ਸੋਧ

ਜੂਨ 1976 (ਜਿਲਦ 5 ਨੰਬਰ 6)

June 1976

ਸੰਪਾਦਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ: ਗੁਰਵੇਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ

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

ਸ੍ਰੋਤ: ਮੁਖਤਿਆਰ ਸਿੰਘ (ਵਿਨੀਪੈੱਗ) ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿੱਚੋਂ।

ਜਿਲਦ 5
ਜੂਨ 1976
ਨੰਬਰ 6

ਇਕਾਨੌਮਿਜ਼ਮ ਤੇ ਕਲਚਰ — ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਸਿਖ ਮੱਤ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਅਰਥ — ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਕਹੇ ਹੁਸੈਨ ਫਕੀਰ — ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸਯੱਦ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ — ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ

ਰਖ ਤਰਾਜ਼ੂ ਤੋਲੀਏ : ਡਾ. ਸ. ਸ. ਕੋਹਲੀ ਦੇ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ "ਏ ਕ੍ਰਿਟੀਕਲ
ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ" ਦੀ ਜੋਖ-ਪਰਖ — ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸੋਬਤੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਰੁਖ਼ (1970-75) — ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ

ਲੇਖਕ/ਪਾਠਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ — ਦਿਲਬਾਗ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਜੀਤ ਗਿੱਲ,
ਕਮਲਜੀਤ, ਲ. ਸ. ਖੀਵਾ,

Edited, Printed & Published
by Gurvel Singh Pannu,
A/42, Defence Colony,
New Delhi-110024.
Ph. No. 62 63 00
Printed at 'LOK PRINTERS'
A1/12, Krishan Nagar, Delhi-51.

Price : Rs. 1.25 Per Copy
Subscription :
Annual (India) : Rs. 12
(UK) : £ 4
(USA, Canada) : $ 8
Life membership Rs. 100/
£ 50 / $ 100

ਹੰਗਾਮੀ ਹਾਲਤ ਪਿਛੋਂ ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਸਫ਼ਲਤਾਵਾਂ

ਕੀਮਤਾਂ ਘੱਟ ਹੋਈਆਂ--ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਰੁਕਿਆ; ਮਹਿੰਗਾਈ ਦੀ ਦਰ ਸਿਫ਼ਰ ਤੋਂ ਵੀ ਹੇਠਾਂ ਆ ਗ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਪਰਣਾਲੀ ਲਾਗੂ; ਸ਼ਹਿਰੀ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ 253 ਸਹਿਕਾ ਸੁਸਾਇਟੀਆਂ ਅਤੇ 21,000 ਉਚਿਤ ਦਰ ਦੀਆਂ ਦੁਕਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਸਤੇ ਕਪੜੇ ਦੀ ਵਿਕਰੀ।

ਬੇਘਰਾਂ ਲਈ ਘਰ : ਬੇਜ਼ਮੀਨਿਆਂ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ—3204 ਏਕੜ ਵਾਹੀ ਯੋਗ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ 3609 ਹਰੀਜ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ; 1000 ਏਕੜ ਹੋਰ ਜ਼ਮੀਨ ਵੰਡੀ ਜਾਵੇਗੀ; 5784 ਰਹਾਇ ਪਲਾਟ ਗ਼ਰੀਬ ਅਤੇ ਬੇਘਰੇ ਹਰੀਜਨਾਂ 'ਚ ਵੰਡੇ ਗਏ; ਹਰੀਜਨਾਂ ਨੂੰ ਮਕਾਨ ਬਣਾਉਣ ਲਈ 18 ਲੱਖ ਰੁ: ਦੀ ਗਰਾਂ

ਅਪਰੈਂਟਿਸਸ਼ਿਪ--3500 ਦੇ ਮਿਥੇ ਟੀਚੇ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ 3525 ਨੌਜੁਆਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਨਅਤਾਂ 'ਚ ਅਪਰੈਂਿ ਤੇ ਲਾਇਆ ਗਿਆ।

ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਪੈਰ ਉਖੜੇ--ਬੇਈਮਾਨ ਵਪਾਰੀਆਂ ਵਿਰੁਧ 2259 ਛਾਪੇ; ਟੈਕਸ ਚੋਰੀ ਦੇ 16 ਕ ਰੁਪੈ ਦੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਗਿਆ; ਜਮ੍ਹਾਂਖੋਰਾਂ, ਮੁਨਾਫ਼ੇਖੋਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਰੁਧ 14,000 ਛਾਪੇ।

ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਰਲੀਫ਼--853 ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਬੁਕ ਬੈਂਕ, ਪੈਨਸਿਲ, ਕਾਪੀਆਂ ਆਦਿ ਸਸਤੇ ਦਰਾਂ ਹੋਸਟਲਾਂ ਵਿਚ ਸਸਤਾ ਖਾਣਾ; ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਦਾ 12 ਸੂਤਰੀ ਪ੍ਰੋਗ੍ਰਾਮ; ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਦੇ ਸ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਫ਼ਤ ਪਾਠ ਪੁਸਤਕਾਂ; ਗਰੀਬ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਸਕੂਲੀ ਵਰਦੀਆਂ ਮੁਫ਼ਤ ਦੇਣ ਵਿਉਂਤ ਤੇ 8 ਲੱਖ ਰੁਪਏ ਦਾ ਖ਼ਰਚ।

ਉਤਪਾਦਨ ਵਧਿਆ--600 ਸਨਅਤੀ ਸ਼ੈਡਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ; ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਸਨਅਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਢੇ 3 ਕਰੋੜ ਰੁਪਏ ਕਰਜ਼ੇ; ਸਬਜ਼ੀਯੋਗ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਇਲਾਕਾ 16.20 ਹਜ਼ਾਰ ਹੈਕਟੇਅਰ (1972) ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ (1976) ਵਿ 19.72 ਹਜ਼ਾਰ ਹੈਕਟੇਅਰ; ਬਹੁਮੰਤਵੀ ਫ਼ਸਲਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰਫਲ ਵਿਚ ਵਾਧਾ; ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਿਕ ਏਜੰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਗ਼ਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਮਦਦ।

ਸਾਫ਼ ਸੁੰਦਰ ਦਿੱਲੀ--ਸ਼ਹਿਰੀ ਖੇਤਰ 'ਚ ਸਾਫ਼ ਸੁਥਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ; ਜਾਮਾ ਮਸਜਿਦ ਖੇਤਰ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਵਿਕਾ ਸਬਜ਼ੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦਪੁਰ ਵਿਖੇ ਤਬਦੀਲੀ; 200 ਗ਼ੈਰ ਅਧਿਕਾਰਤਬਾ ਦੀਆਂ ਸਨਅਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਖੇ ਵਿਚ ਲਾਉਣਾ; 50,000 ਪਲਾਟਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵਾਲੀਆਂ 20 ਪੁਨਰਵਾਸ ਕਲੋਨੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪ ਗ਼ਰੀਬ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਵਸਰ।

ਦਿਹਾਤੀ ਵਿਕਾਸ--50 ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਫ਼ਾਈ; ਨਸ਼ਾਬੰਦੀ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰੋਗਰਾਮ 197 77 ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਮਹੀਨਿਆਂ 'ਚ ਹੀ ਲਾਗੂ। 1976-77 ਦੇ ਅੰਤ ਤਕ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਭਨਾਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਇ ਪਰੋਗਰਾਮ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ।

ਦਿੱਲੀ ਪਰਿਵਾਰ ਨਿਯੋਜਨ 'ਚ ਸਭ ਤੋਂ ਅਗੇ--ਬੱਚੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਮਰ ਦੇ 41.3 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਜੋੜਿ ਵਿਚ ਗਰਭ ਰੋਕੂ ਉਪਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਚਲਤ ਕਰਕੇ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿਚ ਇਕ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਦੀ ਔਸਤ 16.1 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਸ੍ਰੀਮਤੀ ਇੰਦਰਾ ਗਾਂਧੀ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪਰੇਰਣਾਦਾਈ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਲ ਵੱਧ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਆਓ ! ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਭੇਦਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ -- ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਮਿਲਜੁਲ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰੀਏ।

ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਪਰਚਾਰ ਡਾਇਰੈਕਟੋਰੇਟ, ਦਿੱਲੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ, ਦਿੱਲੀ ਵਲੋਂ ਪਰਸਾਰਿਤ

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਤੇ ਕਲਚਰ

ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਆ ਕੇ ਸਮਾਜ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਆਣ ਮੂੰਹ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਟੇਟ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਅੰਗ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਸਟੇਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਉਤੇ ਮਾਲਕੀ, ਅੰਤਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਉਤੇ ਮੁਨਹੱਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ, ਜਥੇਬੰਦ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ — ਸਟੇਟ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਟੇਟ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤੀ ਜਾਇਦਾਦੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕੋਈ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਵੀ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਸਟੇਟ ਦੇ ਆਸਰੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਤਹਿਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕਦੀ। ਫ਼ਰਜ਼ ਕਰੋ ਸਾਰੀ ਸਨਅਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹੋਰ ਮੇਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕਾ ਬੁਰਜਵਾ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਬੁਰਜਵਾ ਕਲਚਰ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਜਾਵੇ (ਸਿਆਸੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਜਾਵੇ), ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਚਾਰ ਦਿਨ ਵੀ ਚਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ ਐਸੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਬੁਰਜਵਾਜ਼ੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਟੇਟ ਵੀ ਖਿੰਡ ਪੁੰਡ ਜਾਵੇਗੀ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਹੇਠੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਪਰ ਤਕ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਭ ਪੁਰਜ਼ੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਹਰ ਕੜੀ ਦੇ ਬੰਦੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਹੋ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਫ਼ੌਜ ਤੇ ਪੁਲੀਸ ਦਾ ਹਰ ਸਿਪਾਹੀ, ਦਫ਼ਤਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਰ ਕਲਰਕ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਜੰਮਪਲ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਹੋ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਟੇਟ, ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹਿੱਸਾ "ਹਰਣਾਂ ਬਾਜਾਂ ਤੇ ਸਿਕਦਾਰਾਂ ਏਨਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਨਾਉ। ਫਾਂਧੀ ਲਗੀ ਜਾਤਿ ਫਹਾਇਨਿ ਅਗੈ ਨਾਹੀ ਥਾਉ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਟੇਟ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਬਲ ਤੇ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਸੰਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਹੀ ਸਟੇਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਅੰਗ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਨਿਗੂਣੇ ਤੋਂ ਨਿਗੂਣਾ ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦੀ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰ ਜਮਾਤੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦੀ ਸਟੇਟ ਦਾ ਡੰਡਾ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸਖ਼ਤ ਹੋਵੇ, ਸਟੇਟ ਦੀ ਧੌਂਸ ਦੇ ਆਸਰੇ ਹੀ ਕੋਈ ਨਿਜ਼ਾਮ ਚਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਏਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਵਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਮਨੁਖ ਦੀ ਬਾਇਓਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਐਸੀ ਰੁਚੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਜੋ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਵਾ ਸਕੇ। ਮਨੁਖ ਕੋਲੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ, ਸੰਦ ਉਸ ਦੀ ਬਾਇਓਲੋਜੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਟੇਟ ਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਆ ਕੇ ਇਸ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲਿਆ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਪਰ ਮਨੁਖ ਕੋਲੋਂ ਸਮਾਜ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਉਹ ਕਿਹੜਾ ਸੰਦ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਸਰੇ ਸਮਾਜ ਮਨੁਖ ਕੋਲੋਂ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਚੱਕੀ ਚੁਹਾਉਂਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁਹਾਉਂਦਾ ਤੁਰਿਆ ਜਾਵੇਗਾ? ਉਹ ਸੰਦ ਹੈ—ਸਮਾਜਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਕਲਚਰ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ।

ਕੁਨਬੇ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਿਆਸੀ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਟੇਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਉਸ ਵੇਲੇ ਜਾਦੂ ਦਾ ਸੀ। ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਜਾਦੂ ਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਚੇਤਨਤਾ, ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਕਲਚਰ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਨੁਖ ਕੋਲੋਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕਲ-ਚਰ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸੀ, ਹੀ ਕੁਨਬੇ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਚੱਕੀ ਚੁਹਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਦੂਸਰੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਰਾ ਉਸਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਕਲਚਰਲ ਸਨ। ਸਭ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੁਨਬੇ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਕਲਚਰ ਸੀ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਚੂੰਕਿ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਕਲਚਰ ਸਾਂਝੀ ਸੀ। ਸਿਆਸੀ ਧੌਂਸ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿਆਸੀ ਧੌਂਸ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਸਟੇਟ ਅਲੋਪ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੀ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਕਲਚਰ ਹੀ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਪੰਜਾਲੀ ਜੋਵੇਗੀ। ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਰਾ ਉਸਾਰ ਕਲਚਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹੀ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਸਮਾਜ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੀ ਨੀਂਹ ਤੇ ਉਸਾਰ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਚਲੇਗਾ। ਜੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਟੱਪ ਕੇ ਦੂਰ ਤਕ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸਾਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ — ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ, ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਕਲਚਰ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਉਹ ਧਾਰੇ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਉਂ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਾਇੰਟਿਫਿਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ, ਨੀਂਹ ਤੇ ਉਸਾਰ ਦੇ, ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਚੇਤਨਤਾ, "ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਅੰਗ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਉਸ ਵਿਚ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਦੁਫਾੜ ਹੋਣਾ ਮੁਮਕਿਨ

ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਚੂੰਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਉਸ ਦੀ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕਲਚਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਂਝੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਜਬਰਨ ਇਕ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਬਰਨ ਇਕ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਸਟੇਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਹਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਤਾ ਸਮਾਜਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਮਲ ਤੋਂ, ਉਸ ਦੀ ਅਮਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਉਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਾਲਾਤ, ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹਰ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣਗੇ। ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਵੀ ਉਸੇ ਨਿਸਬਤ ਨਾਲ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਬਾਬਤ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਤੂਲ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।[1] ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਮਲ ਚੂੰਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ, ਕਲਚਰ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਰੋਲ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਕਰੇ? ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਉਸੇ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਉਤੇ, ਸਟੇਟ ਉਤੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਹੀ ਕਬਜ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵੀ ਉਸੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਉਤੇ ਵੀ ਉਸੇ ਦੀ ਹੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੀ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਹੀ ਸਭ ਵਸੋਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗਾਂ ਉਤੇ ਤਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਵਸੋਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ਾਂ ਉਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਤਹਿਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਆਰਥਕ ਸਿਆਸੀ ਤਹਿਤ ਰਹਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਵਸੋਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ 'ਤੇ ਬੰਧਨ ਪਾਇਆਂ ਬਗੈਰ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੱਥਾਂ 'ਤੇ ਬੰਧਨ ਰਹਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਔਧ ਪੁਗਣ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਲਚਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ, ਦਬੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਘਰ ਕਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਡੰਬਰ ਹਰ ਮੁਮਕਿਨ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਨ, ਵਰਗਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਸੋਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਪੈਰ ਨਾ ਲਗਣ। ਅੰਤ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਸਿੱਧੀ ਸਟੇਟ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ, ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਅਸਾਂ 'ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਤੇ ਕਲਚਰ' ਰਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹੀ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸਾਡੇ ਅਖੌਤੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਚੇਤਨਤਾ ਲਫ਼ਜ਼ ਦਾ ਅਰਥ ਐਨਾਂ ਮਹਿਦੂਦ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਨਫਿੱਟ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ "ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ" ਨੂੰ ਕਲਚਰ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰੋਲ ਕਦੇ ਰੜਕਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਕਲਚਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਫੋਲਣ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਸੁਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਕਲਚਰ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਬਾਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸੀਮਤ ਕਰ ਛਡੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕਾਂ ਕਲਚਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ, ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਵਿਦਵਤਾ, ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਕਿਰਤ, ਕਲਾਤਮਕ ਕਿਰਤ ਤੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਕਿਰਤ ਤਕ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਕਲਚਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਦੂਦ ਕਰਨਾ ਵੀ ਐਵੇਂ ਸਬੱਬੀਂ ਸੁਬੈਕੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਰੋਲ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਿੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਸਾਇੰਸਾਂ ਨੂੰ, ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਖ ਵਖ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਰਖਿਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਲਗਦੀ ਵਾਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੁੰਦੇ ਨਾ ਜਾਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਹਰ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੇ ਮਾਹਿਰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸ ਖ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਹੀ ਬੰਦ ਰਹਿਣ ਤਾਕਿ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੀਆਂ ਮਹਿਦੂਦ ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਦੇਖ ਸਕਣ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਿਰ ਉਹ ਝਾਕ ਹੀ ਨਾ ਸਕਣ। ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੁੰਦੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਾਬਜ਼ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਲਚਰ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥ ਲਏ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਹ ਐਸੇ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਨਿਜ਼ਾਮ, ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ, ਦੇ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਖੈਰ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਲਫ਼ਜ਼ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਲਚਰ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥ ਮਨੁਖ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਸਲਾ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੰਮ ਤੇ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕਾਮਿਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਮੇਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਨੂੰ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਸਲਾ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕਾਂ ਕਲਚਰ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਮ ਵਸੋਂ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲੋਂ ਕਤਰ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਵੀ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕੁਝ ਮਜ਼ਮੂਨ ਹੀ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਹੈ ਤਾਕਿ ਉਹ ਵੀ ਚੰਦ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਮਸਲਾ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਤਬਕੇ ਦਾ ਹੀ ਕਿੱਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ, ਕਾਮਿਆਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਉਸ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਮੋੜ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਬੰਦ ਰਹਿਣ।

ਕਲਚਰ ਦਾ ਤੁਅੱਲਕ ਚੰਦ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਜਾਂ ਚੰਦ ਮਾਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਾਰੀ ਸਮੂਲਚੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਵਲੋਂ, ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਉਂ ਕਿਸੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਮੁਹਾਜ਼ ਥਲਿਉਂ ਲਗਕੇ, ਉਪਰ ਸਿਖਰ ਤਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਲੜਫ, ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਜੁਜ਼ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਜੋ ਕੁਛ

ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਹੈ, ਮਨੁਖੀ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਮਨੁਖੀ ਮੁਹਾਜ਼ ਵਲੋਂ ਪੂਰਨ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਾਂ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਮਨੁਖ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ, ਇਸ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦਾ ਸਮੂਲਚਾ ਪੈਟਰਨ ਕਲਚਰ ਹੈ।

ਮਨੁਖ ਦਾ ਮਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਮੂਲਚੇ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਮੁਚੇ ਹਾਲਾਤ ਦਾ, ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਰੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਹੋ ਰਹੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜੋ ਉਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਢਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹ ਖਾਸ ਅਰਥ ਕਢਦਾ ਹੈ—ਉਹ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੁਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ, ਵਸੋਂ ਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਤੇ ਜੋ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖਿਆਲਾਂ, ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁੜਦੀ ਪੈਰੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਉਹ ਆਧਾਰਤ ਹਨ, ਮਨੁਖਾਂ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਬਰਤਾਉ ਉਹ ਸਿਰਜੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ...ਉਹ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ, ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਸੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ — ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ, ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਅਮਲ ਜੋ ਆਪਣੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਿਆ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਖਿਆਲ, ਜੋ ਜਜ਼ਬੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ — ਉਹ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ। (ਇਥੇ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਜਾਂ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਦਿਤੀ ਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸਮੂਹਕ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਖਿਆਲਾਂ ਤੇ ਉਸਾਰੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਤੋਂ ਹੈ) ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਖਿਆਲ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਮਨਾਂ ਦਾ ਵੇਗ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਵਗਦਾ ਹੈ—ਉਹ ਸਭ ਕੁਛ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਮਨੁਖਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਦਿਮਾਗਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਛ ਵੀ ਉਪਜਦਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਗ, ਕੋਈ ਪੱਖ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਤੋਂ ਬਾਹਿਰ ਨਹੀਂ। ਮਤਲਬ ਹੈ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਮਨੁਖ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕੀਤੀ ਪੂਰਨ ਸਿਰਜਣਾ ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੈ। ਕਲਚਰ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸਾਦਾ ਫਾਰਮੂਲਾ ਨਹੀਂ, ਬੜੀ ਪੇਚੀਦਾ ਚੀਜ਼ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਹ ਤਾਂ ਦਸਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰ ਤਬਕਾ ਕਲਚਰਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੋ ਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਕਲਚਰਲ ਨਾਹਮਵਾਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਦਾ ਆਮ ਖ਼ਾਸਾ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਜੋ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਨੁਖੀ ਮੁਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਕਲਾਕਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਲਚਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਕੋਲੋਂ ਸਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਖੜੇ ਕੀਤੇ ਮਸਲੇ ਹਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਲ ਕਰਦਾ, ਮੁੜਦੀ ਪੈਰੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਜੰਮ ਪਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪਾਸਿਉਂ ਸੌੜੀ, ਭੈੜੀ, ਗ਼ਲਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜਦੀਂ ਪੈਰੀਂ ਉਸੇ ਨੂੰ ਆਣ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਇੰਸ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੀ ਅਗਾਂਹ ਨੂੰ ਵਧਦੀ ਨੋਕ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ

ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਕਲਚਰ ਦੀ ਪੁੰਗਰ ਰਹੀ ਕਰੂਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮੁਹਾਜ਼ ਉਤੇ ਅਣਡਿੱਠੇ, ਅਣਜਾਣੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਖੋਜੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਹਿਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਛ ਤਬਕਾ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਾਣ ਲਾਭ ਸੋਚ ਕੇ ਕਦਮ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਤਬਕਾ ਉਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਚਲਤ ਰਸਮਾਂ ਰਵਾਜਾਂ, ਸੁਤੇ ਸੁਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਤੋਰੇ ਕੰਮ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਲਗਦੀ ਵਾਹ ਆਪਣੀ ਰਈਅਤ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਹਨਤਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਉਂ ਰਖਣਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਪੁਗਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਚੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸਿਖਰ ਦੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਲਗ ਕੇ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ, ਤਰੀਕੇ, ਮਜ਼ਾਕ ਮਖੌਲ, ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਤੇ ਵੇਹਲੀਆਂ ਟੇਟੀਆਂ ਰੇੜਨ ਤਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਹਿਣਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁਖਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਵਹਿੰਦੇ ਹਨ --ਉਹ ਤਬਕਿਆਂ, ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਬਕਾ ਕੋਈ ਹੋਵੇ, ਜਮਾਤ ਕੋਈ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਕੈਸੀ ਹੋਵੇ—ਉਹ ਦੀ ਕਲਚਰ ਅੰਤਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ, ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਮੂਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਤੋਰੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਡਾਇਲੈਕਟੀਕਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਚਰ ਇਕਸਾਰ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬਲ ਜੁਜ਼ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾਂ ਵੀ ਤਕੜਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁਜ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਕਦੇ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਉਸ ਵਕਤ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਠਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜਮਾਤ ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਦਿਮਾਗੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਆਰਥਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਮੁਹਾਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਦਾ ਤਨੀਂ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੇਹਨਤਕਸ਼ ਤਬਕੇ ਦੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਰਿਹਾਈ ਬਗੈਰ ਉਸ ਦੀ ਆਰਥਕ ਸਿਆਸੀ ਰਿਹਾਈ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਕਲਚਰ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਲਚਰ ਹੀ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੀ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕੁਖ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਗ, ਪੱਖ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਵੇਂ ਅੰਗ ਪੁਰਾਣੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਈ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਖੁਰਦੇ ਜਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਕਲਚਰ ਵੀ ਬਿਖੜਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।[3]

(ਚਲਦਾ)

---

1. Does it require deep intuition to comprehend that man's ideas, views and conceptions, in one word man's consciousness, changes with every change in the conditions of his material existence, in his social relations and his social life ?

