲੀਤਾਂ, ਨਾ ਮੈਂ ਮੂਸਾ ਨਾ ਫ਼ਰਔਨ।
ਨਾ ਮੈਂ ਅਰਬੀ ਨਾ ਲਾਹੌਰੀ, ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਹਿਰ ਨਗੌਰੀ,
ਨਾ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਤੁਰਕ ਪਸ਼ੌਰੀ, ਨਾ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਵਿਚ ਨਦੌਨ।

- ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਨਹੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਭਏ ਨਿਰੰਜਨ ਤਜ ਅਭਿਮਾਨ
ਸੁੰਨੀ ਨਾ ਨਹੀਂ ਹਮ ਸ਼ੀਆ, ਸੁਲ੍ਹਾਕੁੰਨ ਕਾ ਮਾਰਗ ਲੀਆ
ਪਾਪੀ ਨਾ, ਸੁਧਰਮੀ ਨਾ, ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਕੀ ਰਾਹ ਨਾ ਜਾਣਾ
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਹੁ ਜੋ ਹਰਿ ਚਿਤ ਲਾਗੇ, ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕ ਦੂਜਨ ਤਿਆਗੇ।

ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦੇ ਦਰਸ ਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਚਾਨਣ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਥੋਥੀ ਰੀਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਏ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਧਰਮ, ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ, ਸਾਮੰਤੀ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਪਹਿਚਾਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਨਕਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਲਈ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਸੱਯਦ ਹੋ ਕੇ ਨੀਵੀਂ ਜ਼ਾਤੀ ਦੇ ਅਰਾਈਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਧਾਰਨਾ, ਰੁੱਸੇ ਹੋਏ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਇਕ ਤਵਾਇਫ਼ ਤੋਂ ਸੰਗੀਤ-ਨਾਚ ਸਿੱਖ ਕੇ ਕੰਜਰੀ ਬਣ ਕੇ ਨੱਚਣਾ, ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਚੂਹੜੀ ਜਾਂ ਕੁਟੀਚਲ ਹੋਣ ਦਾ ਦਮ ਭਰਨਾ ਅਤੇ ਆਖਰੀ ਉਮਰ ਇਕ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਔਰਤ ਦੇ ਡੇਰੇ ਉਪਰ ਗੁਜ਼ਾਰਨਾ ; ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਬਾਗ਼ੀਆਨਾ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆ ਵਾਂਗ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਵੀ ਦਲਿਤ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ (marginlized) ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ, ਵਿਲਾਸੀ ਤੇ ਹੰਕਾਰੇ ਹੋਏ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ 'ਗਰੀਬੀ ਗਦਾ ਹਮਾਰੀ' ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੱਤਾ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ (ਤਰਕ) ਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਦੌਲਤ ਦੇ ਲਲਸਾਏ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਮੁੱਲ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਤਕੀਏ ਤੇ ਦਰਗਾਹਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਮਹਿਲਾਂ ਤੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਮੂੰਹ ਚਿੜਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ 'ਵਿਲਾਇਤ' ਅਤੇ 'ਦਰਬਾਰ' ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਸਮਾਂਨਾਂਤਰ ਨੈਤਿਕ ਅਮੀਰੀ ਦੇ ਚਿਹਨ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ 'ਇਸ਼ਕ' ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੰਤਰ ਦਾ ਬਦਲ (alternative) ਹੈ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਤਨਜ਼ੀਆ ਸੁਰ

ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਰਾਖਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ-ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਲਾਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕੁਫ਼ਰ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦਾ 'ਇਸ਼ਕ' ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਵੈਰੀ ਹੈ, ਇਸ਼ਕ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਹਾਕਮ ਜਾਂ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੀ ਬਲੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ :

– ਨੀ ਕੁਟੀਚਲ ਮੇਰਾ ਨਾਂ
ਮੁੱਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਬਕ ਪੜ੍ਹਾਇਆ, ਅਲਫ਼ੋਂ ਅੱਗੇ ਕੁਝ ਨਾ ਆਇਆ
ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੁੱਤੀਆਂ ਖਾਂਦੀ ਸਾਂ, ਨੀ ਕੁਟੀਚਲ ਮੇਰਾ ਨਾਂ
ਸੁਹਰੇ ਸਾਨੂੰ ਵੜਨ ਨਾ ਦੇਂਦੇ, ਨਾਨਕ ਦਾਦਕ ਘਰੋਂ ਕਢੇਂਦੇ
ਮੇਰਾ ਪੇਕੇ ਨਹੀਓਂ ਥਾਂ, ਨੀ ਕੁਟੀਚਲ ਮੇਰਾ ਨਾਂ

– ਜਾਂ ਮੈਂ ਸਬਕ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਪੜ੍ਹਿਆ, ਮਸਜਿਦ ਕੋਲੋਂ ਜਿਉੜਾ ਡਰਿਆ
ਭੱਜ ਭੱਜ ਠਾਕੁਰ ਦੁਆਰੇ ਵੜਿਆ, ਘਰ ਵਿਚ ਪਾਯਾ ਮਹਿਰਮ ਯਾਰ
ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਵੀਂ ਨਵੀਓਂ ਬਹਾਰ।

– ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਪੈ ਗਿਆ ਝਗੜਾ, ਦਿਲ ਦਾ ਭਰਮ ਮਿਟਾਵਾਂ ਮੈਂ
ਸਵਾਲ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਜਵਾਬ ਇਸ਼ਕ ਦੇ, ਹਜ਼ਰਤ ਆਖ ਸੁਣਾਵਾਂ ਮੈਂ
ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਕਹੇ ਚਲ ਪਾਸ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸਿਖ ਲੈ ਅਦਬ ਅਦਾਬਾਂ ਨੂੰ
ਇਸ਼ਕ ਕਹੇ ਇਕ ਹਰਫ਼ ਬਥੇਰਾ ਠੱਪ ਰੱਖ ਹੋਰ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ
ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਕਹੇ ਚਲ ਮਸਜਿਦ ਅੰਦਰ, ਹੱਕ ਨਮਾਜ਼ ਅਦਾ ਕਰ ਲੈ
ਇਸ਼ਕ ਕਹੇ ਚਲ ਮੈਖ਼ਾਨੇ ਵਿਚ, ਪੀ ਸ਼ਰਾਬ ਨਫ਼ਲ ਪੜ੍ਹ ਲੈ।[23]

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ਼ਕ ਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਵੈਰ ਕਦੀਮੀ ਹੈ। ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਮੋਮਨ-ਕਾਫ਼ਰ ਦੀ ਖਾਈ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥਾਈ ਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਿਚ ਉਲਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀ ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਵਿਹਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਸ਼ੇਧ (self-denail) ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ, ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਣ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸਵੈ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ (other) ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਕੇ ਇਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜਕ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ, ਅਨਾ (ਹਉਂ) ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਧਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿਲਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿੱਜ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਾਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

– ਰਾਂਝਾ ਰਾਂਝਾ ਕਰਦੀ ਨੀ ਮੈਂ ਆਪੇ ਰਾਂਝਾ ਹੋਈ
ਸੱਦੋ ਨੀ ਮੈਨੂੰ ਧੀਦੋ ਰਾਂਝਾ ਹੀਰ ਨਾ ਆਖੋ ਕੋਈ।
ਰਾਂਝਾ ਮੈਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਰਾਂਝੇ ਵਿਚ ਹੋਰ ਖਿਆਲ ਨਾ ਕੋਈ
ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਉਹ ਆਪ ਹੈ ਆਪਣੀ ਆਪ ਕਰੇ ਦਿਲਜੋਈ

– ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਕਰ ਜਾਵਾਂ ਕਾਅਬੇ ਨੂੰ, ਦਿਲ ਲੋਚੇ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਨੂੰ
ਲੋਕੀਂ ਸਿਜਦਾ ਕਾਅਬੇ ਨੂੰ ਕਰਦੇ, ਸਾਡਾ ਸਿਜਦਾ ਯਾਰ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਭਾਵਨਾਮੂਲਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੇ ਅਰਾਜਕੀ ਵਹਿਸ਼ੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੰਸਥਾਈ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ (ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਗਿਆਨ) ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਕ 'ਚ ਭੁਗਤਦੇ ਸਨ। ਹੰਕਾਰੇ, ਵਿਲਾਸੀ ਹਾਕਮਾਂ ਵਾਂਗ ਪੁਜਾਰੀ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਭਟਕ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ, ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਗੀਤ, ਬਾਹਰੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਜ ਕੇ ਭੰਡਿਆ। ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

– ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਧੜਵਾਈ ਰਹਿੰਦੇ ਠਾਕਰ ਦੁਆਰੇ ਠੱਗ
ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ ਕੋਸੱਤੀਏ ਰਹਿੰਦੇ ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ।

– ਭੱਠ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਚਿੱਕੜ ਰੋਜ਼ੇ ਕਲਮੇ ਤੇ ਫਿਰ ਗਈ ਸਿਆਹੀ
ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਹੁ ਅੰਦਰੋਂ ਪਾਇਆ ਭੁੱਲੀ ਫਿਰੇ ਲੁਕਾਈ।

– ਬੇਦ ਕੁਰਾਨਾਂ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਥੱਕੇ, ਸਜਦੇ ਕਰਦਿਆਂ ਘਸ ਗਏ ਮੱਥੇ,
ਨਾ ਰੱਬ ਤੀਰਥ ਨਾ ਰੱਬ ਮੱਕੇ, ਜਿਸ ਪਾਯਾ ਤਿਸ ਨੂਰ ਅਨਵਾਰ।

– ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਪੀ ਸ਼ਰਾਬ ਤੇ ਖਾ ਕਬਾਬ ਹੇਠ ਬਾਲ ਹੱਡਾਂ ਦੀ ਅੱਗ
ਚੋਰੀ ਕਰ ਤੇ ਭੰਨ ਘਰ ਰੱਬ ਦਾ ਓਸ ਠੱਗਾਂ ਦੇ ਠੱਗ ਨੂੰ ਠੱਗ।

– ਇਕ ਅਲਫ਼ ਪੜ੍ਹੋ ਛੁਟਕਾਰਾ ਹੈ
ਬਣ ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਹਿਫ਼ਜ਼ ਕੁਰਾਨ ਕਰੇਂ, ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਫ਼ ਜ਼ੁਬਾਨ ਕਰੇਂ
ਫਿਰ ਨਿਆਮਤ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਧਰੇਂ, ਮਨ ਫਿਰਦਾ ਜਿਉਂ ਹਰਕਾਰਾ ਏ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਰੁਖ਼ ਵਗਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (ਧਰਮ, ਨਿਆਂ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ) ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ, ਵਹਿਸ਼ੀ

ਅਰਾਜਕਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਭਿੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। 'ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬੋਲਾਂ ਨੇ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਨੂੰ ਖ਼ਫ਼ਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ 'ਹਕੀਕਤ' ਦੀ ਗੱਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ (ਤਰੀਕਤ) ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਦਮਨ ਦੇਖ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ ਹਸ਼ਰ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ।'[24] ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਕਰਕੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਕਾਦਰੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਤੀਰਾ ਬਹੁਤ ਕਠੋਰ ਤੇ ਜ਼ਾਲਮਾਨਾ ਸੀ। ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਸ਼ਾਹ ਬਦਖ਼ਸ਼ੀਂ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ 'ਚ ਕਹਿਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣੇ। ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਤੇ ਸਰਮਦ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕੀਤਾ। ਉਤਸ਼ਾਹੀ ਨੌਜਵਾਨ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਵੇਸਲਾ ਸੀ। ਸੋ ਉਸ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਡੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਦੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨਾਲ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹਨ। ਇਕ ਵਾਰਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਦਾ ਭਤੀਜਾ ਕਿਸੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਕੋਲ ਕਸੂਰ ਆਇਆ। ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਵਲੋਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਾਗੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਕਿਸੇ ਰੁਝੇਵੇਂ ਕਾਰਨ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਪੂਰਾ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇ ਸਕਿਆ। ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਜੀ ਦੇ ਭਤੀਜੇ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਲੋਂ ਬੇਰੁਖ਼ੀ ਵਾਲੇ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਹ ਇਨਾਇਤ ਕਾਦਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰੀਦ ਵੱਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲਿਆ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਫ਼ਾਈ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀ, ਪਰ ਵਿਅਰਥ। ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਤੋਂ ਜੁਦਾਈ ਸਹਿਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਸੀ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਬਹੁਤ ਤਰਲੇ ਮਾਰੇ। ਅਖੀਰ 'ਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਇਕ ਕੋਠੇ ਵਾਲੀ ਤੋਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰਤੀ ਖਿੱਚ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਭੇਸ ਬਦਲ ਕੇ ਨਮਾਜ਼ ਅਦਾ ਕਰਨ ਜਾਂਦੇ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਗਾਉਣਾ ਤੇ ਨੱਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਵੇਖ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਫੇਰ ਗਲ ਨਾਲ ਲਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਅਰਸੇ ਵਿਚ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਸ਼ਿੱਦਤੀ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਲੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਵੀ ਸਿਖਰ ਹਨ :

– ਬਸ ਕਰ ਜੀ ਹੁਣ ਬਸ ਕਰ ਜੀ
ਕਾਈ ਬਾਤ ਅਸਾਂ ਨਾਲ ਹੱਸ ਕਰ ਜੀ
ਤੁਸੀਂ ਦਿਲ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਹੋ
ਐਵੇਂ ਸਾਥੋਂ ਦੂਰ ਕਿਉਂ ਨਸਦੇ ਹੋ
ਨਾਲੇ ਘੱਤ ਜਾਦੂ ਦਿਲ ਖੱਸਦੇ ਹੋ
ਹੁਣ ਕਿਤ ਵਲ ਜਾਸੋ ਨਸ ਕਰ ਜੀ

– ਤੇਰੇ ਇਸ਼ਕ ਨਚਾਇਆ ਕਰ ਥੱਈਆ ਥੱਈਆ
ਇਸ਼ਕ ਨੇ ਡੇਰਾ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਕੀਤਾ
ਭਰਕੇ ਜ਼ਹਿਰ ਪਿਆਲਾ ਮੈਂ ਪੀਤਾ
ਝਬਦੇ ਆਵੀਂ ਵੇ ਤਬੀਬਾ ਨਹੀਂ ਤੇ ਮੈਂ ਮਰ ਗਈਆ
ਏਸ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਝੰਗੀ ਵਿਚ ਮੋਰ ਬੁਲੇਂਦਾ
ਸਾਨੂੰ ਕਾਬਾ ਤੇ ਕਿਬਲਾ ਪਿਆਰਾ ਯਾਰ ਦਸੇਂਦਾ
ਸਾਨੂੰ ਘਾਇਲ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਖ਼ਬਰ ਨਾ ਲਈਅ।

ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਬੇਰੁਖ਼ੀ, ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਿਹਣੇ ਤੇ ਮਾਸ਼ੂਕ ਦੀ ਤੀਬਰ ਵੇਦਨਾਮੂਲਕ ਤੜਪ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਸ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੈ :

– ਵਤ ਨਾ ਕਰਸਾਂ ਮਾਣ ਰੰਝੇਟੇ ਯਾਰ ਦਾ ਵੇ ਅੜਿਆ
ਇਸ਼ਕ ਅੱਲਾ ਦੀ ਜਾਤ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਿਹਣਾ
ਕਿਹਨੂੰ ਕਰਾਂ ਪੁਕਾਰ ਕਿਸੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ
ਓਸ ਦੀ ਗੱਲ ਓਹੋ ਜਾਣੇ ਕੌਣ ਕੋਈ ਦਮ ਮਾਰਦਾ ਵੇ ਅੜਿਆ
ਵੱਤ ਨਾ ਕਰਸਾਂ ਮਾਣ ਰੰਝੇਟੇ ਯਾਰ ਦਾ ਵੇ ਅੜਿਆ।

– ਅੱਜ ਅਜੋਕੜੀ ਰਾਤ ਮੇਰੇ ਘਰ ਵੱਸ ਖਾਂ ਵੇ ਅੜਿਆ
ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਘੁੰਡੀਆਂ ਖੋਲ ਅਸਾਂ ਨਾਲ ਹੱਸ ਖਾਂ ਵੇ ਅੜਿਆ
ਦਿਲਬਰ ਯਾਰ ਇਕਰਾਰ ਕੀਤੋਈ ਕੀ ਇਤਬਾਰ ਸੋਹਣੇ ਯਾਰ ਦਾ ਅੜਿਆ।
ਵੱਤ ਨਾ ਕਰਸਾਂ ਮਾਣ ਰੰਝੇਟੇ ਯਾਰ ਦਾ ਵੇ ਅੜਿਆ।

ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਮਾਰਫ਼ਤ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹ ਰਹੱਸਾਂ ਤੇ ਤੀਬਰ ਮਾਨਵੀ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਵਜੋਂ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੀਬਰ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਗਾਂ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਹੱਸਾਂ ਅਤੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਅਸਤਿਤਵਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕਵੇਦੀ ਸਰਲ ਸੁਬੋਧ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਖ਼ੂਬੀ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅੰਗੜਾਈ ਲੈ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਲਾਮ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉਠਦੀਆਂ ਤੇ ਦਬਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾ ਦਾ ਚਸ਼ਮਦੀਦ ਗਵਾਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਤੋਂ ਆਲਮਮੀਰ ਸਾਨੀ (1754-59) ਤੱਕ ਦੇ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਦੀ ਵਹਿਸ਼ਤ ਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹਨ। ਦਿੱਲੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਲਾਹੌਰ, ਮੁਲਤਾਨ ਤੇ ਸਰਹੰਦ ਵਿਖੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸੂਬੇਦਾਰਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਕੰਬਾ

ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਾਕੇ ਉਸ ਦੀ ਹਯਾਤੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ। ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਦੌਰ ਦੇ ਘੱਲੂਘਾਰੇ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅੰਗ-ਭਾਵ ਨਾਲ 'ਉਲਟੇ ਹੋਰ ਜ਼ਮਾਨੇ ਆਏ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਉਲਟੇ ਹੋਰ ਜ਼ਮਾਨੇ ਆਏ
ਤਾਂ ਮੈਂ ਭੇਦ ਸੱਜਣ ਦੇ ਪਾਏ
ਕਾਂ ਲਗੜਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲੱਗੇ ਚਿੜੀਆਂ ਜੁੱਰੇ ਢਾਏ
ਇਰਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਪਈ ਚਾਬਕ ਪਾਉਂਦੀ ਗੱਧੋ ਖ਼ੁਦ ਪਵਾਏ
ਆਪਣਿਆਂ ਵਿਚ ਉਲਫ਼ਤ ਨਾਹੀਂ, ਕਿਆ ਚਾਚੇ ਕਿਆ ਤਾਏ
ਪਿਉ ਪੁੱਤਰਾਂ ਇਤਫ਼ਾਕ ਨਾ ਕਾਈ, ਧੀਆਂ ਨਾਲ ਨਾ ਮਾਏ।
ਅਗਲੇ ਹੋ ਕੰਗਾਲੇ ਬੈਠੇ, ਪਿਛਲਿਆਂ ਫ਼ਰਸ਼ ਵਿਛਾਏ।

ਸਾਈਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪੂਰੇ ਹੋਸ਼-ਹਵਾਸ ਤੇ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਉਪਰ ਤਬਸਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਕਹਿਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਕਾਫ਼ਰ' ਕੁਹਾਉਣਾ ਪਿਆ, ਸੱਚ ਕਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ੁਰੱਅਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ 'ਭਾਂਬੜ' ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਖੜਾ ਹੈ- 'ਮੂੰਹ ਆਈ ਬਾਤ ਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ'/ਝੂਠ ਆਖਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਬਚਦਾ ਹੈ/ਸੱਚ ਆਖਿਆਂ ਭਾਂਬੜ ਮਚਦਾ ਹੈ/ਦਿਲ ਦੋਹਾਂ ਗੱਲਾ ਤੋਂ ਜਚਦਾ ਹੈ/ਜਚ ਜਚ ਕੇ ਜੀਭਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ।' ਸੱਚ ਦੇ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਭਰੇ ਪੈਂਡੇ ਤੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਕਲਾਮ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ 156 ਕਾਫੀਆਂ, 3 ਸੀਹਰਫ਼ੀਆਂ, 40 ਗੰਢਾਂ, ਇਕ ਬਾਰਾਂਮਾਹ, ਇਕ ਅਠਵਾਰਾ ਅਤੇ 49 ਦੋਹੜੇ ਭਾਰਤੀ (ਪੰਜਾਬੀ) ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਮਾਨਤ ਹਨ। ਦਬੰਗ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰ 78 ਕੁ ਸਾਲ ਦੀ ਆਰਜਾ ਭੋਗ ਕੇ 1171 ਹਿਜਰੀ (1758 ਈ.) ਵਿਚ ਅਣਦੱਸੇ ਸਫ਼ਰ ਤੇ ਤੁਰ ਗਿਆ। ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਰਸੀ-ਵਸੀ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ :

ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਾਹ ਅਸੀਂ ਮਰਨਾ ਨਹੀਂ
ਗੋਰ ਪਿਆ ਕੋਈ ਹੋਰ।

ਹਵਾਲੇ :

1. **ਸੰਤਬਾਨੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ** (ਭਾਗ-2), 1982, ਪੰਨਾ 66-67
2. Dr. Lajwanti Rama Krishna, *Panjabi Sufi poets*, p. 60
3. ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, **ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ**, ਪੰਨਾ 31
4. C.F.Usborne, *Bullah Shah : Sufi, Mystic and Poet of the Punjab,* p. 8,12,15
5. Dr. Shuja Alhaq, *A Forgotten Vision*, vol.II, p. 371
6. C.F. Usborne, op.cite, p. 2
7. Dr. lajwanti Rama Krishna, op.cite, p. 2
8. ਡਾ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਉਬਿਰਾਇ [ਦੀਵਾਨਾ], **ਬੁਲਹੇ ਸ਼ਾਹ** 50 ਕਾਫੀਆਂ, ਪੰਨਾ 3
9. ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 3
10. ਡਾ. ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸ਼ਾਰਧਾ, **ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ 205
11. ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, **ਕਲਾਮ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ**, ਪੰਨਾ 12
12. ਇਨਾਇਤ ਸ਼ਾਹ ਕਾਦਰੀ ਸ਼ਤਾਰੀ (ਫ਼ਾਰਸੀ ਸੰਕਲਨ) **ਨਾਫਿਆ-ਉਲ-ਸਾਲਕੀਨ**
13. ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਦਾ ਤਜ਼ਕਰਾ**, ਪੰਨਾ 102
14. ਡਾ. ਫ਼ਕੀਰ ਮੁਹੰਮਦ ਫ਼ਕੀਰ, (ਸੰਪਾ.) **ਕੁਲੀਆਤ-ਇ-ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ**, ਭੂਮਿਕਾ
15. ਡਾ. ਨਜ਼ੀਰ ਅਹਿਮਤ, (ਸੰਪਾ.), **ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ**, (ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿਪੀ)
16. Dr. Banke Behari,*Sufis, Mystics and Yogis of India*, p 122
17. ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 13
18. Dr. Naresh, "*Sufi Tradition in Punjab and Haryana" Hu :The Sufi of Punjab*, p.19
19. John.A.Subhan, *Sufism : Its Saints and Shrines*, p.254
20. C.F.Usborne, op.cite, p.3
21. ਕਿਤੇ ਚੋਰ ਹੋ ਕਿਧਰੇ ਕਾਜ਼ੀ ਹੋ, ਕਿਤੇ ਮੰਬਰ 'ਤੇ ਬਹਿ ਵਾਅਜ਼ੀ ਹੋ
    ਕਿਤੇ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਗਾਜ਼ੀ ਹੋ, ਆਪੇ ਅਪਣਾ ਕਟਕ ਚੜ੍ਹਾਈਦਾ
    ਹੁਣ ਕਿਸ ਥੀਂ ਆਪ ਛਪਾਈਦਾ।
    ਡਾ. ਜਗਤਾਰ, **ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ**, ਪੰਨਾ 176
22. Dr. Banke Behari, op.cite, p.140
23. ਅਨਵਰ ਅਲੀ ਰੁਹਤਕੀ, **ਕਾਨੂੰਨ-ਇ-ਇਸ਼ਕ**, ਭਾਗ 3, ਕਾਫ਼ੀ ਨੰਬਰ 73
24. Dr. Lajwant ; Rama Krishna, op.cite, p.68

ਦਮਿਤ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਮੁਢਲਾ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ

ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਮਾਹਿਰ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਪਾਰਖੂ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਨ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਮਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ 'ਖੰਡਿਤ' ਜਾਂ 'ਵਰਜਵਾਂ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਤੇ ਮਰਿਯਾਦਾਗਤ ਰੋਕਾਂ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਸੰਕੋਚਵਾਂ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕੱਥ/ਉਚਾਰ ਅੱਧਾ-ਅਧੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਕਲਾਤਮਕ ਉਹਲਾ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਦਬਾਇਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਵੇਲਾ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਮੌਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਚੁੱਪ ਭਲੀ' ਜਾਂ 'ਇਕ ਚੁੱਪ ਸੌ ਸੁਖ' ਆਦਿ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਮਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਉਪਰ ਪਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਅਤੇ ਜ਼ਰਵਾਣੇ ਮਹਿਕੂਮਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕੁਸਕਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਚੁੱਪ ਜਾਂ ਮੌਨ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਲੋਕਾਂ/ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਧਨ ਵਿਹੂਣਿਆਂ ਦੇ ਬਚਾਉ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਵੀ ਹੈ। ਦਹਿਲਿਆ ਬੰਦਾ/ਭਾਈਚਾਰਾ ਮਮਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੁੱਪ ਆਤਮ-ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਰੋਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਤੋਂ ਬਚਾਉ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਵੀ। ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਸਾਮੰਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸਨਮਾਨ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹਾਸ਼ੀਅਗਤ ਹੋਂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਿਤਰੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਨੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਰੱਖਣ ਲਈ 'ਪਤੀ ਪਰਮੇਸ਼ਰ' ਵਰਗੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁੱਠ ਵਾਲੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਇਹ ਸਾਜਿਸ਼ੀ ਘਾੜਤ ਔਰਤ ਦੇ ਸਿਰ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ – "ਰੱਬਾ ਤੇਰਾ ਸ਼ੁਕਰ ਕਰਾਂ ਮੇਰੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਜੀਭ ਨਾ ਲਾਈ"

(ਲੋਕ-ਗੀਤ)। ਗੱਲ ਕੀ ਧਰਮ, ਮਰਿਯਾਦਾ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਲਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਭਾਰੂ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਤੋਰਿਆਂ ਤੁਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਅਗਤ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਲੀਕੀ ਹੈ। ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉਪਰ ਸਰਸਰੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਣ ਕੇ ਹੈਰਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੋਟਿਆਂ ਉਪਰ ਗਿਣਨਯੋਗੀ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸੱਚਮੁੱਚ ਔਰਤ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਟੋਟ ਰਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਸਾਂਭਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲਗਭਗ ਅੱਧੀ ਵਸੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਦਬਾਵਾਂ ਤੇ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਬੇਵੱਸ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਸੁਆਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਸਾਡੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਉਦਾਸੀਨ ਕਿਉਂ ਰਹੀ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਮੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਔਰਤ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਉਪਰ ਨਾਰੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਛਾਪ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਗੁੰਮਨਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਔਰਤ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਲਿਖਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਅਜੇਹਾ ਕਿਉਂ? ਜੇ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਨਾਮਣੇ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਔੜ ਕਿਉਂ? ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅੰਦਾਲ (ਤਾਮਿਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਕਵਿੱਤਰੀ), ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਹਾਂਦੇਵੀ ਅੱਕਾ (ਕੰਨੜ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਵਿੱਤਰੀ), ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਲੱਲੇਸ਼ਵਰੀ (ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ (ਰਿਸ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ) ਦੀ ਕਵਿੱਤਰੀ) ਅਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮੀਰਾ (ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਭਗਤ ਕਵੀ) ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[1]

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਜੇ ਨਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪੈੜ ਨੱਪਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਖੋਜੀਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਕਾਲ ਤੋਂ

ਹੀ ਸਿੱਖ ਬੀਬੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਅਤੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੁਲੱਭ ਨਹੀਂ। ਸੰਤ ਚਰਨ ਦਾਸ (ਡੇਹਰਾ, ਮੇਵਾਤ -1703-1782 ਈ.) ਦੀਆਂ ਸ਼ਗਿਰਦ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਤੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੀਬੀ ਰੂਪ ਕੌਰ (1649-1727 ਈ.) ਸਪੁੱਤਰੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਇ ਜੀ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਲੇਖਿਕਾ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ; "ਇਸਤਰੀ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੁਣ ਤਕ ਹੋਈ ਖੋਜ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਇ ਜੀ ਦੀ ਸਪੁੱਤਰੀ ਬੀਬੀ ਰੂਪ ਕੌਰ (1649-1727 ਈ.) ਪਹਿਲੀ ਲੇਖਿਕਾ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤੇਤੀ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਮੂਹੇ ਦੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ' 'ਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੀਬੀ ਰੂਪ ਕੌਰ ਦੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਣ ਕੇ ਕਲਮ-ਬੱਧ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।" [2] ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਨੇ ਵੀ ਬੀਬੀ ਰੂਪ ਕੌਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ 'ਇਕ ਲੇਖਿਕਾ ਜਾਂ ਸੰਪਾਦਿਕਾ' ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ।[3]

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ [4] ਨੇ ਸੰਤ ਚਰਨਦਾਸ (1703-1782 ਈ.) ਅਤੇ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਪੋਥੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਰਚਿਤ 16 ਥਿੱਤਾਂ, **ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼**, ਸਤਵਾਰਾ ਅਤੇ 40 ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਸੰਤ ਚਰਨ ਦਾਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਡੇਹਰਾ (ਮੇਵਾਤ) ਨਾਲ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਦਾ ਵਧੇਰਾ ਅਰਸਾ ਦਿੱਲੀ ਹੀ ਗੁਜ਼ਾਰਿਆ। ਉਹ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਅਤੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦੇ ਮਾਮੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਵੀ ਸੀ। ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦਾ ਜਨਮ 1718 ਈ. ਮਿਥਦੇ ਹਨ।[5] ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਗਵਾਹੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਫਾਗ ਮਹੀਨਾ ਅਸ਼ਟਮੀ, ਸ਼ੁਕਲ ਪਾਖ ਬੁਧਵਾਰ।
ਸੰਬਤ ਅਠਾਰੇ ਸੇ ਹੁਤੈ, ਸਹਜੋ ਦੀਆ ਵਿਚਾਰ॥
ਗੁਰੂ ਅਸਤੁਤਿ ਕੇ ਕਰਨ ਕੂ, ਬਾਢਯੋ ਅਧਿਕ ਹੁਲਾਸ।
ਹੋਤੇ ਹੋਤੇ ਹੋ ਗਈ ਗਈ ਪੋਥੀ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼॥
ਦਿੱਲੀ ਸਹਰ ਸੁਹਾਵਨਾ, ਪ੍ਰੀਛਿਤਪੁਰ ਮੇਂ ਬਾਸ।
ਤਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੀ ਭਹੀ, ਨਵਕਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼॥
ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੋਥੀ ਕਹੀ, ਚਰਨਦਾਸ ਪਰਤਾਪ।
ਪੜ੍ਹੇ ਸੁਨੇ ਜੋ ਪ੍ਰੀਤ ਸੂੰ, ਭਾਜੇ ਸਬਹੀ ਪਾਪ॥ [6]

'ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਗਵਾਹੀ ਮੁਤਾਬਕ ਇਸ ਦਾ ਰਚਨਾਕਾਲ ਸੰਮਤ 1800 ਅਰਥਾਤ 1743 ਈ. ਬਣਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੀ ਅਲੋਚਕ ਬਲਦੇਵ ਵੰਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦਾ ਜਨਮ ਢੂਸਰ ਭਾਰਗਵ ਕੁਲ ਵਿਚ ਸੰਬਤ 1782 ਬਿਕਰਮੀ ਦੀ ਸਾਵਣ ਪੰਚਮੀ, ਤਦ ਅਨੁਸਾਰ ਰਵੀਵਾਰ 15 ਜੁਲਾਈ ਸੰਨ 1725 ਈ. ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰੀਛਿਤਪੁਰਾ ਨਾਮਕ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਹੋਇਆ। ... ਦਯਾ ਬਾਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰੂ ਭੈਣ ਸੀ। ਮਾਘ ਸ਼ੁਕਲ 5 ਸੰਬਤ 1862 ਬਿਕਰਮੀ ਤਦ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿਨ 24 ਜਨਵਰੀ 1805 ਈ. ਨੂੰ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਨੇ ਦੇਹ ਤਿਆਗ ਦਿਤੀ।"[7] ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੇ ਵਿਆਹ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਲਾੜੇ ਦੀ ਦੁਰਘਟਨਾ 'ਚ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ, ਉਹ ਤਾਅ-ਉਮਰ ਕੁਆਰੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਸੰਤ ਚਰਨਦਾਸ ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਦਾਤ ਉਸ ਨੂੰ 'ਪਰਿਵਾਰਕ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲੀ। ਉਸਦੇ ਪਿਤਾ ਹਰਿ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਖ਼ੁਦ ਉਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਕਵੀ ਸਨ'।[8] ਗੁਰੂ ਉਸਤਿਤ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ (ਹਰਿ) ਸਮਾਨ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

- ਰਾਮ ਤਜੂੰ ਪੈ ਗੁਰੂ ਨ ਬਿਸਾਰੂੰ, ਗੁਰੂ ਕੇ ਸਮ ਹਰਿ ਕੂੰ ਨ ਨਿਹਾਰੂੰ।
  ਹਰਿ ਨੇ ਜਨਮੁ ਦੀਉ ਜਗ ਮਾਹੀਂ, ਗੁਰੂ ਨੇ ਆਵਾਗਮਨ ਛੁਟਾਹੀਂ॥

- ਸਭ ਪਰਬਤ ਸਿਆਹੀ ਕਰੂੰ, ਘੋਲੂੰ ਸਮੁੰਦਰ ਜਾਇ।
  ਧਰਤੀ ਦਾ ਕਾਗਦ ਕਰੂੰ, ਗੁਰੂ ਅਸਤੁਤਿ ਨ ਸਮਾਇ॥[9]

ਭਗਤਾਂ/ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਤ-ਪੂਜਾ, ਤੀਰਥ ਰਟਣ ਅਤੇ ਹੱਠ-ਸਾਧਨਾ (ਜੋਗ) ਆਦਿ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ 'ਰੋਮ ਰੋਮ ਸੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਉਠ ਭੀਜ ਗਈ ਸਭ ਦੇਹੁ' ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੱਠ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ :

- ਜੋਗੀ ਪਾਵੇ ਜੋਗ ਸੂੰ, ਗਿਆਨੀ ਲਹੈ ਵਿਚਾਰ,
  ਸਹਿਜੋ ਪਾਵੇ ਭਗਤੀ ਸੂੰ, ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰੇਮ ਆਧਾਰ॥[10]

ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਲੀ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੀ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕੁੰਡਲੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਠੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗ ਹੈ। ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਨੇ ਖਿੱਤਾਂ, ਚੌਪਈ, ਸਤਵਾਰਾ, ਕੁੰਡਲੀਆਂ ਅਤੇ

ਕਾਫ਼ੀ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ (ਪਦੇ) ਵੀ ਰਾਗ-ਬੱਧ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਠੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਅੰਗ (ਰੰਗ) ਵਾਲੀ ਇਕ ਕਾਫ਼ੀ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਦੇਖੋ :

ਨੈਨੋਂ ਲੱਖ ਲੈ ਨੀ ਸਾਈਂ ਤੈਂਡੇ ਹਜ਼ੂਰ।
ਆਗੇ ਪੀਛੇ ਦਹਿਨੇ ਬਾਏਂ, ਸਕਲ ਰਹਾ ਭਰਪੂਰ॥
ਜਨ ਕੋ ਗਿਆਨ ਗੁਰੂ ਕੋ ਨਾਹੀ, ਸੋ ਜਾਨਤ ਹੈ ਦੂਰ।
ਜੋਗ, ਜੱਗ, ਤੀਰਥ, ਬ੍ਰਤ ਸਾਧੋਂ, ਪਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕੂਰ॥
ਸਵਰਗ ਮ੍ਰਿਤੂ ਪਾਤਾਲ ਜ਼ਿਮੀ ਮੇਂ, ਸੋਈ ਹਰੀ ਕਾ ਨੂਰ।
ਚਰਨਦਾਸ ਗੁਰੂ ਮੋਹਿ ਬਤਾਇਉ, ਸਹਿਜੋ ਸਬ ਦਾ ਮੂਰ॥ [11]

ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਦੀ ਛੋਟੀ ਭੈਣ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦੀਆਂ ਦੋ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ : **ਦਯਾਬੋਧ** ਅਤੇ **ਵਿਨਯਮਾਲਿਕਾ**। ਦਯਾਬੋਧ ਦੀ ਰਚਨਾ 1761 ਈ. ਵਿਚ ਹੋਈ ਅਤੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸੰਤ ਚਰਨ ਦਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਹੈ :

- ਚਰਨ ਦਾਸ ਕੀ ਕਿਰਪਾ ਸੂੰ ਮਨ ਮੇਂ ਉਠੀ ਉਮੰਗ।
ਦਯਾਬੋਧ ਬਰਨਨ ਕੀਉ ਜਹ ਸੁਖ ਦੀ ਉਠਤ ਤਰੰਗ॥
... ਸੰਵਤ ਠਾਰਾ ਸੈ ਸਮੇਂ ਪੁਨ ਗਏ ਬੀਤਿ।
ਚੇਤਿ ਸੁਦੀ ਤਿਥ ਸਾਤਵੀਂ ਭਯੋ ਗ੍ਰੰਥ ਸੁਭ ਰੀਤ॥ [12]

ਦਯਾਬੋਧ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ ਨੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦਾ ਜਨਮ 1720-24 ਈ. ਵਿਚਕਾਰ ਮਿਥਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਵਿੱਤਰੀ ਦੀ ਭਰ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਹੈ।[13] ਪਰ ਬਲਦੇਵ ਵੰਸ਼ੀ ਕਵਿੱਤਰੀ ਦਾ ਜਨਮ 1750-1755 ਈ. ਦੇ ਆਸ ਪਾਸ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[14] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦਯਾ ਬਾਈ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਚਰਨ ਦਾਸ ਦੀ ਕੁਲ ਵਿਚ ਡੇਹਰਾ (ਮੇਵਾੜ) ਵਿਖੇ ਜਨਮੀ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਦਿੱਲੀ ਆ ਵਸੀ। **ਦਯਾਬੋਧ** ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਗੁਰੂ ਉਸਤਿਤ ਹੈ। ਦੋਹਾ, ਚੌਪਈ ਤੇ ਸੋਰਠਾ ਛੰਦਾਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਇਸ ਪੋਥੀ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨੇ ਖੁਦ ਲਈ ਇਕ ਥਾਂ ਦਯਾ ਦਾਸ ਅਤੇ ਕਈ ਥਾਈਂ ਦਯਾ ਕੁੰਵਰ ਛਾਪ ਵਰਤੀ ਹੈ। **ਵਿਨਯਮਾਲਿਕਾ** ਵਿਚ ਕਵਿੱਤਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦਯਾ ਦਾਸ ਨਾਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ 104 ਦੋਹੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਸ਼ਰਧਾਮੂਲਕ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਕਵਿੱਤਰੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ **ਵਿਨਯਮਾਲਿਕਾ** ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ:

ਚਾਰ ਬੇਦ ਛੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਹੈਂ, ਅਰ ਦਸ ਆਠ ਪੁਰਾਨ।
ਸਬ ਗ੍ਰੰਥਨ ਕੋ ਸੋਧ ਕੇ, ਕੀਨੋ ਬਿਨਯ ਬਖਾਨ॥ 15

ਗੁਰੂ ਉਸਤਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਬਾਰੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦੇ ਇਹ ਪਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

– ਸਤਗੁਰ ਸਮ ਕੋਉ ਹੈ ਨਹੀਂ ਯਾ ਜਗ ਮੇਂ ਦਾਤਾਰ।
ਦੇਤ ਦਾਨ ਉਪਦੇਸ਼ ਸੋਂ ਕਰੇ ਜੀਵ ਭਵ ਪਾਰ॥

– ਸੋਵਤ ਜਾਗਤ ਹਰ ਭਜੋ ਹਰਿ ਹਿਰਦੇ ਨ ਬਿਸਾਰ।
ਡੋਰੀ ਗਹਿ ਹਰਿਨਾਮ ਕੀ, ਦਯਾ ਨਾ ਟੂਟੇ ਤਾਰ॥ 16

ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਅਤੇ ਦਯਾ ਬਾਈ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਰਥਾਤ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਮ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤਾ ਸੰਭਾਲਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਮਹਿਮੂਦ ਸ਼ੀਰਾਨੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕ – **ਪੰਜਾਬ ਮੇਂ ਉਰਦੂ** ਵਿਚ ਖ਼ੁਫ਼ੀਆ ਬੇਗ਼ਮ ਦੇ ਉਰਦੂ ਕਲਾਮ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਇਸ ਕਾਲ (ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਹਿਜਰੀ) ਦਾ ਇਕ ਸੁਆਦਲਾ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵੀ ਉਰਦੂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ੁਫ਼ੀਆ ਬੇਗ਼ਮ (ਖ਼ੁਫ਼ੀਆ ਤਖੱਲਸ) ਮੀਰ ਸਾਬਰ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੀ ਯਾਦਗਾਰ ਹੈ :"

ਇਤਨਾ ਸਖ਼ੁਨ ਹੈ ਦਿਲ ਮੇਂ ਸਮਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ
ਜਹਾਂ ਮੂੰਹ ਸੇ ਬਾਤ ਨਿਕਸੀ ਪਰਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ...
... ਯਾਂ ਤੋਂ ਫ਼ੁਗਾਂ ਕਰੇਗੀ ਮੇਰੀ ਕੁਛ ਉਸੇ ਅਸਰ
ਯਾ ਆਹ ਮੇਰੀ ਤੀਰ ਹਵਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ
ਮੇਰੇ ਬੁਲਾਨੇ ਸੇ ਤੇਰਾ ਕੁਛ ਘਟ ਨ ਜਾਵੇਗਾ
ਪਰ ਆਸ਼ਕੋਂ ਮੇਂ ਮੇਰੀ ਬਡਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ...
... ਇਸ ਦਾਹਵਾ ਮੇਂ ਤੋ ਖ਼ੁਫ਼ੀਆ ਖ਼ੁਦਾ ਕੂੰ ਰਖੂੰ ਹੂੰ ਮੈਂ
ਇਸ ਕੀ ਤਰਫ਼ ਤੋ ਸਾਰੀ ਖ਼ੁਦਾਈ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। 17

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਵਿੱਤਰੀ ਦਾ ਕਲਾਮ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਬ ਦੇਵੀ ਅਰੋੜੀ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮਾਤਰ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਬ ਦੇਵੀ, ਗੁਜਰਾਤ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਅਸਧਾਰਨ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਾਲੀ ਇਸ ਬੀਬੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਰਦੀਫ਼ਾਂ ਉਸ

ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਕਬੂਲ ਹੋਈਆਂ। ਸਾਹਿਬ ਦੇਵੀ ਅਰੋੜੀ ਦਾ ਸਮਾਂ (ਰਚਨਾ-ਕਾਲ) 1850 ਈ. ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਰੇ ਹਵਾਲਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪੁਸਤਕ **ਚਾਰ ਬਾਗ਼-ਇ-ਪੰਜਾਬ** ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਗਣੇਸ਼ ਦਾਸ ਵਡਹਿਰਾ ਨੇ 1850 ਈ. ਵਿਚ ਲਿਖੀ। ਇਥੇ ਵਡਹਿਰਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਹਵਾਲਾ ਦਰਜ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੈ :

> ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ (ਗੁਜਰਾਤ) ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਕੀ ਗੱਲ ਤੋਰੀ ਜਾਵੇ? ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਫ਼ਿਰਕੇ ਤੋਂ ਨਿਗਾਹ ਹਟਾ ਕੇ ਇਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਤਬੀਅਤ ਦੇ ਉਪਜ ਦਾ ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਲਮ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਤਕ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਇਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਉਂ ਸਾਹਿਬ ਦੇਵੀ ਤੇ ਤਖ਼ੱਲਸ ਅਰੋੜੀ ਸੀ। ਉਹ ਹਿੰਦੀ (ਪੰਜਾਬੀ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚੇ ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਕਹਿ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਉਸਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ 'ਚੋਂ ਇਕ ਵੀ ਵਾਕ ਤੁਕਾਂਤ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਨਿਕਲਦਾ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚੀਆਂ ਰਦੀਫ਼ਾਂ (ਵਧਾਇਆ ਹੋਇਆ ਤੁਕਾਂਤ) ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੋਰ ਕਵੀ ਦਮ ਨਹੀਂ ਮਾਰਦੇ ਸਨ।[18]

ਨਾਰੀ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਹੁੰਗਾਰੇ ਪੱਖੋਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਅੱਧ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੀਰੋ, ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ, ਫ਼ਾਫਲ ਖ਼ਾਤੂਨ ਹਿਫ਼ਜਾਨੀ ਬਲੋਚ (1800-70 ਈ.), ਜੀਵਨ ਖ਼ਾਤੂਨ ਨਿਕੰਮੀ (1835-93 ਈ.), ਆਇਸ਼ਾ ਬੀਬੀ, ਭਗਵਾਨ ਦੇਈ ਉਰਫ਼ ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ ਅਤੇ ਬੀਬੀ ਮਖ਼ਫ਼ੀ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੁਸਤਕ **ਸੀਮਾਂਤਨੀ ਉਪਦੇਸ਼** (1882 ਈ.) ਵੀ ਲੁਧਿਆਣਾ ਤੋਂ ਛਪਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰਭਾਰਤ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਮੁਤਾਬਕ ਸੰਨ 1882 ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ-**ਸੀਮਾਂਤਨੀ ਉਪਦੇਸ਼** ਅਤੇ **ਸਤ੍ਰੀ (ਇਸਤਰੀ) ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ**। ਸੀਮਾਂਤਨੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੀ ਲੇਖਿਕਾ 'ਅਗਿਆਤ ਹਿੰਦੂ ਔਰਤ' ਹੈ। ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿਪੀ 'ਚ ਲਿਖੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਹੈ। ਮੁਨਸ਼ੀ ਮਾਧਰੇ ਸਵਰੂਪ ਦੀ ਧਰਮ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੈਸ ਲੁਧਿਆਣਾ ਤੋਂ 1 ਫਰਵਰੀ 1882 ਨੂੰ ਛਪੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਸੇਵੀ ਮੁਨਸ਼ੀ ਕਨ੍ਹੱਈਆ ਲਾਲ ਅਲੱਖਧਾਰੀ ਸੀ। ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀ ਰਾਜ ਗੌੜ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ

ਨਾਗਰੀ 'ਚ ਲਿਪੀਅਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਲੇਖਿਕਾ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਭਗਵਤੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਾਰਕੁੰਨ ਹਰਦੇਈ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਵਿਵਾਦ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰਭਾਰਤ ਤਲਵਾਰ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਨਾਮੀ ਇੰਜਨੀਅਰ ਤੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਕਨ੍ਹੱਈਆ ਲਾਲ (ਕਾਇਸਥ) ਦੀ ਬਾਲ-ਵਿਧਵਾ ਬੇਟੀ ਅਤੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਬਰੈਸਟਰ ਰੌਸ਼ਨ ਲਾਲ ਦੀ ਪਤਨੀ ਹਰਦੇਈ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਲੇਖਿਕਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।[19] ਬਾਲ-ਵਿਧਵਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹਰਦੇਈ ਨੇ ਰੌਸ਼ਨ ਲਾਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ-ਵਿਆਹ ਕਰਕੇ ਕਠੋਰ ਸਨਾਤਨੀ ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਚਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਔਰਤ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਉਸਨੇ ਇਲਾਹਾਬਾਦ ਤੋਂ **ਭਾਰਤ ਭਾਗਿਨੀ** ਨਾਮ ਦਾ ਰਿਸਾਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਛਪਦਾ ਰਿਹਾ। **ਸੀਮਾਂਤਨੀ ਉਪਦੇਸ਼** ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿੱਖੀ ਤੇ ਬੇਬਾਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਜੇਲ੍ਹਖਾਨਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਰੌਦਰ ਮੁਦਰਾ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਿਕਾ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰਬੰਧਨ ਪੂਰਤੀ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉਪਰ ਕਟਾਖਸ਼ ਤੇ ਤਿੱਖਾ ਪ੍ਰਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ-'ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਆਈ ਹੈ, ਆਦਮੀ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਨਹੀਂ-ਇਕ ਦੋ ਪਤੀਆਂ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਜਦੋਂ ਤਕ ਇੱਛਾ ਬਣੀ ਰਹੀ ਚਾਹੇ ਪੰਜਾਹ ਖਸਮ ਮਰ ਜਾਣ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰ ਲਵੋ'।[20] ਹਰਦੇਈ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਾਰਕੁੰਨ ਅਤੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਵੀ ਵੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜੀ ਭਜਨਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਨੁਮਾ ਭਜਨ ਵੀ ਲਿਖੇ। ਉਸਦਾ ਇਹ ਪਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ :

> ਇਸ ਕੈਦ ਮੇਂ ਹਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕਾਟੇਂਗੀ ਕਬ ਤਕ
> ਰਹਿਬਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਐ ਰੱਬ ਤੂੰ ਖ਼ਬਰ ਲੇ।[21]

