ਸੇਧ

ਜੁਲਾਈ 1983 (ਜਿਲਦ 13 ਨੰਬਰ 7)

July 1983

ਸੰਪਾਦਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ: ਗੁਰਵੇਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਅਤੇ ਰ. ਸ. ਰਵੀ

ਇਹ ਪੀ ਡੀ ਐਫ ਫਾਈਲ ਸੁਖਵੰਤ ਹੁੰਦਲ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਸ਼ਿਵਦੇਵ ਸਿੰਘ ਹੁੰਦਲ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਹਰਬੰਸ ਕੌਰ ਹੁੰਦਲ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ।

ਸ੍ਰੋਤ: ਹਰਨੇਕ ਧਾਲੀਵਾਲ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿੱਚੋਂ।

7

Mukhtiar Singh

ਸੇਧ

"ਅਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ, ਅਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੈ।"

SEDH
July, 1983
Vol. 13, No. 7
Price : Rs. 2-00

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ :—

1 ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ—ਸਿੱਖ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਮੂਲ (ਸਫ਼ਾ 3) ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

2 ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ (ਸਫਾ 10) ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ

3 ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਸਫ਼ਾ 19) ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ

4 ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ—ਵਿਰਸਾ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਫ਼ਰ—2 (ਸਫ਼ਾ 27) ਪ੍ਰੋ. ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ

5 ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸੀਮਾ (ਸਫ਼ਾ 37) ਪ੍ਰੋ. ਤੇਜਵੰਤ ਮਾਨ

6 'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਅੰਦਰਲੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ (ਸਫ਼ਾ 48) ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ

7 ਲੇਖਕ/ਪਾਠਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ (ਸਫ਼ਾ 53) ਡਾ. ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦ

SEDH
July, 1983
Printed and Published by : Lakha Singh Toor, Sampuran Building, Lehal Colony Patiala
Vol. 13 No. 7
Price, Rs 2-00
Editors : Gurvel Pannu, R.S. Ravi
Printed at : Singhsons Press, Patiala

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ–ਸਿੱਖ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਮੂਲ

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬ ਵਲ ਕੇਂਦਰ ਦੀ ਆਰਥਕ, ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਕਲਚਰਲ ਨੀਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੀਨ ਦਾ ਅਸਲਾ। ਅੱਜ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੀਨ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਮਸਲਾ ਖੜਾ ਹੈ, ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ, ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਅਸਲਾ।

ਇਸਲਾਮੀ ਫਿਊਡਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਆਦਿ ਤਬਕਾ ਅਤੇ ਕੁਲ ਸ਼ਹਿਰੀ ਗਰੀਬ-ਗੁਰਬਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਵਿਉਪਾਰੀ ਤਬਕਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। (ਏਧਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਖੜੇ ਹੋਏ ਅੱਜ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਜਦੋਂ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਬਣਤਰ, ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਾਬਜ਼ ਮੁਸਲਮ ਫਿਊਡਲ ਸਟੇਟ ਵਿਰੁੱਧ, ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਬਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ, ਕਿਸਾਨਾਂ, ਕਾਰੀਗਰਾਂ, ਕੰਮੀਆਂ, ਕਾਮਿਆਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪੈਂਤੜਾ ਮੱਲਿਆ, ਬਗਾਵਤ ਕੀਤੀ, ਉਹ ਸਿੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਪਾਰੀ ਤਬਕਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਇਆ ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੂਦਰ ਹੀ ਸਨ। ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਕੁਦਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਸਨ ਤੇ ਨਾਲ ਸਨ ਕਾਰੀਗਰ, ਕੰਮੀ ਤੇ ਕਾਮੇ ਆਦਿ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸੀਨ ਦਾ ਮਜ਼੍ਹਬ ਹੀ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ। ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਭੰਨਵੀਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਬਣਤਰ ਤੇ ਕਲਚਰ ਦੀ ਹੀ ਰਹੀ।

ਫਿਊਡਲ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ ਇਕ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜਮਾਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਹਾਸ਼ਿਆਈ ਜਮਾਤ ਸੀ। ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਫਿਊਡਲ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਵਗਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਮਧੋਲੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਉਸ ਬੁਰਜੁਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਾਇਜ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ, ਸਮੇਂ ਦੀ ਤੋਰ ਦਾ ਫਿਊਡਲ ਨੂੰ ਪਛਾੜਨਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਪਛਾੜਿਆ, ਉਸ ਦੀ ਅਉਧ ਮੁਕਣੀ ਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਮੁਕਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਗਈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਫਿਊਡਲ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਅਸਲਾ ਬਦਲਣਾ ਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਬਦਲਿਆ। ਇਹ ਬੁਰਜੁਆ ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ

ਬਣਨੀ ਸੀ, ਬਣੀ। ਬੁਰਜੁਆ ਸੱਨਅਤੀ ਜਮਾਤ ਬਣਨ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਈ। ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਣੀ ਸੀ, ਆਈ। **ਹੁਣ ਇਹ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜਮਾਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਮੂਹਰਲੀ ਜਮਾਤ ਸੀ। ਸਟੇਟ ਦੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਮਾਲਕ ਸੀ।** ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਰਾਇਜ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਪਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਬਣਨਾ ਅਤੇ ਉਸੇ ਬੁਰਜੁਆ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਸੀਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ, ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ, ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਹੈ—**ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ।** ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਸਿੱਖ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਤਾਂ 'ਮੈਂ ਤੇ ਬੇਬੇ ਇੱਕੀ ਪਾਈ' ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਤਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਰਮਾਇਆ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੂਸਰੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਨਿਰੀਆਂ ਮੂਲੀਆਂ ਗਾਜਰਾਂ ਹੀ ਹੈ। ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਤਾਕਤ ਦਾ ਤਵਾਜ਼ਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ, ਹਿੰਦੂ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਧੜੇ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖੜੇ ਹੋਏ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਮਸਲੇ ਦਾ ਮੂਲ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧੜਿਆਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧੜਿਆਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਸ ਮਸਲੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰੂ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਵਸੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਆਦਿ ਹੈ। ਜੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਮੂਲ ਹੈ—ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ। ਹੁਣ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸੀਨ ਤੇ ਵੀ ਬੁਰਜੁਆ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਇਜ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਤੇ ਉਥੇ ਵੀ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਸਿੱਖ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਸੀਨ ਤੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਉਸ ਧੜੇ ਦੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਸਿੱਖ ਹੈ, ਅਗੋਂ ਦੋ ਧੜੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ-ਸ਼ਹਿਰੀ ਤੇ ਪੇਂਡੂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧੜਿਆਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਖਿਚੋਤਾਨ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਤੀਲੇ-ਤੋੜ ਨਹੀਂ। ਖੜੇ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਮਸਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤਾਂ ਉਹ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰਜੁਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਪਾਰੀ, ਸ਼ਹਿਰੀ, ਸਨਅਤੀ ਆਦਿ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤੇ ਪਿੰਡ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ। ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਖਾਸਾ ਹੀ ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ, ਆਪਣੇ ਰਹਿਮ ਤੇ ਰਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਐਸਾ ਰੱਖਣਾ ਕਿ ਉਹ ਕੰਨ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਨਾ ਦੁਖੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਕ ਬਣਨ ਦੇਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿੱਧ ਪੱਧਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਅੰਗ ਬੇਹੱਦ ਤੂਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਪੇਚੀਦਾ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਜ਼ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆਂ ਬਗੈਰ ਖੜੇ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਮਸਲੇ ਦੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਸਿੱਖ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਪਿੰਡ ਦੇ ਸੀਨ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵੀ ਸਿੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਆਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਵਜੂਦ ਵੀ ਬਹੁਤ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਤ ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ। ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਆਪਣੇ ਜੀਊਣ ਦਾ ਹੱਜ ਉਹ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ?

ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਵਲੋਂ ਸੱਖਣੀ ਉਹ ਚੈਨ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਖਿਆਲ ਉਹ ਛੱਡ ਕਿਵੇਂ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਮਜ਼ਹਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਆਕਾਰ, ਇਸ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਵਜੂਦ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਫਰ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਸੁਸਰੀ ਵਾਂਗ ਸੁੱਤੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੀ ਸ਼ਰੀਕਣੀ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠ ਵਿਛਣਾ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੀਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਥੋਂ ਵੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਵੀ ਮਜ਼ਬੀ, ਕਲਚਰਲ, ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਪੱਕਿਆਂ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਵਾਸਤੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਚਲਦਾ ਵੇਗ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਕਿ ਇਕ ਧੜਾ ਵਪਾਰ ਜਾਂ ਸਨਅਤ ਦੀ ਇਕ ਲਾਈਨ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਦੂਸਰੀ ਲਾਈਨ ਦਾ। ਅਤੇ ਇਕ ਦਾ ਆਰਥਕ ਫਾਇਦਾ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਆਰਥਕ ਨੁਕਸਾਨ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਮਜ਼ਬੀ ਬਿਨਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦੀ ਤਮੀਜ਼। ਇਹ ਹੈ **ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੀ ਨੀਂਹ**। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤਮੀਜ਼ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਸੋਮਾ ਹੈ **ਹਿੰਦੂ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਬਣਤਰ।**

ਪਹਿਲਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਲਚਰ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਮੁਰਕੱਬ (complex) ਦਾ ਰੋਲ ਪਹਿਲ ਕਦਮੀ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਮੁਲਕ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਪੁਆੜੇ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ ਫ਼ਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ। ਦੂਸਰਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁਆੜੇ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਤੁਰੀ ਕਿਥੋਂ? ਤੇ ਫਿਰਕੂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਹੈ ਕੌਣ? ਮੁਲਕ ਦੀ ਅਕਸਰੀਅਤ ਵਾਲਾ ਮਜ਼ਬੀ ਦਾਇਰਾ ਫਿਰਕੂ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਮਜ਼ਬੀ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਉਸ ਦੀ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਵਿਚ ਫਿਰਕੂ ਹਨ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਾਲਾ ਮਜ਼ਬੀ ਦਾਇਰਾ ਮਜ਼ਬੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਫਿਰਕੂ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਜ਼ੋਰਾਂ ਤੇ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਧੜੇ ਆਪੋ, ਆਪਣੇ ਸਿਆਸੀ ਆਦਿ ਹਿਤਾਂ ਵਾਸਤੇ, ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਬੀ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੀ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਫਿਰਕੂ ਉਕਸਾਹਟ ਨਾਲ ਫਿਰਕੂ ਜਜ਼ਬੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਮਗਰ ਲਾਉਣ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਕਾਮਯਾਬ ਹਨ। ਅੱਜ ਹਾਲਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਸੋਂ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਦੁਫਾੜ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਨਾਂ ਦੀ ਤੀਲੇ-ਤੋੜ ਹੈ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਬੇ-ਇਤਬਾਰੀ ਸਿਖਰ ਤੇ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੀ ਵਸੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਤਕਰੀਬਨ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ। ਹਿੰਦੂ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨੀ ਮੁਲਕ ਦੇ ਉੱਤਰੀ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਹੋਰ ਕਿਸਾਨੀ ਵਰਗੀ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤੋਂ ਮਾਲਕ ਕਿਸਾਨੀ ਤੁਰੀ ਆਈ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਮਾਲਕ ਕਿਸਾਨੀ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੁੰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ। ਮੱਧ ਕਾਲ ਵਿਚ ਫਿਊਡਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਦੀ ਰਹਿੰਦੀ-ਖੂੰਹਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਨਾੜਾਂ ਦੇ ਲਹੂ ਤੋਂ ਸਾਵੀਂ ਲਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਚੇਤੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨਰਥ ਕਰਦੇ ਸਿਆਸੀ ਤਹਿਤ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨ ਦਾ ਇਸ ਦਾ ਦਿਲ ਗੁਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦਿਲ ਗੁਰਦਾ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਪੈਣਾ, ਉਸ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਆਉਣਾ, ਇਸ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਅਜੀਬ ਅਲੋ-

ਕਾਰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਉਸਦੇ ਜੀਊਣ ਦਾ ਕਾਇਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਕੋਈ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾ ਦੇਵੇ ਕਿ ਇਸ ਤੇ, ਇਸ ਦੇ ਮਜ਼੍ਹਬ, ਇਸ ਦੀ ਕਲਚਰ, ਇਸ ਦੀ ਹਸਤੀ, ਹੋਂਦ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸਿਆਸੀ ਤਹਿਤ ਉੱਪਦਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨੋਂ ਝਕਦੀ ਨਹੀਂ, ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੇਣ ਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁੜ੍ਹਤੀ ਹੈ। ਮੁਲਕ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਾਸਤੇ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪੁੱਤ ਫ਼ਾਂਸੀਆਂ ਤੇ ਲਟਕੇ ਇਸ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ, ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਉਹ ਲਾਸਾਨੀ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਕਾਲੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਲਗਿਆਂ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਇਸ ਦੇ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੇ ਤੁਰੀ ਆਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ, ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਇਸ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਵਾਹ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਚਿੜ੍ਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁਲਕ ਦੇ ਬਾਕੀ ਉੱਤਰੀ ਹਿੱਸੇ ਯੂ. ਪੀ, ਬਿਹਾਰ, ਉੜੀਸਾ, ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਅੱਗੇ ਵਿਛੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੰਨ ਵਿਚ ਪਾਈ ਨਹੀਂ ਦੁਖਦੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਹ ਹੈ ਉਹ ਬੁੜ੍ਹਕਦੀ ਹੈ। ਮੋਰਚੇ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਚਾਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੜ੍ਹਕਦੀ ਹੈ ਸਿੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਵੱਡੀ ਚਿੜ੍ਹ ਹੈ ਕਿ ਕਲ੍ਹ ਦੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸੂਦਰ ਅੱਜ ਉਸਦੇ ਸ਼ਰੀਕ ਬਣੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ ਕੌਣ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਏਨੀ ਹਸਤੀ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਥਾਂ ਸਿਰ ਕਰੋ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਥਾਂ ਸਿਰ ਕੀਤਿਆਂ ਬਗੈਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਦੋਂ ਸੁਖ ਨਾਲ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦਿੱਤਾ।

ਫਿਊਡਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜ ਕੇ ਜਦੋਂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਆਪਣਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਰਾਇਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਾਸਟਰੀ ਮੰਡੀ ਬਣਾਉਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਾਹਿਦ ਮਾਲਕ ਬਣਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਟੇਟ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਲਚਰ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਚੰਬੜਦੀ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਲਚਰ ਉਜਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਰੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਲਚਰ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਟੇਟ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਸਟੇਟ ਮਲਟੀਨੈਸ਼ਨਲ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਹਰ ਨੈਸ਼ਨੈਲਟੀ ਮੁਲਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਉਸਦਾ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਲਗਦੀ ਵਾਹ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਸਨਅਤੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਪੱਕੀ ਮੁਦੱਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ, ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਹਿੱਕ ਨਾਲ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਟੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਤੋਰ ਚੂੰਕਿ ਬੁਰਜੁਆ ਹੈ, ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧ, ਕਾਣੋ ਸਾਣੋ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲ ਨਜ਼ਰ ਜਰਾ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਮਾਰਾਂਗੇ। ਮੋਟੇ ਤੋਰ ਤੇ ਵੇਖਿਆਂ ਇਹ ਹੈ ਬੁਰਜੁਆ ਦੌਰ ਦਾ ਨਾਰਮਲ ਗਾਡੀ ਰਾਹ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਕਲਚਰ ਨੇ ਸਾਡੀ ਬੁਰਜੁਆ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਰਮਲ ਗਾਡੀ ਰਾਹੇ ਨਹੀਂ ਪੈਣ ਦਿੱਤਾ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਬਣਤਰ ਤੇ ਕਲਚਰ ਐਨੀ ਚੀਹੜੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਰਾਇਜ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਨੂੰ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਝਾਕਣ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਹਿੰਦੂ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਆਪਣਾ ਤੇ ਹੋਰ ਪਰਾਏ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਦਿ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਪਣਾ ਤੇ ਬਾਕੀ ਪਰਾਏ। ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਦੇ,ਮੁਲਕ ਦੇ, ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ, ਇਲਾਕੇ ਦੇ, ਕੌਮੀਅਤ-ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿਣ ਨਾਲ, ਜੋ ਚੰਦ ਚੜ੍ਹਨਾ ਸੀ, ਸੋ ਚੜ੍ਹਿਆ। ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਜ਼ਬਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਤੇ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਡਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਦਾਇਰਾ ਭਾਵੇਂ ਕੁਛ ਵੀ ਰਿਹਾ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਨਾ ਬਣਿਆ, ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਹੀ ਰਿਹਾ, ਦੌਰ ਚੂੰਕਿ ਬੁਰਜੁਆ ਸੀ। ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਦਾਇਰਿਆਂ

ਦੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੇ ਸਿਖਰ ਚੜ੍ਹਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰੀਕ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਡਹਿਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੇ ਬਾਨੀਆਂ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਮੁਢਲਾ ਅਸਲਾ ਭਾਵੇਂ ਕੁਛ ਵੀ ਸੀ, ਬੁਰਜੁਆ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹਰ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰੂਪ ਨੇ ਬੁਰਜੁਆ ਅਸਲਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਣਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰੂਪ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰੀ ਬੈਠੇ ਬੁਰਜੁਆ ਅਸਲੇ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਮੁਲਕੀ-ਇਲਾਕਾਈ ਬਣਿਆ ਹੀ ਨਾ, ਦਾਇਰੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਦੇ ਹੀ ਬਣੇ ਰਹੇ, ਤਾਂ ਬੁਰਜੁਆ ਦੌਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁਖੀ ਬਣਤਰ ਨੇ ਮੱਘਦੀ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦਾ ਰੂਪ ਤਾਂ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਸੀ। ਸੋ ਸਾਡੀ ਬੁਰਜੁਆ ਦੌਰ ਦਾ ਮਨੁਖੀ ਬਣਤਰ ਨੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰੂਪ ਤਾਂ ਧਾਰਿਆ ਨਾ। ਉਸਦੀ ਥਾਂ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨੇ ਮੱਲੀ। ਉਸਨੇ ਜ਼ੋਰ ਪਕੜਿਆ। ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਈ। ਇਸਨੇ ਮੁਲਕ ਨਾਲ ਸਿਰੇ ਦਾ ਅਨਰਥ ਕਰ ਮਾਰਿਆ। ਮੁਲਕ ਵੰਡ ਕੇ ਧਰ ਦਿੱਤਾ। ਏਸ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕੌਮੀਅਤ-ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਹੀ ਲਿਆ। ਬੋਲੀਆਂ ਤੱਕ ਦੀ ਵੰਡ ਫਿਰਕੂ ਬਿਨ ਤੇ ਕਰ ਮਾਰੀ।

ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਰਾਇਜ ਹੋਣ ਨਾਲ, ਮਲਟੀ-ਨੈਸ਼ਨਲ ਸਟੇਟ ਵਿਚ, ਹਰ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਅੱਖ ਪੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਮੁਲਕ ਦੀ ਵਸਨੀਕ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੁਲਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬੁਰਜੁਆ ਅਸਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਥਾਨਕ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਤਨੋ-ਮਨੋ ਜੁਟਦੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਹੀ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਜੁਆ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਆਪਣੀ ਨੈਸ਼ਨੇਲਿਟੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ। ਨੈਸ਼ਨੰਲਿਟੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਮੋਟੇ ਮੋਟੇ ਜੁਜ਼ ਹਨ : ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ ਤੇ ਸਨਅਤੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਸੁਰ ਰਲਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਆਰਥਕ ਉਸਾਰੀ, ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ, ਆਪਣੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਕਲਚਰਲ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਮੁਲਕ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਪਕੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਇਕ ਹੀ ਵੇਗ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਾਕਤ, ਤੇ ਉਸਦੇ ਪੱਲੇ ਗਿਆਨ ਇਕ ਹੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਸੱਚ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਹੈ। ਵਸਨੀਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨਾਲ ਤਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਲਚਰਲ ਤੇ ਆਰਥਕ ਉਸਾਰੀ ਇਕ ਹੀ ਵੇਗ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਲਚਰ, ਉਹ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਲਚਰ ਤੇ।

ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਜਦੋਜਹਿਦ ਕਰ ਕੇ ਮੁਲਕ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਸਥਾਨਕ ਕਲਚਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੋਝੀ ਆਉਣੀ ਹੀ ਸੀ, ਆਈ। ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੂਬਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਮੰਗ ਉੱਠੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਾਨਕ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਸੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਉਸਾਰਨਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬੇ ਦੀ ਮੰਗ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਬਣਨਾ। ਜੇ ਕੇਂਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੋਂ ਟਾਲ-ਮਟੋਲ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਸੈਂਟਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨਾ ਤੇ ਲੈ ਬਸ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਕੋਲੋਂ ਭੁਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜ਼ਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ, ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਨੇ, ਤੇ ਉਸਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੇ ਗਿਣ-ਮਿਥ ਕੇ, ਨਿੱਠ ਕੇ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਨੂੰ

ਬੇਦਾਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਹਿੰਦੀ ਖੜੀ ਕਰ ਲਈ। ਇਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਪਿੱਠ ਦੇ ਕੇ,ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਤੋੜ ਮੁਖਾਲਫਤ ਕੀਤੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਤਾਂ ਸੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ ਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਸਟ ਕਹਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਝੰਡਾ ਚੁੱਕਦੇ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬੇ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਆਪਣੀ ਹਾਰਾਕੀਰੀ-ਅਰਥਾਤ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਸਮਝਿਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਹਿਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਹੋ ਖੜੋਤੇ ਸੀ, ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਸਲਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੇਟੇ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਮੌਕਾ ਸੰਭਾਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਢਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਲੋਕ-ਹਿਤ ਵਿਚ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਲਾਉਣੀਆਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਸਨ। ਹਰ ਥਾਉਂ, ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਥਾਉਂ ਧਿਰਕਾਰੀ ਦਾ, ਇਹ ਮਸਲਾ ਆ ਪੇਟੇ ਪਿਆ, ਉਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਜਿਸ ਦਾ ਮਜ਼ਬੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਸਿੱਖ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਅਕਾਲੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ। ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਕੋਈ ਪੋਲੀ ਪੈਰੀਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਗਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਲੰਮੀ ਜਦੋਜਹਿਦ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਤਾਰਨੀ ਪਈ। ਲੰਮੀ ਜਦੋਜਹਿਦ ਤੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਬਣਿਆ ਹੀ ਬਣਿਆ ਤਾਂ ਉਹ ਕੀ ਬਣਿਆ? ਲੰਗੜਾ ਲੂਲ੍ਹਾ। ਕਾਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਇਲਾਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖੇ ਗਏ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ, ਉਸਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਤੇ ਉਸ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਹੋਇਆ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਤੇ ਭਾਰਾ ਸੋਗ ਹੀ, ਤੇ ਹੈ ਵੀ, ਪਰ ਕੁਝ ਧਰਵਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਦੇਣਾ ਪੈ ਹੀ ਗਿਆ ਸੀ, ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਚੰਗਾ ਹੋਇਆ ਸੈਂਟਰ ਨੇ ਛਾਂਗ ਕੇ ਡੰਡੇ ਵਰਗਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ, ਇਸਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਤੇ ਉਸ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੇ ਬਣੇ ਸੂਬੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਨਹੀਂ। ਹਥੋਂ ਗਿਆ ਹੀ, ਸਰੀਕ ਦਾ ਹੋਇਆ ਹੀ, ਮੁਲਕ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਿਆ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮੁਲਕ ਦੇ ਹੋਰ ਸੂਬੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਬਣਨ ਦਾ, ਆਪਣੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦਾ ਜਨਮ ਦਿਨ ਕਰਕੇ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ 'ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਸਟ' ਅਖਵਾਉਂਦਿਆਂ, ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ, ਉਸ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਤੇ ਉਸ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਬਣਨ ਦਾ ਸੋਗ-ਸਦਮਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬਣਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹੋ ਹੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਉਹ ਦਿਨ ਮਨਾਉਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ? ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਮਿਲਦੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜਾਤਪਾਤੀ ਹਿੰਦੂ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੁਖਾਂਦੀ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਬਿਜਲੀ ਪਾਣੀ ਆਦਿ ਦੀ, ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਹਰਿਆਣੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵੱਲੋਂ ਇਸਦੇ ਹੱਕ ਦੇ ਖੋਹੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪੀੜ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਗਿਆ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਗਦਾ ਇਉਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੋਂ ਬਾਹਰਲਾ, ਹਰਿਆਣਾ ਆਦਿ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਪਰਾਇਆ। ਸੈਂਟਰ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਸਨਅਤ ਦੀ ਇਸਨੇ ਨਾ ਕਦੇ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਉਸਨੇ ਲੈਣ ਵਾਸਤੇ ਜਦੋਜਹਿਦ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਸਨੇ ਆਪਣਾ

ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸਨੇ ਕਦੇ ਉਠਾਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਹੀ ਬਿਜਲੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਵੀ ਸੱਨਅਤੀ ਉਸਾਰੀ ਹੋਣੀ ਹੈ ਬਿਜਲੀ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਸੱਨਅਤੀ ਉਸਾਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਹੀ ਕਰਨੀ ਹੈ।

ਪਾਣੀਆਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਤਅੱਲੁਕ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹਿੱਸਾ ਵਪਾਰੀ ਹੈ, ਦੁਕਾਨਦਾਰ ਹੈ। ਵਪਾਰੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ ਮੋਟਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਮੋਟੇ ਗਾਹਕ ਤੋਂ ਹੀ ਮਿਲਣਾ ਹੋਇਆ। ਜੇ ਪਾਣੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਤਿਹਾਈ ਪੰਜਾਬ ਆਦਿ ਦੀ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ, ਕਿਸਾਨੀ ਕੰਗਾਲ ਹੋ ਗਈ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਵਪਾਰ ਨੂੰ, ਇਸ ਦੀ ਦੁਕਾਨਦਾਰੀ ਨੂੰ ਮੋਟਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕਿਥੋਂ ਹੋਇਆ? ਇਹ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਇਸਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਹਿਰਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਅਫਸਰਸ਼ਾਹੀ ਸਭ ਕੁਛ ਜਾਣਦੀ ਬੁਝਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੇ ਕਦੇ ਪੀੜ ਨਹੀਂ ਮਨਾਈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਾਣੀ ਬਿਜਲੀ ਆਦਿ ਦਾ ਕੰਟਰੋਲ ਪੰਜਾਬੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਉਂ ਲਿਜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਛਿੱਤਰ ਦੇ ਵੀ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੈਂਟਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰੀ ਦੇ ਵੀ ਗਲ 'ਚ ਗੂਠਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਦਾਇਰੇ ਦਾ ਜੇ ਕੋਈ ਬੰਦਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਰਮਾਇਆ ਲਾ ਕੇ, ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੱਨਅਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸੇ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਕਰਤਿਆਂ, ਧਰਤਿਆਂ, ਸਿਆਣਿਆਂ ਵਲੋਂ ਉਸਤੇ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ, ਰਾਹੇ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਤੂੰ ਸਰਮਾਇਆ ਲਾਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਦਿਸਦਾ ਹੈ? ਕੋਈ ਹੋਰ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ?

ਸੈਂਟਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੱਗੇ ਇਸ ਮੋਰਚੇ ਤੋਂ ਇਹ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਹੋਰ ਵੀ ਦਹਿਲ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਾਸਤੇ ਅੱਡੇ ਪੰਜਾਬੋਂ ਬਾਹਰ ਢੂੰਡ ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੈਮਾਨੇ ਤੇ ਇਸਦਾ ਪਰਾਈਵੇਟ ਸਰਮਾਇਆ ਪੰਜਾਬੋਂ ਬਾਹਰ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਕਰ ਖੜੋਤਾ ਹੈ। ਨਿਜ਼ਾਮ ਬੁਰਜੁਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਪੰਜਾਬੋਂ ਬਾਹਰ ਖੰਭ ਲਾਉਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਕੰਗਾਲੀ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੁਣਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹੀ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਮਾਲਕਾਂ ਨੇ ਧਾਰ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਲਗਦੀ ਵਾਹ ਆਪਣੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪੱਗ ਦਾਹੜੀ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਲਾਉਣਾ। ਕਿੱਸਾ ਕੋਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁਲਕ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੂੰ ਕੀ ਪਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਦੇਣਾ ਦੇਣ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੌਲਣ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ ਕਰਨ? ਮੁਲਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹਸਤੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇਣ?

—0—

ਲੋਕ–ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ

ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ?, ਇਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪਰੇਰਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ?, ਇਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਹੈ ?, ਸਾਡਾ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਰਵੱਯੀਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ?, ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਤਕੜਾਈ ਪਿੱਛੇ ਕੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ? ਆਦਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਵਾਲ ਹਨ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਚੀਜ਼ ਅਰਥਾਤ ਸੰਕਲਪ (ਰੱਬ) ਜਾਂ ਸ਼ੈ (ਆਰਥਿਕਤਾ) ਜਾਂ ਸੰਸਥਾ (ਟੱਬਰ, ਸਮਾਜ, ਰਿਆਸਤ) ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਵਿੰਝੜਿਆਪਨ (alienation) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਉਹਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੰਝੜ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਗੀਤ ਅਣ-ਵਿੰਝੜਿਆ (un-alienated) ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਇਕੱਠੇ ਚਲਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦੁਫਾੜ ਆਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਹਦੇ ਵਿਚ 'ਅਤੇ' ਵਾਲੀ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਆਵਾਜ਼ ਇਕੋ ਗੱਲ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ 'ਦੀ' ਜਿਹਾ ਸਬੰਧਕ ਪੈਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਰਸੀਏ ਇਕੋ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸਾਹਿਤ ਵਾਲੇ ਲਿਖਾਰੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਵਾਲਾ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕਰਤੇ-ਰਸੀਏ ਲੋਕ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਉਹ ਇੰਨੇ ਸਵੈ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਕਹਿ ਸਕਣ। ਅਣਵਿੰਝੜਿਆ ਸਾਹਿਤ ਹਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਿਖਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਜੁਗਤ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਿਖਾਰੀ ਦਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਭੂਤ ਕਾਲ ਦੇ ਅਨਪੜ੍ਹ ਆਦਮੀਆ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਾਰਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਢੰਗ ਦਾ ਪਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਬੇਗਾਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਉਤੇ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਨਿੱਗਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੀ ਰੰਗਤ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਆਮ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ

ਸਨਾਬ (Snob) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਟੇ 'ਚ ਲੂਣ ਬਰਾਬਰ, ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਹੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ, ਧਨਾਢਾਂ ਨਾਲ ਪਰੀਚਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੱਵੇ ਫੀਸਦੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੰਦੇ ਉਹਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਉਹ ਬਗਾਵਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਉਹਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੁਲੱੜਬਾਜ਼ ਹਜੂਮ ਕਹਿ ਕੇ ਟਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੌਖਕ ਪਰੰਪਰਾ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ 'ਚੋਂ ਹੀ ਲੱਭਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਭਾਈਚਾਰੇ (Community) ਦੀ ਅਣਸੁਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿਧਰੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਤਰ ਦਾ ਸਮਾਜ ਆਵਾਜ਼ ਕੱਢਣਾ ਤਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਹਨੂੰ ਹੀ, ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕੀ, ਸੁਣਦੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਨਵੀਂ ਉਪਜ ਕਰ ਸਕੇ, ਆਪ ਹੀ ਪਰਮ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ। ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਆਪ ਹੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨੇ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬੰਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਸਾਨੂੰ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਪਿਆਰੇ ਕਿਉਂ ਨਾ ਲੱਗਣ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਪੱਧਰ ਕਾਫ਼ੀ ਨੀਵਾਂ ਹੈ।

ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤਮ ਦਿਨ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਕੋਈ ਤੀਹ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਪਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਸੀ, ਪੇਂਡੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਢੱਕੀਆਂ ਝਿੜੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ ਘਟ ਸੀ। ਬਘਿਆੜ, ਹਰਨ, ਰੋਹਜ, ਸੱਪ ਰੋਜ਼ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸਨ। ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰਾਤਾਂ ਲੰਬੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਲੀਆਂ ਸਨ। ਅਮੀਰ ਘਰ ਵੀ ਗਰਮੀਆਂ 'ਚ ਸੇਕ ਮਾਰਦੇ ਅਤੇ ਸਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਠਰੇ ਹੁੰਦੇ। ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਬੇਮੁਹਾਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅੱਗੇ ਅੱਜ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਝੁਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ; ਇੰਝ ਹੀ ਜਣੇਪੇ ਦੀਆਂ ਮੌਤਾਂ। ਲੋਕ ਅਧ-ਖੜ ਉਮਰ 'ਚ ਬੁੱਢੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਿਕਾਲੀ (Prenative) ਪਿਛੋਕੜ ਨੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਅੱਖੜ ਬਣਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਜਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰੀ (Anthropological) ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ। ਜਾਰਜ ਸਿੰਮਲ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿ-ਕਲਪਨਾ (Speculation) ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਦ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵੇਖਣ 'ਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਕਰੂਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦੁਖੀ ਆਵਾਜ਼ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚਲੇ ਹਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ, ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮਰਗ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਉਂਦੀ ਬੋਲੀ ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਕਰੂਰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਹੀਰਿਆ ਹਰਨਾ ਬਾਗੀਂ ਚਰਨਾਂ, ਤੇਰੇ ਸਿੰਗਾਂ ਤੇ ਕੀ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ।
ਤਿੱਤਰ ਤੇ ਮੁਰਗਾਈਆਂ। ਅੱਗੇ ਟੱਪਦਾ ਕੰਧਾਂ ਕੋਠੇ,
ਹੁਣ ਨਾ ਟੱਪਦਾ ਖਾਈਆਂ। ਖਾਈ ਟੱਪਣ ਲਗੇ ਦੇ ਲੱਗਿਆ ਕੰਡਾ,
ਬੈਠਾ ਦੇਵੇਂ ਦੁਹਾਈਆਂ। ਮਾਸ ਮਾਸ ਤੇਰਾ ਕੁੱਤਿਆਂ ਨੇ ਖਾਧਾ,
ਹੱਡੀਆਂ ਰਾਖ ਰਲਾਈਆਂ। ਜਿਉਣੇ ਮੌੜ ਦੀਆਂ,
ਸੱਤ ਰੰਗੀਆਂ ਭਰਜਾਈਆਂ।

ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹਰਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸੰਯੁਕਤ ਨਾਇਕ ਹਨ। ਬੰਦੇ ਲਈ ਬਣੀਆਂ, ਤਿੱਤਰ ਅਤੇ ਮੁਰਗਾਈਆਂ ਹਰਨ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਰੇਖਾਵਾਂ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ। ਕੰਧਾਂ

ਕੋਠੇ ਬਦਾ ਟੱਪਦਾ ਹੈ। ਕੰਡਾ ਹਰਨ ਦੇ ਜਾਂ ਬਦੇ ਦੇ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰਨ ਦਾ ਮਾਸ ਕੁਤੇ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਿਵਿਆਂ ਵਾਲੀ ਹੱਡੀਆਂ ਦੀ ਰਾਖ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਓਣੇ ਮੌੜ ਦੀ ਹਰਨ ਜਿਹੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਸੀ। ਏਸ ਕਰੂਰ ਜੀਵਨ ਵਿਚ 'ਸੱਤ ਰੰਗੀਆਂ' ਹੀ ਝਿਲਮਿਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਲੋਕਾਰ ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੇ ਇੰਨੇ ਸੀਮਤ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋ ਲੈਂਦੇ ਸਨ।

ਅਗਲੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਬੰਦੇ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਾਨਵ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੜਾਉ (rite of passage) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੱਜ ਵੀ ਲਫਜ਼ੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਖਾਸ ਕਰ ਔਰਤ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸਸਥਾ ਗੋਹੇ ਕੂੜੇ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਲਾਲ ਪੰਘੂੜਾ ਸੁਹਣਾ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਪੂਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਹੰਝੂਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਭਿੱਜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ :

ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਿੰਡ ਸੁਣੀਂਦਾ, ਪਿੰਡ ਸੁਣੀਂਦਾ ਰੂੜਾ।
ਰੂੜੇ ਦੀ ਇਕ ਨਾਰ ਸੁਣੀਂਦੀ, ਕਰਦੀ ਗੋਹਾ ਕੂੜਾ।
ਹਥੀਂ ਉਹਦੇ ਛਾਪਾਂ ਛੱਲੇ, ਬਾਹੀਂ ਉਹਦੇ ਚੂੜਾ।
ਰਾਤੀਂ ਰੋਂਦੀ ਦਾ, ਭਿੱਜ ਗਿਆ ਲਾਲ ਪੰਘੂੜਾ।

ਵਰਨਣ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਨੂੰ ਲਕੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ :

ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਲੂਣ ਦੀ ਡਲੀ, ਮਿਸਰੀ ਕਰਕੇ ਜਾਣੀ।

ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੇ ਜਗਤ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਮਿਸ਼ਰਨਵਾਦ (electicism) ਕਿਸੇ ਵਿਧਾਰਮਿਕ (Secular) ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਕਰੂਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਦਰ ਦਰ ਧੱਕੇ ਖਾ ਕੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਆਸ ਦਾ ਪੂਰੇ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਦੇਵੀ ਦੇ ਮੈਂ ਕਰਾਂ ਕੜਾਹੀ, ਪੀਰ ਫਕੀਰ ਧਿਆਵਾਂ।
ਹੈਦਰ ਸ਼ੇਖ ਦੇ ਬਕਰਾ ਦੇਵਾਂ, ਨੰਗੇ ਪੈਰੀਂ ਜਾਵਾਂ।
ਹਨੂੰਮਾਨ ਦੀ ਦੇਵਾਂ ਮੰਨੀ, ਰੱਤੀ ਫ਼ਰਕ ਨਾ ਪਾਵਾਂ।
ਮਾਤਾ ਭਗਤਣੀਏ, ਮੈਂ ਤੇਰੇ ਜਸ ਗਾਵਾਂ।

ਅਗਲੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਮਨਤਮ ਪੱਧਰ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦਾਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਚਿੱਟੇ ਦੰਦ ਰੱਖਣਾ ਕੋਈ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ੌਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਯਾਰੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਤਰਲੇ ਤੋਂ ਵਾਧੂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। 'ਭੌਰ ਸਰਕਾਰੀ' ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਹਿੰਸਾ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਉਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਜਗਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ :

ਆਰੀ ਆਰੀ, ਹੇਠ ਬਰੋਟੇ ਦੇ।
ਦਾਤਨ ਕਰੇ ਕੁਆਰੀ, ਦਾਤਨ ਕਿਉਂ ਕਰਦੀ,
ਦੰਦ ਚਿੱਟੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਮਾਰੀ, ਚਿੱਟੇ ਦੰਦ ਕਿਉਂ ਰੱਖਦੀ,
ਸੋਹਣੀ ਲੱਗਣ ਦੀ ਮਾਰੀ, ਸੋਹਣੀ ਕਿਉਂ ਬਣਦੀ,
ਯਾਰੀ ਲਾਉਣ ਦੀ ਮਾਰੀ, ਸੁਣ ਲੈ ਕੰਨ ਕਰਕੇ,
ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਭੌਰ ਸਰਕਾਰੀ।

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਜਗਤ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਕਰੂਰ ਗੁਰਬਤ ਅਤੇ ਭਾਵਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਲਾ ਮਾਨਵਸ਼ਾਸਤਰੀ (anthropological) ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਨਮ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਮਰਗ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਈ ਰਖਦੀ ਹੈ।

ਬਾਪੂ ਮੱਝੀਆਂ ਦੇ ਸੰਗਲ ਫੜਾਵੇ, ਵੀਰ ਘਰ ਪੁੱਤ ਜੰਮਿਆ
ਜੇ ਘਰ ਜੰਮਿਆ ਪੁੱਤ ਵੇ ਬਾਬਲਾ, ਠੇਕੇ ਬਹਿਕੇ ਬੁੱਕ ਵੇ ਬਾਬਲਾ।
ਜੇ ਘਰ ਜੰਮਿਆ ਪੁੱਤ ਵੇ ਬਾਬਲਾ, ਹੁਣ ਦਾਰੂ ਦੀ ਰੁੱਤ ਵੇ ਬਾਬਲਾ।
ਜੇ ਘਰ ਜੰਮੀ ਧੀ ਵੇ ਬਾਬਲਾ, ਸੋਚੀਂ ਪੈ ਗਏ ਜੀ ਵੇ ਬਾਬਲਾ।
ਜੇ ਘਰ ਜੰਮੀ ਧੀ ਵੇ ਬਾਬਲਾ, ਦਾਰੂ ਥੋੜੀ ਪੀ ਵੇ ਬਾਬਲਾ।

ਨਿੱਕੀ ਕਣੀ ਦਾ ਮੀਂਹ ਵਰਸੇਂਦਾ, ਚੂਲੀਆਂ ਢਾਬ ਭਰੀ,
ਤੇਰਾ ਕਦ ਮੁਕਲਾਵਾ ਭਾਗਭਰੀ।

ਸਾਡਾ ਚਿੜੀਆਂ ਦਾ ਚੰਬਾ ਵੇ, ਬਾਬਲ ਅਸੀਂ ਉਡ ਜਾਣਾ।
ਸਾਡੀ ਲੰਮੀ ਉਡਾਰੀ ਵੇ, ਬਾਬਲ ਕਿਹੜੇ ਦੇਸ ਜਾਣਾ।

ਚਿੜੀ ਅਤੇ ਚੰਬੇ ਦਾ ਫੁੱਲ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੁਟਿਆਰ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਚੰਬੇ ਵਾਂਗੂੰ ਰੂਪਵਤੀ ਹੈ ਪਰ ਚਿੜੀ ਵਾਂਗੂੰ ਸਹੁਰੇ ਦੇਸ਼ ਉੱਡਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਕੁ ਕੋਹਾਂ ਦੇ ਪੰਧ ਤੇ ਸਹੁਰੇ ਦਾ ਘਰ 'ਕਿਹੜਾ ਦੇਸ਼' ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਫੈਲੇ ਅਕਾਰ ਤੋਂ ਪੇਕਾ ਘਰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਦੇਸ਼ ਸੀਮਤ ਆਵਾਜਾਈ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮੁਟਿਆਰ ਦਾ ਦੁੱਖ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜੇ ਫੁਲਕਾਰੀ ਦੀ ਕਲਾ ਸਾਡੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਮੌਣ ਮਦਨਤਾ (eroticism) ਦੀ ਕਢਾਈ ਹੈ ਤਾਂ ਬੋਲੀ ਇਹਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਦਲ ਹੈ :

ਚੰਨਣ ਦੇ ਉਹਲੇ ਬੀਬੀ ਕਿਉਂ ਖੜ੍ਹੀ ਨੀ, ਚੰਨਣ ਦੇ ਉਹਲੇ... ...।
ਮੈਂ ਤਾਂ ਖੜ੍ਹੀ ਸੀ ਬਾਬਲ ਦੇ ਪਾਸ, ਬਾਬਲ ਵਰ ਲੋੜੀਏ।
ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਨੀ ਬੀਬੀ, ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਵਰ ਲੋੜੀਏ।
ਬਾਬਲ ਜਿਉਂ ਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਚੰਦ, ਚੰਦਾਂ ਵਿਚ ਨੰਦ।
ਨੰਦਾਂ ਵਿਚ ਕਾਨ੍ਹ, ਘਨੱਈਆ ਵਰ ਲੋੜੀਏ।

ਬਾਬਲ ਦਾ ਵਰ ਚੰਨਣ ਦਾ ਹੈ, 'ਵਰ' 'ਚਦ', 'ਨੰਦ', 'ਕਾਨ੍ਹ' ਸਮਾਨ ਹਨ। ਕਾਨ੍ਹ-ਵਰ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਵਿਦਿਅਕ ਸਥਾਪਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਧਰਮ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (Institutions) ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਜੋੜੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਹੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਬਣਤ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੁਤੰਤਰ ਆਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

ਨੰਗੇ ਪੈਰੀਂ ਆਵੇਂ ਬਾਬਲਾ, ਤੇਰੀਆਂ ਪੱਚੀਆਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ।
ਨੰਗੇ ਪੈਰੀਂ ਆਵਾਂ ਬੱਚੀਏ, ਮੇਰੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਧੀਆਂ ਨੇ ਮੱਤ ਮਾਰੀ।

ਸ਼ਾਇਦ ਬਾਬਲ ਦੇ ਪੱਚੀ ਪਿੰਡ ਅੱਤ-ਕੱਥਨੀ ਹੈ ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੋਕੜ ਸੰਬੰਧ (money relation) ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਚ ਲਹੂ-ਰਿਸ਼ਤੇ (blood tie) ਦੀ ਅਰੋਕ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਭਾਈਚਾਰਾ ਲਹੂ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ ਤਾਂ ਪੈਸੇ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਇਹਦੀ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੈ :

ਮਹਿੰਦੀ ਮਹਿੰਦੀ ਕੁੱਲ ਜੱਗ ਕਹਿੰਦਾ, ਮੈਂ ਵੀ ਆਖਾਂ ਮਹਿੰਦੀ।
ਬਾਗ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਸਸਤੀ ਵਿਕਦੀ, ਹੱਟਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਮਹਿੰਗੀ।
ਕੂੰਡੀ ਹੇਠਾਂ ਉਤੇ ਘੋਟਣਾ, ਸੱਟ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਹਿੰਦੀ।

ਘਟ ਘੱਟ ਕੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਲਾਈ, ਫੌਲਕ ਬਣਕ ਲਹਿੰਦੀ
ਮਹਿੰਦੀ ਸ਼ਗਨਾਂ ਦੀ, ਧੋਤਿਆਂ ਕਦੇ ਨਾ ਲਹਿੰਦੀ।

ਬੋਲੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ। ਬਾਗਾਂ ਹੱਟੀਆਂ ਨੇ ਮਹਾਂ ਮਹਿੰਦੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕੂੰਡੀ ਸੋਟੇ ਸ਼ਾਇਦ ਦੋ ਫਰਾਇਡੀ (Freudian) ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਸੱਟ' ਹੋਰ ਵੀ ਹਿੰਸਕ ਅਤੇ ਸੁਆਦਲਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹੀ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਮਹਿੰਦੀ ਅਮੋੜ ਕਿਸਮਤ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਤੇ ਮੁੜ ਕੇ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। 'ਸਗਨ' ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਠਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਲਹੂ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਹੀ ਹੋਣੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ :

ਬਹੁਤਿਆਂ ਭਰਾਵਾਂ ਵਾਲੀਏ, ਦਿਨ ਤੀਆਂ ਦੇ ਲੈਣ ਨਹੀਂ ਆਏ।

ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਖ਼ੂਬੀ ਨਿਝੱਕਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ-ਵਾਰਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਵੇਦਨਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸੁਰ ਹੈ :

ਬਾਬਲ ਮੇਰੇ ਕੰਤ ਸਹੇੜਿਆ, ਰੰਗ ਤਵੇ ਤੋਂ ਕਾਲਾ।
ਕੁੜੀਆਂ ਮਾਰਨ ਮੈਨੂੰ ਤਾਹਨੇ, ਔਹ ਤੇਰੇ ਘਰ ਵਾਲਾ।
ਮਿਹਣੇ ਸੁਣ ਕੇ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਮੈਂ, ਜਿਉਂ ਅਹਿਰਣ ਵਿਚ ਫਾਲਾ।
ਮਾਏ ਤੇਰੇ ਮੰਦਰਾਂ 'ਚੋਂ, ਮੈਨੂੰ ਮਿਲ ਗਿਆ ਦੇਸ਼-ਨਿਕਾਲਾ।

ਪੇਕੇ ਘਰ ਤੋਂ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਜਾਣਾ ਜੜ੍ਹ ਪੱਟਣ ਜਿਹਾ ਦੁਖਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਈ ਵਾਰ ਬੇਲੋੜਾ ਹੀ ਹੋਰ ਕਰੂਰ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸਹੇੜਿਆਂ' ਨੇ 'ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ' ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਭਰਿਆ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਹਦੇ ਉਲਟ ਸੁਖਾਵੇਂ ਤੋਂ ਸੁਖਾਵਾਂ ਸਹੁਰਾ ਘਰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਦੀ ਪਰੇਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਕਣਕ ਦਾ ਖੇਤ, ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਨਿਸਰ ਗਿਆ।
ਬਾਬਲ ਧਰਮੀ ਦਾ ਦੇਸ, ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਵਿਸਰ ਗਿਆ।
ਉਚੀ ਮਾੜੀ ਇੱਟ ਨਾ ਧਰੀਏ, ਧੀ ਨਾ ਦੇਈਏ ਦੂਰ।
ਇੱਟ ਡਿੱਗੂਗੀ ਸੱਟ ਲੱਗੂਗੀ, ਧੀ ਮਰੂਗੀ ਦੂਰ।

ਏਸ ਨਿਝੱਕਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੇੜਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀਆਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਕਰ ਉਹ ਬੋਲੀਆਂ ਜਿਹੜੇ ਮੁੰਡੇ ਖੁੰਡੇ ਮੇਲਿਆਂ 'ਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਤੜਕੇ ਹਾਲੀ ਹੇਕਾਂ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਕੰਨੋਂ ਪਰੇ ਕਰ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਇੰਝ ਲਗਦਾ ਹੈ ਸੀਮਤ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਲੋਕ ਧਾਰਮਿਕ-ਸੰਸਥਾਈ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਣਾ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਨੂੰ ਕਦਮ ਪੱਟਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਦਿਓਰ ਭਾਬੀ ਨੇ ਹੱਸਦੇ ਹੁੰਦੇ, ਕੀ ਗੋਲੀ ਸੀ ਮਾਰੀ।
ਜੇ ਨਿਆਣੇ ਨੇ ਕਰ ਲੀ ਮਸ਼ਕਰੀ, ਤੂੰ ਕੀ ਹੋ ਗਈ ਮਾੜੀ
ਹਾੜੀ ਸੁਧੇ ਵੰਡਾ ਲੂ ਸਾਉਣੀ, ਭੌਂ ਵੰਡਾ ਲੂ ਸਾਰੀ।
ਫੇਰ ਵੰਡਾ ਲੂ ਟੂਮ ਤਗਾਦੇ, ਆਹ ਬੂਥਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ।

ਮੈਂ ਸਮਝਾ ਦੂੰਗਾ, ਤੂੰ ਕੀ ਬੋਲ ਕੇ ਲੈਣਾ।

ਭਾਬੀ ਦਿਓਰ ਦੀ ਛੇੜਖਾਨੀ ਤੇ ਬੂਥਾ ਬਣਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਘਰ ਵਾਲਾ ਉਹਨੂੰ ਉਦਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਦਿਓਰ ਅੱਡ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਭਾਬੀ ਦਾ 'ਆਹ ਬੂਥਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਟਿਆਰ ਨੂੰ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਨੇ ਸਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ, ਭਰ ਭਰ ਬੁੱਕ ਵੰਡ ਦੇ।

ਪਰ ਏਸ ਮਸ਼ਵਰੇ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਹਸ਼ਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ :

ਗਹਿਣਾ ਗੱਟਾ ਮੇਰਾ ਮਾਪਿਆਂ ਨੇ ਲੈ ਲਿਆ, ਜੋਬਨ ਲੈ ਲਿਆ ਯਾਰਾਂ। ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਬਚਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੜੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੰਨੀ ਨਿੱਘਰੀ ਹਾਲਤ ਸੀ ਕਿ ਵਿਆਹ ਦੋ ਭਾਂਤ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਇੱਕ ਪੁੰਨ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਲ ਦਾ। ਸ਼ਾਇਦ ਮੁੱਲ ਦੇ ਵਿਆਹ ਵਾਲੀ ਮੁਟਿਆਰ ਅਗਲੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੰਦ-ਭਾਵੀ ਹਿੰਸਾ 'ਜੀ ਆਇਆਂ' ਹੈ।