What else does the history of ideas prove than that intellectual production changes its character in proportion as material production is changed ? Communist Manifesto. 2. The ruling ideas of each age have been the ideas of its ruling class. (Ibid) 3. When people speak of ideas that revolutionise society, they do but express the fact, that within the old society, the elements of the new one have been created and that this dissolution of the old ideas keeps even pace with the dissolution of old conditions of existence. (Ibid)

ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸਿਖ ਮੱਤ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਅਰਥ

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਅਪ੍ਰੈਲ 1976 ਸੇਧ ਦੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਡਾ. ਜ. ਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਨੇ ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸਮੁਚੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਸਲੇ (character) ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਟਾ ਕਢਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਸੀ। ਇਹਦਾ ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ ਵਿਕਾਸ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੋਇਆ...।" ਡਾ. ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢਣ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਉਪਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਾ ਹੀ ਗੋਲਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਉਤੇ ਸਿੱਧੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਮੁੜ-ਸਥਾਪਤੀ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾਕਟਰ ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਨੇ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਇਕ ਪੱਖ (half-truth) ਨੂੰ ਕਸਵੱਟੀ ਬਣਾ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਅਮਲੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਢਾਂਚਾ ਵੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਸੂਲ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਰਹੇਗੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤਰੋੜੀ ਮਰੋੜੀ ਦੀ ਰਹੇਗੀ। ਪਰ ਜੇ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਤਕੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਤੋਲਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਅਜ ਤਕ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਚਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹੜੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੇ ਤੋਲ ਤੁਲਦੀ ਹੈ ? ਅਮਰੀਕਨ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਓਪਰੀ ਰਾਜਸੀ ਬਣਤਰ (constitution) ਬਦਲੀ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚਾ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਤਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ 'ਆਜ਼ਾਦੀ, ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਭਾਈਵਾਲਤਾ' ਦੇ ਨਾਹਰੇ ਨੇ ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਦੇ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਢਲਣ ਵਿਚ ਉਤਨਾ ਅਰਸਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਿਤਨਾ ਸਿਖ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਬਦਲ ਕੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਣ ਵਿਚ। ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਹੋਇਆਂ ਅਧੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਚੀਨੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਰੂਸ ਦੇ ਇਕ ਬੰਨੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਮਿਆਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਬੰਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚਕਾਰ ਉਜਰਤਾਂ ਅਤੇ ਰਹਿਣੀ ਬਹਿਣੀ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਵਿਤਕਰਾ ਹੈ। ਚੀਨ ਦੇ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਹੋਏ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਨੂੰ ਹੋਇਆਂ ਇਤਨਾ ਥੋੜਾ ਸਮਾਂ ਬੀਤਿਆ ਹੈ

ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਖਤਾਈ ਬਾਰੇ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਕ ਗਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬ-ਵਿਰੋਧੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਘੋਲ ਅਜੇ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਅਮਲੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਨਿਰੀ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਬਦਲਿਆਂ ਮਸਲਾ ਹਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਰੂਸ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਵਿਤਕਰੇ ਪੈਦਾ ਨਾ ਹੁੰਦੇ। ਸਟਾਲਨ ਅਜੇਹਾ ਕੋਝਾ ਡਿਕਟੇਟਰ ਨਾ ਬਣ ਬੈਠਦਾ ਜਿਸ ਦਾ ਕਰੂਸ਼ਚਵ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨੇ ਪਾਜ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। (ਸਿਰਫ ਸਟਾਲਿਨ ਹੀ ਡਿਕਟੇਟਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਣ ਬੈਠਾ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਸਮੁਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਗਿਰਾਵਟ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਫੌਜਾਂ ਦਾ ਚੈਕੋਸਲਾਵਾਕੀਆ, ਹੰਗਰੀ ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਅਤੇ ਚੀਨ ਦਾ ਰੂਸ ਤੋਂ ਡਰ ਕੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਨੇੜ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਜੇ ਰੂਸ ਅਤੇ ਚੀਨ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਫੈਲਾਉਣ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਲਗਨ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕਠੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਫਿਰ ਰੋਕਣ ਵਾਲਾ ਕੌਣ ਹੈ? ਇਹ ਗਿਰਗਟ ਵਾਂਗ ਰੰਗ ਬਦਲਣੇ ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਦੇ ਨਾ ਬਦਲਣ ਕਰਕੇ ਹੈ।) ਮਾਓ ਸੀ ਤੁੰਗ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਜਾਂ-ਨਸ਼ੀਨ ਉਸ ਦਾ ਤਖਤਾ ਉਲਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਾ ਕਰਦਾ। ਰੋਗ ਡੂੰਘਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜਾਨ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਇਨਸਾਨ ਬਣਨ ਤਕ ਅਰਬਾਂ ਖਰਬਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਜਿਸ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਕਰਕੇ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਵਾਧਾ-ਕਰਨ ਆਦਿ (ego & aggression etc) ਦੀਆਂ ਐਸੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ (instincts) ਤੈਹ-ਬਰ-ਤੈਹ ਥੱਪਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ੱਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁਖੀ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਤਰੋੜਦੀਆਂ ਮਰੋੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣਾ ਕੁਤੇ ਦੀ ਪੂਛ ਨੂੰ ਸਿੱਧਿਆਂ ਕਰਨ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁਚੀ ਮਨੁਖਤਾ ਦਾ ਸਮਾਜੀ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਅਪੜਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਲੰਮਾਂ ਅਤੇ ਬਿਖੜਾ ਹੈ। ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਲਹਿਰਾਂ ਚਲਦੀਆਂ ਰਹਿਣੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਚਲਦੀਆਂ ਰਹਿਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲਹਾ ਚੜ੍ਹਾਅ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿਣੇ ਹਨ। ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਕੁਤੇ ਦੀ ਪੂਛ ਸਿੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕੋਈ ਵੀ ਲਹਿਰ, ਜੋ ਚਲੀ ਹੈ ਜਾਂ ਚਲੇਗੀ, ਆਦਰਸ਼ੱਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪਰਖ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿਟਿਆਂ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਉਤਰੇਗੀ। ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂਚਣ ਲਈ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲਹਿਰ ਨੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਵਲ ਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ? ਦੂਸਰੇ, ਜੇ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਦਰਪੇਸ਼ ਆਈਆਂ ਔਕੜਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤ (ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਲਈ ਇਕੋ ਜੇਹੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ) ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਕੀਤਾ? ਤੀਸਰੇ, ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਕਰਕੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁਖ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨਾਲ ਵਧੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਧ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਅਜ ਹਨ ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਕਰਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹੱਥ ਆਈ ਦੂਰਬੀਨ ਰਾਹੀਂ ਵੇਖਿਆਂ ਭੂਤ ਦਾ ਆਕਾਰ ਛੋਟਾ ਦਿੱਸਣਾ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ

ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਵਡੇ ਦਾਇਰੇ ਵਾਲੇ ਚੌਖਟੇ (perspective) ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਜਾਂਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ (approach) ਨਾ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ 'ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜਾਂ, ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸਿਖ ਲਹਿਰ, ਰੂਸੀ ਅਤੇ ਚੀਨੀ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ? ਫਿਰ ਤਾਂ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਚਲੀਆਂ ਸਭ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਜਾਂਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਸਭ ਨੂੰ ਇਕੋ ਕੂਚੀ ਨਾਲ ਸਾਫ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਢਾਂਚਾ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਇਕੋ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ।

ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵਡੀ ਔਕੜ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨੀਮ-ਜਾਂਗਲੀ ਜਾਂ ਬਦੂਆਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ (ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਕਿਸੇ ਪਰਪੱਕ ਸਭਯਤਾ ਜਾਂ ਗੁੰਦੀ ਹੋਈ ਪਰੰਪਰਾ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਫਿਲਸਫੇ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ) ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਦਾ ਵਾਹ ਇਕ ਬੰਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੀ, ਜੋ ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਸੀ, ਪਰ ਰਾਜਸੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਟੱਕਰ ਲਗਣ ਕਰਕੇ ਦੂਰ। ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਇਕੜ ਦੁਕੜ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਨਸਰਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਵੇਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਕੇ ਜੋ ਦੀਨ ਬਦਲੇ ਉਸ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਮੌਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਹਕੂਮਤ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰੀਬਨ ਸਾਰੀ ਦਾ ਸਾਰੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਹੋਈ ਜੋ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਨਾ-ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਸੀ। ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਵਿਤਕਰੇਪਨ ਦਾ ਅਸਰ ਭਾਰਤੀ ਈਸਾਈਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਖੁਦ ਆਪ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਰਲਾਉਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸਨ) ਉਤੇ ਪੈਣੋਂ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਬਣੇ ਸਿਖਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲਿਆਉਣਾ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰਖਣਾ ਧਰਤੀ ਦੀ ਕਸ਼ਸ਼ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਉਚੇ ਥਾਓਂ ਹੇਠਾਂ ਆਉਣੋਂ ਰੋਕਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ। ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਜ਼ਿਲੇ ਵਿਚ ਡਿਗੀਆਂ ਗਿਟਕਾਂ ਤੋਂ, ਬਿਨਾਂ ਦੇਖ ਭਾਲ ਦੇ, ਅੰਬ ਉਗ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੈਸਲਮੇਰ ਦੇ ਥਲ ਵਿਚ ਜੋ ਮਾਲੀ ਬਾਗ ਲਾਏ ਕਦਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ-ਪੱਖੀ ਆਲੋਚਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਕੋਨ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬੂਟਿਆਂ ਦਾ ਆਕਾਰ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਜ਼ਿਲੇ ਵਿਚ ਉਗਦੇ ਬੂਟਿਆਂ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਪਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਿਨੇ ਹਰੇ ਨਹੀਂ।

ਦੂਸਰੀ ਵਡੀ ਔਕੜ ਇਹ ਬਣੀ ਕਿ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਸਜਦਿਆਂ ਹੀ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਕੂਮਤ ਨਾਲ ਜੁਧ ਜੰਗ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। 30 ਮਾਰਚ 1699 ਈਸਵੀ ਨੂੰ ਖਾਲਸਾ ਸਜਿਆ, ਓਸੇ ਸਾਲ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਅਤੇ 20-21 ਦਸੰਬਰ 1704 ਈਸਵੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਅਨੰਦਪੁਰ ਦਾ ਕਿਲ੍ਹਾ ਛਡਣਾ ਪਿਆ। ਅਨੰਦਪੁਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈਕੇ ਮਿਸਲਾਂ ਬਣਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਨੂੰ ਮੁਗਲੀਆ ਹਕੂਮਤ ਨਾਲ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਬਣੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਫੌਜੀ ਘੋਲ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪਰੋਗਰਾਮ ਨਾਲੋਂ

ਪਹਿਲ ਮਿਲ ਗਈ । ਅਰਥਾਤ ਮੁਗਲੀਆ ਸਲਤਨਤ ਨਾਲ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਦੀ ਧੁਨੀ (core) ਉਹ ਅਨਸਰ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ; ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਪਣਾਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨੋਂ ਵਰਜਣਾ ਖੁਦਕਸ਼ੀ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਖਤਰੇ ਵਿਚ ਸੀ । ਦੂਸਰਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ ਜਿਤਨਾਂ ਹੋਰ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਕਰ ਸਕਦੀ । ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਲਈ ਉਦਾਲੇ ਪੁਦਾਲੇ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਕਈ ਵੇਰ ਫੈਸਲਾ-ਕੁਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਆਪ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਦਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਜਿਤ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਬਦਲ ਦਿਤਾ । ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਬਦਰ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲਾ ਮੱਕੇ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੀ, ਪਰ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਜੰਮਦਿਆਂ ਹੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਡੀ ਸਲਤਨਤ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪਿਆ । ਜੇ ਸਿਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਸਿਖ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਚਮਕ ਦਮਕ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੁੰਦੀ, ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦੇ ਹੁਲਾਰੇ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ । ਤੀਸਰਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਲਈ ਲਮਕ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਿਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਹੋਏ ਅਨਸਰਾਂ ਦੀ ਪੰਥ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਦਿਨ ਦਿਨ ਨਿਸਬਤ ਘਟਦੀ ਗਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਅਗਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣੇ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘਟਦੀ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਸਿਖੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸਪਿਰਟ ਨੂੰ ਉਚੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਵਿਚ ਵੀ ਢਿਲਾਈ ਹੋਣ ਲਗ ਪਈ । ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਕਰੜੀ ਕੀਮਤ ਦੇਣੀ ਪਈ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ।

ਤੀਸਰੀ ਵਡੀ ਔਕੜ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜੁਗਰਾਫ਼ਿਆਈ ਲਿਆਜ਼ ਨਾਲ ਬਿਖਰੀ ਹੋਈ ਵੰਡ ਸੀ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਤ੍ਰੀਕੇ ਕਰਕੇ ਹੋਈ । ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਇਲਾਕਾਈ, ਕੌਮੀ, ਨਸਲੀ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਜ਼ਬਾਤ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਈ । ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਰਧਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਾਤੀ ਅਗਵਾਈ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ-ਰੰਗ ਅਤੇ ਰੁਖ਼ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਛਿੱਟਾ ਦਿਤਾ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਇਕੜ-ਦੁਕੜ ਕਰਕੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਖਿੰਡੇ ਹੋਏ ਸਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਨਸ਼ੀਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ, ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਰਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਸੰਗਠਤ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੁਝ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਡਰਾ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ । ਪਰ ਇਹ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੰਮੇ ਚੌੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਟੁਕੜੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿਧਰੇ ਟਿਮਕਣੀਆਂ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਖਿਲਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ । ਜਦ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਫੌਜੀ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਸਿਖਾਂ ਦਾ ਪਲੜਾ ਭਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਮੁਲਖੱਈਆ ਆਪਣੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸਵਾਰਥਾਂ ਹਿੱਤ ਕੇਸ ਦਾੜ੍ਹੀ ਰਖ ਕੇ (ਬੰਦੇ ਅਤੇ ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਰਣਜੀਤ ਘਰਾਣੇ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਕਰਦਾ । ਪਰ ਜਦ ਪਲੜਾ ਨੀਵਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਕੇਸ ਦਾੜ੍ਹੀ ਕਟਾਕੇ ਸਹਿਲੇ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ । ਗੁਰੀਲਾ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਖਾਲਸਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਕਰੀਬ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ । (Umdat-at-Tawarikh, Chapter IV) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਇਕ ਕਰੋੜ ਦੇ ਕਰੀਬ ਪੁਜ ਗਈ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਪਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਕੇਸਧਾਰੀ ਕਿਸੇ ਵਡੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ । ਅੰਗਰੇਜ਼ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਹੋਈਆਂ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਸਵਾਏ ਮੋਗੇ ਦੀ ਤਹਿਸੀਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਭੀ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ । ਸਿਖ ਰਾਜ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਘਟੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਕੋਈ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਘਟੀ ਹੋਵੇ, ਅਰਥਾਤ ਐਨ ਮੁਮਕਨ ਹੈ ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਭੀ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਕਿਸੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਕਸਾਰ ਛਾਏ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੂਸਰੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਟੁਕੜੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਬਿਖਰਿਆ ਹੋਵੇ ।

ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਬਿਖਰਵੀਂ ਵੰਡ ਨੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਮਲੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਅਵਸਰਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿਤਾ । ਬਿਖਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਜੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਅੱਡਰੀ ਆਰਥਕ ਵਿਉਂਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ । ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਘਟ ਗਿਣਤੀ ਦੀਆਂ ਟੁਕੜੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਿਖਾਂ ਲਈ ਭਾਈਚਾਰਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ ਅਤਿ ਕਠਨ ਸੀ ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਔਕੜਾਂ ਅਤੇ ਹਦਬੰਦੀਆਂ (limitations) ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ, ਜਿਥੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਰਹਿਣਾ ਮੁਮਕਨ ਸੀ, ਉਥੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਿਖ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਥੇ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਢਿਲਿਆਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ :

(ੳ) ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਕਾਰਨ ਉਪਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਾਧਨ ਹੱਥ ਆਉਣ ਤਕ, ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਵਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਮੁਮਕਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ । ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਹੱਥ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਬਿਨਾ ਉਤੇ ਉਸਰ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਅਤੇ ਬਿਖਰਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਆਰਥਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਠੋਸਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਇਕੋ ਇਕ ਅਮਲੀ ਰਾਹ ਸੀ ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਅਪਣਾਇਆ । ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਤੋਂ ਲੈਕੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਵਾਸ-ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਉਤੇ ਕਰੀਬ ਡੇਢ ਸੌ ਸਾਲ ਤਕ ਐਸੀਆਂ ਸੰਗਤਾਂ ਕਾਇਮ ਰਖੀਆਂ ਜੋ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ੱਕ ਨਮੂਨਾ ਸਨ । ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਰੋਕ ਦੇ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਸਾਂਝਾ ਲੰਗਰ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮਜਬੂਰੀ (pressure) ਦੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੇਠ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸੇਵਾ । ਹੋਰਨੀਂ ਥਾਈਂ ਵੀ ਜਿਥੇ ਸਿਖ ਗੁਰਦਵਾਰਾ ਜਾਂ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਲੰਗਰ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਰਖਣਾ ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ । ਵਿਅਕਤੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵੀ ਹਰ ਇਕ ਸਿਖ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਭ ਰਹਿਤਨਾਮੇਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਮੁਤਫ਼ਿਕ ਹਨ । ਇਹ ਰਵਾਇਤ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਤਨਾ ਉਘੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਗਈ ਕਿ ਅਜ ਤਕ ਜਿਥੇ ਵੀ ਗੁਰਦਵਾਰਿਆਂ, ਧਰਮਸ਼ਾਲਾਂ, ਜੋੜ ਮੇਲਿਆਂ, ਦੀਵਾਨਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਸਿਖ ਬਤੌਰ ਸਿਖ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਤਨ ਮਨ ਧਨ ਸਭ ਗੁਰੂ (ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਸਾਇਟੀ) ਨੂੰ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ (ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕੀ ਕੋਈ ਵੀ ਨਾ ਰਖਣੀ) ਸਿਖ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਅੰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਉਘੜਵਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਜਿਤਨਾਂ ਚਿਰ ਮੁਲਕ ਸਾਂਭਣ

ਅਤੇ ਸਰਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦਾ ਦੌਰ ਨਹੀਂ ਖੁਲ੍ਹਿਆ, ਖਾਲਸਾ ਸੰਗਰਾਮੀਏ, ਜਥਿਆਂ ਜਾਂ ਦਲਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ, ਸਾਲਾਂ ਬੱਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉਤੇ ਚਲਦੇ ਰਹੇ। ਨਿਹੰਗਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਜੱਥੇ ਹੁਣ ਵੀ ਸਾਂਝੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਹਨ। ਚੀਨ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ (communes) ਦਾ ਤਜਰਬਾ ਸਮੁਚਾ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਦਲਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਵਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਤੁਲਣਾ ਦੇਣੀ ਬਣਦੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਿਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਅਤੇ ਸਪਿਰਟ ਇਸ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਿਕਟ ਬਣੀਆਂ ਸੰਗਤਾਂ, ਜਾਂ ਸਿਖ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਦੇ ਦਲਾਂ, ਵਹੀਰਾਂ ਅਤੇ ਜਥਿਆਂ ਵਿਚ, ਅਨੇਕਾਂ ਸਿਖ ਆਪਣਾ ਘਰ ਘਾਟ ਸਦਾ ਲਈ ਛੱਡ ਕੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਜੋ ਤਨ, ਮਨ, ਧਨ, ਸਭ ਕੁਝ ਅਰਪਣ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਦਾ ਘਟੋ-ਘਟ ਦਸਵੰਧ ਦੇ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਉਂਤ ਅਗੋਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਵਡੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਮੂਲੀ ਮੁੜ-ਵੰਡ ਸਮਝ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

(ਅ) ਡਾਕਟਰ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਵਡੇ ਵਡੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਟਾ ਦਿਤਾ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਂਡੂ ਆਰਥਕ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਇਹੋ ਨਿਗਰ ਸਫਲਤਾ ਹੋ ਸਕੀ ਸੀ। ਜੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਆਰਥਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵੇਰ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪਕਿਆਂ ਪੈਰਾਂ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਹੋ ਚੁਕਣ ਪਿਛੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲਾਂ ਟਾਵੀਆਂ ਵੀ ਹੋਣ, ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਆਰਥਕ ਪਰਿਵਰਤਣ ਸੀ ?

(ੲ) ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖਬਰਾਂ ਭੇਜਣ ਵਾਲੇ ਗੁਲਾਮ ਮੁਹੱਯੀਉਲਦੀਨ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋੜ ਕੇ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਸਜਾਇਆ (Macauliffe, Guru Gobind Singh, pp 93-94)। ਚਮਕੌਰ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਜੀਵਨ ਸਿੰਘ, ਜੋ ਚੂੜ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਖਾਲਸਾ ਸਜੇ ਸੀ, ਦੀ ਯਾਦਗਾਰ ਹੈ (Cunningham's History of the Sikh, foot-note, page 71)। ਬੰਦੇ ਦੀ ਮੁਹਿਮ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੀ ਗਿਣਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀ ਜੋ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀਆਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਭਰਤੀ ਹੋਏ ਸਨ। (Later Mughals Irvine, p 94)। ਸਰਹੰਦ ਫਤਹ ਹੋਣ ਸਮੇਂ 'ਚੂੜ੍ਹਿਆਂ ਅਤੇ ਚਮਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਏਹੋ ਜੇਹਿਆਂ ਬੰਦਿਆਂ, ਜੋ ਸਿਖਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅਧਿਕ ਸਨ, ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤੇ।' (Ibid p. 96)। ਜਦ ਬੁਢਾ-ਦਲ ਅਤੇ ਤਰੁਨਾ-ਦਲ ਕਾਇਮ ਹੋਏ ਤਾਂ ਤਰੁਨਾ-ਦਲ ਦੇ ਅਗੋਂ ਪੰਜ ਜਥਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਜ਼ਹਬੀ ਸਿਖਾਂ ਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਜਥੇਦਾਰ ਬੀਰ ਸਿੰਘ ਸੀ। (ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, ਪੰਨਾ 216)। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਜਟਾਂ, ਤਰਖਾਣਾਂ, ਜੁਲਾਹਿਆਂ, ਝੀਵਰਾਂ, ਖਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਾਇਆ (Transformation of Sikhism, Narang, p. 118)। ਐਮਦਾਬਾਦ ਦੇ ਫੌਜਦਾਰ ਜਸਪਤ ਰਾਏ ਨੂੰ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ ਰੰਗਰੇਟਾ ਸਿਖ ਸੀ (Ibid page 124)। ਬਾਰਾਂ ਸਿਖ ਮਿਸਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਜੱਸਾ ਸਿੰਘ (ਜੋ ਤਰਖਾਣ ਤੋਂ ਸਿਖ ਬਣਿਆ ਸੀ) ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੀ ਜੱਸਾ ਸਿੰਘ (ਕਲਾਲ)। ਜੱਸਾ ਸਿੰਘ (ਕਲਾਲ) ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਮਿਸਲ ਦਾ ਬਾਨੀ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਸਮੇਂ ਸਭ ਮਿਸਲਾਂ ਦਾ ਮੋਹਰੀ ਜਿਸ ਨੇ ਖਾਲਸਾ ਦਲ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ

ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਸਿੱਕਾ ਚਲਾਇਆ। ਸਰਹੰਦ ਫਤਹ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਫਤਹ ਕੀਤੇ ਪਰਗਨਿਆਂ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਚੂੜ੍ਹੇ ਅਤੇ ਚਮਿਆਰ ਹਾਕਮ ਬਣ ਗਏ (Later Mughals, p. 98-9) ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ (ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰਨਾ 41) ਇਕ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੁਹਾਰ, ਤ੍ਰਖਾਣ, ਝੀਵਰ, ਨਾਈ, ਘੁਮਿਆਰ, ਚੂੜੇ, ਚਮਿਆਰ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਖਾਕਾ ਖਿਚਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ।

ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਡੇ ਵਡੇ ਥੰਮ ਇਹ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ : (1)ਵੇਦ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਮੋਹਰ, (2) ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ, (3) ਖਾਣ-ਪੀਣ ਸੰਬੰਧੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਛੂਤ ਛਾਤ, (4) ਕਿਰਤ ਦੀ ਉਚਾ ਨੀਵਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਵੰਡ, ਅਤੇ (5) ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮਨਾਹੀਆਂ।

ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੇਦ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕਤਾ ਅਵਲ ਰਹੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਜੇ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਮ ਧਰੀਕ। ਸਾਂਝਾ ਲੰਗਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਂਝੀ ਵੰਡ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਛੂਤ ਛਾਤ ਦੇ ਇਕ ਥੰਮ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ ਦਾ ਸਾਧਨ। ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਰਤ (ਹਥੀਂ ਕੰਮ ਕਰਨ) ਉਤੇ ਰਹਿਤ-ਨਾਮਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਥਾਈਂ ਸਿਖ ਰਵਾਇਤ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਲ ਵਾਹੁਣ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੈਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਧੱਕ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਸੂਦਰਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਰਾਜਪੂਤ ਇਕ ਵੇਰ ਹਲ ਦੀ ਜੰਘੀ ਹਥ ਵਿਚ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਉਸ ਦੀ ਔਲਾਦ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਨੀਵਾਂ ਦਰਜਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਸੰਦਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਗਿਣਤੀ ਜਟਾਂ ਦੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਖ ਬਣੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੀ ਮੰਨਦੇ। ਸਿਖ ਜਟ ਬਤੌਰ ਜਟ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਚੇ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲੋਂ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਣ ਲਗ ਪਏ। ਜਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਸਿਖਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਆਈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਭਾਈਵਾਲ ਜਟ ਸਿਖ ਸਨ। ਜ਼ਾਤ ਪਾਤ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਮਾਮੂਲੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਟੇਢਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਵਿਤਕਰੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਟ ਸਿਖ ਅਤੇ ਖਤਰੀ-ਰੋੜੇ ਸਿਖ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ, ਪਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਘਟ ਹੀ ਹੁੰਦੇ। ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕੋ ਪੱਧਰ ਦੇ ਦੇਸੀ ਨਸਲ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਰਨੋਂ ਝਕਦੇ ਰਹੇ। ਮਜ਼ਹਬੀ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਯਕੀਨ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਜੇ ਤਰੁਨਾ-ਦਲ ਦੇ ਜਥਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਿਛੋਂ ਆਪਣੀ ਅੱਡਰੀ ਮਿਸਲ ਬਣਾ ਕੇ ਵਖਰਾ ਇਲਾਕਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸਾਂਭ ਲਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੁਲਕ-ਗੀਰੀ ਸਭ ਸਿਖਾਂ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹੀ ਸੀ ? ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸਿਖ ਬਣੇ ਹੋਣ ਜਦੋਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਢਿਲੀ ਪੈ ਗਈ ਸੀ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੇਂਡੂ-ਆਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਜਕੜੇ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਘਟੀਆ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਲਾਮਾਂ ਦੇ ਖਾਨਦਾਨੀ ਰਾਜ ਤਾਂ ਰਹੇ, ਪਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ-ਕਮੀ, ਕਮੀਆਂ ਦੇ ਕਮੀ। ਕੁਝ

ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਨੇ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਅਮਲੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਕਾਫੀ ਦੂਰ ਫਾਸਲਾ ਤੈ ਕੀਤਾ।

(ਸ) ਜਦ ਬੰਦੇ ਨੇ ਸਰਹੰਦ ਫਤਹ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਹਿਮ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਸਿਖਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਹੱਥ ਲੈਣ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੌਕਾ ਬਣਿਆ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਦਿਤੇ ਜਾਂਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਬੇਲੋੜਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਖਾਂ ਵਲੋਂ ਰਾਜਸੀ ਬਰਾਬਰੀ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਉਘੇੜਕੇ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਸਾਰੇ ਪਰਗਨਿਆਂ ਵਿਚ, ਜੋ ਸਿਖਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਆਏ, ਪੁਰਾਣੇ ਰਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਲਟਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਇਕ ਨੀਵੇਂ ਚੂੜੇ ਜਾਂ ਚੁਮਾਰ, ਜੋ ਹਿੰਦੀਆਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਨੀਵੇਂ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਪਣਾ ਘਰ ਘਾਟ ਛੱਡ ਕੇ ਗੁਰੂ (ਬੰਦੇ) ਦੇ ਨਾਲ ਜਾ ਰਲਣ ਦੀ ਢਿਲ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਥੋੜੇ ਸਮੇਂ ਪਿਛੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਾਕਮ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਸਨਦ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਆ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦੇ (ਨਵੇਂ ਨੀਯਤ ਹੋਏ ਹਾਕਮ) ਜੂਹ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਸਾਰ, ਉਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਉਸ (ਨਵੇਂ ਹਾਕਮ) ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਕੇ ਘਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਅਗੋਂ ਹੋ ਜਾ ਮਿਲਦੇ। ਜਨਮ-ਅਸਥਾਨ ਪੁਜਣ ਉਤੇ ਉਹ (ਉਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਅਮੀਰ) ਉਸ (ਨਵੇਂ ਹਾਕਮ) ਦਾ ਹੁਕਮ ਬਜਾ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਹੱਥ ਜੋੜੀ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ।' (**Later Mughals, Irvine, pp. 98-99**)।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿਥੋਂ ਤਕ ਹੱਕ-ਬਜਾਨਬ ਹੈ ਕਿ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਖਾਲਸਾ ਰਾਜ ਅਤੇ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਪਣਾਦੀ ਹੋਈ ਜਨਤਾ ਦਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਾਂ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਭਾਵ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਖ ਰਵਾਇਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਿਖ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸ਼ਕ ਪਿਆ ਤਾਂ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਭਾਰੀ ਗਿਣਤੀ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਛੱਡ ਦਿਤਾ।

ਬੰਦੇ ਪਿਛੋਂ ਮਿਸਲਾਂ ਬਣਨ ਸਮੇਂ ਤਕ ਸਿੰਘ ਗੁਰੀਲੇ ਜਥਿਆਂ ਅਤੇ ਦਲਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਾਜਸੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚ ਰੁਝੇ ਰਹੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਥੇ, ਲੀਡਰ ਤਾਂ ਹੋਣੇ ਹੀ ਸਨ ਪਰ, ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਠਦਾ। ਗੁਰ ਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ 10 (ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ), ਰਹਿਤਨਾਮੇ ਅਤੇ ਸਰਬ ਲੋਹ ਗ੍ਰੰਥ ਏਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਇਰ ਸਿੰਘ (ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤ ਸਮਾਉਣ ਤੋਂ ਕੇਵਲ 43 ਸਾਲ ਪਿਛੋਂ) ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਜਬੈ ਖਾਲਸਾ ਧਰ ਮੈਂ ਹੋਈ. ਪੁਨਿ ਜਬ ਰਾਜ ਦਿਲੀ ਮੈਂ ਕਰਹੀ (ਪੰਨਾ 96)......ਜੋ ਤੁਮਰੇ ਸਿਖ ਹੋਇ ਹੈਂ; ਕਰਹੈਂ ਯਾਕੋ ਰਾਜ (ਪੰਨਾ 99)......ਜਬ ਰਾਜ ਖਾਲਸ ਕੋ ਹੋਈ (ਪੰਨਾ 218)', ਇਤਿਆਦਿ। ਤਨਖਾਹ ਨਾਮਾ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, 'ਪਰਗਟ ਕਰਾਊਂ ਅਪਨੋ ਰਾਜ। ਚਾਰ ਬਰਨ ਇਕ ਬਰਨ ਕਰਾਊਂ।......ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖਾਲਸਾ ਆਕੀ ਰਹਹਿ ਨ ਕੋਇ'। ਸਰਬ ਲੋਹ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਰਤਾ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਹੈ, 'ਵਾਹ ਗੁਰੂ ਕਾ ਖਾਲਸਾ, ਜੀਤਹਿ ਸਤਰ ਚੋਗਾਨ......ਫਤਹ ਹੋਵੈ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕੀ, ਉਦਯ ਅਸਤ ਲੌਂ ਰਾਜ।' ਭੰਗੂ ਜੀ ਦੀ ਲਿਖਤ ਪਿਛੋਂ ਦੀ (ਸਿਖ ਰਾਜ ਦੇ

ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਦੀ) ਹੈ, ਪਰ ਖਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਹੋ ਚੁਕਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਾਜਸੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਿੰਘ ਸੰਗਰਾਮੀਏ ਇਸ ਲਗਨ ਕਰਕੇ ਬਿਪਤਾ ਝਾਕ ਰਹੇ ਸਨ: — 'ਅੱਕ ਪੱਕ ਸਿੰਘ ਦਿਨ ਸੁ ਗੁਜ਼ਾਰੈਂ। ਊਹਾਂ ਤੇ ਫਿਰ ਅਗੇ ਸਿਧਾਰੈਂ। ਕਰਨ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ ਆਲਾ ਧਾਰੈਂ। ਪਾਵੈਂ ਦੁਖ ਸੋ ਸੁਖ ਬਿਚਾਰੈਂ। 'ਬਚਨ ਗੁਰੂ ਹਮ ਸਾਚ ਭੀ ਹੋ ਹੈਂ। ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਹਮ ਸ਼ਾਹੀ ਕਰੋਹੈਂ' ।......'ਹਾਵ ਪਵਨ ਬਾਜ਼ਰ ਸੁ ਨਾਹੀਂ। ਰੋਗੀ ਔਖਧ ਬਿਨ ਮਰ ਜਾਹੀਂ। ਗੁਰ ਬਚਨਨ ਕੀ ਉਨ ਕੋ ਆਸ। ਯਹੀ ਖ਼ਜਾਨੋ ਉਨ ਕੇ ਪਾਸ' (ਪੰਨੇ 303, 305)। ਭੰਗੂ ਜੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਵੱਧ ਕੇ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, — "ਅੰਗਦ ਤੇ ਗੁਰ ਭਯੋ ਅਮਰਦਾਸ। ਕੀਯੋ ਪਤਸ਼ਾਹੀ ਦਾਵਾ ਜਾਸ'...ਅਤੇ 'ਪੁਨ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਭਏ ਕਲ ਧਾਰੀ। ਦੇ ਪਤਿਸ਼ਾਹੀ ਕੀਜੋ ਪੰਥ ਭਾਰੀ' (ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰਨੇ 33, 34)। ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ 'ਖਾਲਸੇ' ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ: — 'ਖਾਲਸਾ ਸੋਇ ਨਿਰਧਨ ਕੋ ਪਾਲੈ। ਖਾਲਸਾ ਸੋਇ ਦੁਸ਼ਟ ਕੋ ਗਾਲੈ।' (ਤਨਖਾਹ ਨਾਮਾ ਭਾ: ਨੰਦ ਲਾਲ)। 'ਸੋ ਕਉਨ ਖਾਲਸਾ ਹੈ ਨਿ? ਜਿਨ੍ਹੀਂ ਕਿਨੀਂ ਤਨੁ ਮਨੁ ਧਨੁ ਗੁਰੂ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜੀ ਕਉ ਸਉਪਿਆ ਹੈ' (ਰਹਿਤ ਨਾਮਾ ਪਰਮ ਸੁਮਾਰਗ)। 'ਖਾਲਸਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਕੀ ਫੌਜ' (ਸਰਬ ਲੋਹ ਗ੍ਰੰਥ)। 'ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਚਨਾ ਉਪਰ ਚਲਣਗੇ ਸੋ ਖਾਲਸਾ। ਜੋ ਵੰਡਿ ਖਾਣਗੇ, ਸੋ ਮੇਰੀ ਦੇਹਿ' (ਰਹਿਤਨਾਮਾ, ਛਿਬਰ)।

ਬੰਦੇ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਤਕਰੀਬਨ ਮਿਸਲਾਂ ਬਣਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਦੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਿਖ ਰਵਾਇਤ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਡਾਕਟਰ ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ 'ਪ੍ਰੇਮ ਸੁਮਾਰਗ ਗ੍ਰੰਥ' ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕਰਤਾ, 'ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਕਦੇ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਵਗੀ'...'ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਿਖ ਰਾਜ ਵਿਚ ਸਿਆਸੀ ਤਾਕਤ ਇਕੋ ਇਕ ਮਹਾਰਾਜੇ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਵੇਗੀ।' ਡਾਕਟਰ ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਪ੍ਰੇਮ ਸੁਮਾਰਗ' ਦਾ ਕਰਤਾ 'ਇਸ ਚੀਜ਼' ਤੇ ਬੜਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ (ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ) ਬਰਾਬਰ ਦਿਆਂ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੈ।' 'ਪ੍ਰੇਮ ਸੁਮਾਰਗ' ਦਾ ਕਰਤਾ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਲੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਈ ਰਾਜ ਬਣਤਰ (Constitution) ਜਾਂ ਸਿਖਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਵੀਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਿਆਨ ਕਰ ਰਿਹਾ। ਪ੍ਰੇਮ ਸੁਮਾਰਗ ਗ੍ਰੰਥ ਸਿਖ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਿਖ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹੋਰਨਾਂ ਰਹਿਤਨਾਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਖੇਵੇਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਇਹੋ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਖੋ ਵਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਮਝਿਆ। ਸਿਖ ਇਤਿਹਾਸ ਲਈ ਇਹ ਲਿਖਤਾਂ ਬਹੁਮੁਲੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਛਾਣ ਬੀਣ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਸਿਟੇ ਉਤੇ ਪੁਜਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਲਿਖਤਾਂ ਮੁਤਫ਼ਿਕ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਜ਼ਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ 'ਪ੍ਰੇਮ ਸੁਮਾਰਗ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਸਨਮਾਨਿਆ ਜਾਏ?

ਸਭ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਵੀਹ ਵਿਸਵੇ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਇਕੀ ਵਿਸਵੇ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ। ਦਸਮ

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪੰਜਾਂ ਪਿਆਰਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛੱਕ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਖ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਖੜਾ ਕਰ ਅਤੇ ਪਿਛੋਂ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਦੇ ਅਧੀਨ (ਅਰਥਾਤ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਅਧੀਨ) ਗੁਰਿਆਈ ਪੰਥ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿਤੀ। ਸਰਹੰਦ ਦੀ ਮੁਹਿਮ ਸਮੇਂ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ ਤਾਕਤ ਹੱਥ ਆਉਂਦੇ ਸਾਰ ਚੂੜੇ ਤੇ ਚਮਿਆਰਾਂ ਤੋਂ ਬਣੇ ਸਿਖ ਹਾਕਮ ਬਣਾਏ ਗਏ। ਈਸਵੀ 1710 ਵਿਚ (ਪਹਿਲਾ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ 1789 ਈਸਵੀ ਵਿਚ)। ਬੰਦੇ ਦੀ ਲੀਡਰੀ ਇਸ ਸੂਰਤ ਉਤੇ ਕਬੂਲ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਬੈਠੇਗਾ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਲੀਡਰੀ ਬਦੌਲਤ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦਾ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ ਮੂੰਹ ਵੇਖਿਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾਣ ਉਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਛੱਡ ਦਿਤਾ। ਨਵਾਬੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾ ਦਿਤਾ, ਅਤੇ ਜੇ ਦਿਤੀ ਤਾਂ ਪੱਖਾ ਝੱਲਣ ਵਾਲੇ ਸੇਵਾਦਾਰ ਨੂੰ। ਇਕ ਜਥਾ ਹੀ ਮਜ਼ਹਬੀ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕਲਾਲਾਂ ਅਤੇ ਤਰਖਾਣਾਂ ਤੋਂ ਬਣੇ ਸਿਖ ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਆਗੂ ਬਣ ਗਏ। ਸਿਖ ਸੰਗਤਾਂ, ਜੱਥਿਆਂ ਅਤੇ ਦਲਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕੇਂਦਰੀ ਅਗਵਾਈ ਦੇ ਕਈ ਸਾਲ ਗੁਰੀਲਾ ਲੜਾਈ ਲੜੀ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖਾਲਸੇ (ਜਨਤਾ) ਦਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਧੁਨ ਸਮਾ ਗਈ ਸੀ। ਛੋਟੇ ਵਡੇ ਦਸਤਿਆਂ ਬਗੈਰ ਦਬਾ ਦੇ, ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤਾਂ ਖਾਤਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦਲਾਂ ਵਿਚ ਸਮੋ ਦਿਤਾ। ਸਿਖ ਮਿਸਲਾਂ ਤਕ ਆਗੂ ਚੁਣੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਮਜ਼ਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਮਾਨ ਹੇਠ ਚਲਣ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ। ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਲਸੇ ਦਾ ਸੇਵਾਦਾਰ ਕਹਿੰਦਾ (Religion & Short History of the Sikhs, Scott, p 41) ਸਿਖ-ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਢਹਿੰਦੀਆਂ ਕਲਾਂ ਵੇਲੇ ਵੀ ਵਿਚ ਵਿਚਕਾਰ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਸਪਿਰਟ ਦੇ ਲਿਸ਼ਕਾਰੇ ਵਜਦੇ ਰਹੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ ਰਾਜ ਰੌਲੇ ਪੈਣ ਵੇਲੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਪਿਛੋਂ ਤਾਕਤ ਫੌਜ ਦੀਆਂ ਪੰਚਾਇਤਾਂ "ਖਾਲਸਾ ਜੀਉ" ਦੇ ਹਥ ਚਲੀ ਜਾਣੀ।

ਮੈਲਕਮ, ਕਨਿੰਘਮ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗੈਰ-ਸਿਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਖਾਲਸੇ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਸਪਿਰਟ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕਰਦੇ ਨਹੀਂ ਰਜਦੇ, ਪਰ ਡਾ: ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਇਸ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਰਵਾਇਤ ਉਤੇ ਪਾਣੀ ਫੇਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਖਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਵਿਤਕਰੇ ਹੋ ਗਏ, ਮਿਸਲਾਂ ਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਅਤੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਰਾਜਾ ਬਣ ਬੈਠਾ। ਇਸ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਵਲੋਂ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਰਵਾਇਤ ਦੀ ਕੋਈ ਐਹਮੀਅਤ ਨਹੀਂ! ਕਿਉਂਕਿ ਰੂਸ ਵਿਚ ਆਰਥਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਤਾਲਿਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚੋਣਵੇਂ ਸਾਥੀ ਅਤੇ ਲਖਾਂ ਆਦਮੀ ਮਰਵਾ ਦਿਤੇ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਲੈਨਿਨ ਅਤੇ ਬਾਲਸ਼ਵਿਕ ਪਾਰਟੀ ਵਲੋਂ ਲਿਆਏ ਅਨੋਖੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ! ਜੇ ਮਾਓ ਸੀ ਤੁੰਗ ਦੇ ਚੀਨ ਵਿਚ ਕਲਚਰਲ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਨਾ-ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਦੇਣ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ! ਡਾ. ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਦਾ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਪਣ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ (Premises) ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਆਰਥਕ ਢਾਂਚਾ ਬਦਲਣਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਨਸਾਨੀ ਫਿਤਰਤ ਬਦਲੇ ਬਗੈਰ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਕੁਰ ਉਭਰਦੇ ਡਿਗਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਫ ਡਿਗਣ ਦ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆਂ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਸਮੁਚੀ ਸ਼ਕਲ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਡਾ. ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਕਈ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰ ਦਿਤੇ ਹਨ. ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੈਹਿ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਆਖਣ ਦਾ ਪੈਂਤੜਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵੀਚਾਰ ਅਗੇ ਹੀ ਲੰਮੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ

ਕਹੇ ਹੁਸੈਨ ਫਕੀਰ

ਦਿਲ ਦਰਦਾਂ ਕੀਤੀ ਪੂਰੀ ਨੀ, ਦਿਲ ਦਰਦਾਂ ਕੀਤੀ ਪੂਰੀ।
ਲੱਖ ਕਰੋੜ ਜੀਹਨਾਂ ਦੇ ਜੁੜਿਆ, ਸੋ ਭੀ ਝੂਰੀ ਝੂਰੀ।
ਭੱਠ ਪਈ ਤੇਰੀ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ, ਚੰਗੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਭੂਰੀ।
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦੇ ਉਹਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਬੁੱਧ ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਰੀ।
ਕਹੇ ਹੁਸੈਨ ਫਕੀਰ ਸਾਈਂ ਦਾ ਖ਼ਲਕਤ ਗਈ ਅਧੂਰੀ।

ਅਸਥਾਈ ਦਿਆਂ ਬੋਲਾਂ ਦੇ ਤ੍ਰੈ ਰੰਗ ਹਨ : ਇਕ ਏਹ ਜੋ ਦਿਲ ਦਿਆਂ ਦਰਦਾਂ ਪੂਰਾ ਵਾਹ ਲਾਇਆ। ਦੂਜੇ ਏਹ ਜੋ ਦਿਲ ਦਰਦਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਜੀ ਪਈ।[1] ਤ੍ਰੀਜੇ ਏਹ ਜੋ ਦਿਲ ਨੂੰ ਦਰਦਾਂ ਪੂਰਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦਿਲ ਨੂੰ ਦਰਦਾਂ ਈ ਪੂਰਾ ਦਿਲ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਬਾਹਰਵਾਰੋਂ ਵੇਖੋ ਤਾਂ ਅਸਥਾਈ ਦਾ ਕਿਸੇ ਅੰਤਰੇ ਨਾਲ ਕਾਈ ਸਿੱਧਾ ਸਾਵਾਂ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦਾ ਦਿਸਦਾ। ਪਰ ਨੀਝ ਨਾਲ ਸਹੀ ਹੋਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਥਾਈ ਈ ਉਹ ਪਉੜੀ ਹੈ ਜੀਹਦੇ ਉਤੇ ਖਲੋ ਕੇ ਅੰਤਰਿਆਂ ਵਾਲੇ ਸੱਚ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਿਲ ਦੀ ਦਰਦਾਂ ਨਾਲ ਜੇਹੜੀ ਵਰਤਣ ਹੈ ਉਹਦੇ ਪਾਰੋਂ ਈ ਹੁਸੈਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸੇਬ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਬਣਤਰ ਸਿੰਜਾਣ ਥਿਈ ਹੈ। ਵਤ ਏਸ ਸਿੰਜਾਣ ਨੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਭਾਜੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਸਿੰਜਾਣ ਵਿਚੂੰ ਦਰਦ ਜੰਮਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦਰਦ ਵਿਚੂੰ ਸਿੰਜਾਣ। ਦੋਹਾਂ ਹਿੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਹਾਰਿਆ ਤੇ ਪਾਲਿਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿੰਜਾਣ ਤੇ ਦਰਦ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਿੱਕੋ ਵਰਤੀ ਦੇ ਦੋ ਅੰਗ ਹਨ।

ਲੱਖ ਕਰੋੜ ਵਾਲੇ ਪਏ ਝੂਰਦੇ ਹਨ। ਝੂਰਨ ਏਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਭਈ ਅਜੇ ਨਾਵਾਂ ਜੋੜਨ ਵਿਚ ਕਾਈ ਕਸਰ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਏਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਭਈ ਜੋ ਜੋੜਿਆ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਾ ਆਇਆ। ਘੁੰਡੀ "ਜੁੜਿਆ" ਲਫ਼ਜ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੋੜਨ ਹੋਂਦਾ ਹੈ ਥੋੜਾ ਥੋੜਾ ਕਰ ਕੇ, ਜਖ ਜਖ ਕੇ ਮਾਲ ਵਸਤ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ, ਪਰ "ਜੁੜਿਆਂ" ਦਾ ਹਿਕ ਮਤਲਬ ਢਿਊਣ[2], ਲੱਭਣ, ਤਰਲੇ ਨਾਲ ਲੱਭ ਜਾਵਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਏਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮਾਅਨਿਆਂ ਦਾ ਆਪੋ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਹੈ, ਪਰ ਹੁਸੈਨ ਏਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮਾਅਨਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਕਰ ਕੇ ਏਹਨਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਇਕਾਈ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਲ ਵਸਤ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜੋ ਕੰਮ ਹੈ ਉਹ ਕਾਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ, ਮਿਹਨਤ ਨਹੀਂ, ਤਰਲੇ ਦਾ, ਪਿੰਨਣ ਦਾ ਈ ਇਕ ਰੰਗ ਹੈ। ਮਾਲ ਵਸਤ ਜੋੜਨਾ ਨਿਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਾਸਤੇ ਹੋਂਦਾ ਹੈ, ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਥੀਂ ਬਾਹਰਵਾਰ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦਾ, ਉਹਦਾ ਸਾਂਗਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਖਾਰ ਦਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਨਿਗੂਣੀ ਜਿਹੀ ਗੌਂ ਦਾ ਈ ਹੋਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਦਾ ਜਗ ਨਾਲ ਸ਼ਰੀਕਾ ਹੋਂਦਾ ਹੈ ਜੁੜਤ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਜੇ ਜਗ ਨਾਲ ਜੁੜਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ, ਆਪਣੀ ਬੰਦਿਆਈ, ਆਪਣੀ ਸਕਤ ਨਾਲ ਵੀ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਥੀ ਸਕਦਾ। ਜੇਹੜਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਨਾ ਸਕਿਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੂੰ ਵੀ ਵਾਂਜਿਆ ਰਹਿਆ। ਦੂਜੇ ਵਲ ਉਲੇਰ[3] ਈ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਰ ਹੈ।

"ਲੱਖ ਕਰੋੜ" ਵਿਚ ਇਕ ਉਭਾਰ, ਇਕ ਖਿਲਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਏਹ ਉਭਾਰ ਖਿਲਾਰ ਈਵੇਂ ਝੋਲਾ ਈ ਹੈ ਜੇਹੜਾ 'ਝੂਰੀ ਝੂਰੀ" ਵਿਚ ਸੁੰਗੜ ਕੇ ਆਇਆ ਖੋਰਵਾਂ ਇਕਲਾਪਾ ਬਣ ਵੇਂਦਾ ਹੈ।

