ISSN 2516-9009

ਅਨਹਦ

ਈ-ਮੈਗਜ਼ੀਨ

ਸਾਲ 7, ਅੰਕ 1
ਜੁਲਾਈ-ਸਤੰਬਰ 2025

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ
ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੌਂਕੀ

Chief Editor
Dr. Parminder Singh
Vill. Fatehgarh Chhanna, (Sangrur)
parmindersinghshonkey@gmail.com

Editor
Ms. Veer Kaur
Senior Research Fellow(Punjabi)
HLCS Department, I.K. Gujral
Punjab Technical University, Kapurthala.

Editorial Panel
Prof. Jaspal Kaur
Dr. Ishwar Dayal Gaur
Dr. Bhim Inder Singh
Dr. Ashish Kumar
Dr. Barjinder Singh Chowhan
Dr. Pritam Singh
Dr. Major Singh
Dr. Balwinder Singh
Dr. Lakhwinder Singh
Dr. Anureet Kaur
Dr. Kawaljeet Kaur
Dr. Gurnam Singh
Dr. Sandeep Kaur
Amanpreet Singh Bhana
Jaspal Singh
Shamsher singh

Supporting Panel
Simranjeet Kaur
Gagan Brar (London)
Rajinder Singh
Gurtej Singh
Manpreet Kaur Banga
Jasvir Singh Longowal
Prabjot Kaur
Harman Singh Chohla

Legal Advisor
Adv. Molsari S.Chabba Chowhan
Supreme Court, New Delhi-110001

Designed by
Simrik

A Peer Reviewed Punjabi Research Journal
E-mail: anhadmagazine@gmail.com
Website: anhadmagazine.com
follow us on facebook anhadmagazine
Contact: 94643-46677, 8851031531

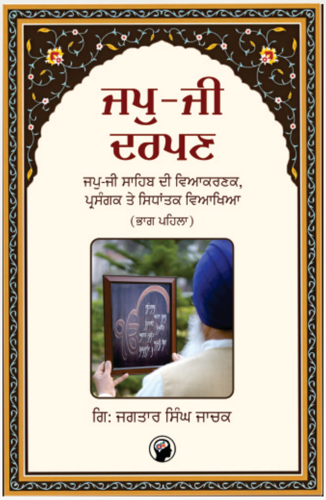
ISSN 2516-9009

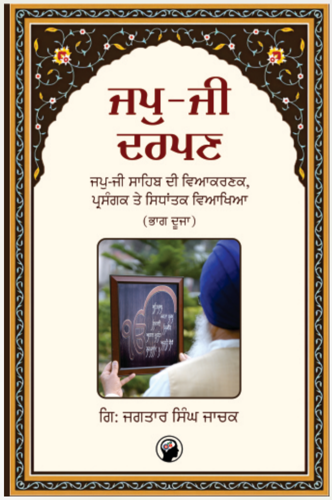
ਅਨਹਦ

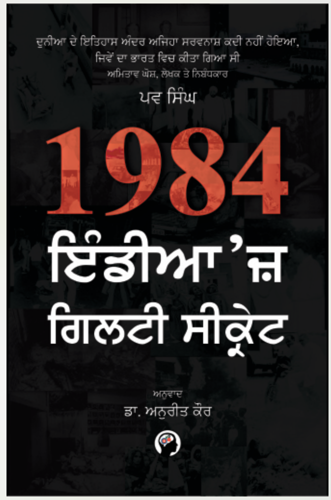
ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਈ-ਮੈਗਜ਼ੀਨ

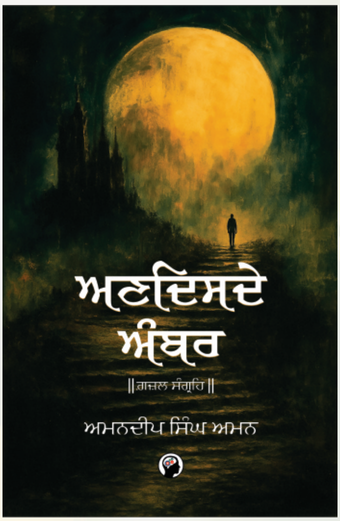
-ਅਨਹਦ ਈ-ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਮੇ ਆਰਜ਼ੀ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੁਆਵਜ਼ੇ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।
-ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।
-ਅਨਹਦ ਈ-ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਸੰਗਰੂਰ ਦੀ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕੇਗੀ।

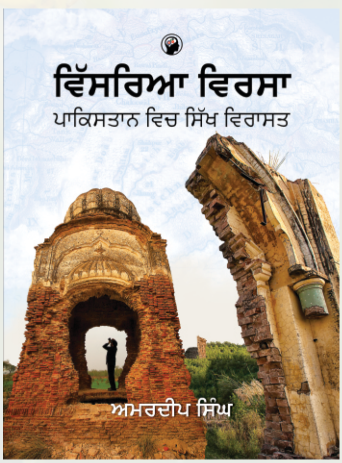
ਨਵੀਂਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ





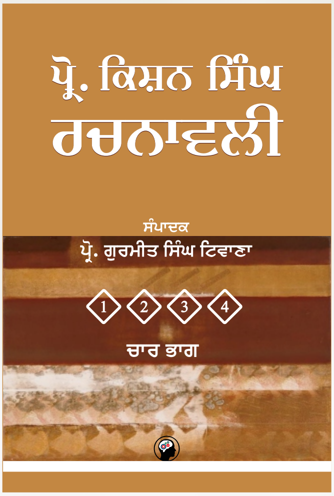


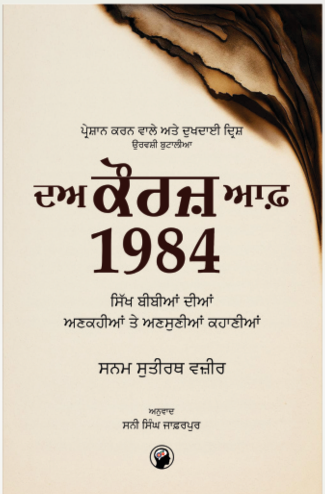


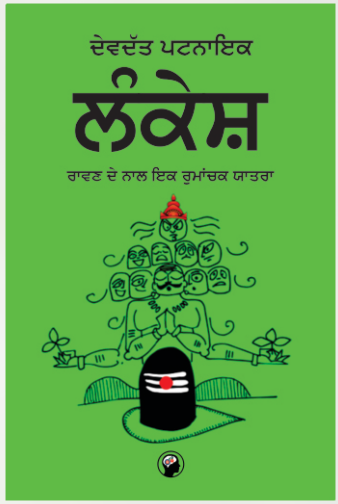


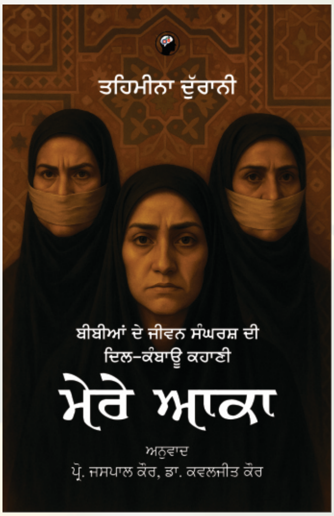
www.rethinkbooks.in
94643-46677, 88376-61984
88510-31531

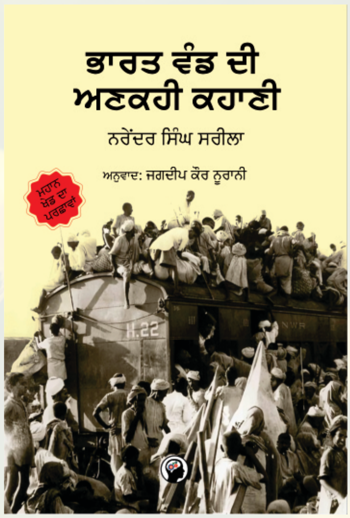
ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ

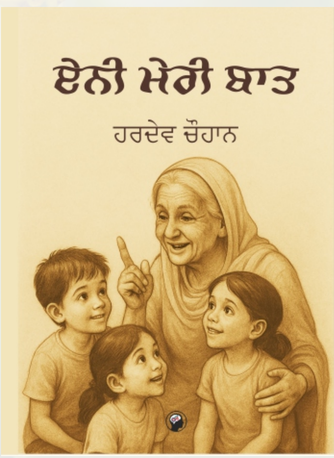












www.rethinkbooks.in
94643-46677, 88376-61984
88510-31531

ਵਿਸ਼ਾ-ਸੂਚੀ

ਸੰਪਾਦਕੀ: ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬੱਝਵੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ 7
ਡਾ. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੌਂਕੀ

1. ਮਨ ਰੂਪਕ: ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸਲਖਾਨੇ ਤੋਂ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਤਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ 9
   ਡਾ. ਸੁਖਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ
2. ਵਿਖੰਡਨ ਦੀ ਅਰਥ-ਮੀਮਾਂਸਾ: ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਵਜੋਂ ਦੁੱਖ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ 16
   ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ
3. ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਮੁੱਦੇ 33
   ਸਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ
4. ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਬੋਲੀ : ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ (ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ) 44
   ਸਤਿਨਾਮ ਸਿੰਘ
5. ਪੁਆਧੀ ਤੇ ਹਰਿਆਣਵੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਥੀਮਿਕ ਪਾਸਾਰ 52
   ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ,
6. ਪੁਆਧ ਅਤੇ ਪੁਆਧੀ 62
   ਡਾ. ਰਵੀ ਨਾਗਪਾਲ
7. ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ 66
   ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ

8. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ- ਕੀਮਤਾਂ 76

ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

9. ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 85

ਡਾ. ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ

10. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰੋਕਾਰ 90

ਡਾ. ਕੇਵਲ ਰਾਮ

11. ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ": ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚਲੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ 103

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੁਮਾਰ

12. ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਊਣੇ" ਦਾ ਇਕ ਅਧਿਐਨ 116

ਜਗਸੀਰ ਸਿੰਘ

13. 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ: ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ 120

ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ

14. ਕਿਵੇਂ ਰੱਖੀਏ ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ 129

ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਧਨੌਆ

ਸੰਪਾਦਕੀ

ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬੱਝਵੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ

ਬੇਹੱਦ ਲੱਚਰ ਤੇ ਆਪਹੁਦਰੇ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹਿੰਦੂਤਵੀ ਬਹੁਤਾਤ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵੱਲੋਂ 5 ਅਗਸਤ, 2025 ਨੂੰ 25 ਕਿਤਾਬਾਂ ’ਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਵਾਦਪੂਰਨ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਨਾਗਰਿਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਸੰਹਿਤਾ, 2023 (BNSS) ਦੀ ਧਾਰਾ 98 ਤਹਿਤ ਅੰਜਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜ਼ਬਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮੱਗਰੀ ’ਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ. ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ “ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ, ” “ਵੱਖਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ, ” ਅਤੇ “ਝੂਠੇ ਪਰਿਪ੍ਰੇਖ” ਰਾਹੀਂ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਬੰਦੀਸ਼ੁਦਾ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਤੇ ਵਿਦਵਤਾ ਭਰਿਆ ਮਹੱਤਵ ਹੈ. ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ‘ਕੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕੁਨਾਨ ਪੋਸ਼ਪੋਰਾ ਯਾਦ ਹੈ? ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ‘ਰੀਥਿੰਕ ਬੁਕਸ’ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਰੁੰਧਤੀ ਰਾਏ ਦੀ Azadi, ਏ.ਜੀ. ਨੂਰਾਨੀ ਦੀ The Kashmir Dispute, ਸੁਮੰਤਰਾ ਬੋਸ ਦੀਆਂ Kashmir at the Crossroads ਅਤੇ ContestedIands, ਅਤੇ ਅਨੁਰਾਧਾ ਭਸੀਨ ਦੀ The UntoId Story of Kashmir after ArticIe 370 ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ’ਤੇ ਗਹਿਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲਿਖਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ, ਇਹ ਪਾਬੰਦੀ ਕੇਵਲ ਕਿਤਾਬਾਂ ’ਤੇ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਸਰਕਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਵਿਚ “ਸ਼ਿਕਾਇਤ, ਅਸੰਤੋਸ਼, ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ” ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ. ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ “ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਲਾਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ, ” “ਧਾਰਮਿਕ

ਉਕਸਾਵੇ, ” ਅਤੇ “ਵੱਖਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ” ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਖੰਡਤਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਨਾਂ ’ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲਿਖਤਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਨੂੰ “ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ” ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਲੋਕਤੰਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ’ਤੇ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਰੁੰਧਤੀ ਰੋਏ ਵਰਗੇ ਲੇਖਕ, ਜੋ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸਰਕਾਰੀ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਏ.ਜੀ. ਨੂਰਾਨੀ ਵਰਗੇ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ’ਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾਉਣਾ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੈ।

ਇਹ ਪਾਬੰਦੀ BNSS ਦੀ ਧਾਰਾ 98 ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਨਿਆਂਇ ਸੰਹਿਤਾ ਦੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ 152, 196, ਅਤੇ 197 ਤਹਿਤ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਾਵਾਂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮੱਗਰੀ, ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ, ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ. ਇਹ ਕਾਨੂੰਨੀ ਢਾਂਚਾ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਰਾ ਮਾਮਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਜੰਮੂ-ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੱਧ ਰਹੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੇ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ. 2019 ਵਿਚ ਧਾਰਾ 370 ਦੇ ਰੱਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਕਸ਼ਮੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਵਾਦਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ’ਤੇ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ’ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਇਕ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹਨ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ’ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ ਆਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਅਦਾਲਤਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਬੰਦੀਸ਼ੁਦਾ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ, ਇਹ ਘਟਨਾ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਸਵੈ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ’ਤੇ ਲਗਾਮ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਕੋਈ ਲੋਕਤੰਤਰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜੀਵੰਤ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਇਹ ਮੁੱਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਵਿਵਾਦ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਇਕ ਪਰਖ਼ ਦੀ ਘੜੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।

ਮਨ ਰੂਪਕ: ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸਲਖਾਨੇ ਤੋਂ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਤਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ

ਡਾ. ਸੁਖਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਕਾਸ਼ੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ, ਬਠਿੰਡਾ

ਈ-ਮੇਲ: sukhmanpreetk86@gmaiI.com

ਸੰਪਰਕ: 6280230367

ਮਨ ਇਕ ਵਹੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇਕ ਇਕ ਪਲ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵੀਂ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕਠੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੀ ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸਲਖ਼ਾਨਾ (archetype) ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਦਾ ਇਹ ਭਾਗ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਯੁੰਗ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਅਵਚੇਤਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। [1] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਵਹੀ ਉੱਪਰ ਕੀ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ-ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦੇ ਸਹੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਲਵੇ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਸਿੱਖ ਲਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਜੋਤ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਏ। ਅਜਿਹਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਚੇਤਨ ਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚਲੀ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵੇ ਜਿਹੜੀ ਚੇਤਨ ਤੇ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਮਨ ਨੂੰ ਅਡੋਲ ਸੰਤੁਲਿਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜੋਤ ਦਾ ਵੀ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋਤ ਦੇ ਰੂਪਕ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨ ਦਾ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਭਾਗ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਚੇਤਨ ਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚਕਾਰ ਪੁਲ ਬਣਕੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਪੰਧ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਵ ਆਪਣੇ ਕਲਪਿਤ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਭਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਦਰਪਣ (mirror) ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਪਰਣ ਅਵਸਥਾ (mirror stage) ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਾਲਪਨ ਸਮੇਂ ਅਬੋਧ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੈ ਦੀ

ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਬਾਲਗ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਅਸਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਾਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦਰਪਣ ਅਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਉਂ (ideal ego) ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। [2] ਜਿਹੜੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਿਵਸਥਾ (Imaginary order) ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਵਿਵਸਥਾ (symbolic order) ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰ (others) ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦਰਪਣ ਸਮਝਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਉਸਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਬਿੰਬ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਦਰਪਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਦਰਪਣ ਨੂੰ ਨਾ ਪਹਿਚਾਣਨਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪਾਠ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ:

ਇਹੁ ਮਨੁ ਆਰਸੀ ਕੋਈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੇਖੈ॥

ਮੋਰਚਾ ਨ ਲਾਗੈ ਜਾ ਹਉਮੈ ਸੋਖੈ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ)

ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਗਹਿਰੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮੋਰਚਾ (ਜੰਗਾਲ) ਅਤੇ ਹਉਮੈਂ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦੇ ਰੂਪਕ ਹਨ। ਮੋਰਚਾ ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸਲਖਾਨੇ ਵਿਚ ਪਏ ਪ੍ਰਾਜਿੱਤ ਚਿਹਨਕ (failed signifier) ਅਤੇ ਹਉਮੈਂ ਪਰਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਭਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਠ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਇਨਾਂ ਦਾ ਇਲਾਜ਼ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ। ਇੱਥੇ ਪਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਇ (ਜਿਵੇਂ ਲਾਕਾਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੱਖ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਰਵਉਤਮ ਚੇਤਨਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਵਸਥਾ (universal order) ਆਧਾਰਿਤ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ (Absolute knowledge) ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਖ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸ਼ਖਾਨਾ (Uniconsious archetype) ਜੁੰਗ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਉਹ ਭਾਗ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਡੀਆਂ ਉਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਪਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ‘ਤੇ ਅਸੀਂ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਪਰੰਤੂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਹ ਪਰਾਜਿਤ ਚਿਹਨਕ ਬਣਕੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਮਿਸਲਖਾਨੇ ਵਿਚ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਰੂਪ ਬਦਲਕੇ ਚੇਤਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਦੀਵੀ ਚਿਹਨਕ (Ultimate signifier) ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਪੂਰਨ ਇੱਛਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਟੁੱਟਦਾ ਭੱਜਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਾਂਗ ਦੇਖਣ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਚਿਹਨਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਤਮ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੂਜੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪੇਚੀਦਾ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਕਤੀ ਹੀ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, “ਅਵਰ ਜੋਨਿ ਤੇਰੀ ਪਨਿਹਾਰੀ॥

ਇਸੁ ਧਰਤੀ ਮਹਿ ਤੇਰੀ ਸਿਕਦਾਰੀ॥ (374)" ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਜਦ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਸੰਚਾਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਹਾਅ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਲਈ ਹੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੱਤ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ, ਬਿਨਸਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਵਿਗਸਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਅਤੇ ਬਦਲਦੀਆਂ ਵੀ ਰਹੀਆਂ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ, ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮ ਰਿਹਾ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਰਮਕਾਡਾਂ, ਕਈਆਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ, ਕਈਆਂ ਨੇ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਕਈਆਂ ਨੇ ਜੋਗ, ਜਤ, ਤਪ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਰਗੀ ਭਗਤੀ ਵੇਦਨਾ ਅਧਾਰਿਤ ਲਹਿਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਇਸ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਰਨਾਗਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਾਂ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ਼ ਹੀ ਵਹਿ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ: ਬ੍ਰਹਮ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਚਿੰਤਨ। ਮਾਇਆ ਚਿੰਤਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਚਿੰਤਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਦਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਚਿੰਤਨ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਸਤੂਗਤ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਦੁੱਖ ਦਾਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੁੱਖ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰਵਰਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਕ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਦੀਵੀ ਸੁੱਖ ਦਾਇਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੱਕ ਲਿਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ: "ਚਿੰਤਾ ਛੋੜਿ ਅਚਿੰਤ ਰਹੋ। " ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੋ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਦੁਰਮਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਨਮੱਤ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਿਰਾਟ ਪਰਮ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਮਨੁ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣੁ॥

ਮਨ ਹਰਿ ਜੀ ਤੇਰੈ ਨਾਲਿ ਹੈ ਗੁਰਮਤੀ ਰੰਗ ਮਾਣੁ॥ (ਅੰਗ, 441)

ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੋ ਕਿ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ ਭਾਵ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਵਿਰਾਟ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਅਚਰਜ ਕਥਾ ਮਹਾ ਅਨੂਪ॥

ਪ੍ਰਾਤਮਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਕਾ ਰੂਪ॥ (ਅੰਗ, 868)

ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਤਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ, ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਨਾ ਚੇਤਨਾ ਉਪਰ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮਾਨਸ ਦੇਹ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੇ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਇਹ ਭਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਉਪਰ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਲਬਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਕਠਿਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਏ ਸਰੀਰਾ ਮੇਰਿਆ ਹਰਿ ਤੁਮ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਰਖੀ ਤਾ ਤੂੰ ਜਗ ਮਹਿ ਆਇਆ॥

ਹਰਿ ਜੋਤਿ ਰਖੀ ਤੁਧ ਵਿਚ ਤਾ ਤੂ ਜਗ ਮਹਿ ਆਇਆ॥ (ਅੰਗ, 921)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਚੇਤਨਾ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੰਤਾ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਰਮ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ:

ਤਨੁ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ਮਨ ਮਹਿ ਸਾਚਾ॥

ਸੋ ਸਾਚਾ ਮਿਲ ਸਾਚੇ ਰਾਚਾ॥ (ਅੰਗ, 686)

ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਚੇਤ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਲ ਮਕਸਦ ਜਾਣ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਅਸਤਿੱਤਵ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਮਾਰਗ ਉਪਰ ਚੱਲ ਕੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਮਕਤ ਕਰਕੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕੇ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਹਾਅ ਦੀਆਂ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਹਨ ਇਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਅੰਤਰਵਰਤੀ। ਇਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭੋਗ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ। ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜਦ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖੋਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਸਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲਾਜਮੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ ਲਈ

ਹੀ ਉਸ ਕੋਲ ਇਸਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਹੀ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੋ ਮਾਰਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਜੀਵੰਤ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵੱਧ ਰਹੇ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਸਤੂਨਿਸ਼ਠ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਵਿਚ ਭਰਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਤਾਂ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੁਗਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਸਿਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਡਲ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਦੇਹੀ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਚੇਤਨਾਤਮਕ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਮੰਤਵ ਸਵੈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਖੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਜੀਵੰਤ ਮੁਕਤ ਮਾਨਵ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਹੀ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਮੰਡੀ, ਮੁਨਾਫੇ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮਾਨਵਤਾ ਮਨਫੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲ ਮਾਰਗ ਤੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮਾਰਗ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਲਾ ਜੀਵਨ ਮਾਡਲ ਹੈ। ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਮਾਨਵ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਇਕ ਆਸ ਦੀ ਕਿਰਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਲਾਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਵਚੇਤਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਸੰਰਚਨਾਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "[3] ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਪਣ ਅਵਸਥਾ (Mirror stage) ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪਰ ਹੋਂਦ (Others) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹਿਚਾਣ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਵੈ ਤੇ ਪਰ ਦੇ ਦਵੰਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ ਸਿਰਜਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲਾਕਾਂ ਤੇ ਸਾਸਿਉਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਵੰਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਤੇਵਾ ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਵੈ ਤੇ ਪਰ ਦੀ ਅੰਤਰਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀਪਰਕਤਾ (Subjectivity) ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੰਪੂਰਨ ਆਤਮ (Authentic being) ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਸਵੈ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਦੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਅਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਅੰਦਰਲੀ ਕਾਮਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਵਸਤੁਤਾ ਵੱਲ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਮੂਲ ਚਿਹਨਕ (Signifier) ਨੂੰ ਚਿਹਨਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ:

"ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਰੇ ਸੰਪਰਕ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਤਮ (Subject) ਦਾ ਪਰ (Other) ਨਾਲ ਸਾਹਮਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਮਨਾ (Desire) ਜਾਂ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ

ਹਨ। ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਭੁੱਲੇ ਵਿਸਰੇ ਚਿਹਨਕ ਉਹ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਅਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੇ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸਹਯੋਗੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੋ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। "[4]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮਿਲਕੇ ਪੈਰੋਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ ਗਿੱਲ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਰੂਪਕੀ-ਸੰਕੇਤਕੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਪੈਰੋਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਹਨਕ ਅਤੇ ਸਿਰਜਕ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚਲੇ ਚਿਹਨਕ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਇਸ ਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਦੀ ਲੈਂਗ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪੈਰੋਲ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਖੋਜ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜੀਵੰਤ ਕਰਕੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਨਰ-ਜੀਵੰਤਤਾ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਚਿਹਨਕਾਂ ਅੰਦਰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚਲੇ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਖੋਜ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਨ ਸਿਰਜਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੰਤ ਪਰਮ-ਚਿਹਨ (Ultimate signifier) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਮ ਚਿਹਨਕ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਮਨੋ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੋ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਸਾਰੇ ਅਸਫ਼ਲ ਚਿਹਨਕ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਹ ਨਵੀਂ ਮਨਾਸਿਕਤਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰਭੂਤ ਪਰਮ ਚਿਹਨਕ (Ultimate signifier) ਦੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ (Subject) ਅਤੇ ਸਵੈ (Self) ਵਿਚਲੀ ਦਵੰਦਤਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਵਜੂਦ ਸੰਪੂਰਨ ਆਤਮ (Subject) ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ।*

2. Jung, C. G. *The Undiscovered Self*. Princeton University Press, 1959.

3. lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience." *Écrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan, Routledge, 2001, pp. 1-7.

4. Gill, Harjeet Singh. *The Semiotics of Conceptual Structures*. Bahri Publications, 2000.Kristeva, Julia. *Desire inlanguage: A Semiotic Approach toliterature and Art*, edited byleon S. Roudiez, translated by Thomas Gora et al., Columbia University Press, 1980.

ਵਿਖੰਡਨ ਦੀ ਅਰਥ-ਮੀਮਾਂਸਾ: : ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਵਜੋਂ ਦੁੱਖ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ

ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ,

ਖੋਜਾਰਥੀ: ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।

ਸੰਪਰਕ- 8872250416

ਸਾਰੰਸ਼

ਮਨੁੱਖ ਦੇਹਿ ਅਨੰਤ ਦੇ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਹੈਇਆ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਕ ਸਿਰਾ ਅਨੰਤ ਮਹਾਂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦੂਸਰੇ ਸਿਰੇ ਵਿਚ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਵਹਾਰ, ਕਿਰਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹੇ ਕੁਝ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਹਨੇਰਾ ਪੱਖ, ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਨਿਕਾਸੀਯੋਗ ਸੰਵੇਦਨਾ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੁੱਖ ਵਰਗੇ ਅਹਿਸਾਸ ਆਓਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੈਕੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਮਾੜ੍ਹਾ ਜਾਂ ਤਿਆਗਣਯੋਗ ਆਖਕੇ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਜਿਹਾ ਸੋਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬਲੇ ਚਲਦੇ ਸੋਚਣ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਧੀਨ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ, ਖ਼ਾਤਮੇ, ਦਮਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬਬ ਸਾਡੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਉਚਲੇਰੇ ਮੰਡਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਲਈ ਇਕ ਮਹਾਂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੁਰਨ-ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਘੜ੍ਹਨ ਦੇ ਕਾਬਲ ਹੋਵੇ। ਇਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦਾ ਉਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਕੰਲਪ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹਾਂ।

ਕੀ-ਵਰਡ

ਦਰਦ, ਪੀੜ੍ਹਾ, ਗੁਰਮਤਿ,

ਜਾਣ ਪਛਾਣ

ਮਨੁੱਖ ਹੋਮੋ ਸੇਪੀਅਨਜ਼ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੀ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੀ ਇਕ ਬੁੱਧੀਮਾਨ, ਸਵੈ-ਜਾਗਰੂਕ, ਅਤੇ ਉੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਾਲੀ

ਨਸਲ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਦੀ ਤਰਕ, ਭਾਵਨਾਤਮਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਹਸਤੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਹੋਂਦ (Existence) ਵਿਚ ਦੋ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਕਾਮਿਲ (Being) ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਸਤੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਾਨਯ ਭਾਵ (CoIIective) ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਕਿਤਿਕ ਦੇਹਿ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਦੇਹਿ (ਅਭੂਤਿਕ ਅਤੇ ਭੂਤਿਕ) ਵਿਚਕਾਰ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੁੱਜਸਾ ਬਣਕੇ ਜੋ ਯਥਾਰਥਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੋ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਿਕ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪੰਚੀਕ੍ਰਿਤ ਜ਼ਰੀਏ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਕਾਲੀਨ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਟਿਸ਼ੂ, ਨਾੜ੍ਹੀ ਅਤੇ ਖੂਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਦੂਸਰਾ ਆਯੁਰਵੈਦਿਕ ਮਾਡਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜ ਤੱਤ (ਹਵਾ, ਅਕਾਸ਼, ਅਗਨੀ, ਪਾਣੀ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਿਥਵੀ) ਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚਲਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਤੱਤ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਕਾਰਨ ਪੱਛੋ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੰਦ੍ਰਾਵੀ ਵਿਸ਼ਾ ਮੰਨਕੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਕ ਭੌਤਿਕ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏਅ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ, ਸੋਚਣ, ਤਰਕ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਤੇਜਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਜਿਵੇਂ ਓਸਪੈਸਿਕੀ ਆਖਦਾ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ੍ਹ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਅਨੁਭਵ ਇਸਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਤੱਤ ਦੱਸਦਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਸਰਾ ਦੇਕੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਉਹ ਹਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਆਯਾਮ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਓਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਉਮਰ (ਜੀਵਨ ਸਰਕਲ ਦਾ ਇਕ ਪੈਂਡਾ) ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਰਟੀ ਨਾਂ ਹੋਕੇ ਇਕ ਅਜਾਦ ਤੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਤੋਂ ਸਭ ਵਰਤਾਰਾ ਜਨਮ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਦੇਹਿ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਨੂੰ ਜਾਣ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਉਮਰ ਦੌਰਾਨ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਜਦ ਸਾਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਉਤੇਜਨਾ ਵਸ ਹੋਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਸਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦਰਦ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ।

ਦਰਦ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੜ੍ਹਾਅ ਹੈ ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਅਗੇ ਹੋਰ ਉੱਚਤਮ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ

- ਦਰਦ

- ਦੁੱਖ
- ਪੀੜ੍ਹਾ

ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲੈਕੇ ਚਲਦੇ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ, ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਦਰਦ: ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਦਰਦ ਨੂੰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਦਰਦ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁੱਢਲਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕਾਰਕ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-

- ਸਰੀਰਕ ਤੇ
- ਮਾਨਸਿਕ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਦਰਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ

ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ: ਇਹ ਦਰਦ ਇਕ ਪਦਾਰਥਿਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਡੀ ਚਮੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੋਈ ਟਿਸ਼ੂ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨੇ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਨਾੜ੍ਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਬਿਜਲਈ ਸੰਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਨੂੰ ਭੇਜੇ ਹੋਏ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਤੰਤਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਵੇਦੀ ਸੰਵੇਦਕ, ਤੰਤੂਆਂ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਇਕ ਨੈਟਵਰਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਟਿਸ਼ੂ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਉਤੇਜਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਸਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ nociceptors ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦਿਮਾਗ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਖ਼ਤਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਗਨਲ ਭੇਜਦੇ ਹਨ। ਦਿਮਾਗ ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਸਿਗਨਲਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨੁਕਸਾਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਜਾਂ ਅੰਤਰੀਵ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਦਰਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਦ ਤੀਬਰਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਕਤ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਸਿਕ ਦਰਦ: ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦਰਦ, ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦਰਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਦੁਖ ਜਾਂ ਬੇਅਰਾਮੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਸੱਟ ਜਾਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਭਾਵਨਾਤਮਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਜਾਂ ਬੋਧਾਤਮਕ ਕਾਰਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦਰਦ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖਤਰਨਾਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਭਿਅੰਕਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੜ੍ਹਾਅ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਹੋਣ ਕਿਰਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੋਟੀਵੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਸ ਵਿਚ ਤੌਬਾ, ਹਯਾ ਵਰਗੇ ਸਬਕ ਜਨਮ ਲੈਣ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੇ ਗਿਆਨਤਮਿਕ (Cognitive) ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ

(Mental) ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਆਮ ਵਿਵਹਾਰ (Motor activities) ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਚਿੰਤਾ (Anxiety) ਅਤੇ ਡਿਪਰੈਸ਼ਨ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੁੱਖ:

ਦੁੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪਾਲੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦਰਦ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਟੀਜ਼ ਪਦਾਰਥਿਕ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹਿਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜਦਕਿ ਦੁੱਖ ਦਾ ਖਾਕਾ ਸੰਪੂਰਨ ਪਦਾਰਥਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੁੱਖ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁੱਖ ਕਿਸੇ ਮਨਚਾਹੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਕਤੀ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਦੁੱਖ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ, ਅਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ"। ਦੁੱਖ ਦੇ ਦੋ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ

- ਦਾਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ
- ਧਰਮ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ

ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵੀ ਅੱਗੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਹਨ

- ਪੱਛਮੀਂ ਅਤੇ
- ਭਾਰਤੀ

ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਦੇ ਦੋ ਅਰੰਭ ਹਨ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੁਖਾਂਤ (ਟ੍ਰੈਜਡੀ) ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲਿਟਰੇਚਰ ਵਿਚੋਂ Oedipus ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚੋਂ ਹਜ਼ਰਤ ਇਬਰਾਹੀਮ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਨੌਂਹ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀਆਂ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਣਾਓਣ ਅਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੁਖਾਂਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਕਤ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਹਿਸਾਸ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਮਨ ਵਿਕਾਰ (ਡਿਸੌਡਰ) ਮੰਨਦਾ ਅਤੇ ਅਰਸਤੂ ਕਥਾਰਨਿਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਇਸਦੇ ਨਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਖ ਦਾ ਵਹਾਅ ਹੋ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ, ਨੌਕਰੀ ਦਾ ਖੁੱਸਣਾ, ਕਿਸੇ ਕਰੀਬੀ ਦੀ ਮੌਤ ਵਰਗੇ ਆਪ ਵਕਤੀ ਅਹਿਸਾਸ ਹਨ ਜੋ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪਰ Schopenhauer ਨੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਕਾਰਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਦੇ ਦੋ ਕਾਰਣ ਹਨ

- ਇਛਾਵਾਂ ਅਤੇ
- ਲਗਾਵ

ਉਸ ਲਈ ਸਰਵ-ਦੁੱਖ ਲਈ ਏਹੀ ਜਿਮੇਂਵਾਰ ਤੱਤ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇਕ ਸਮੇਂ ਦਾ ਬੱਝਵਾਂ ਚੱਕਰੀ-ਗੇੜ੍ਹ (loophole of time-consciousness) ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਚਾਅ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਲਬਰਟ ਕਾਮੂ ਦੀ ਸਿਸਿਪਸ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਣ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਦੁੱਖ ਦੇ ਜ਼ਖਮਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕੁਰੇਦ ਕੇ ਵਾਪਿਸ ਉਥੇ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਉਹ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਸਤੋਂ ਅਗੇ ਨਿਤਸ਼ੇ ਪੁਰਾਣੇ ਖਿਆਲਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਣਾ ਕਰਦਾ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਖ ਸਾਡੇ ਲਈ ਓਵੇਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਪਿਛੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਦੁੱਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸਾਡੇ ਲਈ, ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡਾ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੁੱਖ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਟੀਚੇ ਦੇ ਗਵਾਚਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਭਾਲ ਹੀ ਲਈ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਦੇ ਵਿਚਦੀ ਹੋਕੇ ਗੁਜਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਚਿੰਤਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ-

- ਸਨਾਤਨ ਚਿੰਤਨ: ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਧਾਨ ਤਰੀਕੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੀੜ੍ਹਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੁੱਖ, ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਓਹੀ ਉਸਦੇ ਉਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹਸਤੀ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਇਸਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਸਤਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
- ਮੈਟਾ-ਚਿੰਤਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹਨ ਜੋ ਦਰਦ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਫੁਲਕਾਰੀ ਵਿਚ, ਪੀੜ੍ਹਾ ਅਜਿਹੀ ਤੰਦਾ ਦੀ ਸਮਵਾਇ (ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੋਈ ਬੁਣਤਰ) ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅਯਾਮਾਂ ਧਾਗਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸਾਂਝੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਚਿੰਤਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇਕ ਦੇਸ਼ੀ ਮੰਨਕੇ ਉਸਦੇ ਬਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੁੜ੍ਹੇ ਪਹਿਲੂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਵਖਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਦੂਸਰੇ ਹਿੱਸੇ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ੍ਵੈ-ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਦੋ ਆਯਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਦਵੰਧਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਥੀਸਸ ਅਤੇ ਐਂਟੀਥਿਸਸ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੁੱਖ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਹਿੱਸਾ ਪੱਛਮੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ -

ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਜੋਂ: ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਿਧਾਂਤ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫ੍ਰੀ ਵਿਲ ਡਿਫੈਂਸ ਅਤੇ ਸੋਲ-ਮੇਕਿੰਗ ਥੀਓਡੀਸੀ, ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਕਿਉਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ: ਕੁਝ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਬਿਪਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਨਸਾਨ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਰੱਕੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਆਫ਼ੀ ਵਜੋਂ: ਸਾਮੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ, ਦਰਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸਚਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਕੇਂਦਰੀ ਹੈ। ਸਲੀਬ 'ਤੇ ਮਸੀਹ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਮੇਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦਰਦ ਦੀ ਛੁਟਕਾਰਾ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ

ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ: ਦਰਦ ਕਈ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰੋਵਿਡੈਂਸ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਨੈਤਿਕ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ: ਦਰਦ ਦੀਆਂ ਥੀਓਲੋਜੀਕਲ ਚਰਚਾਵਾਂ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ, ਅਤੇ ਸਰਬ-ਉਪਯੋਗਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਘੜ੍ਹੀ ਦੀ ਆਸ (Eschatological Hope): ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕ ਪਰਲੋਕ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਹ eschatological ਉਮੀਦ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਿਲਾਸਾ ਅਤੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ/ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ “ਮੈਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ” ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਜੋ ਕਾਰਣ ਹੋਵੇ। ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਛਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਛੋਹਣ ਦਾ ਮਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਵਾਰ ਛੋਹਣ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਛੋਹਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਲਗਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਗਾਅ ਜਦ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਹੂੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਗਿਆਨ → ਇਛਾ → ਲਗਾਵ → ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ → ਦੁੱਖ।

ਦੂਸਰੀ ਬੰਸਾਵਲੀ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨ → ਅਵਿਵੇਕ → ਹਉਮੈ → ਰਾਗ → ਕਰਮ → ਬੰਧਨ → ਦੁੱਖ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਸਾਡੇ ਚੁਨਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ-ਗਲਤ ਵਿਚਾਲੇ ਫਰਕ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਗਵਾ ਬੈਠਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਹਿ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਕੇ ਆਪਣਾ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਡੀ ਹਉਮੈਂ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਰਾਗ ਜੋ ਮੋਹ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਹੈ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਹਿਯੋਗ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੌਰਾਨ ਵਿਤਕਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਤਕਰਾ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦਾ ਚੱਕਰ ਅਤੇ ਇਹ ਚੱਕਰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਦੁੱਖ ਹੈ।

ਇਸ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦਾ ਧਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਦੁੱਖ ਦੇ ਕੀਤੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਦੁਖਾਂਤ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਦੁੱਖ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਤ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਸੂਖਮ ਸੰਸਕਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਸਕਾਰ ਅਗੇ ਜਾਕੇ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ (ਯਾਦਾਸ਼ਤ) ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅਗੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਖਿਆਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਇਵੇਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਗਿਆਨ → ਕਰਮ → ਸੰਸਕਾਰ → ਸਿਮ੍ਰਤੀ → ਵਿਵਹਾਰ → ਦੁੱਖ।

ਦੁੱਖ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਰੂਪ ਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਆਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰਾ ਉਸਦਾ ਵੱਡਾ ਖਦਸ਼ਾ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਖਦਸ਼ਾ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਿੱਟਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਉਸ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੌਣ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੌਣ ਦੁੱਖ ਤਿੰਨ ਹਨ ਜੋ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ-

- ਅਧਿਆਤਮ: ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਸਰਾ ਕਰਕੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥ ਸਮੇਤ ਇੰਦ੍ਰਆਂ ਦੇ, ਨੂੰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗ ਇਤਿਆਦਿਕ
- ਅਧਿਭੌਤਿਕ: ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਅਵਿਸ਼ਾ, ਕਰਮ ਰੋਗ ਇਤਿਆਦਿਕ
- ਅਧਿਦੈਵਿਕ: ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ, ਪ੍ਰਕਿਤਕ, ਆਰਥਿਕ ਰੋਗ

ਪੀੜ੍ਹਾ

ਪੀੜ੍ਹ ਦਾ ਕੋਸ਼ਗਤ ਅਰਥ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਹੀ ਲੈਕੇ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਇਸ ਸਕੰਲਪ ਦਾ, ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੀੜ੍ਹ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੂਪ ਜਾਨਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਦੋਹੇਂ ਰੂਪ ਦੇਖਣੇ ਪੈਣਗੇ

ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ: ਇਸ ਵਿਚ ਆਮ ਬੁੱਧੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹ ਦੇ ਸਕੰਲਪ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਤਰ ਸਮਝਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਵਹਾਰ ਲਈ ਵੀ ਪੀੜ੍ਹ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ

"ਤੁਹਾਡੇ ਕਿਥੇ ਪੀੜ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ", ਦਰਦ ਵਜੋਂ

"ਤੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਇਸ ਕੰਮ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਪੀੜ ਦਿੱਤੀ ਹੈ", ਦੁੱਖ ਵਜੋਂ

ਇਥੇ ਆਮ-ਬੁੱਧੀ ਪੀੜਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪੀੜ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਪੀੜ ਸ਼ਬਦ ਇਸਦੇ ਸਧਾਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚਲੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਇਹ ਉੱਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਦਾ ਹੈ ਇਹ ਪੀੜਾ ਪਦ (term) ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੜ੍ਹਚੋਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਪੀੜਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੀੜ੍ਹਾ ਭੌਤਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਝ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁੱਖ, ਹਮਦਰਦੀ, ਅਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਬੁੱਧ, ਸਨਾਤਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੀੜਾ ਵਿਚ ਪੰਜ ਕਾਰਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਉਸਦੀ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਵਿਚ ਲੈਕੇ ਆਓਂਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਉਹ ਹੈ ਕੌਣ ?