ਘਰ ਨਹੀਂ ਟੋਲਦੀਆਂ, ਵਰ ਨਹੀਂ ਟੋਲਦੀਆਂ, ਬਦਲੇ ਖੋਰੀਆਂ ਮਾਵਾਂ।
ਬੁਡੜੇ ਜਿਹੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ, ਚਾਰ ਕੁ ਦੇ ਕੇ ਲਾਵਾਂ।
ਬਹਿਕੇ ਪੱਟੜੇ ਤੇ, ਵੈਣ ਬੁੜ੍ਹੇ ਦੇ ਪਾਵਾਂ।

'ਬਦਲੇ-ਖੋਰੀਆਂ', 'ਬੁਡੜਾ ਜਿਹਾ', 'ਚਾਰ ਕੁ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ 'ਵੈਣ' ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ :

ਤੂ ਕਿਹੜਾ ਚੰਦ ਮੁੰਡਿਆ, ਦਿਲ ਮਿਲ ਗਏ ਦੀ ਹੋਈ।

'ਹੋਈ' ਵਿਚ ਕਮਾਲ ਦੀ matter of factness ਯਥਾਰਥ-ਵਰਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ :

ਤੈਨੂੰ ਨੱਤੀਆਂ ਬਹੂ ਨੂੰ ਫੁੱਲ ਪਾਵਾਂ, ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲੈ ਮਿੱਤਰਾ।

ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਹੇ ਦੀ 'ਇੱਜ਼ਤ' ਦਾ ਮੁੱਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ 'ਭਾਵ' ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਮੱਤ ਨਾਲ ਰੁਮਾਨੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਕਲਾਕਾਰ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ :

ਸੁੱਤੀ ਪਈ ਦੀ ਜੰਜੀਰੀ ਖੜਕੇ, ਦੁਨੀਆਂ ਭਰਮ ਕਰੇ।

ਭੁੱਖੀ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰਮ ਕਰਨ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹੀ ਭੁੱਖ :

ਸੁੱਤੀ ਪਈ ਨੂੰ ਪੱਖੀ ਦੀ ਝੱਲ ਮਾਰੇ, ਐਡਾ ਮੇਰਾ ਕਿਹੜਾ ਦਰਦੀ।

ਅਜਿਹੀ ਸੂਖਮ ਭਾਵਨਾ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਗੰਵਾਰਪਨ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਸੂਖਮਤਾ ਅਤੇ ਗੰਵਾਰਪਨ ਨਾਲ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ :

ਐਵੇਂ ਜੋੜਕੇ ਪਰਾਨੀ ਮਾਰੀ, ਮੈਂ ਕਿਹੜਾ ਮੁੱਕਰੀ ਸੀ।

ਚਿੰਤਨ ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਦੇਹਵਾਦੀ (skeptical) ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ :

ਰੱਬ ਫਿਰਦਾ ਧੰਨੇ ਦੇ ਖੁਰ ਵੱਢਦਾ, ਉਹਨੇ ਕਿਹੜਾ ਕੱਛ ਪਾਈ ਸੀ। ਜਾਂ
ਜਦ ਮੁੱਕ ਗਏ ਘੜੇ 'ਚੋਂ ਦਾਣੇ, ਬਣ ਗਏ ਸਿੰਘ ਸਭੀਏ।

ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਆਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵੱਖਰੀ ਜਾਂ ਬਿਹਤਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਦੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਗੈਰ-ਸਿਆਸੀ ਵੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਗੈਰ-ਸਿਆਸੀ (a-political)

ਹੋਣਾ ਚਿੰਤਾ-ਜਨਕ ਪਰ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ। ਕੀ ਲੋਕ ਹੀ ਸੁਰੱਖਣਵਾਦੀ (conservative) ਹਨ ਜਾਂ ਨੀਤੀਵਾਨ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਪਰਦਾਈ (Sectarian) ਆਸ ਲਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ? ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੁਰੱਖਣਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਣ ਹਨ : ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਕਲਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਪਛੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਵਰਨਣ ਲਈ ਸਮਾਂ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਚਿੰਤਨ-ਰਹਿਤ ਦੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਰੱਖਣਵਾਦੀ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਵ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਘਾਟਿਆਂ ਕਾਰਨ ਫਿਲਮਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਸੁਰੱਖਣਵਾਦੀ ਹਨ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲਤਾ ਵਲ ਪਰਤਦੇ ਹਾਂ। ਕਲਪਤ ਲੋਕ-ਗੀਤਕਾਰ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ-ਵਰਤਾ ਹੋਣ 'ਚ ਕੋਈ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਅਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹਦੇ ਲਈ ਕਲਾ ਦੇ ਸਮਾਨਯ (Universalise) ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਅਜੋਕਾ ਲਿਖਾਰੀ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹਲਕੇ (constituency) ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਅਨੁਸਾਰ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਖਾਰੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਸੁਰ ਨਾਲ ਸੁਰ ਰਲਾਉਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਵਕ ਅਵਾਜ਼ 'ਚ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਦਲੀਲ ਬਾਜ਼ੀ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਪਾਠਕ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਰੂਪਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਅਣਦੱਸੇ ਅਤੇ ਅਣਡਿੱਗ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕਲਪਤ ਲੋਕ-ਗੀਤਕਾਰ ਲਈ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹਲਕੇ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਅਤੇ ਉਹਦਾ ਹਲਕਾ ਇੱਕ ਹਨ ; ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰਵੱਯੀਏ, ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਭਾਵਕ ਸੁਰ ਇੱਕੋ ਹਨ। ਕਲਪਤ ਲੋਕ-ਗੀਤਕਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਰੋਤਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਸੰਵਾਦ 'ਚ ਕੋਈ ਵਿਘਣ ਨਹੀਂ। ਦਰਅਸਲ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰਿਤ ਪ੍ਰਬਲਤਾ, ਦਿਲ 'ਚ ਲਹਿਣ ਵਾਲੀ ਲੈ ਅਤੇ ਰਵੱਯੀਏ ਦੀ ਬਾਰੀਕਬੀਨੀ ਦੀ ਵਜਾਹ ਕਲਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ-ਭਾਵਕ ਸਾਂਝ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਵਡਿਆਈ ਦਾ ਰਹੱਸ ਲੋਕ-ਸਾਂਝ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਸਿਖਰਾਂ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ, ਮਹਾਨ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਬੋਲੀ ਹੈ :

ਬਾਝ ਨਸੀਬਾਂ ਦੇ ਘੁੱਟ ਕੇ ਜੱਫੀ ਨਾ ਪੈਂਦੀ

ਜਿਸਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਹੀ ਔਰਤ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਅੱਖੜ ਅਰਥਾਂ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਬਾਰੀਕੀ ਵੀ ਹੈ। ਜੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਨੂੰ ਘੁੱਟ ਕੇ ਜੱਫੀ ਪਾਉਣ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰੇਮ 'ਚ ਢਿਲ ਆਉਣ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਪੱਕਾ ਖਤਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਵਾਰ ਵਾਚਣ 'ਤੇ ਹੀ ਇਹਦੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਗੂੰਜ (echo) ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਉੱਚਾ ਬੁਰਜ ਲਾਹੌਰ ਦਾ, ਕਿਤ ਵਿਧ ਦੀਵਾ ਧਰੀਏ।
ਨਾਰ ਬੇਗਾਨੀ ਆਦਰ ਥੋੜਾ, ਗਲ ਲੱਗਕੇ ਨਾ ਮਰੀਏ।

ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੱਤ ਅੱਠ ਗੁੱਝੇ ਕਥਨ ਹਨ। ਕੋਈ ਮੁਟਿਆਰ ਬੁਰਜ ਵਾਂਗ ਲੰਮੀ ਲੰਝੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਵਰਗੀ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਹੈ (ਉਹਦੇ ਚ ਰਾਜਧਾਨੀ ਜਿੰਨੀ ਰੌਣਕ ਹੈ) ਉਹਦੇ ਉੱਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਦੀਵਾ ਧਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ। ਸੁਆਦਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਬੇਗਾਨੀ ਨਾਰ' ਹੈ। (ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿੱਚ 'ਨਾਰ ਬੇਗਾਨੀ' ਦਾ ਹੀ ਵਰਨਣ ਹੈ) ਪਰ ਇਹਦਾ ਘਾਟਾ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਪਤੀ ਜਿਹਾ ਆਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮਿੱਤਰ ਪਿਆਰਿਆਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਗਲ ਲੱਗਣ ਦੀ ਭਾਵਕਤਾ ਨਾਲ ਮਰਨ ਨੂੰ ਥਾਉਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੰਨੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਬਾਦ ਭਾਵਕ ਸੰਯਮ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਸੱਚ ਮੁੱਚ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ (sociological) ਤੱਥ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਕਿ ਰਸਮੀ ਸਬੰਧ ਪੈਂਦਿਆਂ ਸਾਰ ਹੀ ਮੁਹੱਬਤ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਕਿਸੇ ਭੂਤ ਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆਦਰ ਲਈ ਰਸਮੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। 'ਚੰਨਣ ਦੇ ਉਹਲੇ ਬੀਬੀ ਕਿਉਂ ਖੜੀ ਨੀ' ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੀਤ ਦਾ ਵਹਿਣ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਹਿਣ (rhythm) ਅਚੇਤ ਮਨ 'ਚ ਉੱਤਰ ਜਾਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੰਦ, ਨੰਦ, ਕਾਨ੍ਹ, ਘਨੱਈਆ ਦੀ ਟੁੱਟਵੀਂ ਥਾਪ ਵਰ ਦੀ ਮੰਗ ਨੂੰ ਬੇ-ਦਰੇਗ, ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਲੌਲਿਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਲਿਖਾਰੀ ਲਈ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਅਨ-ਵਿੰਝੜਿਆ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਲਾ, ਰਚਨਹਾਰ, ਕਵੀ, ਸੰਗੀਤਕਾਰ, ਮਸੱਵਰ ਆਮ ਪਾਠਕ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਲਿਖਾਰੀ ਲਈ ਜੁਗਤ ਦੀ ਪਰੇਰਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨੇ ਕਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਹਦਾ ਕਰਤੱਵ ਬਣ ਜਾਵੇ।

ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਕਰੂਰ, ਹਿੰਸਕ, ਪਛੜ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜੀ ਸੰਕਰਮ (Prax ix) ਰਾਹੀਂ ਨਕਾਰਨਾ ਹੈ। ਭਾਈਚਾਰੇ (community) ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਸੀ। ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਹਿੰਸਾ, ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਲੋਭ ਦਾ ਝੱਲ ਕਾਇਮ ਸੀ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸੁਹਜ ਵਿਅਕਤੀ-ਪ੍ਰਤੀ ਕਰੂਰ ਵਰਤਾਉ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਈਚਾਰੇ ਬਾਰੇ ਅਜੋਕਾ ਰੂਮਾਨੀ ਰਵੱਯੀਆ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪਿਛਾਖੜ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਭਾਵਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਨੂੰ ਗਲਤ ਫ਼ਹਿਮੀ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਤਾਪਾਂ ਦਾ ਇਲਾਜ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਲਤ-ਫ਼ਹਿਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬੰਧਨ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਡਾ ਫਰਜ਼ ਨਹੀਂ। ਅਜੋਕਾ ਮਨੁਖ ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਝੂਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹਦੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਹੀਨ ਪਹੁੰਚ ਹੈ।

ਜੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਜਗਤ ਦਾ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਠੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਯਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਹਿਲੇ ਵਾਲੀ ਸੰਜੋੜਤਾ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਪੁਰਾਣੇ ਰੂਪ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਤੁਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਕਿ ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਉਹ ਸੁਲੱਭ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੀ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਬਦਲਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿ-ਵਰਤਨਾਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਭੱਜੇ ਜਾਂਦੇ ਆਦਮੀ ਪਿੰਡਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਹਿਰ ਲੰਪਨ (lumpen) ਕਾਮੇ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਪੇਂਡੂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਇਕ ਪੁਸ਼ਤ ਹੀ ਦੂਰ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਦਮੇ ਕਾਰਨ ਇੰਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨਵੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਹਦੇ ਰੂਪ ਉਸਾਰ ਸਕਣ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਹਨਾਂ ਪੇਂਡੂ ਕਦਰਾਂ ਵਿਚ ਏਕੇ ਦਾ ਧਰਵਾਸ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ ਉਦਯੋਗ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧਾਂ 'ਚ ਫਸ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਕਿ 'ਫਲਾਨੀ ਬੀਬਾ ਐਂਡ ਪਾਰਟੀ' ਅਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਭੰਨ-ਤੋੜ ਕੇ ਬਣਾਏ ਰੀਕਾਰਡ (records) ਸ਼ਹਿਰੀ ਬਸਤੀਆਂ

ਅਤੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਯ ਹ ਨ । ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅੰਕੜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਧ ਕਰਨਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਵਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਰੱਖਣਵਾਦ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੰਦੇ ਨੂੰ 'ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਨਣ' ਦੀ ਥਾਉਂ ਉਹਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਤੂੰ ਉਹ ਹੋ ਜਾ ਜੋ ਤੂੰ ਹੈਂ।' 'ਐਂਡ ਪਾਰਟੀ' ਅਤੇ ਮਰੋੜੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰਿਕਾਰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਮਾਸ ਕਲਚਰ (mass culture) ਦੇ ਅੱਧਵਾਟੇ ਖੜੇ ਹਨ।

—0—

ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ—ਪ੍ਰਣਾਲੀ

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ 'ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ' ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਆਪਨ ਦੀਆਂ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਉਤੇਜਕ ਲੇਖ।

ਸਫ਼ੇ 138 ਪੱਕੀ ਜਿਲਦ : ਮੁੱਲ 45 ਰੁਪੈ
ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਐਡੀਸ਼ਨ : ਮੁੱਲ 30 ਰੁਪੈ

—0—

ਕਾਰੋਬਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਚਿੱਠੀ-ਪੱਤਰ ਲਈ ਅਤੇ ਡਾਕ ਦੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਦਫ਼ਤਰ **ਸੇਧ**, ਸੰਪੂਰਨ ਬਿਲਡਿੰਗ, ਲਹਿਲ ਕਲੋਨੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦਾ ਪਤਾ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।

—0—

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਿਆਇਤ

ਸੇਧ ਦੀ ਲਾਈਫ ਮੈਂਬਰੀ ਰੁ: 250 ਭੇਜਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ 50 ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਜੋਸ਼ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'Communist Movement in Punjab 1926-47—ਮੁੱਲ 60 ਰੁਪੈ ਤੁਹਫੇ ਵਜੋਂ ਮੁਫਤ ਭੇਜੀ ਜਾਵੇਗੀ।

—0—

1979, 80, 81, 82 ਦੀਆਂ ਸੇਧ ਦੀਆਂ ਜਿਲਦ-ਬੱਝੀਆਂ ਫਾਈਲਾਂ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਿਧਿਆਂ ਲਿਖੋ। ਕੀਮਤ ਫ਼ੀ ਫਾਈਲ ਪੰਜੀ ਰੁਪੈ। ਰਕਮ ਮਨੀਆਰਡਰ ਦੁਆਰਾ ਭੇਜੋ। ਡਾਕ-ਖ਼ਰਚ ਸਾਡਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਢਾਲ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕਾਫ਼ੀ ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ, ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਰੰਭ, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ, ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਸੀਮਾ-ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾ ਵਜੋਂ ਆਰੰਭ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ ਕੱਚ-ਘਰੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂਪਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਲੋਕ-ਯਾਨਿਕ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੋਣਾ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੀਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੇਵਲ ਇੰਨਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਪ੍ਰਿੰ: ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਆਦਿ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ—ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ, ਰੂਪਵਾਦੀ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਦਿ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਸਕੂਲ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਹ-ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਤੁਕ 'ਵਾਜੇ ਕੂੜ ਦੇ ਕਈ ਵਜਾ ਗਏ', ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ

ਦ 'ਮਕਾਨਕੀ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 1960 ਤੋਂ 70 ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕੱਟੜਪੰਥ (Dogmatism) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਲਚਕਤਾ, ਬੌਧਿਕਤਾ, ਬਹੁਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ। ਪਰੰਤੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਭਾਵੇਂ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਤਿੱਖਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਆਲੋਚਨਾ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੇ 'ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ', 'ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਟਰੇਚਰ-ਇਨ ਪਰਸਪੈਕਟਿਵ', 'ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ', 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ), ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਝੁਕਾਅ (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ), 'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ—ਇਕ ਪਰਿਚਯ' ਅਤੇ 'ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ', ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ' ਆਦਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। Marxism and Contemporary Reality ਅਤੇ Sikh Sovereignity ਆਦਿ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਜਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ। ਕਾਰਣ ਇਹ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਹਰ ਲਹਿਰ ਕਿਸੇ ਸਾਮਿਅਕ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਵੇਲਾ-ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਨੇ ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ 'ਬੁੱਢੀ ਔਰਤ' ਨਵ-ਯੁਵਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਹੁਣ ਆਪਣਾ ਸਮਾ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਆਹਲੂਵਾਲੀਏ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੇ 1960 ਵਿਚ ਛਪੀ ਆਪਣੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'Tradition and Experiment in Modern Punjabi Poetry' ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ,ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਆਏ ਜਮੂਦ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੀ ਭੂਮੀ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਨਵੇਂ ਆਧਾਰ, ਨਵੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਤੇ ਨਵੀਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉੱਜਲੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੱਲ ਢੂੰਡਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ, ਇਕ ਨਵੀਨ ਸੇਧ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।'[1] ਇਸੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਅਗੇ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਖੇਤਰਾਂ 'ਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦੇਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ (ਵੱਡੀ) ਦੇਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੀ ਥਾਂ ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ, ਉਥੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਧਾਰਾ ਨੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਪਦਵੀ ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[3] ਡਾ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਖੁਦ ਸੇਖੋਂ ਤੋਂ

ਬਾਅਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤੀਸਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ, ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ ਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਾਰਕਸੀ ਪੂਰਵ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[4] ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਜਗਾਏ ਹਨ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਲ ਦੇ ਯੰਤਰ ਵਤ ਸਕੰਜੇ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹਦ ਤਕ ਢਿੱਲਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ।[5]'

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਕਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦ ਦਾ ਸਮਝੌਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਹ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਡੇ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ-ਸੁਭਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਗਿਆਨ-ਮੁਖੀ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਸ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਹੈ।[6] ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਵਖ ਵਖ ਰੂਪਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਸੇਲ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ।[7] ਇਵੇਂ ਪ੍ਰੋ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ ਵਲੋਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਜਿਥੋਂ ਤੀਕ ਉਸ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੁਭਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹੱਦਾਂ ਬੰਨੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹਿਲਾ ਕੀਮਤੀ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਯੁਗ ਦੀ ਸਮੁਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜਦੀ ਹੈ।[8]'

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾਪੂਰਣ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਬੜਾ ਤਿੱਖਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਆਪੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਸੁਣਨ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ **Experimental Criticism** ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਕਾਢ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਹ ਵਧਾਈ ਦੇ ਪਾਤਰ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ' ![9] ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ' ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਿਰਮੂਲ ਤੇ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਸੂਚਕ ਵੀ।[10] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਲੇਖ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਡਾ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ

'ਐਲਾਨਨਾਮੇ' ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਭੂਮੀ ਮਕੈਨਿਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸੀ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਨਵੀਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭੂਮੀ ਮਕੈਨਿਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੋ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਕੈਨਿਕਵਾਦ ਦਾ ਤਿਆਗ ਹੈ।'[11] ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਆਧਾਰ (ਮਕੈਨਿਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ) ਦੇ ਸ਼ੁਧੀਕਰਨ ਲਈ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਲੈਸ ਹੋ ਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਤਰੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਬਹਿਸ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਯਤਨ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਖੜੋਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਨ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਖੇਤਰ ਚੋਂ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਆਪ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਹੈ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਧੀ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਧੀ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਆਯੂ ਪੂਰੀ ਕਰਕੇ ਦਿਨ ਬਦਿਨ ਪਤਲੀ ਪੈਂਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਸਿਰਫ਼ ਬੰਜਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ, ਸਗੋਂ ਸੁੰਗੜਦੀ ਵੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।'[12] ਇਸ ਸੁੰਗੜ ਰਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ ਸਾਹਿਬ ਜਿਸ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਨੀਂਹ-ਪੱਥਰ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ ਉਸ ਬਾਰੇ ਆਪ ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਨਵੀਨ ਕਵਿਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ "ਵਾਦ" ਉਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ।'[13]

ਇਹ ਹੈ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਰਾਮਾਤ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਾ (ਤੜਾਗੀਵਾਦੀ) ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਉਸਦੇ ਮਕੈਨਿਕੀ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ "ਵਾਦ" (ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਦ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ) ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ। ਗੱਲ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਝੰਡਾ "ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦ" ਦਾ ਚੁੱਕੋ ਅਤੇ ਅਮਲ 'Metaphysical' ਕਰੋ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ (ਆਲੋਚਨਾ-ਪਰੰਪਰਾ) ਦੇ ਲੰਮੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ 'ਵਾਦ' ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਾਪਨਾ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਨੂੰ ਹਨ੍ਹੇਰੇ ਵਿਚ ਬੜੀ ਦੂਰ ਦੀ ਸੁਝੀ' ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਗੱਲ ਕੇਵਲ ਕਹਿਣ ਤੀਕ ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ਼ੱਦਾਰ ਅੱਜ 'ਬਾਈ ਮੰਜੀਆਂ' ਡਾਹਕੇ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਦੇ ਅਸਲ ਵਾਰਿਸ ਹੋਣ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਪਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਬਿਆਨ ਬਾਰੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ "ਵਾਦ" ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਣਗੇ। 'ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੇਖੋਂ ਵਾਂਗ ਤੜਾਗੀਵਾਦੀ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਉਸ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ **ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ ਕਿ** ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ **ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।** ਅਸੀਂ ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।'[14] ਜਾਦੂ ਉਹ ਜੋ ਸਿਰ ਚੜ੍ਹ ਬੋਲੇ! ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤਾਂ ਮਕੈਨਕੀ ਅਤੇ ਤੜਾਗੀਵਾਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਹਿਰੂ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦ "ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ" ਹੈ?

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਕਮਾਲ ਇਹ ਕਿ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ "ਵਾਦ" ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ। ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ, ਲੋਕ ਇੰਨੇ ਬੀਬੇ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੇ ਤੁਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋ। ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ "ਵਾਦ" ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਣਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਸਰਟੀਫਿਕੇਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ, ਨਹਿਰੂ, ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਜੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਰਾਇਣ ਅਤੇ ਸੰਜੇ-ਗਾਂਧੀ ਤੀਕ ਸਾਰੇ ਬੰਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ ਤੇ "ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਾਂਤੀ" ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨਾ ਹੀ 'ਕਰਾਂਤੀ' ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ 'ਚ ਸੈਂਕੜੇ ਕਰਾਂਤੀਆਂ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਸਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ/ਸਥਾਪਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਰਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ 'ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ' ਵਧੇਰੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ "ਵਾਦ" ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ 'ਦਿਲ ਕੇ ਬਹਿਲਾਨੇ ਕੋ ਗ਼ਾਲਿਬ ਯਹ ਖ਼ਿਆਲ ਅੱਛਾ ਹੈ' ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਉਕਤੀ ਅੰਤਿਮ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੀਮਤ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੋਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਜਾਂ ਖੰਡਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤਾਕਤ ਦੇਸੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਗਾਂਧੀ-ਨਹਿਰੂ ਆਦਿ ਦੀ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਾਂਗਰਸ ਸੀ। ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸਦੀ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਸਖ਼ਤ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਉਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿਚੂ ਜਾਗੀਰੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਵੇਖਿਆਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਹ ਰਾਹ ਜਿਸ ਤੇ ਨਹਿਰੂ ਭਾਰਤ-ਵਰਸ਼ ਨੂੰ ਤੋਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਥੋਂ ਤੀਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਉਥੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਾਗੀਰੂ/ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸਾਂਝਾ ਮੁਹਾਜ਼ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਸ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਹਰ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਬੁਰਜੁਆ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਸੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਕਬਾਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਕਾਫ਼ੀ ਝਿਜਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ 'ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦ' ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਘੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ 'ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ' ਹੋਣ ਦਾ ਹੇਜ ਇਹ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ-ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਤੇ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਤੜਾਗੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਸ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਂ ਮੰਨਦਿਆਂ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਪਾਖੰਡ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਚਾਦਰ ਨਾਲ ਢਕਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਮਾਰਕਸੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਇਹ ਲਹਿਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਅਨੁਭਵ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।'[14]

ਆਦਰਯੋਗ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਨਿਖੇੜਕੇ ਦੱਸਣ ਦੀ ਖੇਚਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾ-ਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਤੇ ਕਿਉਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਣਾਲੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਦੁਅੰਦਵਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਹੈ।

ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੇ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭੰਬਲ-ਭੂਸਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਤੰਗ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਤੜਾਗੀ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਕੇ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਨਿਅੰਤ੍ਰਨ ਲਈ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰਵਿਘਣਤਾ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਪ੍ਰਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸੰਕਲਪ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ।[15] ਇਹ ਹੈ ਨਾ ਕਮਾਲ ਦੀ ਜਾਦੂਗਰੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ 'ਤੜਾਗੀ' ਤੋੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਾ-ਪ੍ਰਗਤੀ-ਪਰੰਪਰਾ 'ਚ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ 'ਚ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਫਿਰ 'ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ' ਲਹਿਰ ਦੇ ਐਲਾਨਨਾਮੇ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਆਦਿ ਕਰਕੇ, ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਕਾਡਮੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਇੰਨੀ ਹਾਲ-ਦੁਹਾਈ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੂਤ-ਭਵਿਖ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਦੁਅੰਦਵਾਦੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਕੋਈ ਭਵਿੱਖ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਭੂਤ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਅੰਦਾਜੇ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਦੁਅੰਦਵਾਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੱਦ ਤੀਕ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ, ਵਿਚਾਰ, ਪ੍ਰਵਰਗ (Categories) ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਆਪਣੇ ਪੂਰਣ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਕਿਉਂਕਿ, ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਕ 'ਸਥਿਰ' ਅਤੇ 'ਬਣੇ-ਬਣਾਏ' ਘਟਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਜੋਂ ਨਾ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵਲੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਇਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਾਪੇਖਿਅਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਵੇਖਦਾ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਇਉਂ, 'ਪਰੰਪਰਾ ਪੁਰਾਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲ ਰਹੇ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਉਲਟ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਦੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹਸਤੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਦਵਾਨ ਦੇ ਦਿਮਾਗੀ ਖ਼ਬਤ ਦੀ ਉਪਜ ਨਾ ਹੋਕੇ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨੁਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦੁਅੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਇਸ ਦੁਅੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਥਾਪਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪੂਰਣ ਨਿਖੇਧ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ (ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਹੋਵੇਗਾ) ਉਸ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਏਕਤਾ/ਵਿਰੋਧ (Unity and opposition) ਦੋਵੇਂ ਵਿੱਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸੋ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਦੀ 'ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ' ਧਾਰਣਾ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾ-ਪ੍ਰਯੋਗ-ਪ੍ਰਗਤੀ

ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ; ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ, ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਧਾਰਣਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ 'ਚ ਚੁੰਬਕ (ਉਤਰੀ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਧਰੁਵ) ਵਿਚ ਦੋ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਦੁਅੰਦਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਬੜੀ ਹੀ 'ਸਹਿਜ-ਅਵਸਥਾ' 'ਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, 'ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਉਚੇਰਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗਮਈ ਕਿਰਿਆ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਗਮਈ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਨਵੀਂ ਕਵਿਤਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇਗੀ।[16] ਇਹ ਹੈ ਨਾ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ! ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦੂਸਰੇ ਇਹ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗਮਈ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ (ਕਿਉਂਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਇਲਹਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ।

ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਨਾ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ, ਜੇ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਕੋਲ ਕੇਵਲ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਤੀਸਰੇ ਇਹ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਊਲ-ਜਲੂਲ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮਹੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਜਾਂ ਪਿਛਾਂਹ-ਖਿਚੂ ਹੋਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਉੱਤਮ ਜਾ ਘਟੀਆ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਹੁਰੀਂ ਕਿਸੇ ਸੜਕ ਬਣਾਉਣ ਜਾਂ ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਵਰਗੀ ਠੋਸ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵਾਤਮਕ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਜਾਂ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿਚੂ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਰਦੀ ਪਾ ਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਪੁੱਠੇ ਲੋਟ ਗੇੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਝੱਕ ਹੋਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਥਨੀ ਵਿਚ ਉਹ ਅਜੇ ਕੁਝ ਝਿਜਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਅਜਿਹਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਪ੍ਰਤਿ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਕਾਰਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ! (ਚਲਦਾ)

ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ (ਸੰਪਾ), ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਰਾਜ ਰੂਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, ਪੰਨਾ—77.

2. ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ—92.
3. ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ—107.
4. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਸੰਪਾ:), ਸਾਹਿੱਤ ਅਧਿਐਨ ਪਣਾਲੀਆਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1977, ਪੰਨਾ—110.
5. ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ-1972, ਪੰਨਾ—535.
6. Jasbir Singh Ahluwalia, Tradition And Experiment in Modern Panjabi Poetry, Bawa Publishing House, Ferozepur, Jullundur, P. 4.
7. ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ—6.
8, ਉਹੀ ਰਚਨਾ, ਪੰਨਾ—68.
9. ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਸੋਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ—38.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ—38.
11. ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰਨਾ – 3.
12. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਕਾਦਮੀ ਪੰਨਾ—9.
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-10
14. ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਪੰਨਾ-52
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ—62
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ—71

—0—

Send Subscriptions & donations to:

- Harjit Daudharia
  12, Springdale
  Earley, Reading, Berks
  ENGLAND—RG 62 PR
- Jarnail Singh
  7385, Culloden Street,
  Vancouver (B C.)
  Canada v5×4k3

Price : Rs 2.00 per copy
Supscription
Annual (India) : Rs. 20
U K ,U.S.A, Canada Rs. 140 (By Air)
Pakistan Rs. 50
Six monthly, (India) Rs. 100.
U.K.,U.S.A. Canada Rs. 500 (By Air)
PAKISTAN—Rs. 250
Life Membership (India) Rs. 250.
Rs. 1200 (Foreign)

ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ—ਵਿਰਸਾ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਫ਼ਰ–2

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਪਾਲ ਸਿੰਘ

ਲੜੀ ਜੋੜਨ ਲਈ ਵੇਖੋ, 'ਸੋਧ' ਜੂਨ, 1983 ਪੰ 36-44

19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੁਲਾਂਘ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ ਪਰ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪੁਲਾਂਘ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਜੇ ਯੂਟੋਪਿਅਨ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਤੰਦਾਂ ਸੁਲਝਾਣ ਵਿਚ ਲਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ

ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ, ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕ-ਲਾਬ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਕੁਰਸੀਨਾਮਾ ਅਫਲਾਤੂਨ ਤਕ ਜਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਹਨਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਾਜ-ਵਾਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ, ਉਹ ਨੇ ਗਰਾਕਸ ਬਾਬਿਯੂਫ਼, ਸ਼ਾਂ ਸਿਮੋਨ, ਰੌਬਰਟ ਅਵਨ, ਚਾਰਲਸ ਫਰਿਅਰ, ਜ਼ੋਜਫ਼ ਪਰੂਧੋਂ, ਵਿਲਹਮ ਵਾਈਟਲਿੰਗ, ਏਤਿਅਨ ਕਾਬੇ, ਲੂਈ ਔਗਸਤ ਬਲਾਂਕਵੀ ਤੇ ਲੂਈ ਬਲਾਂਕ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਸਨ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਕਾਰਨ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਭੈੜੀ ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਕੁਝ ਕੁ ਗੱਲਾਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀਆਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੋਭਾ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਜਨਮ-ਅਧਾਰਤ ਭੇਦ ਹੋਣ, ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਬੰਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਯੂਟੋਪਿਅਨ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਮਾ-ਜਮਾਤ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਅਰਥ ਹੈ, ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਤੇ ਸੰਪਤੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੌਲਤ ਦੀ ਵੰਡ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਅਟੱਲ ਸਿੱਟਾ ਹੈ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਉਜਰਤਾਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਸੀਂ ਜੀਣ-ਪੱਧਰ ਤਕ ਨੀਵੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ, ਕੰਮ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ, ਪਿੰਡ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਫਰਕ ਦਾ ਖਾਤਮਾ, ਮਰਦਾਂ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮੌਕਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਸਭ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਖਤਮ

ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਭਲਾਈ ਸਕੀਮਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨ। ਪਰੰਤੂ ਮਾਰਕਸ ਯੂਟੋਪਿਅਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੁਕਤਾ ਨਿਗਾਹ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ। ਏਸ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਹੇਗਲ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਯੂਟੋ-ਪਿਅਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਸੁਧਾਰ ਆਰਥਿਕ ਕਾਰਵਾਈ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਏਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦੀ ਗਰੀਬੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸਨ। ਮਾਰਕਸ ਗਰੀਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ (dehumanization) ਵਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗਰੀਬ ਤਾਂ ਲੋਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਯੁਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਏਸ ਯੁਗ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਚਾਈ ਹੈ, ਬੰਦੇ ਦਾ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗੇ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਦਾਰਥਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਵਸਤਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗੇ ਜਾਣਾ। ਇਹ ਹੀ ਵਿਜੋਗ ਫਿਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਏ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦੀ ਜਮਾਤ-ਚੇਤਨਤਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਇਸ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਨੂੰ ਇਨਕ-ਲਾਬੀ ਚੇਤਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਾਰਜ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ (necessity) ਆਜ਼ਾਦ ਕਾਰਜ (freedom of action) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜ ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਸਾਰੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੀ ਚੱਕੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਹੀ ਪਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਰਹੱਸ ਰਹਿਤ (demystified) ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੋ ਹਿੰਸਕ ਤਬਾਹੀ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦਾ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਬਚਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫਨਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਟੱਲਤਾ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਊਰਬਾਖ ਦੇ ਤੀਜੇ ਥੀਸਿਜ਼ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।—"ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇਕਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਤਰਕਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸ ਲਈ ਸਮਾਜਵਾਦ, ਯੂਟੋਪਿਅਨਾਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਭਲਾਈ ਰਾਜ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਲਈ ਮੁੱਖ ਗੱਲਾਂ ਹਨ: ਬੰਦੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਕਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨਾ। ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦੀ ਜਮਾਤ-ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਤੇ ਕਰਮ ਦਾ, ਗੁਰੂ (educator) ਤੇ ਚੇਲੇ (educated) ਦਾ ਭੇਦ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਕਲਾਬ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦ ਉਪਭੋਗੀ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ(consumer's satisfaction) ਦਾ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜਮਾਦ, ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਧੀ ਆਰਥਿਕ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰਖਿਆ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ

ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੂੰਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਨਕਲਾਬ ਹੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਮਨਘੜਤ (arbitrary) ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਿਰੋਲ ਕੁਦਰਤੀ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਅਮਾਨਵੀ (dehumanized) ਬੰਦੇ ਦਾ ਆਪਣੀ ਖੋਈ ਹੋਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਮੋਹਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੱਥ-ਕੰਡਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਏਜੰਟ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਗੁੱਝੇ ਝੁਕਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਇੱਛਾ (active will) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਉਹ ਹੀ ਜਮਾਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਹਿੱਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ। ਇਹ ਜਮਾਤ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕਤਾ ਕਾਰਨ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸੁਭਾ (universal character) ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਕੋਈ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ 'ਤਬਾਹੀ' ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮੁਕਤੀ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਤਬਾਹੀ। ਸਾਫ਼ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਯੂਟੋਪਿਅਨਾਂ ਦਾ ਸਟੈਂਡ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਸੀ।

ਜਰਮਨ ਕਲਾਸਕੀ ਫਲਸਫ਼ੇ, ਖੱਬੇ-ਹੇਗਲਵਾਦ, ਮਕਾਨਕੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਤੇ ਯੂਟੋਪਿਅਨ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਟਿਪਣੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੇ ਗਤੀ ਜਾਨਣ ਲਈ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੜਾ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਹ ਪੜਾ ਹੈ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਲਾਸਕੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ (Classical Political-Economy)।

ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਜਿਹੇ ਮਸਲੇ ਨੇ ਬੁਧੀਮਾਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚੀ ਰਖਿਆ ਕਿ ਵਸਤਾਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੇ ਬਦਲੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦਰ 'ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਕੋਈ ਗੁਣ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚ ਭੇਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਣਾਤਮਕ (quantitative) ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਸੁਆਲ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਿਹੜਾ ਸਾਂਝਾ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਮਾਪ-ਦੰਡ 'ਤੇ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਮਸਲੇ ਨਾਲ 'ਕਦਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ' ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸਨੇ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਤੇ ਰਿਕਾਰਡੋ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਵਲ ਖਿਚਿਆ ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਚਿੰਤਨ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕੈਪੀਟਲ) ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮਸਲਾ ਬਣਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਸ ਤੇ ਲਗੀ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਤੇ ਰਿਕਾਰਡੋ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਦੀ ਪੁਸਤਕ (Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations) ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦੌਲਤ ਕਿਵੇਂ ਵਧਦੀ ਹੈ ਅਤੇ

ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਪਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਿਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰ ਤੇ ਵਪਾਰ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰੀ ਘੁਸ-ਪੈਠ ਦੌਲਤ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਰੋਕਦੀ ਹੈ! ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਰਤੋਂ ਮੁੱਲ (use-value) ਭਾਵ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰਾ-ਮੁੱਲ (Exchange-value) ਦਾ ਫਰਕ ਦਸਿਆ। ਵਰਤੋਂ ਮੁੱਲ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ ਦਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਕੀਮਤ ਵਸਤੂ ਦੇ 'ਅਸਲ' ਮੁੱਲ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਅਸਲ' ਮੁੱਲ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀ ਮਿਹਨਤ ਲਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ 'ਅਸਲ' ਮੁੱਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਵਿਆਜ ਤੇ ਪਟਾ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਵਸਤੂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਕਾਮੇ ਦੀ ਮਿਹਨਤ, ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਿਆਜ, ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਪਟਾ ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਸੰਗਠਨੀ ਖਰਚਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਗੇ। ਦੌਲਤ ਦੇ ਵਧਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਪਤੀ, ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਤੇ ਕਾਮੇ ਸਭ ਨੂੰ ਲਾਭ ਪਹੁੰਚੇਗਾ। ਮੰਡੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਣਗੀਆਂ ਤੇ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਅਸਲ' ਮੁੱਲ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਹੀ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਨੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਕਿ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਵਧਣ ਨਾਲ ਉਜ਼ਰਤ ਦੇ ਮਸਾਂ-ਜੀਣ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਘਟਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਹੈ।

ਰਿਕਾਰਡੋ, ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਤੋਂ ਉਲਟ ਏਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ ਕਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਦੌਲਤ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲਭਿਆ ਜਾਵੇ। ਰਿਕਾਰਡੋ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਖਰਚ ਆਈ ਮਿਹਨਤ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵੱਡੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਹਿਸਾਬ-ਕਿਤਾਬ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਰਿਕਾਰਡੋ ਨੇ ਐਡਮ ਸਮਿਥ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਫ਼ ਦੇਖੀ ਕਿ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਟਕਰਾਉ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਤਕਨੀਕੀ ਉੱਨਤੀ ਨਾਲ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਵੱਧ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਮਦਨ ਘਟ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਸਮਿਥ ਤੇ ਰਿਕਾਰਡੋ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ। ਪਰ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ (Theory of value) ਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਿਆ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਜਾਇਦਾਦ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੀ। ਕੈਪੀਟਲ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਸੁਭਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ (use-value), ਜੋ ਲੋੜ-ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਉਹ ਮੁੱਲ ਜੋ ਵਸਤੂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲਗੇ ਮਿਹਨਤ ਸਮੇਂ (labour-time) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਣਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ (exchange value) ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਲਗੇ ਮਿਹਨਤ-ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਟਾਂਦਰਾ-ਮੁੱਲ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਮਿਹਨਤ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ, ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਿਹਨਤ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਰਥ ਅਸਲ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮਿਹਨਤ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾ 'ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਤਕ-

ਨੀਕੀ ਉਨਤੀ ਤੇ ਸਝੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਕੋ ਜਿੰਨਾਂ ਮਿਹਨਤ-ਸਮਾਂ ਵਰਤਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਵਸਤੂ (commodity ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਭੋਗੇ ਬਿਨਾਂ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਕ ਬਰਾਬਰ ਮਿਹਨਤ ਸਮੇਂ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਵਟਾਂਦਰਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਨਾ ਵਸਤਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ। ਵਟਾਂਦਰਾ-ਮੁੱਲ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਏਸੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਇਕਾਈ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕਾਂ ਲਈ 'ਅਣ-ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ' (non-use-value) ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ। ਏਸੇ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਹ ਵਟਾਂਦਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੁੱਲ ਦਾ ਗੁਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁੱਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਣ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਦੇਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ। ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੋ ਸਿੱਟ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ : ਪਹਿਲਾ, ਮਿਹਨਤ ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਠੋਸ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਇਹ ਵਿਆਪਕ ਮਿਹਨਤ (general-labour) ਹੈ, ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ (labour-power) ਦੀ ਵਰਤੋਂ। ਇਹ ਵਿਆਪਕ ਮਿਹਨਤ ਹੀ ਵਟਾਂਦਰਾ-ਮੁੱਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਜੋ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੀ ਖਾਸ ਮਿਹਨਤ (ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ) ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤੋਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਿਹਨਤ ਵੀ ਮਿਹਨਤ-ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮੁੱਲ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ 'ਤੇ ਨਹੀਂ। ਤਕਨੀਕੀ ਉੱਨਤੀ ਸਮੇਂ ਉਠੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਬਹੁਤੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਮੁੱਚਾ ਮੁੱਲ ਉਨਾਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੜਾ ਤੇ ਸਮਾਜ ਉਨੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉੱਨਾ ਹੀ ਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵਟਾਂਦਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੂਜੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਸਟੈਂਡਰਡ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਧਨ ਵੀ ਸਟੈਂਡਰਡ ਬਣ ਕੇ ਉਦੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਦੋਂ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੇ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਅਮੂਰਤ (abstract) ਗੁਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਧਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੇ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਭੇਦ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿਤੇ ਪਰ ਧਨ ਆਪ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ, ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤ (external object) ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਧਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਨ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਕੀਮਤ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਪੈਸਿਆਂ ਦੀ ਉਹ ਮਾਤਰਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬਾਕੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੁੱਲ, ਕੀਮਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਸਤਾ ਆਪਣੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਗਿਣਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਧਨ ਪ੍ਰਤੀ ਗਿਣਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਏਸੇ ਲਈ ਮੁੱਲ ਤੇ ਕੀਮਤ ਵਿਜ ਫਰਕ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀਮਤ, ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਦਸਣ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ

ਇਜ਼ਤ (honour) ਤੇ ਜ਼ਮੀਰ (conscience) ਆਦਿ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਲਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੇਚਣ ਲਈ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੀਮਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਸਤੂ ਆਰਥਿਕਤਾ (commodity economy) ਵਿਚ ਇਹ ਘਟਦੀ ਵਧਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਤੇ ਕੀਮਤ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ (contradiction) ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਤੇ ਧਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਇਕੱਲਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ, ਇਹਦੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿ ਮਿਹਨਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦ ਵੇਚ ਖਰੀਦ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ ਵਧਾਣ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੋਂਦ ਰਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ, ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਤੇ ਧਨ-ਰੂਪ ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਰਮ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਵਸਤੂ-ਖਬਤ (commodity-fetishism) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਮ ਹੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਝੂਠ-ਚੇਤਨਤਾ (false-consciousness) ਲਈ ਮੁੱਖ ਕਰਕੇ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਖਬਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਉਪਜ-ਮਿਹਨਤ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਿਣਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਉਪਜ ਤੇ ਉਹ ਪੈਮਾਨਾ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰਾ-ਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੁੱਲ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਭੌਤਿਕ ਗੁਣ ਹੋਵੇ "ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇੰਜ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧਰਮ ਜਗਤ ਦੀ ਧੁੰਧ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਦੀਆਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਉਪਜਾਂ ਹਨ, ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਜਾਗਦੀਆਂ ਅਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਸ ਵਿਚ ਤੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ"। ਜਦੋਂ ਬੰਦੇ ਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਹੀ ਇਸ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣ, ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਤੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜੱਦੀ ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਕਰੂਪਤਾ (deformation of consciousness) ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਜੋਗ (alienation) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਜੋਗ ਹੀ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਣ (reification) ਹੈ। ਵਸਤੂ-ਖਬਤ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਸਭ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਬੀਜ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਰੂਪ ਤਸ਼ੱਦਤ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਭੇਖ ਵਿਚ ਹੋਣ ਜਾਂ ਬੰਦੇ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਭੇਖ ਵਿਚ ਜੋ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋ ਕੇ ਧਰਮ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਘਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪੂਜੀਵਾਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਸਤੂਕਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਬੰਦੇ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੰਡੀ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਖਰੀਦੀਆਂ ਵੇਚੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਰਿਕਾਰਡੋ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਮੁੱਲ ਮਿਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਮੇ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਵੇਚਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵੇਚਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਇਵਜ਼ਾਨਾ ਮਿਲ ਹੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਤੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਦਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ,

ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਕੋਲ ਧਨ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ-ਮੁੱਲ ਕਦਰ (ਮੁੱਲ) ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮੁੱਲ ਦੇ ਉਪਭੋਗ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦਿਮਾਗੀ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਉਜਰਤੀ ਮਿਹਨਤ (wage labour) ਮਿਹਨਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਉਪਭੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਮਾਤ ਹੋਵੇ ਜੋ ਦੋਹਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਚਾਹੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਵੇਚਣ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇ; ਦੂਜਾ, ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇ। ਭਾਵ ਇਸ ਕੋਲ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਵੇਚਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੁੱਲ ਵੀ ਦੂਜੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਹਦੇ ਮੁੜ ਉਤਪਾਦਨ (reproduction) ਵਿਚ ਲਗੇ ਮਿਹਨਤ-ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਅਨੁਸਾਰ। ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮੁੜ-ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮੇ ਨੂੰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਰਹਿਤ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੁਸ਼ਤ ਪਾਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਈ ਰਖਣਾ। ਭਾਵ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੈ ਜੋ ਕਾਮੇ ਨੂੰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਰਖ ਸਕਣ। ਇਹ ਮਾਤਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਘਟੋ ਘੱਟ ਜਿਸਮਾਨੀ ਪੱਧਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬਦਲਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਘਟੋ ਘੱਟ ਉਜਰਤ ਇਸ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਯੂਟੋਪਿਅਨਾਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੋਸ਼ਣ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਾਮੇ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਘੱਟ ਤੇ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਵੇਚਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਤਕ ਕਾਮੇ ਦੀ ਉਜਰਤ ਉਹਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਾ ਤੇ ਫਿੱਟ ਰਖਦੀ ਹੈ, ਉਹਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਮੁੱਲ ਘਟ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਠੋਰ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਾਮੇ ਦਾ ਦਿਨ, ਜਿੰਨਾਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮੇ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਵਾਧੂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਮੁੱਲ, ਫਾਲਤੂ-ਮੁੱਲ (surplus-value) ਹੈ। ਇਹ ਬਰਾਬਰ ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਜਰਤਾਂ ਵਧਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿ ਉਜਰਤੀ-ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਮਿਹਨਤ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸਭ ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਪਾਰੀਆਂ ਨਾਲ, ਜ਼ਿਮੀਦਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਬੈਂਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਦੇ ਹੋਣ, ਉਹ ਫਾਲਤੂ-ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਾਣੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜ਼ਾਤੀ ਗੁਣ ਤੇ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਚੇ ਖਰੀਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬੰਦੇ ਦਾ ਇਹ ਵਸਤੂਕਰਣ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਇਕ ਬੇਜਾਨ ਚੀਜ਼ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਨਿਰਾਦਰ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ

ਹੈ। ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਜੀਵਨ ਕਿਰਿਆ ਜੀਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵੇਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ ਕਿਰਿਆ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਂਦਾ ਰਖਣ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ : "ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਮਿਹਨਤ ਹੜੱਪਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਮਾ ਹੁਣ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਤਪਾਦਨ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਉਪਭੋਗ ਕਰੇ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਾਧਨ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਾਰੀ ਰਖਣ ਲਈ ਬੰਦੇ ਦਾ ਉਪਭੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਣ ਦੀ ਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।" ਬੰਦੇ ਦੀ ਮਿਹਨਤ, ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਵੇਚਣ ਕਰਕੇ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਉਪਭੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਮੇ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਫ਼ਲ ਲਗਾਤਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਨਹੀਂ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਘੁਣੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਮੇ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਰੋਟੀ ਦੇ ਬਦਲੇ ਖਰੀਦਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮਾ ਇਸ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਦੌਲਤ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਵਿਜੋਗੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਉਹਨੂੰ ਦਬਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵੀ ਧਨ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਮੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਮਿਹਨਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੋਮਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਅਲਗ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਕ ਅਮੂਰਤ ਸੋਮਾ ਜੋ ਕਾਮੇ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਮੁੜ-ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮੇ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ, ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਉਦੋਂ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜ਼ਾਤੀ ਉਪਭੋਗਤਾ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਕਿਰਿਆ ਪੱਖੋਂ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮੁੜ-ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਮਸ਼ੀਨ ਨੂੰ ਗਰੀਸ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੇਈਦਾ ਹੈ। "ਤਕਨੀਕੀ ਉੱਨਤੀ ਭਾਵੇਂ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਘੰਟੇ ਘਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੰਬਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਇਹ ਹਲਕਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਘਣਤਾ (intensity) ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਤੇ ਜਿੱਤ ਹੈ ਪਰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਇਹ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਗੁਲਾਮੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਦੌਲਤ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੰਗਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।"

ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਖਾਸਾ ਸਮਾਜਕ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੈ, ਮਾਨਵੀਂ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਨਾਲ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਾਰ ਇਸ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪੈਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਪੂੰਜੀ ਨਾਲ ਇਕ-

ਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਕ ਖਾਸ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਜਾਨ ਮਸ਼ੀਨ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਗਤੀ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਹਲਕਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਇਕ ਕਸ਼ਟ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਸ਼ੀਨ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਕੰਮ ਚੋਂ ਸਾਰੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰ ਇਸਤੇਮਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਔਜ਼ਾਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੇ ਭੇਸ ਵਿਚ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਘੂਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੂੰਜੀ ਮੁਰਦਾ ਮਿਹਨਤ (dead-labour) ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਜਿਊਂਦੀ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਚੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਵੰਡ ਬੰਦੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਵੰਡ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਹਦੀ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਮੰਤਵ ਉਪਯੋਗੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਭੋਂਦੂ ਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਕਾਮਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਉਤੇ ਠੋਸੇ ਗਏ ਕੰਮ ਨੂੰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹੁਨਰ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੀ ਚੱਕੀ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਕਾਮਾ ਹੀ ਪਿਸਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀ-ਪਤੀ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਉੱਨਾ ਹੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦੇ ਜਮਾਤ ਹਿਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਪੂੰਜੀ-ਪਤੀ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸਿਰਫ ਇਕ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਮੁੱਲ ਤੇ ਫਾਲਤੂ-ਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਫਾਲਤੂ ਮੁੱਲ ਹੜੱਪਣਾ। ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਦਾ ਚਰਿਤਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੋਈ ਰੋਲ ਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਤਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਟੱਲ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਮਿਥਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਾਮਾ ਪਸ਼ੂ-ਪੱਧਰ ਤਕ ਘਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵੀ ਇਕ ਅਮੂਰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਧਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸੋਮਾ ਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 1844 ਦੀਆਂ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਧਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗੇਟੇ ਦੀ ਟੂਕ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, "ਧਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਇਸਦੇ ਮਾਲਕ ਦੀ। ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਕੀ ਖਰੀਦ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਕੋਹਝਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਸਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਔਰਤ ਖਰੀਦ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਕੋਰਝਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਨ ਕੋਹਝੇਪਣ ਦੀ ਘਿਰਣਾਮਈ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਲੰਗੜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਧਨ ਨਾਲ 24 ਪੈਰ ਖਰੀਦ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਭਾਵ ਛੇ ਘੋੜਿਆਂ ਵਾਲੀ ਗੱਡੀ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਲੰਗੜਾ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਭੈੜਾ, ਬੇਈਮਾਨ, ਜ਼ਾਲਮ, ਤੰਗ-ਦਿਲਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੇਰੀ ਦੌਲਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹਾਨ ਨੇਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਕੋਲ ਇਹ ਹੈ, ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਨੇਕ ਹੈ।"