ਜੋੜਨਹਾਰ ਉਤਲੇ ਵਾਹ ਤਾਂ ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਣਾਂਵਦਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਅਸਲੋਂ ਇਕੱਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਨਿੱਤ ਦੀ ਸਾਥਣ, ਉਹਦੀ ਵੈਰਨ, ਉਹਦੀ ਅਤ ਸੌੜੀ 'ਮੈਂ' ਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਿੱਤ ਸੁੰਗੜਦੀ ਸਖ਼ਤ ਹੋਂਦੀ ਤੇ ਤਿੜਕਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ । "ਲੱਖ ਕਰੋੜ" ਵਾਲੀ ਵੰਨਗੀ "ਝੂਰੀ ਝੂਰੀ" ਇਕਹਿਰ ਵਿਚ ਨਿੱਘਰ ਵੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੋੜਨਹਾਰ ਨੂੰ ਪੌਂਦ[4] ਇੰਜੇ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੀਵੇਂ ਉਹਦੀ ਰੁੜ ਸੁਚੱਜੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਫਲ ਵੀ, ਪਰ ਅਗੂੰ ਝੂਰੇ ਦੀ ਸੌੜ ਚਿੰਤਾ ਉਹਦਾ ਸੰਘ ਘੁਟੇਂਦੀ ਹੈ।

ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਮਾਲ ਵਸਤ ਜੋੜਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਏ, ਲੋਕਾਈ ਕੋਲੂੰ ਨਿਵੇਕਲਿਆਂ ਰਹਿਣ ਦੀ, ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਰਲਣ ਦੀ ਮੈਲ ਥੀਂ ਬਚਾ ਖੜਨ ਦੀ। ਚਿਟਿਆਈ ਈ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਦਾ ਜੀਵਨ ਏ। ਦੂਜਿਆਂ ਕੋਲੂੰ ਵਧ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਚਿਟਿਆਈ, ਰਲਣ ਵਿਚ ਦਾਗੀ ਹੋਵਣ ਦਾ ਭਉ ਏ ਤੇ ਦਾਗੀ ਹੋਵਣ ਚਿਟਿਆਈ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋਇਆ। ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਬੰਦਿਆਈ ਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ, ਬੰਦਿਆਈ ਸਾਂਝ ਦਾ ਰੰਗ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਰੰਗ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਚਿਟਿਆਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਖਰੱਪ ਦਾ, ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਝੰਡਾ ਹੈ।

ਜੋੜਨਹਾਰ "ਮੈਂ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਈਆਂ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰੇਂਦੀ ਹੈ; ਵਧ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਸੋਹਨ, ਚਤੁਰਾਈ, ਬਲਕਾਰ, ਜਾਂ ਗੁਣ ਦੀ ਸੋਭਾ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਲਵਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਊਣਿਆਂ ਹੋਵਣ ਦੇ ਮੇਹਣੇ ਦੀ ਛੱਟ ਆਪਣੇ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਪੌਣ ਦੇਂਦੀ । ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ। ਪਰ ਪਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਉਹ ਚਿੱਟਾ ਉਛਾੜ ਏ ਜੀਹਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨਹਾਰ "ਮੈਂ" ਆਪਣੇ ਇਕਲਾਪੇ ਮਾਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਕੱਜਣ ਦਾ ਤਰਲਾ ਮਰੇਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਕਜਦੀ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦੇਂਵਦੀ ਹੈ। ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਜੋੜਨਹਾਰ "ਮੈਂ" ਦਾ ਖੱਪਣ ਹੈ।

ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਨੂੰ ਭੱਠ ਘੱਤ ਕੇ ਹੁਸੈਨ ਉਸ ਪੂਰੀ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਰੋਇਓਸੁ ਜਿਹੜੀ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਜੀਅ ਜੰਮਦੀ ਹੈ। "ਤੇਰੀ" ਲਫ਼ਜ਼ ਦੋ ਕੰਮ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਉਹਦੀ "ਮੈਂ" ਦੀ ਸੌੜ ਵਿਖਾਂਵਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਛੜੀ "ਤੇਰੀ" ਹੈ। ਏਹ ਤੈਂਡੀ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਤੈਂਡੇ ਲੁਕੇ ਜੇਹੇ ਪਿੰਜਰੇ ਵਿਚ ਈ ਡਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲੋਂ ਤੈਂਡਾ ਸਾਂਗਾ ਮੁਕਾਂਵਦੀ ਹੈ। ਏਹ ਤੈਨੂੰ ਜੱਗ ਵਾਸਤੇ ਤੇ ਜੱਗ ਨੂੰ ਤੈਂਡੇ ਵਾਸਤੇ ਓਪਰਾ ਬਣਾਂਵਦੀ ਹੈ। "ਤੇਰੀ", ਲਫ਼ਜ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਮਲੰਗ ਲਲਕਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਦੇ ਭਰਮ ਭਾ ਨੂੰ ਲਾਹ ਕੇ ਹੇਠ ਲੁਕੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੇ ਨੂੰ ਹੱਥ ਘਤੇਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਹੇਠ ਲੁਕੇ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਸਿੱਧਿਆਂ ਹੋ ਪੌਣ ਵਿਚ ਓਸ ਬੰਦੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਈ ਭਲਾ ਹੈ। ਏਹ ਹੈ "ਤੇਰੀ" ਲਫ਼ਜ਼ ਦਾ ਦੂਜਾ ਕੰਮ। "ਤੇਰੀ" ਲਫ਼ਜ਼ ਵਾਲੀ ਬੇ ਲਿਹਾਜ਼ੀ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਤੇ ਕਰੇਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਨੰਗਿਆਂ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ ਈ ਉਹਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁੱਸੇ ਹੋਏ ਅਸਲੇ ਦਾ, ਆਪਣੀ ਬੰਦਿਆਈ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

"ਤੇਰੀ" ਰਾਹੀਂ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਉਹਦੀ "ਮੈਂ" ਦੀ ਸੌੜ ਵਿਖਾਈ ਹੈ ਉਥੇ ਉਹਦੀ 'ਮੈਂ" ਦੀ ਸਕਤ ਵਲ ਸੈਨਤ ਮਾਰ ਕੇ ਉਹਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹ ਦਾ, ਮੁੜ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਦਾ ਵੀ ਦਿਤੋ ਸੁ। ਭੱਠ ਦੀ ਭਾ ਉਹਦੀ ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਨੂੰ, ਉਹਦੇ ਕੋੜ ਨੂੰ ਸਾੜ ਕੇ ਉਹਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ।

ਅੱਗੋਂ ਹੁਸੈਨ ਮਾਲ ਵਸਤ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ, ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਵਾਲੀ ਸੌੜੀ "ਮੈਂ" ਦਾ ਤੋੜ ਦਸੇਂਦਾ ਹੈ — ਏਹ ਹੈ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਝੂਰੀ। "ਲੱਖ ਕਰੋੜ ਜੀਹਨਾਂ ਦੇ ਜੁੜਿਆ" ਵਿਚ "ਜੀਹਨਾਂ" ਲਫ਼ਜ਼ ਨੇ

ਸਾਨੂੰ ਸਾਂਝ ਦਾ ਝੂਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹਾ, ਪਰ ਏਹ ਝੂਲਾ "ਝੂਰੀ ਝੂਰੀ" ਵਾਲੇ ਇਕਲਾਪੇ ਵਿਚ ਆਣ ਕੇ ਮੁੱਕ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਏਸ ਨਿਗੂਣੇ ਇਕਲਾਪੇ ਤੋਂ ਅਸਾਂ ਸੱਚੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਪੰਧ ਪੌਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਰਹਿਤਲ, ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ। "ਜੀਹਨਾਂ" ਲਫ਼ਜ਼ ਵਾਲੀ ਕੂੜੀ ਸੈਰ ਤੋਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਵਾਲੀ ਸੱਚੀ ਸੈਰ ਤਾਈਂ ਪੰਧ "ਝੂਰੀ ਝੂਰੀ" ਤੇ "ਤੇਰੀ" ਵਾਲਿਆਂ ਇਕਲਵੰਜ ਦਿਆਂ ਦੋਂਹ ਪੜਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਏਹਨਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਖਲੋ ਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਨਾਵਾਂ ਜੋੜਨਹਾਰਾਂ ਦੀ ਥੋਥੀ ਜੁੜਤ ਨੂੰ ਸਿਆਣਦੇ ਹਾਂ, ਸੱਚੀ ਜੁੜਤ ਦੀ ਲੋੜ ਸਹੀ ਕਰੇਂਦੇ ਹਾਂ। ਝੂਰੀ ਕਿਸੇ ਹਿੱਕ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਰਿਆਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਏਹ ਸਾਰੇ ਫ਼ਕੀਰਕੇ[5] ਦੀ ਹਾਂਡ[6] ਨਾਲ ਵੀ ਦਾਗ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਹੱਥੋਂ ਏਹਦਾ ਰੰਗ ਵਧੇਰੇ ਗੂੜ੍ਹਾ ਥੀ ਵੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਰਲ ਵਰਤਣ ਦਾ, ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਘੋਲ ਦਾ ਮੇਲ ਮੁੜ੍ਹਕਾ ਝੂਰੀ ਦਾ ਰੰਗ ਹੈ। ਚਾਦਰ ਨੂੰ ਭੂਈਂ 'ਤੇ ਲੱਗਣ ਦਾ ਧੁੜਕੂ ਖਾਈ ਜਾਂਵਦਾ ਹੈ। ਝੂਰੀ ਨੂੰ ਨਾ ਭਰਮ ਹੈ, ਨਾ ਭਉ। ਝੂਰੀ ਇਕੱਲੇ ਜੀ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਮਾਲਿਕੀ ਦਾ ਤੋੜ ਹੈ, ਏਸ ਪਾਰੋਂ ਵਿਖਾਲੇ ਦਾ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ, ਥੁੜ ਦੀ ਸੰਗ ਦਾ ਵੀ ਤੋੜ ਹੈ। ਝੂਰੀ ਗੂੜ੍ਹੇ ਸਾਂਗੇ ਦਾ ਨਿੱਘ ਮਾਣਦੀ ਹੈ। ਮਿੱਟੀ ਨਾਲ ਮਿੱਟੀ ਹੈ। ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਨਾਂ ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਸਹੇੜਨ ਦੇ ਘੋਲ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ। ਝੂਰੀ ਨਾਂ ਨਾਵੇਂ ਤੇ ਪਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਦੀ ਬਾਂਧ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦੇ ਘੋਲ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ।

ਬੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਸਜਨਾਈ ਦੀ ਨਵੀਂ ਖੁਲ੍ਹ ਦਾ ਈ ਨਾਂ ਸੰਗਤ ਹੈ। ਜਦ ਤਾਈਂ ਬੰਦਾ ਵੱਖਰੀ ਮਾਲਿਕੀ ਵਾਲੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਹੈ ਉਹਨੂੰ ਹਰਦਮ ਅੰਦਰੂੰ ਊਣਿਆਂ ਹੋ ਵੰਜਣ ਦਾ, ਚਿੱਟੀ ਚਾਦਰ ਹਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਜਾਵਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ। ਸੱਚੀ ਸਜਨਾਈ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਲ ਆਪੂੰ ਕਰੇਂਦੀ ਹੈ। ਓਹਲਾ ਹੋਂਦਾ ਹੈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ, ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਵਾਸਤੇ। ਸੰਗਤ ਦਾ ਓਹਲਾ ਹੈ ਇਕਲਾਪੇ ਦੇ ਕੱਚ ਤੋਂ, ਸੰਗਤ ਦਾ ਓਹਲਾ ਹੈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਪਕਾਵਣ ਵਾਸਤੇ। ਸੰਗਤ ਦਾ ਓਹਲਾ ਬੰਦੇ ਨੂੰ "ਹੋ ਸਕਣ" ਦੀ ਵੇਹਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। "ਸੂਰੀ" ਵਿਚ ਪੂਰਿਆਂ ਪੀਡਿਆਂ ਹੋਵਣ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਨੇ। ਸੁਰਤ ਦਾ ਸੋਰਨ, ਸਿੰਜਾਨ ਦਾ ਪਕੇਰਿਆਂ ਹੋਵਣ ਬਿਨਾ ਸਜਨਾਈਓਂ ਨਹੀਂ। ਸਾਂਝ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਸਕਤ ਵਲ ਖੜਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਿੰਜਾਣ ਨਾਲ, ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਰਕ[7] ਨਾਲ ਭਰੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਕੱਲੇ ਵਾਹ ਮਾਲ ਵਸਤ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਮਾਂਦਿਆਂ ਤੇ ਸਖਣਿਆਂ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਫ਼ੀ ਦੇ ਹਰ ਬੋਲ ਵਿਚ ਏਹ ਸੂਝ ਹੈ। ਕਾਫ਼ੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਈ ਏਹ ਸੂਝ ਉਣੀ ਪਈ ਹੈ। ਹਰ ਸਤਰ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਪੰਧ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਸੱਖਣਿਆਂ ਥੀਵਣ ਜਾਂ ਭਰੀਜਣ ਦੇ ਪੰਧ। ਅੰਤਰੇ ਜਗ-ਵਰਤੀ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਖਾਂਵਦੇ ਹਨ। ਅਸਥਾਈ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਿਆਂ ਹੋਵਣ ਦਾ ਪੰਧ ਦਸੇਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਅੰਤਰਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੁਸੈਨ ਆਪਣੀ ਹੱਡਵਰਤੀ ਦਾ ਸਤ ਜਗ ਵਰਤੀ ਦੇ ਤੱਤ ਵਿਚ ਰਲਾਂਵਦਾ ਹੈ। ਛੇਕੜਲੀ ਸਤਰ ਨਾਲ ਜਦ ਅਸਥਾਈ ਟੱਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹਿਰਖ ਦਾ ਤਾਉ ਤ੍ਰਿਖਾ ਹੋ ਵੈਂਦਾ ਹੈ। ਏਹੋ ਹਿਰਖ ਹੈ ਜੀਹਨੂੰ ਹੁਸੈਨ ਦਿਲੇ ਦਾ ਦਰਦ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਏਹ ਹਿਰਖ ਹੈ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਆਪਣਾ ਆਪ ਵੰਜਾਵਣ ਉਤੇ, ਆਪਣੀ ਸਕਤ ਗਵਾਵਣ ਉਤੇ, ਪੂਰ ਦੇ ਪੂਰ ਅਧੂਰੇ ਲੁੜ੍ਹੀ ਵੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਧੂਰੇ ਬੰਦੇ ਸੱਖਣੇ ਬੰਦੇ ਹਨ ਜੇਹੜੇ ਲੱਖ ਕਰੋੜ ਜੋੜੀਂਦੇ, ਚਿੱਟੀਆਂ ਚਾਦਰਾਂ ਲੈਂਦੇ ਆਪਣੇ ਭਾਂਡੇ ਮੂਧੇ ਮਾਰ ਗਏ।

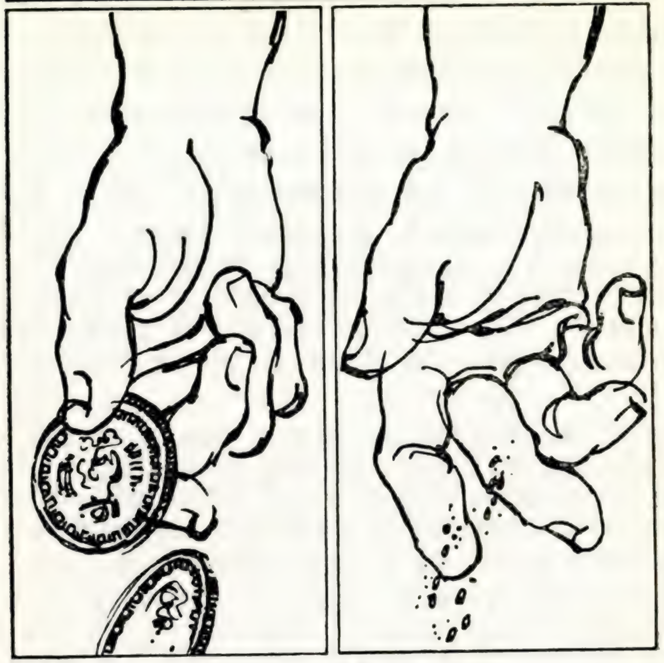
ਬੰਦਿਆਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁਸੈਨ ਦਾ ਦੁੱਖ ਹੈ। ਅਸਥਾਈ ਅੰਤਰਿਆਂ ਨਾਲ ਕਈਆਂ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੁਸੈਨ ਅਗੇ ਉਹਦੇ ਵਸੇਬ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਸੇਬ ਦੀ ਸਿੰਜਾਣ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਦਰਦ ਦੇ ਤਾਉ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਪੰਘਰੇਂਦੀ ਹੈ। ਏਹੋ ਦਿਲ ਦਾ ਪੂਰਿਆਂ ਹੋਵਣ ਹੈ।

(ਉਲਥਾਉਫ਼ਹਾਰ — ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ)

---

1. ਪੂਰੀ ਹੋਈ 2. ਲਭਣ, ਮਿਲਣ 3. ਝੁਕਾਅ 4. ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ 5. ਫਕੀਰਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਮਾਤ 6. ਪੂਰਾ ਮੇਲ 7. ਅਹਿਸਾਸ।

FARMERS :



We'll put
in the money.

You put
in the rest.

Money is what you need to put in first to ensure a good yield. Money for farm machinery, for fertilizer, for seeds, for irrigation. Money which you may not have. But we do. And we can loan it to you. Our special loans for agriculturists are given on very easy and convenient terms. For full details on all our services contact the nearest PSB branch.

THE PUNJAB & SIND BANK LTD.
(Regd. Office : Hall Bazar, Amritsar)
Central & Administrative Office
H-Block, Connaught Circus, New Delhi-1
Chairman : Inderjit Singh

CC/PSB-1/74

ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ

ਮੁਢਲੇ ਸ਼ਬਦ : ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵੇਰਵੇ-ਸਹਿਤ ਜਾਣਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ, ਵਿਭਾਗ ਖੋਹਲੇ ਗਏ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਅਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ।

ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬੁਧੀਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਮਕ ਲਗਨ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦੇਣ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਕਈਆਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਤਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਨ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਰੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ਾ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਕਈ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਡੇ ਅਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮਹਾਨ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ, ਸਾਡੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕੇਵਲ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ। ਕੇਵਲ ਕਹੀ ਜਾਣਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸਾਡੀ ਕੀ ਹਾਲਤ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਾਡੀ ਕਿਵੇਂ ਮਦਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਹੀ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿੱਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ : ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿੱਤ ਲਈ ਸੁਲੱਗਵੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਲੇਖ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿੱਤਕ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਲੋਚਕਾਂ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਹੋਣ।

ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ — ਰੂਪ ਕੀ ਹੈ ? ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੂਪ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਜਵਾਬ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਉਪ-ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਸੌਂਦਰਯ ਇਨਾ ਮੱਤਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਕਿਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸੌਂਦਰਯ

ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ ।

ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਜਾਂ ਰੂਪ-ਰਸ ਜਾਂ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ । ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਖ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗੇਗਾ । ਹੋਰ ਨਾ ਸਹੀ ਤਾਂ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਫ਼ਰਕ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇਗਾ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਮੱਤਭੇਦ ਰਖਣੇ ਕੋਈ ਆਰਾਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਸੋ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਪਾਠ ਉਪਰੰਤ ਕਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਉਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਣ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ । ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੱਡੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਸਨ : ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀ । ਸੂਫ਼ੀ-ਧਾਰਾ ਦਰਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਨੂੰ ਅਫਿਰਕੂ ਹੋਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ । ਇਹ ਗੱਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ-ਮਤ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖਾਂ 'ਤੇ ਬੜੇ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਹਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ-ਮੱਤ ਦਾ ਇਸਲਾਮੀ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਅਗਿਆਤ ਹੋਣਾ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦੁਰਬਲਤਾ ਅਤੇ ਭਾਵਕ-ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ।

ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਸਿੱਖ-ਮੱਤ ਨਾਲ ਕਾਫੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਰਚੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ । ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਬ੍ਰਿਜਭਾਸ਼ਾ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਮੁੜ ਗਈ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਅਜੋਕੀ ਧਾਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁਖ ਲੱਛਣ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਣਾ ਹੈ । ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਔਗਣ ਤੀਸਰੀ ਧਾਰਾ ਅਰਥਾਤ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਗੁਣ ਔਗਣ ਹੀ ਹਨ । ਇਹਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਾਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਸਥਿਤੀ ਕਠਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਜਦ ਅਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਵਲ ਧਿਆਨ ਮਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੀ ਕਵਿਤਾ ਸਫਲ, ਮਹਾਨ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰੀਯ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਮੁਖੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਐਨ ਉਹੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ । ਜਦ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸ਼ੱਕੀ ਰਹਿਣਗੇ, ਓਨੀ ਦੇਰ ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਰੇਰਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ । ਦੂਜੇ, ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰੇਰਨਾ ਇਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤਕਰੀਬਨ ਮੂਲੋਂ ਮੁਢੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਸੀ । ਅਜੋਕਾ ਕਵੀ ਵੀ ਮੂਲੋਂ ਅਤੇ ਮੁੱਢੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਵਾਂਗੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਉਹਦੇ ਕੋਲ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ । ਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਉਹ ਲਿਖਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹਦੇ ਪਾਸ ਉਹਦੀ ਕੋਈ ਮਿਸਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਉਹਨੂੰ ਬੇ-ਸਹਾਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ । ਇਹ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਚਨਾ ਕਰਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਸੀ ।

ਕੋਈ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਵੇ । ਸਾਡੀ ਆਧੁਨਿਕ ਧਾਰਾ ਨੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਦੋ ਚਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ । ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਅਜੇ ਤਕ ਨਿਭਾ ਨਹੀਂ ਸਕੇ । ਇਹ ਅਸਾਂ ਨਿਭਾਉਣੀ ਹੈ । ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝੀਏ । ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ" ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਲੋਂ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਤੇ ਝਾਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਡਾ ਵਿਰਸਾ ਸਾਡੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕੇ ।

ਆਖ਼ਰ ਵਿਚ ਇਸ ਲੇਖ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ । ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਜਿਵੇਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਕਾਦਮਿਕ ਉੱਦਮ ਨੌਜਵਾਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰੇਗਾ ।

ਬਹਿਸ ਦੀ ਸੰਭਵ ਵਿਧੀ ਜੋ ਅਪਨਾਈ ਨਹੀਂ ਗਈ : ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ ਕਈ ਫਿਲਾਸਫਰ ਆਪਣਾ ਸੌਂਦਰਯ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਪਰਮ ਸੱਤ ਉਤੇ ਉਸਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਭਿਤ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਇਸ ਤੋਂ ਅਖ਼ਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਆਪਣੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਭਿਤ ਤੋਂ ਨਿਗਮਨੀ (Deductive) ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜੋਕੇ ਸੌਂਦਰਯਕਾਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਉਹਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਆਗਮਨੀ (Inductive) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਨਿਗਮਨੀ ਸੌਂਦਰਯਕਾਰ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਉਣਗੇ...ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪਰਮ ਸੱਤ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ । ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਹ ਹੈ । ਸੁੰਦਰਤਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ।

ਨਿਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਦੇ ਕਈ ਘਾਟੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਲ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਧਿਆਨ ਦਿਤਾ ਹੈ । ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਨਿਗਮਨੀ ਦਲੀਲ ਅਗੇ ਟੁਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਅਨੁਮਾਨ, ਬਹਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦੇ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੋਵੇ । ਇਹ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਅਰਥ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਘਾੜ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਨਿਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਚਾਹੇ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਲਾਹੇਵੰਦ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ । ਦੂਸਰੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ । ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸੰਦੇਹ-ਰਹਿਤ ਹੋਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ।

ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਕਿ 'ਮਨੁੱਖ ਨਾਸ਼ਵੰਤ' ਹੈ, 'ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਹੈ', 'ਇਸ ਲਈ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੈ' । ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਗਮਨੀ ਦਲੀਲ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਉਹ ਸਾਂਝ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਜਿਹਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਹੈ । ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ।

ਸੋ ਪਹਿਲਾ ਉਜ਼ਰ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਨ, ਸਹੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸੰਦੇਹ-ਰਹਿਤ ਹੋਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ । ਦੂਸਰੇ, ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਯੋਗ ਬਹਿਸ ਦਾ ਇਕ ਆਧਾਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਖੰਡਣ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ । ਇਹ ਆਧਾਰ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਨਿਆਯਸ਼ਾਲੀ (Logical) ਹੈ । ਪਰ ਇਸ ਆਧਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦ ਨਹੀਂ । ਕੋਈ ਅਧਾਰ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹਦੇ ਕਾਰਨ ਬਹਿਸ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਜਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ । ਪਰ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਆਯਸ਼ਾਲੀ ਮੰਨਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ । ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਿਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਨਿਆਯ ਨਹੀਂ । ਅਨੁਭਵ ਥੋੜਾ ਜਾਂ ਬਹੁਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਡੂੰਘਾ ਜਾਂ ਪੇਤਲਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਕਦੇ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਜਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ । ਗ਼ਲਤ ਨਿਆਯ ਦੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਸਹੀ ਨਿਆਯ ਵਾਂਗੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਹੈ । ਸੋ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਤੇ ਖੜਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਗਮਨੀ (inductive) ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੁਧੀਮਾਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੱਲੋਜ਼ੋਰੀ ਪੱਛਮੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ । ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ (Renaissance) ਪੁਨਰਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੈ । ਕੋਈ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਆਸਤਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਯੋਗਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁਧਮੱਤ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਬਹੁਤ ਹੈ । ਖ਼ੈਰ, ਲੇਖ ਵਿਚ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਕਹੀ ਗੱਲ ਸੁਣ ਕੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ।