ਅਤੇ ਇਸ ਜਗਤ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ ? ਕੀ ਉਹ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪਰਸਪਰ ਵੱਖਵਾਦੀ ਸਹਿਹੋਂਦ (Thing-itself, thingh-itself) ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕਤਵ (Advita) ਨਾਲ ਹਨ ਜੇਕਰ ਹਨ। ਪਰ ਪਹਿਲਾ ਸਵਾਲ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਕੌਣ ਉਹਨਾਂ ਅੰਰ ਇਕ ਭਾਲ ਦੀ ਉਤੇਜਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਓਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਕ ਸਮਾਨਯ ਡਰ (Commen fear) ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਰਭਾਵ ਨਾਲ ਇਕ ਫਿਕਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ੍ਹ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਜਦ ਤੀਕ ਇਹ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਫ਼ਿਕਰ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਆਓਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਚਿੰਤਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਾਂ (Anxiety) ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਚਿੰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਬਿਰਹਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਇਕ ਡੂੰਘੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤਾਂਘ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਕਸਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂਘ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ, ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਇਕਜੁਟ ਹੋਣ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ।

ਬਿਰਹਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਜੋ ਅਹਿਸਾਸ ਵਾਰ ਵਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਚਾਰੇ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਨੂੰ ਤੜ੍ਹਫ਼ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਚੱਕਰ ਇੰਝ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਵਿਛੋੜਾ→ਡਰ→ਫਿਕਰ→ਬਿਰਹਾ→ਤੜ੍ਹਫ਼→ਮਿਲਾਪ।

ਇਹ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਧਾਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਖੋਜ ਦੌਰਾਨ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਆਦਮੀ ਦੁੱਖ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਂਗ ਆਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਦੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਬੁਨਿਆਂਦੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਹਾਰ, ਜੋ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਦੇ ਵਿਚ ਵਾਪਿਸ ਲੈਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ (ਸਹੀ ਗਲਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬੌਧਿਕਤਾ) ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਉਚ ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਤਸ਼ੇ ਸੁਪਰਮੈਨ, ਤਥਾਗਤ ਬੁੱਧ ਬੌਧੀਸਤਵ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਗੁਰਮੁਖ ਆਖਦੀ ਹੈ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੈਕੇ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਨਿਤਸ਼ੇ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪੀੜਾ ਦੇ ਉੱਚ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁੱਖ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲੈਕੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਹਾਰ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਪਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਹੀ ਇਕ ਦੋਸ਼ ਹਨ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਉਲਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਕਮਲ ਦੇ ਫ਼ੁੱਲ ਦੀ ਨਾਲੀ ਦੇ ਵਿਚ ਉਲਝਣ ਦੇ ਲੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨਵ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਤਿੰਨ ਕਾਰਕ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਕੇ ਚਲਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਟੱਲ ਅਜ਼ਮਾਈਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਕਤ-ਦਰ-ਵਕਤ ਅਗੇ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਭਾਲ ਉਸਦੇ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਕਿਸ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਿਚ ਰਖਕੇ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਕਾਂ ਦੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਾਂਗੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤਾ ਸਾਡਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਇਸ ਲਈ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਜੋ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿਕਾਰੀ (Variable) ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਮਦਰਦੀ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਰਕ ਕਾਰਕ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸਦੇ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਸਹੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਵੈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮਾਨ ਹਸਤੀ ਜੀਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਵੇਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਸੁਰਤਿ (Collectivel consciousness) ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਕਾਰਕ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਸਾਂਕ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।

- *ਪੀੜ੍ਹਾ ਦਾ ਉੱਚ-ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਸਿਧਾਂਤ :*

ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ

ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੁਰਤਿ ਹੈ, ਸੁਰਤਿ ਤੋਂ ਭਾਵ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜੋ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਓਣ, ਕਰਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇਣ ਅਤੇ ਸਹੀ ਗਲਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿਵਾਓਂਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨ ਹੈ। ਚੇਤਨਤਾ, ਮਨ, ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ ਤਿੰਨੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਕੇ ਅਗਲੇਰੇ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਕਾਈਆਂ ਕਿਸੇ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦੇ ਆਧੀਨ ਹੋਕੇ ਆਪਣੇ ਸਿੰਬਲ, ਆਰਕਿਟਾਈਪ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਾਂਗੂ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਮਨ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦਰਦ, ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹਾ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਸਕੰਲਪ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਉੱਚ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲਾ ਤੱਤ ਜਿਵੇਂ ਪਿਛੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਸਮੂਹਿਕ ਡਰ ਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹਿਕ ਡਰ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੇ ਡਰ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਂ ਆਰਟਿਕਟ ਕੀਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਭਉ ਨਾਲ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਭਉ ਆਮ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਛੋ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਦੇਹਿ ਦੀਆਂ ਅੰਧਕਾਰਮਈ ਹਿੱਸੇ (ਰੁਦਰ, ਮਹਾਂਕਾਲ) ਜਿਸਨੂੰ ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਡਆਇਨਓਸਇਸ ਹਿੱਸਾ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਭਉ ਦਾ ਰੂਪ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਰਿਗਵੇਦ ਦੀ ਰਿੱਤ ਜੋ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਆਦਿ-ਡਰ ਵਿਚ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਮੋਜੀਨਿਸ ਕੌਮੀਅਤ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਵੰਦੀ ਨੂੰ ਉਸਾਰਕੇ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਕੰਟ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਕੇ ਡਰ ਨੂੰ ਚਲਾਓਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਡਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਭਉ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਬਣਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇਹਿ ਦੇ ਦ੍ਵੈਤ ਦਾ ਇਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਭਾਉ ਹੈ। ਭਉ ਦਾ ਭਾਉ ਵਿਚਲਾ ਸਫ਼ਰ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮੁੱਢਲੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਸਵਾਲ ਪਏ ਸਨ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਲਟਾਓ (Transformation) ਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਦ੍ਵੈਜ, ਜੀਵਨ-ਮੌਤ, ਨਫ਼ਸ-ਮੌਤ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਐਵੇਂ ਸਿਰਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ-

- *ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਅਨੰਤਤਾ (Plus-infinity)*: ਸਾਡੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਇਕਰੂਪਤਾ (ਏਕੰਕਾਰ) ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ (ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਮਾਯਾ) ਓਅੰਕਾਰ (ਦੁਨੀਆਂ ਬਣਨ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਾਮ) ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀ ਬਣਤਰ (ਇੰਦਰੀਆਂ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅੰਤਹਿਕਰਣ) ਕਾਰਣ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰਾ ਸੁਭਾਅ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਜੀਵ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਰੋਜ ਬਾਕੀ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਆਪਣੀ ਬਿਰਤੀ (ਬਿਰਤੀ, ਅੰਤਹਿਕਰਣ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ, ਜੋ ਬਾਹਰ ਜਾਕੇ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਣਾਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਲਿਆਕੇ ਸਾਨੂੰ ਕਰਵਾਓਂਦੀ ਹੈ) ਨਾਲ ਵਸਤੂਆਂ (things-itself)

ਦਾ ਗਿਆਨ ਲਿਆ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾ ਮਨੁੱਖ→ ਬ੍ਰਿਤੀ → ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਹੋਕੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਕਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਸਤਿਤਵ (being/Being) ਵਲ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵਾਲ

ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ?

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ ? ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਨ ਜਦਕਿ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ

ਇਹ ਗਲੈਕਸੀ ਕੀ ਹੈ ?

ਇਸ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਕੀ ਹੈ ? ਵਰਗੇ ਸਵਾਲ ਹਨ।

ਇਹਨਾਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖ (ਹੋਣ ਕਰਕੇ) ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਗਯਤਾ ਸੀਮਤਾ (Body Consciousness) ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਬੁਣੀਂ ਮੁੱਲ ਸਮੁੱਚਤਾ (set code-vaIue) ਇਕੈਹਰੀ-ਦੇਸ਼ੀ ਵੇਖਣੀ (pre-objectivity of perception) ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਕ ਵਕਤ ਇਕ ਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਵਾਰ ਵਾਰ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਹੁੰਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਖੀਰ ਨੂੰ ਪਾੜ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖਿੰਡਰੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ (ad infinitum) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਵੀ ਆਖੀਰ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਸਾਡੇ ਭਾਵ ਵੀ ਦਿਸ਼ਾ ਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪੜ੍ਹਾਅ (Set of position) ਨੂੰ ਦੋਸ਼/ਕਲੇਸ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪੜ੍ਹਾਅ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੈ, ਦਰਦ ਅਤੇ ਤਿੰਨੇ ਦੁੱਖ ਇਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਬ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਵਲ ਮੋੜਨ ਲਈ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦ੍ਵੈਤ ਦਾ ਸਥਲ ਆਖਦੇ ਹਨ।

ਅਹੰਬ੍ਰਹਸਮੀ ਇਸੇ ਦਾ ਤੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸਨੂੰ ਬ੍ਰਿਤੀ ਅੰਦਰ ਵਲ ਮੋੜ੍ਹਨਾ ਆਖਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ (ad infinitum) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾਂ ਹਾਂ। ਕਿਓਂਕਿ ਅੰਦਰ ਵਲ ਮੁੜ੍ਹਦਿਆਂ, ਮਨ (Mind), ਮਨ ਦੇ ਵਿਭਾਗ (branches of psychoIogy) ਸਾਰੇ ਜਵਾਬਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ ਆਖੀਰ ਇਸੇ ਚੇਤਨਤਾ ਤੇ ਮੁੜ੍ਹਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਆਖੀਰ ਤੱਤ ਹੈ", ਜਿਸਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਉਹ ਸਭ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ।

- **ਅੰਤਰਮੁੱਖੀ ਅਨੰਤਤਾ (minus infinity):** ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾਂ ਅਸਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੁਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਮੂਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਜਾਨਣ ਲਈ ਵੀ ਅਸੀਂ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਵਲ ਹੀ ਲੈਕੇ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਕ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਹੱਲ ਦੇ ਲਈ ਦੂਸਰੀ ਮੈਂ

ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਹੋਰ ਮੂਲ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਲੈਂਦੇ ਅਸੀਂ ਇਕ ਅਨੰਤ (infinityloop) ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਹੱਲ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਇਸਨੂੰ ਉਦਹਾਰਣ ਨਾਲ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ-

ਬ੍ਰਹਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਫੈਲਾਅ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਫੈਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਹਿਲਾ ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਨ ਹੈ, ਜਿਸਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ੍ਹਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਣ ਬ੍ਰਹਮ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਾਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ੍ਹਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਤੀਕ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅੰਤਿਮ ਹੈ ? ਨਹੀਂ ਕਿਓਂਕਿ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ/ਕਰਮ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਅਸਕ੍ਰਿਅ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਹਨ, ਉਹਨਾ ਨੇ ਅਗੇ ਦੁਬਾਰਾ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਗੇੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ (minus infinityloop) ਆਖਦਾ ਹਾਂ। ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲੂਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਤੀਕ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਪੀੜ੍ਹਾ ਵਿਚ ਇਹ ਕਦੇ ਨਾਂ ਖਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਲਈ ਪੁਰਾਣ ਮਿਥ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਪ ਸਾਜਨਹਾਰ ਹੈ ਦਾ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਆਲੀ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਦੀ ਨਾਲੀ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹੇ ਤੀਕ ਡਿਗਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਰੂਪਕ (Metaphor) ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਸਮਝ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜਿੰਨਾਂ ਇਸਦੀ ਪੜ੍ਹਤਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਉਹਨਾਂ ਡੂੰਘਾਂ ਹੋਰ ਇਸ ਵਿਚ ਅੜ੍ਹਦੇ ਹੋਏ ਚਲੇ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਗੇ ਇਹ ਬੌਧਿਕਤਾ, ਤਰਕ, ਅਤੇ ਮੈਂ, ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਆਖੀਰ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤ ਆਖਦੀ ਹੈ।

ਪਲਟਾਓ (ਰੂਪਾਂਤਰਣ): ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇਕਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਦੁੱਖ ਦੀ ਸਮਵਾਇ (Conditioning) ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਹਿ ਪ੍ਰਸੰਗ (Body Aspects) ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਇਸਨੂੰ ਵਿਕਾਰ ਗਰਦਾਨ ਕੇ ਇਸਦੇ ਹੱਲ ਵਜੋਂ ਤਿੰਨ ਤਰੀਕੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ

- ਸਮ/ਦਮ (ਮਨ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ (Object) ਨਾਲੋ ਸਬੰਧ (Perception) ਤੋੜ੍ਹਨਾ)
- ਨਿਕਾਸ (catharsis)
- ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ

ਸਮ/ਦਮ ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇ (Perception object) ਵਲੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਰਖਣ ਲਈ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਕਾਸ ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਸਮਾਨਯ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਤਰੀਕਾ ਬੁੱਧ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਕੁ ਦਮਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਭੋਗ ਨਿਕਾਸ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਹੈ। ਕੀ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ

ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦੇ ਧਰਮ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉੱਚ ਸੰਕਲਪ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਸਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਗੱਲ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਕੇ ਵੀ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਅਗਲੇ ਮੰਡਲ ਵਲ ਵੱਧਣ ਲਈ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰੀਕ ਮਿੱਥ ਪਰੋਮੇਥੀਅਸ (Prometheus) ਦੁਆਰਾ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਹਿੱਸਾ ਉਸਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਕੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਿਕਾਸ ਅਗਨੀ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇਵਤਿਆਂ ਕੈਲੋ ਖੋਹ ਕੇ ਲੈਕੇ ਆਓਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦ ਉਹ ਰਸਾਤਲ (ਨਰਕ) ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਹੰਤਾ ਈ ਹੈ ਜਦਕਿ ਜਦ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਲਾਲਸਾ ਬਣਾਕੇ ਅਗਨ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਤਸ਼ੇ ਦੀ ਇੱਛਾ (will) ਨੂੰ ਤਾਕਤ ਵਜੋਂ ਲੈਕੇ ਆਓਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੋਮੇਥੀਅਸ ਦਾ ਨਰਕ ਵਿਚ ਫੱਸਣਾ ਤੇ ਅੱਧੇ-ਦੇਵਤੇ ਹਰਕੁਲੀਸ ਦਾ ਉਸਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਅੰਤਰਮੁੱਖੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿਚ ਦੀ ਗੁੰਝਲਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸਹਿਰਾ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਤਸ਼ੇ ਦੀ ਉਨਮਨਿ (Devine menia) ਐਸੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਿਆ ਕਿਓਂਕਿ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਸਹੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ, ਇਸਦੇ ਹਲ ਲਈ ਹੀ ਆਦਿ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਬ੍ਰਹ-ਵੇਤਾ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਕੰਲਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਕੰਲਪ ਸੁਰਤਿ ਲਈ ਇਕ ਬੁਝਾਰਤ (puzzle) ਦੀ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਮੈਂ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ (normality wards) ਦਾ ਸਕੰਲਪ ਲੈਕੇ ਚੱਲਦਾ ਹਾਂ, ਸਹਿਜ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਆਇਆ ਪਦ (term) ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਇਕਸਾਰ ਅਵਸਥਾ। ਇਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਪਲਟਾਓ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਲਟਾਓ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਸਹਿਜ ਭਾਵ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਣਾ। ਪਲਟਾਓ ਪੀੜ੍ਹਾ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦਰਸਾਏ ਦਰਦ/ਦੁੱਖ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ (Conditioner) ਹੋਏ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾਂ ਪਵੇਗਾ।

ਮਨ-ਸਰੀਰ ਦਾ ਜੁੜ੍ਹਾਓ (Problem of mind body) ਇਕ ਵੱਡੀ ਸੱਮਸਿਆ ਹੈ। ਫਿਲਾਸਫੀ ਅਤੇ ਸਾਇਕੋਫਿਜਿਔਲਜੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਜੇ ਤੀਕ ਵੀ ਇਹ ਇਕ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਜੁੜ੍ਹਾਓ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਂਖਜ ਇਸਦੇ ਲਈ ਮਹਾਂ-ਮਾਯਾ ਦੇ ਸਕੰਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਜੁੜ੍ਹੇ ਕਿੰਞ? ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਅਧੂਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਦਰਦ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਦ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੇਤਨ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਪੰਜ-ਭੌਤਿਕ ਦੇਹਿ ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੋਹਾਂ ਵੇਲੇ ਜਦ ਜੜ੍ਹ+ਚੇਥਨ ਦਾ ਆਪਸੀ ਜੋੜ੍ਹ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਭਿਆਨਕ ਦਰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਇਸਨੂੰ ਹੱਡ ਭੰਨਣੀ ਪੀੜ ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਯਾਨ ਮੁਤਾਬਕ ਸੌ ਬਿੱਛੂ ਦੇ ਡੰਗ ਮਾਰਨ ਜਿੰਨਾ ਦਰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤਥਾਗਤ ਬੁੱਧ ਜਨਮ-ਮਰਣ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਅਹਿਸਾਸ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਨਵੇਂ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ

ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਇਸ ਦਰਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਦਰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਦੂਸਰੀ ਵਸਤੂ ਜੋ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪ੍ਰਬਲ ਜਿਗਿਆਸਾ (ਹੁਝ ਜਾਨਣ ਦੀ ਹੱਦ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗੇ ਦੀ ਇੱਛਾ)। ਦਰਦ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਤੋਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਬਲ ਜਿਗਿਆਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹਿਸਟਰੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ-

ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਯੋਧਾ ਹੈ। ਯੋਧਾ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਇਕ ਸੰਨਿਆਂਸੀ ਸਾਧੂ ਹੈ। ਸਾਧੂ ਬਣਨ ਦੇ ਲਈ ਉਸਨੇ ਇਕ ਗਰਭਵਤੀ ਹਿਰਨੀ ਦੇ ਤੀਰ ਲੱਗਣ ਨਾਲ ਪਾਟੇ ਢਿੱਡ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਤੜ੍ਹਫਕੇ ਨਿਕਲੇ ਬੱਚੇ ਵੇਖੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਰਦ ਦੇ ਨਾਲ ਪਛਤਾਪ ਨੂੰ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਉਹ ਸਾਧੂ ਬਣਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਗੇ ਲਿਜਾਣ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਜਿਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਡੇਰੇ ਵਿਚ ਬੱਕਰੇ ਝਟਕਾਏ ਗਏ। ਉਹ ਮਾਰੇ ਗਏ ਬੱਕਰਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੇ ਕਤਲ ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਕੇ ਉਹਨਾਂ ਕਤਲਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸੁਰਤਿ ਨਾਲ ਜੋੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਜਿਗਿਆਸੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਸੀ।

ਦੂਸਰੀ ਉਦਾਹਰਨ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਘਰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਚਾਰ ਦੁੱਖ ਵੇਖੇ ਸਨ। ਉਹ ਦੁੱਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਗੇ ਜਾਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪਲਟਾਓ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਿਆ। ਇਸਨੂੰ ਇਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ-

ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ→ ਇਛਾ→ ਦੁੱਖ →ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਮੈਂ →ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਮੈਂ → ਪੀੜਾ →ਪਲਟਾਓ → ਸਹਿਜ

ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜੜ੍ਹ/ਚੇਤਨ → ਦਰਦ → ਜੜ੍ਹ+ਚੇਤਨ (ਮਨੁੱਖ) → ਦਰਦ → ਜੜ੍ਹ/ ਚੇਤਨ ਦੀ ਕ੍ਰਮਤਾ ਵਿਚ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਪੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਰਤਿ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਤੋਂ ਅਮੈਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਵਸਥਾ ਬਣੇਗੀ ਉਹ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

- *ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ (normality wards)*

ਇਹ ਵਜਰਜਾਨੀ ਬੁੱਧਾਂ ਦਾ ਸਕੰਲਪ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਅਤੇ ਕਾਨ੍ਹਾ ਭਗਤ ਨੇ ਕਰਵਾਈ ਸੀ। ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਚਾਰਪਾਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਗੋਰਖ ਦੇ ਹਾਣਦੀ ਹੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਹੈ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਇਛਾ ਅਤੇ ਇਛਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ, ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਗੁਜਰਣ ਮਗਰੋਂ ਆਓਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਮੰਨਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ। [1] ਬੁੱਧ ਦਾ ਨਿਰਵਾਣ ਸਿਧਾਂਤ ਨਿੱਜ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜ ਦਾ ਸਕੰਲਪ ਜਦ ਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਗਣ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਮ (ਇਛਾ) ਦੀ ਬਜਾਏ' ਕਾਮ (sex) ਨਾਲ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਾਥ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਕਾਮ ਨੂੰ ਤਾਂ ਦਮਨ ਕਰਨਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਪਰ ਨਿਜ ਦੀ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ (Emotion) ਦੀ ਨਿਰੋਧ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਇਜ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਇਸ ਦਮਨ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸਹਿਜ ਤੋਂ ਪਿਛਲੀ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ, ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸਹਿਜ ਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੀ ਮਸਤੀ

(Self oriented perception) ਤੋਂ ਲੈ ਲਿਆ।

ਇਸ ਲਈ ਜਦ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜ ਦੇ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿ ਜਾਣਾ (Flowing with the flow) ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਇਕ ਬੱਚੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਅੰਤਰਮੁੱਖੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਛਾ (Desire) ਉਸਦੀ ਜਰੂਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਜਰੂਰਤ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਸਦੇ ਸਵੈ-ਯਤਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਸਦੀ ਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਨਿਜ (self) ਕਾਮ (desire) ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਲਿਬਡੋ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਇਥੇ ਜਦ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਛਾ ਕਾਮ (sex) ਵੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਦ ਸੁਰਤਿ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਤਰਦੀ ਹੈ ਉਸਦੇ ਤਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ

ਆਰਕਿਟਾਈਪ/ਹੀਰੋ: ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਜ਼ੁਰਬੇ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸਤਹ੍ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਏਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਰਦ/ਦੁੱਖ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਹੈ। ਹੀਰੋ ਅਤੇ ਆਰਕਿਟਾਈਪ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਵਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਤਾਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਤੀਕ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ, ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਯੋਧੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮੈਟਾਫਿਜ਼ਿਕਸ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰ/ਐਥਿਕਸ ਦਾ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ (ਬੋਲੀ) ਵਿਚ ਤਾਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਉਪਰਲੀ ਤਾਕਤ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਧੂ (Sage) ਦੀ ਲੋੜ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿਓਂਕਿ ਇਹ ਸੁਰਤਿ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਧੂ/ਸੰਤ: ਇਹ ਦੂਸਰਾ ਸਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਅਨੁਗ੍ਰਹਿ (Grace) ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਕੇ ਇਹ ਆਪਣੇ, ਵਿਵਹਾਰ, ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਸਰੂਰ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਲਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਾਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿਣ ਮਾਤਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਅਮੈਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੈਂ-ਚੇਤਨਤਾ ਇਕ ਅਧੀਨਗੀ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੈਗ਼ੰਬਰ: ਨਾਨਕ ਦਾ ਵੇਂਈਂ ਪੂਈ ਨਦੀ ਵਿਚ ਡੁਬਣਾ, ਔਰਫੀਅਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਿਚਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਜਾਣਾ, ਜੋਸਫ ਦਾ ਕਿਸੇ ਖੂਹ ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਜਾਣਾ, ਜੀਸਸ ਦਾ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦੱਬੇ ਜਾਣਾ, ਜੋਨਾਹ ਦਾ ਇਕ ਮੱਛੀ ਵਲੋਂ ਨਿਗਲੇ ਜਾਣਾ, ਬੁੱਧਾ/ਮੁਹੱਮਦ/ਕਰਾਈਸਟ ਦਾ ਕਿਸੇ ਮਾਰੂਥਲ ਵਿਚ ਜਾ ਇਕਾਂਤਵਾਸ ਹੋ ਜਾਣਾਂ ਸਭ ਇਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਲ ਇਛਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧੂ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਮੁਕਮੰਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚ-ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਧੂ/ਸੰਤ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦੇ ਉਸੇ ਦੂਜੇ ਕਦਮ ਦੇ ਹੀ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਉਂਜ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਨਿਰਵਾਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿਛੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਦਰਦ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਪਰ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਕੋਲ ਚੇਤਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਦਰਦ ਨੂੰ ਪੀੜਾ ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕਣ। ਜਦ ਦੁੱਖ ਪੀੜਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ ਤਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਸੁਰਤਿ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਸ ਕੋਲ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਉਹ ਫਿਜੀਕਲ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਭਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ) ਤਾਂ ਇਹ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤੋੜ (Disorder) ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼

ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਪੀੜਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਹਨ। ਉਹ ਦਰਦ/ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਪਲਟਾਓ (ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ) ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਬਿਰਹਾ ਸੁਲਤਾਨ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਸੁਹਜ ਦੇ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਪੀੜਾ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਖਾਕੇ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਕੇ ਆਖਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦਮਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਾਂ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪੀੜਾ ਦੇ ਉੱਚ-ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. The first comes by desire for contact, the second by desire for bliss, the third from the passing of passion, and by this means the fourth [Sahaja] is realized. Perfect Joy is samsara [mystic union]. The Joy of Cessation is nirvana. Then there is a plain Joy between the two. Sahaja is free of them all. For there is neither desired nor absence of desire, nor a middle to be obtained.John Noyce, Origins of Sahaja.
2. ਜਾਂ ਕੁਆਰੀ ਤਾ ਚਾਉ ਵੀਵਾਹੀ ਤਾਂ ਮਾਮਲੇ ॥ ਫਰੀਦਾ ਏਹੋ ਪਛੋਤਾਉ ਵਤਿ ਕੁਆਰੀ ਨ ਥੀਐ, ਸਲੋਕ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ, 63
3. ਭਲਾ ਹੋਇਆ ਮੇਰਾ ਚਰਖਾ ਟੁੱਟਾ, ਮੇਰੀ ਜਿੰਦ ਅਜ਼ਾਬੋਂ ਛੁੱਟੀ,
4. https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mind
5. ਫਰੀਦਾ ਜਿਨ੍ ਲੋਇਣ ਜਗੁ ਮੋਹਿਆ ਸੇ ਲੋਇਣ ਮੈ ਡਿਠੁ ॥
6. ਫਰੀਦਾ ਕੰਤੁ ਰੰਗਾਵਲਾ ਵਡਾ ਵੇਮੁਹਤਾਜੁ ॥
7. ਜਿਧਰਿ ਰਬ ਰਜਾਇ ਵਹਣੁ ਤਿਦਾਊ ਗੰਉ ਕਰੇ, ਸਲੋਕ ਸੇਖ ਫਰੀਦ 25
8. ਵਾਟ ਹਮਾਰੀ ਖਰੀ ਉਡੀਣੀ ॥

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ

- Bhakti Movements in India, edited by N.N.Bhattacharyya (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1969)
- Kabir: In the bliss of Sahaj, Knowledge of Reality
- Kvaerne, On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantricliterature, Temenos, vol.11, 1975
- Manak, S. D. (2002).life and Poems of Baba Farid. Prabhat Prakashan.
- Nayar, R. (2011). Baba Farid: The Divine Experience. Unistar Books.
- Niharranjan Ray, The Concept of Sahaj in Guru Nanak's Theology and its Antecedents', in Medieval Per,
- Singh, H. (2009). Thelife and Times of Baba Farid. Atlantic Publishers & Distributors.
- Gill, N. S. (2000). The Poems of Baba Farid. National Book Shop.

ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਮੁੱਦੇ

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ

ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਾਸ਼ਤਰ ਵਿਭਾਗ, ਮਾਈ ਭਾਗੋ ਡਿਗਰੀ ਕਾਲਜ, ਰੱਲਾ

ਮੋਬਾਈਲ ਨੰ: 78145 68947

ਈਮੇਲ: shamsherbhupal1996@gmail.com

ਉੱਨੀ ਸੌ ਨੱਬਵਿਆਂ ਤੱਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਮੁੱਦੇ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ੀਤ ਯੁੱਧ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਅੰਤਰ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੇ ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਜਰੂਰ ਸਾਰਥਿਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। “people use politics not just to advance their interests but also to define their identity.”[1] ਭਾਵ ਲੋਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤੀਆਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਗਿਣਤੀ ਪੱਖੋਂ ਘੱਟ ਹੋਣ, ਭਾਵੇਂ ਵੱਧ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਹਿਚਾਣ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਘੁੰਮਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ, ਧਰਮ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਧਰਮ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਡਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੂਹ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ “ਸਮੂਹ ਦੀ ਪਛਾਣ” ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇਂ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਾਸ਼ੀਆ-ਕਰਨ ਤੇ ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਆਤਮ-ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀਆਂ ਦੋ ਮੂਲ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਛਾਣ

ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਬਹੁ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸੈਵ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। 20ਵੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਉਭਰਨ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਹਨ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੈਰ-ਪੱਛਮੀਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਜਾਤੀਗਤ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੱਛਮੀਕਰਨ ਦੀ ਖਿਲਾਫ਼ਤ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਵ-ਜਾਤੀਵਾਦ, ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਉੱਗਰ-ਨਾਰੀਵਾਦ, ਬਹੁ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ, ਇਸਲਾਮਵਾਦ, ਉੱਤਰ-ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਦੇਸ਼ ਕਦੇ ਯੂਰੋਪ ਦੇ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ ਰਹੇ ਸੀ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਸੀ। ਉੱਥੇ ਸੈਵ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਫਰਾਂਜ ਫੈਨਨ ਨੇ ‘Black Skin, White Mask’ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੈਮੂਅਲ ਹਟਿੰਗਨ ਨੇ 1996 ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ, ” Clash of civilization and Remaking of World order”ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ 9 ਸੱਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ 9 ਸੱਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀਂ, ਚੀਨੀ, ਜਾਪਨੀ, ਹਿੰਦੂ, ਇਸਲਾਮੀ, ਬੋਧੀ, ਅਫ਼ਰੀਕਨ, ਲੈਟਿਨ ਅਮਰੀਕਾ ਤੇ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਈਸਾਈ ਸੱਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਟਕਰਾਅ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ”ਸੱਭਿਅਤਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ”[2] ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹਟਿੰਗਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਭੀਖੂ ਪਾਰੇਖ (Bhikhu Parekh) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸੈਮੂਅਲ ਹਟਿੰਗਨ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਜਿਆਦਾ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭੀਖੂ ਪਾਰੇਖ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ‘Rethinking Multiculturalism' ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਤੇ ਵੱਧ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੀਖੂ ਪਾਰੇਖ ਅਨੁਸਾਰ, “The obvious fact that different societies understand and organize humanlives differently and entertain different even conflicting conceptions of the goodlife has been noted and commented upon in all civilizations.” ਭਾਵ

“ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੱਥ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਦੇ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। [3] ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਉੱਭਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਸਰ ਖੇਤਰੀ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਚੋਣਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਸਭਾ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦਾ ਅਸਰ ਅੱਗੇ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲੇਗਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿੱਖਾਂ, ਦਲਿਤਾਂ, ਬੋਧੀਆਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ, ਨਾਰੀਵਾਦੀਆਂ ਤੇ

ਕਿੰਨਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ 2014 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਨਫ਼ਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਚਲਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਪਛਾਣ ਉੱਪਰ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਖੇਤਰਵਾਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਧ-ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੁਚਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਕਈ ਰਾਜਾਂ ਨੇ ਅਲੱਗ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਕਈ ਰਾਜਾਂ ਨੇ ਅਲੱਗ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ। ਖੇਤਰਵਾਦ ਨੂੰ ਭੂਮੀ ਪੁੱਤਰ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਕਿਸੇ ਭੂ-ਭਾਗ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਉਸ ਭੂ-ਭਾਗ ਅਤੇ ਉਹਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਪਰ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਭੂਮੀ ਪੁੱਤਰ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਤਹਿਤ ਮਰਾਠੀਆਂ ਨੇ ਗੈਰ ਮਰਾਠੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਛੱਡ ਦੇਣ ਲਈ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਾਇਆ। ਅਲੱਗ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਅਲੱਗ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਅੰਤਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਦੀ ਮੰਗ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਅਲੱਗ ਰਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਲੱਗ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪੇਰੀਅਰ ਈਵੀ ਰਾਮਾ ਸਵਾਮੀ ਸਨ ਜਿਨਾਂ ਨੇ ਦ੍ਰਵਿੜਸਤਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਾਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਤਲਖ਼ ਰਵੱਈਆ ਰੱਖਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਤਹਿਤ ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੇਠ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਆਸ਼ੀਸ਼ ਨੰਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, " ਕੌਮ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕਰੂਪਤਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਨਰਮ ਪਦ, ਇਕਰੂਪਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਾਹਰ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਸਲਕੁਸ਼ੀ ਦੇ ਜਰੀਏ ਜਿਸਮਾਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "[4]

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਬਾਦੀ ਪੱਖੋਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਵਸੋਂ ਜਿਆਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ। 1920 ਵਿਚ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੇ ਬਣਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣਾ ਸੀ। 47 ਦੀ ਵੰਡ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਇਕ ਵੱਡਾ ਮੋੜ ਲਿਆ ਜਦ 47 ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਇਆ, ਪਰ 47 ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸੀ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੇ ਗਠਨ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ ਇਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਪੈਰ ਪੁੱਟਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਅਲੱਗ ਪ੍ਰਾਂਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਤੱਤਕਾਲ ਸਮੇਂ

ਹੋਰਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੋ ਫਿਰਕਿਆਂ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਿੰਨ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ। 1921 ਦੀ ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ 12 ਫੀਸਦੀ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ 35 ਫੀਸਦੀ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ 50 ਫੀਸਦੀ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਉੱਪਰ ਸੀ। ਅਣਵੰਡੇ ਪੰਜਾਬ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਆਬਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਦੂਸਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਾਫੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸੀ। ਪਰ ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

"ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਛੋਟੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੇਖਣਾ ਬਣਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਡੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਜਜ਼ਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਖਸਲਤ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੀ 'ਪਹੁੰਚ' ਨੂੰ 'ਵਿਸ਼ਵ ਪਹੁੰਚ' ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ 'ਭਾਰਤੀ ਪਹੁੰਚ' ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। "[5] ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਇਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਮਿਥ ਕੇ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਈਚਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਸਰਗਰਮ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਜਰੂਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅੰਧ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤੇ ਫੁੱਟ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਆਪਣੇ ਰਾਜਸੀ ਮੁਫ਼ਾਦ ਲਈ ਨਫਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਭੜਕਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਸਿੱਖ, ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ, ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜਿਉਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਧਰਮ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਖੇਤਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ 2014 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਿਆਦਾ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ 23 ਮਈ 1960 ਈ. ਨੂੰ ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਤੇ ਰਹਿਤਲ ਪਛਾਣ ਲਈ ਜਲੂਸ ਕੱਢਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਮਾਸਟਰ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਐਲਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਕਈ ਵੱਡੇ ਅਕਾਲੀ ਲੀਡਰਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਕਈ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਬਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਾਂ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਨੇਤਾਵਾਂ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ, ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਉੱਪਰ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਲਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ।

"ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਦਾ ਹਥਿਆਰ, ਹਥਿਆਰਾਂ ਨਾਲ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਪਦਾਰਥ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲ ਉਲਟਣਾ ਜਰੂਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਜਿਉ ਹੀ ਜਨਤਾ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਬਣਾ ਲਵੇ ਪਦਾਰਥ ਤਾਕਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "[6] ਪਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪਛਾਣਿਕ ਤੱਤ ਵੀ ਬਣ ਗਿਆ। ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਤ ਬਣਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਤੱਤ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ "ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਾਤਲੀ ਪਹੁੰਚ ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਣਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਕਾਂਗੀ ਖਾਕਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। "[7] ਸੋ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਚਿੱਤਰਤ ਕਰਨਾ ਗੈਰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਧੀਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਗੈਰ ਮਿਆਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਜ਼ਾਦ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਅਧੀਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਫਰੀਦਾ ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ ਸਾਂਈ ਮੁਝੈ ਨ ਦੇਹਿ ॥

ਜੇ ਤੂ ਏਵੈ ਰਖਸੀ ਜੀਉ ਸਰੀਰਹੁ ਲੇਹਿ ॥"[8]

ਸੋ ਪੰਜਾਬ ਲਈ, "ਮੂਲ ਮਸਲਾ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣ' ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਖਿੱਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ/ਖ਼ਾਲਸਤਾ/ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। "[9] ਪੰਜਾਬ ਲਈ ਬੇਗਾਨੇ ਦਰ ਤੇ ਬੈਠਣਾ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸੂਲੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋ। ਪ੍ਰਾਧੀਨਤਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫਾ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮਸਲਾ 1966 ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੋਹ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ/ਖ਼ਾਲਸਤਾ/ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਇਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ? ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਬਾਕਿਆ ਹੀ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਏਜੰਡੇ ਤਹਿਤ ਦੱਬਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ 47 ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮਨਫ਼ੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। 47 ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਹਰਿਆਣਾ ਅਤੇ ਹਿਮਾਚਲ ਦਾ ਗਠਨ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਹਿੰਸਕ ਰੂਪ ਅਖ਼ਿਤਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾਂ ਹੈ। ਦਸੰਬਰ 1960 ਵਿਚ ਸੰਤ ਫਤਿਹ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਇਹ ਆਖਰੀ ਗੱਲ ਸੁਣਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਕਿ:

"ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਖੜਿਆਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੱਧ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਮਰਨ ਵਰਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਵਾਂਗਾ। "[10] ਅਖੀਰ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਤਾਂ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸੰਤ ਫਤਿਹ ਸਿੰਘ ਨੇ 18 ਦਸੰਬਰ 1960 ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਰਨ ਵਰਤ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮਰਨ ਵਰਤ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਅਕਾਲ

ਤਖ਼ਤ ਸਾਹਿਬ ਉੱਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸੰਗਤਾਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਣ ਲਿਆ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਮੰਗਦੇ ਅਸੂਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੀ, ਉਹ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਵਰਤ ਨਹੀਂ ਛੱਡਣਗੇ। ਅਖ਼ੀਰ 23 ਦਸੰਬਰ 1960 ਨੂੰ ਨਹਿਰੂ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ ਇਕ ਜਨਤਕ ਜਲਸੇ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਤ ਫਤਿਹ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮਰਨ ਵਰਤ ਛੱਡ ਦੇਣ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਗੱਲਬਾਤ ਲਈ ਆਉਣ ਦਾ ਵੀ ਸੱਦਾ ਦੇ ਵੀ ਦਿੱਤਾ। 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਉਸ ਵੇਲੇ ਬਹੁਤ ਉਗਰ ਰੂਪ ਲੈ ਲੈਂਦਾਂ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਫੇਰੂਮਾਨ ਦੀ ਲੰਬੀ ਭੁੱਖ ਹੜਤਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਭਗ 74 ਦਿਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਮੰਗ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਇਲਾਕੇ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੰਡੀਗੜ ਵੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋ ਅਕਤੂਬਰ 1949 ਈ.ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਸੱਚਰ ਫਾਰਮੂਲਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਤੱਤਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਮੁੱਖ ਮੰਤਰੀ ਭੀਮ ਸੈਨ ਸੱਚਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਵੀ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕੇ ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ। ਪਰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੰਡ ਨਾ-ਮਨਜੂਰ ਸੀ। 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਪੰਜਾਬ, ਹਰਿਆਣਾ ਤੇ ਹਿਮਾਚਲ। ਭਾਵੇਂ 1966 ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ ਨਾ ਕਿ ਧਰਮ। ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਗਠਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਥੇ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਹਾਵੀ ਹੋ ਗਈ, ਪਰ ਕੁਝ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਾਲੇ ਵੀ ਅਣਸੁਲਝੀਆਂ ਹੀ ਰਹੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰਿਆਣੇ ਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜਲ ਨਦੀ ਵਿਵਾਦ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹਰਿਆਣੇ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਵੀ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਜੋ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1973 ਵਿਚ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦਾ ਖੇਤਰੀ ਸੈਵਧੀਨਤਾ ਲਈ ਆਨੰਦਪੁਰ ਮਤਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਕੇਂਦਰ-ਰਾਜ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਸੰਘਵਾਦ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਵੱਲ ਜਿਆਦਾ ਝੁਕਾਵ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਦਮਦਮੀ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਮੁਖੀ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲੇ ਇਸਨੂੰ ਖੇਤਰੀ ਸਵੈਧੀਨਤਾ ਲਈ ਖਤਰਨਾਕ ਸਮਝਦੇ ਸੀ, ਸੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਅਲੱਗ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਤਲ਼ਖ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਲਿਆ। ਇੱਥੇ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਏ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਪ੍ਰਤੀ ਤਲਖ਼ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ-

"?ਕੀ ਹੁਣ ਸਿੱਖ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ?

- ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ।

? ਕੀ ਸਿੱਖ ਭਾਰਤ ਨਾਲ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ?

- ਸੱਚੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਰਹਿਣਾ ਔਖਾ ਹੈ। "

ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਕੁੱਦ ਪਿਆ, ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਕੁੱਦ ਪੈਣ ਦੇ ਕਾਰਨ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 84 ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਹਢਾਉਣਾ ਪਿਆ। 31 ਅਕਤੂਬਰ 1984 ਈ. ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਵੀ ਇਸ ਅੱਗ ਤੋਂ ਨਾ ਬਚ ਸਕੀ। 84 ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਹਿੰਸਕ ਦੌਰ ਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਦੌਰ ਨੂੰ ਠੰਡਾ ਕਰਨ ਲਈ 1985 ਵਿਚ ਰਾਜੀਵ ਲੌਂਗੋਵਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਹੋਇਆ, ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰ ਸਰਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਜੁਲਾਈ 1985 ਵਿਚ ਹੋਏ ਇਸ ਸਮਝੌਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤੈਅ ਹੋਇਆ ਕਿ:

1. ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

2. ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਹਰਿਆਣਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀਮਾ ਵਿਵਾਦ ਲਈ ਆਯੋਗ ਬਣੇਗਾ।

3. ਪੰਜਾਬ, ਹਰਿਆਣਾ ਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਾਵੀ ਬਿਆਸ ਜਲ ਵੰਡ ਲਈ ਹੱਲ ਕੱਢਿਆ ਜਾਵੇਗਾ।

4. ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਲ ਅਧੀਨਿਜ਼ਮ AFSPA (Armed Force Specia1 Powers Actor-6Oct.1983 ਨੂੰ ਹਟਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤਲ ਪਛਾਣ/ਹੋਂਦ/ਖਾਲ਼ਸਤਾ/ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੇਧ ਉਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਵੀ ਪਰਦਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ 47 ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਤੇ 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 84 ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮਿੱਥ ਕੇ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤ ਇਕ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਦੇਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁ ਕੌਮੀ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਸੱਭਿਆਚਾਰੀ ਸਮਾਜਾਂ ਜਾਂ ਰਾਜਾਂ ਅੰਦਰ ਰਾਜ ਕਦੇ ਵੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਇਸ ਦਾ ਅਪਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਦਕਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਮਾੜੇ ਨਸੀਬਾਂ ਨੂੰ, ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਨੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦੇ ਦੈਵੀ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਵੱਲੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਤਾਕਤ ਉੱਤੇ ਜੱਫਾ ਮਾਰਨ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "[11] ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਕੌਮਾਂ ਇਸ ਪੱਖਪਾਤ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖਫਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਸਰਗਰਮ ਤੇ ਉਗਰਵਾਦੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਇਹ ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਰਾਜਨੀਤੀ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਲ 2022-23 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁੜ ਤੋਂ ਉੱਭਰੀ ਪਛਾਣ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਕੌਮਾਂ ਇਹ ਸੋਚ ਦੇ

ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਗਵਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਰਿਹਾ। ਮੌਜੂਦਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਮਿਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਗੈਰ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹਿੰਦੂਤਵ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਵਿਚ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਤੇ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦਾ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਰਵੱਈਆ ਹੈ, ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਸੱਤਾਵਾਨ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਖਤਰਾ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਜਰਾਇਲ ਵਿਚ ਅਰਬ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਸਮੁਦਾਇ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸਮੁਦਾਇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। “Arabs in Israel, and muslims and until recently sikhs in India feel about their respective communities.”[12] ਭਾਵ “ਇਜ਼ਰਾਈਲ ਵਿਚ ਅਰਬ, ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ ਹਾਲ ਹੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ” ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਮਾਹੌਲ ਇਕ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਕੌਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਖੇਤਰਵਾਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦ ਭਾਰਤ ਵਿਚ 1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਹਿੰਦੂ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਹਰ ਵੰਨਗੀ ਦੀਆਂ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤਾਂ, ਹਿੰਦੂਤਵੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀਆਂ ਤੱਕ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਰਾਜਸੀ ਅਮਲ ਵਿਵਹਾਰ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤਬਕਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਮਤ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿਚਾਰਕ ਅਲੈਕਸੀ ਦਾ ਟਾਕਬਿੱਲ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ‘Democracy in America' ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਮਤ ਦੇ ਖਤਰਨਾਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਸ਼ਟਰਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਮਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਅਧਾਰਾਂ ਤੇ ਦੱਬਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਹੁਮਤ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਜੈਨੋਸਾਈਡ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਤਨਾਅ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤਨਾਅ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈਂਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਂ ਲੜਾਈਆਂ ਅਣਕਿਆਸੇ ਥਾਵਾਂ ਉਪਰ ਲੜੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਭਾਰਤੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਜਬੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਰਲ-ਗੱਡ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ।

ਗੈਰ ਹਿੰਦੂਤਵ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗੈਰ ਹਿੰਦੂਤਵ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਪੀ.ਕੇ.ਨਿਝਾਵਾਨ ਬਲਰਾਮ ਜਾਖੜ ਨਾਲ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਇਕ ਕਾਪੀ ਭੇਂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਜਿਲਦ ਉੱਪਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਫੋਟੋ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ ਭੈੜਾ ਜਿਹਾ ਮੂੰਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕਿ 'ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵੱਟ ਕੱਢ ਦਿਆਂਗੇ ' ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। "[13] ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀਆਂ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰਥਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੀ ਗੈਰ-ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੁੱਖ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਹੈ, ਉਸ ਤਰਾਂ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਤੇ ਖਾਲ਼ਸਤਾ ਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਜਮਹੂਰੀ ਕਮੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਖ਼ੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। 1984 ਵਿਚ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਹੋਈ ਫੌਜੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਈ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਹੁ- ਗਿਣਤੀਆਂ ਤੇ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜੋ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦਾ ਅਸਲ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਦਾ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੈਰ-ਮਾਨਵੀ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਖੇਤਰਵਾਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਏਜੰਡੇ ਦੇ ਤਹਿਤ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੱਜੇ ਪੱਖੀ ਤੇ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਚੁੱਪ ਹਨ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਸ਼ਹਿਰ ਜੇ ਚੁੱਪ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਅਮਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੇ ਇਹ ਅਮਨ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਅਮਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਦ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਲਈ ਖੇਤਰੀ ਸਵੈ-ਧੀਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀ ਇਹ ਲੜਾਈ ਲੜਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਟਰਾਸਕੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, " ਇਨਕਲਾਬ ਸਿਆਸੀ ਸੱਤਾ ਪਿੱਛੋਂ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ। "[14] ਪੰਜਾਬ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਉਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਈ ਲੜ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'ਇਹ ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਹੀਂ' ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਸਲਾ ਰਹਿਤਲੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਖਿੱਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ/ਖਾਲਸਤਾ/ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਪਛਾਣ ਅਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਪਹਿਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੂਜਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣੀ

ਚਾਹੀਦੀ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਅਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਤਾਵਾਨ ਲੋਕ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉੱਪਰ ਰੋਕ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ, ਅਮਨ-ਕਾਨੂੰਨ, ਫੌਜ ਅਤੇ ਪੁਲਿਸ ਤੰਤਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹਾਵੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜੇ.ਐਸ. ਮਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬੰਦ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੱਚ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬੰਦ ਲਗਾਉਣਾ ਅਤੇ ਸੱਚ ਉਪਰ ਪ੍ਰਤਿਬੰਧ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਨਾ। "[15] ਭਾਰਤੀ ਹਕੂਮਤ ਆਪਣੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਰਵੱਈਏ ਕਾਰਨ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਲੁੱਟ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਦਮਨ ਵੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਿਕਾਰ ਛੋਟੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਤਵ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਇਹ ਦਮਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਕਾਬਜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮਾਂ ਨੂੰ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਸ਼ੇਲ ਫੂਕੋ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਇੱਥੇ ਸਹੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ, " ਸੱਤਾਵਾਨ ਲੋਕ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ। "[16] ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਜਨਸੰਖਿਆ ਦੇ ਘੇਰੇ ਪੱਖੋਂ ਛੋਟੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਨ ਕਈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਜਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਵਾਂ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਛਾਣਿਕ ਵਿਚਾਰਧਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਹੋਰ ਤਿੱਖੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਸਰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਉੱਪਰ ਪੈਣਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. Samuel P. Huntington, Clash of Civilization and the remaking of World order, page 21
2. Martin Griffiths, Steven C. Roach, M. Scott Solomon, Fifty Key Thinkers in International Relations, page 33
3. Bhikhu Parekh, Rethinking multiculturalism, cultural diversity and Political Theory, page 16
4. ਉਧਰਿਤ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਘੇਰਾਬੰਦੀ, ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 16
5. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ, ਇਹ ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਹੀਂ, ਪੰਨਾ 59

6. ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬ, ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 24

7. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ, ਇਹ ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਹੀਂ, ਪੰਨਾ 62

8. ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੰਗ 1380

9. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ, ਇਹ ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਹੀਂ, ਪੰਨਾ 62

10. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 170

11. ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਘੇਰਾਬੰਦੀ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 27

12. Bhikhu Parekh, Rethinking multiculturalism, Cultural diversity and Political Theory, page number 237

13. ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਘੇਰਾਬੰਦੀ, ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 115-16

14. ਉਧਰਿਤ, ਹਰਵਿੰਦਰ ਭੰਡਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬ, ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 25

15. डॉ. बी.एल. फारिया, पश्चिम राजनीतिक चिंतन, पेज नंबर 343

16. ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ, ਇਹ ਦੇਸ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਹੀ, ਪੰਨਾ 65

ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਬੋਲੀ : ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ (ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)

ਸਤਿਨਾਮ ਸਿੰਘ

ਖੋਜਾਰਥੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਲਵਲੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸ਼ਨਲ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਫਗਵਾੜ੍ਹਾ, ਪੰਜਾਬ

ਸੰਪਰਕ: 94176-82829

ਗੁੱਜਰ ਸ਼ਬਦ 'ਗੁਰਜਰ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਹੀ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਕੋਸ਼ੀ ਅਰਥ 'ਯੋਧਾ' ਤੋਂ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਨਾਂਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਬਾਰੇ ਕੇਵਲ ਅਨੁਮਾਨ ਦਾ ਹੀ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣਾ ਪਿਛੋਕੜ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀਆ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਲਾਕਿਆਂ ਜਿਵੇਂ ਚਿਤੌੜਗੜ, ਜੈਪੁਰ, ਅਜਮੇਰ ਦੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਰਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਬੰਧ ਹੋਣ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਬੀਲੇ ਸਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕੁ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵੀ ਉਪਪਭਧ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਦੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਤਰਨ-ਤਾਰਨ ਵਿਚ ਸਥਾਈ/ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ ਦੇ ਆਏ ਹੋਏ ਗੁਜਰਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ, ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਇਹ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੱਖਰੇਵਾਂ ਤਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੀ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਅੱਡਰਾ ਹੋਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਤਰਨ-ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਲਈ ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਗੁੱਜਰਾਂ ਦੇ ਕੁਲ 50 ਡੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਸਮਗਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਗਰੀ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਵਾਰਤਾਲਾਪੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਵਾਕਾਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਾਕ, ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ

ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

1. ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਵਾਕਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ
2. ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ
3. ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਅਧਿਐਨ

1. ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਵਾਕਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਵਾਕਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਵਾਕਾਤਮਕ ਵੰਡ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਕਾਤਮਕ ਵੰਡ ਅਧੀਨ ਗੁੱਜਰੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਅਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਬਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਧਾਰਨ, ਸੰਯੁਕਤ ਅਤੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਿਆਨੀਆ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਆਗਿਆਵਾਚੀ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਸਮੁੱਚਾ ਵਾਕਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੇ ਵਾਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਪੂਰਨ ਵਾਕ, ਪੂਰਨ ਵਾਕ- ਬਤਤਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ: ਸਧਾਰਨਵਾਕ, ਸੰਯੁਕਤਵਾਕ, ਮਿਸ਼ਰਤਵਾਕ, ਕਾਰਜ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ : ਬਿਆਨੀਆ, ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਚੀ ਅਤੇ ਅਗਿਆਵਾਚੀ ਆਦਿ ਵਾਕ ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਿਵੇਂ:

1. ਯਾ ਕਿਤਾਬ ਨੋ ਅਮ ਪੜ੍ਹਾਂਗਾ ਫੇਰ ਪਤੋ ਲਗਣੋ ਕੇ ਉਏ ਪੜ੍ਹਾਈ। (ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੜ੍ਹਾਂਗੇ ਫਿਰ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿ ਕੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ)
2. ਲਾੜ੍ਹੀ ਲੱਗੀ ਪੁੱਛਣ ਕੇ ਤੋ ਕਿਤਥੋ ਸਾਰੀ ਦਿਹਾੜ੍ਹੀ? (ਘਰਵਾਲੀ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗੀ ਕਿ ਤੂੰ ਕਿੱਥੇ ਸੀ ਸਾਰਾ ਦਿਨ?)

ਵਾਰਤਾਲਾਪੀ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਅੰਤਿਮ ਸਥਾਨ ਤੇ ਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ

1. ਮੇਰੋ ਉਸਤਾਦ ਏ ਸ਼ਹਿਦਾਦ ਅਲੀ। (ਸ਼ਹਿਦਾਦ ਅਲੀ ਮੇਰਾ ਉਸਤਾਦ ਹੈ)
2. ਉਸਤਾਦ ਗਿਓ ਮਾਰਾ ਡੇਰਾ ਨੋ। (ਮੇਰਾ ਉਸਤਾਦ ਡੇਰੇ ਨੂੰ ਗਿਆ ਹੈ)

ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ੇਣੀਆਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰੀ (ਨਾਂਵ, ਪੜਨਾਂਵ, ਕਿਰਿਆ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ) ਅਤੇ ਅਵਿਕਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਂ (ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ, ਸਬੰਧਕ, ਯੋਜਕ, ਨਿਪਾਤ) ਦੇ ਆਧਾਰ

ਤੇ ਵੰਡ ਕੇ ਅਧੀਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਨਾਂਵ: ਗੁਜੱਰ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਲੇ/-ਆ/ ਅੰਤਕ ਨਾਂਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ /-ਓ/ ਅੰਤਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਤਾਰੋ, ਕਵਾਰੋ, ਭਾਣਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਤਾਰਾ, ਕਵਾਰਾ, ਭਾਣਜਾ ਆਦਿ।

ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਵ: ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਵ ਵਿਚ ਬਹੁਵਚਨੀ ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਂਵ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਕ ਵਚਨੀ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਮੁੰਡੋ	ਮੁੰਡਾ	ਮੁੰਡਾ	ਮੁੰਡੇ
ਘੋੜੋ	ਘੋੜਾ	ਘੋੜਾ	ਘੋੜੇ
ਕਪੜੋ	ਕਪੜਾ	ਕਪੜਾ	ਕਪੜੇ

ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਨਾਂਵ: ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਬਹੁਵਚਨੀ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਨਾਂਵ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੁੜੀਆਂ, ਘੋੜੀਆਂ ਆਦਿ ਬਹੁ ਵਚਨ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ।

ਪੜਨਾਂਵ: ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੜਨਾਂਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜਨਾਂਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰਤਾ ਪੜਨਾਂਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਪੁਰਖਵਾਚੀ ਪੜਨਾਂਵ:

ਪੁਰਖਵਾਚੀ ਪੜਨਾਂਵ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪੜਨਾਂਵ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਹਨ।

ਪਹਿਲਾ ਪੁਰਖ ਪੜਨਾਂਵ:

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਮਿੰਨੇ/ਮਿੰੜੇ	ਮੈਂ	ਅਵਣੋ/ਅਮ	ਅਸੀਂ
ਮਿਨੂੰ	ਮੈਨੂੰ	ਮਾਰੋ/ਮਾਰੇ	ਸਾਡਾ

ਮੇਰੋ	ਮੇਰਾ	ਮਹਾਰੇ	ਅਸਾਡੇ

ਦੂਜਾ ਪੁਰਖ ਪੜਨਾਂਵ:

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਤੋ/ਤੈਂ	ਤੂੰ	ਤਮ	ਤੁਸੀਂ
ਤਿੱਨੋ/ਤੁਮਕੋ	ਤੈਨੂੰ	ਤੁਮਨੋ	ਤੁਹਾਨੂੰ
ਥੇਰਾ	ਤੈਥੋਂ	ਥਾਰੋ	ਤੁਹਾਡਾ

ਤੀਜਾ ਪੁਰਖ ਪੜਨਾਂਵ:

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਯੇ	ਇਹ	ਉਸਨੋ	ਉਹਨੂੰ
ਯੋਹ	ਉਹ	ਇਨੇ	ਇਨਾਂ
ਇਸਨੋ	ਇਸਨੂੰ	ਉਨੇ	ਉਨਾਂ

ਸੰਬੰਧ ਵਾਚਕ ਪੜਨਾਂਵ:

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਜੋ	ਜੋ	ਜਿਹੜੇ	ਜਿਹੜਾ

ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਾਚਕ ਪੜਨਾਂਵ:-

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਕੌਣ	ਕੌਣ	ਕੇ	ਕੀ
ਕਿਹੜੋ	ਕਿਹੜਾ	ਕੀਕਣ	ਕੀ

ਕਿਰਿਆ:

ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਪਿਛੇਤਰ 'ਆ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਓ' ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਕਿਹੋ	ਕਿਹਾ	ਕਰਡੂਗੋ	ਕਰਦੂਗਾ
ਜਾਣੋ	ਜਾਣਾ	ਗਿਓ	ਗਿਆ
ਪੜ੍ਹੋ	ਪੜ੍ਹਦਾ	ਦਿਓ	ਦਿੱਤਾ

'ਗੋ' ਅੰਤਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ :

ਗੁੱਜਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਈ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ 'ਗੋ' ਅੰਤਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਆਇਓਗੋ	ਆਇਆ	ਕਰੀਓਗੋ	ਕਰਿਆ
ਬੈਠੋਗੋ	ਬੈਠਾ	ਬਣਾਇਓਗੋ	ਬਣਾਇਆ

'ਏ' ਅੰਤਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ:

ਇਕ ਵਚਨ		ਬਹੁਵਚਨ	
ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ	ਗੁੱਜਰੀ	ਪੰਜਾਬੀ
ਧੋਏ	ਧੋ	ਚੋਏ	ਚੋਂਦੀ

ਚਾਈਏ	ਚਾਹੀਦਾ	ਦੀਏ	ਦਿੰਦਾ

ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ:

ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਅਵਾਂ ਕੁਝ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ:

ਵਰਤਮਾਨ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ: ਗੋ, ਗੀ ਇਕ ਵਚਨ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਹੈ' ਅਤੇ ਏ, ਗਾ ਬਹੁਵਚਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਹਨ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਭੂਤਕਾਲੀ ਸਹਾਇਕ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਚਨ ਰੂਪ ਥਾ, ਥੇ, ਥੀ, ਥੋ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ 'ਸਨ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਭਵਿੱਖਤ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਜਿਵੇਂ ਲਗਣੋ, ਜਾਣੋ, ਕਰਡੂਗੋ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੱਗੇਗਾ, ਜਾਵਾਂਗਾ, ਕਰਦੇਵਾਂਗਾ ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਦਾ, ਦੇ, ਦੀ, ਦੀਆਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਹਿੰਦੀਨੁਮਾ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਤਾ, ਤੇ, ਤੀ, ਤੀਆਂ ਆਦਿ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ:- ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵੀ ਨਾਂਵਾਂ ਵਾਂਗ 'ਓ' ਅੰਤਕ ਵਾਲੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਬੜੋ, ਕਿੱਨੇ, ਥੋੜੋ, ਲੰਮੋ ਆਦਿ

ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ: ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉਗਾ, ਇਗਾਂ, ਕਿੱਨੇ, ਕਿਜੋ, ਕੁਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਥੇ, ਇਧਰ, ਉਧਰ, ਕਿੰਨਾ, ਕਿੰਨੇ ਆਦਿ।

ਸੰਬੰਧਕ: ਗੁੱਜਰੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਨੇ/ਥੋ, ਗੇ, ਗੋ, ਤੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨੂੰ, ਨੇ, ਨਾਲ, ਦੇ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਯੋਜਕ: ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਯੋਜਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਲੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ /-ਓ/ ਅੰਤਕ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਫਿਰ, ਜਿਹੜੋ, ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਫੇਰ, ਜਿਹੜਾ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਨਿਪਾਤ: ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਨਿਪਾਤ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਲੇ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਿਰਫ ਨਾਹਵਾਚਕ ਨਿਪਾਤ ਨਹੀਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਆਰਥੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਅਧਿਐਨ:

ਲਿਪੀ: ਜੇਕਰ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਲਿਪੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਗੁੱਜਰਾਂ ਦੀ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਾਂਗ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ-ਲਿਖਣ

ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸ਼ਾਹਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲਿਪਾਂਕ : ਇਸ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਲੋਕ ਲਗਭਗ ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਿਅੰਜਨ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਪਰ ਕੁਝ ਕੁ ਲਿਪਾਂਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

1. ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ /ਹ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਥਾਂ /ਅ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਅਸਾੜ-ਹਾੜ
2. ਇਸ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ /ਭ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ /ਬ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਜੀਬ-ਜੀਭ, ਗੋਭੀ-ਗੋਭੀ
3. ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ /ਵ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਥਾਂ /ਬ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬੱਡੀ-ਵੱਡੀ, ਬੀਹ-ਵੀਹ, ਬਾਲ-ਵਾਲ, ਬਿਆਹ-ਵਿਆਹ ਆਦਿ
4. ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ /ਯ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਯੇ-ਇਹ, ਯੋਹ-ਉਹ ਆਦਿ।
5. /ਦ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਥਾਂ /ਡ/ ਧੁਨੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਰਡੂਗੋ-ਕਰਦੇਵਾਂਗਾ, ਡਿਓ-ਦਿੱਤੇ।

ਸਵਰ ਲਿਪਾਂਕ

1. ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਂਗ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ /ਅ/ ਸਵਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਅਮਰੂਦ-ਮਰੂਦ, ਅਨਾਰ-ਨਾਰ, ਅਰਾਮ-ਰਮਾਨ।
2. ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ /ਉ/ ਸਵਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸੁਆਈਂ-ਸਿਆਈ, ਬੁਲਾ-ਬਲਾ।
3. /ਆ/ ਸਵਰ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ /ਓ/ ਸਵਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਡੇਰੋ-ਡੇਰਾ, ਲੰਮੋ-ਲੰਮਾ, ਕੋਠੋ-ਕੋਠਾ ਆਦਿ।
4. /ਓ/ ਸਵਰ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ /ਊ/ ਸਵਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਘਰੋ-ਘਰੂ, ਖਾਵਾਂ-ਖਾਊ, ਭਿਓ-ਭਿਊ
5. ਕੁਝ ਕੁ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ /ਐ/ ਸਵਰ ਦੀ ਬੇ=ਲੋੜੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ- ਸੌ-ਸੈ, ਬਾਨਵੇ-ਬਾਨਮੈ, ਸਕੂਲ-

ਸਕੂਲੈ।

ਪੈਰ ਬਿੰਦੀ ਵਾਲੇ ਲਿਪਾਂਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਧੁਨੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਲਿਸ਼ਕਾਰੋ-ਲਿਸ਼ਕਾਰਾ, ਬਿਸ਼ਬਾਸ਼-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼, ਜ਼ਨਾਨਾ-ਜਨਾਨਾ ਆਦਿ।

ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁੱਜਰ ਬੋਲੀ ਦੇ ਵਾਕ ਵਿਆਕਰਨ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਕਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਂਗ ਇਸ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਵੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਾਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖਤਰਾ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼੍ਰਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬੋਲੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਮੈਸ੍ਰ, ਘੀ (ਨਾਂਵ), ਹਮ, ਤੁਮ, ਉਸਕਾ, ਥਾਰੀਆ (ਪੜਨਾਂਵ), ਪੜਤਾ, ਸੁਣਤਾ, ਕਰਤਾ (ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ) ਆਦਿ ਹਿੰਦੀ ਨੁਮਾ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ /-ਆ/ ਸਵਰ ਦੀ ਥਾਂ /-ਓ/ ਸਵਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁੱਜਰੀ ਬੋਲੀ ਵਾਕ, ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਵਿਚਰਨ ਕਰਕੇ ਗੁੱਜਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਤਰਨ-ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਗੁੱਜਰਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਲਾਕਾਈ ਪਭਾਵ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਿਲਆ ਹੈ।

ਗੁੱਜਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਬਹੁਤੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਰਾਜਸਥਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਤਰਨ-ਤਾਰਨ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਵੱਸਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤੇ ਗੁੱਜਰ ਆਪਣਾ ਪਿਛੋਕੜ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਜੰਮੂ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਕਠੂਆ ਸ਼ਹਿਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਹਨ। ਇਹ ਮਜ਼ਮੂਨ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰ ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਇਕ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਕਈ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸੰਭਵ ਹਨ।

ਪੁਆਧੀ ਤੇ ਹਰਿਆਣਵੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਥੀਮਿਕ ਪਾਸਾਰ

ਡਾ. ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ,

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਲੋਕ ਮਨ ਤੇ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਹੀ ਤਸਵੀਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ‘ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ’ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ: “ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਸਮਾਜਕ, ਪ੍ਰਪੰਚ ਤੇ ਜਾਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ” ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤ, ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਅਖਾਣ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਹੇਠਾਂ ਅਸੀਂ ਪੁਆਧੀ ਤੇ ਹਰਿਆਣਵੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪੁਆਧੀ ਲੋਕ ਗੀਤ:

ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਿੰਨਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇੰਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਜਿੰਨੇ ਸਰਲ ਤੇ ਸਹਿਜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਨੇ ਹੀ ਉਹ ਦਿਲਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੱਬੇ ਘੁੱਟੇ ਅਰਮਾਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਗੱਲ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਸਾਧਨ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੁਝ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਘਰ ਦੀ ਨੂੰਹ ਆਪਣੇ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਘਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ਼ੋਂ ਪੁੱਤ ਜੰਮਣ ਦੀ ਆਸ ਵਿਚ ਲੋਕਗੀਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:

ਕੋਈ ਇਕ ਬੂਟਾ ਇਮਲੀ ਦਾ

ਸੁਣਿਆ ਘੱਗਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਣਦੇ

ਕੌਣ ਬਹਾਨਾ ਕਰ ਜਾਣਾ ਬੀਬੀ

ਇਮਲੀ ਬੜੀਓ ਮਨੋਹਾਰ ਨਣਦੇ

ਬਾਬਲ ਨੂੰ ਭੇਜ ਕੇ ਇਮਲੀ ਮੰਗਾਸਾਂ

ਐਸਾ ਮੌਕਾ ਨਾ ਮਿਲਣਾ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਭਾਬੀ

ਵੀਰਨ ਤੇਰਾ ਬੜਾ ਤੁਣਕ ਮਜਾਜੀ

ਉਹਨੇ ਕਰਨੀ ਬੜੀ ਤਕਰਾਰ ਨਣਦੇ

ਆਪੋ ਜਾ ਕੈ ਮੈਂ ਇਮਲੀ ਲਿਆਮਾਂ

ਰਤੀ ਭਰ ਕਰ ਇੰਤਜਾਰ ਭਾਬੀ

ਬੋਲ ਵਧਾਈ ਰਾਜੇ ਬਾਬਲ ਕੀ

ਮੈਂ ਇਮਲੀ ਕੇ ਲਾ ਦਿਆਂ ਅੰਬਾਰ ਭਾਬੀ

ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਬਿਆਈਆਂ ਗਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਿਆਉਣਾ ਦਾ ਅਰਥ 'ਜੰਮਣ' ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਚਾਲੀ ਦਿਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਬੱਚਾ ਤੇ ਜੱਚਾ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨਿਭਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਾਲ ਨਾਲ ਬਿਆਈਆਂ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਗਰਭਵਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਮਨਪਸੰਦ ਖਾਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਬੱਚਾ ਲਾਗ ਵਧੇਰੇ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਿਆਈਆਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਨਾ ਚਾਹੀਏ ਤੇਰਾ ਮੇਵਾ, ਨਾ ਚਾਹੀਏ ਤੇਰਾ ਮੇਵਾ,

ਨਾ ਦੀਯਾ ਮੁਠੀ ਵਿਚ ਤੇਲ, ਤਿਲਾਂ ਮਾ ਜੀਆ ਮੇਰਾ,

ਮੁਠੀ ਤਿਲ ਦੇ ਦੇਤੇ, ਕਯਾ ਕੋਠੀ ਖਾਲੀ ਹੋ ਜਾਤੀ,

ਕਯਾ ਅੰਦ ਗਬਾਰੀ ਛਾ ਜਾਤੀ

ਕਯਾ ਠੋਕਰ ਖਾ ਕਾ ਗਿਰ ਜਾਤੇ।

ਗਰਭਵਤੀ ਔਰਤ ਲਈ ਉਸਦੀ ਨਣਦ ਹਮਦਰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਨਣਦ ਨਾਲ ਹਰ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸਦੇ ਘਰ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਨਣਦ ਨੂੰ ਗਲੇ ਦੇ ਹਾਰ, ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਕੰਗਣ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਹਿਣੇ ਦੇਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਨਣਦ ਬੌਜ (ਭੋਜ) ਦੇਵੇਂ ਕਾਤਾਂ, ਆਜ ਮਨੇ ਰੰਜ ਨਾ

ਆਪਸ ਮਾ ਕਰ ਰਹੀ ਬਾਤਾਂ, ਆਜ ਮਨੇ ਰੰਜ ਨਾ,

ਬੀਬੀ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜਾਮਾ ਲਲਨਾ, ਆਜ ਮਨੇ ਰੰਨ ਨਾ

ਮੈਂ ਦੇਊਂਗੀ ਗਲੇ ਕਾ ਹਾਰ, ਹਾਥ ਕਾ ਕੰਗਨਾ...।

ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਸੀ ਘਿਓ ਦੀ ਪੰਜੀਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਨਾਨਕੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤ:

ਇਸ ਪੁੱਤ ਜਣੇਂਦੀ ਨੂੰ ਥਮ ਸਰਸ (ਚਾਰ ਸੇਰ) ਪੰਜੀਰੀ ਦੇ ਜਾਓ

ਇਸ ਦਾਈ ਨੂੰ ਛੜਿਆਈ, ਥਮ ਖੈਰ ਡੰਡਾ ਕੜਾਓ

ਖੈਰ ਕੇ ਡੰਡੜੇ ਨੂੰ, ਥਮ ਬਜਵੇ ਮੇ ਕੁੰਗਰੂ (ਘੁੰਗਰੂ) ਲੁਆਓ

ਇਨ ਕਰ ਕੀ ਧੀਆਂ ਨੂੰ, ਥਮ ਮੋਨੇ ਅਗੜੇ ਕੜਾਓ,

ਇਨ ਕਰ ਕੀ ਭੂਆ ਨੂੰ, ਅਲਕ ਬਛਰੇ ਦਣਾਓ

ਇਨ ਕਰ ਕੇ ਬਾਮ੍ਹਣਾਂ ਨੂੰ, ਥਮ ਸੂਰਿਆ ਗਊਆਂ ਦਵਾਓ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੇ ਸੁਹਾਗ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁੜੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜਜ਼ਬੇ, ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਹਾਗ ਗੀਤ ਹੀ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੁੜੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉੱਠਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ: "ਸੁਹਾਗ ਗੀਤ ਕੰਨਿਆਂ ਦੀ ਧਿਰ ਵਾਲੇ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਗੂੰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਕੁਝ ਲੋਕ ਗੀਤ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਜੰਞ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਔਰਤਾਂ ਵਿਆਹ ਵਾਲੇ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾਵੇ ਗਾ ਕੇ ਵਧਾਈਆਂ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਗੀਤ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਨਾਲ ਗਾ ਕੇ ਸੁਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ-

ਅੰਮਾ ਰਾਣੀਏ----ਨੀ ਸਾਡੀ ਮਨ ਲੋ ਵਧਾਈ....

ਵੇ---ਵਧਾਈਆਂ ਵੇ ਤੂੰ ਇਸ ਘਰ ਜਮ ਜਮ ਆਈ...।

ਲੋਰੀਆਂ: ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਲੋਰੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਬੱਚਾ ਰੋਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਂ, ਦਾਦੀ ਜਾਂ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਉਸ ਨੂੰ ਲੋਰੀ ਦੇ ਕੇ ਚੁੱਪ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਨਿਭਾਓ ਰੋਂਦੇ ਹੋਏ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ।

ਮੈਸਾ, ਬਟੇਰ, ਗੋਰੀ ਗੈਂ, ਬਲੌਰਾ ਬੱਛਾ, ਗਿੱਦੜ, ਹਾਲੀਓ-ਪਾਲੀਓ, ਡੰਗਰ ਬੱਛਾ ਚਾਰੀਓ...

ਹਾਲੀਓ-ਪਾਲੀਓ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੇਖੇ ਹੋ ਬਤੈ ਦਿਔ...

ਯੋ ਪੈੜ੍ਹ—ਯੋ ਪੈੜ੍ਹ—ਯੋ ਪੈੜ੍ਹ, ਥਿਆਈ, ਥਿਆਈ ਪੈੜ, ਥਿਆ ਗਿਆ-ਥਿਆ ਗਿਆ-ਥਿਆ ਗਿਆ....।

ਬਾਲ ਗੀਤ: ਬੱਚੇ ਵੱਡੇ ਹੋ ਕੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਖੇਡਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਊਚ-ਨੀਚ, ਛਿੱਤਰ-ਖੂੰਡੀ, ਲੁਕਣ-ਮੀਚੀ, ਚੋਰ-ਸਿਪਾਹੀ, ਪੀਚੋ ਚੂੜੀਆਂ ਆਦਿ ਖੇਡਾਂ ਖੇਡਦੇ ਹਨ। ਬੱਚੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਪੁੱਗਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਦਾਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਦਾਈ ਦੇਣ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉੱਕੜ ਦੁੱਕੜ ਪੰਬਾ ਬੋ,

ਅੱਸੀ ਨੱਬਾ ਪੂਰਾ ਸੌ..

ਸੌ ਕਾ ਨੋਟਾ ਤਿੱਤਰ ਮੋਟਾ

ਚੱਲ ਮਦਾਰੀ ਪੈਸਾ ਖੋਟਾ

ਪੈਸੇ ਕੀ ਖਟਿਆਈ ਆਈ

ਚੱਲ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਤੇਰੀ ਵਾਰੀ ਆਈ...।

ਕਿੱਕਲੀ ਨਿੱਕੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਨਾਚ ਹੈ।

ਕਿੱਕਲੀ ਕਲੀਰ ਦੀ ਪੱਗ ਮੇਰੇ ਵੀਰ ਦੀ,

ਦੁਪੱਟਾ ਭਰਝਾਈ ਦਾ ਸਿਰ ਪਰ ਸਜਾਈਦਾ...

ਮੱਗਰਾ ਬੀ ਮੱਗਰਾ, ਲਾ ਪਾ ਲਾ ਘੱਗਰਾ,

ਚਿੱਟੀ ਲੈ ਲਾ ਚੁੰਨੀ ਬਣ ਜਾ ਮੁੰਨੀ...।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲੋਕ ਗੀਤ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਘੋੜੀਆਂ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਮੁੰਡੇ ਦਾ ਘੋੜੀ ਚੜ੍ਹਨਾ ਅੱਜ ਵੀ ਰਸਮ ਹੈ ਚਾਹੇ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਕਾਰਾਂ ਗੱਡੀਆਂ ਆ ਗਈਆਂ ਹੋਣ। ਪੁਆਧ

ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜੰਮਣ ਤੇ ਬਾਜੀਗਰਨੀਆਂ ਅਤੇ ਡੂੰਮਣੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਘੋੜੀਆਂ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਭੈਣ ਵੀਰ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਜੋੜਾ ਸੂਹਾ ਚੀਰਾ ਪਹਿਨਾ ਕੇ, ਸਿਹਰਾ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰੀਂ ਜਾਣ ਲਈ ਮੁੱਦਈ ਹੈ। ਭੈਣ ਵੀਰ ਨੂੰ ਮੁੜਨਾਂ ਲਈ ਵਾਜਾਂ ਮਾਰਦੀ ਹੈ:

ਘੋੜੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰੀ, ਬਾਬਿਆਂ ਕੋ ਸੰਗ ਲੇਜੋਂ,

ਮੈਂ ਤਾਂ ਤੇਰੇ ਦੇਖਨੇ ਕੋ ਖੜ੍ਹੀਆਂ...

ਮਾਥ ਬੰਨੇ ਕੇ ਸਿਹਰਾ ਸੋਹਾ

ਲੜੀਆਂ ਰਤਨਾਂ ਜੜੀਆਂ...

ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਸਲਾਮੀ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘੋੜੀ ਚੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਚੌਂਕੀ ਤੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਸ਼ਗਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਮਾਂ ਥਾਲੀ ਵਿਚ ਚਿਰਾਗ਼ ਰੱਖ ਕੇ ਬੰਨੇ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸ਼ਗਨ ਨੂੰ ਸਲਾਮੀਆਂ ਪਾਉਣਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਪਹਿਲੀ ਸਲਾਮੀ ਤੇਰੀ ਮਾਤਾ ਨੇ ਪਾਈ

ਮਾਤਾ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸੀਸ ਨਵਾਈਂ...

ਪਹਿਲੀ ਸਲਾਮੀ ਨਿਕੜੇ ਦੀ ਮਾਤਾ ਕਰੇ

ਦਮਾਂ ਦੀ ਬੋਰੀ, ਨਿਕੜੇ ਦਾ ਬਾਬਲ ਫੜੇ...।

ਭੈਣਾਂ ਵੀਰ ਦੀ ਬੰਨੋ ਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਡੋਲੀ ਆਉਣ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ-

ਬਨਰੇ ਲੇ ਬਾਬਲ ਕੋ ਸਾਥ

ਬਨਰੀ ਕੋ ਬਿਆ ਕਰ ਲਿਆਈਓ ਏ

ਬਨਰੇ ਜੇ ਤੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੇ ਪਛਾਣ

ਪਛਾਣ ਤੋ ਮੈਂ ਕਰਵਾ ਦਿਊਂ ਰੇ

ਬਨਰੇ ਸਿਰ ਕੇ ਖੁਲ ਰਹੇ ਕੇਸ

ਬਦਨ ਪੇ ਵੱਟਣਾ ਮਲ ਰਹੀ ਏਂ...

ਬਨਰੇ ਮੇਂਦੀ ਰਹੀ ਹੱਥ ਛੋੜ

ਹਾਥ ਕਾ ਕੰਗਨਾ ਬੰਦ ਰਿਹਾ ਏ...

ਬਨਰੇ ਬੈਠੀ ਮਹੱਲ ਕੇ ਬੀਚ

ਦਿਲ ਉਸਕਾ ਦਾਸੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਏ...।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੇ ਘੋੜੀਆਂ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕੁੜੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੇ ਸੁਹਾਗ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਤੋਂ ਪੰਜ ਸੱਤ ਜਾਂ ਗਿਆਰਾਂ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਰੋਜ ਰਾਤ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੰਡਾ, ਬੰਨ੍ਹ, ਵੱਟਣਾ, ਸਾਂਤ ਆਦਿ।

ਸੋਹਰਾ ਤਾਂ ਭੈਣਿਓ ਮੇਰਾ ਉਸ ਦਿਨ ਜਿਤਿਆ

ਜਿਸ ਦਿਨ ਜਰਮਿਆ ਤਾ ਪੁੱਤ ਜੀ ਬੇਟੜਾ

ਬਾਬਲ ਜੀ ਭੈਣਿਓ, ਮੇਰਾ ਉਸ ਦਿਨ ਹਾਰਿਆ

ਜਿਸ ਦਿਨ ਜੰਮੀ ਤੀ ਬੇਟੜੀ...।

ਜਦੋਂ ਧੀ ਜੁਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਬਲ ਆਪਣੀ ਮੁਟਿਆਰ ਧੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਨਾਈ ਜਾਂ ਬਾਮ੍ਹਣ ਨੂੰ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਬੀਬੀ ਨਾਈ ਬਾਮ੍ਹਣ ਦੋ ਜਣੇ

ਲਾਡੋ ਨਾਈ ਬਾਮ੍ਹਣ ਦੋ ਜਣੇ

ਵਰ ਟੋਲਣ ਨਿਕਸੇ ਜੀ

ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਤੋ ਜੀ ਵੇ...।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਕੁੜੀ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਬਾਬਲ ਅੱਗੇ ਯੋਗ ਵਰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਅਰਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਉਹ ਅੰਬੇ ਮਾਂ, ਸ਼ਾਰਦਾ, ਗੌਰਾਂ ਭਾਵ ਸ਼ਿਵ ਜੀ ਅੱਗੇ ਵੀ ਚੰਗੇ ਵਰ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ-

ਮਾਂਗੂੰ ਰਾਜਾ ਦਸਰਥ, ਸਸੁਰ ਰਾਜਾ ਦਸਰਥ

ਕੋਸਲਿਆ ਸੀ ਸਾਸ, ਅੰਬ ਕੇ ਬਵਾਨੀ ਮੇਂ ਮਾਂਗੂੰ

ਮਾਂਗੂੰ ਦੇਵਰ ਛੋਟੇ ਲੱਛਮਣ, ਪਤੀ ਮਾਂਗੂੰ ਭਗਵਾਨ ਰਾਮ

ਅੰਬ ਕੇ ਬਵਾਨੀ ਮੇਂ ਮਾਂਗੂੰ...।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁੰਡੇ ਦੀਆਂ ਭਰਜਾਈਆਂ ਤੇ ਸਾਲੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖ਼ਾਸਕਰ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਲਾੜਾ ਤੇ ਬਰਾਤੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਟਿੱਚਰਾਂ ਕੀਤੀਆਂ

ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਜ਼ਾਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਜਦੋਂ ਜੰਞ/ਜੰਨ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁੜੀ ਵਾਲਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮੁੰਡੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ-

ਜੀ.... ਵੇ ਜਣੇਤੀਓ, ਹਾਂ.... ਜੀ ਹਾਂ...

