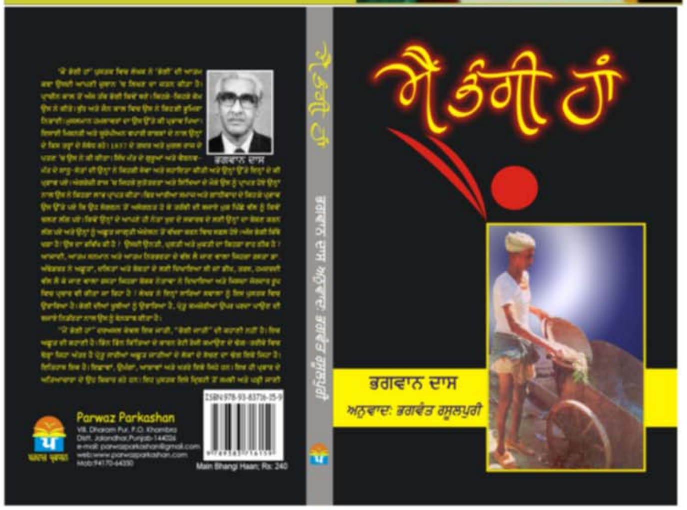
read more on:
www.parwazparkashan.com

ISSN 2321- 4449

ਕਹਾਣੀ ਧਾਰਾ 52

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਅੰਕ ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ,2019

Year:14 Issue No.52
'KAHANI DHARA'(PUNJABI QUARTERLY) Jan.-Mar.,2019 R.N.I. Regd No. PUN PUN 2006/19971



ਪੁਸਤਕ ਮਿਲਣ ਦਾ ਪਤਾ

ਪਰਵਾਜ਼ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ Parwaz Parkashan
ਪਤਾ: ਪਿੰਡ ਧਰਮਪੁਰਾ, ਡਾਕ. ਖਾਂਬਰਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਜਲੰਧਰ-6
ਫੋਨ: 94170-64350
E.mail:
parwazparkashan@gmail.com
Mob. 94170-64350

ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ,2019 ਅੰਕ :52

KAHANI DHARA (Punjabi Quarterly)
R.N.I.Regd No.PUN PUN/2006/19971
IÚÚN 2321-4449

e-mail:
kahanidhara@gmail.com
bhagwantrasulpuri@gmail.com

ਸੰਪਾਦਕ
ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ

ਚਿੱਠੀ ਪੱਤਰ ਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਭੇਜਣ ਲਈ ਪਤਾ:

Editor:
KAHANI DHARA
Vill. Dharampur, P.O. Khambra,
Diútt. Jalandhar-144026, Pb.
Mob. 94170-64350

ਚੰਦੇ: ਇਕ ਅੰਕ:40 ਰੁ.,10 ਅੰਕ:400 ਰੁ.,
(ਕਾਲਜ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਲਈ 500/-)
10 ਅੰਕ: ਡਾਲਰ:50, ਤੇ ਪੌਂਡ: 40
ਚੰਦੇ, ਚੈਕ/ ਬੈਂਕ ਡਰਾਫਟ/ ਮਨੀਆਰਡਰ ਰਾਹੀਂ
ਕੇਵਲ 'KAHANI DHARA' ਦੇ ਨਾਂ ਭੇਜੇ ਜਾਣ।

ਤੁਸੀਂ ਚੰਦੇ ਬੈਂਕ 'ਚ ਵੀ ਜ਼ਮਾ ਕਰਵਾ ਸਕਦੇ ਹੋ
Account Name
Kahani Dhara
Current Account: 30111525066
IFS Code: SBIN0002394
State Bank of India
Khurla Kingra, Jalandhar

ਪ੍ਰਿੰਟਰ, ਪਬਲਿਸ਼ਰ, ਮਾਲਕ ਤੇ ਸੰਪਾਦਕ ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ ਨੇ Bright Printing Press, Mohalla Kirhanpura, Jalandhar ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਕੇ ਦਫ਼ਤਰ 'ਕਹਾਣੀ ਧਾਰਾ' ਪਿੰਡ ਧਰਮਪੁਰਾ, ਡਾਕ. ਖਾਂਬਰਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਜਲੰਧਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ। ਸੰਪਾਦਕ: ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ (ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਮਿਤੀ 10 ਜਨਵਰੀ, 2019) ਟਾਇਟਲ ਪੇਂਟਿੰਗ: ਸਵੀ ਸਵਰਕਰ

ਅੰਦਰ ਪੜ੍ਹੋ

ਸੰਪਾਦਕੀ :
ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫਰੋਲਦਿਆਂ-2
1. ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਕਰਨ **- ਡਾ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ**-3
2. ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ : ਸ੍ਰੀਮਦ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ /- **ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਬੱਲ**-17
3. ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ: ਡਾ. ਬੀ. ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਚਾਰ **ਪ੍ਰੋ. ਐਮ. ਕੇ. ਡੌਂਗਰੇ**-35
4. ਜਾਤ ਤੋਂ ਕੌਮ ਤਕ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਪਛਾਣ ਦੀਆਂ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰੂਪ-ਰੇਖਾਵਾਂ **-ਸੁਰਿੰਦਰ ਐਸ. ਜੋਧਕਾ**-46
5. ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ **-ਭਗਵਤੀ ਸ਼ਰਣ ਉਪਾਧਿਆਇ**-68
6. 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ/**-ਸ਼ਬਦੀਸ਼**-77
7. ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਚਿਤਰਨ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਤੇ ਇਕ ਨਜ਼ਰ **- ਡਾ. ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਲ ਕੌਰ**-104
8. ਬੌਰੀਆ, ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀਆਂ:ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥਗਤ ਅਧਿਐਨ/**-ਲਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ**-114
9. ਮੇਰਾ ਸਟੱਡੀ ਟੇਬਲ/ **-ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ**-121

ਸੰਪਾਦਕੀ : ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫਰੋਲਦਿਆਂ

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਗਹਿਰੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹਨ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਆ ਖੜਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜੋ ਅੱਜ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਘੜੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਹੈ। 18 ਪੁਰਾਣਾ, 5 ਤੰਤਰ-ਸੂਤਰ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ, ਰਮਾਇਣ, ਵੇਦ, ਬੋਧ ਸਾਹਿਤ, ਜੈਨੀ ਸਾਹਿਤ, ਸ਼ਾਂਖ ਤੇ ਚਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ, ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਸਿੱਧਾ-ਨਾਥਾ ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮੰਥਨ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋ ਰਿਹਾ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਹਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਥਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

'ਪੁਰਾਣ' ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਨੇ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ 'ਚ ਆਈ? ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ 'ਚ ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਕਿਵੇਂ ਉਤਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਕਿਵੇਂ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਖ, ਚਰਵਾਕ ਤੇ ਬੋਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕਿਵੇਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਸੁਪਰੀਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਰਸ਼ਨ ਚਰਵਾਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਧਰਮ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਖਾਰਜ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੈਨ ਤੇ ਸ਼ਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਭਗਤੀ, ਕਰਮ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਬੋਧ ਤੇ ਲੋਕਾਇਤ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮੰਤੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਕਿਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ 'ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਦੀ ਪਰਤ ਚੜ੍ਹਾਈ ਜਾਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਗੁਰੂਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸੂਫੀਆਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਨੇਕਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਐਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਵਿਵਿਧ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਥਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਤੇ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ 'ਤੇ 'ਕਹਾਣੀ ਧਾਰਾ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਇਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕੀਤਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਹੱਥ ਖੜੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ 'ਚ ਕੁਝ ਲੇਖ ਚੁਣੇ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ। ਕੁਝ ਲੇਖਾਂ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਕੰਮ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸੋ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੁਝ ਲੇਖ ਹੀ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਤੋਰਨ ਦੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪੂਰੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੈ। ਤਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰ ਸਕੀਏ।

-ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ

ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਕਰਨ

- ਡਾ. ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ

ਬ੍ਰਾਹਮਣੀਕਰਨ:

ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮੰਤੀ ਦੌਰ 'ਚ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲੋਕਾਇਤਾਂ ਅਤੇ ਬੋਧਾਂ ਦਾ ਜੜ੍ਹੋਂ ਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮੰਤੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਦਮਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਰਿਆਵਾਂ 'ਚ 'ਵੇਦ' ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਮਿੱਥ ਦਾ ਘਾਲ਼ਾ ਮਾਲਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਗੋਡੇ ਟੇਕ ਰਹੇ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਸਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਢੱਕ ਕੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੂਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਬਚਾਈ ਰੱਖ ਸਕੇ ਸਨ, ਪਰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਰੋਕ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਮੌਲਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਾਹਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੋਰ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅੰਬਾਰ ਲੱਗਣ ਲੱਗੇ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਸ਼ੰਕਰਚਾਰੀਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਦਵੈਤ-ਵੇਦਾਂਤ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ 'ਚ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ ਸਨ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰਕ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਲਈ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦ', 'ਗੀਤਾ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਾਹਮਸੂਤਰ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਮਧਿਅਮ ਨਾਲ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸੂਤਰਾਂ ਤੇ ਮੁੜ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਲੰਮਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ।

ਭੂਭ੍ਰਮਣਵਾਦ: ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮੰਤੀ ਸੱਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਧੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਘਾਤਕ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਦਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਵਿਗਿਆਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਕਵਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਲਈ ਬੇਵੱਸ ਹੋਣਾ ਪਿਆ ਸੀ। ਵੇਖਣ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਇਸ ਦੋਗਲੇ ਮਾਪਦੰਡ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਹੈਰਾਨ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਦੋ ਖਗੋਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਰਾਹਮਿਹਿਰ (ਤਕਰੀਬਨ ਛੇਵੀਂ ਸਤਾਬਦੀ ਈ.) ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਾਗੁਪਤ (ਸੱਤਵੀਂ ਅੱਠਵੀਂ ਸਤਾਬਦੀ ਦੇ ਆਸਪਾਸ) ਚੰਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਇਕ ਦਮ ਸਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਨਤੀਜਿਆਂ 'ਤੇ, ਪੌਰ੍ਰਾਣਿਕ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੱਦਦੇ ਗਏ ਸਨ। ਐਲਬੇਰੂਨੀ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਖਗੋਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਚੰਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਿਓ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਯੋਗਾ ਤੇ ਗਿਣਤੀਆਂ-ਮਿਣਤੀਆਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਮਝ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਮਿੱਥਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਮਿੱਥ ਇਹ ਸੀ ਕਿ 'ਰਾਹੂ' ਅਤੇ 'ਕੇਤੂ' ਦੈਂਤ ਜਦੋਂ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ 'ਚ ਪਾ ਕੇ ਅੰਦਰ ਲੰਘਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ

ਉਦੋਂ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ ਤੇ ਚੰਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਨੂੰ ਬੜੀ ਹੀ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਲੱਗੀ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਦੋਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਚੰਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਟੀਕ ਗਿਣਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ ਮਿੱਥਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗੋਡੇ ਹੀ ਟੇਕ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਸਨ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪੁਰੋਹਿਤਾ ਵੱਲੋਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਉਚਿੱਤਤਾ ਦਾ ਸਮਰੱਥਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਅਲਬੇਰੂਨੀ (973-1048 ਈ.) ਨੇ ਕਰੀਬ ਤੇਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਵਿਚ-ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਿੱਖੀ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਗਣਿਤ ਅਤੇ ਜੋਤਸ਼ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ , 'ਕਿਤਾਬ-ਓਲ-ਹਿੰਦ' ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵਰਣਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰੀਫ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਦੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ 'ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਪੁਸਤਕ ਮੈਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮ ਗੁਪਤ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ।"[1]

ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਧਰਤੀ ਦਾ ਚੱਕਰ ਵਾਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਕ ਨਵਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਸੀ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ 'ਚ ਹੀ ਇਸਦਾ ਖੰਡਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਰਾਹਮਿਹਿਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮਗੁਪਤ ਆਦਿ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਿਚਾਰਾ ਦੇ ਭਰਾਂਤੀ ਪੂਰਣ ਰੋਲ਼ ਘਚੋਲ਼ ਨਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਕੂੜੇ ਦੇ ਢੇਰ ਦੇ ਥੱਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਖੋਜਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖਿਆ। ਮਿੱਥਕੀ ਕੂੜੇ ਦੇ ਥੱਲੇ ਸਾਹ ਰੋਕ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਬਚ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਿਰ ਇਕ ਕੱਟੜ ਵੇਦਾਂਤੀ ਅੱਪਸ ਦੀਖਿਥ (1530-1600 ਈ.) ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇਣੀ ਪਈ ਕਿ ਵੇਦ 'ਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ 'ਉਤਮ' ਭਾਵ ਕਿ ਸਥਿਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਧਰਤੀ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਨਿਆ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੁੱਛ ਹੈ।[2] ਵੇਖਣ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਪਯ ਦਿਕਸ਼ਤ ਖ਼ੁਦ ਕੋਈ ਗਣਿਤ ਜੋਤਸੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਭੈਅ ਦੇ ਵੇਦ ਵਾਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਧਰਤੀ ਦਾ ਚੱਕਰ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਮਨਾਹੀ ਤੇ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ।

ਬਰਾਹਮਿਹਿਰ ਅਤੇ ਬਰਹਾਮਗੁਪਤ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ 'ਆਰੀਆਭਟੀਯ' ਸੀ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਗੁਪਤਕਾਲ ਦੇ ਪੱਤਣ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ 499 ਈ. ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਬਰਹਾਗੁਪਤ ਦੇ ਬ੍ਰਾਸਫੁਟ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਰਚਨਾ 628 ਈ. ਵਿਚ ਸਮਰਾਟ ਹਰਸ਼ ਅਤੇ ਕਵੀ ਬਾਣ ਦੇ ਸਮੇਂ 'ਚ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹ ਡੇਢ ਸੌ ਸਾਲ ਭਾਰਤੀ ਗਣਿਤ ਅਤੇ ਜੋਤਿਸ਼ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਬੀਤਿਆ ਹੋਇਆ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਐਨੀ ਹੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਤਣ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।

ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦੇ ਇਕ ਚੇਲੇ ਪ੍ਰਭਾਕਰ ਨੇ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਤੇ ਟੀਕਾ ਲਿਖਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਅੱਜ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਤੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਦਰਜਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਟੀਕੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣਾ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਹੈ ਭਾਸਕਰ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਲਭੀ (ਸੌਰਾਸਟਰ) 'ਚ 629 ਈ. ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਸੀ।

ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੂਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਕਿ 800 ਈ. ਦੇ ਲਗਭਗ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ 'ਜੀਜ ਅਲ ਅਜਬਿਹਾਰ' ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਅਰਬੀ 'ਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਅੱਜ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਣਕਰ ਮੂਲੇ ਨੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਕਿ, 'ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਰੇ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸੀ। ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ 'ਭਅ' ਭਾਵ ਕਿ ਤਾਰਾ ਮੰਡਲ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਧਰਤੀ ਆਪਣੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਰੇ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਪੂਰਬ ਦੇ ਵੱਲ ਘੁੰਮਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਤਾਰਾ ਮੰਡਲ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਬ ਤੋਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਨੇ ਗ੍ਰਹਿਣਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਨ ਦੱਸੇ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਸਰਲ ਯੁੱਗ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪੰਜ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਹੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੋਲੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਆਸ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਬਰਹਾਗੁਪਤ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਪਰਾਧ ਇਸ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸਮਰਿਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਧਰਤੀ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਫਤਵਾ ਦਿੱਤਾ, 'ਆਰੀਆ ਭੱਟ.... ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਨ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ, ਸਮਰਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਨ। ਬਰਹਾਸਫੁਟ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰ ਪ੍ਰਿਥਦਕ ਸਵਾਮੀ ਨੇ ਸਪੱਸਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਧਰਤੀ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਡਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭਾਸਕਰ (ਪਹਿਲੇ) ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਡਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਉਹ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਸਮਾਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਹੀ ਗੱਲਾਂ ਸਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋਤਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪੁਰੋਹਿਤ ਦੱਸਦੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ। ਲੋਕ ਡਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸਿੱਧਾ ਮਤਲਬ ਸੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦਾ ਡਰ ਜਿਸਦੇ ਅਧੀਨ ਸਵਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ 'ਚ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਖੜੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵੇਦਾਂ, ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰਾਂ (ਸਮ੍ਰਿਤੀ) ਅਤੇ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦੇ ਇਕ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲੇ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਪੁਰਾਣਾ ਦੇ ਵਚਨਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਧਰਤੀ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਵਾਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨਵਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਤੀ ਸਬੰਧੀ ਸ਼ਰੁਤੀ-ਸਮਰਿਤੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਵਰਗ ਦੇ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਸ਼ੁਰਿਤੀ ਸਮਰਿਤੀ ਦੇ ਉਲਟ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੋਤਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ

ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਬਰਾਹਮਿਹਰ ਨੇ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਧਰਤੀ ਦਾ ਗੋਲਾ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਤਾਰਾਮੰਡਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੁੰਬਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲੋਹੇ ਦਾ ਟੁੱਕੜਾ ਬਿਨਾ ਸਹਾਰੇ ਦੇ ਸਥਿਰ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ।[5]

ਸਮ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਾਂ 'ਚ ਵੀ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਪੰਜਵੇਂ ਤੱਤ 'ਆਕਾਸ਼' ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੱਸਿਆ , ਗੋਲਾਕਾਰ ਤਾਰਾ ਮੰਡਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦਾ ਗੋਲਾ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਆ ਤੋਂ ਗੋਲ ਹੈ। ਇਹ ਮਿੱਟੀ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ ਅਤੇ ਹਵਾ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ।'

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸ਼ਰੁਤੀ-ਸਮਰਿਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਆਸਤਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ 'ਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵ ਵੀ ਸਨ ਜੋ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਸਤਿਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ 'ਲੋਕਾਇਤ' ਦਰਸ਼ਨਿਕ ਸੀ, ਜਿਹੜੇ ਚਾਰ ਹੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਖੜਦੇ ਸਨ।

ਹਰਿਭੱਦਰ ਸੂਰਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਛਹਦਰਸ਼ਨ ਸਮੁੱਚਿਆ' 'ਚ ਲੋਕਾਇਤ ਮੱਤ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ, ਧਰਤੀ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ, ਹਵਾ ਇਹੀ ਚਾਰ ਤੱਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਆਦਿ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[6]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਰੀਆ ਭੱਟ ਵਰਗੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਰਸਤਾ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਯੋਗ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤਕਾਜਿਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਸੱਤਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਲਬੇਰੂਨੀ ਦੇ ਲਈ ਵੇਖ ਸਕਣਾ ਬਿਲਕੁੱਲ ਔਖਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕਾ ਉਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਖਤਰਾ ਕਿਸ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।[7] ਭਾਰਤ ਦੇ ਮਹਾਨ ਖਗੋਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਗੁਪਤ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੋਤਿਸ਼ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਮਨੂਸਿਮ੍ਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਨੀ ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨੀ ਪਈ ਬਲਕਿ ਧਰਮਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਨਿਰਾਦਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆ ਦੀ ਕਰੜੀ ਨਿੰਦਾ ਤੱਕ ਕਰਨੀ ਪਈ। ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਵੇਖ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋ ਬੈਠਦੇ। ਇਹ ਇਕ ਦੁਖਦਾਈ ਸਥਿਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਆਸਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਿੱਥਾਂ ਦਾ ਸਮਰੱਥਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਵਰਣਧਰਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰਕਵਾਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਂਣ ਨੂੰ ਬਣਿਆ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਤਰਕਹੀਣ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਲਈ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਦਾ, ਲੱਚਰ ਦਲੀਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਾਬਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਜੇਕਰ ਰਾਹੂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬਣਾਏ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ਼ ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਗਰਮ

ਤੇਲ ਦਾ ਲੇਪ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਰ ਕਾਰਜ ਭਰਮ ਮੰਨ ਲਏ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੈਵੀ ਸੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਦਾਨ ਇਸ ਦੈਵੀ ਸੁੱਖ ਦਾ ਸਰੋਤ ਸੀ।[8] ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖੇ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜਨਸਧਾਰਨ ਵੱਲੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਧਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵਾਹਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਛੋਟ ਨਹੀਂ" -ਵੇਦ, ਸਮ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ਾਬਤੇ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਉੱਤਮ ਸੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਮਨੂੰ ਨੇ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਮਨੂੰ ਆਦਿ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਲਈ ਸਮੰਤੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਸਮੰਤੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੀ। ਵਿਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮੰਤੀ ਸੱਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦੁਹਰਾਉਣ ਵਿਚ ਮਗਨ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾ ਨਾਲ ਪੀੜਿਤ ਵਰਗਾ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ।

ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਕੋਲ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕ ਹੀ ਰਸਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਲਈ 'ਸ਼ਰੂਤੀ', 'ਸਿਮਰਤੀ' ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਅਧਿਕਾਰਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦਾ ਢੌਂਗ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ।

ਆਯੁਰਵੈਦ:

ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਅਲਬੇਰੂਨੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਆਯੁਰਵੈਦ ਦੇ ਸਾਡੇ ਦੋ ਗ੍ਰੰਥ 'ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ' ਅਤੇ 'ਸੁਸ਼ਰਤੁ ਸੰਹਿਤਾ' ਦੇ ਇਲਾਜ਼ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਕਰਮਵਾਦ, ਆਦ੍ਰਿਸ਼ਟਵਾਦ, ਰਹੱਸਵਾਦ, ਆਤਮਵਾਦ ਅਤੇ ਮਿੱਥਕੀ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੱਲੋਂ ਢੱਕ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਲਾਜ਼ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਦੂਰ ਦਾ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਆਤਮਾ, ਕਰਮ, ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਚਰਚਾ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਯੁਰਵੈਦ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਰਥਹੀਣ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਸਮਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫਿਰੌਤੀ ਸੀ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਯੁਰਵੈਦਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਇਹੀ ਰਸਤਾ ਬਚਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਸਤੇ ਚਲ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਕਮਜੋਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸਦਾ ਅਗਲਾ ਵਿਕਾਸ ਸਦਾ ਦੇ ਲਈ ਰੁਕ ਗਿਆ।

ਏਥੇ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ-ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਗਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਪੂਜਨੀਕ ਮੰਨੇ ਗਏ

ਹਨ। ਜਦਕਿ ਚਰਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ 'ਗਾਂ ਦਾ ਮਾਸ' ਜਨਮਜਾਤ ਰੋਗਾਂ, ਪੀਨਸ ਰੋਗ , ਸੁੱਕੀ ਖਾਂਸੀ, ਤੇਜ ਬੁਖ਼ਾਰ, ਕੰਮ ਦੀ ਥਕਾਵਟ, ਭਸਮਕ ਰੋਗ ਅਤੇ ਹੋਰ ਰੋਗਾਂ ਲਈ ਲਾਭਕਾਰੀ ਹੈ।[9] ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਤਾ ਮੂਲਕ ਵਿਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਗਾਂ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਪਸ਼ੂ ਹੈ। ਗਾਂ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਨੂੰ ਮਹਾਂਪਾਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੂੰ [10] ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਗਾਂਵਾਂ ਦੀ ਜਾਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਗਵਾ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਦੇ ਪਾਪ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ [11] ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਗਾਂਵਾਂ, ਇਸਤਰੀਆਂ, ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਣ ਗਵਾ ਦੇਣ ਤੇ ਇਕ ਅਛੂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਗੌਤਮ[12] ਨੇ ਗਾਂ ਨੂੰ ਦੇਵਤਾ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਈਸਾ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਦੇ ਰੁਦਰਦਾਮਨ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ 'ਚ 'ਗੋ-ਬ੍ਰਾਹਮਣਹਿਤ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, 'ਗੁਪਤ ਕਲੀਨ ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ' ਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਪੰਨਾ 89 ਵਿਚ ਗੌਅ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਪੁਰੋਗਾਭਯ-ਸਰਵ-ਪ੍ਰਜਾਭਯ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।[13] ਇਹ ਹੀ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਾਲਮੀਕੀ ਰਮਾਇਣ[14] ਅਤੇ ਮਤਸੇਅ ਪੁਰਾਣ [15] ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗਾਂ ਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਔਸੁੱਧੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਵਰਤੋ ਦੀ ਵਿਧੀ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਲਈ ਘੱਟ ਖਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਕੀ ਇਸ ਖਤਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਲਈ ਹੀ ਸਾਇਦ ਹਕੀਮਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪਿਆ? ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਇੰਦਰੀ-ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਤਰਕਵਾਦੀ, ਧਰਮਨਿਰਪੱਖ, ਇਲਾਜ਼ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ-ਦੇਵਤਾ, ਗਾਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪੂਜਨੀਕ ਮੰਨੋ। ਹੋਮ ਅਤੇ ਜਗ ਕਰੋ, ਧਰਮੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਣੋ, ਕੇਵਲ ਆਸਤਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰੋ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਅਧਾਰਮਿਕ ਹੋਣ ਜਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦਾ ਵਰਤਾਓ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾ ਉੱਠੋ-ਬੈਠੋ, ਜੋ ਆਰੀਆ ਨਹੀਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਨਾਹ ਨਾ ਲਓ, ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਅਗਨੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਾ ਕਰੋ। ਅਗਨੀ ਨੂੰ ਜੂਠੇ ਮੂੰਹ ਥੱਲੇ ਨਾ ਰੱਖੋ ਤੇ ਨਾ ਸੇਕੋ।। ਰਤਨ, ਘਿਓ, ਪੂਜਾ, ਮੰਗਲੀਕ ਦਰਵ ਅਤੇ ਫੁੱਲ ਆਦਿ ਦਾ ਅਗਨੀ ਸੱਪਰਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਘਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਾ ਕੱਢੋ। ਹੱਥ ਵਿਚ ਬਿਨਾ ਰਤਨ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ, ਬਿਨਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕੀਤੇ, ਬਿਨਾ ਗ੍ਰਿਇਤ੍ਰੀ ਆਦਿ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਕੀਤੇ, ਬਿਨਾ ਹਵਨ ਕੀਤੇ, ਬਿਨਾ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਰਪਣ ਕੀਤੇ, ਬਿਨਾ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਕਰਾਏ, ਭੋਜਨ ਨਾ ਕਰੋ।[16]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਕਿਤਸਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਲੇ ਗ੍ਰੰਥ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹੈ, ਕਰਮਵਾਦ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਤਰਕਵਾਦੀ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਲਾਜ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਾਰ ਮੰਨ ਲੈਣ ਤੇ ਵੀ ਉਸ 'ਚ ਅਜਿਹੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੂਰਨ ਮਿੱਥਕੀ ਵਿਧੀਆ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈਰਾਨੀ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੋਗ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਰਕਵਾਦੀ ਹੋਣਾ ਕਿੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਆਤਮਾ, ਮੁਕਤੀ, ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਸਥਾ ਤਰਕ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਲਈ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਾਇਕ ਸੀ, ਇਹ ਇਕ ਵਿਡੰਬਨਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ

ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਚਰਕ ਸੰਹਿਤ ਵਿਚ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੁੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਰੋਗੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਇਲਾਜ਼ ਵਿਧੀਆਂ ਸਬੰਧੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਪਾਪ ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਰੋਗ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਇਲਾਜ਼ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਾਥਨਾ ਅਤੇ ਭੁੱਲਾ ਵਰਗੇ ਇਲਾਜ਼ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[17] ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਵਤੀ, ਨੰਦੀ ਆਦਿ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਭਗਵਾਨ ਸ਼ੰਕਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਤਰਨਾਕ ਬੁਖਾਰ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਛੁਟਕਾਰਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਜ਼ਾਰ ਮੂੰਹ ਵਾਲੇ ਚਰ ਅਚਰ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਸੱਚੇ ਮਨ ਨਾਲ ਜਾਪ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੁਖਾਰ ਲੱਥ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਾ, ਇੰਦਰ, ਅਗਨੀ, ਹਿਮਾਚਲ ਪਰਬਤ, ਗੰਗਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੱਗ ਨਾਲ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਬੁਖਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।[18]

ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਕਿਓ ਹੋਇਆ? ਇਸਦਾ ਉਤਰ ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਧਿਆਏ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਆਯੂਰਵੈਦੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ-ਖੋਜ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਮਰੱਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਰ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰਹੱਸ ਦੇ ਪਰਦੇ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਹਰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਖਤਰੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਵਿਗਿਆਨ ਬੋਧ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨੂੰ, ਉਸਦੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਅਧਾਰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਤਰਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੇ ਉਤਸਾਹ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਨੂੰ, ਉਸਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਲਈ ਖਤਰਨਾਕ ਸਮਝਣ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਯੂਰਵੈਦ ਅਤੇ ਵੈਦਾਂ ’ਤੇ ਖਿੱਝ ਗਏ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਲਾਜ਼ ਦੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ। ਚਟੋਪਧਿਆਏ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਬਾਅ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੈਦਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਕਟ ਮੰਡਰਾਉਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ’ਚ ਕੁਝ ਨੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਪਨਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਖ਼ੈਰ ਮੰਨੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਾਨਲੇਵਾ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਹੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[19]

ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਧਾਰਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਯੂਰਵੈਦੀਆ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸ਼ਰਧਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ’ਚ ਨਵੇਂ ਪਾਠ ਤੱਕ ਜੋੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ-ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਮੋਕਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਆਯੂਰਵੈਦ ਉੱਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਚੜ੍ਹੇ ਮੁਲੰਮੇ ਦਾ ਅਸਰ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਉਸਦੀ ਸਹਿਤ ਚਮਕ ਧੁੰਦਲੀ ਹੋ ਗਈ। ਭਾਰਤੀ ਆਯੂਰਵੈਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮੱਧਮ ਹੁੰਦੀ ਗਈ।

ਦੂਜੇ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੈਦਾਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਉੱਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਪੂਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮਨਾਹੀਆਂ ਆਰੋਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗੀਆ। ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਲਈ ਚਿਕਿਤਸਾ

ਸ਼ਾਸਤਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਉਂਝ ਵੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੂਰੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ’ਚ ਭੌਤਿਕਵਾਦ, ਤਰਕਵਾਦ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਅਸੁਰਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖਾਤੇ ’ਚ ਪਾ ਕੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਐਲਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨੇ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮਾਂ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਤਿੱਖੇ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ ਗਏ।

ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੇ ‘ਬੜਾਈ ਜਾਂ ਤਰਖਾਣ, ਚਮਾਰ, ਪਾਖੰਡੀ, ਚਕਿਤਸ਼ਕਾ, ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਲਈ ਖਿਮਾ-ਰਹਿਮ ਮੰਗਣ ਲਈ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਦਾ ਵਰਤ ਰੱਖਣ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।[20]

ਮਨੂੰ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ, ‘ਚਕਿਤਸਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਭੋਜਨ ਪੀਕ ਦੇ ਵਾਂਗ ਗੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[21] ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਮਨੂੰ ਦਾ ਅਦੇਸ਼ ਹੈ , ‘ਗ੍ਰਹਿਸ਼ਤੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਲਾਜ਼ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਅੰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਕਰੋ।[22] ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਕਿਤਸਾ ਕਰਮੀ ਲੋਕ ਆਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਾੜੀਆਂ ਸੰਤਾਨਾਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਬੂਛਟ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਮਨੂੰ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਲਈ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਐਲਾਨੇ ਗਏ ਜੀਵਨ ਦਾਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕੰਮ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਰੀਆਂ ਦੀ ਨਜ਼ਾਇਜ਼ ਸੰਤਾਨਾਂ ਕਰਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਵਿਧੀਵਿਧਾਨ ਵਿਰੋਧੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਵਿਅਕਤੀ।” ਘੋੜਿਆ ਦੀ ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰੱਥਚਾਲਕ ਦਾ ਕੰਮ ਦੋਗਲੀ ਜਾਤੀ ਵਾਲੇ ਕਰਨ, ਚਿਕਿਤਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕੰਮ ਅੰਮਬੂਸ਼ਟ ਕਰਨ, ਇਸਤਰੀ ਕਾਰਜ ਵੈਦੇਹਕ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਮਾਗਧ ਕਰਨ।[23] ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅੰਮਬੂਸ਼ਟ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਨਜਾਤੀ ਸੀ। ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅੰਮਬੂਸ਼ਟ ਦੋਗਲੀ ਜਾਤੀ ਹੈ। ਮਨੂੰ ਨੇ ਅੰਮਬੂਸ਼ਟ ਦੇ ਜਨਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮਰਦ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ।[24]

ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤੀਪਰਵ ਵਿਚ, ਹੋਰ ਵਿਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਭੀਸ਼ਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਅੰਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਲਈ ਆ-ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਚਿਕਿਤਸਕ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੇਸ਼ਵਾ-ਮਾੜੇ ਚਤ੍ਰਿਰ ਵਾਲੀ, ਲੁਹਾਰ, ਧੋਬੀ ਆਦਿ ਤੋਂ ਖਾਣਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚਿਕਿਤਸਕ ਵੱਲੋਂ ਅੰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਅਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[25]

ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪਰਵ ਵਿਚ ਫਿਰ ਇਕ ਵਾਰ ਭੀਸ਼ਮ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਸੁਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਾਧ ਦੇ ਮੌਕੇ ਤੇ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਾਨ-ਦੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਭੁਲੇਖੇ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਮ੍ਰਿਤਕ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਚਿਕਿਤਸਕ ਦੇ ਨਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਭੀਸ਼ਮ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, “ਚਿਕਿਤਸਕ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਦਾਨ-ਦਕਸ਼ਿਣਾ ਪੀਕ ਤੇ ਲਹੂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਗੰਧਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[26]

ਪ੍ਰੰਤੂ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਰਿੱਗਵੇਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਾਮੰਤੀ ਢਾਂਚਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਸ ਦੌਰ ’ਚ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਰਿਗ ਵੇਦ ਦਾ ਇਕ ਪੂਰਾ ਸੂਕਤ ਔਸ਼ਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸ਼ਾ ਵਿਚ ਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ,

ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀਏ ਔਸ਼ਧੀਓ! ਤੁਸੀਂ ਮਾਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋ। ਤੁਹਾਡੇ ਅੱਗੇ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਚਿਕਿਤਸਕ ਨੂੰ ਗਾਂ, ਘੋੜਾ, ਵਸਤਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਣ ਦੇ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਹਾਂ।[27]

ਜਿਵੇਂ ਰਾਜੇ ਲੋਕ ਸਮਿਤੀ 'ਚ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਉਂਞ ਹੀ ਜਿਸਦੇ ਕੋਲ ਔਸ਼ਧੀਆ ਹਨ ਜਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧਮਾਨ ਚਿਕਿਤਸਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰੋਗਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।[28]

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬੇਇੱਜਤੀਪੂਰਨ ਗੱਲਾਂ ਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਅਤੇ ਵੈਦਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਤਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਰਿੱਗਵੇਦ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰਿਚਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਰਿਚਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਦੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਸਮਰਿਤੀ 'ਚ ਸ਼੍ਰੈਣੀਬਧ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਸਨ।

ਏਥੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾ ਕੇ ਐਨਾ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਰਿਗਵੇਦ ਸੰਹਿਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗੀਤਾਂ 'ਚ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਸ਼੍ਰੈਣੀਬਧ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦੇ ਆਸਰੇ ਤੇ ਚਿਕਿਤਸਕਾ ਦਾ ਕੰਮ ਅਤੇ ਵੈਦਾਂ ਸਮੇਤ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਕੰਮ ਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਨਫ਼ਰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ ਨੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹਿਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵੈਦਿਕ ਸਮਰਿਤੀਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਆਯੁਰ-ਵੈਦਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਚਰਕ ਅਤੇ ਸ਼ੁਛੁਤ ਦੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨਾ ਸਮਾਂ ਲੱਗਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਏਥੇ ਇਹ ਵੀ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਤਰ ਕਾਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਵਿਧਿ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਪਮਾਨ ਜਨਕ ਗੱਲਾਂ ਇਲਾਜ਼ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਇਲਾਜ਼ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ।[29] ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋਚੇਤਨਾ 'ਚ ਸ਼੍ਰੈਣੀਬੱਧ ਸਮਾਜ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਜਿਸਦਾ ਝੁਕਾਅ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਹੋਵੇ।

ਪ੍ਰੰਤੂ ਯੁਜਰਵੇਦ ਵਿਚ ਹਾਲਾਤ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੁਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵੈਦ-ਹਕੀਮ ਪੁਣੇ ਦੇ ਕੰਮ 'ਚ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਮਿਲਾਪ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹਕੀਮ ਸਭ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵੀ ਲਗਾਵੇਗਾ ਤੇ ਮਿਲੇਗਾ ਵੀ, ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੱਗਦਾ। ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਸੇਵਾ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੇ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਲਈ ਇਲਾਜ਼ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਅਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ। ਅਸ਼ਿਵਨ ਕੁਮਾਰ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਰਿਗਵੇਦ ਕਾਲ 'ਚ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਦੇਵਤਾ ਸੀ ਉਹ ਥੱਲੇ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਿਉਂਕਿ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ

ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਹਕੀਮ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਉਹ ਕਾਰਨ ਸੀ ਜਿਸਦੀ ਵਜ਼ਾ ਨਾਲ ਪੁਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾ ਦਿੱਤਾ। ਬਲੂਮਫੀਲਡ ਨੇ ਦੱਸਿਆ, ਇਹੀ ਉਹ ਗੱਲ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਧਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਨ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਰੱਖਣਾ ਵਿਧਿ ਸੰਹਿਤਾ 'ਚ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਲਈ ਸੰਸਕਾਰ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਆਦਿ ਕਰਨਾ ਕਰਾਉਣਾ ਵੀ ਵਿਧਿ ਨਿਰਮਾਤਾਵਾਂ-ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮਨਾਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗੌਤਮ ਧਰਮ ਸੂਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਰਾਧ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ) ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਚੋਰ ਨੂੰ, ਖੁਸਰੇ ਨੂੰ, ਜਾਤਿ-ਕੁਜਾਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ, ਵੇਦ ਨਿੰਦਕ ਨੂੰ ਜਾਂ ਟੀਕਾ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਗ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆ ਤੱਕ ਨੂੰ, ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਲਈ ਯੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ, ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਭੀੜ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਨਾ ਖਵਾਏ।[30]

ਮਨੂੰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ) ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਾਧ 'ਚ ... ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਲਈ ਯੱਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਨਾ ਦੇਣ।[31]

ਮਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਕਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਯੱਗ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਭੋਜਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ... ਜਿਹੜਾ ਸਧਾਰਨ ਜਨ ਸਮੂਹ ਦੇ ਲਈ ਯੱਗ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ।[32]

ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਧਰਮ ਸੂਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ) ਨੂੰ ਸ਼ਰਾਧ ਕਾਰਜ ਦੇ ਮੌਕੇ ਤੇ ਭੋਜਨ ਦੇ ਲਈ ਸੱਦਾ ਨਾ ਦੇਵੇ ਜਿਹੜਾ ਆਮ ਜਨਸਮੂਹ ਦੇ ਲਈ ਯੱਗ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ।[33]

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਜਾਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਅਧਾਰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ/ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਦਰਜਾ-ਬਦਰਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸਨ। ਜਿਹੜਾ ਜਿੰਨਾ ਥੱਲੇ ਵਾਲਾ ਗੰਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਉਸਦਾ ਦਰਜਾ ਓਨਾਂ ਹੀ ਨੀਵਾਂ ਸੀ। ਨਾਲ ਹੀ ਜਿਸ ਗੱਲ ਦੇ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕੰਮ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੈਣੀਆਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਓਨਾ ਹੀ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਪਰਵ੍ਰਿਤੀ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਭੰਗੀ (ਮੈਲ਼ਾ ਢੋਣ ਵਾਲਾ) ਦੀ ਸੇਵਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ ਮੈਲ਼ਾ ਵੀ ਟਾਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੇ ਭੰਗੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਰੌਂਗਟੇ ਖੜੇ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਦਰਦਨਾਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਐਨਾ ਮਾੜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਰਕ ਦੀਆਂ ਸ਼ਜਾਵਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਘੱਟ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਦੂਜੇ ਕਿਨਾਰੇ ਤੇ ਚਿਕਿਤਸਕਾ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਲ ਮੂਤਰ, ਲਹੂ, ਮਾਸ ਦੀ ਬਰੀਕ ਜਾਂਚ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਚਿਕਿਤਸਕ ਦਾ ਕੰਮ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ/ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਤੇ ਜਦੋਂ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਹੱਥ ਲਗਾਉਣਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਮਹਾਂਦੋਸ਼ ਹੈ ਤਾਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਨੂੰ ਅਛੂਤ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਘਟੀਆਂ ਕੰਮ ਵਿਚ ਕੀ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਇਹ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਕਮਜੋਰੀਆਂ ਦਾ

ਦਬਾਓ ਲਗਾਤਾਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੇਵਾਵਾਂ ਬਹਾਲ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਣ। ਏਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਗੌਰ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਬਲੀ ਦਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਵੇਖਾਗੇ ਕਿ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਾਂਗ ਚਿਕਿਤਸਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਨਾਰੇ ਕਰਨ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਸੀ।

ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਸਪੱਸਟ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚ ਵਰਗ ਦੇ ਲਈ ਮਨਾਹੀ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੰਦਾ ਕਿੱਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਨ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਖੇਡ ਕੇ ਆਪਣੀ ਰੋਟੀ ਰੋਜੀ ਕਮਾਉਣ ਵਾਲੇ, ਕਿਸੇ ਸ਼ੂਦਰ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ, ਚੋਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਢਿੱਡ ਭਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[34]

ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆ ਦੀ ਬੇਇੱਜਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਫੀ ਲੰਮਾ ਹੈ। ਈ.. ਪੂ. ਛੇਵੀ ਜਾਂ ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਿਧੀ ਨਿਰਮਾਤਾ ਇਹੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਬੋਲ ਅਲਾਪਦੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਕੁਲਲੁਕ ਭੱਟ ਵਰਗੇ ਬਹੁਤ ਬਾਅਦ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ (ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਂ 1150-1300 ਈ. ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਦਾ ਕੰਮ ਅਤੇ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਤੇ ਵਿਧੀ ਹੋਰ ਵੀ ਲੰਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[35]

ਵਰਣਨਯੋਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮਾ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਕਰਨਾ ਆਮ ਗੱਲ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ, ਸੰਭਵ ਹੈ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁਸ਼ਕਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਵੈਦ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਟਕਰਾਅ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ। ਵਿਦਵਾਨਾ ਨੇ ਪਾਇਆ ਕਿ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੇਇੱਜਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੇਵਲ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਲਕਿ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵੇਖਾਗੇ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਦਾਬੇ ਵਾਲੇ ਇਲਾਜ਼ ਦੀ ਉਪਲੱਭਦੀਆਂ ਦਾ ਲਾਭ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਲਾਜ਼ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ ਦਾ ਦਬਾਅ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਪੱਕਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੀ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ ਕਿ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਰਗਾ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਕਰਨਾ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਮਨੂੰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨਾਹੀ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਸਨ:ਵਿਦਯਾ ਸ਼ਿਲਪ ਭ੍ਰਤਿ-ਸੇਵਾ ਗੋਰਛਾ ਵਿਪਣਿ ਕ੍ਰਿਸ਼ੀ।[36] ਭਾਵ ਕਿ ਵਿਦਾਰਜਨ- ਸ਼ਿਲਪ ਭਾਵ ਦਸਤਕਾਰੀ ਦੇ ਕੰਮ, ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਭਾਵ ਕਿ ਮਜਦੂਰੀ