ਜੋ ਤਰੀਕਾ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ : ਮੈਂ ਬਹਿਸ ਦਾ ਆਗਮਨੀ ਤਰੀਕਾ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ । ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਪੂਰਾ ਤਾਣ ਲਾਕੇ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲੇ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼, ਜਤਨ, ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ । ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ।

ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਮੰਨੇ ਪਰਮੰਨੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਜੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਕੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰਖੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ । ਇਕ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸ

ਪੱਖ ਉਤੇ ਕਿੰਨਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ । ਥੋੜੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਉਤੇ ਉਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕਿਸੇ ਮਨਚਾਹੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਪੱਖ ਦਰਸਾ ਦੇਵੇਗੀ । ਅਜਿਹੇ ਬਹਿਸਕਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਣ, ਅੰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ (Partially) ਸਹੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ (In totality) ਗ਼ਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਅੰਸ਼ਕ ਬਹਿਸ ਉਂਜ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਅਗੇ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇ ਸਕਾਂਗੇ । ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋਰ ਫ਼ਾਇਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ । ਜਿਹੜੀਆਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕਣਗੀਆਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਸਕਣਗੀਆਂ । ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਸਾਡੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਜ਼ਾਮਿਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ।

ਆਗਮਨੀ ਵਿਧੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਜਾਹ ਕਾਰਨ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕੋਈ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸੌਂਦਰਯ ਉਤੇ ਬਹਿਸ ਹੁੰਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਇਹਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਵੱਈਆ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ । ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਬਹਿਸ ਬਾਬ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਹੋਈ । ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਾ ਹੀ ਇੰਨਾ ਮਹੱਤਵ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ । ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਪਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਥੇ ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜਤਨਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਜੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਹਵਾਲੇ ਦਾ ਖੇਤਰ ਇਕੋ ਤੁਕ ਵਿਚ ਮੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਕੋ ਤੁਕ ਦਾ ਹੀ ਹਵਾਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ । ਜੇ ਕੋਈ ਨੁਕਤਾ ਪੂਰੇ ਬੰਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਬੰਦ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਇਕ ਦੋ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਆਏ ਹਨ । ਮੈਂ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾ ਸਕੇ ।

ਮੈਂ ਪੱਖਪਾਪ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਕਲਪਿਤ (Pre-conceived) ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਪਨ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਸਹੀ ਮੰਨੇ ਹਨ । ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਘਾਲਣਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਮੇਰਾ ਨਿਗੂਣਾ ਜਿਹਾ ਉਦਮ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ ।

ਮੈਂ ਲੇਖ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੀ ਉਕਤੀ ਨਹੀਂ ਦਿਤੀ । ਇਹਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਹਨ । ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਸ਼ਾਲੀ (Systematic) ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ । ਦੂਜੇ ਇਹ ਕਿ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ । ਤੀਜੇ, ਆਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ।

ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ । ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਰਾਏ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਡੇ ਲਿਖਾਰੀ ਅਕਸਰ ਇਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਫਲਾਣੇ ਚਿੰਤਕ ਨਾਲ

ਰਲਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਟੁੱਟੇ ਭੱਜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਹੀ ਕੀਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਜਾਹ ਵੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਆਪਣਿਆਂ ਵਾਂਗੂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਹਿਸ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਵਿਦਵਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪੱਧਰ ਮਾਮੂਲੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਅਗਾਂਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕੇਵਲ ਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਉਂਜ ਵੀ ਸ਼ੋਭਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੀ ਪੁਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹੋ ਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅਣਭੋਲ ਹੀ ਕਈ ਸ਼ੈਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੁਹਣਾ ਮਿਥਦੇ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਮਨਚਾਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨੀ ਨਿਗਮਨੀ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ 'ਅਸਲੀ' ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਖੇਤਰ 'ਚੋਂ ਪਰੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕਚ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਇੰਜ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ : ਭਾਵੇਂ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਡੀ ਭੁਲ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਝਲਕ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਮ ਦੀ ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਅਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਭਰਵੀਂ ਹਮਦਰਦੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਸ਼ੈਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮੁਲ (value) ਸ਼ਾਇਦ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

"ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ / ਮਾਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰ।
ਜਦਹੁ ਸੀਆ ਵੀਆਹੀਆ / ਲਾੜੇ ਸੋਹਿਨ ਪਾਸਿ / ਹੀਡੋਲੀ ਚੜਿ ਆਈਆ / ਦੰਦ ਖੰਡ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ / ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ / ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ / (ਆਸਾ ਅਸ : 11)

ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਇਆਂ ਬਹੁਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

"ਰੂਪੁ ਨ ਜਾਣੈ ਸੋਹਣੀਐ / ਹੁਕਮਿ ਬਧੀ ਸਿਰਿ ਕਾਰੋ।" (ਵਡਹੰਸ ਅਲਾਹਣੀਆ-3)
"ਖਾਰ ਸਮੁਦ੍ਰ ਢੰਢੋਲੀਐ / ਇਕੁ ਮਣੀਆ ਪਾਵੈ।
ਦੁਇ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਸੁਹਾਵਣਾ / ਮਾਟੀ ਤਿਸੁ ਖਾਵੈ।" (ਮਾਰੂ ਅਸ : 6)
"ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਹੁ ਧਾਰੀ / ਓਹੁ ਜੋਗੀ ਪੁਰਖੁ ਓਹੁ ਸੁੰਦਰਿ ਨਾਰੀ।
ਅਹਿਨਿਸਿ ਭੋਗੈ ਚੋਜ ਬਿਨੋਦੀ / ਉਠ ਚਲਤੈ ਮਤਾ ਨ ਕੀਨਾ ਹੈ।" (ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ-8)
"ਬਰਸੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਧਾਰ ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਵਣੀ।" (ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾ ਮਾਹਾ-4)

"ਚੇਤੁ ਬਸੰਤੁ ਭਲਾ ਭਵਰ ਸੁਹਾਵੜੇ / ਬਨ ਫੂਲੇ ਮੰਝ ਬਾਰਿ / ਮੈ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਬਾਹੁੜੈ"
(ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾਮਾਹਾ-5)
"ਕਾਮਨਿ ਚਾਹੈ ਸੁੰਦਰਿ ਭੋਗੁ / ਪਾਨ ਫੂਲ ਮੀਠੇ ਰਸ ਰੋਗ।
ਖੀਲੈ ਬਿਗਸੈ ਤੇ ਤੇ ਸੋਗ / ਪ੍ਰਭ ਸਰਨਾਗਤਿ ਕੀਨਸਿ ਹੋਗ।" (ਬਸੰਤ ਅਸ : 1)

ਪੱਟੀਆਂ, ਸੰਧੂਰ, ਲਾੜੇ, ਡੋਲੀ, ਚੂੜੇ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪੱਖੀਆਂ, ਮਣੀ, ਕਾਇਆ, ਮੀਂਹ, ਚੇਤ, ਬਸੰਤ, ਫੁੱਲ, ਭੌਰੇ, ਭੋਗ, ਪਾਨ ਆਦਿ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਅਚੇਤ ਹੀ ਸੁਹਣੇ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਹਣੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮੁੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਸੌ ਆਰਥਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਚਰਨ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਊਣਤਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਹਨਾਂ ਘਾਟਿਆਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਰੁੱਖੀ ਅਤੇ ਰੂਪਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਅਚੇਤ ਸੁਹਜ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘਟ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਥੋੜਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅਚੇਤ ਸੁਹਜ ਦੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ? ਜੇ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ?

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੂਸਰੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :
"ਇੰਦੁ ਵਰਸੈ ਧਰਤਿ ਸੁਹਾਵੀ / ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ।" (ਮਲਾਰ ਅਸ: 4)

ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਹ ਬੇਸੋਚੇ-ਸਮਝੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉੱਤੇ ਸਬਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉੱਚੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਨ :

"ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਅਰੁ ਫੁਲੜਾ / ਨਾਠੀਅੜੇ ਦਿਨ ਚਾਰਿ।
ਪਬਣਿ ਕੇਰੇ ਪਤ ਜਿਉ / ਢਲਿ ਢੁਲੀ ਜੁੰਮਣਾਰ ।1।
ਰੰਗੁ ਮਾਣਿ ਲੈ ਪਿਆਰਿਆ / ਜਾ ਜੋਬਨੁ ਨਉਹੁਲਾ
ਦਿਨ ਥੋੜੜੇ ਥਕੇ / ਭਇਆ ਪੁਰਾਣਾ ਚੋਲਾ ।1। ਰਹਾਉ।
ਸਜਣ ਮੇਰੇ ਰੰਗੁਲੇ / ਜਾਇ ਸੁਤੇ ਜੀਰਾਣਿ।
ਹੰਭੀ ਵੰਞਾ ਡੁਮਣੀ / ਰੋਵਾ ਲੀਣੀ ਬਾਣਿ ।2।
ਕੀ ਨ ਸੁਣੇ ਹੀ ਗੋਰੀਏ / ਆਪਣ ਕੰਨੀ ਸੋਇ।
ਲਗੀ ਆਵਹਿ ਸਾਹੁਰੈ / ਨਿਤ ਨ ਪਈਆ ਹੋਇ ।3।
ਨਾਨਕ ਸੁਤੀ ਪੇਈਐ / ਜਾਣੁ ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ।
ਗੁਣਾ ਗਵਾਈ ਗੰਠੜੀ / ਅਵਗਣ ਚਲੀ ਬੰਨਿ ।4। (ਸਿਰੀ—24)

ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰਕ ਜਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਮਾਅਨੇ

ਸੋਚਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਕੀ ਨ ਸੁਣੇ ਹੀ ਗੋਰੀਏ' ਤੁਕ ਨਾਲ ਭਾਵੁਕ ਮੋੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦ ਨੰਬਰ 3 ਅਤੇ 4, ਰਹਾਉ ਤਕ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪੱਖ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚਕਾਰ 'ਰੰਗੁਲੇ ਸਜਣ' ਵਰਗਿਆਂ ਦੀ 'ਜੀਰਾਣਿ' ਜਾ ਕੇ ਸੌਂ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਡੁਮਣੀ' ਦੀ 'ਝੀਣੀ ਬਾਣਿ' ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਰੰਗੁਲੇ ਸਜਣ' 'ਜੀਰਾਣਿ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਹੈ ਇੰਝ ਹੀ ਬੰਦ ਨੰਬਰ 1 ਅਤੇ ਰਹਾਉ ਦਾ ਬੰਦ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਬੰਦ ਨੰਬਰ 3 ਅਤੇ 4 ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ (contrast) ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ।

'ਡੁਮਣੀ' ਅਤੇ 'ਝੀਣੀ ਬਾਣਿ' ਸਾਡੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਪਬਣਿ ਰੰਗ, ਨਉਹੁਲਾ ਜੋਬਨੁ, ਧਨੁ, ਫੁਲੜਾ' ਆਦਿ 'ਚ ਭੁੱਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵੱਡੀ ਉਮਰ 'ਚ ਅਸੀਂ ਇੰਨਾ ਕਰਨ ਜੋਗੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਅਵੇਸਲੇਪਨ ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ 'ਸਤੀ, ਪੇਈਆ ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ' ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ 'ਸੋਇ' ਨਹੀਂ ਸੁਣਦੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ 'ਲਗੀ ਆਵਹਿ ਸਾਹੁਰੈ' ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਅਕਸਰ ਆਦਮੀ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਅਰਥਾਤ ਧਨ, ਜੋਬਨੁ, ਰੰਗ, ਫੁਲੜਾ, ਨਾਠੀਅੜੇ, ਪਬਣਿ ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿਣ ਨਾਲ 'ਗੁਣਾ ਗਵਾਈ ਗਠੜੀ' ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਖੁੱਭ ਕੇ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ 'ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ' ਵਾਲੀ ਆਤਮਕ ਦਸ਼ਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ 'ਸਾਹੁਰੈ' ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਤਮਿਕ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਛੱਡ ਕੇ 'ਸੋਇ' ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ 'ਸਾਹੁਰੈ...ਪੇਈਆ' ਘਰਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ 'ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ' ਦੀ ਰੋਕ-ਥਾਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀ 'ਗੁਣਾ ਗਠੜੀ' ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੀ ਰਹੇ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪੱਲੇ ਗੁਣ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਲੈ ਜਾਈਏ।

ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਅੱਠ ਤੁੱਕਾਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਪਾਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਰੂਪ (Identical) ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਅਵੇਸਲੇਪਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਹੈ ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੰਨੇ ਉਤੇ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਕਿਤੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਸਨਿੰਮਰ ਬੇਨਤੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਹਾਉ ਵਾਲੇ ਬੰਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ 'ਆਤਮਕ ਫਿਰ ਸਿਮਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ' ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਿਰਕੇਂਦਰ (Unfocus) ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੰਬਰ 2 ਬੰਦ ਵਿਚ 'ਮੈਂ ਭੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਹੋ ਕੇ (ਉਧਰ ਨੂੰ ਹੀ) ਚਲ ਪਵਾਂਗੀ' ਦਾ ਭਵਿਖਤ ਕਾਲ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਅਰਥ 'ਮੇਰੀ ਵੀ, ਉਧਰ ਨੂੰ ਜਾਦਿਆਂ ਦੁਚਿੱਤੀ ਜਾਣੀ'' ਨਹੀਂ ਹੈ। (ਚਲਦਾ)

●

ਨੋਟ : 'ਸੇਧ' ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਚਾਰ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਸੰਪਾਦਕ 'ਸੇਧ' ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸੋਬਤੀ

ਰਖ ਤਰਾਜ਼ੂ ਤੋਲੀਏ

ਏ ਕ੍ਰਿਟੀਕਲ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ
ਡਾ: ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ
ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਅਪ੍ਰੇਟਿਵ ਇੰਡਸਟਰੀਅਲ ਸੋਸਾਇਟੀ ਲਿਮਿਟਿਡ, ਦਿੱਲੀ
ਮਾਰਚ 1961, ਪੰਨੇ, 391 (ਸਣੇ ਇੰਡੈਕਸ) ਮੁੱਲ : 20 ਰੁਪਏ

——

1 (ੳ) ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪੀ. ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜ਼ਬਾਨ ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਇਕ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਸੀਲੇ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਨਾ ਲਿਆਉਣਾ ਇਸ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵੱਲ ਅਜਿਹਾ ਰਵੱਈਆ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ, ਇਸ ਜ਼ਬਾਨ ਦੇ ਦੋਖੀਆਂ ਦਾ ਦਮ ਭਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਤਰਦੀਦ ਲਈ ਕਿਸੀ 'ਤਕਨੀਕੀ ਲੋੜ' ਨੂੰ ਮਜਬੂਰੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦਿਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋੜ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੁਆਰਾ ਸੁਝਾਈ ਗਈ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੱਲ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਨਤੀਜਾ ਕਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੂੰ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਝ-ਬੁਝ ਲਿਆ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਕੀ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਹੜਾ ਸਾਡੀ ਗੱਲ ਸੁਣਨੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ਬਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨਹੀਂ, (ਇਹ ਭਰਮ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਹੀ ਹੈ) ਪਰ, ਫਿਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਚੋਣ ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਖੜੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਕਿਸ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਾਲੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦੀ ਚੋਣ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਅਤੇ ਅਧਿਅਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋ ਜਾਇਆ ਕਰਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਦਸਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਲੇ ਨਿਖੇੜ ਨੂੰ ਵਾਜ਼ਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਿਰਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਗੋਲਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਅਵੱਲ ਤਾਂ ਖੋਜ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ। ਜਦੋਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮੋਹ ਜਾਗ ਹੀ ਪਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਉਪਰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਵੀ ਬਣਦੀ ਸੀ। ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਦਸਵਾਂ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜਾਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ, ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਬਹਿਸ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੀ ਦਲੀਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੰਨਾ ਇਕ ਉਤੇ ਦਸਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਿਰਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੰਨਾ 7 ਅਤੇ 17 ਉਤੇ ਵੀ ਦੋਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨਾਂ ਹੇਠ, ਇਕੋ ਇਕ ਜਿਲਦ ਵਿਚ, ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕਤ੍ਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। (ਪੰਨਾ 17) ਜਦ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਸਿਖ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਲੇ ਕੁਝ ਕੁ ਹਿੱਸੇ ਜਿਵੇਂ, ਜਾਪੁ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਵਾਰ ਭਗਉਤੀ ਜੀ ਕੀ, ਸਵੱਯੇ, ਚੌਪਈ ਆਦਿ — ਨੂੰ ਹੀ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ, ਕੁਝ ਕਿਰਤਾਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ, 'ਚਰਿਤ੍ਰਉਪਖਯਾਨ' ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨਾਲੋਂ ਅਡਰਾ ਕਰਨ ਉਤੇ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਬੜੇ ਸਰਸਰੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ। ਖੋਜ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਅਜਿਹਾ ਵਤੀਰਾ ਬੜੇ ਭਿਆਨਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਾਡਾ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਅਜਿਹੇ ਸੱਚ ਬਾਰੇ ਅਵੇਸਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕ ਤਾਂ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਗੇ ਹੀ, ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਬੁਧੀ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕ ਵੀ ਗੁਮਰਾਹ ਹੋਣਗੇ। ਖੋਜ ਦਾ ਕੰਮ ਗੁਮਰਾਹ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸੋਚਿਆ-ਸਮਝਿਆ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜਾ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਹੀ, ਪੰਨਾ ਇਕ ਉਤੇ, ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ-ਨੀਤੀ ਕਰਾਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ "ਗੁਰ ਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਛੇਵੀਂ" ਵਿਚ ਦਰਜ ਰਵਾਇਤ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਗ੍ਰੰਥ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਰਵਾਇਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਨਮ-ਕਾਲ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਦਾਤੇ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। (ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ ਲੇਖ : "ਖੇੜਿਆਂ ਨੂੰ ਕੂੜੀ ਝਾਕ', ਸੇਧ, ਫ਼ਰਵਰੀ 1976, ਜਿਲਦ 5 ਨੰਬਰ 2, ਪੰਨਾ 18-20) ਸੰਪਾਦਨ-ਨੀਤੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਨਾ 23 ਉਤੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"They had much in common. The ideology of Kabir fell in line with the ideology of Nanak. Therefore, his verses were included in Adi Granth."

"It (The religion of Adi Granth) is neither a sect of Hinduism nor of Islam. It is synthetic in character & accepts the good points of both"

ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਸਿਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੰਪਾਦਨ-ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਗੁੰਦਵੇਂ (synthetic) ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ

ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜ ਇਹ (ਮੂਲ) ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਅਤੇ ਕੁਲ ਮਨੁਖਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਰਾਰ ਦਿਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜੋ ਸਿਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸੰਪਰਦਾਇ ਸਿਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਅਜਿਹੀ ਨੀਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ — ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ, ਹੁਮਾਯੂੰ ਕਬੀਰ, ਡਾ: ਤਾਰਾ ਚੰਦ, ਯੂਸੁਫ਼ ਹੁਸੈਨ — ਦੀ ਸੀ ਜੋ ਰਲ ਕੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਰਕਾਰ ਵਿਰੁਧ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੂਝ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਇਕਮੁਠ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਸੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਇਸੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥੀਯ ਧਰਮ ਉਪਰ ਥੋਪ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮਾਂਗਵੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ (ਸਿਖ ਧਰਮ ਜਾਂ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ) ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੋੜ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਵੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਜਿੰਨਾਂ ਦਾ ਉਹ ਜਵਾਬ ਤਰਾਸ਼ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ। ਕਿਹੜਾ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ? ਕਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮ ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਪਨਾਇਆ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਹਿੰਦੂ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਕਿਸੀ ਖ਼ਾਸ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਅਲਮਬਰਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਹੋਰ ਜਮਾਤਾਂ ਵੀ ਉਸੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਮਾਤਾਂ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਹੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਰਤਦੀਆਂ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਿਰਾਕਾਰ (amorphous) ਚਰਿਤ੍ਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਧਰਮ ਦੇ ਕਿਸੀ ਖ਼ਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਵਾਜ਼ਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁਗਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਅਨਾਰਕੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ 'ਮਾਲਕਾਂ' ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਫੈਲਾਉਣ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡਾ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ, ਬੜਾ ਸਰਲ-ਸੁਭਾ ਜੀਅ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਤੋਂ ਕਤੱਈ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੈ।

ਮਗਰੋਂ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਤਾਂ/ਭਟਾਂ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਪੰਨਾ 5 ਉਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਲ 974 ਸ਼ਬਦ (ਸਣੇ ਪਉੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸਲੋਕਾਂ ਦੇ) ਦਸੇ ਹਨ। ਜਦ ਕਿ ਡਾ: ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਲ ਜੋੜ 958 ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਹੀ ਹੈ। (ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ', ਮਦਾਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, ਜਨਵਰੀ 1968, ਪੰਨਾ 24-32 ਭੂਮਿਕਾ) ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਸੰਕਲਨ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ

ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾ ਦਰਜ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਨੇ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਨ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦਾ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਜਾਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਤਾਂ, ਫਿਰ, ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਕਹਿਣ ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਏ (ਪੰਨਾ 14) ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਛਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਟਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ । ਇਹ ਬੜਾ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਖੋਜ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ । ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਕਲੇ ਸਿੱਟੇ ਸਿਖ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ।

2. (ੲ) ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਚਾਰ ਕਾਂਡ ਹਨ — 1. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, 2. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਛੰਦ, 3. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚਲੇ ਰਾਗ ਤੇ ਰਾਗਨੀਆਂ, 4. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ । ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਵਾਜ਼ਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਡਾ: ਟਰੰਪ ਪਾਸੋਂ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਿਆ ਹੈ । (ਪੰਨਾ 27) ਭਗਤ ਜੈ ਦੇਵ, ਨਾਮ ਦੇਵ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪਾਠ/ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਤੱਤਸਮ ਅਤੇ ਤਤਭਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦੇਣ ਮਗਰੋਂ ਅਤੀ ਸਾਧਾਰਣ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਅਤੀ ਸਰਲ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲੇ ਦਿਤੇ ਗਏ ਨਿਰਣਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੋਹਰਾਇਆ ਹੈ । ਫਿਰ, ਸੰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇਣ ਮਗਰੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ੈਲੀ ਬਾਰੇ ਚਲੰਤ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ । ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਬੜੀ ਲਾਪ੍ਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਅਕ੍ਰਣਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਲਾਵਾ ਇਸ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਕਿਸੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਮਜ਼੍ਹਬ, ਦਰਸ਼ਨ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਆਦਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁਖ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਭਾਸ਼ਾ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਣ ਦਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕਿਹੜੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕਿਹੜੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਇਸ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ, ਜਥੇਬੰਦ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ । ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ । ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਅਨ ਅਜੋਕੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਤੀ ਸਰਲ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਮਗਰੋਂ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦਿਤਾ ਹੈ । ਇਕਤੁਕੇ, ਦੁਤੁਕੇ, ਤਿਤੁਕੇ, ਚਉਤੁਕੇ, ਦੁਪਦੇ, ਤਿਪਦੇ, ਚਉਪਦੇ, ਪੰਚਪਦੇ, ਛਿਪਦੇ, ਅਸ਼ਟਪਦੀ, ਪਉੜੀ, ਸਲੋਕ, ਛੰਤੁ ਸਵੈਯਾ, ਦੋਹਾ, ਸੋਰਠਾ, ਵਾਰ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੱਸਣ ਮਗਰੋਂ ਉਦਹਾਰਣਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ । ਛੰਦ (ਬਹਿਰ) ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਸਹਿਜ-ਅੰਗ ਹੈ, ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਵਲ ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਦਾ

ਧਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ । ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਮਕੈਨੀਕਲ ਵੇਰਵਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ । ਬਾਣੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿਚ, ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਛੰਦ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਬੋਝਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ । ਕੀ ਪਤਾ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਦਾ ਇਹੀ ਮਨੋਰਥ ਹੋਵੇ !!

ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਤੀਜੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਰਾਗ-ਰਾਗਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ । ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ 'ਰਾਗਮਾਲਾ' ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਤੇ ਹੀ ਖ਼ਰਚ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਵਜੋਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ :

"Without falling into any controversy about Ragmala, we can say with confidence that Ragmala is not the composition of Guru Arjan, but the work of a copyist, therefore it is not Gurbani."