ਡਾ. ਵੀਰ ਭਾਰਤ ਤਲਵਾਰ ਨੇ ਜਿਸ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਈ ਹੈ ਉਹ ਮਰਾਠੀ ਲੇਖਿਕਾ ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ ਦੀ ਰਚਨਾ-**'ਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ'** ਹੈ। ਬਵੰਜਾ ਪੰਨਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਪੁਸਤਕ 1882 ਈ. ਵਿਚ ਪੁਣੇ ਦੇ ਸ਼੍ਰੀ ਸ਼ਿਵਾਜੀ ਛਾਪੇਖਾਨੇ ਵਿਚ ਛਪੀ। ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ

ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਬਾਪੂ ਹਰਿ ਛਿੰਦੇ ਦੇ ਘਰ ਕੁਨਬੀ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚ ਬੂਧਨਾਲਾ ਸ਼ਹਿਰ 'ਚ ਜਨਮੀ। ਮਰਾਠੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗਿਆਤਾ ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ ਨਿਰਸੰਤਾਨ ਵਿਧਵਾ ਸੀ। ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪੁਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਘੜੇ ਸਮਾਜਕ ਰੀਤੀ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਰੜੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਪਤੀ-ਵਰਤਾ (ਨਾਰੀ ਧਰਮ) ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਈ। ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਦੇ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਘੜੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਬਾਰੇ ਉਸਨੇ ਪਲਟਵਾਂ ਸੁਆਲ ਕੀਤਾ-"ਪੁਰਸ਼ ਪਤੀ-ਵ੍ਰਤ ਧਰਮ ਕੇ ਬਾਰੇ ਮੇਂ ਇਤਨਾ ਹੱਲਾ ਕਿਉਂ ਮਚਾਤੇ ਹੈਂ ਜਬ ਕਿ ਵਹ ਹੀ ਦੂਸਰੋਂ ਕੇ ਘਰ ਪਰਿਵਾਰ ਬਰਬਾਦ ਕਰਤੇ ਹੈ।"[22] ਜਦੋਂ ਮਰਾਠੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਰਦ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਲੋਂ ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਜੋਤੀਬਾ ਫੂਲੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿਚ ਆਏ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਪੰਡਿਤਾਂ ਰਮਾਬਾਈ ਦੀ ਪੂਰਵਜ਼ ਕਹਿ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਿਆ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਨਵੀਂ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਵੀਂ ਭਾਂਤ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ (ਖੇਤੀ ਅਧਾਰਿਤ ਸਾਮੰਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ), ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਸਿਖਿਆ ਨੀਤੀ ਕਾਰਨ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮੁਲਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀ। ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਔਰਤ ਅਤੇ ਅਛੂਤਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁੱਠ ਵਾਲੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ, ਨਾਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਉਪਰ ਹਰ ਰੰਗ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰਕਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਸਕੂਲ ਜਾਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਮਾਹੌਲ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲਿਆ ਖਲ੍ਹਾਰੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲਿਆ, ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੀਰੋ ਦੀ ਬੁਲੰਦ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਮਿਲੀ ਹੈ।

ਪੀਰੋ (ਮੌਤ 1872 ਈ.) ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੀਬੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੀਰੋ ਤੇ ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ ਆਦਿ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਦਿਲਸ਼ਾਦ ਟਿਵਾਣਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ-'**ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਚੋਣਵੀਆਂ ਸ਼ਾਇਰਾਤ**'[23] ਵਿਚ ਫ਼ਾਫਲ ਖ਼ਾਤੂਨ ਹਿਫ਼ਜ਼ਾਨੀ ਬਲੋਚ (1800-1870), ਜੀਵਨ ਖ਼ਾਤੂਨ ਨਿਕੰਮੀ (1835-1893), ਆਇਸ਼ਾ ਬੀਬੀ ਅਤੇ ਬੀਬੀ ਮਖਫ਼ੀ (ਜਨਮ 1872-ਮੁਲਤਾਨ) ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫ਼ਾਫਲ ਖ਼ਾਤੂਨ ਹਿਫ਼ਜ਼ਾਨੀ ਬਲੋਚ ਤੇ ਜੀਵਨ ਖ਼ਾਤੂਨ ਨਿਕੰਮੀ ਦੋਵੇਂ ਸਕੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਸਨ, ਇਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਕੀਮ ਮੁਹੰਮਦ ਕਬੀਰ ਖਾਂ ਸ਼ਾਕਰ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਸਨ। ਵੱਡੀ ਹਿਫ਼ਜ਼ਾਨੀ ਬਲੋਚ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਪਿਤਾ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਖ਼ੁਦਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਦੀ ਮੁਰੀਦ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਸੂਫ਼ੀ ਰੰਗ ਦੀ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੀ ਸਰਾਇਕੀ ਹੈ। ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਰੇ ਇਸ ਦੀ ਲੋਰੀ ਦਾ ਰੰਗ ਦੇਖੋ :

ਇਲ ਲਿੱਲਾ ਦੀ ਜੋਤ ਜਗਾਵਾਂ, ਲੋਲੀ ਡੇਵਾਂ ਲਾਲ ਕੂੰ
ਮਹਿਬੂਬ ਮਿਠਲ ਦੇ ਬਾਲ ਕੂੰ, ਨੰਢੇ ਕੁਤਬ ਕਮਾਲ ਕੂੰ
ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਲਜਪਾਲ ਕੂੰ, ਹਿਫ਼ਜ਼ਾਨੀ ਦੀ ਮਨ ਗਾਹਲ ਕੂੰ।[24]

ਜੀਵਨ ਖ਼ਾਤੂਨ ਨਿਕੰਮੀ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦਾ ਰੰਗ ਵੀ ਆਰਫ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦੀ ਤਾਂਘ ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰੰਗ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਲਿਖੀਆਂ। '**ਸਾਵਨਨਾਮਾ**' ਅਤੇ '**ਕੂੰਜਨਾਮਾ**' ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਕਬੂਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਨਿਕੰਮੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜਾਂ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਔਰਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਇਸ਼ਕ 'ਚ ਜੁਦਾਈ ਦੀ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਬਹੁਤ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। '**ਸਾਵਨਨਾਮਾ**' ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਸੁਖ ਦਿਹੁੰ ਆਇਆ ਸਾਵਣ ਆਇਆ
ਲੜ੍ਹਦੇ ਆਏ ਨੀ ਘਾਹ
ਨਿਕੰਮੀ ਜਾਨ 'ਤੇ ਰੋਲ ਗਿਉਈ
ਵਾਹ ਵੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵਾਹ
ਸਭ ਕੁਝ ਭੁਲ ਗਿਆ ਸਾਵਣ ਆਇਆ
ਟੁਰਦੇ ਆਏ ਨੀ ਅੱਕ

ਨਿਕੰਮੀ ਕੂੰ ਨਿਤ ਤਾਂਘ ਤੁਸਾਡੀ
ਦਰਦੀਂ ਕੀਤਾ ਕੱਖ। 25

ਆਇਸ਼ਾ ਬੀਬੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਅੱਧ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਮੌਲਵੀ ਅਬਦੁਲਸਤਾਰ (1823-1923 ਈ.) ਦੀ ਧੀ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਦੀਨੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਤਾਲੀਮ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਲਈ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀਨੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਦੀਨੀ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਆਰਫ਼ਾਨਾ ਰੰਗ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵੀ ਲਿਖੀ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਰੰਗ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਵੀ ਲਿਖੇ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ '**ਜ਼ੀਨਤ ਉਲ ਤੌਹੀਦ ਬ-ਜ਼ੁਬਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਰਸੂਮਾਤ ਦੀ ਤਰਦੀਦ**' ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ; ਸੰਜਮੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਨੈਤਿਕ ਅਮੀਰੀ, ਦੀਨੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਲਮ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ; ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

ਜੇ ਕੋਈ ਆਖੇ ਪੜ੍ਹਨੇ ਪਾਉ ਧੀਆਂ ਯਾ ਦੀਨ ਸਿਖਾਓ
ਇਲਮ ਪੜ੍ਹਾਓ ਅਮਲ ਕਮਾਓ ਰਹਿਮਤ ਰੱਬ ਥੀਂ ਪਾਓ
ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਆਰ ਪਛਾਨਣ ਜਾਹਲ ਲੋਕ ਨਕਾਰੇ
ਆਖਣ ਧੀਆਂ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾ ਚੰਗੀ ਐਸੇ ਕਰਮਾਂ ਮਾਰੇ।26

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੁਣ ਤਕ ਲਿਖੇ ਗਏ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਦੇਈ ਉਰਫ਼ ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ ਦਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਉਸਦਾ ਇਕ ਬਾਰਾਂ ਮਾਂਹ ਉਸਦੇ ਪਤੀ ਸੂਬੇਦਾਰ ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ-**ਗ੍ਰੰਥ ਇਸਤ੍ਰੀ ਉਪਦੇਸ਼** ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਕਬਿੱਤ ਛੰਦ 'ਚ ਲਿਖੀ ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕੁੱਲ 32 ਬੰਦ ਹਨ। ਹਰ ਬੰਦ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਕਹੈ ਹੈ ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਸੁਣ ਭਗਵਾਨ ਕੁਇਰੇ' ਦੀ ਛਾਪ ਦੁਹਰਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਵੀ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਨਸੀਹਤ ਹੈ। ਇਹ ਲਘੂ ਅਕਾਰੀ ਰਚਨਾ 'ਯੰਤ੍ਰਾਲਯ ਰਿਆਜ਼ ਹਿੰਦ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ 1957 (1900 ਈ.) ਨੂੰ ਛਪੀ। ਭਗਵਾਨ ਕੁਇਰ (ਕੌਰ) ਦਾ ਬਾਰਾਂ ਮਾਂਹ ਕਬਿੱਤ ਛੰਦ 'ਚ ਹੈ। ਤੇਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦਾਂ (ਕਬਿੱਤਾਂ) ਦੇ ਬਾਅਦ ਦੋ ਦੋਹਿਰੇ ਵੀ ਦਰਜ ਹਨ। ਤੇਰ੍ਹਵੇਂ ਕਬਿੱਤ ਅਤੇ ਦੋਹਿਆਂ ਵਿਚ ਕਵਿੱਤਰੀ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ :

ਕਬਿੱਤ : ਨਾਮ ਸੁਖਰਾਣੀ ਮੇਰਾ ਜਾਤ ਕੀ ਕਾਇਥ ਜਾਣੋ
ਜਰਮ ਕੇ ਵਖਤ ਜੇੜ੍ਹਾ ਪੰਡਤ ਬਚਾਰਿਆ।

ਦੂਜਾ ਭਗਵਾਨ ਦੇਈ ਨਾਮ ਮੇਰਾ ਜਾਣ ਲੀਜੋ
ਭੱਗਵਤੀ ਤੀਸਰਾ ਹੈ ਬਿਪ੍ਰ ਉਚਾਰਿਆ।
ਪਿਤਾ ਟੀਕਾ ਰਾਮ ਮਾਈ ਜਾਇਓ ਉਮੈਦੀ ਮੇਰੀ
ਲਛਮਣ, ਧਨੀ ਰਾਮ ਭਰਾਤਾ ਦੋ ਪੁਕਾਰਿਆ।
ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕਾਨਪੁਰ ਪਿੰਡ ਹਿਲਾਪੁਰ ਭਿਆਣੀ ਜਾਣੋ
ਠਾਣਾ ਬਲਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਪੂਰਬ ਮਝਾਰਿਆ।

ਦੋਹਿਰਾ: ਦਾਦਾ ਹਮਰਾ ਜਾਨੀਓ ਘਸਨੀ ਰਾਮ ਸੁਜਾਨ।
ਬੰਸ ਆਪਨਾ ਸਰਬ ਮੈਂ ਪਰਗਟ ਕੀਆ ਤਮਾਮ॥27

ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕਾਨਪੁਰ (ਯੂ.ਪੀ.) ਦੀ ਜੰਮਪਲ ਮਾਈ ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ ਮੇਰੇ ਪਿੰਡ ਦਾਉਧਰ (ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਮੋਗਾ) ਦੇ ਕਵੀ ਸਰਦਾਰ ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਸੂਬੇਦਾਰ ਦੀ ਪਤਨੀ ਸੀ। ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਸੂਬੇਦਾਰ ਨੇ ਖ਼ੁਦ, **ਜੰਗ ਚੀਨ**, **ਜੰਗ ਮੁਹਿੰਮ ਚਿਤ੍ਰਾਲ** (1896 ਈ.) ਅਤੇ **ਬਾਰਾ ਮਾਂਹ ਜੰਗ ਚਿਤ੍ਰਾਲ** ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਫ਼ੌਜ ਦੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮਤ 'ਚ ਰਹੇ ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀ। ਉਮਰ ਦੇ ਆਖਰੀ ਪੜਾਅ ਤੇ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਜੀਅ ਗੁਰੂ ਕੀ ਨਗਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 'ਚ ਵਸ ਗਏ। ਭਗਵਾਨ ਕੌਰ ਦੇ ਬਾਰਾਂ ਮਾਂਹ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤਕ ਸੁਰ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਧੇਰੇ ਹੈ :

ਪੋਹ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਪਾਰ ਲਾਇਆ ਹੈ ਗੁਰਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ
ਗਿਆਨ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰ ਭਰਮ ਕੋ ਮਿਟਾਇਆ।
ਭੈਜਲ ਸੰਸਾਰ ਗੈਹਰਾ ਸਾਗਰ ਸਮਾਨ ਜਾਣੋ
ਨਾਮ ਦੇ ਜਹਾਜ ਚਾੜ੍ਹ ਸਾਨੂੰ ਪਾਰ ਲਾਇਆ।
ਧਨ ਧਨ ਮਹਾਰਾਜ ਜੋਤ ਹੈ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ
ਨਾਨਾ ਭਾਂਤ ਦੇਹ ਧਾਰ ਰੂਪ ਹੈ ਸੁਹਾਇਆ।
ਗੁਰ ਉਪਦੇਸ਼ ਸੁਨ ਭੇਦ ਸਭ ਖੁਲ ਜਾਏ
ਕਹੇ ਭਗਵਾਨ ਕੁਇਰ ਚਰਨੀ ਚਿਤ ਲਾਇਆ। 28

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਬੀਬੀ ਮਖਫ਼ੀ ਦਾ ਕਲਾਮ ਛਪਦਾ ਹੈ। ਮੁਲਤਾਨ ਦੀ ਜੰਮਪਲ ਇਸ ਬੀਬੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਮ ਪਤਾ ਨਹੀਂ, ਤਲੱਖਸ ਜਾਂ ਕਲਮੀ ਨਾਮ ਮਖਫ਼ੀ ਹੈ। ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ 1872 ਈ. ਮੁਲਤਾਨ 'ਚ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਰਾ ਧਰਮ ਕਰਮ ਦੀ ਪਾਬੰਦ' ਦੀਨਦਾਰ ਤੇ

ਨੇਕ ਔਰਤ ਸੀ, ਪਰਦੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ। ਇਹ ਮੌਲਵੀ ਮੁਹੰਮਦ ਹੁਸੈਨ ਅਹਿਮਦਾਬਾਦੀ ਕਰਤਾ **ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਆਦਮ** ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਕਰਾਂਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਲਿਖਤਾਂ-**ਮਖ਼ਫ਼ੀ ਅਸਰਾਰ**; **ਤਾਲੀਮ ਅਲਨਸਾਅ** ਤੇ **ਇਸ਼ਕ ਹੱਕਾਨੀ** ਛਪੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਿਅਰ ਨਸੀਅਤ ਭਰੇ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਰੰਗ ਦੇ ਹਨ।'[29] ਮਖ਼ਫ਼ੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਤਾਲੀਮ ਅਲਨਸਾਅ** 1901 ਈ. ਵਿਚ ਛਪਿਆ। ਮਖ਼ਫ਼ੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦੀਨੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਪਾਲਨ ਤੇ ਧਰਮ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗਾ ਸੁਆਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁਖ ਸੁਰ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਪਾਲਣ ਦੀ ਨਸੀਹਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :

- ਮੋਮਨ ਭੈਣਾਂ ਕਾਰਨ ਮੇਰੀ ਏਹ ਨਸੀਹਤ ਭਾਰੀ
  ਹੈ ਕਮਾਲ ਉਸਤਾਦੋਂ ਨਾ ਕੋਈ ਮੇਰੀ ਸਨਤਕਾਰੀ
  ਸੁਖ਼ਨ ਸਵਾਰੇ ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਜਿਸ ਦੀ ਉਸਤਾਕਾਰੀ
  ਮੁਸਲਿਮ ਭੈਣਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਲੈਣ ਨਸੀਹਤਕਾਰੀ
  ਇਲ੍ਹਮ ਪੜਣ ਤੇ ਅਮਲ ਕਮਾਵਣ ਅੰਦਰ ਜੇਲ੍ਹ ਖਵਾਰੀ
  ਪੜ੍ਹੋ ਕਲਾਮ ਖੁਦਾਵੰਦ ਵਾਲੀ ਬਦਅਤ ਥੀ ਬੇਜ਼ਾਰੀ।[30]
- ਜਦ ਤੱਕ ਗੁੰਚਾ ਪਰਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਵੇ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ
  ਜਦੋਂ ਨਕਾਬ ਉਤਾਰੋ ਇਸ ਤੋਂ ਤੋੜ ਲੈ ਜਾਵਣ ਮਾਲੀ
  ਨੇਮਤ ਚੀਜਾਂ ਜਾਇਆ ਹੋਵਣ ਜੇਹੜੀਆਂ ਸਾਂਭ ਨਾ ਰੱਖੀਆਂ
  ਸ਼ੱਕਰ ਖੰਡ ਜੇ ਨੰਗੀ ਰੱਖੀਏ ਆਵਣ ਉਸ ਤੇ ਮੱਖੀਆਂ।[31]

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰ 'ਚ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ/ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ/ਸਿੱਖ/ਵੇਦਾਂਤੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਨਾਰੀ-ਕਾਵਿ ਛਪੇ ਤੇ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਖਰੜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਮ -ਪੀਰੋ, ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ, ਜੈ ਦੇਵੀ, ਬੀਬੀ ਲੱਛਮੀ, ਬੀਬੀ ਰਾਧੀ, ਚੇਤ ਕੌਰ, ਮਾਤਾ ਲੱਛਮੀ, ਬੀਬੀ ਕਰਮ ਦੇਵੀ, ਹਜ਼ੀਨਾ, ਮੁਹੰਮਦ ਗ਼ੁਲਾਮ ਆਇਸ਼ਾ, ਹਾਜਣ ਨੂਰ ਬੇਗ਼ਮ, ਫ਼ਿਦਾ ਬੀਬੀ ਫ਼ਿਦਾਈ, ਹਾਜ਼ਿਕਾ ਫ਼ਾਤਮਾ ਆਰਫ਼ਾ, ਮਰੀਅਮ ਬੇਗ਼ਮ, ਮਾਤਾ ਜੀਉ ਉਰਫ਼ ਜੀਵੀ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਜਮਨਾ ਦੇਵੀ ਆਦਿ ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ/ਪ੍ਰੇਮੀ ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਤੇ ਸਿੱਕ ਹੈ ਜਾਂ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਔਰਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਰਥਕ ਮਾਰਗ

ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕੁਲ ਦਾ ਅੱਗਾ ਸੁਆਰੇ ਜਾਂ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਨੇਕ-ਚਲਣੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪਵੇ। ਇਸ ਸ਼ਰਧਾਮੂਲਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਜੂਦੀ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਬਲ ਉਮੰਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ। ਔਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਚੌਖ਼ਟੇ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਔਰਤ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਿਤਰ-ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਅਨੁਕੂਲ ਅਸੀਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਮਖ਼ਫ਼ੀ, ਮਾਤਾ ਲੱਛਮੀ, ਬੀਬੀ ਕਰਮ ਦੇਵੀ ਤੇ ਰਾਧਿਕਾ ਦੇਵੀ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਰਚਨਾ-**ਪੋਥੀ ਜੀਵਨ ਸੁਧਾਰ** (1915 ਈ.) ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਜੀਉ ਉਰਫ਼ ਜੀਵੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੀਵੀ ਰਚਿਤ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖੋ :

ਚੇ ਚਿਤ ਚਾਹੇ ਪੀਆ ਦੇਖਨੇ ਨੂੰ,
ਚਾਹੇ ਚੰਦ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਚਕੋਰ ਸਯੋ॥
ਕੌਲ ਫੁੱਲ ਤੇ ਭੌਰ ਦੀ ਚਾਹ ਜੈਸੇ,
ਮੋਰ ਬੱਦਲਾਂ ਦੀ ਘਨਘੋਰ ਸਯੋ॥
ਆਸ਼ਕ ਚਾਹ ਮਬੂਬ ਦੇ ਦੇਖਨੇ ਦੀ,
ਚਾਹ ਬਾਲਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁੱਡੀ ਡੋਰ ਸਯੋ॥
ਤਿਵੇਂ ਨਿੱਤ ਜੀਵੀ ਚਾਹ ਪਿਯਾਰਿਆਂ ਦੀ,
ਚਾਹ ਰਹੀ ਨਾ ਚਿਤ ਮੋ ਹੋਰ ਸਯੋ॥[37]

ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਹਿੰਦੂ/ਸਿੱਖ/ਵੇਦਾਂਤੀ ਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀਆਂ ਕਵਿੱਤਰੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਤੇਵਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੈ। ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ-ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ, ਪੀਰੋ, ਰਾਧੀ ਅਤੇ ਚੇਤ ਕੌਰ ਆਦਿ ਹਨ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਸੰਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਲਾਮ ਛਾਪਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਾਧੂ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਚੇਲੇ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਹਿਗਲ ਨਾਲ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਆਪਣੀ ਚੇਲੀ ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪਾਈ। ... ਇਹੋ ਰਿਵਾਜ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸਾਧੂ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ (1809-1873 ਈ.) ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਪੀਰੋ ਕਸਬੀ ਨਾਲ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ

ਰਚ ਕੇ ਚਲਦਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਰਾਧੀ ਤੇ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਛੇਕੜ ਇਕ ਹੋਰ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਚੇਤ ਕੌਰ ਤੇ ਕਵੀ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਰਿਫ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰੀਏ ਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀਏ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸਾਧੂ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਦੀ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਮਜ਼ਾਜ਼ੀ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀਆਂ ਨੇ ਤਕਲੀਦ ਕੀਤੀ।[33] ਇਹ ਪ੍ਰਥਾ ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਸੰਤਾਂ ਵਿਚ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹੀ, ਸੰਤ ਵਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਰਿਫ਼ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਜਮਨਾ ਦੇਵੀ (ਮੌਤ 1957 ਈ.) ਦਾ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਕਲਾਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਸਾਧੂ ਫ਼ਿਰਕੇ ; ਵਰਣ-ਭੇਖ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਨ। ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ ਕਰਮ ਤੇ ਰੀਤੀਗਤ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਵਧੇਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਡੁੱਲ੍ਹਾ ਸੀ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ (ਹਿੰਦੂ/ਸਿੱਖ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ) ਦੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ, ਰੂਹਾਨੀ ਆਗੂ ਅਤੇ ਪੁਜ਼ਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੱਟੜ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਲਾਬੀਦਾਸੀਆਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ (space) ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਖ਼ੁਦ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗੀ ਹੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗ਼ਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭੋਗਦੀ ਔਰਤ ਜਾਤੀ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ। ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਭਾਰੂ ਧਿਰਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ।

ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਉਹ ਸਾਧੂ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (1790-1859 ਈ.) ਦੇ ਚੇਲੀ ਸੀ। ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਲ-ਵਿਧਵਾ ਸੀ ਅਤੇ **ਉੱਚੀ ਕੁਲ** ਵਿਚੋਂ ਸੀ। **ਸੀਂਹਰਫ਼ੀਆਂ ਸਾਧੂ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕੀਆਂ** ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਇਕੱਲੀ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਕ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਗਵਾਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਹਰਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਆਰਫ਼ਾਨਾ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤਕ ਰੰਗ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਲਮਾਨਾਂ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸ਼ਾਸ਼ਤ੍ਰਾਰਥੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਬ੍ਰਜੀ ਮਿੱਸ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਬਰਨ-ਆਸ਼ਰਮ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰਾਂ ਅਤੇ ਪਿਤਰੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਦਿਤੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਈ ਬੰਧੇਜ

ਦੁਆਰਾ ਆਰੋਪਿਤ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਉਹ ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮਿਥਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ, ਵਰਣ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਅਧਾਰਿਤ ਪਛਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੂਦ (ਦੇਹ) ਨੂੰ ਹੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ :

– ਗਾਫ਼-ਗਰਬ ਕੀਤਾ ਏਹੀ ਦੇਹ ਮੇਰੀ,
ਏਹੀ ਤਾਤ ਮੇਰੇ ਏਹੀ ਮਾਤ ਹੈ ਜੀ॥
ਏਹ ਜਾਤ ਤੇ ਬਰਨ ਆਸ਼ਮ ਮੇਰੇ
ਏਹੀ ਅੰਗ ਮੇਰੇ ਏਹੀ ਸਾਕ ਹੈ ਜੀ॥
ਪੁਤ੍ਰ ਪੋਤ੍ਰੇ ਏਹੀ ਹੈ ਘਰੁ ਮੇਰਾ,
ਏਹੀ ਭੈਨ ਤੇ ਏਹੀ ਭਰਾਤ ਹੈ ਜੀ॥
ਇਕ ਦੇਹ ਮੈਂ ਬੰਧ ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ,
ਕਰ ਮਮਤਾ ਪੋਟ ਉਠਾਤ ਹੈ ਜੀ॥34

– ਲਾਮ-ਲੱਜਿਆ ਛੱਡ ਨਿਰਲੱਜ ਹੋਏ,
ਬਰਨ ਆਸ਼੍ਰਮ ਕਾ ਪਿੰਜਰਾ ਛੋੜ ਕੇ ਜੀ॥
ਜਾਤ-ਪਾਤ ਥੀ ਹੋਇ ਅਲੱਗ ਮਈਏ,
ਦੇਹ ਅਭਿਮਾਨ ਜੰਜੀਰ ਮਰੋੜ ਕੇ ਜੀ॥
ਇਕ ਆਤਮਾ ਵਖ ਨਿਸੰਗ ਸਾਰ,
ਹਰ ਤਰਫ਼ ਥੀਂ ਚਿਤੁ ਨੂੰ ਮੋੜ ਕੇ ਜੀ॥
ਜੋ ਹੈ ਆਪ ਹੀ ਸਰਬ ਨੁਰੰਗ ਦੇਵੀ,
ਕੇਹਰ ਵਾਂਗੂੰ ਤੂੰ ਗੱਜ ਖਾਂ ਬੋੜ ਕੇ ਜੀ॥35

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਰਿਫ਼ ਦੀ ਪਤਨੀ ਚੇਤ ਕੌਰ ਦੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਦੀ ਸੁਰ ਵੀ ਬਗ਼ਾਵਤੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੀ ਸੰਸਥਾ/ ਪ੍ਰਥਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਤੀ ਅਤੇ ਘਰ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਥਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੁਆਰਾ ਘੜੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਘਰ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਆਜ਼ਾਦ ਵਜੂਦ/ਹਸਤੀ ਦੀ ਮਾਲਕ ਬਣਦੀ ਹੈ :

– ਕਾਫ਼-ਕਰਜ਼ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦਾ ਮੂਲ ਦੇਣਾ,
ਧੀ ਪੁਤ੍ਰ ਨਾ ਕੋਈ ਵਿਆਵਨਾ ਹੈ॥

ਦਿਨ ਰਾਤ ਬੇਫਿਕਰਿਆਂ ਬੀਤ ਜਾਸੀ
ਆਪੇ ਖੱਟਣਾ ਤੇ ਆਪੇ ਖਾਵਨਾ ਹੈ॥
ਸਦਾ ਜੀਵਨਾ ਨਹੀਂ ਜਹਾਨ ਅੰਦਰ,
ਕੋਈ ਰੋਜ਼ ਸਭ ਲੰਘਾਵਨਾ ਹੈ॥
ਚੇਤ ਕੌਰ ਮੁਹਤਾਜ ਨਾ ਦੂਸਰੇ ਦੇ,
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕੰਮਾਵਨਾ ਹੈ॥[36]

ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਲੰਦ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਪੀਰੋ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਗੁਜ਼ਰਾਂਵਾਲੇ ਦੇ ਗਰੀਬ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮਿਰਾਸੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਮਾਪਿਆਂ ਦਾ ਸਾਇਆ ਸਿਰ ਤੋਂ ਉਠ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਚਾਚੇ ਨੇ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਰਾਗ਼ ਵਿਦਿਆ ਸਿੱਖ ਕੇ ਇਕ ਕਸਬੀ ਵਜੋਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੇ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਇਮਤਿਹਾਨ ਲਏ, ਪੇਸ਼ਾ ਕਰਨ, ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਕਣ ਤੇ ਉਧਾਲੇ ਸਹਿਣੇ ਪਏ। ਅੰਤ ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਦੇ ਡੇਰੇ 'ਚ ਢੋਹ ਮਿਲੀ, ਉਥੇ ਵੀ ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨਾਲ ਤਕਰਾਰ ਰਿਹਾ। ਮਰਦਾਵੀਂ ਹਉਂ ਅਤੇ ਉਚ-ਜਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ ਹੱਥੋਂ ਜਲੀਲ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਦੇ ਡੇਰੇ ਵਿਚ 1872 ਈ. ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣ ਤਿਆਗੇ। ਪੀਰੋ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਉਸ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਕਲਾਮ ਅਜੇ ਅਣਛਪਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਸਦੀਆਂ 30 ਕਾਫ਼ੀਆਂ[37] ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਲਿਖੀ ਕਾਵਿ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੁਲ 160 ਬੰਦ ਹਨ।[38] ਸੰਤ ਵਿਜੇਂਦ੍ਰ ਦਾਸ ਨੇ - **ਸੰਤ ਕਵਿੱਤਰੀ ਮਾਂ ਪੀਰੋ** ਨਾਮੀ ਪੋਥੀ ਵਿਚ ਪੀਰੋ ਦਾ ਕਾਫੀ ਕਲਾਮ ਨਾਗਰੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਛਾਪਿਆ ਹੈ।[39] ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੱਥ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਭਿਆ ਮਾਤਾ ਪੀਰੋ ਦਾ ਕਲਾਮ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਸਰਮਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਪੀਰੋ ਦੇ ਜਿਸ ਕਲਾਮ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇੰਜ ਹੈ : **ਸੀਹਰਫ਼ੀ**, (ਤਿੰਨ ਸੁਤੰਤਰ, ਇਕ ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ), **ਕਾਫੀਆਂ** (ਦੋ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ 30, ਦੂਜੇ ਵਿਚ 160), **ਤਿੰਨ ਬਾਰਾਂਮਾਹ, ਇਕ ਪੈਂਤੀ ਅੱਖਰੀ**, 60 **ਦੋਹੇ**, ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਇਕ ਸ਼ਬਦ, **ਨਾਰੀ ਸ਼ਿਖਸ਼ਾ** ਅਤੇ **ਰਾਗ ਸਾਗਰ** ਆਦਿ। ਪੀਰੋ ਦੇ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਗੁਲਾਬ ਦਾਸ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਅਤੇ ਵਰਣ/ਜਾਤਿ ਭੇਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੀਰੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੀਮਤ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਉਹ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ

ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਂਗ 'ਇੱਟ ਖੜਿਕਾ ਦੁੱਕੜ ਵੱਜੇ' ਵਾਲੀ ਫੱਕੜ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਣੇ ਦੇ ਸੰਸਥਾਈ ਦਮਨ ਤੇ ਆਤੰਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਨਾਲ ਠਿੱਠ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਥਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਰਾਹੀਂ ਟੱਕਰਦੀ ਹੈ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਸਾਊਪੁਣੇ ਨੂੰ ਉਹ ਤਲਖ਼-ਤੇਜ਼ਾਬੀ (ਗਾਲੀ ਗਲੋਚ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ) ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮਾਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਅੰਗੂਠਾ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪੰਥ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਂਗ 'ਬੇਕੈਦ', 'ਬੇਹੱਦ', ਹੋਣਾ ਥੀਣਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਹਰ ਫ਼ਿਰਕੂ ਪਛਾਣ ਬੰਦੇ ਲਈ ਛੋਟੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਨਮੂਨੇ ਉਚਿਤ ਰਹਿਣਗੇ :

– ਸਾਈਂ ਮੇਰਾ ਅਜਾਤਿ ਹੈ ਨ ਹਿੰਦੂ ਤੁਰਕਾ॥
ਜਨਮ ਮਰਨ ਤੇ ਬਾਹਿਰਾ ਨ ਨਾਰੀ ਪੁਰਖਾ॥
ਹੱਦਾਂ ਪਰੇ ਬੇਹੱਦ ਹੈ ਨਹੀਂ ਹੱਦਾਂ ਮਾਹੀਂ॥
ਪੀਰੋ ਗੁਰ ਦਿਖਾਵਸੀ ਐਉਂ ਦੇਖੋ ਨਾਂਹੀ॥4॥40

– ਤੁਮਰਾ ਦੀਨ ਬਣੌਤ ਕਾ ਗੱਲ ਥੋਰੀ ਭੁਲੇ॥
ਇੰਦ੍ਰੀ ਮੂਛ ਕਟਾਇ ਕੇ ਕਿਉ ਫਿਰਹੋ ਫੁਲੇ॥
ਸਾਹਿਬ ਕਿਉ ਨ ਕਾਟਿਯੋ ਉਸ ਯਾਦ ਨ ਆਯੋ॥
ਉਸੇ ਸੰਪੂਰਨ ਭੇਜਿਓ ਤੁਮ ਦਾਗ ਲਗਾਯੋ॥
ਤੁਮ ਸਾਹਬ ਭਾਣਾ ਫੇਰਿਯੋ ਗੱਲ ਕਰੀ ਵਦੀਕੀ॥
ਤੁਮ ਹਮਰੇ ਕਿਆ ਲਾਗਸੋਂ ਮਰਵਾਵੋ ਧੀ ਕੀ॥40॥41

– ਨਾ ਮੈਂ ਮੁਸਲਮਾਨਣੀ ਨ ਹਿੰਦੂ ਹੋਸਾਂ॥
ਨਾ ਮੈਂ ਬਰਨ ਆਸ਼੍ਰਮ ਮੇਂ ਨ ਭੇਖ ਲਗੋਸਾਂ॥
ਹਮਰੇ ਲਾਜ ਨ ਕੁਲ ਕੀ ਕਛੁ ਲੋਕ ਨ ਲਾਜੇ॥
ਰਾਜ ਨ ਬੇਦ ਕਤੇਬ ਕੀ ਕੋ ਪੰਥ ਨ ਸਾਜੇ॥50॥42

ਗੁਲਾਬਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਬਗ਼ਾਵਤੀ, ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਤੇਵਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਮੱਠਾ ਕਿਉਂ ਪੈ ਗਿਆ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ :

1. Sisir Kumar Dass "The Mad Lover" *Jurnal of Medieval Indian Literature March- Sept 1982 (P. 11-12)*
2. ਡਾ. ਧਰਮ ਸਿੰਘ, "ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ" , ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ, 7 ਮਾਰਚ 2010
3. ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ, **ਤੂੰ ਸਤਵੰਤੀ ਤੂੰ ਪਰਧਾਨਿ**, ਪੰਨਾ 195
4. Dr. Mohan Singh Diwana, *History of Punjabi Literature (1100-1932* A.D.*)* P. 104
5. ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ, **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਤ ਕਵੀ** (2006), ਪੰਨਾ 348
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 347
7. ਬਲਦੇਵ ਵੰਸ਼ੀ, **ਵਿਚਾਰ ਕਵਿਤਾ, ਸਹਿਜੋ ਬਾਈ ਜੀ ਕੀ ਬਾਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ**, ਜੂਨ 2005, ਪੰਨਾ 6
8. ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 350
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 350
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 350
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 351
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 353
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 354
14. ਬਲਦੇਵ ਵੰਸ਼ੀ, **ਵਿਚਾਰ ਕਵਿਤਾ, ਦਯਾ ਬਾਈ ਜੀ ਕੀ ਕਵਿਤਾਵਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ**, ਸਤੰਬਰ 2005, ਭੂਮਿਕਾ
15. ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 356
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 355
17. ਪ੍ਰੋ. ਹਾਫ਼ਿਜ਼ ਮਹਿਮੂਦ ਸ਼ੀਰਾਨੀ, **ਪੰਜਾਬ ਮੇਂ ਉਰਦੂ** (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ 1962), ਪੰਨੇ 265-66
18. ਗਣੇਸ਼ ਦਾਸ ਵਡਹਿਰਾ, **ਚਾਰ ਬਾਗ਼-ਇ-ਪੰਜਾਬ (ਮੁਢਲੀ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬ)** (1974), ਸੰਪਾ. ਜੇ.ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ, ਡਾ. ਇੰਦੂ ਬਾਂਗਾ, ਪੰਨਾ 36
19. ਡਾ. ਵੀਰਭਾਰਤ ਤਲਵਾਰ, 'ਨਾਰੀ ਜਾਗਰਣ ਕੀ ਪਹਿਲੀ ਕਿਤਾਬ' , **ਵਰਤਮਾਨ ਸਾਹਿਤਯ** (ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰ ਏਕਾਗਰ- I) ਮਈ 2002, ਪੰਨਾ 103-115
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 109
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 104
22. ਡਾ. ਵੀਰਭਾਰਤ ਤਲਵਾਰ, "19ਵੀਂ ਸਦੀ ਮੇਂ ਸਤ੍ਰੀ ਚੇਤਨਾ ਔਰ ਤਾਰਾਬਾਈ ਛਿੰਦੇ", **ਤਦਭਵ** (ਹਿੰਦੀ ਤ੍ਰੈ-ਮਾਸਿਕ) ਅਪ੍ਰੈਲ 2001, ਪੰਨਾ 186
23. ਡਾ. ਦਿਲਸ਼ਾਦ ਟਿਵਾਣਾ, "ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਚੋਣਵੀਆਂ ਸ਼ਾਇਰਾਤ", **ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ** (2001) ਸੰਪਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਰਵੇਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 142

24. ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ
25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 143
26. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 145
27. ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਸੂਬੇਦਾਰ, **ਗ੍ਰੰਥ ਇਸਤ੍ਰੀ ਉਪਦੇਸ਼** (1957 ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਸੰਮਤ), ਪੰਨਾ 16
28. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 15
29. ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰਾ ਦਾ ਤਜ਼ਕਰਾ** (1960 ਈ. ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ 'ਚ), ਪੰਨਾ 322
30. ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ
31. ਉਹੀ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ
32. **ਸ਼ੀਹਰਫ਼ੀ ਜੀਵੀ**, ਹੱਥ ਲਿਖਤ ਖਰੜਾ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ
33. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ (ਸੰਪਾ.), **ਸੀਹਰਫ਼ੀਆਂ ਸਾਧੂ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕੀਆਂ**, (1988) ਪੰਨਾ
34. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 27
35. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 27-28
36. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਆਰਿਫ਼ (ਚੇਤ ਕੌਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਸੀਹਰਫ਼ੀ), **ਪੋਥੀ ਸੁਧਰਮੀ** (1933 ਈ.), ਪੰਨਾ 170
37. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, **ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ** (1993), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ
38. ਸ਼ਹਰਯਾਰ, "ਕਲਾਮ ਮਾਤਾ ਪੀਰੋ ਕਾ", **ਹੁਣ** (ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ-11), ਜਨਵਰੀ-ਅਪ੍ਰੈਲ 2011
39. ਸੰਤ ਵਿਜੇਂਦ੍ਰ ਦਾਸ (ਸੰਪਾ.) **ਸੰਤ ਕਵਿੱਤਰੀ ਮਾਂ ਪੀਰੋ**, ਸਤਲੁਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪੰਚਕੂਲਾ, 2011
40. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਸੰਪਾ.) **ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀਆਂ** (1993), ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਪੀਰੋ, ਪੰਨਾ 154
41. ਸ਼ਹਰ ਯਾਰ, "ਕਲਾਮ ਮਾਤਾ ਪੀਰੋ ਦਾ", **ਹੁਣ** (ਪੁਸਤਕ ਲੜੀ-11), 2009, ਪੰਨਾ 168
42. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 174

ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ-ਕਾਵਿ : ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ

ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕਾਂ ਵਲੋਂ ਨਾਰੀ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਬਲ ਨਾਲ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ 'ਤੇ ਮੰਚਾਂ ਉਪਰ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪਾਸਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ-ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀ-ਵਿਮਰਸ਼, ਨਾਰੀ-ਮੁਕਤੀ, ਨਾਰੀ-ਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਨਾਰੀ-ਸਿਰਜਨ ਚਰਚਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਦੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਸਮਾਜ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਗੀ 'ਗੂੰਗੀ ਭੀੜ' ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕ ਆਪਣੇ ਪੱਖ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਬਹੁਤ ਬੁਲੰਦ ਆਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਉਠਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ) ਵਿਚ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਜ਼ਾਫ਼ਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਛੜੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਏਸ਼ੀਆ-ਖਾੜੀ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਅਫ਼ਰੀਕੀ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਸਮਾਜ ਸਾਹਮਣੇ ਅਜੇ ਵੀ ਵੱਡੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਹਨ। ਗ਼ੁਲਾਮਦਾਰੀ ਪ੍ਰਥਾ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਪਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਜੇ ਵੀ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਦਾਹਵਿਆਂ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਕੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਲੋਂ ਕਥਿਤ ਨਾਰੀ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪਾਪੂਲਰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸੜਕਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਸਦ ਤੱਕ ਹਰ ਸੰਭਵ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਵੰਗਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਪਾਸਾਰ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਨੇ ਔਰਤ ਲਈ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ

ਸਿਰਜੀਆਂ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਰੀ ਉਤਪੀੜਨ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਵੀ ਵਧਿਆ ਹੈ। ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ, ਬਲਾਤਕਾਰ, ਉਧਾਲੇ ਅਤੇ ਕੰਮ-ਕਾਜੀ ਥਾਵਾਂ ਉਪਰ ਔਰਤ ਦੇ ਯੌਨ-ਸੋਸ਼ਣ ਬਾਰੇ ਬਣੇ ਕਾਨੂੰਨ ਕਿਹੜੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ? ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਪਨ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਪਰੋਸ ਕੇ ਪ੍ਰੋਡਕਟ (ਮਾਲ) ਵੇਚ ਰਹੇ ਹਨ। ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਦੇਹ ਹੈ ਜਾਂ ਵੇਚਣਯੋਗ ਮਾਲ। ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਲਈ ਔਰਤ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਰਾਜਸੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਅਤੇ ਪੰਚਾਇਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਤੱਕ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਲਈ ਸੀਟਾਂ ਦੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਣ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਹੱਕ ਕੱਟੜ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਅਤੇ ਖਾਪ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦੇ ਫ਼ਤਵਿਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਰਾਧਾਰ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦੇ ਤਮਾਮ ਸ਼ੋਰ-ਗੁੱਲ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਜੈਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਨਾਗਰਿਕ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਬਹਿਸਾਂ, ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਤਰਮੀਮਾਂ ਅਤੇ ਪੱਤਰ-ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਵਿਮਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਮ ਉਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਲਾਭ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੁ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਮੁੱਦਾ ਵੀ ਗ਼ੌਰਤਲਬ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਪਿਛਲੇ ਅਰਸੇ ਵਿਚ ਉਪਰਲੇ ਤਬਕੇ (ਕੁਲੀਨ) ਤੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਨਾਰੀਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਅਜੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਹਾਰ, ਸਨਾਤਨੀ/ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ, ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੀ ਘਾਟ ਅਤੇ ਸਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸੂਝ ਵਾਲੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੀ ਕਮੀ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਨਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਜੇ ਹਨੇਰਾ ਢੋਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਨਾਰੀ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿੰਨਾਂ ਕੁ ਜਾਗਰੂਕ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਰੌਚਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਵੀ। ਹਥਲੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀ-ਸਿਰਜਕਾਂ ਦੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁੰਗਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਤੇ ਸਰਸਰੀ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਪੱਖੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਧਕਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਸੰਤਾਂ-ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਨਾਰੀ ਭਗਤ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ਾਮਿਲ

ਨਹੀਂ। ਕੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਅਸਲੋਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਰਹੀ? ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਦਬਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਔਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਤੋਂ ਨਾਬਰੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਨਾਬਰੀ ਦੀ ਸੁਰ ਧੀਮੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਦਮ-ਘੋਟੂ ਚਲਣ ਕਰਕੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਜਿਹੜੀ ਇਕ-ਅੱਧ ਨਾਰੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦਾ ਕਲਾਮ ਮਿਲਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਕਠੋਰ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਜਾਂ ਨਾਬਰੀ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਰੀ ਮੰਨੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਪੀਰੋ (ਮੌਤ 1872 ਈ.) ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਹਿਜੋਬਾਈ, ਦਯਾਬਾਈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇਵੀ ਅਰੋੜੀ ਆਦਿ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਮਹਿਮਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਵਰ ਪੁਰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਪੁਰਸ਼ ਲਈ ਤਾਂਘਦੀ ਨਾਰੀ ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ ਤੇ ਜਗਿਆਸਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਸੰਪੂਰਨ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪਤੀ/ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ, ਨਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੁਆਲ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਪੀਰੋ ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀ ਹੈ ਜੋ ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੁਰਸ਼, ਪਰਿਵਾਰ, ਵਿਆਹ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਾਮੰਤੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਹਰ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਨਾਰੀਤਵ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਜੂਦ ਜਾਂ ਨਾਰੀਤਵ ਉਪਰ ਲੱਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਓਢਣਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵਾਰ ਲਾਹ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਰਦ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਠਿੱਠ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੀਰੋ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੱਕ ਜਿਹੜੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਗਈ ਉਸ ਵਿਚ ਨਾਰੀਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਦਾ ਨਹੀਂ। ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕਾਂ

ਵਲੋਂ ਲਿਖੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਾਬੇ ਦੀਆਂ ਵਾਹਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਨਾਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਤਰਲਾ ਮਾਤਰ ਸੀ। ਮਰਦਾਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਤ ਸਾਏ ਵਾਲੀ ਇਹ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਬੇਵਸਾਹੀ ਦਾ ਫ਼ਤਵਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਸੀ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਇਹ ਨਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਪਰ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਹੋ ਨਿਬੜੀ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਔਰਤ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਮਰਦਾਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਉਸ (ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ) ਦੀਆਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੋਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਦੀ ਚਰਚਿਤ ਕਵਿਤਾ 'ਅੰਨਦਾਤਾ' ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤਾਂ ਤਿੱਖੀ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸਾਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਨਾਰੀਤਵ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਦੇ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਹਾਰ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਅਸਾਵੀਂ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉਪਰ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਨਾਰੀ ਵਜੂਦ ਦੀ ਵਜਾਹਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੌਰ, ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ ਤੁਲਸੀ ਅਤੇ ਕੁਲਦੀਪ ਕਲਪਣਾ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਰੋਸ ਦਾ ਸੁਰ ਤਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਧੀਮੇ ਸੁਰ ਤੇ ਸਾਇਸਤਾ ਸਲੀਕੇ ਵਿਚ, ਪਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀਤਵ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਜੇ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੇ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਤੇ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਵੰਗਾਰਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਬੁੱਤਸ਼ਿਕਨੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਏਨੀ ਬੁਲੰਦ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਨਾਰੀ ਮੁਕਤੀ (liberty) ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣ ਗਈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਉਹ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਰੋਹ-ਰੋਸ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਸੁਰਜੀਤ ਬੈਂਸ ਦਾ **'ਅੱਗ ਦੇ ਆਲ੍ਹਣੇ'** ਅਤੇ ਕਾਨਾ ਸਿੰਘ ਦਾ **'ਉੱਡ ਕਲਾਵੇ ਆਵਾਂ'** ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਕਾਨਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਉੱਡ ਕਲਾਵੇ ਆਵਾਂ'** ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਲਾਲਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭਾਵਨਾ-ਰੱਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ-'ਨੱਢੀ ਪੋਠੋਹਾਰਨੀ', 'ਕੌਡੀ', 'ਬਣ ਜਾ ਗੁਆਂਢੀ',

'ਚੰਨਗਰੀ ਦਾ ਟੋਟਾ', 'ਹੱਥ ਕੰਘਣੀ' ਅਤੇ 'ਹੀਰ ਕਰੇਸੀ ਸੈਰ' ਆਦਿ ਵਿਚ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦੀ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਜੈਵਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਇਛਾਵਾਂ, ਤਾਘਾਂ, ਲੋਚਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬੇਬਾਕ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡੁੱਲ੍ਹ-ਡੁੱਲ੍ਹ ਪੈਂਦੇ ਜੋਬਨ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਲੀ ਉਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ-ਰੱਤੀ ਨਾਇਕਾ ਹੱਥ-ਕੰਘਣੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਵਰਚਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ 'ਸ਼ਾਤਾ' ਤੇ 'ਸੀਤਾ' ਵਾਂਗ ਰਖੇਲ ਜਾਂ 'ਰੱਖ ਛੱਡੀ' ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਾਮੰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਕਾਜ਼ੇ ਤੇ ਬੰਧਨ ਤੋੜ ਕੇ ਮਨਭਾਉਂਦੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਸਾਥ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਭੋਗਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲੀ ਹੈ-(ਚੰਨਗਰੀ ਦਾ ਟੋਟਾ ਭੰਨ ਕੇ ਖਾ ਲਾਂਗੀ)। ਅਮੋੜ ਰਤੀ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਲਟ-ਲਟ ਬਲਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਵਾਲੀ ਕਾਨਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਨੂੰ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਅਤੇ ਸਤੀ-ਸਵਿੱਤਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਆਦਮ ਜਾਈ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦੇ ਅਗਨਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਕਾਇਨਾਤ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹਿਰਦੇ ਵਾਲੇ 'ਵਡੇਰੇ ਸਾਥ' ਦੀ ਲੋਚਾ ਹੈ :

– ਮੈਂ ਪ੍ਰਥਮ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਜਾਈ
ਗਈ ਅਗਨ-ਪੁਰਸ਼ ਪਰਣਾਈ
ਉਹਦੀ ਅੱਗ ਨੇ ਕੁੱਲ ਜੱਗ ਡੱਸਿਆ
ਮੇਰੀ ਪੀੜ ਨਾ ਵਿੰਨ੍ਹੀ ਕਾਈ। ...
ਸਾਗਰ 'ਚੋਂ ਉਫ਼ ਉਫ਼ ਉੱਛਲਾਂ
ਪਰਬਤ ਦੇ ਜਾ ਟਕਰਾਵਾਂ
ਇਸ ਸੌੜੀ ਸੁੰਗੜੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ
ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਵਸ ਨਾ ਪਾਵਾਂ
ਜਨਮਾਂ ਦੀ ਪਿਆਸੀ ਬਾਰਸ਼
ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਵਿਹੜਾ ਚਾਹੀਦੈ
ਇਕ ਸਾਥ ਵਡੇਰੇ ਚਾਹੀਦੈ।

(ਉੱਡ ਕਲਾਵੇ ਆਵਾਂ)

ਕਾਮ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਬੇਬਾਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਤੇ ਰੋਸ ਦੀ ਸੁਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਨਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਾਵਿ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਉਪਰ ਛਲਣਹਾਰੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੇ ਉਹਲੇ ਬੈਠੇ ਮਰਦ ਦਾ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵਾਂ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਉਹ 'ਹੰਢਣ ਲਈ ਤੜਪਦੇ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ' ਨੂੰ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਹਦੂਦ, ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਅਤੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ

ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਗੁਆਂਢੀ ਬਣ ਜਾਣ' ਦੀ ਮਾਸੂਮ ਜਿਹੀ ਤਾਂਘ ਮਰਦ ਦੇ ਮਨਜ਼ੂਰ-ਇ-ਨਜ਼ਰ ਹੋਣ ਦੀ ਹੀ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਦੁਵਿਧਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨਾ ਸਿੰਘ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਔਰਤ ਦੇ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। 'ਅੱਜ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ' ਦੀ ਜੁਸਤਜੂ 'ਸੁਰਗਾਂ ਦੀ ਹੂਰ' ਜਾਂ 'ਦੇਵੀ' ਹੋਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਵਾਲੀ ਨਾਗਰਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਰੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਸੱਚ :

- ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿ ਸੀਤਾ ਸਾਂ
ਉਰਮਿਲਾ ਯਸ਼ੋਧਰਾ ਸਾਂ
ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਦਮਯੰਤੀ ਸਾਂ?
ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਸਾਂ? ...
ਨਾ ਧਰਤੀ ਦਾ ਕੀੜਾ ਮੈਂ
ਸੁਰਗਾਂ ਦੀ ਹੂਰ ਵੀ ਨਾ
ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ ਦਾ
ਰੁਤਬਾ ਮਨਜ਼ੂਰ ਵੀ ਨਾ ...
ਆਪਣੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ
ਮੈਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਖਾਂਗੀ ...
ਕੋਈ ਨਲ ਠੁਕਰਾਵਾਂਗੀ
ਦੁਸ਼ਿਅੰਤ ਵਿਸਾਰਾਂਗੀ
ਕੋਈ ਰਾਮ ਪਰਖਾਂਗੀ
ਕੋਈ ਗੌਤਮ ਤਾਰਾਂਗੀ
ਮੈਂ ਅੱਜ ਦੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ
ਕੋਈ ਰਿਖੀ ਸਰਾਪਾਂਗੀ।

(ਉੱਡ ਕਲਾਵੇ ਆਵਾਂ)

'ਅੱਗ ਦੇ ਆਲ੍ਹਣੇ' ਦੀ ਕਰਤਾ ਸੁਰਜੀਤ ਬੈਂਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ 'ਹੰਝੂਆਂ ਦੀ ਪੰਜੇਬ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ' ਹੋਈ ਸੁਚੇਤ ਨਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਰਦਾਵੀਂ ਹੈਜ਼ਮਨੀ ਵਾਲਾ ਘਰ 'ਅੱਗ ਦਾ ਆਲ੍ਹਣਾ' ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਮਰਿਯਾਦਾ ਵਲੋਂ ਅਸੀਲੀ ਔਰਤ ਨੂੰ 'ਬੰਦ ਮਿਆਨ ਵਿਚਲੀ ਖੁੰਢੀ ਤਲਵਾਰ' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਬਲਦੀ ਲੋਹੜੀ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਮਰਦ ਕੇਂਦਰਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤ, ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਵਾਰਸ ਜੰਮ ਕੇ ਹੀ ਸੁਹਾਗਣ

ਹੋਣ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਨਨੀ ਹੋਣ ਦੇ ਸੱਚ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਡੰਬਨਾ ਨੂੰ – 'ਜਿਸਮ ਜਿੰਨਾ ਦਾ ਪਿੰਜਰਾ, ਰੂਹ ਹੋਵੇ ਪਰ-ਵੱਸ' ਕਹਿ ਕੇ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਬਖ਼ਸ਼ੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਤੇ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਔਰਤ ਦੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਸਾਹ ਸੂਤ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਰਦਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਬੈਂਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਰਦ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤੰਤਰ ਦੇ ਕਈ ਮੋਰਚਿਆਂ 'ਤੇ ਵਿਅੰਗ-ਬਾਣ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ :

– ਨਾ ਮੈਂ ਵੇਲ, ਨਾ ਰੁੱਖ ਤੂੰ, ਨਾ ਮੈਂ ਅੱਧਾ ਅੰਗ,
ਸਾਹ ਲੈਣ ਦੀ ਵਿੱਥ ਮੈਂ, ਰੱਖਾਂਗੀ ਨਿਸ਼ੰਗ।

– ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਅੱਗ ਦੇ ਆਲ੍ਹਣਿਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠ ਗਈ ਹਾਂ?
ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਹਰ ਅੱਖ ਦਾ ਸੇਕ ਸਹਿ ਲੈਂਦੀ ਹਾਂ?
ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਆਪਣੀ ਮੈਂ ਦਾ ਮੁਰਦਾ ਚੁੱਕ ਲਿਆ ਹੈ?
ਅੱਖਰ ਮੀਣੇ ਸਾਹ-ਪੀਣੇ ਕੁੱਝ ਸਿੱਖ ਲਏ ਹਨ?