ਸੇਵਾ ਚਾਕਰੀ, ਡੰਗਰ ਪਾਲਣਾ, ਬਿਪਰਣ- ਭਾਵ ਦੁਕਾਨਦਾਰੀ ਅਤੇ ਖੇਤੀ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ 'ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣਾ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਮੁਹਾਰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਲਈ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਨਾ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਚਾਕਰੀ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਦਵਿਜ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ) ਦੇ ਲਈ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਦਾ ਕੰਮ ਮੰਨਣਾ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਔਖੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕਿਹੜਾ ਕਾਰਨ ਹੈ? ਮਨੂੰ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਮੇਘਾਤਿਥਿ ਅਤੇ ਕੁਲਲੁਕ ਭੱਟ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਸ ਅਸਧਾਰਨ ਗੱਲ ਦਾ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਸਪੱਸਟੀਕਰਨ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਵਿਦਿਆ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਥੇ ਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਵੇਦਾਂਤ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਧਾਰਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਕਹੋ ਕਿ ਵੇਦ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ। ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮ, ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਜ਼ਹਿਰ ਉਤਾਰਨ ਵਾਲੇ ਆਦਿ 'ਗਿਆਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਮਿਸਾਲ ਮੰਨਿਆ। ਕੁਲਲੁਕ ਭੱਟ ਤਾਂ ਸਾਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਵਿਦਿਆ ਵੇਦ ਵਿਦਿਆ ਵਿਅਤਿਰਿਕਤ-ਵੈਦਯ ਤਰਕ-ਵਿਦਾਅਪਨਯਹ-ਆਦਿ ਵਿਦਿਆ।'

ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕੋਟੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ, ਇਕ ਵੈਦਿਕ ਗਿਆਨ, ਦੂਜਾ ਵੇਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ। ਵੇਦ ਬਾਹਰੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਾਸਤਕ ਅਤੇ ਵੇਦ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਸਤਿਕ ਵਿਚ ਵੀ ਵੰਡੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਵੇਖਾਗੇ ਕਿ ਇਸ ਵੰਡ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਵੀ ਲੈਣ ਦੇਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਵੈਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅੰਤਮ ਚਰਣ 'ਚ ਰਚੇ ਗਏ ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਆਤਮਵਾਦ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਆਤਮਵਾਦ ਵਰਗੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸੀ, ਵੇਦ ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਵੇਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ੇਣੀਆ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸੇ ਕਸਵੱਟੀ ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਛੇਵੀਂ ਸਤਾਬਦੀ ਈ. ਪੂ. ਦੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਆਤਮਵਾਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਉਦੈ ਹੋ ਰਹੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਵਰਗੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਸੀ। ਇਸ ਆਤਮਵਾਦ ਦੀ ਅੰਤਰਵਸਤੂ 'ਚ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਹ ਆਤਮਵਾਦ, ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ 'ਚ ਅਤਿ-ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਤਰਕ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, 'ਬਿਨਾ ਤਰਕੇਣ ਯਾ ਸਿਧਿਅ-ਯਦੁਹਚਛ-ਸਿਧਿਆ ਐਵ ਸਾ' ਭਾਵ ਕਿ (ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਾਸਤਰ 'ਚ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਕੀਮ) ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਤਰਕ ਵਿਤਰਕ ਕਰਕੇ ਜੜੀ ਬੂਟੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ' ਜਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ 'ਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦ ਨਾਲ ਤਰਕ ਵਿਤਰਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਦਵਾਈਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋ ਕਰੋ।[37]

ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕੱਠਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ -'ਨ ਏਛਾ ਤਰਕੇਣ ਮਤਿ-ਆਪਨੇਯਾ' ਭਾਵ ਕਿ ਇਹ

ਬੁੱਧੀ ਤਰਕ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ।[38]

ਮਨੂੰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ-ਹੈਤੂਕਰਮ...ਵਾਕ-ਮਾਤ੍ਰੈਣ ਅਪਿ ਨਾ ਅਰਚੇਯਤੇ' ਭਾਵ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੋਵੇ ਉਸਦਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੀ ਆਇਆ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।[39]

ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ 'ਚ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਹੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਨਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ।[40]

ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਤਰਕ ਧਾਰਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾ ਨੂੰ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪੁੱਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵੇਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਮੱਤ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ਖਤ ਮਨਾਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਰਹੇ ਹੋਣਗੇ। ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ, ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿਸੇ ਆਦਮ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਆਦਿਮ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਰਗੀ ਹਿੱਤ ਲਗਾਤਾਰ ਭੈਭੀਤ ਰਹੇ ਹੋਣਗੇ। ਮਨੂੰ ਜਦੋਂ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਕੁਲਲੁਕ ਭੱਟ ਨੇ ਸਹੀ ਸਮਝਿਆ ਸੀ ਕਿ 'ਵਿਦਿਆ' ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਹੀ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੇ ਵਰਗੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਦਮਨ ਦਾ ਪਰਦਾਫ਼ਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਗ ਨੇ ਸਦਾ ਤੋਂ ਖਤਰਨਾਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵੇਖਾਗੇ ਕਿ ਆਯੁਰਵੈਦ ਦਾ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਤਰਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਲਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜਾਣਿਆ ਕਿ ਭਾਰਤ 'ਚ ਸਟੀਕ ਤਰਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਆਯੂਰਵੈਦ ਦੇ ਅਚਾਰੀਆ ਸਿਰ ਹੈ।

ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਲਾਜ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਹਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੇਹ ਗੰਧਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਉਸ ਵਿਚ ਕੈਦ ਹੈ। ਦੇਹ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪਾ ਲੈਣ ਤੇ ਆਤਮਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚਿਕਿਤਸਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇਹ ਦੇ ਨਿਰੋਗੀ ਰਹਿਣ ਦੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇਹ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਉੱਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਹੈ।

ਅਨੁ. ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ

ਸੰਦਰਭ-

1. ਐਡਵਰਡ ਸੀ. ਸਖਾਓ, ਆਲਬੇਰੂਨੀਜ਼ ਇੰਡੀਆ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਦਿੱਲੀ, 1964, ਪੰਨਾ 370
2. ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਗੋਂਡੇ ਦਾ ਆਲੇਖ, 'ਅੱਯ ਦੀਖਿਸ਼ਤ ਕ੍ਰਿਟੀਸਿਜ਼ਮ ਆਫ ਦਿ ਥਯੋਰੀ ਆਫ ਦਿ ਡਾਊਨਰਲ ਮੋਸ਼ਨ ਆਫ ਦਿ ਅਰਥ, ਐਨਲਸ ਆਫ ਦਿ ਭੰਡਾਰਕਰ ਓਰਿਯੇਂਟਲ ਰਿਸਰਚ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ, ਖੰਡ 19, ਪੰਨਾ-93-95
3. ਦੇ. ਛੂਰਤਿ ਸਮਰਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਔਰ ਗਣਿਤਗ-ਜੋਓਤਿਸ਼ੀ ਆਰੀਆ ਭੱਟ, ਇਤਿਹਾਸ, ਅੰਕ-3, ਦਿੱਲੀ, ਜਨਵਰੀ, 1974
4. ਦੇ. ਕ੍ਰਪਾਸ਼ੰਕਰ ਸ਼ੁਕਲ ਵੱਲੋਂ ਸੰਪਾਦਤ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ-'ਆਰੀਆ ਭੱਟ' ਇੰਡੀਅਨ ਨੈਸ਼ਨਲ ਸਾਇਸ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 1976
5. ਪੰਚ ਸਿਧਾਂਤਿਕਾ 13.1

6. ਛੰਡਦਰਸ਼ਨ ਸਮੁੱਚਾ, ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ
7. ਅਲਬੇਰੂਨੀ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-255
8. ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਮੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਔਰ ਸਮਾਜ (ਅਨੁਵਾਦਿਤ), ਦਿੱਲੀ 2001, ਪੰਨਾ-419
9. ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ, 1.27.79-80
10. ਮਨੂੰ XI 79
11. ਵਿਸ਼ਨੂੰ. XVI 18
12. ਗੌਤਮ IX13-14
13. ਐਪਿਗ੍ਰਾਫਿਯਾ ਇੰਡੀਆ, ਜਿਲਦ VIII ਪੰਨਾ 44
14. ਵਾਲਮੀਕੀ ਰਮਾਇਣ, ਬਾਲਕਾਂਡ 26.5
    ਅਰਣਯ ਕਾਂਡ 23.2.8
15. ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ 106.16
16. ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ 1.8.18-28
17. ਉਹੀ, VI 246-7
18. ਉਹੀ, VI 3.310-3
19. ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 474
20. ਵਿਸ਼ਣੂ ii 8-11
21. ਮਨੂੰ IV 220
22. IV 212
23. X 46-7
24. X 8
25. ਮਹਾਂਭਾਰਤ, XXXVI 30
26. ਉਹੀ XC13
27. ਰਿੱਗਵੇਦ, X 97
28. ਉਹੀ, X 97.4 ਅਤੇ 6
29. ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 266
30. ਗੌਤਮ XV 16
31. ਮਨੂੰ iii 151
32. IV 205
33. ਵਿਸ਼ਨੂੰ xxxii 12
34. ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ iii 3
35. ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਏ, ਉਹੀ. ਪੰਨਾ 246
36. ਮਨੂੰ X 116
37. ਚਰਕ ਸੰਹਿਤਾ VIII 2.2.8
38. ਕਠੋਉਪਨਿਸ਼ਦ, ii 9
39. ਮਨੂੰ IV 30
40. ਸ਼ੰਕਰਆਚਾਰੀਆ ਬ੍ਰਾਹਸੂਤਰ ਭਾਵਯ, ii 1.11

ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ : ਸ੍ਰੀਮਦ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਬੱਲ

ਗੀਤਾ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ, ਧਰਮ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਰਮਾਇਣ ਜਿਥੇ ਇੱਕ ਨੀਤੀ-ਕਾਵਿ ਹੈ ਉਥੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ। ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਵਿਚਲੇ ਹਿੱਸੇ 'ਚ ਦੀਵੇ ਵਾਂਗ ਪਈ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰਿਆਂ ਪਾਸਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਦੁੱਤੀ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਰੁਸ਼ਨਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆ 'ਚ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ-ਨਿਗਮ ਅਤੇ ਆਗਮ। ਵੇਦ ਨਿਗਮ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅ-ਮਨੁੱਖੀ ਹਨ, ਅਨਾਦਿ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸਾਰੇ ਆਗਮ ਗ੍ਰੰਥ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਉਤਪਤੀ ਸ਼ਿਵ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਕੋਟੀ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੁਰਸ਼ ਕੋਟੀ 'ਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। (ਨਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ, ਪੰਨਾ-426,28)। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਗਿਆਨ ਸਮੁੱਚੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦਾ ਤੱਤਸਾਰ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਨੂੰ ਨਿਗਮ ਤੇ ਆਰਾਮ ਗ੍ਰੰਥ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ "ਗੀਤਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਾਰੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੂੰ ਰਿੜਕ ਕੇ ਗੀਤਾ ਰੂਪੀ ਮੱਖਣ ਭਗਵਾਨ ਨੇ ਅਰਜਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਤਕਰੀਬਨ ਹਰੇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਚਾਰ ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ।" ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਗੀਤਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲੈਸ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਾਹਕ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੀਤਾ, ਹਿੰਦੂਇਜ਼ਮ ਦੀ ਏਨੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਗਿਆਨ ਭਰਪੂਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮੀ ਤੇ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੌਰਾਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਲਹਿਰ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਿੰਦੂਇਜ਼ਮ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਮੁੜ ਜਾਂ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ, ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੀਤਾ ਸਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਲ ਗੰਗਾਧਰ ਤਿਲਕ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ, ਅਰਵਿੰਦੋ, ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ, ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ ਤੇ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਆਦਿ ਨੇ ਗੀਤਾ ਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਕਈ ਅਲਟਰਾ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਮੌਜੂਦਾ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵੀ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਗੀਤਾ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਾਚਣਾ ਹੈ।

(2) ਗੀਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ (ਦਰਸ਼ਨ) ਦਾ ਆਰੰਭ ਇਸ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਕਾਂਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੇ ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੌਰਵਾਂ ਤੇ ਪਾਂਡਵਾਂ ਦੀਆਂ ਫੌਜਾਂ ਤਿਆਰ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ। ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਅਰਜਨ ਦੇ ਰੱਥ ਦੀਆਂ ਵਾਗਾਂ ਫੜੀ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਰਜਨ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਕੇ-ਸਬੰਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਉਸ ਦੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ 'ਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਮੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਹੀ

ਭਗਵਾਨ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਯੁੱਧ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ, ਜੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਤੇ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹੀ ਗੀਤਾ-ਸਾਰ ਜਾਂ ਗੀਤਾ-ਗਿਆਨ ਕਹਿਲਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੀਤਾ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਮੁਕਤੀ ਜਾਂ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਡਮੁੱਲੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਿੰਨ ਰਸਤੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ। (1) ਸਾਂਖਯਯੋਗ (2) ਕਰਮਯੋਗ (3) ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ (4) ਸਨਿਆਸ। ਸਾਂਖਯਯੋਗ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਗੀਤਾ-ਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਬੋਧ ਜਾਣ ਲੈਣਾ। ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। (1) ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਤੇ ਅਖੰਡਤਾ (2) ਦੇਹ ਦੀ ਤੁਛਤਾ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਅਤੇ (3) ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਅਮਲ 'ਚ ਲਿਆਉਣਾ ਤੇ ਇਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਗਿਆਨਯੋਗ ਹੈ। ਆਓ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਆਤਮ (Soul) ਅਮਰ ਹੈ ਤੇ ਅਖੰਡ ਹੈ।

ਗੀਤਾ ਦਾ ਇਹ ਮੁੱਢਲਾ ਅਸੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਖੁਦ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-

(1) "ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮਰਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ 'ਚ ਹੁੰਦੀ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਅਨਜਮੀ ਹੈ, ਅਮਰ ਹੈ, ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀ ਹੈ, ਦੇਹ ਨੂੰ ਜੇ ਨਸ਼ਟ ਵੀ ਕਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਵੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵਿਗੜਦਾ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਅਖੰਡ ਹੈ।" (ਦੇਖੋ, ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਗੀਤਾ ਪ੍ਰੈਸ, ਗੋਰਖਪੁਰ) (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) (2.20)।

(2) " ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਕੱਟ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਅਗਨੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਸਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹ ਅਭਿਜ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਵਾਯੂ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।" (2.23)

(3) "ਆਤਮਾ ਅਮਰ, ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਅਡੋਲ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੈ।" (2.24)

(4) " ਜੇ ਤੂੰ (ਅਰਜਨ) ਮੰਨ ਵੀ ਲਵੇਂ ਕਿ ਆਤਮਾ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ 'ਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਫਿਕਰ ਜਾਂ ਮੋਹ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਨੇ ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਫਿਰ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਹੈ, ਮੌਤ 'ਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਅਟਲ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ।" (2.27)

(5) ਆਤਮਾ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਰੀਰ 'ਚ ਵੀ ਵਾਸ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਤੈਨੂੰ ਅਰਜਨ ਕਿਸੇ ਦੁੱਖ ਜਾਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਤੇ ਗਮ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। (2.30)

ਤੱਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਕਿ ਦੇਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਉਪਰਲੀ ਤੁੱਛ ਜਿਹੀ ਪੇਪੜੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਪਲ-ਪਲ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਬਚਪਨ, ਜਵਾਨੀ ਤੇ ਬੁੱਢਾਪਾ ਇਸ ਚੱਕਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਸੀ ਕਿ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਪੁਰਾਣਾ ਸਰੀਰ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਲ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਹਰ ਪਲ ਮਰਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਕੱਪੜੇ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜਦ ਪੁਰਾਣਾ ਫਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਵਾਂ ਪਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੀ ਸਦਾ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਤਾਂ ਆਤਮਾ ਦੀ ਬੁਰੀ ਹਾਲਤ ਹੁੰਦੀ...ਸਾਰਾ ਵਿਕਾਸ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ, ਆਨੰਦ ਹਵਾ ਹੋ

ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਉਜਾਲਾ ਮੱਧਮ ਪੈਣ ਲੱਗਦਾ। ਸੋ ਦੇਹ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਂ, ਜੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਮਲਾ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਬਣ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹ ਤਾਂ ਅਬਿਨਾਸੀ ਹੈ, ਆਤਮਾ ਇੱਕ ਅਖੰਡ, ਵਹਿੰਦਾ ਝਰਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਉੱਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਹਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ-ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦੇਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਦੇ ਚੱਕਰ 'ਚ ਪੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਕੇ ਫਰਕ ਜਾਂ ਟੁਕੜੇ ਕਰਨਾ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ। ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਚਾਦਰ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੇ ਨਾਸ਼ 'ਤੇ ਕੋਈ ਅਫਸੋਸ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦੇਹ ਨਾਲ ਲਗਾਅ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਦੇਹ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੂਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਉਦੈ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਤਾਂ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪੈਣਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਨਣ ਬਾਅਦ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲ 'ਚ ਕਿੰਦਾਂ ਲਿਆਉਣਾ? ਇਸਦਾ ਉਤਰ ਵੀ ਗੀਤਾ 'ਚ ਅੰਕਤ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਰਾਹੀਂ। ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਕੀ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਲੱਭਣ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੋਏਗਾ ਕਿ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਹੀ ਸਾਡੇ ਜਨਮ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਧਰਮ ਸਾਨੂੰ ਏਨਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਉਸਦਾ ਪਾਲਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਆਸਰਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਛੱਡਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੋਹ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੋਇਆ, ਉਹੀ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਜੋ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦਾ ਧਰਮ ਵੀ ਉਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਨਣ ਤੱਤ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਕੇ-ਸਬੰਧੀਆਂ ਦਾ ਮੋਹ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ।

"ਅਰਜਨ, ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਐਨਾ ਚੰਗਾ ਤੇ ਸੋਹਣਾ ਮੌਕਾ ਕਿਸੇ-ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਯੁੱਧ ਸਵਰਗ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਹੈ।" (2.32) ਭਗਵਾਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ-"ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਨ ਨਹੀਂ ਡੋਲਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਯੁੱਧ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਚੰਗਾ ਮੌਕਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।" (2.31)। ਅੱਗੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਖਬਰਦਾਰ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ-"ਹੁਣ ਜੇ ਤੂੰ ਇਹ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਲੜਦਾ ਤਾਂ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਤੋਂ (ਸਵੈ-ਧਰਮ) ਤੋਂ ਕੁਤਾਹੀ ਕਰੇਂਗਾ, ਤਾਂ ਜਿਥੇ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਖੋਹ ਬੈਠੇਗਾ ਓਥੇ ਤੂੰ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣੇਗਾ। (2.33) ਉਪਰੋਕਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ 'ਚ ਰੱਖ ਕੇ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਵਾਸਤੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਵੈ-ਧਰਮ 'ਚ ਸੁੱਖ-ਦੁੱਖ, ਲਾਭ-ਹਾਨੀ ਤੇ ਜਿੱਤ-ਹਾਰ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਯੋਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਧਰਮ ਅਤੇ ਪਰਧਰਮ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦਾ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ ਫੜੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੇਹ-ਛਿਣ-ਭੰਗਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਲਈ ਹੀ ਕਰੇ, ਜੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪਵੇ ਤਾਂ ਦੇਹ ਤਿਆਗਣ 'ਚ ਸੰਕੋਚ ਵੀ ਨਾ ਕਰੇ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਖੰਡਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸਦਾ ਮਨ 'ਚ ਜਗਾਈ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੇ-ਪਰਾਏ ਦੇ ਫਰਕ ਨੂੰ ਕੱਢ ਦੇਣ 'ਚ ਹੀ ਅਛਾਈ ਹੈ।

ਗੀਤਾ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਪ ਹੀ (ਸ਼ਾਇਦ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਭਾਂਪਦੇ ਹੋਏ) ਸ਼ਲੋਕ 39 ਰਾਹੀਂ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਯੋਗ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮਯੋਗ ਬਾਰੇ ਦੱਸਣਗੇ ਫਿਰ ਉਹ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਏ 'ਚ ਇਸ ਮਾਰਗ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ 'ਚ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ 'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ 'ਸਵੈ-ਧਰਮ' ਅਰਥ 'ਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ-ਕਰਮ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਆਚਰਣ। ਕਰਮਯੋਗ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਆਚਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਲੋਭ-ਲਾਲਚ ਜਾਂ ਗਰਜ਼ ਦੇ, ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਅਧਾਰਿਤ ਕਰਮ ਨਿਭਾਈ ਜਾਣਾ। ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਇਥੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਉਂ ਜੋ ਉਹ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕਰਮ ਹੈ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ, ਉਹ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮੋਹ ਤੇ ਗਰਜ਼ ਦੇ ਬਗੈਰ। ਭਗਵਾਨ ਖੁਦ ਹੀ ਕਰਮਯੋਗ ਦਾ ਅਰਥ ਬੇ-ਗਰਜ਼ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕਲਾਂ ਜਾਂ ਜੁਗਤ ਦੱਸਦੇ ਹਨ (The Yoga of Selfless Actions 2.39)। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਹਾਰਾਜ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। "ਤੁਹਾਡਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਦਾ ਹੈ, ਕਰਮ ਦੇ ਫ਼ਲ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫ਼ਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੁਹਾਡੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਫਲ ਦੇ ਮੋਹ ਕਾਰਨ ਕਰਮਹੀਣਤਾ (Inaction) ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇ।" (2.47)

ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਮ ਤੇ ਕਰੋਧ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਦੀ ਸੁੱਧੀ ਲਈ ਜੋ ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਵਿਕਰਮ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕਰਮ', 'ਵਿਕਰਮ' ਤੇ 'ਅਕਰਮ' ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸ਼ਬਦ ਗੀਤਾ ਦੇ ਕਰਮ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਅਮਲ 'ਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਵਿਕਰਮ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਦਰੋਂ ਵੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਕਰਮ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੋਵੇ, ਵਿਕਰਮ ਲਈ ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਬਾਹਰੋਂ ਤੇ ਅੰਦਰੋਂ-ਅੰਦਰੋਂ ਕਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਆਚਰਣ ਦੇ ਅਮਲ 'ਚ ਕਦੋਂ ਲੱਗੇ ਸੀ। ਕਰਮ 'ਚ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਕਰਮ ਬੋਝ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਕਰਕੇ ਵੀ ਅਕਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰ ਕੇ ਵੀ ਤੁਸੀਂ ਮਾਰਦੇ ਨਹੀਂ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਇੱਕ ਸ਼ਲੋਕ 'ਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਇੰਦਰੀਆ ਤੇ ਮਨ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਕੇ ਬੇਗਰਜ਼ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਕਰਮ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹੀ ਅਧਿਆਤਮ ਬਾਜ਼ੀ ਮਾਰਦਾ ਹੈ।" (3.7)

'ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਪਰ ਬੇਗਰਜ਼ ਕਰੋ, ਅਜਿਹਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪਰਮ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' (3.19)

"ਰਾਜਾ ਜਨਕ ਵਰਗਿਆਂ ਨੇ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੀ ਕਰਮ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।" (3.20)

ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਖਬਰਦਾਰ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਵਾਸਤੇ ਪਰਾਏ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਹਦਾਇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਕਰਮ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਕਾਰਜਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਡਰ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਕਰਦੇ-ਕਰਦੇ ਮਰ ਵੀ ਜਾਵੋ ਤਾਂ ਵੀ ਚੰਗਾ ਫ਼ਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। (3.35)

ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਕਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ

ਵੀ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ 'ਚ ਨਿਹਿਤ ਸਹਿਜ ਗੁਣ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੇ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਹੀ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਚਲੇ ਜਾਣਾ ਹੈ (3.5)। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਛਿਣ ਭਰ ਵੀ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਕਰਮ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਚ ਨਿਹਿਤ ਤਿੰਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਹਿਜ ਕਰਮ ਲਈ ਖਿੱਚ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਣ ਹਨ ਸਤੋ-ਗੁਣ, ਰਜੋ-ਗੁਣ ਅਤੇ ਤਮੋ-ਗੁਣ। ਤਮਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਫੈਸ਼ਨ 'ਚ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਰਜਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕਈ ਪਾਸੇ ਲੱਤਾਂ ਫਸਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਗੁੱਸੇ ਖੋਰ, ਲਾਲਸਾ ਭਰਪੂਰ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਤਵਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਢੰਗ 'ਚ ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਦੇਖੋ M.K. Gandhi interprets the Bhagvat Gita, Orient Page 71) ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਰਜੋਗੁਣ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। "ਲਵਾਂਗਾ ਤਾਂ ਫਲ-ਸਮੇਤ ਹੀ ਲਵਾਂਗਾ।" ਅਤੇ ਤਮੋਗੁਣ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ- "ਛੱਡਾਂਗਾ ਤਾਂ ਕਰਮ ਸਮੇਤ ਹੀ ਛਡਾਂਗਾ।" ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਭਾਈ ਹਨ। ਸੋ ਤੁਸੀਂ "ਸਤੋਗੁਣੀ ਬਣੋ, ਯਾਨੀ ਕਰਮ ਤਾਂ ਕਰੋ, ਪਰ ਫਲ ਨੂੰ ਛਡ ਦਿਓ ਅਤੇ ਫਲ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਰਮ ਕਰੋ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਫਲ ਦੀ ਆਸ ਨਾ ਰੱਖੋ।" (ਗੀਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਪੰਨਾ 20) ਲੇਕਿਨ, ਕਰਮ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਕਰਮ ਤੋਂ ਵੀ ਹੈ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ-ਪਾਠਾਂ ਰਾਹੀਂ ਖੁਸ਼ ਕਰਨਾ, ਤਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਹਾਡੇ ਉਪਰ ਮਿਹਰ ਹੋ ਸਕੇ, ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਧਿਆਏ ਤਿੰਨ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਹਦਾਇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਵੀ ਜਿਹੜਾ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਹੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੁਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਤਾਂ ਯੱਗ ਕਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਕਰਮ 'ਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੇ ਹਨ-ਬਾਰਸ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਯੱਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਜਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਪੂਜਾ 'ਚ ਧਰਮ ਆਤਮਾ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਵੀ ਤਾਂ ਕਰਮ ਹੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਰਮ ਕਾਂਢ ਕਰਨਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ, ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ (ਦੇਖੋ, ਉਹੀ ਪੰਨਾ 75-85) ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਇੰਦਰ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦੇਹ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਰ ਕਰਮ ਯੱਗ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਯੱਗ ਕਰਨੇ, ਬਲੀਆਂ (Sacrifices) ਦੇਣੀਆਂ ਕਰਮ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜ਼ਰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਕੁਰਬਾਨੀ ਤੇ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਗੀਤਾ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ-ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ-ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਲਈ ਗੀਤਾ, ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਗੀਤਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਆਤਮਾ ਤੇ ਦੇਹ, ਆਪਣਾ-ਪਰਾਇਆ ਵੀ ਸਭ ਇੱਕ ਹੀ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਮੋਹ 'ਚ ਕਿਉਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ? ਜਿਵੇਂ ਅਰਜਨ ਮੋਹ 'ਚ ਫਸ ਕੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਸੀ, ਗੀਤਾ ਇਸਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਾਇਆ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਲਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਬੇਅੰਤ ਰੰਗਾਂ ਵਾਲੀ ਸਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਹੈ। ਉਸ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ

ਹੋਰ ਵੀ ਰਸਤਾ ਗੀਤਾ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ-ਭਗਤੀ। ਚਿੱਤ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਲਈ ਜਿਥੇ ਯੋਗ, ਦਾਨ, ਜਪ-ਤਪ, ਧਿਆਨ-ਧਾਰਨਾ ਆਦਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਥੇ ਭਗਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਉਪਾਅ ਹੈ। ਕਿਉਂ? ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸਦੇ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ) ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਹਨ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ। ਪਹਿਲੇ 'ਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਧਰਤੀ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਈਥਰ, ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸਵੈ। ਦੂਸਰਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜੀਵਾ (The vital Essence) ਇਹ ਜੀਵਾ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸਿਰਫ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਗਵਾਨ ਨੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ। (1) ਸਾਕਾਮ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, (2) ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਪਰ ਇਕਾਂਗੀ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ (3) ਗਿਆਨੀ ਅਰਥਾਤ ਸੰਪੂਰਨ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ। ਸੱਤਵੇਂ ਅਧਿਆਏ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਚਾਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਗਤ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਪਵਿੱਤਰ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਗਰਜ਼ ਭਾਵਨਾ ਤਹਿਤ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਵਕਤ ਸਮਰਪਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ (1) ਉਹ ਜੋ ਦੁੱਖ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਸਾਕਾਮ ਭਗਤ) (2) ਜੋ ਮੋਖਸ਼ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਜਗਿਆਸੂ) (3) ਜੋ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ (4) ਉਹ ਜੋ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੇਵਾਦਾਰ ਬਣ ਕੇ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਇੱਛਾ ਮਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਭਗਵਾਨ ਪਾਸ ਜਾਣਾ ਸਾਕਾਮ ਭਗਤੀ ਹੈ ਅਜਿਹਾ ਭਗਤ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਪਾਸ ਜਾ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ 'ਦਿਓ'। ਭਗਵਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ। ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਖੁਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-"ਮੇਰਾ ਭਗਤ ਸਾਕਾਮ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸਦੀ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਾਂਗਾ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਉਲਝਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿਆਂਗਾ। ਜੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅੱਗੇ ਸੱਚੇ ਹਿਰਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਥਨਾ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਰੋਗ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿਓ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਅਰੋਗਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੱਕਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਰੋਗ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿਆਂਗਾ। ਜੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਪਾਸ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪਿੱਠ 'ਤੇ ਹੱਥ ਫੇਰ ਕੇ ਉਸਦੀ ਕਦਰ ਹੀ ਕਰਾਂਗਾ?" ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਪਰ ਇਕਾਂਗੀ ਭਗਤੀ ਵਾਲੇ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਗਤ ਹਨ (1) ਆਰਤ ਭਗਤ ਦਇਆ-ਜਾਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਰੋਣ-ਚਿਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਜਿਵੇਂ ਨਾਮਦੇਵ ਭਗਤ ਸਨ। (2) ਜਗਿਆਸੂ ਭਗਤ ਪਾਸ ਉਦਮ ਮਈ ਜਗਿਆਸਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹਰੇਕ ਵਸਤ ਦੇ ਗੁਣ-ਧਰਮ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। (3) ਅਰਥਾਰਥੀ ਭਗਤ ਜਿਹੜਾ ਹਰੇਕ ਗੱਲ 'ਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਭਾਵ ਹਿੱਤ-ਕਲਿਆਣ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਉਸ ਭਗਤ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਪਾਗਲਪਣ ਤੱਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਨੰਦ-ਭਰਪੂਰ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗਿਆਨੀ ਅਖੀਰ 'ਚ ਈਸ਼ਵਰ 'ਚ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਾਵੇਂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਹੁੰਦੇ ਉਹ ਇੱਕ-ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੀ ਹਨ, ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ। ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ (ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ) ਪਿਆਰੇ ਹਨ। ਸਰਗੁਣ ਭਗਤ ਜਿਥੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀ ਸੇਵਾ

ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਮਨ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਭਲਾਈ ਬਾਹਰਲੀ ਸੇਵਾ 'ਚ ਮਗਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਅੰਦਰੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਸੇਵਾ ਅੰਦਰੋਂ ਚੱਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਬਾਹਰੋਂ ਕੁਝ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਪਿਆਰੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅੰਦਰੋਂ ਇੱਕੋ-ਰੂਪ ਹਨ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਭਲਾਈ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵੀ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨਾ ਮਰਿਯਾਦਾ ਦਾ ਉਲੰਘਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਜ਼ਰੂਰ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਉਪਾਸਨਾ ਵਿੱਚ ਭੈ ਹੈ, ਇਹ ਗਿਆਨਮਈ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਪ੍ਰੇਮਮਈ, ਭਾਵਨਾਮਈ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-"ਅਰਜਨ, ਤੂੰ ਚਾਹੇ ਸਰਗੁਣ ਰਹੇਂ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਪਰ ਭਗਤ ਜ਼ਰੂਰ ਰਹੇਂ।"

ਕਰਮਯੋਗ ਤੇ ਭਗਤੀ ਯੋਗ ਬਾਰੇ ਮੁਕੰਮਲ ਗੱਲ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕੇਗੀ ਜੇ ਰਾਜਯੋਗ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਨਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਰਾਜਯੋਗ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਹੈ। ਜਦ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਤੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਸੋਚਦਾ ਹੈ? ਸਵਾਲ ਇਹੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਾਦਾ ਤੇ ਸਰਲ ਜਵਾਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਕਰਮ ਨੂੰ ਯੱਗ ਰੂਪ ਬਣਾ ਕੇ ਕਰੀਏ-ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਸਹਿਜ ਕਰਮ ਨੂੰ, ਜੋ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਹੈ, ਸੇਵਾ ਕਰਮ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰੀਏ। ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਰਾਜ ਮਾਰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਨਿੱਤ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ (ਸਵੈ-ਧਰਮ ਆਚਰਣ) ਸਿੱਧਾ-ਸਾਦਾ ਸੇਵਾ ਕਰਮ ਸਮਝ ਕੇ ਲੋਕ ਭਲਾਈ ਤੇ ਕਲਿਆਣ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕਰੇ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਰਾਜ ਮਾਰਗ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਰਮਯੋਗ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ ਫ਼ਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤਿਆਗ ਕੇ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮ ਕਰਦੇ-ਕਰਦੇ ਭਾਵਨਾ ਪੂਰਵਕ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਣਾ ਭਗਤੀ-ਮਾਰਗ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਨਿਆਸੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਜਦ 'ਚ ਆ ਕੇ ਜਦ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਕਰਮ ਈਸ਼ਵਰ ਅੱਗੇ ਸਮਰਪਣ ਕਰਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਰਾਜ ਜੋਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜ-ਯੋਗ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਤੁਹਾਡੇ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮਿਲੇਗਾ ਹੀ ਨਾ? ਤਾਂ ਉਹ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਦੇ ਦਿਓ, ਉਸਦੇ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦਿਓ। ਰਾਜਯੋਗ ਆਪਣੇ ਅਰਪਣ ਦਾ ਉਚਿਤ ਸਥਾਨ ਤੁਹਾਨੂੰ ਦੱਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਫ਼ਲ ਤਿਆਗ ਰੂਪੀ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਕਰਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਹੀ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਪਾਤਰ-ਅਪਾਤਰ ਦਾ ਵੀ ਸੁਆਲ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹੀ ਹੈ। ਤੁਹਾਡੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਜੇ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਲੱਗਦਿਆਂ ਹੀ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।...ਬੁੱਧੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਦਾਤ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ 'ਚ ਹੋ ਸਕੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਉਣਾ ਸਾਡਾ ਕਰਤੱਵ ਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਕਰਨਾ ਅਪਰਾਧ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਲਈ ਪਾਤਰ-ਅਪਾਤਰ ਵਿਵੇਕ ਵੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਉਹ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਪੰਨਾ 25-26)। ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਈਸ਼ਵਰ ਅਰਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਲੈਣਾ ਵੀ ਰਾਜ-ਮਾਰਗੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਦਿਨ ਰਾਤ ਅਭਿਆਸ ਕਰਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਤਮ ਰੂਪ ਵੇਖਣਾ ਸਿੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਲੇਕਿਨ ਭਗਵਾਨ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਉਸੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਜਿਸ ਉਪਰ ਉਸ ਦੀ ਪਰਮ ਕਿਰਪਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਭਗਵਾਨ ਖੁਦ ਹੀ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਗਵਾਨ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਖੁਦ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਓ, ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ।

(5) ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-"ਪਾਡਵਾਂ 'ਚ ਜਿਹੜਾ ਅਰਜਨ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਮੇਰਾ ਜਾਪ ਕਰੋ।" ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਭਗਵਾਨ ਹੀ ਦੈਵੀ ਰੂਪ 'ਚ ਅਰਜਨ 'ਚ ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਅਰਜਨ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਪਿਆਰ-ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਅਰਜਨ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ "ਪ੍ਰਭੂ, ਮੈਂ ਤੁਹਾਡਾ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਤੁਹਾਡਾ ਸਾਰਾ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਰੂਪ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲੇ।" ਉਹ ਦੈਵੀ ਰੂਪ ਜਿਹੜਾ ਗੌਰਵ ਤੇ ਅਮਰਤਾ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਜੋ ਰੂਪ ਬੰਧਨ-ਮੁਕਤ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਹੈ, ਸਰਬ-ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਅਰਜਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ ਦਿਖਾਇਆ। ਭਗਵਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਅਰਜਨ ਮੇਰੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰੰਗਾਂ ਤੇ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਰੂਪ ਦੇਖ" (ਸ਼ਲੋਕ 11.5)

ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ, ਅਰਜਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਅਦਿੱਤੀ ਦੇ ਬਾਰਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੇ, ਵਾਸੂ ਦੇ ਅੱਠ ਪੁਤੱਰਾਂ ਦੇ ਗਿਆਰਾਂ ਰੁੱਦਰ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਦੋ ਜੋੜੇ ਰਸਾਇਣਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਸ਼ਵਨੀਆਂ ਦੇ ਉਨੰਜਾ ਵਾਯੂ-ਦੇਵਤੇ ਮਾਰੂਤਾਂ ਦੇ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨਮੋਹਿਕ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਤੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖੇ (ਸ਼ਲੋਕ 11.6) (3) ਅਰਜਨ, ਮੇਰੇ ਇਸ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ, ਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਅ-ਵਿਕਸਿਤ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਵੀ ਜਿਹੜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇਖਣ ਦੀ ਤੇਰੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਆ ਦੇਖ (ਸ਼ਲੋਕ 11.7)

ਅਰਜਨ ਕੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ? ਇੱਕ-ਦੇਵ ਸਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕਈ ਮੂੰਹ ਤਾਂ ਅੱਖਾਂ ਹਨ, ਦੈਵੀ-ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲ ਸਜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਦਭੁੱਤ ਸਰੂਪ ਹੈ ਇਹ, ਦੈਵੀ-ਹਾਰ ਤੇ ਵਸਤਰ ਪਹਿਨੀ ਇਸ ਸਰੂਪ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਹਥਿਆਰ ਹਨ, ਜਿਸਦੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਸੰਦਲ ਦਾ ਪੈਸਟ ਮਲਿਆ ਹੋਇਆ, ਜਿਸਦੇ ਸੁੰਦਰ ਚਿਹਰੇ ਹਰੇਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ (ਸਲੋਕ 11.10) ਸਵਰਗ 'ਚ ਇੱਕ ਸੌ ਸੂਰਜਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵੀ ਇਸ ਤਾਕਤਵਰ ਦੇਵ ਸਰੂਪ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਮਾਤ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀ (ਸ਼ਲੋਕ 11.12) ਅਜਿਹਾ ਅਰਜਨ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ। ਅਰਜਨ ਇਸ ਦੇਵ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚੋਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਨਜ਼ਾਰਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇਖਕੇ ਅਰਜਨ ਦੇ ਹੈਰਾਨੀ ਤੇ ਡਰ ਸਦਕਾ ਵਾਲ ਖੜੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਭਗਵਾਨ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-ਲਾਰਡ, ਮੈਂ ਆਪ ਦੇ ਵਿਰਾਟ-ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਕਮਲ ਦੇ ਫੁੱਲ ਵਰਗੀ ਸੀਟ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਬ੍ਰਹਮ, ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਸਮੇਤ ਅਰਸ਼ੀ ਨਾਗਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਲਏ ਹਨ, ਮੈਂ ਤੇਰੇ, ਤੇਰੀਆਂ ਅਨੇਕ ਭੁਜਾਵਾਂ, ਪੇਟ, ਸਾਰੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ 'ਚ ਫੈਲੇ ਅਨੇਕ ਚਿਹਰੇ, ਅੱਖਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇਖ ਲਏ ਹਨ, ਤੂੰ ਬੇਅੰਤ ਹੈ-ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਥੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਥੇ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤੇਰਾ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਹਿੱਸਾ ਕਿਹੜਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਚੱਕਰ ਪਹਿਨੀ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ, ਤੂੰ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਅਮਰ ਹੈ। ਤੂੰ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਅਮਰ ਹੈਂ, ਨਾ-ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈਂ, ਤੂੰ ਸਦੀਵੀ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਰੱਖਵਾਲਾ ਹੈ। ਅਰਜਨ ਕਹਿੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ-ਹੇ ਲਾਰਡ, ਤੇਰਾ ਅਜਿਹਾ ਭਿਆਨਕ ਪਰ ਅਦਭੂਤ ਸੁੰਦਰ, ਚਮਕਦਾ ਸਰੂਪ ਦੇਖ ਕੇ ਮੇਰਾ ਹਿਰਦਾ ਡੋਲ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਿਤਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੁੱਤਰ, ਦੂਸਰੇ ਰਾਜਿਆ ਸਮੇਤ ਤੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਭੀਸ਼ਮ, ਦਰੋਣਾ ਤੇ ਛੋਟਾ ਕਰਨ ਤੇ ਬਾਕੀ ਸੂਰਬੀਰ ਆਪ ਦੇ ਮੂੰਹ 'ਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ ਭੱਜੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਕਈ ਤਾਂ ਇਸ ਰਸ਼ ਕਾਰਨ ਤੇਰੇ ਦੰਦਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ-ਤੇਰੀ ਭਿਆਨਕ ਪਰ ਸੁੰਦਰ ਤੇ

ਦੇਵੀ ਚਮਕ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਲੜਾਕੂ ਤੇਰੇ 'ਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੇਰੇ ਮੂੰਹ 'ਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਨਦੀਆਂ, ਦਰਿਆ ਤੇ ਨਾਲੇ ਸਮੁੰਦਰ 'ਚ ਡਿੱਗਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਰਜਨ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਕੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਐਨੇ ਭਿਆਨਕ ਤੇ ਡਰਾਉਣੇ ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਕੌਣ ਹੈਂ-ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ, ਮੇਰਾ ਤੈਨੂੰ ਕੋਟਿ-ਕੋਟਿ ਪਰਣਾਮ ਹੈ। ਹੇ ਦਿਆਲੂ ! ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਤੇ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ-ਤੇਰੀ ਲੀਲਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੇਰੇ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।(ਸ਼ਲੋਕ 11.31)