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਕਵਿਤਾ (ਬਾਣੀ) ਤੇ ਰਾਗ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਸਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਰਾਗਮਾਲਾ' ਨੂੰ 'ਵਾਧੂ ਭਾਗ' ਸਿਧ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਾਇਆ ਕਰ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ । ਰਾਗ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਹੜੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ Psychic ਸਮੇਂ ਨਾਲ ? ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਗਿਣਤੀ-ਮਿਣਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਸਾਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ । ਰਾਗਾਂ ਉਤੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਇਹ ਕਾਂਡ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਕਾਂਡਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ । ਇਕਸਾਰਤਾ ਬਾਕਾਇਦਾ ਕਾਇਮ ਰਖੀ ਗਈ ਹੈ ।

'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ' ਵਾਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਬੜਾ ਲਾਜਵਾਬ ਰੂਪ ਲੈ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ । ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੋਖੇਪਨ ਦੀ ਅਖ਼ੀਰ ਦਮ ਤੀਕ ਪਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ । ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀ. ਡੀ. ਲੀਵਸ ਅਤੇ ਸਪੱਰਜਨ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਤਾਂ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਕੋਤਾਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ, ਰੁਤਾਂ, ਆਕਾਸ਼, ਬੱਦਲ-ਬਿਜਲੀ, ਬਾਰਿਸ਼-ਹਵਾ, ਧੁਪ-ਛਾਂ, ਬਾਗ਼, ਫੁਲ, ਪੰੜ, ਸਮੁੰਦਰ-ਜਹਾਜ਼, ਨਦੀ ਤੇ ਤੱਠ, ਪਾਣੀ, ਜਾਨਵਰ, ਪੰਛੀ, ਕੀੜੇ-ਮਕੌੜੇ, ਖੇਡਾਂ, ਖਾਣਾ-ਪੀਣਾ, ਪਕਾਉਣਾ, ਰਸੋਈ, ਧੋਣਾ, ਸ਼ਰੀਰ ਦੇ ਅੰਗ, ਨੀਂਦ-ਸੁਪਨੇ, ਕਪੜੇ, ਅਗ, ਲੈਂਪ, ਬੀਮਾਰੀ, ਦਵਾਈਆਂ, ਮਾਂ-ਪਿਉ-ਬੱਚੇ, ਜਨਮ-ਮਰਣ, ਵਿਆਹ, ਕਾਨੂੰਨ, ਸੰਗੀਤ, ਰੰਗ-ਮੰਚ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਸਿਰਲੇਖ ਦੇ ਕੇ ਕੇਵਲ ਟੂਕਾਂ ਦਿਤੀਆਂ ਹਨ । ਇਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਕਾਂਡ ਪੰਨਾ 116 ਤੋਂ 157 ਤਕ ਫ਼ੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਪੰਨਾ 118 ਤੋਂ 143 ਤਕ (ਕੁਲ ਪੰਨੇ 26) ਅਤੇ ਪੰਨਾ 148 ਤੋਂ 156 ਤਕ (ਕੁਲ ਪੰਨੇ 9, ਜੋੜ 26+9 = 35 ਪੰਨੇ) ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੰਨੇ ਕੇਵਲ ਟੂਕਾਂ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਹੇਠਲਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਮੂਲ ਪਾਠ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਰਲਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ । ਗੋਇਆ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਂਡ ਹੀ ਕੇਵਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ ।

(ਸ) ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਦਾ ਨਾਂ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਹਾਲਾਤ'

ਰਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਨੂੰ 'ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਪਤਨ' ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਂਡ ਨੂੰ 'ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਇਕ ਪੰਨਾ 161 ਉਤੇ ਛੇ ਸਦੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁਲਤਾਨਾਂ/ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੰਸ਼ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਕਾਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ — ਇਹ ਹੈ ਸਾਡੇ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਸਮਿਗ੍ਰੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ-ਦਰਸ਼ਨ !! ਫਿਰ, ਉਹੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜਿਸ ਦਾ ਸ੍ਰੀ ਗਣੇਸ਼ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਚੌਥੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਹੋ ਚੁਕਾ ਸੀ। ਪੰਨਾ 163 ਤੋਂ 188 ਤਕ (ਕੁਲ ਪੰਨੇ 26) ਹੇਠਲਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਮੂਲ ਪਾਠ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਰਲਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਅਨੁਵਾਦ। ਇਹੀ ਮੁਹਾਰਨੀ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਦੋਹਰਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਨਾ 191 ਤੋਂ 196, 198 ਤੋਂ 211, 213—214, 215—221, 224 ਤੋਂ 244 ਤਕ (ਕੁਲ ਪੰਨੇ 49) — ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੰਨੇ ਵੀ ਮੂਲ ਪਾਠ ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਤੀਜੇ ਭਾਗ, 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਧਰਮ' ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ : 1. ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ crystallised 2. ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਨੈਤਿਕ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 3. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਘੋਸ਼ਿਤ ਧਰਮ। ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਜੈਨ ਧਰਮ, ਬੁਧ ਧਰਮ, ਛੇ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਵੈਦਾਂਤ ਆਦਿ ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਅਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਮਹਿਜ਼ ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ (eclectic) ਹੈ। ਇਧਰੋਂ ਉਧਰੋਂ ਮਸਾਲਾ ਇਕਤ੍ਰ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਵੀ ਕਦੀ ਕੋਈ ਸਿਖ-ਲਹਿਰ ਵਰਗੀ ਸਰਫਰੋਸ਼ ਲਹਿਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ? ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਸਿਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਲ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰ ਲੈਂਦੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪੇਤਲੇ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਤੀਕ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹਰ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਭੋਂਇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਦਿਆਂ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜ / ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸਜੀਵ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਣਗੌਲੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੌਲਿਕਤਾ, ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਨਾਂ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਨਬਜ਼ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਵੀ ਉਤਨੀ ਹੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਦੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਕੀ ਦੇ ਦੋ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ, ਯਥਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਭਾਗ ਦਾ ਪੰਨਾ 249, 251-254, 261-270, 272-275, 278, 286-330, 336-368 (ਕੁਲ ਪੰਨੇ 98) — ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੰਨੇ ਕੇਵਲ ਅਨੁਵਾਦ ਹਨ — ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਮੂਲ ਪਾਠ ਅਤੇ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ ਅਨੁਵਾਦ।

ਸਾਰੰਸ਼ ਵਾਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੋਹਲੀ ਉਪਭਾਵਕ ਹੋਕੇ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਦਾ ਏਲਾਨ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੀ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਗੁੰਦਵੇਂ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਕ ਗੱਲ ਦਾ ਚਾਨਣਾ ਤਾਂ ਹੋ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ 372 ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚੋਂ (ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ ਤੇ ਇੰਡੇਕਸ ਦੇ ਪੰਨੇ ਕਢ ਕੇ) ਲਗਭਗ ਅੱਧੇ ਪੰਨੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਹ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਕੀ ਨੁਹਾਰ ਹੋਣੀ ਸੀ ? ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਦੀ 'ਤਕਨੀਕੀ ਲੋੜ' ਦਾ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਭੇਦ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਇਹ ਕਿ ਖੋਜ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ? ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਅਨੁਵਾਦ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਫਾਹੁਣਾ ਸਭਯ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਤਾਲ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਹੋਏ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਛੇਤੀ ਹੀ ਮੌਕਾ ਪੈਦਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਡਾ: ਕੋਹਲੀ ਦੀ ਅਨੁਵਾਦ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਤਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਤਕ ਲਈ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

3 (ਹ) ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਉਂਤ ਹੀ ਗ਼ਾਇਬ ਹੈ। ਤਿੰਨੇ ਭਾਗ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਹੈ। ਮਕੈਨਕੀ ਹੋਣਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ। ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਿਨਾਂ ਮਤਲਬ ਦੇ ਟੂਕਾਂ ਦੇਈ ਜਾਣਾ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਈਡੀਅਮ ਧਾਰਮਕ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਈਡੀਅਮ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ / ਸੈਕੂਲਰ ਈਡੀਅਮ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਾਡੇ ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਪਾਸ ਕਿਥੇ !

ਉਨਵੀਂ / ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ (ਜਾਂ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਉਦੋਂ ਤਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲੜੀ ਜਾ ਚੁਕੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁਧ ਦਾ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਿਸੀ ਸਮੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਸੀ, ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਧਰਮ ਆਪ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਸਾਡੇ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਕੇ ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉਪਰ ਪੂਰੇ ਉਤਰਦੇ ਸਨ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮੰਤਵ ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਦੀ ਵਡਿਤਣ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਦੇ ਕੇ, ਗੁਰੂਬਾਣੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਹੀ ਭੁਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਭੁਲ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਈਬਲ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਵਲੋਂ ਭੌਤਿਕ

ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ' (1932) ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਹੈ। ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਰ ਆਰਥਰ ਏਡਿੰਗਟਨ (ਕਰਤਾ The Expanding Universe) ਅਤੇ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਟੈਨਸਲੇ (The New Psychology) ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਸਾਇੰਸ' ਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਟਿਪਣੀ ਦੁਆਰਾ ਪਾਈ ਸੀ। ਸ੍ਰ. ਵਧਾਵਾ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਰਚਨਾ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ' (ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਮਹਿਕਮਾ ਪੰਜਾਬੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1956, ਪੰਨਾ 125-132) ਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਇਸੇ ਪਿਰਤ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ — Gurbani And Science — A Study (ਗੁਰਦਾਸ ਕਪੂਰ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, 1973) ਇਸੇ ਉਪਰੋਕਤ ਭੁਲ ਨੂੰ ਹੀ ਪਕੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਲਗਾ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਕਸ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਧ੍ਰੋਹੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਸੈਕੂਲਰ ਈਡੀਅਮ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਰਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਮਨੁਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਬਾਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਥਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣ। ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹੀ ਹਾਣੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਬਾਈਬਲ ਦੀਆਂ ਜਿੰਨਾ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਉਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ (ਜਾਂ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ) ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ, ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਕਾਰਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਰਮ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਸਿਰਜੀ ਜਾਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਮਨੁਖ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਥਨ ਕਿਹੜੀ ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਕਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਹੜੇ ਕਥਨ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ (ਜਾਂ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ) ਦੇ (ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ) ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਜੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਰੁਖ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਤਕ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ।

ਨੋਟ : ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਸਿਖਿਆ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਚਿੱਠੀ ਨੰ: 3/63-72 ਐ: ਪੰ: ਮਿਤੀ 2-1-73 ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲਜਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ ਲਈ ਮੰਨਜ਼ੂਰ

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਰੁਖ਼ (1970-75)

[ਇਸ ਲੇਖ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਧ ਵੇਖੋ ਮਈ, 1976 ਅੰਕ ਵਿਚ]

ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮੱਧਵਰਗੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਅੰਤਲਿਆਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਇਹ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ (Rejection) ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਇਹੋ ਭਾਵਨਾ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਸੁਰ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਨੰਬਰ ਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸੁਰ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਸਰੀ ਥਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਾਲੀ ਮੱਧਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਸੁਰ ਤਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੀ ਹਨ।

ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੋਂ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਜਿਥੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਵਸਤੂਮੁਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖਤਾ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੀ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਜ.ਸ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਅਮਿਤੋਜ, ਪਾਤਰ, ਮਿੰਦਰ, ਤ੍ਰੈਲੋਚਨ, ਲੋਕ-ਨਾਥ, ਦੇਵ, ਸ. ਸ. ਮੀਸ਼ਾ, ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ, ਮੋਹਨਜੀਤ, ਸ਼ਹਰਯਾਰ, ਹਰਨਾਮ, ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਰਾਮਪੁਰੀ, ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, ਵਰਿਆਮ ਅਸਰ, ਨਿਰਮਲ ਅਰਪਨ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਛਪੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਸੁਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਲਟ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਛਪੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਗੌਣ ਅਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ, ਪਾਤਰਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਗੋਂ ਇਹੋ

ਵਿਰੋਧ ਸਮਕਾਲੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਕੂਲ ਆਰਥਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਏ ਗਏ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਈ ਰੋਚਕ ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਤੱਥ / ਤੱਤ, ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ / ਸਿਥਿਲਤਾ, ਪ੍ਰਗਟਾ / ਦਮਨ, ਸੰਘਰਸ਼ / ਸਮਝੌਤਾ, (ਸ.ਸ. ਮੀਸ਼ਾ—ਕੱਚ ਦੇ ਵਸਤਰ), ਆਤਮ-ਸਥਾਪਤੀ / ਆਤਮ-ਮੇਸਣ (Self-effacement) ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ / ਲਘੁਤਾ, ਰਸਤਾ / ਚੁਰਸਤਾ, ਸਾਰਥਕਤਾ / ਨਿਰਰਥਕਤਾ, ਸੱਚ / ਤੱਥ, ਅਨਾਤਮ ਇਤਿਹਾਸ / ਆਤਮ ਇਤਿਹਾਸ, (ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ—ਕੋਲਾਜ) ਸਥਾਪਤੀ / ਵਿਸਥਾਪਤੀ, ਗਤਿ-ਸ਼ੀਲਤਾ / ਗਤਿਹੀਨਤਾ, ਵਰਤਮਾਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ / ਭਵਿਖ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ / ਦੋਹਰਾਉ ਜਾਂ ਸਥਿਰਤਾ, ਆਤਮ ਲਘੁਤਾ / ਅਨਾਤਮ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, (ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ-ਕੋਲਾਜ), ਸੰਗਠਨ / ਵਿਗਠਨ, ਸਿਰਜਨਾ / ਸੰਘਾਰ, ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ / ਅਰਾਜਕਤਾ, (ਮਿੰਦਰ), ਬੰਧਨ/ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ, ਮਰਯਾਦਾ / ਮੌਲਿਕਤਾ, ਤੱਥ / ਤੱਤ,ਸਥਾਪਤੀ-ਅੰਗ / ਵਿਸਥਾਪਤੀ-ਹੀਰੋ,ਪ੍ਰਸ਼ਨ / ਉਤਰ, ਕਰਮਹੀਨਤਾ / ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ, ਤੋਰ / ਖੜੋਤ (ਤ੍ਰੈਲੋਚਨ-ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ)[*] ਬੁਲੰਦੀ / ਗਹਿਰਾਈ, ਤੱਥ / ਸੱਚ, ਚੇਤਨਤਾ / ਅਚੇਤਨਤਾ, ਸੁਮੇਲ / ਕੁਮੇਲ (ਮਨਜੀਤ ਟਿਵਾਣਾ); ਭਰਿਆ / ਸੱਖਣਾ, ਰਸਤਾ / ਚੌਰਸਤਾ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ / ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਹਨੇਰਾ / ਚਾਨਣ, ਵਰਤਮਾਨ / ਭਵਿਖ (ਲੋਕ ਨਾਥ); ਸੱਚ / ਮਾਇਆ, ਤੱਥ / ਤੱਤ, ਸੰਘਰਸ਼ / ਸਮਝੌਤਾ, ਬੰਧਨ / ਮੁਕਤੀ, ਸਥਿਰ / ਅਸਥਿਰ, ਮਰਯਾਦਾ / ਮੌਲਿਕਤਾ, ਅਧੂਰਾ / ਸਬੂਤਾ, ਦੁਹਰਾਉ / ਪਰਿਵਰਤਨ, (ਜ.ਸ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਕੂੜ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ) ਤਰਲਤਾ / ਸਥੂਲਤਾ, ਕੱਚ / ਸੱਚ, ਚੁਰਸਤਾ / ਰਸਤਾ, ਬੰਧਨ / ਮੁਕਤੀ (ਬੰਦ ਗਲੀ-ਗੁਰਚਰਨ ਰਾਮਪੁਰੀ) ਵਿਨਾਸ਼ / ਵਿਗਾਸ, ਅਮਰਤਾ / ਛਿਣ-ਭੰਗੁਰਤਾ,ਭੀੜ / ਇਕੱਲ, ਸੰਗੁੜਾਉ / ਫੈਲਾਉ, ਪਰਿਵਰਤਨ / ਸਥਿਰਤਾ, ਪਿਆਸ / ਤ੍ਰਿਪਤੀ, ਤੱਥ / ਸੱਚ, ਹੋਂਦ/ਨਿਰਹੋਂਦ (ਮੇਰੇ ਮੌਸਮ ਦੀ ਵਾਰੀ, ਜਲ-ਭਰਮ-ਜਲ, ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ)।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਵੇਲੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਅਗੋਂ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਭਟਕਣ ਨੂੰ ਇਕੋ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵਖ ਵਖ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਫਲ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਅਯਥਾਰਥਕ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਵੀ ਸ਼ਹਿਰੀ-ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਖ ਸੁਰ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਮਨੁਖੀ-ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ-ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਵਿਚ ਆਏ ਉਪਰੋਕਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸਿੱਧਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਅਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਵੀ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾਂ ਤਕ ਹੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ

ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਤੱਥ / ਸੱਚ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਬਣ ਰਹੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰ ਲੋਬਲਜ਼ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪੱਖ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਤੱਥ ਅਤੇ ਸੱਚ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਜੋਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ, ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ, ਨੈਤਿਕ, ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਇਸ ਵਿਜੋਗੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਾਂ ਤੱਥ ਦੀ ਕੂੜ ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੋਲ ਉਤਾਰਣ ਪ੍ਰਤਿ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਨ ਵਧ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤੱਥ / ਸੱਚ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਾਂਝਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਜ.ਸ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਤਾ' ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਭਾਅ ਜਾਂ ਲੱਛਣ ਉਘਾੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਵਲ ਉਪਰੋਕਤ ਨਜ਼ਰੀਆ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਖਰਾ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤਕ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ "ਆਤਮ" ਅਤੇ "ਵਸਤੂ" ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਲਗਭਗ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਆਤਮ ਹੀ ਅਗੇ "ਆਤਮ" ਅਤੇ "ਵਸਤੂ" ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਤਨਾਉ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਤਨਾਉ ਕਿਸੇ ਰੇਖਾ-ਰੂਪੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਥਾਂ ਬਿੰਦੂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿਮਟ ਕੇ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਆਤਮ ਅਤੇ "ਵਸਤੂ" ਦੇ ਤਨਾਉ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਵਸਤੂ' ਇਥੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਵਿਅਕਤੀ ਖ਼ੁਦ ਆਪ ਹੀ ਸੀ। ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਵਸਤੂਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਰੋਹ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਰਨ ਵਸਤੂਆਂ, ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਮਨੁਖਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਪਾੜੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਪ੍ਰਤਖ ਰੂਪ ਦੀ ਨਿਰਮੂਲਤਾ, ਖੋਖਲੇਪਣ, ਅਸੁੱਚਤਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਰਜਰੀਅਤ ਦਾ ਪਾਜ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਕਟਾਖਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਉਘੇੜਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪੈਰੇ ਵਿਚ ਦੱਸੇ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨ ਸਹਾਈ ਹੋਣਗੇ :

(ੳ) "ਜੇ ਕੰਧ ਲਿਖੇ ਇਤਿਹਾਸ / ਫੇਰ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਿਆਪੇ, ਕਰਨੀ ਪੈਣੀ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ /
ਸ਼ਰਮਸ਼ਾਰ ਸਿਰ ਝੁਕੇ ਕਟਹਿਰੇ ਚੜ੍ਹਨ / ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਰਾਜੇ ਅਦਲੀ / ਤੇ ਪਰੇਤ ਜੂਨ

ਵਿਚ ਪੈਕੇ ਭਟਕਣ ਸੁਰਗਨਿਵਾਸੀ / ਹਰ ਚਿੱਟੀ ਦਸਤਾਰ 'ਤੇ ਲਗਿਆ / ਖ਼ੂਨ ਦਿਸੇਗਾ ਰੰਗ ਬਰੰਗਾ ..

ਜੋ ਕੰਧਾਂ ਪਈਆਂ ਬੋਲ / ਤਾਂ ਸੁਣਤਾ ਕੋਈ ਪੁਨੀਤ ਨਾ ਰਹਿਣਾ ।" — ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ

(ਅ) "ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਮੁਲਕ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ / ਨਾ ਘਰ ਬਦਲਦੇ ਹਨ — ਕਬਰਾਂ ਵਿਚ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਬਣਦੀ ਹੈ—ਮੈਦਾਨੇ ਜੰਗ / ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਬੜੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ / ਪੋਸਟਰਾਂ, ਪੇਸ਼ਾਬਘਰਾਂ ਅਤੇ ਕਾਹਵਾਖ਼ਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਦੋ ਪਲ ਸੁਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ / ਤੇ ਫਿਰ ਬੜੀ ਸ਼ਰਾਫ਼ਤ ਨਾਲ ਚੋਣ ਡਬਿਆਂ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹੋ ਵਾਪਿਸ ਪਰਤ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ।" — ਅਮਿਤੋਜ

(ੲ) "ਦਿਨੇ ਬਲਦਾ ਦੀਪ ਤੇ/ਕਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰੀਂ ਤੱਕੜੀ / ਬੈਲਾਂ ਦੀ ਜੋੜੀ ਖੜੀ, ਪੁੱਠੀ ਜੁੜੀ / ਇਕ ਪੈਰ ਧਰਦਾ ਹੈ ਅਗਾਂਹ / ਇਕ ਪੈਰ ਪੁਟਦਾ ਹੈ ਪਿਛਾਂਹ / ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈ 'ਤੇ ਹੈ ਪੈਕਿੰਗ ਬੜੀ ਸੁੰਦਰ ਜਿਹੀ ।" — ਜ. ਸ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ

(ਸ) "ਕੋਲ ਖਲੋਤਾ ਮੇਰਾ ਇਕ ਪਲ ਹੀ ਯੁਗ ਜੇਡਾ ਹੈ / ਚਿੱਬ ਖੜਿੱਬੇ ਟੀਨ ਜਿਹਾ ਯੁਗ ਮੈਂ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ / ਤੇ ਇਸ ਯੁਗ ਦਾ ਹੈ ਕੁਝ ਟੀਨ ਜਿਹਾ ਹੀ ਖਾਸਾ / ਤਾਹੀਓਂ ਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਮਰਿਯਾਦਾ ਮੇਰੀ ਨ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ...