ਥਾਰੀ ਬੋਬੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਏ ਹਾਂ ਜੀ...ਹਾਂ

ਤੁਸੀਂ ਲੇਣੀ ਅਕ.... ਨ, ਲੇਣੀ.... ਐ ਜੀ, ਲੇਣੀ ਐ...

ਸਾਡੇ ਗੋਰਾ-ਗੋਰਾ ਫਿਰਦੀ, ਹਾਂ..... ਜੀ ਹਾਂ,

ਤੁਸੀਂ ਲੇਣੀ ਆ ਕ.... ਨਾ, ਨਾ ਜਾ...ਕਾ ਸ਼ਾਬਾ-ਸ਼ਾਬਾ-ਸ਼ਾਬਾ।

ਨਾਨਕਾ ਮੇਲ:

ਨਾਨਕੇ ਆਏ ਬਣ ਠਣ ਕੇ,

ਕੱਪੜੇ ਲਿਆਏ ਮੰਗ ਤੰਗ ਕੇ।

ਕੱਪੜਿਆਂ ਉੱਪਰ ਆਬ ਨਹੀਂ,

ਏ ਭਾਦੋਂ ਸਾੜ੍ਹੇ ਯਾਦ ਨਹੀਂ।

ਵਿਆਹ ਦੇ ਮੇਲ਼ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸਿੱਠਣੀਆਂ:

ਪੋਸਤ ਕਾ ਕਿਆ ਬੀਜਣਾ

ਵੇ ਜਿਦੇਹ ਥੋਥੇ ਡੋਡੇ...

ਅਵਤਾਰ ਕਾ ਕਿਆ ਦੇਖਣਾ

ਵੇ ਜਿਦੇਹ ਬਿੰਗੇ ਗੋਡੇ...

ਬਾਰਾਂ ਬੰਬੇ ਲੱਗੀ ਨੀ ਜਲੰਧਰ ਵਾਲੀ ਰੇਲ ਨੂੰ

ਗੁਰਦਿਆਲ ਦੀ ਬੋਬੋ ਆਈ ਨੀ, ਮੱਟੀ ਦੇ ਤੇਲ ਨੂੰ।

ਰੱਜੀ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸੱਦ ਸੱਦ ਲਿਆਵੇ

ਮਿੱਚਰ ਤਾਂ ਦੇਵੇ ਦੁਹਾਈਆਂ,

ਚਲੋ ਨੀ ਕਾਅਨੂੰ ਆਈਆਂ।

ਸਾਨੂੰ ਆਈਆਂ ਨੂੰ ਸਫ਼ਾਂ ਨਾ ਵਛਾਈਆਂ,

ਚਲੋ ਨੀ ਕਾਅਨੂੰ ਆਈਆਂ।

ਪੁਆਧ ਵਿਚ ਹੇਅਰਾ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਮੌਕਿਆਂ ਤੇ ਸਵਾਣੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੇਅਰਾ ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ -

ਜਿਦਣ ਦਾ ਵੀਰਾ ਜਰਮਿਆ, ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਖਾਧੀ ਖੰਡ

ਹੋਰਾਂ ਦੇ ਮੱਥਾ ਤੀੜੀਆਂ, ਮੇਰੇ ਵੀਰ ਦੇ ਮੱਥਾ, ਵੇ ਮ੍ਰੋਣੇ ਸੁਰਮਿਆ ਵੇ...ਚੰਦ।

ਦਿਉਰ ਭਰਝਾਈ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੇਅਰੇ ਸਵਾਲ ਜਵਾਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ-

ਤੜਕੇ ਦੀ ਮੈਂ ਡੀਕਦੀ ਦਿਉਰਾ, ਆਇਆ ਪਿਛਲੇ ਰਾਤ,

ਕਿੱਥੇ ਬੇਬੇ ਵੇਚ ਕੇ ਵੇ, ਤੈਂ ਕਿਥੇ ਧਰਿਆ ਪੈਰ ਵੇ...ਜਗਾਤ।

ਜਵਾਬ

ਤੜਕੇ ਦਾ ਮੈਂ ਤੁਰਿਆ ਨੀ ਭਾਬੋ, ਪਟਿਆਲੇ ਪੈਗੀ ਨੀ ਰਾਤ,

ਰਾਜਪੁਰੇ ਬੇਬੇ ਵੇਚ ਕੇ, ਮੈ ਪਟਿਆਲੇ ਭਰਦਾ ਨੀ...ਜਗਾਤ।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਟੱਪੇ ਤਿੰਨ ਜਾਂ ਦੋ ਤੁਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਹਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਬੋਲੀਆਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੱਪਿਆਂ ਵਿਚ ਨੀ ਜਾਂ ਵੇ ਸੰਬੋਧਨੀ ਸੁਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਆਟਾ ਗੁੰਨ੍ਹਦੀ ਆਂ ਗ੍ਹੋ-ਗ੍ਹੋ ਕੇ

ਅੱਖਾਂ ਸੁਜ ਗਈਆਂ ਰੋ-ਰੋ ਕੇ...।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਟੱਪੇ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਜਿਵੇਂ-

ਡੱਬੀ ਪਰੀ ਹੈ ਤੀਲਾਂ ਦੀ---2

ਪੁੱਤਰ ਤੂੰ ਠਾਣੇਦਾਰ ਦਾ ਵੇ...

ਮੈਂ ਵੀ ਤੀ/ਧੀ ਵਕੀਲਾਂ ਦੀ---2

ਪਤਨੀ ਦਾ ਪਤੀ ਜੇਕਰ ਪਰਦੇਸ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਚਿੱਠੀ ਦਾ ਚਾਅ ਵੀ ਟੱਪਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਝਲਕਦਾ ਹੈ-

ਕੋਠੇ ਪਰ ਤੇ ਕੌਂ ਬੋਲੇ---2

ਚਿੱਠੀ ਮੇਰੇ ਮਾਹੀਏ ਕੀ

ਬਿਚ ਮੇਰਾ ਬੀ ਨੌਂ ਬੋਲੇ---।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਜੱਕੜੀ ਬਿਰੜਿਆਂ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੁੰਡੇ-ਕੁੜੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੇ ਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਜੇ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਦੇ ਪੱਲੇ ਬੇਜੋੜ ਪਤੀ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਮੂਰਖ ਪਤੀ ਦੀ ਵਿਅਥਾ ਵੀ ਜੱਕੜੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ-

ਥਮ ਸੁਣਿਓ ਜੀ, ਬੁਢੇ ਬਲ਼ਮ ਕੀ ਦੋ ਬਾਤੜੀਆਂ

ਥਮ ਸੁਣਿਓ ਜੀ, ਹਮ ਤੋ ਜਾਹਾਂਗੇ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਘਰ

ਥਮ ਸੁਣਿਓ ਜੀ, ਬੂਡਾ ਜਾਹਾਗਾ ਮ੍ਹਾਰੇ ਸਾਥ ਮਾਂ...

ਪੁਆਧ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਜੰਞ ਚੜ੍ਹਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਜਾਂ ਫਿਰ ਹੋਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੋਲੀਆਂ ਪਾ ਕੇ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਨੱਚਦੀਆਂ ਹਨ:

ਸੁਣ ਇੰਦਰਾ ਨੀਂ ਸਰਕਾਰੇ

ਕਾਅਨੂੰ ਲਾਂਦੀ ਡੂਠੇ ਲਾਰੇ,

ਤੇਰੇ ਲਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸਾਂ ਨਈਓਂ ਡੁਕਣਾ,

ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਭਾਖੜਾ ਬਲਾ ਕੇ ਛੱਡਣਾ

ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਲਏ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਨਈਂ ਡੁਕਣਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚਲੇ ਲੋਕ ਗੀਤ, ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸਧਰਾਂ, ਭਾਵ, ਜਜ਼ਬਾਤ, ਰੀਝਾਂ, ਮਿਲਾਪ, ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਕਸਕ ਹਨ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ, 1977
2. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ, 1986
3. ਡਾ. ਮੁਖਤਿਆਰ ਸਿੰਘ, ਪੁਆਧੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ, 2004
4. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ, ਧਰਤ ਪੁਆਧ, 2016
5. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ, ਪੁਆਧ ਦਰਪਣ, 2006

ਪੁਆਧ ਅਤੇ ਪੁਆਧੀ

ਡਾ. ਰਵੀ ਨਾਗਪਾਲ

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਬਠਿੰਡਾ

ਰਾਬਤਾ 94179-37277

ਪੁਆਧੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਪੁਆਧ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ 'ਪੂਰਵਾਰਧ' ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਵ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਦਾ ਅੱਧਾ ਹਿੱਸਾ। ਪੁਆਧ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਪੁਆਧੀਏ' ਅਤੇ ਪੁਆਧ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ 'ਪੁਆਧੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ (2004 : 111) ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੁਆਧ ਸੰਗਿਆਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਆਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਪੁਆਧ ਦਾ ਖੇਤਰ ਘੱਗਰ ਦਰਿਆ, ਸੰਗਰੂਰ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਕਸਬੇ ਭਵਾਨੀਗੜ੍ਹ, ਰੋਪੜ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਭਾਗ ਅਤੇ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਨੂੰ ਮਿਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਰੇਖਾ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। " ਜਸਬੀਰ ਕੌਰ (2001 : 41) ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੁਆਧ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਪੂਰਵ-ਅਰਧ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਪੂਰਬੀ ਅੱਧ ਹੈ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਜੋ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਸਤਲੁਜ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਕੰਢੇ ਕੰਢੇ ਲੁਧਿਆਣੇ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਕੁਝ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਅੰਬਾਲੇ ਜਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਘੱਗਰ ਤੱਕ ਅਤੇ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਪਟਿਆਲੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਹਿਸਾਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੁਆਧੀ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਲਵਈ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। " ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ 'ਗਰੀਅਰਸਨ' ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਲਿੰਗੁਇਸਟਿਕ ਸਰਵੇਂ ਆਫ ਇੰਡੀਆ' ਜਿਲਦ ਦੇ ਭਾਗ ੧ ਵਿਚ ਪੁਆਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਇਉਂ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, "The word 'Powada' means 'East,' and Powādhi Pañjäbi is the Pañjäbi spoken in that portion of the Eastern Punjab known as the Powādh. From Rupar in the UmbaIIa District up to its junction with the Beas, the river SutIej runs nearIy east and west. To its northIies the JuIIundur Dönb. To its southIie the Districts ofIudhiana and Ferozepore. The whoIe

of thelatter district, and the greater portion of the former are included in the tract known as the Malwa, but that part ofludhiana whichlies near the river is known as the Powadh. The Powadh extends much further east. In Umballa, it reaches as far, speaking roughly, as the river Ghaggar, beyond which thelanguage is Hindöstäni. To the south it occupies those parts of the states of Patiala, Nabha and Jind whichlie east of, say, the 76th degree of eastlongi-tude, up to the country in which Hindöstäni and Bängarü are spoken. This tract also includes a few outlying portions of the Hissar District. The Musalman Pachhādās wholive along the banks of the Ghaggar where it runs through this area speak another dialect of Panjabi known as Räthi, which will be dealt with separately."

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪੂਰਬੀ ਭਾਗ ਪੁਆਧੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਆਧੀ ਪੂਰਾ ਜਿਲ੍ਹਾ ਰੋਪੜ, ਜਿਲ੍ਹਾ ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੂਰਬੀ ਇਲਾਕੇ, ਜਿਲ੍ਹਾ ਅੰਬਾਲਾ ਦੀ ਨਰਾਇਣਗੜ੍ਹ ਤਹਿਸੀਲ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਹਿੱਸਾ, ਕਾਲਕਾ ਇਲਾਕਾ, ਜਿਲ੍ਹਾ ਕਰਨਾਲ ਤੇ ਜੀਂਦ ਦੇ ਕੁਝ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਲ੍ਹਾ ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੀ ਸਤਲੁਜ ਨਾਲ ਲੱਗਦੀ ਗੁੱਠ, ਜਿਲ੍ਹਾ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਦੇ ਰੋਪੜ ਨਾਲ ਲੱਗਦੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਪੁਆਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ।

ਪੁਆਧੀ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ :

ਡਾ. ਬਲਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ (1968 : 1) ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ 10 ਸਵਰ ਅਤੇ 24 ਵਿਅੰਜਨ ਹਨ। ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ

ਕੰਠੀ ਅਤੇ ਤਾਲਵੀ ਵਿਅੰਜਨ /ਙ. ਞ/ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ। ਤਾਲਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ੀ ਵਿਅੰਜਨ /ਸ਼/ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਦੰਤੀ /ਸ/ ਹੈ। ਨਾਦੀ ਮਹਾਪ੍ਰਾਣ ਵਿਅੰਜਨਾਂ /ਘ, ਝ, ਢ, ਧ, ਭ/ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਮਾਝੀ ਅਤੇ ਮਲਵਈ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅੰਜਨ ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਵਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਪਿੱਛ ਜੇ ਕੋਈ ਦੀਰਘ ਸਵਰ ਆਵੇ ਤਾਂ ਨਾਦੀ ਮਹਾਪ੍ਰਾਣ ਲੱਛਣ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਖੰਘਾਰ, ਕਢਾਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਲ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸੁਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਨੀਵੀਂ ਸੁਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਾਝੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਲਵਈ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਪੱਧਰੀ ਜਾਂ ਸਾਵੀਂ ਸੁਰ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੈ। ਮਲਵਈ ਵਾਂਗ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪੁਆਧੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅੰਤਲਾ /ਹ/ ਸੁਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅੰਜਨੀ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ /ਵ/ ਦਾ /ਬ/ ਤੇ /ਮ/ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਮਲਵਈ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਵੋਲਣਾ (ਬੋਲਣਾ), ਦਸਵਾਂ (ਦਸਮਾਂ), ਸਵੇਰਾ (ਸਬੇਰਾ), ਜਵਾਈ (ਜਮਾਈ), ਆਦਿ।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਬਾਂਗਰੂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਹ੍ਰਸਵ ਸਵਰਾਂ ਵਿਚ ਦੀਰਘਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ - ਖੂਣੋ (ਖੁਣੋ), ਝੂਲ (ਝੱਲ), ਊਹਾਂ. ਈਹਾਂ (ਓਥੇ, ਇੱਥੇ) ਆਦਿ।

ਪੁਆਧੀ ਦੀਆਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ :

ਪੁਆਧੀ ਦੀਆਂ ਵਿਆਕਰਨਕ ਰਚਨਾ-ਵਿਉਂਤ ਬਾਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸਰਹੱਦੀ ਬੋਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਲਵਈ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਓ ਬਾਂਗਰੂ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ। ਪੁਆਧ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਇਲਾਕਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਜੇ ਬਾਂਗਰੂ ਬੇਲੀ ਮੁਕਦੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਮਲਵਈ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ Shock Absorbing BeIt ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੁਆਧੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਕ ਵੀ ਖਾਸ ਹਨ ਜੋ ਬਾਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਉਪਬੋਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਗੈਲ (ਨਾਲ). ਬਿਚਮਾ (ਵਿਚ). ਲਵੇ (ਨੇੜੇ) ਓੜੀ (ਤਰਫ਼) ਆਦਿ। ਪੁਆਧੀ ਦੇ ਪੜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦੁਭਾਸਿਕਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ, ਤੈਨੂੰ' ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ 'ਹਮਾਨੂੰ, ਮਾਨੂੰ, ਤਮ੍ਹਾਨੂੰ ਵੀ ਬੋਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪੜਨਾਂਵ ਵੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਹਮ/ਹਮੇਂ (ਅਸੀ), ਮ੍ਹਾਰੇ (ਸਾਡੇ) ਹਮਾਨੂੰ (ਸਾਨੂੰ) ਇਯ (ਇਹ). ਸਾਤ (ਸਾਥ) ਆਦਿ।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚਲੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਮਲਵਈ, ਮਾਝੀ ਤੇ ਦੁਆਬੀ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਸਟੈਂਡਰਡ ਬੋਲੀ ਵਿਚ 'ਖਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ. 'ਜਾਂਦਾ ਹੈ' ਆਦਿ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਰੂਪ ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ 'ਖਾਂਦਾ ਹੈ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਖਾਹਾ', 'ਜਾਂਦਾ ਹੈ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਜਾਹਾ', 'ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਦੀ ਥਾਂ 'ਦੇਖਾ' ਆਦਿ।

ਪੁਆਧੀ ਵਿਚ ਭੂਤਕਾਲੀ ਸਹਾਇਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਪੁਲਿੰਗ ਲਈ 'ਸੀ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤਾ/ਥਾ', 'ਸਨ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੀਆ/ਥੀਆ'

ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪਾਂ 'ਜਦ' ਅਤੇ 'ਜਦੇ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ : 'ਹੁਣ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਇਬ. 'ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਕੀਤਰ', 'ਤਦੇ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੋਗਲ, 'ਜਦੋਂ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਜੋਗਲ', 'ਅੱਗੇ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਗਾਹਾਂ' ਆਦਿ।

ਪੁਆਧੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਢਾਡੂ, ਪਹ, ਗੋਲ, ਪਛੇਲਾ, ਓੜਕੂ, ਮੁਤਾੜੀ, ਨਿਆਂਣਾ, ਮੱਲਮਕਾਲ, ਰਮੇਣ, ਕੀਸਾ. ਪਚੂੰਗੜੇ, ਕੱਥਾਂ, ਡਿਓਟ, ਬਾਹੇ, ਪਿਸੂ, ਝਰੀਡੇ, ਰਾਂਛਾ, ਈਕਣ, ਜਿਕਣ, ਖਾਹਾ, ਆਵਤ, ਗੁਣਾ, ਕੀਹੜ, ਅਣਦਾ, ਗਡਮਾਣਾ ਆਦਿ ਪੁਆਧੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹਨ।

ਪੁਆਧੀ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵੰਨਗੀ :

“ਪੁਆਧ ਕੇ ਖਿੱਤੇ ਕਾ ਬੜਾ ਕੰਮ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਈ ਤਾ। ਖੇਤੀ ਕੇ ਕੰਮ ਰੀਲ ਡੰਗਰ, ਬੱਛਾ ਲੁਹਾਰਾ, ਤਰਖਾਣਾਂ, ਚਮਾਰਾਂ, ਝੂਰਾਂ, ਨਾਈਆਂ, ਪੰਡਿਤਾਂ ਅਰ ਸ਼ਾਹਾਂ ਕਾ ਹੋਣਾ ਬੀ ਜਰੂਰੀ ਤਾ। ਸਾਰੇ ਖਿੱਤੇ ਮਾ ਪਾਣੀ ਕੀ ਬੜੀ ਕਿੱਲਤ ਰਹੇ ਤੀ। ਐਧਰ ਰੋਪੜ ਆਲੇ ਪਾਸੇ ਸਤਲੁਜ ਕੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਤਾਂ ਫ਼ਸਲ ਬਾੜੀ ਅਰ ਡੰਗਰ ਬੱਛੇ ਨੂੰ ਕੁਸ ਛੰਦਾ ਤਾ। ਅੰਬਾਲੇ ਆਲੇ ਪਾਸੇ ਘੱਗਰ ਨਦੀ ਬੀ ਕਦੀ-ਕਦੀ ਚੀਣੇ ਕੇ ਚੌਲਾਂ ਨੂੰ ਭਾਗ ਲਾ ਜਹੇ ਤੀ। ”

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਤੇ ਸਰੂਪ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.
2. ਜਸਵੀਰ ਕੌਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਕੁਕਨਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2001.
3. ਪੁਆਧੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਜਾਬ, 1960.
4. Balbir Singh Sandhu, Descriptive Grammar of Puadhi, Punjab University Chandigarh, 1968.
5. Garrison, G V,linguistic sarvey of India, volume 1, Motilal Banarasi Dass, Delhi, 1963.

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ

ਸਿਮਰਜੀਤ ਕੌਰ

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਰਲਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਫ਼ਤਹਿਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ

ਸੰਪਰਕ: 9646736833

ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਾਸਤ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨ ਕੇ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਉੱਤਮ ਦਰਜੇ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ-ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਗੁਰਮਤਿ' ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਵਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਵਰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਜੋ ਫਲਸਫ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਇਹ ਫਲਸਫਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਾਇਰੀ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਪਾਏ ਹੋਏ ਪੂਰਨਿਆਂ ਤੇ ਤੁਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ, ਦੂਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ, ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਬਾਣੀ ਰਚ ਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ 59 ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ 57 ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕੁੱਲ 15 ਰਾਗਾਂ (ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ, ਬਿਹਾਗੜਾ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਜੈਤਸਰੀ, ਟੋਡੀ, ਤਿਲੰਗ, ਬਿਲਾਵਲ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ, ਬਸੰਤ, ਸਾਰੰਗ, ਜੈਜਾਵੰਤੀ) ਅਧੀਨ ਦਰਜ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਹੀ ਰਚੇ ਹੋਏ ਚਾਰ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਾਂ ਭਗਤ-ਕਵੀ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਰਚੀ। ਗੁਰੂ

ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 3 ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਉੱਦਮ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਤਿਆਰ ਹੋਈ ਬੀੜ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਹਰੇਕ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਕੇ ਉਚਿਤ ਰਸਤੇ ਤੇ ਪਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੀਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਕੇ ਉੱਚੀ ਅਤੇ ਉਸਾਰੂ ਦਸ਼ਾ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਈ ਵਾਰ ਗਤੀਹੀਣਤਾ ਅਤੇ ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਜਾਂ ਕੰਮਚੋਰ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਜਾਂ ਔਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਉਸਦਾ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਾਰੇ ਜੇਕਰ ਪੱਛਮੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਆਸਟ੍ਰੀਆ ਦਾ ਜਗਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਸਿਗਮੰਡ ਫ਼ਰਾਇਡ ਆਪ ਨਾਸਤਕ ਸੀ ਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਾ ਭਰਮ ਗਰਦਾਨਦਾ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਿਰਾ ਅਨਿਸਚਿਤ ਲੱਗਦਾ ਸੀ। ਕਾਰਲ ਯੁੰਗ, ਜੋ ਫ਼ਰਾਇਡ ਦਾ ਹੀ ਸਹਿਕਰਮੀ ਸੀ, ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਰਾਏ ਦਾ ਬੜਾ ਵਖੇਵਾਂ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੱਡੀ ਚਿੰਤਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਦੀ ਰੂਹ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅੰਦਰਲੀ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਵਿਚ ਫਸਿਆ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੁਆਚੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਭਾਲਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਐਰਿਕ ਫ਼ਰਾਮ ਦੀ ਪੁਸਤਕ Psychoanalysis and Religion (ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਧਰਮ) ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪਾਸੋਂ ਰੂਹਾਨੀ ਉਜਾੜ ਵਿਚ ਤਕਨੀਕੀ ਤੰਤਰ ਹੱਥੋਂ ਪਈਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਤਲਬ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰੀਨਸ਼ਟੈਂਡ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Psychology of Religion (ਧਰਮ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ) ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਤੀਰਿਆਂ ਉਪਰ ਝਾਤ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਦੂਰ-ਰਸ ਨਤੀਜੇ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਿਆ।[1]

ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਟੈਕਸਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂਆਂ, ਪੀਰਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਭੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਜ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਮਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ 12 ਮਨਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੰਪੰਨ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਮਨ ਹੈ।[2] ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਤਮਾ ਨਾਲ। ਸੋ ਜੇ ਮਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਦੁਨਿਆਂਵੀ ਵਸਤਾਂ, ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਅਸਲ ਆਸ਼ੇ ਤੋਂ ਭਟਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਲੜ ਲਗ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਵੀ ਤੁਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਸੁਭਾਅ, ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖੇ, ਭਟਕਣਾ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦ ਤਕ ਜਿਗਿਆਸੂ ਅੰਧਕਾਰਮਈ ਮਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਾਰਦਾ, ਤਦ ਤਕ ਮਾਯਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ

'ਨਾ ਮਨੁ ਮਰੈ ਨ ਮਾਇਆ ਮਰੇ' (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1342)। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਵੀ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮਾਇਆ ਦੁਆਰਾ ਫੈਲਾਏ ਭਰਮ ਦਾ ਨਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ – 'ਮਗਨ ਰਹਿਓ ਮਾਇਆ ਮੈ ਨਿਸਦਿਨ ਛੁਟੀ ਨ ਮਨ ਕੀ ਕਾਈ' (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 718). ਮਾਯਾਵੀ ਪ੍ਰਪੰਚ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਫਸੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਮਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਾਧਣ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਅੱਧੀ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ 'ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ', 'ਹਰਿ ਭਜ ਮਨਾ' ਆਦਿ ਉਕਤੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਕੀਆ-ਕਲਾਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਚੰਚਲ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਮਨ ਮਾਯਾ ਦੇ ਚਕ੍ਰਵਿਊ ਦਾ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਦ ਤਕ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।[3]

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੁਧਾਰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਸਾਰਥਕ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਕੇ ਮਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਨੀਵੀਂ ਦੱਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਫਸੇ ਮਨੁੱਖ ਵਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨ ਹੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਹਰ ਵੇਲੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਜੋ ਚੰਚਲ ਹੈ, ਚਲਾਇਮਾਨ ਹੈ, ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਸਦਾ ਮਾਇਆ ਦੇ ਵੱਸ ਪੈ ਕੇ 'ਕੁਮੱਤ' ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਕਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਨ ਹੀ ਹੈ।

> ਸਾਧੋ ਇਹੁ ਮਨੁ ਗਹਿਓ ਨ ਜਾਈ ॥
>
> ਚੰਚਲ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਸੰਗਿ ਬਸਤੁ ਹੈ
>
> ਯਾ ਤੇ ਥਿਰੁ ਨ ਰਹਾਈ ॥ ਰਹਾਉ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 219)

ਮਨ ਦੀ ਸਮਝ ਪਾਉਣਾ ਔਖੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਹਰ ਵੇਲੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਮਨ ਕਦੀ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਹਰ ਪਲ ਹਰ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੌੜਦੇ ਫਿਰਨਾ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ ਹੀ ਚੰਚਲ ਮਨ ਵੱਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

> ਸਾਧੋ ਮਨ ਕਾ ਮਾਨ ਤਿਆਗਉ।

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸੰਬੋਧਨ ਸਾਧਕ ਜਾਂ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ਮਨ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਦਾ ਮਾਨ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਢਲਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਪਰ ਜਦ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਧਨ ਵਿਅਰਥ ਹਨ।

ਅਨਿਕ ਤਪਿਸਆ ਕਰੇ ਅਹੰਕਾਰ॥

ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਅਵਤਾਰ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 278)

ਮਨ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਕਾਰਨ ਆਦਮੀ ਅਣਗਿਣਤ ਪਾਪ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੰਕਾਰਿਆ ਮਨ ਮਸਤ ਹਾਥੀ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨ ਪਾਗਲ ਤੇ ਬਉਰਾ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ, ਲੋਭ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਹਲਕਾਇਆ ਇਹ ਕੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਹੌਲਾ, ਸਸਤਾ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਮਨ ਰੇ ਕਹਾ ਭਇਓ ਤੈਂ ਬਉਰਾ॥

ਅਹਿਨਿਸ ਅਉਧ ਘਟੈ ਨਹੀ ਜਾਨੈ

ਭਇਓ ਲੋਭ ਸੰਗਿ ਹਉਰਾ॥ਰਹਾਉ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 220)

ਮਨ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਉਪਜਦਾ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਮਨ ਬਾਹਰਲੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਲੋਭ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਅਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਤੇ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਘੋਰ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਇਹ ਮਨ ਸਦਾ ਹੀ ਡੋਲਦਾ ਅਤੇ ਭਟਕਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਡੋਲਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਅਉਸਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਮਾਂ ਵਿਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਫੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਰਝਾਉਣ ਵਾਂਗੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜੁਆਬ ਦੇਣ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ :

ਤਰਨਾਪੋ ਇਉ ਹੀ ਗਇਓ ਲੀਓ ਜਰਾ ਤਨੁ ਜੀਤਿ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1426)

ਸਿਰੁ ਕੰਪਿਓ ਪਗ ਡਗਮਗੇ ਨੈਨ ਜੋਤਿ ਤੇ ਹੀਨ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1428)

ਮਾਈ ਮੈ ਕਿਹਿ ਬਿਧਿ ਲਖਉ ਗੁਸਾਈ॥

ਮਹਾ ਮੋਹ ਅਗਿਆਨਿ ਤਿਮਰਿ ਮੋ ਮਨੁ ਰਹਿਓ ਉਰਝਾਈ।। ਰਹਾਉ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 632)

ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤਿ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤਿ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹ ਮੋਹ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਫਸਦਾ। ਹਰਖ ਸੋਗ, ਮਾਨ ਅਪਮਾਨ, ਗਰੀਬੀ ਅਮੀਰੀ ਸਭ ਉਸ ਲਈ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮਨ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਜੋ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰ ਕਿਰਪਾ ਜਿਹ ਨਰ ਕਉ ਕੀਨੀ ਤਿਹ ਇਹ ਜੁਗਤਿ ਪਛਾਨੀ ॥

ਨਾਨਕ ਲੀਨ ਭਇਓ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿਉ ਜਿਉ ਪਾਨੀ ਸੰਗਿ ਪਾਨੀ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ: 633)

ਮਨ ਅਤਿ ਦਾ ਹਠੀ, ਢੀਠ ਤੇ ਮੂਰਖ ਮਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿਉ ਉਸ ਉਤੇ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਫਰੀਦ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਸੱਚਾਈ ਵੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

ਫਰੀਦਾ ਕੂਕੇਦਿਆਂ ਚਾਂਸੇਦਿਆ ਮਤੀ ਦੇਦਿਆ ਨਿਤ ॥

ਜੋ ਸੈਤਾਨਿ ਵੰਞਾਇਆ ਸੇ ਕਿਤ ਫੇਰਹਿ ਚਿਤ ॥ (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1378).

ਦੁਨਿਆਂਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬੇਤਰਤੀਬ ਤੇ ਟੁੱਟ ਭੱਜ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੇਤਰਤੀਬੀ, ਰੌਲਾ, ਤਕਲੀਫਾਂ, ਬੇਅਰਾਮੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਅਮੀਰ, ਬੁੱਧੀਮਾਨ, ਰੁਤਬੇਵਾਲਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੇ ਭਰੋਸੇ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਸਮਾਂ ਬੀਤਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਆਉਧ ਘੱਟ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਗੁਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਅਸਲ ਕੰਮ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਮਨ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਪੂਛ ਵਾਲੀ ਅਦੁਤੀ ਉਪਮਾ ਵਰਤ ਕੇ ਮਨ ਦਾ ਇਕ ਅਤਿ ਕਠੋਰ ਤੇ ਬਜਰ ਸੁਭਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ।

ਛਿਨੁ ਛਿਨੁ ਅਉਧ ਬਿਹਾਤੁ ਹੈ ਫੂਟੇ ਘਟ ਜਿਉ ਪਾਨੀ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 726)

ਸੁਆਨ ਪੂਛ ਜਿਉ ਹੋਇ ਨ ਸੂਧੋ ਕਹਿਓ ਨ ਕਾਨ ਧਰੈ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 436)

ਮਨ ਦਾ ਇਹ ਹਠੀਲਾਪਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਦੇਵਗੰਧਾਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਕਾਰਗਰ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨ ਦਾ ਦਾਰੂ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਦੀ ਆਪਣੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਨਾਲ ਹਮਦਰਦੀ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਮਨੋਰੋਗੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਡਾਕਟਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਆਪਣੇ ਮਰੀਜ਼ ਨੂੰ ਬੜੇ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸਮਝਾ ਬੁਝਾ ਕੇ ਅਰੋਗ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਭਜ ਮਨਾ, ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਨਰ ਬਾਵਰੇ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨ ਰੇ ਮਨਾ, ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨ ਮੀਤ, ਨਰ ਬਾਵਰੇ', 'ਸੁਨ ਰੇ ਮਨਾ', ਤੇ 'ਸੁਨ ਮੀਤ', ਵਰਗੇ ਸੰਬੋਧਨੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਅਪਣੱਤ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ, ਉੱਚਤਾ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਦੇ ਅਗਿਆਨੀ, ਵਿਸ਼ਾਦ-ਗ੍ਰਸਤ ਤੇ ਨਿਤਾਣੇ ਆਪੇ ਦਾ ਵੀ।[4] ਮਾਇਆ ਦੀ ਛਾਪ ਮਨ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਉਤੇ ਉਕਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਮਨ ਦਾ ਜੰਗਾਲ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਹੀ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਢੀਠਤਾ ਅਤੇ ਚੰਚਲਤਾ ਵਲੋਂ ਮਾਯੂਸ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਇਸਦਾ ਦਾਰੂ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮਨ ਦੀ ਬੇਕਾਬੂ ਅਵਸਥਾ

ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਸੋਝੀ ਇਸਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ।

ਹਉਮੈ ਦੀਰਘ ਰੋਗ ਹੈ ਦਾਰੂ ਭੀ ਇਸ ਮਾਹਿ ॥

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਵੀ ਇਸੇ ਕਥਨ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਜੰਗਲਾ ਵਿਚ ਤਪ ਕਰਨ, ਮਾਲਾ ਫੇਰਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਨ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਉਪਜਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਹਰ ਘੜੀ ਦਿਲ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਟਿੰਡੀ ਦੀ ਨਿਆਂਈ ਟੱਪਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਟਿੱਕ ਕੇ ਨਹੀਂ ਬੈਠਦਾ। ਇਹ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਕਾਰਨ ਇਧਰ-ਉਧਰ ਭਟਕਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ ਮਨ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਪਣੀਆ ਮਰਜੀਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਭੜਕੀਲਾ, ਜੋਸ਼ੀਲਾ, ਵਸਾਦੀ, ਖਰੂਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਗਿਆਸੂ ਦਾ ਮਨ ਸ਼ਾਤ, ਧੀਰਜਵਾਨ: ਚੇਤਨ, ਸੁਬਕ ਤੇ ਪ੍ਰਚੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮ ਉੱਚਤਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਮ ਸਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਮਮਾ ਮਨ ਸਿਉ ਕਾਜੁ ਹੈ ਮਨ ਸਾਧੇ ਸਿਧਿ ਹੋਇ ॥

ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਸਿਉ ਕਹੈ ਕਬੀਰਾ ਮਨ ਕਾ ਮਿਲਿਆ ਨ ਕੋਇ।

ਇਹ ਮਨੁ ਸਕਤੀ ਇਹੁ ਮਨੁ ਸੀਉ ॥

ਇਹੁ ਮਨੁ ਪੰਚ ਤਤ ਕੋ ਜੀਉ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 342)

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਕਠੋਰ, ਚੰਚਲ, ਬੇਕਾਬੂ, ਢੀਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾ ਜਾ ਰੰਗਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਉਪਾਅ ਦੱਸੇ ਹਨ ਭਾਵ ਮਨ ਜਿਹਨਾ ਸੰਸਿਆ, ਭਰਮਾਂ ਵਿਚ ਤੁਰਿਆ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਉਪਾਅ ਦੱਸੇ ਹਨ। ਤੀਜਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਾਧਨ ਨਾਮ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ

ਰਾਮ ਨਾਮ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਝੂਠ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹੀ ਮਨ ਦੀ ਅਸਲ ਖੋਜ ਹੈ।

ਜਾਗ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮਨਾ ਜਾਗ ਲੇਹ ॥ ਕਹਾ ਗਾਫਲ ਸੋਇਆ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 726)

ਮਾਇਆ ਦਾ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਤਨੀ ਬਾਰੀਕੀ ਅਤੇ ਚੁਸਤੀ ਪ੍ਰਬੀਨਤਾ ਨਾਲ ਕਿ ਇਸ ਫਾਹੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਜੇਕਰ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਠਿਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਪੌੜੀ ਬੜੀ ਔਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਠਿਨ ਘਾਲਣਾ ਦੇਵੀ ਮਦਦ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਘਾਲੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਪਰ ਹਠੀ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਭਾ ਵਾਲਾ ਮਨ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮਨਮੋਹਣੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਉਦਮ ਘਟ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁ ਮਾਇਆ ਮੈ ਰਮਿ ਰਹਿਓ ਨਿਕਸਤ ਨਾਹਿਨ ਮੀਤ ॥

ਨਾਨਕ ਮੂਰਤਿ ਚਿਤ੍ਰ ਜਿਉ ਛਾਡਿਤ ਨਾਹਿਨ ਪਾਤਿ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1428)

ਚੰਚਲਤਾ ਅਸਾਧੇ ਮਨ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਜੋ ਇੰਦਰੀਆ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਰਮ ਜਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਰਮ ਤਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮੋਹ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਇਸ ਮੋਹ ਦੇ ਡਰੋਬ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਨਾ, ਲਾਲਸਾ, ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੇਹੀ ਦੇ ਬੰਧਨਾ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਸੁੱਖ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਐਸੇ ਕਰਮ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੰਧਨਾ ਵਿਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਚਿੱਕੜ ਵਿਚ ਕਮਲ ਅਲਿਪਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਵਾਸ਼ਨਾ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅਭਿਜ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਹ ਤੋਂ ਅਭਿਜ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕਿਸੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਫੱਸਦੀ। ਤਿਆਗ ਕੇਵਲ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਜੋ ਜੋ ਕਰਮ ਕੀਓ ਲਾਲਚ ਲਗਿ ਤਿਹ ਤਿਹ ਆਪੁ ਬੰਧਾਇਓ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 702)

ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਆਤਮ ਬਲ ਮਨੁੱਖੀ ਔਕੜਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਪੱਕ ਇਰਾਦੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਲੀਨ ਮਨ ਮੰਦ-ਰੁਚੀਆ ਅਤੇ ਭੇੜੀਆ ਵਾਸਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਦਿਆਵੀ ਸੁਆਦ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੰਦੀਆ ਤ੍ਰਿਸਨਾਵਾਂ ਪਿੱਛੇ ਦੌੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਔਕੜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੂਰਖ ਮਨ ਆਪਣੇ ਅਗਿਆਨ ਵੈਸ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਚੰਗੀ ਸਿੱਖਿਆ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਤੇ ਗੁਰੇਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਧ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਭਟਕਣਾ ਫਜ਼ੂਲ ਦੇ ਧੰਧੇ-ਪਾਉਣੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਸਨ ਇਹ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਵੱਸ ਵਿਚ ਆਵੇ ਕਿਵੇਂ? ਸਿਦਕ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨ ਦੱਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਮਨੋਬਲ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਉਸਦੇ ਵਸ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਨ ਮੂਰਖ ਅਜਹ ਨ ਸਮਝਤ ਸਿੱਖ ਦੇ ਹਾਰਿਓ ਨੀਤ। (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 536)

ਕਾਮ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੇਕਰ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮਾ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ, ਪ੍ਰਭੂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਉਹ ਜੀਵਨ ਸਾਥੀ ਨਾਲ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਵਾਲਾ ਨਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਪਵਿੱਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਵੀ ਹੈ। ਸੁੱਚਾ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਹੀ ਸਰਵੋਤਮ ਹੈ।

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧੁ ਸੰਗਤਿ ਦੁਰਜਨ ਕੀ ਤਾ ਤੇ ਅਹਿਨਿਸਿ ਭਾਗਉ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 219)

ਕਾਮ ਦਾ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਔਲਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸਦੀ ਭੁੱਖ ਜੀਵ ਲਈ ਨੁਕਸਾਨਦੇਹ ਹੈ। ਕਾਮ ਦੀ ਭੁੱਖ ਜੀਵ ਨੂੰ ਕਾਮੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਉਤੇ ਕੋਈ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਬੰਦਾ ਜਦ ਚਾਹੇ ਇਸ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਬੇਪ੍ਰਹੇਜ਼ੀ ਸਿਹਤ ਲਈ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਕਾਮੁਕ ਹੋਣਾ ਵੀ ਨਰਕ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ:

ਹੇ ਕਾਮੰ ਨਰਕ ਬਿਸ੍ਰਾਮੰ ਬਹੁ ਜੋਨੀ ਭ੍ਰਮਾਵਣਹ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1358)

ਜੇਕਰ ਮਨ ਲਈ ਆਸਰੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੈ. ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਆਸਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨ ਦੇ ਆਸਰੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸਾਹ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੇਤਰਤੀਬਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇਤਬਾਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹੀ ਦਾ ਕੀ ਇਤਬਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਕੱਚੇ ਤਾਂੜੇ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜ਼ਰਾ ਨੌਕਰ ਲੱਗੀ ਤੇ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਦੇਹੀ ਦਾ ਮਨ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸਾਹ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆ ਦਾ ਵੀ ਕੀ ਵਿਸਾਹ ਹੈ ਸਕਦਾ ਹੈ "ਸਾਕ ਕੇਵਲ ਸੁੱਖ ਦੇ ਸਾਥੀ ਹਨ. ਦੁੱਖ ਦਾ ਸਾਥੀ ਕੋਈ ਨਹੀ ਹੈ। ਧਨ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਵਿਸਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਸਾਹ ਸਿਰਫ ਸੋਚੇ ਧਨ ਨਾਮ ਦਾ ਹੈ।