(ਅੱਗ ਦੇ ਆਲ੍ਹਣੇ)

'ਸਾਹ-ਪੀਣੇ ਮੀਣੇ ਅੱਖਰ' ਮਰਦਾਵੀਂ ਹੈਜ਼ਮਨੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਛਲਣਹਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਮ੍ਰਿਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਵਾਚੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਟੂਣੇਹਾਰੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਬੇਵਸਾਹੀ ਦਾ ਮਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਰੋਸ ਦਾ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰ ਟੇਢੀ ਮਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜ਼ਰੀਆ।

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਕੌਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕਾਂ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਅੱਠਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਸੁਰ ਭਾਰੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਚ ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ, ਸ਼ਰਨ ਮੱਕੜ, ਅਮਰ ਜਿਉਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਸ਼ੀ ਸਮੁੰਦਰਾ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਤੀ ਨੂੰ 'ਭੁੱਖਾ ਭੇੜੀਆ' (ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ) ਮਰਦ ਨੂੰ 'ਸ਼ਾਵਨਿਸ਼ਟ ਸੂਰ' ਤੇ ਘਰ ਨੂੰ 'ਕਨਸਟ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕੈਂਪ' (ਸ਼ਸ਼ੀ ਸਮੁੰਦਰਾ) ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਅਰਥ ਵਿਵਸਥਾ, ਜੋ ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਉਪਜ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਤੇ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪੁਰਖ਼ ਸੱਤਾ-ਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਹਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਾਂ ਸਭ ਸਮਾਜੀ ਅਲਾਮਤਾਂ ਲਈ ਮਰਦ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਇਕਪਾਸੜ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਪੂਰਬਾਗ੍ਰਹਿ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਲਖ਼ ਮਿਜਾਜ਼ ਵਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਰਦ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਹੈ। ਅੰਨ੍ਹੇ ਮਰਦ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭਾਰੂ ਸੁਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿ-ਨਫ਼ਰਤ (counter hatred) ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿ-ਹਿੰਸਾ (counter violence) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਇਹ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਅਰਾਜਕੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ (power discourses) ਨੂੰ ਹਿੰਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵੰਗਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਸ਼ਸ਼ੀ ਸਮੁੰਦਰਾ ਅਤੇ ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

– ਮੈਂ ਦੋ-ਚਿੱਤੀ ਜਿਹੀ ਵਿਚ ਜਦ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਤੁਰਨ ਲੱਗੀ
ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਤੂੰ ਹਠਧਰਮੀ ਵੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈਂ
ਮੈਂ ਝੱਟ ਕਦਮ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚ ਲੀਤਾ
ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੂੰ ਹੁਣ
ਕਿਸੇ ਕੁੱਤੇ ਬਿੱਲੀ ਤੋਂ ਵੀ ਨੀਵਾਂ ਸੈਂ
ਤੇ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ
ਹੁਣ ਹੋਰ ਹੱਤਕ ਕੀ ਹੋਣੀ ਸੀ?

(ਮੇਰੇ ਮਨ ਦੀ ਕੋਇਲ)

– ਉਹ ਜੋ ਮੇਰਾ ਖ਼ਸਮ ਸਦਵਾਉਂਦਾ
ਹਰ ਵੇਲੇ ਧੌਣ 'ਚ ਕਿੱਲਾ ਹੰਢਾਉਂਦਾ...
ਕਦੀ ਲਗਦਾ ਉਸ ਦੀ ਗਰਦਣ ਉਡਾਉਣੀ
ਕਦੀ ਜੀਭ, ਕਦੀ ਲਿੰਗਮ ਟੁੱਕਣਾ ਲਗਦਾ
ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਦੀ ਆਕੜੀ ਗਰਦਣ ਸਾਹਵੇਂ
ਝੁਕ ਝੁਕ, ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੀ ਮੇਰੀ ਗਰਦਣ ...
ਮੂੰਹ ਨਹੁੰਦਰਣ ਨੂੰ ਉਹਦਾ
ਮੇਰਾ ਚਿੱਤ ਕਰਦਾ। (ਅਹਿਸਾਸ)

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਕੋਲ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਸਹਿਜ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਪ੍ਰਭਜੋਤ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਾਲੀ ਕਰੁਣ-ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਨਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਰਾਪੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਮਨ-ਭਾਵੀ ਗੰਢ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਅਰਾਜਕੀ ਹਿੰਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਨਿਰੂਪਮਾ ਦੱਤ, ਪਾਲ ਕੌਰ, ਸੁਰਜੀਤ ਸਖੀ, ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ, ਵਨੀਤਾ, ਸੁਰਜੀਤ ਕਲਸੀ, ਨੀਰੂ ਅਸੀਮ, ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ, ਅਰਤਿੰਦਰ ਸੰਧੂ, ਅਮੀਆ ਕੁੰਵਰ, ਭੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਪ੍ਰੀਤ, ਬਿਪਨਪ੍ਰੀਤ, ਦਲਵੀਰ ਕੌਰ (ਵੁਲਵਰਹੈਂਪਟਨ), ਸਿਮਰਤ ਗਗਨ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਗੀਤ, ਗੁਰਮਿੰਦਰ ਸਿੱਧੂ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਊਸ਼ਮਾ, ਡਾ. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, ਜਤਿੰਦਰ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਦਿਲਰੂਪ, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ ਨਾਜ਼ ਅਤੇ ਕੰਵਲ ਸੰਧੂ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਰ ਨਾ ਕਰੁਣਾ-ਜਾਚਨਾ ਦਾ ਹੈ ਨਾ ਸ਼ਿਕਵੇ ਜਾਂ ਰੋਸ ਦਾ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਕੋਲ ਔਰਤ ਦੀ ਚਾਹਤ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਬੇਬਾਕ ਨਿਸ਼ੰਗ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਰੀ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਨਾਰੀ ਪਾਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਭ ਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਭਰਪੂਰਤਾ 'ਚ ਮਾਣਨ ਦੀ ਇੱਛਕ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਕਥਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਯਾਦਾਵਾਂ ਦੇ ਓਢਣਾ ਤੇ ਵਰਜਣਾਮੁਖੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਛੱਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾਰੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਨਿਸ਼ੰਗ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਨਮੂਨੇ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

-ਸੰਜਮ ਦੇ ਨਾਲ ਵਰ੍ਹ ਤੂੰ ਮੇਰੀ ਪਿਆਸ 'ਤੇ ਨਾ ਜਾ
ਐਨੀ ਨਮੀ ਨਾ ਦੇ ਕਿ ਮੈਂ ਔੜਾਂ ਨਾ ਜਰ ਸਕਾਂ
ਤੇਰੀ ਪਿਆਸ ਬੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਦੀ, ਹੈ ਮੁਥਾਜ ਪਾਣੀਆਂ ਦੀ,
ਜੋ ਨਾ ਬੁਝ ਸਕੇ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਮੈਂ ਨਰ ਦੀ ਪਿਆਸ ਰਹਿਣਾ।

(ਮੈਂ ਸਿਕੰਦਰ ਨਹੀਂ)

-ਕਿਵੇਂ ਪਰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਬਹਿ ਰਹਾਂ, ਕਿਵੇਂ ਭੁੱਲ ਜਾਵਾਂ ਉਡਾਨ ,
ਇਹ ਤਾਂ ਦਾਗ਼ ਹੈ ਮੇਰੇ ਇਸ਼ਕ 'ਤੇ, ਇਹ ਮਿਹਣਾ ਹੈ ਮੇਰੇ ਈਮਾਨ

ਇਹ ਅੱਗ ਕਾਨੂੰਨ ਨਾ ਜਾਣਦੀ, ਮੈਂ ਤਾਂ ਉਸ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਹਾਣਦੀ
ਜਿਹੜਾ ਇਸ਼ਕ ਆਪਣਾ ਪੁਗਾਉਣ ਲਈ, ਝਟ ਦਾਅ 'ਤੇ ਲਾ ਦੇਵੇ ਜਾਨ।
(ਹਾਜ਼ਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ)

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਹਿਮ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰ ਔਰਤ ਦੀ ਮਰਦ (ਪਤੀ) ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ-ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਘਰ, ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਵਿਆਹ/ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਪੁਰਖੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਮਖੌਟੇ ਓਹਲੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਛਲਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਰ ਤਿੱਖੇ-ਤੱਤੇ ਰੋਹ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਧੀਮਾ ਅਤੇ ਕਟਾਖ਼ਸੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਆਧਾਰ ਵਾਲੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨਾਰੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਭਾਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਿਤ ਨਾਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਜੇਹੇ ਸਮੇਂ 'ਚ ਨਾਰੀ ਮਨ ਦਾ ਅਕ੍ਰੋਸ਼ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਵੀਆਂ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਦਾਹੀਆ ਨਹੀਂ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕ ਅਣਹੋਣੀਆਂ ਵਰਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸਿੰਘ-ਗਰਜਣਾ ਜਾਂ ਰੌਦਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨੀ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਜ਼ਾਮਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਹਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਦੇਹ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਦੇਹ/ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਘਰ, ਪਤੀ/ਪ੍ਰੇਮੀ, ਵਿਆਹ/ਪਰਿਵਾਰ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਾਰੀ ਮਨ ਦੇ ਰੋਸ ਦੇ ਹੀ ਸੂਖ਼ਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਸਿਰਜਕਾਂ ਦੀ ਇਨਕਾਰ ਦੀ ਇਸ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਗਹਿਰਾ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਔਰਤ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਨੂੰ ਮਰਦ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ/ਵਿਆਹ ਦੀ ਗਮਕਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਆਦਮ ਜਾਈ' ਅਤੇ ਪਾਲ ਕੌਰ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਤਿਊੜੀ' ਅਜੇਹਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ :

– ਹੁਣ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਰਾਹ
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਚੁਣਾਂਗੀ

ਹੁਣ ਤਾਂ ਮੰਜ਼ਿਲ ਮੇਰੀ
ਮੇਰੇ ਪੈਰ ਬਣਨਗੇ
ਤੇਰੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ
ਹੌਕੇ ਹਾਵੀਂ ਕੁੱਲ ਨਮੋਸ਼ੀ
ਸਹਿ ਚੁੱਕੀ ਹਾਂ
ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠਾਂ
ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਲੋੜਾਂ
ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਤੇ ਮੇਰਾ ਹੀ ਆਪਾ ਹੋਏਗਾ।

(ਪੂਰਤੀ ਅਪੂਰਤੀ)

– ਸੋਚ ਲਿਆ ਜਦ
ਚੱਲਣਾ ਹੈ ਬੱਸ ਆਪਣੇ ਰਾਹੀਂ
ਆਪਣੇ ਪੈਰੀਂ
ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲਗਦਾ
ਕਿਸੇ ਪਿੱਛੇ ਬਹਿਣਾ।
ਬਥੇਰਾ ਚਾਹਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ, ਬੈਠਾਂ ਮਗਰ
ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਹੱਥ ਧਰਕੇ
ਹੁਣ ਤਾਂ ਚਾਲਕ ਸੀਟ 'ਤੇ ਬੈਠੀ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਪਦੀ ਹਾਂ, ਵੰਗਾਰ।

(ਪੌਣ ਤੜਾਗੀ)

ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੋਵਾ ਅਤੇ ਲੂਈਸ ਇਰਿਗੈਰੇ ਆਦਿ ਨੇ ਪਿਤਰ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਆਪਣੇ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ (power discourses) ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਜੂਦ ਤੇ ਲੈਂਗਿਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦਬਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਦੇ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਲੈਂਗਿਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਲਿੰਗ ਭੇਦ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ (*ਜੈਂਡਰ ਪੌਲੇਟਿਕਸ*) ਔਰਤ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਮਾਤਰੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਹੀ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ***Sexual Politics*** ਦੀ ਕਰਤਾ ਕੇਟ ਮਿੱਲਿਟ ਲਿੰਗ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਰਦ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਆਪਣੀ ਹੈਜ਼ਮਨੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਤਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਰਦ ਦੇ ਇਸ ਦਮਨਕਾਰੀ

ਅਮਲ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਸਤੀਵਾਦ (interior colonisation) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਭੂਤਵ ਵਾਲਾ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਹ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਰਾਜਨੀਤੀ ਔਰਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੀਰੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬੈਟੀ ਫਰੀਡੈਨ ਆਪਣੀ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ ਫੈਮਿਨਿਨ ਮਿਸਟੀਕ *(Feminine Mystique)* ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਿਤਰਕੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਨਾਰੀ ਦੇ ਨਾਰੀਤਵ (feminity) ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਿੰਗ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਲੈਂਗਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਪੁਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਪੁਰਸ਼ਤਵ ਜਾਂ ਪੁਰਖ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਸਾਹਮਣੇ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਲੈਂਗਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਰੀਤਵ ਨੂੰ ਪਰਿਪੂਰਣ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਿੱਧੇ/ਅਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਹ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਮਰਿਯਾਦਾ-ਪੂਜਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀ ਨਾ ਸੀਤਾ ਵਾਂਗ ਅਗਨੀ-ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਲਈ ਪਿਤਾ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਅਮਰ ਜਿਉਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ – 'ਮੈਨੂੰ ਸੀਤਾ ਨਾ ਕਹੋ' ਅਤੇ ਵਨੀਤਾ ਦੀ ਨਜ਼ਮ – 'ਮੈਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਹੀਂ' ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਮਰਦ ਆਧਾਰਿਤ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਉਪਰ ਤਨਜ਼ ਹੈ :

– ਮੈਨੂੰ ਸੀਤਾ ਨਾ ਕਹੋ
ਮੈਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ
ਅਗਨੀ – ਪ੍ਰੀਖਿਆ
ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਆਪਣੇ ਹਮਸਫ਼ਰ ਸੰਗ
ਦਲੀਲ ਨਾਲ
ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਹੈ।

(ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ)

– ਹੇ ਦੁਸ਼ਯੰਤ!
ਇਹ ਆਸ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਨਾ ਰੱਖੀਂ
ਕਿ ਮੁੰਦਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਮਨ ਬਣਾ
ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁਗੰਧੀਆਂ
ਜਾਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾਵਾਂਗੀ ...

ਮੈਂ ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾਵਾਂ
ਪਰ ਮੈਂ ਭਰਤ ਜਣਾਂਗੀ
ਜਿਸ ਲਈ ਮੱਛੀ ਦੇ ਢਿੱਡ
'ਚੋਂ ਮੁੰਦਰੀ ਲੱਭ ਕੇ
ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਭਾਲਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਉਹਨੂੰ
ਮੱਛੀਆਂ ਦੇ ਵਾਸ ਘਰ
ਸਮੁੰਦਰ ਪਿਤਾ 'ਪਾਣੀ' ਦੇਵਾਂਗੀ
ਮਾਂ 'ਧਰਤੀ' ਦੇਵਾਂਗੀ।

(ਖਰਜ ਨਾਦ)

ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖੋਂ ਨੀਵੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੇ ਮਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਸੁੱਟ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਾਮਣੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ***The Subjection of Women*** ਦਾ ਕਰਤਾ ਜੇ.ਐਸ. ਮਿੱਲ ਔਰਤ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਨਿਰਬਲਤਾ ਤੇ ਕੁਝ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਿੱਤਰੀ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਰਦ ਦੇ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦਮਨ ਦੇ ਡੰਗ ਨੂੰ ਮੱਠਾ ਕਰਨ ਲਈ ਔਰਤ ਦੇ ਗਲ ਵਿਚ 'ਘਰਵਾਲੀ' ਤੇ 'ਮਾਲਕਣ' ਆਦਿ ਦੇ ਤੌਕ ਲਟਕਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਕੁ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਸਮਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਗਰਦਾਨ ਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਯੱਗ, ਸਵੰਬਰ/ਵਿਆਹ ਆਦਿ) ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਚਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਦਾਜ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗਹਿਣੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਘਰੇਲੂ ਜਾਇਦਾਦ ਵਿਚਲੇ ਹਿੱਸੇ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਜਾਂ ਵਿੰਨ੍ਹ ਕੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੀਰਕ ਖਾਹਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮੱਠਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਮਰਯਾਦਾ ਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਅਸੀਲਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਂ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਨ ਵਾਲੀ ਕਠੋਰ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ ਆਪਣੀ ਲੰਬੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ -

'ਨਦੀ ਨੂੰ ਵਹਿਣਾ ਪਿਆ' ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਰਾ, ਰਿਸ਼ੀ ਤੇ ਮਾਂ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਲੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਠੋਰ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨੇ ਕੀਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਰਾ ਪਰੰਪਰਾਈ ਬੰਧੇਜ਼ ਵਾਲੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਜ਼ਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਖੜੋਤੀ ਭਖਦੀਆਂ, ਮੱਚਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਨਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਹੁਸਨ ਤੇ ਸ਼ਊਰ ਦਾ ਤੇਜ ਬੰਦ ਮੁੱਠੀ 'ਚੋਂ ਕਿਰਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਰਿਸ਼ੀ ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਧੇ ਹੋਏ ਉਦਾਤ ਰੂਪ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਟੂਣੇਹਾਰ ਰਾਗ-ਰੰਗਾਂ ਦਾ ਝੁਰਮਟ ਹੈ। ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਸਿਲ ਪੱਥਰ ਬਣੀ ਮਾਂ (ਮਰਿਯਾਦਾ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੱਲੇ ਦੀ ਰਾਖ ਝਾੜਣ ਲਈ ਵੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭਟਕਾਏ ਬੰਦੇ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਕਿਰਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਤਿ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਵਿਭੂਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਤਰਕ ਵੀ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ :

ਉੱਠ ...
ਖੈਰ ਪਾ ਮਾਂ
ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਰਾਖ
ਨਾ ਸਾਂਭ ਹੋਰ। ... ...
... ਹੇ ਮਾਂ!
ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ
ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਹੜਾ
ਉਹੀ ਵਿਹੜਾ
ਮੈਨੂੰ ਟਿਕਣ ਨਾ ਦੇਂਦਾ ... ...
... ਹੇ ਮਾਂ
ਸ਼ਾਇਰੀ ਮੁੱਠੀ 'ਚ ਬੰਦ ਨਾ ਹੋਏ
ਕਿਣਕਾ-ਕਿਣਕਾ ਕਿਰਦਾ ਜਾਏ
ਕਿਣਕਾ ਹੀ ਜ਼ਖ਼ਮ ਬਣਦਾ ਜਾਏ।

(ਨਦੀ ਨੂੰ ਵਹਿਣਾ ਪਿਆ)

ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਬਿਪਨਪ੍ਰੀਤ ਅਤੇ ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੁਰੀ ਆਉਂਦੀ ਕਠੋਰ ਮਰਿਯਾਦਾ ਔਰਤ ਦੀ ਦਮਨਸ਼ੀਲ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਿਪਨਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ

ਵਿਚ ਮਾਂ-ਰੂਪੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਗਲਘੋਟੂ ਵਰਜਨਾ ਵਜੋਂ, ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਮਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਿਰੰਤਰਾ ਵਜੋਂ ਤੇ ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਦਮਨ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ:

- ਸੋਚਦੀ ਸਾਂ/ਨਾਨੀ ਨੇ ਮਾਂ ਦੇ
ਦੁਪੱਟੇ 'ਤੇ/ਚਿੜੀਆਂ ਕਬੂਤਰ
ਮੋਰ ਘੁੱਗੀਆਂ ਹੀ/ਕਿਉਂ ਬਣਾਏ।
ਮਾਂ ਦਸਦੀ ਏ/ਨਾਨੀ ਨੇ ਇਹ ਦੁਪੱਟਾ ਦੇਂਦਿਆਂ
ਕਿਹਾ ਸੀ/ਇਹਨਾਂ ਪੰਖੇਰੂਆਂ ਨੂੰ ਉੱਡਣ ਨਾ ਦੇਵੀਂ
ਮਾਂ ਸਾਰੀ ਉਮਰ/ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ 'ਤੇ ਲੱਗੀ ਰਹੀ
ਇਕ ਵੀ ਧਾਗਾ ਉਧੜਦਾ/ਨਾਨੀ ਦੀ ਦਿੱਤੀ
ਸੂਈ ਨਾਲ/ਖੰਭ ਗੰਢ ਦਿੰਦੀ
ਫਿਰ ਮਾਂ ਨੇ/ਇਹ ਦੁਪੱਟਾ
ਮੈਨੂੰ ਦੇਂਦਿਆਂ ਕਿਹਾ-/ਇਹ ਪੰਛੀ ਬੜੇ ਬੇਸਬਰੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ
ਉੱਡਣ-ਉੱਡਣ ਕਰਦੇ ਨੇ/ਤੇ ਚੁੱਪ ਹੋ ਗਈ ... ।

(ਜਨਮ)

- ਮਾਂ ਦਸਦੀ ਮੈਨੂੰ/ਉਸ ਦੀ ਨਾਨੀ
ਆਪਣੇ ਨਿੱਕੇ ਮੂਲਕ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ
ਘਰ ਦੀਆਂ ਕੱਚੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਲਿੱਪਦੀ
ਝੀਥਾਂ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਨੂੰ ਭਰਦੀ ...
ਹੁਣ ਜਦੋਂ/ਤੁਰ ਆਇਆ ਮਾਂ ਤਕ
ਪੜਨਾਨੀ ਦਾ ਕੱਚਾ ਘਰ/ਪਥਰਾ ਗਏ ਸੁਪਨੇ
ਮਾਂ ਲਿੱਪਣ ਲਗਦੀ/ਤ੍ਰੇੜੀਆਂ ਕੰਧਾਂ
ਮੇਰੇ ਤੇ ਆਪਣੇ/ਖੁਰਦੇ ਸੁਪਨੇ।

(ਉਨੀਂਦਰੇ ਚਿਰਾਗ਼)

- ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਖਿਆ ਸੀ :
ਸਿਆਣੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ/ਲੁਕ ਲੁਕ ਕੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ
ਧੁਖ ਧੁਖ ਕੇ ਜਿਉਂਦੀਆਂ/ਝੁਕ ਝੁਕ ਕੇ ਤੁਰਦੀਆਂ ...
ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਦਾ ਆਖਿਆ ਹੋਇਆ/ਕੋਈ ਵੀ ਬੋਲ
ਮੇਰੇ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਾ ਆਇਆ ...
ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ:

ਕਦਮ ਕਦਮ 'ਤੇ/ਦੀਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਾ ਕਰੀਂ
ਆਪਣੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ/ਪਿੰਜਰਿਆਂ ਕੋਲ ਗਹਿਣੇ ਨਾ ਧਰੀਂ ...
ਹਰ ਦੀਵਾਰ ਤੈਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਠਿਠਕ ਜਾਵੇ
ਹਰ ਜ਼ੰਜੀਰ ਤੈਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਮੜ੍ਹਕ ਜਾਵੇ। ...
ਸ਼ਾਇਦ ਏਦਾਂ ਹੀ ਯੁੱਗ ਪਲਟਦੇ ਨੇ।

(ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ)

ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਤਿੱਖਾ ਕਟਾਕ਼ਸ਼ ਘਰ ਉਪਰ ਹੈ। ਘਰ ਔਰਤ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਥਾਂ (comfortable zone) ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ, ਕਠੋਰ, ਨਿਰਜਿੰਦ ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਮਰਦ ਪੱਖੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਔਰਤ ਉਪਰ ਠੋਸਣ ਵਾਲੀ ਏਜੰਸੀ ਹੈ। ਇਕ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਘਰ ਮਰਦ ਦੀ (ਸਰਦਾਰੀ) ਹੈਜ਼ਮਨੀ (hegomony) ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕਾਂਜੀਹੌਂਤ ਹੈ। ਘਰ ਔਰਤ ਲਈ ਵਲਗਣ, ਬੰਧਨ ਅਤੇ ਪਿਤਾ/ਪਤੀ/ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਔਰਤ ਨਾਲ ਘਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਦੁਰਾਚਾਰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਘਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਾਲ ਕੀ ਕੁਝ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਦਮਨ ਤੇ ਅਪਮਾਨ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਮਾਰੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਘਰ ਦੀ ਮਾਣ-ਮਰਿਯਾਦਾ ਟੱਪ ਕੇ ਔਰਤ ਚਰਿਤਰਹੀਣ ਹੋਣ ਦਾ ਮਿਹਣਾ ਸਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਰਦਾਵੇਂ ਦਾਬੇ ਵਾਲਾ ਘਰ ਉਸ ਨੂੰ ਅਵਾਕ ਲਾਸ਼ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਘਰ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਠੂੰਹੇਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਮੀ ਧੁਖਦੀ ਲਾਸ਼। ਘਰ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਬਲੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਅਤੇ ਰਵਿੰਦਰ ਰੱਬਾਨੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਦੇਖੀਆ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ::

- ਘਰ/ਜਦੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ
ਤਾਂ ਮੈਂ/ਉਸ ਦਾ ਮੂੰਹ ਚਿੜਾਉਣ ਲਈ
ਬੂਹੇ ਤੇ ਜੰਦਰਾ ਮਾਰ/ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਤੁਰਦੀ ਹਾਂ
ਬਾਹਰ ਤੁਰੀ ਫਿਰਦੀ/ਸੋਚ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹਾਂ
ਘਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਬਾਰੇ
ਤੇ ਘਰ/ਮੇਰੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ।

(ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ)

- ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਮੈਂ/ਆਪਣੀਆਂ ਗੁੱਡੀਆਂ ਦਾ
ਘਰ ਸਜਾਂਦੀ ਸਾਂ/ਫੇਰ ਮੈਂ ਨੈਣਾਂ ਵਿਚ

ਇਕ ਸੁਪਨਾ ਸਜਾਇਆ/ਆਪਣਾ ਘਰ ਸਜਾਣ ਦਾ
ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ
ਘਰ ਸਜਾਉਂਦੀ ਹਾਂ।
ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਦਾ/ਮਾਤਮ ਮਨਾਉਂਦੀ ਹਾਂ।

(ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ)

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਕ ਪਾਸਾਰ ਔਰਤ ਦੀ ਦੇਹ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਕਾਮ-ਕਾਮਨਾ ਦੇ ਬੇਬਾਕ ਨਿਸੰਗ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਾਲੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਭੋਗ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਭੋਗਣਹਾਰ ਵਜੋਂ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਔਰਤ ਦੇ ਲੰਪਟ ਕਾਮਕ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਸਲੀਨ, ਸ਼ੀਰੀਨ ਅਨੰਦਿਤਾ ਅਤੇ ਭੂਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਪ੍ਰੀਤ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸਪੇਸ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਦੇਹ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਕਿਸੇ ਵਡੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤਵਕ ਮਸਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕੁੰਠਿਤ ਕਾਮ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰਲੱਜ ਪੂਰਤੀ ਤੱਕ ਸਿਮਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਉਦਾਤ ਉਮੰਗਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ-ਸਪੂਰਤੀ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਗਿਆਪਨ ਮਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦੇ ਹੁਸਨ ਤੇ ਉਸਦੀ ਲੈਂਗਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਮਨਨ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਰੀ ਦੇਹ ਦੇ ਫੂਹੜ ਹਿੰਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਦੋ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ :

- ਤੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ
ਨਾਲ ਹੀ ਖਿੜ ਗਈ ਹਾਂ ਮੈਂ
ਖੋਲ੍ਹ ਲਈਆਂ ਹਨ ਮੀਢੀਆਂ
ਦੇਹ ਨ੍ਰਿਤ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ
ਅੱਖੀਆਂ ਪੂਰਾ ਸੂਰਜ ਅੰਦਰ ਭਰ
ਦੁਆਰ ਤੇ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਨੇ
ਹਰ ਸਵਾਸ ਤੇਰਾ ਹੀ ਸਵਾਸ।

(ਬਰਸੈ ਮੇਘੁ ਸਖੀ)

– ਪੂਰਨ ਤੈਨੂੰ ਪਤਾ/ਤੇਰੇ ਜਿੰਨੀਆਂ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਗੱਲਾਂ
ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ/ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ
ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਮਰਦ ਨਾਲ ਪਈ ਵੀ ਮੈਂ
ਤੇਰੇ ਸ਼ਿਸ਼ਨ ਨਾਲ/ਕਾਇਨਾਤ ਰਚ ਲੈਂਦੀ ਹਾਂ
ਤੇਰੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦੀ ਹਾਂ/ਮੈਂ ਕਾਮ ਦੇਵ।

(ਮੰਥਨ)

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰ ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੇਸਰ, ਦਲਵੀਰ ਕੌਰ (ਵੁਲਵਰਹੈਂਪਟਨ), ਨਿਰੂਪਮਾ ਦੱਤ ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਸਖੀ ਆਦਿ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਾਰੀ ਦੇ ਨਾਰੀਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਵਡੇਰੇ ਮਾਨਵੀ, ਅਸਤਿਤਵਕ, ਰਾਜਸੀ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਅਹਿਦ'** ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਹਿੰਸਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵਾਲਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬਿੰਬ ਵੀ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵੀ ਤਿੜਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ – *'Sky News'*, 'ਭਵਿੱਖ', 'ਐਲਫਾਬੈਟ', 'ਇਹ ਮੁੰਡੇ', 'ਲੋਰੀ', 'ਮੰਡੀਕਰਣ' ਅਤੇ 'ਐਂਟੀਕ ਸਮਾਨ' ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਉਪਰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਹੈ। ਦਿਲ ਲੂਹ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਨਜ਼ਮ 'ਐਲਫਾਬੈਟ' ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਤੇ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਹੀ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੇਸਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਯੁੱਗ ਕਥਾ'** ਵਿਚ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਲਾਮਤਾਂ ਦਾ ਸਟੀਕ ਚਿਤਰਣ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਅੰਗ ਭਾਵ ਨਾਲ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ 'ਦੇਵ-ਪਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਯੁੱਗ' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਮੰਡੀ/ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੁਆਰਾ ਯਤੀਮ ਕੀਤਾ ਬੰਦਾ 'ਗੌਡ ਫ਼ਾਦਰ' ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਮੁਦਰਾ ਪਰ ਤਨਜ਼ੀਆ ਸੁਰ ਵਾਲੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ –'ਸੋਨੇ ਦੀ ਖਾਣ ਤੇ ਸਪਾਰਟੈਕਸ', 'ਤਰੱਕੀ', 'ਮੁਝੇ ਚਾਂਦ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਏ', 'ਗੌਡ ਫ਼ਾਦਰ', 'ਮੰਡੀ', 'ਪਿੰਡ ਵਿਕਾਊ ਹੈ', 'ਸਾਂਝ' ਅਤੇ 'ਲਾਈਫ਼ ਸਟਾਈਲ' ਆਦਿ ਵਿਚ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦੀਆਂ ਲੁਕਵੀਆਂ, ਮਹੀਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਨਮਜ਼ 'ਗਲੋਬ' ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਦੇ ਹੀਜ-ਪਿਆਜ਼ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ
ਸਕੂਲ ਦੇ ਉਸ ਨੀਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਾਲੇ
ਭੂਗੋਲ ਮਾਸਟਰ ਤੋਂ
ਬਹੁਤ ਡਰ ਲਗਦਾ ਸੀ
ਜੋ ਇਕ ਗਲੋਬ ਦਿਖਾ ਕੇ
ਕਹਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ
'ਇਹ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ'। ...
ਪਰ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਮੈਨੂੰ
ਬਚਪਨ ਵਾਲੇ ਡਰ ਨੇ
ਫਿਰ ਘੇਰ ਲਿਆ ਹੈ।
ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇਕ ਗਲੋਬ
ਮੇਰਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ...
ਮੈਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ
ਕਿ ਮੇਰੇ ਘਰ ਵਿਚ
ਇਹ ਗਲੋਬ ਕੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ?
ਗਲੋਬ! ਜਿਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ
ਨੀਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਾਲੇ
ਜਾਦੂਗਰ-ਮਾਸਟਰ ਦਾ
ਚਿਹਰਾ ਚਮਕਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ...
ਮੈਂ ਡਰਦਾ ਹਾਂ
ਕਿ ਜੇ ਮੇਰੇ ਘਰ ਨੂੰ
ਗਲੋਬ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ
ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਤੇ
ਸੱਚੀਂ ਮੁੱਚੀਂ ਅਲੋਪ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ।

(ਯੁੱਗ ਕਥਾ)

'ਨੀਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਾਲੇ' ਪੱਛਮ ਦੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਥਿਤ ਵਿਕਾਸ ਪੱਖੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਲੁਭਾਉਣੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ : ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਅਸੀਂ ਤਿੱਖੀਆਂ ਅਤੇ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਪੱਖੋਂ ਅਣਕਿਆਸੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਸੂਤਰ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਏਰਿਕ ਹਾਬਸਬਾਮ ਨੇ ***The Age of Extremes: A History of the World (1914-91)*** ਵਿਚ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ 'ਅਤਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਦੌਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਿਖਰਲੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਮਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਦੇ ਖਿੜਾਉ ਦਾ ਵੇਲਾ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ 'ਚ ਆਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਹਮਰਾਜ਼ ਬਣਾ ਕੇ 'ਦੂਜਾ ਖ਼ੁਦਾ' ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ - ਮਹਾਂ-ਗਿਆਤਾ। ਪਰ ਗਿਆਨ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਰਬਸਾਂਝੀ ਸੰਪਦਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਰਪ-ਛਾਇਆ ਨੇ ਪੇਟੈਂਟਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ। ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦਾ ਵਾਰਾ-ਪਹਿਰਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ, ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਵਸਤਾਂ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਗਿਆਨ, ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਭ ਮੰਡੀ ਦੀ ਮਾਰ ਥੱਲੇ ਹਨ। ਮੰਡੀ ਦੀ ਜ਼ਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਬੰਦਾ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਹੂਣੀ ਵਸਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਗੁਆ ਕੇ ਪਥਰਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਵਿੱਚ ਭਮੱਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਠੀਕ ਉਵੇਂ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਾਰ (essence) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋਏ ਪਏ ਹਾਂ ; ਇਹ ਦੌਰ 'ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ' ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਖਰਲੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਭਰ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਸਲੋਂ ਟਕਰਾਂਵੀਆਂ ਪੁਜੀਸ਼ਨਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਸਮਰਥਕ-

ਫੂਕੋਯਾਮਾ, ਲਿਉਤਾਰਦ, ਐਥਨੀ ਗਿੱਡਨਜ਼ ਅਤੇ ਰੋਲਾਂ ਰੌਬਰਟਸਨ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਲਚਕੀਲੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਬਹੁ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਯੁੱਗ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਚਿੰਤਕ-ਫ਼ਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮਸਨ, ਚੌਮਸਕੀ, ਹੈਨਰੀ ਵਾਲਟਮੇਅਰ, ਜੌਹਨ ਬਲੇਮੀ ਫ਼ਾਸਟਰ, ਵਿਲੀਅਮ ਕੇ.ਟੈਬ, ਜੇਮਜ਼ ਪੈਟਰਾਸ, ਹੈਰੀ ਮੈਡਕਾਫ਼ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ਾਰੋਜ਼ ਆਦਿ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ 'ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ', ਭਰਮਾਊ ਅਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਪੜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਦੇ ਤਾਜ਼ਾ-ਤਰੀਨ ਸੰਕਟ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਸਰਬ-ਸ਼੍ਰੇਸਟ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ, ਉਦਾਰਵਾਦੀ/ਲਚਕੀਲਾ, ਸਹਿ-ਹੋਂਦਵਾਦੀ, ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਜਿੱਤ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਹੁਣ ਬੇਮਾਅਨਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨੌ/ਗਿਆਰਾਂ ਦੀਆਂ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਅਫ਼ਗਾਨ ਖ਼ਾਨਾਜੰਗੀ ਤੇ ਇਰਾਕ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਬਾਰੇ ਅਮਰੀਕੀ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਵਾੜੇ ਨੇ ਅਮਰੀਕਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਮਖੌਟੇ ਨੂੰ ਲਾਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੀ ਸਥਿਤੀ ਏਨੀ ਜਟਿਲ, ਭਰਮਾਊ, ਤਿਲਕਵੀਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਦਰਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਤਿੜਕ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਪਸਮੰਜ਼ਰ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਕਰਕੇ ਦਿਲਚਸਪ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ - ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਬਾਰੇ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਸੁਚੇਤ ਹਨ? ਦੂਜਾ - ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ, ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉਦਮੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕਈ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵੰਗਾਰਾਂ ਹਨ? ਵਰਤਮਾਨ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ 'ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਝੱਖੜ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਸਵਿੰਦਰ 'ਦਲਦਲ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦੀਪ (ਡੇਹਰਾਦੂਨ) ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ 'ਦਿਲਫ਼ਰੇਬੀ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

- ਤੁਸੀਂ ਦੱਸੋ ਤੁਸੀਂ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਜਾਣਦੇ ਹੋ
ਮੇਰਾ ਚਿਹਰਾ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਜਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ 'ਚ ਬਦੀ ਹੈ

ਬੁਝਾਵੇ ਪਿਆਸ ਨਾ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੇਵੇ
ਬੜੀ ਹੀ ਸੰਗਦਿਲ ਰਸਤੇ ਮੇਰੇ 'ਚ ਇਕ ਨਦੀ ਹੈ

(ਮੋਮ ਦੇ ਲੋਕ)

- ਬਿਰਤੀ ਜਿਹੀ ਬਿਖੇਰਦਾ, ਲੱਗੀ ਟੇਕ ਉਖੇੜਦਾ
ਸੁਰਤ ਭੁਲਾਈ ਜਾਂਵਦਾ, ਅੱਖੀਂ ਘੱਟਾ ਪਾਂਵਦਾ
ਕੱਪੜ-ਲੀੜ ਉਡਾਂਵਦਾ, ਝੱਖੜ ਆਇਆ ਲਾਂਭਦਾ
ਮੈਂ ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਸਾਂਭਦਾ, ਯਾਰੋ ਝੱਲਾ ਹੋ ਗਿਆ

(ਸੁਰਜ਼ਮੀਨ)

- ਸਫ਼ਰ ਕਿੰਨਾ ਵਚਿੱਤਰ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ 'ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ
ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ ਪੈਰ ਭੁੱਲ ਆਏ, ਪਰਿੰਦੇ ਪਰ ਗੁਆ ਆਏ
ਸਿਰਾਂ ਤੇ ਕਿਸ਼ਤੀਆਂ ਧਰ ਕੇ, ਮਲਾਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆ ਮੁੜਨਾ
ਗਏ ਸੀ ਟਾਪੂਆਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ, ਮਗਰ ਸਾਗਰ ਗੁਆ ਆਏ

(ਕੱਕੀ ਰੇਤ ਦੇ ਵਰਕੇ)

- ਝੂਠੇ ਫੁੱਲ ਖਿੜਦੇ ਨੇ 'ਤੇ ਫਲ ਆਉਂਦਾ ਨਹੀ ਕੋਈ
ਤੁਸੀ ਆਸਾਂ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਕੇਹੀ ਵੇਲ ਲਾਈ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਨੇਹਾ ਸਮਝਦੇ ਸੀ ਨੇਕ ਰੁੱਤਾਂ ਦਾ
ਮਾਅਨੇ ਹੋਰ ਨਿਕਲੇ ਵਕਤ ਦੀ ਮੁਸਕਾਣ ਦੇ ਇਥੇ

(ਵਸਲ ਤੇ ਹਿਜਰੋਂ ਪਰ੍ਹੇ)

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਪੜਾਅ ਬਾਰੇ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ 'ਉਡ ਰਿਹਾ ਏ ਬਾਜ਼' (**ਝੱਖੜ ਝੁਲਣ**), ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ 'ਘਾਤਕ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਦੁਆ' (**ਤਨ ਤਕੀਆ**), ਅਵਤਾਰ ਜੰਡਿਆਲਵੀ 'ਬਲੈਕ ਬਾਅ' (**ਅਸੀਂ ਕਾਲੇ ਲੋਕ ਸਦੀਂਦੇ**), ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ, 'ਜੰਗ' (**ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ**), ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਵੀ '**ਮਾਂ** ਸਦਕੇ' (ਮਾਂ), ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ (**ਅੱਜ ਬਿੱਲਾ ਫਿਰ ਆਇਆ**), ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ 'ਵਸਣਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ' (**ਬਾਰ੍ਹੀਂ ਕੋਹੀਂ ਦੀਵਾ**) ਅਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਸਖੀ (**ਮੈਂ ਸਿਕੰਦਰ ਨਹੀਂ**) ਆਦਿ ਕਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਦੀ 'ਸੁਭਚਿੰਤਨ' ਅਤੇ ਸੁਖਪਾਲ ਦੀ 'ਘਰ ਮੰਡੀ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

- ਹਰ ਅਸਮਾਨ ਓਪਰਾ ਹੋਇਆ
ਆਪਣੇ ਘਰ ਤੋਂ ਡਰੀਏ

ਦਿਲ 'ਤੇ ਨੰਗੀ ਲੋਥ ਉਠਾਈ
ਚੁੱਪ-ਚੁਪੀਤੇ ਤੁਰੀਏ

(ਸੁਭਚਿੰਤਨ)

– ਬੂਹੇ ਬਾਰੀ ਬੰਦ ਜੇ ਕਰੀਏ
ਫਿਰ ਵੀ ਮੰਡੀ ਅੰਦਰ ਵੜ ਕੇ
ਟੀ.ਵੀ. ਦੀ ਸਕਰੀਨ 'ਚੋਂ ਝਾਕੇ ...
ਮੱਥਾ ਹਾਲੇ ਵੀ ਸਾਡਾ, ਪਰ ਸਮਝ ਨਾ ਸਾਡੀ
ਆਪਣੀ ਥਾਵੇਂ ਖੜ੍ਹੇ ਖੜੋਤੇ ਮੇਰੇ ਘਰ ਨੂੰ ਪਤਾ ਨਾ ਲੱਗਾ
ਕਿਹੜੇ ਵੇਲੇ ਮੰਡੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੜ ਗਈ।

(ਰਹਿਣ ਕਿਥਾਉ ਨਾਹਿ)

ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਨਿਵੇਸ਼, ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਮੰਡੀ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਗ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਖੇਤੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਤਬਾਹ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨੇ ਪਬਲਿਕ ਸੈਕਟਰ ਦੀਆਂ ਸੇਵਾਵਾਂ (services) ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ? ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਛੋਟੀ ਮਧਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਤੇ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਕਰ ਗਈ। ਨਿੱਜੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਪਬਲਿਕ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚ ਸੇਵਾਵਾਂ (services) ਦਾ ਭੋਗ ਪੈ ਗਿਆ, ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ ਤੇ ਮਲਟੀਨੇਸ਼ਨਲਜ਼ ਦੇ ਬੇਰੋਕ-ਟੋਕ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਰਾਹ ਖੁੱਲ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ ਕਾਰਨ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪਲੀਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਰੂ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਜਿਥੇ ਸਾਡੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਹੋਏ, ਉਥੇ ਸਾਡੀ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤਣਾਉ, ਸਹਿਮ, ਕੁੰਠਾ, ਬੇਵਿਸਾਹੀ ਅਤੇ ਬੇਗ਼ਾਨਗੀ ਆਦਿ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਧੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਰਥਚਾਰੇ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ-ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਦੇਵਨੀਤ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਸ. ਤਰਸੇਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