ਦੌਲਤ ਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਦ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਇਕਰੂਪਤਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਕਿਹੜਾ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਬਾਕੀ ਬਚੇਗਾ, ਤੁਸੀਂ ਖੁਦ ਹੀ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਬੰਦੇ ਦਾ ਨਸਲੀ-ਮੂਲ (Species essence) ਜੋ ਮਾਰਕਸ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਕੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਦੁਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਬੰਦਾ ਉਸ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਇਕ ਪੱਥਰ ਜਾਂ ਪਸ਼ੂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਹਥਿਆਰ ਨਹੀਂ ਉਠਾ

ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਪੂੰਜੀ ਤੇ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਪਸ਼ੂਪਣ ਵਿਚ ਅਨੰਦ ਮਾਣਦੇ ਹਨ । ਇਹ ਰੋਲ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਤਾ ਰਾਹੀਂ ਲੈਸ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਨੇ ਅਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾਂ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਹੋ ਚੁਕਾ ਹੈ ਪਰ ਸਮੁਚੀ ਮਨੁਖਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਚੇਤਨ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਦੇ ਸਿਰ ਹੈ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਦਸਿਆ ਹੈ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ 'ਗਰੀਬੀ' ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੰਦੇ ਦਾ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਹੈ । ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਚਿੰਤਨ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮੁਚੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਹੈ, ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਤੇ ਬੰਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਮੂਲ ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ, ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਨਸਲ (species) ਵਿਚਕਾਰ, ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬਧਤਾ (necessity) ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਓ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ

ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਅਖੀਰਲੇ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਛਡਕੇ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ "ਕੈਪੀਟਲ-ਖੰਡ ਪਹਿਲਾ" ਵਿਚੋਂ ਹਨ । ਪਹਿਲਾ ਹਵਾਲਾ ਮਾਰਕਸ ਐਂਗਲਜ਼ ਦੇ ਇਕ ਖੰਡ ਵਿਚ "ਚੋਣਵੀਆਂ ਲਿਖਤਾ" ਵਿਚੋਂ ਹੈ ਤੇ ਅਖੀਰਲਾ "1844 ਦੀਆਂ ਹਥ-ਲਿਖਤਾ" ਵਿਚੋਂ ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ :—

ਹੇਗਲ - Phenomenology of Mind
—The Science of Logic
—Lectures on The History of Philosophy
ਮਾਰਕਸ—Economic and Phil rophical Manuscripts of 1844
—The German Ideology
—The Holy Family
—A Contribution to the Critique of Political Economy
—Grundrisse
—Capital Vols. 1 to 3
—Critique of the Gotha Programme
ਐਂਗਲਜ--Socialism, Utopian anfl Scientific

—0—

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਿਆਇਤ

ਸੇਧ ਦੀ ਲਾਈਫ਼ ਮੈਂਬਰੀ (ਰੁ. 250) ਭੇਜਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ 50 ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਜੋਸ਼ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'Communist Movement in Punjab (1926-47)'—ਮੁੱਲ 60 ਰੁਪਏ ਤੁਹਫ਼ੇ ਵਜੋਂ ਮੁਫ਼ਤ ਭੇਜੀ ਜਾਵੇਗੀ ।

ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸੀਮਾ

(ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ—ਇਕ ਅਧਿਐਨ)

ਪ੍ਰੋ: ਤੇਜਵੰਤ ਮਾਨ

(ਇਹ ਪੇਪਰ ਕੇਂਦਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਕਰਵਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਗੋਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ)

ਮਨੁੱਖ ਦੇ 'ਸਿਰਜਕ' ਹੋਣ ਦਾ ਬੋਧ ਅਜ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ । ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਯਕੀਨ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥ ਇਕ ਸਿਰਜਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਕਸਤ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲਾ ਕਰੇ । ਅਮਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਹੀ ਅਜ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਵਾਲ ਹੈ । ਅੱਜ ਤੀਕ ਅਮਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬੰਧ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਲਾਮ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਹਾਂ ਕਾਵਿਕ ਨਿੱਜੀ ਜਿੱਤ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਨਾਇਕ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੁਰਜੁਆ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਚਲਾਕ ਚੁਸਤ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਠੱਗ ਨਾਇਕ ਨੇ ਜੁੜਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ । ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਸਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਬੱਝਣ ਨਾ ਦਿਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੇਬੱਸ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਹੀਨ ਬਣਾਕੇ ਇਕ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਅੱਗੇ ਗੋਡੇ ਟੇਕਣ ਅਤੇ ਨੱਕ ਰਗੜਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੀ ਰਖਿਆ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬੇਬੱਸ ਕਰਕੇ "ਕਰੇ ਕਰਾਵੇ ਆਪੇ ਆਪ, ਮਾਨਸ ਕੇ ਕਿਛ ਨਾਹੀਂ ਹਾਥ" ਦੀ ਗੁੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗੁਫ਼ਾ ਵਿਚ ਸਿਟਣ ਦੇ ਪੂਰੇ ਯਤਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ । ਅੱਜ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਘੋੜਾ-ਸ਼ਕਤੀ (Horse Power) ਦੇ ਮਾਪ-ਦੰਡ ਨਾਲ ਬਣੇ 25 ਹਾਰਸ ਪਾਵਰ ਇੰਜਨ ਅੱਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਗੁਣਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਮੁੱਲ ਘਟਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਵਾਧੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਧਰੇ ਧਰਮ ਦੀ ਆੜ ਹੇਠ, ਕਿਧਰੇ ਅੰਤਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ, ਕਿਧਰੇ ਟੁੱਟੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਲੱਗਤਾ (alienation) ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ, ਕਿਧਰੇ ਫ਼ਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ (Dreams) ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੋੜਕੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿਰਤੋੜ ਯਤਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਕੀ ਫਰਜ਼ ਹੈ ?

ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮੈਂ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹਵਾਂਗਾ :—

ਜਿਸ ਮਕਾਨ ਵਿਚ ਗੋਰਕੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਮਕਾਨ ਦਾ ਮਾਲਕ ਠੇਕੇਦਾਰ ਸੀ। ਉਹ ਬੜਾ ਜ਼ਾਲਮ, ਬੇਰਹਿਮ ਅਤੇ ਗੁਸਤਾਖ ਸੀ। ਇਕ ਦਿਨ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਠੇਕੇਦਾਰ ਦੇ ਮਕਾਨ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਬਿੰਦ ਦੀ ਬਿੰਦ ਲੇਟ ਗਏ। ਠੇਕੇਦਾਰ ਆਕੜ ਕੇ ਕੜਕਵੀਂ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਬੋਲਿਆ :—"ਤੁਸੀ ਫਿਰ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਓ ਹਰਾਮੀਓ : ਸਾਰੀ ਥਾਂ ਤੁਹਾਡੇ ਗੰਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਗਈ ਹੈ ਸੂਰੋ। ਇਸ ਘਰ ਵਿਚ ਇੱਜ਼ਤਦਾਰ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਤੁਸੀਂ ਇਥੇ ਗੰਦ ਪਾ ਦਿੱਤੈ। ਉਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਏਥੇ ਦੇਖਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੋਣਗੇ ਕੀ ? ਸੂਰਾਂ ਨੂੰ।"

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਥਿਤੀ (ਜੋ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰ ਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ।) ਗੋਰਕੀ ਅਗੇ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਗੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਕ ਲੇਖਕ ਦਾ ਧਰਮ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗਤੀਰੋਧਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਤੀਹੀਣ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਫਸੇ ਹੋਏ ਹਨ। 'ਇੱਜ਼ਤਦਾਰ ਲੋਕ' ਵੀ ਅਤੇ 'ਸੂਰ ਲੋਕ' ਵੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਸਾਡੇ ਅੱਗੇ ਦੋ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। 'ਇੱਜ਼ਤਦਾਰ ਲੋਕਾਂ' ਨੂੰ ਜੋ ਜ਼ਾਲਮ ਹਨ, ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਹਨ, ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਦੇ ਥੰਮ ਹਨ ਜਾਂ 'ਸੂਰ ਲੋਕਾਂ' ਨੂੰ ਜੋ ਮਜ਼ਲੂਮ ਹਨ, ਮਿਹਨਤੀ ਹਨ, ਸਿਰਜਕ ਹਨ, ਸ਼ੋਸ਼ਕਤ ਹਨ।

ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਲਿਖਣ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਬੜਾ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਕੋਈ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਲਿਖਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦ ਦਾ ਧੁੰਧਲਾ ਨਾਹਰਾ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ 'ਸਹੀ ਲੋਕਾਂ' ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਸਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਚਿੰਤਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁਰਜੁਆ ਦੁਕਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸ਼ੋਸ਼ਕ (ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਇਜ਼ਤਦਾਰ ਲੋਕਾਂ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਏਸ ਲਈ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਚਲਾਕ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਾਧਨਾਂ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ) ਦੀ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸ਼ੋਸ਼ਤ (ਜੋ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸਧਾਰਨ ਬੁਧੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ 'ਸੂਰ ਲੋਕਾਂ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਨੂੰ ਬੁਰਜੁਆ ਚਲਾਕ ਬੁਧੀ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਹੱਥਿਆਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਲਾਮਬੰਦੀ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਬੁਰਜੁਆ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਅਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਦੇ ਚਲਾਕ ਨਾਹਰੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਨਿਰਣਾ ਲੈਣਾ ਪਏਗਾ ਕਿ ਲੋਕ-ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਰਾਹ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਲੋਕ-ਕਲਿਆਣ ਹੈ। ਸੋ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਲੇਖਕ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੋਂ ਸੋਸ਼ਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਾਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਰੋਏ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੇਧ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਭਰੋਸਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ

ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਤੇਜਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਮੁਦੱਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਅਤੇ ਜੀਣ ਦਾ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਕਰਾਰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਲਟ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਰੁਚੀਆਂ ਚੋਂ ਸਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਕੱਢ ਕੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕ-ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਸ ਕਰੜੇ ਅਸੂਲ ਵਿਰੁੱਧ ਚੀਕ-ਚਿਹਾੜਾ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਵੇਗਾ ਵੀ। ਕੁੱਝ ਲੋਕ ਏਦਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਰਾਜਨੀਤੀ' ਕਹਿਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਖੌਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਗੇ। ਏਦਾਂ ਕਰਨਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੁਰਜੁਆ ਸਾਹਿਤਕ ਕੀਮਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪੱਖਪੂਰਕ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ 'ਲੋਕ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ' ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਕ੍ਰਾਂਤੀ ਯੁਗ ਦੀ ਦਵੰਦਆਤਮਕ ਸੋਚ ਤੋਂ ਵੀ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ' ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਾਚਿਆ ਹੈ ਜੋ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਝਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਦਾ ਇਹ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ" ਉਸਦੇ ਤਿੰਨ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ "ਅਣਗੌਲੇ ਆਦਮੀ", "ਜਾਗਦੇ ਲੋਕ", "ਕੱਚੇ ਕੋਠਿਆਂ ਦੇ ਵਾਸੀ" ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚੌਥਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਅਣਗੌਲੇ ਆਦਮੀ" ਬਾਰੇ ਰੀਵੀਊ ਕਰਦਿਆਂ ਮੈਂ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਕਿ "ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਖਲਨਾਇਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ ਬੜੀ ਚੰਗੀ ਤਰਾਂ ਵਿਅੰਗ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨੰਗਾ ਕਰਦਾ ਹੈ" ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਦੋ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਬਾਰੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਮੇਲ ਦੇ ਬਾਰਬਾਰ ਕਹਿਣ ਦੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਹਾਲਾਂਕਿ ਗੁਰਮੇਲ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਰੀਵੀਊ ਕਾਫੀ ਹੋਏ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਪਾਸ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਵਿਚ 'ਜਾਗਦੇ ਲੋਕ' ਅਤੇ 'ਕੱਚੇ ਕੋਠਿਆਂ ਦੇ ਵਾਸੀ' ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਨਿਰਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਜਦ ਮੈਂ 'ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ' ਬਾਰੇ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੇਲ ਹਾਲਾਂ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਟੇਜ ਤੇ ਖੜਾ ਹੈ। ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸਮੇਂ ਸੀ। ਹਾਂ, ਕਲਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮੇਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰੋਢ ਹੋਈ ਹੈ।

"ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ" ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਪੰਦਰਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰਮੇਲ 'ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸੁਚੇਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖਕੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸੱਚ ਤੇ ਝੂਠ ਨੂੰ ਝੂਠ ਨਾ ਕਹਿਣਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਰੁਧ ਕਲਮ ਨਾ ਉਠਾਉਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਗ਼ੈਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿਮੇਂਵਾਰੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀ ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਗੀਆਂ। "ਅੱਖੀ ਦੇਖਕੇ ਸੱਚ ਕਹਿਣ" ਦਾ ਮਸਲਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਅੱਖ ਤਾਂ ਹਰ ਲੇਖਕ ਪਾਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁਰਜੁਆ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਲੇਖਕ ਵੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਲੇਖਕ ਵੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਵਾਲ 'ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਣੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ੍ਰੇਣੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਕੜ ਜੋ ਗੁਰਮੇਲ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੀਕ ਆ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਉਸਦੀ 'ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਦੀ ਖੜੋਤ ਨੇ ਆਉਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ : ਮੇਰੀ ਇਸ ਉਕਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ

ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਕਾਫੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਕਾਹਲ' ਨੂੰ ਏਨੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਏਦਾਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਰਾਹ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸੂਰਜ ਚੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ।" ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚਾਨਣ ਆਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਹਨੇਰਾ ਜੋ ਬਿੱਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਨੇ ਪਾ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਦਫਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਗਰੀਬ ਅਬਲਾਂ ਚਿੜੀਆਂ ਦੇ ਖੰਭ ਨੋਚੇ, ਪਿੰਡ ਦੀ ਹਵੇਲੀ ਵਿਚ ਸਹਿਕਦੀਆਂ ਕਬੂਤਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਗਰਦਨਾਂ ਦੱਬੀਆਂ, ਥਾਣਿਆਂ, ਕਚਹਿਰੀਆ, ਮਿਲਾਂ ਵਿਚ ਮਸੂਮ ਜਿੰਦਾਂ ਨੂੰ ਝਟਕਿਆ। ਇਕ ਸਵੇਰ ਬਿੱਲਾ ਉਸਦੀ ਕੋਠੀ ਦੇ ਬਾਹਰ ਮਾਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਗੰਗਾ ਰਾਮ (ਤੋਤੇ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਤਪਸਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੜੀਆਂ ਕਬੂਤਰਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹਮਦਰਦੀ ਹੈ। ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀ ਘਿਰਨਾ ਗੁੱਸਾ ਹੈ। ਏਨੇ ਵਿਚ ਕੁੱਤੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਪਾਂ, ਮੋਟਰ ਸਾਈਕਲਾਂ ਤੇ ਪੁਲਸ ਹੀ ਪੁਲਸ ਫਿਰਦੀ ਹੈ। ਬਿੱਲਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਮਾਰਿਆ ਹੈ, ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਲਈ ਤੁਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੰਗਾ ਰਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਅਵਾਜ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਸੂਰਜ ਚੜ ਚੁਕਿਐ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਤੁਸੀਂ ਨਿਕਲੇ ਹੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਿਐ"। ਇਹ ਵਾਕ ਕਿਉਂਕਿ ਲੇਖਕ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮਝ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਾਕ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਾ ਤੋਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਜਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬੜਾ ਸਖਤ ਆਲੋਚਕ ਹੈ। ਬਿੱਲੇ ਦੀ ਜ਼ਾਲਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਦੋ ਚਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਿੱਲਾ ਰਾਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਮਾਰ ਦਿਤਾ। ਲੋਕ ਹੈਰਾਨ ਹਨ। ਖੁਦ ਗੰਗਾ ਰਾਮ ਵੀ ਹੈਰਾਨ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਲੇਖਕ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਤੰਕ-ਵਾਦੀ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਘਰਾਂ ਨੂੰ ਚਲੇ ਜਾਣਗੇ, ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਫੜਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਪੁਲਸ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਮਾਰਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਲੇਖਕ ਜਦੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤ ਉਪਰੋਕਤ ਬੋਲ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸੰਭਵ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਇਸ ਦਵੰਦ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਿੱਜੀ ਆਤੰਕਵਾਦੀ ਕਾਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਵੇ ਕਿ ਨਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਬੁਤ ਲਾਉਣ ਬਾਰੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇ ਉਸਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਤਾਂ...?

ਦੂਜੀ ਕਹਾਣੀ "ਜਗਦੀਆਂ ਬੁੱਝਦੀਆਂ ਰੋਸ਼ਨੀਆਂ" ਵਿਚ ਮਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਲੋਂ ਘਾਸੇ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ 'ਘਾਸੇ ਪੈਣ' ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਵਿਚ ਕਿਦਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਦਫਤਰ ਹੈ। ਸੁਪਰਡੈਂਟ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਖਾ ਦੇ ਹੋਰ ਕਲਰਕ ਹਨ। ਪ੍ਰਤਾਪ ਸਿੰਘ ਸੇਵਾਦਾਰ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਸਖਤ ਬੀਮਾਰ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਛੁੱਟੀ ਨਾ ਮਨਜ਼ੂਰ ਕਰ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਫਸਰ ਦੇ ਘਰ ਉਸਦਾ ਕੁੱਤਾ ਪੱਪੀ ਬੀਮਾਰ ਹੈ। ਮਿਲਖੀ ਰਾਮ ਠੇਕੇਦਾਰ ਦੀ ਕਾਰ ਡਾਕਟਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਗੇੜੇ ਤੇ ਗੇੜਾ ਮਾਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੁਪਰਡੈਂਟ ਸਮੇਤ ਸਾਰਾ ਸਟਾਫ ਕੁਝ ਕੁ ਕਲਰਕਾਂ ਨੂੰ ਛਡਕੇ ਕੁੱਤੇ ਪੱਪੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੈਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਦਿਨ ਕੁੱਤਾ ਪੱਪੀ ਬਿਲਕੁਲ ਰਾਜ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪੁਤ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਫਤਰ ਦਾ ਕੰਮ ਠੀਕ ਠਾਕ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਖੁਲ੍ਹੇ ਮੂੰਹ ਵਾਲੇ 'ਓ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਕ ਦੋ ਹੋਰ ਸਾਥੀ "ਓਹ ! ਬੜਾ ਮਾੜਾ ਕੰਮ ਹੋਇਆ" ਦੀ ਆਹ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਕਲਰਕ

ਓਦਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਉਤਮ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ ਪਰ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਢਾਣੀ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਦੇ ਕਲਰਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਿੰਨ ਤੋਂ ਪੰਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜਦ ਕਿ ਦਫਤਰਾਂ ਵਿਚ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਪਰਡੈਂਟ ਅਤੇ ਅਫਸਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਵਾਜ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਲਰਕਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਿਆ। ਮੈਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਏਦਾਂ ਕਰਨਾ 'ਅਜਨਬੀ' ਹੈ ਪਰ ਇਹੀ 'ਅਜਨਬੀਕਰਨ' ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਤੀਸਰੀ ਕਹਾਣੀ 'ਸਭ ਠੀਕ ਹੈ' ਵਿਚ ਹਸਪਤਾਲ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੀ ਬੀਮਾਰੀ ਦਾ ਪੋਸਟਮਾਰਟਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਬੀਮਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਸਪਤਾਲ ਦਾ ਹੰਢਾਇਆ ਅਨੁਭਵ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤੰਨ ਮਰੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਨਰਸਾਂ ਅਤੇ ਡਾਕਟਰਾਂ ਲਈ ਖਤਰਨਾਕ ਮਰੀਜ਼ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਰੀਜ਼ ਦੀ ਛੁਟੀ ਕਰਕੇ ਬੈੱਡ ਦੇ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਸਪਤਾਲ ਦੀਆਂ ਨਰਸਾਂ, ਦਾਈਆਂ, ਸੇਵਾਦਾਰਨੀਆਂ, ਡਾਕਟਰ ਕੋਈ ਵੀ ਪੈਸੇ ਬਿਨਾਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਹਸਪਤਾਲ ਵਿਚਲੀ ਦਵਾਈ ਦੁਕਾਨਾਂ ਤੇ ਵਿਕਦੀ ਹੈ। ਵੱਡਾ ਡਾਕਟਰ ਰਾਊਂਡ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਮਰੀਜ਼ ਹਸਪਤਾਲ ਦੇ ਇੰਤਜਾਮ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹਨ ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੁਸਕਦਾ। ਵੱਡੇ ਡਾਕਟਰ ਦੇ 'ਕੋਈ ਤਕਲੀਫ' ਪੁਛਣ ਉਤੇ ਸਟਾਫ਼ ਕਰਮਚਾਰੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ "ਯੈਸ ਸਰ, ਸਭ ਠੀਕ ਠਾਕ ਹੈ" ਦਾ ਉਤਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਤੀਹੀਣ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਵੀ ਤਾਂ ਚੇਤੰਨ ਮਰੀਜ਼ ਦੇ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪ ਮੰਜਾ ਲੈ ਕੇ ਸਬਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚੁਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਯਥਾਰਥਮਈ ਸਜੀਵ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਲਈ ਸੋਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਜੂਆ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਬਦਲ ਪੇਸ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਬੁਰਜੁਆ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਰਖਦੀ ਹੋਈ ਬੁਰਜੂਆ ਢਾਂਚੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਇਛੁੱਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਖੁਰਾ ਖੋਜ ਮਿਟਾ ਕੇ ਉਸਦੇ ਬਦਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕੁਰਪਸ਼ਨ ਜਾਂ ਹਸਪਤਾਲਾਂ ਦੀ ਮਾੜੀ ਹਾਲਤ ਬਾਰੇ ਬੁਰਜੂਆ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਕਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਚੌਥੀ ਕਹਾਣੀ 'ਕਾਂ' ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆਂ ਲਿਖਿਆਂ ਦੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦਫਤਰ ਦੇ ਧੱਕੇ, ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਸਕੂਲਾਂ ਦੀਆਂ ਮਨੇਜਮੈਂਟਾਂ ਦੀ ਕੁਨਬਾ ਪਰਵਰੀ ਦਾ ਉਹ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਅਧਿਆਪਕ ਯੂਨੀਅਨ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਜਲੂਸ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ। ਉਹ ਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਸਾਥੀ ਲਾਠੀਚਾਰਜ ਵਿਚ ਜ਼ਖਮੀ ਹੋ ਗਏ। ਪੁਲਸ ਨੇ ਉਲਟਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫੜਕੇ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਸੁਟ ਦਿਤਾ। ਜੇਲ੍ਹ ਵਿਚ ਉਹ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨ ਲੀਡਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਾਕ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ 'ਜਿਹੜੇ ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ ਮਰਾਂਗੇ ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਛਡ ਕੇ ਮੈਦਾਨ ਭੱਜਗੇ'। ਲੇਖਕ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਲੋਕ ਲਹਿਰ, ਨਵਾਂ ਜ਼ਮਾਨਾ, ਜੈਕਾਰਾ ਦੇ ਚਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੀਆਂ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਨੂੰ ਭੰਡਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ 'ਵਾਦ' ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ ਦੇ ਅਸਰ ਅਧੀਨ ਟ੍ਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਿਰਫ ਭੱਜੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੰਡੇ ਗਏ"। ਕਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰੂਪ

ਵਿਚ ਲੋਟੂ ਜਮਾਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਲੇਖਕ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਕਥਾ ਰਾਹੀਂ ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਟਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨਾਂ ਦੀ ਗੱਦਾਰੀ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਇਕ ਕਾਂ (ਸਰਮਾਏ-ਦਾਰ) ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਣ ਵਿਚ ਦਸਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ

'ਇਕ ਲੱਤ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ' ਦਫਤਰੀ ਬਾਬੂਆਂ ਅਤੇ ਚਪੜਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਕਿਦਾਂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬੀਵੀ ਆਪਣੇ ਦਫਤਰੀ ਨੌਕਰਾਂ ਤੋਂ ਚਾਪਲੂਸੀ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀਆ ਕਾਮ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਘਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤੀਕ ਕਿ ਚਾਨਣ ਰਾਮ ਜਿਹੇ ਆਰਥਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦੇ ਮਾਰੇ ਦਫਤਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀ ਕਿਦਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਬੀਮਾਰ ਪਤਨੀਆਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਾ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਹਿਬਾ ਦੀਆਂ ਬੀਬੀਆਂ ਦੇ ਹਰ ਬੋਲ ਨੂੰ ਬੜੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚਾਨਣ ਰਾਮ ਦੀ ਘਰ ਵਾਲੀ ਕਾਫੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬੀਮਾਰ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਸੇਵਾ ਜਾਂ ਤੀਮਾਰਦਾਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬੀਬੀ ਦੀਆਂ ਪਸੰਦਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਕਦੇ ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਟੰਗਾਂ ਵਾਲੇ ਗਧੇ ਤੋਂ ਵੀ ਗਿਆ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਦਖਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦਫਤਰੀ ਬਾਬੂਆਂ ਚਪੜਾਸੀਆਂ ਦੀ ਆਰਥਕ ਤੰਗੀ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੀ ਬੜੀ ਵਧੀਆ ਤਸਵੀਰ ਖਿਚਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ।

'ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਨੰਗ ਆਂ' ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਵੈਮਾਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਮੇਲ ਨੇ ਇਸ ਸਵੈਮਾਨ ਦੀ ਪਹਿਚਾਨ ਕੇਵਲ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ ਤੀਕ ਸੀਮਤ ਰਖਕੇ ਹੀ ਪਾਈ ਹੈ! ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ 'ਬੀਰੇ' ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਨਿਜੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਖਦੀ ਹੈ। 'ਬੀਰ' ਜੋ ਕਬੂਤਰ ਬਾਜ਼, ਕੁੱਕੜ ਲੜਾਉਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕੀਨ, ਘੋੜਿਆਂ ਦਾ ਮਾਹਰ, ਮੱਛੀਆਂ ਫੜਨ ਦਾ ਸ਼ੌਕੀਨ, ਸੋਹਣੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਬਾਰੇ ਘਟੀਆ ਰਿਮਾਰਕਸ ਕਸਣ ਵਾਲਾ ਆਦਿ ਹੈ। ਇਹ ਛੋਹਾਂ ਉਸਦੇ ਆਚਰਣ ਦਾ ਜਗੀਰੂ ਪੱਖ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਤੰਗੀ ਦਾ ਮਾਰਿਆ ਟੈਕਸੀ ਦਾ ਡਰਾਈਵਰ ਹੈ 'ਟੈਕਸੀ ਡਰਾਈਵਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਾਚਿਆਂ ਬੀਰਾ ਬੁਰਜੂਆ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਪਰ 'ਹੈਂਕੜ' ਜਗੀਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਬੜੀ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ 'ਬੀਰੇ' ਦੀ ਨਵੀਨ ਬੁਰਜੂਆ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੇ ਭੰਡਦਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਹੱਕੀ ਵੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ 'ਹਾਂ' ਪੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ 'ਬੀਰੇ' ਦੀ ਜਗੀਰੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈਂਕੜ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬੀਰੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਮੋਹ ਡੁਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕੁੜੀ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਰੁਪਇਆ ਵਾਪਸ ਕਰਦਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਬੀਬੀ ਜੀ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਨੰਗ ਆਂ—ਕੀ ਹੋਇਆ ਜੇ ਡਰਾਈਵਰੀ ਕਰਨ ਲਗ ਪਿਆਂ, ਹਾਂ ਤਾਂ ਮਹਾਰਾਣਾ ਪ੍ਰਤਾਪ ਦੇ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚੋਂ। ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਦਾ 'ਨਾਂਹ ਪੱਖ' ਹੈ।

'ਮੁੜ ਆਉਣ ਤਕ' ਕਬੂਤਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਫੌਜੀ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਕਬੂਤਰ ਨੂੰ ਹਰਾਉਣ ਲਈ ਮਾਲਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਕਬੂਤਰ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਤੂਫਾਨੀ ਹਨੇਰੀ (ਜੰਗ) ਵਿਚ ਧਕੇਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਹਾਰ ਦਿੰਦਾ ਇਹ ਕਬੂਤਰ ਤੂਫਾਨੀ ਹਨੇਰੀ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਫੀ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ (ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਿਛੇ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਵੀ ਘੋਸ਼ਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਸੀ) ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਕੈਦ 'ਚੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਉਹ ਵਾਪਸ ਆਪਣੇ ਅੱਡੇ ਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਘਰ ਆ ਕੇ ਉਹ ਤਸੱਲੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਕੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ੋਰ ਮੱਚ ਗਿਆ। ਉਹ

ਉਸਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਘਰ (ਖੁੱਡੇ) ਨੂੰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਬੂਤਰ ਮੱਲੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ (ਕਬੂਤਰੀ) ਉਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਬੱਚੇ ਇਨੇ ਵਡੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਰ ਸਾਥੀਆਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ (ਸਿਪਾਹੀ) ਘੱਟ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਭਰਤੀ ਕੀਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੇ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਕੰਡਮ ਹੋਇਆ ਸਮਝਕੇ ਕੁਟ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਭਾਈ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਪਿਛੇ ਲੜਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਲੇਖਕ 'ਲਾਲ ਕਬੂਤਰ' ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਲੜਦੇ ਹੋ। ਇਹ ਸਭ ਉਸ ਚਲਾਕ ਮਾਲਕ (ਸਰਮਾਏਦਾਰ) ਦਾ ਕਸੂਰ ਹੈ। ਫੌਜੀ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਇਸ ਵਿਚ ਅਸਲੀ ਖਲਨਾਇਕ ਵਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਚੰਗੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ।

'ਮਛੇਰੇ' ਇਕ ਗਰੀਬ ਮੁੰਡੂ ਸਤਨਾਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਮੁੰਡਾ ਹੈ। ਚਾਹ ਦੁੱਧ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਤੇ ਨੌਕਰ ਹੈ। ਦਫਤਰੀ ਅਮਲੇ ਦੀ ਚਾਹ ਫੜਾਉਣ ਉਹ ਅਕਸਰ ਦਫਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਫੀ ਕਲਰਕ ਬੇਸ਼ਕ ਉਸ ਨਾਲ ਚੰਗਾ ਵਿਹਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਟਿਚਰਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ 'ਮੈਂ' ਉਸ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਹਮਦਰਦੀ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਦੁਕਾਨਦਾਰ ਉਸਨੂੰ ਚੋਰੀਓ ਦੁੱਧ ਪੀਂਦੇ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉਤੇ ਹੋਰ ਦਹੀਂ, ਸਮੋਸੇ, ਬਰਫੀ ਆਦਿ ਦੀ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਵੀ ਦੂਸਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਲੇਖਕ 'ਮੈਂ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੜਾ ਦੁਖੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਿਹਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਰੱਜੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਉਹ ਰੱਜ ਕੇ ਬੇਈਮਾਨੀ ਕੁਰਪਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਨੇ ਫੇਰ ਗਰੀਬ ਭੁੱਖੇ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਢੂਹੀ ਕਿਉਂ ਮਾਰਨ? ਜਦੋਂ ਸਤਨਾਮ ਮੁੰਡੂ, ਦੁਕਾਨਦਾਰ ਦੀ ਬੇਈਮਾਨੀ ਦਾ ਪਾਜ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਬੇਈਮਾਨੀ ਸਹੀ ਸਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਬੱਚਾ ਵੀ ਸਮਝਣ ਲਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਦਿਨ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਵਰਗ ਪਾਸਾ ਪਰਤਕੇ ਉਪਰ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਛੋਟੀਆ ਜਾਤਾਂ ਤੋਂ ਕੰਮ ਪਲੋਸ ਕੇ ਹੀ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਧੌਂਸ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਬੁਰਜੂਆ ਕੁਰਪਸ਼ਨ ਦੇ ਕਾਰੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਇਨਾਂ ਭਾਵੁਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦਲੀਲ ਬਾਜੀ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਦਾ ਪੱਲਾ ਹੀ ਛਡ ਬੈਠਿਆ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੀ ਕੁਰਪਸ਼ਨ ਜਾਂ ਬੇਈਮਾਨੀ ਬੁਰਜੂਆ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਬੁਰਜੂਆ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੇਖਕ ਉਸ ਕੁਰਪਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਠੀਕ ਸਿਧ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਰਥਚਾਰੇ ਵਿਚ ਵਡੇ ਬੰਦੇ ਕੁਰਪਟ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਛੋਟੇ ਵੀ ਹੋਣਗੇ।

"ਟੈਕਸੀ" ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਆਰਥਕ ਥੁੜਾਂ ਕਾਰਨ ਘਰ ਦਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਅਪ੍ਰਵਾਨਤ ਕੰਮਾਂ ਵੇਸ਼ਵਾਪਣਾਂ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਸੱਤ ਕੁੜੀਆਂ ਤੇ ਇਕ ਮੁੰਡਾ ਚਰਨ ਛੱਡ ਕੇ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਰਨ ਹਾਲਾਂ ਛੋਟਾ ਹੈ। ਕਮਾਈ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ। ਦੋ ਕੁੜੀਆਂ ਤਾਂ ਧਰਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਆਹ ਦਿਤੀਆਂ ਸਨ ਪਰ ਪੰਜ ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਹਨ। ਪੰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਡੀ ਗੁਰਨਾਮੋ ਫੈਕਟਰੀ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰੀਰ ਵੇਚਕੇ ਘਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਚਰਨ ਵਰਕਸ਼ਾਪ 'ਚ ਮੋਟਰ ਮਕੈਨਕੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਖਕੇ ਟੈਕਸੀ ਡਰਾਈਵਰ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਭੈਣਾ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਬਾਰੇ ਪੱਕੀ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੀਕ ਆਪਣੀ ਮਹਿਬੂਬ 'ਮੀਤੋ' ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਕੌਲ ਕਰਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ ਫਰਜ ਉਤੋਂ ਵਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੀਤੋ ਇਕ ਗਰੀਬ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਕੁੜੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ

ਚਰਨ ਟਸ ਤੋਂ ਮੱਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਆਖਰ 'ਮੀਤੋ' ਵੀ 'ਟੈਕਸੀ' ਭਾਵ ਵੇਸ਼ਵਾਪਣ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਚਰਨ ਇਕ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਜੁਆਰੀਏ ਦੀ ਤਰਾਂ ਦਾਰੂ ਪੀਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਟੈਕਸੀ ਡਰਾਇਵਰੀ ਛਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੱਸ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਟਨ ਵਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੇਲ ਨੇ ਜਿਥੋਂ ਤੀਕ ਟੈਕਸੀ ਡਰਾਈਵਰ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਨੂੰ ਬੜੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਚਰਨ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਕਿਰਦਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਗਲਤ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਮੈਂ 'ਯਥਾਰਥ' ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਾਇਕ ਕਦੇ ਹਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

'ਕਰੰਗਾਵਾੜੀ' ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰੰਗਾਵਾੜੀ ਵਿਚ ਪਏ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਂਗ ਮਾਸ ਨੋਚਦੀਆਂ ਗਿਰਝਾਂ ਅਤੇ ਕੁਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬੇਬੱਸ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇਕ ਵਧੀਆ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂਤਮਕ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਰੂਪੀ ਕਰੰਗਾਵਾੜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਈ ਹੈ। ਵੋਟਾਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਕਾਵਾਂ ਰੌਲੀ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ : ਕਰੰਗਾਵਾੜੀ ਵਿਚ ਬਲਦ, ਊਠ, ਗਧੇ, ਝੋਟੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਰੰਗਾ-ਵਾੜੀ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ (ਸਰਮਾਏਦਾਰ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਸ ਲਾਹ ਕੇ ਪਿੰਜਰ ਆਪਣੇ ਸਹਾਇਕ ਜਾਨਵਰਾਂ,ਕੁਤਿਆਂ, ਗਿਰਝਾਂ, ਕਾਵਾਂ, ਇੱਲਾਂ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲਈ ਛਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਾਸ ਦੀ ਵੰਡ ਲਈ ਕੁੱਝ ਕੁੱਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕੁੱਤੇ ਪਾਸ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਘੁਰਕੀ ਨਾਲ ਦਬਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਰੁਧ ਵਿਰੋਧਤਾ ਸੁਲਘਦੀ ਹੈ। ਅਗਲੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਚੁਣਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਓਧਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੇ ਚਮਚੇ ਦਲ ਬਦਲੀ ਕਰਵਾ ਕੇ ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਕੁੱਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਕਾਫੀ ਚਿਰ ਤਾਂ ਇਸ ਸਭ ਤਮਾਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਉਹ ਇਸ ਡਰਾਮੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਖੱਬੇ ਹੱਥ ਦੀਆਂ ਖਿੰਡੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਦਾ ਮੁੱਕਾ ਵੱਟਕੇ 'ਇਨਕਲਾਬ' ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਨ ਸਾਰਥਕ ਕਹਾਣੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।

ਇਕ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀ 'ਪੌੜੀਆਂ' ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਦੀ ਸੋਸ਼ਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਭਾਂਡਾ ਫੋੜਦੀ ਹੈ। ਸੇਠ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਪਨਵਾਰੀ ਲਾਲ ਨੇ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਸਰਮਾਇਆ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚੰਦ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਕੀਮ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਭੁੱਖੇ ਮਰਦੇ ਹਨ, ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰ ਹਨ, ਗਰੀਬ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਨਾਲ ਸੇਠ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਹੁਰਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ? ਜੇ ਉਹ ਏਦਾਂ ਸੋਚਦੇ ਫੇਰ ਦੋ ਦਰਜਨ ਮਿਲਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਕਿਦਾਂ ਬਣਦੇ। ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾ ਵਿਚ ਲਾਲ ਰੰਗ ਘੁਲਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੂੰ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਦੇ ਉਤੇ ਇਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਖੜਾ ਕਰਕੇ ਚੰਦ ਤੀਕ ਦੀ ਪੌੜੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੇਠ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਦਾ ਟੱਬਰ, ਸਹਾਇਕ, ਕਮਰੇ, ਕੁੱਤੇ, ਫੌਜ ਸਭ ਪੌੜੀ ਰਾਹੀਂ ਚੜ੍ਹਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੌੜੀ ਦੇ ਟੰਬੇ ਆਪਣੇ ਬਾਰੀ ਆਉਂਦੀ ਨਾ ਦੇਖਕੇ ਕਦੀ ਕਦੀ ਚੀਕਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚੰਦ ਤੇ ਕੁੱਤਿਆਂ, ਫੌਜਾਂ, ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾ ਕੀ ਕੰਮ ਜਦ ਕਿ ਉਥੇ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਵਰਗ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੇਠ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਚੰਨ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੌੜੀ ਤੋੜ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਵਗਾਹ ਮਾਰੀ ਤੇ ਗਰੀਬ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀਆਂ ਆਹਾਂ, ਪੁਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਕੰਬ ਗਈ। ਏਨੇ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਧਰਤੀ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਚੰਦ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। ਅਚਾਨਕ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਦੇ ਕਾਰਖਾਨੇ ਬੰਦ ਹੋ ਗਏ। ਹਥਿਆਰ ਬੰਦ ਮਜ਼ਦੂਰ ਸੇਠ ਮੁਰਾਰੀ ਲਾਲ ਦੇ ਹੈਂਡਜ਼-ਅੱਪ ਕਰਾਈ ਖੜੇ ਸਨ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੌੜੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ। ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋਈ ਪੌੜੀ ਫਿਰ ਉਸਰਨ ਲੱਗੀ। 'ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰੋ ਇਕ ਹੋ ਜਾਓ' ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਸੀ। ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦੀ 'ਅਜਨਬੀ'

ਸਿਰਜਨੀ ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਚੰਦ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਅਤ ਫੇਰ ਰੂਸ ਦ ੀਚੰਦ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

'ਅੱਗ' ਬੇਸ਼ਕ ਇਕ ਘਰ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲਗਣ ਦੀ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਬੁਝਾਉਣ ਲਈ ਫਾਇਰ ਬਰਗੇਡ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ। ਲੋਕ ਇੱਕੱਠੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੇਲ ਦੀ ਖੂਬੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸ 'ਅੱਗ' ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਫੜਨ ਦਾ ਸਫਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਘਟਨਾ ਦਾ ਤਟ-ਫਟ ਹੱਲ ਲਭਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਮਿਸ਼ਨ ਬਿਠਾਉਣੇ, ਫਾਇਲਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨੀਆਂ, ਸਰਕਾਰੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਦੁਰ ਵਰਤੋਂ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੁੱਲ ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਵਲੋਂ ਅਹੱਲਿਆ ਦਾ ਸੱਤ ਭੰਗ ਕਰਨ ਦਾ ਕਰਮ, ਝੰਡੀ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਮਗਰ ਮੱਛ ਦੇ ਹੰਝੂ ਬਹਾਉਣ ਦਾ ਮਕਰ, ਸਰਕਾਰੀ ਕੁਰੱਪਸ਼ਨ ਦਾ ਸਰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਹੀ ਸਮਰਥਨ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਨਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਕਰੂਡ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ।

'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ......ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ...ਸੁਦਾਮਾ...ਸੁਦਾਮਾ...' ਸਾਡੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੁਦਾਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਮੋਟਿਫ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੁਦਾਮਾ ਦੋਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਨ। ਸੁਦਾਮਾ ਗਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕਿਆ, ਉਹ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਲਗ ਪਿਆ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਮੀਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਗਿਆ। ਅਚਾਨਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਬਹੁਤ ਸਾਲਾਂ ਬਾਅਦ ਸੁਦਾਮੇ ਦੇ ਪਿੰਡ ਵੋਟਾਂ ਮੰਗਣ ਲਈ ਗਿਆ। ਸੁਦਾਮੇ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਿਤਾਉਣ ਲਈ ਦਿਨ ਰਾਤ ਇਕ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਿਤ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮਨਿਸਟਰ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਕ ਦਿਨ ਸੁਦਾਮਾ ਆਪਣੀ ਘਰ ਵਾਲੀ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਦੇਸੀ ਘਿਓ 'ਚ ਕਰੇਲੇ ਤੜਕਵਾਕੇ ਅਤੇ ਬੇਰ ਲੈ ਕੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਰਾਜਧਾਨੀ ਉਸਦੀ ਕੋਠੀ ਗਿਆ। ਕੋਠੀ ਵਿਚੋਂ ਉਸਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਪਾਗਲ ਕਹਿਕੇ ਧੱਕੇ ਮਾਰ ਕੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਬੜੀ ਸ਼ਿਦਤ ਨਾਲ 'ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦ' ਦੇ ਨਾਹਰੇ ਦਾ ਭਾਂਡਾ ਚੁਰਾਹੇ ਵਿਚ ਭੰਨ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਸੁਦਾਮਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦਿਤਾ ਹੈ। 'ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦ' ਦਾ ਧੁੰਦਲਾ ਸੰਕਲਪ ਜਿਸਦਾ ਅੱਜ ਵੀ ਕਈ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚਣੀ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਵਲੋਂ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕੇਵਲ 'ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦ' ਨਾਲ ਨਹੀਂ।

"ਸਰਕਸ" ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਦੀ ਇਕ ਵਿਵਾਦ ਗ੍ਰਸਤ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਬੁਰਜੂਆ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਰਥਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਗੁਰਮੇਲ ਨੂੰ ਖਤ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਮੇਰੀ ਨੀਂਦ ਹਰਾਮ ਕਰ ਦਿਤੀ ਹੈ, ਅਗਲੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਹੀ ਛਪੇਗੀ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਚੋਣ ਕਰੀ ਤਾਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰੇਗੀ। ਪਰ ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਮਾਰਕਸੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਲੁਟ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕਥਾ ਏਦਾਂ ਹੈ :—ਸਰਕਸ ਹੈ। ਸ਼ੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਬਾਹਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜੇਬਾਂ ਕੱਟੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਬਲੈਕ ਵਿਚ ਟਿਕਟ ਰਿਸ਼ਵਤ ਆਦਿ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਵਤ ਦੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਉਤੇ ਬਲੈਕੀਆਂ ਦਾ ਸਰਕਸ ਦੇ ਮਾਲਕ ਨਾਲ ਝਗੜਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਰਿੰਗ ਮਾਸਟਰ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦਾ ਸਾਥ ਦੇਣ ਲਈ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹਾਂ ਹੀ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਹਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਨਵਰ ਮੌਕਾ ਤਾੜਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਂਦਰ, ਹਾਥੀ, ਲੂੰਬੜ. ਬਕਰੇ, ਖੋਤੇ ਆਦਿ ਯੂਨੀਅਨ ਬਣਾਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੇਰ ਪਿੰਜਰੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਹੈ। ਤੋਤਾ ਬੌਧਿਕ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਾਅ ਪੇਚ ਦਸਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਜਾਨਵਰ ਏਕਾ ਕਰਕੇ ਗਿੱਦੜ

ਤੋਂ ਸ਼ੇਰ ਬਣ ਜਾਣ ਦੀ ਸਕੀਮ ਬਣਾਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੇਰ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਆਦਮੀ' ਬਣਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਬਾੜੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੇਰਾਂ ਦੀਆਂ ਖੱਲਾਂ ਪਾਕੇ ਉਹ ਜੰਗ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁੱਤੇ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਜਾ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਮਾਲਕ ਨੇ ਪੁਲਿਸ ਦੀ ਟੁਕੜੀ ਭੇਜ ਦਿਤੀ। ਥੋੜੀ ਫੌਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਜਾਨਵਰ ਜਿਤ ਗਏ। ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹੀ ਸਨ ਕਿ ਭਾਰੀ ਫੌਜ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਭਜ ਦੌੜ ਪੈ ਗਈ। ਕੁਝ ਮਾਰੇ ਗਏ। ਕੁਝ ਮੁਆਫੀਆਂ ਮੰਗਣ ਲਗੇ। ਕੁੱਝ ਭਜਕੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਲੁਕਣ ਲਗੇ ਪਰ ਲੋਕ ਲਕੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਫੜਾਉਣ ਲਗ ਪਏ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਖੱਲਾਂ ਵਗਾਹ ਮਾਰੀਆਂ। ਹੁਣ ਫੇਰ ਸਾਰੇ ਜਾਨਵਰ ਰਿੰਗ ਮਾਸਟਰ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਤੇ ਉਂਦਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਤੋਤਾ ਬੀਤ ਚੁਕੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦਾ ਹਾਲ ਸੁਣਾ ਕੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ੇਰ ਜੋ ਪਿੰਜਰੇ 'ਚ ਬੰਦ ਹੈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਦੇਖਿਆ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਆਦਮੀ ਬਣੋ" ਜਿਸ ਮਨੁਖਤਾਵਾਦ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਗੁਰਮੇਲ ਕਿਸ਼ਨ ਤੇ ਸੁਦਾਮਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਕੱਟਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਚੇਤ ਹੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਫੇਰ ਮਨੁਖਤਾਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਾਰਨ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਵਰਗ ਦੇ ਮਨੁਖਾਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਫੇਰ ਇਹ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਵਰਗ ਇਕ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲੇਖਕ 'ਆਦਮੀ' ਬਣੋ ਦਾ ਨਾਹਰਾ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ? ਬਸ ਏਹੀ ਇਕ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੋਈ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਨਗੇਟ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਉਬਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮਝਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਜੋਂ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਸਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਆਤੰਕਵਾਦੀ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਦਾ ਵਿਅੰਗਮਈ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਸਰਕਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਾਨਵਰ (ਭਾਵ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਕ ਮੁੱਠ ਹੋਕੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਤਾਂ ਇਸ ਜਥੇਬੰਦਕ ਏਕੇ ਨੂੰ ਗਿਦੜਾਂ ਦੀਆਂ ਖਲਾਂ ਪਹਿਨ ਕੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸ਼ੇਰ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੈਂਤੜਾ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਵਲੋਂ ਸੁਹਿਰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ਼ਲਤ ਚੋਣ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬੇਸ਼ਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਵੇ ਕਿ ਚਲੋ ਦੋਹਾਂ ਗਰੁਪਾਂ ਵਲੋਂ ਵਾਹ ਵਾਹ ਮਿਲੀ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੇਖਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੂਫੇੜੀ ਦੇ ਸਫਰ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰੇ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ' ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਲੋਟੂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਲੁਟ ਵਿਰੁਧ ਲੋਕ ਸੰਗਰਾਮ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਰਖਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੇਲ ਨੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜ ਦੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪੋਸਟ ਮਾਰਟਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਫੈਂਟਸੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਾਇਕ ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਣ ਦਾ ਪੈਗਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਰਤ ਟਰਾਂਸਪੋਰਟ ਬੱਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤੰਨ ਅਵਾਜ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਕੇਵਲ ਇਹਨਾਂ ਚਾਲਾਂ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪਰਦਾ ਪਾੜਕੇ ਅਗੇ ਤੁਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਬੱਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਬੱਸ ਇਕ ਕੰਪਨੀ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ ਭਾਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਵਾਰੀਆਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਉਹ ਬਹੁ-ਗਿਣਤ ਲੋਕ ਹਨ ਜਿਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਠ ਭਰ ਧਨੀ ਲੁਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਰਤ ਬੱਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੋਟੀਆਂ ਗੋਗੜਾਂ ਵਾਲੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਮਾਰੀ ਅਖੌਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਖੌਟਾ ਪਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਮੈਨੇਜਿੰਗ

ਡਾਇਰੈਕਟਰ 'ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ' ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਭਾਈਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਖੰਡੀ ਲੋਕ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੌਖ ਲਈ ਮੈਨੇਜਿੰਗ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਨੂੰ ਵੋਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਈ ਵਾਰ ਬਦਲ ਚੁਕੇ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਜਮਹੂਰੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਰਕਾਰ ਬਦਲਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਨੁਮਾਇੰਦੇ ਚੁਣਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ। ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਤਸੱਲੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਹੁਣ ਦਿਨ ਬਦਿਨ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨਾਇਕ ਇਸ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਸਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਬੰਦ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰਤ ਕੰਪਨੀ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਉਤੇ ਕਾਫੀ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੀ ਅਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਹੋਰ ਅਵਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਾਧਾ ਕਰੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਸਿਰੜ ਨਾਲ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਜੜੋਂ ਪੁਟ ਕੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਬਚਨਬੱਧ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਹਾਲਾਂ ਉਸਦਾ ਸੁਪਨਾ ਪੂਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪਰ ਜੰਗ ਅਜੇ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਨੇ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਨਾਗਮਣੀ ਵਿਚ ਛਪਣ ਲਈ ਭੇਜੀ। ਮੈਂ ਗੁਰਮੇਲ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਛਾਪੇਗੀ। ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੋਈ। ਕਹਾਣੀ ਖੋਟੇ ਪੈਸੇ ਵਾਂਗ ਵਾਪਸ ਆ ਗਈ। ਸਿੱਧੀ ਗੱਲ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕ ਪੱਖ ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਜਦੋ ਜਹਿਦ ਦਾ ਸੇਧ ਭਰਪੂਰ ਰਸਤਾ ਦਸਦਾ ਸੀ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਦੀ ਰਾਜ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਕਿਦਾਂ ਭਾਅ ਸਕਦੀ ਸੀ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਗੁਰਮੇਲ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮੇਲ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਖਲਨਾਇਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਛਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਇਕ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਜੰਗ ਜਾਰੀ ਹੈ' ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇੱਛਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਸਾਫ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਸਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਇਛਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਬਾਰੇ ਧੁੰਧਲਾਪਣ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਧੁੰਧਲਾਪਣ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਪੁਟ ਕੇ ਸਾਫ ਕਰ ਲਵੇਗਾ, ਇਸ ਦੀ ਮੈਨੂੰ ਆਸ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਜਿਸਦੀ ਅਜ ਬਹੁਤ ਚਰਚਾ ਹੈ, ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਾਇਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। 'ਖਲਨਾਇਕ' ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਇਕ ਸਾਰਥਕ ਗੱਲ ਹੈ, 'ਨਾਇਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ' ਪਰ ਅਨਾਇਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਭਾਂਜ ਹੈ। ਗੁਰਮੇਲ ਭਾਂਜ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਕਿਥੇ ਗਏ', 'ਨਾਇਕ' 'ਕੁਰਾਹੀਆਂ' ਵਿਚ ਹੈ।