ਦਾਰਾ ਮੀਤ ਪੂਤ ਰਥ ਸੰਪਤਿ ਧਨ ਪੂਰਨ ਸਭ ਮਹੀ ॥

ਅਵਰ ਸਗਲ ਮਿਥਿਆ ਏ ਜਾਨਉ ਭਜਨੁ ਰਾਮੁ ਕੋ ਸਹੀ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 631)

ਕਾ ਕੇ ਤਨੁ ਧਨੁ ਸੰਪਤਿ ਕਾ ਕੀ ਕਾ ਸਿਉ ਨੇਹੁ ਲਗਾਹੀ ॥

ਜੋ ਦੀਸੈ ਸੋ ਸਗਲ ਬਿਨਾਸੈ ਜਿਉ ਬਾਦਰ ਕੀ ਵਾਹੀ। (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1231)

ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਮਨ ਵਿਚ ਭਰੋਸੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਰੋਸਾ ਉਦੋਂ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਘੜੀ ਜੁਗਤ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਰੋਸਾ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੀ ਕੇਵਲ ਭਰਸੇਯੋਗ ਹੋ। ਬਾਕੀ ਹਰ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਉਸਦੇ ਭਰੋਸੇ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇਖ਼ਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੇਣ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਬਲ ਛੁਟਕਿਓ ਬੰਧਨ ਪਰੇ ਕਛੂ ਨ ਹੋਤ ਉਪਾਇ ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਅਬ ਓਟ ਹਰਿ ਗਜ ਜਿਉ ਹੋਤੁ ਸਹਾਇ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1429)

ਕਈ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਤਨ ਉਤੇ ਹੰਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਤਨ ਸੱਚ ਮੁੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ? ਮਨੁੱਖ ਇਸਨੂੰ ਸਿੰਗਾਰਨ ਲਈ ਕਈ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਪੜਿਆ ਨਾਲ, ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਨਾਲ, ਰੰਗਾਂ ਨਾਲ, ਤੇਗਾਂ ਨਾਲ ਆਦਿ। ਪਰ ਇਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਉਦ ਤਕ ਹੋ ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤਿ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਸਤਾ ਅਤੇ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆ ਨਾਲ ਮੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੇਹੀ ਦਾ ਕੋਈ ਮਾਨ ਨਹੀਂ ਇਸਨੇ ਇਕ ਦਿਨ ਬਿਨਸ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਜਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਇਹ ਮੋਹਣੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮੋਹਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸਦੇ ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਕਾਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ –

ਗਰਬੁ ਕਰਤ ਹੈ ਦੇਹ ਕੋ ਬਿਨਸੈ ਛਿਨ ਮੈ ਮੀਤ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1428)

ਸਾਧੋ ਇਹ ਮਨੁ ਗਹਿਓ ਨ ਜਾਈ ॥

ਚੰਚਲ ਤਿਸਨਾ ਸੰਗਿ ਬਸਤੁ ਹੈ ਯਾ ਤੇ ਥਿਰੁ ਨ ਰਹਾਈ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ219)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦਾ ਹੈ।

ਭੈ ਕਾਹੂ ਕਉ ਦੇਤ ਨਹਿ ਨਹਿ ਭੈ ਮਾਨਤ ਆਨ ॥

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਗਿਆਨੀ ਤਹਿ ਬਖਾਨਿ ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1427)

ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇੰਨਾ ਕੁਝ ਕੇਵਲ ਉਸਦੀ ਸੰਗਤ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸੰਗ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾ ਪਤਿਤਾਂ ਦਾ ਉਧਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਪਾਸ ਕੁਝ ਲੁਕਿਆ ਨਹੀ ਰਹਿੰਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇਰਾਦਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪਾਪ ਬੜੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚਲਣ ਦੀ ਕੋਸਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਮਾਇਆ ਦੇ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖੇ ਉਸਨੂੰ ਐਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧਣ ਦੇਂਦੇ। ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਹਉਮੇ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਅੱਗੇ ਅਰਦਾਸ ਕਰਨੀ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਮੰਗਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਆਸਰੇ ਤੇ ਜਿਨਾ ਕਈ ਸਾਧਨਾ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ :

ਜਾਗ ਲੇਹੁ ਰੇ ਮਨਾ ਜਾਗ ਲੇਹੁ ਕਹਾ ਗਾਫਲ ਸੋਇਆ। (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 726)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨ ਨੂੰ ਖੋਜਣ, ਮਨ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਅਤੇ ਜਿੱਤਣ ਬਾਰੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹਰਖ-ਸੋਗ, ਮਾਨ ਅਪਮਾਨ, ਸੁਖ ਦੁਖ, ਉਸਤਤਿ ਨਿੰਦਾ ਜਿਹੀਆਂ ਕੁ-ਬਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਚੰਚਲ ਮਨ ਦੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਜੇਕਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਪੂਰੀ vੜਾਤ ਪੁਆਈ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਹਾਲਾਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ, ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਕ, ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ- ਸ਼ੈਲੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਉਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਭਟਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਪਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2009, ਪੰਨਾ ਨੰ. xviii.
2. ਡਾ. ਜਯਰਾਮ ਮਿਸ਼ਰ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ-ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਭਵਨ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਲਿਮਟਿਡ ਇਲਾਕਾਵਾਦ, 1960, ਪੰਨਾ ਨੰ.186.
3. ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਰੋਤ-ਮੂਲਕ ਇਤਿਹਾਸ (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪੰਨਾ ਨੰ.230.
4. ਡਾ. ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਕੌਰ (ਸੰਪਾ.), ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ (ਬਾਣੀਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਮਾਰਚ 2003, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਮਾਰਚ 2004, ਪੰਨਾ ਨੰ. 79.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ- ਕੀਮਤਾਂ

ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਬੀ.ਐੱਡ. ਸਮੈਸਟਰ ਚੌਥਾ, ਸਾਈਂ ਕਾਲਜ ਆਫ਼ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨ, ਸਰਦੁੱਲਾਪੁਰ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ: ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ

ਸੰਪਰਕ: 91 88724-12141

ਈਮੇਲ: gurpreetkaurjal184@gmail.com

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅਗੰਮੀ ਸ਼ਕਤੀ (ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ਼) ਨਾਲ਼ ਜੋੜਿਆ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਚਾਰੂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ਼ ਜਿਉਣ ਲਈ ਸਹੀ ਸੇਧ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 19 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ 947 ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ ਹਨ: ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ, ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਪੱਟੀ, ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਜ਼ਰੀਏ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਵਾਲ਼ੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਸਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਰੋਗੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਉਚੇਰੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸਾਰੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਇਆ, ਸੰਤੋਖ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸੱਚ, ਸੇਵਾ, ਮਿਹਨਤ, ਪਿਆਰ, ਸੰਜਮ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜੀਵ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੁੱਢ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ਼ ਇਕ-ਮਿਕ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾਕਟਰ ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> "ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮ ਹਨ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸੇਧ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।"[1]

ਨੈਤਿਕਤਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾਕਟਰ ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ,

"ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਨੇਤਿ' ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ 'ਨੀ' ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਰਥ ਹਨ ਲੈ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਾ। ਅਰਥਾਤ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਗਵਾਈ ਕਰੇ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[2]

ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਾਪਦੰਡ ਹਨ ਜੋ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ, ਆਦਤਾਂ, ਆਚਰਣ, ਸੁਭਾਅ, ਗੁਣ, ਆਦਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ ਪੂਰੇ ਉੱਤਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਨਹੀਂ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਆਦਰਸ਼ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਲਿੱਟ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚ, ਪ੍ਰੇਮ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸੇਵਾ, ਪਰਉਪਕਾਰੀ, ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਸਹਿਜ, ਦਇਆ ਆਦਿ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਚਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ, ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ, ਉੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਆਚਰਨ, ਹਉਮੈ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਨਿਮਰਤਾ, ਦਸਾਂ ਨਹੁੰਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ, ਮਿੱਠਾ ਬੋਲਣ, ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ, ਸਬਰ-ਸੰਤੋਖ ਨਾਲ਼ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ, ਪਰਉਪਕਾਰ ਕਰਨ, ਚੁਗਲੀ ਤੇ ਨਿੰਦਿਆ ਤਿਆਗਣ, ਪੰਜਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਬਾਣੀ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸਵਾਲ ਹੀ ਇਹ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਚਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲ ਤੋਂ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਹੁਕਮ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

"ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲ॥"

ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ,

"ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲ॥"

ਭਾਵ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਚਿਆਰ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਚਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਲਈ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜ ਖੰਡ ਹਨ: ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਸੱਚਖੰਡ। ਸੱਚਖੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਫਰਜ਼ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਂਦੀ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖ-ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ।"[4]

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ।

ਸਰਮ ਖੰਡ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਚਰਨ ਬਹੁਤ ਪਰਪੱਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਧਕ ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਮੁਕਾਮ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਖੰਡ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਾਸ ਹੈ। ਸੱਚਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਘਾਲ-ਕਮਾਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਚਰਨ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ। ਉੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਆਚਰਨ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

"ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬੁਰੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਹੋਰ ਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਭੰਡਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਰੱਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਾਤਰ ਦਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਰੀਸਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ਼ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ 'ਤੇ ਸ਼ੋਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਰੱਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਕਰਨ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ 'ਤੇ ਢੋਈ ਮਿਲ਼ ਸਕਦੀ ਹੈ।

"ਗਲੀਂ ਅਸੀ ਚੰਗੀਆ ਆਚਾਰੀ ਬੁਰੀਆਹ॥

ਮਨਹੁ ਕੁਸੁਧਾ ਕਾਲੀਆ ਬਾਹਰਿ ਚਿਟਵੀਆਹ॥

ਰੀਸਾ ਕਰਿਹ ਤਿਨਾੜੀਆ ਜੋ ਸੇਵਹਿ ਦਰੁ ਖੜੀਆਹ॥

ਨਾਲਿ ਖਸਮੈ ਰਤੀਆ ਮਾਣਹਿ ਸੁਖਿ ਰਲੀਆਹ॥

ਹੋਦੈ ਤਾਣਿ ਨਿਤਾਣੀਆ ਰਹਹਿ ਨਿਮਾਣੀਆਹ॥

ਨਾਨਕ ਜਨਮੁ ਸਕਾਰਥਾ ਜੇ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਮਿਲਾਹ॥"

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਦਗੁਣ ਅਪਣਾਉਣ ਅਤੇ ਔਗੁਣ ਨਕਾਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹੀ

ਸੁੱਚੇ ਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ,

"ਆਚਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧੇ ਹੋਏ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਰੀਸ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ ਹੋਣ।"[5]

ੳ. "ਸਾਝ ਕਰੀਜੈ ਗੁਣਹ ਕੇਰੀ ਛੋਡਿ ਅਵਗਣ ਚਲੀਐ॥

ਪਹਿਰੇ ਪਟੰਬਰ ਕਰਿ ਅਡੰਬਰ ਆਪਣਾ ਪਿੜੁ ਮਲੀਐ॥"

ਅ. "ਅਵਗੁਣ ਛੋਡਿ ਗੁਣਾ ਕਉ ਧਾਵਹੁ ਕਰਿ ਅਵਗੁਣ ਪਛੋਤਾਹੀ ਜੀਉ॥"

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਪੰਜ ਔਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜ ਗੁਣਾਂ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ,

"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪੰਜ ਮੁੱਖ ਔਗੁਣ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਚੋਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲਈ ਪੰਜ ਬਾਣ ਜਾਂ ਗੁਣ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ- ਸਤ, ਸੰਤੋਖ, ਦਇਆ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਧੀਰਜ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਭ ਗੁਣ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ।"[6]

ੳ. "ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ ॥"

ਅ. "ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਂਰੁ ॥"

ੲ. "ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ ॥

ਸ. ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥"

ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਉੱਤੇ ਹਉਮੈ ਦੀ ਪਾਣ ਚਾੜ੍ਹ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਓਨਾ ਚਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਨਦਰਿ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਜੀਵ ਸਦਾ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਉਹ ਕੰਡਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਚੁੱਭ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਡੂੰਘਾ ਜ਼ਖ਼ਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਖ਼ਮ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਰੂਪੀ ਵੈਦ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪੀ ਮੱਲ੍ਹਮ ਨਾਲ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸੇਵਾ-ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸੱਚੀ ਘਾਲ - ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਰੋਗ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦੀ ਓਟ ਲੈਣ ਵਾਲ਼ੇ ਜੀਵ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਅੱਗ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ੳ. "ਮੂੜੇ ਰਾਮੁ ਜਪਹੁ ਗੁਣ ਸਾਰਿ॥

ਹਉਮੈ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਸਭ ਮੁਠੀ ਅਹੰਕਾਰਿ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥

ਜਿਨੀ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿਆ ਦੂਜੀ ਕਾਰੈ ਲਗਿ॥

ਦੁਬਿਧਾ ਲਾਗੇ ਪਚਿ ਮੂਏ ਅੰਤਰਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਅਗਿ॥

ਗੁਰਿ ਰਾਖੇ ਸੇ ਉਬਰੇ ਹੋਰਿ ਮੁਠੀ ਧੰਧੈ ਠਗਿ॥੨॥”

ਅ. “ਹਉ ਹਉ ਕਰਤ ਨਹੀ ਸਚੁ ਪਾਈਐ॥

ਹਉਮੈ ਜਾਇ ਪਰਮ ਪਦੁ ਪਾਈਐ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥”

ੲ. “ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ॥”

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਚਲਾਏ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ “੧ੴ ਸਤਿਨਾਮੁ” ਤੋਂ ਹੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਦਾ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਸੱਚ ਇਕ ਹੈ, ਸੱਚ ਅਕਾਲ ਹੈ, ਸੱਚ ਸਦਾ ਨਵੀਨ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੇਵਲ “ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ” ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ੳ. “ਸਚੁ ਪੁਰਾਣਾ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਸੀਤਾ ਕਦੇ ਨ ਪਾਟੈ॥

ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬੁ ਸਚੋ ਸਚਾ ਤਿਚਰੁ ਜਾਪੀ ਜਾਪੈ॥”

ਅ. “ਕੂੜ ਨਿਖੁਟੇ ਨਾਨਕਾ ਓੜਕਿ ਸਚਿ ਰਹੀ॥੨॥”

ਜੀਵ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਭੈੜੀ ਵਾਦੀ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਸਦਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਪਾਂ ਰੂਪੀ ਕੰਡਿਆਂ ਭਰੇ ਰਾਹਾਂ ’ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਚੰਗੇਰੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਬਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸੁਹਾਗਾ ਕੋਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪਏ ਸੋਨੇ ਨੂੰ ਨਰਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

“ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਕਾਇਆ ਕਉ ਗਾਲੈ॥

ਜਿਉ ਕੰਚਨ ਸੋਹਾਗਾ ਢਾਲੈ॥”

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰ ਤਿਆਗਣ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਹੀ ਨਿਮਰਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਦੀ ਹਾਮੀ ਵੀ ਭਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨਿਮਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਨਿਮਰਤਾ ਗੁਰਸਿੱਖੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਮਿੱਠੇ ਬੋਲ ਸਦਾਚਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਹਨ। ਨਿਮਰਤਾ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ਼ ਧੋਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿੱਠੇ ਬੋਲ ਉੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉੱਚੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੇ ਅਕਸਰ ਨੀਵੇਂ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਿੰਮਲ ਰੁੱਖ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਵਰਤ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਿਮਰਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ੳ. “ਸਿੰਮਲ ਰੁਖੁ ਸਰਾਇਰਾ ਅਤਿ ਦੀਰਘ ਅਤਿ ਮੁਚੁ॥

ਓਇ ਜਿ ਆਵਹਿ ਆਸ ਕਰਿ ਜਾਹਿ ਨਿਰਾਸੇ ਕਿਤੁ॥

ਫਲ ਫਿਕੇ ਫੁਲ ਬਕਬਕੇ ਕੰਮਿ ਨ ਆਵਹਿ ਪਤ ॥

ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ॥"

ਅ. "ਧਰਿ ਤਰਾਜੂ ਤੋਲੀਐ ਨਿਵੈ ਸੁ ਗਉਰਾ ਹੋਇ॥"

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਫਿੱਕਾ ਬੋਲਣ ਵਾਲ਼ੇ ਦਾ ਤਨ-ਮਨ ਵੀ ਫਿੱਕਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਨਾਨਕ ਫਿਕੈ ਬੋਲਿਐ ਤਨੁ ਮਨੁ ਫਿਕਾ ਹੋਇ।

ਫਿਕੋ ਫਿਕਾ ਸਦੀਐ ਫਿਕੇ ਫਿਕੀ ਸੋਇ॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਤਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਮ ਜਪੋ, ਕਿਰਤ ਕਰੋ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕੋ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਗਾਇਆ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਇਨਸਾਨ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲ਼ੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਰਤ ਵੀ ਨੇਕ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਨੇਕ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਵੰਡ ਕੇ ਛਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਭਟਕਣਾ, ਸਮਾਧੀਆਂ ਲਗਾਉਣਾ, ਕਠਿਨ ਤਪ ਕਰਨੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਧਾਰ ਕੇ ਤੇ ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ੳ. "ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥

ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥੧॥"

ਅ. "ਆਪਣ ਹਥੀ ਆਪਣਾ ਆਪੇ ਹੀ ਕਾਜੁ ਸਵਾਰੀਐ॥੨੦॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਾਇਆ ਹੱਕ ਖਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਵਰਜਿਆ ਹੈ। ਪਰਾਇਆ ਹੱਕ ਖਾਣਾ ਹਿੰਦੂ ਲਈ ਗਾਂ ਖਾਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਸੂਰ ਖਾਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

"ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥

ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨਾ ਖਾਇ॥"

ਕਿਸੇ ਦੀ ਚੁਗਲੀ ਅਤੇ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪਾਪ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਿੰਦਿਆ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ, ਮੈਲ਼ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਪਾਉਣਾ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਮੈਲ਼ ਧੋਣਾ ਆਦਿ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਿੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਆਤਮ ਰੋਗ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਕੂੜ ਅਤੇ ਪਾਪ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਉਠਾਉਣਾ ਨਿੰਦਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਹੈ ਸੱਚ ਬੋਲਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਨਿੰਦਿਆ ਚੁਗਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀ ਭਰੋਸਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ੳ. "ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਪਰ ਮਲੁ ਮੁਖ ਸੁਧੀ ਅਗਨਿ ਕ੍ਰੋਧੁ ਚੰਡਾਲੁ॥"

ਅ. "ਨਿੰਦਕ ਨਰ ਕਾਲੇ ਮੁਖ ਨਿੰਦਾ ਜਿਨ੍ ਗੁਰ ਕੀ ਦਾਤਿ ਨ ਭਾਈ॥੪॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਮਨਮੁਖ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਮਨਮੁਖ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰਮੁਖ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸੱਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲ ਭਾਵ ਨੇਕ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਵਾਲ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ਼ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਭ ਅਮਲਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਕਾਰਜ ਕੂੜ ਹਨ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਈ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ:

"ਪੁਛਨਿ ਫੋਲਿ ਕਿਤਾਬ ਨੋ ਹਿੰਦੂ ਵਡਾ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨੋਈ॥

ਬਾਬਾ ਆਖੇ ਹਾਜੀਆ ਸੁਭਿ ਅਮਲਾ ਬਾਝਹੁ ਦੋਨੋ ਰੋਈ॥"

ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸੁਚੱਜਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਨਾਲ਼ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਝੰਡਾ ਲਹਿਰਾਉਂਦਿਆਂ ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਜ਼ਾਲਮ ਆਗੂਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਦਿਖਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਿਡਰਤਾ ਦਿਖਾਉਂਦਿਆਂ ਜਿੱਥੇ ਆਪ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਜਾਬਰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਜੇਰਾ ਕੀਤਾ ਉੱਥੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਿਆਂ ਨਿਰਭਉ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੱਤਾ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ੳ."ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ ॥

ਕਾਮੁ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ ॥"

ਅ. "ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥

ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ੍ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ ॥"

ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ੳ. "ਸਾਸਤੁ ਬੇਦੁ ਨ ਮਾਨੈ ਕੋਇ॥

ਆਪੋ ਆਪੈ ਪੂਜਾ ਹੋਇ॥"

ਅ. "ਫੇਰੇ ਤਸਬੀ ਕਰੇ ਖੁਦਾਇ ॥

ਵਢੀ ਲੈ ਕੈ ਹਕੁ ਗਵਾਇ॥"

ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਤੌਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਿੱਗ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਔਰਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਘਾਣ ਕੀਤਾ ਉੱਥੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ- ਕੀਮਤਾਂ ਵੀ ਮਾਨੋ ਖੰਭ ਲਗਾ ਕੇ ਉੱਡ ਗਈਆਂ। ਸੱਚ ਦਾ ਚੰਦਰਮਾ ਕੂੜ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਹੇਠ ਛੁਪ ਗਿਆ ਜਾਪਦਾ ਸੀ।

"ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥

ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥"

ਇਸ ਕੂੜ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :

"ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅਣ-ਲੋੜੀਂਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ। ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਸੰਨਿਆਂਸੀਆਂ ਦੇ ਭੇਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਤੇ ਸੂਤਕ-ਪਾਤਕ ਵਰਗੇ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਖ਼ਲਾਸੀ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ "ਏਕ ਪਿਤਾ ਏਕਸ ਕੇ ਹਮ ਬਾਰਕ" ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੱਤਾ।

ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਪੰਗਤ ਦੀ ਰੀਤ ਚਲਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਉਸ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਜੋਤ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਲਿੰਗ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਕਰਨੇ ਵਿਅਰਥ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ੳ. "ਜਾਣਹੁ ਜੋਤਿ ਨ ਪੂਛਹੁ ਜਾਤੀ ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਹੇ॥"

ਅ. "ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥

ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥

ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਸੀ ਜ਼ੁਲਮ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਹਰ ਕੋਈ ਨਾਮ ਜਪੇ, ਕਿਰਤ ਕਰੇ, ਵੰਡ ਛਕੇ, ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰੇ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੋਹਣਾ ਅਤੇ ਚੰਗੇਰਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ।

ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਲਈ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਲਿਵ ਜੋੜ

ਕੇ, ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਕੇ, ਸਿਮਰਨ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨਾਲ਼ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨਾਲ਼ ਇਕ ਮਿਕਤਾ ਰੂਪੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗ਼ਲਤ ਅਤੇ ਫੋਕੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਗ਼ਲਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਝੂਠੀਆਂ ਰੀਤਾਂ, ਮਾੜੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ। ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਿਖਾਇਆ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਨੇਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਡਾ. ਕਮਲਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ, ਵਰਲਡ ਵਾਈਡ ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਮਲਟੀਡਿਸਪਲਨਰੀ ਰਿਸਰਚ ਐਂਡ ਡਿਵੈਲਪਮੈਂਟ
2. ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ, ਹਾਲ ਬਜ਼ਾਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992, ਪੰਨਾ 8
3. ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਲਿੱਟ, ਧਰਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਕੂਲ ਆਫ਼ ਓਪਨ ਲਰਨਿੰਗ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ 17
4. ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰ, ਹਾਲ ਬਜ਼ਾਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992, ਪੰਨਾ 98
5. ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰ, ਇੰਟਰਨੈਸ਼ਨਲ ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਐਡਵਾਂਸਡ ਅਕੈਡਮਿਕ ਸਟੱਡੀਜ਼
6. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1991, ਪੰਨਾ 123

ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਗੁਰਦੀਪ ਕੌਰ

ਮੁਖੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਮਾਤਾ ਸਾਹਿਬ ਕੌਰ ਗਰਲਜ਼ ਕਾਲਜ ਗਹਿਲ, ਬਰਨਾਲਾ

ਸੰਪਰਕ: 95011 17030

ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਫਿਰ ਆਦਿ ਕਾਲ ਵਿਚ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੱਝਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਮੱਧ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ।ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਵਿ ਧਰਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਜਿਵੇਂ: 1. ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ 2. ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ 3. ਗੁਰਮਤਿ ਕਵਿਧਾਰਾ 4. ਕਿੱਸਾ ਕਵਿਧਾਰਾ 5. ਵੀਰ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ

ਮੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਥੇ ਵੀਰ ਕਵਿਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਜਰੂਰੀ ਸਮਝਦੀ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਜੰਗਾਂ ਯੁੱਧਾਂ ਦਾ ਅਖਾੜਾ ਰਹੀ ਹੈ।ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਯੋਧਿਆਂ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਜੰਗਨਾਮੇ ਲਿਖੇ ਗਏ। ਵੀਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਸੂਰਮੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹੱਥੋਂ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਜੇ ਉਹ ਹਾਰਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਜੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਕੇ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਵੀ ਜਿੱਤੇ ਹੋਏ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ, " 'ਵਾਰ ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਾਰਣ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਵਿਉਤਪਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ

ਵਰਣਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਲਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਾਰ ਵਾਰ ਉਲੇਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ... ਢਾਡੀ ਆਪਣੇ ਆਸਰਾ ਦਾਤਿਆਂ ਦੇ ਬਾਰਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੁੱਲ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਨੂੰ ਸਮੋਏ ਅਤੇ ਉਹ ਸਿਫਤ ਨਾਇਕ ਦੇ ਵੀਰ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੋਵੇ ਵਾਰ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ... ਵਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਉਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਯੋਧਾ ਦੇ ਪਰਾਕਰਮ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕਰਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।[1]

ਵਾਰ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦਾ ਯਸ਼ ਵਰਨਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਾਇਕ ਜਿੰਨਾ ਮਹਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇ ਉਨਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧੀ ਮਹਾਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਾਇਕ ਦਾ ਮੰਤਵ ਉਸਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਵਾਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ੰਕਾ ਪੱਖ, ਸੰਘਰਸ਼ ਪੱਖ, ਸਮਾਧਾਨ ਪੱਖ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਮਹਾਤਮ ਲਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਨੌ ਅਧੂਰੀਆਂ ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ 22 ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਾਰਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 21 ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਕ ਸੱਤਾ ਬਲਵੰਡ ਦੀ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ 39 ਵਾਰਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਬਦੀ ਉੱਪਰ ਨੇਕੀ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਾਲੀ ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕੌਮ ਵਿਚ ਹੌਸਲਾ ਅਤੇ ਬਹਾਦਰੀ ਦੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਨਾਇਕਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਰਗਾ ਵਾਂਗ ਬਾਕੀ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵੀ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਲੜਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਹਰਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰ ਵਿਚ ਦੁਰਗਾ ਨੂੰ ਇਕੱਲੀ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਰਾਕਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਤਯੁਗ ਸੀ ਤਾਂ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਸੁੱਖ ਸ਼ਾਂਤੀ ਸੀ।ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜੁਲ ਕੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਫਿਰ ਤਰੇਤਾ ਯੁਗ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਾਧੂ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੇ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਹੰਕਾਰੀ ਹੋ ਗਏ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਇਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਕਾਰਨ ਕਲ ਅਤੇ ਨਾਰਦ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਤੇ ਲੜਾਈ ਦਾ ਭੂਤ ਸਵਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਦੈਂਤ ਦੁਰਾਚਾਰੀ, ਕਪਟੀ, ਪਾਪੀ, ਅਵ ਸਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ।... ਦੇਵਤੇ ਸਹਜ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਚੰਗੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਹਨ।ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਦੇਵਰਾਜ ਇੰਦਰ ਹੈ... ਪਰ ਦੈਂਤ ਵਰਗ ਅੱਗੇ ਉਸਦੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਚਲਦੀ ਭੱਜ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਜਾਂ ਦੇਵੀ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[2]

ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਮਾਇਆ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੇ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਵਿਸ਼ਨੂ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਸਾਜ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖੇਡ ਰਚਾਈ। ਉਸਨੇ ਸਮੁੰਦਰ

ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਉਸਨੇ ਹੀ ਦੇਵਤੇ ਤੇ ਦੈਂਤ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਲੜਾਈ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਫਿਰ ਦੁਰਗਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬੇਅੰਤ ਹੈ।

ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਹੰਕਾਰੀ ਮਹਿਕੇ ਦੈਂਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਦੇਵਤਿਆਂ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਿਆ। ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਅਮਰਾਵਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ।ਉਹ ਰਾਜ ਭਾਗ ਗਵਾ ਕੇ ਦੁਰਗਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਇਕ ਦਿਨ ਦੁਰਗਾ ਨੂੰ ਨਦੀ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਆਈ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਹਾਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਈ :-

ਇਕ ਦਿਹਾੜੇ ਨਾਵਣ ਆਈ ਦੁਰਗ ਸ਼ਾਹ,

ਇੰਦਰ ਬਿਰਥਾ ਸੁਣਾਈ ਆਪਣੇ ਹਾਲ ਦੀ।[3]

ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਇਸ ਹਾਲਤ ਤੇ ਦੁਰਗਾ ਹੱਸ ਪਈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਦਿਲਾਸਾ ਦਿੱਤਾ। ਕਿ ਉਹ ਕੋਈ ਫਿਕਰ ਨਾ ਕਰੇ। ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਵਾਰੀ ਲਈ ਦੈਂਤ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ੇਰ ਮੰਗਵਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਾਰ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਨਾਇਕ ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਦੁਰਗਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅਖੀਰ ਤੱਕ ਵਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੈਤਾਂ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਦੈਂਤਾ ਨੇ ਦੁਰਗਾ ਨੂੰ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਓਂ ਘੇਰਾ ਪਾ ਲਿਆ। ਦੁਰਗਾ ਤੇਜੀ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਬਚਾ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਤਲਵਾਰ ਨਾਲ ਦੈਂਤਾ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਦੈਂਤਾ ਨੂੰ ਹੰਕਾਰ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇੰਦਰ ਦੇਵਤੇ ਨੂੰ ਲੜਾਈ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚੋਂ ਭਜਾ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਇਹ ਦੁਰਗਾ ਕੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਇੰਨੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਤਲਵਾਰ ਚਲਾਈ ਕਿ ਦੈਤਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਦੈਤਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਵੇਖ ਮਹਿਖੇ ਦੈਤ ਨੂੰ ਗੁੱਸਾ ਆਇਆ ਤੇ ਉਹ ਬੱਦਲ ਵਾਂਗ ਗੱਜਿਆ ਤੇ ਉਹ ਦੁਰਗਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਤਲਵਾਰ ਮਹਿਖੇ ਦੈਂਤ ਉੱਤੇ ਇਨੀ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਚਲਾਈ ਕਿ ਤਲਵਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਚੀਰਦੀ ਹੋਈ ਘੋੜੇ ਦੀ ਕਾਠੀ ਤੇ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਚੀਰਦੀ ਹੋਈ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲੇ ਬਲਦ ਨੂੰ ਜਾ ਲੱਗੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਕੱਛੂ ਕੁੰਮੇ ਨੂੰ ਜਾ ਲੱਗੀ।

ਚੰਡੀ ਰਾਕਿਸ ਖਾਣੀ ਵਾਹੀ ਦੈਤ ਨੂੰ,

ਕੋਪਰ ਚੂਰ ਚਵਾਣੀ ਲੱਥੀ ਕਰਗ ਲੈ,

ਪਾਖਰ ਤੁਰਾ ਪਲਾਣੀ ਰੜਕੀ ਧਰਤ ਜਾਇ,

ਲੈਂਦੀ ਆਪਾ ਸਿਧਾਣੀ ਸਿੰਗਾਂ ਧੌਲਦਿਆਂ,

ਕੂਰਮ ਸਿਰ ਲਹਿਲਾਣੀ ਦੁਸ਼ਮਣ ਮਾਰਕੈ।[4]

ਦੁਰਗਾ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਚਾਰ ਯੁਗਾਂ ਤੱਕ ਚਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰਾਜਭਾਗ ਦੇ ਕੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ

ਪਰ ਦੇਵਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜਭਾਗ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸੁੰਭ ਤੇ ਨਿਸੁਭ ਹੰਕਾਰੀ ਦੈਤ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਜਿਨਾਂ ਨੇ ਅਮਰਾਵਤੀ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਦੁਰਗਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਪਿਆ।

ਦੁਰਗਾ ਅਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਮੁੜ ਟਾਕਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟੱਕਰ ਸੈਨਾਪਤੀ ਲੋਚਨ ਧੂਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਾਲੀ ਫੌਜ ਅਤੇ ਦੁਰਗਾ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੁਰਗਾ ਲੋਚਨ ਧੂਮ ਦੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਮੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੂਰਮੇ ਤਰਖਾਣਾਂ ਦੇ ਵੱਢੇ ਹੋਏ ਦਰਖਤਾਂ ਵਾਂਗ ਪਏ ਸਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇਖ ਕੇ ਦੈਤ ਇੰਨੇ ਡਰ ਗਏ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਰਗਾ ਸਮਝ ਕੇ ਮਾਰਨ ਲੱਗੇ ਅਖੀਰ ਤੇ ਲੋਚਨ ਧੂਮ ਦੀ ਵੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵੱਡੇ ਸੈਨਾਪਤੀ ਲੋਚਨ ਧੂਮ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਦੁਰਗਾ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਮਤਾ ਪਕਾਉਂਦੇ ਹਨ।ਚੰਡ ਤੇ ਮੁੰਡ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਾਲੀ ਸੈਨਾ ਦੁਰਗਾ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਇੰਨੇ ਰੋਹ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੈਂਤ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚੰਡ ਤੇ ਮੁੰਡ ਵੀ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਦੈਂਤਾਂ ਦੇ ਸੈਨਾਪਤੀ ਸਵਰਣਤਬੀਜ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਸਵਰਣਤ ਬੀਜ ਦੀ ਫੌਜ ਦੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਸਵਰਣਤ ਬੀਜ ਦੇ ਸਿਰ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰ ਮਾਰੀ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਖੂਨ ਦੇ ਧਰਤੀ ਤੇ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਦੈਤ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲੱਗੇ ਜੋ ਦੁਰਗਾ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਅਤੇ ਦੁਰਗਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਕਾਲਕਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜੋ ਉਸਦੇ ਮੱਥੇ ਨੂੰ ਫਾੜ ਕੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲੀ ਕਾਲਕਾ ਸਵਰਣ ਬੀਜ ਦੇ ਖੂਨ ਦੀ ਇਕ ਵੀ ਬੂੰਦ ਜਮੀਨ ਤੇ ਡਿੱਗਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਣਤ ਬੀਜ ਦੀਆਂ ਜੋ ਹੋਰ ਮੂਰਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਉਹ ਬੰਦ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਵਣਤ ਬੀਜ ਤੇ ਉਸਦੀ ਫੌਜ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਹੁਣ ਸੁੰਭ ਨੇ ਨਿਸੁੰਭ ਨੂੰ ਭਾਰੀ ਸੈਨਾ ਦੇ ਕੇ ਦੁਰਗਾ ਨਾਲ ਲੜਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਭੇਜਿਆ ਪਰ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਨਿਸੁੰਭ ਨੂੰ ਵੀ ਫੌਜ ਸਮੇਤ ਮਾਰ ਮੁਕਾਇਆ। ਹੁਣ ਸੁੰਭ ਆਪਣੀ ਫੌਜ ਲੈ ਕੇ ਦੇਵੀ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦੈਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਹੈ। ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਬਰਛੀ ਫੜ ਕੇ ਭਰਵਾਂ ਵਾਰ ਰਾਜੇ ਸੁੰਭ ਉੱਤੇ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਹ ਘੋੜੇ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਡਿੱਗ ਕੇ ਮਾਰਿਆ ਗਿਆ।ਰਾਜੇ ਸੁੰਭ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਖਬਰ ਸੁਣ ਕੇ ਦੈਤਾਂ ਵਿਚ ਭਾਜੜ ਪੈ ਗਈ ਅਤੇ ਉਹ ਹਾਰ ਕੇ ਦੌੜ ਗਏ ਦੁਰਗਾ ਨੇ ਰਾਜੇ ਇੰਦਰ ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ ਰਾਜਤਿਲਕ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਛਤਰ ਝੁਲਾਇਆ ਇਸ ਤਰਾਂ ਦੁਰਗਾ ਦਾ ਜਸ ਚੌਦਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਗਿਆ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੈਤਾਂ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਯੁੱਧਾਂ ਦੌਰਾਨ ਦੁਰਗਾ ਇਕ ਨਾਇਕਾ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।ਦੁਰਗਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਆਮ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੈਤਾਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ ਸ਼ੇਰਾਂ ਵਾਂਗ ਗਜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਦੇ ਬੱਦਲਾਂ ਵਾਂਗ :-

> ਰਾਕਸ ਰਣੋ ਨਾ ਭੱਜਣ ਰੋਹੇ ਰੋਹਲੇ,
>
> ਸੀਹਾ ਵਾਂਗੂੰ ਗੱਜਣ ਸਭੇ ਸੂਰਮੇ।[5]

ਦੁਰਗਾ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਲੜਦੀ ਹੋਈ ਇਕ ਨੇਕ ਕੰਮ ਲਈ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਜੂਝਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਕੋਈ ਰਾਜ

ਭਾਗ ਲੈਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਦੀ ਉੱਤੇ ਨੇਕੀ ਦੀ ਜਿੱਤ ਪਾ ਕੇ ਇਕ ਨਿਰਸਵਾਰਥ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਉਹ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਬਹਾਦਰੀ ਦਾ ਗੁਣ ਭਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਉਸ ਵਿਚ ਬੀਰਤਾ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਹਨ ਯੁੱਧ ਕਲਾ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਹੈ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਵਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਾਹਿਰ ਹੈ ਉਥੇ ਵਾਰ ਰੋਕਣ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ.) ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1989, ਪੰਨਾ 947.
2. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਡਾ.) ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨ, ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪਟਿਆਲਾ, 2013, ਪੰਨਾ 27.
3. ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 3.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 5.

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰੋਕਾਰ

ਡਾ. ਕੇਵਲ ਰਾਮ

ਮਕਾਨ ਨੰ. ਬੀ-5/398, ਕੁਲਾਮ ਰੋਡ, ਨਵਾਂਸ਼ਹਿਰ, ਸ਼.ਭ.ਸ. ਨਗਰ।

ਸੰਪਰਕ: 94634-05229.