– ਇਹ ਹਰਗੋਬਿੰਦਪੁਰਾ ਹੈ
ਜਿਸ ਦੇ ਹੇਠਾਂ

ਖ਼ਾਰੀ ਝੀਲ ਫਿਰਦੀ ਹੈ
ਇਕ ਘੁੱਟ ਭਰਿਆਂ
ਸਿਆੜਾਂ ਦੇ ਸਾਹ ਸੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ...
ਖੇਤਾਂ 'ਚ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਕਣਕਾਂ
ਹੱਥ ਜੋੜੀ ਕੰਬ ਰਹੀਆਂ ਹਨ
ਸੁੱਕੇ ਸੰਘੀਂ ਕਹਿ ਰਹੀਆਂ ਹਨ
ਸਰਕੰਡਿਆਂ ਨੂੰ
ਨਦੀਨ ਤੁਸੀਂ ਨਹੀਂ
ਅਸੀਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਾਂ

(ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ)

– ਹਰੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਲੁੱਟ
ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ...
ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਡੰਗਰ
ਅੰਦਰ ਬੰਨ੍ਹਾ ਦਿੱਤੇ ਨੇ
ਮੁੱਲ ਦਾ ਚਾਰਾ ਪਾਉਂਦੇ
ਦੁੱਧ ਵੇਚਦੇ ਨੇ
ਕਰਜ਼ੇ ਵਧਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨੇ
ਕੋਈ ਭੰਗਾਂ ਮਲ ਰਿਹੈ
ਕੋਈ ਪਾਗ਼ਲ ਹੋ ਕੇ ਘੁੰਮ ਰਿਹੈ
ਪਬਲਿਕ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਲ ਭੱਜਦੀ ਹੈ
ਸ਼ਹਿਰ ਸਭ ਨੂੰ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ

(ਅੱਜ ਬਿੱਲਾ ਫਿਰ ਆਇਆ)

– ਹੁਣ ਉਹੀ ਘਰ ਉਹੀ ਵਸਤਾਂ
ਘੂਰ ਘੂਰ ਵੇਖਦੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ
ਜਿਵੇਂ ਓਪਰੀ ਸ਼ੈਅ
ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਈ ਹੋਵੇ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ

(ਮਹਾਂ ਕੰਬਣੀ)

– ਕੋਈ ਬਾਰੂਦ ਦਾ ਤਾਜਰ ਖਿੜੇ ਉਪਬਨ 'ਚ ਆਇਆ ਹੈ
ਸਿਤਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਮਾਲੀ ਨੇ ਬੁਲਾਇਆ ਹੈ

(ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼)

ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਵੰਗਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਨੌਜਵਾਨ ਕਵੀ ਡਾ. ਲਖਵਿੰਦਰ ਜੌਹਲ ਦੀ ਇਹ ਲੰਬੀ ਟਿੱਪਣੀ ਅਤੇ ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਤੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ –'ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੱਠ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ' ਅਤੇ 'ਮੈਂ ਤੇ ਗਲੋਬ' ਪੜ੍ਹੀਆ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

> ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਦਹਾਕਾ ਸੰਸਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਚਮਤਕਾਰੀ ਹੱਦਾਂ ਤੱਕ ਝੰਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਉਦਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਨੇ ਸਾਰੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਕ ਬਾਰੀਕ ਤੰਦ ਨਾਲ ਜਕੜ ਕੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਖੋਹਿਆਂ ਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ-ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਆਰਥਿਕ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਨਵਾਂ ਯਥਾਰਥ ਏਨਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ੀ, ਕਾਹਲ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਵੱਲ ਧਕੇਲਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਵਿਰਾਟ ਭਟਕਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ...
> ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਕਰਣ ਨੂੰ ਤੋੜ ਰਹੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਕੋਲ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਲੋਬਲੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ-ਜਿਹੜੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਤਾਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ... ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿਤਰਪਟ ਉਤੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮਰਹੱਲਾ ਹੈ।

(ਬਲੈਕ ਹੋਲ)

– ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੱਠ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ
ਸਾਡਾ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ

ਸਾਡੀ ਰਫ਼ਤਾਰ/ਸਾਡਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ
ਸਾਡਾ ਚੱਜ ਆਚਾਰ ...
ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋਏ
ਕੁਝ ਵੱਧ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ
ਤੇਜ ਦੌੜਦੇ ਦੌੜਦੇ
ਆਪਣੇ ਹੀ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲ ਗਏ ਹਾਂ

(ਆ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰ)

– ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ / ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਪਿਆ
ਗਲੋਬ / ਘੁੰਮ ਰਿਹਾ ਹੈ
ਉਸ 'ਤੇ ਖਿਚੀਆਂ / ਕਰਕ, ਮਕਰ, ਭੂਮੱਧ ਰੇਖਾਵਾਂ
ਹੋਰ ਰੇਖਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ / ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਣ
ਕਿਸੇ ਜਾਦੂਗਰ ਦਾ ਜਾਲ ...
ਉਸਦੇ / ਘੁੰਮਣ ਘੇਰੀਂ ਪੈ ਕੇ
ਆਕਾਰ-ਹੀਣ ਹੋ ਗਏ / ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ
ਜਿਉਂ / ਸਭ ਨੂੰ ਖਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ / ਗਲੋਬ
ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਭੱਖੀ ਗੋਲਾ / ਮੈਨੂੰ ਭੱਖ ਨਾ ਜਾਵੇ
ਜੋਰੋ ਜੋਰੀ ਬਾਹਰ ਵਲ ਦੌੜਾਂ / ਆਪ ਬਚਾਵਾਂ

(ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ)

ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੇ ਬਿਖਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਪਰ ਅਮਰੀਕਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਪਕੜ ਵਧੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹਮਲਾਵਰ ਰੁਖ਼ ਧਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਨਵਾਂ ਪੈਂਤੜਾ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਉੱਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਲੁਭਾਉਣਾ ਜ਼ਰੀਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਰਣਨੀਤੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਲਪ ਹੈ – ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ। ਇਸਦੇ ਹਮਾਇਤੀ ਲੁਭਾਉਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਗੁਰਮੰਤਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ – ਜਿਵੇਂ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਸਭ ਕੌਮਾਂ/ਨਸਲਾਂ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਪਛਾਣਾਂ (ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ/ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ, ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ) ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਮਿਲੇਗਾ ਵਗ਼ੈਰਾ ਵਗ਼ੈਰਾ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਇਸ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੇ

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਲਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਦੋ ਅਸਲੋਂ ਟਕਰਾਵੇਂ ਨਜ਼ਰੀਏ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ – ਕਵਿਤਾ/ਕਲਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਣਾ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਉਪਭੋਗ/ਖਪਤ ਦੀ ਸ਼ੈਅ ਵਜੋਂ ਮਾਨਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨਾ। ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਨ-ਗੁੜ੍ਹਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਗਾਉਣ/ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਸ਼ੈਅ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਦਬਾਅ ਕਾਰਨ ਕਵੀ ਗਮੰਤਰੀ ਅਤੇ ਪਰਫ਼ਾਰਮਰ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ।

ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਪਾਰ-ਦੇਸ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਾਰ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਬੋਧ ਦੇ ਝਲਕਾਰੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀਆਂ ਸੁਣਾਈ ਦੇਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ 'ਚੋਂ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਰਹੱਸ ਬੋਧ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਬ-ਤੱਤ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਵੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖ-ਸਮਝਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਉਪਕਰਣਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਣਜਾਣੇ ਅਤੇ ਅਪਹੁੰਚ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਦਘਾਟਿਤ (expose) ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਦਿੱਖ ਦੈਵੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦਾ ਜਲਵਾ ਜਾਂ ਰਹੱਸ ਬੋਧ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੀ ਸਜੀਵ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੰਤ ਗੂੜ੍ਹ ਰਹੱਸਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਸਾਰ ਨਵਤੇਜ ਭਾਰਤੀ (**ਲਾਲੀ**), ਸੋਹਣ ਕਾਦਰੀ (**ਅੰਤਰ ਜੋਤੀ**) ਪਰਮਜੀਤ ਸੋਹਲ (**ਪ੍ਰਿਯਤਮਾ, ਕਾਇਆ**) ਅੰਬਰੀਸ਼ (**ਬ੍ਰਹਮ ਕਮਲ**), ਜਸਬੀਰ ਮਾਹਲ, (**ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਤਾਸੀਰ**), ਵਰਿੰਦਰ ਪਰਿਹਾਰ (**ਕੁਦਰਤ**), ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ ਭਾਸ਼ੋ (**ਸ਼ਬਦ-ਯੋਗ**) ਪਰਮਵੀਰ (**ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਲੋਅ**), ਸਿਮਰਤ ਗਗਨ (**ਤਸਬੀ**), ਦਰਸ਼ਨ ਬੁੱਟਰ (**ਮਹਾਂ ਕੰਬਣੀ**) ਅਤੇ ਸ਼ਮੀਲ (**ੳ ਮੀਆਂ**) ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਰੰਗ ਵਾਲੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਅਤੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ ਧੁਨੀ ਹੈ। ਭਾਵ-ਰੱਤੀ ਓਜਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਬੌਧਿਕ ਖ਼ਮੀਰ ਵਾਲੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਟੇਕ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਮੀਲ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ : :

> *ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਮੋੜ ਅਚੇਤੇ ਹੀ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਜਾਗਣ ਲੱਗੀ ਹੈ। ... ਅਸੀਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ, ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਖਜ਼ਾਨੇ ਵਲ ਮੁੜ ਰਹੇ ਹਾਂ। ... ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਝਦੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਗਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਾਂ ... ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।*
>
> (ਓ ਮੀਆਂ)

ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬ੍ਰਹੱਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਨਾਨ੍ਹਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਰਹੱਸ ਹਨ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਰੱਬ (ਰਹੱਸ) ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ, ਇਕ ਦੂਜੇ 'ਚ ਰਮੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਵੇਤਜ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ 'ਲਾਲੀ' ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਨੋਹਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਜ਼ਾਵੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਣ/ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੋਸ਼ਠਿ ਦੀ ਵਿਧੀ 'ਚ ਰਚੀ ਗਈ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਾਣੇ-ਪਹਿਚਾਣੇ ਸੱਤ ਕਵੀ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਕਥਾ-ਵਾਚਕਾਂ ਵਾਂਗ ਵਾਰੋ-ਵਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਪਾਉਂਦੇ/ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਲ ਤੇ ਦੇਸ ਬਾਬੇ ਲਾਲੀ ਦੇ ਘਾਂਹ ਵਾਲੇ ਲਾਅਨ ਤੇ ਜੁੜ ਬੈਠੇ ਹਨ। 'ਬੇਅੰਤ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੱਤੇ ਮਿੱਤਰ ਕਵੀ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ 'ਚ ਸੁਲਘ ਰਹੀਆਂ ਹਨ' ਵਰਤਮਾਨ ਖਿਣ ਤੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਕਾਲ ਤੇ ਦੇਸ ਅਨੰਤ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਤੱਕ ਫੈਲਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਵੰਦਾਂ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦਾ ਮਰਮ ਸਮਝਾਉਂਦੇ

ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਹਿ-ਹੋਂਦਾਂ ਵਾਂਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਵਿਜੈਈ ਹੋਣਾ ਵੀ ਲੋਚਦਾ ਹੈ, ਲਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਕਥਾ ਇਉਂ ਤੁਰਦੀ ਹੈ :

– ਤੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਵੇਂ
ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੇਲਾ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ
ਧਰਤੀ ਵਿਛਾਅ ਨੀਲਾ ਤਾਣਿਆ ਤੰਬੂ
ਤਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਭੰਬੀਰੀਆਂ ਘੁਕਦੀਆਂ
ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਝੂਟੇ ਲੈਂਦੇ ਚਕਰ ਚੂੰਡਿਆਂ ਉਤੇ ...
ਤੇਰੀ ਧੁੱਪ ਨਾਲ ਅਸੀਂ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰਦੇ, ਖ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੇ
ਭਰ ਭਰ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਖੇਡ।
ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਖੇਡਦੇ
ਜੁਗਾਂ ਜੁਗਾਂ ਤੋਂ ਡੁਲ੍ਹਦਾ ਤੂੰ
ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀ ਹੋਇਆ
ਥੱਕੇ ਅਸੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਉਣ ਤੋਂ
ਓਸੇ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਬਣੇ ਹਾਂ
ਜਿਹੜੀ ਉਗਣਾ ਹੀ ਜਾਣਦੀ :
ਜੇ ਇਹ ਮਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਧੰਨ ਹੈ
ਅਸੀਂ ਉਸ ਪਰਮ ਸੱਤ ਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ
ਜੀਹਦਾ ਨਾ ਰੂਪ ਹੈ ਨਾ ਰੰਗ ਹੈ
ਨਾ ਰੇਖ ਹੈ ਨਾ ਵੇਸ ਹੈ

(ਲਾਲੀ)

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਨੋਹਰ ਤੇ ਅਨੂਪਮ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੂਖ਼ਸ਼ਮ ਦੈਵੀ ਰਹੱਸ ਵਾਂਗ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਮਾਇਆ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਜੀਵ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਤੇ ਮਨੋਹਰ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਵਰਿੰਦਰ ਪਰਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

– ਕਿਵੇਂ ਖਿੱਚੇ ਕੋਈ ਧੁੱਪ ਦੀ ਤਸਵੀਰ
ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਉਸਦਾ ਹੋਵੇ ਵਜੂਦ
ਤਾਹੀਓਂ ਖਿੱਚੇਗਾ ਕੋਈ ਉਸਦੀ ਤਸਵੀਰ,
ਰੁੱਖ 'ਤੇ ਬੈਠੀ ਹੈ ਹੁਣ
ਖਿੱਚੋ ਇਸ ਦੀ ਤਸਵੀਰ
ਆਖਿਰ ਰੁੱਖ ਦੀ ਹੀ ਖਿਚੋਗੇ ਨਾ ਤਸਵੀਰ
ਘਾਹ 'ਤੇ ਲੇਟੀ ਹੈ
ਖਿੱਚੋ ਤਸਵੀਰ
ਘਾਹ ਦੀ ਹੀ ਖਿਚ ਲਵੋਗੇ ਤਸਵੀਰ।

(ਕੁਦਰਤ)

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਦਵੰਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਅਕਸਰ ਕੋਰਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੂੜ੍ਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਲਾਬਾਜ਼ੀਆਂ ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਵੀ ਆਤਮ-ਅਨਾਤਮ (ਗੋਚਰ ਜਗਤ) ਦੀ ਵਚਿੱਤਰ ਲੀਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਗੜੂੰਦ ਹੋ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵੱਲੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। 'ਅਲਖ' (ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ), 'ਤਸਬੀ' (ਸਿਮਰਤ ਗਗਨ), 'ਕਮੰਡਲ' (ਦੀਦ) ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ ਕੰਵਲ' (ਡਾ. ਅੰਬਰੀਸ਼) ਦੀ ਧੁਨ ਅਲਾਪਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ਮੀਲ ਦੇ ਕਹਿਣ ਵਾਂਗ ਅਚੇਤੇ ਵਾਪਰਿਆ ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਂ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਮੋੜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਅਪਸਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿੱਜ-ਮੁੱਖੀ ਤੇ ਪਲਾਇਣਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਸਾਡੀ ਸੋਚਣ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਖੀਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਵਾਲੇ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸਰਕਾਰੀ ਦੌਲਤ 'ਤੇ ਟੇਕ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਥਿਤ ਸਮਾਜ-ਸੇਵੀ ਸੰਸਥਾਵਾ (NGOs) ਨੇ ਲੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਫ਼ਰਾਏ ਅਤੇ ਤਰਸਾਏ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਨੂੰ art of living ਵਰਗੀਆਂ ਕਥਿਤ ਸਭਾ-ਸੁਸਾਇਟੀਆਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਤੋ-ਰਾਤ ਅਮੀਰ ਹੋਣ ਦੀ ਚਾਹਤ ਕਾਰਣ ਅਸੀਂ ਬਹੁ-ਦੇਸ਼ੀ ਕੰਪਨੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲ ਵੇਚਣ ਵਾਲੀਆਂ ਖਚਰੀਆਂ ਏਜੰਸੀਆਂ (ਐਮ.ਵੇਅ ਬਗੈਰਾ) ਦੇ ਤੰਤਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਾਂ। ਉਘੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਏਹਿਬਾਬ ਹਸਨ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਵੈ-ਭੋਗ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਆਤਮ-ਮੋਹ ਜਾਂ ਆਤਮਵਾਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ੰਕਾਲੂ ਜਗਿਆਸੂ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ 'ਆਸਥਾ ਦੇ ਸੁਹਜ' (aesthetics of

trust) ਵਲ ਵਧ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਾਲੇ ਇਸ ਰਵੱਈਏ ਬਾਰੇ ਅਜਮੇਰ ਰੋਡੇ ਆਪਣੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਨਜ਼ਮ 'ਸੁਭਚਿੰਤਨ' ਵਿਚ ਠੀਕ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਸ਼ਾਇਰ ਚੁੱਪ ਦੀ ਬੁੱਕਲ ਮਾਰੀ
ਫੰਭਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਫਿਰਦੇ ਲੀਰਾਂ ਕੱਠੀਆਂ ਕਰਦੇ
ਅੰਦਰੇ ਅੰਦਰ ਰੋਹ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਲਿਖ ਲਿਖ
ਭਰਦੇ ਜਾਂਦੇ
ਕਦੇ ਕਦੇ ਬਸ ਮੰਚ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੇ
ਮਾਈਕ ਫੜ੍ਹਦੇ
ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਲਖ ਵਲ-ਵਿੰਗ ਪਾਉਂਦੇ
ਖੁੱਲ ਕੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ...
ਜੀਭਾਂ ਕੱਟ ਕੱਟ ਬਰਫ਼ਾਂ ਥੱਲੇ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੇ
ਬਹੁਤ ਬਿਸ਼ਰਮੀ ਦੇ ਸੰਗ
ਹਸਦੇ ਹਸਦੇ
ਹੌਕੇ ਚੀਸਾਂ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੇ

(ਸੁਭਚਿੰਤਨ)

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ-ਮੁਖ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੋ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰੁਝਾਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ-ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ 'ਮੈਂ' ਇਕ ਨਾਟਕੀ-ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਈ-ਬੀਤੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਨਾਤਮ ਜਾਂ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਨਾਲ ਇਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ 'ਮੈਂ' ਇਕ ਨਾਟਕੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵਜੋਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਪਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਦਵੰਦਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪਰਤੌਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ 'ਮਨ ਦੇ ਮੌਸਮ ਦੀ ਵਿਥਿਆ ਅਤੇ ਸਮਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਦੋਵੇ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਰੁਝਾਨ ਨਿੱਜ ਦੀ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਸ 'ਮੈਂ-ਮੁੱਖ' ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਚੇਤ-ਅਚੇਤ ਉਮੰਗਾਂ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ/ਅਪੂਰਤੀ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਤੱਕ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੂਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ, ਆਤਮ-ਅਨਾਤਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੇ ਦਵੰਦਾਂ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਜ ਸੰਵਾਦ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਤਮ (ਸਵੈ) ਦੇ

ਗੂੜ੍ਹ ਰਹੱਸਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਕੇਂਦਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ 'ਅਧਿਆਤਮ' ਦੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ ਆਭਾ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੀ ਵਚਿਤਰ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਵੀ (**ਕਮੇਸ਼ਵਰੀ, ਆਸ਼ਰਮ**) ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ (**ਘੁੰਡੀ, ਕਮੰਡਲ**), ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਂਕੇ (**ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਦੀ ਲਾਲਟੈਣ**), ਅਤੇ ਮਨਜੀਤ ਇੰਦਰਾ (**ਤੂੰ ਆਵਾਜ਼ ਮਾਰੀ ਹੈ**) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਦੇਹ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ 'ਦੇਹਵਾਦੀ' ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਫ਼ੋਕਸ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਜਸਵੰਤ ਦੀਦ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਪੜ੍ਹੋ-"ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ ਆਦਮੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਆਦਮੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦੁੱਖਾਂ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।" (**ਕਾਵਿ-ਲੋਕ**, ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ, 2001)

ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਖਾਂਦੇ-ਪੀਂਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਦੇਹ ਦੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਹਿਸ਼ੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੇ ਜਸ਼ਨ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਰਜਿਤ ਭੋਗ ਨੂੰ ਹੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਮੰਨਣ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਪਰ ਦੇਹ ਲੰਪਟ ਭੋਗ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਮਸਲੇ ਆਤਮਿਕ ਆਭਾ-ਮੰਡਲ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਆਪਣਾ ਆਤਮਿਕ ਜਲੌਅ ਗੁਆ ਕੇ ਸਰੀਰਕ ਕ੍ਰੀੜਾ ਤੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਤੱਕ ਸਿਮਟ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਉਪਰਲੇ ਤਬਕੇ ਦੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਭੋਗ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਵੱਧ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪਿਆਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਗਿਣਵੇਂ ਕਵੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦੇ 'ਅਧਿਆਤਮ' ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਆਭਾ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨੂੰ ਉਦਾਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦੇ ਸਕੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਮੋਹਨਜੀਤ ਦੀ ਲੰਬੀ ਨਜ਼ਮ 'ਲੀਲ੍ਹਾਵਤੀ', ਸਖੀ ਤੇ ਜੋਗਣ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਗੀਤ (**ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਉਜਿਆਰਾ**) ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (**ਮੌਲਸਰੀ, ਆ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰ**), ਸੁਖਪਾਲ (**ਚੁਪ-ਚਪੀਤੇ ਚੇਤਰ ਚੜ੍ਹਿਆ**), ਵਨੀਤਾ (**ਖਰਜਨਾਦ**), ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ (**ਹਜ਼ਾਰ ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਲਾਟ**), ਪਾਲ ਕੌਰ (**ਪੀਂਘ**), ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ (**ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ, ਅਕਾਰਨ**) ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਪਾਸਾਰ ਆਸੀ, ਇੰਦਰਜੀਤ ਨੰਦਨ, ਸੱਤਪਾਲ ਭੀਖੀ ਅਤੇ ਦੇਵਨੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਮਿਲੀ ਦੇਹੀ ਦੇ ਬੱਜ ਜਾਂ ਅਪੰਗਤਾ ਨਾਲ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਨ ਕਿਵੇਂ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ? ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਹ ਦੀ ਵਿਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਅਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਮਾਰੂ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਗੰਢ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਆਸੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਖੀਣਤਾ ਨੂੰ 'ਅਮਰਵੇਲ' ਦੇ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਰਾਹੀਂ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਪੰਗਤਾ, ਅਮਰਵੇਲ ਵਾਂਗ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਸੀ (**ਮੈਂ ਉਡਾਣ 'ਚ ਹਾਂ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ**) ਅਤੇ ਇੰਦਰਜੀਤ ਨੰਦਨ (**ਚੁੱਪ ਦੇ ਰੰਗ**) ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਨਿਰਬਲਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੇਵਨੀਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ - 'ਵੀਲ੍ਹ ਚੇਅਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ' ਅਪੰਗ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬੇਚੈਨੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਦੁਖੀ ਮਾਨਵਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੁਣ-ਵੇਦਨਾ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ :

ਸਕੂਲ ਦੀ ਸਵੇਰ ਸਭਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ
ਵੀਲ੍ਹ ਚੇਅਰ 'ਚ ਬੈਠੀ ਕੁੜੀ
ਸੁਣ ਰਹੀ ਹੈ:
ਸਾਵਧਾਨ! ਵੀਸ਼ਰਾਮ, ਆਰਾਮ ਸੇ।
ਕੁੜੀ ਆਰਾਮ ਸੇ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਵਿਚ ਵੀ -
ਆਰਾਮ ਸੇ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਮਾਂਗੇ ਦੀ ਧੁਨ 'ਤੇ - ਜੁੜੇ ਹੱਥ
ਕੁੜੀ ਸੋਚਦੀ ਹੈ :
ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਸਾਥੀ ਸਾਬਤ ਤਾਂ ਹਨ
ਉਹ ਠਾਕੁਰ ਤੋਂ ਕੀ ਮੰਗ ਰਹੇ ਹਨ

(ਹੁਣ ਸਟਾਲਿਨ ਚੁੱਪ ਹੈ)

ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਮਾਲ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਹੈ। ਅਪਾਹਜ ਕੌਣ ਹੈ? ਵੀਲ੍ਹ ਚੇਅਰ ਵਾਲੀ ਸਜੱਗ ਕੁੜੀ ਜਾਂ ਠਾਕੁਰ ਅੱਗੇ ਜੁੜੇ ਹੱਥਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਲਮ ਸਬੂਤੇ ਵਜੂਦ। ਅਪਾਹਜ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਫੈਲ ਕੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਮੁਦਰਾ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ

ਅਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦੇਹ ਦੇ ਨਰੋਏ ਜਾਂ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਾਹਜ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ-ਸਾਬਤ ਸਬੂਤੇ ਅੰਗਾਂ ਵਾਲੇ ਪਿਆਦੇ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਿਤਰਕੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਜਾਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਾਈ ਜਾਂਦੀ ਬੜੀ ਲੁਕਵੀਂ, ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਟੇਢੇ ਦਾਅ ਮਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਵੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦੀ ਸੀਮਾ ਕਾਰਨ ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਪਿਤਰਕੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਪ੍ਰਤੀ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ (resistance) ਦੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਾਤਰ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਵੁਲਵਰਹੈਂਪਟਨ ਦੀ 'ਅਹਿਦ', ਪਾਲ ਕੌਰ ਦੀ '**ਪੌਣਤੜਾਗੀ**', ਨੀਰੂ ਅਸੀਮ ਦੀ '**ਸਿਫ਼ਰ**, ਅਮਰਜੀਤ ਘੁੰਮਣ ਦੀ '**ਕਦੰਬ**', ਡਾ. ਜਤਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੀ '**ਅੰਗਦ**', ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ '**ਧੁੱਪ ਦੀ ਚੁੰਨੀ**', ਜਸਵੀਰ ਦੀ '**ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਜੰਗਲ**', ਅਰਤਿੰਦਰ ਸੰਧੂ ਦੀ '**ਏਕਮ ਦੀ ਫਾਂਕ**', ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਸਿੱਧੂ ਦੀ '**ਉਨੀਂਦਰੇ ਚਿਰਾਗ**' ਅਤੇ ਨੀਤੂ ਅਰੋੜਾ ਦੀ '**ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ**' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਲੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾ ਰੁਦਨ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀਆਂ ਵਾਂਗ ਤਲਖ ਤੇਜ਼ਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਜ, ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ ਅਤੇ ਧੀਮੇ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਹਿੰਸਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵਾਲਾ ਬਿੰਬ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਦੌਰ' ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਂ-ਧੀ ਦਾ ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਵਾਲਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਸੁਣ ਕੇ ਘਰ 'ਚ ਦਹਿਸ਼ਤ ਵਰਤਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪਿਤਾ ਚੀਖ਼ ਉੱਠਦਾ ਹੈ :

ਅੱਜ ਮੈਂ ਉਹ/ਮਰਦ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਲੈਂਦਾ ਸੀ/ਮੈਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇ
ਅਗਨ ਕੁੰਡ ਵਿਚ/ਬਲਦਾ ਹਾਂ
ਮੇਰੀ ਚੁੱਪ ਦੇ/ਮਰਦਾਵੇਂ ਵੇਸ ਦੀ
ਅਜੇ ਸੁਣਵਾਈ ਨਹੀਂ/ਮੈਂ ਬੇਇਤਬਾਰੀ ਦੇ
ਖੰਜਰ ਦੀ ਚੋਭ ਹੰਢਾਉਂਦਾ
ਦੰਭੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ/ਸੂਲੀ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ

(ਅਹਿਦ)

ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਧੁਨੀ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਿਤਰਕੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਬੇਵੱਸ ਪਿਆਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਿਰਜੇ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਰਦ ਵੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਪਿਆਦੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ। ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਸਿੱਧੂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਗੰਗਾ-ਜਲ' ਅਤੇ 'ਫੁੱਲ ਦਾ ਦਹਿਲ' ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਦਹਿਲ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਬੇਵਿਸਾਹੀ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਮਸ਼ਕਰੀ ਵਰਗੀ ਹੈ :

ਨਿੱਕੇ ਹੁੰਦਿਆਂ/ਆਖਦੀ ਨਾਨੀ
'ਗਿੱਲੇ ਗੋਹੇ 'ਤੇ ਪੈਰ ਨਹੀਂ ਧਰੀਦਾ ਧੀਏ'
ਸਮਝ ਨਾ ਆਉਂਦੀ/ਉਸ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਰਮਜ਼
ਸੋਚਦੀ ਨਾਨੀ ਕੀ ਹੋਇਆ/ਫੇਰ
ਪੂੰਝ ਲਵਾਂਗੇ, ਧੋ ਕੂਚ ਲਵਾਂਗੇ
ਹੁਣ ਜਦੋਂ/ਗਿੱਲੇ ਗੋਹੇ ਤੇ
ਪੈਰ ਹੀ ਨਹੀਂ/ਟਿਕ ਗਿਐ
ਸਮੁੱਚਾ ਵਜੂਦ/ਤਾਂ ਲਗਦੈ
'ਗੰਗਾਜਲ' ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਤੇ

(ਉਨੀਂਦਰੇ ਚਿਰਾਗ਼)

ਸਮਕਾਲੀ ਨਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ, ਧੀਮੀ, ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਧੁਨੀ ਮਰਦ ਦੀ ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ ਤੇ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਧਰਾਸ਼ਾਈ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਿਆਦਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਅਮਲ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਵੱਧ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਸੋਚਣ ਲਗਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸਾਡੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉਪਰ ਕਾਟੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਸ ਦਾ 'ਹਾਸਿਲ' ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਇਕਲਵਯ : ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦਾ 'ਸਾਯਣ' ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਇਕਲਵਯ' ਵੀ। ਉਸਨੇ ਸੰਘਰਸ਼-ਰੱਤ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੇ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਨੂੰ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਵਾਹਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬੇਲਗ਼ਾਮ ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਅੰਨ੍ਹੀ ਖਪਤ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਮ ਆਦਮੀ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਦੁਖ-ਦਰਦ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਲਿਖੇਗਾ। ਆਮ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖਣਾ ਪਏਗਾ। ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਗਤਿ-ਮਿਤ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਹੁਣ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਾਯਣ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ। ਸਾਯਣ ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ 'ਚ ਹੋਇਆ ਰਿਗ ਵੇਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਸ਼ਕਾਰ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਭਰਾ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਵੇਦਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਹਿਤਾਵਾਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਟੀਕੇ ਵੀ ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮੌਲਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ। ਰੈਣੂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਉਪ-ਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਚਲਨ ਵਿਚ ਸਭ ਵਿਚਾਰਕ ਮੌਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਮੰਡੀ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਨੇ ਗਿਆਨਵੇਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸਰਸਵਤੀ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਛੂ-ਮੰਤਰ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਰਨਾਏ ਸਭ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ (ਗਿਆਨਵੇਤਾ) ਅਤੇ ਸਾਯਣ ਸੁੰਨ ਹੋਏ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ। ਰੈਣੂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵੇਦਨਾ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖਣੀ ਪੈਣੀ ਹੈ :

ਤੇ ਸਾਯਣ ਸੀ
ਮੌਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ

ਵੇਦਾਂ ਦੀ
ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ।

ਤੇ ਹੋਰ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ
ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਰਨਾਏ
ਆਪਣੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਟਕਸਾਲਾਂ 'ਚ
ਮਸ਼ਗੂਲ ਸਨ ;
ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਰਥ਼ ਘੜਦੇ
ਕੋਈ ਵੀ
ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕੰਵਲ-ਆਸਨ 'ਤੋਂ
ਉਤਰਨ ਲਈ
ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਤੇ ਵਰਕੇ ਸਨ,
ਰੁਲਦੇ ਗਏ
ਇਕ ਇਕ ਕਰਕੇ
ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਲ੍ਹਾਬੀ ਕੰਧ ਦੀਆਂ
ਖੁੱਡਾਂ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਕੱਢ
ਮੈਂ ਜੋ ਬਚਾ ਸਕਿਆਂ
ਲੈ ਆਇਆ ਹਾਂ

ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ।
ਕਾਸ਼ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਤੁਸੀਂ ਆਪ ਬਣ ਸਕੋ ...
ਤਾਂ ਜੋ
ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਦੀ ਵੇਦਨ
ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੱਥ ਤੀਕ ਅੱਪੜੇ।

(ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ)

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਿਤ ਮੁਤਾਬਕ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸਾਯਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਜਿੰਨਾ ਹਲੀਮ, ਮਿਲਣਸਾਰ ਅਤੇ ਮੋਹਖੋਰਾ ਸੀ, ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਉਨਾਂ

ਹੀ ਬੇਬਾਕ ਅਤੇ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਤੇ ਕਥਿਤ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਤਿਲਕਵੀਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਮਾਜਕ, ਸਿਆਸੀ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹ ਸਪਸ਼ਟ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਕੀਦੇ ਉਪਰ ਜੀਅ-ਜਾਨ ਨਾਲ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕਲਾ-ਧਰਮੀ ਵੀ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਣ-ਤੱਤੇ 'ਚ ਤਪ ਕੇ ਕੁੰਦਨ ਬਣੇ ਸਾਧਕ ਵਾਂਗ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸਮਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪਰਚਮ ਬੁਲੰਦ ਰੱਖਿਆ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਫ਼ਗੋਈ ਤੇ ਅਡੋਲ ਅਕੀਦੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਚਲੰਤ ਸਿਆਸਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਿਹਾ। ਸਮਝੌਤਾ, ਪਿਛੱਲਗਤਾ ਅਤੇ ਭੀੜ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਕੇ ਵਿਚਰਨਾ ਉਸ ਅੰਦਰਲੇ ਖ਼ੁੱਦਦਾਰ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਰਥਿਕ ਤੰਗ-ਦਸਤੀ ਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਜੰਗ ਲੜਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਵਾਦਾਂ ਸਮੇਂ ਉਸਦਾ ਫ਼ੱਕੜ ਹਾਸਾ ਤੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚੀਰਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਠਿੱਠ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਲਈ ਹਲਕਾਏ ਮੱਧਵਰਗੀ ਲੇਖਕਾਂ, ਪੂੰਜੀ/ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਦਲਾਲਾਂ ਤੇ ਨਵ-ਦੌਲਤੀਏ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮੰਚਾਂ ਦੇ ਧੜਵੈਲਾਂ ਲਈ ਰੈਣੂ ਅੰਦਰਲਾ ਫ਼ੱਕੜ, ਬੇਬਾਕ ਤੇ ਗੋਸ਼ਾਨਸ਼ੀਨ ਕਵੀ ਆਤੰਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਕਬੀਰ ਵਾਂਗ ਏਕ ਏਕਲਾ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਚਾਰਵਾਕ ਤੇ ਸੁਕਰਾਤ ਵਾਂਗ ਤਿੱਖੇ ਗੁਸੈਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਣ ਵਾਲਾ ਕਾਫ਼ਰ ਵੀ। ਪਰ ਉਸਨੇ ਖਪਤਵਾਦ ਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ, ਬੇਸ਼ਰਮ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕੁਫ਼ਰ ਨਹੀਂ ਬਨਣ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਤਾਅ-ਉਮਰ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਲਈ ਚਿੜੀ ਦੀ ਦੁੱਕੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਦਲਾਲਾਂ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਦਾ ਲੱਕੜ ਮੋਹਰਾ ਬਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਰਿਹਾ, (**ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ**)। ਰੈਣੂ ਅੰਦਰਲਾ ਚੇਤੰਨ ਬੁੱਧ ਕਲਾਕਾਰ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਚੱਕਰਵਿਊਹ 'ਚ ਫਸ ਕੇ ਇਕਲਵਯ ਬਨਣ ਤੋਂ ਆਕੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਭੀਲ-ਪੁੱਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਊਹ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਦੱਛਣਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗਿਆਨ-ਪੰਰਪਰਾ ਨੂੰ ਜਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਉਹ ਇਕਲਵਯ,
ਅੰਗੂਠਾ ਕਟਾਈ,
ਰਣਭੂਮੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ,
ਬੈਠਾ ਹੈ, ਗੁਰਦੇਵ।

ਹੁਣ, ਖੱਬੇ ਨਾਲ,
ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਤੇ,
ਉਸ ਦਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ, ਗੁਰਦੇਵ!

(ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ)

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਪਸ਼ਟਤਾ, ਅਡੋਲ ਅਕੀਦੇ ਅਤੇ ਖ਼ੁੱਦਦਾਰ ਤਬੀਅਤ ਕਰਕੇ ਰੈਣੂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਅਣਗੌਲਿਆ ਰਿਹਾ। ਗੋਸ਼ਾਨਸ਼ੀਨ ਤਬਾਅ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨਾ ਭੀੜ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੁਹਰਤੀ ਮੰਚਕਾਰੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪਿਆ। ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਖਰ ਬੀੜਨ ਦੀ ਜਾਚ ਵੀ ਉਸ ਨਾ ਸਿੱਖੀ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਲਾਲਾਂ, ਸਾਹਿਤਕ ਮੱਠਾਧਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਸੰਦਾਂ ਦੇ ਕਸੀਦੇ ਤਾਂ ਉਸ ਕੀ ਲਿਖਣੇ ਸਨ? ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ, ਪੁਰਬਾਂ, ਦਿਵਸਾਂ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਸਰਕਾਰੀ ਜਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਭੇਟਾ ਚੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਬਚਾਈ ਰੱਖਿਆ। ਉਸ ਅੰਦਰਲੇ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਫ਼ੱਕੜ ਕਲਾਧਾਰੀ ਨੂੰ ਦਰਬਾਰੀ ਸਲੀਕਾ ਤੇ ਸੁਹਜ ਕਦੇ ਰਾਸ ਨਾ ਆਇਆ। ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਮੱਠਾਧਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਸਨੂੰ ਤਾਰਨਾ ਪਿਆ। ਦੁਨੀਆਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਉਹ ਮੂੰਹ-ਮੁਲਾਹਜ਼ੇ ਪਾਲਣ ਤੇ ਦੂਰ ਤੱਕ ਨਿਭਣ ਵਾਲਾ ਦੋਸਤ ਸੀ, ਪਰ ਰਚਣੇਈ ਧਰਮ ਸਮੇਂ ਉਹ ਅਸਲੋਂ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ ਸੀ, ਕਬੀਰ ਵਾਂਗ 'ਦਿਲ ਆਈਆਂ' ਆਖਣ ਵਾਲਾ, 'ਮੂੰਹ ਆਈਆਂ' ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ। ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿੜ ਅਕੀਦੇ, ਸਾਫ਼ਗੋਈ ਅਤੇ ਬੇਬਾਕ ਬੋਲਾਂ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ 'ਸੁਕਰਾਤ ਵਾਂਗ ਕੌਲਿਆਂ' ਵਿਹੁ-ਪਿਆਲਾ ਪੀਣਾ ਪਿਆ, 'ਸ਼ਿਬਲੀ ਵਾਂਗ ਭੀੜ ਦੇ ਬੋਲ-ਕੁਬੋਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਸਾਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ'। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸੀ ਕਿ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਦਬਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਲੱਜ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਦੇ ਚਲਨ ਵਾਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸੱਚਾ ਕਲਾਕਾਰ ਅਸਲੋਂ ਇੱਕਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਨਜ਼ਮ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ :

ਮੈਂ/ ਤੈਨੂੰ ਕਿਹਾ ਸੀ ਨਾ
ਕਬੀਰ ਕਬੀਰ/ ਨਾ ਕਰਿਆ ਕਰ।
ਤੇ ਹੁਣ/ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ
ਕੱਲਾ ਖਲੋਤਾ ਰਹਿ।
ਆਪਣੇ/ ਫੂਕੇ ਘਰ ਦਾ/

ਤਮਾਸ਼ਾ ਦੇਖ।
ਹੱਕ ਸੱਚ ਦੀ/ ਸੱਦ ਲਾਉਂਦਾ।

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ, ਰਚਨਾ-ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਪਾਈਆਂ ਵਿੱਢਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਾਇਤਵ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਸੀ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤ ਚਲਨ ਤੇ ਦਬੇਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਚਲਣ ਨੂੰ ਆਤਮਘਾਤੀ ਅਮਲ ਜਾਂ ਖ਼ੁਦਫ਼ਰੇਬੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਮੱਧਵਰਗੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਇਸ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਸਵੈ-ਘਾਤੀ ਅਮਲ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਬਾਰੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ- 'ਪੁੱਠ-ਕੰਡਾ' (ਮਸਤਕ ਅੰਦਰ ਸੂਰਜ), 'ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ' (ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ), 'ਕੌਣ ਤੁਰੇਗਾ' (ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ) ਅਤੇ 'ਮੈਂ ਜੋ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ' (ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

ਕਿਸ ਦੇ ਪੈਰਾਂ'ਚ ਨਹੀਂ
ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਵਿਛਿਆ ਜਾਲ?
ਕਿਸ ਦੇ ਗਿਰਦ ਨਹੀਂ
ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਧੁੰਦ?
ਕਿਸ ਦੇ ਹੱਥ ਨਹੀਂ
ਬਗ਼ਾਵਤ, ਬੁਜ਼ਦਿਲੀ ਦੀ ਦੋ-ਧਾਰੀ ਤਲਵਾਰ?
ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਦੇ ਆਪਣਾ ਕਤਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਕਦੇ ਦੂਸਰੇ ਦਾ
ਰੋਜ਼ ਦੇ ਮਾਰੂ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਧੂੰਆਂ
ਹਵਾਵਾਂ 'ਚ ਰਲ ਗਿਆ ਏ ਜ਼ਹਿਰ ਵਾਂਗ
ਤੇ ਚੁਫ਼ੇਰੇ ਦਾ ਅਸਰ
ਭਲਾ ਅਸਾਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।

(ਮਸਤਕ ਅੰਦਰ ਸੂਰਜ)

ਕੌਣ ਤੁਰੇਗਾ?
ਮੈਂ! / ਮੈਂ ਤਾਂ
ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ/ ਜੰਗਲ ਵਿਚ
ਫੁੱਲ-ਕੰਡੇ ਚੁਣ ਰਿਹਾਂ।

ਕੌਣ ਤੁਰੇਗਾ?
ਤੁਸੀ!/ ਤੁਸੀਂ ਤਾਂ ਦੱਬੇ ਹੋ
ਨਿੱਜ ਦੇ ਭਾਰ ਥੱਲੇ
ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋਵੋ/ ਤਾਂ ਤੁਰੋ।

ਕੌਣ ਤੁਰੇਗਾ?
ਉਹ/ ਉਹ ਤਾਂ
ਗੁਆਚਿਆ ਹੋਇਐ/ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ
ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿਚ
ਭੋਗਦਾ/ ਨਰਕਾਂ ਦਾ ਵਾਸ
ਉਸੇ ਲਈ ਤਾਂ/ ਤੁਰਨਾ ਹੈ
ਮੇਲ ਕੇ ਕਦਮ-ਤਾਲ।
ਤੁਰਨਾ ਤਾਂ/ ਮੈਂ ਵੀ ਹੈ
ਕੌਣ ਤੁਰੇਗਾ?