ਮੈਂ ਇਸ ਔਝੜ ਰਾਹ 'ਤੇ ਕੱਲਾ ਆਪ ਤੁਰਾਂਗਾ / ਦਿਸ਼ਾਹੀਨ ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਦਿਸ਼ਾ ਆਪ ਚੁਣਾਂਗਾ ।" — ਤ੍ਰੈਲੋਚਨ

ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸੁਰ ਜਿਥੇ ਅਜਿਹੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਮੱਧ-ਸ਼ਰੇਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਲਖਣਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਮ-ਮੁਖਤਾ ਕਾਰਨ ਉਤਪੰਨ ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ, ਲਘੂਤਾ, ਇਕੱਲਤਾ, ਵਿਸੰਗਤੀ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈਆਂ ਹਨ । ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਕੋਲਾਜ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ / ਸਮੂਹ, ਪਾਸਾਰ / ਸੁੰਗੜ, ਤਰਲਤਾ / ਖੜੋਤ, ਅਮਰਤਾ / ਛਿਣ-ਭੰਗੁਰਤਾ, ਵਿਲਖਣਤਾ / ਸਾਂਝ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ-ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਥਾਵੇਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ । ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਸੰਗ-ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਂਤਰਿਕ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ । ਨਤੀਜ ਵਜੋਂ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਪੱਖ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਨਜ਼ਮ 'ਚੌਕ ਸ਼ਹੀਦਾਂ 'ਚ ਉਸ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਭਾਸ਼ਣ' ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀਆਂ ਸਫਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਕਾਰਨ ਉਪਜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ । ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੀ 'ਘਰਰ ਘਰਰ' ਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੈਣਿਕ ਕੋਲਾਜ-ਚਰਿਤ੍ਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (Historical Synthesis) ਕੇਵਲ ਕਾਲਵਾਚੀ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਸੁੰਗੜਦਾ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੈ । ਯਥਾਰਥ ਕੇਵਲ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ । ਦੋਵਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਰਖ ਕੇ

ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਿਆਂ ਇਸ ਕੋਲਾਜ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਗੋਂਦ ਅਤੇ ਅੱਡਰੇ ਅੱਡਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸਫਲ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

"ਹੁਣ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਕੀ ਹੈ ! / ਹੁਣ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੰਡ 'ਤੇ ਤਰਕਸ਼ / ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਸਮਿਆਂ ਨੇ ਟੰਗਿਆ ਸੀ / ਹੁਣ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾ ਨੂੰ ਹੱਥ ਉੱਗ ਪੈਂਦੇ / ਜੇ ਕੰਗਨ ਕੰਚਨੀ ਹੋਵੇ / ਹੁਣ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਵੀ ਮਾਸ ਖਾਂਦੀ ਹੈ / ਹੁਣ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਿਕ ਨੂੰ ਵੀ ਦੰਦ ਹੁੰਦੇ ਨੇ / ਦੁੱਧ ਤੇ ਪੁੱਤ ਕਿਸ ਨੇ ਕਤਲ ਕੀਤੇ / ਅਤੇ ਕਾਤਲ ਦੀ ਕਿਧਰ ਪੈੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ / ਹੁਣ ਇਹ ਚੌਂਕ ਚੌਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ।"

(ਚੌਂਕ ਸ਼ਹੀਦਾਂ 'ਚ ਉਸ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਭਾਸ਼ਣ)

"ਅਤੇ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਕੀ ਉੱਤਰ ਦਿਆਂ/ਮੇਰੇ 'ਚੋਂ ਨਹਿਰੂ ਵੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਮਾਓ ਵੀ / ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਕਾਮੂ ਵੀ / ਵਾਇਸ ਆਫ ਅਮੈਰਿਕਾ ਵੀ / ਬੀ.ਬੀ.ਸੀ. ਵੀ / ਮੇਰੇ 'ਚੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬੋਲਦਾ ਹੈ / ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ ਤਾਂ ਬਸ ਮੈਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ / ਮੈਂ 4-ਬੈਂਡ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬੁਧੀਜੀਵੀ / ਮੇਰੀਆਂ ਨਾੜਾਂ ਦੀ ਘਰਰ ਘਰਰ ਸ਼ਾਇਦ ਮੇਰੀ ਹੈ / ਮੇਰੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਦਾ ਤਾਪ ਸੰਤਾਪ ਸ਼ਾਇਦ ਮੌਲਿਕ ਹੈ ।" (ਘਰਰ ਘਰਰ)

ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਕੋਲਾਜ-ਸਥਿਤੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰਿਆਂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਗੌਣ ਸੁਰ ਹੈ । ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ । ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਕੋਲਾਜ-ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ (ਕੱਚ ਦੇ ਵਸਤਰ, ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ, ਕੋਲਾਜ, ਕੂੜ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ, ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ) ਦੇ ਅਰਥ-ਖੇਤਰ ਵੀ ਇਸ ਸਮੁਚੇ ਚੇਤਨਾ-ਸਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਲ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਸੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਇਕੱਠੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਕੋਲਾਜ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹੀ ਅਕਸ ਹੈ । ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤੂ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੁਖ ਸੁਰ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਇਕ ਕੈਟਾਲਿਟਿਕ ਏਜੰਟ ਵਜੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ । ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਪੜਾਅ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਹੈ ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਾਵਿ : ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਾਰ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਅਨੁਕੂਲ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਸੁਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸੁਰ ਵੀ ਉਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ ਜੁਝਾਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਕ ਲੋਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਾਂ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਗਿਆ । ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਿਰਲੇਖ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਭਾਉ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਢੁਕਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਕਸਲਬਾੜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਦੋ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਰਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ

ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰ ਇਕੋ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਕੂਲ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਾਵਿ' ਦਾ ਢੁਕਵਾਂ ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰੌਚਕ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਂਡੂ-ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੀ ਗਈ ਅਤੇ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਮੇਲ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਪੇਂਡੂ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲੋਂ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮਈ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਸਰਗਰਮ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਅੰਗ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸੀਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀਕ੍ਰਿਤ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਪਭਾਵਕ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਪਧਰ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ।

ਡਾ: ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੇ ਇਸ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਭੁਲੇਖਾਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲੀਲ੍ਹਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ-ਵਿਧੀਆ ਦੇ ਸਰਲੀਕਰਨ-ਸੰਖੇਪੀਕਰਨ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਕਿਹਾ ਹੈ। (ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ) ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਨਿਰੋਲ ਉਲਾਰ, ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਦੁਅੰਦ (ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਦੀ ਹੀ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਉਪਜ ਹੈ) ਦੀ ਸਮਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਹੀ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਦੀ ਚੇਤਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅਸਲੀ ਵਸਤੂ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ। ਸਗੋਂ ਦੇਖਣਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਸਹੀ ਮਨੁਖੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਕੀ ਹੈ? ਜੇ ਉਹ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਿਸੇ ਮਨੁਖੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਜ਼ੋਲਾ ਅਤੇ ਬਲਜ਼ਾਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦੇ ਅਤੇ ਟਾਲਸਟਾਏ ਬਾਰੇ ਲੈਨਿਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਥੇ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਫਲ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਲਈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਸਿੱਧ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਸੋ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ' ਦੇ ਮੁਲੰਕਣ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਦੁਅੰਦ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਯਥਾਰਥ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਅਵੇਸਲੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਹੀ ਕਾਲ-ਨਿਰਪੇਖ ਪ੍ਰਤੱਖਣ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ

ਸਹੀ ਅਤੇ ਗ਼ਲਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹਰ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਹਿੱਸਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਸਮੁਚੀ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਹੀ ਮੁਲੰਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜਿਹੜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਸੰਤੁਲਤ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਇਥੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਅਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ।

'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਉਬਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਸਹਿਜਤਾ, ਟਿਕਾਉ, ਗੰਭੀਰਤਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਵਲ ਰੁਖ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਗਤਾਰ, ਪਾਸ਼, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ, ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ, ਲੋਕ ਨਾਥ. ਮਦਨ ਲਾਲ ਦੀਦੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਗਿੱਲ, ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ, ਸੰਤ ਸੰਧੂ, ਗੁਰਦੀਪ ਗਰੇਵਾਲ, ਹਰਭਜਨ ਹਲਵਾਰਵੀ, ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ, ਸੀ. ਮਾਰਕੰਡਾ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ, ਬਸੰਤ ਕੁਮਾਰ ਰਤਨ. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਕੈਂਥ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਆਦਿ ਕਵੀ ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸੇ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਸਮੁਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਲਟ, ਅੰਤਰ-ਮੁਖਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਮਾਜਮੁਖੀ, ਸੁੰਗੇੜ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪਸਾਰਮੁਖੀ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕਤਾਮੁਖੀ, ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ, ਨਿਰਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾਮੁਖੀ, ਅਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਚੇਤਨਤਾਮੁਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਸਾਡੀ ਪੇਂਡੂ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ-ਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦਾ ਹੀ ਅਕਸ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨ ਹੋਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਢਲਾ ਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੀ ਮਨੁਖੀ-ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਜਿਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਚੇਸ਼ਟਾਹੀਨ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸੂਝ ਤੋਂ ਹੀ ਕੋਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਮੁਖ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਤਕ ਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਧਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਧਿਰ ਵਜੋਂ ਉਘੜਦੀ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼-ਚੇਤਨਾ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ-ਸਥਾਪਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਧਿਰ ਦੇ ਸਥਾਨ, ਉਸ ਦੇ ਰੋਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

"ਜਦ ਪਰਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ / ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪਾਸ / ਤੇ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਰੜਕਦੇ ਰਹਿੰਦੇ / ਬੁੱਢੇ ਬਲਦ ਦੇ ਉਚੜੇ ਹੋਏ ਕੰਨ ਵਰਗੇ ਸੁਫ਼ਨੇ / ਜਦ ਚਿਮਟ ਜਾਵੇ

ਗਲੀਆਂ ਦਾ ਚਿੱਕੜ / ਉਮਰ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਹੁਸੀਨ ਵਰ੍ਹਿਆਂ 'ਤੇ / ਤਾਂ ਕਰਨ ਨੂੰ ਬਸ ਇਹੋ ਬਚਦਾ ਹੈ / ਕਿ ਚਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਉਡਦਿਆਂ ਬਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮਗਰ ।'' — ਪਾਸ਼

''ਅਸੀਂ ਗੁਲਮੋਹਰ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਰਗਾ / ਅਜ਼ਮ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰੇ ਹਾਂ / ਅਸੀਂ ਇਕ ਸਫ਼ਰ ਬਣ ਕੇ ਜੀਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਹਾਂ ।'' — ਜਗਤਾਰ

''ਇਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜਦ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ / ਤੇ ਦੂਜੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੇ ਹਾਲੇ ਬਣਨਾ ਹੁੰਦਾ / ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚਲੀ ਭਟਕਣ ਦੀ ਗਾਥਾ / ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਬਾਝੋਂ ਕੌਣ ਸੁਣੇਗਾ / ਇਕ ਪੁਰਾਣਾ ਦਰਪਣ ਜਿਸ 'ਚੋਂ ਦਿਸੇ ਨ ਚਿਹਰਾ / ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਤੋੜ ਲਿਆ ਮੈਂ / ਰਾਹਾਂ ਵਿਚ ਖਿੰਡੇ ਨੇ, ਕਿੰਨੇ ਕੱਚ ਦੇ ਟੁਕੜੇ / ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਬਾਝੋਂ ਕੌਣ ਚੁਣੇਗਾ ।'' — ਹਲਵਾਰਵੀ

ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਹੀ ਗੁਰਦੇਵ ਗਰੇਵਾਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਚੁਰਸਤੇ 'ਚ ਕੋਈ ਮੁਲਾਕਾਤ', ਰਵਿੰਦਰ ਭੱਠਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਹੁਣ', ਸੁਰਿੰਦਰ ਗਿੱਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਇਕ ਪਰਛਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੁਰੇਗਾ,' ਦਰਸ਼ਨ ਖਟਕੜ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਸੰਗੀ ਸਾਥੀ' ਵਿਚ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ।

ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼-ਚੇਤਨਾ ਬਰਾਬਰ ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਜ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਰੋਧ ਜਿੱਤਮੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ਮੁਖੀ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਤਮਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਿਰੋਧੀ ਪੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਸਾਰ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਸਜੀਵਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕੋਈ ਧਿਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ 1970 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਨਾਸ਼ਮੁਖੀ ਧਿਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਘੜੀ ਹੈ। ਉਂਝ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਮੁਖ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹਨ। ਵਿਨਾਸ਼ਮੁਖੀ ਧਿਰ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਅਮਲ ਵੀ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਚੁਕੀ ਇਸ ਧਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਇਤਿਹਾਸ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਿਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਇਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਵਿਨਾਸ਼ਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਪ੍ਰਤਿ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ :

''ਤੁਸੀਂ ਜੇ / ਗੰਦਗੀ ਵਿਚ ਰੀਂਘਦੇ ਹੋਏ / ਕੀੜਿਆਂ ਵਰਗੀ / ਹਿਆਤੀ ਨਾਲ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋ /
ਤਾਂ ਮੁਬਾਰਕ ! ਅਸਾਨੂੰ ਰੀਂਘਦੀ ਹੋਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ ।

ਤੁਸੀਂ ਪਰਕਾਰ ਵਾਂਗ / ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜੇ ਘਿਰੇ ਰਹਿਣਾ / ਤਾਂ ਅਸਾਡੀ ਅਲਵਿਦਾ !
ਅਸੀਂ ਇਕ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ ਗੱਡੇ ਰਹਿਣ ਵਿਚ / ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ।
ਅਸੀਂ ਇਕ ਸਫ਼ਰ ਬਣ ਕੇ / ਜੀਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਹਾਂ ।'' — ਜਗਤਾਰ

''ਤੁਸੀਂ ਕਣਕ ਦੇ ਵੱਢ ਵਿਚ / ਕਿਰੇ ਹੋਏ ਛੋਲੇ ਹੋ / ਤੇ ਮਿੱਟੀ ਨੇ ਤੁਹਾਡਾ ਵੀ ਹਿਸਾਬ ਕਰਨਾ ਹੈ / ਸਾਡੇ ਲਈ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਠੋਹਕਰ ਵੀ ਨਹੀਂ / ਸ਼ਾਇਦ ਤੁਹਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਵਹਿਮ ਹੈ / ਮੈਂ ਦਸਦਾ ਹਾਂ ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਹੋ / ਤੁਸੀਂ ਕਿੱਕਰਾਂ ਦੇ ਬੀਅ ਹੋ / ਜਾਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਟੋਕਰਾ / ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਚੁਕਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੈ ।'' — ਪਾਸ਼

''ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵੋਟਾਂ ਦੇ ਬਕਸੇ ਅਲਾਦੀਨ ਦੇ ਚਿਰਾਗ਼ ਹਨ / ਅਸੰਬਲੀ ਦੇ ਮੇਜ਼ਾਂ ਉਤੇ ਹੱਥ ਮਾਰ ਮਾਰ / ਹਰਾਮ ਦੀ ਰੋਟੀ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕਸਰਤ ਕਰਨਗੇ / ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੇਜ਼ਾਂ ਉਤੇ ਦੋ ਬੈਲਾਂ ਦੀ ਜੋੜੀ / ਤਿੰਨ ਰੰਗੇ ਦਾ ਲੰਗੋਟ ਪਹਿਣ ਕੇ / ਗਾਉਣ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ / ਜਾਰਜ ਪੰਚਮ ਦਾ ਕਸੀਦਾ / ਜਨ ਗਣ ਮਨ ਅਧਿਨਾਇਕ ਜੈ ਹੈ ।''

— ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ

ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਮਨੁਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਜਿਸ ਸਮੁਚਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਜਿਸ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਪਸਾਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਗਗਨਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਦੁਮੇਲਮੁਖੀ ਪਸਾਰ ਵਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ (ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ) ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਇਕ ਬਿੰਦੂ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਕੇ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਦੋ ਚਾਰ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਉਲਟ-ਗਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਚਾਰ-ਅਧੀਨ ਸਾਲਾਂ ਦੀ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ-ਮੁਖੀ' ਕਵਿਤਾ ਜਿਸ ਮਨੁਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿਚ ਉਸਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੁਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਮਿਸਾਲ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਮੈਂ ਪਿੰਜਰੇ ਬੰਦ ਇਕ ਸਿਫ਼ਰਾ / ਖਿਲਾਅ ਅੰਦਰ ਭਟਕਦਾ ਹਾਂ / ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ੀ ਬਿਨ / ਕੋਈ ਸਾਥੀ ਨਹੀਂ ਮੇਰਾ / ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਤੁਰ ਕੇ / ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਹੀ ਆ ਜਾਵਾਂ । — ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ

ਇਸ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਮੂਲੋਂ ਵਖਰੀ ਮਨੁਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਇਕ ਆਵਾਜ਼ ਹਾਂ / ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ
ਹਜ਼ਾਰਹਾ ਜਿਸਮ ਬਣ ਕੇ / ਨਿਕਲ ਜਾਵਾਂਗਾ ।
ਤੁਫ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਉਡਾਏ ਬੀਜ / ਮੌਸਮ ਆਉਣ 'ਤੇ
ਮੁੜ ਫਸਲ ਬਣ ਕੇ / ਉਗ ਪੈਂਦੇ ਨੇ । — ਜਗਤਾਰ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚਲਾ ਮਨੁਖ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁਖਤਾ ਵੀ, ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਵਿਚ ਵੀ, ਬਿਨਸਦਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ। ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਮਨੁਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਫ਼ੈਲਦਾ ਹੋਇਆ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਸਥੂਲ (concrete) ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ (universal) ਦੀ ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ (concrete universal) ਸਥੂਲ ਵਿਆਪਕ ਇਕਾਈ ਦਾ ਰੂਪ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉੱਤਮ ਅਤੇ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ' ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵੀ ਮੁਢਲੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਹੋਣਾ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਮੁਢਲੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਦਿਸ਼ਾਹੀਨ-ਚੇਤਨਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਉਲਟ ਗਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਖੌਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁਖ ਅਤੇ ਪਿਛਾਂਖਿਚੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ-ਹੀਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮਨ-ਭਾਉਂਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾਹੀਨਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਰੁਪਾਂਤ੍ਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੁਖ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਪ੍ਰਤਿ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦਾ ਸੂਤ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਮੁਖ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਡਾਇਲੈਕਟੀਸ਼ੀਲ ਤੋਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖੇ-ਭਰੀ ਜਾਂ ਧੁੰਦਲੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਰ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਪ੍ਰਤਿ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣੀ ਸੀ। ਇਹ ਦਿਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਰਜੂਆ, ਪੈਟੀ-ਬੁਰਜੂਆ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਜਰਜ਼ੁਰੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਡੇ ਮੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁਕੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਿਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਅੰਗ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :—

ਬਹਿਸ ਮਹਿਜ਼ ਬਹਿਸ ਹੈ / ਨਾਨਕ ਤੇ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਲੈਨਿਨ ਤੇ...

ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਖ਼ੂਨ ਤੇ ਦੁੱਧ ਦੀ ਪਰਖ ਲਈ / ਕਾਰਗਰ ਜੰਤਰ ਕਿਹੜੇ ਹੋ ਸਕਦੇ।

ਇਹ ਜੋ ਭਖਦੀ ਦੁਪਹਿਰ ਵਿਚ / ਪੱਕੀ ਸੜਕ ਤੇ ਤ੍ਰਭਕਦੀ ਮ੍ਰਿਗਜਲੀ / ਮਾਰੂ ਥਲ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ / ਕਿਸ ਪ੍ਰੇਤ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ / ਆਉ ਦੰਦਾਂ ਨਾਲ ਸੜਕ ਨੂੰ ਉਧੇੜ ਕੇ / ਲੁੱਕ ਵਿਚ ਲਿਬੜੇ ਲਹੂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਦੇਖੀਏ। — ਸ਼ਹਿਰਯਾਰ

ਅਤੇ

ਇਉਂ ਚੁਪ ਚਾਪ / ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਸੂਹੇ ਫੁੱਲ ਚੁੰਮ ਕੇ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੇ ਲਹੂ ਨੂੰ / ਪਾਕ ਚੁੰਮਣ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਤਾਂ ਆਖਰ ਬੁਜ਼ਦਿਲੀ ਅੰਦਰ / ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। — ਜਗਤਾਰ

ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਆਪਣੇ ਮੁਢਲੇ ਪਰੰਤੂ ਠੋਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਗਲੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਰਪੱਕਤਾ, ਸਥਿਰਤਾ, ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਅਜੇ ਆਪਣਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ

ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਅਜੇ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕਵੀ ਨੇ ਅਜੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਨਿਖਾਰਨਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸਫ਼ਲ ਕਦਮ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਕਵੀਆਂ ਪਾਸ ਅਜੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ 'ਵਿਸ਼ਾ' ਤਾਂ ਹੈ 'ਸਾਰ' ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ 'ਵਿਸ਼ਾ' ਉਦੋਂ ਹੀ 'ਸਾਰ' ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟਅ-ਢੰਗ, ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਉੱਚ-ਪੱਧਰ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋ ਜਾਵੇ।[1] ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਘੱਟ ਕਵੀ ਅਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਸਫਲਤਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਰੂਪ ਦੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ / ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਤਿੰਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸੰਕਟ ਹੈ, ਦਾ ਇਕ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਸਾਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਬਦਲਦਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਾਰਨ ਅਰਾਜਕਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਅਰਾਜਕਤਾ ਸਾਡੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਦੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚਲੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੇ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਕਵਿਤਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸਿਰਜਨਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪੀੜ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲਖਣਤਾ, ਸਥੂਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ-ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਉੱਚ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਾ ਲੈ ਜਾਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪੀੜ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਕਲ ਪੀੜ ਵਾਂਗ ਹੀ ਖਾਮੋਸ਼ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ[3], ਉਵੇਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲਖਣਤਾ, ਸਥੂਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਉੱਚ ਸਤਹ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਵਿਧੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਾਰ ਬਹੁਤੇ ਉਠ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਉਪਭਾਵਕਤਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰ ਵਾਲੇ ਕਾਵਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਉਠ ਰਹੇ ਕਵੀਆਂ ਪਾਸ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਖੰਡਿਤ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉੱਚ ਪਾਏ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕੋ ਰਸਾਇਣਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ / ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਦੇ ਸੁਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਗਲਾ ਸਮਾਜਕ-ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮਈ ਕਵਿਤਾ' ਇਸੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦਾ ਹੀ

ਇਕ ਹੋਰ ਅਗਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੋ ਸੁਰ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਸਨਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ ਦੇ ਇਕੋ ਅਮਲ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਣ ਦੇ ਮੁਖ ਸੁਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕਮੁਖੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਮੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਮੁਖੀ ਰੋਲ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜੇ ਟਿਕਾਉ, ਸਹਿਜਤਾ, ਗੰਭੀਰਤਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਪਸਾਰ ਨੇ ਪਰਪੱਕਤਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਚੌਕਸ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। (ਸਮਾਪਤ)

---

[*] ਸਜਿੰਦ/ਨਿਰਜਿੰਦ, ਪ੍ਰਾਪਤ/ਗੁਆਚਿਆ, ਨਿਰਹੋਂਦ/ਹੋਂਦ-ਸਥਾਪਤੀ, ਨਿਰਰਥਕਤਾ/ਸਾਰਥਕਤਾ, ਨਗਨ/ਢਕਿਆ (ਤੇਜਬੀਰ ਕਸੇਲ)

1. Subject is raised to the status of content only by the artist's attitude, for content is not only what is presented but also how it is presented, in what context, with what degree of social and individual consciousness. Ernst Fischer, The Necessity of Art. P. 131.

2. Internal discrepancies in artistic form are manifestations of distortions in life patterns & result from unresolved (& therefore especially compelling) social contradictions." Lukacs, Critic & Writer & other Essays, Preface, Page 9.

3. For a mere imitation of anguish is as mute as the anguish itself if the speech is not elevated to a poetic articulation of the essence of the anguish in its uniqueness, concreteness & universality. Ibid. Page, 12.

●

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ — ਸੇਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੁਸਤਕ, ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਲੇਖਾਂ — ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੂਝ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਮਸਲਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੇ ਮਨੁਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਦਿ — ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ; ਗੁਰਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਣ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਸਜਣਾਂ ਲਈ ਅਦੁਤੀ ਪੁਸਤਕ, ਸਫ਼ੇ 208; ਮੁਲ : ਦਸ ਰੁਪੈ (ਪੇਪਰਬੈਕ), ਪੰਦਰਾਂ ਰੁਪੈ (ਹਾਰਡ ਬਾਊਂਡ) **ਵੀਹ ਰੁਪੈ** ਮਨੀਆਰਡਰ ਰਾਹੀਂ ਭੇਜ ਕੇ ਸਾਲ ਭਰ **ਸੇਧ** ਵੀ ਪੜ੍ਹੋ ਅਤੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੋ।

ਲੇਖਕ / ਪਾਠਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ

■ ਆਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਸੰਪਾਦਕ ਸੇਧ ਸਾਡੀ ਬੇਨਤੀ ਨੂੰ ਲੇਖਕਾਂ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਬੇਨਤੀ ਵੀ ਇਕ ਨਹੀਂ, ਇਕੱਠੀਆਂ ਤਿੰਨ ਹਨ।

(ੳ) ਸੇਧ ਦੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਫ਼ੇ 80–100 ਕਰ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਤੇ ਜਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਲੇਖ ਸੇਧ ਦੇ ਛੇਆਂ ਸਫ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਲੰਮਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਪਾਠਕ ਸੇਧ ਵਿਚੋਂ ਕਈਆਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਬਾਰੇ, ਵਖ ਵਖ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਪੜ੍ਹਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਇਕ ਹੀ ਲੇਖ ਬਾਰਾਂ, ਚੌਦਾਂ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਸੇਧ ਦੇ ਅਠਾਰਾਂ ਸਫ਼ੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸਮਝੋ ਗਲ ਘੁਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਬੇਨਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਲੇਖ ਹੀ ਕਈ ਕਈ ਮਹੀਨੇ "ਚਲਦਾ" ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਕੀ ਸਾਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਹਾਲੇ ਨਵਾਂ ਨਵਾਂ ਹੀ ਲਿਖਣਾ ਸਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਖ ਵਖ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ? ਇਕੋ ਡੱਗੇ ਜ਼ਰੂਰ ਪਿੰਡ ਮੰਗਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ? ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਪਤਲਾ ਦੁਧ ਜਾਂ ਕੱਚੀ ਲੱਸੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਪਾਠਕ ਖੋਇਆ ਵੀ ਖਾ ਸਕਦੇ ਤੇ ਹਜ਼ਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਲੇਖਕ ਸੇਧ ਲਈ ਲੇਖ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਜ਼ਬਾਨ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰਖਣ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਲਿਖਣ। ਇਹ ਗੱਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੇਤੇ ਰਖਣ ਕਿ ਸੇਧ ਸਿਰਫ਼ "ਡਾਕਟਰਾਂ" ਤੇ "ਪਰੋਫ਼ੈਸਰਾਂ" ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਸੇਧ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ, ਸਕੂਲ ਮਾਸਟਰ, ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਕਲਚਰਲ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਕਿਸਾਨ ਵੀਰ ਹਨ। ਇਹ ਤਾਲਿਬਾਂ, ਗੁਲਵੰਤਾਂ, ਹਰਿਭਜਨਾਂ, ਆਹਲੂਵਾਲੀਆਂ ਤੇ ਕੰਵਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਲਿਖਣਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਵਿਦਵਤਾ ਨੂੰ ਪੱਠੇ ਪਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੁਨੇਹੇ ਤੇ ਜ਼ਬਾਨ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਬੁੱਧ ਨੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਬੀਰ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਣਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਜ਼ਬਾਨ ਦੇ ਢੂਹੇ 'ਤੇ ਲੱਤ ਚਾ ਮਾਰੀ ਸੀ। ਕਿੰਨੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕਈ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ, ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਦੇ ਮੁੱਦਈਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਤਨੀ ਕੁ ਗੱਲ ਦੀ ਵੀ ਹਾਲੀ ਤਕ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਈ।