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਚੌਥੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਚਰਚਿਤ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਾਦ ਨਾਲ ਨਾ ਜੁੜ ਕੇ ਬਹੁ-ਵਿਸ਼ਾਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੇ ਹੁਣ ਤੱਕ 'ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ' (1998), 'ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ' (2004), 'ਖੁਸ਼ਕ ਅੱਖ ਦਾ ਖ਼ਾਬ' (2013) ਅਤੇ 'ਰੰਗ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ' (2018) ਚਾਰ ਮੌਲਿਕ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਸਿੱਧੂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਤਹਿਤ ਉਪਭੋਗੀ ਬਜ਼ਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਟੁੱਟ ਰਹੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧੱਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਪਾਤਰ ਆਮ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਪੱਛਮ ਦੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਰਗਾ ਜੀਵਨ ਜੀਊਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਪਨੇ ਪੂਰੇ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਵਾਸ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਦੇਹ-ਵਪਾਰ, ਨਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ, ਮਰਦ-ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਦਮਿਤ-ਕਾਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਡੇਰਿਆਂ ਦੇ ਕੱਚ-ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਿੱਧੂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹਾਂ, ਪਰਿਵਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਭਾਵਾਂ-ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅਜੋਕੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[1]

ਸਿੱਧੂ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੇ ਦੁੱਖ, ਸੰਕਟ, ਸ਼ੰਕਾ, ਹੀਣਤਾ, ਦਮਨ, ਬੇਗਾਨਾਪਨ ਅਤੇ ਇਕਲੇਪਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਵੇਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਸਰਮਾਇਆ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਘਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕੱਲਾਪਨ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਅਤੇ ਨਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਦੌਰ ਅੰਦਰ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਘੁੰਢੀਆਂ ਖੋਲ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ.ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਾਚਨਯੋਗ ਹਨ :

"ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜੁਝਾਰੂ ਤਾਸੀਰ ਵਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਉਪਭੋਗੀ, ਐਸ਼ੋ-ਇਸ਼ਰਤ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਿਸਮ ਦੀ ਘੇਰਾ ਬੰਦ ਸਥਿਤੀ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਘੁੰਢੀਆਂ, ਜਾਤੀ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਰਾਜਨੀਤੀ, ਅਖੌਤੀ ਵਰਜਿਤ ਰਿਸ਼ਤਾਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਅਪੂਰਤੀ ਵਾਲਾ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਬਰ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਕਥਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਤੇਜ਼-ਤਰਾਰ, ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਧਰਮ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪੇਚੀਦਾ ਸੰਕਟ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ।"[2]

ਸਿੱਧੂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀ 'ਥੇਹ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੈਂ ਪਾਤਰ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ 'ਕਾਮ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ' ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਵੱਸ ਗੋਰਖਣ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਖਣ ਨੂੰ ਲਾਇਲਾਜ ਬਿਮਾਰੀ ਏਡਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਪਾਗਲ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀਆਂ ਸੜਕਾਂ ਤੇ ਨਿਰ-ਬਸਤਰ ਹੋ ਕੇ ਘੁੰਮਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਘਰ ਵਿਚ ਇਕੱਲੀ ਵਿਚਰਦੀ ਉਸਦੀ ਧੀ ਜਸਪਿੰਦਰ ਸੂਰਜ ਭਈਏ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਆਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਘਰ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ ਵਿਚਰਦਾ ਅਤੇ ਗੋਰਖਣ ਦੀ ਏਡਜ਼ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹਾਲਤ ਵੇਖ ਕੇ ਆਪਣਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਗਵਾ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਅਖਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਏਡਜ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਖ਼ਬਰਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਅਤੇ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ 'ਤੇ ਏਡਜ਼ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸੁਣ ਉਸਦੀ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਗੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਾਲਤ ਏਨੀ ਵਿਗੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਾਤ ਨੂੰ ਗੋਰਖਣ ਅਤੇ ਧੀ ਜਸਪਿੰਦਰ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਰਲ-ਗੱਡ ਹੋ ਕੇ ਵਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

"ਅੱਧੀ ਰਾਤ ਬੀਤ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਗੋਰਖਣ ਮੇਰਾ ਖਹਿੜਾ ਨਈਂ ਛੱਡ ਰਹੀ। ਜਰਾ ਕੁ ਅੱਖ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਝੱਟ ਮੋਹਰੇ ਆ ਕੇ ਹੱਸਣ

ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਿੰਟ ਵਿਚ ਸੱਪਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਦੇ... ਮਿੰਟ ਵਿਚ ਸੂਟ ਬਦਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਟ ਜਸਪਿੰਦਰ ਵਾਲੇ ਪਾ ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ...ਹੈਂਅ! ਇਹ ਕੀ? ਸਿਰਫ਼ ਧੜ੍ਹ 'ਤੇ ਸੂਟ ਦਿਸ ਰਿਹਾ। ਗੋਰਖਣ ਦਾ ਸਿਰ ਉੱਡ ਗਿਆ। ਬਿਨਾਂ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਧੜ ਘੁੰਮੀ ਜਾ ਰਿਹੈ। ਪਰ ਸੂਟ ਜਸਪਿੰਦਰ ਦਾ। ਇਹ ਸੂਟ ਤਾਂ ਜਸਪਿੰਦਰ ਨੇ ਉਦਣ ਪਾਇਆ ਸੀ ਜਿੱਦਣ ਭਈਆ...। ਹੈਂਅ! ਇਹ ਕੀ?... ਧੜ ਉੱਤੇ ਜਸਪਿੰਦਰ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਲੱਗ ਗਿਆ।"[3]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਕਾਮ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਏ ਨਜਾਇਜ਼ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਲਾਇਲਾਜ ਬਿਮਾਰੀ 'ਏਡਜ਼' ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਦਮਨ ਅਤੇ ਮਨੋਗ੍ਰਸਤਾ ਬੰਧਨਕਾਰੀ ਵਿਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।

'ਗੌਰਜਾਂ' ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੱਛੜੀ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਜੀਤੂ ਬਾਵੇ ਤੋਂ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਬਣਨ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਈ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਸਹਿ ਕੇ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਬੱਚੇ ਉਸਨੂੰ ਨਾਲ ਖੇਡਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਅਤੇ 'ਮੰਗ ਖਾਣੀ' ਜਾਤ ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਦਾ ਮੰਗਣਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਮੰਗਣ ਨਾਲੋਂ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਸਮਝਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮਹਿੰਗਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ 'ਸੀਰੀ' ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਿੰਗਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਛੱਡ ਬਾਕੀ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਵਿਚ ਨਸਲੀ ਰੰਗ ਭੇਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਅ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਪਰਤ ਕੇ ਮਹਿੰਗਾ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਮੀਨ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਂ ਲਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੀਆਂ ਵੋਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਿੰਡ ਦਾ ਸਰਪੰਚ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਜੱਟਾਂ ਵਾਲੀ ਹਉਮੈਂ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਕੋਲੋਂ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣ ਮਾਨਸਿਕ ਤਾਪੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹਾਲਤ ਪਾਗਲਾਂ ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

"ਨੀ ਧੰਨੋ ਕੀ ਗੱਲ ਐ। ਆਹ ਅੱਜ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਬੜੀ ਸਜਾਵਟ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਮੰਤਰੀ ਨੇ ਆਉਣਾ?" "ਕਾਹਨੂੰ ਚਿੰਤੀਏ। ਅੱਜ ਗੌਰਜਾਂ... ਸਮਝੀ ਨ੍ਹੀਂ। ਜੀਤੂ ਬਾਵੇ ਦੀ ਕੁੜੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਐ।"[4]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਜਾਤੀ ਉਹ ਬੰਦ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਵਿੱਚੋਂ ਬੰਦਾ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਨਿਕਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਕੜਾ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੁਤਬਾ ਤਾਂ ਵਧਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਦਾ ਕੀੜਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਪਾਉਂਦਾ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਕੀੜੇ ਨੂੰ ਮਾੜੀ ਜਿਹੀ ਟੁੰਬ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਰੂ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਦੌੜਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਪੱਛੜੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜਾਤ ਕਰਕੇ ਹੋਈ ਦੁਰਗਤੀ, ਆਰਥਿਕ ਪੱਛੜਾਪਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧੂ ਕਹਾਣੀ 'ਨਸੂਰ' ਅਤੇ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੇ ਕਾਮ-ਦਮਨ ਅਤੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਨਸੂਰ' ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ 'ਸ਼ਿਵ' ਆਪਣੀ ਮਾਂ 'ਰੂਪ' ਅਤੇ ਕੇਦਾਰ ਨਾਥ ਤਿਰਪਾਠੀ ਜੋਤਸ਼ੀ ਦੀ ਵਿਆਹ ਪੂਰਵ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ ਦਾ ਮਿਹਣਾ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ ਪੂਰਵ, ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਅਤੇ ਨਜਾਇਜ਼ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਔਲਾਦ ਸਮਾਜਿਕ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਅਤੇ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ ਨਾਲ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ।

ਤਿਰਪਾਠੀ 'ਰੂਪ' ਦਾ ਮੰਗਲੀਕ ਦੋਸ਼ ਦੂਰ ਕਰਦਾ-ਕਰਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਰਭਵਤੀ ਹੋਣ 'ਤੇ ਉਸਦਾ 'ਪ੍ਰਮੋਦ' ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਸੱਤ ਮਹੀਨੇ ਬਾਅਦ ਹੀ 'ਸ਼ਿਵਾ' ਦਾ ਜਨਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮੋਦ ਤਲਾਕ ਦੇ ਕੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਘਰੋਂ ਕੱਢ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰਾ ਮੁਹੱਲਾ ਸ਼ਿਵੇ ਨੂੰ ਜੋਤਸ਼ੀ ਦੀ ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ ਦਾ ਮਿਹਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਚੁਰੰਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਸ਼ਿਵ' ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਹਾਲਤ ਵਿਗਾੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਪਾਗਲ ਹੋ ਚੀਖਾਂ ਮਾਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

"ਤੂੰ ਸਾਲਿਆ, ਤਿਰਪਾਠੀ ਜੋਤਸ਼ੀ ਦੀ ਗੰਦੀ ਔਲਾਦ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੱਤੀ ਮਹੀਨੀ ਜੰਮ ਪਿਆ ਸੀ। ਜੇ ਝੂਠ ਏ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਲ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਲਈਂ।"[5]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ, ਤ੍ਰਿਸਾਕਰ ਅਤੇ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਬਾਅ ਝੱਲਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿਣ 'ਤੇ ਸ਼ਿਵਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ 'ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ' 'ਰੂਪ' ਪਾਤਰ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸਨੂੰ ਜੋਤਸ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਰੂਪ' ਦਾ ਮੰਗਲੀਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰੰਤੂ ਅਠਾਈ ਸਾਲ ਦੀ ਹੋਣ 'ਤੇ ਜਿਨਸੀ ਲੋੜਾਂ ਬੇਕਾਬੂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਤਿਰਪਾਠੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੱਤ ਮਹੀਨੇ ਬਾਅਦ 'ਸ਼ਿਵਾ' ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਤੀ ਨਜਾਇਜ਼ ਔਲਾਦ ਹੋਣ 'ਤੇ ਛੱਡ ਤੁਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਕਾਮ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ' ਲਈ ਬਣਾਏ ਸੰਬੰਧ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਉਸਨੂੰ ਪਲ-ਪਲ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਦਾ ਹੈ।

"ਮੰਦਰ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਡਰ ਆਉਂਦਾ ਸੀ। ਮੈਂ ਟੱਲ ਵਜਾਉਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ... ਕਿੰਨਾ ਚਿਰ ਵਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ।... ਪਰ ਟੁੱਟ ਨਹੀਂ ਸਕੀ ਸੀ।"[6]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਦਮਨ ਅਤੇ ਨਜ਼ਾਇਜ ਔਲਾਦ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਕਰਕੇ ਉਪਜੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ' ਕਹਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ

'ਭਾਈ ਜੀ' ਦੇ ਪਾਤਰ ਦੀ ਮਾਨਵੀ ਕਮਜੋਰੀ ਦਾ ਕਰੁਣਾਮਈ ਦੁਖਾਂਤ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਭਾਈ ਜੀ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਕਹਿਰ ਦੀਆਂ ਮੌਤਾਂ ਸਮੇਂ, ਉਹ ਜਨਾਜ਼ੇ ਮੋਹਰੇ ਸ਼ਬਦ ਗਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੀਰਜ ਰੱਖ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ। ਜਦੋਂ ਫ਼ੌਜਣ ਦਾ ਚੌਵੀਂ-ਪੱਚੀ ਸਾਲ ਦਾ ਪੁੱਤ 'ਨਿੰਮਾ' ਮਰਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਫੌਜਣ ਨੇ ਪਿੱਟ-ਪਿੱਟ ਕੇ ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ, ਪਰ 'ਭਾਈ ਜੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ:

"ਬੀਬਾ, ਪਾਗਲ ਨੀਂ ਬਣੀਦਾ। ਇਹ ਜਗ ਚਲੋ ਚਲੀ ਦਾ ਮੇਲਾ ਐ। ...ਉੱਪਰ ਵਾਲੇ ਤੇ ਭਰੋਸਾ ਰੱਖ, ਬੀਬਾ। ...ਢੇਰੀ ਨਹੀਂ ਢਾਹੀਦੀ।"[7]

ਪਰ ਜਦੋਂ ਅੱਤਵਾਦੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਉਸਦਾ ਪੁੱਤਰ ਜਿੰਦਰ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਪਿੰਡ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਭਾਈ ਜੀ ਇਸਨੂੰ ਵੀ ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਣਾ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ। ਭਾਈ ਜੀ ਪਹਿਲਾਂ ਪੁੱਤ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਦੇਖ ਕੇ ਸੰਜਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਪੁੱਤ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਹਿ ਸੰਜਮ ਤੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

"ਓ ਉਪਰ ਵਾਲਿਆ! ਇਹ ਤੂੰ ਕੀ ਕਹਿਰ ਕਮਾਇਆ। ਭਾਈ ਜੀ ਦੁਹਥੱੜੀ ਮਾਰ ਕੇ ਲਾਸ਼ ਉੱਪਰ ਢੇਰੀ ਹੋ ਗਏ ਨੇ। ਸਰਪੰਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਾਸ਼ ਤੋਂ ਉਠਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਈ ਜੀ ਦੀ ਦੰਦਲ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟ ਰਹੀ।"[8]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਰ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਜੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿ ਕੇ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

"ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਕੋਨਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਦ ਵੀ ਥਹੁ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸੁਚੇਤ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਰਟੇ-ਰਟਾਏ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਭਿਆਨਕ ਦਿਲ ਹਿਲਾਊ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਢਹਿ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਚੀਕੇਤਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ੀ ਬਾਪ ਦੀ ਹਰ ਪਰਖ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਭਾਈ ਜੀ ਹਾਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[9]

ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਬੰਦ ਦਰਵਾਜ਼ਾ' 'ਕਾਮ ਦਮਨ' ਨਾਲ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੋਏ ਪਾਤਰ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਦਾ ਭਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਮਸਕਟ ਜਾ ਕੇ ਪੈਸੇ ਮਗਰ ਦੌੜਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਮ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਾਬ ਪੀ ਕੇ ਗੁਆਂਢਣ ਦੇ ਮੰਜੇ 'ਤੇ ਜਾ ਪੈਣਾ, ਉਸਦੇ ਕਾਮ-ਦਮਨ ਦੇ ਸਿਰੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਬਾਪ ਭੂਤਾਂ-ਚੁੜੇਲਾਂ ਦਾ ਚੱਕਰ ਸਮਝ ਸਾਧਾਂ ਚੇਲਿਆਂ ਮਗਰ ਘੁੰਮਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਚਾਚੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਤੁਹਾਡੇ ਤੀਮੀਂ ਆਦਮੀ ਦੇ ਫੱਫੇ ਕੁਟਿਆਂ ਨੇ ਵਿਗਾੜਿਆ ਇਹਨੂੰ। ਇਹਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿਓ ਕਿਸੇ ਨਾਲ। ਚਾਚਾ ਉਹਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ।"[10]

ਅੰਤ ਉਹ ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਾਧਾ ਸਿੰਘ ਚੇਲੇ ਦੇ ਡੇਰੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਬ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁੜੀ ਦੀਆਂ ਚੁੜੇਲਾਂ ਕੱਢਣ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਸਾਧਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚੇਲੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁੜੀ ਲਹੂ ਨਾਲ ਲੱਥਪੱਥ ਹੋ ਦਮ ਤੋੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ 'ਕਾਮ-ਦਮਨ' ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧੂ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਕਾਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਦਮਨ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਰਕ ਦੀ ਥਾਂ ਡੇਰਿਆਂ ਮਗਰ ਲੱਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕਾਮ-ਦਮਨ ਦੇ ਵਿਸਫੋਟਕ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਤਰਕ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਧਾਂ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਨੋ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ :

"...ਕਹਾਣੀ 'ਬੰਦ ਦਰਵਾਜ਼ਾ' ਹੈ ਜੋ ਬੇਕਾਬੂ ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰ ਕਾਮੁਕ ਭੁੱਖ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਪੁੱਠੇ ਸਿੱਧੇ ਕਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਭਾਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸਦੇ ਕਾਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਾਮਕ ਭੁੱਖ, ਕਾਮਕ ਉਲਝਣਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਨਰੋਏ, ਸੰਤੁਲਤ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਮੱਧਵਰਗੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਨਜਾਇਜ਼ ਕਾਮੁਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਠਰਕ ਭੋਰਨ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਮਨਘੜਤ ਤਰਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ।"[11]

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਨੇ 'ਇਕਬਾਲ ਹੁਸੈਨ ਮੋਇਆ ਨਹੀਂ' ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਉਧਾਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈ ਔਰਤ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੁੜੀ 'ਜਮੀਲਾ' ਨੂੰ ਜਬਰੀ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਾ ਕੇ ਬਚਿੱਤਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਮੀਲਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕੌਰ ਬਣੀ ਨੂੰ ਬਚਿੱਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਘਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕੌਰ ਵੀ ਬਚਿੱਤਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਦਿਲੋਂ ਆਪਣਾ ਪਤੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਦੀ।

ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰੀ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਦਾਦੇ ਇਕਬਾਲ ਦੀਆਂ ਵੱਢੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਕਾਰਨ ਉਸਨੂੰ 'ਮਨੋਤਾਪੀ' ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰੀ ਧਰਮ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਆੜ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਜੋ ਘਾਣ ਹੋਇਆ ਉਹ ਅਸਹਿ ਸੀ। ਜਮੀਲਾ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਦੀ ਖੇਹ ਖਰਾਬੀ, ਗਰਭਵਤੀ ਕੁੜੀ ਦਾ ਪੇਟ ਕਿਰਪਾਨ ਨਾਲ ਚੀਰਨਾ, ਧੌਣਾਂ ਲਾਹੁੰਣਾ, ਛਾਤੀਆਂ ਵੱਢਣਾ ਅਤੇ ਲੱਤਾਂ ਵੱਢਣਾ ਦੇ ਸੀਨ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਨਾ ਪਾਈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੁੱਤੀ ਪਈ ਨੂੰ ਭੈਅ ਆਉਂਦਾ। ਉਹ ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ।

"ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਸ਼ਮਸ਼ੀਰ ਆ ਜਾਂਦੀ। ਮੈਂ ਕੁਫ਼ਰ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰਨ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ। ਹੋਸ਼ ਵਿਚ ਆਂਦੀ ਤਾਂ ਰਾਤ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਤੁਰੀ ਹੁੰਦੀ। ਰਾਤ ਨੂੰ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਉੱਠ ਕੇ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਮੋੜ ਕੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ। 'ਕੱਲੀ ਸਾਂ। ਉੱਨੀ ਸਾਲ ਦੀ ਬੇਵੱਸ ਮੁਟਿਆਰ।"[12]

ਪ੍ਰੀਤਮ ਕੌਰ ਬਣੀ ਜਮੀਲਾ ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ 'ਸਾਕਾ ਸਰਹੰਦ' ਦੀ ਕਥਾ ਸੁਣ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਲਈ ਹੋਰ ਵੀ ਉਤਾਵਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

"ਮੈਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉੱਠ ਕੇ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਬੋਲਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ। ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਲ ਪਿਆ ਸੀ। ਜਨਕੋ ਦੁਲਾਰੀ ਬਥੇਰਾ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਪਰ ਮੈਂ ਰੋਗਣ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਕੱਟੇ-ਵੱਢੇ ਔਰਤਾਂ ਮਰਦ ਦਿਖਦੇ।"[13]

ਜਮੀਲਾ ਅੰਤ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤ ਬਲਵੀਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰੀ ਧਰਮ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤ ਬਲਵੀਰ 'ਚੋਂ ਆਪਣਾ ਦਾਦਾ ਇਕਬਾਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪਰਤ ਕੇ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

"ਮੈਂ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਬਾਵਰੀ ਹੋਈ ਪਈ ਹਾਂ। ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ ਮਾਰਨ ਨੂੰ ਚਿੱਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ... ਬਚਿੱਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ ਆ ਗਈ ਹਾਂ। ਬੁੱਢਾ ਮੰਜੇ 'ਤੇ ਲਾਸ਼ ਬਣਿਆ ਪਿਆ। ... ਮੈਂ ਚੁਬਾਰੇ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਜਥੇਦਾਰ ਮੂਲਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪੰਡਿਤ ਕਿਸ਼ੋਰ ਦੱਤ ਅਰਗਿਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀਆਂ ਨੇ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਹਾਲ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ। ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਇਕਬਾਲ ਹੁਸੈਨ ਅਜੇ ਮੋਇਆ ਨ੍ਹੀਂ।"[14]

ਸਿੱਧੂ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਜਮੀਲਾ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰੀ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਦੀ ਗੰਢ 'ਬਦਲਾ ਲੈਣਾ' ਵੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਤਾਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਔਰਤ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਾਚਣਯੋਗ ਹਨ :

"ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਨੇਕਾਂ ਦਬਾਵਾਂ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਕਬੀਲੇ, ਜਾਤ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਜਾਤ ਉਸਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਬਣਦੇ ਹਨ।"[15]

'ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਿਚ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀਆਂ ਆਸਾਂ 'ਤੇ ਖਰਾ ਨਾ ਉਤਰਨ 'ਤੇ ਨੌਜਵਾਨ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰਣਜੋਧ ਸਿੰਘ ਕਾਮਰੇਡ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਸਮੇਂ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੌਕਰੀ ਤੱਕ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਲਹਿਰ ਫੇਲ੍ਹ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਯੁੱਧਵੀਰ ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਤੁਰਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੁੱਤਰ ਆਪਣੇ ਉੱਪਰ ਜਬਰਦਸਤੀ ਥੋਪੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪੁਠਪੈਰੇ ਵਿਦਰੋਹ

ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਯੁੱਧਵੀਰ ਉਸ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਗਾੜ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ 'ਕੈਪ' ਲੈ ਕੇ ਇਨਵਿਜ਼ੀਬਲਮੈਨ ਬਣਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੰਪਿਊਟਰ ਦੀਆਂ 'ਰੇਅਜ਼' ਨਾਲ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗੰਢ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਣਾਈਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਪਿਓ ਕਾਮਰੇਡ ਰਣਜੋਧ ਸਿੰਘ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉਸਨੂੰ, ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨੈਨੀਤਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਭੇਜਦਾ ਹੈ। ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਅਫ਼ਸਰ ਬਣਨ ਦਾ ਦਬਾਓ, ਉਸਨੂੰ ਨਸ਼ਿਆ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਯੁੱਧਵੀਰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਆਪਣਾ ਸੁਪਨਾ ਪੂਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਮਨਸੂਈ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ।

"ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਕੀ ਬੋਰਡ 'ਤੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਚੱਲ ਪਈਆਂ ਨੇ। ਮੇਰੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਸਕਰੀਨ 'ਤੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਰੇਅਜ਼ ਅਟੈਕ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਨੇ। ਮੈਂ ਹੱਸ-ਹੱਸ ਦੂਹਰਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਰਣਜੋਧ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚੀਥੜੇ ਉੱਡ ਰਹੇ ਨੇ। ... ਪੁੱਠਾ ਲਟਕ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਲਿਸ ਦੀਆਂ ਗਾਲ੍ਹਾਂ...। ...ਸ਼ੂਟ ਦੈਮ। ...ਮੈਂ ਕੰਪਿਊਟਰ ਨੂੰ ਕਮਾਂਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਸਕਰੀਨ ਸਾਫ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ...ਮੈਂ ਬਦਲਾ ਲੈ ਲਿਆ। ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਚਾਂਗਰਾਂ ਮਾਰਦਾ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਭੱਜ ਲਿਆ ਹਾਂ।"[16]

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਸ ਬਾਪ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਸੁਪਨੇ ਆਪਣੀ ਔਲਾਦ ਵਲੋਂ ਪੂਰੇ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਤਾਂ ਉਹ ਨਮੋਸ਼ੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੁੱਤਰ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਦਬਾਓ ਨਾ ਸਹਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪਿਓ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਬਾਓ ਕਿਸੇ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਝੱਲ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਦਾ ਵਿਸਫੋਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਰਕਮਈ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਕਹਾਣੀ 'ਹੈਲੋ ਡੌਗ' ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਗਰਜ਼ ਪੂਰੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਜਸਦੀਪ ਉਰਫ ਡਿਪਟੀ ਆਪਣੀ ਜਵਾਨੀ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਮਾਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਉਮਰ ਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਖਾਹਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕਥਾਰਸਿਸ ਕਰਨ ਲਈ ਕਲਪਿਤ ਮੰਗੇਤਰ ਸਾਰਾ ਨੂੰ ਊਲ-ਜਲੂਲ ਚਿੱਠੀਆਂ ਲਿਖ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਸੀ ਜਗਤਾਰ ਕੌਰ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਉਲਝਣਾਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਡਾਕਟਰਾਂ ਕੋਲ ਲਈ ਫਿਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਬੇਗਾਨਾ ਹੋ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। 'ਬਲੱਡ ਇਜ਼ ਥਿਕਰ ਦੈਨ ਵਾਟਰ' ਦੀ ਫਿਲਾਸਫ਼ੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਭੈਣਾਂ ਸਮਝ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਫਰਜ਼ ਪੂਰੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰਮਿੰਦਰ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਘਰ ਜਵਾਈ ਚਰਨਜੀਤ ਦੇ ਆ ਜਾਣ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਬਈ ਡਿਪਟੀ, ਤੂੰ ਤਾਂ ਨਿਕੰਮਾ ਬੰਦਾ, ਚਰਨਜੀਤ ਨੂੰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰੋ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਕੰਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ, ਸਾਡੇ ਕਹਿਣੇ ਤੋਂ ਮਾੜਾ ਬਾਹਰ ਨ੍ਹੀਂ, ਜਾਂਦਾ... ਦੇਖ ਪ੍ਰਾਹੁਣੇ ਦਾ ਇੰਗਲੈਂਡ ਤੋਂ ਫੋਨ ਆਇਆ ਕਰਨਾ। ਵਿਚੋਲਣ ਕਹਿੰਦੀ ਸੀ ਕਿ ਡਿਪਟੀ ਨਾ ਚੁੱਕਿਆ ਕਰੇ। ਐਵੇਂ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ ਪੁੱਛੇਗਾ ਇਹ ਕੌਣ ਆ...? ...ਤੂੰ ਇਹ ਕੁੜੀ ਵਿਗਾੜੀ ਆ। ...ਮੈਂ ਤਾਂ ਕਦੇ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤੂੰ ਏਨਾ ਬੇਈਮਾਨ ਨਿਕਲੇਗਾ, ਮੇਰੀ ਭੋਲੀ ਜਿਹੀ ਧੀ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਦੁਸ਼ਮਣ ਬਣਾਏਂਗਾ, ਜਾਹ ਦੁਸ਼ਟਾ ਤੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਹਾਨ ਦੀ ਢੋਈ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣੀ।"[17]

ਇਹ ਡਿਪਟੀ ਦੀ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਵੈ ਸਿਰਜਿਤ ਆਦਰਸ਼ ਖਤਮ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਮਾਨਸਿਕ ਗੰਢ ਬੱਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਲਰਾਜ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

"ਇਹ ਹਿੱਲਿਆ ਹੋਇਆ। ਇਹਨੂੰ ਕੋਈ ਚਿੱਠੀ ਨ੍ਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਹ ਖੁਦ ਸਾਰਾ ਵਲੋਂ ਡਿਪਟੀ ਦੇ ਨਾਂ ਖ਼ਤ ਲਿਖਦਾ। ਆਪੇ ਆਪਣੇ ਐਡਰੈੱਸ 'ਤੇ ਪੋਸਟ ਕਰਦਾ। ਪੜ੍ਹਦਾ ਰਹਿੰਦਾ। ਫ਼ੇਰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖ ਲੈਂਦਾ। ਇਹ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਚਿੱਠੀਆਂ ਲਿਖਦਾ। ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਐਡਰੈੱਸ ਤੋਂ ਪੋਸਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਉਹ 'ਤੇ ਸਾਰਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਦੇ ਕੋਲ ਕਿਹੜਾ ਉਸਦਾ ਅਤਾ ਪਤਾ ਹੈ।"[18]

ਸਿੱਧੂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਗਰਜਮੂਲਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਡਿਪਟੀ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਡਰ, ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਅਤੇ ਅਣਗ਼ੌਲੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਕੁੱਤੇ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧੂ 'ਬਾਰ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਕੂਟਰ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਔਰਤ, ਮਰਦ ਦੀ ਉਹ ਮਿੱਥ ਤੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਰਦ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਔਰਤ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪ ਸੁਤੰਤਰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਰਦ ਮਾਨਸਿਕ ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦਾ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਮਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੈਂਭੀ ਪੇਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਵਕੀਲ ਹੈ, ਪਰ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰੈਕਟਿਸ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦੀ। ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਸੁਖਰਾਜ ਕੌਰ ਸਕੂਲ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਰਾਜ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੈੱਡ 'ਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੈਣ ਦਿੰਦੀ, ਜਦਕਿ ਕੁੱਤੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵੇਗ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਈ ਕਈ ਦਿਨ ਨਹਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੱਪੜੇ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪਤਨੀ ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਦੇ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਬੱਚੇ ਸਾਂਭਣ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸਹਿੰਦਾ ਉਹ ਹਿਸਟੈਰੀਕਲ ਡਿਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਮੇਰੇ ਢਿੱਡ 'ਚ ਬਿੱਲੀ ਵੜੀ। ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਢਿੱਡ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਖੁਰਚ ਖੁਰਚ ਕੇ ਖਾਵੇ। ਬੁਰਕ ਭਰ ਕੇ ਟਪੂਸੀ ਮਾਰਿਆ

ਕਰੇ। ਜਿੱਦਾਂ ਬਿੱਲੀ ਢਿੱਡ ਅੰਦਰ ਟਪੂੰ-ਟਪੂੰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਮੈਂ ਉਦਾਂ ਈ ਬੈੱਡ 'ਤੇ ਪਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਮੇਰੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਪਸਲੀਆਂ ਇਕ ਹੋ ਗਈਆਂ।"[19]

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਤਨੀ ਨਵੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਤੀ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਵਹਿਮਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ।

"ਪਖੰਡੀ ਬੰਦਾ ਆ। ਡਰਾਮਾ ਕਰਦੈ। ਨਾ ਇਸਨੂੰ ਕੋਈ ਬਿਮਾਰੀ ਆ, ਨਾ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਚਿੰਬੜੀਓ ਆ।"[20]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਰਦ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਈ ਪਿੱਤਰ ਸੱਤਾ ਦੀ ਗੰਢ ਨੂੰ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮਰਦ ਹੱਥੋਂ ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਖੁਸਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਦਬਾਓ ਹੇਠ ਆ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਇਸ ਵਾਰ ਨਹੀਂ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਦਮਿਤ ਕਾਮ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਝੂਠੀ ਸ਼ਾਨ ਕਰਕੇ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਜੇਕਰ ਔਰਤ ਭਰ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੱਬੀਆਂ ਰਹਿ ਜਾਣ ਕਰਕੇ, ਮਨੋ ਗੰਢਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਾਤਰ ਕਰਤਾਰ ਕੌਰ ਭਰ ਜਵਾਨੀ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਦੇਵਰ ਜਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਘਰ ਬਿਠਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਹੁਰਾ ਕਹਿ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਰਾਂ ਦੇ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚ ਦੂਜਾ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਦੋਂ ਕਰਤਾਰ ਕੌਰ ਆਪਣੀ ਦਰਾਣੀ ਦਾ ਮੁਕਲਾਵੇ ਵਾਲਾ ਸੂਟ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵਹੁਟੀ ਵਾਂਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਚਾਹਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

"ਰਾਤ ਪੈਂਦੀ। ਮੇਰੀ ਦਰਾਣੀ ਮੇਰੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਹੁੰਦੀ। ਮੈਂ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਜਾਂ ਪੇਟੀ ਖੋਲ੍ਹ ਲੈਂਦੀ। ਆਪਣਾ ਮੁਕਲਾਵੇ ਆਲਾ ਸੂਟ ਪਾ ਲੈਣਾ। ਡੋਰੀ ਪਰਾਂਦਾ ਲਾਂਦੀ। ਗੋਟੀ ਆਲੀ ਚੁੰਨੀ ਲੈਂਦੀ। ਸੰਦੂਕ 'ਤੇ ਲੱਗੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਮੋਹਰੇ ਖੜ੍ਹ ਜਾਂਦੀ। ਅਧੂਰੀ ਹੁੰਦੀ। ਚੁੰਨੀ ਲਾਹ ਕੇ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ। ਮੇਕਅੱਪ ਕਰਦੀ। ਝਾਂਜਰਾਂ ਪਾਂਦੀ। ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਕਾਂਟੇ ਤੇ ਗਲੇ ਦਾ ਹਾਰ ਪਾ ਲੈਂਦੀ ਵਹੁਟੀ ਬਣ ਗਾਉਣ ਲਗਦੀ। ਸੁੱਤੇ ਪਏ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਲਿਪਟ ਜਾਂਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੁੰਮਣਾ ਚੱਟਣਾ। ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਬਿੱਕਰ ਸੂੰਹ ਦਾ ਝਉਲਾ ਪੈਣਾ।"[21]

ਕਰਤਾਰ ਕੌਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਬਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਰਦ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੈਂਕੜਬਾਜੀ ਅਤੇ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

'ਉਨੀਂਦੀ ਨਦੀ' ਕਹਾਣੀ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸੋਚ ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਦੀ ਦਮਿਤ-ਕਾਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ-ਪਿਓ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹੀ -ਲਿਖੀ ਅਤੇ ਨੌਕਰੀ ਕਰਦੀ ਧੀ 'ਉੱਤਰਾ' ਨੂੰ ਮੱਠ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਰਿਸ਼ੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੱਠ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਵੀ ਦਾ ਰੂਪਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰਿਸ਼ੀ ਉਸਨੂੰ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਨੌਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੁਬਿਧਾਮਈ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ

ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਮ-ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਕੇ ਦੁਖਾਂਤਮਈ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

'ਉੱਤਰਾ' ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਰਿਸ਼ੀ ਲਈ ਤੜਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੋਚਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਹੋਣ। ਜਦੋਂ ਨਾਂਗਾ ਸਾਧੂ ਸੇਵਾਦਾਰ ਨਾਲ ਬਦਫੈਲੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੋਰ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

"ਜਦੋਂ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਲਗਦੀ, ਉਸ ਸੇਵਾਦਾਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੈਂ ਹੁੰਦੀ। ਨਾਂਗੇ ਸਾਧੂਆਂ ਦੇ ਸੰਗਲ ਕੜੇ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੇ। ਮੈਨੂੰ...। ਉੱਠ ਕੇ ਬੈਠ ਜਾਂਦੀ। ਦੁਬਾਰਾ ਪੈਂਦੀ ਤਾਂ ਸੁਪਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ।"[22]

'ਉੱਤਰਾ' ਅੰਦਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਹਲੂਣਦੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਮੱਠ ਦੇ ਸ਼ੰਕਰਾਨੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਬੁਲਾ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਦਵੰਦਮਈ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੀ ਕਾਮ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ:

"ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਮੇਰੀ ਪਿੱਠ 'ਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ। ਮੇਰੇ ਤਨ 'ਚੋਂ ਲਹਿਰ ਉੱਠਦੀ। ਤਨ ਮਨ ਮੱਚ ਉਠਦਾ। ਸੁਆਮੀ ਜੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਮੈਤੋਂ ਝੱਲੀ ਨਾ ਜਾਂਦੀ। ...ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਮੇਰੇ ਪੈਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪਰਸ਼ ਕਰਦੇ, ਮੈਂ ਤੜਫਣ ਲੱਗਦੀ। ਸ਼ੰਕਰਾਨੰਦ ਵੱਲ ਦੇਖਦੀ। ਹੋਰ ਪਾਗਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਮੈਤੋਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸੇਕ ਨਾ ਝੱਲਿਆ ਜਾਂਦਾ। ...ਮੈਤੋਂ ਰਿਹਾ ਨਾ ਗਿਆ। ਮੈਂ ਸ਼ੰਕਰਾਨੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਸੱਦ ਲਿਆ ਸੀ। ... ਮਸਾਂ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋਈ ਸੀ।"[23]

'ਉੱਤਰਾ' ਮਹਿਸੂਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਆਮੀ ਜੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੰਕਰਾਨੰਦ ਤੱਕ ਸਾਰੇ ਦਮਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ। ਉਹ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤੇ 'ਉੱਤਰਾ' ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੱਠ ਦੀ ਬੋਲੀ ਲੱਗਣਾ, ਗੱਦੀ ਲਈ ਲੜਾਈ ਹੋਣਾ, ਨਵੇਂ ਮੱਠ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਭਰਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤੀ ਦੇਵੀ ਦਿਖਾਉਣਾ, ਉੱਤਰਾ ਦੀ ਮਨੋ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਰਾਬ ਕਰ, ਉਸਨੂੰ ਪਾਗਲ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਧੱਕਦੇ ਹਨ।

"ਐਨਾ ਝੂਠ ਤੂਫ਼ਾਨ। ਉਹ ਵੀ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਨਾਂ'ਤੇ ਮੈਂ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਔਰਤ ਤੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ...। ਤੌਬਾ! ਤੌਬਾ! ਮੈਨੂੰ ਵੱਡੀ ਸਾਧਣੀ... ਮਾਤਾ ਸ੍ਰੀ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ...ਪੋਸਟਰ ਪਾੜਨ ਲੱਗ ਪਈ ਹਾਂ। ...ਮੈਨੂੰ ਸਾਹ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਪੋਸਟਰ ਪਾੜ ਸੁੱਟੇ ਨੇ।"[24]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਦਮਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਧੂ ਉੱਤਰਾ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੇ ਕਾਮ-ਦਮਨ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਦਬਾਉਣਾ ਅਤੇ ਮੱਠ ਅੰਦਰ ਚਲਦੀ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਜ਼ਖ਼ਮੀ ਖੰਭਾਂ ਦੀ ਫੜਫੜਾਹਟ' ਬੀਮਾਰੀ ਸਮੇਂ ਇਕੱਲਤਾ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ

ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ 'ਮੈਂ' ਪਾਤਰ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਉਲਝਣ ਉਸ ਸਮੇਂ ਗੰਭੀਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਘਰ ਇਕੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਉਸਨੂੰ ਪੱਖੇ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨੱਟ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਉਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੱਖੇ ਦਾ ਭੈਅ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਭੈ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਅੰਦਰ ਐਸ. ਡੀ. ਓ. ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ:

"ਇਸ ਨੱਠ-ਭੱਜ ਵਾਲੇ ਸਿਸਟਮ ਨੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਅੱਜ ਦਾ ਬੰਦਾ ਇਕੱਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਸਹਿਮ ਭਰ ਦਿੱਤਾ।"[25]

ਸਿੱਧੂ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਭੱਜ ਦੌੜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਅੰਦਰੋਂ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ 'ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਬਲਦੇਵ ਸਿੰਘ ਧਾਲੀਵਾਲ, ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ, ਪੰਨਾ 221.
2. ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ, ਸੰਪਾਦਕ, ਸ਼ਾਇਦ ਰੰਮੀ ਮੰਨ ਜਾਏ ਤੇ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਪੰਨਾ 8.
3. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ, ਪੰਨਾ 18.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 31.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 38.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 49.
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 58.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 60.
9. ਪ੍ਰੋ. ਬਲਵੀਰ ਕੌਰ ਰੀਹਲ, ਸੰਪਾਦਕ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦਾ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ (ਚਿੰਤਨ-ਮੰਥਨ), ਪੰਨਾ 25.
10. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ, ਪੰਨਾ 83.

11. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਨਚੀਕੇਤਾ ਦੀ ਮੌਤ (ਭੂਮਿਕਾ), ਪੰਨਾ 8.

12. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ, ਪੰਨਾ 11.

13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 17.

14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 20.

15. ਪ੍ਰੋ. ਬਲਬੀਰ ਕੌਰ ਰੀਹਲ, ਸੰਪਾਦਕ, ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਦਾ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ (ਚਿੰਤਨ-ਮੰਥਨ), ਪੰਨਾ 86.

16. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ, ਪੰਨਾ 34.

17. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ, ਪੰਨਾ 56, 58.

18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 60.

19. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਖੂਹ ਗਿੜਦਾ ਹੈ, ਪੰਨਾ 70.

20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 70.

21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 87.

22. ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ, ਖੁਸ਼ਕ ਅੱਖ ਦਾ ਖ਼ਾਬ, ਪੰਨਾ 91.

23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 94.

24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 99.

25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 118.