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਾਸਾ ਚੇਤੰਨ ਕਵੀ ਸੀ। ਖੱਬੇਪਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਵਿਚਾਧਾਰਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੱਕ ਘਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਚਾਰ ਸਮੱਰਥਾ ਬਾਰੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੇਤਨ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਚਲੰਤ ਰੁਝਾਨ; ਬੜਬੋਲੇ ਲਹਿਜੇ, ਤੇਜੱਸਵੀ ਨਾਇਕਤਵ, ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਮਨ-ਇੱਛਤ ਰੁਖ਼ ਬਦਲ ਜਾਣ ਦੇ ਰੁਮਾਨੀ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਸਪਾਟ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟੀ ਰੱਖਿਆ। ਚਾਰ ਕੁ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਰਚਨਾ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਸੱਤ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ: **ਭੁੱਖ** (1970), **ਅਗਨ ਪੰਖੇਰੂ** (1975), **ਮਸਤਕ ਅੰਦਰ ਸੂਰਜ** (1982), **ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ** (1999), **ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ** (2006), **ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ**

ਬਗੈਰ(2007) **ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ**(2011)। ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸੀ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਭਾਵੇਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਦੀ ਰੁਮਾਨੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ, ਫੇਰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਦਰਬਾਰੀ ਨਜ਼ਾਕਤ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜੇ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸੁਹਜ ਵਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਮੋਹ-ਭੰਗ, ਹੋ ਗਿਆ। ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਦੋ ਪੈਰ ਤੁਰੀ ਜਾਂ, ਇਸ਼ਕ-ਚੰਭੇ ਦੇ ਬਾਗ਼ੀ ਮੈਂ,
ਫਿਰ ਇਕ ਉਮਰਾ ਪੈਰਾਂ ਵਿਚੋਂ, ਕੰਡੇ ਕੱਢ ਕੱਢ ਹਾਰ ਗਈ,
ਜੇ ਹੱਸਾਂ ਤਾਂ ਬਿਰਹਾ ਮੌਲੇ, ਜੇ ਰੋਵਾਂ ਤਾਂ ਔਗੁਣ ਵੇ,
ਮੇਰੇ ਹੋਠੀਂ ਕਿਸ ਮੁਖੀਏ ਤੋਂ, ਖਿੱਚੀ ਲਛਮਣ-ਕਾਰ ਗਈ।

(ਅਗਨ ਪੰਖੇਰੂ)

ਮੈਂ ਉਚੀ ਚੋਟੀ ਤੇ ਰੱਖਿਆ
ਬਰਬਰੀਕ ਦਾ ਸਿਰ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਅਠਾਰਾਂ ਦਿਨੀਂ ਨਹੀਂ
ਅਮੁੱਕ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ...
ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸ ਬੋਲਦਾ ਹਾਂ
ਪਰ ਮੈਂ ਹੁਣ
ਇਤਿਹਾਸ ਬੋਲਣਾ ਨਹੀਂ
ਹੱਥਾਂ ਪੈਰਾਂ ਨਾਲ
ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ।

(ਮਸਤਕ ਅੰਦਰ ਸੂਰਜ)

ਰੈਣੂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਪਾਤਰ ਦਾ ਇਹ ਮਸੀਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਰੈਣੂ ਪੂਰਬਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਵੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਖਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਬਦਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਸੀਹੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਦੀ ਸੀ, ਜੋ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਭਿੜ ਜਾਣ ਲਈ ਕਾਹਲਾ ਤੇ ਤੱਤਪਰ ਸੀ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਰੁਮਾਨੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ

ਸੀ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਲਖੀਆਂ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੇ ਰੈਣੂ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਧੁੰਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ।

ਆਰਥਿਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀਆਂ ਕਰਕੇ ਰੈਣੂ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਸਕੂਲ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾਰੀ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕਿਆ। ਪਰ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਗੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਰਚਨਾਕਾਰ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਕਿਤਾਬੀ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ, ਨਾ ਕਿਸੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਸੀ। ਮਾਂ ਦੀ ਬੇਵਕਤੀ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਰੈਣੂ ਦਾ ਬਚਪਨ ਲਾਡ-ਦੁਲਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਸੀ, ਉਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰ ਗਿਆ। ਛੇ ਕੁ ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲ-ਉਮਰੇ ਉਹ ਜਨਮ-ਦਾਤੀ ਤੇ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਗੁਆ ਕੇ ਅਜਨਬੀ ਦੇਸ ਸਿਰਸੇ ਆ ਟਿਕਿਆ। ਮਾਂ ਤੇ ਮਾਂ-ਭੂਮੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਟੀਸ ਦਿਲ 'ਚ ਦਬਾਈ ਗਲੀਆਂ 'ਚ ਲਟੋਰ ਘੁੰਮਦਾ। ਆਂਢ-ਗੁਆਂਢ ਥੁੱੜਾਂ ਮਾਰੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸੀ। ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਮਿਹਰਵਾਨ ਮਾਈਆਂ ਮਾਂ-ਮਹਿੱਟਰ ਰੈਣੂ ਨੂੰ ਦੁੱਧ ਚੁੰਘਾ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਰੈਣੂ ਦੇ ਸੁਪਨ-ਲੋਕ ਵਿਚ ਬਾਲਪਣ ਦੀ ਮਹਿਰੂਮੀ ਦਾ ਕੰਡਾ ਤਾਅ-ਉਮਰ ਚੁਭਕਾਂ ਮਾਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਆਪਣੀ ਇਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿ "ਹਰ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਦੀ ਸੁਆਣੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕਰਜ਼ ਲਾਹੁਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਦਰਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ।" ਪਿਤਾ ਸਾਧ ਬੰਦਾ ਸੀ, ਉਸਨੇ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਵਾਇਆ, ਪਰ ਉਹ ਮਾਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਰੈਣੂ ਜਦੋਂ ਰਤਾ ਕੁ ਉਡਾਰ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਅੱਥਰੇ ਮਨ ਨੇ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਗਰੀਬੀ ਇਥੇ ਵੀ ਰਾਹ ਰੋਕੀ ਖੜ੍ਹੀ ਸੀ। ਜਾਤੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿੰਗੇ ਤੱਕਲੇ ਨੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਪੂਣੀ ਕੱਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤੋੜ ਦਿੱਤੀ। ਰੈਣੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਗਰੀਬ ਕਿਰਤੀ ਬੰਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸ਼ੱਕਰ ਦੇ ਸੱਤੂਆਂ ਦੇ ਸੀਤਲ ਰਸ ਵਰਗੀ ਨਹੀਂ, ਖਾਰੇ ਸਾਗਰਾਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਥੁੱੜਾਂ, ਪੀੜਾਂ, ਉਜਾੜੇ ਤੇ ਅਭਾਵ-ਗ੍ਰਸਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਿਲੀ ਸੰਥਿਆ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਫੁੱਲਾਂ ਦੀ ਮਹਿਕ ਜਾਂ ਮਖ਼ਮਲੀ ਅਹਿਸਾਸ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਵਲੂੰਦਰੇ ਬਾਲਪਨ ਤੇ ਗਹਿਰੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਡੰਗਾਂ ਦਾ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆਂ ਮਨ ਲੈ ਕੇ ਰੈਣੂ ਅੱਖਰ ਜੋੜਨ ਲੱਗਿਆ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਢੋਈ ਬਹੁਤ ਮਹਿੰਗਾ ਮੁੱਲ ਤਾਰ ਕੇ ਮਿਲੀ। ਮਾਂ, ਮਾਤ-ਭੂਮੀ, ਬਾਲਪਨ, ਪਹਿਲੀ ਮੁੱਹਬਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਰੈਣੂ ਕੋਲ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਤਲਖ਼ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਸਰਮਾਇਆ ਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਹੋਣੀ ਇੱਕਲੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਲੱਖਾਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਿੱਧ-ਮਸਲ ਕੇ ਆਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਪੀੜ ਸੀ। ਗੁਰਬਤ ਮਾਰੇ ਰੈਣੂ

ਵਰਗਿਆਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੌੜ-ਤੁੰਮੇ ਦੀ ਵੇਲ ਵਾਂਗ ਕੁਸੈਲੀ ਸੀ। ਰੈਣੂ ਦੇ ਇਸ ਗੀਤ ਦੀ ਧੁਨੀ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਨਿੱਜ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਅਵਚੇਤਨੀ ਪੀੜ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਕਦੇ ਕਦੇ ਜਿਉਂ ਮਿਰਗ ਜੰਗਲੀ
ਕੌੜ-ਤੁੰਮੇ ਦੀ ਵੇਲ ਚਬਾ ਕੇ
ਚੱਖ ਲਏ ਕੌੜ ਸੁਆਦ ਨੂੰ
ਮੈਂ ਚੱਖਾਂ ਤੇਰੀ ਯਾਦ ਨੂੰ।

ਕਦੇ ਕਦੇ ਜਿਉਂ ਪੰਛੀ ਉਡਦਾ
ਪਲ ਛਿਣ ਬਹਿ ਕੇ ਚੇਤੇ ਕਰਦਾ
ਆਪਣੇ ਘਰ ਬਰਬਾਦ ਨੂੰ
ਮੈਂ ਚੇਤਾਂ ਤੇਰੀ ਯਾਦ ਨੂੰ।

ਕਦੇ ਕਦੇ ਜਿਉਂ ਜੋਗਣ ਕਮਲੀ
ਕਬਰਾਂ ਕੋਲੋਂ ਜਾ ਜਾ ਪੁੱਛੇ
ਗੁਆਚੀ ਕਿਸੇ ਮੁਰਾਦ ਨੂੰ
ਮੈਂ ਪੁੱਛਾਂ ਤੇਰੀ ਯਾਦ ਨੂੰ।

(ਅਗਨ ਪੰਖੇਰੂ)

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨਾਲ ਬਾਵਸਤਗੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਰਕੇ ਰੈਣੂ ਕੋਲ ਨਾ ਭਾਵਨਾ-ਰੱਤੇ ਸੁਪਨੇ ਸਨ, ਨਾ ਖਾਂਦੇ-ਪੀਂਦੇ ਮੱਧਵਰਗੀਆਂ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਥਿਤ ਬੁਰਜਆ ਮਾਡਲ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਰੁਮਾਨੀ ਤੇ ਕਥਿਤ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿੱਥ ਥਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਉਸ ਬੁਰਜੁਆ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਲਾ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਵਿਹੂਣੀ ਸੁਹਜ-ਘਾੜਤ ਜਾਂ ਨਿੱਜ ਹਉਂ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ (self-expression/self-expansion) ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਜਆ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਅਜੇਹੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਭੀੜ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਨਾ ਕੋਮਲ ਕਲਪਣਾ ਹੈ, ਨਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਨਾ ਸੁਹਜ ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਣ ਦੀ ਸੱਮਰਥਾ। ਇਸ ਬੁਰਜੁਆ ਧਾਰਨਾ

ਉਪਰ ਕਟਾਖਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰੈਣੂ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਬਦਲ (alternative aesthetics) ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ - ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ, ਕੀ ਲਿਖਾਂ, ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਿਰਜਣਾ (**ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ**), ਕਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੁਛਦਾ ਹੈਂ, ਕੁੜੀ ਤੇ ਗਾਉਂਦੀ ਰਹੇਗੀ, ਅਣਕਹੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਹੂਕ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ, ਰੈਣੂ ਤਰਖਾਣ, ਸ਼ਾਇਦ (**ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ**), ਦੇਵ ਮੂਰਤੀ, ਮੈਂ ਵੀ ਪੜ੍ਹ ਲਵਾਂਗਾ, ਦਿਸਹੱਦੇ ਤੋਂ ਪਾਰ, ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਝੀਲ, (**ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ**) ਪਾਸ਼ ਬਨਾਮ ਮੈਂ, ਇਕ ਹੋਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਗੀਤ (**ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ**) ਆਦਿ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੈਣੂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ- 'ਸਿਰਜਣਾ' ਅਤੇ ' ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ' ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਲਹਿਲਹਾਂਦੇ ਬਾਸਮਤੀ ਦੇ ਖੇਤ
ਪਤਲੀ ਜਿਹੀ ਪਹਾੜੀ ਨਦੀ
ਸੁਰਖ਼ਾਬ ਦੇ ਖੰਭ/ ਕੋਇਲ ਦੀ ਕੂਕ
ਗੁਲਮੋਹਰ ਦੇ ਮਹਿਕਦੇ
ਫ਼ੁੱਲਾਂ ਦੇ ਗੁੱਛੇ
ਘਾਹ ਦੀਆਂ ਹਰੀਆਂ ਕਰੂੰਬਲਾਂ
ਤ੍ਰੇਲ-ਮੋਤੀ/ ਬਾਲ ਕਿਰਕਾਰੀਆਂ
ਇਕ ਪਰੀ ਚਿਹਰਾ
ਮੇਰੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹਨ
ਥੁੜਾਂ-ਭਾਰਾਂ ਦੀ ਭੀੜ 'ਚੋਂ
ਵਿਹਲ ਮਿਲੇ/ ਤਾਂ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਾਂ

(ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ)

ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਕਿਹੋ/ ਜੇ ਮੈਂ
ਕਵਿਤਾ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ
ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਜੁਗਾਲੀ ਕਰਨ ਲੱਗਾਂ
ਤੇ ਅਦੀਬਾਂ ਵਾਲੀ ਬੋਲੀ/ ਬੋਲਦਾ ਬੋਲਦਾ
ਭੂਤਰੇ ਸ਼ਰਾਬੀ ਤਰ੍ਹਾਂ
ਚਾਂਗਰਾਂ/ ਬੁੱਕਨੀਆਂ ਮਾਰਦਾ
ਬੇਇਖ਼ਲਾਕੀ 'ਤੇ ਉਤੱਰ ਆਵਾਂ। . . .

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ/ ਮੇਰੇ
ਕਲਮ ਵਰਗੇ ਹੱਥਾਂ ਚ
ਨਹੁੰਦਰਾਂ ਵਧ ਆਵਣ
ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਦਾ ਜਾਗੇ
ਮੂਰਛਤ/ ਸਿੰਗਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈਵਾਨ
ਮੇਰੀ ਚੀਕ ਸੁਣੋ
ਮੇਰੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣੋ।

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਕਵਿਤਾ ਪਰਾਏ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਜੀਲਾ ਚਿੱਤਰ ਜਾਂ ਰਸਿਕ ਬਿਆਨ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮਾਂਗਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਕੋਰਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗਿਆਂ(ਸਮਾਜ) ਦੇ ਦੁਖ-ਦਰਦ ਨੂੰ ਕਸ਼ੀਦ ਕੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਆਪਣੇ ਲਹੂ 'ਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੈਣੂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ਬਦ ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ। ਕਵਿਤਾ ਸਵੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਵੈ ਨਾਲ ਭੇੜ ਵੀ ਹੈ। ਕਲਾ-ਸਿਰਜਣਾ ਆਤਮ-ਬਲੀਦਾਨ ਵਰਗਾ ਜ਼ੋਖ਼ਮ ਭਰਿਆ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੇ ਬੰਦ-ਸਮਾਜਾਂ(closed societies) ਅਤੇ ਤਾਲਿਬਾਨੀ ਫ਼ਤਵਾਨਸ਼ੀਨੀ ਵਾਲੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ੁਗਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਦਮਨਕਾਰੀ ਅਤੇ ਭ੍ਰਾਂਤੀਮੂਲਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਵੀ/ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ, ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਵੱਧ ਸੱਚਾ ਤੇ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਦੀ ਰੰਗਤ ਬਿਨਾਂ ਕਲਾ ਦਾ ਬੂਟਾ ਮੌਲਦਾ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਰੈਣੂ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਤਪਦਾ ਸੂਰਜ ਫੜਣ, ਅੱਗ ਦੀ ਖੇਡ ਜਾਂ ਅੰਗਿਆਰਿਆਂ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਰਗਾ ਜ਼ੋਖ਼ਮ ਭਰਿਆ ਅਮਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਭਰਪੂਰ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਕਵਿਤਾ/ ਕਲਾ ਦੀ ਰਾਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਕਵਿਤਾ/ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ
ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਧਾਰਾ
ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਬੋਲ
ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਣਹੰਢਾਇਆ

ਜਿਸ ਦੇ ਲਿਖਣ ਲਈ/ ਮੈਨੂੰ
ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਵਗਦੇ ਲਹੂ ਦੀ
ਨਾ ਲੈਣੀ ਪਵੇ ਗੰਧ
ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ
ਪੈਰਾਂ ਦੀਆਂ ਬਿਆਈਆਂ ਚੋਂ
ਲੈਣਾ ਪਏ/ ਪੀੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਲਿਆਲੀ ਕਵੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋ.ਕੇ.ਸਚਿਦਾਨੰਦਨ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਅਧਰਮੀ ਦਾ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ ਗੀਤ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸੱਚਾ ਕਵੀ ਕਿਸੇ ਪੰਥ ਜਾਂ ਸੰਘ ਦਾ ਤਾਬਿਆਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਨਾ ਧਰਮ ਪਾਲਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਧਰਮ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਮੰਦਰ-ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਝਗੜੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ 'ਤੇ ਚੋਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਧਰਮ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਦਮਨ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਦੇ ਹੋਏ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖ਼ੈਰ ਮੰਗਣਾ ਹੈ; ਪੇਸ਼ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ' ਕਵਿਤਾ ਇਕ ਧਰਮ' ਦਾ ਇਹ ਅੰਸ਼ :

ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ
ਨਾ ਕਿਸੇ ਸੰਘ ਚ ਮਿਲਦੇ ਨੇ
ਨਾ ਧਰਮ ਬਦਲਦੇ ਨੇ ...
ਉਹ ਇੱਕਲੇ ਜ਼ਹਿਰ ਪੀਂਦੇ ਨੇ
ਇੱਕਲੇ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਚ ਬੱਝਦੇ ਨੇ
ਪਾਗਲ ਅਖਵਾ ਕੇ ਚਾਬੁਕ ਦੀ ਮਾਰ ਖਾਂਦੇ ਨੇ
ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਅਰਦਾਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ...
ਕਵਿਤਾ ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਹੈ
ਅਧਰਮੀ ਦਾ ਧਰਮ।

(ਪੀਲੇ ਪੱਤੇ ਦਾ ਸੁਪਨਾ)

ਹਵਾ ਦੇ ਉਲਟ ਰੁਖ਼ ਵਗਣ ਕਾਰਨ ਕਵੀ ਤੇ ਕਲਾ-ਧਰਮੀ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ਰ ਜਾਂ ਅਧਰਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰੈਣੂ ਅਜੇਹੇ ਕਾਫ਼ਰਾਂ ਦੇ ਆਲੰਬਰਦਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੀ, ਸਿਰੇ ਦਾ ਹੱਠ-ਧਰਮੀ, ਟਕਸਾਲੀ ਨਾਸਤਿਕ। ਉਸ ਦੀ ਆਸਥਾ ਦੇਵ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਵਰਗ-ਲੋਕ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਤੀ-ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਫ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਕਲਾ ਨਾਲ ਸੀ।

ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ- ਵਸੀਅਤ , ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ (**ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ**), ਕਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੁਛਦਾਂ ਹੈਂ (**ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ**) ਅਤੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਝੀਲ (**ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ**) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਤੋਂ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਮਬੱਧਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਤੋਂ ਅਵੇਸਲੀ ਹੋ ਕੇ ਕਵਿਤਾ, ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋ ਕੇ ਕਵੀ 'ਜੀ-ਹਜ਼ੂਰੀਆ ਤਮਾਸ਼ਬੀਨ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਤੇ ਮੈਂ/ ਅੱਖੀਆਂ ਮੁੰਦ
ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਝੀਲ ਵਿਚ/ ਪੈਰ ਲਮਕਾਈ
ਆਕਾਸ਼ ਗੰਗਾ ਦੇ/ ਸਤਰੰਗੀ ਪੀਂਘ ਦੇ
ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ/ ਕਲੋਲਾਂ ਕਰੀ ਜਾਵਾਂ
ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ/ ਦਰਦ ਨੂੰ ਬੁੱਕਲ 'ਚ ਲੁਕਾਕੇ
ਕਦੋਂ ਦੀ/ ਹੋ ਗਈ ਅਲੋਪ :
ਜਦੋਂ ਦਾ ਮੈਨੂੰ/ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦਾ ਤਰਾਸ਼ਣਾ ਆ ਗਿਐ।

(ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ)

ਜਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ
ਸ਼ਬਦ ਮੇਮਣਿਆਂ ਤਰ੍ਹਾਂ
ਕਦੇ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵਾੜਿਆਂ ਵਿਚ
ਖਲ੍ਹਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ
ਉਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ
ਕੇਵਲ ਮਮਿਆਂਦੇ ਹਨ
ਤੇ ਮਮਿਆਂਦੇ ਸ਼ਬਦ
ਕਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦੇ
ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋਰਨ ਲਈ
ਉਹਨਾਂ ਅੱਗੇ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ
ਗਰੀਬ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨ/ ਦੇ ਨਾਂ ਜਿਹੀ ਬੱਕਰੀ
ਉਦੋਂ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ/ ਭੇਡ ਚਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ...
ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ
ਮੇਰੇ ਸ਼ਬਦ ਮਮਿਆਣ
ਅਰਥ ਰੀਂਘਣ
ਗੀਤ ਚਿਲਮਾਂ ਭਰਨ

ਕਵਿਤਾ ਖਾਰਜ ਹੋਣ ਲੱਗੇ
ਤੁਸੀਂ/ ਮੈਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕਰ ਦੇਣਾ।

(ਐਨਟੀਨੇ 'ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ)

ਜਦੋਂ ਦਮਨ ਦੁਆਰਾ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੁਆਰਾ ਭਰਮਾ ਲਏ ਗਏ ਮੁਸ਼ਾਅਰੇ ਵਿਚੋਂ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਸੁਰ ਖਾਰਜ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਕੇਵਲ ਜਾਗਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਵਾਲੇ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਲੋਕ (ਕਵੀ/ਕਲਾਕਾਰ/ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ) ਹੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੰਗਕਰਮੀ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਰੈਣੂ ਅੰਦਰਲਾ ਚੇਤਨ ਕਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਇਹ ਤਾਂ/ ਕਲਮਾਂ ਨੇ ਕਲਮਾਂ
ਆਪਣੇ ਖ਼ੂਨ 'ਚੋਂ ਲੈ ਕੇ/ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਾਣ
ਜੁੜਦੀਆਂ ਜੂਝਦੀਆਂ/ ਵਾਰ ਵਾਰ
ਲੋਕ ਤਾਂ ਲੋਕ ਨੇ
ਅੱਧੀ ਜਾਂ ਪੂਰੀ ਖਾ ਕੇ/ ਸੌਂ ਜਾਣ ਵਾਲੇ
ਰਜਾ ਵਿਚ ਸ਼ੁਕਰ ਮਨਾਉਣ ਵਾਲੇ
ਭਾਈ ਮੰਨਾ ਸਿੰਘ,
ਕਿਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੁਛਦੈਂ/ ਤੂੰ ਸੁਆਲ?

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਮੱਧਵਰਗੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਓਪਰੀ ਅਤੇ ਮਹਿਜ਼ ਕਿਤਾਬੀ ਗਿਆਨ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਚਲਨ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਨਕਾਰਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ/ਕਲਾ ਦੀ ਉਸਾਰੂ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕਵਿਤਾ/ਕਲਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਹ ਇਹ ਤਾਂ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਵੀ ਦਾ ਇਕ ਮੋਰਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਦਰਲੇ ਭੇੜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੱਹਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਨਿਭਾਈ ਵੀ। ਉਸਨੇ ਪੂਰਵਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-

ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਲਾ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ ਲਾਏ। ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਸ, ਜੁਝਾਰੂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਨਾਇਕਤਵ ਅਤੇ ਮਸੀਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਇਹ ਸੀ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ। ਉਸ ਨੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਤੇ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬੇਵਸੀ ਅਤੇ ਤਲਖ ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਪਾਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਲੇ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ। ਪੂਰਵਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰੁਖ਼ ਬਦਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਮੰਨ ਕੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦੀ ਰਹੀ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਰਕੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਹਮਦਰਦੀ ਤੇ ਕਰੁਣਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਰਹੀ। ਰੈਣੂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਠੋਸ ਸਮਾਜਕ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਲੜਾਈ ਖ਼ੁਦ ਲੜਨੀ ਪੈਣੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦੇ ਇਸ ਸਾਦੇ ਜਿਹੇ ਦਿਸਦੇ ਕਥਨ ਵਿਚ ਗਹਿਰੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ, ਕਿ "ਆਪਣਾ ਰਾਹ ਆਪ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦੈਂ"। ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਰੈਣੂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਬੁਰਜੁਆ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਉਹ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ-"ਤੁਸੀਂ/ਕਦੋਂ ਹੋਵੋਗੇ/ਮੋਢਿਆਂ ਤੇ ਚੁੱਕੇ/ਬੋਧੀ-ਰੁਖ ਦੀ/ਜਕੜ-ਜਕੜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ"(**ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ**) ਅਤੇ ਕਦੇ ਸਪਸ਼ਟ ਇਨਕਾਰ ਦੀ ਮੁਦਰਾ 'ਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਪੜ੍ਹਾਂ/ਸਵੀਕਾਰਾਂ/ਤੁਹਾਡੇ ਪਾਕ-ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ/ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ/ਆਪ ਹੀ ਝੁਠਲਾਉਂਦੇ ਨੇ/ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ"(**ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ**)। ਰੈਣੂ ਕਵੀ ਤੋਂ ਸੰਘਰਸ਼-ਰੱਤ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਮਬੱਧਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਮੈਂ ਹੁਣ/ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਰੂਖੇਤਰ ਵਿਚ
ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਲੜਾਂਗਾ/ ਹੁਣ ਤੇਰਾ ਚੱਕਰਵਿਊ
ਮੇਰਾ ਅਭਿਮਨੂੰ ਨਹੀਂ/ ਮੈਂ ਤੋੜਾਂਗਾ
ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ/ ਗ਼ੈਰ ਹਾਜ਼ਰ
ਤੇ ਯਾਦ ਰੱਖ/ ਮੇਰੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਸੈਨਾ

ਤੇਰੇ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ/ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਲੜੇਗੀ
ਹੁਣ ਹਾਰ ਜਿੱਤ ਦਾ ਨਿਰਣਾ/ ਮਾਮੇ ਸ਼ਕੁਨੀ ਦੀ ਚੌਪੜ ਨਹੀਂ
ਕਰਮਭੂਮੀ ਕਰੇਗੀ ...
ਅਸਾਂ ਹੁਣ/ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ
ਮਿਲੀ ਆਉਂਦੀ ਵਿਰਾਸਤ/ ਬਦਲ ਕੇ ਦੇਣੀ ਹੈ
ਤੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥ 'ਤੇ ...
ਸੂਰਜ ਦੀ ਵਸੀਅਤ ਰੱਖਣੀ ਹੈ।

(ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ)

ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਪਰ ਰੈਣੂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਰ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਝਣ ਲਈ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਮੋਰਚਾ-ਬੰਦੀ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਸਰਗਰਮ ਮੈਂਬਰ ਰਹਿਣਾ ਰੈਣੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਸੀ। ਉਹ ਮੱਕਾਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਿਰਪੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਢੌਂਗ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਰੋਣਾ ਰੋਂਦਾ ਸੀ। ਵਸੀਅਤ , ਕਿਤੇ ਗਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ (**ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ**), ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਤੁਰੋਂ (**ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ**) ਅਤੇ ਸਫ਼ਰ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦਾ (**ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ**) ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰੈਣੂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹਰ ਪੜਾਅ ਤੇ ਯੁੱਧ-ਰੱਤ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨਿਆਂ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜ਼ਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਜ਼ਮਾਂ ਮੱਕਾਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੀ ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਨਿਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਮਖ਼ੌਲ ਉਡਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਦਮਨ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਰ ਅਜੇ ਸਲਾਮਤ ਹਨ :

ਮੈਂ ਤੇ ਦੁਆਪਰ 'ਚ/ ਮਥਰਾ ਦੀਆਂ ਸਲਾਖਾਂ
ਤੋੜਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ/ ਲਾਹੌਰ ਜੇਲ੍ਹ ਦੀਆਂ
ਫ਼ਾਸੀਆਂ ਚੁੰਮਣ ਤਕ/ ਕਿਤੇ ਗਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ
ਜੇ ਗਿਆ ਹਾਂ/ ਤਾਂ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਬਣ
ਪਰਤਿਆ ਹਾਂ ...
ਮੈਂ ਤਾਂ ਹਰ ਵਾਰ ਪਰਤਾਂਗਾ
ਤੇਰੇ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਕੇ

ਤੈਨੂੰ ਗਲਤ ਅੱਖਰ ਦੀ ਤਰਾਂ
ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੱਥਿਆਂ ਤੋਂ/ ਪੂੰਝ ਦੇਣਾ ਹੈ ਜ਼ਰੂਰ

(ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ)

ਮੈਂ ਕਦੋਂ ਕਿਹਾ ਹੈ/ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਤੁਰੋ
ਬਣਾ ਕੇ ਕਾਫ਼ਲਾ/ ਤੁਰ ਤਾਂ ਮੈਂ ਹੀ ਪਵਾਂਗਾ
ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ/ ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਦੱਸੋ
ਤੁਸਾਂ/ ਹਨੇਰਾ ਚੀਰ ਕੇ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ
ਜਾਂ/ ਹਨੇਰੇ ਵਲ ਹੀ ਜਾਣਾ ਹੈ ...
ਜੇ ਹਨੇਰਾ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ/ ਤਾਂ ਮੈਂ
ਕੁਝ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ/ ਧੁਨਾਂ ਬਣਾ ਲਵਾਂ
ਤੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁਖੀਆਂ ਲਵਾ ਲਵਾਂ।

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਕਵੀ ਰੈਣੂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ, ਮਾਨਵੀ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨਾ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਉਨਾ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਵਿਧਾਨ ਬਾਰੇ ਸਜੱਗ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪਿਛਲੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਦੇ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ। ਪਰ ਸਥਾਨਕ, ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਅਹਿਮ ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹਲਚਲਾਂ ਉਪਰ ਤਬਸਰਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਜਾਂ ਕਾਵਿਕਤਾ ਦੀ ਬਲੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਉਸਦੇ ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਕ-ਧਰੁਵੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ, ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਜਿਵੇਂ — ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ, ਉਦਾਰੀਕਰਣ, ਨਿੱਜੀਕਰਣ ਅਤੇ ਮੰਡੀਕਰਨ ਆਦਿ, ਅਮਰੀਕਨ ਸਾਮਰਾਜ ਵਲੋਂ ਖਾੜੀ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਇਰਾਨ, ਇਰਾਕ ਅਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਆਦਿ ਦੇ ਤੇਲ ਭੰਡਾਰਾਂ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਜੰਗੀ ਤਬਾਹੀ, ਸੰਸਾਰ ਅਮਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਖਾੜੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਉਪਰ ਠੋਸੀਆਂ ਜੰਗਾਂ, ਤੀਸਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪਣ ਲਈ ਵਰਲਡ ਬੈਂਕ, ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੁਦਰਾ ਵੰਡ(IMO), ਮਲਟੀਨੈਸ਼ਨਲ ਕੰਪਨੀਆਂ ਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਤੇ

ਜਨ-ਜਾਤੀ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਇਕ-ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਹਟਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਨ ਦੀ ਸਾਜਿਸ਼ੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਂਝੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਲੁੱਟ ਉਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦੁਹਾਈ ਆਦਿ ਦਾ ਸੂਖ਼ਮ ਕਲਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਚਿਤਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਨਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਤੇ ਪੋਖਰਨ ਧਮਾਕਿਆਂ ਬਾਰੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਨਜ਼ਮ- ਬੁੱਧ ਫੇਰ ਮੁਸਕਰਾਇਆ ਹੈ (**ਐਨਟੀਨੇ ਤੇ ਬੈਠੀ ਸੋਨ ਚਿੜੀ**) ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਸਾ ਵਰਗੇ ਬੌਧਿਕ/ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਵਾਦ ਪੱਖੋਂ ਪਛੜੇ ਦੂਰ-ਦਰਾਜ਼ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਰੈਣੂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਵਰਗੇ ਜਟਿਲ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕਿੰਨਾ ਪੁਖਤਾ ਗਿਆਨ ਰਖਦਾ ਸੀ। ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਹਿਜ ਬੋਧ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਪੁਰਾਣੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਂਗ ਹਮਲਾਵਰ ਰੁਖ਼ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਮਖੌਟਾ ਸਜਾ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਮਦਹੋਸ਼ ਹੋਇਆ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਰਕਤਾਂ ਦਾ ਜਸ-ਗਾਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ (ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ)। ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਵਿੱਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਬੇਰੋਕ-ਟੋਕ ਨਿਵੇਸ਼ ਅਜੋਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਹਨ। ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਹੱਦਾਂ-ਸਰਹੱਦਾਂ ਦੀਆਂ ਰੋਕਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਅਵਾਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਨਿਵੇਸ਼ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਖਾਤਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਅਤੇ ਸੰਪਤੀ ਤੇ ਸਰੋਤਾਂ/ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਉਪਰ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਅਵਾਰਾ ਪੂੰਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਬਜ਼ਾਰ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦਾ ਅਸ਼ਵਮੇਧ ਯੱਗ ਹੈ (ਅਸ਼ਵਮੇਧ)। ਕਥਿਤ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਪਛੜੇ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ/ਕੌਮਾਂ ਲਈ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਥਾਨਕ ਧੰਦਿਆਂ, ਲਘੂ/ਘਰੇਲੂ ਉਦਯੋਗਾਂ, ਦੇਸੀ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਧੀਆਂ, ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਦੇਸੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭ ਖੇਤਰੀ/ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਹੈ। ਸੂਚਨਾ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਵਾਲੇ ਇਸ ਤੇਜ-ਗਤੀ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸਭ ਸਥਾਨਕ ਪਛਾਣਾਂ ਗੁੰਮ ਗਵਾਚ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਸੰਮੋਹਣ ਨੇ ਸਾਥੋਂ ਸਾਡੀ ਪਛਾਣ ਖੋਹ ਲਈ ਹੈ।(ਮੈਂ ਤੇ ਗਲੋਬ)। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਮੋਹਣ ਸ਼ਕਤੀਆਂ(ਅਲਾਮਤਾਂ) ਬਾਰੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸਮਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ- 'ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ', 'ਅਸ਼ਵਮੇਧ' ਅਤੇ 'ਮੈਂ ਤੇ ਗਲੋਬ' ਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

ਮੈਂ/ ਖੌਫ਼ਨਾਕ/ ਚਾਬੁਕਧਾਰੀ ਨਹੀਂ
ਜਿਸ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿ ਜਾਵੋਗੇ।
ਮੈਂ ਪੁਸ਼ਪ-ਅਣੂ ਹਾਂ।
ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਾਂ/ ਤੁਹਾਡੇ ਲਹੂ ਵਿਚ
ਹੋ ਜਾਵਾਂਗਾ ਇਕ ਮਿਕ।
ਮਸਤਕ ਤੇ ਬਹਿ ਕੇ/ ਕੀਲ ਕੇ ਸੋਚ
ਕਰਾਂਗਾ ਮਦਹੋਸ਼।
ਤੇ ਫੇਰ/ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਦੀ ਤਾੜ ਅੰਦਰ
ਨੱਚਦੇ ਗਾਉਂਦੇ ਫਿਰੋਗੇ।
ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ
ਸੋਚ ਵੀ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

(ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣੈ)

ਇਹ ਰਥੀ ਮਹਾਂਰਥੀ/ ਕਿਧਰ ਚੱਲੇ ਨੇ
ਜੈਕਾਰੇ ਲਾਉਂਦੀ/ ਖੂਹਣੀ ਸੈਨਾ ਨਾਲ?
ਅਸ਼ਵਮੇਧ ਯੱਗ ਹੈ।
ਲੋਚਦੇ ਨੇ/ ਪ੍ਰਤਾਪੀ ਤੋਂ
ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਤਾਪੀ ਬਣੀਏ।
ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਕਹਾਣ ...
ਸੋਚਦੇ ਨੇ/ ਕੋਈ ਅਸ਼ਵ ਫੜੇ
ਤਾਂ/ ਨਰਮੇਧ ਕਰੀਏ।

(ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ)

ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ/ ਮੇਜ ਤੇ ਪਿਆ
ਗਲੋਬ/ ਘੁੰਮ ਰਿਹਾ ਹੈ ...
ਉਸ ਤੇ ਖਿੱਚੀਆਂ/ ਕਰਕ, ਮਕਰ, ਭੂਮੱਧ ਰੇਖਾਵਾਂ
ਹੋਰਾਂ ਰੇਖਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ/ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਣ
ਕਿਸੇ ਜਾਦੂਗਰ ਦਾ ਜਾਲ।
ਉਸਦੇ/ ਘੁੰਮਣ ਘੇਰੀਂ ਪੈ ਕੇ
ਆਕਾਰ-ਹੀਣ ਹੋ ਗਏ/ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ
ਜਿਉਂ/ ਸਭ ਨੂੰ ਖਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ/ ਗਲੋਬ ...
ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਭੱਖੀ ਗੋਲਾ/ ਮੈਨੂੰ ਭੱਖ ਨਾ ਜਾਵੇ

ਜੋਰੋ ਜੋਰੀ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਦੌੜਾਂ/ ਆਪ ਬਚਾਵਾਂ
ਮੈਨੂੰ/ ਦੁਨੀਆਂ ਸਮਝਾਵਣ ਖਾਤਰ
ਗਲੋਬ ਵਲ ਜਾਈ ਜਾਵੇ/ ਮੇਰਾ ਬੱਚਾ
ਮੈਂ ਸਹਿਮ ਗਿਆ ਹਾਂ।

(ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ)

ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੇ ਧਰਾਸ਼ਾਈ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ/ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਮੌਨ ਕਿਉਂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ? ਵਿਕਾਸ, ਲੋਕਤੰਤਰ, ਅਮਨ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦਮ ਭਰਨ ਵਾਲਾ ਅਮਰੀਕਾ ਆਤੰਕ ਦਾ ਸਾਮਰਾਜ ਕਿਉਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਸਿਰਾਂ ਦੀ ਖੇਤੀ ਵੱਢਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰੀਕਾ ਸੰਸਾਰ ਅਮਨ ਦਾ ਮਸੀਹਾ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ? ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਦੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਧਰਮੀਆਂ ਲਈ ਤਿਖੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਰੈਣੂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ :

ਬਰਫ਼ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਦੂਰ
ਪਹਾੜਾਂ ਤੇ ਵਰ੍ਹੀ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਵਣਜਾਰੇ
ਸ਼ਾਂਤੀ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਮੋਹ ਦੇ ਗੀਤ
ਗੜਿਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਨਾਲ
ਕਿਉਂ ਹੋ ਗਏ ਸੰਗਸਾਰ?

(ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ)

ਅਸੀਂ/ ਸੰਸਾਰ-ਪੰਚਾਇਤ ਨੂੰ
ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਹੁਕਮ/ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇਵੇ
ਅਸੀਂ ਅਮਨ ਦੀ ਜੰਗ ਲੜੀਏ
ਚੁੰਝ 'ਚ/ ਜੈਤੂਨ ਦੀ ਟਾਹਣੀ ਲੈ ਕੇ
ਉਡਾਰੀਆਂ ਲਾਉਂਦੀ/ ਘੁੱਗੀ ਉਤੇ
ਅਜ਼ਮਾ ਸਕੀਏ ਆਪਣੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ
ਮਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀ।

(ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ)

ਰਾਜਸੀ ਤੇਵਰ ਵਾਲੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਮਜ਼ੀਆ ਨਜ਼ਮਾਂ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਿਆਸੀ ਨਹੀਂ। ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ, ਸੰਕੇਤਕ ਅਤੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵੱਥ (content) ਅਤੇ ਕੱਥ (style) ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਦਿੱਤੇ। ਭਾਸ਼ਣੀ ਮਸੀਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਹੈ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਉਪਰ ਸਿੱਧਾ ਤਬਸਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਟੇਢੇ ਦਾਅ ਮਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਰੈਟਰਿਕ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੋਝਲ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸੁਹਜ ਵਾਲੀ ਦਰਬਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਤੋਂ ਵੀ। ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਵਾਲੀ ਛੂਈ-ਮੂਈ ਕੋਮਲਤਾ, ਰਸਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਛੰਦ/ਸ਼ਬਦ ਚਮਤਕਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਰੈਣੂ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਾਲੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦੀ ਟੇਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਉਹ ਖਾਸਾ ਚੇਤਨ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਖਜ਼ਾਨੇ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਧੁਰ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਪੰਚ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਬਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਪੌਰਾਣ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਉਸ ਦੇ ਬਿੰਬ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਭੌਮਿਕ ਮੱਹਤਵ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ-ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਰਚਨਾ (deconstruction) ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਭਾਵੁਕ-ਬੌਧਿਕ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੈਣੂ ਪੂਰਵਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਜਸ-ਗਾਣ ਵਧੇਰੇ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੁਕ-ਬੌਧਿਕ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਾ-ਮੰਡਲ ਨੇੜਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ-ਸਮਾਜੀ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਤਕ ਸਿਮਟ ਗਿਆ ਸੀ। (ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਸ ਦਾ ਅਪਵਾਦ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਤੇ ਮਿੱਥਕ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਿਰਜਣ ਸਰੋਤ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੈਣੂ ਅਜੇਹਾ ਇਕੋ ਇਕ

ਕਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਸਮਝ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਉਪਰ ਗਹਿਰੀ ਛਾਪ ਛੱਡਣ ਵਾਲੇ ਰਮਾਇਣ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਜਾਂ ਵਿਰਚਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਜਾਪਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਕਵੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਕਵੀ ਕਹਿਣਾ ਗ਼ੈਰ-ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ। ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਏ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਟੋਹ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਉਤੇ ਉਸਦੀ ਗਹਿਰੀ ਪਕੜ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਕਰਾਤ, ਬੁੱਧ, ਸਾਯਣ, ਅੰਗੁਲਿਮਾਲ, ਮਨਸੂਰ, ਸ਼ਿਬਲੀ, ਕਬੀਰ, ਫ਼ਰੀਦ, ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿੱਥ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋ-ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਚਾਰਵਾਕ, ਅਰਜਣ, ਦਰੋਣਾਚਾਰਿਆ, ਅਭਿਮਨੂੰ, ਇਕਲਵਯ, ਸ਼ਕੁਨੀ, ਅਸਵਥਾਮਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ, ਯਕਸ਼, ਰਾਵਣ, ਕੁੰਭਕਰਨ, ਨਚਿਕੇਤਾ, ਸਰਸਵਤੀ, ਨਰਸਿੰਗ, ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼, ਭਸਮਾਸੁਰ, ਲੱਛਮੀ, ਚਿਤਰਗੁਪਤ, ਰਾਹੂ-ਕੇਤੂ, ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਈਸਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਾਲੇ ਬਿੰਬਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਦੂਰ ਤੱਕ ਮਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੇ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਉਪਰ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਰਾਸਤੀ ਖਜ਼ਾਨੇ ਦੇ ਸਦ-ਉਪਯੋਗ ਨੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਹਿਰਾਈ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਬੁਲੰਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਰੈਣੂ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਵਾਟ ਮੁਕਾ ਕੇ ਤੁਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਈ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਯਖ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਗੂੰਜ-ਅਨੁਗੂੰਜ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੰਚ ਉਤੇ ਰੈਣੂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ 'ਚ ਇਹ ਤਿੱਖਾ-ਤੱਤਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੋਚਵਾਨ ਮੱਥਿਆਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਜਾਗਦਾ ਹੈ :

ਕਦੋਂ/ ਜਾਗੇਂਗਾ/ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ?
ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤ ਸੁੱਤੇ/ ਨਿਰਲੇਪ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ/ ਜਾਗ
ਤੂੰ ਜਾਗੇਂ ਤਾਂ/ ਨਵੇਂ ਸੋਮੇ ਫੁੱਟਣ
ਭੋਂਅ ਹੋਏ ਜ਼ਰਖੇਜ਼/ ਵਣ ਤ੍ਰਿਣ ਸਾਰਾ ਹੱਸੇ ਮੌਲੇ
ਸਰਦ ਪੌਣਾਂ ਗਰਮਾਣ ...
ਫੇਰ ਕੀ ਜਾਗੇਂਗਾ/ ਜਾਗਣ ਹਾਰੇ?

ਜਦੋਂ/ ਤੇਰਾ ਵੀ ਲਾਵਾ/ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਯਖ਼ਰਾਖ਼
ਕਦੋਂ ਜਾਗੇਂਗਾ/ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ।

(ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਰਕੇ)

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਰੈਣੂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲਾ ਨਚਿਕੇਤਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸਮੇਤ ਅਜੇ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਸਸਤਾਉਣ-ਹਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਗਾਹੇ-ਬਗਾਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਆਰ ਲਾਉਂਦਾ ਰਹੇਗਾ।

ਚਿਰਾਗ਼ਾਂ ਦੀ ਸਲਾਮਤੀ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮੇ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਜੋਤ ਦੇ ਬੁਝ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਦਾ ਜਲੌਅ ਮੱਠਾ ਨਹੀਂ ਪਿਆ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਜੋਤੀ ਦੇ ਤਪ-ਤੇਜ ਨਾਲ ਨਜ਼ਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਉਪਰ ਵਿਜੈ ਪਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਰ ਪੱਕਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਹਿਤ ਸਾਧਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਪਰ ਲੇਖਕ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਨੇ 'ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਸਭਾ (ਰਜਿ.)' ਤੇ ਹੋਰ ਜਨਤਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਨੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਲੇਖਨ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼-ਰੱਤ ਜੀਵਨ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦਾ ਸਾਮਰਤੱਖ ਮੋਜਜ਼ਾ ਹੈ। ਲਿਖਣ ਦੀ ਚੇਟਕ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਹਰਬੰਸ ਲਾਲ ਗੋਇਲ ਤੋਂ ਲੱਗੀ, ਜੋ ਉਰਦੂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਦਾ ਸੀ ਤੇ ਮੂਲਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਸਰਗਰਮ ਕਾਰਕੁਨ ਸੀ। ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਤਰਸੇਮ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰਾਹ ਨਿਖੇੜ ਲਿਆ। ਸੱਠਵਿਆਂ ਵਿਚ ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਅਭਿਆਸੀ ਦੌਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਰਣਜੀਤ' (ਦੈਨਿਕ), 'ਅਕਾਲੀ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ' (ਦੈਨਿਕ) ਅਤੇ 'ਕਵਿਤਾ' ਆਦਿ ਰਿਸਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਛਪਦੀ ਰਹੀ। ਗੰਭੀਰ ਲੇਖਕ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ 1967-68 ਦੇ ਲਾਗੇ-ਚਾਗੇ ਛਪੀਆਂ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਬਣੀ। ਉਸ ਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕਵਿਤਾ/ਗਜ਼ਲ, ਕਹਾਣੀ, ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦਰਜਨ ਮੌਲਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ

ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਿਹ - ***ਕਣਕ ਦਾ ਬੁੱਕ*** (1972), ***ਅੱਜ ਦੇ ਮਸੀਹੇ*** (1977), ***ਪਾਟਿਆ ਦੁੱਧ*** (1982) ਅਤੇ ***ਫੈਲਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ*** (1998) ਹਨ। ***ਚਾਰ ਖਣ*** (2007), ਉਸਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ***ਕਿਰਮਿਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ*** (1990), ***ਸੂਹੀ ਮਹਿਕ ਸਿਆਹ ਮੌਸਮ*** (1991), ***ਢਾਈ ਅੱਖਰ*** (1999) ਅਤੇ ***ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼*** (2007) ਡਾ. ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਨ। ***ਕੱਚੀ ਮਿੱਟੀ ਪੱਕਾ ਰੰਗ*** (1990) ਅਤੇ ***ਧ੍ਰਿਤਰਾਸ਼ਟਰ*** (2009) ਉਸਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਲੇਖਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨੇ ਆਲੋਚਕ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ; ***ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਜਗਤ*** (1986), ***ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਜੀਵਨ ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ*** (1989, 2007), ***ਗ਼ਜ਼ਲ, ਅਰੂਜ਼ ਤੇ ਪਿੰਗਲ*** (2002) ਅਤੇ ***ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਸਤਰ*** (2011) ਉਸਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਤ੍ਰੈਮਾਸਿਕ '***ਨਜ਼ਰੀਆ***' ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਡੇਢ ਦਰਜਨ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਵੇਰਵਾ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਬਹੁ-ਮੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਇਹ ਇਕ ਸੱਜਗ ਰਚਨਾ-ਧਰਮੀ ਦੇ ਉਸ ਮਨੋ-ਬਲ ਦਾ ਵੀ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਜੋ ਸਰੀਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਬਿਖਮਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸੱਟੇ ਉਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਜੋਤੀ ਨਾਲ ਰੁਸ਼ਨਾਏ ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਲਈ ਦੇਹ/ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਬੇਮਾਹਨੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਚਾਨਣ ਦੇ ਆਸ਼ਕਾਂ' ਜਾਂ 'ਸੂਰਜ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰਾਂ' 'ਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ :

- ਚਾਨਣ ਦੇ ਆਸ਼ਕ ਵਿਚ ਮੈਂ ਵੀ ਸ਼ੁਮਾਰ ਹਾਂ
  ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਪੋਟਿਆਂ ਸੰਗ ਅੱਖਰ ਟਟੋਲ ਕੇ

- ਸੂਰਜ, ਚੰਦ ਸਿਤਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਮੈਥੋਂ ਦੂਰ ਸਹੀ
  ਫਿਰ ਵੀ ਧੁੱਪ ਅਤੇ ਪੁੰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਸਜਾਇਆ ਮੈਂ

- ਕੌਣ ਅੰਧਲਾ ਆਖਦੈ ਤਰਸੇਮ ਨੂੰ,
  ਉਸ ਨੇ ਤਾਂ ਮੱਥੇ 'ਚ ਦੀਵਾ ਬਾਲਿਆ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅਭਾਵ-ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਬੱਜ, ਮਾਨਸਿਕ ਸਦਮਾ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਆਫਤਾਂ ਜਿਥੇ ਆਮ ਬੰਦੇ ਲਈ ਹਤਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਥੇ ਇਹ ਕਲਾਕਾਰ ਮਨ ਲਈ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਰੋਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਅਭਾਵ-ਗ੍ਰਸਤ ਮਨ ਲਈ ਊਣੱਤਾ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਝਣ (encounter) ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਵਿਜੈਈ ਹੋਣ ਦਾ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਵੀ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨੇ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਗੁਆਚ ਜਾਣ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਚੁਣੌਤੀ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਲੋਅ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਗ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਬੁਲੰਦ ਪਰਵਾਜ਼ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

– ਕਤਰੇ ਦੀ ਕੀ ਮਜ਼ਾਲ ਕਿ ਕਾਬੂ ਨ ਆਏਗਾ ਉਹ
ਸਾਗਰ ਵੀ ਬੰਦ ਕੀਤੇ ਕਲਮਾਂ ਤਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ
ਜੋ ਫੁੱਲ ਫਿਰ ਵੀ ਤੁਰਦੇ ਮਘਦੇ ਅੰਗਾਰਿਆਂ ਤੇ
ਤਰਸੇਮ ਵੀ ਹੈ ਸ਼ਾਮਿਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸਾਫਿਰਾਂ ਵਿਚ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

– ਚਾਨਣ ਕਦੇ ਦਿਸਿਆ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦਿਨੇ ਵੀ, ਧੰਨ ਉਹ
ਜੋ ਫੇਰ ਵੀ ਹੈ ਆਖਦਾ ਸੂਰਜ ਕਦੇ ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ

– ਨ੍ਹੇਰ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਲੰਘਾਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ
ਧੁੱਪ ਸੰਗ ਫਿਰ ਵੀ ਨਿਭਾਈ ਦੋਸਤੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ
ਜਾਗਦੇ ਜੋ ਨਾ ਮਿਲੀ ਇਕ ਵਾਰ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ
ਖ਼ਾਬ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਸਦਾ ਉਹ ਵੀ ਪਰੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ
ਕਿੱਕਰਾਂ-ਕੰਡਿਆਲੀਆਂ ਦੇ ਹੇਠ ਖੜ੍ਹ ਕੇ ਅੱਗ 'ਤੇ
ਕੱਲ੍ਹ ਹੀ ਵੰਡੀ ਹੈ ਸਭ ਨੂੰ ਮੁਸਕਣੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ
ਨਾ ਰਵੀ, ਨਾ ਚੰਨ ਹੈ ਉਹ, ਨਾ ਉਹ ਤਾਰਾ ਹੈ ਕੋਈ
ਫੇਰ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜੱਗ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਜਾਮਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੰਦਖ਼ਲਾਸੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਤੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਤ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਗਰਕ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਸ ਲੰਬੀ ਨਜ਼ਮ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਸੰਗ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਦੁਆਰਾ ਖਿੱਚਿਆ ਭਾਰਤੀ ਸਿਆਸਤਦਾਨਾਂ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਰਕੂ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਵਿੱਚ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕ ਮਹਿਜ਼ ਮੋਹਰੇ ਜਾਂ ਪਿਆਦੇ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ। ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਿੰਘਾਸਣ ਉੱਪਰ ਮੁਖੌਟੇ ਬਦਲ-ਬਦਲ ਕੇ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਸਾਧਨ ਸੰਪਨ ਲੋਕ ਹੀ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੋਕਤੰਤਰ, ਧਰਮ, ਇਖ਼ਲਾਕ ਆਦਿ ਉੱਚ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਹਨਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਕਸਰ ਸੱਤਾ ਹਥਿਆਉਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ—

ਮੇਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਾਜੇ, ਪਿਰਿਆ
ਨਿਰੇ ਮਦਾਰੀ
ਖੇਡਾਂ ਪਾਉਂਦੇ ਵਾਰੋ ਵਾਰੀ
ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਕਦੇ ਖੱਦਰਧਾਰੀ
ਪਹਿਨਣ ਕਦੇ ਪੀਤਾਂਬਰ ਬਰਦੀ
ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਣ ਤੇ ਮਟਕਾਵਣ
ਹਾਸਾ ਖਚਰਾ ਹੱਸਦੇ
ਰੱਖਣ ਇਕ ਮਖੌਟਾ ਚਾੜ੍ਹੀ
ਗਿਰਜੇ-ਘਰ ਨੂੰ ਅੱਗਾਂ ਲਾਉਂਦੇ
ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ
ਜ਼ਿਬਾਹ ਕਰਾਉਂਦੇ
ਮਸਜਦ ਢਾਉਂਦੇ
ਮੰਦਰ ਕਦੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਧਰਦੇ
ਕਦੇ ਬੂਹਿਆਂ ਨੂੰ ਜਿੰਦਰੇ ਜੜਦੇ......
ਲੋਕ ਲੜਾਉਂਦੇ
ਖ਼ੂਨ ਵਹਾਉਂਦੇ।

- ਟਟਹਿਣੇ ਤੋਂ ਮੈਂ ਸੂਰਜ ਤੱਕ ਦਾ ਜੋ ਹੈ ਸਫ਼ਰ ਕੀਤਾ
  ਸਫ਼ਰ ਉਸੇ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੈ ਮਿਰੇ ਸਭ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਅੰਦਰ

- ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਮੇਰੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਅੰਦਰ
  ਫ਼ੁਲਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ੁੱਲ ਲਿਖਦਾਂ, ਖ਼ਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਾਰ ਲਿਖਦਾ

- ਸੁਣ ਸੁਣਾ ਕੇ ਪੀੜ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਜੀ ਨਾ ਲਿਖ ਰਿਹਾਂ
  ਮੁਫ਼ਲਸੀ ਖ਼ੁਦ ਆਵਦੇ ਪਿੰਡੇ ਹੰਢਾ ਵੇਖੀ ਵੀ ਹੈ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲ੍ਹੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