ਸਧ ਦਾ ਸਾਲਾਨਾ ਚੰਦਾ ਜਾਂ ਲਾਈਫ-ਮੈਂਬਰੀ ਭੇਜਣ ਲਗਿਆਂ ਆਪਣੇ ਸਰਨਾਵੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪਿੰਨ ਨੰਬਰ ਵੀ ਲਿਖੋ ਅਤੇ ਚਿੱਠੀ ਪੱਤਰ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਚਿਟ ਨੰਬਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿਉ। ਬੈਂਕ-ਡਰਾਫਟ ਜਾਂ ਲੋਕਲ ਚੈਕ ਸਿਰਫ SEDH (Pbi Monthly) ਦੇ ਨਾਂ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ

'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਅੰਦਰਲੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ

ਜ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਉਮਰ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਲੰਮੀ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਆਂਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਰੱਖੀ ਸੀ ; ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪੂਰਣ ਭਾਂਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹਰ ਹੀਲਾ ਕੀਤਾ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਰਿਆਮ ਭੁੱਲਰ, ਅਤਰਜੀਤ, ਵਰਿਆਮ ਸੰਧੂ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ, ਤੇਜਵੰਤ ਮਾਨ, ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਅਤੇ ਚਰਨਜੀਤ ਚੰਨੀ ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਦਾ ਸਾਕਾਰਨੀਕਰਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਭਾਅ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਸਵਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸੁਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅੰਦਰਲੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਪਹੁੰਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀਆਂ ਮੁਦੱਈ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਕੇਵਲ ਦੁਮੇਲ ਮੁਖੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਕਈ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਫ਼ੈਲੇ ਹੋਏ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਅਗਲੇਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਦੀ, ਪ੍ਰੇਮ ਗੋਰਖੀ, ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨਿਰਾਲਾ, ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਪੱਤੋ, ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ, ਖਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਮੁਖਤਾਰ ਗਿੱਲ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਬਰਾੜ ਲੰਡੇ ਆਦਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪਹਿਲਾ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਪੰਜਾਬੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ-ਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

ਇਹ ਗੱਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਚਯ ਦੀ ਮੁਹਤਾਜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚ

ਪਲਮਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਕਲਾਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਵ-ਸਥਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਦੇ ਹੋਰ ਗੌਣ (secondry) ਵਿਰੋਧ ਚਿਤਵੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। 'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਭੂਪਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਭਾਵੀ ਪੜਾਅ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੌਰ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਟੱਕਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਹਾਰ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀਆਂ ਅਟੱਲ ਹਨ।

ਵਿਚਾਰਾਧੀਨ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਹਾਰ ਅਥਵਾ ਭੂਪਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਸਰੂਪ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਆਦਿ ਪੱਖ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਹੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ/ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਸਿਰੋਂ ਪਾਣੀ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਣਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਐਬ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਜਾਨ ਤੋੜ ਕੇ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਵਾਪਸੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ' ਅਤੇ 'ਪੁੱਤਰ ਕੌਲ' ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਲੇਖਿਕਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ (Base) ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੜ੍ਹ ਲਿਖ ਕੇ ਇਕ ਭਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਉਦਯੋਗੀਕ੍ਰਿਤ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਫਿੱਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਭਰਾ ਆਪਣੇ ਮਾਪਿਆਂ ਸਮੇਤ ਪਿੰਡ ਰਹਿ ਕੇ ਖੇਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਵਾਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਮਾਲੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਟੇਕ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਪਿੰਡ ਵਾਲੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਲਲਚਾਈਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਨਤੀਜਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ, ਕੁਦਰਤੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਕੁੜੱਤਣ। ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ, ਜਿਵੇਂ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਜਿਣਸ ਦਾ ਉਚਿਤ ਮੁੱਲ ਨਾ ਮਿਲਣਾ, ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੌਰ ਦੀ ਦੇਣ, ਆਧੁਨਿਕ ਬੈਂਕ ਦੁਆਰਾ ਬਾਣੀਏ ਵਰਗੀ ਲੁੱਟ, ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚੋਲੇ ਵਲੋਂ ਉਸਦੀ ਦੂਵੱਲੀ ਲੁੱਟ, ਕਿਸਾਨ ਦੇ ਖੇਤੀ-ਬਾੜੀ ਦੇ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿ ਜਾਣਾ, ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਉਲਾਰ ਨੀਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਸਬਸਿਡੀ ਆਦਿ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਉਚਿਤ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਬੀਜਾਂ ਦੁਆਈਆਂ ਅਤੇ ਖਾਦਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਾਵਟ, ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਕਤੀ (Manpower) ਦਾ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੇ ਉਦਯੋਗੀਕਰਣ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣਾ, ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵੰਡ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਆਫ਼ਤਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਆਧਾਰਿਤ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ white cholored class ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਆਦਿ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤਿਅੰਤ ਸਫ਼ਲ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਧਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਅੱਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੱਥ' (ਜੋ ਕਿ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਕਹਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਨਾਵਲਿਟ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ) ਅਤੇ 'ਜਦੋਂ ਰਾਤ ਪੈ ਗਈ' ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਟਕਰਾਓ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਜ਼ੁਰਗ ਮਾਪਿਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਵਿਚਲੀ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੋ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ

ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਗੌਣ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਜੋਂ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਪਹਿਲੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਬਜ਼ੁਰਗ ਬਾਪ (ਬਾਪੂ ਜੀ) ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਬਜ਼ੁਰਗ ਮਾਂ (ਬੇਬੇ) ਮਾਨਸਿਕ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ । ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦਾ ਲਗਾਅ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਢੰਗ ਪੁਰਾਤਨ ਫਿਊਡਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਖੁਲ੍ਹ-ਦਿਲਾ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸਟੀਕੋਣ ਨਵੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਸਾਂਚੇ ਵਿਚ ਢਲ ਰਿਹਾ, ਆਂਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਪਾਰਕ (**Commercial**) ਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਕਰਾਓ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਮਾਘੀ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ, ਜੋ ਮਾਨਸਕ ਤੇ ਭੌਤਿਕ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਸਿਰਜ ਕੇ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਸਾਬਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਕਲ੍ਹ ਲੇਖਿਕਾ ਅੰਦਰ ਨਵੀਆਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲੈ ਕੇ ਆਏਗਾ । ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਛੋਟ ਦੇ ਕੇ, ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪੱਖੋਂ ਸਫ਼ਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਤੀਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਖੇਤ-ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਚਾਹ' ਅਤੇ 'ਅਣਹੋਏ' । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਲੇਖਿਕਾ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਖੇਤ-ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਕਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ । ਇੱਥੇ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਕੰਮੀਆਂ ਤੇ ਲਾਗੀਆਂ ਨੂੰ ਚੋਰ-ਉੱਚਕੇ, ਕੰਮ-ਚੋਰ, ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਲੜਨ ਵਾਲੇ, ਮਤਲਬ ਸਮੇਂ ਖੁਸ਼ਾਮਦੀ ਤੇ ਮੌਕਾ ਪ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ । ਲੇਖਿਕਾ ਦੇ ਬਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕੋਝਾ ਅੰਗ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੇ ਹਨ । ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਇਕ ਉਲਾਰ ਅਤੇ ਅਣਯਥਾਰਥਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ । ਨਿਮਨ ਕਿਸਾਨੀ, ਭੂਮੀਹੀਣ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਆਰਥਿਕ ਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਸੂਖਮ ਜਿਹੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਓ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ, ਆਪਸੀ ਟੱਕਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਖਾਸੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚਲਾਈ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚਲੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ । ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ ਦਾ ਕੋਝਾਪਣ. ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ੌਕ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਰਥਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦੀ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ । ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਚਾਹ' ਅਤੇ 'ਅਣਹੋਏ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰਮੇਲ ਮਡਾਹੜ ਦੀਆਂ "ਕੱਚੇ ਕੋਠਿਆਂ ਦੇ ਵਾਸੀ" ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ 'ਇੱਟਾਂ ਦਾ ਰੰਗ' ਅਤੇ 'ਮੈਂ ਹਨੂੰਮਾਨ ਬਣਾਂਗਾ' ਵਧੇਰੇ ਸਫ਼ਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤਰਜੀਤ ਦੀ 'ਮਾਸ ਖੋਰੇ' ਵਿਚਲੀ ਕਹਾਣੀ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਬੁਝਾਰਤ ਬੁੱਝਦੇ ਹਾਂ' ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਨੇ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕੁਤਾਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ । 'ਮਾਨ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਨ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

'ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੰਨੀ ਜਲਦੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀਆਂ' ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ, ਉਸਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਵਧੀਆ ਕਹਾਣੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੌਢ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਣ ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਟਕਰਾਓ ਨੂੰ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ । ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ degraded ਪਾਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਮਾਨਸਿਕ ਉਦਰੇਵੇਂ ਅਤੇ ਜਿਲ੍ਹਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ transitional

ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਰੂਪਾਂ, ਮਾਨ-ਦੰਡਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਾਰ, ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਸੀ । ਲੇਖਿਕਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਲਾਲਸਾਵਾਂ, ਝੋਰਿਆਂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸੰਤੋਖ ਦਾ ਦਵੰਦ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ ਹੈ । 'ਮਾਨ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੇ 'ਮੁਕਤੀ' ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਖਾਸੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਕੜ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ।

ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਕਰਾਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਦੌੜ' ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ, ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ । ਦੋ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਲੜਾਈ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਗੋਲਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਰਹੱਦੀ ਪਿੰਡ ਖਾਲ੍ਹੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ । ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਸਾਮਾਨ ਸਮੇਟੀ ਪਿੰਡ ਖਾਲ੍ਹੀ ਕਰਕੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਰਦ. ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮੁਖੀ, ਸਵੇਰ ਦਾ ਲਾਗਲੇ ਪਿੰਡੋਂ ਮਾਂ ਦੀ ਦੁਆਈ ਲੈਣ ਗਿਆ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਖਾਲ੍ਹੀ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਮੁੜਦਾ ਹੈ । ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਤੇ ਬੱਚੀ ਸਮੇਤ, ਉਹ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਆਰੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕੰਧੇੜੇ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲੈ ਤੁਰਦਾ ਹੈ । ਲੜਾਈ ਦੇ ਭਖਣ ਨਾਲ ਭੱਜ ਦੌੜ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੇ ਭਾਰ ਦੀ ਥਕਾਵਟ ਤੇ ਜਾਨ ਪ੍ਰਤਿ ਮੋਹ ਉਸਨੂੰ ਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁੱਟ ਕੇ ਨੱਠਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਕਰਾਲ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਤਿ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਿਕਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜੰਗ ਵਿਰੋਧੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਲੀਕਣਾ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਲੇਖਿਕਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ । ਫ਼ਰਜ਼ ਕਰੋ ਕਿ ਜੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ ਲਾਗਲੇ ਪਿੰਡੋਂ ਦਵਾਈ ਲੈ ਕੇ ਜਲਦੀ ਘਰ ਆ ਜਾਂਦਾ (ਲੇਖਿਕਾ ਨੇ ਉਸਦੇ ਦੇਰ ਨਾਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ) ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਬਾਕੀਆਂ ਵਾਂਗ ਗੱਡੇ ਉੱਪਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਾਮਾਨ ਸਮੇਤ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ ਸਨ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਲਾਟ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਹੀ ਗਾਇਬ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ । ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਜ਼ਬੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਉਥੇ 'ਮਾਨ' ਦੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਖਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਵੈਰੀ' ਅਤੇ ਮੁਖਤਾਰ ਗਿੱਲ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਤਿੰਨ ਉਜਾੜੇ' ਅਤਿਅੰਤ ਸੂਖਮਤਾ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਵਿਰੋਧ ਉਪਰ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਮਨੁਖਤਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਦੀ ਹੈ; ਜਿਥੇ ਸਿਆਸੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਉਪਰਾਂਤ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਜਾਣੇ ਪਹਿਚਾਣੇ ਅਮਰੀਕੀ ਨਾਵਲਕਾਰ **Earnest Hemingway** ਦੀ ਯਾਦ ਤਾਜ਼ਾ ਹੋ ਜਾਣੀ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਹੈ । ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਨਾਵਲਾਂ, **For whom the Bell Tolls** ਅਤੇ **Farewell to Arms** ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **The Fifth Column** ਦੀਆਂ ਸਪੈਨਿਸ਼ ਘਰੇਲੂ ਜੰਗ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਜਿਵੇਂ **Night Before Battle** ਅਤੇ **Under the Ridge** ਪੜ੍ਹਕੇ ਪਾਠਕ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਹੀ ਜੰਗ ਵਿਰੋਧੀ ਜਜ਼ਬੇ ਨਾਲ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੇ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜੰਗ ਦੇ ਕਾਰਣਾ ਦਾ ਕਿਤੇ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਘਰੇਲੂ ਜੰਗਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜੰਗਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਮੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਕੱਚੇ ਤੇ ਪੱਕੇ ਮਾਲ ਦੀ ਖਪਤ ਲਈ ਮੰਡੀਆਂ ਤੇ ਗਲਬਾ ਪਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਹੋਣਾ, ਵੱਡੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਪਾਸਾਰਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਆਦਿ ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ

ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹਨ।

Hemingway ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਸੁਖਵੰਤ ਕੌਰ ਮਾਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜੰਗ ਵਿਰੋਧੀ ਭੂਮੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਘੱਟ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਕਰੁਣਾ-ਮਈ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਵਿਚਲੀਆ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਇਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਇਕ ਪ੍ਰੋਢ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆ ਦੇ ਨਿਭਾਅ ਵਿਚ ਗਲਤ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਮਿਥ ਦੇ ਕੁਝ ਟਪਲੇ ਵੀ ਖਾਧੇ ਹਨ। 'ਭੱਖੜੇ ਦੇ ਫੁੱਲ' ਲੇਖਿਕਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਉਹ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪਾਏ।

—0—

ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮਢੀ—ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕਿਵੇਂ ਸਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਲੋਕ-ਹਿਤੀ ਸੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਢਾਹੀ ਅਤੇ ਮੁੜ-ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਲੰਮੀ ਮਨੋਵੇਗਕ ਰੀਹਰਸਲ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ—ਇਹਨਾਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਭੇਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਅੱਜ ਹੀ ਮੰਗਵਾ ਕੇ ਪੜ੍ਹੋ।

ਸਫੇ 242, ਪੱਕੀ ਜਿਲਦ, ਮੁੱਲ 15 ਰੁਪਏ

—0—

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਿਆਇਤ

ਸੇਧ ਦੀ ਲਾਈਫ਼ ਮੈਂਬਰੀ (ਰੁ. 250) ਭੇਜਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ 50 ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਜੋਸ਼ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'Communist Movement in Punjab (1926-47)'—ਮੁੱਲ 60 ਰੁਪਏ ਤੁਹਫ਼ੇ ਵਜੋਂ ਮੁਫ਼ਤ ਭੇਜੀ ਜਾਵੇਗੀ।

—0—

ਲੇਖਕ/ਪਾਠਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ

ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕਈਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਵੀ ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਦਾ ਭੂਤ ਸਵਾਰ ਹੈ। ਤੱਥ ਹਰ ਇਕ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਆਮ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤੀ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਸਤੇ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਸਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣਾ ਨਾਇਕ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਮੱਧ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਫਿਊਡਲ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਬੱਧੀ ਨਾਇਕ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਉਹ ਨਾਇਕ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਸਲੇ ਬਾਬਤ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ, ਕਰਨੀ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਅਸਲਾ ਵੇਖ ਲੈਣ। ਖੈਰ ਸਿੱਖ, ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਸਲੇ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਅੱਡ ਹੋਈ।

ਜ਼ੇਰੇ ਨਜ਼ਰ ਮਸਲਾ ਹੈ ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਦੀ ਪੁੱਛ ਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਸਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਦੀ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਅਜੀਬ ਹੈ। ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਦੇ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ ਮੈਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਤਾਂ ਉਹਨਾ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਹੀ ਹਰ ਗੱਲ ਮੁਮਕਿਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਕਰਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ 'ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ' ਦੀ ਤਹਿ ਤ ਖਾਸ ਅਲੋਕਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਹੀ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਭ ਕਾਸੇ ਦਾ ਸਿਰਜਨ-ਹਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸਾਰ ਦਾ, ਬੰਦੇ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ, ਉਸ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਕਰਨੀ ਦਾ ਕੋਈ ਰੋਲ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅਰਥ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਤਾਂ ਬੰਦਾ ਝਾਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਬੰਦਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਨਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਤਕਦੀਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਹੀ ਹਨ ਤੇ ਰਹਿਣਗੇ ਵੀ ਉਹ ਹੀ। ਇਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਬਾਰਕ ਹੋਵੇ। ਦੁਹਾਈ ਰੱਬ ਦੀ, ਮੇਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਨਹੀਂ। ਅਜੀਬ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ 'ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ' ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਅਲੋਕਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋਣਾ, ਸਿਧਾਂਤ ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਮੇਰਾ ਹੋਵੇ ਹੀ ਨਾ, ਤੇ ਉਹ ਅਲੋਕਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਲੱਭਾਂ ਮੈਂ। ਇਹ ਤਾਂ ਨਾਦਰਸ਼ਾਹੀ ਹੋਈ। 'ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ' ਤੱਥ

ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਤਾਂ ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਤੇ ਆਂਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ' ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਅਲੋਕਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਲਭ ਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਹੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨ। ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ ਤਾਂ ਤੱਥ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਤਾਂ ਜ਼ਾਇਲ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰਥਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੀ ਇਹ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਜਾਂ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੰਚੀ ਟੇਪ ਲਵਾਂ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਮਿਣਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਜ਼ਿਲਿਆਂ ਜਿਥੇ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਪੱਛਮੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ, ਜਾਂ ਜੋ ਹੁਣ ਹਰਿਆਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਗੰਗਾ ਜਮਨਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲੋਂ ਕਿੰਨੇ ਇੰਚ ਮੋਕਲੇ ਜਾਂ ਭੀੜੇ ਸਨ। ਮੇਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਸਤੇ ਤਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਆਦਿ ਬਗ਼ਾਵਤ ਫ਼ਿਊਡਲ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਹੱਡਾਂ ਦਾ ਰੋਗ ਸਨ। ਅਤੇ ਫਿਊਡਲ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਆਦਿ ਬਗ਼ਾਵਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ। ਇਹ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੋਈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਅਲੋਕਾਰੀ ਸੀ। ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਬਗਾਵਤਾਂ ਵਰਗੀ ਬਗਾਵਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੀ। ਇਨਕਲਾਬ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੇ। ਲਿਆ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਸਭ ਕੁਛ ਨੀਂਹ ਦਾ ਕੀਤਾ ਕਰਾਇਆ ਨਹੀ ਹੁੰਦਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਸਿਰਫ ਰਾਹ ਹੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਬੜੀ ਚੀਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਭ ਕੁਛ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਛ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਾਰ ਦਾ ਕੀਤਾ ਕਰਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਪਕਿਆਈ ਦਾ, ਮਿਲੀ, ਉਸਰੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਸਥਾਈ ਅਮਲੀ ਕਰਨੀ ਦਾ।

ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਾਲਾ ਅਕਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜੇ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਾਲਾ ਅਕਸ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਚੇਤਨਤਾ ਅਕਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ, Perception ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤਕ ਨਾ ਪਹੁੰਚਦੀ। ਜੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਨਿਰਾ ਅਕਸ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਨੀਂਹ ਉੱਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੋੜਵੇਂ ਅਸਰ ਪੈਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੀ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਬੰਦੇ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਰੋਲ ਉਸਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਉਸਦੀ ਕਲਚਰ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਜੇ ਉਸਾਰ-ਬੰਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਕਲਚਰ-ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਹੀ ਨਾ ਸਕਦੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ? ਫੇਰ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ?

ਬੰਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਕੈਦੀ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦਾ, ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਕਲਚਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਅਲੋਕਾਰੀ ਗੱਲ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਹੋਈ ਕਿ ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਅਲੋਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਉਹ ਅਲੋਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਉਸ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਨੇ ਮੁੱਢੋਂ ਲੱਗ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਿਭਾਈ। ਉਸ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਵਿੱਢੇ ਕਲਚਰਲ

ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲ ਉਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਪਕਿਆਈ ਇਸ ਬੁਲੰਦੀ ਦੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਵਾਹਿਦ ਮਾਲਿਕ ਬਣੀ ਤੇ ਬਣੀ ਤੁਰੀ ਆਈ। ਉਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਪਕਿਆਈ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ ਨਿਰੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਤੌਹੀਨ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੀ, ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਈ, ਸਿਆਸੀ, ਫੌਜੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ।

ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਲਗਦਾ ਪਰ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਫ ਉਸਨੇ ਮੇਰੀ ਗੱਲ ਸਮਝੀ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਜਮਾਤ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਾਬਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣਾ ਨਾਇਕ ਆਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਰਲ ਤੌਰ ਤੇ ਸਹੀ ਹੈ। ਫਿਊਡਲ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਾਇਕ ਫ਼ਿਊਡਲ ਸੀ। ਬੁਰਜੂਆ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਨਾਇਕ ਬੁਰਜੂਆ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਲਗ ਪਿਆ। ਇਹ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਹੈ। ਆਮ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਸਮੇਤ ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੇ ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਸੋਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਤੇ ਰਾਜ ਉਹ ਹੀ ਖਿਆਲ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਇਕ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੋਈ ਲੋਹੇ ਜੜਿਆ ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਇੰਸ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦੀ ਲੋਕ ਹਿੱਤੀ ਜੁਜ਼ ਵੀ ਮੂਲੋਂ ਮਰਦੀ ਤਾਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰੋਣੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੋਂਦੇ। ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੇ ਤਹਿਤ ਤੋਂ ਨਾਬਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਵੀ ਬਣਾ ਧਰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਵਲੇਟ ਵਿਚ ਘੱਟ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਕੁਛ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਪਰ ਵੀ ਕਬਜ਼ਾ ਕਾਬਜ਼ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਠ ਰਹੀ ਜਮਾਤ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ, ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਵਾਸਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਕਲਚਰਲ ਲੜਾਈ ਲੜਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਿਆਰੀ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਪਰ ਲੜਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਫੌਜੀ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਉਤਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਪੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਵੀ ਕਲਚਰਲ ਜਮਾਤੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੇਂਦਰਤ ਹੀ ਨਾਇਕ ਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਦੋਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਤਵਾਜ਼ਨ ਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਲੱਗ ਕੇ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਕਲਚਰਲ ਚੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਦਾਦ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਇਸ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਮੁਖ਼ਾਲਫਾਂ ਦੇ ਪੈਰ ਹੀ ਉਖੇੜ ਦਿੱਤੇ ਤੇ ਮੁੜ ਸਦੀਆਂ ਬੱਧੀ ਲੱਗਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਨੇ. ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਫ਼ਿਊਡਲ ਦੀ ਸਟੇਟ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸਿਆਸੀ ਫੌਜੀ ਮੁਹਾਜ਼ਾਂ ਤੇ ਵੀ ਵੰਗਾਰਿਆ ਪਰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਤਵਾਜ਼ਨ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਸਾਫ ਹੈ। ਸ਼ਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ : ਕਿਸ਼ਨ. ਸਿੰਘ ਵਾਰਿਸ ਦੇ 'ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ', ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਦਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਵਾਲ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਤੱਥ ਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਦਰਵੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ। ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਕੌਣ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਬਾਰੇ :

ਮੇਰੇ ਲੇਖ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ-ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ' (ਸੇਧ, ਨਵੰਬਰ 1982) ਬਾਰੇ ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ (ਸੇਧ, ਜਨਵਰੀ 1983) ਅਤੇ ਐਮ. ਕੇ. ਦੋਸਤ (ਸੇਧ, ਮਾਰਚ 1983) ਨੇ ਪੇਸ਼ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਕੁਝ ਦਲੀਲਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਦਲੀਲ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਵੇਂ ਦੋਹਾਂ ਸਾਥੀਆਂ (ਗੁਰਨਾਮ-ਦੋਸਤ) ਨੇ ਗੱਲ ਅਗੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਠੋਸ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਠੀਕ ਸਮਝਿਆ ਮੇਰੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੇ-ਅਣਜਾਣੇ ਤੋੜਿਆ-ਮਰੋੜਿਆ ਵੀ।

ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਜੰਤਾ ਜਮਾਤੀ ਅਧਾਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜ਼ਾਤੀ ਅਧਾਰ ਤੇ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਅਸਾਵੀਂ ਵੰਡ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਕੋਝਾ ਰੂਪ ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹੋਈ ਜ਼ਾਤੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਸਮੁੱਚੀ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਚਲਿਤ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਵਿਚਕਾਰ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਜੱਟ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਹਿੱਤ ਬਣਦਾ ਨਹੀਂ ਦੀਹਦਾ। ਕੋਈ ਜੱਟ ਜੱਟ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼, ਹੇਠਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ, ਸੰਘਰਸ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਸਾਥ ਦੇਵੇਗੀ। ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਹਿੱਤ ਪੂਰਦੀ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਦੀ ਰਹੇਗੀ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਜਮਾਤ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਗ਼ਰੀਬ ਜਮਾਤ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਆਮ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਦਿਨ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਨ ਨਿੱਘਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਕਿਸਾਨ ਹੋਰ ਅਮੀਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਐਮ. ਕੇ. ਦੋਸਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵਾਹੀ ਯੋਗ ਹੋਰ ਜ਼ਮੀਨ ਲਈ ਘੋਲ, ਇਹ ਲਹਿਰ ਬਣੇ ਅਤੇ ਇਵੇਂ ਖੇਤ ਪਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦੇ ਲੇਬਰ ਦੀ ਚੰਗੀ ਕੀਮਤ ਲੈਣ ਲਈ ਚਲਾਏ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰੇ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਵਿਚਲੀ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਤੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਮੰਗਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਇਕਸਾਰ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਕੱਲਾ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਵੀ ਬਚਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕੇਗਾ। ਪੇਂਡੂ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਖੜੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਰਧ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਬਣੇ ਕਿਸਾਨ ਨੂੰ ਉਜਰਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਅਸਲੀ ਉਜਰਤ ਵਿਚ ਵਾਧੇ ਦੇ ਘੋਲ ਤੋਂ ਲਾਭ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੋ ਐਸੇ ਕਿਸਾਨ ਪੇਂਡੂ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਖੜ੍ਹ ਸਕਦੇ। ਛੋਟਾ ਕਿਸਾਨ ਪੇਂਡੂ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਹ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ, ਅਰਧ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ (ਬਣੇ ਕਿਸਾਨ) ਅਤੇ ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨ ਗ਼ਰੀਬ ਵਸੋਂ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਮਿੱਤਰ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ। ਦਰਮਿਆਨਾ ਕਿਸਾਨ ਜਿਹਨਾਂ ਪੇਂਡੂ ਪਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਨਾ ਇਹ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨ ਤੋਂ ਵੀ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਪੇਂਡੂ ਪਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦੀ ਲਹਿਰ ਬਣ ਜਾਣ ਤੇ ਕੱਟੜ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਉਪਰਲਾ ਕਿਸਾਨ, ਵੱਡਾ ਕਿਸਾਨ, ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨ ਪੇਂਡੂ ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।

ਇਹ ਦੋ ਪੈਂਤੜੇ ਅੱਡ ਅੱਡ ਹਨ ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਦਲੀਲਾਂ 'ਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਜੁਆਬ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗ਼ਲਤ ਤੌਰ ਤੇ। ਗੁਰਨਾਮ-ਦੋਸਤ ਹੁਰਾਂ ਵਲੋਂ ਉਠਾਏ ਕੁਝ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੰਡ ਕਰਦਿਆਂ ਜਮਾਤੀ ਆਧਾਰ, ਜੋ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ 'ਚ ਉਭਰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਜ਼ਾਤੀ-ਵੰਡ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਜਕ-ਵੰਡ ਦਾ ਮੂਲ ਨਹੀਂ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਪਕੜ 'ਚ ਆਏ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜ਼ਾਤੀ-ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਹੋਈ ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਵਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ, ਨਿਸਚੇ ਹੀ, ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਦੇ ਸਿਧੇ ਤੇ ਨਿਖਰਵੇਂ ਰੂਪ ਦੇ ਉਭਰਨ 'ਚ ਹਰ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ 'ਚ ਰੋਕ ਲਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੀ ਜਾਤ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਕਿਰਦਾਰ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਵੰਡੀਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਸ ਜਾਤੀ ਵੰਡੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵੀ ਬਦਲਦੀ ਰਹੀ, ਇਹ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਢਿਲੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਅਮਲ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਜ਼ਾਤੀ-ਵੰਡ ਨੂੰ ਅੰਤ 'ਚ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਬੇਸ਼ਕ ਵਿਗੜੇ ਰੂਪ 'ਚ ਅਤੇ ਬੜੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ।

ਇਕ ਸਮਾਜਕ 'ਵਰਗ' ਅਤੇ ਜਮਾਤ' ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ 'ਵਰਗ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਅਤੇ 'ਜਮਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਪਰ ਗੁਰਨਾਮ-ਦੋਸਤ ਨੇ ਦੋਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ 'ਇਕ ਨਜ਼ਰ' ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਿਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਵਰਗ ਇਕ ਜਮਾਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ-ਸਮਾਜ ਦੇ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ 'ਚੋਂ ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਪਰਲੇ ਕਿਸਾਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨ ਵਰਗ ਜਾਂ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਮੰਨ ਕੇ ਕੰਮ ਚਲਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਖੇਤੀ-ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁਖ ਜਮਾਤਾਂ ਪੇਂਡੂ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ, ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚੋਂ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਜਗੀਰਦਾਰ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਝ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਮੇਰੀ ਸਮਝੇ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਖੇਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ 'ਚ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਅਕਸਰ ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜਮਾਤੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਵੰਡੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਜਦੋਂ ਜੀ ਕਰੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਲਿਖ ਦੇਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ।

ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ (ਅਗਰ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ) ਦੀ ਤਾਂ ਗੱਲ ਹੀ ਛੱਡੋ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਵੀ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਸੰਦ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਕਿਸਾਨ ਛੋਟਾ, ਦਰਮਿਆਨਾ ਜਾਂ ਵੱਡਾ ਕਿਸਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵੇਚ-ਵਟਕ ਤੇ ਖੱਟੀ-ਕਮਾਈ ਪਖੋਂ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਅਮੀਰ/ਧਨੀ ਕਿਸਾਨ/ਇਕ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਆਦਿ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਪੱਖੋਂ ਛੋਟੇ, ਦਰਮਿਆਨੇ ਜਾਂ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕਿਸਾਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਮ ਕਰਕੇ ਉਹ ਛੋਟਾ ਕਿਸਾਨ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਇਕ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨ ਵੀ ਛੋਟੇ, ਦਰਮਿਆਨੇ ਜਾ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਮ ਕਰਕੇ ਉਹ ਦਰਮਿਆਨੇ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕਿਸਾਨ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਪੱਧਰ (ਛੋਟੀ, ਦਰਮਿਆਨੀ ਜਾਂ ਵੱਡੀ) ਅਤੇ ਆਮਦਨ ਦੀ ਪੱਧਰ (ਗਰੀਬ ਜਾਂ ਅਮੀਰ/ਧਨੀ) ਨੂੰ ਹੀ · ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਅਮਲ। ਅਗਰ ਖੇਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਅਮਲ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ 'ਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਮੁਖ ਦੋ ਜਮਾਤਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ

ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ। ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਅਨੁਸਾਰ ਛੋਟੀ, ਦਰਮਿਆਨੀ ਤੇ ਵੱਡੀ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਆਮਦਨ ਦੀ ਪਧਰ ਅਨੁਸਾਰ ਗਰੀਬ ਤੇ ਅਮੀਰ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਇਹਨਾਂ ਮੁੱਖ ਦੋ ਜਮਾਤਾਂ 'ਚ ਵੰਡੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਜਮਾਤੀ-ਵੰਡ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਸੰਦ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਆਮਦਨ ਦੀ ਪਧਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ (ਜਿਨਸ ਪੈਦਾਵਾਰ ਜਾਂ ਨਿੱਜੀ ਖੱਪਤ ਲਈ ਪੈਦਾਵਾਰ), ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਸੰਸਥਾਈ ਸਰਮਾਏ ਦੀ ਕਿਸਮ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ, ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਖਰੀਦੀ-ਵੇਚੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਮਲ, ਕਿਰਤ ਤੇ ਸਰਮਾਏ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਆਦਿ, ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਅਮਲ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀਆਂ ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ, ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਖੇਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਘੇਰੇ 'ਚ ਆਪਣੀ ਸਮੁਚੀ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਵਾਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਮੁਕਾਬਲਤ ਅਕਸਰ ਗਰੀਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਸਮਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਖੇਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਖੇਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤਿਖੇ ਰੂਪ 'ਚ ਦਸਣ ਲਈ ਮੈਂ ਜਮਾਤੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਰਮਾਏਦਾਰ (ਅਕਸਰ ਗਰੀਬ) ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਹੀ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਮਜ਼ੁਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਘਟ-ਵਧ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਮਾਲਕ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੋ ਕਦਮ ਤਕ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ 'ਚ, ਮੂਲ ਰੂਪ 'ਚ, ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਹੈ; ਜ਼ਮੀਨ, ਸੰਦ-ਸਾਧਨਾਂ, ਸਰਮਾਏ, ਸਹੂਲਤਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਪਹਿਲ, ਆਦਿ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ। ਇਥੇ ਲਗਪਗ ਇਕ ਹੀ ਮਜ਼ੁਬ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ 'ਚ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਪੱਧਰ, ਆਮਦਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਵਾਹੀ ਹੇਠ ਜ਼ਮੀਨ ਇਹ ਫੈਸ਼ਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਵੰਡ ਤੇ ਖੋਹ ਵਿਚ ਕੌਣ ਅਗੇ ਹੈ।

ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਹੀ ਹੈ। ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ। ਵੈਸੇ ਕੋਈ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਲਹਿਰ ਸਿਰਫ ਕਾਇਮ ਹੋਏ ਜਾ ਹੋ ਰਹੇ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਰੋਧ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਾਂ ਰਚਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਲਹਿਰ ਤਾਂ ਬਨਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਸੁਚੇਤ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਸਹੀ ਸਿਆਸੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ। ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਟਕਰਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਨਿਭਦਾ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ 'ਚ ਲੁਟੀ-ਖੋਹੀ ਜਾਂਦੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਜਾਤੀ ਵੰਡ ਦਰ ਵੰਡ ਤੇ ਟੁਕੜੇ ਵੰਡ ਹੀ ਰੋੜਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਕਿਸਾਨੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਕਿੱਤਾ-ਵੰਡ ਇਕ ਅੜਚਣ ਹੈ। ਵਸੋਂ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਵੀ ਹੈ ਇਹ ਕਿੱਤਾ-ਵੰਡ। ਪਿੰਡਾਂ 'ਚ ਵਸਦੇ ਸਾਰੇ ਗੈਰ-ਕਿਸਾਨੀ ਲੋਕ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੀ ਕਿੱਤੇ-ਵੰਡ ਦੇ ਖਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ (ਅਤੇ ਖਤਮ ਇਸ ਨੇ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਖੇਤੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਅਮਲ 'ਚ)। ਇਹ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਹੀ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ।

ਜਮਾਤੀ ਮੁਫ਼ਾਦਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਜਮਾਤਾਂ 'ਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿੱਤੇ-ਵੰਡ 'ਚ (ਤੇ ਦਲਿਤ ਜਾਤਾਂ 'ਚ) ਵੰਡੀ ਵਸੋਂ ਜਾਂ ਇਕ ਹੀ ਕਿੱਤੇ ਤੇ ਮਜ਼ੁਬ (ਕਿਸਾਨੀ) ਦੀ ਵਸੋਂ 'ਚ ਨਹੀਂ। ਜਾਤੀ-ਵੰਡ, ਜਾਤੀ-ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਸਾਂਝ ਹੋ ਰਹੇ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ (ਜੋ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ 'ਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਅਗਲੀ

ਗੱਲ ਕਿ ਹਰ ਜਮਾਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ, 'ਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਪ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਦੂਜੀ ਜਮਾਤ ਇਹ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਚਲਾਏ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਹਾਈ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਨੇ ਠੀਕ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਲੈਣੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖਰੀਦਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਤੋਂ, ਜੋ ਜਮਾਤੀ ਪੱਖੋਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਹੈ। ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਪਾਸ ਸੰਦ-ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਸਰਮਾਏ ਆਦਿ ਦੀ ਘਾਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਥੁੜ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਕਾਬੂ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ 'ਚ ਹੋਰਨਾਂ ਸਾਂਝਾ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਦੇ ਮਸਲੇ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਖੇਤੀ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ 'ਚ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸੰਗਠਤ ਕੋਸ਼ਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਧਾਰਿਆ, ਇਹ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਿਉਂ ? ਸਿਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਖੇਤ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ 'ਚ ਅੱਡ ਅੱਡ ਥਾਂ। ਸਿੱਧੀ ਜਮਾਤ ਸਾਂਝ ਨਾ ਬਣਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜਮਾਤੀ 'ਚ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੋਸਤ ਨ ਮੰਨਿਆ)। ਪਰ ਸਾਡੀ ਦਲੀਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਵਖ ਵਖ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਤੋਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਗੁਰਨਾਮ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਜ਼ਾਤੀ-ਵੰਡ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਾੜੇ ਤੋਂ ਮਾੜਾ ਕਿਸਾਨ ਕਦੀ ਵੀ ਤਕੜੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਨਹੀਂ ਜਾਏਗਾ, ਮੈਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨੀ ਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ 'ਚ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਅਗਰ ਇਸ ਨੂੰ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਸਿਆਸਤ ਤਿੱਖਾ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ, ਉਭਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕੀ ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਸਿਆਸਤ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ ਨਾਂ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਘਾਟ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਦੋਸਤ ਦੀ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਦਰੁਸਤ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ 'ਚ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਨੂੰ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਕਿਸਾਨ ਨਾਲੋਂ ਵਖ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪੇਂਡੂ-ਪਰੋਲਤਾਰੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਨਾ ਬਣਨ ਦੇਣਾ, ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।

ਬਾਕੀ ਫਿਰ, ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦੀ।

ਡਾ: ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ ਆਜ਼ਾਦ

—0—

ਨੋਟ : **ਸੇਧ**, ਜੂਨ, 1983 ਵਿਚ 'ਤਜਰਬੇਕਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦਾ ਜਵਾਬ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਛਪੀ ਚਿੱਠੀ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾ ਛਪਣ ਦੀ ਭੁੱਲ ਲਈ ਮੁਆਫ਼ੀ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਕਾਸ

ਨੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ: ਇਕ ਪੁਨਰ ਮੁੱਲਾਕਣ'
ਡਾਕਟਰ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਨੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸ਼ਲਾਘਾ-ਯੋਗ
ਵਿਚ ਗਹਿਰਾਈ ਤੀਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸ਼ਲਾਘਾ-ਯੋਗ
ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ
ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਰਹੇਗਾ।
(ਸਫ਼ਾ 9, ਸੇਧ, ਜੂਨ, 1983) ਤੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ—"ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ
ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਰਬੀ ਫਾਰਸੀ ਸੋਮਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਰਦੂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਕ ਦਮ
ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ। ਸੌੜੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਤੁਅੱਸਬ ਅਧੀਨ ਇਸ ਸੋਮੇਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਕਾ
ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਇਸਦੇ ਡੂੰਘੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ **ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ**
ਉਰਦੂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁੱਕ ਫੈਸਲਾ ਲੈ ਲਿਆ ਗਿਆ।"
ਇਸ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੈਂ, ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਮਾਰੂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੋੜ ਕੇ ਹੋਰ
ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ, 'ਸਾਡੀ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਵਹਿਸ਼ਤ ਹੈ
ਇਸਨੇ ਸਾਡੀ ਬੁਰਜਆਜੀ ਹੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮੁਲਕੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਪੈਦਾ
ਹੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਿਤੀ। ਮੁਲਕ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸਨੇ ਮੁਲਕ ਦੇ ਦੋ ਟੋਟੇ ਕਰ ਵਿਖਾਏ। ...ਇਸ ਫ਼ਿਰਕੂ
ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ, ਇਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਸਾਡੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਜ਼ਾਤਪਾਤੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ।
ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੇ ਅਗੇ ਉਸਦੀ ਸਟੇਟ ਜ਼ਾਤਪਾਤੀ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨੂੰ, ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹਮ ਖੁਲ੍ਹਾ
ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤ ਰਹੀ ਹੈ।' (ਸੇਧ, ਜੂਨ, 1983)
ਡਾਕਟਰ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ
ਰੱਖ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਢਾਅ ਲਾਈ, ਦੇਖਣਾ ਬਹੁਤ
ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪਾਠਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨੂੰ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਣ।
1947 'ਚ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸੇ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਤੁਅੱਸਬ ਕਾਰਨ ਹੋਈ, ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂ
ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਸੀ ਜਾਂ ਸਿੱਧੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਫਿਰਕੂ ਤੇ ਜ਼ਾਤਪਾਤੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜੋ ਆਰੀਅਨ ਦੇ
ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਖਾਸਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਸਰੇ ਨਵੇਂ ਉਸਰ ਰਹੇ
ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਲੱਤ ਹੇਠੋਂ ਨਿਕਲਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿਣ ਲਈ
ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਸਨੂੰ ਟੋਟੇ ਕਰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾ ਵਜੋਂ
ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਹੋਈ। ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਟਾ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ ਦੇ ਕਤਲੇਆਮ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਿਆ। ਜਿਸਦਾ ਮਾਰੂ
ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਸੋਂ ਤੇ ਪਿਆ। ਸਿੱਖ ਵਸੋਂ ਜਿਸਨੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ
ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ, ਜਿਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਦਾ ਜ਼ਖਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ, ਨੇ
ਉਰਦੂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਵੀ ਨਾ ਲਾਈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਰਦੂ ਅਤੇ
ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾਂ ਜੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ
ਸੀ, ਯਕਦਮ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹੋ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਉਸਰ ਚੁੱਕੀ ਹਿੰਦੂ ਫਿਰਕ
ਜ਼ਿਹਨੀਅਤ ਵਾਲੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਸੀ।
ਹਿੰਦੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਅਸਲੇ ਤੋਂ ਫਿਰਕੂ ਹੈ, ਇਸਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀ
ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਨਿਘਾਰ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਤੋ ਬਾਦ, ਜਦੋਂ (ਹਿੰਦੂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ)
ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ

ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਸਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਕੰਟਰੋਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਬਾਣੀਏ ਦਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ, ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਰਲਕੇ ਸੰਭਾਲੀ। (ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਜਿਹੜੀ ਮਿਸਲਾਂ ਅਤੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਵਧੀ ਫੁੱਲੀ) ਸੱਤਾ ਸੰਭਾਲਣ ਤੋਂ ਬਾਦ, ਹਿੰਦੂ ਫਿਰਕੂਪੁਣੇ ਦੇ ਅਸਲੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਿੰਦੂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੂੰ ਪਈ ਕੱਟ-ਵੱਢ ਦੀ ਸੱਟ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਤੇ ਇਸ ਜ਼ਖਮੀਂ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ, ਉਰਦੂ ਜੋ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਸੀ, ਨੂੰ ਪੈਂਦੀ ਸੱਟੇ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਰਦੂ ਖਤਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ, ਮੁਸਲਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੁੱਖ ਸੋਮੇਂ ਅਰਬੀ ਫਾਰਸੀ ਤੇ ਉਰਦੂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਹਿੰਦੂ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਦੇ ਖਾਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇੰਜ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਸੀ, ਸੋ ਉਹਨਾਂ ਇਹੀ ਕੀਤਾ।

ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ, ਜਿਥੇ ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ, ਉਥੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਸੋਂ ਵੀ ਇਸਦੀ ਲਪੇਟ 'ਚ ਆਈ। ਉਹਨਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤਾਂ ਸੰਭਾਲੀ, ਪਰੰਤੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਜੋ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ। ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਸ ਉਰਦੂ ਤੇ ਫਾਰਸੀ ਜਾਂ ਅਰਬੀ ਹੀ ਮੂਲ ਸੋਮਾਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ।

ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਤਰਫਾਂ ਤੋਂ ਛਾਂਟਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਿਰਕੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਵਾਲੀ ਹਿੰਦੂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਇਕੋ ਸੋਟੀ ਨਾਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਢਾਅ ਲਾਈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਵੈਦਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਅਜੇ ਤੀਕ ਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਫਿਰਕੂ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਕਿਤੋਂ ਵੀ ਸੱਟ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣ ਦੇਣਗੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ 10% ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਬਰਕਰਾਰੀ ਤੇ ਹੋਂਦ, ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਕੋਈ ਧਰਮ, ਦੂਜੀ ਕੋਈ ਜ਼ਾਤ, ਦੂਜੀ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ, ਫਿਰਕੇ ਭਾਸਾ ਜਾਂ ਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਜੋ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਨੇ ਉਹਨਾ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਹਰ ਹਰਬਾ ਵਰਤਕੇ, ਉਸਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ ਦਿਤਾ। ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਬੂਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਪਸੰਗ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਕੁੱਝ ਵੀ ਵਾਪਰ ਜਾਵੇ, ਮੁਲਕ ਹੋਰ ਟੋਟਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਵੰਡਿਆ ਜਾਵੇ, ਹਿੰਦੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਦੀ ਤਿਆਰ ਨਾ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਇਸਨੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਜਬਾਨੀ ਜਮ੍ਹਾਂ ਖਰਚ ਜੋ ਮਰਜ਼ੀ ਹੋਈ ਜਾਣ। ਸਟੇਟ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹਿੰਦੂ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ, ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਰਾਜ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਧਰਮ, ਜਾਂ ਮੌਲਕਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਭੁਗਤੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਇਸਨੇ ਭੁਗਤਣਾ ਹੈ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਵਿਰਾਸਤ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੈ ਜਿਸਨ, ਹਿੰਦੂ ਜਾਤਪਾਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਧੱਜੀਆਂ ਉਡਾਈਆਂ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ, ਭਗ਼ਤ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ, ਫਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਸਮੂਹ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਜੋ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਚਿਆ, ਉਹਨਾਂ, ਉਰਦੂ, ਫਾਰਸੀ, ਅਰਬੀ, ਬਰਿਜ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਚਲਤ, ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਿਰਕੂ ਪੁਣੇ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਤੇ ਸਿੱਕ ਅਜਿਹੀ ਲਹਿਰ ਉਸਾਰੀ ਜਿਸਨੇ ਜਾਤਪਾਤੀ ਤੇ ਫਿਰਕੂ ਭਾਵਨਾਂ ਵਾਲੇ ਕਲਚਰ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਦੁਆਉਣ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਤਲਵਾਰ ਤੀਕ ਦਾ ਸਫਰ ਕੀਤਾ। ਜਾਤਪਾਤ, ਫਿਰਕੂ ਸੋਚ, ਧਾਰਮਕ ਉਚਤਾ, ਅਸਮਤਾ, ਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਝੰਡਾ ਗੱਡਣ ਵਾਲੀ ਲਹਿਰ ਜਿਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਬਣਾਇਆ, ਹਿੰਦੂ ਜ਼ਹਿਨੀਅਤ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ

ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੋ ਇਸਨੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸੱਟਾਂ ਮਾਰੀਆਂ, ਉਥੇ ਇਸਨੇ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਨਵੇਂ ਬਣੇ ਹਰਿਆਣਾ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਯੋਗ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦੇਣ ਦਿੱਤਾ। ਤੇ ਦਿੱਲੀ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ 75% ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲ ਸਕਦੇ, ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਦਰਜਾ ਦੇਣਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਜੇ ਕਦੀ ਕੋਈ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਵੀ ਗਿਆ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਕਤੀ ਯਤਨ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਉਰਦੂ ਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਹੋਰ ਸਿੱਟਾ ਵੀ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਸੋਂ ਸਿੱਖ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਵਸੋਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਤੇ ਪੁਰਾਣਾ ਭਾਈ ਚਾਰਾ ਖੁਲ੍ਹੇ ਡੁਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ।

ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਰਾਜ ਜਿਸਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਬਾਣੀਏ ਦਾ ਕੰਟਰੋਲ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਨੂੰ ਕਲੋਨੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ, ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ, ਜਾਂ ਮੌਲਕ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਫਿਰਕੂ ਅਡੰਬਰ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਰਿਹਾ। ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਧਰਮ, ਜਮਾਤ, ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਖੁੱਲਾ ਵਿਕਾਸ, ਕਾਬਜ਼ ਤੁੱਛ ਗਿਣਤੀ ਲਈ ਖਤਰੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਬਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਹ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ, ਥਾਂ ਥਾਂ ਦੰਗੇ ਕਰਾਉਣਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਰਕਕਾਰੀ ਇਸੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਹਮਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਨਜਿਠਿਆ ਜਾ ਰਿਜਾ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਵੋਟ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵਿੱਚ।

ਇਸ ਤਰਾਂ ਅਸੀਂ ਉਰਦੂ ਦੀ ਲਿਖਾਈ-ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਦਮ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਬੜੀ ਅੱਛੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਮੈਂ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ ਤੇ ਡਾਕਟਰ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਅਹਿਮ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਤੱਕ ਇਸ ਦੇ ਤੱਥ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ

—0—

ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ—ਪ੍ਰਣਾਲੀ

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ 'ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ' ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਆਪਨ ਦੀਆਂ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਉਤੇਜਕ ਲੇਖ।

ਸਫ਼ੇ 138 ਪੱਕੀ ਜਿਲਦ : ਮੁੱਲ 45 ਰੁਪੈ

ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਐਡੀਸ਼ਨ : ਮੁੱਲ 30 ਰੁਪੈ

With best compliments from

KARTAR FILLING STATION

Malerkotla Road

KHANNA

ESPI

INDUSTRIAL CORPORATION

MANUFACTURERS OF ESPI GRAIN, POTATO & SUGAR CANE COMBINE HARVESTERS, PADDY TRANSPLANTER AND SEED CLEANER CUM GRADER MACHINE

OFFICE : G & H BLOCKS,
'VANDHNA' 1ST FLOOR,
11, TOLSTOY MARG,
NEW DELHI-110001

WORKS : 11/7, MILESTONE, MATHURA ROAD,
FARIDABAD, HARYANA

AGRO COMPLEX : SALARPUR VILLAGE, AFTER NOIDA,
GHAZIABAD (U.P.)

THE HARVESTING SPECIALISTS *

CARRYING MODERN TECHNOLOGY TO INTERIOR OF INDIA FOR NATIONAL SELF-SUFFICIENCY IN FOODGRAINS.

Sterling/4268