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ “ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ” : ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚਲੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੁਮਾਰ

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ (ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਗੁਰੂ ਕਾਸ਼ੀ ਕੈਂਪਸ, ਦਮਦਮਾ ਸਾਹਿਬ, ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ

ਈਮੇਲ: harpreetkumarbti@gmaiI.com

ਸੰਪਰਕ: 91159-12555

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੇਖਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ 'ਹਾਲਾਤ' ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੀਰ ਫਾੜ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਨੈਰੇਟਿਵ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਅਦਾਲਤਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਰਦਈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗੁੱਜਰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਨਿਆਂ ਦੇ ਭੁੱਖੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ।

'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਅਦਾਲਤੀ ਕੰਧਾਂ ਪਿੱਛੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਗਰੀਬਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕੜਵੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦੋ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਹਨ, ਇਕ ਦਫ਼ਤਰੀ ਬਾਬੂ (ਕਥਨਕਾਰ) ਅਤੇ ਇਕ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦਾ ਗੁੱਜਰ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਲਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਿੱਠ ਭੂਮੀ ਪਟਿਆਲੇ ਦੀ ਇਕ ਅਦਾਲਤ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦਫ਼ਤਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਇਕ ਕਰਮਚਾਰੀ ਦੀ ਉਕਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਉਬਾਸੀ ਨਾਲ:

“ਅੱਜ ਕੰਬਖ਼ਤ ਦੋਵੇਂ ਕਲਰਕ ਛੁੱਟੀ 'ਤੇ ਨੇ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਕਿੰਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਣਾ। ਅੱਗੋਂ ਫਿਰ ਅਦਾਲਤਾਂ ਦੇ ਕੰਮ...। ਕਿਸੇ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼, ਬਸ ਸਾਰੀ ਦਿਹਾੜੀ ਭੀੜ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਅਦਾਲਤ ਨਾ ਹੋਈ ਰਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਹੋ ਗਈ।”[1]

ਅਦਾਲਤ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਰਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਮੀਲਾਂ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਕਰਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ

ਪਰ ਖ਼ਾਲੀ ਹੱਥ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਆਂਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਉੱਤੇ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਅਦਾਲਤੀ ਢਾਂਚਾ ਜੋ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੇ ਭਾਰ ਹੇਠਾਂ ਚੱਕਰ ਵਾਂਗ ਘੁੰਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਫ਼ਤਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਵਿਅਸਤ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਆਲਸ ਦਫ਼ਤਰ ਦੀ ਕੰਟਰੋਲਿੰਗ ਮਸ਼ੀਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਅਦਾਲਤ ਜੋ ਕਿ ਨਿਆਂ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਫ਼ਾਇਲਾਂ ਦੇ ਢੇਰ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਲੋਕ ਭੀੜ ਵਾਂਗ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਖ਼ਾਲੀ ਹੱਥ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

"ਜਿਵੇਂ ਅਦਾਲਤ ਨਾ ਹੋਈ ਰਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਹੋ ਗਈ।"

ਇਹ ਲਾਈਨ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਥੀਮ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਜਨਤਾ ਲਈ ਅਦਾਲਤ

ਹੁਣ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ, ਇਕ 'ਲੰਮੀ ਲਾਈਨ' ਵਾਲਾ ਦਫ਼ਤਰ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਆਦਮੀ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ, 'ਕਿਸਮਤ' ਲੱਭਣ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਇਥੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਧੁੱਪ ਨਹੀਂ ਚਮਕਦੀ, ਧੁੱਪ ਹੈ ਪਰ ਮੈਲੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਭਾਵ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ ਪਰ ਗੰਧਲਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ। ਇਹ ਧੁੱਪ ਨਾ ਤਾਪ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਉਮੀਦ।

ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗ:

ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਵੰਦ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਗੁੱਜਰ ਜਿਸ ਦਾ ਭਰਾ ਜੁੰਮਾ ਖਾੜਕੂ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੇ ਸਮੇਂ 'ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ ਭਰਾਵਾਂ' ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਝੂਠੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਨੇ ਉਸਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਵੀ ਖੋਹ ਲਈ।

"ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਾ ਖ਼ਿਦਮਤ ਕਿਉ। ਆਪ ਭੁੱਖਾ ਰਿਹ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਾ ਰੋਟੀ ਖਵਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੋ ਖ਼ਾਤਿਰ ਖਾੜਕੂਆਂ ਕੋ ਦੁੱਧ, ਘਿਉ ਤੇ ਭੇਡ, ਬਕਰੋ ਦਿੱਤੋ ਤਾਂ ਜੇ ਵਾ ਮਾਰੋ ਇਲਾਕੋ ਮਾ ਤਬਾਹੀ ਨਾ ਮਚਾਵੇਂ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਕੋ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾ ਪਹੁੰਚਾਵੇਂ। ਬਾਬੂ! ਤਮ ਮਿੰਨਾ ਦੱਸੋਂ ਕਿ ਹਮ ਕਿਵੇਂ ਦੇਸ਼ ਦੋਵ੍ਹੀ ਬਣ ਗਿਉ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਖਾੜਕੂਆਂ ਕਾ ਰਸਤਾ ਦੱਸਤਾ ਹੋਵੇਂ; ਵਾ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਕਹਾਵੇਂ ਅਤੇ ਹਮ ਦੇਸ਼ ਗ਼ੱਦਾਰ।"[2]

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੰਭੀਰ ਨੈਤਿਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਠਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਬਾ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਰੱਖਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਲੇਖਕ ਪਾਠਕ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਰਚਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਦਾ ਸਰਵੋਤਮ ਰੂਪ ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਹੁੰਚ:

'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਚੋਣ ਇਕ ਗਰੀਬ ਪੇਂਡੂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਦੰਗਿਆਂ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ 'ਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸੂਝ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਇਥੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧਰਮ ਜਾਂ ਵਾਰਿਸ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਪੂਰੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਕਿਵੇਂ ਪੈਸੇਦਾਰ ਤੇ ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਜਾਂ ਮਸਕੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨ 'ਕਹਾਣੀ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਾਈਨ ਆਉਂਦੀ ਹੈ "ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਤਲਵਾਰ ਗੀ ਨੋਕ ਜਾਂ ਪੈਸਾ ਕੀ ਛਣਕਾਰ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਜਾਵੇ।"[3]

ਨੈਤਿਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਅਜੋਕੀ ਮਹੱਤਤਾ:

ਅੱਜ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਜਿੱਥੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਲੰਬੀ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਅਰਥ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਵਰਗੀ ਕਹਾਣੀ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਕ ਗੁੱਜਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਉਸ ਆਦਮੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ।

ਲੇਖਕ ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲਾਚਾਰੀ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਚੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਦਫ਼ਤਰੀ ਮੇਜ਼ ਉੱਤੇ ਲੱਗੀਆਂ ਫ਼ਾਇਲਾਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਮਾਮਲਾ ਆਪਣੀ ਤਰਜੀਹ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਪੈਣੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਲੈਣੀ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਛੁੱਟੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਮਾਹੌਲ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਆਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਸੰਦ-ਨਾਪਸੰਦ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਦਫ਼ਤਰੀ ਤਰਤੀਬ ਅਧੀਨ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁੱਢਾ ਗੁੱਜਰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਬਾਬੂ ਨੂੰ "ਮਾਹਰੀ ਗੱਲ" ਸੁਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਣਸੁਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ "ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਬੁੱਢੇ ਨੇ ਤੰਗ ਕਰ ਛੱਡਿਆ ਹੈ... ਬਾਬਾ ਚੁੱਪ ਕਰ... ਵਾਰੀ ਸਿਰ ਤੇਰਾ ਕੇਸ ਵੀ ਚੁਕਣੇ ਆਂ।"[4]

ਫੈਸਲੇ ਤੇ ਤਾਰੀਖ਼ਾਂ

ਚਾਰ ਘੰਟੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ, ਬਹਿਸਾਂ ਤੇ ਫ਼ੈਸਲਿਆਂ ਦੇ ਮਗਰੋਂ ਬਾਬੂ ਦਫ਼ਤਰੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੁੱਢੇ ਗੁੱਜਰ ਨੂੰ ਉਡੀਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਕ ਮਾਨਵਤਾ ਭਰੀ ਚਮਕ ਕਥਾਵਾਚਕ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬਾਬੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਦਰਦ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਗੈਰ ਮਾਨਵੀ ਵਤੀਰੇ ਤੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ, ਬੁੱਢੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਦਰਦ

ਦਾ ਦਰਿਆ ਉੱਬਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[5] ਬਾਬੂ ਚਾਹ ਤੇ ਕਚੌਰੀਆਂ ਮੰਗਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਲ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਮੋੜ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਅਦਾਲਤੀ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਟਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਸੱਚਾਈ: ਜਾਇਦਾਦ ਜ਼ਬਤ, ਪਰ ਕਿਉਂ?

ਬਾਬਾ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲਿਆਂਦੇ ਕਾਗ਼ਜ਼ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇੰਤਕਾਲ ਦੀ ਨਕਲ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਕਿ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਜੁੰਮਾ ਨੂੰ "ਦੇਸ਼-ਵਿਰੋਧੀ" ਕਰਾਰ ਦੇ ਕੇ ਜਾਇਦਾਦ ਕੁਰਕ ਕਰ ਲਈ ਗਈ ਸੀ। "ਜੁੰਮਾ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਹਥਿਆਰ ਚਲਾਣ ਦੀ ਟ੍ਰੇਨਿੰਗ ਲੈ ਕੇ... ਸਾਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਕੁਰਕ..."[6]

ਪਰ ਗੁੱਜਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇਸ ਨੈਰੇਟਿਵ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੁੰਮੇ ਨੇ ਤਾ ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਰੱਖਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਇਕ ਅਮੀਰ ਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਰੰਜਿਸ਼ ਕਾਰਨ ਉਸ ਉੱਤੇ ਝੂਠਾ ਕੇਸ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਇਲਜ਼ਾਮ ਪੈਸੇ, ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਸੀ। "ਜੁੰਮਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਲੜਿਆ ਥਾ... ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਜੁੰਮਾ ਕੀ ਪਿਠ ਮਾ ਛੁਰੀ ਖੋਬਿਉ... ਝੂਠਾ ਕੇਸ ਬਣਾਇਆ।"[7]

ਅਸਮਰਥਤਾ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ

ਜਦ ਬਾਬਾ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਤਾਂ ਬਾਬੂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਪੀਲ ਦੀ ਮਿਆਦ ਕਦੋਂ ਦੀ ਲੰਘ ਚੁੱਕੀ ਹੈ:

"ਬਾਬਾ! ਇਹ ਸਰਕਾਰੀ ਆਰਡਰ ਹੈ। ... ਮਿਆਦ ਤਾਂ 90 ਦਿਨ ਤੀਕਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[8] ਇਹ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤਰੀਕ ਗਰੀਬ ਦੀ ਉਮੀਦ 'ਤੇ ਪਾਣੀ ਫੇਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਲੇਖਕ ਇਕ ਚਾਨਣ ਦੀ ਰੇਖਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ: ਹਾਈਕੋਰਟ ਜਾਂ ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। "ਬਾਬਾ ਜੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਲਈ ਰੱਬ ਨਾਲ ਵੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣੀ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।"[9] 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਦੀ ਕਥਾ ਇਕ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਆਂ ਦੀ ਅਣ-ਉਪਲੱਬਧਤਾ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਤੰਤਰ ਦੀ ਅਣਸੁਣੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਇ ੱਥੇ ਕਿਰਦਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਰੋਲ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜੀਉਂਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਗੁੱਜਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਅਵਾਜ਼ਾਂ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਵਿਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਣਸੁਣੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰਾਂ ਦਫ਼ਤਰੀ

ਬਾਬੂ (ਕਥਾਵਾਚਕ) ਅਤੇ ਬੁੱਢਾ ਗੁੱਜਰ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਿਆਂਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਦਾਲਤੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਫਸੇ ਹੋਏ ਸੰਵੇਦਨਹੀਣ ਮਨੁੱਖੀ ਜੰਤਰ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਬਾਬੂ ਜੋ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਥਾਵਾਚਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦਫਤਰੀ ਕਾਰਜਸ਼ੈਲੀ ਅੰਦਰ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਜੋ ਪੇਸਾਵਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਹੋਇਆ ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਤੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਚਿਣਗ, ਅਹਿਸਾਸ, ਅਨੁਭਵ, ਸੰਵੇਦਨਾਂ ਆਦਿ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਬਜ਼ੁਰਗ ਦੇ ਦਰਦ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਗੁੱਜਰ ਨੂੰ ਅਦਾਲਤੀ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਹੇਠ ਪਿਸਦਿਆਂ ਦੇਖ ਉਸਨੂੰ ਅਦਾਲਤੀ ਰਾਹ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਕਥਾਵਾਚਕ (ਬਾਬੂ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ। ਬਾਬੂ ਮਾਮੂਲੀ ਅਫਸਰ ਦੀ ਥਕਾਵਟ, ਗੈਰ ਮਨੁੱਖੀ ਢੰਗ ਅਤੇ ਕੰਮ ਦੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਦੱਬੇ ਚਿਹਰੇ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦਾ ਹੈ "ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਕਿੰਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਣਾ... ਅਦਾਲਤ ਨਾ ਹੋਈ ਰਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਹੋ ਗਈ।"[10] ਇਹ ਅਦਾਲਤੀ ਕੰਮਕਾਜ 'ਤੇ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਲਾਈਨ ਇਕ ਵੱਡੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤਣਾਵ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਹੈ। ਉਹ ਫ਼ਾਇਲਾਂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਵਾਧੇ ਅਤੇ ਦਫ਼ਤਰੀ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਹਾਣੀ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੁੱਢੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਚ ਦਰਦ ਦੇ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਉੱਬਲਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ "ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਤੀਰੇ ਉੱਤੇ ਸ਼ਰਮ ਆਈ।"[11] ਇਹ ਆਮ ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਆਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬੂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਗੁੱਜਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਚਾਹ, ਖਾਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਈਕੋਰਟ ਜਾਂ ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਜਾਣ ਦੇ ਰਸਤੇ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਗੁੱਜਰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵਪੂਰਕ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਗ਼ਰੀਬੀ, ਨਿਆਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਸ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਰਾਜਸਥਾਨੀ/ਬਾਂਗਰੀ ਲਹਿਜ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਹਾਸ਼ੀਏ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਧੀਰਜ ਅਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਵੇਰੇ ਤੋਂ ਰਾਤ ਤਕ ਆਪਣੇ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਭਰਾ ਲਈ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। "ਤਮ ਜੇ ਮਾਹਰੀ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਣਤੋ ਤਾਂ ਤਿੰਨਾ ਪਤਾ ਚਲਤੋ ਕਿ ਮਾਹਰੋ ਕੇਸ ਕੇਹ ਹੈ।"[12] ਬਾਬਾ: ਠੋਸ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਦਾ ਮੁਕੱਦਮਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਦੇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬਾਬੇ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੁੱਖ, ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਣੀਆਂ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਹੀਨਤਾ ਅਤੇ ਪੱਖਪਾਤ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬੁੱਢਾ ਗੁੱਜਰ ਪਾਤਰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਦਿਲ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਿਸਟਮ ਦੀਆਂ ਖ਼ਾਮੀਆਂ ਦੀ ਦੁੱਖਾਂ ਭਰੀ ਜੀਵੰਤ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਕਸ਼ੈਲੀ, ਬੋਲੀ, ਸਰੀਰਕ ਢਾਂਚਾ ਅਤੇ ਅਭੀਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ

“ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ, ਬੁੱਢੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦਾ ਦਰਿਆ ਉੱਬਲ ਰਿਹਾ ਸੀ।”[13] ਜਿਸ ਨੇ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਉਡੀਕ ਵਿਚ ਬਿਤਾਇਆ ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਵਿਚ ਹੀ ਖਲੋਤਾ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਜੁੰਮੇ ਦੀ ਬੇਗੁਨਾਹੀ ਲਈ ਆਪਣੀ ਹਯਾਤੀ ਤੱਕ ਨਿਚੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ “ ਬਾਬੂ! ਹਮ ਤਿਨਾ ਅਪਣੀ ਹਯਾਤੀ ਕਾ ਨਿਚੋੜ ਦੱਸੇਂ ਕਿ ਬੇ-ਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਮਜ਼ੋਰਾਂ ਤੇ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਪਰ ਹੀ ਹਮਲਾ ਕਰੇ।”[14] ਉਸ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਰੋਹ, ਅਨਿਆ, ਲਾਚਾਰੀ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਸਾਰੇ ਇਕੱਠੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਿੱਧਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਕਾ ਜੀਨਾ ਤੇ ਕੁੱਤੇ ਕਾ ਜੀਨਾ ਏਕ ਬਰਾਬਰ।”[15]

ਇਹ ਲਾਈਨ ਸੰਵਿਧਾਨਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲਿਖੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਲਕੀਰ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਜੁੰਮਾ, ਜੋ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ ਪਰ ਉਸਦੀ ਜਾਇਦਾਦ, ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰੇ ਉੱਤੇ ਘੁੰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਉੱਤੇ ਲੱਗਾ ਦੇਸ਼ ਧਰੋਹੀ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਅਤੇ ਕੁਰਕ ਹੋਈ ਜਾਇਦਾਦ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਗਰੀਬ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਤਾਕਤਵਰ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਇਕ ਐਸਾ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦਫ਼ਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼-ਦ੍ਰੋਹੀ ਐਲਾਨ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਪਰ “ਜੁੰਮਾ ਤਾਂ ਮਿਲੀਟੈਂਸੀ ਕੇ ਕੁਝ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਬਿਮਾਰੀ ਨਾਲ ਮਰ ਗਇਉ ਬਾ।”[16] ਜੁੰਮਾ ਦੀ ਕਬਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਉਸ ਦੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਪੁੱਤਰ, ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਸੀ। ਜੁੰਮਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ: ਕਿਵੇਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚਾਲਾ ਵਿਚ ਬੇਗੁਨਾਹ ਲੋਕ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਵੇਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਤਾ ਦੁਸ਼ਮਣੀਆਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਨਿਮਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਸੱਚਾ ਰਾਸ਼ਟਰ ਪ੍ਰੇਮੀ “ਦੋਸ਼ੀ” ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? “ਉਹ ਭਾਈ ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਗੱਦਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਗਿਆ?”[17]

ਜੱਜ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਦਾਲਤੀ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਨਿਰਜੀਵ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਫ਼ਾਈਲਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਜਾਂ ਅਪੀਲ ਦੀ ਮਿਆਦ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਛੋਟਾ ਪਰ ਅਹਿਮ ਪਾਤਰ ਸਰਦਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਬੂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਵਤ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ”ਬਾਕੀ ਤੇਰਾ ਚਾਅ-ਪਾਣੀ ਤੇ ਬੋਤਲ ਸਹੀ ਹੈ।[18] ਕਹਾਣੀ 'ਚ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਤੇ ਤਿੱਖੀ ਚੋਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਾਬੂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਦੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦਰਦਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਤਕਲੀਫਾਂ ਨੂੰ ਅਣਦੇਖਿਆ ਕਰਕੇ ਆਰਥਿਕ ਲਾਭ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਚਪੜਾਸੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਬਾਬੂ ਦੇ ਕਹਿਣੇ ਵਿਚ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ “ਪਰ ਅੱਜ ਦੇ ਚਪੜਾਸੀ ਹੱਡ-ਹਰਾਮ ਤੇ ਕੰਮ ਚੋਰ।”[19] ਇਹ ਪਾਤਰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਕੜੀ ਵੀ ਅਸਮਰਥ ਅਤੇ ਬੇ-ਦਰਦ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਸਟਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਝੰਝੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬੂ ਅਤੇ ਗੁੱਜਰ, ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਬਾਹਰੀ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਝਲਕ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਨਿਆਂ, ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ:

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਇਕ ਲੋਅਰ-ਕੋਰਟ ਦਫ਼ਤਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਥਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਧਰੀ ਵਿਢੰਬਨਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਿਕ ਧਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਨਸਾਫ਼ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਿਧਾਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਟੁੱਟ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰ ਬੁਨਿਆਂਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਧਰੋਹੀ ਦੇ ਝੂਠੇ ਦੋਸ਼। ਜੁੰਮਾ, ਜਿਸਨੇ ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣਾ ਘਰ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤਾ, ਉਸ ਉੱਤੇ ਖਾੜਕੂ ਬਣਨ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ " ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੌਲਿਆਂ ਮਾ ਹਿੰਦੂ ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਕੋ ਆਪਣੇ ਘਰ ਮਾ ਰਖਿਉ ਥਾ, ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਗੱਦਾਰ ਬਣ ਗਿਉ?"[20] ਇਹ ਸਵਾਲ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਦਾਲਤ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਲੰਮੀ ਉਡੀਕ ਤੇ ਅਣਸੁਣੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਵਾਲੀ ਥਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ "ਬਾਬੂ! ਹਮ ਤਿਨਾ ਅਪਣੀ ਹਯਾਤੀ ਕਾ ਨਿਚੋੜ ਦੱਸੇਂ ਕਿ ਬੇ-ਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰਾਂ ਪਰ ਹੀ ਹਮਲਾ ਕਰੇ।"[21] ਦਫ਼ਤਰ, ਜਿੱਥੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਿਆਂ ਫ਼ਾਇਲਾਂ ਵਿਚ ਦੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਦਾਲਤੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬੇਈਮਾਨੀ ਦਾ ਮੁਹਤਾਜ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਜੁੰਮਾ ਅਤੇ ਗੁੱਜਰ ਵਰਗੇ ਕਿਰਦਾਰ ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਹਾਸਿਏ ਉੱਤੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁੱਜਰ ਦੀ ਬੋਲੀ "ਗ਼ਰੀਬ ਕਾ ਜੀਨੋ ਤੇ ਕੁੱਤਾ ਕਾ ਜੀਨੋ ਇਕ ਬਰਾਬਰ।"[22] ਇਹ ਲਾਈਨ ਸਿਸਟਮੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਪੀੜਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ। ਗ਼ਰੀਬੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਨਹੀ, ਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦੁਖਾਂਤ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਜ਼ਲੂਮ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਮੰਗਣ ਨੂੰ ਵੀ 'ਅਪਮਾਨ' ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਡਿੱਗਦੇ ਮਿਆਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੁੰਮੇ ਉੱਤੇ ਲੱਗੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਉਲਟ ਚੱਲਦੀ ਹਕੀਕਤ, ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ "ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਤਲਵਾਰ ਗੀ ਨੋਕ ਜਾਂ ਪੈਸਾ ਕੀ ਛਣਕਾਰ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਜਾਵੇ।"[23] ਇਹ ਲਾਈਨ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਾਜਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪੂਰਕ ਵਿਅੰਗ ਹੈ ਜਿੱਥੇ 'ਲਾਭ'

ਇਨਸਾਫ਼ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੁੰਮੇ ਨੂੰ ਖਾੜਕੂ ਕਹਿਣ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤਣਾਵ ਭਰੀਆਂ ਪਿਛੋਕੜ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ: ਖ਼ੁਫੀਆ ਇਲਜ਼ਾਮ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰੋਸ ਕਿਸੇ ਮਜ਼ਲੂਮ ਨੂੰ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਚਕੀ ਵਿਚ ਪੀਸ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੁੰਮੇ ਦੀ ਕਬਰ ਦਾ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਕਿਵੇਂ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ, ਬਾਬੂ ਦੀ ਗੱਲ:

"ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਅਦਾਲਤ ਹੈ... ਜੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਲਈ ਰੱਬ ਨਾਲ ਵੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣੀ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।"[24]

ਇਹ ਗੱਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਝਲਕਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹੈ ਪਰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਨਿਆਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਨਿਆਂ ਜੋ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਮਿਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਉਸ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਮੈਲੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ। ਇੱਹ ਕਹਾਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਰਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਧੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਅੰਗ ਰਾਹੀਂ ਨਿਆਂ ਦੀ ਧੁੰਦਲੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਾਡੇ ਅਦਾਲਤੀ, ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕੀ ਅਤੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ, ਰੂਪਕ, ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਾਂਕੇਤਿਕਤਾ :

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੀ ਪੀੜ੍ਹਾ, ਤਣਾਅ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਹੌਸਲੇ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਧਾਰਣ, ਆਮ ਲੋਕੀ ਬੋਲੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਧੁਨ, ਰੂਪਕਾਤਮਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਰੁਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਆਮ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲਹਿਜ਼ੇ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਬਾਬੂ ਦੇ ਮੁਖੋਂ ਨਿਕਲੀਆਂ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ "ਅੱਜ ਕੰਬਖ਼ਤ ਦੋਵੇਂ ਕਲਰਕ ਛੁੱਟੀ 'ਤੇ ਨੇ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਕਿੰਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਣਾ..."[25] ਇਹ ਜ਼ੁਬਾਨ ਕੋਈ ਵਿਦਵਾਨੀ ਜਾਂ ਕਲਾ-ਨਿਰਮਿਤ ਲਹਿਜ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦਫ਼ਤਰੀ ਰੁਟੀਨ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਮਿਠਾਸ ਅਤੇ ਤਿੱਖੇ ਵਿਅੰਗ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਖੁਦ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸਾਂਕੇਤਿਕ ਰੂਪਕ ਹੈ। ਧੁੱਪ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਜਾਲਾ, ਉਮੀਦ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਉਮੀਦ ਦੀ ਉਸ ਧੁੱਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਲ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ

ਰੋਸ਼ਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਚਾਨਣ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਨਿਆਂ (ਧੁੱਪ) ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਨਸਾਫ਼ (ਚਾਨਣ) ਗਾਇਬ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤੇ ਹਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ "ਅਦਾਲਤ ਨਾ ਹੋਈ, ਰਾਸ਼ਨ ਜਾਂ ਤੇਲ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਹੋ ਗਈ।"[26] ਇਸ ਉਪਮਾ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਥਾਂ ਅਦਾਲਤ ਇਕ 'ਵੰਡ ਕੇਂਦਰ' ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਲਾਈਨ ਲਗਾ ਕੇ ਉਮੀਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਾਪਸ ਖ਼ਾਲੀ ਹੱਥ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਗ਼ਰੀਬ ਕਾ ਜੀਨੋ ਤੇ ਕੁੱਤਾ ਕਾ ਜੀਨੋ ਇਕ ਬਰਾਬਰ।"[27] ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅੰਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਿਆਨਕ ਸਚਾਈ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਕੁੱਤਾ' ਇਕ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁੱਜਰ ਬਾਬੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਪੂਰਬੀ ਹਿੰਦੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਲੀਜੁਲੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੈ "ਬਾਬੂ! ਯਾ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਾ ਚਿੱਟੋ ਝੂਠ ਹੈ। ਹਨੇਰ ਖੁਦਾ ਗੋ ਹੈ।"[28] ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਲਿਖਤ ਪਾਠ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਜੀਉਂਦਾ-ਜਾਗਦਾ ਮਜ਼ਲੂਮ ਹੈ। ਜਿਸਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਵਿਦਿਆ ਨਹੀਂ।

ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਲਾਈਨਾਂ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ: "ਬਾਬੂ! ਮਸਕੀਨ ਕਾ ਦਿਲ ਗਾ ਜ਼ਖ਼ਮ ਉਸਗੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਤੀ।"[29] ਇਹ ਲਾਈਨ ਅਣਕਹੇ ਦਰਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਪੀੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਚੀਕਿਆਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਲਿਖਾਰੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਨਾਲ ਅਜਿਹੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ "ਚਾਹ ਤੇ ਕਚੌਰੀਆਂ ਮੰਗਵਾਈਆਂ। ਅਸੀਂ ਦੋਵੇਂ ਚਾਹ ਪੀਤੀ।"[30] ਇਹ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪਲ, ਇਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ, ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਧੁੱਪ ਹੈ ਜੋ 'ਮੈਲੀ' ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਉਮੀਦ ਸਾਂਝੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਸੰਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਰਜੀਵ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਸੰਵਾਦ ਬਾਬੂ ਅਤੇ ਗੁੱਜਰ ਦਰਮਿਆਨ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਧੜਕਣ ਬਣਦੇ ਹਨ "ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਸੱਚੀ ਲਗਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਲਈ ਲੜੇਗਾ - ਜਿੱਤ ਜ਼ਰੂਰ ਉਸੇ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ।"[31] ਇਹ ਸੰਵਾਦ, ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੋਟਿਫ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪੀੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਆਸ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਮੀਦ ਦੀ ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ ਦੇ ਰੁੱਖ ਹੇਠ ਬੈਠਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਨੈਤਿਕਤਾ, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਇਕ ਐਸੀ ਕਲਾ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਥਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਰ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਇਨਸਾਫ਼, ਨਿਆਂ, ਧਾਰਣਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਇਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨਕਾਲੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਹੈ। "ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਨੋਕ ਜਾਂ ਪੈਸੇ ਦੀ ਛਣਕਾਰ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਜਾਵੇ। ਸੱਚ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ।"[32] ਇਹ ਉਪਕਥਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਨਹੀਂ, ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਸਟਮੀ ਸ਼ਕਤੀ

ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਗੁੱਜਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ਰੀਬ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਨਾ ਸੁਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਝੂਠੇ

ਦੋਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਜਬਤ ਕਰ ਲੈਣੀ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਵਿਧਾਨਿਕ ਅਣਦੇਖੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। "ਗ਼ਰੀਬ ਕਾ ਜੀਨਾ ਤੇ ਕੁੱਤੇ ਕਾ ਜੀਨਾ ਏਕ ਬਰਾਬਰ।"[33]

ਜਿੱਥੇ ਦਫ਼ਤਰੀ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਇਨਸਾਨੀ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨੋਟਿਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਉਥੇ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਰਥਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਾਬੂ ਵੱਲੋਂ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਚਾਹ ਤੇ ਕਚੌਰੀ ਮੰਗਵਾ ਕੇ ਬਿਠਾਉਣ ਦੀ ਘੜੀ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮੂਲ ਬਿੰਦੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ ਬੁੱਢੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਦਰਦ ਦਾ ਦਰਿਆ ਉੱਬਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾਇਆ..."[34]

ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼-ਧ੍ਰੋਹ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲੀਟੈਂਟ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰਧ੍ਰੋਹੀ ਕਿਵੇਂ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ? "ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਾ ਖ਼ਿਦਮਤ ਕਿਉ। ਆਪ ਭੁੱਖਾ ਰਿਹ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਾ ਰੋਟੀ ਖਵਾਈ।"[35] ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵੱਲ, ਜਦ ਬਾਬੂ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ:

"ਬਾਬਾ ਜੇ ਹਾਈਕੋਰਟ ਨੇ ਵੀ ਤੇਰੀ ਨਾ ਸੁਣੀ ਤਾਂ ਸੁਪਰੀਮ ਕੋਰਟ ਦਾ ਬੂਹਾ ਤਾਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਹੈ।"[36]

ਇਹ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਲੜਾਈ ਅੰਤ ਤੱਕ ਲੜਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਹਾਰ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਨਹੀਂ ਝੁਕਦੇ।

"ਪਰ ਬਾਬੂ! ਉਮੀਦ ਕਾ ਭਾਂਡੋ ਤਾਂ ਸਦਾ ਖ਼ਾਲੀ ਰਵੇਂ।"[37]

ਇਹ ਲਾਈਨ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹਤ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਜਨਤਾ ਜੋ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਅਦਾਲਤਾਂ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਦੇ ਫੇਰੇ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਉਮੀਦ ਵੀ ਝੂਠੀ ਲੱਗਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਸਾਡੀ ਅਦਾਲਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ 'ਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਕਮੀ ਨੂੰ ਖੋਜੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਵੇਖਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਸੱਚ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ 'ਸੱਚ' ਦੀ ਮੌਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਦੇਸ਼: ਨਿਆਂ ਦੀ ਉਮੀਦ:

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਫ਼ ਦੀ ਧੁੱਪ 'ਮੈਲੀ' ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੇ ਮੈਲ 'ਚੋਂ ਵੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਿਕਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਕਹਾਣੀ ਆਖਰਕਾਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ:

"ਜੋ ਰੱਬ ਨਾਲ ਵੀ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਜਿੱਤ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[38]

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਇਕ ਸਧਾਰਣ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਗਹਿਰਾਈ ਵਾਲੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਧਕ ਅਵਸਥਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੁੱਖ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਕਹਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਚੱਲ ਰਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਹਾਣੀ "ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਫ਼ ਸਿਰਫ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕਾਗਜ਼ਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾਂ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀਆਂ ਲਕੀਰਾਂ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਵਾਲੇ ਫੈਸਲੇ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਗਰੀਬ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਬਾਬਾ ਗੁੱਜਰ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਵੱਡਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਜੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

"ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ" ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਿਰਫ ਕਹਾਣੀ ਲਈ ਰਚੇ ਗਏ ਚਰਿਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਸਲ ਸਮਾਜਕ ਸੰਕਟਾਂ, ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਆਈਨੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਹਰ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਉਹਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਤ ਦੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾ ਕੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਸੋਚਣ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਕਿ: "ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਚਾਨਣ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ – ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਨਸਾਨੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਹੌਸਲੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਸਕੇ।"

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ 'ਮੈਲੀ ਧੁੱਪ' ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਤਾਕਤ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤਕਨੀਕ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਕ ਆਮ ਦਫ਼ਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਕੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਮਾਜਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਨਕਸ਼ੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਵਾਤਾਵਰਨ, ਇਕ ਜਗ੍ਹਾ, ਇਕ ਵਿਆਥਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਚਰਿਤਰਾਂ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਾਲੀ ਤਕਨੀਕ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਦਫ਼ਤਰ ਦੀ ਰੁਟੀਨ, ਫਿਰ ਆਮ ਕੇਸਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਤੇ ਆਖੀਰ ਵਿਚ ਗੁੱਜਰ ਦੀ ਵਿਆਥਾ, ਇਹ ਸਾਰਾ ਰਚਨਾ-ਕਰਮ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ।

ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਅਦਾਲਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਥਾ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਬੁੱਢੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ "ਯਾ ਵੇਖ ਬਾਬੂ! ਮਾਰੇ ਜੁੰਮਾ ਕੀ ਸਾਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਇਸ ਫਟਕਾ ਮਾ ਜ਼ਬਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ" ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਹਾਣੀ ਕਲਮ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਠੋਸ ਤਜਰਬਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਹੈ।

ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਉਂਤ ਇਕ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਵਿਅੰਗ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ ਕਹਾਣੀ

ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਲਹਿਜ਼ਾ, ਲੋਕ-ਵਾਚਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਇਹ ਸਭ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਅਡਿੱਠਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਖ਼ਾਲਿਦ ਹੁਸੈਨ, ਸੂਲਾਂ ਦਾ ਸਾਲਣੁ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2022, ਪੰਨਾ 115
2. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
3. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
4. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 116
5. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
6. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 116
7. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
8. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
9. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
10. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 115
11. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 115
12. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 116
13. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
14. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
15. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
16. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
17. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
18. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 116
19. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 115
20. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
21. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
22. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
23. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
24. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
25. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 115
26. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 115
27. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
28. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118

29. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
30. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
31. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
32. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
33. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 118
34. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
35. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 117
36. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
37. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119
38. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 119

ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੇ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ "ਊਣੇ" ਦਾ ਇਕ ਅਧਿਐਨ

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਗਸੀਰ ਸਿੰਘ

ਸ਼ਹੀਦ ਊਧਮ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ ਮਹਿਲਾਂ ਚੌਕ (ਸੰਗਰੂਰ)

ਫੋਨ 98769-70532

"ਊਣੇ" ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪੁਸਤਕ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬਾਲ ਨਾਟਕ ਤੇ ਨਾਟਕ ਵੀ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਜਨਵਰੀ 2001 ਵਿਚ ਛਪ ਕੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਆਈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ 2015 ਵਿਚ, ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਤੇ ਨਾਟਕ ਵੀ ਤਿਆਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਾਟਕ ਟੀਮਾਂ ਵੱਲੋਂ ਖੇਡੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਹੇਠਾਂ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ। ਉਹ ਦੱਬੇ ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹਨ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਪ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਪੁਸਤਕ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਤਕਰਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹਨਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ, ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਊਣੇ" ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਦਸ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ, ਊਣੇ, ਆਫਤ, ਹਵਾ 'ਚ ਲਕਟਕਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਸੰਸਾਰੀ, ਕੋਈ ਹੋਰ ਗੱਲ ਸੁਣਾ, ਈਜਵਾ ਤੂੰ ਦੌੜੀ ਚੱਲ... ਚੀਰ-ਹਰਨ, ਇੱਜ਼ਤਦਾਰ, ਅਤੇ ਸਾਰੰਗੀ ਦੀ ਮੌਤ। ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਉਹ ਲੋਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਨਾਲ - ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਵੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਦਿਲ ਖਿੱਚਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਕਹਾਣੀ" ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ" ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਰਗ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਭ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਮਾਸਟਰ ਪਾਤਰ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਖਾਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਛੱਤੀ ਪ੍ਰਕਾਰ

ਦੀਆਂ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤੇ ਸਾਰੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁੱਟ ਕੇ ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਪੂਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲਾ ਇਕ ਪਾਤਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਵੀ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਇੱਥੇ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਰਹਿੰਦੇ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰੀ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਵੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਛੋਟੇ ਹੁੰਦੇ ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਝੋਨਾ ਵੀ ਲਗਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਖੇਡਣ ਦੀ ਉਮਰੇ ਇਕੱਲਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਵੀ ਖੇਤ 'ਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਖੇਡਦਾ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ। ਭੈਣਾਂ ਕਿਉ ਨਹੀ ਖੇਡਦੀਆਂ! ਮੇਰਾ ਜੀਅ ਵੀ ਕਰਦਾ ਪੁੱਛਣ ਨੂੰ, ਪਰ ਹੌਸਲਾ ਨਾ ਪੈਂਦਾ।"[1] ਇਹਨਾਂ ਜੁਆਕਾਂ ਦੀ ਖੇਡਣ ਦੀ ਤੇ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਉਮਰ ਵੀ ਕੰਮ 'ਚ ਹੀ ਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੰਮ ਤੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਸਕੂਲ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪਾਤਰ ਦੇ ਕੁੱਟ ਵੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਵਾਕ ਨੂੰ ਕੰਮ 'ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣਾ ਮਾਪਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਨਹੀਂ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਲ ਭਰ ਮੱਝ ਨੂੰ ਸਾਂਭ ਕੇ ਜਦੋਂ ਦੁੱਧ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤੇ ਫੇਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਲੈ ਜਾਵੇ ਓਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਤੇ ਕੀ ਬੀਤਦੀ ਹੈ ਇਹ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਦੀ ਕੁੜੱਤਣ ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੀ ਕੁੜੱਤਣ ਅੱਗੇ ਜੋ ਕੁੜੱਤਣ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਿਚ ਹੁਸ਼ਿਆਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਗਰੀਬੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਨੌਕਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਦਾ ਬਾਪੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਮੇਰੇ ਸਾਲੇ ਆਹ ਵੱਡੇ ਢਿੱਡਾਂ ਆਲੇ ਕਦੋਂ ਅੱਗੇ ਆਉਣ ਦਿੰਦੇ ਆ ਕਿਸੇ ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕੁੜੀ ਦੇ... ਥੱਦੀਆ ਦੀਆਂ ਥੱਦੀਆਂ ਨੋਟਾਂ ਦੀਆਂ ਚੁੱਕੀ ਫਿਰਦੇ ਆ ਅਫਸਰਾਂ ਮਗਰ। ਸਾਨੂੰ ਗਰੀਬਾਂ ਨੂੰ ਨੌਕਰੀ ਕਿੱਥੇ?ਐਵੇ ਗਾਲ ਤੇ ਐਨੇ ਵਰ੍ਹੇ! ਕਿਸੇ ਮਿਸਤਰੀ ਨਾਲ ਲਾਇਆ ਹੁੰਦਾ, ਹੁਣ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਦਾ ਮਿਸਤਰੀ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਚੱਲਣ ਕਿੱਥੇ ਦਿੱਤੀ ਮੇਰੀ... ਤੀਵੀ ਨੇ। ਆਖੇ ਅਫਸਰ ਬਣਾਉਣੈ। ਲੁਆ ਲੈ।"[2] ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜਿਹੜਾ ਨੌਕਰੀ ਨਾ ਮਿਲਣ ਕਰਕੇ ਇਕ ਵਰਕਸ਼ਾਪ ਤੇ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਖੇਤ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਣ ਵੀ ਬਾਪੂ ਨਾਲ ਛੁੱਟੀਆਂ 'ਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਨੰਬਰ ਤੇ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਨੌਕਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਕਿਉਂ? ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਤ ਨਾਮ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਮਾਰ ਵੀ ਸਹਿਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪੜ੍ਹ-ਲਿਖ ਕੇ ਮਾਸਟਰ ਲੱਗਣ ਵਾਲਾ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਚਮਗਿੱਦੜ ਨਾਮ ਦਾ ਪਾਤਰ ਇਕ ਥਾਵੇਂ ਆਖਦਾ ਹੈ "ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਜਵਾਈ ਓ ਤੁਸੀਂ... ਮੁਫਤ ਕਿਤਾਬਾਂ... ਫੀਸਾਂ ਮੁਆਫ... ਵਜ਼ੀਫੇ ਤਾਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ। ਤੁਸੀਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਕੀ ਕਰਨਾ। ਕੰਜਰ ਦੇ ਕੰਜਰੋ ਸੀਰੀ ਰਲ ਜੋ... ਦਾਣੇ ਤਾ ਆਉਣ ਘਰੇਂ। ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਕਿਹੜਾ ਡੀ.ਸੀ. ਲੱਗ ਜੋ ਗੇ।"[3] ਇਕ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਬੰਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਇਕ ਜਵਾਕ ਦੇ ਮਨ ਤੇ ਕੀ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ 'ਚ ਬਿਆਨ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ' ਵਿਚ ਇਹੋ ਜੇ ਪਾਤਰ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਮਿਲ ਹੀ ਜਾਣਗੇ। ਜਿਹੜੇ ਪੜ੍ਹ-ਲਿਖ ਕੇ ਵੀ ਇਸ ਕੋਹੜ ਨੂੰ ਛੱਡ ਨਹੀਂ ਸਕੇ 'ਤੇ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਇਨਸਾਨ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੀ ਦੇਣ ਦੇਣਗੇ? ਕਹਾਣੀ ਭਾਵੇਂ ਪੜ੍ਹਨ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੀ ਵੱਡੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤ ਛੋਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਪਾਲਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਮਾਸਟਰ ਜੀ ਜਿੰਨੀਆਂ ਤੁਸੀਂ ਕਹੋ ਮੈਂ ਨਮੋਲ਼ੀਆ ਖਾਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹਾਂ, ਬਸ ਬਿਮਾਰੀ ਟੁੱਟਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਆ।" ਭਾਵੇਂ ਪਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਹੈ ਕੇ

ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਉਹ ਰੋਗ ਟੁੱਟਣਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇਲਾਜ ਨਮੋਲ਼ੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ...। ਕਹਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ ਦੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਦਰਦ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਸਵਾਲ ਵੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇੰਨੇ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਿਥੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਉਹਨਾਂ ਅਣਹੋਈਆਂ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਧੱਕ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਕਿਰਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। “ਊਣੇ” ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, 'ਤੇ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਸੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੀ ਨੇ। ਬਸ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੀ ਫਰਕ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਬਿਮਾਰੀ ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਹਰ ਬੰਦਾ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ' ਤੇ ਤੰਗ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਰਿਹਾ। ਹਰ ਇਕ ਦੀ ਬਸ ਮੁੱਠੀ ਹੀ ਬੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਹ ਕਈ- ਕਈ ਸਾਲ ਘਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ। ਇਸ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਮਜਬੂਰੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਰੋਕ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮੂ ਵਰਗਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਤੇ ਛੋਟੇ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਥਿਕ ਤੋਰ ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਕਹਾਣੀ “ਆਫਤ” ਜਿਹੜੀ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਚੇਤਨਾ, ਨਵੀਂ ਪੀੜੀ ਦਾ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪੈਰ ਧਰਨਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦੂਸਰੇ ਆਫਤ ਸਮਝਦੇ ਨੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਰਦਾਰ ਸਰਪੰਚ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੂੰ ਵੋਟਾਂ 'ਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਫਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਈ ਦਿਨ ਰੋਟੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਖਾਧੀ ਸੀ। ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦਾ ਪੱਲਾ ਭਾਰੀ ਦੇਖ ਇਕ ਵਾਰ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਹੀ ਨਿਕਲ ਗਈ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਦਾ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਨੋਜਵਾਨ ਇਹ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਚੋਣਾਂ ਲੜਨ ਲਈ ਅੜਿੰਗ ਸੀ, ਜਦਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਜੁਰਗ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਉਲਟ ਸਨ। “ਸਰਪੰਚ ਤਾਂ ਲੱਗੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਜੀ ਸਦਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰੋ। ਪਰ ਅਗਾਂਹ ਵਾਸਤੇ ਸੋਚ ਲਿਉ। ਘਾਹ ਦੱਥੇ, ਬਾਲਣ ਨੀਰੇ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਬੁੜ੍ਹੀਆਂ - ਕੁੜੀਆਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਖੇਤੀ ਬੱਨੀ ਜਾਣੈ ਕੌਣ ਵੜਨ ਦੇਊ ਆਪਣੇ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ? ਜੰਗਲ ਪਾਣੀ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਣਗੇ ਆਪਣਾ। ਵਿਚਾਰ ਲਿਉ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ।”[4] ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਉੱਪਰ ਜੱਟਾਂ ਦਾ ਦੱਬ ਦਬਾਅ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਜਾਣੀ-ਜਾਣ ਹਨ। ਪਰ ਲਾਲਚ ਵਿਚ ਤੇ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਫੈਸਲਾ ਲੈ ਲੈਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਤਾਵਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰਦਾਰ ਦੇ ਬੰਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਪਿੰਡ ਤੇ ਕੋਈ ਆਫਤ ਆਈ ਸੀ, ਟਲ ਗਈ। ਪਰ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ “ਪਰ ਮਿਬਰਾ, ਇਹ ਆਫਤ ਬਾਹਲਾ ਚਿਰ ਹੁਣ ਟਲਦੀ ਨ੍ਹੀ ਦਿਸਦੀ।”[5] ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਚੇਤਨ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਐਵੇਂ ਨੀ ਰਹਿਣੇ। “ਈਜਵਾ ਤੂੰ ਦੌੜੀ ਚੱਲ” ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਅਗਲੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਖਿਡਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਘਰ ਜੰਮੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਈ ਮੌਕਿਆਂ ਤੋਂ ਹੱਥ

ਧੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਖਿਡਾਰਨ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਨ-ਸ਼ਾਨ ਲਈ ਖੇਡ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਖੂਨ ਪਸੀਨਾ ਵਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਾਂਗ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਖਿਡਾਰੀ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਯੋਗ ਵਿਅਕਤੀ ਸਭ ਕੁਝ ਛੱਡ ਘਰੇ ਬੈਠ ਗਏ ਹੋਣੇ। ਕਾਰਨ ਸਾਫ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੱਲ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਗੱਲ ਮੌਕੇ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਭਾਰੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਨਾਮ ਰੋਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਚਪੇੜ ਮਾਰਦੀ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਉਸਨੂੰ ਜਾਤ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈ ਕੇ ਤੰਗ ਕਰਦੇ ਨੇ ਅਤੇ ਖੇਡ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਖਿਡਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਗੰਦੀਆਂ ਨਿਗਾਹਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਨੇ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀ ਕਹਾਣੀ "ਚੀਰ-ਹਰਨ" ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਨੱਚਣ ਆਈਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨਾਲ ਬਰਾਤੀ ਛੇੜਖਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਵੀ ਬੋਲਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਕ ਬਰਾਤੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਸ ਕੁੜੀ ਦੀ ਬਾਂਹ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ 'ਤੇ ਮੰਦਾ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁੜੀ ਵੱਟ ਕੇ ਇਕ ਥੱਪੜ ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਪੰਜਾ ਛਪ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਛਿੱਤਰ ਮਾਰਦੀ ਹੈ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਹੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀਆਂ ਨੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਵੀ ਛੱਡੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਦਰਦ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਨਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੋਏ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਬਸ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਾਗਦੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿ ਐਵੇਂ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਕਿਉਂ ਲੱਖਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਨੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ? ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਤੁਹਾਡੇ ਅੰਦਰ ਕਈ ਸਵਾਲ ਵੀ ਜਨਮ ਲੈਣਗੇ ਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਤੁਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਲਈ ਹੰਭਲਾ ਮਾਰੋਗੇ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸੋਹਣਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਗੁਰਮੀਤ ਕੜਿਆਲਵੀ, "ਊਣੇ" (ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ) ਕੁਕਨੁਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਜਲੰਧਰ ਜਨਵਰੀ 2001 ਪੰਨਾ- 9.
2. ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ- 15.
3. ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ- 13.
4. ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ- 41.
5. ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ- 50.