- ਇਸ ਵਿਚਾਰੀ ਦੇ ਵੀ ਹੱਥ ਵਿਚ ਫੁੱਲ ਫੜਾ ਕੇ ਦੇਖ ਲਾਂ
  ਪਹਿਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੇ ਉਮਰ ਭਰ ਗ਼ਮ ਦਾ ਲਿਬਾਸ

- ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਤਰਸੇਮ ਨੇ ਗੁੰਦਣਾ ਹੈ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ
  ਨਹੀਂ ਬਸ ਲਿਟ ਸੰਵਾਰਨ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਵੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸ਼ਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਤਰਸੇਮ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਦੀ ਭਾਵ-ਭੂਮੀ ਦੂਹਰੀ-ਤੀਹਰੀ ਜਾਂ ਅਨੇਕ ਪਰਤਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਦੇ ਨਿਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇ ਦੁਖਦ ਹਾਦਸਿਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸੰਤਾਪ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ ਕਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਰਾਜਸੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਸਮੰਜਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਕਟਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਫ਼ਰ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਭਰਿਆ ਸੀ। ਪੰਜ ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲੜੀ ਉਮਰੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਸਾਇਆ ਸਿਰ ਤੋਂ ਉਠ ਗਿਆ। ਵੱਡੀਆਂ ਦੋ ਭੈਣਾਂ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਥਲੀ ਬੇਵਕਤ ਮੌਤਾਂ, ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ, ਕਮਜ਼ੋਰ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਟਿਊਸ਼ਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣੀ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕਮੇਟੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਕਾਰਨ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਨੌਕਰੀਆਂ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋਣੇ ਪੈਣ ਦਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਦਾ ਬੁਝ ਜਾਣਾ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਹਾਦਸੇ ਹਨ ਜੋ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨਾਲ ਤਾਅ ਉਮਰ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਾਂਗ ਚੁੰਮੜੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵੀਰਾਨ ਤੇ ਬਿਖੜੇ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਅਣਚਾਹੇ ਸਫ਼ਰ ਵਰਗੀ

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਹੈ। ਇਕ ਰਚਨਾਕਾਰ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਸੂਖ਼ਮ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਵਾਲੇ ਗ਼ਜ਼ਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਵੀ। ਉਸ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਜਿਹੇ ਰਵਾਇਤੀ ਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਬੰਧੇਜ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਚ ਸਮੋ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਮਿਜ਼ਾਜ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਉਸ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆਉਂਦੀ ਅਮੀਰ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਸਮਝਾਇਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਰਚਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਸਿਨਫ਼ (genre) ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸਦੀਆਂ - ***ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਰੂਜ਼ ਤੇ ਪਿੰਗਲ*** ਅਤੇ ***ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸ਼ਾਸਤਰ*** ਮੁੱਲਵਾਨ ਸਮੀਖਿਆ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਉਸ ਕੋਲ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਸਿਨਫ਼ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਹੈ, ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਲੰਬਾ ਅਭਿਆਸ ਵੀ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ, ਸੁਹਜਭਾਵੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਚਿੰਤਨੀ ਸੁਰ ਵਾਲੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ। ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨੂੰ ਠੇਠ ਮਲਵਈ ਲਹਿਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ/ਦੇਸੀ ਪੁੱਠ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਿਅਰਾਂ 'ਚ ਬੀੜ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਵਾਮੰਡਲ ਨੂੰ ਆਸ਼ਕਾਨਾ-ਰਿੰਦਾਨਾ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਕ ਦਰਬਾਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਰਖਰੂ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਜੁੱਸੇ ਤੋਂ ਰੂਮਾਨੀਅਤ ਦੀ ਪਾਹ ਲਾਹੀ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ ਪਸੰਦੀ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਿਆ। ਉਸਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦਿਸਦੇ/ਅਣਦਿਸਦੇ ਪਾਸਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਤੇ ਗੁੰਝਲਾਂ ਸਮੇਤ ਸੂਖ਼ਮ ਚਿਹਨਕਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਮਿਜ਼ਾਜ, ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿੱਖ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਵਸੀਹ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਖ਼ੁੱਦਾਰ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸਨੂੰ 'ਟਟਹਿਣੇ ਤੋਂ ਸੂਰਜ' ਥੀਣ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

– ਮੇਰੇ ਹਿੱਸੇ ਨ੍ਹੇਰ ਜੇ ਆਇਆ ਤੇ ਆਇਆ ਇਕਲਾਪਾ
ਕਿਸ ਖ਼ਾਤਰ ਫਿਰ ਬਣੀਆਂ ਜੱਗ ਤੇ ਇਹ ਧੁੱਪਾਂ ਇਹ ਛਾਵਾਂ
(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਉਪਰਲੀ ਪਰਤ ਗਹਿਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਰੰਗ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਪਸੰਦ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦੀ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਦੀ ਕੈਫ਼ੀਅਤ ਉਦਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸੰਕਟ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਸਿਆਸੀ ਕਾਰਕੁਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਰੰਗ ਵਾਲੇ ਨੰਗੇ/ਸਿੱਧੇ ਬਿਆਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਪਿਛਲੀ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਪਰਦਾਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਗ ਦੀ ਖੜੋਤ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਜਿਵੇਂ- ਅਸਾਵਾਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ, ਖੇਤੀ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸੰਕਟ, ਪਬਲਿਕ ਸੈਕਟਰ ਦੇ ਸੁੰਗੜਨ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ, ਨਿਜੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਧੇ ਆਰਥਿਕ ਪਾੜੇ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਿਕਾਸ ਦਰ 'ਚ ਆਈ ਗਿਰਾਵਟ, ਤਕਨੀਕੀ ਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ 'ਚ ਆਈ ਗੰਭੀਰ ਖੜੋਤ, ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਤੇ ਵੱਡੇ ਵਪਾਰਕ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ (ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਦੀ ਉਜਰਤ) ਦੀ ਬੇਕਿਰਕ ਲੁੱਟ, ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਤੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬੇਗਾਨਗੀ ਤੇ ਅਲਗਾਵ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਰੋਸ, ਮੂਲਵਾਦੀ ਤੇ ਵੱਖਵਾਦੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਉਭਾਰ, ਜਨਵਾਦੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਉਤੇ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਤੇ ਆਇਦ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧ, ਕਿਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਲੇ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੇ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਨਿਤ ਵਧਦਾ ਸਰਕਾਰੀ ਦਮਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਤਰਸੇਮ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਨਿਕਟ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋਇਆ ਹੈ—(ੳ) ਪੰਡਿਤ ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ ਦੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਮਾਡਲ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਏ ਅਸਾਵੇਂ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਰੋਸ ਤੇ ਜਨਵਿਆਪੀ ਅਸੰਤੋਸ਼, (ਅ) ਪਬਲਿਕ ਸੈਕਟਰ ਅਤੇ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਤੋਂ

ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਰਲੇ ਟਾਵੇਂ ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਛੂਹ, ਮੁਹੱਬਤੀ ਮਿਲਣੀ ਜਾਂ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਭਾਵ-ਰੱਤੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਪਸੰਦ ਰਚਨਾ-ਧਰਮੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਤੇ ਸੁੱਖ ਦੋਵੇਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੱਲੇ ਤਲਖ਼ੀ ਹੀ ਆਈ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦਾ ਨੀਲਕੰਠ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ ਆਇਆ ਤੇ ਉਹ ਹੱਸ ਕੇ ਪੀਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਅਜਿਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਤਰਸੇਮ ਦੇ ਇਕਬਾਲੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਾਲੇ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਤ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਹਨ :

– ਫੁੱਲ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੋ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਰੰਗ ਦੀ ਸ਼ੋਖੀ ਵੀ ਹੈ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਏਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੋਸਤੋ ਤਲਖੀ ਵੀ ਹੈ

– ਫੁੱਲ ਪੱਥਰ ਦੇ, ਤੇ ਲੋਹੇ ਦੀ ਬਣੀ ਤਿਤਲੀ ਹਰੇਕ
ਅੱਗ ਬਣਕੇ ਬਾਗ਼ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਵਰ੍ਹੀ ਬਦਲੀ ਹਰੇਕ

– ਜਲ ਭਰੀ ਬਦਲੀ ਵਰ੍ਹੀ ਹੈ ਸਾਗਰਾਂ ਤੇ ਵਾਰ ਵਾਰ
ਕੱਖ-ਕਾਨੇ ਮੇਰਿਆਂ ਤੇ ਪਰ ਗਿਰੀ ਬਿਜਲੀ ਹਰੇਕ

– ਸਾਨੂੰ ਰਾਹਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾ ਕੰਡੇ ਮਿਲੇ, ਖੰਜਰ ਮਿਲੇ
ਧਰਤ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਮਿਲੇ ਜੋ ਉਹ ਵੀ ਸਭ ਬੰਜਰ ਮਿਲੇ
ਹੋਰ ਕੁਝ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜਦ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵਧੇ
ਖੁਸ਼ਕ ਸਭ ਦਰਿਆ ਮਿਲੇ ਜਾਂ ਖੌਲਦੇ ਸਾਗਰ ਮਿਲੇ

– ਰਮਜ਼ਾਨ ਦਾ ਮਹੀਨਾ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਖ਼ੁਦਾ ਨੇ ਰੋਜ਼ੇ ਧੁਰ ਤੋਂ ਰਖਾਏ ਯਾਰੋ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

ਇਸੇ ਰੰਗ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸ਼ੇਅਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

– ਖ਼ਾਬ ਵਿਚ ਹੋਊ ਕਿਸੇ ਜੰਗਲ 'ਚ ਮੰਗਲ ਵੇਖਿਆ
ਮੈਂ ਮਗਰ ਹਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਜੰਗਲ ਹੀ ਜੰਗਲ ਵੇਖਿਆ

– ਇਕ ਹਨ੍ਹੇਰਾ, ਦੂਜੇ ਸੱਟਾਂ, ਤੀਜੇ ਮੌਤਾਂ ਦੀ ਝੜੀ
ਵੇਖੋ ਥੋਡੇ ਰੱਬ ਸਾਨੂੰ ਕੀ-ਕੀ ਦਾਤਾਂ ਬਖ਼ਸ਼ੀਆਂ

ਅੰਬ ਮਿੱਠੇ ਚੂਸ ਜਾਵਣ ਹੋਰ ਹੀ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ
ਆਉਣ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਬੀਜਣ ਵਾਸਤੇ ਬਸ ਗੁਠਲੀਆਂ

– ਕਦੇ ਸਿੱਪਾਂ, ਕਦੇ ਘੋਗੇ, ਕਦੇ ਰੇਤ ਹੀ ਹੱਥ ਆਇਆ
ਮਗਰ ਮੋਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਬੜਾ ਹੰਗਾਲਿਆ ਸਾਗਰ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

– ਪਾਣੀ ਦੀ ਇਕ ਵੀ ਬੂੰਦ ਨਾ ਦਿਸਦੀ ਦੁਮੇਲ ਤੱਕ
ਕਿਸ ਮਾਰੂਥਲ ਨੇ ਪੀ ਲਏ ਸਾਗਰ ਪਤਾ ਕਰੋ

– ਇਹ ਮੋਜਜ਼ਾ ਵੀ ਮੇਰੇ ਹੀ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਹੋਣਾ ਸੀ
ਕਿ ਸੜਕਾਂ ਨੇ ਤੁਰਨਾ ਸੀ, ਬੰਦਿਆਂ ਨੇ ਖਲੋਣਾ ਸੀ

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੇ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ***ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ*** ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ***ਸੂਹੀ ਮਹਿਕ ਸਿਆਹ ਮੌਸਮ*** ਦਾ ਮੂਲ ਥੀਮ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸਹਿਮ, ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਤਣਾਓ, ਫ਼ਿਰਕੂ ਨਫ਼ਰਤ, ਖਾੜਕੂ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਏਜੰਸੀਆਂ ਦੇ ਆਤੰਕ, ਮੂਲਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ, ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਛੜਯੰਤਰ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸਤਰੰਜ਼ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਣਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਦੂਰਰਸ ਮਾਰੂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਜਨੂੰਨ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤਣਾਓ ਵਜੋਂ ਅਚਾਨਕ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਾਤੀ/ਕੌਮੀ ਅਚੇਤਨ 'ਚ ਸੁਲਘਦੀ ਨਸਲੀ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਨਫ਼ਰਤ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਅਸਾਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਸੌੜੀ ਮੌਕਾਪ੍ਰਸਤ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਤਰੰਜ਼ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਸਲੀ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਨਫ਼ਰਤ ਪਿਛਲੀ ਦਹਿ-ਸਦੀ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਲਘ ਰਹੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਹਥਿਆਣ ਲਈ ਪੌੜੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਹਿੰਦ-ਪਾਕਿ ਵੰਡ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪਰਾਂਤ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ 'ਚ ਉਠਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਵੱਖਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਇਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹਨ। ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਖਾੜਕੂ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਏਜੰਸੀਆਂ ਦੇ ਆਂਤਕ ਤੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਤੇ ਸਹਿਮ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਸਿਆਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੇ

ਬਾਅਦ ਫੈਲੇ ਅਕ੍ਰੋਸ਼ ਅਤੇ ਅਲਗਾਵ ਜਾਂ ਵੱਖਵਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਤੇ ਖਾੜਕੂ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਤੰਤਰ ਦੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਅਤੇ (ੲ) 1991 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਉਦਾਰਵਾਦੀ/ਲਚਕੀਲੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਦੌਰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਨਿਜੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਲੁਭਾਉਣੇ ਮਖੌਟੇ ਦੇ ਓਹਲੇ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ, ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਅਤੇ ਨਾਰੀ/ਦਲਿਤ/ਜਨ-ਜਾਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਜਿਹੇ ਭਰਮਾਊ ਨਾਹਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤਰਸੇਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਦਿੱਖ ਬਾਰੇ ਓਪਰੀ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਮੁਖੀ ਤੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਹੀਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਫੈਲੇ ਅਨਾਚਾਰ, ਸਹਿਮ, ਡਰ, ਕੁੰਠਾ, ਸੰਸੇ, ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਬੇਗਾਨਗੀ/ਇਕੱਲਾਪੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਹਿੰਸਾ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਕੁੜੱਤਣ ਨੂੰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਅਸਾਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਕਰਕੇ ਪਥਰਾ ਗਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਸੁਰ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਅਰਾਂ 'ਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਪਰ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

– ਮਸਾਂ ਪਹੁੰਚੇ ਅਸੀਂ ਸਾਂ ਜਾਨਵਰ ਤੋਂ ਆਦਮੀ ਤੀਕਰ
ਤੁਸੀਂ ਪਰ ਲੈ ਗਏ ਹੋ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਤੀਕਰ

– ਕੀ ਪਤਾ ਸੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਆਦਮੀ ਬਣ ਜਾਏਗਾ
ਪਾਣੀ ਜਿਸ ਦੀ ਅੱਖ ਦਾ ਸੰਗਮਰਮਰੀ ਬਣ ਜਾਏਗਾ
ਖਹਿ ਰਿਹਾ ਤੇ ਜਲ ਰਿਹਾ, ਜਲ ਜਲ ਕੇ ਮਿੱਟੀ ਬਣ ਰਿਹਾ
ਬਾਂਸ ਉਹ ਜੋ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਬਾਂਸਰੀ ਬਣ ਜਾਏਗਾ

– ਜਾਣਾ ਸੀ ਕਿਸ ਗਿਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿਸ ਗਿਰਾਂ ਵਿਚ
ਮਿਲਣਾ ਸੀ ਸੂਰਜਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪ ਗਏ ਹਾਂ ਕੰਦਰਾਂ ਵਿਚ

– ਬਰਸੀਆਂ ਜਾਂ ਸਾਗਰਾਂ 'ਤੇ ਸਭ ਉਹ ਖੇਖਣ ਹਾਰੀਆਂ
ਜੋ ਥਲਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੋਰ ਪਾ ਕੇ ਗੁਜ਼ਰੀਆਂ ਸਨ ਬਦਲੀਆਂ

ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੁਆਰਾ ਮੱਲੋਜ਼ੋਰੀ ਧੱਕੇ ਗਏ ਭੋਲੇ ਭਾਲੇ ਸਿੱਖ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸੀ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਮੁਹਰਾ ਬਣੇ ਹੋਏ ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਸੀ ਸਤਰੰਜ਼ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਤੋਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਕੌਮੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਸੁਲਘ ਰਹੀ ਨਸਲੀ ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਜਨੂੰਨ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ :

- ਹੋਰ ਸੀ ਜੋ ਕੱਚ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਖਿੰਡਾ ਕੇ ਤੁਰ ਗਿਆ
ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਹੋਰ ਹੀ ਬਦਨਾਮ ਤੇਰੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ।

- ਕੀ ਪਤਾ ਸੀ ਟੁਟ ਕੇ ਕਿਰਚਾਂ ਬਣੂੰ, ਜ਼ਖਮੀ ਕਰੂ
ਕੱਚ ਦਾ ਫੁੱਲਦਾਨ ਜੋ ਘਰ ਵਿਚ ਸਜਾ ਸੀ ਰੱਖਿਆ ।

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

- ਬਾਂਸ ਜੇ ਸਭ ਜਲ ਗਏ ਆਪਸ 'ਚ ਖਹਿ ਖਹਿ, ਫੇਰ ਤਾਂ
ਮਿਲਣੀਆਂ ਨੇ ਔਖੀਆਂ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਵਿਚ ਬੰਸੀਆਂ ।

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਸੁਚੇਤ ਰਾਜਸੀ ਕਵੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਤੋਂ ਟੁੱਟੀ ਕੜੀ ਜਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਉਹ ਦਰਪੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਿਸ਼ਾਬੋਧ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ***ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼*** ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਹ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਪਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਘੜੀ ਨੂੰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸਮੋਹਣ ਜਾਂ ਛੱਲਣਹਾਰੀ ਰੁੱਤ ਦਾ ਵੇਲਾ ਕਹਿ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

-ਸਦੀ ਵੀਹਵੀਂ ਹਨੇਰੀ ਸੀ ਜਾਂ ਰੌਸ਼ਨ ਸੀ, ਚਲੋ ਛੱਡੋ
ਪਰ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਾਲਾ ਕਿਤੇ ਚਾਨਣ ਨ ਛਲ ਜਾਵੇ।

ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਪਸਾਰਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਅਜੋਕੇ ਪੜਾ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਡੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਅਤੇ

ਸ਼ਿਅਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ/ਸੰਕੇਤਕ ਚਿਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬੀੜਦਾ ਹੈ। ਦੋਹੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

(ੳ) – ਗੁਰਦਵਾਰੇ ਤੇ ਸ਼ਿਵਾਲੇ ਜਦ ਬਣੇ ਬਾਰੂਦ ਘਰ
ਨਾ ਕਿਤੇ ਨਾਨਕ ਰਿਹਾ ਨਾ ਰਾਮ ਤੇਰੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ

– ਲਹੂ ਵਿਚ ਲੀਕ ਚਿੱਟੀ ਖਿਚ ਕੇ ਚੁਪਚਾਪ ਤੁਰ ਗਈ ਉਹ
ਫਫੇਕੁਟਣੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਬੜੀ ਢੰਗੀ, ਨਹੀਂ ਸੰਗੀ
ਨਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 'ਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਹੀ ਮਿਲੇ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਾਸੋਂ
ਇਹ ਦਿੱਲੀ ਵੀ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਨਹੀਂ ਚੰਗੀ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

(ਅ) – ਇਕ ਵੀ ਨਾ ਸੂਹਾ ਸਾਲੂ ਵਿਕ ਰਿਹਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ
ਦਰਜੀ ਸਾਰੇ ਸੀਣ ਵਿਚ ਮਸਰੂਫ਼ ਨੇ ਚਿੱਟੇ ਕਫ਼ਨ

– ਬਰਫ਼ ਭਿੱਜੀ ਪੌਣ ਦੇ ਵਿਚ ਤਪ ਰਿਹਾ ਸਹਰਾ ਸੀ ਉਹ
ਜਾਂ ਹਰੇ ਖੇਤਾਂ 'ਚ ਵਗਦਾ ਅੱਗ ਦਾ ਦਰਿਆ ਸੀ
ਦਿਸ ਰਿਹਾ ਸੀ ਦੂਰ ਤੋਂ ਇਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਬਾਜ਼ ਜੋ
ਨੇੜਿਓਂ ਜਦ ਵੇਖਿਆ ਤਾਂ ਗਿਰਝ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਸੀ ਉਹ

– ਸਹਿਮ ਦੀ ਇਕ ਛਾਂ ਜਿਹੀ ਹੈ ਨਾਲ ਸਭ ਦੇ ਤੁਰ ਰਹੀ
ਨਾਲ ਸਭ ਦੇ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਇਕ ਨਸ਼ਤਰਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

– ਜਿਸ ਗਿਰਾਂ ਹਰ ਪੈਰ ਤੇ ਬਲਦੇ ਸਿਵੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਦਾ
ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਕਿੰਝ ਬਲਣ ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਕਿੰਝ ਧੁਖੇ ਹਾਰਾ ਕੋਈ

– ਨ ਰੌਸ਼ਨਦਾਨ, ਨਾ ਬੂਹਾ ਤੇ ਨਾ ਖਿੜਕੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ
ਮਿਰੇ ਹੁਣ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਹਰ ਮਿਸਤਰੀ ਕੁਰਸੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ

– ਦੋਫ਼ਾੜ ਹੋਰ ਹੋ ਗਈ ਪਿੱਪਲ ਦੀ ਠੰਡੀ ਛਾਂ
ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹਾ ਤਾਂ ਸੱਥ ਦਾ ਮੰਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਤਰਸੇਮ ਖਾੜਕੂ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸੀ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਕੱਠਪੁਤਲੀਆਂ

ਨਿਵੇਸ਼ ਲਈ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਗਲੈਮਰ ਆਮ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਪ੍ਰੇਤ-ਆਤਮਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਿਰ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਚਮਕ ਦਮਕ ਦਾ ਕੀਲਿਆ ਬੰਦਾ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸੰਮੋਹਣ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦ ਵਿਕਣਯੋਗ ਸ਼ੈਅ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਬਾਜ਼ਾਰ 'ਚੋਂ ਉਠ ਕੇ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ ਤੱਕ ਮਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਸਤਾਂ ਜਦੋਂ ਹਾਂਟ ਕਰਨ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਬੰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਛਟਪਟਾਉਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ੁੱਦਾਰੀ ਦੀ ਬਲੀ ਦੇ ਕੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦਾ ਭੌਂਪੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੇਅਰਾਂ ਵਿਚ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ :

– ਘੁੰਮ ਫਿਰ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸਾਰਾ
ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਸਸਤਾ ਨਹੀਂ।
ਫੁੱਲ ਹਰ ਇਕ ਰੰਗ ਦੇ ਨੇ, ਫੇਰ ਵੀ ਕਿਉਂ
ਬਾਗ਼ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ।

– ਉਹ ਕੱਚ ਵੇਚਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੰਗਾਂ ਨਾ ਵੇਚਦਾ
ਵਣਜਾਰਾ ਫਿਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ, ਅੱਜ ਕੱਲ ਗਲੀ ਗਲੀ।

(ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼)

– ਸਨ ਸਜੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸਾਰੇ ਵਾਂਗ ਦੁਲਹਣ
ਸ਼ੋਰ ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਜੰਗਲ ਜਿਹਾ ਸੀ।
ਮਹਿਕ ਵੀ ਬਣ ਜਾਏਗੀ ਜ਼ਹਿਰੀਲਾ ਧੂੰਆਂ
ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ।

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਤਥਾਕਥਿਤ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਤੇ ਅਮੁੱਕ ਲਾਲਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਭੁੱਖ ਅਤੇ ਮਸਨੂਈ ਲੋੜਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਜੀਵਤ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸੰਮੋਹਣ ਦੀ ਕੀਲ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਭੋਗਿਆ ਜਾਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਭੋਗ ਦਾ ਇਹ ਛਲਣਹਾਰਾ ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਅਮਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦਾ ਅਮਲ ਉਸਨੂੰ ਹਾਬੜੇ ਪਸ਼ੂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਭੋਗੀ ਜਾਣ ਯੋਗ ਵਸਤੂ ਤਕ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਰਤਾਰੀ

ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ ਦੀ ਵਾਫ਼ਰ ਵਿੱਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਨਿਵੇਸ਼ ਲਈ ਹੱਦਾਂ-ਸਰਹੱਦਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ-ਰਾਜਾਂ (nation states) ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ/ਵਪਾਰਕ ਪਾਬੰਦੀਆਂ/ ਸੰਧੀਆਂ ਵਾਲਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਫੈਲਾਉ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲਚਕੀਲੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੀ ਲੁਭਾਉਣੇ ਨਾਹਰੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਪੜਾ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਂਗ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਪੂਰਵਲੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਧੀ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੀ ਨੀਤੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ, ਲੋਕਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਅਤੇ ਜਨ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਵਿਕਸਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ ਉਸ ਦੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਦੀ ਵਿਕਰੀ ਲਈ ਢੁਕਵੀਂ ਮੰਡੀ ਹਨ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਬਣ ਕੇ ਅਵਿਕਸਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਵੱਲ ਦੋਸਤੀ ਦਾ ਹੱਥ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਭਾਵੇਂ ਗਰੀਬ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਧਨਾਂ (ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ) ਦੀ ਲੁੱਟ ਉਪਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਦਾਅਵਾ ਉਹ ਗਰੀਬ ਤੇ ਪਛੜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਮਾਰੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪੈਕਜਿਜ ਦੇਣਾ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਛਲ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਛਲਣਹਾਰੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀ ਤੇ ਸੱਤਾ ਸਤਰੰਜ਼ ਨੂੰ ਇਉਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਕੋਈ ਬਾਰੂਦ ਦਾ ਤਾਜਰ ਖਿੜੇ ਉਪਵਨ 'ਚ ਆਇਆ ਹੈ
ਸਿਤਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਮਾਲੀ ਨੇ ਬੁਲਾਇਆ ਹੈ
ਮਸਾਂ ਅੱਗ ਨੂੰ ਟਿਕਾਇਆ ਸੀ ਮਸਾਂ ਕੁਝ ਫੁੱਲ ਟਹਕੇ ਸਨ
ਤੁਸੀਂ ਕਿਉਂ ਤਿਤਲੀਆਂ ਨੂੰ ਫੇਰ ਤੋਂ ਸੂਲੀ ਚੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ
ਇਹ ਕੋਮਲ ਮਾਸ ਦੀ ਬੂ ਬਾਗ਼ 'ਚੋਂ ਐਵੇਂ ਨਹੀਂ ਆਈ
ਕਿਸੇ ਨੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਭੋਲੀ ਚਿੜੀ ਦਾ ਦਿਲ ਜਲਾਇਆ ਹੈ

(ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼)

ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਵੱਡੇ ਘਰਾਣਿਆਂ ਤੇ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਜਗਤ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੇ

ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਕਰਮ ਹੈ। ਐਸ.ਤਰਸੇਮ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੀ ਉਦਾਸੀ, ਸਹਿਮ, ਬੇਵਿਸਾਹੀ, ਸੱਤਾ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਿਸਦੇ/ਅਣ-ਦਿਸਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪੂੰਜੀ-ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸਮੋਹਨ ਦੀ ਕੀਲ ਜਾਂ ਮਾਇਆ-ਜਾਲ 'ਚ ਫਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਮਾਯੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਰਨਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ 'ਚ ਗੋ ਕੇ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ :

- ਖਿਲਣੇ ਗ਼ੁਲਾਬ ਹੋਰ ਵੀ ਜਗਣੇ ਚਰਾਗ਼ ਹੋਰ
  ਲਾਉਣੇ ਨੇ ਏਸ ਰੁੱਤ 'ਚ ਵੀ ਚਾਨਣ ਦੇ ਬਾਗ਼ ਹੋਰ

- ਸਾਂਝਾ ਆਕਾਸ਼ ਜੇ ਹੈ, ਸਾਂਝੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਹੈ
  ਕਿਉਂ ਨਾ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਫਿਰ ਸਾਂਝੀ ਬਹਾਰ ਹੋਵੇ
  ਏਦਾਂ ਮਨੁੱਖ ਹੋਵੇ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖ ਖਾਤਰ
  ਫੁੱਲਾਂ ਦੇ ਜਿਸਮ 'ਤੇ ਜਿਉਂ ਤਿਤਲੀ ਦਾ ਭਾਰ ਹੋਵੇ ।

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

- ਜਦੋਂ ਤਰਸੇਮ ਸ਼ਾਮੀਂ ਫੁੱਲ ਤਕਦਾ ਹੈ ਖਿੜੇ ਹੋਏ
  ਉਹ ਦਿਲ 'ਚ ਉਡਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਤਿਤਲੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ।

- ਪਰਾਇਆ ਹੱਥ ਨਾ ਕੋਈ ਕਦੇ ਦਸਤਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ
  ਨਾ ਮੁੜ ਕੇ ਆਦਮੀ ਤਕਰਾਰ ਤੋਂ ਤਲਵਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ
  ਪਰਿੰਦੇ ਉਡਦੇ ਸਜਦੇ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨੀਲ ਗਗਨਾਂ ਵਿਚ
  ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਾ ਕਦੇ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਡਾਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ ।

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਤਾ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਤੇ ਆਤੰਕ ਦੀ ਰੀਤ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਲੁਕਵੀਂ ਮਾਰ ਦੀ ਧਾਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਖਪਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਗਲੈਮਰ ਦਾ ਆਤੰਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਭਰਮਾਊ, ਜਟਿਲ, ਭੁਲੇਖਾਕਾਰੀ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਦਾ ਤੰਤਰ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਤੇਜ਼ ਧਾਰ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਸਣਕਾਰੀ ਰਾਜਸੀ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ-ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਭੰਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੱਤਾ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੋਹ-ਭੰਗ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਖੋਹ ਕੇ ਉਸ ਦੀ 'ਸਾਬਤੀ' ਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਅੱਧੇ-ਪੌਣੇ ਵਜੂਦ, ਭੋਗਣਯੋਗ ਵਸਤ, ਜਾਂ ਵੋਟ ਪਰਚੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਘਰ ਖੋਲੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਗਰ-ਗਿਰਾਂ ਭੂਤਵਾੜੇ। ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਮੰਡੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣਾ ਹੀ ਕਾਤਲ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਤਰਸੇਮ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਿਅਰ ਦੇਖਣੇ ਉਚਿਤ ਹਨ :

– ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਤ ਹੈ ਇਹ, ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁੱਤ ਹੈ
ਨਾ ਕਿਤੇ ਕਾਲੀ ਘਟਾ ਹੈ, ਨਾ ਦਿਸੇ ਤਾਰਾ ਕੋਈ
ਘਸਦਾ ਘਸਦਾ ਕੋਈ ਪੌਣਾ ਕੋਈ ਅੱਧਾ ਰਹਿ ਗਿਆ
ਆਦਮੀ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕੋਈ

– ਵੋਟ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਕੀ ਹੈ ਆਦਮੀ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ
ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਕਹਿ ਲਵੋ ਹਰ ਨਾਗਰਿਕ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਹੈ

– ਹੁਣ ਤਾਂ ਕੋਈ ਕੋਈ ਹੀ ਬਸ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜਗਦਾ ਚਰਾਗ਼
ਕੋਈ ਵੀ ਘਰ ਬਨੇਰੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਧਰਦਾ ਚਰਾਗ਼

(ਢਾਈ ਅੱਖਰ)

– ਆਮ ਮਾਹੀਗੀਰ ਉਸ ਦੇ ਕੰਢੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਨਦੀ ਚਾਂਦੀ ਦੀ ਹੈ ਸੋਨੇ ਦੀਆਂ ਹਨ ਮਛਲੀਆਂ
ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾ ਜੋ ਚੁਣਦੇ ਹਕੂਮਤ ਸੀ ਕਦੇ
ਲੋਕ ਹੁਣ ਉਹ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਬਕਸਿਆਂ ਲਈ ਪਰਚੀਆਂ

(ਪਰਵਾਜ਼ ਦਰ ਪਰਵਾਜ਼)

ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਲਈ ਗ਼ਜ਼ਲ ਨਾ ਨਿਜੀ ਭਾਂਤ ਦੇ ਆਸ਼ਕਾਨਾ-ਰਿੰਦਾਨਾ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਭਾਵ-ਰੱਤਾ ਬਿਆਨ ਹੈ, ਨਾ ਟੂਣੇਹਾਰੀ ਸ਼ਬਦ ਕਲੋਲ ਅਤੇ ਨਾ ਆਪੇ-ਸਜੇ ਉਸਤਾਦਾਂ ਵਾਲੀ ਕਾਫੀਆ ਪੈਮਾਈ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾਵਾਨ ਅਤੇ ਵਡੇਰੇ ਸਮਾਜੀ-ਸਿਆਸੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਕ ਰਚਨਾ-ਧਰਮੀ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਜੁਸਤੁਜੂ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਕਾਂ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਦਾਈਆ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ—"ਲੱਭਣੀ ਜ਼ਮੀਨ ਹੋਰ ਵੀ ਲੱਭਣਾ ਆਕਾਸ਼ ਹੋਰ/ਉਸ ਚੰਦ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਹੈ ਸਾਡੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੋਰ" ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਲਈ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਮਲ ਸਾਧਾਰਨ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ, ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦਾ

ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਝਾਕਦਾ ਸੁਪਨਾ : 'ਪਿਰਿਆ'

ਪਿਰਿਆ ਕਵੀ, ਕਥਾਕਾਰ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਦੀ ਲੰਬੀ ਨਜ਼ਮ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਰਾ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਕਵੀ ਦੇ ਅਮਰੀਕਾ ਵੱਸਦੇ ਮਿੱਤਰ ਅਮਰੀਕ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੈਕਸੀਕਣ ਮੂਲ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸਾਥਣ ਅਨੀਤਾ ਦੀ ਧੀ ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਸੜਕ ਹਾਦਸੇ ਵਿੱਚ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਨਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਅਪੂਰਤੀ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਛੇ ਕੁ ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲ-ਉਮਰੇ ਜਹਾਨੋਂ ਤੁਰ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਪਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕਵੀ ਕੇਵਲ ਦੋ ਵਾਰ ਹੀ ਮਿਲਿਆ, ਪਰ ਇਹ ਮਿਲਣੀਆਂ ਏਨੀਆਂ ਪੁਰ-ਅਸਰ ਸਨ ਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦਾ ਸਰਮਾਇਆ ਬਣ ਗਈਆਂ। ਮੌਤ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿੱਚ ਸੁੱਤੀ ਪਿਰਿਆ ਅਜੇ ਵੀ ਕਵੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਫ਼ੁੱਲ-ਪੱਤੀਆਂ ਵਰਗੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਾਸਾ ਤੇ ਸੁਬਕ ਮਲੂਕ ਪੈਰਾਂ ਦੀ ਪੈਛੜ ਕਵੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਾਡੇ ਵੀ ਮਨਾਂ ਉੱਪਰ ਦਸਤਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਦਨਾਕ ਹਾਦਸੇ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸਿਰਜਕ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਤਾਂ ਸੁੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਗਹਿਰੇ ਸੋਗ ਤੇ ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਕਵੀ ਮਨ ਨੂੰ ਪਿਰਿਆ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ। ਸੋਗ ਤੇ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਦੇ ਆਲਮ ਵਿੱਚ ਪਿਰਿਆ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਜਾਮਾ ਮੰਗਣ ਲੱਗੀਆਂ ਤਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਲੰਬੀ ਨਜ਼ਮ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋ ਗਈ। ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਹਯਾਤੀ ਵਾਂਗ ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਲਿਖਣ-ਵਰੇਸ ਵੀ ਕਾਹਲ-ਪੈਰੀਂ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਤੱਤੇ-ਘਾਹ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਮਾਤਰ। ਬਾਲੜੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ ਇਸ ਕਲਹਿਣੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਜ਼ਮ 'ਕੋਈ ਹਰਿਓ ਬੂਟ ਰਹੀਓ ਰੀ' ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਇਹ ਇਕਰਾਰ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮਾਰ-ਧੌਰੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਸਿਰਜਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ (ਪੁਰ-

ਅਕੱਲਕਾਂਦ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰੋਹ-ਰੋਸ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਤਰਸੇਮ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ 'ਹਰ ਸ਼ਹਿਰ ਦਿਸੇ ਸਰਹਿੰਦ' ਵਰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰੀ ਲੋਕਾਈ ਊਂਘਦੀ ਤੇ ਗੁੰਗੀ-ਬੋਲੀ ਭੀੜ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਲੱਥਾਂ ਦੀ ਢਾਣੀ ਅਜੇ ਵੀ ਪਾਗ਼ਲ ਪੌਣਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਡੱਕਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੈ। ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਨੂੰ ਲਾਵੇ ਦੇ ਫਟਣ ਵਰਗੀ ਲੋਕ-ਰੋਹ ਦੀ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਈਸਾ, ਸੁਕਰਾਤ, ਸ਼ੰਕਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਮਸੀਹੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

- ਭਾਵੇਂ ਮੂੰਹੋਂ ਆਪ ਕੁਝ ਕਹਿੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਦੋਸਤੋ
ਭਾਰ ਧਰਤੀ ਹੋਰ ਹੁਣ ਸਹਿੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਦੋਸਤੋ

- ਸੋਚ ਕੇ ਚੋਗਾ ਖਿਲਾਰੇ ਆਖਣਾ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ
ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਹੇ ਭੋਲੇ ਕਬੂਤਰ ਦੋਸਤੋ
ਜ਼ਹਿਰ ਦਾ ਸਾਗਰ ਉਛਾਲੇ ਮਾਰਦੈ ਤੇ ਸ਼ੂਕਦੈ
ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕੌਣ ਬਣਦਾ ਮੁੜ ਕੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੋਸਤੋ

(ਕਿਰਮਚੀ ਹਰਫ਼ ਕਾਲੇ ਹਾਸ਼ੀਏ)

ਫੁੱਲਾਂ, ਤਿਤਲੀਆਂ, ਪਰਿੰਦਿਆਂ, ਬੰਸੀਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਸਾਬਤੀ' ਮੰਗਣ ਵਾਲੀ ਐਸ. ਤਰਸੇਮ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨੂੰ ਸਲਾਮ!

ਕਿਉਂ ਏਦਾਂ ਮਾਨਵ
ਅਜੇ ਦਾਸਤਾ-ਜੀਵਨ ਜੀਵੇ
ਕਿਉਂ ਨਾ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾਵੇ ...
ਕਿਉਂ ਸੱਪ ਵਾਂਗੂ ਮਾਰ ਗੂੰਝਲੀ
ਜਨ-ਸਿਰਜਤ ਧਨ 'ਤੇ
ਡਾਕੂ ਬੈਠੇ?
ਮੰਡੀ ਬੇੜੀ
ਕਿਉਂ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਪੈਰੀਂ?...
ਫਿਰ ਕਿਉਂ ਸੁਆਸਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਾਣ-ਪੌਣ ਵਿੱਚ
ਜ਼ਹਿਰਾਂ ਘੁਲੀਆਂ
ਜੀਵਨ -ਆਦਿ
ਪਿਤਾ-ਪਾਣੀ ਕਿਉਂ ਮੁੱਲ ਵਿਕਦਾ ਹੈ?
ਜੀਵਨ-ਲੋੜਾਂ, ਵਣਜ-ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦਾ
ਧੰਦਾ ਬਣੀਆਂ।

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਵਿੱਚ ਜਿਣਸ ਵਾਂਗ ਰੁਲਦੇ ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੱਕ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਵਾਚੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਸਰਸਰੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ 'ਕਿਉਂ' ਸ਼ਬਦ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਤਾਹ (ਦਿੱਖ) ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇਖਣ-ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਨੀਝ ਤਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਪਰ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਪਹਿਰਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਜੇ ਸਾਡੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਲਾਸੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਬੇਵੱਸ ਅਤੇ ਅਭਾਵ-ਗ੍ਰਸਤ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਕੋਲ ਨੁਕੀਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤਾਂ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ (ਮੈਂ) ਦਾ ਏਕਾਲਾਪ ਵੀ ਸੰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਵਾਚੀ ਸੁਰ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੂਚਨਾ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਕੁਰਲਾਹਟ ਅਤੇ ਵਿਰਲਾਪ ਦੀ ਚੀਤਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਸ਼ਿਕਵੇ-ਨੁਮਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ—

ਹਾਲੇ ਤਾਂ ਤੂੰ
ਸੱਤ ਬਹਾਰਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ

ਖ਼ਲੂਸ) ਬੰਦੇ ਹੀ ਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਰਮ-ਗੋਸ਼ਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਆਮ ਬਸ਼ਰ ਵਾਸਤੇ ਧੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਨਹੀਂ 'ਖਲਾਸੀ' ਦਾ ਸਬੱਬ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਸੁਰੱਖਿਅਤਾ ਜਦੋਂ ਢਿੱਡ ਦੀ ਆਂਦਰ ਨੂੰ ਬੋਝ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਪੇ 'ਜਲਾਦ' ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਦਾ-ਭਰੂਣ ਵਿਸ਼ੈਲਾ ਨਾਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਦਾਤੀ ਬੇਰਹਿਮ ਪੱਥਰ। ਜਦੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਉਪਕਰਣਾਂ ਨਾਲ ਲੈਸ ਨਰਸਿੰਗ ਹੋਮ ਧਨ ਜੁਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬੁੱਚੜਖਾਨੇ ਬਣ ਜਾਣ, ਫਿਰ ਧੀਆਂ ਦੀ ਖ਼ੈਰ ਕਿਥੇ? ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਦੀ ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਧੀਆਂ-ਖਾਣੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਚਲੰਤ ਗੀਤ ਦਾ ਮੂੰਹ ਚਿੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹੋ ਇਸ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਹੈ।

ਗਹਿਰੇ ਸ਼ੋਕ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਭਾਵਾਂ 'ਚੋਂ ਉਗਮੀ ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ ਪੱਖੋਂ ਏਕਾਰਥੀ ਨਹੀਂ। ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਵੀ ਅਤੇ ਅਜੋਕੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀਆਂ ਤਾਂ ਇਸ ਲੰਬੀ ਨਜ਼ਮ ਦਾ ਅਰਥ-ਘੇਰਾ ਵਡੇਰੇ ਅਸਤਿੱਤਵਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਮੌਤ ਸੰਤਾਪ ਅਤੇ ਸੋਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ, ਸੁਪਨਿਆਂ, ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਜੀਦਾ ਸ਼ਾਸਤਾਰਥ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦਾ ਜ਼ਾਹਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੋਗਵਾਰ, ਪਰ ਧੁਨੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਲਾਪ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਵਿੱਚ ਧੀ (ਪਿਰਿਆ) ਦਾ ਬੋਲ ਅਤੇ ਹੁੰਗਾਰਾ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਿਜ਼ ਸਬੱਬ ਨਹੀਂ, ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਤਲਖ਼ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਧੀਆਂ ਦੇ ਬਨਵਾਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ 'ਥਾਲ' ਖੇਡਦੀ ਬਾਲੜੀ ਦੀ ਕਿਲਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਚੀਕ ਹੀ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਧੀ ਦੇ ਕੁੱਖ ਵਿੱਚ ਕਤਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਭਾਵਨਾ-ਰੱਤੇ ਤੋਤਲੇ ਬੋਲਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਮਾਵਾਂ-ਧੀਆਂ ਦੇ ਹੌਕਿਆਂ, ਸਿਸਕੀਆਂ ਤੇ ਚੀਕਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਹਿੰਸਾ, ਚੀਤਕਾਰ ਅਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਬੁੜਬੁੜ ਦਾ ਦੌਰ ਹੈ। ਅਚਿੰਤੀ ਮੌਤ ਦੀ ਪੀੜਾ ਨਾਲ ਵਿੰਨ੍ਹੀ ਕਵੀ ਦੀ ਕੁਰਲਾਹਟ ਆਪੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਕਰਤਾ ਹੈ ਆਪੇ ਉਤਰ-ਦਾਤਾ, ਪਰ ਕਵੀ ਦੇ ਸੋਗਵਾਰ ਮਨ ਦਾ ਆਤਮ-ਲਾਪ ਕਰੁਣਾ-ਜਾਚਨਾਂ ਦਾ ਰੁਦਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਰੂ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਤਿੱਖੇ-ਤੱਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ—

ਕਈਆਂ ਸੈਂਕੜੇ ਦਹਿ ਸਦੀਆਂ
ਖੱਪਰ ਢੋਹ ਕੇ ਵੀ

ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਦਵੰਦ-ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ—

ਪਿਰਿਆ!
ਅਸਾਂ ਤਾਂ ਪੜ੍ਹਿਆ
ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਕੋਲੋਂ
ਅਸੀਂ
ਤੇ ਸਾਡੀ ਧਰਤ-ਸੁਹਾਵੀ
ਆਦਿ ਅਨੰਤ ਪਦਾਰਥ ਦਾ
ਇਕ ਕਿਣਕਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ
ਆਦਿ ਪਦਾਰਥ
ਸਦਾ ਸੱਚ ਹੈ
ਸੱਚ ਅਨਾਦੀ
ਸੱਚ ਦਾ ਸਕਲ ਪਾਸਾਰਾ ਸਾਰਾ

ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਕਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਭਾਵੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਅਨਿਆਈਆਂ ਮੌਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਦਾ ਫ਼ਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਨ ਅਤੇ ਸੁੱਖ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਾਬੜਿਆ ਪਸ਼ੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਮੁੱਕ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਚੂਹਾ-ਦੌੜ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਆਧੁਨਿਕ ਨਗਰੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਕ ਲਲਸਾਏ ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਦਰਿੰਦੇ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦਾ ਹਲਕਾਇਆ ਬੰਦਾ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀ ਸਤ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਗੁਆ ਕੇ ਖੂੰਖਾਰ ਭੇੜੀਆ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਅਤੇ ਮਹਾਂ-ਨਗਰਾਂ ਦਾ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਜੀਵਨ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਹਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਨਾਲ ਦੌੜਦਾ ਹਲਕਾਇਆ ਬੰਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕੀਟ-ਪਤੰਗ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਵਿਕਾਸ ਪੱਥ 'ਤੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਪਹੀਏ ਅੱਗੇ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਦਰੜੇ ਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਰੋਬਾਰੀ ਭਾਜੜ ਕਾਰਨ ਸੜਕਾਂ ਅਤੇ ਲਿਸ਼ਕਦੇ ਵਾਹਨ ਮੌਤ ਦੇ ਦੂਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਕਹਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਜੰਮ-ਪਲ ਪਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਦਾ ਜਮ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਭਾਵੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ :

ਸਨ ਨੱਚੀਆਂ
ਛੇਵੀਂ ਪਤਝੜ ਦੀ ਰੁੱਤੇ
ਕਿਉਂ ਤੂੰ ਪੀਲੇ ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ
ਪੀਲਾ ਪੱਤਾ ਬਣ ਕੇ ਝੜ ਗਈ?....
ਤੂੰ ਸਾਡੇ ਘਰ
ਕੱਚ ਦਾ ਤੋਹਫ਼ਾ ਬਣ ਕੇ
ਕਿਉਂ ਆਈ ਸੀ?
ਜੇ ਤੂੰ ਕਿਰਚ ਕਿਰਚ ਹੋ
ਇਉਂ ਹੀ ਟੁੱਟ ਜਾਣਾ ਸੀ, ਪਿਰੀਏ
ਤੂੰ ਮੁਸਕਰਾ ਕੇ
ਕਲੀ ਦੇ ਵਾਂਗੂੰ
ਕਿਉਂ ਮੁਰਝਾਈ?