(ੲ) ਸਾਡੇ ਕਈ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਪੰਡਤਾਈ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬੀਮਾਰੀ ਦੇ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਹਜ਼ਮ ਕਰਕੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਹਿ ਦਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਲੇਖਕ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਲੰਮੀ ਟੂਕ ਥਲੇ ਜੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਭਲਾ ਦਸੋ ਇਹਦਾ ਕੀ ਫ਼ਾਇਦਾ ? ਸਾਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪੋਚ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਪੱਧਰ ਦੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ (ਪਿਛਲੇ ਪੋਚ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕਿੰਨਿਆਂ ਕੁ ਨੂੰ ਇਸ

ਪੱਧਰ ਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ?) ਜਿਸ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਉਘੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹੀਆਂ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੋਹਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਣ ਦੇਣ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਤੇ ਸਰਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਿਖਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦੇਣ। ਕਿਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਰਦਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਬਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੀ ਟੂਕ ਬਾਰੇ ਹਵਾਲਾ ਫੁਟ ਨੋਟ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਦੇ ਦੇਣ, ਤਾਕਿ ਵਿਦਵਾਨ ਪਾਠਕ ਆਪੇ ਉਹ ਟੂਕ ਮੌਲਿਕ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖ ਲੈਣ। ਪਰ ਪੂਰੀ ਟੂਕ ਥਲੇ ਦੇਣੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਖੁਲ੍ਹਾ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਦੇਣਾ...ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤੁੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਤੇ ਨਾਲੇ ਇਹ ਢੇੜ੍ਹ ਢੇੜ੍ਹ ਸਫ਼ਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀਆਂ ਟੂਕਾਂ ਅਤੇ ਫੁਟ ਨੋਟਾਂ ਦਾ ਲੇਖ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਚ ਲਾ ਦੇਣਾ — ਇਹ ਕਿਧਰ ਦੀ ਅਕਲਮੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ 'ਤੇ, ਵਖ ਵਖ ਸਿਆਣਿਆਂ ਵਲੋਂ ਲਿਖੇ ਗਏ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ। ਸਾਨੂੰ ਟੂਕਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਨਾਲ ਭੌਂਚਲਾਉ ਨਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਔਖੇ ਔਖੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਬੁਧੂ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੋ। ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਚੇ ਤੋਂ ਉਚ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਾ ਦੇਣ।

— ਦਿਲਬਾਗ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸਾਥੀ, ਪਟਿਆਲਾ

■ ਦਾਸ ਆਪਣੀ ਚਿੱਠੀ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਸੀ, ਤੇ ਆਸ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਮਸਲੇ ਦੇ ਧੁੰਦਲੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਦਵਤਾ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਗੇ। ਇਹ ਵੀ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਉਹ ਮਾਰਕਸੀ ਅਸੂਲ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਤੇ ਪੜਚੋਲ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਉਹਦੇ 'ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਾਸ ਨੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਹੀ ਅਰਥ ਕਢੇ ਸਨ ਜੋ ਨਿਕਲਦੇ ਸਨ; ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਪਿਛੇ ਲੁਕੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਾਈਕੋਅਨੈਲੇਸਿਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਦਾਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਤੇ ਬਾਬਾ ਸਜਣ ਸਿੰਹੁ ਹੁਰਾਂ (ਜਿੰਨਾਂ ਦੇ ਬਾਬਾ ਤੇ ਸਜਣ ਸਿੰਹੁ ਦੋਨੋਂ ਹੋਣ ਉਤੇ ਦਾਸ ਨੂੰ ਕਿੰਤੂ ਹੈ) ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਾਥੀ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਜਿਥੇ ਫਲਸਫੇ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਆਧਾਰ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਲਈ ਦਿਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਧਾਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹਾਨਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕੁਝ ਨਾ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਪਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਖਰੇ ਖੋਟੇ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਨੀ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਹੁੰਦੀ। ਇਹੋ ਹਥਿਆਰ ਸੀ ਕਿ ਪਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਤੇ ਅਖੌਤੀ ਪਖੀਆਂ ਦੀ ਪਰਖ ਕੀਤੀ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਂਜ ਦਿਤੀ। ਇਹੋ ਹਥਿਆਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਮਾਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਕੁਰਾਹੀਆਂ ਵਿਰੁਧ ਲੜ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੁਧਤਾ ਕਾਇਮ ਰਖ ਸਕੀ ਹੈ ਤੇ ਰਖ ਰਹੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਰੂਸ ਵਿਚ ਸਾਥੀ ਲੈਨਿਨ ਪਰੋਲੇਤਾਰੀ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਾਰਟੀ ਲਈ 1903 ਦੇ ਨੇੜ ਜ਼ਾਬਤਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੂਰੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਅਸੂਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸੋਧਵਾਦੀਆਂ ਮੈਨਸ਼ਵਿਕਾਂ, ਮੌਕਾ-ਪਰਸਤਾਂ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ 'ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ' ਨਾਲ ਡੱਟ ਕੇ ਲੋਹਾ ਲਿਆ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਪਰੋਲੇਤਾਰੀ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਾਰਟੀ ਬਨਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅੜਿਕਾ ਸਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਕਿਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਲਈ

ਲੜਨ ਵਾਲੀ ਤੇ ਅਮਲ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪਰਤੀਕ ਹੋਵੇ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਪੈਟੀ-ਬੁਰਜਵਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਕੇਵਲ ਉਹਨੂੰ Debating club ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਸਾਥੀ ਲੈਨਿਨ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੀ ਅਮਲਾਂ ਤੋਂ ਸਖਣੀ ਮੱਲਾਂ ਮਾਰਨ ਤੇ ਵਾਲ ਦੀ ਖੱਲ ਲਾਹੁਣ ਦੀ ਆਦਤ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹਨੇ ਇਸ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਹਾਰ ਦਿਤੀ।

ਦਾਸ ਦੀ ਚਿੱਠੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਚਿੱਠੀਆਂ ਵੀ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੇ ਇਸੇ ਰੋਗ ਦਾ ਪਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਲਈ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ, ਤੇ ਵਾਲ ਦੀ ਖੱਲ ਲਾਹੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਦੀ ਹਾਲੇ ਖ਼ਾਸ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਕੋਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅੱਜ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣਾ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣਾ ਅਜ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਇਹ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਟਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਅਨਰਥ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਘਾਟ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿਰ ਮੁੜ ਮੁੜ ਕੁਰਾਹਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਚਰ, ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਵਲ ਪਹੁੰਚ ਸਦਾ ਹੀ ਉਲ੍ਹਾਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਪਿਛੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਕਾ ਹੀ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਕੇ ਉਹਨੂੰ ਭੰਡਿਆ ਗਿਆ ਅੱਜ ਉਥੇ ਉਸੇ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕੱਢਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਪਹਿਲੀ ਪਹੁੰਚ ਗ਼ਲਤ ਸੀ, ਉਥੇ ਅੱਜ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਤੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵਿਰੁਧ ਅਵੱਸ਼ ਲੜਗਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਦਾਸ ਤੇ ਦਾਸ ਦੇ ਪੱਖੀ ਮੁਢ ਤੋਂ ਹੀ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਇਸ ਝੁਕਾਅ ਵਿਰੁਧ ਲੜ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤੇ ਲੜਾਂਗੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਾਥੀ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸਹਿੰਸਰਾ ਦੇ ਲੇਖ, ਪਰਮਿੰਦਰ ਤੇ ਸਲੀਮ ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਤੇ ਦਾਸ ਦਾ ਇਕ ਲੇਖ ਗਿਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਝੁਕਾਅ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਪੱਖਾਂ 'ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਦਾਸ ਨੇ ਤਾਇਆ ਦੇਵਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀ ਤੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਉਹ ਬਜ਼ੁਰਗ ਘੁਲਾਟੀਆ ਹੈ। ਚਾਲ੍ਹੀ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਅਮਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਵਲ ਸੰਕੀਰਨਵਾਦੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸੇਧ ਪੜ੍ਹਨਾ ਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਵਲੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਬੜੀ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੱਲ ਮੇਰੇ ਪਲੇ ਨਹੀਂ ਪਈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੱਖੀਆਂ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਹੋਰ ਸੁਖੈਨ ਢੰਗ ਵਰਤਕੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਬਨਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਟਾ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਤਾਹਨੇ ਮਿਹਣੇ ਦਿਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਬਦ-ਕਿਸਮਤੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਸੋਧਵਾਦ ਤੇ ਅਤਿਵਾਦ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਰੋਲ ਘਚੋਲਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜ ਕੋਈ ਵੀ ਬੁਰਜਵਾ ਤੇ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਕੱਚੀ ਸੋਚ ਵਾਲਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ 'ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮੋਢੀ' ਵੀ ਐਲਾਨ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੁਆਲੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ 'ਇਨਕਲਾਬੀ' ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹੈ । ਉਹਨੂੰ ਕੋਈ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ । ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਂਗਲ ਚੁੱਕਣ ਦੀ 'ਗੁਸਤਾਖ਼ੀ' ਕਰ ਵੀ ਬੈਠੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਫ਼ੀਸ ਦੇ ਖੜੇ ਕੀਤੇ ਵਕੀਲ "ਸੋਧਣ" ਦੀਆਂ ਧਮਕੀਆਂ ਤਕ ਦੇਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਪੇਟੀ ਬੁਰਜਵਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਉਘੜੇ ਹਨ । ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹਰ ਪਾਸੇ ਲਾਲ ਹਨੇਰੀ ਝੁਲਦੀ ਦਿਸਦੀ ਸੀ, ਹੁਣ ਕਾਲੀ ਬੋਲੀ ਰਾਤ ਹੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਪੇਟੀ-ਬੁਰਜਵਾ ਜਮਾਤ ਦੀ ਬਦ-ਕਿਸਮਤੀ ਹੈ ਕਿ ਤੱਤ ਭੜੱਥੀ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਲੰਮੇ ਤੇ ਸਿਰੜੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ । ਭਜ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਖੜਦੀ ਹੈ ।

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਥੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੋਲ ਘਚੋਲੇ ਪਾ ਕੇ ਇਹੋ ਕੁਝ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ । ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਖੁੰਜੇ ਲਗ ਇਸ ਕਰਾਹੇ ਬਾਰੇ ਉਕਾ ਹੀ ਚੇਤਨ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝੇ, ਕੇਵਲ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਸਮਝ ਕੇ ਮਗਰ ਲਗ ਤੁਰੇ ਹਨ । ਕੀ ਇਹ 'ਮਾਰਕਜ਼ਵਾਦੀਆਂ' ਦੀ ਸਾਹ-ਸਤਹੀਣਤਾ ਤੇ ਖੱਜੇਪਣੇ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅੱਜ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਲਈ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ? ਹੁਣ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਕੇਂਦਰੀ ਮੰਤਰੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 'ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਧਰਤੀ' ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਦਾ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਦੁਸ਼ਮਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ! ਅਤੇ ਫਿਰ ਦੇਸ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ !!

ਦਾਸ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਨਿਗੂਣਾ ਜਿਹਾ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਹੈ । ਪਿਛਲੇ ਤੀਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ "ਜੋੜੇ ਝਾੜਨ" ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਾਸ 'ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ' ਤੇ ਪਰੋਫ਼ੈਸਰਾਂ ਵਾਂਗ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਬਰੀਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਸਮਝਣ ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਾ ਹੋਵੇ । ਪਰੰਤੂ ਦਾਸ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਲਈ ਕੀ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਅਰਥ ਹੈ । ਇਹਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਤੇ ਕੁਰਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਕੁਰਾਹੀਆਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੁਧ ਲੋਹਾ ਲੈਣਾ ਤੇ ਰਾਹ ਰੋਕਣਾ ਆਪਣਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਸਮਝਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਡੇਰੇ ਦਾ ਸੇਵਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਉਤੇ ਇਕ ਸੇਵਾਦਾਰ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਹੱਕ ਰਖਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੁਰਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਦਾਸ 'ਬੇ-ਸਮਝ' 'ਹਉਮੈਵਾਦੀ' ਤੇ 'ਭੁਚਲਿਆ ਹੋਇਆ' ਤੇ 'ਫ਼ਰਜ ਤੋਂ ਕੁਤਾਹੀ' ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਦਾਸ ਲਈ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਉਲਟਾ ਦਰੁਸਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਰਟੀਫਿਕੇਟ ਹੈ ।

ਦਾਸ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਬੇਨਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸੱਚੀ ਪਰਖ ਹੈ । ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸੋਧਵਾਦ ਤੇ ਅਤਿਵਾਦ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵ ਦਿਖਾ ਚੁਕੇ ਹਨ । ਅਜ ਸਮਾਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੁੜ ਸਵੈ-ਪੜਚੋਲ ਕਰੀਏ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ 'ਆਤਮਾ' ਤੇ ਜਮੀਰ ਦੀ ਸ਼ੁਧੀ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਲੈਨਿਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ "ਅਖੰਡ ਪਾਠ" ਕਰੀਏ । ਆਪਣੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਦੇ ਬਖਸ਼ੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਕਰੀਏ ਤੇ ਬਾਬੇ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਸੁਮੱਤ ਦਾ ਦਾਨ ਮੰਗੀਏ ।

— ਸੁਰਜੀਤ ਗਿੱਲ, ਬਠਿੰਡਾ

■ ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰੀਂ ਸਿੱਖ-ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ (**Perfect Man**) ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਆਮ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਕਰਦੇ ਨੇ । ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਅਪ੍ਰੈਲ, 1976 ਦੇ ਸੇਧ (ਪੰਨਾ 33) ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ — "ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਿਖਰ ਸਨ, ਵਡਿਆਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮਸਲੇ ਬਾਬਤ ਵੀ ਗਲਤੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ।" ਪਰ ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨਕਲਾਬ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਗ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਿੱਖ-ਇਨਕਲਾਬ ਅਗਲੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਿਆ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ । ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰੋ ਸਾਹਿਬ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਪਜਾਊ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਿਆ ਅਰਥਾਤ ਉਸਾਰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਾਲੋਂ ਅਗਾਂਹ ਲੰਘ ਆਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਉਹੀ ਨਿਕਲਿਆ ਜੋ ਹਰ ਹਾਲੀਂ ਨਿਕਲਣਾ ਸੀ, ਭਾਵ ਸਿੱਖ-ਇਨਕਲਾਬ ਜਿਤ ਕੇ ਵੀ ਹਾਰ ਗਿਆ, ਸੱਚ ਲਈ ਜੂਝ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਲਹੂ ਡੁਲ੍ਹਿਆ ਤੇ ਫ਼ੀਊਡਲਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠਾਂ ਮਿਧੀਂਦਾ ਰਿਹਾ ।

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਜ਼ਰੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਲਹਿਰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਉਠੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਅੰਗ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਹਾਲੇ ਲੋਕ-ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦੇਂਦਾ । ਸਿੱਖ-ਲਹਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਲਹਿਰ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਤੋਂ ਠੀਕ । ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਤਾਂ ਜਣਾ ਖਣਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਪਰ ਉਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਮਾਜਿਕ-ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੋਵੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਵੇ । ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਜਿੱਤਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਏਜੰਡੇ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਸੀ । ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਨੇ ਇਸ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਸਾਹ ਪੀਣੇ ਸੀ, ਸੋ ਪੀ ਗਿਆ ।

ਹਾਂ, ਗੱਲ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਤੋਰੀ ਹੈ । ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਵੇਲੇ ਦੀ ਲੋਕ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਲੀਡਰ ਸਨ, ਪੁੰਗਰ ਰਹੇ ਬ੍ਰਿਛ ਦੀ ਟੀਸੀ ਦੇ ਫੁੱਲ । ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਜਿੱਤ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਜੀਵਨ ਜਿਤੇਗਾ ਅਰਥਾਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਜਮਾਤ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਉਸਰੇਗਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋਵੇਗੀ । ਜਿੱਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਘਰੋਂ ਬਾਹਰ ਪੈਰ ਨਹੀਂ ਪੁਟਦਾ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿੱਡਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਜਿਗਰ ਦੇ ਟੋਟੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖਦਿਆਂ ਵੀ ਸੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ (ਚਾਰ ਮੁਏ ਤੋ ਕਿਆ ਭਇਆ, ਜੀਵਤ ਕਈ ਹਜ਼ਾਰ) । ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖੰਡਾ ਫੜਾਇਆ ਤੇ ਇਕ ਇਕ ਨੂੰ ਲੱਖਾਂ ਨਾਲ ਲੜਾਇਆ । ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਖਾਲਸਾ ਸ਼ੇਰਾਂ ਵਾਂਗ ਲੜਿਆ, ਖਾਲਸੇ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ 'ਚ ਅਦੁੱਤੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਵਿਖਾਈ । ਗੁਰੂ ਜੀ ਬੜੇ ਠਰੰਮੇ ਵਿਚ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਜਿੱਤ ਉਪਰ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਪਰ...ਪਰ ਖਾਲਸਾ ਜਿੱਤ ਨਾ ਸਕਿਆ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ ।

ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅੰਨ੍ਹਾਂ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਹੋਰ ਕੀ ਸੀ ? ਭਵਿਖ

ਵਿਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵਾਪਰਦਾ ਉਹੀ ਹੈ ਸਮਾਜਕ-ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇਵੇ। ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਗਏ ਸਨ, ਉਹ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕੇ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਇਨਕਲਾਬ ਅੰਤ ਹਾਰ ਗਿਆ। ਕੋਈ ਵੀ ਲਹਿਰ ਜੋ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਠੀਕ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਕਦੇ ਹਾਰਦੀ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਲਹਿਰ ਵੀ ਹਾਰੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਾਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਨੂੰ ਸਹੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਉਹ ਲੀਡਰ ਜੋ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

— ਕਮਲਜੀਤ, ਟਿੱਬਾ

■ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿੰ: ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ "ਸਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਵਿਧੀ" ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੈਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਵੀ ਹੱਥ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਸੋਵੀਅਤ ਯੂਨੀਅਨ ਦਾ ਇਕਾਨੋਮਿਜ਼ਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨਾ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਮਾਤੀ-ਜਦੋ-ਜਹਿਦ ਨੂੰ ਤਲਾਂਜਲੀ ਦੇਣਾ ਆਦਿ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੇਧ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਹੈਰਾਨੀ ਹੈ ਕਿ ਰੂਸ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ੁਧ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕਹਾਉਂਦੇ ਦੇਸ਼ ਚੀਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ ਗੂੰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਅਮਰੀਕਾ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਸਾਧਨ ਚੀਨ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ ਰੂਸ 'ਤੇ ਗੋਲੇ ਦਾਗਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿਧ ਹਨ।

ਕਈ ਵੇਰ ਸ਼ੱਕੀ ਮਨ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਤਨਾ ਕੁਝ ਲਿਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਲਮ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਤੇ ਹੋਰ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਉਖੜੀਆਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਕੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਹੀ ਗ਼ਲਤ ਹਨ (ਜਿਹੜੀਆਂ ਜਨਤਕ ਆਧਾਰ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ) ਕਿ ਸੁਥਰਾ ਹੀ ਸਹੀ ਹੈ ਤੇ ਜੰਜ ਸਾਰੀ ਕੁਮੱਤੀ ਫਿਰਦੀ ਹੈ?

ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਗਿੱਲ ਨੇ ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਈ ਪਿਛਲੱਗ ਉਸ "ਵਿਚਾਰੇ" ਦੇ ਪਿਛੇ ਪੈ ਗਏ (ਸੇਧ ਮਈ 1976), ਸਣੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਦੇ। ਅਜੇਹੇ ਕਿੰਤੂ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਤੇ ਆਮ ਪਾਠਕਾਂ ਵਲੋਂ ਉਠਦੇ ਹੀ ਰਹਿਣੇ ਹਨ। ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਉਠਾਏ ਕਿੰਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੁਖਾਂਦੇ। ਕਿੰਤੂ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦੀ ਬੁਧੀ ਨੀਵੀਂ ਵਿਖਾਉਣ ਲਈ ਬੜੀ ਮਿਹਣਿਆਂ-ਭਰੀ ਲਫ਼ਾਜ਼ੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਸਿੱਖੀ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਏਕਾਕਰਨ" ਦੀ ਗੱਲ ਅਤੇ "ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕਵਾਦ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ" ਕਰਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਜੇਕਰ ਚੱਲੀ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਕਹਿ ਕੇ ਆਪ ਬੇਕਸੂਰ ਬਣ ਬੈਠਣ ਨਾਲ ਗੱਲ ਬਣਨੀ ਨਹੀਂ ਜੇ।

ਮੈਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ "ਗੁਰਬਾਣੀ ਠੀਕ ਸਿੱਖ

ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਵਿਰੁਧ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਦਾ, ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਅਸਲਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਉਦੋਂ ਧਾਰਮਕ ਸੀ। ਪਰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਨਾਲੇ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਕਿਥੇ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਜਮਾਤ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਸ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ? "ਰਾਉ ਤੇ ਰੰਕ" ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕੌਣ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਤੇ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਦਾ ਟਪਲਾ ਕੌਣ ਖਾਂਦਾ ਹੈ! ਜੇਕਰ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰੀਏ ਕਿ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਵੇਲੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਫਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਚੇਤਨਾ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਭਾਵ ਸੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ-ਪੈਂਤੜੇ 'ਤੇ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਫਲਸਫ਼ਾ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰੀ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਬੋਲਦੇ ਫ਼ਲਸਫੇ ਬਾਰੇ ਖਾਮੋਸ਼ ਰਹਿਣਾ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਹੀ ਯਕੀਨ ਬਣਾਈ ਰਖਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ! ਇਸ ਸਵਾਬ ਵਿਚ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਕਿਹੜਾ ਅੱਗੇ ਭੱਲੀ ਗੁਜ਼ਾਰਦੀਆਂ ਹਨ? ਕਿਸੇ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਜਾਕੇ ਕੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਇਕੋ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ? ਇਹ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰ ਜੋੜ ਕੇ (ਮਨ ਮਾਰ ਕੇ ਨਹੀਂ) ਬੈਠਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

— ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ, ਭਾਈ ਰੂਪਾ

ਇਕ ਚੰਗੀ ਖ਼ਬਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਛਪਾਈ ਵਾਸਤੇ

ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਇਕ ਤਸੱਲੀਬਖ਼ਸ਼ ਪ੍ਰੈਸ

ਲੋਕ ਪ੍ਰਿੰਟਰਜ਼

ਏ-1/12 ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਗਰ, ਦਿੱਲੀ-51.

SPECIALIST IN MAGAZINE DAILY, WEEKLY & BOOK PRINTING

LOK PRINTERS

A/1/12 KRISHAN NAGAR DELHI-51

S E D H (Panjabi Monthly) JUNE, 1976
Registered with the Registrar of Newspapers
for India--Registration No. 23895/72 Regd. No. D (S) 022

1972-1976: Four years of Stability and Planned Growth – PUNJAB reports to the Nation

From low Economic growth to a State throbbing with vital economic activity! This is what the Giani Zail Singh Ministry has helped to bring about in just 4 years. The secret : Political Stability, Efficient Administration and Discipline.

And here is a record of our achievements :

- Per capita income has risen to Rs. 1386/- the highest in the country.
- In agriculture the value of net farm produce has almost doubled from Rs. 6,870 million in March, 1972 to Rs. 12,038 million in March, 1976. In wheat, Punjab contributes to the central pool more than the combined total of the rest of the country. In rice, the State makes the largest single contribution.
- The number of tubewells rose from 3,00,000 to 4,50,000.
- The daily production of milk has increased by 1½ times; 5 million litres to 7.5 million litres.
- 27% higher enrolment in primary schools. The number of primary schools has increased from 7,133 to 9,651.
- The number of small scale units rose from 29,000 to 40,272. In Public Sector ten new industrial projects with an investment of Rs. 13 crores have been commissioned while four projects with an outlay of Rs. 12 crores are in various stages of execution.
- Irrigation and power has got added impetus with an allocation of Rs. 108.90 crores in the annual plan 1976-77.
- The entire population in rural and urban areas covered by the Public distribution system. Students in hostels get text-books and essential commodities at controlled prices.
- Rs. 12 crores allocated to give loans at subsidised rates of interest to 30,000 landless workers for construction of houses.
- The quota of reservation for the scheduled castes has been raised from 20% to 25%. 70% cooperative loans are given to the weaker sections.
- Martyrs, freedom fighters and their families given due recognition. Steps taken to preserve the great cultural heritage of the State.

Programmes for 1976 include:

- **All villages in the State would have link roads by the end of December, 1976.**
- **All villages in the State would be electrified by the end of December, 1976.**
- **Cent percent primary education would be completed by the end of 1976.**