‘ਸੁਣ ਸਖੀਏ’ ਦੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ: ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ

ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।

ਈਮੇਲ: Gurpreetsingh01459@gmail.com

ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਛਾਪ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਹਿਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਚਿਮਾਮਾਂਡਾ ਙੋਜ਼ੀ ਅਡੀਚੇ (Chimamanda Ngozi Adichie) ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ *We Should All Be Feminists*, *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* ਅਤੇ *The Danger of a Single Story* ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ‘ਸੁਣ ਸਖੀਏ’ ਇਕ ਅਨੋਖਾ ਅਤੇ ਖੋਜਯੋਗ ਵਿਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੀ ਖੋਜਾਰਥੀ ਜਸ਼ਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਰਖਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਇਜੀਰੀਅਨ ਲੇਖਿਕਾ ਚਿਮਾਮਾਂਡਾ ਙੋਜ਼ੀ ਅਡੀਚੇ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਲ ਪਰ ਗਹਿਰੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। *We Should All Be Feminists* ਵਿਚ ਉਹ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ’ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਾਲਣ ਦੇ 15 ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ *The Danger of a Single*

Story ਵਿਚ ਉਹ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦੇ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਸ਼ਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ', 'ਪਿਆਰੀ ਇਜਿਆਵੇਲੇ ਜਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮੈਨੀਫ਼ੈਸਟੋ ਦੇ ਪੰਦਰਾਂ ਗੁਰ' ਅਤੇ 'ਇੱਕੋ-ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਗਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸੀ। ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਆਮਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਡੀਚੇ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਇਸ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤੀ ਸੋਚਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਲਹਿਰ ਹੈ, ਜੋ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਲਿੰਗ (Gender) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ ਉਦੋਂ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨੀਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਅਣਦੇਖੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ 'ਪਹਿਲੀ ਲਹਿਰ' (First Wave Feminism) ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਵੋਟ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ, ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੋਟ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਲੰਬੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1920 ਵਿਚ ਮਿਲਿਆ। ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਕ Betty Friedan ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

> ਨਾਰੀਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਵੋਟ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਮਸਲਾ ਖ਼ੁਦ-ਬਖ਼ੁਦ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤੇ 1920 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੰਮਣ ਵਾਲੀ ਨਾਰੀ ਲਈ ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਬੀਤ ਚੁੱਕਿਆ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋਵੇਗਾ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ 'ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ' (Second Wave Feminism) ਨੇ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੇ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਿਆਂ, ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਕੰਮ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਫਿਰ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਅਤੇ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ 'ਤੀਜੀ ਲਹਿਰ' (Third Wave Feminism) ਨੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (Diversity), ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਪੱਛਮੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ

ਜੋੜਿਆ।

ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਿਮੋਨ ਦ ਬੋਵੂਆਰ (Simone de Beauvoir) ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ *The Second Sex* (1949) ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਔਰਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। " ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ (Gender RoIes) ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਕੁਦਰਤੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੈੱਲ ਹੁੱਕਸ (BeII Hooks) ਨੇ *Feminism is for Everybody* (2000) ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇਕ ਲਹਿਰ ਦੱਸਿਆ, ਜੋ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਇਹ ਅਫਰੀਕਾ, ਏਸ਼ੀਆ ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਰਗੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਗਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਚਿਮਾਮਾਂਡਾ ਙੋਜ਼ੀ ਅਡੀਚੇ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਗਲੋਬਲ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰੀ ਸਮਝ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, 'ਨਾਰੀਵਾਦ' ਵਜੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੌਲੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਬਣਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸਮੂਹਿਕਤਾ (CoIIectivism), ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਅਕਸਰ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਡੂੰਘੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪਾਵਨ ਗ੍ਰੰਥ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਚਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ 1604 ਈ. ਵਿਚ ਰਚੇ ਗਏ ਇਸ ਮਹਾਂ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਗੁਰੂ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵਸਦੀ ਉਸ ਸਦੀਵੀ ਲੋਚਾ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ, ਜ਼ੁਲਮ, ਤਸ਼ੱਦਦ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵਿਦਰੋਹ ਬਣਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਿਰਜਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਰੀ-ਨਿੰਦਕਾਂ ਨੂੰ ਕੋਸਿਆ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ,

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥

ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ॥

ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ ॥

ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ ॥

ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਊਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ॥

ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਦੁਜੈਲੀ ਸਥਿਤੀ ’ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ। ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਭੂਮਿਕਾ (ਮਾਂ ਵਜੋਂ) ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਣਦੇਖੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਮਰ ਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਪਰਦਾ ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਸਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵਰਗੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ‘ਨਾਰੀਵਾਦ’ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ।

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਸਮਰਪਿਤ ਪਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਰਹੀ ਹੈ। ‘ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ’ ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀਰ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸਾਹਸੀ ਅਤੇ ਬਾਗ਼ੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਵਾਜ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਘਰਸ਼, ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਅ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਪਛਾਣ ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਨੇ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਉਸਨੇ ਨੇ ਲੂਣਾ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨੀਂਹ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਅਤੇ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਵਧੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ, ਘਰੇਲੂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਅ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ

ਦੀ ਭਾਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਔਰਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਜਿਵੇਂ ਲਿੰਗ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਸਮਾਨ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਜਾਂ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਘੱਟ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਅਕਸਰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਚਰਚਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਦੂਜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਸੰਰਚਨਾ (Patriarchal Structure) ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸੋਚ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਕਸਰ 'ਮਾਂ', 'ਭੈਣ' ਜਾਂ 'ਪਤਨੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਡਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਖੋਲ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਵਰਗੀਆਂ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਕ ਕਦਮ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਡੀਚੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਡੀਚੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਜਿਵੇਂ ਲਿੰਗ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ, ਸਮਾਨ ਅਵਸਰ ਅਤੇ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਰਿਪੇਖ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਘੱਟ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਅਨੁਵਾਦ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਗਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੂਲ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੁਨੇਹੇ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਖ਼ੂਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਵਰਗੀ ਰਚਨਾ, ਜੋ ਅਡੀਚੇ ਦੀਆਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ।

ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਪੁਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। Walter Benjamin ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ *The Task of the Translator* ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਅਨੁਵਾਦ ਮੂਲ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਬ-ਸ਼ਬਦ ਨਕਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ,lawrence Venuti ਨੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਦਲ' (Cultural Exchange) ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੱਸਿਆ, ਜੋ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ ਬਾਹਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ,

ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਅਰਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ (ਜਿਵੇਂ ਤਾਲਸਤਾਏ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ) ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ (ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੇਕਸਪੀਅਰ ਦੇ ਨਾਟਕ) ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ।

'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਹੈ। ਇਹ ਅਡੀਚੇ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ', 'ਪਿਆਰੀ ਇਜਿਆਵੇਲੇ ਜਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਮੈਨੀਫ਼ੈਸਟੋ ਦੇ ਪੰਦਰਾਂ ਗੁਰ' ਅਤੇ 'ਇੱਕੋ-ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ' ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਾਈਜੀਰੀਅਨ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਨਮੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮੁੱਦਿਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਚਿਮਾਮਾਂਡਾ ਙੋਜ਼ੀ ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਰਚਨਾ *We Should All Be Feminists* (2014) ਇਕ TEDx ਭਾਸ਼ਣ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਵਿਚ ਲੱਖਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸੁਣਿਆ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਿਆ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹਰ ਉਹ ਮਰਦ ਤੇ ਔਰਤ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਹਾਂ, ਅੱਜ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਤਕਰਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। "

ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਆਪਣੇ ਨਾਈਜੀਰੀਆ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਭੇਦਭਾਵ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਵਾਇਤੀ ਲਿੰਗ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ 'ਕਮਾਉਣ ਵਾਲਾ' ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ 'ਘਰ ਸੰਭਾਲਣ ਵਾਲੀ' ਮੰਨਣਾ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਘਰੇਲੂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਸਿਆਸੀ ਅਗਵਾਈ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਘੱਟ ਹੈ, ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਸਮਾਵੇਸ਼ੀ (Inclusive) ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੀ ਅਪੀਲ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਦੀਆਂ ਦਰਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ 2011 ਦੀ ਮਰਦਮਸ਼ੁਮਾਰੀ ਮੁਤਾਬਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਖਰਤਾ ਦਰ 70.7% ਸੀ, ਜਦਕਿ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ 80.4%)।

ਅਡੀਚੇ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਢਾਂਚਾਗਤ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਮੌਕੇ, ਪੁਰਸ਼-ਅਧਿਕਾਰ

ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਦਲੀਲ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ’ਤੇ ਵੀ ਪਿੱਤਰਸੱਤੀ ਦਬਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ‘ਰੁੱਖਾ ਤੇ ਸਖ਼ਤ’ (Rough and Tough) ਜਾਂ ‘ਬਿਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ’ (Emotionless) ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ। ਅਡੀਚੇ ਨਾਈਜੀਰੀਆ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਘਰੇਲੂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵੱਲ ਧੱਕਣਾ ਜਾਂ ਕੰਮਕਾਜੀ ਜਗ੍ਹਾਵਾਂ ’ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਾ ਲੈਣਾ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ‘ਮਰਦਾਨਗੀ’ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਮਿਆਰਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਔਰਤਾਂ ’ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਬੋਝ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ’ਤੇ ਕਮਾਈ ਤੇ ‘ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮੁਖੀ’ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰੀਅਰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ’ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਦਬਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਡੀਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਲਿੰਗ (Gender) ਸਮਾਨਤਾ ਸਿਖਾਈ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਲਿੰਗ-ਅਧਾਰਿਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਮਿਲ ਕੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਨੂੰ ਨਾਈਜੀਰੀਆ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਹਨ। ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਲਿੰਗ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ‘ਪਰੰਪਰਾ’ ਦੇ ਨਾਮ ’ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਅਡੀਚੀ ਨਾਈਜੀਰੀਆ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਮੁੜ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ’ਤੇ ਮੁੜ-ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ-ਅਧਾਰਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ।

ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਦੂਜੀ ਰਚਨਾ *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* (2017) ਇਕ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ ਇਕ ਪੱਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਉਸਦੀ ਨਵਜੰਮੀ ਧੀ ਨੂੰ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਾਲਣ ਦੇ ਪੰਦਰਾਂ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਗਹਿਰੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ‘ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਖਾਓ ਕਿ ਲਿੰਗ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹਨ’, ‘ਉਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਆਦਤ ਪਾਓ’ ਅਤੇ ‘ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿਓ। ’ ਇਹ ਰਚਨਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਪਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਪਰਵਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ‘ਸਾਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ (Perfect) ਹੋਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ’, ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਰਵਾਇਤੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਡੀਚੀ ਦੇ 15 ਸੁਝਾਅ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਢਾਂਚਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਵਰਿਸ਼, ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ

ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਝਾਅ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ:

ਸੁਝਾਅ 2: ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੋਵੇਂ ਸਮਾਨ ਹਨ: ਅਡੀਚੇ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਪਰਵਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਹੀ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ।

ਸੁਝਾਅ 5: ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿਓ: ਅਡੀਚੀ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਲਿੰਗ-ਅਧਾਰਿਤ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ (ਜਿਵੇਂ, ਕੁੜੀਆਂ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਮੁੰਡੇ ਨਹੀਂ ਰੋਂਦੇ) ਸਿਖਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ’ਤੇ ਵੱਡੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸੁਝਾਅ 10: ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰੋ: ਅਡੀਚੀ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸੈਕਸ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਸਿਹਤਮੰਦ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ-ਅਧਾਰਿਤ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਸਕਣ।

ਸੁਝਾਅ 15: ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਆਦਤ ਬਣਾਓ: ਅਡੀਚੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਦਤ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ।

ਅਡੀਚੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤਾਂ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ‘ਘਰੇਲੂ’ ਜਾਂ ‘ਸੁੰਦਰ’ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਓਥੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ‘ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ’ ਜਾਂ ‘ਪ੍ਰਦਾਤਾ’ (Provider) ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸਮਾਨਤਾ-ਅਧਾਰਿਤ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਪਿੱਤਰਸੱਤਾਤਮਕ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਢਾਂਚਾਗਤ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ’ਤੇ ਪਰਖਣਾ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ’ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਾ, ਆਦਿ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਰੀਅਰ, ਵਿਆਹ ਜਾਂ ਜੀਵਨਸ਼ੈਲੀ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਖ਼ੁਦ ਕਰ ਸਕਣ। ਸਮਾਨਤਾ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਜ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ‘ਚੰਗੀ ਨੂੰਹ’ ਜਾਂ ‘ਮਾਂ’ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ’ਤੇ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੌਕੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ ਸਿਖਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅਕਸਰ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਛਾਣ ’ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਪੀਲ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ।

ਤੀਜੀ ਰਚਨਾ *The Danger of a Single Story* (2009), ਇਕ TED ਭਾਸ਼ਣ ’ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਡੀਚੇ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦੇ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ’ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਕਹਿਰੀ ਕਹਾਣੀ (Single Narrative) ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਗਰੀਬੀ

ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਸਨ ਨਾ ਕਿ ਇਕ ਵਿਭਿੰਨ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥ ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਕਸਰ 'ਘਰੇਲੂ', 'ਕਮਜ਼ੋਰ' ਜਾਂ 'ਭਾਵੁਕ' ਵਰਗੇ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਦਾ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਚੌੜਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।

ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਮੁੱਖ ਦਲੀਲ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਕਹਿਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਲੈਂਸ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਰਲੀਕਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਇੱਕੋ ਕਹਾਣੀ' ਅਕਸਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਥੋਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਗਲਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਡੀਚੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਟੀਰੀਓਟਾਈਪਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਡੀਚੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਈਜੀਰੀਅਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦ ਸਿਰਫ਼ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਨੇਹਾ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਅਟੱਲ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਡੀਚੇ ਦਾ ਨਾਰੀਵਾਦ ਇਕ ਪੁਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। 'ਸੁਣ ਸਖੀਏ' ਵਿਚ ਅਡੀਚੇ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੱਕ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਇਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਜਸ਼ਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਵਧਾਈ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਸੁਣ ਸਖੀਏ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ, ਸਗੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਵੇਸ਼ੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ।

ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਜੁੰਗ ਦੇ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ 'ਪਰਸੋਨਾ' ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ

ਅੰਮ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ

ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਈਮੇਲ: amritpal15@yahoo.co.in

ਡਾ. ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਅਚੇਤਨ ਮਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਫਰਾਇਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੇਵਲ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ। "ਡਾ: ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਕਿ 'ਚੇਤਨ' ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਮਨ ਦਾ ਇਕ ਅਤਿ ਨਿੱਕਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਮਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਤਾਂ 'ਅਚੇਤਨ' ਹੈ"।[1] ਉਸਦੀ ਵੱਡੀ ਉਪਲਭਧੀ ਅਚੇਤਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ- ਚੱਕਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮੰਨਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰ ਹੀ ਜਨਮ-ਜਾਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਵੈਧ ਇਛਾਵਾਂ ਦਮਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਕਾਰਲ ਗੁਸਤਾਵ ਜੁੰਗ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਅਚੇਤਨੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਸਮੂਹਕ ਅਚੇਤਨ (Collective Unconscious) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਜੁੰਗ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਰੋਤ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਰਸਾ ਹੈ। " ਜੁੰਗ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸੁਪਨਿਆਂ, ਕਲਾਤਮਕ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਮਨੋਰੋਗ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਪਰੀ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ।"[2] ਇਹ ਸਾਂਝ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪੁਖ਼ਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮੱਗਰੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚਲੇ ਅਨੁਭਵ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਚੇਤਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਕਦੇ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਿੱਜੀ ਅਵਚੇਤਨ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਰਕੀਟਾਈਪਸ

(Archetypes) ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[3]

ਸਾਰੇ ਬਿੰਬ ਜੋ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਰਕੀਟਾਈਪ ਜਾਂ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। " ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਕੇ ਲਾਕਿਅਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਉਲਟ ਜੁੰਗ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ 'ਮਨ ਇਕ ਟੈਬੂਲਾ ਰਾਸਾ' (ਖਾਲੀ ਸਲੇਟ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਤਰਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਰਥਾਤ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[4] ਮਨ ਦੀ ਤਖ਼ਤੀ ਉੱਤੇ ਮਿੱਥਾਂ, ਪਰੀ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਚਿਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜੁੰਗ ਮੋਟਿਫ, ਆਦਮ-ਛਵੀਆਂ, ਜਾਂ ਆਰਕੀਟਾਈਪ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। "ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਆਦਿਮ ਰੂਪ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪਦ ਆਰਕੀਟਾਈਪ (Archetype) ਦਾ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਹੈ। ਆਰਕੀਟਾਈਪ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ 'ਆਰਕੀਟਾਈਪਸ' ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਪੁਰਾਤਨਤਮ ਮੁਹਰਛਾਪ'। ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਵਿਚਾਰ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਉਹ ਮੂਲ ਝੁਕਾਅ ਹਨ ਜੋ ਬਣਤਰ ਵਲੋਂ ਆਦਿ-ਕਾਲਿਕ, ਪਾਸਾਰ ਵਲੋਂ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਤੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਲੋਂ ਸਮੂਹਕ ਅਚੇਤਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹੋਂਦੇ ਹਨ।"[5]

ਸਮੂਹਕ ਅਚੇਤਨ ਅੰਦਰਲਾ ਭੰਡਾਰ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਜੁੰਗ ਨੇ ਸੁਪਨਿਆਂ, ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਨੇੜਲੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਿੰਨੋ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਆਰਕੀਟਾਈਪ ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ।"[6] ਸਾਹਿਤ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਸ਼ੈਡੋ, ਪਰਸੋਨਾ, ਅਨੀਮਾ-ਅਨੀਮਸ ਆਦਿ ਅਚੇਤਨ ਦੇ ਭਾਗ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਅੰਦਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰਸੋਨਾ (Persona) ਤੋਂ ਭਾਵ ਮਖੌਟਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਯੋਜਨ ਲਈ ਪਹਿਨਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਤੋਂ ਉਲਟ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪਰਸੋਨਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਸੋਨਾ ਬਾਰੇ ਜੁੰਗ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲਨ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[7]

ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਸੋਨਾ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਸਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਖੌਟਿਆਂ ਹੇਠ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਖੌਟੇ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਮੱਕੜੀ ਨਾਟਕ ' ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਕਾਮਰੇਡ ਵਰਗੇ ਪਾਤਰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ, ਜਦਕਿ 'ਕਾਲਾ', 'ਚਿੱਟਾ' ਅਤੇ 'ਸੁਨਹਿਰੀ' ਪਾਤਰ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਆਰਕੀਟਾਈਪਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਵਰਗ

ਦੁਆਰਾ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਮਖੌਟੇ ਪਹਿਨ ਕੇ ਦਮਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪਾਤਰ ਆਪਣੀਆਂ ਅਚੇਤਨ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਫਸੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਕਾਲਾ ਅਤੇ ਚਿੱਟਾ ਪਾਤਰ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਕਾਲਾ ਪਾਤਰ ਜੁੰਗ ਦੇ 'ਸ਼ੈਡੋ' ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੈ ਇਹ ਹਨੇਰੇ ਪੱਖ, ਲੁਕਵੀਆਂ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਅਚੇਤਨ ਇਛਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਪਾਸਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਲਾਲਸਾ-ਭਰੇ ਤੱਤ ਇਸ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਇਛਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਟਾ ਪਾਤਰ ਜੁੰਗ ਦੇ 'ਪਰਸੋਨਾ' ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਖੌਟਾ ਉਸਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਲਈ ਪਹਿਨਿਆਂ ਹੈ। ਚਿੱਟਾ ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੀ ਨੈਤਿਕ, ਸੰਯਮੀ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਛਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਾਲਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਕੇ ਪੂਰੇ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਾ-ਚਿੱਟਾ ਪਾਤਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਬ ਜਾਂ ਮਖੌਟੇ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਦਵੰਦ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਾਲਾ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਚਿੱਟਾ ਉਸਦਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਭਵ ਰੂਪ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੁਨਹਿਰੀ ਪਾਤਰ ਇਸ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ, ਸੂਤਰਧਾਰ ਅਤੇ ਮਾਇਆਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਲੇ ਅਤੇ ਚਿੱਟੇ ਜਿਹੇ ਮੋਹਰਿਆਂ ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੈ। ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਸੁਨਿਹਰੀ ਪਾਤਰ ਉਮੀਦ, ਨਵੀਨਤਾ, ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅੰਦਰੋਂ ਲਾਲਚ, ਲੋਭ, ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਸਤ ਹੈ। ਸੁਨਹਿਰੀ ਇਕ ਚਮਤਕਾਰੀ ਪਰਸੋਨਾ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੋਖੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਤਰ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਕਾਮ- ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ (libido) ਜੁੰਗ ਦੇ ਜੀਵ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਮੱਕੜੀ ਜਾਲ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਦੋਵੇਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਚਤੁਰਾਈ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਸ਼ੀਕਰਣ ਕਰਨਾ ਉਸਦਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਬਜ਼ਬਾਗ ਦਿਖਾ ਕੇ, ਆਪਣਾ ਜਾਲ ਵਿਛਾਉਣਾ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫਸਾਉਣ ਲਈ ਕਾਲੇ ਅਤੇ ਚਿੱਟੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ

"ਹਰ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਦੇਵੋ,

ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਸੋਨਾ ਦਿਖਲਾਓ !

ਸੱਚ ਵਾਂਗ ਹਰ ਮਨ ਵਿਚ ਵੱਸੋ,

ਭਰਮ ਤਾਈਂ ਉਹ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਾਓ।"[8]

ਇਸੇ ਕੜੀ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦਾ ਦੂਸਰਾ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕ 'ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦਰਿਆ' ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ

ਪੱਖਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਲਾਰ ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾ, ਦੱਬੀਆਂ-ਇਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਚੇਤਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਦੁਆਰਾ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੁਕਤਾ ਦੀ ਕਮੀ, ਲਿੰਗ-ਅਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਲਿੰਗ-ਅਧਾਰਿਤ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਪਤੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਹਿੰਸਾਤਮਕ ਰੂਪ ਔਰਤ ਲਈ ਚਾਰ-ਦਿਵਾਰੀ ਅੰਦਰ ਵੀ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਮਾਹੌਲ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪਤੀ ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਇਹ ਬਲਾਤਕਾਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਪਤਨੀ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਦਾ ਗਲਾ ਘੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ ਉਸਦੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੇ ਚੀਥੜੇ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਨੋਚੇ ਜਾਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

ਜਨਮ-ਜਾਤ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬੰਧਨ ਬੰਨ ਸਕਣ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੰਦਰ-ਅਹੱਲਿਆ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਉਲਾਰ-ਕਾਮ ਇਛਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅੰਦਰ ਗ੍ਰਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਹੱਲਿਆ ਦੁਆਰਾ ਦਬਾਈ ਹੋਈ ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਭਰਮਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਕਾਮ-ਇੱਛਾ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਭੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਦਰ ਦੁਆਰਾ ਅਹੱਲਿਆ ਨੂੰ ਪਤੀ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਹੱਲਿਆ 'ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ' ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਖਾਧੀ ਹੋਈ ਬੇਕਸੂਰ ਔਰਤ ਹੈ।

ਨਾਟਕ ਅੰਦਰਲਾ ਇਕ ਪਾਤਰ 'ਪੁੱਤਰ' ਇਸ ਕਾਮ-ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵਿਆਹ-ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਬੱਝਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਪਾਤਰ 'ਕਵੀ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਾਮ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਸੁਖਾਲਾ ਢੰਗ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਕਾਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਖੋਟੇ ਹਨ। ਕਾਮ ਦੀ ਅਪੂਰਤੀ ਦੇਵ ਮਨ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ-ਕਰਮ ਵੱਲ ਲੈ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇੰਦਰ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਮਨੁੱਖ ਉਲਾਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਸਮਾਜਿਕ ਤਰੀਕੇ ਜਿਵੇਂ ਗੈਂਗ ਰੇਪ ਅਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚਿਹਰੇ ਤੋਂ ਸਭ ਪਰਦੇ ਉੱਤਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਨਾਟਕ ਦਾ ਪਾਤਰ ਨੇਤਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਪਾਤਰ 'ਨੇਤਾ' ਭਾਸ਼ਣ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਢੰਗ ਉਸ ਨੂੰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ, ਮਿੱਠ ਬੋਲੜੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਕਰਸ਼ਣ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਕਾਮੀ, ਭ੍ਰਸ਼ਟ ਅਤੇ ਲਾਲਚੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਅੰਦਰਲੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵੀ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ :

"ਕੀ ਉਹ ਗਿਰਗਿਟ ਹੈ?

ਰੰਗ ਰੂਪ ਬਦਲਦਾ ਮਖੌਟਾ ਹੈ"?[9]

ਕਾਮ-ਸੁੱਖ ਜਿਹੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੈਂਟਸੀ ਸਮਝ ਕੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਕੁੱਟ- ਮਾਰ ਵਿਚ

ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਚਿਹਰੇ ਤੋਂ ਮਖੌਟਾ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅੰਦਰਲਾ ਦੱਬਿਆ ਸ਼ੈਤਾਨ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਇਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। "ਮੰਚ ਦੇ ਨੀਮ ਚਾਨਣੇ ਵਿਚ 'ਗਸ਼ਤੀ' ਨੂੰ ਧੱਕਾ ਮਾਰਕੇ ਫਰਸ਼ ਉੱਤੇ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਵਾਲਾਂ ਤੋਂ ਫੜਕੇ ਘੜੀਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕੁੜਤੀ ਪਾੜਦਾ, ਹੱਸਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਂਦਾ ਹੈ। ਗਸ਼ਤੀ ਦੇ ਅੱਧ-ਨੰਗੇ ਬਦਨ ਉੱਤੇ ਹੰਟਰ ਜਾਂ ਛੈਂਟਾ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਦ ਤੋਂ ਲੱਜ਼ਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।"[10]

ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਕਈ ਮਖੌਟਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਖੌਟੇ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੂਸਰੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੇ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅੰਦਰ 'ਪਿਤਾ' ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪ ਹੱਦ ਦਰਜੇ ਦਾ ਕਾਮੀ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਬੁਢਾਪੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਆਪ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਆਏ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਵਧੀਆ ਕਦਰਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਬਿਰਧ-ਘਰ ਵਿਚ ਛੱਡਿਆ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪ ਪਿਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਨਵਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਬਾਹਰੋ ਵਿਵਹਾਰ ਭੱਧਰ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਤਰਾਂ ਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਨਕਲੀਪਣ ਉੱਤੇ ਗਹਿਰੀ ਸੱਟ ਹੈ।

ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕੀ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਆਰਕੀਟਾਈਪਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਤਰਮਨ ਦੇ ਅਚੇਤਨੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ। ਜੁੰਗ ਦੇ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪਰਸੋਨਾ ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਕਾਬਪੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਅਸਲੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਲਈ ਮਖੌਟੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦੇ ਸਮੀਕਰਣ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਮਖੌਟੇ ਚਿਹਰੇ ਤੋਂ ਲਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਹਿੰਸਕ, ਕਾਮੀ ਅਤੇ ਅਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਅਚੇਤਨ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2019, ਪੰਨਾ 3
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7
3. “The contents of the collective unconscious have never been in consciousness, and therefore have never been individuaIIy acquired, but owe their existence excIusiveIy to heredity. Whereas the personaI unconscious consists for the most part of compIexes, the content of the collective unconscious is made up essentiaIIy of archetypes.”
   THE ARCHETYPES AND THE COIIECTIVE UNCONSCIOUS, THE COIIECTED WORKS OF C. G. JUNG VOIUME 9, PART I, ROUTIEDGE & KEGAN PAUIITD BROADWAY HOUSE, 68-74 CARTERIANE,IONDON, 1959, Page 42
4. “Jung beIieved, contrary to eighteenth-centuryIockean psychoIogy, that "Mind is not born as a tabuIa rasa [a cIean sIate].Iike the body, it has its pre-estabIished indi-viduaI definiteness; nameIy, forms of behavior”.
   A Handbook of CriticaI approaches toIiterature, Fith Edition, Indian Edition, Rebika Press PvtItd and Oxford University Press, New DeIhi, 2007, Page 202
5. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਅਚੇਤਨ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2019, ਪੰਨਾ 94
6. Jung detected an intimate reIationship between dreams, myths, and art in that aII three serve as media through which archetypes become accessibIe to consciousness, .
   A Handbook of CriticaI approaches toIiterature, fifth Edition, Indian Edition, Rebika Press PvtItd and Oxford University Press, New DeIhi, 2007, Page 203
7. “A common instance of this is identity with the persona, which is the

individual's system of adaptation to, or the manner he assumes in dealing with, the world".
THE COIIECTED WORK OF C.G JUNG, THE ARCHETYPES AND THE COIIECTIVE UNCONSCIOUS, THE COIIECTED WORKS OF C. G. JUNG VOIUME 9, PART I, ROUTIEDGE & KEGAN PAUIITD BROADWAY HOUSE, 68-74 CARTERIANE, IONDON, 1959, Page-122

8. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, ਤਿਨ ਨਾਟਕ, ਮੱਕੜੀ ਨਾਟਕ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 25
9. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦਰਿਆ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 2015, ਪੰਨਾ 73
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 76

ਕਿਵੇਂ ਰੱਖੀਏ ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ

ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ ਧਨੋਆ

ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦੇਵ ਸਮਾਜ ਕਾਜਲ ਫ਼ਾੱਰ ਵੂਮੈਨ, ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਸ਼ਹਿਰ (ਪੰਜਾਬ)

ਈਮੇਲ: manpreetdhanoa70@gmaiI.com

ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕੋਨੇ-ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਨਾਮ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉੱਥੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਅਕਸਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਵੇਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖੀਏ, ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਮੀਰਤਾ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖ ਸਕਣ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅੰਦਰ ਕੀ-ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ, ਕਿੱਤੇ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ, ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤੇ, ਪਹਿਰਾਵਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼, ਕੀਮਤਾਂ, ਮੰਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਇਕ ਕੌਮ ਜਾਂ ਜਨ-ਸਮੂਹ, ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।[1]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਜਾਂ ਪਹਿਰਾਵੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪਹਿਲੂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ:

* ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ
* ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ
* ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ
* ਭਾਸ਼ਾ

* ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ਼ * ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਰਸਾ[2]

ਭਾਸ਼ਾ: ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੜੀ

ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਹ ਉਸਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੱਸਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਿੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ ਸੋ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ।[3]

ਪਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਹੈ।

- ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
- ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸੁਣਾਉਣੀਆਂ ਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
- ਸਥਾਨਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਕੂਲਾਂ ਜਾਂ ਕਲਾਸਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਭੇਜਣਾ।
- ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਲ ਮੀਡੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਲੌਗ ਲਿਖਣਾ, ਵੀਡੀਓ ਬਣਾਉਣਾ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਗਰੁੱਪਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ।

ਜੇਕਰ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਏਗੀ। ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਗੇ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਪੁਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਸਰੂਪ ਰਾਜੇ ਭੋਗੀ, ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਮਨੁੱਖ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[4] ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸੰਘਰਸ਼ੀ, ਉਦੱਮੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ।

- ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਮਹਿਕ: ਭੋਜਨ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭੋਜਨ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਹਨ।
- ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਲਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀਆ ਲਗਾਉਣੀ ਜਿੰਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਥੀਮ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ, ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ,

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਨਾਇਕ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਆਮ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

- ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਨਾਚਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣੀ। ਭੰਗੜਾ ਅਤੇ ਗਿੱਧਾ ਸਿਖਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕਲਾਸਾਂ ਚਲਾਉਣੀਆਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਨਾਚਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਹੋ ਸਕਣ।
- ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸੰਗੀਤਕ ਸਾਜ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ:

ਤੂੰਬੀ: ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਇਕ-ਤਾਰਾ ਸਾਜ਼ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਉਂਗਲੀ ਜਾਂ ਮਿਜ਼ਰਾਬ ਨਾਲ ਵਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਹੀਆਂ ਛੱਲਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਨੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਚੰਦ ਯਮਲਾ ਜੱਟ ਵਰਗੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦਿਵਾਈ।

ਸਾਰੰਗੀ: ਇਹ ਇਕ ਝੁਕਾਵ ਵਾਲਾ ਤਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਸਾਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਲੱਕੜ ਦਾ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਚਮੜੇ ਨਾਲ ਮੜ੍ਹਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਰਬਾਬ: ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਤਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਸਾਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਕੇਂਦਰੀ ਏਸ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਆਇਆ।

ਇਕ ਤਾਰਾ: ਤੂੰਬੀ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰੂਪ, ਜੋ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਾਧੂ-ਸੰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਬੁਗਚੂ (ਤੂੰਬਾ): ਇਹ ਢੱਡ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਇਕ ਪਾਸਾ ਚਮੜੇ ਨਾਲ ਮੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਖੁੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਖੱਬੀ ਬਾਂਹ ਹੇਠ ਫੜ ਕੇ ਵਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਲਗੋਜ਼ੇ: ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਜੋੜੀ ਵਾਲਾ ਸਾਜ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੋ ਬੰਸਰੀਆਂ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਢੋਲ: ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਤੇ ਭੰਗੜੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਾਜ਼ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ-ਮੂੰਹਾਂ ਡਰੱਮ ਹੈ ਜੋ ਲੱਕੜ ਦੇ ਖੋਖਲੇ ਸਿਲੰਡਰ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਚਮੜੇ ਨਾਲ ਮੜ੍ਹਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੋਟੀਆਂ ਨਾਲ ਵਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤੀ ਰਸੋਈ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪਕਵਾਨ ਬਣਾਉਣੇ ਅਤੇ ਆਏ ਹੋਏ ਮਹਿਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪਰੋਸਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਰੈਸਟੋਰੈਟਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਨੌਜਵਾਨੀ ਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਕਿ ਭੋਜਨ ਕੇਵਲ ਪੇਟ ਭਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।

ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ: ਤਿਉਹਾਰ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ

ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਇਸਦੇ ਰੰਗਾਰੰਗ ਤਿਉਹਾਰ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਹਨ। ਵਿਸਾਖੀ, ਲੋਹੜੀ, ਦੀਵਾਲੀ, ਤੀਆਂ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮਨਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਟੀ ਸੈਂਟਰਾਂ

ਵਿਚ ਇਕਠੇ ਹੋ ਕੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਉਲੀਕਣੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਖਾਣੇ ਦੇ ਸਟਾਲ ਲਗਾ ਕੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਨਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਦੱਸਣਾ। ਵਿਆਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ *ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਨਿਭਾਉਣਾ ਵੀ ਸਾਡੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਿਉਹਾਰ ਜਾਂ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜ ਨਹੀਂ ਹਨ ਬਲਕਿ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ।

ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕੇਂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਟੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

ਪਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਾਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਇਕਠਾ ਲਈ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਲਾਸਾਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਮਿਲਣੀਆ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਰੋਹ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕਮਿਊਨਿਟੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਕੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੇਵਾ, ਨਿਮਰਤਾ, ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੰਦਰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਡਿਜੀਟਲ ਪਲੇਟਫਾਰਮ

ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦੇ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮੀਡੀਆ ਅਤੇ ਡਿਜ਼ੀਟਲ ਪਲੇਟਫਾਰਮ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

- ਪਰਦੇਸ਼ਾ ਵਿਚ ਟੀ. ਵੀ. ਚੈਨਲ ਅਤੇ ਰੇਡਿਓ ਸਟੇਸ਼ਨ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਖਬਰਾਂ, ਗੀਤ ਡਰਾਮੇ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਸਾਂਝੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ।
- ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਵੈਬਸਾਈਟ ਬਣਾਈਆਂ ਜਾਣ। ਜਿੰਨਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਰਸੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਸਕੇ।
- ਪੰਜਾਬੀ ਸਿਨੇਮਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਮੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਸਬ-ਟਾਈਟਲ ਦੇ ਨਾਲ ਫਿਲਮਾਂ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਗੈਰ-ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕਣਾ।

ਪ੍ਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਿਊਂਦਾ ਰੱਖਣਾ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਸਮੂਹਿਕ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦਾ ਵੀ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਪਹੰੁਚਾਉਣ

ਅਤੇ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਤਿਉਹਾਰ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਟੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਾਂਗੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮਹਿਕ ਸਦਾ ਫੈਲਦੀ ਰਹੇਗੀ।

ਹਵਾਲਾ ਸੂਚੀ

1. ਫਰੈਂਕ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 10-11
2. ਥਿੰਦ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨਿਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਪੰਨਾ 15-30
3. ਸਿੰਘ ਗੁਰਜੀਤ (ਡਾ.) ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਫਲਸਫਾ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 21
4. ਸਿੰਘ ਜਸਵਿੰਦਰ (ਡਾ.) ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ, ਪੁਨਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਪਟਿਆਲਾ ਪੰਨਾ 158