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਭਾਵੀ ਦੀ ਖੇਡ ਮੰਨ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਸੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਚਿੱਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਵੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਠ-ਪੁਤਲੀ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਸ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਪੂਰਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ। ਲੋਕ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਮੌਤ ਨੂੰ ਹਰਖ਼-ਸੋਗ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਵੀ ਦਾ ਭਾਣਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਮੌਤ ਦੇ ਡੰਗ ਦੀ ਚੋਭ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਾਉਣ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪੁਨਰ-ਮੇਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਤਾਤਪਰਜ ਵੀ ਇਹੋ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਮਾਰਕਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਅਣਦਿਸਦੀ (ਗ਼ੈਬੀ) ਤਾਕਤ ਨਿਸਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਮਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰਲੇ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗਤਿ-ਮਿਤ ਨੂੰ ਭਾਵੀ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਲਮ ਵਿੱਚ ਰੁਝੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਣਾ-ਥੀਣ ਮਿਥਿਆ ਨਹੀਂ, ਸੱਚ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗ਼ੈਬੀ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ, ਪਦਾਰਥਕ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਲੋਕਤੰਤਰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਹੇਠ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਫ਼ਲ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਦਾ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਕਹਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰੀਕਾ ਆਪਣੇ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜੀ ਏਜੰਡੇ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਤਰੰਜੀ ਚਾਲਾਂ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਪਛੜੇ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣ ਦੇ ਉਸ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਦਰਅਸਲ ਉਸ ਦੀ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵਮੰਡੀ ਉੱਪਰ ਆਪਣ ਗ਼ਲਬਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਮ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਆਰਥਕ ਪੈਕਿਜ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦਾ ਨਿਗੂਣਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਮੰਡੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਪੱਛੜੇ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ, ਸਗੋਂ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਵਰਗੀਆਂ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਖਾਜਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਦੇ ਵਿਗਠਨ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਿਆਸਤ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹਨ—

ਏਸ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੱਤਾ-ਘਰ
ਚਿੱਟਾ ਭਵਨਾਂ
ਪੰਜ-ਕੋਨੇ ਸੈਨਾ-ਘਰ ਅੰਦਰ
ਮੋਮੋ-ਠੱਗਣੇ ਜਾਸੂਸਾਂ
ਜਾਸੂਸਣੀਆਂ ਤੇ ਸਾਜ਼ਸੀਆਂ
ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ
ਇਹ ਨਹੀਂ ਤਾਰੇ ਦਿਨੇ ਦਿਖਾਵਣ ਕੇਵਲ
ਇਹ ਤਾਂ ਸੂਰਜ ਤੋੜ, ਲਕੋਵਣ ਦੀਆਂ
ਵਿਉਂਤਾਂ ਲਾਉਂਦੇ.....
ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇ
ਝੂਠੇ ਅਮਨਾਂ ਦੇ ਪਰਪੰਚਾਂ ਅੰਦਰ
ਸੋਵੀਅਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕੀਂ ਆਏ
ਐਸੇ ਤਾਰੇ ਦਿਨੇ ਦਿਖਾਏ
ਐਸੇ ਚਮਕ ਦਮਕ ਭਰਮਾਏ
ਝੁੱਗਾ ਆਪਣਾ ਸਾੜ ਕੇ ਬਹਿ ਗਏ।

ਕਿੱਦਾਂ ਸੜਕਾਂ ਉੱਤੇ
ਮੌਤ ਬੇਕਾਬੂ ਹੋਈ ਫਿਰਦੀ?
ਕਿਵੇਂ ਝਪਟ ਕੇ
ਉਸ ਨੇ ਤੈਨੂੰ
ਮੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਖੜਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ (ਪਿਰਿਆ) ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਤਮਾਮ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵਾਲੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭ ਸੁਪਨਿਆਂ-ਨਿਆਂ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਅਮਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ, ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਗ੍ਰਸ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਸਰਾਪੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਭਾਵਨਾਵਾਂ-ਵਿਹੂਣਾ ਕਲ-ਪੁਰਜ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਕਮ ਟੋਲਾ ਮਾਣਸ ਖਾਣਾ ਦੇਓ। ਰਾਜਾਸ਼ਾਹੀ ਚਾਹੇ ਅਮਰੀਕਾ, ਕੈਨੇਡਾ ਵਰਗੇ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇ ਭਾਰਤ ਵਰਗੇ ਵਿਕਾਸ਼ਸ਼ੀਲ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਉਸ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਰਾਜ, ਅਮਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਮਾਇਆ ਵਿੱਚ ਲਿਪਟੇ ਮਖੌਟੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲਾ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਖਪਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨ ਨੂੰ ਸਕੂਨ ਨਹੀਂ ਅਨੰਤ ਭਟਕਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੇ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਟਿਕਾਓ ਦੀ ਮੌਤ ਬਣਕੇ ਟੱਕਰਦੇ ਹਨ :

ਅਮਨ ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੰਗਾ ਲੱਗਦਾ
ਸਿਵਿਆਂ ਦੀ ਅੱਗ ਰੋਟੀ ਰਾੜ੍ਹਨ
ਬਲਦੀ-ਬੂਥੇ ਗੱਭਰੂਆਂ ਨੂੰ ਝੋਕਣ...
ਪਿਰੀਏ! ਇਹ ਤਾਂ ਹਾਕਮ ਸਾਰੇ
ਸਾਖ਼ਸ਼ਾਤ ਮੌਤ ਵਣਜਾਰੇ
ਲੋਥਾਂ ਉੱਪਰ ਖੜ੍ਹਕੇ
ਜੱਫ਼ੀਆਂ ਪਾਉਂਦੇ
ਨਾਟਕ ਕਰਦੇ
ਸਾਨੂੰ ਤੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ
ਮੂਰਖ ਰਹਿਣ ਬਣਾਉਂਦੇ।

ਬੁਰਜ਼ੁਆ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਨਿਘਾਰ ਬਾਰੇ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਗੁਰਧਾਮਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕੁਰਸੀ-ਯੁੱਧ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਅੰਦਰਲੇ ਲੰਗਰ-ਵਿਵਾਦ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਉਥੋਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਦੇ ਕਬੀਲਾਈ ਵਿਵਹਾਰ, ਸਨਾਤਨੀ ਕੱਟੜਤਾ ਅਤੇ ਗੋਲਕ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਚਾਟ 'ਤੇ ਲੱਗੇ ਪਰਵਾਸੀ ਸਿੱਖ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਰਹਿਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਜਾਂ ਤੱਪੜ-ਕੁਰਸੀ ਵਿਵਾਦ ਵਿੱਚ ਉਲਝਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਪੈਸੇ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਅੱਗੇ ਹਾਰ ਗਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਰੂਹਾਨੀ ਪੈਗ਼ਾਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਦਇਆ ਭਾਵਨਾ ਆਦਿ ਉਸਾਰੂ ਮੁੱਲ ਭਰਾ-ਮਾਰੂ ਕੁਰਸੀ-ਯੁੱਧ ਦੀ ਭੇਟ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਮੌਤ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ (ਪਿਰਿਆ) ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਉਚ ਮਾਨਵੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ (ਧਰਮ, ਸਦਾਚਾਰ ਆਦਿ) ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਨੇ ਮੌਤ ਵਾਂਗ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵਾਂਗ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਮੌਤ ਅਤੇ ਸੁਪਨਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਜੋਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਗਿਲਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਰਿਆ ਦੀ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸੁਪਨੇ ਤਿੜਕ ਗਏ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਪਿਰਿਆ, ਉਸ ਦੀ ਭੈਣ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਖੀਆਂ ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਦੇ 'ਕਾਲੇ ਗੋਰੇ ਫੁੱਲਾਂ ਵਰਗੇ ਬਾਲਾਂ' ਲਈ ਸਜੋਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹ ਕਲਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਸ਼! ਪਿਰਿਆ ਉਸ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹਿੰਦੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚਾੜ੍ਹਨ ਵਿੱਚ ਧਿਰ ਬਣਦੀ—ਕਬੀਰ, ਨਾਨਕ, ਪਾਬਲੋ ਨੈਰੂਦਾ ਤੇ ਨਾਜਿਮ ਹਿਕਮਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹਦੀ, ਆਨੰਦਪੁਰ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸਪਿਰਟ ਵਾਲੀ ਪਾਹੁਲ ਲੈਂਦੀ, ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਹਿਰੀਕਾਂ ਦਾ ਵਿਰਦ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੋਢੇ ਨਾਲ ਮੋਢਾ ਜੋੜ ਕੇ ਦੱਖਣੀ ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਘੋਲਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਦੇ ਮੁਕਾਮ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਦੇਖਦੀ। ਕਵੀ ਦਾ ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਖ਼ਾਬ-ਖ਼ਿਆਲੀ ਨਹੀਂ, ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ੀਦਿਆ ਹੋਇਆ ਸੱਚ ਹੈ-ਸਮਕਾਲ ਇਸ ਦੀ ਜਾਮਨੀ ਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਇਹ ਅਕੀਦਾ ਕਿ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਅਤੇ ਮਾਣਸ -ਖਾਣੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਮੌਤ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ-ਨਿਰਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ। ਅਜੋਕੇ ਮੰਦਵਾੜੇ ਕਾਰਨ ਅਮਰੀਕਣ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਆਸਣ ਡੋਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਲਾਤੀਨੀ-ਅਮਰੀਕੀ

ਮੁਲਕਾਂ–ਵੈਂਨਜ਼ੁਏਲਾ, ਬੋਲੀਵੀਆ, ਇਕਵਾਡੋਰ ਤੇ ਪੈਰਾਗੁਆਏ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਆਈਆਂ ਲੋਕ–ਪੱਖੀ ਤਾਕਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਬੰਨ੍ਹਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਆਲਮ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਦਾ ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਅਸਲੋਂ ਅਰਥਹੀਣ ਨਹੀਂ :

ਧੁਰ ਦੱਖਣ ਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਹੁਣ
ਲੋਕੀਂ ਜਾਗੇ
ਗੁਰਬਤ ਕੜੀਆਂ ਤੋੜਨ ਉਠੇ
ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਲਾਵਣ ਗੁੱਠੇ
ਜਾਗੇ, ਉਠੇ ਹੋ ਕੇ ਕੱਠੇ
ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘੁੰਮਣ-ਘੇਰੀ
ਭਾਵੇਂ ਉਠੇ ਬਣ ਕੇ 'ਨ੍ਹੇਰੀ
ਦਾਨਵ ਫਿਰ ਵੀ ਚਤਰ ਬਥੇਰੀ
ਵਿਉਂਤ ਬਣਾਉਂਦੇ
ਲਾਲਚ ਦਾ ਹੈ ਚੋਗ ਖਿੰਡਾਉਂਦੇ
ਘਰ ਵਿੱਚ ਵੜ ਕੇ ਪਾੜ ਨੇ ਲਾਉਂਦੇ
ਤੇ ਭਰਮਾਉਂਦੇ
ਵੀਤਨਾਮ ਬਣ ਜਾਣੋ ਡਰਦੇ...
ਸਮਾਂ, ਸਮਾਜ, ਇਤਿਹਾਸ ਕਦੇ ਵੀ...
ਪਿਛਾਂਹ ਨਹੀਂ ਮੁੜਦੇ
ਜੰਗਲ 'ਚੋਂ ਇਥੇ ਚੱਲ ਅਪੜੇ
ਹਾਕਮ ਆਦਮਖੋਰ ਵੀ ਇਕ ਦਿਨ
ਪਿਸ ਜਾਣੇ ਇਹ ਭੂਪਤਿ ਵੀ
ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪੁੜ ਦੇ
ਤੂੰ ਐਵੇਂ ਅੰਤਰਮੁਖ ਹੋ ਡਰ ਗਈ ਪਿਰਿਆ
ਕਾਲੀ ਰਾਤ ਦੇ ਲੰਘਣ ਪਿਛੋਂ
ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਸੂਹੀ ਸਰਘੀ।

ਬਾਜ਼ਾਰ, ਖਪਤ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ 'ਸੂਹੀ ਸਰਘੀ' ਦੀ ਉਮੀਦ ਜਗਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਨਜ਼ਮ ਇਹ ਸੋਚਣ–ਮੰਨਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਸੁਪਨਾ' ਮੌਤ ਨਾਲੋਂ ਤਾਕਤਵਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਅਮਰਜੀਤ ਦੇ ਇਸ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਸਲਾਮ!

ਰੱਤ-ਰੰਗੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਾਖ਼ਸ਼ੀ : ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਦੀ ਸਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਤੇ ਦਮਨ ਦੀ ਸਦੀ ਵੀ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅੱਧ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਮੁਲਕਾਂ ਵਲੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜੇ ਗਏ ਕੌਮੀ ਮੁਕਤੀ- ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਨੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੂਲਾ ਗਲੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਹੱਕ ਕਰੋੜਾਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਤਸੀਹਿਆਂ ਨੂੰ ਝੱਲ ਕੇ ਹਾਸਿਲ ਹੋਇਆ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਸਮਾਂ ਤਿੱਖੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਮਾਣ-ਮੱਤੇ ਆਗਾਜ਼ ਦਾ ਵੇਲਾ ਸੀ ; ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਪਰਚਮ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਜਿੱਤ ਤੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਾਲੇ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਪਹੁ-ਫੁਟਾਲਾ। ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ, ਪੂਰਬੀ ਯੂਰਪ ਦੇ ਮੁਲਕਾਂ ਅਤੇ ਚੀਨ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ/ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਆਰਥਿਕਤਾ 'ਚ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਰਾਜਸੀ-ਆਰਥਿਕਤਾ 'ਚ? ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਲ ਮਿਲਿਆ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਚੌਥਾਈ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਭੇੜ (ਸੰਵਾਦ) ਦੀ ਸਿਖ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਮਰੀਕਾ ਹੱਥ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ (ਸੀਤ-ਯੁੱਧ) ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਬੌਧਿਕਾਂ, ਰਾਜਸੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕਾਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਕਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕਾਮਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵੀ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਪੱਖੋਂ ਚੁਣੌਤੀ ਵੀ। ਆਪਣੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਵਿਹਾਰਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਅੱਸੀਵਿਆਂ 'ਚ ਸੋਵੀਅਤ ਸੰਘ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦਾ ਵਿਗਠਨ ਹੋਇਆ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਆਪਣੇ ਲੁਭਾਉਣੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਮਖੌਟੇ ਨਾਲ ਮੁੜ ਕੇ ਆਪਣਾ ਮਾਇਆ-ਜਾਲ ਵਿਛਾਉਣ 'ਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਇਆ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਨੇ ਹਮਲਾਵਰ ਰੁਖ਼ ਤਿਆਗ ਕੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਸੀਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨ ਲਿਆ। ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ, ਵਿਚਾਰਕਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਦੇ ਉਹਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨਕਾਰਣ ਕੀਤਾ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ, ਉਦਾਰੀਕਰਣ, ਮੰਡੀਕਰਣ (ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਬਾਜ਼ਾਰ) ਦਰਅਸਲ ਕਾਰਪੋਰੇਟ ਸੈਕਟਰ ਦੀ ਵਾਫ਼ਰ ਵਿੱਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਬੇਰੋਕ-ਟੋਕ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਲੁਕਵੀਂ ਨੀਤੀ ਦੇ ਲੁਭਾਉਣੇ ਤੇ ਭ੍ਰਾਂਤੀਮੂਲਕ ਨਾਮ ਹਨ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ 'ਵਿਕਾਸ' ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਨਾਹਰੇ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ 'ਉਤਰ-ਅਧੁਨਿਕਤਾ' ਦੇ ਲੁਭਾਉਣੇ ਲਾਲੀ-ਪੌਪ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਅਵਿਕਸਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਤੇ ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਵਲੋਂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਮਨ-ਸ਼ਾਂਤੀ ਲਈ ਮਾਰੂ ਜੰਗਾਂ (ਇਰਾਨ, ਈਰਾਕ, ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਆਦਿ) ਦੁਨੀਆਂ ਉਤੇ ਠੋਸੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਦਮਨ ਦੀ ਜ਼ਾਮਨ ਇਸ ਸਦੀ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਭਾਵ ਨਾਲ 'ਰੱਤ-ਰੰਗੀ' ਸਦੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਇਸ ਰੱਤ-ਰੰਗੀ ਸਦੀ 'ਚ
ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਕਤਰੇ ਖ਼ੂਨ ਡੋਲਾਂਗਾ ਮੈਂ?
ਮੇਰੀ ਇਕ ਅੱਖ ਪੂਰਬ
ਦੂਜੀ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਕਿੱਥੇ ਹੈ?

(ਤਿੰਨ ਕੋਣ)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ 'ਚ ਉਭਰੀ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਵੀਆਂ 'ਚੋਂ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ 'ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਅਮਰ ਯਾਦ' ਚੌਦਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ 'ਚ ਸਤੰਬਰ 1964 ਈ. 'ਚ ਲਿਖੀ। ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ਹੀਦੇ ਆਜ਼ਮ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬੀ.ਕੇ. ਦੱਤ ਦੇ ਮਾਡਰਨ ਰੀਵਿਊ ਨੂੰ ਲਿਖੇ ਖ਼ਤ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਵਾਦ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਫ਼ਰ ਦੇ

ਆਰੰਭ ਵੇਲੇ ਹੀ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਰਾਜਸੀ ਪੱਖੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸੁਚੇਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ** ਮਈ 1972 ਈ. 'ਚ ਛਪਿਆ। ਸਸਤੇ ਜਿਹੇ ਕਾਗ਼ਜ਼ 'ਤੇ ਛਪੀ ਇਹ ਲਘੂ-ਅਕਾਰੀ ਕਿਤਾਬੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਰੋਹ ਅਤੇ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਸੀ। ਨਾਮਵਰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਅੰਤਿਕਾ 'ਚ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ, 'ਇਹ ਲੋਹੇ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ... ਲੋਹੇ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਵੀ ਹੀ ਲਿਖ ਸਕਣਗੇ।' ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਫ਼ਰ ਦੌਰਾਨ ਧੰਜਲ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪੱਛਮ ਦਾ ਸੁਖ-ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਤੇ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਭਰਪੂਰ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਧਾਰ ਨੂੰ ਖੁੰਢਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਅਕਤੂਬਰ 1972 ਈ. 'ਚ ਉਹ ਕੈਨੇਡਾ ਜਾ ਵਸਿਆ। ਉਥੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਕੰਪਿਊਟਰ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ, ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨੇੜਿਉਂ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ, ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜ ਸਹੀ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਡੰਗ ਜਰਿਆ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਸੰਵਾਦ 'ਚ ਪੈਣ ਦਾ ਅਵਸਰ ਵੀ ਮਿਲਿਆ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ 'ਚ ਉਹ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਰਿਹਾ, ਨਾਟਕ ਖੇਡੇ, ਖਿਡਵਾਏ, ਜੁਲਾਈ 1973 ਤੋਂ ਮਾਰਚ 1986 ਤੱਕ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਪੰਜਾਬੀ ਰਸਾਲਾ 'ਵਤਨੋਂ ਦੂਰ' ਕੱਢਿਆ, ਕੈਨੇਡਾ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸੰਸਥਾ 'ਚ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਵਜੋਂ ਸੈਨੇਟ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਕੈਮਲੂਪਸ ਦੀ 'ਟਾਮਸਨ ਰਿਵਰਜ਼ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ' 'ਚ ਕੰਪਿਊਟਰ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੇ ਹੁਣ ਤਕ ਪੰਜ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਹਨ - **ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ** (1972), **ਤਿੰਨ ਕੋਣ**'(ਇਕਬਾਲ ਰਾਮੂਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਖਿੰਦਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ, 1979), **ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ** (1985), **ਪਾਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਦਸ ਕਵਿਤਾਵਾਂ** (1991) ਅਤੇ **ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ** (2011)। ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗਤਿ -ਮਿਤ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈਆਂ ਪੰਜ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਮੰਨਦਾ :

ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ, ਮਾਈਨ-ਇੰਜੀਨੀਅਰਿੰਗ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਅਤੇ ਦੇਸ਼-ਵਿਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੋਂ ਹਾਸਿਲ

ਹੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ; ਉੱਘੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਹੋਈ ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ; ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਭਰ ਲਈ ਮੇਰੀ ਰਚਨਾ 'ਚ ਰਚ-ਮਿਚ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ; ਕੈਨੇਡਾ ਪਹੁੰਚਣ 'ਤੇ ਤਲਖ਼ ਤਜਰਬਿਆਂ ਨਾਲ ਖਹਿ ਕੇ ਹਾਸਲ ਹੋਈ ਪਰਵਾਸੀ ਚੇਤਨਾ; ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਜਜ਼ਬਾ: ਪਿਆਰ - ਇਹ ਪੰਜ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਨੁਪਾਤ 'ਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈਆਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪੰਜ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ 'ਚ ਇਕੱਠਿਆਂ ਹੀ ਫੈਲਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪੰਜ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ 'ਚ ਫੈਲਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਚ ਸਮੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

(**ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ**, ਪੰਨਾ 11)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਨੇ ਜਦੋਂ ਸੱਤਰਵਿਆਂ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਉਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਰਾਜਸੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ 'ਤੱਤੇ ਲਹੂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ' ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸੰਘਰਸ਼ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਥਿਤੀ ਤਿੱਖੇ ਤੇ ਟਕਰਾਵੇਂ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਨਾਇਕ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੇ ਲੋਟੂ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਅ ਜਾਣ ਦੀ ਅਣਸਰਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਦੇ ਤਰਕ ਕਰਕੇ ਗੁਰੀਲਾ ਯੁੱਧ (ਲੋਕ-ਯੁੱਧ) ਦਾ ਪਿੜ ਮੱਲਣ ਲਈ ਤੱਤਪਰ ਸੀ। ਕਵੀ ਤੇ ਗੁਰੀਲਾ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਹਥਿਆਰ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਟਾਲੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਨੌਜਵਾਨ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦੇ ਰੁਮਾਂਸ ਨੂੰ ਦਮਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਮਰੀਕੀ ਚਿੰਤਕ ਹਰਬਰਟ ਮਾਰਕੂਜ਼ ਅਤੇ ਨਾਮਵਰ ਅਲਜੀਰੀਆਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਕ ਫ਼ਰਾਂਜ਼ ਫੈਨੋ ਦੇ 'ਹਿੰਸਾ-ਪ੍ਰਤਿ-ਹਿੰਸਾ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਰਾਜਸੀ ਸੇਧ ਲੈਣ ਕਰਕੇ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀ ਜਮਾਤੀ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦੇ ਸਫ਼ਾਏ ਨੂੰ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਅ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਪੜਾ 'ਤੇ 'ਪ੍ਰਤਿ-ਹਿੰਸਾ' ਦਾ ਰਾਜਸੀ ਗੁਰਮੰਤਰ ਅਤੇ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਰੁਮਾਂਸ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੂਤਰ ਸਣਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਦਿਆਲਾ, ਬਾਬਾ ਦੀਪ ਸਿੰਘ, ਕੂਕਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸ਼ਹੀਦਾਂ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸਰਾਭਾ, ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ, ਬੁੱਧ, ਫ਼ਰਹਾਦ ਅਤੇ ਮਾਉ ਜੇ-ਤੁੰਗ ਆਦਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਧਿਆਇਆ। ਸਮਕਾਲੀ ਜੁਝਾਰ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਵੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਦਾ ਵਰ ਮੰਗਦਾ ਹੈ :

– ‘ਕਲਮ ਅਤੇ ਤਲਵਾਰ’ ਅੱਜ ਵੀ,
ਆਪਣੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਸਮਝਣ ਤੈਨੂੰ,
ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਨ ਤੇ ਕਬਹੂੰ ਨ ਟਰਹੂੰ,
ਦੇਹੁ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਇਹ ਵਰ ਮੈਨੂੰ।

(ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ)

– ਪਰਬਤ ਬੇਸ਼ਕ
ਉਚੇ ਹੋਣ ਹਿਮਾਲਾ ਤੋਂ ਵੀ
ਪਰ ਤੇਸੇ ਤਾਂ ਮੁੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ
ਪਰ ਇਹ ਹੱਥ ਤਾਂ ਟੁੱਟ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ
ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ
ਜੁੱਗਾਂ ਤਕ ‘ਫ਼ਰਹਾਦ’ ਨਾ ਮਰਦੇ।

(ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ)

ਇਤਿਹਾਸ-ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਿਮਰਤੀ ਕਿਸੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਤਰੰਗ ਜਾਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਰਪੇਸ਼ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ ’ਚੋਂ ਉਪਜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਦਾ ਫ਼ਲ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ’ਚ ‘ਪ੍ਰਤਿ-ਹਿੰਸਾ’ (counter-violence) ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਿਸੇ ਭਾਵੁਕ ਵਕਤੀ ਉਬਾਲ, ਅੰਨ੍ਹੇ ਰੋਸ, ਕਬੀਲਾਈ/ਸਾਮੰਤੀ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚਲੰਤ ਨਕਸਲੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੀੜਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਪਸਤ ਹੋਏ ਮਨੋਬਲ, ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਗੌਰਵ ਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ‘ਅਹਿੰਸਾ’ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ :

ਹੱਥ ਜੋ ਮਜ਼ਲੂਮ ਦਾ ਗਲ ਘੁੱਟਦੇ
ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਦੇਣਾ ਪਾਪ ਹੈ?
ਜੋ ਚਮਨ ਦੀ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਨੂੰ ਗੰਦਾ ਕਰੇ
ਐਸਾ ਬੂਟਾ ਪੱਟ ਦੇਣਾ ਪਾਪ ਹੈ?
ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੇ ਕਤਲ ਹੋਣੋ ਰੋਕਣੀ
ਕਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਚਿਰਾਂ ਸੱਖਣੀ ਮਾਂਗ 'ਚ
ਰੱਤ ਦਾ ਸੰਧੂਰ ਭਰਨਾ ਪਏਗਾ।

(ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ)

ਜਦੋਂ ਤੀਕਰ ਨਾ 'ਔਰੰਗੇ' ਮੁਕਣੇ
ਦੇਗਾਂ 'ਚ ਦਿਆਲੇ ਸੜਦੇ ਰਹਿਣਗੇ
ਕੂਕੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਰਹਿਣਗੇ
ਤੋਪਾਂ ਅੱਗੇ ਹੱਸ ਖੜਦੇ ਰਹਿਣਗੇ
'ਭਗਤ' ਤੇ 'ਕਰਤਾਰ' ਜੀਵਨ ਹਾਰ 'ਚ
ਲਾਲ ਬਣਕੇ ਆਪਾ ਜੜਦੇ ਰਹਿਣਗੇ
ਇਨਕਲਾਬੀ-ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤਾਂ
ਟਾਕਰੇ ਲੱਗੇ ਸਿਰ ਧੜ ਦੇ ਰਹਿਣਗੇ
ਰੁੱਤ ਨਵਿਆਂ ਦੀ ਹੀ, ਔਂਦੀ ਰਹੇਗੀ
ਪੱਤ ਪੁਰਾਣੇ ਸਦਾ ਝੜਦੇ ਰਹਿਣਗੇ।

(ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ)

ਪੰਜਾਬੀ ਜੁਝਾਰ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਰੋਸ, ਸਿੱਖ ਸਾਮੰਤੀ/ਕਬੀਲਾਈ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਚਲੰਤ ਫ਼ੈਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਵੀ। ਪਰ ਪਾਸ਼, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਧੰਜਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ 'ਪ੍ਰਤਿ ਹਿੰਸਾ' ਨੂੰ ਵਡੇਰੇ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ 'ਚ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਕਤਲਗਾਹ' ਬਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਜਿਉਣ ਜੋਗੀ ਬਨਾਉਣ ਲਈ 'ਜੋਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਹੋਸ਼' ਅਤੇ 'ਹਥਿਆਰ' (ਬੰਬ) ਨਾਲੋਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੀਆਂ ਨਕਸਲੀ ਦੌਰ 'ਚ ਲਿਖੀਆਂ ਪਰ ਹੁਣ 'ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ' 'ਚ ਛਪੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ - 'ਜੋਸ਼ ਤੇ ਹੋਸ਼' ਅਤੇ 'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਕਤਲਗਾਹ' ਉਪਰ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ :

ਬੰਬ ਸੁੱਟਣਾ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਜੋਸ਼ ਦਾ
ਕਦੋਂ, ਕਿੱਥੇ, ਸੁੱਟਣਾ : ਕੰਮ ਹੋਸ਼ ਦਾ
ਆਓ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਸ਼ ਦਾ ਬੰਬ ਸੁੱਟੀਏ
ਚਲੋ, ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਬੰਬ ਸੁੱਟੀਏ
ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇਈਏ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਖਾਮੋਸ਼ ਨੂੰ
ਜ਼ਬਤ ਦੇ ਵਿਚ ਕਰ ਲਈਏ ਆਕ੍ਰੋਸ਼ ਨੂੰ।

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਕਿੰਨਾ ਸੁੱਚਾ ਨਾਮ ਤੇਰਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ!
ਕਿਸ ਕਾਫ਼ਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਮੋਹ ਨਹੀਂ!!
... ਕਤਲਗਾਹ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾਂ ਇਸ ਲਈ
ਕਤਲਗਾਹ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਹੈ ਮੈਂ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ
ਕਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ
ਕਤਲ ਹੋ ਕੇ ਕਤਲ ਰੋਕਣ ਵਾਸਤੇ
ਕੀ ਨਿਗਾਹਾਂ ਤੇਰੀਆਂ ਵਿਚ ਜੁਰਮ ਇਹ?
ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਇਸ 'ਜੁਰਮ' ਦਾ ਹੱਸ ਕੇ ਇਕਬਾਲ
ਜ਼ਿੰਦਗੀ! ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਿਆਰ!!

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਅਕਤੂਬਰ 1972 ਈ. 'ਚ ਸੁਖਾਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਸਜਾ ਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਕੈਨੇਡਾ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਨਵੇਂ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਦੇ ਦਿਨਾਂ 'ਚ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰਹੀ। ਇਕਬਾਲ ਰਾਮੂਵਾਲੀਆ ਅਤੇ ਸੁਖਿੰਦਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਤਿੰਨ ਕੋਣ** (1979) ਦੀ ਅੰਤਿਕਾ 'ਚ ਸਾਧੂ ਬਿਨਿੰਗ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਕਲਾ-ਸਰਗਰਮੀ, ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚ ਆਏ ਮੋੜ ਅਤੇ ਧੰਜਲ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਊਰਜਾ ਦੇ ਮੱਠੇ ਪੈ ਰਹੇ ਸੇਕ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ; ..."ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚਲੇ ਛੇਆਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ 'ਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀਆਂ।...'ਪਰ' ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੇ ਕੈਨੇਡਾ 'ਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ 'ਚ ਉਹ ਖ਼ਲਾਅ 'ਚ ਗੁਆਚਣੋਂ ਤਾਂ ਵਾਲ਼ ਵਾਲ਼ ਬਚ ਗਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ **ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ** ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖਰਾਪਣ ਬਦਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।" ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੌਰਾਨ ਰਚੀ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਸਤੂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ 'ਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਾਲੇ ਜੋਸ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਸਹਿਜ ਤੇ ਟਿਕਾਊ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਲਲਕਾਰਵੇਂ ਸੰਬੋਧਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਸੰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਮਰੱਥਾ ਬਾਰੇ ਵੱਧ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਾਡੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਮਕਬੂਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ (ਲੋਕ-ਵਾਰਤਾ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ) ਦੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਖ਼ਤ ਦੀ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਿਰਜਣ-ਮਨਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ

ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ – 'ਪੁਰਾਣੀ ਕਥਾ ਨਵੀਂ ਕਥਾ', 'ਚਿਰਾਗ਼' ਅਤੇ 'ਅਜੇ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਖ਼ਤ ਨਾ ਲਿਖੀਂ' ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਚਿਰਾਗ਼' ਨਜ਼ਮ 'ਚ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੀ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚਲੇ ਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਛੇੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਲੋਕ-ਯੁੱਧ ਛੇੜਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਅਜੇ ਹੋਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ? ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟਰੀ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਦੇ ਸੋਧਵਾਦੀ ਰਾਹ ਉਤੇ ਟੇਕ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਗੁਰੀਲਾ ਯੁੱਧ ਦਾ ਟਕਸਾਲੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇ? ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਲਹਿਜੇ ਵਾਲੀ ਇਸ ਨਜ਼ਮ 'ਚ ਉਹ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟਰੀ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਰਵਾਇਤੀ ਖੱਬੇਪੱਖੀਆਂ ਨੂੰ 'ਧੁੱਪ-ਛਾਂ ਵਾਂਗ ਰੰਗ ਬਦਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਕਾਫ਼ਲੇ ਦੇ ਹੰਭੇ ਹਾਰੇ ਮੋਹਰੀ' ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ 'ਦੰਭੀ ਜਾਦੂਗਰ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਕਲਾਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਅਜੇ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਖ਼ਤ ਨਾ ਲਿਖੀ' ਨਜ਼ਮਾਂ 'ਚ ਧੰਜਲ ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੂੰ 'ਅੰਨ੍ਹੀ ਗੁਫ਼ਾ ਦੇ ਟਟਹਿਣੇ' ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਵਿਧਵਾ ਸਫ਼ਰ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਵਿਸਕੀ ਦੀ ਬੋਤਲ ਅਤੇ ਨਿਰਬਸਤਰ ਕੁੜੀ 'ਚੋਂ/ਗੁਆਚਿਆ ਆਪਾ ਲੱਭਣ" ਵਾਲੇ ਸਿਰਜਕ ਕਦੇ ਵੀ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਮਝ ਤੇ ਸਿਰਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਤੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਣੀ
ਖੇਤਾਂ 'ਚ ਸਿਲਾ ਚੁਗਦੇ
ਅੱਧ ਨੰਗੇ ਹੱਡਾਂ 'ਤੇ ਹੰਢਾਈ ਤਪਸ਼...
ਹਵੇਲੀ ਸੰਭਰਦਿਆਂ
ਸਵੇਰ ਦੀ ਮਹਿਕ 'ਚ ਰਲੀ
ਗੰਦਗੀ ਦੀ ਬਦਬੋਅ...
ਤੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਣਾ-
ਕੱਚ ਦੀਆਂ ਵੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ
ਲੋਹ-ਕੜਿਆਂ ਦਾ ਜਬਰ ...
ਪਰ ਅਣਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਤਾਂ
ਸਾਡੇ ਹੀ ਦਿਲ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦੇ ਨੇ

(ਤਿੰਨ ਕੋਣ)

ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ, ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਤਲਖ਼ ਅਨੁਭਵ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧਿਅਨ, ਕੈਨੇਡਾ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਅਮਲ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ, ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ ਅਤੇ ਸੰਬੋਧਨ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਕਬਾਲ ਮੁਤਾਬਿਕ ਉਸ ਦੀਆਂ "ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੋ ਗਿਆ।" (**ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ**, ਪੰਨਾ 89)। ਲਲਕਾਰਵੀਂ ਨਾਹਰਾ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੋਧਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੇ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ ਧੁਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਸਥਾਪਿਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਤੇਜ਼-ਕੰਟੀਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰੋਸ ਦਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ : ਜਿਵੇਂ

ਕਿਸ 'ਗੁਰੂ' ਦਾ ਸਿੱਖ ਹਾਂ ਮੈਂ?
'ਮਾਉ' ਮੇਰਾ ਕੀ ਲਗਦਾ ਹੈ?
'ਬੁੱਧ' ਦੇ ਗਿਆਨ-ਬੋਹੜ ਤੋਂ ਡਿੱਗੇ ਪੱਤਿਆਂ 'ਚੋਂ
ਕਿੰਨਿਆਂ ਕੁ 'ਚ ਹੈ ਮੇਰੇ ਖੇਡਣ ਲਈ
ਭੰਬੀਰੀ ਬਣਨ ਦੀ ਕਾਬਲੀਅਤ?
ਇਸ ਰੱਤ-ਰੰਗੀ ਸਦੀ 'ਚ
ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਕਤਰੇ ਖ਼ੂਨ ਡੋਲਾਂਗਾ ਮੈਂ?
ਅਤੇ ਡੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਖ਼ੂਨ 'ਚੋਂ
ਕਿੰਨਾਂ ਕੁ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਲਗਦੈ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਲਮਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਕਲਮ ਹੋਏ
ਉਹ ਮੈਂ ਸਾਂ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ?

(ਤਿੰਨ ਕੋਣ)

ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ; ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਧੰਜਲ ਆਪਣੀ ਕਾਰ-ਗੁਜ਼ਾਰੀ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ (ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਰਥਕ ਸੀ) ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵੀ। ਰਚਨਾ-ਧਰਮ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਾਹੀ ਲੀਕ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਪੂਰਵਾ-ਗ੍ਰਹਿਾਂ ਅਤੇ ਪਸੰਦ-ਨਾਪਸੰਦੀ ਦੀ ਲਛਮਣ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘੇ

ਬਿਨਾ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਿਰਜਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਵਿਤਾ ਆਤਮ-ਲਾਪ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਯੁੱਧ (encounter with the self) ਵੀ ; ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸੰਘਾਰਕ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਘਾਰਕੀ ਚੇਤਨਾ ਕਰਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ **ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ** ਅਤੇ **ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ** 'ਚ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਲਹਿਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਕਸਲਵਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ - 'ਖੇੜਿਆਂ 'ਚ ਘੁੱਗ ਵਸਦਾ ਮੁਰੀਦ', 'ਮਿੱਤਰ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ' (**ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ**) ਅਤੇ 'ਬੰਦੂਕ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬ' (**ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ**) ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੇ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅੱਗੇ ਅਤਿ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ, ਉਥੇ ਇਹ ਲੇਖਕਾਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਲਈ ਪਰਖ ਦੀ ਘੜੀ ਵੀ ਬਣਿਆ। **ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ** 'ਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਦੇ ਦਹਿਸ਼ਤਜ਼ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ, ਖਾੜਕੂ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਮਾਰੂ ਤੇ ਦੂਰ-ਰਸ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ, ਸਿੱਖ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਆ ਰਹੇ ਵਿਗਾੜਾਂ, ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਦੰਭੀ ਚਲਣ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਅਤੇ ਮੌਕਾ-ਪ੍ਰਸਤ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਆਦਿ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ ਚਿਤਰਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ 'ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦਾ ਨਸਲਵਾਦ ਅਤੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦਾ ਫ਼ਿਰਕੂ ਜਨੂੰਨ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਇਕੋ ਮਾਂ ਦੇ ਵੈਲੀ ਪੁੱਤ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।' ਉਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਦਾ ਮੋਹਰਾ ਬਣੇ ਖਾੜਕੂਆਂ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕੂ ਜਨੂੰਨੀਆਂ ਨੂੰ 'ਪਿਛਲੱਗ ਬੱਚੇ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਦਾਦਕੇ (ਸਕੇ ਸੋਦਰੇ) ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵਡੇਰੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਫ਼ਿਕਰਮੰਦ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਚੱਪਾ ਚੱਪਾ ਕਤਲਗਾਹ ਬਣੀ ਧਰਤੀ ਬਾਰੇ ਸੁੱਕੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਲਿਖ ਸਕਣਾ ਸੌਖਾ' ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਫ਼ਿਰਕੂ ਜਨੂੰਨ ਸਾਡੀ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾ ਕੇ ਵੱਖਵਾਦ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਉਪਰ ਤਬਸਰਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਧੰਜਲ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਪੂਰਨ ਸਿਹਾਂ!
ਪੰਜਾਬ ਹੁਣ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਨਹੀਂ
ਪੱਗਾਂ ਤੇ ਟੋਪੀਆਂ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ
ਚਿੱਕੜ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਕਹਿ ਰਹੇ ਨੇ :

ਸਾਨੂੰ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਲ ਰਾਜਗੁਰੂ ਤੇ ਸੁਖਦੇਵ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੇ
ਸਾਨੂੰ ਸਰਾਭੇ ਦੇ ਨਾਲ ਪਿੰਗਲੇ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।

(ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ)

ਪੰਜਾਬ ਸੰਕਟ ਨੇ ਜਿਥੇ ਭਾਰਤੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਇਸ ਨੇ ਸਿੱਖ-ਪਛਾਣ ਅੱਗੇ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ। ਸੌੜੀ ਸੱਤਾ ਸਿਆਸਤ ਕਾਰਨ ਸਿੱਖੀ 'ਚ ਪੈ ਰਹੇ ਵਿਗਾੜਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਕਸ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਕਸ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਕੇ ਸਿੱਖੀ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ; ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਅਭਿਮਾਨ, ਥੋਥੀ ਗੀਤ-ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਤਾਲਿਬਾਨੀ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਫ਼ਤਵਾਨਸ਼ੀਨੀ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ। ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ, ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਦੀਨ-ਦੁਖੀ ਜਾਂ ਧਰਮ ਹੇਤੁ ਜੂਝਣ ਦੇ ਚਾਉ ਵਾਲੇ ਜੁਝਾਰੂ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋਈ ਸਿੱਖੀ ਬਾਰੇ ਧੰਜਲ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ੀ ਲਹਿਜੇ ਵਾਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹਨ :

– ਮੇਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਤਾਂ ਸੱਪ ਦੀ ਛਾਂ ਕੁ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਹੈ
ਸੀਸ ਦੀ ਥਾਂ ਜਿਹੜਾ
ਸੱਚੇ ਸੌਦੇ ਦੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਤਲੀ 'ਤੇ ਧਰਦਾ ਹੈ...
ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ ਦੇ ਸਰੋਵਰ 'ਚ ਟੁੱਭੀਆਂ ਲਾਉਂਦਾ
ਤੱਤੀ ਤਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ
ਨਿਰਵਿਘਨ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ...
ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਂਕ 'ਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ
ਆਨੰਦਪੁਰ ਤੋਂ ਕਾਹਨੂਵਾਣ ਦੇ ਛੰਭ ਨੂੰ
ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਬਹੁਤਾ ਹਿੱਸਾ
ਮੈਂ ਬਾਕੀ ਸੰਗਤ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ
ਵੰਡ ਕੇ ਛਕਣਾ ਗੁਰੂ ਨੇ ਹੀ ਦੱਸਿਆ ਸੀ।

(ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ)

ਇਤਿਹਾਸ-ਚੇਤਨਾ, ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਬਾਹਰਲੇ ਭੇਖ ਤੇ ਕਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਿੱਖੀ ਸਮਝ ਲੈਣ 'ਚ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਧੋਖੇ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਚ 'ਸੋਚ ਦੀ ਬੇ-ਸਵਾਰ ਬੱਕੀ ਤੇ 'ਤਰਕਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਬਿਹਬਲ ਹੋਏ ਤੀਰ' ਸਾਡੇ ਜਿਉਂਦੇ-ਹੋਣ ਨੂੰ

'ਮੇਹਣੇ ਮਾਰਦੇ ਹਨ।' ਅਸੀਂ 'ਸੱਖਣੀ ਕਮਾਨ ਮੋਢੇ ਤੇ ਲਟਕਾ ਕੇ' ਜਿਉਂਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਪਾਲਦੇ ਹਾਂ, (ਲੁਕਣਮੀਟੀ ਖੇਡਣ ਵਾਲੇ)। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਅਨੁਸਾਰ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਲੈਸ ਹੋ ਕੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਸਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਪਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਪਾਸਾ ਵੱਟਿਆਂ ਮੁਕਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀ :

ਹੇ ਗੁਰੂ! ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਵੀ ਤੇਰੇ ਰੂਬਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ
ਸ਼ਮਸ਼ੀਰ ਦੇ ਦਸਤੇ ਨੂੰ ਚਾਅ ਜਿਹਾ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ!
ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਲਈ ਢਾਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ
ਜੋ ਆਪਣੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦਾ ਗਲਾ ਕੁਤਰ ਕੇ
ਮਿਆਨ ਦੇ ਮੱਥੇ ਦਾ ਕਲੰਕ ਬਣ ਗਈਆਂ ...
ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਤੇਰੇ ਹੀ ਹਨ :
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੇਰੇ ਤਖ਼ਤਾਂ 'ਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੋਹਿਆ
'ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤਿ ਸਭੈ ਏਕੋ ਪਹਿਚਾਨਬੋ' ਦੇ
ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਵਰਗਾ
ਪੰਜਾਂ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਦਸਾਂ ਨਹੁੰਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ 'ਚੋਂ
ਜਿਹੜੇ ਅੱਜ ਵੀ ਜੱਟ, ਖੱਤਰੀ, ਨਾਈ, ਝਿਉਰ ਜਾਂ ਛੀਂਬਾ
ਸੁੰਘਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ-
... ਯੁੱਧ ਤਾਂ ਲੜਨਾ ਹੀ ਪੈਣਾ ਹੈ ਗੁਰੂ!
ਜੋ ਤੇਰੇ ਵਾਂਗ ਉੱਤਰ ਤੋਂ ਦੱਖਣ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਵੇ-
ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਰਗੀ ਜਿਸ ਦੀ ਸੈਨਾ 'ਚ
ਪਗੜੀ ਟੋਪੀ ਤੇ ਕੁੱਲੇ ਦੀ ਵਰਦੀ ਦਾ
ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਾ ਰਹੇ-
ਜਿਸ 'ਚ ਲਛਮਣ ਦਾਸ ਉਰਫ਼ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ
ਚਮਕੌਰ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਾਲਾ ਭਾਈ ਸੰਗਤ ਸਿੰਘ ਵੀ-
ਜਿਸ 'ਚ ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਾਲਾ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ...
ਮੇਰੀ ਸ਼ਮਸ਼ੀਰ ਨੂੰ ਮੱਤ-ਪੱਤ ਬਖ਼ਸ਼ੀਂ ਗੁਰੂ!
ਇਹ ਸਿਰ ਦੀ ਟੋਪੀ ਨਹੀਂ, ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਤੇਜ ਵੇਖ ਕੇ
ਰਣ 'ਚ ਜੂਝਦੀ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਜਾਵੇ ...

(ਜ਼ੋਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ)

ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਵਿਚਲੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਜਿਸ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਚਲਣ 'ਚ ਆਏ ਨੈਤਿਕ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਹੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ 'ਹਰਾ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਪੀਲੇ ਚਿਹਰੇ/ਇਕੋ ਥਾਂ ਕਿਵੇਂ ਉੱਗ ਪੈਂਦੇ ਨੇ?' ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਦਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਟੁੱਟੀ, ਉਦਾਸੀਨ ਤੇ ਅਬੋਧ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ-ਬਾਣ ਦੀ 'ਆਰ' ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੇਸ਼ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਭੋਲੇ ਪੰਛੀ' :

ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਦੇ ਜਾਲ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਉਡੇ ਕੁਝ ਪੰਛੀਆਂ ਨੇ
ਜੰਗਲ ਦੇ ਬਾਕੀ ਪੰਛੀਆਂ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ :
ਪੰਛੀਓ - ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਆਵੇਗਾ, ਜਾਲ ਲਾਵੇਗਾ-ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਰਹਿਣਾ
ਕੁਝ ਕੁ ਭੋਲੇ ਪੰਛੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਰੱਟੇ ਲਾ ਲਏ
ਨਵੇਂ ਸਿੱਖੇ ਗੀਤ ਦੀ ਮਸਤੀ ਸੀ ਕਿ
ਓਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ . . .
ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਨੇ ਜਾਲ ਲਾਇਆ
ਭੋਲੇ ਪੰਛੀ ਚੋਗੇ ਦੀ ਮਹਿਕ ਦੇ ਖਿੱਚੇ ਚਲੇ ਆਏ
ਆਉਂਦੇ ਆਉਂਦੇ ਗੀਤ ਵੀ ਗਾ ਰਹੇ ਸਨ
ਪੰਛੀਓ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਆਵੇਗਾ-ਜਾਲ ਲਾਵੇਗਾ-ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਰਹਿਣਾ
ਚੋਗਾ ਚੁਗਣ ਬੈਠੇ ਹੀ ਸਨ ਕਿ ਜਾਲ 'ਚ ਫਸ ਗਏ
ਜਾਲ 'ਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਵੀ ਗਾ ਰਹੇ ਸਨ ...
ਪੰਛੀਓ-ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਆਵੇਗਾ-ਜਾਲ ਲਾਵੇਗਾ-ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਰਹਿਣਾ
ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਜਦੋਂ ਪੰਛੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਜਾਲ ਲੈ ਕੇ
ਘਰ ਨੂੰ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ
ਭੋਲੇ ਪੰਛੀ ਉਦੋਂ ਵੀ ਗਾ ਰਹੇ ਸਨ
ਪੰਛੀਓ-ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਆਵੇਗਾ-ਜਾਲ ਲਾਵੇਗਾ-ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਰਹਿਣਾ

(ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ)

ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਤਲਿੱਸਮ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਦੌਰ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਜੋਖ਼ਮ ਭਰਿਆ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਕਵੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੀ ਕਸੌਟੀ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਚਲਣ ਅਤੇ ਬੇਲਗ਼ਾਮ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਸਾਹਮਣੇ ਸੱਚ ਕਹਿਣਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਗਲੈਮਰ ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਲੱਜਤਾ

ਦਾ ਚੋਗਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਹੱਕ-ਸੱਚ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਗੁੰਗੀ ਪੀੜ (ਚੀਕ) 'ਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਖਾੜਕੂ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਦਮਨ ਚੱਕਰ ਦੌਰਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੇ ਘਿਣਾਉਣੇ ਕਤਲਾਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਕਲਮ ਨੂੰ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਤੇ ਨਿਸੱਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਉਪਰਾਲਾ ਵਰਤਿਆ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਕਵੀ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਕਤਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਕਤਲ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਪਾਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਦਸ ਕਵਿਤਾਵਾਂ'** (ਮਾਰਚ 1991) 'ਚ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਗੋਲੇ ਖਾੜਕੂਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਰਜ਼ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ:

– ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ਼ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਲੇਲ੍ਹੜੀਆਂ ਨਹੀਂ
ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਰ ਹੈ ਪੱਗ ਨਹੀਂ
ਏਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ
ਏ. ਕੇ. ਸੰਤਾਲੀ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਛਾਤੀ ਛਲਣੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ
ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਛਾਤੀ ਦੇ ਖ਼ੂਨ ਨਾਲ
ਆਖਰੀ ਸਤਰਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ :
ਕਵਿਤਾ ਲਿਖਣੀ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਮਿੱਤਰ
ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਤਲ ਪਛਾਣਨੇ ਬੜੇ ਸੌਖੇ ਹੋ ਗਏ।
(ਪਾਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਦਸ ਕਵਿਤਾਵਾਂ)

– ਅਸੀਂ/ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੇਸ਼ਰਮ ਬੇਦਾਵਿਆਂ ਨੂੰ
ਸ਼ਰ੍ਹੇਆਮ ਫਿੱਟੇ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ
ਅਸੀਂ/ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖ਼ੂੰਨੀ ਕਟਾਰਾਂ ਵਿਰੁੱਧ
ਯੁੱਧ ਲੜਨ ਦੀ ਥਾਂ
ਕੇਵਲ ਮਿਆਨਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਰਚਾਇਆ ਹੈ
ਤੇਰੇ ਬੜੇ ਮੱਕਾਰ ਮਿੱਤਰ ਹਾਂ ਪਾਸ਼।
ਅਸੀਂ/ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਵੀ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ
ਤੇਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ ਪਾਸ਼!
(ਪਾਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਦਸ ਕਵਿਤਾਵਾਂ)

ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਆਤੰਕ ਕਰਕੇ 'ਗੁੰਗੇ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ' ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦੇ ਮੂੰਹ 'ਤੇ ਮਿਹਣੇ ਵਾਂਗ ਵਜਦੇ' ਹਨ। ਦਹਿਸ਼ਤੀ ਮਾਹੌਲ 'ਚ ਕਵਿਤਾ ਦੀ

ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਧੰਜਲ ਦੀ ਸੁਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਹੈ ; "ਅਜਿਹੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ? ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ; ਕਵੀ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ। ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਰਗੇ ਜ਼ਖ਼ਮਾਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ, ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਕਾਵਿਕ-ਜਲਾਲ ਸਮੇਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਕਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣਾ, ਜਾਗਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਵਾਲੇ ਹਰ ਕਵੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕਵਿਤਾ ਆਪਣਾ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਪੂਰੀ ਤਨਦੇਹੀ ਨਾਲ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ।" (**ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ**) ਧੰਜਲ ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਈ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਚੈਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ :

ਸੌਂ ਰਹੇ ਕਵੀ!
ਤੂੰ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲਿਖ ਸਕੇਂਗਾ?
ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਜਾਗਦੀ ਅੱਖ ਨਹੀਂ
ਸੌਂ ਰਹੀ ਅੱਖ!
ਤੂੰ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖ ਸਕੇਂਗੀ?
ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ
ਸੌਂ ਰਹੇ ਸੁਪਨੇ
ਤੂੰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਕਿਵੇਂ ਉਡ ਸਕੇਂਗਾ
ਤੇਰੇ ਕੋਲ ਪਾਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਹੀਂ
ਸੌਂ ਰਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ
ਤੂੰ ਪਾਸ਼ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ?

(ਪਾਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ 'ਚ ਦਸ ਕਵਿਤਾਵਾਂ)

ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਬੁਰਜੁਆ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਨਿਰੋਲ ਛੂਈ-ਮੂਈ ਕੋਮਲਤਾ ਵਾਲੀ ਸ਼ਿਲਪ ਘਾੜਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ 'ਅੱਖ 'ਚ ਤਰਦੇ ਅੱਥਰੂਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਬੰਦਾ ਹੀ ਸ਼ਾਇਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵੀ। ਤਪੇ ਮਨ ਵਾਲੇ ਅਕੱਲਕਾਂਦ ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਗੁਸੈਲ ਬੋਲ ਵੀ ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ, ਕਲਾ ਨੂੰ ਮਖ਼ਮਲੀ ਕੋਮਲਤਾ ਤੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸੁਹਜ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਭੜੂਏ/ਦਲਾਲਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਮੁਥਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਖੁਰਦਰੇ ਹੱਥਾਂ ਤੇ ਪੀੜ ਨਾਲ ਵਿੰਨ੍ਹੇ ਮਨਾਂ ਵਾਲੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ

ਦਾ ਜੁੱਸਾ ਵੀ ਖ਼ੁਰਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ; ਗੁਆਰੇ ਦੀ ਕੰਡ ਵਾਂਗ ਚੇਤਨਾ 'ਚ ਜਲੂਣ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ। ਧੰਜਲ –'ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ', 'ਬੰਦੂਕ ਮੌਤ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ', 'ਪਰੰਪਰਾ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ', 'ਬੋਲ–ਕਬੋਲ' ਅਤੇ 'ਕਵਿਤਾ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ 'ਚ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਵੇਂ ਕਲਾ–ਸਕੰਲਪ (alternative poetics) ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ 'ਸੰਗਰਾਮਾਂ ਦੀ ਗੁੜ੍ਹਤੀ' ਜਾਂ ਰੋਹ ਦੀ ਪਾਹੁਲ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਰਚਨਾ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ ; ਜੋ ਜਰਵਾਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਰੜਕਦੀ ਹੈ :

– ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਮਹਿਲਾਂ ਦੇ ਅੱਖੀਂ ਮਿਰਚਾਂ ਬਣ ਕੇ ਲੜਦੀ,
ਜਿਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤੀਜੀ ਅੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵਿਚ ਸੁਰਤੀ,
ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਹਰਫ਼ਾਂ ਦੇ ਅੰਬਰੀਂ, ਸੂਰਜ ਬਣਕੇ ਚੜ੍ਹਦੀ,
ਜਿਸ ਦੀ ਰੂਹ 'ਚ ਧੜਕਣ ਲਗਦੀ, ਸੰਗਰਾਮਾਂ ਦੀ ਗੁੜ੍ਹਤੀ।
(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ 'ਚ ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਜਿਥੇ ਤੀਸਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਵ–ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਹੋ ਰਹੇ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਸਟੀਕ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੇ ਕਥਿਤ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕਿਰਤ ਵਿਰੋਧੀ ਖ਼ਾਸੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਲੇ ਅਥਾਹ ਭਟਕਣ ਹੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਥਿਤ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਕਲਚਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁਖ–ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਹਲਕਾਏ ਪਿਆਦੇ 'ਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਮੁੱਕ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਵਾਲੀ ਖਪਤ ਤੇ ਅਣਚਾਹੇ ਉਪਰੋਂ ਠੋਸੇ ਹੋਏ ਕੰਮ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਤੋਰ 'ਚ ਬੱਝਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਣ ਦੀ ਥਾਂ ਖ਼ੁਦ 'ਭੋਗਿਆ' ਜਾਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ–ਭੋਗ ਦੀ ਇਹ ਅਮਾਨਵੀ ਸਥਿਤੀ ਕਿਤੇ ਨਾ ਮੁੱਕਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਚੱਕਰਵਿਊ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਰਦੇ ਉਹਲੇ ਸਾਡੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਉਂਕ ਵਾਂਗ ਡਕਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧੰਜਲ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਭੰਜਨ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਟੇਬਲ ਸਜਦਾ ਹੈ :
ਪੀ ਰਹੇ ਹਾਂ/ਖਾ ਰਹੇ ਹਾਂ/ਉਂਘਲਾ ਰਹੇ ਹਾਂ

ਅਲਾਰਮ ਵਜਦਾ ਹੈ :
ਬੁੜਬੁੜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ/ਨਹਾ ਰਹੇ ਹਾਂ/ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ . . .
ਰਾਤ ਸੌਂਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਜਾਗਦੇ ਹਾਂ
ਦਿਨ ਜਾਗਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਸੌਂਦੇ ਹਾਂ
ਟੇਬਲ ਸਜਦਾ ਹੈ.../ਅਲਾਰਮ ਵਜਦਾ ਹੈ
ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ/ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ
ਕਿੱਥੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ?/ਕਿਥੋਂ ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ??

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਾਂਗ ਧੰਜਲ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸਵੈ-ਸਜੇ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਫ਼ਲ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਅਤੇ ਮਹਾਂ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਕਾਟ ਥੱਲੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਨਾਮ ਉਪ੍ਰ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਉਤੇ ਅਣਚਾਹੀ ਜੰਗ ਠੋਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਲੁਭਾਉਣਾ ਮਖੌਟਾ ਉਸ ਦੀ ਵਹਿਸ਼ੀ, ਫ਼ਾਸੀਵਾਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀਅਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਲੁਕਾਅ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਅਮਰੀਕੀ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਵ-ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦਾ ਨਵਾਂ ਤੁਹਫ਼ਾ ਹੈ :

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ
ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ
ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ
ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ
ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੋਲੀ ਮਾਰ ਦਿੱਤੀ
ਉਹ ਕੌਣ ਸਨ?
ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਲੱਭਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਸਵਾਲਾਂ ਸਿਰ ਸਵਾਲ ਹੈ/ਕੀ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ?

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਗਲੈਮਰ ਤੇ ਲੁਭਾਉਣਾਪਣ ਖਾੜਕੂ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੇ ਆਤੰਕ ਤੋਂ ਘੱਟ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ। ਹਿੰਸਕ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਦੇਹ ਤੱਕ ਹੈ, ਬਾਜ਼ਾਰ ਟੇਢੇ ਦਾਅ ਜ਼ਿਹਨ ਤੱਕ ਮਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ ਅਤੇ ਜੇਬ੍ਹ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਹਨ ਦੀ

ਮਾਰ ਵੱਧ ਚਿੰਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ 'ਚ ਅਮੁੱਕ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਭਟਕਣ ਦਾ ਛੱਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ; ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵਿਲਾਸੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅੰਨ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਲੰਪਟ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕੈਦੀ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਤੇ ਖਪਤ ਰੁਚੀ ਦੁਆਰਾ ਉਕਸਾਈਆਂ ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪੁੱਠੀ ਭੁਆਂਟਣੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਚੇਰੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਬੰਦੇ ਅੰਦਰਲੀ 'ਬੰਦਿਆਈ' ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ-ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਖੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਖਪਤ ਤੇ ਅੰਨ੍ਹੀਆਂ ਅਮੋੜ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦਾ ਹਲਕਾਇਆ ਬੰਦਾ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਭੋਗਦਾ ਖ਼ੁਦ ਬਾਜ਼ਾਰ (ਪਦਾਰਥਾਂ) ਦੁਆਰਾ ਭੋਗਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਖਾਂਦਾ/ਪੀਂਦਾ ਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਜੁਟਾਉਣ 'ਚ ਉਲਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੋਰ 'ਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੰਮ ਦਾ ਬੋਝ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੋਰ ਦੀ ਲੈਅ ਅਤੇ ਵਿਹਲ ਦੇ ਪਲਾਂ ਦੇ ਹੁਸਨ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗਤੀ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਚੋਣ ਤੇ ਮਨਸ਼ਾ ਤਹਿ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਅਲਾਰਮ ਦੀ ਘੰਟੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। **ਰਾਫ਼ੇਲ ਸੈਮੂਅਲ** ਪੱਛਮ ਦੀ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੀ ਨਵੀਂ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੀ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜ਼ੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਖਰਚੀਲੀ ਤੇ ਰੰਗੀਨ-ਮਿਜ਼ਾਜ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਘਰੇਲੂ ਸਾਜ਼ੋ-ਸਮਾਨ, ਕੰਟੀਨੈਂਟਲ ਫੂਡ, ਸੈਰ-ਸਪਾਟਾ, ਹਫ਼ਤਾਬਾਰੀ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਆਦਿ ਉਪਰ ਵਧੇਰੇ ਖ਼ਰਚ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਚਤ ਨਾਲੋਂ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ (status symbol) ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਚਿੰਤਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਖਾਊ-ਪੀਊ ਪਾਰਟੀਆਂ (ਜਸ਼ਨ) ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਕਾਮ ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮੇਲ ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅੰਦਾਜ਼ ਹਨ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਮੱਧ ਵਰਗ ਕੋਲ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ, ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ। (ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ -(*Alex Callinicos ; Against Postmodernism : A Marxist Critique*, p 162-63) ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਲਾਸੀ ਤੇ ਫੂਹੜ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਦਾ ਸਟੀਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿਹਨੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੰਬੇ ਪਰਵਾਸ ਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਨੇੜਲੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੇ ਧੰਜਲ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਟਕਾਅ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੁਹਿਰਦ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਤੁਹਾਡੇ ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਦੀ ਰੰਗਤ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਗਰ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਾ

ਅਤੇ ਆਸਥਾ ਕਾਬਲ-ਇ-ਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਸੁਰਿੰਦਰ ਧੰਜਲ ਨੂੰ ਇਸ ਸੱਚ ਦਾ ਤੀਖਣ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਕਿ 'ਇਨਕਲਾਬ' ਤੱਕ ਦਾ ਰਾਹ ਤੁਹਾਡੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ੂਨ 'ਚੋਂ ਹੋ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਬੰਦੂਕ' ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਇਥੇ ਹੀ ਸਮੇਟਦੇ ਹਾਂ :

ਉਹ ਬੰਦੂਕ ਜਿਸ ਦੀ ਨਾਲ਼ੀ 'ਚੋਂ
ਇਨਕਲਾਬ ਨਿਕਲਣਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਆਪ ਹਾਂ
ਉਹ ਇਨਕਲਾਬ ਜਿਸ ਨੇ ਬੰਦੂਕ ਦੀ
ਨਾਲ਼ੀ 'ਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਹੈ
ਮੈਂ ਆਪ ਹਾਂ
ਨਾ ਬੰਦੂਕ ਇਨਕਲਾਬ ਹੈ
ਨਾ ਇਨਕਲਾਬ ਮਹਿਜ਼ ਬੰਦੂਕ
ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਨਾਲ਼ੀ 'ਚ ਜਿਉਂਦੇ
ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਨਾਮ ਇਨਕਲਾਬ ਹੈ ...
ਇਨਕਲਾਬ ਕੋਈ ਪੀਜ਼ੇ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ
ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੇਰੀ ਪਲੇਟ...'ਚ ਸਜਾਅ ਦੇਣਾ ਹੈ
ਇਨਕਲਾਬ ਮਹਿਜ਼
ਝੱਲੇ ਕਾਮਰੇਡ ਦੀ ਜ਼ਿੱਦ ਨਹੀਂ
ਇਨਕਲਾਬ ਮਹਿਜ਼/ਕਮਲ਼ੇ ਕਵੀ ਦੀ
ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ
ਇਨਕਲਾਬ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁਲਦਸਤਾ ਹੈ
ਜਿਸ ਦਾ ਹਰ ਫੁੱਲ ਮੈਂ ਆਪ ਚੁਣਨਾ ਹੈ।

(ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਲਾਟ)

ਚੁੱਪ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ : 'ਅਹਿਦ '

ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਚਰਚਿਤ ਨਾਮ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਪਲੇਠੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਸੱਚ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ'** ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਂ ਬਾਰੇ ਨਜ਼ਮਾਂ ਨੇ ਸੰਜੀਦਾ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਿਆ ਸੀ। ਦਲਵੀਰ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਉਹ ਮਾਂ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਚਪਨ 'ਚ ਪੜ੍ਹਾਈ ਖ਼ਾਤਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਨਕੇ ਰਹਿਣਾ ਪਿਆ, ਮਾਂ ਮਿਲਣ ਆਉਂਦੀ ਪਰ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਹਿਸਾਸ ਬਾਲ-ਮਨ ਨੂੰ ਡੰਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ। ਫੇਰ ਉਚੇਰੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਈ ਉਹ ਇੰਗਲੈਂਡ ਚਲੀ ਗਈ। ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਨੇੜੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਰੋਹਬਦਾਰ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੇ ਦਾਦੇ ਦੇ ਘਰੇਲੂ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਮਾਂ ਇਕ ਸੁੰਗੜੀ ਹੋਈ ਹਸਤੀ ਸੀ। ਵੱਡੇ ਘਰ ਦੀ ਨੂੰਹ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਗਮਕਾਰ 'ਚ ਬੱਝੀ ਅਜਿਹੀ ਔਰਤ ਵਾਲੀ ਸੀ, ਜਿਸਦੇ ਸਭ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਠਾਕੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧੀ ਹੋਈ ਮਾਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਘੁਟਣ ਦੁਆਰਾ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਔਰਤ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਰੋਲ-ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ। ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਉਤਪੀੜਨ ਦੁਆਰਾ ਪਥਰਾ ਗਈ ਔਰਤ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ (subject) ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਹੀਂ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਿਮਰਤੀ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਘੁਟਣ 'ਚ ਦਹਿਲੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ **'ਅਹਿਦ'** ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਘੁਟਣ, ਚੁੱਪ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਿਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਸਾਰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਮਰਦਾਵੀਂ ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵੇਂ ਨੂੰ ਲਾਹ ਸੁੱਟਣ ਦਾ ਅਹਿਦ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਐ ਮਾਂ
ਭਾਵੇਂ ਬੜਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ
ਤੇਰੇ ਹੰਝੂਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ
ਕਰਨੀ ਮੋਕਲੀ
ਤੇਰੇ ਪੈਰੀਂ ਪੁਆਈ
ਕਸੂਰੀ ਜੁੱਤੀ
ਸੰਜੋਅ ਲਿਆ ਹੈ
ਤੀਜੇ ਨੇਤਰ 'ਚ
ਅਣਥੱਕ ਸੁਪਨਾ
ਤੁਰਨਾ ਹੈ ਅੰਦਰਲੇ
ਚਾਨਣ ਦੀ ਲੋਏ
ਝਾਕਣ ਲਈ ਸਿਰਜੇ
ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ
ਹੈ ਤੋੜਨੀ ਤੈਥੋਂ ਪੁਰਾਣੀ
ਤੋਰੀ ਇਹ ਹੰਝੂਆਂ ਦੀ ਗੀਤ

ਦਲਵੀਰ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਅਹਿਦ' ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਸੱਤਾ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਕੀਲ ਵਿਚ ਜਕੜੀ ਔਰਤ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਸੰਕਟਾਂ 'ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਲਚਲਾਂ, ਕਰਵਟਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸਫ਼ੋਟਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਰਾਖ਼', 'ਚੀਖ਼', 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ' ਅਤੇ 'ਤਿੰਨ ਮੰਜ਼ਲੇ ਕਾਂਟੇ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚਾਰਣਯੋਗ ਹਨ। ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੇ ਵਰਜਣਾ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹਰ ਚਾਹਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੱਥੀਂ ਘਾਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਛੜੇਵੇਂ ਮਾਰੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਹਸਤੀ ਰਾਖ਼ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਾਮੰਤੀ ਦਾਬੇ ਵਾਲੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਚਲਣ ਵਿਚ ਸਭ ਮਾਨਵੀ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਤੇ ਚਾਹਤਾਂ ਦੀ ਅੱਗ ਨੂੰ ਰਾਖ਼ ਕਰਕੇ ਜੀਣ ਵਿਚ ਹੀ ਔਰਤ ਦੀ ਗਤੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ 'ਰਾਖ਼' ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਮਾਂ ਪਾਤਰ ਦੇ ਇਹ ਨਸੀਹਤੀ ਬੋਲ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਔਹ ਲੈ
ਰਾਖ਼ ਦੀ ਚੁਟਕੀ

ਤੇ ਮੀਟ ਲੈ ਮੁੱਠੀ
ਕਰਦੀ ਰਹੀਂ
ਮੁੱਠੀ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ
ਹਰ ਢਲਦੀ ਸ਼ਾਮ
ਰੱਖੀਂ ਸਾਹ ਸੂਤਣ
ਜੋਗਾ ਜੇਰਾ
ਭਾਂਪ ਲਈਂ
ਕੱਖੀਂ ਅੱਗ ਸਾਂਭਣ ਦੀ
ਜੁਗਤੀ
ਤੇ ਕਰ ਲਈਂ
ਜੱਗ ਜੀਣ ਦਾ ਹੀਲਾ!!

'ਰਾਖ਼ ਦੀ ਚੁਟਕੀ' ਤੇ 'ਬੰਦ ਮੁੱਠੀ' ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ/ਮਾਨਵੀ ਖ਼ਾਹਿਸਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਜੀਣ ਦਾ ਗੁਰਮੰਤਰ ਹੈ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਓਢਣ ਤੇ ਕਥਿਤ ਸੁੱਚਵਾਦੀ ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਬੰਦ-ਸਮਾਜਾਂ (closed societies) ਵਿਚ ਅਗਨ-ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਕੇਵਲ ਔਰਤ ਤੋਂ ਹੀ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਸੰਜਮ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ। ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਨੈਤਿਕਤਾ/ਮਰਿਆਦਾ ਦੁਮੂੰਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਰ-ਭਤਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਮਰਦ ਲਈ ਮਰਦਾਨਗੀ ਹੈ ਤੇ ਔਰਤ ਲਈ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਜਾਂ ਬਦਚਲਣੀ। 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ' ਅਤੇ 'ਹਲਫ਼ੀਆ ਬਿਆਨ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੀ ਮਰਿਆਦਾ ਉੱਪਰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ' ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਨੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਵੇਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਚਾਹਤਾਂ, ਕਦਰਾਂ ਅਤੇ ਵਜੂਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਬਦਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ global ਪਰਿਵੇਸ਼ 'ਚ ਵਿਚਰਦੀ ਔਰਤ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਰਜਣਾ-ਮੁਖ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜਾਂ ਜਿੰਨਾ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ। 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ', 'ਪ੍ਰੀਤ', 'ਮੁਹੱਬਤ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਿੱਦਤ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚਲੀ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਸੰਕੋਚੇ ਹੋਏ ਵਜੂਦ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਨਹੀਂ, ਭਖਦੇ-ਮਚਦੇ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਵਾਲੀ ਅਜੇਹੀ ਕਾਮਨਾ-ਵੰਤ ਨਾਰੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਨਵੀ/ਜੈਵਿਕ ਖ਼ਾਹਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਪੂਰਤੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

- 100 ਕੁ ਮੀਲ ਦਾ ਘੇਰਾ
ਮੇਰੇ ਮੇਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ
ਬਾਪੂ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ ਘੇਰੇ 'ਚ,
ਤੁਰਨਾ ਵਰਜਿਤ ਹੈ
ਮਾਂ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ
"ਧੀਏ ਪੇਕਾ, ਸਹੁਰਾ
ਤੇਰੀ ਧਰਤੀ
ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੇਰਾ ਅਸਮਾਨ
ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਝੋਂ
ਤੂੰ ਇਕ ਖਲਾਅ!!
ਮੈਂ ਅਸੀਮ ਖਲਾਅ ਨੂੰ
ਚੁਣਦੀ ਹਾਂ
ਧਰਤੀ ਤੇ ਅਸਮਾਨ
ਇਸੇ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਨੇ
ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ ਫੈਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ
ਖਲਾਅ ਵਾਂਗ।

- ਆਪੇ ਚਿਤਰਾਂ, ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਚਿਹਰਾ
ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਵੀ ਆਪ ਬਣਾ
ਆਪੇ ਲੁਕਣ ਮੀਚੀ ਖੇਡਾਂ
ਆਪੇ ਝਾਤ ਕਹਾਂ
ਆਪ ਬਾਲਾਂ ਅੱਗ ਹਿਜ਼ਰ ਦੀ
ਲਾਟੀਂ ਆਪ ਬਲਾਂ ... ...
ਆਪੇ ਗੁੰਨ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ
ਭਾਂਡਾ ਆਪ ਬਣਾ ...

ਪੁਰਸ਼ ਸੱਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਲਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਸਿਧਾਈ ਹੋਈ ਪੂਰਬੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚਲੀ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦੀ ਜੱਦ (ਲਛਮਣ-ਰੇਖਾ) ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਹੀ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਤਿੰਨ ਮੰਜ਼ਲੇ ਕਾਂਟੇ' ਨਜ਼ਮ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧੁਨੀ ਮੁਤਾਬਕ ਨਾਨੀ-ਮਾਂ-ਦੋਹਤੀ ਤਕ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਕਾਂਟੇ ਪਿੱਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੇ ਦਾਬੇ ਦਾ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵਾਂ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਔਰਤ

ਨੂੰ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਗਹਿਣਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ (subjugation) ਦੇ ਡੰਗ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਘੱਟ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਕਟਾਖਸ਼ੀ ਧੁਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਮਰਦ ਦਾ ਪਤੀ ਤੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚਲਾ ਹਿੰਸਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵਾਲਾ ਬਿੰਬ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਹੂਣਾ ਪੱਥਰ ਜਾਂ ਗੁੰਗਾ ਬੁੱਤ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਰਦ ਦੇ ਚਾਹੁਣ 'ਤੇ ਵੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬੱਜਰ ਕੀਲ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ ਰਾਮਕਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਨਜ਼ਮ ਵਿਚਲਾ ਪਿਤਾ ਪਾਤਰ ਦਿਲੋਂ ਚਾਹ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਸਾਥੀ ਲਈ ਮਨਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਉਂ ਮਰਦ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਲਈ ਵੀ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ :

ਅੱਜ ਸੁਹਾਗ ਪਟਾਰੀ ਦੇ ਹੱਥ
ਉਸ ਦੇ ਬਾਪੂ ਦੀ ਪੱਗ ਦੇ
ਸਾਹਾਂ ਦੁਆਲੇ ਵਲੇ ਗਏ ਨੇ
ਹੁਣ ਬਾਪੂ ਉਸਨੂੰ
ਬਦਲੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੀ
ਗੱਲ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ
ਉਸ ਦੀਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਦੀ
ਬਹਾਲੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ
ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ
ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਸਾਧੀ ਹੋਈ ਚੁੱਪ
ਉਹ ਬਾਪੂ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਤਿੰਨ ਮੰਜ਼ਲੇ ਕਾਂਟੇ' ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਧੁਨੀ 'ਚੋਂ ਉੱਭਰਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਿ ਮਰਦ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰੀ? ਸਾਡੇ ਜ਼ਿਹਨ 'ਚ ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਜਿਹੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਰੈਡੀਕਲ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਰਦ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਰੋਹ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਨਫ਼ਰਤ ਦਾ ਭਾਗੀ ਕਠੋਰ ਹਾਕਮ ਲੱਗਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਬੇਵੱਸ ਪਿਆਦਾ ਜਾਪਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ - 'ਚੁੱਪ', 'ਆਤਮ-ਖੋਜ' ਅਤੇ 'ਦੌਰ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ (ਪਿਤਾ ਤੇ ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਲਾ) ਹਿੰਸਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵਾਲਾ ਬਿੰਬ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਔਰਤ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੁਰਦੇ ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵੇਂ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ ਵਿਚ ਮਰਦ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਭਾਰੂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਰਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤੋਰਿਆਂ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜਦੇ ਪੈਰੀਂ ਮਰਦ ਦੇ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਸਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਮੰਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਸਨਾਤਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਮਰਦ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਘੜਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਮਰਦ ਦੇ ਘਰੇਲੂ ਸ਼ਾਸਕ ਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਾਲੀ ਹੈਸੀਅਤ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਉਸਦੇ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਗਤੀ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਬਦਲਾਅ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅੰਦਰਲਾ ਪਾੜਾ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਵਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਦੌਰ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚਲਾ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਮਰਦਾਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਤੇ ਹਉਂ ਦੀਆਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਰੀਢਾਂ ਕਾਰਣ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਲਈ ਕਠੋਰ ਹਾਕਮ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਬਦਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਧੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਧੀ ਦਾ ਦੁੱਖ ਉਸਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਝੰਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਹਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਾਲੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨੀ ਧੀ (ਪਤਨੀ) ਪ੍ਰਤੀ ਦੋਗਲਾ ਵਤੀਰਾ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਹੱਥ ਧੋ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਇਕਬਾਲੀਆ ਬਿਆਨ ਮਰਦ ਦੀ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਹੀ ਸੰਤਾਪ ਹੈ :

ਅੱਜ ਮੈਂ ਉਹ
ਮਰਦ ਨਹੀਂ
ਜੋ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਲੈਂਦਾ ਸੀ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇ
ਅਗਨ ਕੁੰਡ ਵਿਚ
ਬਲਦਾ ਹਾਂ
ਮੇਰੀ ਚੁੱਪ ਦੇ
ਮਰਦਾਵੇਂ ਵੇਸ ਦੀ
ਅਜੇ ਸੁਣਵਾਈ ਨਹੀਂ

ਮੈਂ ਬੇਇਤਬਾਰੀ ਦੇ
ਖੰਜ਼ਰ ਦੀ ਚੋਭ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹਾਂ
ਦੰਭੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ
ਸੂਲੀ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ

ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪੁਰਸ਼-ਸੱਤਾ ਦੇ ਪਿਆਦੇ 'ਮਰਦ' ਨੂੰ ਪਾਪ-ਬੋਧ ਦੀ ਸੂਲੀ ਭੋਗਦਾ ਨਿਤਾਣਾ ਪੁਰਜ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਅਹਿਦ' ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਘਰ ਵਿਚਲਾ ਹਿੰਸਕ ਸ਼ਾਸਕ ਮਰਦ ਖੂੰਖਾਰ ਭੇੜੀਆ ਨਹੀਂ, ਬੇਵੱਸ ਅਤੇ ਦਿਲਗੀਰ ਬੁੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾ ਦੀ ਸ਼ਤਰੰਜ਼ ਕਾਰਣ ਆਪਦੀ ਮੂਲ ਮਾਨਵਤਾ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਮਰਦ ਦਾ ਗੁਸਤਾਖ਼ ਹੁਕਮੀ ਲਹਿਜਾ ਤਰਲੇ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਦੌਰ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਮਾਂ ਧੀ ਦੀ ਧੀਮੀ ਆਵਾਜ਼ 'ਚ ਚਲਦਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ' ਪਿਉ ਦੇ ਕੜਕਵੇਂ ਹੁਕਮੀ ਲਹਿਜੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁਖਰ ਜਾਪਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਅਤੇ ਧੀ ਦੇ ਦਰਦ ਨਾਲ ਪਰੁੱਚੇ ਬੋਲ ਕਠੋਰ ਪਿਉ ਅੰਦਰ ਬੰਨ੍ਹ ਮਾਰੀ ਬੈਠੀ ਕਰੁਣਾ ਨੂੰ ਪੰਘਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਕੋਮਲ ਮਾਨਵੀ ਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਕਰੁਣਾ ਸਾਹਮਣੇ ਹਿੰਸਕ ਸੱਤਾ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਲਹੀਣ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਇਹੋ ਸਥਿਤੀ 'ਚੁੱਪ' ਅਤੇ 'ਆਤਮ-ਖੋਜ' ਨਾਮੀ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਹਿੰਸਕ ਮਰਦਾਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਭਾਗੀਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆਏ ਕਰੁਣਾ-ਜਾਚਕ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਰਦਾਵੀਂ ਹਉਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਲਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਸਲੇ ਨੂੰ dehumanize ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਘਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਜੰਗੀ ਦਰਿੰਦੇ (beast) ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਹਾਕਮ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਮਰਦ ਪਾਤਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਨਿਤਾਣੇ ਜਿਹੇ ਮੋਹਰੇ ਹਨ, ਬੇਜ਼ਾਨ ਪਿਆਦੇ। ਇਉਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪਲਟਾਉ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਟੇਢ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਦਲਵੀਰ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗੁੱਝੀ ਮਸ਼ਕਰੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਰਵਾਇਤ ਦੀ ਤਾਬਿਆ 'ਚ ਸਿਰ ਸੁੱਟ ਕੇ ਜੀਣਾ ਨਾ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਨਾ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਦਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰੇਤ-ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਿਰਜਕ

ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬੁੱਢੀ ਰਵਾਇਤ ਵੱਲ ਕੰਡ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤਾਬਿਆ 'ਚ ਤੁਰਨਾ ਖ਼ੁਦ-ਫ਼ਰੇਬੀ ਹੈ, ਰਚਨਾਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਰਚਨਾ-ਧਰਮ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜ਼ਿਹਾਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਅਹਿਦ' ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਮੂਲਕ ਅੰਸ਼ ਵਾਲੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਪਿਤਾ, ਪਤੀ, ਮਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਨੂੰ ਕਟਹਿਰੇ 'ਚ ਖਲ੍ਹਾਰ ਕੇ ਉਹ ਬਹੁਤ ਅਸੁਖਾਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ', 'ਦੌਰ' ਅਤੇ 'ਚੁੱਪ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨੇੜਲੇ ਜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਵਚੇਤਨੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅਤੇ ਪਾਪ-ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸੂਖਮ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਥਾਕਥਿਤ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਰਜਕਾਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਆਭਾ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਟਿਕਾਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਨੁਕੀਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਲੀ ਆਤਮ-ਚੀਨਣ ਜਾਂ encounter ਵਰਗਾ ਅਮਲ ਹੈ।

ਦਲਵੀਰ ਖਾਸੀ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ ਰਚਨਾਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਆਕਰਣ, ਸਰਬ-ਸਵੀਕਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤ ਦੇ ਦਾਬੇ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਨਾ ਪੀੜਤ ਦੀ ਚੀਤਕਾਰ ਹੈ, ਨਾ ਆਕੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਵਿਦਰੋਹੀ ਗਰਜਣਾ। ਬੜਬੋਲੀ ਫ਼ਤਵਾ-ਸਨਾਸ਼ੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪਾਤਰ ਅਕਸਰ ਸਹਿਜ ਉਚਾਰ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਹ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਨਾਦੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਸੱਤਾ-ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤੰਤਰ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਖੋਖਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਘੁਣ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰੀ-ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਦਿਸਦੀ/ਅਣ-ਦਿਸਦੀ ਸੈਂਸਰਸ਼ਿੱਪ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਦਮਨ ਦਾ ਦਹਿਲ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣਾ ਬੁੱਤ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤਾਈ ਚੁੱਪ ਕਿੰਨੀ ਹਿੰਸਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਹੋਰ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਹਿਲੇ ਹੋਏ ਬਸ਼ਰ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚੁੱਪ' ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਹ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਹਿਲਿਆ ਬੰਦਾ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਖਾਮੋਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਨਹੀਂ। ਚੁੱਪ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਮੁਦਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਕਮੀ ਲਹਿਜੇ ਵਾਲੇ ਬੋਲ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਹਿੰਸਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹਾਸਿਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੇਵਲ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਔਰਤ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਅਮਰੀਕਾ ਸਾਮਰਾਜ ਹੱਥੋਂ ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਇਰਾਕ (Sky

News) ਅਤੇ ਕਾਲੀ ਲੋਕਾਈ (ਬੈਰਿਕ ਓਬਾਮਾ) ਦੀ ਚੁੱਪ ਅੰਦਰਲੀ ਹਿੰਸਾ ਤੋਂ ਵੀ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮਰਦ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਾਂਗ ਦਲਵੀਰ ਪੱਛਮ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਅੱਗੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਲੰਬੇ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਬਰਤਾਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਮੰਤੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲੇ ਏਸ਼ੀਆਈ/ ਪੂਰਬੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੰਢ-ਹੰਢਾਇਆ ਤਜ਼ਰਬਾ ਵੀ। ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕ਼ਦਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਦਲਵੀਰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਅਤੇ ਪੂਰਵਾ-ਗ੍ਰਹਾਂ (prejudice) ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸਮੇਂ ਉਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਥਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਤੇਵਰ ਨਾ ਰੁਦਨ ਦਾ ਹੈ ਨਾ ਰੋਹ-ਵਿਦਰੋਹ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦਕੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਤਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪਕੜਣ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਤੇ ਸਭਿਅਕ ਹੋਣ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਰਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਉਪਪਾਵਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ। 'ਬੇਰੰਗ ਤਕੀਆ', 'ਚੁੱਪ', 'ਭਵਿੱਖ', 'ਜੰਕ ਈ-ਮੇਲ', 'ਐਲਫ਼ਾਬੈਟ', ਨੈਕਸਟ ਡਿਸ਼', 'ਇਹ ਮੁੰਡੇ', 'ਲੋਰੀ' ਅਤੇ 'ਮੰਡੀਕਰਣ' ਆਦਿ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਚੋ ਇਹ ਧੁਨੀ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤਰਜ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਆਦਿਮ ਸਾਦਗੀ, ਨਿਰਛੱਲਤਾ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਕੂਨ ਖੋਹ ਲਿਆ ਹੈ। ਦਲਵੀਰ ਪੱਛਮ ਦੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਾਲੇ ਪਰ ਅੰਦਰਲੀ ਸੁੰਨ ਤੇ ਇਕਲਾਪੇ ਮਾਰੇ ਜੀਵਨ ਲਈ 'ਹੱਡਾਰੋੜੀ' ('ਭਵਿੱਖ' ਪੰਨਾ 45) ਦਾ ਚਿਹਨ ਵਰਤਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਨਾਖ਼ਤ 'ਜੰਕ ਈ-ਮੇਲਾਂ' (ਪੰਨਾ 46) ਵਿਚ ਹੀ ਗੁੰਮ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪੱਛਮ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਕਥਿਤ ਵਿਕਸਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤੱਤੇ-ਕਾਹਲੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਅਸਲੋਂ ਬੇਰੰਗਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਨਾਲ ਲੈਸ ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਪੱਛਮੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਲੇ ਇਕਲਾਪਾ ਅਤੇ ਭਟਕਣ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਨਿੱਘ ਨਹੀਂ। ਰਸਮੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਵਾਲੇ ਅਕੇਵੇਂ ਮਾਰੇ ਰੁਟੀਨ ਵਿਚ ਬੰਦਾ

ਅਣਚਾਹਿਆ ਹੰਢ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਖ਼ੁਦ ਖਾਧਾ-ਪੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਡਕਾਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਬੇਰੰਗ ਤਕੀਆ' ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਤਕੀਆ ਭੀੜ ਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ 'ਚ ਹਰਫ਼ਲੇ ਬੰਦੇ ਲਈ ਸਹਾਰਾ ਤਾਂ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਸਕੂਨ ਨਹੀਂ। ਉਪਭੋਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਲਕਾਇਆ ਪਸ਼ੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਅਮੁੱਕ ਅਤੇ ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਭੇੜੀਆ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਘਰ, ਪਰਿਵਾਰ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਜਮ ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਹਨ। ਬਹੁਲਤਾ, ਬਹੁ-ਰੰਗਤਾ, ਮੌਜ-ਮੇਲਾ ਅਤੇ ਜਸ਼ਨ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਭਾਂਤ-ਸੁਭਾਂਤੇ ਖਾਣੇ, ਬਾਣੇ ਅਤੇ ਜਸ਼ਨ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਚ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਖਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਾਂਗ ਜਿਸਮਾਂ ਦੇ ਭੋਗ ਉਪਰ ਕੋਈ ਅੰਕੁਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਬੇਮੁਹਾਰਾ ਵਿਲਾਸੀ ਜੀਵਨ ਹੀ ਪੱਛਮੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਸਵਾਦਿਸ਼ਟ ਡਿਸ਼' ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਬਹੁ ਰੰਗੀਆਂ
ਸਵਾਦਿਸ਼ਟ ਡਿਸ਼ਿਜ਼
ਕੋਈ ਚਮਚਾ ਭਰਦਾ
ਕੋਈ ਕੜਛੀ
ਕੋਈ ਅਗਲੇ ਰੰਗ 'ਤੇ ਮੋਹਿਤ
ਇਕ ਹੀ ਡਿਸ਼ ਦਾ
ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਖ
ਅੱਗੇ ਲੰਘਦਾ

'ਅਹਿਦ' ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੀ ਮਾਰ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਚਮਕ-ਦਮਕ ਦਾ ਲਲਸਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਵਸਤਾਂ ਮਗਰ ਭਟਕਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਕੇ ਮਾਪੇ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਦੋਵੇਂ, ਕੰਮੀ-ਕਾਜੀ ਜੋੜੇ ਵਾਧੂ ਕਮਾਈ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਤਲਾਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਘਰ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਖੀਰੇ 'ਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਾਲੇ ਵਾਕਫ਼ਾਂ ਦੀ ਰਿਹਾਇਸ਼ਗਾਹ ਵਿਚ। ਵਸਤਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਡਕਾਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਵੀ-ਸਿਟਰਜ਼ ਵਿਚ ਰੁਲਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਪੱਲੇ 'ਲੋਰੀਆਂ' ਨਹੀਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ

ਦਹਿਲ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਜਿਸਮ ਦੇ ਭੋਗ ਦੀ ਵਿਲਾਸੀ ਲਾਲਸਾ ਕਰਕੇ ਘਰ ਟੁੱਟਦੇ ਹਨ। ਘਰ ਚਕਲੇ 'ਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਔਰਤ ਮਹਿਜ਼ ਜਿਸਮ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਰਦ ਕਾਮੀ ਬਘਿਆੜ। ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚੇ ਪੱਛਮ ਨੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬੇਵੀ ਸਿਟਰਜ਼, ਸਮਾਜਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰੋਗੀ –Foster fathers – ਦਲਵੀਰ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਗਹਿਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝੰਜੋੜ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ – 'ਐਲਫ਼ਾਬੈਟ', 'ਚੁੱਪ', 'ਭਵਿੱਖ' ਅਤੇ 'ਲੋਰੀ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਚੋਂ ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਤੇ ਫ਼ੋਸਟਰ ਫਾਦਰਜ਼ ਘਰ ਅਤੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਲੈਮਰ, ਲੰਪਟ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਇੱਛਾ, ਸੈਕਸ-ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਇਕਲਾਪਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਬੇਸਵਰਾ ਪਸ਼ੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਸੂਮ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ। ਜਿਵੇਂ 'ਚੁੱਪ' ਨਜ਼ਮ ਦਾ ਮੈਂ-ਪਾਤਰ ਖ਼ੁਦ ਅਨੈਤਿਕ ਕੁਕਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਗੁਆ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਲੋਰੀ' ਨਜ਼ਮ ਵਿਚਲਾ 'ਨੰਗੇ ਜਿਸਮਾਂ ਤੋਂ ਅੱਕਿਆ' ਗੋਰਾ ਮਰਦ ਏਸ਼ੀਅਨ ਮੂਲ ਦੀ ਕਾਲ-ਗਰਲ ਕੋਲੋਂ 'ਕੋਈ ਮਮਤਾ ਜਿਹੇ ਨਿੱਘ' ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਗਹਿਰੀਆਂ ਮਨੋਗੁੰਝਲਾਂ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ 'ਐਲਫ਼ਾਬੈਟ' ਅਤੇ 'ਭਵਿੱਖ' ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

– ਸਰੀਰ ਵਿਚ
ਸੌ ਸਪੋਲੀਏ ਦੇ
ਡੰਗ ਹੰਢਾਉਂਦੀ
ਉਹ ਮਾਸੂਮ ਕੁੜੀ
ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਦਿਆਂ ਹੀ
ਗੁੱਛਾ ਮੁੱਛਾ ਹੁੰਦੀ
ਮਨੋਰੋਗ ਮਾਹਿਰ ਦੇ
ਕੁਝ ਪੁੱਛਣ ਤੇ
ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ
ਸਾਹੋ-ਸਾਹ ਹੋਈ ਪੁੱਛਦੀ
"Do you have knife on you?
Doctor do you have,
Foster father as well?
Do you want me

Take my clothers off
And recite alphabet Loudly."

– ਕੰਨ ਚੀਰਵਾਂ ਸ਼ੋਰ
ਚਕਾਚੌਂਧ ਰੌਸ਼ਨੀ
ਪਲ ਰਿਹਾ ਪਾਪ
ਮਰ ਰਹੀ ਜਵਾਨੀ
ਕਾਲ-ਗਰਲ ਦੇ ਪਹਿਲੂ 'ਚ
ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਲਾਸ਼
ਨਿੱਕਾ ਬੱਚਾ
ਹਬਸ਼ੀ ਨੂੰ
ਮਾਂ ਦਾ ਜਿਸਮ
ਨੋਚਦਿਆਂ ਤੱਕਦਾ
ਡਰਦਾ ਸਹਿਮਦਾ
ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ...
ਮਨ ਤੇ ਨਿੱਤ ਨਵਾਂ
ਪੱਥਰ ਰੱਖਦਾ।

ਮੰਡੀ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਹਨ। ਮੰਡੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਸੰਦ ਅਤੇ ਵਿਕਣਯੋਗ ਵਸਤ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਲੱਜ ਗਰਜ਼ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ। ਬਾਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਮਾੜਾ ਤਕੜੇ ਦਾ ਖਾਜਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਲੱਜ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੀ ਮਾਰ ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ (ਕਮਜ਼ੋਰਾਂ) ਨੂੰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੱਲੇ ਦਰਿੰਦਗੀ, ਸਹਿਮ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਅਲਾਮਤਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ ਬੇਪਰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ – 'ਮੰਡੀਕਰਣ', 'ਇਹ ਮੁੰਡੇ' ਅਤੇ 'Sky News' ਨਾਮੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। 'Sky News' ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਝੰਡਾਬਰਦਾਰ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਦੋਗਲੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਰਾਜਸੀ ਦਬਦਬੇ (hegemony) ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਵਿੱਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਪਾਸਾਰ

ਲਈ ਤੀਸਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੰਡੀਆਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰੀਕਾ ਜਦੋਂ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਾਹਵੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਹਤ ਦੇ ਗੱਫ਼ੇ (ਪੈਕੇਜ਼ਿਜ਼) ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਹੀਜ-ਪਿਆਜ ਲੁਕਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਅਫ਼ਗਾਨ ਅਤੇ ਇਰਾਕ ਯੁੱਧ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਅਮਨ ਦੀ ਦਾਹਵੇਦਾਰੀ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਥਿਤੀ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਮਨ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਬਾਰੂਦ ਵੰਡਣ ਵਾਲਾ ਅਮਰੀਕਾ ਤਬਾਹ ਕੀਤੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਰਾਹਤ-ਸਮੱਗਰੀ ਵੰਡਦਾ ਹੈ :

ਟੀਵੀ ਓਨ ਕਰਦਿਆਂ
ਸਕਰੀਨ 'ਤੇ ਉਠਦਾ ਹੈ
ਕਾਲਾ ਧੂੰਆਂ
ਵਿਛਦੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ
ਐਟਮੀ ਅੱਗ
ਭੁੰਨ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਸ ...
ਉਡ ਰਿਹਾ ਫੁੱਲ-ਮਾਸਟ 'ਤੇ
ਅਮਰੀਕੀ ਝੰਡਾ
ਵੰਡ ਰਿਹਾ ਕਪੜਾ
ਬਰੈਡ ਬਿਸਕੁਟ
ਹੋ ਹੋ ਕੇ ਨੀਵਾਂ
ਜੰਗੀ ਜਹਾਜ

'ਅਹਿਦ' ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਜੂਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤਕ ਇਸ਼ਾਰੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਵੀ। ਕੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਜਿੱਤ ਹੈ? ਉੱਤਰ ਹੈ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ 'ਬੈਰਿਕ ਓਬਾਮਾ' ਨਾਮੀ ਨਜ਼ਮ ਪੜ੍ਹੋ। ਪੱਛਮ ਦੀ ਹੈਜਮਨੀ ਅਤੇ ਨਸਲਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵੇਲਾ ਹੁਣ ਬੀਤ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਹ ਯੁੱਗ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦਾ ਹੈ, ਫ਼ਾਸੀਵਾਦ ਅਤੇ ਨਸਲਵਾਦ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਕਵਿੱਤਰੀ ਦਲਵੀਰ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਾਦਸਿਆਂ ਦੇ ਜ਼ਖ਼ਮ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਨੋਬਲ ਵੀ। ਸਮਾਜਕ ਦਾਬੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਬੀਜ ਬੀਜਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਦਾਬੇ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੋਚਾ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾਤਮਿਕਤਾ

ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਥੀਣ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਕਸੌਟੀ ਹੈ। ਘੋਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਵਾਲੇ ਅਜੋਕੇ ਆਲਮ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਦਾ ਇਹ ਸੁਪਨਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਾਰਥਿਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ :

ਘੜ ਸਕਿਆ ਕਦ ਸੱਯਾਦ
ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਪ ਦੀ ਜ਼ੰਜੀਰ
ਮਗਰ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਬਾ-ਖ਼ਬਰ
ਓਨ੍ਹਾਂ ਉਡਾਰੂਆਂ ਨੂੰ
ਟੰਗ ਆਉਂਦੇ ਨੇ
ਜੋ ਪਿੰਜਰੇ
ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਅਸਮਾਨਾਂ ਵਿਚ

ਦਲਵੀਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਾਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਲੀਕ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਮ-ਫਹਿਮ ਰਾਇ, ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਟਕਸਾਲੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤੀਬੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗਰਿਫ਼ਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਜੇਹਾ ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਲਟਾਉ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਸਫ਼ੋਟ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ liberate ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਥਾਪਤ ਅਰਥ ਅਤੇ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਜਾਪਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਿਚੜੀ ਭਾਸ਼ਾ (mixed languages) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਚਲਨ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ 'ਚ ਜੰਮੀ-ਪਲੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਖਿਚੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾ (ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ) ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਬਸ਼ਰ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ hibridization ਦੇ ਅਮਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ। ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਦਲਵੀਰ ਨੇ 'ਚੁੱਪ' ਅਤੇ 'ਐਲਫ਼ਾਬੈਟ' ਆਦਿ ਨਜ਼ਮਾਂ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮਨੋ-ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਚਿਤਰਣ ਸਮੇਂ 'ਹਾਈਬਰੈਡ' ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। **'ਅਹਿਦ'** ਵਿਚ ਦਲਵੀਰ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਫੋਟੋਗਰਾਫ਼ੀ ਵੀ ਪੇਸ਼-ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਫੋਟੋ-ਚਿਤਰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਭਾਵ-ਬੋਧ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ 'ਚ ਅੜਿੱਕਾ ਬਣਦੇ ਹਨ? ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਤਾਂ ਪਾਰਖੂ ਕਾਵਿ-ਪਾਠੀ ਹੀ ਕਰਨਗੇ। ਕੀ ਦਲਵੀਰ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਦੇਹ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫੋਟੋ-ਚਿਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਕੇ? ਇਹ ਬਹਿਸ ਹਾਲ ਦੀ ਘੜੀ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮੀਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘਿਆਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ, ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾ ਦਾਸਤਾ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੋਸਤੀ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੋ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਰਿਖੇਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਵਿਰਤੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ: ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ' ਪੁਸਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਸਲਿਆਂ, ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਫ਼ਤਵੇ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਵਾਦ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪੜ੍ਹਤ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਵੀ ਇਜ਼ਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿੱਚ ਬੈਠੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਪਈਆਂ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਬੋਲਣ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਆਲੋਚਨਾ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਉਡਾਣ ਭਰਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

DEEPAK PUBLISHERS
Mai Hiran Gate,
JALANDHAR-144 008
E-mail:deepakpublisher@yahoo.com
ISBN 978-93-80825-57-1