ਗਿਆਰ੍ਹਵੇਂ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਅਗਲੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਅਰਜਨ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਇਸ ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਦੇ 32ਵੇਂ ਸ਼ਲੋਕ ਰਾਹੀਂ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੱਸਦੇ ਹਨ-"ਮੈਂ ਉਤੇਜਿਤ ਕਾਲ (ਸਮਾਂ) ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ (ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ) ਮੇਰਾ ਮੰਤਵ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ। ਤੈਥੋਂ ਬਗੈਰ ਵੀ (ਅਰਜਨ) ਇਹ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਕੈਂਪ 'ਚ ਬੈਠੇ ਯੁੱਧ ਲੜਾਕੂ ਜਿਊਂਦੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੇ। ਅਗਲੇ ਸ਼ਲੋਕ 'ਚ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਤੂੰ ਉੱਠ ਖੜਾ ਹੋ, ਯੁੱਧ ਕਰ, ਜਿੱਤ ਕੇ ਗੌਰਵਮਈ ਹੋ ਜਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਨੇਹਮਤਾਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈ। ਇਹ ਯੋਧੇ ਤਾਂ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਾਰ ਕੇ ਖਤਮ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ-ਤੂੰ ਤਾਂ ਅਰਜਨ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੀ ਬਣਨਾ ਹੈ।" ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਅਰਜਨ ਭਗਵਾਨ ਕੇਸ਼ਵ ਅੱਗੇ ਕੰਬਦੇ-ਕੰਬਦੇ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਖੜਾ ਹੋ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ-"ਲਾਰਡ, ਤੇਰੇ ਗੌਰਵ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਨਾਮ ਲੈਣ ਸਕਦਾ ਹੀ ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਪਿਆਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ-ਭਰਪੂਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ, ਡਰ ਕੇ ਡੌਰ-ਭੌਰ ਹੋਏ ਰਾਕਸ਼ਸ਼ ਜਿਧਰ ਰਾਹ ਮਿਲਦਾ ਉਧਰ ਹੀ ਦੌੜੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੇ ਮੇਜਬਾਨ ਵੀ ਆਪ ਅੱਗੇ ਝੁਕੇ ਪਏ ਹਨ।(ਸ਼ਲੋਕ 11.36) ਅੱਗੇ ਦੇਖੋ ਭਗਵਾਨ, ਅਰਜਨ ਰਾਹੀਂ ਕੀ-ਕੀ ਕਹਾਉਂਦੇ ਹਨ-ਓ, ਚੰਗੀ ਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਆਤਮਾ, ਇਹ ਲੋਕ ਆਪ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ, ਤੂੰ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਮਹਾਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹਾਨ ਤੂੰ ! ਬ੍ਰਹਮ-ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ ਤੂੰ ! ਤੂੰ ਹੀ ਸਤਿ ਤੇ ਅਸਤਿ ਹੈਂ ਅਤੇ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਅਨੰਤ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਤੂੰ ਹੀ ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਹੈਂ-ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਹੈਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਆਖਰੀ ਸਹਾਰਾ ਹੈਂ-ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ 'ਚ ਸਦਾ ਵਸਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਤੂੰ ਹੀ ਹੈ। ਤੂੰ ਹੀ ਵਾਯੂ (ਹਵਾ ਦਾ ਦੇਵਤਾ), ਯੱਮ (ਮੌਤ ਦਾ ਦੇਵਤਾ), ਅਗਨੀ (ਅੱਗ ਦਾ ਦੇਵਤਾ) ਹੈਂ, ਚੰਦਰਮਾ ਦੇਵਤਾ ਵੀ ਤੂੰ ਹੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ (ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਰੱਚਣਹਾਰ) ਵੀ ਤੂੰ ਹੀ ਹੈਂ-ਤੈਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹੈ, ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹੈ, ਲੱਖਾਂ ਵਾਰੀ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹੈ ਤੈਨੂੰ ਲਾਰਡ। ਓ, ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਸਰਬ-ਆਤਮਾ ਤੈਨੂੰ ਮੇਰਾ ਹਰ ਤਰਫੋਂ ਨਮਸਕਾਰ ਹੈ। ਤੂੰ, ਜਿਸ ਪਾਸ ਅਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਾਜ਼ਰ-ਨਾਜ਼ਰ ਹੈ, ਸਭ ਕੁਝ ਤੂੰ ਹੀ ਹੈਂ, ਤੈਨੂੰ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹੈ। ਤੂੰ ਪਿਤਾ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦਾ ਆਦਰਯੋਗ ਟੀਚਰ ਹੈਂ। ਓ, ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ, ਤਿੰਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਤੇਰੇ ਬਰਾਬਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਕੋਈ ਹੋ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਮਾਲਕ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਆਪ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਅਰਜੋਈ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗੁਨਾਹ ਮੁਆਫ ਕਰਦੇ, ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਮੁਆਫ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਦੋਸਤ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਦੇ ਮੁਆਫ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਪਿਆਰਾ ਪਤੀ ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਅਪੀਲ ਹੈ ਭਗਵਾਨ ਕਿ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ 'ਚ

ਵਾਪਸ ਆ ਜਾ, ਮੈਂ ਆਪ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰ ਤੇ ਨਜ਼ਾਰੇ ਦੇਖ ਲਏ ਹਨ।

ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਚਾਰ-ਬਾਹਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਰੂਪ 'ਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਰਜਨ ਸਿਰਫ ਤੂੰ ਹੀ ਮੇਰਾ ਇਹ ਰੂਪ ਦੇਖ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਬੜੇ ਉਤਸੁਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਮੇਰੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਚਾਰ-ਬਾਹਾਂ ਵਾਲਾ ਦਇਆਵਾਨ ਰੂਪ ਵੇਦਸਾਰ ਜਾਣ ਕੇ, ਦਾਨ ਦੇ ਕੇ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਦੇਖ ਪਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਓ ! ਬਹਾਦਰ ਅਰਜਨ, ਮੇਰਾ ਇਹ ਰੂਪ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚਿੱਤ ਲਾ ਕੇ ਕੀਤੀ ਭਗਤੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਵੀ ਪੂਰਨ ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਹੈ-ਇਸ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ-ਭਾਵ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਅਖੀਰ 'ਚ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਇਸ ਫਾਨੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦੱਸਦੇ ਹਨ-'ਅਰਜਨ, ਉਹ ਹੀ ਜਿਹੜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਸਹਿਤ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ, ਬੇਗਰਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ, ਉਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭੈੜੇ ਤੋਂ ਭੈੜਾ ਪਾਪ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜੇ ਪਾਪੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਭਗਤੀ-ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅੱਗੇ ਨਤਮਸਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਗਲੇ ਨਾਲ ਲਗਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਇਸ ਅਧਿਆਏ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਰਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸਮਝੋ ਗੀਤਾ ਸਾਰ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਿਆ।

ਪੂਜਨੀਕ ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੀਤਾ ਜਿਸ ਧਰਮ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ, ਉਹ ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਹੋਇਆ ਧਰਮ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ ਬੀਜ਼ ਰੂਪ ਸੀ ਉਹ ਦਰਖੱਤ ਹੁੰਦੇ-ਹੁੰਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਗੀਤਾ ਰੂਪੀ ਦੇਵੀ ਮਿੱਠਾ ਫ਼ਲ ਲਗਿਆ। ਫ਼ਲ ਦੇ ਸਿਵਾ ਦਰੱਖਤ ਦਾ ਅਸੀਂ ਖਾਈਏ ਵੀ ਕੀ? ਜਦ ਦਰਖੱਤ ਨੂੰ ਫ਼ਲ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਖਾਣ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸਾਰ ਦਾ ਵੀ ਸਾਰ ਇਹ ਗੀਤਾ ਹੈ (ਗੀਤਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪੰਨਾ 119)। ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਤੁਕਾ ਰਾਮ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਵੇਦਾਂ ਨੇ ਅਨੰਤ ਗੱਲਾਂ ਕਹੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੰਨਾ ਹੀ ਸਾਰ ਰੂਪ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ।" ਉਹ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਕੇਵਲ ਹਰੀ ਦਾ ਨਾਮ। ਹਰੀ ਦਾ ਨਾਮ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ। ਰਾਮ ਨਾਮ ਨਾਲ ਮੁਕਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਇਸਤਰੀਆਂ, ਬੱਚੇ, ਸ਼ੂਦਰ, ਵੈਸ਼, ਗੰਵਾਰ, ਦੀਨ, ਦੁਰਬਲ, ਰੋਗੀ, ਲੰਗੜੇ ਸਭ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਪਾਉਣੀ ਸੌਖੀ ਹੋ ਗਈ। ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਅਲਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ) ਨੇ ਚੁਰਾਹੇ 'ਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਸਿੱਧੀ ਸਾਦੀ ਤਰਤੀਬ। ਜਿਸਦਾ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਸਿੱਧਾ-ਸਾਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਸਵੈ-ਧਰਮ-ਕਰਮ ਹੈ, ਉਸੇ ਨੂੰ ਯੱਗ-ਰੂਪ ਕਿਉਂ ਨਾ ਬਣਾ ਦੇਈਏ। ਫੇਰ ਦੂਜੇ ਯੱਗ ਕਰਮ ਆਦਿ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਕੀ ਹੈ? ਤੁਹਾਡਾ ਨਿੱਤ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਧਾ-ਸਾਦਾ ਸੇਵਾ-ਕਰਮ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਯੱਗ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰੋ। ਇਹੀ ਰਾਜ-ਮਾਰਗ ਹੈ (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 120)। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਧਿਆਏ 9 ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ 32 ਅਨੁਸਾਰ ਭਗਵਾਨ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਚਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਮੇਰੀ (ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ) ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਔਰਤਾਂ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸੂਦਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਣ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ

ਲੋਕ ਵੀ ਜਿਹੜੇ ਪਾਪ-ਜੋਨੀ ਤੋਂ ਜਨਮੇ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪੈਰੀਆ ਲੋਕ (ਇੱਕ ਅਛੂਤ ਜਾਤੀ) ਆਦਿ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸੰਤ ਗਿਆਨੇਸ਼ਵਰ ਨੇ ਗੀਤਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ 'ਚ ਅੰਕਿਤ ਪੈਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਛੂਤਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਸੱਚੀ-ਮੁੱਚੀ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿ ਕੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਖੀਰ 'ਚ ਵਰਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਮਹਤੱਵਹੀਣ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ-

ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਅਧਿਆਏ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੇ ਹਨ-(1) ਸਨਿਆਸ ਤੇ ਤਿਆਗ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ (2) ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਤੇ ਤ੍ਰੈਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਰਣ-ਕਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ (3) ਭਗਤੀ ਭਾਵ (ਮੁਕੰਮਲ ਸਮਰਪਣ) ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ। ਅਰਜਨ ਜਦੋਂ ਸੰਨਿਆਸ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਅੰਤਰ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਈ ਸਿਆਣੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਛਤ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਸੰਨਿਆਸ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਤਿਆਗ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲ ਦੀ ਆਸ ਨਾ ਰੱਖਣਾ। ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਈ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੱਭੇ ਕਰਮ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਦੂਸਰੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਕਰਨਾ, ਤੋਹਫੇ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਤਿਆਗ-ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮਾਂ 'ਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ-ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ-ਕਰਮ ਅਰਥਾਤ, ਬਲੀ ਦੇਣਾ, ਯੱਗ ਕਰਨੇ, ਜੀਵ ਅਰਪਣਾ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗਹਿਣੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣਾ, ਭੇਟ ਕਰਨਾ, ਦਾਨ ਦੇਣਾ, ਬਸਤਰ ਦੇਣਾ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਵੀ ਮਨ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਰਮ ਹਿਰਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਬੇਗਰਜ਼ ਤੇ ਫਲ-ਤਿਆਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਐਸਾ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ (Prohibited Actions) ਅਤੇ ਇਛੱਤ ਕਰਮਾਂ (Actions Promsted by Desise) ਦਾ ਤਿਆਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਮ ਦਾ ਤਿਆਗ ਭੁੱਲ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਅੱਗੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਔਖਿਆਈ ਭਰਪੂਰ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਿਆਗ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚਾ ਸੰਨਿਆਸੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਰਮ ਨੂੰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਫਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਮ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾ ਵੀ ਦੇਵੇ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਫ਼ਲ-ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਭਾਵਨਾ-ਤਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਸ਼ਲੋਕ 18.10)। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਾਰੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੱਚਾ ਸੰਨਿਆਸੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਫ਼ਲ ਤਿਆਗ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਸ਼ਲੋਕ 18.11) ਸੋ, ਸੰਨਿਆਸੀ ਉਹ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲ ਦੀ ਆਸ ਰੱਖੇ ਬਗੈਰ (ਬੇਗਰਜ਼) ਯੱਗ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਉਸ ਲਈ ਬੋਝ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਮੈਂ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਖੀਰਲੇ ਅਧਿਆਏ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ 41 ਅਨੁਸਾਰ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਰਣ-ਕਰਮ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ

ਸਹਿਜ-ਗੁਣਾਂ ਅਰਥਾਤ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ 'ਅਰਜਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ, ਵੈਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ, ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਨਮ-ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ (ਸ਼ਲੋਕ 18.41) ਮਨ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕੰਟਰੋਲ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਮੁਆਫ ਕਰਨਾ, ਮਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਪਿਛਲੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼, ਧਾਰਮਿਕ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ-ਗਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਆਦਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਸਹਿਜ ਗੁਣ ਹਨ (ਸ਼ਲੋਕ 18.42) ਸਰੀਰਕ ਬਲ, ਦਰਬਾਰੀ ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ, ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ, ਬਹਾਦਰੀ, ਅਕਲ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਰਵੀਣਤਾ, ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਨਾ ਛੱਡਣਾ, ਖੁੱਲ੍ਹਾਪਨ, ਰਾਜ ਭਾਗ ਦੇ ਗੁਣ ਇਹ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਗੁਣ ਹਨ (ਸ਼ਲੋਕ 18.43)। ਖੇਤੀ ਕਰਨਾ, ਗਊ-ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਕਰਨਾ ਵੈਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ 'ਚ ਲੀਨ ਰਹਿਣਾ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿਜ ਗੁਣ ਹਨ। (ਸ਼ਲੋਕ 18.44) ਆਪਣੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਹਿਰਦ ਰਹਿ ਕੇ ਉਸ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦੀ ਵੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨੀ ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ-ਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਰਥਿਕ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਾਰਜ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਸਹਿਜ ਕਰਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਸ਼ਲੋਕ (18.47) ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਮ (ਸਵੈ-ਧਰਮ-ਕਰਮ) ਵੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-ਇੱਕ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਇੱਕ ਨਾ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ। ਵਰਣ-ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ, ਪਰ ਆਸ਼ਰਮ-ਧਰਮ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਕਰਮ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸ਼ੁੱਧ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਵਾਸਦੇਵ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਨ ਹੈ-"ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ।" ਇਸ ਲਈ, ਅਰਜਨ, ਤੂੰ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਣ 'ਚ ਆ ਜਾ। ਜਿਹੜਾ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਨ 'ਚ ਸਮਰੱਪਣ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਮਨ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰ ਕਰ-ਅਕਰਮਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਮੇਰੇ ਆਸਰੇ ਛੱਡ ਦੇ ਮੈਂ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾ। ਅਰਜਨ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਉਸ 'ਚ ਭਰੋਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰ, ਉਸਦੀ ਕਿਰਪਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਤੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਦੀਵੀ ਟਿਕਾਣਾ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈਂ। ਇਹ ਸੁਣਨ ਉਪਰੰਤ ਅਰਜਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮੇਰਾ ਭਰਮ ਦੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਤੇਰੀ ਆਪਾਰ ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਦਕਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਦੂਰ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਮੈਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਾਂਗਾ (ਸ਼ਲੋਕ 18.73)।

ਸੋ, ਗੀਤਾ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ 'ਤੇ ਅੰਕਤ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਯੱਗਮਈ ਬਣਾ ਕੇ ਈਸ਼ਵਰ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਜੋ ਨਾਮ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ, ਉਹ ਹੈ 'ਓਮ ਤੱਤਸੱਤ, ਅਰਥਾਤ-ਹਾਂ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਲਿਪਤ (ਅੱਡ) ਹੈ, ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਭ ਹੈ, ਮੰਗਲ ਹੈ। ਏਦਾਂ ਗੀਤਾ ਨੇ ਇਹ 'ਓਮ ਤੱਤ ਸੱਤ' ਵੈਦਿਕ ਨਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ ਸਿਖਾਇਆ ਹੈ। "ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹਰੇਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਤੋਂ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੈ। ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਛਲ, ਮੈਲ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਦੇਈਏ ਅਤੇ ਕਹੀਏ-ਭਗਵਾਨ, ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਸ਼ਰਨ 'ਚ ਹਾਂ, ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਗੁਰੂ ਹੈਂ। ਮੈਨੂੰ ਉਚਿਤ ਮਾਰਗ ਦਿਖਾ, ਜੋ ਮਾਰਗ ਤੂੰ ਦਿਖਾਏਗਾ ਮੈਂ ਉਸ 'ਤੇ ਚਲਾਂਗਾ? ਗੀਤਾ ਜਿਥੇ

ਵੈਦਿਕ ਧਰਮ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ ਉਥੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਹੈ। ਇਹ ਆਗਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਗਮ ਵੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸ੍ਰੀਮਦ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭੂਮਿਕਾ

ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਰਚਣ ਕਾਲ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਬਾਰੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਵੇ। ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੈ (ਨਹਿਰੂ ਆਦਿ) ਪਰ ਵਧੇਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਤੇ ਖੋਜਕਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਦੀ ਰਚਨਾ 250 ਈਸਾ ਪੂਰਵ ਅਤੇ ਈਸਵੀ ਸੰਨ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ-ਭਾਵ ਕਿ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਤੋਂ (ਮਗਧ ਕਾਲ) ਬਾਅਦ ਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਦੇਸੀ ਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਰੋਤ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ 200 ਏ ਡੀ ਤੋਂ 400 ਏ ਡੀ ਦੇ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੀਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੌਰੀਆ ਰਾਜ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸੈਨਾਪਤੀ ਪੁਸ਼ਯਾਮਿਤਰ ਵੱਲੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਲਿਆਂਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਹੈ-ਇਹ ਬੁਧਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਹੇਠ ਵਾਪਰੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਕਰਾਂਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਕਾਊਂਟਰ-ਕਰਾਂਤੀ ਸੀ। ਐਸ ਜੀ ਸਰਦੇਸਾਈ ਅਤੇ ਦਲੀਪ ਬੋਸ (ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਪੰਨਾ 14 ਤੋਂ 25) ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੰਝ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ 'ਉਪੀਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਘੋਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਘੋਲ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੇਠਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਚੰਡਾਲਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਭੈੜੀ ਸੀ। ... ਭਾਵੇਂ ਵੈਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਵਾਂਗ ਦਬਾਏ ਹੋਏ ਸਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਪਰਲੇ ਦੋਹਾਂ ਵਰਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਛਿੱਲ ਲਾਹੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।

"ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨੇ 'ਬ੍ਰਹਮ', 'ਆਤਮਾ' 'ਕਰਮ', 'ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼' ਜਿਹੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਧਰਤ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਵਿੱਚ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਪਰ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਦੋਹਾਂ ਵਰਣਾਂ ਲਈ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਪਸੀਨਾ ਵਹਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਕਰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਪ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਾਹ 'ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ' ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦੀ ਸਰਵਉਚ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਧੂ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿੱਚ ਵੈਸ਼ਾਂ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਤਾਂ ਇਸ

ਆਸ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਮਰ ਜਾਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਦੇ ਵਰਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲ ਜਾਵੇਗੀ।"

ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਾਲ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਗਧ ਕਾਲ (700-500 ਬੀ ਸੀ) ਗੁਣਾਤਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਅੱਗੇ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਲੋਹੇ ਦੇ ਅਸੀਮ ਭੰਡਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਲੋਹੇ ਤੋਂ ਬਹੁਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਔਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਲੱਗੇ। ਲੋਹੇ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ ਕੁਹਾੜੀਆਂ, ਕੁਦਾਲਾਂ, ਕਹੀਆਂ, ਹਲ, ਕਿੱਲਾਂ, ਗੱਡਿਆਂ ਦੇ ਪਹੀਏ, ਨਵੀਆਂ ਦਸਤਕਾਰੀਆਂ 'ਚ ਲੋੜੀਂਦੇ ਹਥਿਆਰ ਤੇ ਔਜ਼ਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਜੰਗਲ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਜ਼ਮੀਨ ਸਾਫ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜੰਗਲਾਂ ਦੇ ਵਾਧੇ ਨਾਲ ਖੇਤੀਬਾੜੀ 'ਚ ਸੁਧਾਰ ਹੋਇਆ, ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਣੇ ਤੇ ਵਧੇ ਵੀ। ਜੀਵਨ ਨਿਰਬਾਹ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਧੇ, ਆਬਾਦੀ ਵਧੀ, ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ 'ਚ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਪਿੱਛੇ ਬੁਧਿਜ਼ਮ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਬੜਾ ਸਾਰਥਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਤਯ ਸਮੁਦਪਾਤ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮਵਾਦ ਤੇ ਨਿਰਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿੰਤੂ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਚਤਰ-ਵਰਣ, ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅਨਾਦਿ ਹੋਣ ਬਾਰੇ, ਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ, ਯੱਗ, ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ, ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੋਕਿਸ਼ ਆਦਿ ਸਭ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਹੋਣ ਲੱਗਾ। ਗੱਲ ਕੀ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਜਦ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਕਾਲ ਦੇ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਕਬੀਲੇ ਰਾਜਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਗਧ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਲਈ, ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਵਪਾਰ ਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਕੇਂਦਰਾਂ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸ਼ਾਸਨ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਤੀ 'ਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਰਿਹਾ। ਐਸ ਜੀ ਸਰਦੇਸਾਈ (ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਪੰਨਾ-18) ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ-"ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਨਾਲ ਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕੇਂਦਰ ਮਥਰਾ-ਹਸਤਾਨਪੁਰ ਇੰਦਰਪ੍ਰਸਤ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ ਪਾਟਲੀਪੁਤਰ ਵੱਲ ਚੱਲ ਗਿਆ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਮੌਰੀਆ ਵੰਸ਼ (ਅਸ਼ੋਕ ਦਾ ਰਾਜ) ਦਾ ਕਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ, ਉੜੀਸਾ, ਮਥਰਾ ਅਤੇ ਕੰਧਾਰ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ 200 ਈਸਾ ਪੂਰਵ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।

ਮਗਧ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਥਮ ਬ੍ਰਹਮੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਹੀ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵੈਦਗੀ, ਜੋਤਿਸ਼, ਖਗੋਲ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਗਣਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਕਾਇਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਉਪਰਲੇ ਸਾਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ, ਬੌਧਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਖੋਜ ਉੱਪਰ ਡੂੰਘੇਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਮਗਧ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਤਿੱਖਾ ਸਮਾਜਿਕ ਉਭਾਰ ਆਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਾਜਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਨਾਂਅ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।" ਉਹ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ-"ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨਵਜਾਗਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਨਵਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤੱਕ ਵਿਸਤਰਿਤ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਖਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਿਕ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਕਾਲ ਨੂੰ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦਾ ਕਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ੂਦਰ, ਅਛੂਤ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਜਨਤਾ, ਕਬੀਲੇ, ਦਾਸ, ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਰਾਏਦਾਰ, ਬੇਗਾਰ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਸਭ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਬੰਧਨਾਂ, ਬੰਧੂਆਂ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਟੈਕਸ ਦੇਣੇ ਅਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕਿਉਂਕਿ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ-ਟੰਗੇ ਪਸ਼ੂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ

ਕਾਫੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ।" (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 19)

ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਈ ਹੋਰ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੂਹ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਜਾਤਪਾਤ ਦੇ ਖੰਡਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਅਜੀਤ ਕੇਸ ਕੰਬਲੀ ਸੀ, ਲੋਕਾਇਤ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਉੱਤੇ ਤਿੱਖੇ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸੰਗਠਤ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣੌਤੀ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੇ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਐਸ. ਜੀ. ਸਰਦੇਸਾਈ ਸਹੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-"ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਐਨਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦਿਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਹਲੂਣ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ।" (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 21) ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਪਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦਰਜ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਰਦੇਸਾਈ ਲਿਖਦੇ ਹਨ-"ਬੁੱਧ ਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਕੰਮ ਸਥਾਈ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗਰੀਬ, ਅਨਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਆਸ ਦੁਆਈ ਗਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਆਸ ਦੁਆਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ।" (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 22-23)

ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਰਾਟ ਅਸ਼ੋਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੌਰੀਆ ਰਾਜ ਲਗਾਤਾਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਖੀਰ ਮੌਰੀਆ ਸਮਰਾਟ ਬ੍ਰਿਹਦਰੱਥ ਦੀ 184 ਈਸਾ ਪੂਰਵ 'ਚ ਉਸਦੇ ਹੀ ਸੈਨਾਪਤੀ ਪੁਸ਼ਯਮਿਤਰ ਸੂੰਗ ਨੇ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਸੂੰਗ ਰਾਜੇ ਨੇ ਯੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਅਗਲੇ ਖੂੰਖਾਰ ਰਾਜੇ ਖਾਰਵੇਲ ਨੇ ਕਾਲਿੰਗਾਂ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਧੱਸ ਕੇ ਰਾਜਾ ਅਸ਼ੋਕ ਦੀ ਧੰਮਾਇਤ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਮਹਾਨ ਅਸ਼ੋਕ ਨੇ ਮਗਧ ਰਾਜ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਧਰਮ- ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਧੰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ, ਦਇਆ ਤੇ ਆਪਸੀ ਸਹਿਹੋਂਦ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸ਼ੋਕ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਹਿੰਸਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ। (ਦੇਖੋ, ਡੀ ਡੀ ਕੋਸਾਂਬੀ-ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸੱਭਿਅਤਾ, ਪੰਨਾ 187)। ਸੂੰਗ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਉਲਟ-ਇਨਕਲਾਬ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਦਿਸਦੇ ਧਰਮ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸੀ, ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਐੱਸ ਜੀ ਸਰਦੇਸਾਈ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਧਰਮ ਦੀ ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕ ਗੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ-"ਇਸ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਪੁਰਾਣ ਤੇ ਗੀਤਾ ਹਨ। ਗੀਤਾ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਾਂ ਨੂੰ ਗੁਪਤ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਜੋਕਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਇਹੀ ਧਰਮ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ (ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਪੰਨਾ 25)। ਗੀਤਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸੂਤਰ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੀਤਾ ਨੇ ਸੰਪਤੀ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੀ ਮਾਲਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਫੌਰੀ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 26)। ਗੀਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਤਰ ਵਰਣ ਦੇ ਦੈਵੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ, ਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼-ਪ੍ਰਾਪਤੀ (ਅੰਤਮ ਮੁਕਤੀ) ਲਈ ਆਤਮਾ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਨੂੰ ਯੋਗ ਠਹਿਰਾਉਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 27) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਗਧ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀਆਂ ਜੁਗਗਰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ

ਸਮਾਜਿਕ ਖੁੱਲ੍ਹ (ਅਧਰਮ) ਉੱਤੇ ਕਰਾਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ ਗਈ।" (ਊਹੀ, ਪੰਨਾ 28)

ਇਹ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਹੀ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾ ਵੀ ਰਹੇ ਹੋਣ ਪ੍ਰੰਤੂ ਗੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੱਦੋਂ ਵਧ ਕੇ, ਉਹ ਵੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੀਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹੀ ਸੀ। ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਚਤੁਰ ਵਰਣ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਮੈਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।' ਇਥੇ 'ਮੈਂ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਦੇਹਧਾਰੀ ਅਵਤਾਰ, ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਐਮ ਐਨ ਰਾਇ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਧਾ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾ ਦੇ ਰੱਬੀ-ਦਰਸ਼ਨ (Divine Philosophy) ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ-"ਇਹ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਮੌਜੂਦ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ (Bibhutis) ਹੀ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ-ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦ ਨਿਓ-ਹੀਗਲੀਅਨ ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕ ਅਧਾਰਿਤ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਿੰਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। (The logical connection between the doctrine of Gita and fascist Neo-Hegilion metapnysical) ਦੇਖੋ। (M.N. Roy, Philoropy of Fascism, Page-12)

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਗੀਤਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਗੀਤਾ ਦੇ ਰਚੇਤਾ ਨੇ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੰਬੇਡਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਣ ਨੂੰ ਸਤੋ-ਗੁਣੀ ਭਰਪੂਰ, ਕਸ਼ੱਤਰੀਆ ਵਰਣ ਨੂੰ ਰਜੋ-ਗੁਣ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਮੋ-ਗੁਣ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਸੇਵਾ-ਭਾਵ ਭਰਪੂਰ ਐਲਾਨ ਕੇ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹਨ ਤਾਂ ਚੌਂਹ-ਵਰਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕਿਵੇਂ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਦੂਸਰਾ ਪਹਿਲੂ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੀਤਾ ਦੇ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ-ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦਰਸ਼ਨ ਜੋ ਗੀਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਗੀਤਾ, ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਪਿਲ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਿਰਦਈ ਰੂਪ 'ਚ ਵਿਗਾੜ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਗਾੜ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਗੀਤਾ ਨੇ ਜਾਤੀ-ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਜਮਾਤ-ਆਧਾਰਿਤ ਅਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜਿਕ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ (ਤਿੰਨ ਅਕਤੂਬਰ 1954 ਨੂੰ ਆਲ ਇੰਡੀਆ ਰੇਡੀਓ 'ਚ ਦਿੱਤੇ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿੱਚੋਂ)। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਿਸ਼੍ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਚ ਨਿਹਿਤ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੇ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ-ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਨਿਹਿਤ ਹਨ-ਸਤੋ ਗੁਣ, ਰਜੋ-ਗੁਣ ਅਤੇ ਤਮੋ ਗੁਣ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਸੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਆਨਾਤ ਸੁੰਨਸਾਨ ਸੀ, ਇਸ

ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਟੁੱਟਦੇ ਸਾਰ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ’ਚ ਬਦਲ ਗਈ, ਭਾਵ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਆਨਾਤ ਹੀ ਇੱਕ ਛਿਣ ’ਚ ਜਾਗ ਪਈ। ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਰ ਜੀਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੁਣ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ’ਚ ਹਰ ਗੁਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਘਟਦਾ-ਵੱਧਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਕਿ ਕੋਈ ਖਾਸ ਗੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਜਮਾਂਦਰੂ (imborn) ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ‘ਪੁਰਸ਼’ ਦੀ ਛੂਹ ਸਦਕਾ ਹੀ ਹਰਕਤ ’ਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਹ ਬਿੱਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ’ਚ ਵਿਗਾੜ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿੱਧਾ-ਸਿੱਧਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਰੈਸ਼ਨਲਿਸਟ ਤੇ ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ-ਸੋਚ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਲਾਉਣਾ। ਅਜਿਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਗੀਤਾ ਦੇ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਦੇ ਬੋਧ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਗੀਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੁਸਤਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗ੍ਰੰਥ (Political Treatesa) ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਜਾਤੀਆਂ ਤੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਉਤੇ ਦਵਿਜ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਸਕਿਰਿਤਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ (Cultural hegemony)) ਨੂੰ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਗੀਤਾ ਸਾਰ ਕਿਵੇਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪੱਖੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਵੇਦਾਂਤੀਕਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਐਸ ਜੀ ਸਰਦੇਸਾਈ ਨੇ ਬੜਾ ਸੁੰਦਰ ਅਭੀਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, “ਫਿਲਾਸਫੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਗੀਤਾ ਸਾਂਖਿਆ, ਸ਼ਾਸਤਰ, ਯੋਗ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ (ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ) ਨੂੰ ਸੌਖਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜੋਖਮ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ।” ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਵਾਕ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ‘ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੁਹਾਡੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।(ਅ.18ਸ਼.59)। ਭਗਵਾਨ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਜਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ, ਨੇ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਮੈਂ ਹਾਂ।” (ਅ.10 ਸ਼ਲੋਕ 26)। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਂਖਿਆ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦਾ ਸੰਸਥਾਪਕ ਕਪਿਲ ਮੁਨੀ ਸੀ। ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ ਆਰ-ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਉਸ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਇਕਮਿਕ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਅਗਿਆਤ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਆਦਿ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ’ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਬੜੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸੱਚਾਈ ਆਪਣੇ ਹੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਹੈ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਸਭ ਇਸਦੇ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ, ਇਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾ ਵੇਦਾਂਤ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਯਤਨ ਇਹ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ (ਲੋਕਾਇਤਾ ਵਰਗੇ ਘ੍ਰਿਣਤ ਸਿਧਾਤਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ) ਨੂੰ ਨਿਚੋੜ ਕੇ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਕਰ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। (ਉਹੀ ਪੰਨਾ 33)

ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਨੇ ਸੂਦਰਾਂ ਤੇ ਹੇਠਲਿਆਂ ਲਈ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਵੀ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਹੈ। ‘ਗੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਤੁਰ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਣਾ ਸੀ। ਪਰ ਜੇ ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਤਾਂ ਵਰਣ ਅਤੇ ਜਾਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ

ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਦਰਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਕਮੀਨਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ੂਦਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ, ਸਗੋਂ ਗੀਤਾ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਦਾਸਾਂ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਮੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸ਼ੂਦਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਇਹ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੂਦਰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੂਦਰ ਸਨ, ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਸ਼ੂਦਰ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਾਸਾਂ ਵਾਲੇ ਲੱਛਣ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਰਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲੇ ਸਨ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤੱਕ ਗੀਤਾ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀਆਂ ਦਾਸਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਕੱਸਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਤਿੱਖੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਚੰਡਾਲਾਂ ਸਮੇਤ ਸਭ ਪਾਪ ਜੂਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ (ਅ.9 ਸ਼ਲੋਕ 32)।’ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਮੋਕਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਇਸ ਜਨਮ ’ਚ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਸਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੇ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਧਰਮ ਦੀ ਬੇਗਰਜ਼ੀ ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰੀ ਜਾਣ।

ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਫਿਰ ਕੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬੜੀ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਕਾਰ ਵੱਖਰੀ-ਵੱਖਰੀ ਰਾਇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੀਤਾ, ਕੁਰਾਨ, ਬਾਈਬਾਲ ਅਤੇ ਧੰਮ-ਪੱਦ ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਸ਼ੁੱਭ-ਸੰਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੀਤਾ ਧਰਮ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਨਾਂਅ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਰੂੜ-ਸਿਧਾਂਤ (Dogmas) ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੂੜ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। (1) ਹਿੰਸਾ ਜਾਂ ਯੁੱਧ (2) ਚਤੁਰ-ਵਰਣੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਾਂਖ ਤੇ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਰ ’ਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ (3) ਕਰਮ ਮਾਰਗ, ਭਾਵ ਮੁਕਤੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਰੂੜ-ਸਿਧਾਂਤ ਉਲਟ-ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਰੂੜ-ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ’ਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। (ਦੇਖੋ, ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਣ, ਅੰਕ 3, ਪੰਨਾ 360-365)। ਐਸ ਜੀ ਸਰਦੇਸਾਈ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ-“ਚਤੁਰ ਵਰਣ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਹੀ ਗੀਤਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਚਤੁਰ ਵਰਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੱਟੜ ਅਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੋਚ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਆਈਆਂ ਗੀਤਾ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਗੀਤਾ ਦੇ ਇਸ ਆਧਾਰ ਭੂਤ ਨੇਮ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਭਗਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਵਰਗੇ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਨੇ ਵੀ ਗੀਤਾ ਦੀ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਤੋਂ ਕਦੇ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਿਆ।”

ਉਹ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ-“ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ, ਜਨਵਾਦੀ, ਧਰਮ-ਨਿਰਪਖ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਤਾਕਤਾਂ ਗੀਤਾ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਲਤੀ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਹੁਣ ਇਹ ਇੱਕ ਗੰਭੀਰ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਨਜਿੱਠਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।...ਕਹਿਣਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ‘ਗੀਤਾ’ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਸਮਾਜਵਾਦ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੇ।”

ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ
ਡਾ. ਬੀ. ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਚਾਰ

ਪ੍ਰੋ. ਐਮ. ਕੇ. ਡੌਂਗਰੇ

ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥ ਹੈ 'ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ'। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮਾਨਤਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਆਂ ਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਅਰੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਕਦੀ ਵੀ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ, ਸਰਕਾਰ ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਦੌਲਤ, ਆਮਦਨ ਅਤੇ ਸੰਪੱਤੀ ਦੀ ਅਸਮਾਨ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਉਪਜੀਆਂ ਹੋਣ। ਇਹ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਆਰਥਕ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਹੈ।[1]

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਸਬੰਧੀ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਦਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਇਹ ਕੰਮ ਰਾਜਨੀਤਕਾਂ ਉੱਤੇ ਛੱਡਦੇ ਸਨ। ਬਜਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਰਾਜਾਂ ਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਲਨ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਰਾਜਾਂ ਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਲਨ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ। ਅਫਲਾਤੂਨ ਤੋਂ ਅਰਸਤੂ ਤਕ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਦੱਸੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ, ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਅਰਥ ਬਦਲਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਪੱਕੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਇਕ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਇੰਜ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਇਕ ਵੱਡਾ ਫਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੇਖੀਏ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਅਲੋਪ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੱਚੇ ਤੇ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਕੇਵਲ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਕੱਟੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿਤੇ ਉਹ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦੀ ਇਸ ਗਲ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੁਟ ਦੇਣ।[2] ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਮਾਨਤਾ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਨਿਆਂ

ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ ਲੈਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਇਕ ਸਹਿ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, 'ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਰਲ ਕੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਇਕ ਢੰਗ ਹੈ। ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਰਲ ਕੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਰਲ ਕੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੀ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3]

ਅਸਮਾਨਤਾ, ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਤੇ ਸਵਾਰਥ ਆਦਿ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹਨ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਲਈ ਇਕ ਵੱਡਾ ਤੇ ਪੱਕਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ, ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮਾਨਤਾ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੇ ਹੱਕ ਆਦਿ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਨਸਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਜਾਤ-ਵਿਤਕਰੇ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਤੇ ਭਿਟ, ਸਮਾਜਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਦੀ ਪੱਕੀ ਪੀਡੀ ਵੰਡ, ਆਰਥਿਕ ਨਿਰਭਰਤਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਪੱਕੇ ਵੈਰੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[4]

ਅਸਲ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਗਲ ਨਹੀਂ। ਸ਼੍ਰੀ ਅਮਲਾਨ ਦੱਤ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਿ , "ਆਰਥਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੇ, ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਏਨਾ ਨੁਕਸਾਨ, ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜਦਾ।" ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਤੰਤਰ, ਕੇਵਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤੀਪੂਰਵਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਧਤੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਅਵਸਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਸਿਫਤਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦੁਆਰਾ ਉੱਨਤ ਕਰੇ।"[5]

ਪੂਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰਨੀ ਸੰਸਦੀ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਤੇ ਇਹ ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਉਦੋਂ ਤਕ ਇਕ ਪਾਖੰਡ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ, "ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸਬੰਧ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ, ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਆਰਥਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਰਹੇਗੀ, ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।"[6] ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸਬੰਧ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਾਧੂ ਤੌਰ ਤੇ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਬਣਾਉਂਦੇ।[7] ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤੂ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਰਕਾਰ

ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਖ਼ੂਨ-ਖਰਾਬੇ ਦੇ, ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦਾ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ, ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਹੈ। ਤੇ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਨਾ ਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ।

ਏਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਉਹ (ਅਮੀਰ ਲੋਕ) ਵਿਕਸਤ ਹਨ। ਜੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਕ ਕੀਮਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭੁੱਖਾ ਨਾ ਮਰੇ, ਕੋਈ ਨੰਗਾ ਨਾ ਰਹੇ ਅਤੇ ਕੋਈ ਰਹਿਣ-ਥਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆ ਨਾ ਰਹੇ। ਹੋਰ ਪਧਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇ ਲੋਕ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧੇ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਖ ਤੇ ਗਰੀਬੀ ਨਹੀਂ ਸਤਾਉਂਦੀ। ਡਾ. ਡੀ. ਆਰ. ਜਾਟਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਆਤਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਭਲੇ ਲਈ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਗਲਾ ਘੁਟ ਲਵੇਗਾ ਤੇ ਆਤਮਹੀਣ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ।" [8] ਸ਼੍ਰੀ ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਰਾਇਣ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਕੇਵਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਰਕਾਰ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਪਹਿਲੇ ਸੰਸਾਰ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਦੇ ਹੋਰ ਹੋਰ ਅਰਥ ਬਣਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਨਿਆਂ, ਸਮਾਨ ਅਵਸਰ ਤੇ ਉਦਯੋਗਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ।" ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼੍ਰੀ ਪੀ. ਸਰਨ ਦੇ ਦੱਸੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਏਨੀਆਂ ਹੀ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹਨ ਜਿੰਨੀਆਂ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ। ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਭਾਵ, ਆਰਥਿਕ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੱਕ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਨ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਤੇ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਕਿਸੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ।" [9] ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਆਰਥਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸਮਾਨਤਾ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਰ ਇਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਕਰਨ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸੋਚ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇਣੀ, ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਇਕ ਮੁਢਲੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰੇ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚਾ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀਆਂ ਉਪਬੰਧ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਾਏ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਆਕਰਮਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਣਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮੁੱਢਲੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦਾ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਨਾ ਲੱਗੇ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਬੰਧ ਵਾਸਤਵਕ ਹੈ। [10] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਿੱਜੀ ਉਦਮ ਹੈ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਲਾਭ ਹਿੱਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਤੇ ਬੇ-ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਬਣ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੌੜੀ ਦਾ ਹੇਠਲਾ ਡੰਡਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਪਜੀਵਨ ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਆਰਥਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਹੱਥ ਧੋਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਣਜ ਵਪਾਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਾਂ ਸੌਦੇ ਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਾਤ-ਬਰਾਦਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੌਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਆਰਥਿਕ-ਗੁਲਾਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵੇਤਨ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਘੰਟੇ, ਸੇਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਆਦਿ ਸਭ ਕੁਝ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕਾਂ ਦੇ ਰਹਿਮ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਨਿਕਟ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਸਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭੌਂ ਮਾਲਕਾਂ ਲਈ ਕਰਾਇਆ ਵਧਾਉਣ, ਪੂੰਜੀਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੰਮ ਸਮਾਂ ਵਧਾਉਣ ਤੇ ਵਿੱਤ-ਦਰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਹੈ... ਤੇ ਇਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਫੌਜ ਬਣਾਉਣੀ, ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵਿੱਥ ਪਾ ਕੇ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉੱਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਰਤੀ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਰਹਿਣ ਤੇ ਉਦਯੋਗ ਦੇ ਪਹੀਏ ਚਲਦੇ ਰਹਿਣ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਰਾਜ ਭਾਵ ਸਰਕਾਰ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ ਤਾਂ ਕੋਈ ਨਿੱਜੀ ਉਦਮੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰੇਗਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਦੂਜੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੇ ਕੰਟਰੋਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।"[11] ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ ਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਦਖਲ ਦੇਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸਨ। ਉਹ ਰਾਜ ਦੁਆਰਾ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਤੇ ਸਮਾਨ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਗਰੀਬਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪਿਛੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਆਰਥਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ ਸਕਣ।

ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਰਾਜ ਦੇ ਕੰਮ ਅਤੇ ਦਖ਼ਲ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਹੋ ਸਕੇਗੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰਾਂ ਤੇ ਗਰੀਬਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਵਾਸਤਵਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਨਵੀਨ ਸਿਧਾਂਤ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਕ੍ਰਿਤਾਮਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ 'ਚ ਸੌਦੇ ਬਾਜ਼ੀ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਉਸ ਰਾਜ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਰਗ ਬਣ ਜਾਣਗੇ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਲਾਭ ਅਮੀਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਪੁਜਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਹ ਆਧਾਰ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੋਕ

ਸ਼ਾਂਤੀ ਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[12] ਡਾ. ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਕਾਰੀ ਜਾਂ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦਾ 'ਵਰਗੀਕਰਨ' ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਕੰਮ ਵਿਚ ਲਾਉਣਾ' ਅਤੇ 'ਪੱਕਾ ਕਰਨਾ' ਆਦਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖਿਆ, ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਖਾਸ ਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੱਥ ਆਰਥਿਕ ਤਾਕਤ ਸੌਂਪਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਵੰਡਾਂ, ਅਮੀਰਾਂ-ਗਰੀਬਾਂ, ਪੜ੍ਹੇ-ਅਨਪੜ੍ਹਾਂ ਖਾਸ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਹੋਇਆਂ ਵੱਡਿਆਂ ਤੇ ਛੋਟਿਆਂ, ਅਛੂਤਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸ਼ੋਸ਼ਤ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦਿੱਲੀ ਵਾਲੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ, ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇਣ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਕਈ ਹੋਰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਰਾਜ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਵਾਹ ਲਾ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਅਸ਼ੋਕ ਮਹਿਤਾ ਨੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ , "ਸਮਾਜਵਾਦ, ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕੇਵਲ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਨਾਲ ਹੈ।"[13]

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਉਦੋਂ ਤਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜਦੋਂ ਤਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੇ ਸਮਰਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਜੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਇਕ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਕੇਵਲ ਕੋਰਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਦੂਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ , ਕੀ ਉਹ ਇਹ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਮਾੜਾ ਸਲੂਕ ਕਰੇ ਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਢਾਏ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਬਣੀ ਰਹੇ।"[14] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ, "ਸੰਸਦੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੌਦੇ ਨਾਲ ਦੋਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਸੌਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੌਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ 'ਚ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਦੂਜੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵੀ ਕਦੀ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ, ਸ਼ਕਤੀ-ਹੀਣ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਧ੍ਰੋਹ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦਾ ਅਜ਼ਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਖੋਖਲ੍ਹਾ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੇ ਪਿਛੜੇ ਹੋਏ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਤੇ

ਲਿਤਾੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਰੀਬੀ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। "[15]

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ, ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੇਖਿਆ ਕਿ 'ਸੰਸਦੀ-ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇਕ ਸ਼ੁਦਾ ਪੂਰਣ ਸੌਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਜ਼ਰਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਥਾਂ, ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਨੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਧੌਂਸ ਦਾ ਨਾਂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।[16]

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਇਕ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸਮਾਜੀ, ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਜੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਅਰਥ ਹੀਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਦਬਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ, ਸਮਾਜਕ ਦਬਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣਗੀਆਂ, ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ, ਅਜਿਹੀ ਆਰਥਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨ ਰਾਜ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਰਾਜ ਉੱਤੇ ਕੰਟਰੋਲ (ਅਪ੍ਰੱਤਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਜ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਾਂ ਗਰੁਪ ਨੂੰ ਰਾਜ ਉਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[17] ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਇਹ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪਤੀ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਲਾਭ ਪੁਜਦਾ ਹੈ, ਆਖਰ ਉਹ ਲੋਕ ਹੀ ਰਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅੰਤਮ ਢਾਂਚਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।[18] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ "ਜੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਪਾਰਟੀ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਦਲ, ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆ ਜਾਵੇ ਜਿਸ ਦਾ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ ਮਾਇਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਤੇ ਲਾਭਾਂ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨ ਬਨਵਾਉਣਗੇ ਜਾਂ ਪਾਰਟੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਵਾਰਥਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਢੰਗ ਅਪਨਾਉਣਗੇ।"[19]

ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਭਰਾਤਰੀ ਭਾਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਭਾਈਚਾਰਾ, ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈਚਾਰਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਹ ਗਲ ਕੌਮੀ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨੀਆਂ ਕੋਈ ਸੌਖੀ ਜਿਹੀ ਗਲ ਨਹੀਂ। ਆਰਥਿਕ-ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਧੇਰੇ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤੇ ਦੌਲਤ ਦੀ ਇਕਤ੍ਰਤਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰੇਗੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾੜੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲਾ ਢਾਂਚਾ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।[20] ਤਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ,

ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਨਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਲੋਕ-ਰਾਜ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ।[21]

ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਣ-ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋਇਆ ਤੇ ਪਾਟਿਆ ਰਹੇਗਾ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਰਹੇਗੀ। ਲੜਾਈ ਦਾ ਖਤਰਾ ਰਹੇਗਾ। ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਬੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਤਕਰਾ ਤੇ ਅਨਿਆਂ ਰਹੇਗਾ ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਨੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜ, ਅਮੀਰ ਸ਼ਾਹੀ, ਸਮਾਜਿਕ-ਜ਼ੁਲਮ, ਵਗਾਰ, ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜ ਪੁਣੇ, ਗਰੀਬੀ, ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ, ਬੇਰੋਜ਼ਗਾਰੀ ਤੇ ਦੁਰ ਵਿਵਹਾਰ ਵਰਗੇ ਭੈੜਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾ ਕੇ, ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਆਰਥਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ।

ਨਿਆਂ ਦਾ ਕੰਮ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜ ਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਤਾਲਮੇਲ ਅਤੇ ਜੋੜ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੇ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸੀ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਤਾਂ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕਸਾਰਤਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਆਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਅਰਥਾਤ ਵਿਭਿੰਨ ਜਾਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਕਾਇਮੀ ਨੂੰ, ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਹਿੰਦ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਨਿਆਂ ਉਪਜਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਨੀ, ਆਰਥਿਕ ਨਿਆਂ ਲਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ, ਪਿਛੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਲਈ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਮੀਰਾਂ ਤੇ ਗਰੀਬਾਂ ਦੀਆਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਸ੍ਰੀ ਐਸ. ਐਨ. ਮੋਰ ਦੀ ਇਹ ਰਾਏ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਭੁੱਖੇ ਮਰਨ ਜਾਂ ਭਿਖਾਰੀ ਬਨਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰਕਾਂ ਦੇ ਇਸ ਫ਼ੋਕੇ ਦਾਹਵੇ ਕਿ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਨ, ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਪੱਲੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[22] ਸ੍ਰੀ ਅਮਾਲਨ ਦਤਾ ਨੇ ਇਹ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, 'ਘਟ ਗਿਣਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰਾਜ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਅਣ-ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰਾਜ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਘਟ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਹੁ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕੇ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਮੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਿਪਰੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[23] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਨ ਚਾਹੁੰਦੇ ਕਿ ਰਾਜ ਘਟ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਘਟ ਗਿਣਤੀ ਉੱਤੇ ਜ਼ੁਲਮ, ਕਰਾਰੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਦਬਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ। ਬਾਈਕਾਟ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਅਣ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਹੈ। ਸੋ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਡਬਲੀਊ ਆਰਥਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜੀ ਉਦਯੋਗਕ ਪਾਲਸੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ

ਉਦਯੋਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਹਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੱਗੇ ਕਾਮੇ ਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਣ ਲਈ ਸਮਾਨ ਅਵਸਰ ਮਿਲਣ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਕੋਈ ਮਾੜਾ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਪਵੇਗਾ। ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਨ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮਾਨ ਆਮਦਨ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ।[24] ਸ੍ਰੀ ਐਮ. ਏ. ਅਡੋਰੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰਥਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਭ ਨੂੰ ਕੰਮ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਅਵਸਰ, ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ , ਪੂਰਾ ਮਿਹਨਤਾਨਾ, ਕੰਮ ਲਈ ਉਚਿਤ ਘੰਟੇ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਸਤਿਕਾਰ ਤਾਂ ਜੋ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਜੀਵਨ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣਾ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਯੋਗਦਾਨ, ਉਦਯੋਗ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕੇਗਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ। ਸਮਾਨਤਾ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚ ਆਮਦਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਿੱਤ ਨੂੰ ਧੱਕਾ ਨਾ ਲਾਉਂਦੀ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਇਸ ਨਵੀਨ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਆਰਥਕ ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਔਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਜਿਹੀ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਧਨੀ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਲਾਸਮਈ, ਮੱਧ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਤੇ ਬੇਹੂਦਾ ਅਤੇ ਗਰੀਬਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਾਣੇ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।25

ਆਰਥਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਲਈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਦੇ, ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦ, ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸਮਾਜਵਾਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੰਸਦੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ ਤੰਤਰੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਸੰਸਦੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਧਾਨਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਤਾਂ ਜੋ ਸੰਸਦ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕੇ, ਘਟਾ ਸਕੇ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੋਧ ਕਰ ਸਕੇ। ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੀ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਤਰੀਕੇ ਉਦੇਸ਼. ਸਮਾਜਵਾਦ, ਸੰਸਦੀ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।[26] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਰਮਾਤਾ ਵਜੋਂ ਵਿਧਾਨ ਘੜਨਵੀ ਸਭਾ ਵਿਚ ਬੋਲਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਰਾਜ ਦੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਇਸ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਦੋ ਵੱਡੇ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ, 1. ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣੀ ਅਤੇ 2. ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖ ਅਜਿਹੇ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਣੇ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਰਕਾਰ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਆ ਜਾਵੇ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਲਈ ਯਤਨ ਬੱਧ ਤੇ ਬਚਨ ਬੱਧ ਹੋਵੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਢੰਗ ਹਨ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ, ਕੁਝ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਾਮਵਾਦ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਢੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।' ਪਰੰਤੂ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ, 'ਕੱਟੜਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[27] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ

ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣਾ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਯੋਜਨਾ ਨੂੰ ਠੀਕ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੇਜ਼ ਹੋਵੇ ਪਰੰਤੂ ਫੇਰ ਵੀ ਉਚਿਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਢੰਗ ਆਪਣਾ ਕੇ, ਜਬਰ ਨਾਲ ਆਰਥਿਕ ਢੰਗ ਨੂੰ ਨਾ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਸ੍ਰੀ ਜੀ. ਐਲ. ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਉਦਯੋਗਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਇਕ ਅਣਵੇਖਿਆ ਤਜਰਬਾ ਹੈ।"[28] ਉਤਪਾਦਨ ਵੰਡ ਅਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕੌਮੀਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕੱਟੜ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾ ਵਧੇਗੀ। ਸ੍ਰੀ ਜੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਰਾਇਣ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੌਮੀ ਕਰਨ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਅਪਨਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[29] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਉਤਪਾਦਨ ਵੰਡ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਪੂਰਨ ਕੌਮੀ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੇ ਕੁਝ ਖੇਤਰਾਂ ਜਿਹਾ ਕਿ ਖੇਤੀ, ਵੱਡੇ ਉਦਯੋਗ ਤੇ ਬੀਮਾ ਆਦਿ, ਵਿਚ ਇਹ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ, ਰਾਜ ਉੱਤੇ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਵੇ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਤਪਾਦਨ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋਵੇ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਿੱਜੀ ਉਦਮ ਦਾ ਕੋਈ ਰਾਹ ਬੰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ।[30] ਸੋ ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਤੰਤਰ ਸੰਕਲਪ, ਕੌਮੀ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾਂ ਉਲਟ ਨਹੀਂ।

ਸ੍ਰੀ ਪੀ. ਸ਼ਰਮਾ ਦੀ ਇਹ ਰਾਇ ਸੀ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਲੋਕ ਰਾਜ ਦੀ ਸਫਲਤਾ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਯੋਜਨਾ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਲੋਕ ਰਾਜ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਸੀਂ ਤੀਬਰ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ।[31] ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਤ੍ਰਿਕੋਣਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਲੋਕਤੰਤਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੰਤਰ ਦਾ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਹੈ ਤੇ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਅਰਥਾਤ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਜਿਨਾ ਪਕੇਗਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਵੀ ਉਨਾ ਹੀ ਪੱਕਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਜਿਨੇ ਚਿਰ ਤੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੰਤਰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ।[32] ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਨਿਰਮਾਤਾ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਧਾਨ ਘੜਨੀ ਸਭਾ ਵਿਚ ਇਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। 26 ਜਨਵਰੀ, 1950 ਵਾਲੇ ਦਿਨ, ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ

ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਹੀ ਵੋਟ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਵੋਟ ਦੀ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਰੇ ਰਹਾਂਗੇ? ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਰੇ ਵਿਚ ਪਾ ਲਵਾਂਗੇ। ਸਾਨੂੰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ, ਉਸ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਧੱਜੀਆਂ ਉੜਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦੇਣਗੇ, ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਭਾ ਨੇ ਕਰੜੀ ਮਿਹਨਤ ਮਗਰੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।"

ਹਵਾਲੇ-

1. Encyclopaedia Britannica (1968), Vol.7 P.215.

2. From an address by Dr. B. R. Ambedkar, delivered at the all India Depressed Classes Conference, (Third Session), at Nagpur, July 1942.

3. Quoted by Dhananjay Keer in 'Dr. Ambedkar Life& Mission.'P.487.

4. Compiled and edited by Bhagwan Das in 'Thus Spoke Ambedkar', Vol. 1,p.30.

5. Amlan Dutta: Socialism, Democracy and Industrialisation, p.322.

6. Encyclopaedia Britannica (1968) Vol. 7, p.222.

7. Ibid.

8. D. R. Jatve: The Political Philosphy of B. R. Ambedkar, pp. 115-116.

9. P. Sharan: Democratic planning in India, edited by. K. R. Bombwall and L.P. Choudhri in 'Aspects at Democratic Government and Politics in India', pp.426-427.

10. B. R. Ambedkar: States & Minorities (1970), p.34.

11. Ibid. p. 36.

12. Encyclopeadia of the Social Sciences (1963), Volume 5-6, pp.77-84.

13.Ashok Mehta: Democratic Socialism, p.138.

14. B. R. Ambedkar: Annihilion of Caste, pp.17-18.

15. Compiled by Bhagwan Das in 'Thus Spoke Ambedkar,' Volume

I, p. 30.

16. Ibid. p.31.

17. James Burnham: The Managerial Revolution, p.104.

18. Ashok Mehta: Democratic Socialism, p.54.

19. Compiled by Bhagwan Das in 'Thus Spoke Ambedkar,' Volume I, p.38.

20. Amlan Dutta: Socialism, Democracy and Industrialization, p. 80.

21. B. R. Ambedkar: Annihilation of Caste p. 38.

22. S. S. More: Remodeling of Democracy for Afre-Asian Nations, p.101.

23. Amian Dutta: Socialism,Democracy and Industrialization, p.32

24. W. Arthur Lewis: The Principles of Economic Planning, p.37.

25. A. Appadorai: Towards A Just Social Order, p. 28.

26. B. R. Ambedkar: States and Minorities, p.38

27. Constituent Assembly Debates, Official Report, Vol. VII, p.494. (Reprinted by Lok Sabha Secretariat, New Delhi).

28. Vera Micheles Dean: New Patterns of Democracy, p. 105

29. Quoted by Sanker Ghose: Socialism, Democracy and Nationalism in India p.B28.

30. B. R. Ambedkar: States and Minorities, p.33.

31. P. Sharan: Democratic Plannig in India edited by K.R. Bombwall and L.P.Choudhary In Aspects of Democratic Government and Politics in India, p.443

32. Constituent Assembly Debates, Official Report, Vol. XI, p.979. (Reprinted by Lok Sabha Secretariat, New Delhi).

ਜਾਤ ਤੋਂ ਕੌਮ ਤਕ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਪਛਾਣ ਦੀਆਂ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰੂਪ-ਰੇਖਾਵਾਂ

-ਸੁਰਿੰਦਰ ਐਸ. ਜੋਧਕਾ

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅਭਿੰਨ ਭਾਗ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸਮਨਤਾ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੀਕ ਕਿ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਾਤ ਹਿੰਦੂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਚਰਣ ਲਈ ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਵਰਣ ਵਿੱਵਸਥਾ ਦੇ ਢਾਂਚੇ (ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਚਾਰ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਵਰਗੀਕਰਣ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ਤਰਿਯ, ਵੈਸ਼ਯ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਰਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ) ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦੱਖਣੀ ਉਪ-ਮਹਾਦੀਪ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਦਲਾਓ ਜਾਂ ਖੇਤਰੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਖਾਈ ਵੀ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਕਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ, ਜਾਤ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਨਜ਼ਰੀਏ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸਿਸਟਮ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਉੱਚਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਛੂਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨੀਵੇਂ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਸਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਕ ਅਤੇ ਹਿਮਾਇਤੀ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾ ਸਿਰਫ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਜਾਰੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੀ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਧਰਾਤਲ ਦੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।

ਇਹ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਮਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿ ਜਾਤ ਅਤੇ ਜਾਤ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਉਪ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਗੈਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮੁਢਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਈਸਾਈ ਧਰਮ) ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਇਸਲਾਮ), ਉੱਥੇ ਵੀ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੁਦਾਇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਂ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਵੀ ਕਾਫੀ ਸਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਸਵਰੂਪ ਮਹਾਦੀਪ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ, ਸਗੋਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੱਚਾਈ ਵਾਂਗ, ਜਾਤ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਖੇਤੀ ਪੱਧਤੀਆਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਾਸਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਇਕੋਲੋਜੀਕਲ ਲੈਂਡਸਕੇਪਾਂ ਦੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਨਾਲ ਜਾਤ ਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।[1]

ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਤ ਜਾਂ ਜਾਤ ਪਾਤ ਆਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੇਤਰਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ

ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ? ਜਾਤ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਿਮਾਇਤੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਤ ਦੀ ਮੂਲ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਕਾਇਮ ਰਹੀ ਅਤੇ ਵਧੀ ਫੁੱਲੀ? ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਕਥਿਤ ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਕੌਮ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ 'ਤੇ ਫੋਕਸ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਅਖਵਾਉਣ 'ਤੇ ਫ਼ਖਰ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜਾਤ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਪਾਤ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ।2001 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਔਸਤ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਔਸਤ 16 ਫ਼ੀਸਦੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 29 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ, ਹੋਰ ਰਾਜਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਉੱਚੀ ਦਰ ਨਾਲ ਵਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਸੂਬਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਮਦਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਇੱਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਸੂਬਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਤੇ ਕੁਪੋਸ਼ਣ ਦੀ ਦਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਹੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਫਾਇਦਾ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਹੋਇਆ।

ਪੰਜਾਬ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਵੀ ਇਕ ਜਾਗਰਤ ਖੇਤਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦਾ ਗਵਾਹ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਰਹੱਦ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੁੱਝ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਿੰਦੂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਭਾਰਤ ਜੀ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਲਗਭਗ 80 ਫੀਸਦੀ ਹਨ। ਗੈਰ ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ 'ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ' ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਲਾਭ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਅਲਪ-ਸੰਖਿਅਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਈਸਾਈਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਬੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਜੈਨੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ। ਸਿਰਫ 1991 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਬਣੇ ਬੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। 1961 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਭਾਰਤ

ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਅਬਾਦੀ ਵਿੱਚ, 98.56 ਫ਼ੀਸਦੀ ਹਿੰਦੂ ਸਨ ਅਤੇ ਬਾਕੀ 1.44 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸਿੱਖ ਸਨ।[2]

ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਵਿਆਪਕ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸਦੀ ਜਨ ਅੰਕੜਾ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲ ਗਈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੂਬੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮਕਬੂਲ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ 1966 ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਸੂਬੇ ਲਈ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸਦਕਾ ਇਸ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਗਠਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ, ਸੂਬੇ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਹੋ ਗਏ। ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਰਾਜ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸਨ। 1911 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਬਾਦੀ 50.86 ਫੀਸਦੀ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂ 36.35 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸਨ। ਸਿਰਫ 12 ਫ਼ੀਸਦੀ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸਨ (ਈਸਾਈਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਲਗਭਗ 1.6 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸੀ)

1947 ਵਿਚ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਬਾਦੀ ਦੀ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਨ-ਅੰਕੜਾ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਕੀਤਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਚਲੇ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਅਨੁਪਾਤ ਵੀ 12 ਫ਼ੀਸਦੀ ਤੋਂ ਵਧ ਕੇ ਲਗਭਗ 35 ਫ਼ੀਸਦੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਬਾਦੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਾਦੇਸ਼ਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰਵੇਖਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਤਰ ਐਲਾਨਦਿਆਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਸ਼ੀ ਰਾਜ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ।

ਸਿੱਖ ਆਗੂਆਂ (ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ) ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜਨ-ਅੰਕੜਾ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਬਹੁਮਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਜ਼ਰ ਆਈ। ਲੰਮੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1966 ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ੀ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਦੱਖਣੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਹਰਿਆਣੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ੀ ਪਹਾੜੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਹਿਮਾਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਭਾਵੇਂ ਵਖਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬੇ (ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਸੂਬਾ) ਦੀ ਮੰਗ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਸਿੱਖ ਅਕਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਆਗੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਪੁਨਰ-ਗਠਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਮੁਜ਼ਾਹਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਹ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾ ਵਿਖਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਰ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸੂਬਾ ਬਣਨ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਤਾਕਤਵਰ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਾਕਤ ਹਾਸਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਾੜੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।[3] 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਗਠਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਲਗਭਗ 60

ਫ਼ੀਸਦੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ 38 ਫ਼ੀਸਦੀ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੋ ਗਈ। ਸੂਬੇ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰੇਕ, ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਲਗਭਗ 1 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸਨ।

ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਅਤੇ ਪਛਾਣ

ਪੰਜਾਬ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੋਂ ਸਰਗਰਮ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਗਵਾਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਗਤੀ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਦਲਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦੇਰ ਨਾਲ ਆਇਆ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਧਿਆ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੈਨਾਲ ਕਲੋਨੀਆਂ ਨੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਨਹਿਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਾਲ ਵਿਛਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ ਜਿਥੇ ਸਿੰਚਾਈ ਸਿਰਫ ਬਰਸਾਤ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੁਝ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ (ਹੁਣ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ) ਅੰਦਰ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਉਪਨਿਵੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ, ਕਈ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਪੱਛਮੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਵੱਲ ਵੀ ਭੇਜਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਖੇਤੀ ਹੇਠਲੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਨਹਿਰੀ ਪਾਣੀ ਉਪਲਬਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਖੇਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵੀ ਵਧੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਗਤੀ ਨਾਲ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸ਼ਹਿਰੀ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੀ ਭਰਤੀ ਲਈ ਜਲੰਧਰ ਨੂੰ ਫੌਜੀ ਛਾਉਣੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਫੌਜ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਮੌਕੇ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਦਲਿਤਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਮੜੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਛੂਤ ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਲਈ ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹੇ।

ਛਾਉਣੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਚਮੜੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਫ਼ੌਜ ਲਈ ਬੂਟਾਂ ਅਤੇ ਜੁੱਤਿਆਂ ਦੀ ਮੰਗ ਵਧ ਗਈ। ਉਪ ਮਹਾਦੀਪ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਚਮੜੇ ਦਾ ਕਾਰੋਬਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਸੀ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚਮਾਰ ਹੀ ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੀਆਂ ਕੱਚੀਆਂ ਖੱਲਾਂ ਸਪਲਾਈ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਬਦਲਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵੱਲੋਂ ਮੁਹੱਈਆ ਨਵੇਂ ਮੌਕਿਆਂ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾਉਣ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਸਨ। ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ ਪਿੰਡ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲੇ ਸਗੋਂ ਉਪ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮਰੀਕਾ, ਕਨੇਡਾ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਜਿਹੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਪਹੁੰਚੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਚਮੜੇ ਦਾ ਸਥਾਨਕ ਵਪਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿਚ ਰਿਹਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੋ ਚਮਾਰਾਂ ਨੇ ਜਲੰਧਰ ਵਿਚ ਦੁਕਾਨ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਅਸਫਲ ਰਹੇ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਲਕੱਤੇ ਵਿਚ ਵਪਾਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਅਵਧੀ ਦੌਰਾਨ ਕੁਝ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਮਿਲੀ ਉਸ ਨਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਾਮਬੰਦੀ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਹੋ ਗਿਆ।

ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਦੀ ਨੀਤੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ

ਸਮੁਦਾਇਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ ਢਾਂਚੇ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੁਦਾਇ ਸਮਝਦੇ ਸਨ, ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ "ਉਹ ਹਰੇਕ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਮਲੇ ਸਮੁਦਾਇਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ।"[4] ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਅਤੇ ਅਬਾਦੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਲਈ ਤਾਂ ਲਾਹੇਵੰਦ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਮਤਭੇਦ ਦੀਆਂ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਰੇਖਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਮੁਦਾਇਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ।[5] ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਆਏ, ਫਿਰ ਵੀ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਸਮੁਦਾਇਆਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਗਠਨ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਸਿੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।[6]

ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਸੀ। ਨਵੇਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਆਗੂ, ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਰਿਆ ਸਮਾਜੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ੁੱਧੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਆਰਿਆ ਸਮਾਜੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਭੇਜਣ ਲਈ ਵੀ ਕਿਹਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਸੁਧਾਰਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਜਨਤਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਰੋਧੀ ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਦੱਸਿਆ।[7]

ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ, [ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ (ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਾਚੀਨ) ਧਰਮ ਜਾਂ ਮਤ] ਦਾ ਉਦੇ ਹੋਇਆ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ 1920 ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਘੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਨੂੰ ਗਤੀ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਹੀ ਮਿਲੀ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੋਆਬਾ ਉਪ-ਖੇਤਰ ਦੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਮੰਗੂਵਾਲ ਦੇ ਇਕ ਚਮਾਰ ਕਾਰੋਬਾਰੀ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੌਰਾਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਰੁਝਾਨ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਦੇ ਕਲੰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਦਾ ਪਿਤਾ ਬਹੁਤ ਉਦਮੀ ਸੀ ਅਤੇ ਚਮੜੇ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਤੋਂ ਕੁਝ ਧਨ ਕਮਾ ਲੈਂਦਾ ਸੀ।

ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਹੋਰ ਬੱਚਿਆਂ ਵਾਂਗ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੇ ਵੀ ਆਰਿਆ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਸਕੂਲ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੋਆਬਾ ਉਪ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰੱਕੀ ਲਈ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਦੇ ਪਿਤਾ ਨੇ ਕੁਝ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਚੰਗੀ ਕਮਾਈ ਦੀ ਆਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਕੈਲੀਫੋਰਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਆਏ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਿਆ। ਉਹ 1925 ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਪਰਤ ਆਇਆ। ਵਾਪਸ ਆ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਆਰਿਆ

ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ 'ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ' ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਪਰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਉਹ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਥਾਨਕ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਪਛਾਣ ਅੰਦੋਲਨ-ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।[8]

ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਸਵਰੂਪ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਹਿਮਾਇਤੀਆਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਛੂਤ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਜਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਆਦਿ ਵਾਂਗ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ ਹਨ, ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਜਾਤ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀ-ਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਸੀ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮ ਸਦਾ ਤੋਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੌਮ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਰਹੀ ਹੈ।[9] ਸਥਾਨਕ ਹਿੰਦੂ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਵੱਲੋਂ 1931 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕੌਮ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ।

ਭਾਵੇਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਵੱਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਵਾਂਗ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰੇ ਧਰਮ, ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੌਮ ਦੀ ਜਾਤੀਗਤ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਖ਼ੁਦ ਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਸਬੰਧੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ, ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੁੰਦਾਇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁਣ ਉਹ ਜਾਤ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੀ ਵਿੱਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਭਾਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਪਛਾਣ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੁਣ ਉਹ ਦੂਸਰੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਵੀ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੂੰ ਆਸ ਸੀ ਕਿ ਹੋਰ ਅਛੂਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵੀ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣਗੇ ਤਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਖੇਤਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ।

1931 ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਵਿਚ 418,789 ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਲਿਖਵਾਇਆ। ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਸੂਬੇ ਵਿਚ ਇਸਾਈਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਦੇ ਲਗਭਗ 1.5 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸਨ ਅਤੇ 'ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ' ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਲਗਭਗ ਦਸਵਾਂ ਭਾਗ ਸਨ। ਜਲੰਧਰ ਅਤੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਲਗਭਗ 80 ਫ਼ੀਸਦੀ ਦਲਿਤ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ।[10]

ਉਹ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਭਿੰਨ ਸਨ? ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦੋਆਬਾ ਉਪ ਖੇਤਰ ਦੇ ਚਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਅੰਦੋਲਨ ਸਿਰਫ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਾਧਨਕਾਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਕਾਰ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਦੁਨਿਆਵੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਦਰਸਾਏਗਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਸਮੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਜਾਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ, ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਸਾਨ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਸਤਕ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਚਮਾਰ ਸੰਤ, ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਦਰਜ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਾਰਣ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਕਾਬਿਜ਼ ਹੋਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਿਸ਼ੇਧਕਾਰੀ ਵਿਹਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਡੇਰੇ (ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਰੂ ਵਾਲਾ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨ) ਅਤੇ ਸੰਤਾਂ, ਬਾਬਿਆਂ ਤੇ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਦਰਗਾਹਾਂ ਆਦਿ। ਆਸਥਾ ਦੇ ਇਹ ਸਥਾਨ ਹੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਡੇਰੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਖ਼ੁਦ ਅਛੂਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਨ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਅਤੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਰੂਹਾਨੀ ਤਾਕਤਾਂ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਰਵਿਦਾਸੀ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਡੇਰੇ ਹੀ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਹਰਮਨਪਿਆਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ।

ਅੱਜ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਹੀ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ (ਐਸ.ਸੀ) ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ

ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀ	ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ	ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ	ਮਿਡਲ	ਮੈਟ੍ਰਿਕ	ਮੈਟ੍ਰਿਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਿਪਲੋਮਾ	ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਅਤੇ ਉੱਚ ਉਚੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ
ਆਦਿ ਧਰਮੀ	21.0	30.7	18.7	25.8	0.7	3.0
ਬਾਲਮੀਕੀ	30.9	33.5	17.2	16.8	0.2	1.3
ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸਿੱਖ	37.0	32.5	14.0	14.5	0.3	0.7
ਸਾਰੇ	28.9	31.6	16.8	20.3	0.5	2.0

ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਫ਼ਲ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅੰਦੋਲਨ ਬਹੁਤ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਆਪਣੇ ਆਵੇਗ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਿਆ ਅਤੇ 1931 ਵਿਚ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸਫਲਤਾ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਬਾਅਦ ਇਸ ਦਾ ਪਤਨ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੀ ਸਫਲਤਾ

ਵਿਚ ਹੀ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਆਗੂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਏ। ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਕਟ ਸਹਿਯੋਗੀ ਕਾਮਰੇਡ ਪੰਜਾਬ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਬਣ ਗਏ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਅਖ਼ੀਰ ਜਾਤ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ, ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਪੈਨ-ਇੰਡੀਅਨ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ, ਇੱਕ ਸੁਧਾਰਕ ਰਵਿਦਾਸੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਨ ਲੱਗਾ ਅਤੇ 1946 ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਰਵਿਦਾਸ ਮੰਡਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ 'ਅਖਿਲ ਭਾਰਤੀ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਸੰਘ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪਣਾ।'[11]

ਆਦਿ ਧਰਮ ਤੋਂ ਰਵਿਦਾਸੀਆ

ਆਦਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਜਾਤੀ ਤੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੇ ਪੱਤਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਕਾਰਨ, 1932 ਵਿਚ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਅਤੇ ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੂਨਾ ਸੰਧੀ ਅਤੇ 1935 ਵਿਚ ਗਵਰਨਮੈਂਟ ਆਫ ਇੰਡੀਆ ਐਕਟ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਣ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਕੋਲ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਤ ਵਰਗੀਕਰਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਵੱਖਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਖਵੇਂਕਰਣ ਦੇ ਲਾਭਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਪੈਣਾ ਸੀ। ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਛੂਤ ਕਹਿਲਾਉਣਾ ਪਸੰਦ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਗਏ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸੀਨੀਅਰ ਦਲਿਤ ਕਾਰਕੁਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ : "ਜਦੋਂ ਸੂਬੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਹੋਈਆਂ ਚੋਣਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ (ਸਾਡੇ ਲਈ ਰਾਖਵੀਆਂ) ਅੱਠ ਸੀਟਾਂ ਜਿੱਤ ਲਈਆਂ ਤਾਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਸਾਡੇ ਉਮੀਦਵਾਰਾਂ ਨੇ ਅੱਠ ਵਿਚੋਂ ਸੱਤ ਸੀਟਾਂ ਜਿੱਤ ਲਈਆਂ। ਸਾਲ 1945,-46 ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਦੌਰਾਨ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੀ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ।" ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਕੁਨ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਿਹਾ, "1931 ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵੱਖਰੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਪਰ 1935 ਦੇ ਐਕਟ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਬਣ ਗਏ, ਇੱਕੋ ਹੀ ਵਰਗ ਵਿਚ ਹੋਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਸਾਡੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਪੂਨਾ ਸੰਧੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਗੁਆ ਦਿੱਤਾ। ਪੂਨਾ ਸੰਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਰਾਖਵਾਂਕਰਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਪੱਖਪਾਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਹੁਣ ਵੀ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦਲਿਤ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਫ਼ਖ਼ਰ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤਨ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇਸ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਆਗੂਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪੱਤਨ 'ਤੇ

ਦੁਖ ਜਾਂ ਗੁੱਸਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਆਗੂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਜਾਂ ਸਬਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਗਏ ਹੋਣ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂਤਾਪੂਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਟ੍ਰਸਟ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕਿਹਾ, "ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਸੀ, ਪਰ ਕਾਂਗਰਸੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਵਧਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦੇ ਆਗੂ ਇਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਸਟਰ ਬਲਵੰਤਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਛੱਡ ਕੇ ਕਾਂਗਰਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਆਗੂ ਵੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਗਏ। ਅਖ਼ੀਰ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੀ ਕਾਂਗਰਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਅੰਦੋਲਨ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ।" ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਗਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਕਾਰਕੁਨ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਰਿਪਬਲਿਕਨ ਪਾਰਟੀ ਆਫ ਇੰਡੀਆ ਅਤੇ ਸ਼ੈਡਿਊਲਡ ਕਾਸਟ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਕਈਆਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਲਈ ਬੋਧ ਧਰਮ ਅਪਣਾ ਲਿਆ।

ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਪਤਨ ਲਈ ਇਹ ਤੱਥ ਵੀ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰਕ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਲੇਕਿਨ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਿਆਸੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮੁਦਾਇ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁੱਖੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੰਟਰਵਿਊ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ, "ਇਸਦੀ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਨਾ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਕੋਈ ਤੀਰਥ ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਨ......ਫਿਰ ਇਹ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ?"

ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਪਛਾਣ ਅਧਿਕਾਰਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦਾ ਅਹੁਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਦੋਆਬੇ ਦੇ ਚਮਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਗਏ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਪਛਾਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਪਛਾਣ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ। ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਆਗੂ ਵੀ ਉਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੇਖਦੇ ਸਨ। 1971 ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਹੋਏ ਲੰਮਾ ਅਰਸਾ ਬੀਤ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨੂੰ ਰਿਟਾਇਰ ਹੋਏ ਵੀ ਕਈ ਸਾਲ ਹੋ ਗਏ ਸਨ, ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਕ ਜੁਏਰਗਨਸਮਏਰ (Mark Juergensmeyer) ਨਾਲ ਇਕ ਇੰਟਰਵਿਊ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਸਥਾਨਕ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਨਵੀਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇਣ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ: "ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਹਤਰ ਜੀਵਨ ਜਿਊਣ ਅਤੇ ਕੌਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਮਬੰਦ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤ ਦਿੱਤੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਸ਼ਰਧਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਅਤੇ ਆਸ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੁੱਝ ਹੋਵੇ।"[12] 1946 ਵਿਚ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਰਵਿਦਾਸ ਮੰਡਲ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ

ਮਾਮਲਿਆਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਪਛਾਣ, "ਚਮਾਰ=ਆਦਿ ਧਰਮੀ=ਰਵਿਦਾਸੀਆ" ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਸਾਰੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅਛੂਤ ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਚਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੂਚੀਬੱਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਚਮਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਸਨ। ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਲਈ ਕੌਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਚੋਣ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਚਮਾਰ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ, ਵਿਚ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਸਵੀਕਾਰ-ਯੋਗ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ।[13]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਚਮਾਰ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਸਿਆਸੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। 1946 ਵਿਚ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਨਾਂ ਬਦਲ ਕੇ, ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਗਠਨ ਰਵਿਦਾਸ ਮੰਡਲ ਕਰਨਾ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਇਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ, 1920 ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਲਈ ਮੁਹਿੰਮ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਕੁਝ ਰਵਿਦਾਸੀ ਡੇਰਿਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਸੀ। ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਅਕਸਰ ਰਵਿਦਾਸੀ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਇਹ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੇ ਜਨਗਣਨਾ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਲਈ ਹਿੰਦੂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਵੀ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਪਛਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਹਿਮ ਬਣੀ ਰਹੀ। 2001 ਦੀ ਜਨਗਣਨਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ 7,028,723 ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਿਚੋਂ 14.7 ਫ਼ੀਸਦੀ (1,047,280) ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਲਿਖਵਾਇਆ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ 1931 ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਕੌਮ ਵਜੋਂ ਦਰਜ ਗਿਣਤੀ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ 59.9 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸਿੱਖ, 39.6 ਫ਼ੀਸਦੀ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ 0.5 ਫ਼ੀਸਦੀ ਬੋਧੀ ਲਿਖੇ ਗਏ।

ਸਾਰੀਆਂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਵਿਧਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ, ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੀ ਲੋੜ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ,

ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਲਈ। ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜਾਤ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਅਪਮਾਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਧ ਗਈ। 1920 ਦਾ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ

ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਜਨਮ 1450 AD ਵਿਚ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਬਨਾਰਸ ਵਿਖੇ, ਇੱਕ ਅਛੂਤ ਜਾਤ ਚਮਾਰਾਂ ਦੇ ਘਰ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ 1520 ਵਿਚ ਹੋਈ।[14] ਆਪਣੇ ਕਈ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਦੂਰ-ਦੁਰੇਡੇ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਏ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ 'ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਥਾਨਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਧਰਮ-ਨਿੰਦਕ ਵਿਵਹਾਰ ਬਾਰੇ ਸਥਾਨਕ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕੀਤੀ, ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਰਾਜੇ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਇਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਵਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਹੇ। ਇਹ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੰਜਾਬ ਯਾਤਰਾ ਦੌਰਾਨ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਸਤਕ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ।[15]

ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਪੰਥ, ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਲਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਲੋਕ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਇੱਕ ਵਿਕਲਪਿਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ-ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਜਨ, 'ਬੇਗ਼ਮਪੁਰਾ'-ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ "ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਕਸ਼ਟ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਟੈਕਸ, ਜਾਣ ਅਤੇ ਆਉਣ ਤੇ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਡਰ ਨਾ ਹੋਵੇ।"[16] ਇਹ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਵੱਲੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਆਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਜਾਤ ਦੇ ਦਮਨ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਢਾਂਚੇ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕ ਵਿਵਸੱਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਲੜਾਈ ਲਈ ਉਠੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲਈ ਅਗਾਊਂ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਰਵੀਦਾਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨੀ ਲੇਖਕ ਸਤਪਾਲ ਜੱਸੀ (ਇਕ ਰਵਿਦਾਸੀਆ) ਲਿਖਦਾ ਹੈ : "ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੋਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪਾਤ ਅਤੇ ਛੂਤ-ਛਾਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਕਰੂਰ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਅਛੂਤਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ, ਜਾਇਦਾਦ ਖ਼ਰੀਦਣ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ... ਇਹ ਸਥਿਤੀ

ਭਾਰਤ ਵਿਚ 3000 ਸਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮੇਂ ਤਕ ਰਹੀ।[17] ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਦੇ "ਕਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸ" ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਸਥਾਨ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਿਆਂ ਜੱਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮੋਚੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਦੱਸਦਾ ਹੈ: "ਉਹ ਬਰਾਬਰੀ, ਏਕਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਲਮੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਸੀ... ਉਹ ਮਿੱਠਬੋਲੜਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰਕ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਕ, ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨੀ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ, ਇੱਕ ਕਵੀ, ਇੱਕ ਯਾਤਰੀ, ਇੱਕ ਸ਼ਾਂਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸੀ.... ਉਹ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਰਾਹ-ਦਸੇਰਾ ਅਤੇ ਨੇਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਸੀ"[18] ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਕਲਪਨਾ ਲੋਕ ਵੀ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਵਰਗੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਆਦਰਸ਼ ਭਾਰਤ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਸੀ। ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਪਨਾ-ਲੋਕ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਤਰਜ਼ਮੇਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗੀਤ 'ਬੇਗ਼ਮਪੁਰਾ' ਰਾਹੀਂ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਬੇਗਮਪੁਰਾ 'ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਸ਼ਹਿਰ' ਇੱਕ ਜਾਤਹੀਣ, ਵਰਗਹੀਣ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ, ਜਿਥੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਗਾਂਧੀ ਜੀ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਕਲਪਨਾ ਲੋਕ ਰਾਮ ਰਾਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇੱਕ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਮਾਜ ਹੈ।"[19]

ਭਾਵੇਂ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਜਨਮ ਦਲਿਤ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਪਰ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਛੇੜੇ ਗਏ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਗੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਰੂਪਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਉੱਚ ਜਾਤ ਵਿਚੋਂ ਸੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ—ਚਾਲੀ ਭਜਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੋਹੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤੀਆਂ।

ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਮਤ ਨਾਲ ਇਸੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਡੇਰੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਨ, ਓਨੇ ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੋਣ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਜੀਵਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[20]

ਸਿੱਖ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਵਾਂਗ ਨਾ ਤਾਂ ਰਵਿਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਜਮਾਤ ਖੜ੍ਹੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸੱਥਾ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਹ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਟੀਚਿਆਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਸਮੁਦਾਇ ਉਭਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਈ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਗਿਆ। ਜਾਤ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਢਿੱਲ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਕ ਅਛੂਤ ਜਾਤ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਧਾਰਮਿਕ

ਭਾਈਚਾਰਾ ਬਣਾਇਆ। ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਚਮਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ 'ਚ ਰਵਿਦਾਸੀਏ

ਹਾਲਾਂਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਪਾਠ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਡੇਰੇ ਉਭਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਅਚਾਨਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡੇਰਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜਲੰਧਰ ਵਿਚ ਛਾਉਣੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ, ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਰਗੇ ਵੱਡੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਮਿਲੇ ਹੋਣਗੇ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਡੇਰਾ ਸ਼ਾਇਦ ਪਿੰਡ ਬੱਲਾਂ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਜਲੰਧਰ ਤੋਂ ਲਗਭਗ 10 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੂਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਡੇਰਾ ਸੱਚਖੰਡ ਬੱਲਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਡੇਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸੰਤ ਪਿੱਪਲ ਦਾਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ,[21] ਪਰ ਡੇਰਾ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਡੇਰੇ ਨੂੰ ਡੇਰਾ ਸੰਤ ਸਾਵਨ ਦਾਸ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਮਿੱਥ ਅਨੁਸਾਰ ਡੇਰੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਦਾ ਜਨਮ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਠਿੰਡਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਗਿੱਲ ਪੱਤੀ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਪੰਜ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਤਾ ਦਾ ਦਿਹਾਂਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਇਸ ਸਦਮੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਤਾ ਪਿੱਪਲ ਦਾਸ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕੀਤਾ। ਕੁੱਝ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਪਿੰਡ ਬੱਲਾਂ ਪਹੁੰਚੇ। ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪਿੰਡ ਦੇ ਬਾਹਰਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਿੱਪਲ ਦਾ ਇਕ ਦਰਖ਼ਤ ਵੇਖਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੁੱਕ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਪਿੱਪਲ ਦਾਸ ਨੇ ਦਰਖ਼ਤ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤੇ ਹਰੇ ਹੋ ਗਏ। ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਰੂਹਾਨੀ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਖ਼ਤ ਵੇਖ ਕੇ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਵੀ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ। ਪਿਓ-ਪੁੱਤ੍ਰ ਨੇ ਉਸ ਦਰਖ਼ਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਇੱਕ ਕੁਟੀਆ ਬਣਾ ਲਈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗੇ। 1928 ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਛੋਟੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਲੱਗਾ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਕੂਲ ਭੇਜਣ ਲਈ ਵੀ ਰਾਜ਼ੀ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿ, "ਜਿਹੜੇ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹਨ।" ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ ਸਥਾਨਕ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਕਨਾਲ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਡੇਰੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਅਕਤੂਬਰ 11, 1928 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜੂਨ 1972 ਵਿਚ, ਮੌਤ ਹੋਣ ਤਕ ਡੇਰੇ ਦਾ ਮੁਖੀ ਰਿਹਾ। ਸੰਤ ਹਰੀ ਦਾਸ ਅਤੇ ਸੰਤ ਗਰੀਬ ਦਾਸ ਉਸ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਬਣੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਡੇਰੇ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਸੰਤ ਨਿਰੰਜਨ ਦਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਛਾਣ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁਕਿਆ ਹੈ, ਪੂਨਾ ਸੰਧੀ 'ਤੇ ਹਸਤਾਖ਼ਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪੱਤਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਨੇ ਜਾਤੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਰੋਧੀ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਦਰਜ਼ਾ ਮਿਲਣ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪਰ ਉਹ ਨਵੀਂ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਲਾਭਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵੰਚਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜਨ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨੌਕਰੀਆਂ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਉਪਰ ਉਠਣ ਦਾ ਬੇਹੱਦ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਢੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਆਕਰਸ਼ਕ ਵਿਕਲਪ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜਾਤੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਕਾਰਨ ਸਿੱਖ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ।[22]

ਨਵ-ਦਲਿਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜਿਹੜਾ ਵਿਕਲਪ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ-ਉਹ ਹੈ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਰਵਿਦਾਸੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਦੇ ਗੁਰੂਆਂ ਅਤੇ ਬਾਬਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਡੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬੱਲਾਂ ਡੇਰਾ ਹੈ।

ਡੇਰਾ ਅਤੇ ਅਨੁਯਾਈ

ਆਮ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਲਈ ਡੇਰਾ ਬੱਲਾਂ ਇੰਨਾ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਡੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇੰਨੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹੈ? ਆਪਣੇ ਗੁਰੂਆਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੰਨੀ ਨਿਕਟ ਇਕਮਿਕਤਾ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਰੂਹਾਨੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਡੇਰੇ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਾਧਾਰਣ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਿਆ ਗਿਆ।

ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ, ਡੇਰਾ ਬੱਲਾਂ ਜਾਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਲਾਮਬੱਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਹੀ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਸਰਵੇਖਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਰੇ ਵਿਚ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਚਮਾਰ ਜਾਂ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਸਨ।[23] ਡੇਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਤੇ ਸ਼ਾਨੋ ਸ਼ੌਕਤ ਤੇ ਉਹ ਫਖ਼ਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਡੇਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਟਰਵਿਊ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਆਮ ਪੈਰੋਕਾਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਲਿਤ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ, ਸਵਰਾਜ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕੁੱਝ ਉਹ ਸਾਂਝੇ ਨੁਕਤੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਦਰਸ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਡੇਰਾ ਅਤੇ

ਰਵਿਦਾਸ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਧਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ:

ਮੈਂ ਜਾਤ ਦਾ ਚਮਾਰ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਛੂਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਸਭ ਕੁੱਝ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਚਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ.... ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤ ਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਜਾਤ ਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ.... ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਪੂਜਾ ਲੁਕ-ਛਿਪ ਕੇ ਕਰਦੇ ਸਾਂ ਪਰ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਡੇਰੇ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਧਰਮ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਚੈਰੀਟੇਬਲ ਹਸਪਤਾਲ ਖੋਲ੍ਹਣ ਨਾਲ, ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਅੰਦੋਲਨ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਸੇ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਅੱਗੇ ਕਿਹਾ, "ਡੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਹਸਪਤਾਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਚੁਣੌਤੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ (ਉੱਚ ਜਾਤਾਂ) ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਰੋਕ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਉਸ ਮੁਕਾਮ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਪੜ੍ਹਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।"

ਇੱਕ ਹੋਰ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਤਾਂ ਜਾਤ ਦੇ ਭੇਦਭਾਵ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਸ਼ਕਤੀਕਰਣ ਵਿਚ ਡੇਰਿਆਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀ : "ਸਾਨੂੰ ਡੇਰੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਲੋਕ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਮੰਦਿਰਾਂ (ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰ) ਅਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਥੇ ਸਰੀਰਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਭਾਵੇਂ ਨਾਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਮਨੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭੇਦ ਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਡੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਭੇਦ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਫਖ਼ਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪੂਜਾ-ਸਥਲ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪੱਖ ਪਾਤ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਮੰਦਿਰ ਜਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਇਸ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸਾਡੇ ਸਨਮਾਨ ਲਈ ਲੜੇ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਨੂੰ ਪੂਜਦੇ ਹਾਂ।"

ਸਿਰਫ ਹਿੰਦੂ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੋਰ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਇਕ ਤੱਥ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ, "ਪਹਿਲਾਂ ਭੇਦ ਭਾਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਡੇਰੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਆਦਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਸਰੇ ਡੇਰੇ ਸਾਡਾ ਆਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਡੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਡਾ ਸਵਾਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਿਆਸ ਦਾ ਡੇਰਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਡੇਰਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਆਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।" ਸਿਰਫ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਹੀ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਦੁਰ ਵਿਹਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਪੱਖਪਾਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੱਲਾਂ ਡੇਰੇ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਮਰਥਕ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਆਪਣੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਜੱਟ ਸਾਡੇ ਮੰਦਿਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।" ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਵੱਖਰੇ

ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਧਰਮ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਡੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਅੱਗੇ ਕਿਹਾ, "ਹਰੇਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡੇਰੇ ਨੇ ਸਾਡੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡੇਰਾ ਕਦੇ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਉਲਝਿਆ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਕੌਮ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਕਠਿਆਂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਾਡੇ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਹਸਪਤਾਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਹਨ।" ਜਾਤ ਅਤੇ ਪੱਖਪਾਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਲਈ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਗੱਲ ਲਗਭਗ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖਿਆ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਡੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਕਈਆਂ ਨੇ ਡੇਰੇ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮਿਲੀ ਮਾਇਕ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਦਕਾ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿੱਜੀ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ।

ਭਾਵੇਂ ਡੇਰਾ ਬੱਲਾਂ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਕਦਰਾਂ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਥਾਨਕ ਦਲਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡੇਰੇ ਦੇ ਮੁਖੀ ਨਾ ਸਿਰਫ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਜਾਤਹੀਣ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਨਾਲ ਵੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ, ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਸਨ ਅਤੇ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਵੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਦਲਿਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਡੇਰੇ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਦਿੱਲੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਲਿਆ, ਜਿਸ ਨੇ "ਸੰਤ ਸਾਵਨ ਦਾਸ ਜੀ ਪ੍ਰਤੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਰਧਾ"[24] ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ। ਅੰਬੇਦਕਰ ਨੂੰ ਲਿਖੇ ਇੱਕ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਸੰਤ ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ "ਕੌਮ ਦਾ ਮਹਾਨ ਸਪੁੱਤਰ' ਦੱਸਿਆ।[25] ਉਭਰਦੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਿਆਸੀ ਆਗੂ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਸਰਵਣ ਦਾਸ ਵਰਗੇ ਸਿਆਸੀ ਸੰਤ ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ।

ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਬੈਠੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ "ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ" ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਸਨ।[26] ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਜਾਤੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸੰਤ ਸਾਵਨ ਦਾਸ ਨੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਕਿ ਡੇਰੇ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਚਮਾਰ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦਾ ਇਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਜਮਾਤ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਰਵਿਦਾਸ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਾਂਗ ਸੀ। ਸਾਲਾਂ ਬੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਇੱਕ '੧ਓ' (ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹ 'ਹਰਿ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਬੰਦਗੀ ਦਾ ਢੰਗ ਲਗਭਗ ਉਹੋ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਚਮਾਰ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਵਿਚ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ ਜਿਹੇ ਵਿਆਨਾ ਵਿਚ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ, ਇਕ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਸੰਤ ਦੇ ਕਤਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਵਿਦਾਸੀ

ਡੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਹੀ ਪਾਠ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[27]

ਡੇਰਾ ਬੱਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕੇਂਦਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਿਆਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਆਗੂ, ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅਕਸਰ ਇਥੇ ਮਿਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਂਸ਼ੀ ਰਾਮ, ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਗੂ, ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸੀ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਡੇਰੇ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਸਿਰਫ ਡੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੋਰ ਆਗੂਆਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਨ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਸਮੁਦਾਇਕ ਰਣਨੀਤੀਆਂ ਤੈਅ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਣ।

ਪਰਵਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ-

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੱਖ 1990 ਦੇ ਸਮੇਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। 1950 ਅਤੇ 1960 ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਾਂਗ, ਦੋਆਬੇ ਦੇ ਉਪ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਚਮਾਰ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਕੋਈ ਸਹੀ ਆਂਕੜੇ ਤਾਂ ਉਪਲੱਬਧ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਇੰਡੀਅਨ ਕੌਂਸਲਰ ਦਫ਼ਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਾਰਕ ਜੁਏਰਗਨਸਮਏਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ, ਸਮੂਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਲਗਭਗ 10 ਫ਼ੀਸਦੀ ਸੀ। ਬਾਕੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਸਨ।"[28]

ਦੂਸਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ, ਜਿੱਥੇ ਜਾਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਕੋਈ ਉਚਿਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਜਾਤ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਏਗਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜਨ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਸਥਾਨਕ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੱਖਪਾਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਮਾਰਕ ਜੁਏਰਗਨਸਮਏਰ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ-

"ਚਮਾਰ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਇਸ ਆਸ ਨਾਲ ਇੰਗਲੈਂਡ ਆਏ ਸਨ ਕਿ ਇਥੇ ਜੀਵਨ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਉੱਚ ਜਾਤ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਕਾਰਨ ਅਪਮਾਨਿਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵੀ ਉਨਾ ਹੀ ਕਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਜੱਟਾਂ ਨੂੰ ਚਮਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ-ਇੱਕ ਚਮਾਰ ਫੋਰਮੈਨ ਇਕ ਜੱਟ ਕਰਮਚਾਰੀ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਰ ਰਿਹੈ ਹੈ-ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਬਹੁਤ ਖਫ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ... ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਅਨੁਸੂਚਿਤ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਹੁਣ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਜੱਟ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਨੀਵਾਂ ਸੀ ਪਰ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ

ਹੈ।[29]

ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਇਹ ਪੱਖਪਾਤ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਜੱਟਾਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਉੱਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਯੰਤਰਣ ਸੀ। ਸਥਾਨਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਸਮਾਨ ਦਰਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਲਈ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿਚ ਬਰਮਿੰਘਮ ਅਤੇ ਵੁੱਲਵਰ ਹੈਂਪਟਨ ਵਿਖੇ 1956 ਵਿਚ ਸਤਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ।[30] ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ 20-25 ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਮ ਵਾਂਗ, ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ, ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੁਦਾਇਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਬਣਾਏ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇੰਟਰਨੈੱਟ ਅਤੇ ਸੈਟੇਲਾਈਟ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਵਰਗੇ ਨਵੇਂ ਕਮਿਊਨੀਕੇਸ਼ਨ ਚੈਨਲਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਥੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧਣ ਲੱਗਾ।

1990 ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਦਲਿਤ ਆਰਥਿਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕਾਫੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ ਆਉਣਾ ਸੌਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਅਕਸਰ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਡੇਰਿਆਂ ਲਈ ਧਨ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ। ਇਸ ਧਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਊਰਜਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦਲਿਤ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਗਤੀ ਹੋਰ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਇਕ ਦਲਿਤ ਵਪਾਰੀ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ, "ਇਹ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਸਾਡੇ ਭਰਾ ਹੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਡੇਰਿਆਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਉਹ ਆਉਂਦੇ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਧਨ ਭੇਂਟ ਕਰਦੇ। 1990 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਰਵਿਦਾਸੀ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉਤਸ਼ਾਹ ਮਿਲਿਆ।" ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਤਤਕਾਲੀ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਨਾਲ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੌਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਅਤੇ ਉੱਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਨਾ ਵਿਭਿੰਨ ਡੇਰਿਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਲਈ ਰੋਜ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਲਈ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਸਮਾਜ, ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਲਗਭਗ 15 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਬੱਲਾਂ ਡੇਰੇ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। 2007 ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਇਮਾਰਤ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਲਗਭਗ 20 ਹਜ਼ਾਰ ਲੋਕ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਇੱਕ ਲੰਗਰ ਹਾਲ ਵੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਲਗਭਗ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਲੋਕ ਇਕੱਠੇ ਬੈਠ ਕੇ ਲੰਗਰ ਛਕ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲਾਇਵ ਟੈਲੀਕਾਸਟ ਅਤੇ ਵੀਡੀਓ ਕੈਸੇਟਾਂ ਦੀ ਰਿਕਾਰਡਿੰਗ ਦੀ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਜਲੰਧਰ ਦੂਰਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਹਰ ਸ਼ੁਕਰਵਾਰ ਅਤੇ

ਸ਼ਨੀਵਾਰ ਸਵੇਰ ਵੇਲੇ ਇਥੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਬ੍ਰਾਡਕਾਸਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੱਲਾਂ ਸਥਿਤ ਡੇਰੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ, ਡੇਰਿਆਂ ਅਤੇ ਧਾਮਾਂ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋਆਬਾ ਉਪ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਚਮਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਛੇ ਜਾਂ ਸੱਤ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਆਗੂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਤ ਰਵਿਦਾਸ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ 250 ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੇਰੇ ਜਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁੱਝ ਡੇਰੇ ਬਹੁਤ ਸਮਰਿਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣ ਚੁਕੇ ਹਨ। ਸਥਾਨਕ ਚਮਾਰ ਅਤੇ ਆਦਿ ਧਰਮੀਏ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਮਾਤ੍ਰ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਹਨ।

ਸਿੱਟਾ

ਅੱਜ ਤੋਂ ਲਗਭਗ ਚਾਰ ਦਹਾਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜੁਏਰਗਨਸਮਏਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਵੰਚਿਤਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਮੈਕਸੀਕੋ ਦੀਆਂ ਗੰਦੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖਣਾ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਸਕਰ ਲੇਵਿਸ (Oscar Lewis) ਦੀ "Culture of Poverty" ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[31] ਮੈਕਸਿਕੋ ਦੀਆਂ ਗੰਦੀਆਂ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਵਾਂਗ, ਦਲਿਤ ਸਿਰਫ਼ ਗਰੀਬ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਕਸਰ ਸਥਾਪਿਤ ਪੱਖਪਾਤ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਦੀ ਸੰਕੇਤਕ ਵਿੱਵਸਥਾ ਨਾਲ ਵਧਾਈ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗ਼ਰੀਬ ਲੋਕ, ਹੋਰ ਗ਼ਰੀਬ ਹੋ ਗਏ। ਇਹੀ ਉਹ ਅਨੋਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤਾਂ ਲਈ ਇਹ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ ਆਰਥਿਕ ਗ਼ਰੀਬੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕੇਤਕ ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਵੀ ਮਿਲੇ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜਦੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਨਵੀਂ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਅਰਥ-ਵਿਵਸਥਾ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੋਆਬਾ ਉਪ-ਖੇਤਰ ਦੇ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਜਾਤੀ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਾਕਤ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਿਰਫ ਧਾਰਮਿਕ ਢੰਗ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਹੀ ਖੋਜ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਸੀ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਨਾਲ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਕੁਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ "ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਕੋਲ

ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕ ਜਾਂ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਫਿਰ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ?" ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਤੀ ਨਾਲ ਚਲਾਉਣ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਆਦਿ ਧਰਮੀ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਤੀ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਉਪਬਲਧ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਚਲੇ ਗਏ। ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਕਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਨ ਸੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ। ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਅਪਣਾ ਲਈਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਿੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਰਾਹੀਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੱਧ ਤੋਂ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਨਿਯੰਤਰਣ ਸੀ।

ਜਿਵੇਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਿਹਾਤੀ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਖੇਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣ ਕਾਰਣ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀ ਗਈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਜਿਸ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਆਦਿ ਧਰਮ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਚੱਲਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਦੋਆਬੇ ਦੇ ਚਮਾਰ ਦਲਿਤਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਕੌਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ।

ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਧਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਣ, ਪਰਵਾਸ ਅਤੇ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਨਵੀਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਨੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਅਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦਲਿਤਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਰਵਾਇਤੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਬਲਕਿ ਸਥਾਨਕ ਖੇਤੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਹੋ ਗਏ। ਇਥੋਂ ਤੀਕ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਭੂਮੀ-ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਤਾਕਤ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਸਥਾਨਕ ਨਿਯੰਤ੍ਰਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਿਆਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਵਧਦੀ ਹੋਈ ਆਰਥਿਕ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੇ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਪੱਕੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ। ਵੱਖਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਵਿਦਾਸੀ ਡੇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਦੋਆਬਾ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਬਣਨ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਦੋਲਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਦਿ ਧਰਮੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਧਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੇ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਾਧਨ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਏ।

ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਡੇਰਿਆਂ ਦੇ ਮੁਖੀਆਂ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਜਾਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ, ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਬਾਗਡੋਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਲਿਤਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਤ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਰਿਵਾਇਤੀ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਫ਼ਲ ਵਪਾਰੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪੇਸ਼ਾਵਰ।

ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਵਿਦਾਸੀਏ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੁਦਾਇ, ਇਕ ਕੌਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਦੋਆਬੇ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੋਰ ਹਿੱਸਿਆਂ, ਗੁਆਂਢੀ ਸੂਬਿਆਂ ਹਰਿਆਣਾ, ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦੂਰ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਤਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਇਹ ਤਾਕਤ ਪਰਵਾਸੀ ਰਵਿਦਾਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਰਗਮੀਆਂ ਕਾਰਣ ਹੋਰ ਵਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਛੂਤ ਕਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਜਾਤੀ (ਜਾਤ) ਦੇ ਇਕ ਤਾਕਤਵਰ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ (ਕੌਮ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਆ ਪਲਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨੁਮਾਇੰਦਾ ਵਰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਇੰਟਰਵਿਊਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਰੇ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਯੋਗਦਾਨ ਸਿੱਖਿਆ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਛੂਤ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਚਮਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੌਰਵ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਐਮ.ਐਨ. ਸ੍ਰੀਨਿਵਾਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਰੁਝਾਨ ਨੇ ਵੀ "ਸਮ-ਦਰਜਾ ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ("Horizontal Consoliolation") ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।[32] ਭਾਰਤ ਵਰਗੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਕੌਮਾਂ ਚੋਣਕਾਰੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਦਾਕਾਰ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਬੈਠੇ ਦਲਿਤ-ਸਮੂਹ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਕ ਤਾਕਤਵਰ ਕੌਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਬੇਹਤਰ ਜੀਵਨ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਹਸਪਤਾਲ) ਖੋਲ੍ਹ ਸਕਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਹੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲਾਮਬੰਦੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਅਮਲ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸਿਵਲ ਸੋਸਾਇਟੀ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਨੁ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੌਰ ਸੰਧੂ

Notes-

1. Jodhka, Caste.
2. K. Suresh Singh, The Scheduled Castes, 10.
3. Nayar, Minority Politics in the Punjab, 50-51.
4. Grewal, "Changing Sikh Self-Image before Independence."
5. Breckenridge and van der Veer, Orientalism and the Postcolonial Predicament; Cohn, Colonialism and Its Forms of Knowledge;Dirks, Castes of Mind.
6. Fox, Lions of Punjab;Oberoi , The Construction of Religions Boundaries.
7. Jodhka, "Caste and Untouchability in Rural Punjab."
8. Juergensmeyer, Religious Rebels in the Punjab.
9. Ibid., 45.
10. Ibid.,77
11. Ibid.,153
12. Quoted in ibid., 155.
13. Some of the Local Dalit Leaders also believe that it was the Hindu nationalists who suggested Ravi Dass as a possible religious

symbol to the Chamars. One of them said: “In order to make sure that untouchables did not convert to Sikhism, Islam, or Christianity, the Arya Samajis propagated the symbol of Ravi Das among Chamars, Valmiki among the Chuhras, and Kabir among the Meghs. That;s how they made sure that Dalits stayed within the Hindu fold.” While this may be true, the image of Ravi Das as a Chamar had already been made available to the people of Punjab by the Sikh gurus.

14. Omvedt, Seeking Begumpura, 7.

15. This discussion is based on Jassi, Holy Hymns and Miracles of Guru Ravi Das ji.

16. Quoted in Hawley and Juergensmeyer, Songs of the Saints of India, 32.

17. Jassi, Holy Hymus and Miracles of Guru Ravi Das ji, 24.

18. Ibid.,25.

19. Omvedt, Seeking Begumpura, 7.

20. Oberoi, the Construction of Religious Boundaries.

21. Mark Juergensmeyer in his pioneer work on the Ad-Dharm movement writes: “When he (Sant Hiran Das) established his Ravi Das Sabha, in 1907, in village Hakim... several other deras including that of Sant Pipal Das, were founded soon afterward” (Religious Rabels in the Punjab, 87).

22. Jodhka, “Caste and Untouchability in Rural Punjab.”

23. Charlene, “Dalits-Sikhs’ Ralation :A ontrasted Approach.”

24. Quoted in “Sant Sarwan Dass ji: A Great Visionary Sant,” Leaflet published by Sant Surinder Dass Bawa (n.b.)

25.Ibid.,

26. Even though Sikhism decries the caste system, caste-based divisiones and hierarchies have continued to survive among the Sikhs in Punjab. See Jodhka, “Sikhism and the Caste Question”;Judge and Bal, “Understanding the Paradox of Changes among Dalits in Punjab”: Puri, “The Scheduled Castes in the Sikh Community.”

27. Jodhka, “The Ravi Dasis of Punjab.”

28. Quoted in Juergensmeyer Religious Rabels in the Punjab, 246.

29. Juergensmeyer Religious Rabels in the Punjab, 247-48.

30.Ibid., 248.

31. Lewis, “The Culture of Poverty.”

32. M. Srinivas, Caste in Modern India and Essays, 74-75.

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ

ਭਗਵਤੀ ਸ਼ਰਣ ਉਪਾਧਿਆਇ

ਇਹ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੂੰ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਰਗ (ਵਰਣ) ਸੰਘਰਸ਼ ਕਾਰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਲੇਖ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵੀ ਇਥੇ ‘ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਤਾਲਮੇਲ ਅਜੇ ਤਾਈਂ ਬਹੁਤੀ ਹੱਦ ਤਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹੈ। ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਦਰਅਸਲ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਰਗ ਸੰਬੰਧੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਆਂਕੜਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੇਠਾਂ ਨਿਰੂਪਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਰੂਪ ਕੀ ਹੈ? ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼-ਸਮਾਜਿਕ ਦਵੰਦ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਜਾਤਾਂ ਆਈਆਂ, ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੋਈ, ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਇਆ, ਆਪਸੀ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਅਤੇ ਤਾਲਮੇਲ ਹੋਏ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵਿਵਸਥਾ ਬਦਲੀ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤਰੱਕੀ ਹੋਈ, ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਅਗ੍ਹਾਂ ਵਧਿਆ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਕਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਲੜੀਵਾਰ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਤਿ ਬਰਬਰ, ਫਿਰ ਬਰਬਰ-ਕਾਲ। ਫਿਰ ਮੂਹਰਲਾ ਤੇ ਪਿਛਲੇਰਾ ਪਾਸ਼ਾਣ-ਕਾਲ, ਉਸਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦਰਾਵਿੜ ਅਤੇ ਸੈਂਧਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਕਾਲ। ਸੈਂਧਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਕਾਲ ਤੱਕ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਹੜੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਹਾਲਾਤ ਥਾਣੀਂ ਦੀ ਹੋ ਕੇ ਲੰਘਣਾ ਪਿਆ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਘਟੋ ਘੱਟ ਹਾਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਜਲਾਂ ਦੀ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਵੀ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲੜੀਵਾਰ ਨਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਹੋਰਨਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਯਾਨੀ ਗੈਰ-ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਤ ਤੋਂ ਉਠ ਕੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਵੱਲ ਸਰਮਾਏ ਉਪਰ ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਗੋੜਦਿਆਂ ਜਿਥੇ ਜਿਥੇ ਇਹ ਅਰਥ ਸੰਘਰਸ਼ ਪਸਰ ਨਾ ਸਕਿਆ ਜਾਂ ਜਿਥੇ ਜਿਥੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਘਟੋ ਘੱਟ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਥੇ ਉਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨ ਬੁਨਿਆਦ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਰਮਾਏ ਦੀ ਗੈਰ-ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਵਾਧੇ ਦਾ ਸਿਧਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਵਾਧਾ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ’ਚ ਜਿੰਨਾ ਵਧ ਹੋਵੇਗਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਰਗ ਉਨੇ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਹੋਣਗੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਵਧੀਆ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਵਿਚ ਇਹ ਲੜੀਵਾਰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਉਸੇ ਹੀ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚ ਸਾਫ ਸਾਫ ਚਮਕੇਗਾ। ਲੇਕਿਨ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਰਥ ਅਤੇ

ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਯੋਗ ਦੇ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਦਰਅਸਲ ਅਜਿਹੇ ਯੁੱਗ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਣਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਮੱਠਾ ਅਤੇ ਧੀਮਾ ਜਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਉਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਿਰੋਲ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਸਰ ਕੇ ਹੋਰ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਲ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਜਾਤੀ ਆਦਿ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਹਰੇਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਰਥਿਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ-ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਬੇਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਕਸ਼ਿਤ ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਦਾਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦੇਹੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਭਰਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਕਾਂਡ ਉਸਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭੁੱਖ ਦਾ ਦੈਂਤ ਸਿਰ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਅਧਕੱਜੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਉਪਰ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਆਪਣੇ ਨੇਮਾਂ-ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਤਾਣਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪ੍ਰੋਹਿਤ-ਜਾਦੂਗਰ ਆਪਣੇ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੁੱਤੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰੇਕ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਤੇ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਟੂਣੇ-ਟੋਟਕੇ ਜਾਦੂ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਭੁੱਖੇ ਆਦਿ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਅਰਥ-ਸੰਪੰਨ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ। ਭੁੱਖਿਆਂ ਦਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਜਿਆਂ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ। ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਅਧੀਨ ਹਨ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਭ੍ਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੀ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖੁਰਾਕ ਕੀ ਹੈ? ਜਵਾਬ ਮਿਲਿਆ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੋਈ ਖੁਰਾਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਿਰਫ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਦੀ ਖੁਰਾਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਖੁਰਾਕ ਹੈ ਮੂਰਖ। ਅਰਥ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੁਰਾਣੇ ਜੁੱਗਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਜਾਂ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਫ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀਦਾਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਪਰ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਤੱਥ ਜ਼ਰੂਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਰਗ ਤਾਂ ਹੈ ਸਨ। ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਇਆ-ਭਾਵੇਂ ਉਸਦਾ ਰੂਪ ਸਪਸ਼ਟ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਅਣਕਿਹਾ ਅਤੇ ਢੱਕਿਆ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ਕ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਮੁੜ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ ਵੀ ਹੋਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਕਾਸ ਅਰਥ ਦਵੰਦ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹੱਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੱਦੇ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਨਿਰੂਪਣਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰਦਾ ਮੋਟਾ ਹੈ ਅਤੇ ਓਹਲੇ ਵਿਚ ਘੁੱਪ ਹਨੇਰਾ, ਪਰ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਆਦੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਨੈਣ ਸੱਚ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਕਰ ਸਕਣਗੇ।

ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਗਰਲੇ-ਪਾਸ਼ਾਣ ਜੁੱਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦ੍ਰਵਿੜ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਉਚੇਰਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਪੱਥਰ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਮਗਰੋਂ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਵ ਨੇ ਧਾਤ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਦ੍ਰਵਿੜ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਕ ਅੰਦਾਜੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਦ੍ਰਵਿੜ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਹੀ ਆਏ ਸਨ ਜਿਹਾ ਕਿ ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਬ੍ਰਾਹੂਧੀ' ਦੀ ਰਹਿੰਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਨ ਤੋਂ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਵਖਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪੂਰਬ-ਦਖਣ ਵਲ ਜਾਣ ਸਮੇਂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਦ੍ਰਵਿੜ ਕਿਥੋਂ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਆਏ,

ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਲੇਕਿਨ ਉਹ ਆਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਥੋਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਪਸਰੀਆਂ, ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਭਿਅਤਾ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ, ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਸਿੰਧੂ ਨਦੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਜਿਸਦਾ ਪਸਾਰਾ ਸਿੰਧੂ ਅਤੇ ਰਾਵੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਵਿਚ ਸਿੰਧੂ ਤੀਕ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਤੀਕ ਸੀ। ਸਿੰਧ ਦੇ ਲਰਕਾਨਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ, ਦੱਖਣੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਤਕ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਇਸ ਦੀ ਸੁਮੇਰ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਬਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਉਸ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦ੍ਰਵਿੜਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ, ਉਸਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸੈਂਧਵ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਦ੍ਰਵਿੜ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਸਨ ਤਾਂ ਬੇਸ਼ਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਮਗਰਲੇ ਪਾਸ਼ਾਣ-ਕਾਲੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਰਿਸਾਂ ਧਾਤ-ਕਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਪਾਸ਼ਾਣ-ਕਾਲੀਆਂ ਦੇ ਪੱਥਰ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਵੀ ਸੈਂਧਵ ਸਭਿਅਤਾ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਤਾਂਬੇ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੋਹਨ ਜੋਦੜੋ ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੇ ਹਨ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਿੱਕਿਆਂ ਉਪਰ ਪਸ਼ੂ ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਰੁਖ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਵੀ ਕੁਝ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸਬੂਤ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਇਆ ਤਾਲਮੇਲ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਜ਼ਲ ਸਨ।

ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਜੋ ਬਨਿਸਪਤਨ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸੈਂਧਵਾਂ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਰਤੀ ਆਰੀਆ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੈਂਧਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਕਾਲ ਪਸਾਰ ਅਕਸਰ 3050 ਈ. ਪੂ. ਤੋਂ 1550 ਈ. ਪੂ. ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਪਸਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭਿਅਤਾ ਆਪਣਾ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੇ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਅੰਕੜੇ ਮਿਲ ਜਾਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਮੁੱਢ ਮਗਰਲੇ ਪਾਸ਼ਾਣ-ਕਾਲ ਦੇ ਆਖਰੀ ਸਿਰਿਆ ਤੇ ਕਿਤੇ ਮਿਥ ਸਕੀਏ। ਸੈਂਧਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਯੁੱਗ-ਕਾਫੀ ਹਲਚਲ ਭਰੇ ਸਨ ਅਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਜਾਤ ਦੇ ਸੱਜਰੇ ਆਏ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਉਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਜੰਮੀ ਹੋਈ ਸਭਿਅਤਾ ਲਈ ਖਤਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਟੁੱਟ ਵੀ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਈਸਾ ਤੋਂ ਤਕਰੀਬਨ 2000 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਮਾਰੂ ਜਾਤ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਉੱਤਰੀ ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦਾਂ ਉਪਰ ਭੌਣ ਲਗ ਪਏ ਸਨ। ਸਥਾਨਕ ਸੈਂਧਵ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੋਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣੇ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਘਰ ਨਹੀਂ ਵੇਖੇ ਸਨ, ਸਿੰਧੂ ਭੱਠੇ ਵਿਚ ਪੱਕੀਆਂ ਇੱਟਾਂ ਦੇ ਮਕਾਨ ਵੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ। ਸੱਜਰੇ ਆਏ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਕਬੀਲੇ ਲਗਾਤਾਰ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਇਸ ਪੁਰਾਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਤਕਰੀਬਨ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਤਕ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਆਖਿਰ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਦੀ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ ਕੁਝ ਕੁ ਰਾਵੀ ਨੇ, ਕੁਝ ਕੁ ਸਿੰਧੂ ਨਦੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਢਕੀ। ਜੇਤੂ ਜਾਤੀ ਨੇ ਜਿੱਤੇ ਹੋਏ ਸਪਤਸਿੰਧੂ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡ ਖੜੇ ਕਰ ਲਏ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਆਪਣੇ 'ਜਨਾਂ' ਉਪਰ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਢੋਰ ਚਰਦੇ ਸਨ ਇਥੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਥਾਨਕ

ਦਾਸਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਖੇਤਾਂ ਵਿਚ ਅੰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖਿਆ। ਘੋੜਿਆਂ ਉਪਰ ਘਰ ਅਤੇ ਤੀਰ ਕਮਾਨ ਦਾ ਸਰਮਾਇਆ ਲੈ ਕੇ ਚਲਣ ਵਾਲੇ ਇਹ ਜੇਤੂ ਆਰੀਆ ਸਨ। ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਮਿਹਨਤ ਕੀਤਿਆਂ ਆਪਣੀ ਤਾਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਸਤ ਮਨ ਨੱਚ ਉੱਠਿਆ। ਆਪਣੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ 'ਅਨਾਸਾਹ' , 'ਮ੍ਰਿਧਰਵਾਚਾ', 'ਸ਼ਸ਼ਨਦੇਵਾਹ', 'ਅਯਜਵਨ', 'ਅਦੇਵਯੁ', 'ਦਾਸ', 'ਦਸਯੁ' ਆਦਿ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ।

ਲੇਕਿਨ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਲੁਪਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਭਾਰੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਸੈਂਧਵ ਆਰੀਆ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਅਤੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਰੀਆ ਰਿਸ਼ੀਆ ਨੇ ਰਹਿਮ ਵੀ ਵਰਤਿਆ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਜ ਵਿਆਹੀਆਂ ਬਹੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਚਤੁਸ਼ਪਦਾਂ' ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਦਵਿਪਦਾਂ' ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਰਹਿਮ ਦਿਲੀ ਨਾਲ ਵਰਤਾਓ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਸਾਂ ਨੇ ਆਰੀਆਂ ਨੂੰ ਖੇਤੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਖਾਇਆ, ਘਰ ਬਣਾਨਾ ਅਤੇ ਇਕੋ ਥਾਂ ਜਮ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਸਿਖਾਇਆ, ਕਪਾਹ ਦੀ ਰੂੰ ਤੋਂ ਸੂਤ ਕੱਤ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਕੱਪੜਾ ਬਣਾਨਾ ਅਤੇ ਪਾਉਣਾ ਸਿਖਾਇਆ। ਦਾਸ ਨਾਰੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਆਰੀਆਂ ਦੀ ਪਨਾਹ ਵਿਚ ਆਈਆਂ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰੀਆਂ ਨੇ ਭੋਗਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਫਿਰਾਕਦਿਲੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਥਾਂ ਵਿਚ ਭਰ ਭਰ ਕੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਰਿਸ਼ੀ ਰਤਨਾਂ, ਯੋਧਿਆਂ, ਵੇਦਾਂ, ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਵਤਸਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਆਰੀਆਂ ਦੀ ਵੰਸ਼-ਵਾਧੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਪਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਹ ਤਕੜਾ ਵਿਅੰਗ ਸੀ। ਕੁਝ ਯੁੱਗ ਹੋਰ ਬੀਤੇ ਅਤੇ ਅਥਰਵਵੇਦ ਦੇ ਕਾਲ ਤਕ ਪੁੱਜਦਿਆਂ ਭਾਵ, ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਵੀ ਆਰੀਯ ਲੋਕੀਂ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸੈਂਧਵਾਂ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਮਿਲਗੋਭਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਅਥਰਵਵੇਦ ਆਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸੈਂਧਵਾਂ ਦੀ ਮਿਲੀਜੁਲੀ ਵਿਰਾਸਤ ਸਾਬਿਤ ਹੋਇਆ। ਜੰਤਰ-ਮੰਤਰ, ਟੂਣਾ-ਟੋਟਕਾ, ਝਾੜ-ਫੂਕ ਇਸ ਵੇਦ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਸਨ ਅਤੇ ਆਰੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਗੁੱਟ ਨੇ ਇਕ ਲੰਮੇ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਨਾਲ ਗੁੰਦੇ ਰਿਕ, ਯਜ਼ੁਰਵੇਦ ਅਤੇ ਸਾਮਵੇਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ 'ਤ੍ਰਯੀ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਯੋਗ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਸੈਂਧਵਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਖਾਸ ਅੰਗ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹੋਏ ਆਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਦਰਸ਼ਨ ਤਕ ਰੁਤਬਾ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਇਆ।

ਇਸ ਮੁਹਰਲੇ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਆਰੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਖੇਤੀ ਅਤੇ ਲੁੱਟ, ਜਿੱਤ ਅਤੇ ਵਪਾਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏ ਦਾ ਇਕੱਠ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੱਟਣ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰਾਂ ਉਪਰ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਵਰਗ (ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਆਰਥਿਕ ਧੰਦੇ ਸਨ) ਆਪਸ ਵਿਚ ਟਕਰਾਉਣ ਲਗ ਪਏ ਸਨ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਬੇਹੱਦ ਪਸਾਰ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗੁਪਤ ਖਜਾਨੇ ਵਰਗੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ 'ਬ੍ਰਾਹਮਣ' ਹੀ ਕਿਹਾ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ

ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ, 'ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ' ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਆਪਣੇ 'ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਿਹੜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਜਪ-ਤਪ, ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇਵਤਾ, ਯੱਗ-ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਪਸ਼-ਬਲੀ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਗੀਤਾ ਨੇ ਦੇਹਧਾਰੀ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਨੂੰ ਇੰਦਰ ਆਦਿ ਦੀ ਥਾਂਵੇਂ ਵੈਸ਼ਣਵ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਅਮੂਰਤ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਉਪਰ ਇਸ ਅਖੀਰਲੇ ਗੀਤੋਪਨਿਸ਼ਦ ਦੀ ਇਕ ਸਖਤ ਫਟਕਾਰ ਸੀ। ਉਧਰ ਵਸ਼ਿਸਠ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾ ਮਿੱਤਰ, ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਅਤੇ ਦੇਵਵ੍ਰਤ, ਜਨਮੇਜਯ ਅਤੇ ਤੁਰਕਾਵਸ਼ੇਯ ਦੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਪਰੰਪਰਾ ਚਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਨਮੇਜਯ ਦੀ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅਸ਼ਵਪਤੀ ਕੈਕੇਯ, ਪ੍ਰਵਾਹਣ ਜੈਬਲਿ ਅਜਾਤਸ਼ਤਰੂ ਕਸ਼ੇਯ, ਜਨਸ ਵਿਦੇਹ ਪਾਰਸ਼ਵ, ਮਹਾਂਵੀਰ, ਬੁੱਧ ਮੋਰੀਆ-ਰਾਜ ਹੋਰੀ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰੇ। ਉਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਵੇਤਕੇਤੂ, ਜਾਬਾਲਿ, ਰਾਕਸ਼ਸ਼ (ਮਹਾਨੰਦ ਦਾ ਮੰਤਰੀ), ਪਤੰਜਲੀ, ਪੁਸ਼ਯਮਿੱਤਰ ਸ਼ੁੰਗ, ਆਂਧਰ-ਸਤਵਾਹਨਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਈਸਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਸਾਮਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ-ਵਰਧਾ ਤੋਂ ਸਿੰਧੂ ਤਕ ਸ਼ੁੰਗਾਂ ਦਾ, ਦਕਸ਼ਿਣਾਪਥ ਵਿਚ ਆਂਧਰਾ ਸਤਵਾਹਨਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਆਸਮੁੰਦਰ ਕਲਿੰਗ ਵਿਚ ਚੇਵਵੰਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਤਿੰਨੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਸਨ। ਮਗਧ ਵਿਚ ਸ਼ੁੰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਾਣਵਾਇਨ ਆਏ, ਕਾਣਵਾਇਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਂਧਰ ਸਤਵਾਹਨ, ਤਿੰਨੋਂ ਇਹ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਸਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸ਼ਕਾਂ ਨੇ ਮੱਧ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ, ਨਾ ਬ੍ਰਾਹਣ ਰਹੇ ਅਤੇ ਨਾ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ।

ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਛੇਤੀ ਮਗਰੋਂ ਹੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਦਰਸ਼ਨਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗ੍ਰੰਥ ਰਚੇ ਗਏ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਬਣ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਸਤਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸ਼ੜ-ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਣ ਤੇ ਬਹੁਤਾ ਪਿਛੋਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਸੰਮਤ ਸੰਪਾਦਿਤ ਦਰਸ਼ਨ ਰੂਪ ਹੀ ਸਿਰਫ ਬਾਅਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਭਾਵ-ਤੱਤ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਰਿਗਵੇਦ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਦੇਵ-ਪਰੰਪਰਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੀ। ਉਸ ਵਿਚ ਦੇਵਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਦੇਹਧਾਰੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਇਛਾਵਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਸਨ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਅਮੂਰਤ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ ਜੋ ਕਿ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ। ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਪਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ, ਜੜ ਚੇਤਨਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ। ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਚਰਾਚਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਨਤੀਜਾ ਵੇਦਾਂਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਦੀ ਤਸਦੀਕ ਮਿਥਿਆਵਾਦ ਵਿਚ ਹੋਈ। ਇਹ ਉਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਭੁੱਖ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਸਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਭੁੱਖ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਕੋਲ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਸ ਲਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਝੂਠੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਸੱਚ ਸੀ, ਹਰ ਸ਼ੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਸਦੀ ਸੀ ਉਸੇ ਦੀ ਹੀ ਇਕ ਹੋਂਦ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਭੁੱਖ ਪਿਆਸ ਸਤਾਉਂਦੀ ਸੀ, ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਚੰਗਾ ਸਵਾਦੀ ਭੋਜਨ ਅਤੇ ਮੰਦਿਰਾ ਪੇਯ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸਰੀਰ ਜੰਮਦਾ, ਬਾਲ-ਯੁਵਾ ਬਿਰਧ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਉਂਦਾ ਸਰੀਰ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ

ਰੋਗਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ 'ਬਯਾਧਿ ਮੰਦਿਰ' (ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਘਰ) ਕਿਹਾ। ਅਜਿਹਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਦੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਲਿਖਣ ਬੈਠੇਗਾ ਤਾਂ ਬੇਸ਼ਕ ਦੁਖਦਾਈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮਿਥਿਆਵਾਦ ਨੂੰ ਭਿਅੰਕਰ ਝੂਠ ਸਾਬਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਜ਼ੱਰਾ ਜ਼ੱਰਾ ਸੱਚਾ ਅਤੇ ਤਾਕਤਵਾਰ ਦਿਸੇਗਾ, ਉਹ ਮਾਹੌਲ ਚੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਅੰਦਾਜਨ ਸਬੂਤ ਖੋਜੇਗਾ, ਉਹ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਅਣੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਤਕ ਹੋਣਗੇ। ਫਿਰ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਦਲੀਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਵੀ ਤਾਂ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰਚਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਬ੍ਰਹਮ ਉਪਰ ਸੁਆਲੀਆ ਨਿਗਾਹ ਮਾਰੇਗਾ, ਉਸਦੀ ਹਸਤੀ ਹੀ ਮਿਟਾ ਦੇਵੇਗਾ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਉਸ ਦੀ ਰਿਗਵੈਦਿਕ ਅਤਿਆਸਤਿਕ ਵਿਰਾਸਤ ਉਪਰ ਵੀ ਇਕ ਤਕੜਾ ਵਿਅੰਗ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਦਰਸ਼ਨ ਅਣੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਬਿਤ ਹੋਇਆ, ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਮਿਥਿਆਵਾਦ ਉਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਰੇਜ਼ਾ ਰੇਜ਼ਾ ਹੱਸਿਆ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਸਬੂਤ ਮੰਗੇ। ਸਾਂਖਯ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਨਯਾਯ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਲੋਕਾਯਤਵਾਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵੀ ਬਲੰਦ ਹੋਈ।

ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮੁਮਕਿਨ ਤੌਰ ਤੇ ਆਸਤਿਕ ਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਯਾਨੀ ਈਸ਼ਵਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਅਰਸਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਸਤਿਕ ਹੋ ਗਿਆ-ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਲੋਂ ਹੀ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦੀ ਰੂਪ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਸੀ। ਉਪ ਨਿਸ਼ਦਿਕ ਛਾਇਆਵਾਦ ਨੂੰ ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਯੁਕਤੀ ਸੰਗਤ ਹੱਡ-ਹੰਡਾਇਆ ਜਵਾਬ ਸੀ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਯੱਗ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਸਨ ਦਰਸ਼ਨ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਸਾਂਖਯ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਨਯਾਯ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਰਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੀਂਹ ਰਖੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸੱਚਾ ਰੂਪ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਦਿਖਾਇਆ। ਦਿਸਦੇ-ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਂਖਯ ਨੇ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਹਰੀ-ਜਗਤ ਦੀ ਮਾਨਵ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਰੂਪ ਮੁਹਈਆ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਨੇ ਉਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਉਸਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ, ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਅਣੂਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਕ੍ਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਇਆ। ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਦਾ ਇਹ ਅਣੂ ਸੰਘਾਤਵਾਦ ਜਾਂ ਬਹੁਲਵਾਦ (ਐਟੋਮਿਕ ਪਲੂਰਲਿਜ਼ਮ) ਜਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਮਾਇਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਨਯਾਯ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਟੀਚਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਉੱਪਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਨਯਾਯ ਦੇ ਤਰਕ ਯੁਕਤ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੇ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹੀ ਤਰਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ-'ਨਿਰੋਲ ਨਯਾਯ ਭੌਤਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕੋਈ ਕ੍ਰਿਆ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਜਗਤ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਵਲੋਂ ਚਲਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਨਯਾਯ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ

ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਖਰੀ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਨਿਰੂਪਣ (ਨਯਾਯ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ , ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ-ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ) ਨਾਲ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕੋ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਬਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਂਖਯ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦਾ ਇਕ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਤ ਗੁੱਟ ਵੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੰਤਜਲੀ ਦੇ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰਤਵ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਤ ਸਾਂਖਯ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਵਿਚ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਸਾਂਖਯ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਖਯ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਮਾਂ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਈਸਾ ਤੋਂ ਸੱਤਵੀਂ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਮਿੱਥਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਯਾਨੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਤੱਤ ਪ੍ਰਸਾਰਕ ਰਾਜ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੇ ਛੇਤੀ ਮਗਰੋਂ ਹੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਪਾਰਸ਼ਵ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ। ਬੋਧ ਧਰਮ ਉਪਰ, ਖਾਸ ਕਰ ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਪਰ, ਵੀ ਇਸਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਹੋਇਆ। ਬੋਧ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਛਿਨਵਾਦ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾਵਾਦ ਉਪਰ ਸਾਂਖਯ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਅਸਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੈ। ਚੇਤੇ ਰਹੇ ਕਿ ਬੋਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਹੀ ਰਚੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਮਿੱਤਰ, ਅਸ਼ਵਘੋਸ਼, ਨਾਗਾਰਜੁਨ, ਦਿੰਨਾਗ, ਵਸ਼ਬੰਧੁ, ਅਸੰਗ ਅਤੇ ਧਰਮਕਰਿਤੀ ਮੁਖ ਸਨ। ਸੰਘਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਖ਼ੁਦ ਬੁੱਧ ਨੇ ਵੀ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਪੜ੍ਹਿਆ ਸੀ। ਅਸ਼ਵ ਘੋਸ਼ ਵਲੋਂ ਲਿਖੇ 'ਬੁੱਧ ਚਰਿਤਰ' ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧ ਨੇ ਆਲਾਰਕਾਲਾਮ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਤਕ ਦੀਖਿਆ ਲਈ ਸੀ ਪਰ ਉਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸਦਾ ਆਸ਼ਰਮ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਉਸ ਗਿਆਨ-ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕੇ। ਇਹ ਆਲਾਰ ਕਾਲਾਮ ਇਕ ਸਾਂਖਯ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਂਖਯ ਆਦਿ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਜਿੱਥੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੋਧ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਲੜੀ ਦੇ ਮੂਹਰਲੇ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ-ਨੂੰ ਛੱਡ ਬੈਠੇ। ਇਹ ਉਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ (ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ) ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਸੀ, ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਸੀ, ਯਾਨੀ ਉਹੀ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ, ਪਿਤਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਉਸੇ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਪਿਤਾ ਨਹੀਂ ਪੁੱਤਰ, ਉਸੇ ਵਰਗਾ ਪਰ ਉਹ ਨਹੀਂ। ਵੇਦ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ (ਆਰਣਯਕ) ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੋਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੋਂ ਸਾਂਖਯ ਆਦਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਰਸ਼ਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਬੋਧ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਜਨਮ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਕਾਸ। ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾ ਵਿਚੋਂ ਆਖਰੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਠੋਪਨਿਸ਼ਦ ਦੀ "ਊਰਧਵਮੂਲ ਮਧਹ ਸ਼ਾਖਾ" , "ਰਾਜਗੂਹਯਮ ਰਾਜ ਵਿਦਿਆ" ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸਿਧਾਂਤ -ਫਿਰ ਵੀ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਂਖਯਯੋਗ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਗੈਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪੁਟ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲੇ ਅਮੂਰਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਥਾਂਵੇਂ ਗੈਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਭੌਤਿਕ ਦੇਹਧਾਰੀ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ।

ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਘਰਸ਼, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਤਾਲਮੇਲ ਦਾ ਸਮਾਜ ਉਪਰ ਕੀ ਅਸਰ ਹੋਇਆ? ਜਿਸ

ਭਗਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਭਾਗਵਤ ਗੀਤਾਂ ਨੇ ਸਾਂਖਯ, ਨਯਾਯ ਆਦਿ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ। ਉਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਸਤੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਮੁਮਕਿਨ ਤੌਰ ਤੇ ਬੋਧ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਈਸਾ ਤੋਂ ਤੀਜੀ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਘਾਟਨ ਹੋਇਆ। ਮਹਾਂਭਾਰਤ, ਰਾਮਾਇਣ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਦੇਵਤਾ ਵਾਸਦੇਵ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹੈ। ਪਾਨਣੀ ਦੇ 'ਅਸ਼ਟਾਧਿਆਈ' ਤਕ ਵਿਚ ਇਸ ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਗਵਤ-ਧਰਮ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇਆਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮਣ-ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਦੋਪਾਸੜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਹੁਣ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਨੀਚ ਵਰਣਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੋਧ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਚਾਲੇ ਆ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਚੇਤੇ ਰਹੇ ਕਿ ਭਾਗਵਤ ਅਤੇ ਬੋਧ ਦੋਵੇਂ ਫਿਰਕੇ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਹੀ ਪਰੇਰੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਕੇਂਦਰ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਸਨ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਕੁਲੀਨਕੁਲੀ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਚਲਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਕੁਲੀਨਕੁਲੀ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਨੇ ਹੀ ਉਸ ਵਿਦਰੋਹ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੋਧ ਧਰਮ ਦਾ ਅਰੰਭ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਧਰਮ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸੰਘ ਦੀ ਪਨਾਹ ਲੈਣ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਜੇਤੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਹੀ ਯੁੱਧ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੂਖਮਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਉਹੀ ਜਾਣੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਇਸ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਲੇਕਿਨ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਜੋ ਵਸੀਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਖੁਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਪਾਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਸੰਘ-ਨਿਰਮਾਣ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਣਾਸ਼ਰਮ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਇਕਵਰਗੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਉਪਰ ਸਫ਼ਲ ਚੋਟਾਂ ਸਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਰਨ-ਵਿਵਸਥਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਹੋਇਆ। ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ। ਜੇ ਬੁੱਧ ਨੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਹੀ ਹੁੰਦੇ। ਲੇਕਿਨ ਪ੍ਰਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਪਾਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਮ ਲੋਕੀਂ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰ ਨੀਚ ਵਰਗ ਵੀ ਉਸਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਹੋ ਗਏ। ਉਸਦੇ ਸੰਘ ਨੇ ਜਦੋਂ ਉੱਚੇ ਨੀਵੇਂ ਦੇ ਫਰਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਜਦੋਂ ਸਭ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਨਾਹ ਵਿਚ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਿਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਤੋਂ ਅਲਾਵਾ ਗੈਰ-ਕੁਲੀਨਵਰਗੀ ਨਿਚਲੇ ਵਰਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੈਨਾਵਾਂ ਵੀ ਉਸ 'ਚ ਜਾ ਰਲੀਆਂ। ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਬੁੱਧ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਮਨੋਰਥ ਨਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹੀ ਹੋਇਆ। ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਇਹ ਨਵੀਂ ਲਹਿਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਿਰਫ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ ਪਰ ਉਸਦਾ ਰੁਖ ਕੁਲੀਨਕੁਲੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰ ਦਰਜ਼ੇ ਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸਮਾਜਿਕ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਹੋਰ ਤਿਖੇਰਾਪਣ ਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਇਕ ਹੋਰ ਤਾਕਤ ਨੇ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਤਾਕਤ ਸੀ ਭਾਗਵਤ

ਧਰਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਸੰਪਰਦਾਇ ਦੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੌਧ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਘ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਵਰਣ ਵਿਭਾਗ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਦਰ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਲਈ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤੇ। ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਪਕਿਆਈ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਿਲੀ। ਇਸ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਗੁਰੂਆਂ ਤਕ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅਛੂਤਾਂ ਤਕ ਵੀ ਹੋਏ। ਇਕ ਵੇਲਾ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਆਇਆ ਕਿ ਬੌਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤਕ ਇਕ ਮਿੱਕ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਮੂਰਤੀ ਪੁਰੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਨੂ ਮੰਦਿਰ ਵਿਚ ਜਗਨਨਾਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਅੱਜ ਵੀ ਇਸ ਮੰਦਰ ਦੀ ਚਾਰ ਦਿਵਾਰੀ 'ਚ ਵਰਣ ਵਿਧਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣ, ਸਵਰਣ ਅਤੇ ਅਛੂਤ ਤਕ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਾਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਬੌਧ ਧਰਮ ਤੇ ਭਗਵਤ ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਖਿੰਡਰ ਪੁੰਡਰ ਗਈ। ਭਾਗਵਤ ਧਰਮ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਤਾਦਾਦ ਵਿਚ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਅਤੇ ਗੈਰ ਜਾਤੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਧਰਮ ਦੀ ਮਦਦ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਈਸਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤਕਸ਼ਿਲਾ ਦੇ ਯਵਨ (ਯੂਨਾਨੀ) ਰਾਜਾ ਅੰਤਲਿਖਿਦ ਨੇ ਸੁੰਗਵੰਸ਼ੀ ਕਾਸ਼ੀਪੁੱਤਰ ਭਾਗਭੱਦਰ ਕੋਲ ਵਿਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੇਲਿਓਯੋਦੋਰ ਨਾਮੀ ਆਪਣਾ ਯੂਨਾਨੀ ਰਾਜਦੂਤ ਭੇਜਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਹੇਲਿਓਯੋਦੋਰ ਵੈਸ਼ਨਵ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਬੇਸਨਗਰ 'ਚ ਵਿਸ਼ਨੂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਇਕ ਯਾਦਗਾਰੀ ਸਤੰਭ ਖੜਾ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ। ਬੇਸ਼ਕ ਬੌਧ ਸੰਘ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਾਇਆ ਦਾ ਉਪਰਲਾ ਹਿੱਸਾ ਕੁਲੀਨਕੁਲੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਤਮਾਮ ਅੰਗ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਹੁਣ ਧਰਮ ਲੜੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਚੱਲੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਫਿਜ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਲੜੀ ਵਿਹੂਣੀਆਂ ਕਰ ਦੇਣਾ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਭ ਸਕਨਾ ਦੂਜੀ। ਸ਼ੇਰ ਨੂੰ ਚੌਲ ਖੁਆ ਕੇ ਵੀ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਘਾਹ ਖੁਆ ਕੇ ਵੀ ਪਰ ਲਹੂ ਦਾ ਚਸਕਾ ਲਗਦਿਆਂ ਹੀ ਜੇ ਉਹ ਮਾਲਿਕ ਉਪਰ ਹੀ ਜਬਾੜ੍ਹਾ ਮਾਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਅੱਗੇ ਤਿਆਰੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣਾਂ ਤੇ ਕੁਲਾਂ ਦੇ ਕੁਲੀਨ ਕੁਲੀ ਕੁਲੀਨ ਵਰਣ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਤਿਆਰੀ-ਅਰਥ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ। ਜਿਦਾਂ ਕਿ ਪਹਿਲੋਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਾਂ ਦੁਪਾਸੜ ਹੀ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹੇਠਲੇ ਵਰਣਾਂ ਨਾਲ। ਪਰ ਹੇਠਲੇ ਕੁਲਾਂ ਅਤੇ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਰੁਖ ਜਦੋਂ ਜਦੋਂ ਕੁਲੀਨ ਕੁਲੀਆਂ ਵਲ ਮੁੜਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਉਦੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਯ ਮਿਲਕੇ ਉਸਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਵੀ ਕਰਦੇ, ਵਿਚ ਵਿਚ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉਸਦਾ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਮੁਕਾਬਿਲਾਂ ਕਸ਼ਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵੀ ਉਸ ਤਾਕਤ ਦਾ ਮੂੰਹ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਇਸਦਾ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਨੰਦ ਵੰਸ਼ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਕੋਟਿਲਿਆ ਦਾ ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ।

ਅਨੁ. ਅਨਿਲ ਖ਼ਿਆਲ

20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀਆਂ ਸਿਆਸੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ

ਸ਼ਬਦੀਸ਼

1.

ਹਰ ਬਹੁ-ਧਰਮੀ ਕੌਮ ਜਾਂ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਉਲਟ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਲਈ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ, ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਂ ਹੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਹਰੇਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਅਤੀਤਜੀਵੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾੜੂਏ ਨਾਲ ਨਾਤਾਬੱਧ ਭਾਈਚਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਵਰਤਮਾਨ 'ਚ ਘੁਲ਼ਿਆ ਅਤੀਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਂਝ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਰੋੜਾ ਅਟਕਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਉਲਟ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ 21 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸੇਵਾਦਾਰੀ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋਏ ਪਛਾਣਗਤ ਸੰਕਲਪ ਭੁਗਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 18 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੌਰਾਨ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਵਾਦ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣੀਆਂ-ਅਣਹੋਣੀਆਂ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਵਿਵਾਦ ਬਣਨ ਲਈ ਤਰਲੋਮੱਛੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। 1947 ਦਾ ਮਹਾਂ-ਦੁਖਾਂਤ ਮੁਗ਼ਲ ਕਾਲ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਤ ਕਵੀਸ਼ਰੀਨੁਮਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦਿਲੋ-ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿੱਚ ਟਿਕਾਏ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਭਿਆਨਕ ਪ੍ਰਤੀਫ਼ਲ ਸੀ। ਇਸੇ ਸਦੀ ਦੇ 80ਵਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਦੀ ਵੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਵੰਡਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫੜ੍ਹ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਭਵਿੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤਹਿਤ ਸਿੱਖੀ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਾਂਝ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਾਂਝ ਬਦਲਦੇ ਵਕਤਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਸੱਚ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਠੀਕ ਉਲਟੇ ਰੁਖ਼ ਸਿਆਸਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਹ ਰੁਖ਼ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਸਥਾਪਤੀਵਾਦੀ ਸਿੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਮੋਚਵਾਂ ਬਣਾ ਲੈਣ ਦੀ ਮੁਹਿੰਮ ਹਰ ਤਰਫ਼ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ।

ਜਾਤੀਵਾਦੀ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਮਕਾਲ ਉੱਤੇ ਫੈਲ ਜਾਣ ਦੇ ਮੰਜ਼ਰ ਤੱਲਣ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਬੰਧੀ ਵਿਵਾਦ ਅਤੇ ਡੇਰਾ ਸੱਚਖੰਡ ਬੱਲਾਂ ਦੇ ਮੁਖੀ ਦੀ ਵਿਆਨਾ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੱਤਿਆ ਵੇਲ਼ੇ ਵੇਖੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਰਵੀਦਾਸੀ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਤੋਰੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਪਾਦਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਛਿੜੀ ਸੀ। ਹੁਣ 'ਗ੍ਰੰਥ-ਅੰਮ੍ਰਿਤਬਾਣੀ ' ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਵਿਦਾਸੀ ਡੇਰੇਦਾਰ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਡੇਰਾ ਸੱਚਾ ਸੌਦਾ ਸਿਰਸਾ ਦੇ ਮੁਖੀ ਗੁਰਮੀਤ ਰਾਮ ਰਹੀਮ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਵਾਂਗ ਰਚਣ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਸਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ

ਤਾਜ਼ਾ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਡੇਰੇਦਾਰਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ (ਬਾਦਲ) ਦੇ ਕਰੀਬ ਵਿਚਰਦੀ ਦਮਦਮੀ ਟਕਸਾਲ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ। ਇਸਦੀ ਵੰਡ ਵੇਲ਼ੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਮੇਟੀ ਨੇ ਗਿਆਨੀ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਧੜੇ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਹਾਲਾਤ ਭਾਰੂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਨਾੜੂਏ ਨਾਲ਼ ਨਾਤਾਬੱਧ ਹੋਣ ਨੂੰ 'ਸਮਾਜਕ ਸੁਖ ਸ਼ਾਤੀ ਦਾ ਗੁਰ ਮੰਤਰ' ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਇਹੀ ਕਿਸੇ ਨਿਤਾਣੀ ਧਿਰ ਲਈ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਕਲੌਤਾ ਰਾਹ ਹੋਵੇ। ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰਾਸ਼ਟਰੀਯ ਸਵੈਮ ਸੇਵਕ ਸੰਘ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਲਵਲਕਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅਮਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ 'ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ' ਦਾ ਸੁਖ ਮਾਨਣ ਲਈ "ਗ਼ੈਰ-ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਪਨਾਉਣੀ ਪਵੇਗੀ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਹਰ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਏਗਾ। ਹਰ ਪਛਾਣਗਤ ਸੰਕਲਪ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧਾ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਮੀਨ ਮਹੁੱਈਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ ਗ੍ਰੰਥੀ ਹਿਟਲਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕਰਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਭਾਰਤ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਸਵਾਦ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਚੱਖ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤ ਹਿੰਦੂ ਰਾਸ਼ਟਰ ਤੇ ਸਿੱਖ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀਆਂ ਝਾਕੀਆਂ ਅਯੁੱਧਿਆ, ਗੁਜਰਾਤ, ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਨਵੰਬਰ 1984 ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਕਤਲੇਆਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਕੀਰਨ ਸੰਕਲਪ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ।

ਉਹ ਕਿਸੇ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਿਰ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਭਾਰੂ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੂਹ ਵਿੱਚ ਸਮੋ ਲੈਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਓਟ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਚੇਤ ਅਮਲ ਉਲਟ-ਵਾਰ ਦੇ ਖ਼ਦਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦੇਣ ਦਾ ਕਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ' ਹੁਕਮਰਾਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਤਾਬੇਦਾਰੀ ਅਧੀਨ ਚਲੇ ਜਾਣ ਲਈ ਸਰਾਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਇਸ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਰੋਗ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ 80ਵਿਆਂ ਦਾ ਮੋੜਵਾਂ-ਵਾਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਵਰਗ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸਾਨੀ ਕੇਂਦਰਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਤੋੜ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰਪਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖੀ ਕਾਰਜ ਤਾਂ ਹੀ ਅਮਲ ਅਧੀਨ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਖਿੰਡੀਆਂ-ਪੁੰਡੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਂਝੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਰਹਿ ਕੇ ਵੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੂਝ ਭਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰ ਸਕਣ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਧਿਰਾਂ ਐਨ ਉਲਟ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਸਬਕ ਤਸਲੀਮ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸੁੰਗੜਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਸਿੱਖ ਰੈਡੀਕਲਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਜਾਣ ਦੇ ਆਤਮਘਾਤੀ ਅਮਲ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤਮਾਮ ਧੜੇ (ਕਿਸੇ ਇੱਕ-ਅੱਧ ਅਪਵਾਦ ਤੋਂ ਸਿਵਾ) ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਸਿੱਖ ਰੈਡੀਕਲਵਾਦ ਨੂੰ

ਵਰਤਣ ਲਈ ਸਰਵਸੰਮਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ) ਤੋਂ ਨਿਖੜੀ ਸੀ ਪੀ ਐਮ ਪੰਜਾਬ ਭੁਗਤੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਗ਼ਲਤੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਅਨੋਖੀ ਘਟਨਾ ਹੈ ਕਿ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਮੰਥਨ ਲਈ ਜੁੜੇ ਡੈਲੀਗੇਟ ਮਾਰਕਸ-ਏਂਗਲਜ਼ ਤੇ ਲੈਨਿਨ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਖੜ੍ਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹਿਬਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈ ਕੇ 'ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ' ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਪ੍ਰੋ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ,

"ਸੰਤ ਹਰਚੰਦ ਸਿੰਘ ਲੌਂਗੋਵਾਲ ਨੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਖ਼ੁਸ਼-ਹੈਸੀਅਤ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਪਰ ਟੌਹੜਾ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਸਿਆਸੀ ਹਮਦਰਦੀ ਦਿਖਾਈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਗਰਦਾਨ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਜਥੇਦਾਰ ਟੌਹੜਾ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖੀ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਸਿੱਖੀ ਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

(ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਾਬਾ ਬੋਹੜ-ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਟੌਹੜਾ, ਸਫ਼ਾ 32)

ਇਹ ਸਹਿਜ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ 'ਚੋਂ ਆਏ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਅਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਪੂਰਵਕ ਸੋਚਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਰਮ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਰੈਡੀਕਲਵਾਦ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਭਾਈ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਰਾਜੋਆਣਾ ਵਰਤਾਰੇ ਚੋਂ 1978 ਦੀ ਪੈੜ-ਚਾਲ ਸੁਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਹਕੀਕੀ ਜਾਂ ਪਰਿਕਲਪਤ ਖ਼ਦਸ਼ਾ ਕਾਬਲ-ਏ-ਬਹਿਸ ਮੁੱਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਿੱਖੀ ਵਾਪਰਨ ਦਾ ਸੱਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। 13 ਅਪ੍ਰੈਲ,1978 ਦੀ ਵਿਸਾਖੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਸੰਕੀਰਨ ਅਮਲ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੀ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਕੋਲ ਚੱਲ ਰਹੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਸਮਾਗਮ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾਵਰ ਹੋਏ 13 ਸਿੱਖ ਮਾਰੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਸੇ ਦਿਨ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੇ ਆਰੋਮਾ ਹੋਟਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨੀ ਜ਼ੈਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਦਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਖੜੇ ਕੀਤੇ ਸੰਤ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲੇ ਰਾਹੀਂ ਸੇਧੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਬੌਧਿਕ ਖਾਦ-ਪਾਣੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸਿਆਸੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੱਕ ਸਿਮਟੇ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਵੇਖਣਾ ਸਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਵਾਪਰੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਕਾਂਡ ਨੇ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਮੋੜ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸੰਤ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲੇ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਹੈਸੀਅਤ ਅਣ-ਕਿਆਸੀ ਬੁਲੰਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਗਈ ਸੀ। ਇਸਨੇ ਦਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦੇ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਪਿਛੋਕੜ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਉਸ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਉੱਤੇ ਸਿੱਖੀ ਵਾਪਰਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੁਣ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਹਮਲਾਵਰ ਹੋਏ 13 ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ' ਨੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਝੜਪ ਵਿੱਚ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਤਿੰਨ ਨਿਰੰਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਦੋ ਰਾਹਗੀਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਟਾਵੀ-ਟੱਲੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਬੌਧਿਕ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਾਪਰਨਾ, ਜੋ ਹੁਣ ਸਹਿਜ ਵਰਤਾਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਸੰਦ ਬਣਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਇਸ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤੀ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ

ਮੋੜਾ ਦੇ ਕੇ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਬੌਧਿਕ ਕਸਰਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਕੀਰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਜਾਗੇ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਕੇ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਸਿਆਸੀ-ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰਦਾਰੀ ਲਈ ਉਭਾਰੇ ਪਛਾਣਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਸਫ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਸਰਲਤਮ ਸਮਝ ਨੂੰ 'ਪਾੜੋ ਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ' ਦੀ ਨੀਤੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਹਕੂਮਤੀ ਨੀਤੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 1857 ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਉਤਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਆਗਾਜ਼ 1849 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਹੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਾ, ਜੋ ਮਹਾਰਾਜੇ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਕਵੀ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ 'ਜੰਗ ਸਿੰਘਾਂ ਤੇ ਫ਼ਿਰੰਗੀਆਂ' ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਉਪਰੰਤ 'ਬੇ-ਮੁਹਾਰਾ ਤੇ ਢੀਠ ਦੁਸ਼ਮਣ' ਸੀ, ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸੇਵਾਦਾਰੀ ਦੇ ਮੌਲ਼ੇ ਬਲਦ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੋਣ ਵੇਲ਼ੇ ਮਾਰਸ਼ਲ ਕੌਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਵੇਲੇ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਸਿੱਖਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਧੜਧੁੰਮੀ ਚੁੱਕੀ ਰੱਖਣ ਦਾ ਖ਼ਦਸ਼ਾ ਹੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਲਤਨਤ ਲਈ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਦਾ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਹਕੂਮਤ ਲਈ ਫਰੰਟੀਅਰ ਦੇ ਬਾਗ਼ੀਆਨਾ ਤੇਵਰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ 'ਬੱਫ਼ਰ ਸਟੇਟ' ਸੀ, ਜਿਸਦੇ ਬਾਸ਼ਿੰਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਈਨ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਆਕੀ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਧੀ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੋਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸ਼ਾਤਰਾਨਾ ਸੂਝ ਦਾ ਕਮਾਲ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਹਥਿਆਏ ਜਾਣ ਪਿੱਛੋਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹਾਕਮ ਸਿੱਖ-ਅਫ਼ਗਾਨ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੇ ਤਿੜਕਣ ਨੂੰ ਅਚੰਭਾਜਨਕ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲਾਰਡ ਡਲਹੌਜ਼ੀ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਉਪਰੰਤ ਤਬਦੀਲ ਹੋਏ ਹਾਲਾਤ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਨਾਕਾਮ ਸੀ। ਉਹ ਸਿੱਖਾਂ ਵੱਲੋਂ ਗੁਆਂਢੀ ਰਾਜਾਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖੇ ਖ਼ਤ ਹੱਥ ਲੱਗਣ 'ਤੇ ਆਖਦਾ ਹੈ,

ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੀ ਕੁੜੱਤਣ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਲੈ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਇਆ ਕਿ ਇੱਕ ਦਿਨ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਆਵੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਸਿੱਖ ਅਫ਼ਗਾਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਹਾਇਤਾ ਮੰਗਣ ਲੱਗ ਪੈਣਗੇ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਕੀਮਤ ਚੁਕਾ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸੱਚਮੁਚ ਹੀ ਸਹਾਇਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣਗੇ। ਪਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਏਨੀ ਨਫ਼ਰਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੀ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ!

(7 ਅਪ੍ਰੈਲ, 1849 ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਭੇਜੀ ਗੁਪਤ ਰਿਪੋਰਟ)

ਉਹ 'ਵਾਰ ਵਾਰ ਹੋਣ ਵਾਲ਼ੇ ਵਿਨਾਸਕਾਰੀ ਯੁੱਧਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣ' ਦੇ ਇਕਲੌਤੇ ਚਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲੈਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਕੌਮ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਪੱਕਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।" ਉਸਨੂੰ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਲਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖ "ਧਾਰਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੱਟੜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਰੀਜੀ-ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨਗੇ, ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਣਗੇ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਨੀਤੀ ਘਾੜੇ 'ਜਾਂਬਾਜ਼ ਕੌਮ' ਦੀ ਮਿੱਥਕ ਚੇਤਨਾ ਘੜਨ ਨੂੰ ਲਾਹੇਵੰਦਾ ਸੌਦਾ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ

ਤੁਰੰਤ ਲਾਭ 1857 ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਵੇਲ਼ੇ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਲਤਨਤ ਦੀਆਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਜੰਗਾਂ ਦਾ ਖਾਜਾ ਬਣਨ ਨੂੰ 'ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ' ਤਸੱਵੁਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਿਲੋ-ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿੱਚ ਘਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਿੱਥਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹਾਲੇ ਵੀ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਹਿਤ ਜੰਗ-ਏ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਉੱਠਿਆ ਗ਼ਦਰ '1857 ਦਾ ਰਾਜ-ਰੌਲ਼ਾ' ਹੈ। ਇਹ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸੇਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਇਹੀ ਲੋਕ 'ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ 'ਪੰਥਕ ਕਾਂਗਰਸੀ' ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਅਕਾਲੀ ਲੀਡਰਸ਼ਿੱਪ ਨੂੰ 'ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਝ ਤੇ ਲਚਕ' ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਕੋਸਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੇ 'ਕੌਮ ਦਾ ਮਣਾਂ-ਮੂੰਹੀ ਨੁਕਸਾਨ' ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਕ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਲਤਨਤ ਦੇ 'ਮਾਰਸ਼ਲ ਕੌਮ' ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਲਮ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤਾਂ-ਗੋਤਾਂ ਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਵੱਖਰਾ ਰੁਖ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸਨੂੰ 1857 ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। 1914-15 ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਤੋਂ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਆਮਦ ਤੱਕ, ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਪੱਥਰ 'ਤੇ ਲਕੀਰ ਵਾਲੀ ਨੀਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਲਾਰਡ ਡਲਹੌਜ਼ੀ ਮਾਰਸ਼ਲ ਕੌਮ ਦੀ ਮਿੱਥ ਘੜਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਸੀ,

"ਸਿੱਖ ਆਪ ਤਾਂ ਜੁਝਾਰੂ, ਹੁੱਲੜਬਾਜ਼ ਅਤੇ ਸੂਰਬੀਰ ਹਨ, ਪਰ ਜੁਝਾਰੂ ਤੇ ਹੁੱਲੜਬਾਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਏਨੇ ਤਕੜੇ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨੇ ਕਦੇ ਰੁਹੇਲਖੰਡ ਦੇ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਸਨ।"

ਗੜਬੜੀ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ, ਬਗ਼ਾਵਤ ਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰੋਹ ਵੀ ਮੁਨਾਸਬ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਮਿਲੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਦਮ ਚੁੱਕੇ ਜਾਣ, ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਰੜੀ ਨਿਗਾਹ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਆਂ-ਪੂਰਬਕ, ਬਲ-ਪੂਰਬਕ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ-ਪੂਰਬਕ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੁਹੇਲਖੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਧੀਨਗੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਹਾਨੀ-ਰਹਿਤ ਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।

(7 ਅਪ੍ਰੈਲ,1849 ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਭੇਜੀ ਗੁਪਤ ਰਿਪੋਰਟ)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਹਕੂਮਤ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ 'ਨਿਆਂ-ਪੂਰਵਕ' ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਮਾਰਸ਼ਲ ਕੌਮ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਘੜਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ 'ਹਾਨੀ-ਰਹਿਤ' ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਜੰਗਾਂ ਲਈ ਲਾਭ-ਦਾਇਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਾ ਦੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਈਚਾਰਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜਮਾਤੀ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ। ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਕਿਸਾਨੀ ਕੇਂਦਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਮੋਰਚੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਥਕ ਤਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੂੰ 'ਨਿਰਾਲੀ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ' ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ

ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਸੀ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਕੇਂਦਰ ਸਰਕਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਾਬੰਦੀ ਦਾ ਸੰਦ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦੀ 'ਕਾਂਗਰਸੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ' ਵੀ ਕੋਈ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਗੁਜ਼ਾਰਦੀ। ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਵੇਲ਼ੇ ਗ਼ਦਰੀ-ਕਿਰਤੀ, ਅਕਾਲੀ, ਬੱਬਰ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰਾਗੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੈਨਿਕ ਜਮਾਤੀ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਐਨ ਵਿਪਰੀਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਨਹੋਣੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨਹੋਣੀ ਗੱਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਕੇ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਇਕੋ ਛਾਬੇ ਵਿੱਚ ਤੋਲਣਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਭਾਈ ਬਿਨੋਦ ਸਿੰਘ ਤੇ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਥਾਪਤੀਵਾਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਕਾ ਸਿੱਖ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਗੁਰੂ-ਕੁਲ਼ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੇ ਸੂਰਮੇ ਮੁਗ਼ਲੀਆ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਸਿਪਾਹ-ਸਲਾਰ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਡਾ. ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਪੀੜਾ ਭਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਨੋਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਭਾਵੇਂ ਤਰਿਹਣ ਖੱਤਰੀ ਹੋਣ, ਭਾਵੇਂ ਭੱਲੇ ਖੱਤਰੀ, ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਆਖਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗ਼ਦਾਰੀ ਹੀ ਸੀ। ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਇਹ ਗੁਰੂ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਸਰਾਪ ਲੱਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੇਦੀਆਂ, ਤਰਿਹਣਾਂ, ਭੱਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸੋਢੀਆਂ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਿੱਠ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ।"

ਭਾਈ ਬਿਨੋਦ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜ਼ਾਹਰਾ ਦਿਸਦੀ ਗ਼ਦਾਰੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਈ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਕ ਉਸ ਜੋਤੀ ਦੀ ਮੁਗ਼ਲੀਆ ਸਲਤਨਤ ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਤੇ ਪਰਦਾਪੋਸ਼ੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਤੋੜ ਕੇ ਨਿਕਲ ਜਾਣ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ' ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੀ ਗੜ੍ਹੀ ਗੁਰਦਾਸ ਵਿੱਚ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜ਼ਿਦ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਫ਼ਰੋਲਣਾ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਗ਼ਦਾਰ ਜੋੜੀ ਦਾ 'ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਤੋੜ ਕੇ ਨਿਕਲ ਜਾਣਾ' ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਲੀ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਵਕਤ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਘੇਰਾ ਤੋੜਨ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਰਾਹ ਦੇਣ ਦੀ ਸਚਾਈ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਦੇ ਉਲਟ ਪਰੋਸੇ ਤੱਥ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਚੋਂ ਆਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਹਾਲਾਤ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਸੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਵੱਖਰੇ ਹਾਲਾਤ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀਵਾਦੀ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਸਹੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਹਨੀਂ ਦਿਨੀਂ ਗੁਰੂ ਕੇ ਮਹਿਲ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਵੀ 'ਸੁਰੱਖਿਅਤ' ਸਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦੁਰ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸਦੇ ਸਿਆਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜਮਾਤੀ ਅਰਥ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਵਸਤੂਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਸੌਖਾਲਾ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਖ਼ਿਆਲ ਰਹੇ ਕਿ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਨੂੰ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜ਼ਮੀਨੀ ਸੁਧਾਰ' ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ 'ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ' ਦਾ ਲਕਬ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਦਰੁਸਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਖ਼ਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦੀ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਸਹੀ

ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਜ਼ਮੀਨੀ ਸੁਧਾਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨੀਤੀਗਤ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਤਹਿਤ 'ਜ਼ਮੀਨ ਹਲ਼ ਵਾਹਕ ਨੂੰ' ਬਾ-ਕਾਇਦਾ ਅਲਾਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ।

2.

ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਸਿੱਖ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਫੌਰੀ ਕਾਰਨ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਗ੍ਰੰਥ 'ਸਤਿਆਰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਬੰਧੀ ਇਤਰਾਜ਼ਯੋਗ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਨ, ਸਕੂਲੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦਾ ਈਸਾਈਅਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਐਲਾਨ ਸੀ। ਇਹ ਗ਼ਲਤ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪਛਾਣਗਤ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦੇਣ ਦੀ ਹਕੂਮਤੀ ਚਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਧੂਰਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਜੇਮਜ਼ ਮਿੱਲ ਦੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਸੱਚ ਸਿਆਣ ਕੇ ਮੁਕੰਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੁਸਤਕ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹਿੰਦੂ-ਕਾਲ, ਮੁਸਲਿਮ ਕਾਲ ਤੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਤਰਾਨਾ ਕਾਲ-ਵੰਡ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਕਾਲਿਫ਼ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮਾ ਓਟਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਿੱਖ ਸਮਝਦਾਰੀ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਚੋਂ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਜੇਮਜ਼ ਮਿੱਲ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਸਹਿਜ ਪੈਰੋਕਾਰ ਸਨ।[1]

ਜਦੋਂ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਚੋਂ ਉਗਮੀ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨਤਕ ਆਧਾਰ ਵਾਲਾ ਸ਼ੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਸਿਆਸੀ ਸੀਨ ਉੱਤੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ, ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਆਪਣਾ ਸਿਖ਼ਰ ਹੰਢਾ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਨ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿੱਚ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਪਾਟਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਵਜੋਂ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪ ਘਟਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦਾਤਰੀ ਹਥੌੜੇ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਵਾਲਾ ਲਾਲ ਝੰਡਾ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਵਿੱਚ ਝੁਲਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਮਾ. ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦੇ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਅੰਤਹੀਣ ਪ੍ਰਵਾਹ ਸਿੱਖੀ ਕੇਂਦਰਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਮਲ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ, ਪਰ ਖੱਬੇ ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਹੋ ਰਹੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਵਕਤ ਦੀ ਲੋੜ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਛਾਣਗਤ ਸਰੋਕਾਰ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਕਿਸਾਨੀ ਕੇਂਦਰਤ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੀ ਭਾਈਵਾਲ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹੁਣ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜੀ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਪਹਿਰੇਦਾਰੀ ਜੱਟਵਾਦੀ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਥਾਪਤੀਵਾਦੀ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਗ਼ਦਰੀਆਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪਾਸ ਕੀਤਾ ਗੁਰਮਤਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ, ਜੱਲ੍ਹਿਆਂਵਾਲ਼ਾ ਬਾਗ਼ ਦੇ

ਸਾਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਨਰਲ ਡਾਇਰ 'ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਯਤਨ' ਲਈ ਸਿਰੋਪਾ ਲੈਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਤਵੰਤੇ ਸਿੱਖ ਸਰਦਾਰਾਂ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਜੱਟ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਲਤਨਤ ਪ੍ਰਤੀ ਖ਼ੈਰ-ਖਵਾਹ ਸਿਆਸਤ ਸੀ। ਇਹ ਗ਼ੈਰ-ਸਿਆਸੀ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹਰ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਸਿਆਸਤ ਗ਼ੈਰ-ਸਿਆਸੀ ਹੋਣ ਦੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਪੈਰਵਾਈ ਕਰਦੀ ਪੰਥਕ ਸਿਆਸਤ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਕ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੂਨ 84 ਦੇ ਨੀਲਾ ਤਾਰਾ ਅਪਰੇਸ਼ਨ ਤੇ ਨਵੰਬਰ ਦੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਕਤਲੇਆਮ ਲਈ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਟਾਲ਼ਾ ਵੱਟ ਕੇ ਚੰਦ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਖ਼ਲਨਾਇਕ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਨਰਮ ਕੋਨਾ ਅਚੰਭਾਜਨਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਜੱਲ੍ਹਿਆਂਵਾਲਾ ਬਾਗ਼ ਦੇ ਸਾਕੇ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੂੰ ਸਰ ਦਾ ਖ਼ਿਤਾਬ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਰਹੇ ਸਨ, ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਣ ਜਾ ਰਹੇ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ 'ਖ਼ੂਨੀ ਵਿਸਾਖੀ' ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ 'ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ' ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖਣ ਵਿੱਚ ਮਸਰੂਫ਼ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਕ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਤੀ ਨਤਮਸਤਕ ਹਨ। ਇਹ ਨਤਮਸਤਕੀ ਚਿੰਤਨ ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਘੜੇ ਹੋਏ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਤੋਂ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਲਹਿਰਾਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕਿਰਤੀ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

3.

ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਪੀੜਾ ਵਜੋਂ ਭੋਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੀੜਾ-ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਤਨ ਮਨ ਤੇ ਧਨ ਨਿਸ਼ਾਵਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰੀ ਗਿਣਤੀ ਕੈਨੇਡਾ ਵੱਸਦੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਅਨੇਕਾਂ ਛੋਟੇ-ਵੱਡੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੋਟੀ-ਰੋਜ਼ੀ ਦੀ ਤਾਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲੇ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਹਮਸਫ਼ਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗ਼ਦਰੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਸਾਰ ਜੰਗ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੂਲ਼ਾ ਵਗਾਹ ਮਾਰਨ ਦੇ ਅਵਸਰ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵੱਲ ਵਹੀਰਾਂ ਘੱਤਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਤਸੱਵੁਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਵਡੇਰੇ ਸਿਆਸੀ ਸਬਕ ਸਿੱਖ ਲਏ ਸਨ। ਉਹ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਇਨਕਲਾਬ ਨਾਲ ਜੇਤੂ ਹੋ ਕੇ ਅਮਰੀਕੀ ਤਰਜ਼ ਦੀ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮਿੱਥ ਰਹੇ ਹਨ। ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਪਾਰਟੀ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਮੈਂਬਰਾਨ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਆਸਥਾ ਵਰਜਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਸੇਧ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਬਹਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਸੁਤੰਤਰ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤੇ ਇਸਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਵੀ ਸਾਫ਼ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ-ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਸਾਂਝ ਵਾਲੀ ਸਟੇਟ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਵਿਕ੍ਰਤ ਰੂਪ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। 1914-15 ਦੇ ਗ਼ਦਰੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਪਰ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀਵਾਦੀ ਸਨ। ਉਹ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਲੈਸ ਸਨ ਕਿ ਜਿਸ ਵੀ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੇ

ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਛੇੜਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਮੈਂਬਰ ਉਹ ਜੰਗ ਦਾ ਸਿਪਾਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤ ਵੱਲ ਵਹੀਰਾਂ ਘੱਤਣਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਲਲਕ ਸੀ, ਜੋ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਲਲਕਾਰ ਬਣਨਾ ਲੋਚਦੀ ਸੀ। ਉਹ ਜਾਗਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਵਾਲੇ ਨਿਰ ਸੁਆਰਥ ਸੂਰਮੇ ਸਨ, ਪਰ ਘੂਕ ਸੁੱਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਨੀਂਦਰ ਤੋੜਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹੇ। ਭਾਰਤੀ ਛਾਉਣੀਆਂ ਦੇ ਚੰਦ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀ-ਸਾਥੀ ਬਣੇ ਲੋਕ ਅਪਵਾਦ ਵਰਗਾ ਤੱਥ ਹੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਗ਼ਦਰੀ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਫ਼ਾਂਸੀ ਦਾ ਰੱਸਾ ਚੁੰਮਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਲੰਮੀ ਮਿਆਦ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਾਲੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਜੇਲ੍ਹ ਭੇਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਜਦੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਗ਼ਦਰੀ ਜੇਲ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਨ ਤੇ ਕਈ ਮੁੜ ਤਿਆਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਧਰਤੀਆਂ ’ਤੇ ਰੁਲ ਰਹੇ ਸਨ, 1917 ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਤੂਫ਼ਾਨੀ ਘਟਨਾ-ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ-ਵਾਪਰ ਗਈ। ਇਸਨੇ ਕੁੱਲ ਆਲਮ ਦੇ ਸੰਗਰਾਮੀਆਂ ਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੇ-ਪੁੰਡੇ ਗ਼ਦਰੀ ਵੀ ਸਨ। ਕਈਆਂ ਦੀ ਸਮਰਪਣੀ ਭਾਵਨਾ ਤਿੜਕ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਮਰੀਕਾ ਦਾ ਯੁਗਾਂਤਰ ਆਸ਼ਰਮ ਸੁਪਨਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਕਾਬਜ਼ ਗ਼ਦਰੀਆਂ ਦਾ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਏ ਲੋਕਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮੋਰਚਾ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚਿਣਗ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮੱਤਭੇਦ ਉਛਾਲਣ ਵਿੱਚ ਮੁਸਰੂਫ਼ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਰਾਮ ਚੰਦ ਪਿਸ਼ੌਰੀਏ ਦੇ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਧੁਲੇਤਾ ਹੱਥੋਂ ਕਤਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਹੀ ਗ਼ਦਰੀ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਿਖਰ ਫਰਵਰੀ 1926 ਵਿੱਚ ‘ਕਿਰਤੀ’ ਮਾਸਿਕ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ ਹੈ। ‘ਕਿਰਤੀ’ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧਰਦਿਓ ਅਤੇ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਡੱਬਾ ਨੇ ਰੂਸੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਕੋਲੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਮੋਟੇ ਮੋਟੇ ਗੁਰ ਸਿੱਖ ਲਏ ਸਨ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮਝ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਾਲੇ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸੰਪਾਦਕ ਸਨ। ਇਥੇ ‘ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮਝ’ ਸ਼ਬਦ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਵੀ, ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਬਾਰੀਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦਰਸਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਯਤਨ ਅਗਲੇਰੇ ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਮਝਦਾਰੀ ਤਹਿਤ ਭਾਰਤ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਬੰਧੀ ਤਰਕਹੀਣ ਕਿਸਮ ਦੇ ਤਰਕ-ਵਾਕ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਬਹਿਸ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਥਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਪਰ ਬਹਿਸ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ’ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋਈ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਤਰਫ਼ੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਖੰਡ ਨੂੰ ਕਟਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਕਸਰਤ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਰਫ਼ ‘ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ’ ਦੀ ਮੁਹਾਰਨੀ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ‘ਇਸ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ’ ਦੀ ਸੁਰ ਛੇੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਹਿਸ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਦੇਣ ਦਾ ਹੀਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਚਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੰਭੀਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਸ ਬਹਿਸ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਬਹਿਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਭਾਰਤ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੈ। ਖ਼ਿਆਲ ਰਹੇ, ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦਾ ‘ਕਿਰਤੀ’ , ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮਝ ਵਾਲਾ ਪਲੇਠਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਚਾ ਸੀ। ਇਸਨੇ ਹੀ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵੱਲ ਪੁਲਾਂਘ ਪੁੱਟਣ ਵੇਲੇ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਧਰਮਗਤ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਜਾ ਕੇ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਤੋਂ ਪਿਛਾਂਹ ਵੱਲ ਕਦਮ ਵੀ ਪੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਅਤੀਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨੀ ਦੋਰਾਹੇ ਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਝਾਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਕਸ਼ਾ ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਦੇ-ਕਦੇ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਅਤੀਤਜੀਵੀ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਵਿੱਚ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖੀ ਰੰਗ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹਨ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਵੀ ਵਕਤ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ‘ਦਾਸ ਕੈਪੀਟਲ’ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੋਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਯਾਦ ਰਹੇ, ਇਹ 1926-27 ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਸੀ ਤੇ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵੀ ਖਾਸੀ ਪੀਡੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ, ਨਵੇਂ ਖ਼ਿਆਲਾਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾ ਰਹੇ ਵਕਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਸਾਮੰਤੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸਿਆੜ ਕੱਢਣ ਦਾ ਅਮਲ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਰੋਲ ਤੋਂ ਵੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਵਾ ਦੇ ਉਲਟੇ ਰੁਖ਼ ਉੱਡਣ ਦੇ ਪਲੇਠੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਸਾਡੀ ਪਰਵਾਜ਼ ਗਾਹੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਅੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਵੱਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦੌਰ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਤਯ ਭਗਤ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਸੱਦੀ ਗਈ ਕਾਨਫਰੰਸ ਧਰਮ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ’ਤੇ ਜਨਤਾ ਵਿੱਚ ਫੈਲਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ‘ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ’ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਏਜੰਡਾ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦੀਵਾਨਗੀ ਵਰਤਮਾਨ ਲਹਿਰ ਲਈ ‘ਬਰਮ ਹੀ ਸੱਚ ਹੈ’ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ’[2]

ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਕਾਨਪੁਰ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗ਼ਦਰੀ-ਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕੋਈ ਨੁਕਤਾ ਨਿਖ਼ਾਰਨ ਲਈ ਬਹਿਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਿਰਕਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਹਾਂ, ‘ਕਿਰਤੀ’ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਲਿਖਤਾਂ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰੇ ਗਏ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲਾਤ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ‘ਕਿਰਤੀ’ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ‘ਖਾਲਕ ਦੀ ਖਲਕਤ’ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਛੇੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ‘ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮੱਥੇ ਦੀ ਬੋਦੀ ਤੋਂ ਪਕੜਕੇ, ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰੇ’ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ਦਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ‘ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਤੇ ਪਰਜਾਭਗਤ’ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਾਇਆਧਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਈਰਖਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਸਬੰਧੀ ‘ਉਬਲਦੀ ਦੇਗ਼ ਵਿੱਚ ਬੈਠਾ ਅੱਲਾ ਦਾ ਨੂਰ ਪਿਆਰਾ ਹੈ !’ ਲੇਖ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਖੀਕਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖ ਰਹੇ ਸਨ। [3]

ਗੱਲ ਕੀ, 'ਕਿਰਤੀ' ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਵਾਲ ਉੱਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਰਚੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਕਾਂਗਰਸ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਨੌਜਵਾਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਲਿਖਤਾਂ ਵੀ 'ਕਿਰਤੀ' ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਉਸਨੇ ਕਾਂਗਰਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਦੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਖਾਤਮੇ ਸਬੰਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੀ ਕਿਆਸ-ਅਰਾਈ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਵਾਲ ਉੱਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ 'ਕਿਰਤੀ' ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਅਗਾਂਹ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦਿਹਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਚੇਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।

ਗ਼ਦਰੀ-ਕਿਰਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕਈ ਸਾਥੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਸਰਗਰਮੀ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਅੱਗੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਕਾਂਗਰਸ ਜਾਂ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਪੱਖੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ। ਸਵਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਹੈ। ਗ਼ਦਰੀ-ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਸਬੰਧੀ ਭੁਲੇਖੇ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਫ਼ਰਕ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੂਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਨੀਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਿਰਤੀ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਲਈ ਤੈਅ ਕੀਤੀਆਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਦੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਅਧੀਨ ਅਮਲ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਥੇਬੰਦਕ ਢਾਂਚੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੋਈ ਖਾਸ ਵੱਖਰੇਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਮੋਰਚੇ ਦੀ 'ਕੌਮਾਂਤਰੀਵਾਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ' ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਕਸਾਰ ਪਹੁੰਚ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। 1942 ਦੇ 'ਭਾਰਤ ਛੱਡੋ ਅੰਦੋਲਨ' ਸਬੰਧੀ ਸਾਂਝੀ ਸੁਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੌਰਾਨ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਦੋਵਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਿਰਤੀ-ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਰਲ਼ ਕੇ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਕੇ ਸਾਂਝਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਨੌਜਵਾਨ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਵੀ ਸੀਮਤ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਨੌਜਵਾਨ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਕੌਮੀ ਮੁਕਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਹਿਰਾਵਲ ਦਸਤਾ ਤਸੱਵੁਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਨੌਜਵਾਨ ਜਨਤਕ ਲਹਿਰ ਖੜੀ ਕਰ ਰਹੀ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸਦੇ ਜਮਾਤੀ ਖ਼ਾਸੇ ਸਬੰਧੀ ਸਵਾਲ ਵੀ ਉੱਠ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾਨਾ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦਾ ਉਚੇਰਾ ਪੜਾਅ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਨੋਟਿਸ ਲਿਆ ਸੀ।

ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਇਸ ਸੂਬੇ ਨੇ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਬੇਅੰਤ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਇਸ ਸੂਬੇ ਦੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਭੋਗਣੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਸੂਬਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਅੱਗੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਜਾਨ-

ਮਾਲ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਸੂਬੇ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰ ਝੁਕਾ ਕੇ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹੈ। [4]

ਭਾਰਤ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾਨਾ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਬਕ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਰੋਧੀ ਅਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਹਿਤ ਹੀ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤ ਸੇਧ ਤੋਂ ਪਾਰ ਗੁਜ਼ਰਨ ਵਾਲੇ ਗ਼ਦਰੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਅਕਾਲੀ ਤੇ ਬੱਬਰ ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਰਗਰਮ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਬੱਬਰ ਅਕਾਲੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਸਨ। ਉਹ ਲਹਿਰ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਫ਼ੌਜੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਬਣਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸੋਚਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਸੈਨਿਕ ਤੇ ਜਨਤਕ ਬਗ਼ਾਵਤ ਜੋੜਨ ਦਾ ਏਜੰਡਾ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਨਤਕ ਚੇਤਨਾ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦੀਆਂ ਕਾਨਫਰੰਸਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਨਤਕ ਸਰਗਰਮੀ ਤਸਲੀਮ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਰਣਨੀਤੀ 80 ਵਿਆਂ ਦੇ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਅਪੇਚਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਅਰਥ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਚੋਂ ਸਾਂਝਾ ਸਬਕ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਗ਼ਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਾਜ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਮੋਰਚੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼ਲਾਘਾ ਜਾਂ ਨਿੰਦਾ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਤਾਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਕਿਸਾਨੀ ਕੇਂਦਰਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਟੁੱਟਣੀ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਲਈ 'ਦੋ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ' ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹਵਾ ਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤਾ ਚੋਂ ਉਗਮੀ ਗ਼ਲਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਹੀ 'ਸਿੱਖ ਦੇਸ਼ ਭੂਮੀਆਂ' ਦਾ ਥੀਸਿਸ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਹੱਦ ਅੱਗੇ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝ ਆ ਗਈ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਕਿਸਾਨੀ ਕੇਂਦਰਤ ਰਹਿਣ ਤੱਕ ਇਸ ਤੋਂ ਉਰ੍ਹੇ ਉਰ੍ਹੇ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਰਾਸਤ ਦੀ ਪਹਿਰੇਦਾਰੀ' ਤਸਲੀਮ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ।

ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠਲੀਆਂ ਪੰਜਾਬ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾਵਾਂ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਂਗਰਸ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਗਠਜੋੜ ਤਹਿਤ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਬੋਰਡ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਂਗਰਸ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਮੇਟੀ ਵਿੱਚ 'ਕਿਸਮਤ ਅਜ਼ਮਾਈ' ਤੋਂ ਝੱਟ ਤੋਬਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਲਈ ਸਿਆਸੀ ਸਰਗਰਮੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਸਹਾਈ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹੀ ਹੈ। 1964 ਦੀ ਵੰਡ ਉਪਰੰਤ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ.) ਦਾ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨਾਲ ਸਿਆਸੀ ਗਠਜੋੜ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ 'ਕਾਂਗਰਸ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ' ਤੋੜਨ ਦਾ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਨਾਅਰਾ ਸੀ। ਸੀ ਪੀ ਆਈ ਕਾਂਗਰਸ ਸਾਹਵੇਂ ਨਤਮਸਤਕੀ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਗੀਰੂ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਲਈ ਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਰੋਲ਼ ਦਾ 'ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੈਂਤੜਾ' ਲੈ ਕੇ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦਿਲਚਸਪ ਕਾਲ-ਖੰਡ ਹੈ। ਸੋਧਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਦਾਅਵੇਦਾਰੀ ਨਿਰੋਲ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ

ਨਾਅਰੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਗਠਜੋੜ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਘੁਲ਼ ਰਹੀ ਸੀ।

4.

1967 ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ 1964 ਦੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਅਮਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਰੋਹ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੇਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸਦੇ ਕਵੀ ਹੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਸਨ। ਇਹ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਚੋਂ ਉਗਮੇ ਸੰਕਟ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਪੇਂਡੂ ਮੱਧਵਰਗ ਦੀ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਕਵੀ ਕਾਵਿ-ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਲਈ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਕਵੀ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ, ਜਦੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ ਸੰਕਲਪ ਨੀਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ 'ਮਾਉ ਦਾ ਰਾਹ ਸਾਡਾ ਰਾਹ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਹ-ਸਾਡਾ ਰਾਹ' ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਤਮਾਮ ਨਕਸਲੀ ਮੰਚਾਂ ਉੱਤੇ ਗੂੰਜਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ, ਉਹ ਕਵੀ-ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਉਚੇਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲਾ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ' ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਸੰਕਲਪ ਦੁਹਰਾਈ ਤੁਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੇ ਹਕੂਮਤੀ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨੌਜਵਾਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜ਼ੁਲਮੋ-ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਡੋਲ ਬਹਾਦਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ' ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਵੇਲੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਿੰਘਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਨੌਜਵਾਨ ਜ਼ਾਲਮ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਨੰਗਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ, ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਚਾਰੂ ਮਜ਼ੂਮਦਾਰ ਦੀ ਗ਼ੈਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਵਾਲਾਤ ਉਠਾ ਕੇ ਫੁੱਟ-ਦਰ-ਫੁੱਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕਰ ਬਣ ਰਹੇ ਕਵੀਆਂ ਕੋਲ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਜਟਿਲ ਸਵਾਲਾਂ ਸੰਗ ਜੂਝਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਤਿਆਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੋਰਚਾ ਮੱਲ੍ਹਣ ਵਾਲੀ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ.) ਵੀ ਪੀ. ਸੁੰਦਰਈਆ ਦੇ 'ਲੈਟਰ ਟੂ ਆਂਧਰਾ ਕਾਮਰੇਡਜ਼' ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਚਲਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਸੀ ਪੀ ਆਈ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਐਮ. ਬਾਸਵਾਪੁਨੱਈਆ ਦਾ 'ਸੱਜੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦਾ ਲੰਮਾ ਮਾਰਚ' ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ 'ਨਕਸਲਵਾਦ ਦਾ ਹਕੀਕੀ ਚਿਹਰਾ' ਨਾਂ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਗੂ ਨੇ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਪੱਤਰਕਾਰ ਸੁਹੇਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ। ਗੱਲ ਕੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕੰਗਾਲੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਕੋਲੋਂ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਨਿਰੋਲ ਸਿਆਸੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਹੈ। ਸਮੀਖਿਅਕ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਾਲੇ ਹਿੰਦੀ ਕਵੀ ਮੁਕਤੀਬੋਧ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ

ਪ੍ਰਤੀ ਪੱਖ-ਪਾਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵੀ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਮਾਂਸ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਜਦੋਂ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਫਾਸੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਈ ਵਾਰ ਤੇ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਛਿੜ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਨੇਤਾ ਸਿੱਖ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦਾ ਨਾਵਲ 'ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ' ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਇਹ ਗੱਲ ਹੁਣ ਸਾਹਮਣੇ ਦਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਅਨਰਥ ਅਨਹੋਣੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰਚਨਾਕਾਰ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਹੀ 'ਮੋੜਾ' ਕੱਟ ਜਾਣਾ ਅਜੀਬ ਵਰਤਾਰਾ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਦੇ ਗਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਵੀ ਸੁਭਾਵਕ ਅਮਲ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਕਵੀ ਦਾ ਨਕਸਲੀ ਸਾਥੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕਤਲ, ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਹੰਝੂ ਕੇਰਨਾ ਮਹਿਜ਼ ਮਾਨਵੀ ਪੀੜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਚੇਤਨੀ ਸੰਕਟ ਹੈ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਦਵੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਦਵੰਧ ਚੰਦ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੁਝਾਨਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਈ ਨਕਸਲੀ ਨੌਜਵਾਨ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨੀ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਨਛੱਤਰ ਸਿੰਘ ਰੋਡੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਰਾਈਂ ਸੰਤ ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲੇ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ 'ਤੇ ਲਾਲਾ ਜਗਤ ਨਰਾਇਣ ਦੇ ਕਤਲ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਮੋਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵੇਰਵੇ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੇਤ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਦਾੜ੍ਹੀ ਕੁਤਰਨ ਵਾਲੇ ਨਕਸਲੀ ਨੌਜਵਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਵਰਤਣ ਵੇਲੇ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਈ ਨਕਸਲੀ ਗਰੁੱਪ ' ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ' ਤਹਿਤ ਵੰਡ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ।[5]

ਡਾ. ਸਵਰਾਜ ਸਿੰਘ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਿਖ਼ਰ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਿਖ਼ਰ ਵਜੋਂ ਸਿੱਖਇਜ਼ਮ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਘੜ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਏ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਏ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਲਸਫਾਨਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਏ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਸਿਧਾਂਤਕੀ ਪੱਖੋਂ ਹਰ ਧਰਮ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਨਹੀਂ, ਸਦਾ ਲਈ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਬਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜਮਾਤ ਸਦਕਾ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੀਤ ਵੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ, ਜੋ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਦਾ ਅਮਲ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਧਰਮ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾਦਾਰੀ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਾਰਗਰ ਸੰਦ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚਾਲੇ ਛੱਡਣ ਲਈ ਸਰਾਪੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾਨਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਪਰਤ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ 'ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਇਹ 'ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ' ਮੁੜ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦੇ ਸੁਪਨਈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਾਸੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਵਾਲੇ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਤਸੱਵੁਰ ਕਰਨਾ ਸਹੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਬਤ ਸਮਝਉਂਦਾ ਹੈ, "ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅੰਤ ਦਿਲਾਂ ਨੂੰ ਮੋਹਣ ਦਾ, ਉਸ ਹਿੱਤ ਦੇ ਰੂਪ ਢਾਲਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਿੱਤ ਵਾਲਿਆਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ, ਦਿਲਾਂ ਤੇ ਦਿਮਾਗ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੱਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਾ, ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਸਾਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਕਦਮ ਪੁੱਟਣ ਵਾਸਤੇ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਰੁਸਤ ਹਨ, ਪਰ ਲਾਗੂ ਜਮਾਤੀ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਧਰਮਗਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਰਗੀ, 'ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ' ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਸਦਕਾ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੀ 'ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ' ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਧਰਮ ਅਧੀਨ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀ ਚਾਹਤ ਸ਼ੁਭ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਧਰਮਗਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਬਹੁ-ਜਮਾਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਘੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹਰਫ਼-ਏ-ਆਖ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੂਮਿਕਾ ਤੈਅ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਗੁਰੂ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਹੰਤਾਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰਤੂਤਾਂ ਨਾਟਕੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ 70 ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਫਿਊਡਲ ਫਾਰਮੇਸ਼ਨ ਨੂੰ 'ਗੰਢਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲੀ ਗੰਢੇਲ' ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਸਿੱਖ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਸੱਚ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਹੈ, "ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬੜਾ ਗਹਿਰਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਵਸੋਂ ਉੱਤੇ ਹੰਢਵਾਂ ਅਸਰ ਛੱਡ ਜਾਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਗਹਿਰਾ ਅਸਰ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਯਾਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਾਜ਼ਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।" ਇਸ ਯਾਦ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਲਈ 'ਸਿੱਖ ਯਾਦ' ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਆ ਕੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸਰੋਕਾਰ ਕਿਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ, "ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਸਿੱਖ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਵਰਤਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਵਜ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵਾਸਤੇ ਜਜ਼ਬਾ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਵਾਸਤੇ ਨਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਕੋਈ ਮੌਸਮੀ, ਸਤੱਹੀ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਕਰੀਬਨ ਓਨਾ ਹੀ ਅਹਿਮ ਮਸਲਾ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਕਿ ਨੈਸ਼ਨੈਲਿਟੀ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਵਰਤਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਹਿੱਤ।" ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਵਜ੍ਹਾ ਵੀ ਹੈ, "ਚੂੰਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸੱਚ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜੁੱਸਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[6]

ਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਤੱਕ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਅਧੀਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਬੀਜ ਬਖ਼ੇਰਨ ਦਾ ਕਰਮ

ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾ ਜਗਾ ਲੈਣ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਯਤਨ ਉੱਗਣ ਜਾ ਰਹੀ ਫ਼ਸਲ ਦੀ ਗੋਡੀ ਕਰਨ ਦਾ ਕਰਮ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਯਤਨ ਐਨ ਵਿਪਰੀਤ ਉਲਟਵਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੇ ਗਰੁੱਪਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸਮਾਨੀ ਹਮਲੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਭੁਗਤਣਾ ਪਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨ ਲਈ ਅੰਦੋਲਨ ਖੱਬੇਪੱਖ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਾਵਨੀ ਸੀ। ਇਸਨੂੰ ਧਰਮਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਫ਼ਲ ਚੱਖ ਤੇ ਭੁਗਤ ਚੁੱਕੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਧਰਮ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੇ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਰਲਗਡ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਫ਼ਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਰਹੇਗੀ ਅਤੇ ਉਹ ਆਸਥਾਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੇ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਗਠਜੋੜ ਦੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਲੈਣਗੇ। ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ-ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਗਠਜੋੜ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੱਕਵਾਗ੍ਰਸਤ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਦਾ ਸੱਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਗੇ। ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ, ਜਿਵੇਂ ਹਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਸੁਭਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਛਾਣਗਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਰੱਥ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਹੀਆਂ ਉੱਤੇ ਰੇੜ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਿਜ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਸੰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਰ ਸਮੀਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਸਦੀਵੀਂ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਹਰ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਜਮਾਤੀ ਭੇੜ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਜੋਂ ਡੀ-ਕਲਾਸ ਹੋਈਆਂ ਹਸਤੀਆਂ ਜਮਾਤੀ ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿੱਚ 'ਮਜ਼੍ਹਬ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡ, ਅਣ-ਸਬੰਧਤ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਚੋਲਪੁਣਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸੀ।" ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਜੋ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਰੱਬ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਰਾਮਾਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।" ਗੱਲ ਕੀ, "ਰੱਬ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਸਿੱਖੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਇਸ 'ਗੁਰੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅੱਗੇ ਅਧੀਨਗੀ ਅਖੀਰ ਤੱਕ ਹੈ। ਤਨ, ਮਨ, ਧਨ-ਸਭ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੈ-ਉਸਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੈ... ਗੁਰੂ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਰੱਬ ਵੱਲ ਨੂੰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਚੋਣ ਸਿੱਖ ਉੱਤੇ ਮੁਨਹੱਸਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਚੋਣ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਗੱਦੀ ਉੱਤੇ ਬੈਠਾ ਗੁਰੂ ਹੀ ਅਗਲੇ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਗੱਦੀ ਉੱਤੇ ਬੈਠ ਗੁਰੂ ਹੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਜ਼੍ਹਬੀ, ਸਮਾਜਕ-ਸਿਆਸੀ, ਗੱਲ ਕੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਾਹਿਦ ਲੀਡਰ ਹੈ।" ਇਹ ਗੁਰੂ ਦਿਲੋ-ਦਿਮਾਗ਼ ਉੱਤੇ ਬੈਠੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਅਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਤਿਆਰ-ਬਰ-ਤਿਆਰ ਤੇ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰੀ ਜਥੇ ਦੇ ਹੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੀਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਧਾਰਨਾ 'ਆ ਗਏ

ਨਿਹੰਗ, ਬੂਹੇ ਖੋਲ੍ਹ ਦੋ ਨਿਸ਼ੰਗ’ ਅਜੋਕੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਲਈ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਅਸਲੋਂ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

5.

ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੀਤੀ ਤੇ ਨੀਅਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜਗੀਰਦਾਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਅਗਵਾਈ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ 1947 ਦੇ ਸੱਤਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਮੇਂ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀ ਕੀਤੀ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਤੱਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਈ ਅਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ-ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਗਠਜੋੜ ਦਾ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਲੱਕਵਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਵਿਕਾਸ ਮਾਡਲ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਜਾਨ ਹੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਵੀ ਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਦਬਾਅ ਪਾ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ 1947 ਤੋਂ ਜਨਤਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਦਮਨ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹੈ। ਜਨਤਾ ਦੀ ਸੱਚੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਲੋਕ ਜਮਹੂਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਪਰ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਤੈਅਸ਼ੁਦਾ ਨਿਯਮ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਪਰਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਿਖ਼ਰ ਛੋਹ ਰਹੀ ਸੀ, ਪੱਛਮ ਦੇ ਲੋਕ ਭੇਡਾਂ ਚਾਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਅਜਾਰੇਦਾਰ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਾਲੀ ਸਟੇਟ ਵਿੱਚ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਬੰਧੀ ਬਹਿਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਈਆਂ ਦੀ ਸੂਈ ਹਾਲੇ ਵੀ ‘ਅਰਧ ਜਗੀਰੂ-ਅਰਧ ਬਸਤੀਵਾਦ’ ਉੱਤੇ ਅਟਕੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਈ ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪੈੜ-ਚਾਲ ਸੁਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਈ ਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜਗੀਰੂ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰਦੀ ਕੌਮੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ’ਤੇ ਨਜ਼ਰਾਂ ਟਿਕਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੇ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮਾਰਕਸ-ਏਂਗਲਜ਼ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੀ, ਆਪਣੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੇ ਅਧੂਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮਾ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਵੱਲੋਂ ਓਟਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਸੁਧੀ ਸੁਪਨਸਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਪੂਰਵ-ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਤੀਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੱਦ ਧਰਮ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਨ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਖ਼ਿਆਲ ਰਹੇ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਸਬੰਧਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪਛਾਣਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।[7]

ਇਹ ਦਿਲਚਸਪ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਧੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਉਤਾਰਨ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ‘ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ’ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਸਾਰੇ ਹੀ ਲੋਕ ਜਮਹੂਰੀ , ਕੌਮੀ ਜਮਹੂਰੀ ਤੇ ਨਵ-

ਜਮਹੂਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਨੂੰ ਸਰ ਕਰਨ ਲਈ ਲੜ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਜਮਹੂਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਨੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਰਸਤਾ ਤੈਅ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਸਬੰਧੀ ਸਹੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਮਹੂਰੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਪੜਾਅ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ‘ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ’ ਦੂਰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਈਸਾ ਨੂੰ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਤਸੱਵੁਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸਿੱਖਇਜ਼ਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚਲਾ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਤਾਂ ਸ਼ੰਕਾ ਰਹਿਤ ਸਚਾਈ ਵਾਂਗ ਪਰੋਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ, ਭਾਰਤੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਧਰਮਗਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤਹਿਤ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਅਕਸਰ ਆਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਉਤਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਦਾ ਬੁੱਧਇਜ਼ਮ ਕਾਰਜ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਇਤ ਤੇ ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨਾਲ ਕਰੀਬੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਮਝ ਦਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਰਦਖ਼ਾਨੇ ਬਾਹਰ ਲਿਆ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਦੇ ਵੀ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਾਰਜ-ਕਰਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਥਾਂ ‘ਹੁਕਮ’ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

6.

ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਭਾਰਤੀ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਤੋਂ 40 ਸਾਲ ਪਿਛੋਂ ਲਾਮਬੰਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿਆਸੀ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਉਤਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪੱਖੋਂ ਸਾਫ਼ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਬਾਲ ਗੰਗਾਧਰ ਤਿਲਕ ਹਿੰਦੂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਉਹ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਨੇਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਤੱਕ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਹਿੰਦੂ ਵਾਲਾ ਬਿੰਬ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਨੇਤਾ ਸੀ। ਕਾਂਗਰਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਲੋਕ ਵੀ ਉਸਦੀ ਅਗਵਾਈ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਹੁਕਮਰਾਨ ਪਛਾਣਗਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਜਥੇਬੰਦ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਸਨਾਤਨੀ ਹਿੰਦੂ ਅਮਲ ਪਛਾਣਗਤ ਲਹਿਰਾਂ ਲਈ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਕਾਂਗਰਸ ਉੱਤੇ ਲਾਲਾ ਲਾਜਪਤ ਰਾਏ ਦੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਸਨੂੰ ਕਾਂਗਰਸ ਦਾ ਗਰਮ ਧੜੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗਰਮ ਧੜੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੀ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨੌਜਵਾਨ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਲਾ ਲਾਜਪਤ ਰਾਏ ਦੇ ਕਰੀਬ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਰਣਨੀਤੀ ’ਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ

ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਾਂਗਰਸੀ ਆਪ ਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀਯ ਸਵੈਮ ਸੇਵਕ ਸੰਘ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮਹਾਂ ਸਭਾ ਤੋਂ ਵਿੱਥ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ 1925 ਵਿੱਚ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਣ ਵੱਲ ਵਧ ਰਹੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਖੇਤੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ। ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਟੁੱਟ-ਭੱਜ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦੇ ਰਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਹੋਣਾ ਵੀ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਬਾਰਾਂ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਰਥਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੌਖੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਖੇਤੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਨਹਿਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਮਰਾਜਵਾਦ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਮਾਅਨੇਖ਼ੇਜ਼ ਸੀ। ਇੱਕ ਤਰਫ਼ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਸਨਅਤ ਲਈ ਕੱਚਾ ਮਾਲ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਹੇਠ ਆ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਚੋਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਤੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਦਾ ਗਠਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖ ਕਿਸਾਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ 'ਕਿਰਤੀ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਿਹਤ ਅਸਲੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਸ ਲਈ ਰਹਾਇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਮੇਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨੌਜਵਾਨ ਨੇਤਾ ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ 'ਕਿਰਤੀ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿੱਚ ਤਾਇਨਾਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਨੇਤਾ ਵਜੋਂ ਕਿਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹਰਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸੁਰਜੀਤ ਵਰਗਾ ਰੁੱਖਾ ਰੁਖ਼ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਮੀਖਿਆ ਹਾਲੇ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਧਰਮਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੁੰਗੜਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਸਲ ਵਜ੍ਹਾ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਮਿੱਥ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੇ 'ਕਿਰਤੀ' ਦੀਆਂ ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲਿਖਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਉਹੀ ਸਮੇਂ ਕਿਰਤੀ ਪਾਰਟੀ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰ ਦੀ ਆਗੂ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਮੁੰਬਈ, ਕੋਲਕਾਤਾ, ਕਾਨਪੁਰ ਵਰਗੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਲਾਮਬੰਦੀ ਦੇ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੀ ਮੁਲਕ ਭਰ ਵਿੱਚ ਗਿਣਤੀ ਡੇਢ ਕੁ ਦਰਜਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਾਥੀ ਹਾਲੇ ਵੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਬੰਧੀ ਬਹਿਸ ਕਰਦੇ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੀ ਪਛੜੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੇ ਮੱਧਵਰਗ ਜਾਂ ਖਾਂਦੀ-ਪੀਂਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਣ ਦਾ ਤਰਕ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕ ਸਦਕਾ ਮੁਕੰਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੰਮ-ਹਾਲਤਾਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਪਛੜੇਵੇਂ ਮਾਰੀਆਂ ਹੋਣ ਸਾਮੰਤੀ ਦੀਵਾਰਾਂ ਉਲੰਘ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ, ਜੇ ਉਸਦੀ ਅਗਵਾਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਤਹਿਤ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਕਸਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ 'ਚੋਂ

ਸਿੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤੇ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਤਹਿਤ ਉਤਪਾਦਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਸਨਅਤਕਾਰ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੋਝੀ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅਮਲ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਜਿੱਤ ਜਮਾਤੀ ਲੁੱਟ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਦਾ ਆਧਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਕਿਸਾਨੀ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਸਦੀ ਵੱਡੀ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਜਿੱਤ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਹੁਲਾਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਵਿੱਚ ਵਡੇਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸੁੱਚੀ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸਾਨੀ ਨਿੱਜੀ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਮੂਲ ਚੇਤਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸੀਜ਼ਨਲ ਉਤਪਾਦਨ ਲਈ ਸਰਾਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਖੇਤ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸੀਰੀ ਤੇ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਕਾਮੇ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨਸ ਦੇ ਭਾਅ ਮੁਤਾਬਕ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਬਾਬਤ ਸੋਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਸਮੂਹਿਕ ਨਹੀਂ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਹਕੀਕੀ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਸੁਤੇ-ਸਿੱਧ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸਾਂ ਦੇ ਭਾਅ ਸੂਚਕ ਅੰਕ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸਬੰਧ ਹੈ।[8]

ਕਿਸਾਨੀ ਜਿਸ ਉਤਪਾਦਨੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਜੀਵਨ ਤੋਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੋਸਣ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵੀ ਜਗੀਰੂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਬੱਝ ਕੇ ਰਹਿਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭਲਾਈ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਾਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸਾਨੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬਾਗ਼ੀਆਨਾ ਤੇਵਰ ਤੋਂ ਉਰ੍ਹੇ -ਉਰ੍ਹੇ ਜੀਣਾ ਸਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਭਰੀ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਕਦੇ -ਕਦਾਈਂ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਬਾਈਕਾਟ ਦੌਰਾਨ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਕੋਲ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨ ਏਕਤਾ ਦੀ ਅਪੀਲ ਤੱਕ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਲਕ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਪੁੱਗਤ ਵਾਲੀ ਜਗੀਰੂ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਨੂੰ ਮਾਡਲ ਮੰਨ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸੰਤ ਰਾਮ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਬੋਲ 'ਗਲ ਲੱਗ ਕੇ ਸੀਰੀ ਦੇ ਜੱਟ ਰੋਵੇ' ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁੜਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕੋਲ ਜਗੀਰੂ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਸ਼ਕਤ ਮਾਡਲ 'ਉਪਦੇਸ ਚਹੁ ਵਰਨਾ ਕੋ ਸਾਂਝਾ' ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਤੀਵਾਦੀ ਦੀਵਾਰਾਂ ਉਲੰਘਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਆਰ-ਪਾਰ ਸੁਖ ਸ਼ਾਂਤੀ ਬਖ਼ੇਰਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਾਲਾਤ ਹਨ, ਜਿਸਨੇ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਜਕੜ ਤੋੜਨ ਦਾ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਨੇ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਖ਼ਰ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨ ਦਾ ਫਾਸ਼ੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਅੰਦੋਲਨ ਹੈ। ਜਿਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਦਲਿਤ ਖੇਤੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਜਗੀਰੂ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀਆਂ ਅਪੀਲਾਂ ਅਧੀਨ ਜਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੁਆਬਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚਮਾਰ

ਭਾਈਚਾਰਾ ਚਮੜੇ ਦੇ ਵਪਾਰ ਸਦਕਾ ਆਰਥਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗ਼ਦਰ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜ਼ਲੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮੰਗੂ ਰਾਮ ਮੁਗੋਵਾਲੀਆ ਦੇ ਆਦਿ ਧਰਮ ਮੰਡਲ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਝੇ ਤੇ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਚਮਾਰ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਮਜ਼ਬੀ ਸਿੱਖ 'ਰੰਗਰੇਟੇ ਗੁਰੂ ਕੇ ਬੇਟੇ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨਵਸ ਮਜ਼ਬੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸੋਸ਼ਲ ਮੋਬਾਇਲਟੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦਲਿਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਡੇਰਾ ਸੱਚ ਖੰਡ ਬੱਲਾਂ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਈ ਖੱਬੇ-ਪੱਖੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਲਈ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਪਛਾਣਗਤ ਲਾਮਬੰਦੀ ਦੇ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਤਿੜਕ ਰਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੋਚਦੇ ਹੀ ਜਮਾਤੀ ਲਹਿਰ ਲਈ ਸਿੱਖ ਰੈਡੀਕਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਧਰਮਗਤ ਰੈਡੀਕਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਏਜੰਡੇ ਉੱਤੇ ਆ ਜਾਏਗਾ। ਇਹ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੁੱਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੱਚ ਹੈ।

ਹਰ ਧਰਮ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਕਤਾਰਬੰਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਧਰਮ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਲਈ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਹਰ ਧਰਮ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਅਵਚੇਤਨ ਉੱਤੇ ਹੀ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਮਾਤੀ ਸੰਨ੍ਹ-ਮਾਰੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਰੈਡੀਕਲ ਤੇ ਮਾਡਰੇਟ ਕਤਾਰਬੰਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ 'ਸੰਗਠਤ ਸੰਮੂਹ' ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਮੈਕਡੂਗਲ ਇਸਨੂੰ 'ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਭਾਵੁਕ, ਚੰਚਲ, ਬੇ-ਅਸੂਲਾ, ਡਾਵਾਂਡੋਲ, ਅਤਿਵਾਦੀ, ਰੁੱਖਾ, ਲਾਈਲੱਗ, ਕਾਹਲਾ ਗ਼ੈਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ' ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੀਬੋਨ ਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਕੰਨਾਂ ਦਾ ਕੱਚਾ ਤੇ ਸਿਰੇ ਦਾ ਅਤਿਵਾਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮਾਮੂਲੀ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਭੀੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਥਾੱਰਟੀ ਦੀ ਕਮਾਂਡ ਵਿੱਚ ਚੱਲਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਥਾੱਰਟੀ ਅੱਗੇ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਜ਼ਾ ਦਮ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵੀ ਸਬੰਧਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਕੱਲ੍ਹ ਤੱਕ ਲੜਾਕੂ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਬੈਠੇ ਤਮਾਸ਼ਬੀਨ ਬਣਾ ਧਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰ ਚੁੱਕੇ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿੰਘ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਅੰਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਸਹਾਰਦੇ ਹਨ, ਬੇ-ਇਜ਼ਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਬੇ-ਇੱਜ਼ਤ ਕਰਦਾ ਦੁਖਦਾਈ ਸਫ਼ਰ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਰੋਹ ਭਰਨ ਵਾਲਾ ਸੀ, ਪਰ ਮਾਲਕ ਬਣ ਬੈਠੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਅਣਖ਼ ਜਾਗਣ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ। ਇਹ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਦੇ ਅਣਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਪਟਿਆਲਾ ਕੋਲੋਂ ਧੀਆਂ ਵੱਟੇ ਜਗੀਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਿਲ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਹਨ-ਮੇਘਲੇ ਦੇ ਵਾਂਗ ਭੂਪ ਛਾ ਗਿਆ, ਧੀਆਂ ਦਾ ਜਗੀਰੂ ਨਾਮ ਪਾ ਗਿਆ' ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿੰਘ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਦਿੱਲੀ ਤੱਕ ਜ਼ੁਲਮ ਸਹਾਰਦੇ

ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਾਲਕ ਬਣ ਬੈਠੇ ਕਿਸਾਨ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਖੇਤਾਂ ਜਾਂ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੱਲ੍ਹ ਤੱਕ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਤੋਂ ਮਹਿਰੂਮ ਬੈਠੇ ਸਨ ਜਾਂ ਉਹ ਗੁਰੂ ਕੇ ਮਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਮੁਤਾਬਕ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ! ਇਹ ਧਰਮਗਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਵਾਚਣਯੋਗ ਘਟਨਾਵਲੀ ਹੈ।[੭]

ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਖ਼ਾਲਸਾ ਰਾਜ ਵੀ ਜ਼ਰਈ ਸਵਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ 'ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਫ਼ਲ ਵਰਗ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ' ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਰਦਖ਼ਾਨੇ ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਲਿਆ ਕੇ 'ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ' ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੱਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਮਿਊਨ ਸ਼ਬਦ ਸਬੰਧੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਤਾਜ਼ਾ ਭੰਬਲਭੂਸਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਾਲਕਾਨਾ ਹੱਕ ਤੇ ਕਮਿਊਨ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਹਰ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੀਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ। ਧਰਮ ਦਾ ਸੁਹਾਵਣਾ ਅਤੀਤ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੋਈ ਧਰਮੀ ਪੁਰਸ਼ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਲਮ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੁਹਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਲਮ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੁਹਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਉਸਨੂੰ ਦੁਹਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਵਾਂਗ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਹਿਤ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਜਕੜ ਪੱਕੀ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਜਕੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੜੀ ਕੀਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਦਰੋਹ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਧਰਮ ਕਾਬਜ਼ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਸੇਵਾਦਾਰ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਧਰਮਗਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਗ਼ੈਰ-ਜਮਾਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਲੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰਨ ਵਾਲੇ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿੱਚ ਰੁਪਾਂਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੌਰਾਨ ਵਕਤੀ ਭਾਈਵਾਲ ਧਿਰਾਂ ਵਜੋਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਧਰਮ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਨ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦੇ ਓਟ ਆਸਰੇ ਦੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਲੋੜ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਧਰਮ ਸੰਗ ਨਾਤਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੋਸਾਇਟੀ ਵਾਂਗ ਸਿੱਧਾ ਜਾਂ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਧਰਮਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲ ਨੂੰ ਨਾਸਤਕਤਾਵਾਦ ਤੱਕ ਘਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਉਸਨੇ ਆਸਥਾਵਾਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲਦੇ ਮੋਰਚੇ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੂਝ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਰਨਗੇ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਿਖ਼ਰਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੇਗੀ, ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਇਸ ਰਣਨੀਤੀ ਦੇ ਤਹਿਤ ਕਿ ਉਸਨੇ ਧਰਮਗਤ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਤੋਂ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਿਖੇੜ ਲਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਦਾ ਸੰਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਮਾਮਲਾ ਏਨਾ ਸਰਲ-ਸਧਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਧਰਮ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਹਿਜ

ਕਾਰਜ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਧਰਮ ਤਾਂ ਜਨਤਾ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਨਤਾ ਦੇ ਦਿਲੋ-ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਚੇਤਨ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹ-ਸਤਹੀਣ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬਕ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਬੌਧਿਕ ਜਗਤ ਉੱਤੇ ਵੀ ਹਕੂਮਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤਿਅੰਤ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਸਦਕਾ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ-ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਹੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜਮਾਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੀ ਕਬਰ ਪੁੱਟਣ ਲਈ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਚੇਤਨ ਹੋਈ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਰੂਹਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਹਿਸਾ ਧਰਮਗਤ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਉਲਟਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਚੇਤਨ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲੇ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੁਕਮਰਾਨ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਮਾਰੂ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ।[10]

ਸੰਦਰਭ ਤੇ ਹਵਾਲੇ-

1. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਛਾਣਗਤ ਸਿੱਖੀ 'ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨਹੀਂ' ਅਤੇ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਸਿੱਖੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਅੰਤਾਹਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤ ਵੱਲ ਤੋਰਨ ਦਾ ਆਗਾਜ਼-ਬਿੰਦੂ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਤੋਂ ਨਿਖੜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਸੀ-ਨਿਰਮਲੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਵੇਦਾਂਤਕ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਸਿੱਖ ਸੋਝੀ ਕਾਂਟੇ ਹੇਠ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

2. ਕੁਝ ਬੁਰਾ ਚਿਤਵਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਇਹ ਤੋਹਮਤ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਇੱਕ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਤਹਿਰੀਕ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਮਤ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਸਤੀ ਤੋਂ ਜਾਸਤੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮਤ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਤ ਨੂੰ ਨਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਆਵੇ, ਸਭ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹਨ। ਕਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਗੂ ਇਹ ਗ਼ਲਤ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੀਨ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਕਾਤ (ਕਮਾਈ ਦਾ ਚਾਲ੍ਹੀਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਦਾਨ ਦੇਣਾ) ਦਾ ਹੁਕਮ ਇਸੇ ਵਾਸਤੇ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵੀ ਭੁੱਖਾ ਹੈ, ਤਕ ਤੱਕ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਹਾਰ ਤੋਰਨ। ਕੁਰਾਨ ਵਿੱਚ ਨਿਮਾਜ਼ ਤੋਂ ਦੂਏ ਦਰਜ਼ੇ ਜ਼ੋਰ ਜ਼ਕਾਤ ਉੱਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਜ਼ਕਾਤ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੁੱਧ 'ਜਹਾਦ' ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਵਿਆਜ਼ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਜੜੀਏ ਕੋਈ ਕਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਹੀ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੇ ਓਨੀ ਹੀ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਜਿਤਨੀ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ।

ਮੌਲਾਨਾ ਹਸਰਤ ਮੁਹਾਨੀ (ਕਿਰਤੀ, ਫਰਵਰੀ, 1926)

2- ਅ. ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਰੰਭ ਦੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਸਲੇ ਦਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਮਹਾਤਮਾ ਈਸਾ ਈਸੇਨ (ਈਸਾਈ) ਫ਼ਿਰਕੇ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਆਪ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸੀ। ਪਲੈਟੋ, ਮੂਰ, ਮਾਰਿਸ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਨਿਖਰਵੀਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਖ਼ਿਆਲੀ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ, ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਕਮਿਊਨਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਇਕ ਜੁਗਤੀ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਸ਼ਕਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਸਿਨਗਰ ਵੇਲੂ (ਕਿਰਤੀ, ਫਰਵਰੀ,1926)

3. ਇਹ ਕੌਤਕ ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਮਨੋਰਥ ਵਾਸਤੇ ਰਚਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੰਭਾਲੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁਆਰਥੀਆਂ ਦਾ ਜਬਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਜ਼ੋਰਾਂ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਸੈਨਾ ਵੀ ਭਾਰੀ ਹੈ। ਸੋ, ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਸੱਦਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੰਗਾਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਸਚਾਈ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਪਰਉਪਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਹੋਣ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਭਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਸੱਦਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਭਰਤੀ ਕਿਸ ਕਾਰ ਵਾਸਤੇ ਖੋਲ੍ਹੀ ਗਈ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾ ਰਹੇ ਹਨ,

ਜੇ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ॥
ਸਿਰ ਧਰ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਹੋਣਾ ਉਹਨਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਮਤਿਹਾਨ ਵਿੱਚ ਰਿੜ-ਖਿੜ ਕੇ ਵੀ ਪਾਸ ਹੋਣਾ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਸੀਬ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਨੂੰ ਫਿਰ ਇਮਤਿਹਾਨ ਪਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਔਸਰ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲੇਗਾ। ਪਰੰਤੂ ਭਰਤੀ ਹੋ ਕੇ ਇਮਤਿਹਾਨ ਵਾਸਤੇ ਤਿਆਰੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀ ਹੋਵੇ! ਜਿਸ ਸੈਨਾ ਦੀ ਭਰਤੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਆਪ ਮੋਹਰੀ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਸਦਾ ਕਾਰਜ ਸਿਰੇ ਜ਼ਰੂਰ ਚੜ੍ਹਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਭਰਤੀ ਹੋਣਾ ਪਰਉਪਕਾਰ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਪਰਸੁਆਰਥ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਭਲਾ ਕਿਹੜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ!

ਕਿਰਤੀ, ਜੂਨ-1926)

4. ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਸੋਝੀ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਸੱਚ ਹਨ। ਇਸਨੂੰ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਸਰਮਾਏਦਾਰ-ਜਗੀਰਦਾਰ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਜਨਤਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਕਤਾਰਬੰਦੀ

ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਸੀ ਪੀ ਆਈ ਤੇ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ) ਕਾਂਗਰਸ ਤੇ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨਾਲ ਚੋਣ ਗਠਜੋੜ ਕਰਨ ਜੋਗੀ ਹੈਸੀਅਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਰੋਲ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਧਾਨ ਸਭਾ ਚੋਣਾਂ ਵਿੱਚ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਚੋਂ ਉੱਠੀ ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਦਲ ਦੀ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਲਗਭਗ ਦੋ ਪਾਰਟੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਵਰਗੀ ਕਤਾਰਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਸੰਨ੍ਹ ਮਾਰਨ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਦੀ ਸਿਆਸਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਦੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਤਾਂ ਸਾਂਝੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ' ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਗਠਜੋੜ ਨੂੰ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਬਦਲ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਸੇਧਤ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਅਮਲ ਐਨ ਵਿਪਰੀਤ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਬਾਦਲ ਨੇ ਸ਼ਹੀਦ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਫੈਲਾਈਆਂ ਸਨ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀਆਂ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਸਬੰਧੀ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਦਾ ਕੌੜਾ ਘੁੱਟ ਵੀ ਭਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਚੋਣ ਗਠਜੋੜ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਬਚੀ ਹੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਵੈ-ਭਰਮ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸੀ। ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ) ਦੀ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੇਠਾਂ ਖਿਸਕ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਸੀ ਪੀ ਆਈ ਇਸ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ ਕਿ ਉਹ ਕਾਂਗਰਸ ਨਾਲ ਮੁੜ ਚੋਣ-ਗਠਜੋੜ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਦਬਾਅ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਤਾਜ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਰਟੀਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਸਿਆਸਤ ਲਈ ਵੀ ਆਪਣੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਉਤਾਰਨੀ ਪਵੇਗੀ

5. ਮਾਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਾਲੀ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਹੇਠ 'ਜਨਤਕ ਪੈਗ਼ਾਮ' ਨਾਂ ਦਾ ਪਰਚਾ ਨਾਗੀਰੈਡੀ ਨਕਸਲੀ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਗੂ ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 90ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਨਵੇਂ ਸਾਜ਼ੇ ਗਰੁੱਪ ਦਾ ਭੋਗ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ 'ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹਨੀਂ ਦਿਨੀਂ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਭੁੱਲਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ' ਨਾਂ ਦਾ ਪਰਚਾ ਕੱਢ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਸਦੇ ਟਾਈਟਲ ਉੱਤੇ ਦਾਤੀ-ਹਥੌੜੇ ਦਾ ਨਾਲ ਖੰਡੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਪਿਛੋਕੜ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ.) ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਦੇ ਨਾਵਲ 'ਐਨਿਆਂ 'ਚੋਂ ਉੱਠੇ ਸੂਰਮਾ' ਦੇ ਨਾਇਕ ਵਰਗਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ 'ਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਲੇ ਸੀਨ ਵਿੱਚ ਦੋ-ਧਾਰੇ ਖੰਡੇ ਵਾਲੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਮੰਨ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦੀ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ' ਲਈ ਤਲਾਸ਼ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰ ਦਾ 'ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਰਾਸਤ' ਲਈ ਹੁੰਗਾਰਾ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ' ਵਰਗੇ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿੱਚ ਹੀ ਝੂਲਦਾ ਹੈ।

6. ਉਹ 'ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜੁੱਸਾ' ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਸ਼ਾਇਦ ਨਕਸਲੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਰਹੇ ਸਨ, ਪਰ 70ਵਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ 80ਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਿਸਤਾਨੀ ਦਹਿਸ਼ਤਗ਼ਰਦੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕੀ ਰਹੀ ਹੈ-ਕੋਈ ਲਿਖਤ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹਰ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸੰਗ ਖਹਿ ਕੇ

ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੈਂਤੜਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੰਸਕਾਰ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਖਹਿਬੜਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਸਨ। ਇਸਦੇ ਬੀਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾਟਕਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

7. ਵਿਕਸਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਿੱਧੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੀ ਤਾਜ਼ਾ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਨਤਾਵਾਂ 40-50 ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਭਾਰਤੀ ਰਾਜ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਨੇ ਜਮਾਤੀ ਕਤਾਰਬੰਦੀ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਕਈ ਨਵੇਂ ਮੋਰਚੇ ਖੋਲ੍ਹ ਲਏ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਵਿਕਸਤ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਦੀ ਅਪਡੇਟਿੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਵਕਤ ਦੀ ਅਣ-ਸਰਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੈਂਪ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਬਦਲੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਅੰਤਿਮ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਰਟੀਆਂ-ਗਰੁੱਪਾਂ ਨੇ ਅਪਡੇਟਿੰਗ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਿੜਕ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਪਾਰਲੀਮਾਨੀ ਕਿਰਦਾਰ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਪਾਰਟੀਆਂ -ਗਰੁੱਪ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 40 ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਪੈਰ੍ਹਾਵਾਰ ਅਪਡੇਟ ਕਰਨ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਲਟਕਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਸਾਹਵੇਂ ਸ਼ਰਣਾਗਤ ਅਮਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

8. ਇੱਕ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਮੋਹਰੀ ਭਾਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਯੂਨੀਅਨ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਨੂੰ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾਵਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਲਾਹੇਵੰਦ ਭਾਅ ਦੀ ਮੰਗ ਉਭਾਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਹੁਣ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰ ਧਨੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਭਾਰਤੀ ਕਿਸਾਨ ਯੂਨੀਅਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਨਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਵੀ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਕਰਜ਼ੇ, ਕੁਰਕੀ ਜਾਂ ਸਨਅਤ ਲਈ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉੱਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸਰਗਰਮ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ ਇਹ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਮਾਲਕੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਬਹਾਲੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਰਕੀਟ ਦੇ ਰੇਟ ਮਿਲਣ ਉੱਤੇ ਥਾਂ ਬਦਲ ਕੇ ਵੀ ਮਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਵਿਧਾ ਖੇਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਤਾਂ ਬੇ-ਜ਼ਮੀਨੇ ਕਿਸਾਨ ਵਜੋਂ ਲਾਮਬੰਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਪੇਂਡੂ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

9. ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਨੇੜ ਅਤੀਤ ਮਾਲਕ ਕਿਸਾਨੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰਜਵਾੜਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਲਾਲ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਕਾਰਕੁੰਨ ਤਲ਼ੀ ਉੱਤੇ ਸਿਰ ਧਰਨ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸੱਚ ਸਾਬਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪੈਪਸੂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਮਸਾਂ ਪਾਂਸਕੂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੰਗੀਰ ਸਿੰਘ ਜੋਗਾ ਵਰਗੇ ਸਾਥੀ ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਰੰਗ ਵਿੱਚ

ਮਾਲਕਾਨਾ ਅਮਲ ਦੇ ਮੋਹਰੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਲਵਾ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਘਟਦੇ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਰਸਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਰੁਝਾਨ ਦੇ ਠੱਲ੍ਹੇ ਜਾਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਖ਼ੁਸ਼ ਹੈਸੀਅਤ ਟੈਕਸ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮੋਰਚੇ ਲਾਣਾ ਵੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀ ਮੁੜ-ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਨਹੀਂ ਭਰਦਾ। ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਸੁਤੰਤਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਥੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਖੱਜਲ-ਖੁਆਰ ਹੋ ਕੇ ਕਾਂਗਰਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਨਹਿਰੂਵਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਹਾਰਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਦੀਵਾਨਗੀ ਕਿਰਤੀਆਂ-ਗ਼ਦਰੀਆਂ ਤੇ ਲਾਲ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਖੁਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੋਈ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਖ਼ੁਸ਼ ਹੈਸੀਅਤ ਮੋਰਚੇ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵੀ ਵਿਵਾਦਤ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਲਾਹਾ ਲੈਣ ਵਾਲੀ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ-ਗੋਚਰਾ ਮੁੱਦਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।

10. ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਕਾਂਗਰਸ ਨਾਲ ਗਠਜੋੜ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਬੋਰਡ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਮੇਟੀ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੱਕ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਗਠਜੋੜ 'ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਹਾਰ' ਜੋਗੀ ਹੈਸੀਅਤ ਤੋਂ ਵੀ ਉਰ੍ਹੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਂਗਰਸ ਹਾਰ ਤੋਂ ਸਬਕ ਸਿੱਖ ਕੇ ਨਵੇਂ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਦਖ਼ਲ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਸੂਝ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਂਗਰਸ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਬੁਰਜੂਆਜ਼ੀ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਚਾਤਰ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਲਹਿਰ ਨੇ ਪਰਜਾ ਮੰਡਲ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਸਿੱਖ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰੀ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਕਾਲੀਆਂ ਪੱਗਾਂ ਵਾਲੇ ਕਾਮਰੇਡ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਚਮਕ ਵਰਗੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਨੇਤਾ ਦੇ ਹੱਥ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਜਨਤਕ ਜਥੇਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਰੈਡੀਕਲ ਕਿਸਾਨ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਰਕਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਅ ਪੇਚਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦਰੁਸਤ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਹੋਣਾ ਲੀਡਰਸ਼ਿਪ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾ ਨੇ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਜੋਂ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸਥਾਨਕ ਕਿਸਾਨ ਕਮੇਟੀਆਂ ਲਈ ਅਚੰਭਾਜਨਕ ਘਟਨਾ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਸਾਦਾ ਦਿਲ ਕਿਸਾਨ ਨੇਤਾ ਸੋਚ ਰਹੇ ਸਨ -ਕੋਈ ਘੋਨ-ਮੋਨ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਪੰਜਾਬ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ! ਇਹ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਉਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਸਿਆਸੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਅਨਜਾਣ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਹ ਅਕਾਲੀ ਦਲ ਨਾਲ ਗਠਜੋੜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੀ ਪੀ ਆਈ (ਐਮ.) ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਸੀ। ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਕੰਗ ਸੀ ਪੀ ਆਈ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਕਿਸਾਨ ਸਭਾ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਆਗੂ ਸਨ। ਉਹ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਗ਼ਦਰੀ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਵੇਈਂਪੁਈ ਦੇ ਜਵਾਈ ਸਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਹਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਬਹਿਕ ਉੱਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੱਦੀ ਪਿੰਡ ਕੱਲ੍ਹਾ ਸੀ, ਜੋ ਬਹਿਕ ਤੋਂ ਢਾਈ-ਤਿੰਨ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੀ ਦੂਰੀ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਵਾਸੀ ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਕੰਗ ਨੂੰ 'ਘੋਨੀ ਕਾਮਰੇਡ' ਹੀ ਆਖਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮਗਤ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਚਿਤਰਨ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਤੇ ਇਕ ਨਜ਼ਰ

ਡਾ. ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਲ ਕੌਰ

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਇਕ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਸਮਾਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਔਰਤ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ ਇਕ ਮਾਂ, ਬੇਟੀ, ਪਤਨੀ ਜਾਂ ਭੈਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਤਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਔਰਤ, ਟਾਂਵੀਂ-ਟਾਂਵੀਂ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਲੇਕਿਨ ਅਫ਼ਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਮਰਦ ਦੇ ਸਹਾਰੇ/ਅਧੀਨ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ। ਅਧੀਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਔਰਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਛੜਯੰਤਰ ਰਚਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਘਰੇਲੂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਬੇੜੀਆਂ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਕਦਰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਖਾਰ ਨਾ ਆ ਸਕੇ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਰਸਤੇ ਬੰਦ ਕੀਤੇ ਜਾਣ। ਲੇਕਿਨ ਔਰਤ ਦੀ ਇਹ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਦਿ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਪਰਵਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਔਰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦਰਜਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਹੂਲਤਾਂ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਮਲਕੀਅਤ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਰਗੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਪਕੜ ਸੀ। ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਵਰਗੇ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਖੇਤਰ ਵੀ ਔਰਤ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਥੱਲੇ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਔਰਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੋਹ ਲਏ ਗਏ। ਅੱਜ ਵੀ ਕਿਸੇ-ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਝਲਕ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੀਪੁਰ ਵਿਚ। ਔਖਿਆਈ ਭਰੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਔਰਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਹੈ, ਨਿਡਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆੜੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁੱਧ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਜਦੋਂ ਸੰਘ (Sangha) ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਬਿਨਾਂ ਸੰਕੋਚ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਵੀ ਖੋਲ੍ਹੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਤਬਕੇ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੀ ਔਰਤ ਸੰਘ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਥੇਰੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਘ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਔਰਤ ਘਰੇਲੂ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਘ ਵਿਚ ਥੇਰੀ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਪੱਖਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਥੇਰੀਆਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਥੇਰੀਗਾਥਾ (Therigatha) ਨਾਂਅ ਦੇ ਬੁਧਿਸਟ ਗ੍ਰੰਥ

ਵਿਚ ਲਿਖਤ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਗਤੀ ਅੰਦੋਲਨ (Bhakti Movement) ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਯੋਗਦਾਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਕਾਰੀ ਪੰਥ (Sect)। ਇਸ ਪੰਥ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕੁੱਝ ਬਹੁਤ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਅਮੀਰੀ-ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਡਰਤਾ ਨਾਲ ਭੰਡਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਭੰਗਾਜ਼ (Abhangyas) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਥ ਵਿੱਠਲ ਨਾਂਅ ਦੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪੂਜਦਾ ਸੀ। ਮੁਕਤਾ ਬਾਈ, ਸੋਯਰਾ ਬਾਈ, ਜਨਾ ਬਾਈ, ਬਹੀਨਾ ਬਾਈ, ਆਦਿ ਇਸ ਪੰਥ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧ-ਕਵਿੱਤਰੀਆਂ (Female Saints Poets) ਸਨ।

ਰਾਜ-ਗੱਦੀ ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਰਗੇ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਕਈ ਰਾਣੀਆਂ ਨੇ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਗੱਦੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨੀ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੱਤਾ। ਰਜ਼ੀਆ ਸੁਲਤਾਨਾ, ਬੀਬੀ ਦਲੇਰ ਕੌਰ, ਰਾਣੀ ਰੁਦਰਮਾ ਦੇਵੀ, ਰਾਣੀ ਵੈਲੂ ਨਛਿਅਰ, ਰਾਣੀ ਚਿਨੰਮਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਰਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਹੀਆਂ। ਝਲਕਾਰੀ ਬਾਈ, ਝਾਂਸੀ ਦੀ ਰਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਲਾਹਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਕ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ (ਕੋਲੀ) ਦੀ ਔਰਤ ਸੀ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਾਣੀ ਦਿਦਾ (Queen Dida) ਨੇ ਚਾਰ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕੈਥਰੀਨ ਆਫ਼ ਕਸ਼ਮੀਰ (Catherine of Kashmir) ਦਾ ਖ਼ਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਨਾਂਅ ਕਰਾਇਆ। ਕੈਥਰੀਨ ਦਾ ਗਰੇਟ (Catherine the great) ਰੂਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਰਾਜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਾਣੀ ਸੀ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਹੋਣ ਦਾ ਖਿਤਾਬ ਅਤੇ ਮਾਣ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਬਾਈ ਫੂਲੇ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ 1831 ਵਿਚ ਇਕ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। 9 ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲੜੀ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਜਿਓਤੀਰਾਓ ਫੂਲੇ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੜ੍ਹਾਈ ਸ਼ੁਰੂ ਅਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਕੀਤੀ। ਪੜ੍ਹ-ਲਿਖ ਕੇ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਨੇ ਇਹ ਜਾਣਿਆ ਕਿ ਆਗਿਆਨਤਾ ਹੀ ਔਰਤ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਅਗਿਆਨ ਰਹਿ ਕੇ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦੀ। ਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਕੂਲ (ਲੜਕੀਆਂ ਵਾਸਤੇ) 1848 ਵਿਚ ਭਿੜੇ-ਵਾੜਾ ਪੂਨੇ ਵਿਖੇ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕੁੱਲ 18 ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਅਤੇ 2 ਨਾਈਟ ਸਕੂਲ ਦਿਹਾੜੀ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਵਾਸਤੇ ਖੋਲ੍ਹੇ ਤਾਂ ਜੋ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਹ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਣ। ਮਰਦਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਹਵਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਈਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਈਆਂ ਪੀੜਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਬੱਚਿਆਂ ਦਾ ਯਕੀਨੀ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਜਨੇਪਾ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਬਾਈ ਨੇ ਬਾਲ ਹੱਤਿਆ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਗ੍ਰਹਿ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਇਸ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿਧਵਾ ਦਾ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਬੇਟਾ ਫੂਲੇ ਦੰਪਤੀ ਨੇ ਗੋਦ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂਅ ਯਸ਼ਵੰਤ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਯਸ਼ਵੰਤ ਦਾ ਵਿਆਹ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਿਆ ਸ਼ੋਧਕ ਸਮਾਜ ਨਾਂਅ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਫੂਲੇ ਦੰਪਤੀ ਨੇ ਬਣਾਈ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਅੰਤਰਜਾਤੀ ਵਿਆਹ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ, ਘੱਟ ਖਰਚੇ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦਹੇਜ ਤੇ ਪੰਡਤ ਬੁਲਾਏ

ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਿਡਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ। 1890 ਵਿਚ ਹੋਈ ਨਾਈਆਂ ਦੀ ਹੜਤਾਲ (Barber's Strike) ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਬਾਈ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਈਆਂ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝਾਇਆ ਕਿ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦੇ ਕੇਸਾਂ ਨੂੰ ਮੁੰਢਣ ਵਰਗਾ ਘਿਨੌਣਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਕੰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ 10 ਮਾਰਚ, 1998 ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਡਾਕ ਟਿਕਟ ਚਲਾਈ ਅਤੇ ਪੂਨੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਨਾਂਅ ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਬਾਈ ਫੂਲੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰੱਖਿਆ।

ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਸ਼ਿੰਦੇ (1850-1910) : ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਸੀ। ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਸ਼ਿੰਦੇ ਨੇ 1882 ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਆਧੁਨਿਕ ਔਰਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਮੂਲ-ਪਾਠ 'ਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ' ਲਿਖਿਆ। ਇਹ ਮੂਲ-ਪਾਠ ਮਰਾਠੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਸ ਮੂਲ-ਪਾਠ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉੱਤੇ ਤਿੱਖਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਹਾਰ ਕੀਤਾ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਔਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਦਿਸ਼ ਲਈ ਮੂਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰ ਠਹਿਰਾਉਣ ਵਰਗੇ ਚੁਣੌਤੀ ਭਰੇ ਦਾਅਵੇ ਲਈ ਇਹ ਮੂਲ-ਪਾਠ ਵਿਵਾਦਪੂਰਨ ਰਿਹਾ। ਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੁਲਨਾ, 1881 ਵਿਚ ਪੂਨੇ-ਵੈਭਵ (Pune Vaibhava) ਨਾਂਅ ਦੇ ਇਕ ਕੱਟੜ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨਪੰਥੀ ਸਮਾਚਾਰ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਛਪੇ ਲੇਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਲੇਖ ਸੂਰਤ ਦੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਵਿਜੇ ਲਕਸ਼ਮੀ ਨਾਂਅ ਦੀ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਸੀ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਇਹ ਦੋਸ਼ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਰਵਜਨਿਕ ਕਲੰਕ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਬੱਚੇ ਦਾ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਕਰਾਰ ਕਰਕੇ ਫਾਂਸੀ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਐਲਾਨੀ ਗਈ। ਤਾਰਾ ਬਾਈ ਸ਼ਿੰਦੇ, ਸਾਵਿੱਤਰੀ ਬਾਈ ਫੂਲੇ ਅਤੇ ਜਿਓਤੀ ਰਾਓ ਫੂਲੇ ਦੀ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜਕਰਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸੱਤਿਆ ਸ਼ੋਧਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਇਕ ਅਹਿਮ ਮੈਂਬਰ ਰਹੀ।

ਪੰਡਿਤਾ ਰਮਾਬਾਈ ਸਰਸਵਤੀ (AHEH-AIBB) : ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਜੰਮੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤ ਬਣੀ। ਇਕ ਉੱਚ-ਕੋਟੀ ਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 1883 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਸ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੰਡਨ ਬੁਲਾਇਆ ਗਿਆ। 1880 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਸ਼ੂਦਰ, ਬਿਪਨ ਬਿਹਾਰੀ-ਮੇਧਵੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ। ਵਿਆਹ ਉਪਰੰਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਚੀਅਨ ਧਰਮ ਅਪਨਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਚੀਅਨ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਈਬਲ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਮਰਾਠੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ। ਉਂਝ ਬਾਈਬਲ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈਬਰੀਉ ਅਤੇ ਗਰੀਕ (Hebrew and Greek) ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਲੜਕੀਆਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ-ਲਿਖਾਈ ਨੂੰ ਵਾਧਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਰੋਕਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਰੀਆ ਔਰਤ ਸਮਾਜ (Arya Women's Society) ਨਾਂਅ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ। 1900 ਵਿਚ ਪੰਡਿਤਾ ਰਮਾਬਾਈ ਮੁਕਤੀ ਮਿਸ਼ਨ ਖੋਲ੍ਹਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਵਿਧਵਾਵਾਂ, ਅਨਾਥ ਅਤੇ ਅਸਹਾਈ ਔਰਤਾਂ ਤੇ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ, ਪੜ੍ਹਾਈ-ਲਿਖਾਈ,

ਡਾਕਟਰੀ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਗਾਰ-ਸਿਖਲਾਈ ਆਦਿ ਸੇਵਾਵਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। 1912 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਰਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸਚੀਅਨ ਹਾਈ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'ਦੀ ਹਾਈ ਕਾਸਟ ਹਿੰਦੂ ਵੂਮੈਨ' ਨਾਂਅ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉੱਪਰਲੀ ਜਾਤ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਔਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਾਲੇ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਪੱਖਾਂ ਜਿਵੇਂ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ, ਬਾਲ-ਵਿਧਵਾ, ਵਿਧਵਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਅਗਿਆਨਤਾ, ਬਹੁਪਤਨੀ ਪ੍ਰਥਾ ਆਦਿ, ਉੱਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ। ਪੰਡਿਤਾ ਰਮਾਬਾਈ ਸਰਸਵਤੀ ਨੂੰ 7 ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੀ।

ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਬਿਕਾਜੀ (1864-1955) ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਮਰਾਠੀ ਤਰਖਾਣ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਲੰਡਨ ਸਕੂਲ ਆਫ਼ ਮੈਡੀਸਨ ਤੋਂ ਡਾਕਟਰ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਭਾਰਤੀ ਮਹਿਲਾ ਸੀ। ਕਦਮਬਿਨੀ ਗਾਂਗੁਲੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਸਰੀ ਅਭਿਆਸ ਕਰਤਾ ਮਹਿਲਾ ਡਾਕਟਰ, ਡਾ. ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਸੀ। ਬਾਲੜੀ ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਦਾ ਵਿਆਹ ਇਕ ਅਧੇੜ ਉਮਰ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰੁਕਮਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਜਿਸਮਾਨੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਘਰ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਵਿਆਹ ਉਪਰੰਤ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਨਾਲ ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਹੱਕ (Conjugal Rights) ਨੂੰ ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਨੇ ਅਦਾਲਤ ਵਿਚ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਦਾਲਤ ਨੇ ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਫੈਸਲਾ ਸੁਣਾਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਅਦਾਲਤੀ ਮੁਕੱਦਮੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ (Age of consent Act 1891) ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਿਸਦੇ ਤਹਿਤ ਸਹਿਮਤੀ ਦੀ ਉਮਰ 10 ਸਾਲ ਤੋਂ ਵਧਾ ਕੇ 12 ਸਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। 'ਏ ਹਿੰਦੂ ਲੇਡੀ' (A Hindu Lady) ਦੇ ਫ਼ਰਜ਼ੀ ਨਾਂਅ ਅਧੀਨ ਟਾਈਮਜ਼ ਆਫ ਇੰਡੀਆ (Times of India) ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਿਖੇ ਦੋ ਪੱਤਰ ਛਾਪੇ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਔਰਤ 'ਤੇ ਜਬਰਨ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਰੰਡੇਪਾ (Enforced Widowhood) ਸਨ। ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਦੇ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕੇਸ ਨੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪੂਰਨ ਸਰਵਜਨਿਕ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਨ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਯੰਤਰਣ v/s ਰਿਆਸਤਾਂ, ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰ v/s ਪੁਰਾਤਨਵਾਦ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ। 1929 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਪਰਦਾ' (Purdah) ਨਾਂਅ ਦੀ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚ ਇਹ ਦਲੀਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪੂਰਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 2008 ਵਿਚ ਰੁਕਮਾਬਾਈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਤੀ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕੇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਾਵਾਂ ਉੱਪਰ "ਐਨਸਲੇਵਡ ਡਾਟਰਜ਼ : ਕੋਲੋਨੀਅਲੀਜ਼ਮ, ਲਾਅ ਐਂਡ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਰਾਈਟਸ" (Enslaved daughters : Colonialism Law and Women's Rights) ਦੇ ਨਾਂਅ ਹੇਠ ਸੁੰਧੀਰ ਚੰਦਰ ਵੱਲੋਂ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਛਾਪੀ ਗਈ।

ਰਾਮਾਬਾਈ ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ (1898-1935) ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਗਰੀਬ, ਮੱਛੀਆਂ ਦੀਆਂ ਟੋਕਰੀਆਂ ਢੋਵਣ ਵਾਲੇ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। 9 ਸਾਲ ਦੀ ਬਾਲੜੀ ਰਾਮਾ ਦਾ ਵਿਆਹ 14 ਸਾਲ ਦੇ ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਭੁੱਖਮਰੀ ਵਿਚ ਬੀਤਿਆ। ਅੱਤ ਦੀ ਗਰੀਬੀ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਮਾਸੂਮ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾ ਬਖਸ਼ਿਆ। ਲੇਕਿਨ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਪੀੜ ਨੂੰ ਰਾਮਾਬਾਈ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਾਬਾ ਸਾਹਿਬ ਦੀ

ਪੜ੍ਹਾਈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਚ ਰੋੜਾ ਬਣਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ, ਉੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ, ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਾਖ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਸਾਥਣ ਦੇ ਅਡੋਲ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਬਲਿਦਾਨ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਅੰਬੇਡਕਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਥੌਟਸ ਆਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ (Thoughts on Pakistan) ਨੂੰ ਰਾਮਾਬਾਈ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਭੀਮਾ ਤੋਂ ਡਾ. ਭੀਮ ਰਾਓ ਅੰਬੇਡਕਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸਾਥਨ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਰਾਮਾਬਾਈ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਜੀਵਨ ਉੱਪਰ ਦੋ ਕਿਤਾਬਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ-ਯਸ਼ਵੰਤ ਮਨੋਹਰ ਦੀ ਰਾਮਾਬਾਈ ਅਤੇ ਨਾਨਾ ਧੁਕਲਕਰ ਦੀ ਤਿਆਗਵੰਤੀ ਰਾਮਾਮਾਊਲੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਖਨਊ ਦਾ ਇਕ ਖੇਡ-ਮੈਦਾਨ, ਮੁੰਬਈ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਸੂਤੀ ਘਰ, ਨਾਸਿਕ ਦਾ ਇਕ ਹਾਈ ਸਕੂਲ, ਮੁੰਬਈ ਵਿਚ ਇਕ ਇਲਾਕਾ, ਬੰਗਲੌਰ ਵਿਚ ਇਕ ਨਰਸਿੰਗ ਤੇ ਇਕ ਡੈਂਟਲ ਕਾਲਜ, ਰਾਮਾਬਾਈ ਅੰਬੇਡਕਰ ਦੇ ਨਾਂਅ 'ਤੇ ਖੋਲ੍ਹੇ ਗਏ।

ਰਸੁੰਧਰਾ ਦੇਵੀ (1810-1890) ਦਾ ਜਨਮ ਪੱਛਮੀ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੂਰਣ ਆਤਮ-ਕਥਾ ਲਿਖਣ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਔਰਤ ਸੀ। ਇਹ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ 1876 ਵਿਚ ਬੰਗਲਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਛਪੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂਅ ਆਮਰ-ਜੋਬਨ (My Life) ਸੀ।

ਅਨੰਦੀ ਗੋਪਾਲ ਜੋਸ਼ੀ (1865-1887) : ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਔਰਤ ਚਿਕਿਤਸਕ ਬਣੀ ਲੇਕਿਨ ਬਿਮਾਰੀ ਕਾਰਨ 21 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ।

ਹਿਲਦਾ ਮੇਰੀ ਲਜ਼ਾਰਸ (1890-1978) : ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਚੀਅਨ ਡਾਕਟਰ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਰੋਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੂਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਬਣੀ। 1961 ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੇਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਸਕਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਦਮਸ੍ਰੀ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜ਼ਿਆ।

ਮੁੱਥੁਲਕਸ਼ਮੀ ਰੈਡੀ (1886-1968) : ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਅੱਭਿਆਸਕਰਤਾ ਮਹਿਲਾ ਡਾਕਟਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਨ। ਡਾ. ਰੈਡੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਕੱਲਿਆਂ ਲੜਕਿਆਂ ਦੇ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਭਾਰਤ (British India) ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਵਿਧਾਨ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਮੈਂਬਰ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਹੈ। ਸਰਕਾਰੀ ਹਸਪਤਾਲ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਡਾਕਟਰ (House Surgeon), ਡਾ. ਰੈਡੀ ਸਨ। ਰਾਜ ਸਮਾਜਿਕ ਭਲਾਈ ਸਲਾਹਕਾਰੀ ਕਮੇਟੀ (State Social Welfare Advisory Board) ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮਹਿਲਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਮਦਰਾਸ ਨਗਰ ਨਿਗਮ ਅੱਵਾਈ ਘਰ (Madras Corporation Avvai Home) ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮੈਂਬਰ ਵੀ ਡਾ. ਰੈਡੀ ਚੁਣੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਗਰ ਪਾਲਿਕਾ ਅਤੇ ਵਿਧਾਨਿਕ ਮੱਤਾਅਧਿਕਾਰਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ। ਅਨਾਥ ਅਤੇ ਬੇਸਹਾਰਾ ਲੜਕੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੇਨਈ ਵਿਚ ਅੱਵਾਈ ਹੋਮ (Avvai Home) ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਵੇਸਵਾ ਘਰਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੇ ਲੜਕੀਆਂ ਦੇ ਅਨੈਤਿਕ ਕਾਰੋਬਾਰ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਵਾਸਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਿੱਲ ਪਾਸ ਕਰਵਾਇਆ। ਵੇਸਵਾ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਏ ਬੱਚੇ ਅਤੇ ਲੜਕੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਮਦਦ ਘਰ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਦੇਵਦਾਸੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੱਡਮੁੱਲਾ

ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਕੈਂਸਰ ਰਾਹਤ ਭੰਡਾਰ (Cancer Relief Fund) ਚਲਾਇਆ ਅਤੇ 1954 ਵਿਚ ਅਦਿਆਰ ਕੈਂਸਰ ਹਸਪਤਾਲ (Adyar Cancer Institute) ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਰੈਡੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ 1956 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਦਮ ਭੂਸ਼ਨ ਪੁਰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜ਼ਿਆ।

ਸਵਰਨਾ ਕੁਮਾਰੀ ਦੇਵੀ (1855-1932) : ਇਕ ਕਵਿੱਤਰੀ, ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜਕਰਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਬੰਗਾਲ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੇਖਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। 1896 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਖੀ-ਸਮੀਤੀ ਨਾਂਅ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਧਵਾ, ਅਨਾਥ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਲੜਕੀਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਹਾਰਾ ਦੇਣਾ ਸੀ। ਸਵਰਨਾ ਕੁਮਾਰੀ, ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਸੀ।

ਕਾਮਿਨੀ ਰੌਏ (1864-1933) : ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਔਰਤ ਆਨਰਜ਼ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ (Honors Graduate) ਸੀ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਮੱਤ-ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਲਈ ਅੰਦੋਲਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਸੀ।

ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਸ਼ਖ਼ਾਵਤ ਹੁਸੈਨ (1880-1932) ਦਾ ਜਨਮ ਉੱਤਰ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਅਮੀਰ ਜ਼ਮੀਨਦਾਰ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮੁਸਲਿਮ ਲੇਖਿਕਾ ਸੀ। ਬੰਗਾਲੀ ਮੁਸਲਿਮ ਲੜਕੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਪਹਿਲਾ ਸਕੂਲ ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਨੇ 1909 ਵਿਚ ਭਾਗਲਪੁਰ ਵਿਚ ਖੋਲ੍ਹਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂਅ ਸ਼ਖਾਵਤ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਹਾਈ ਸਕੂਲ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। 1916 ਵਿਚ ਬੇਗਮ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਿਮ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਸਥਾ, ਮੁਸਲਿਮ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਬਣਾਈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਮੁਸਲਿਮ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਸੀ। 1926 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੰਗਾਲ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਐਜੂਕੇਸ਼ਨ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਵਾਸਤੇ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸੀ। ਅਨਜੁਮ-ਏ-ਖਵਾਤੀਨ-ਏ-ਇਸਲਾਮ ਨਾਂਅ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਮੁਸਲਿਮ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਵਿਚ ਢਿੱਲ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਬੇਗਮ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਧਾਰਮਿਕ ਉੱਗਰ-ਪੰਥੀ ਅਨੁਦਾਰਤਾ ਸੀ। ਸੁਲਤਾਨਾਜ਼ ਡਰੀਮ (Sultana's Dream) ਨਾਂਅ ਦਾ ਨਾਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 1908 ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਪੂਰਣ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਲਿੰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਨਾਵਲ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅੰਗਾਤਮ ਸਵਰੂਪ ਕਾਰਨ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ। ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਬੰਗਲਾਦੇਸ਼ ਹਰ ਸਾਲ 9 ਦਸੰਬਰ ਦਾ ਦਿਨ ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਡੇ ਵਜੋਂ ਮਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੈਰ-ਮਾਮੂਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਪਦਕ ਨਾਲ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬੰਗਲਾਦੇਸ਼ ਦਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਨਮਾਨ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਬੰਗਲਾਦੇਸ਼ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਕ ਵਿੱਦਿਅਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰੀ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ, ਇਕ ਸਰਵਜਨਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਦਿਆਲਿਆ ਅਤੇ ਢਾਕਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਬਣਿਆ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਰਿਹਾਇਸ਼ੀ ਸਭਾ ਭਵਨ, ਬੇਗਮ ਰੋਕਿਆ ਦੇ ਨਾਂਅ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ।

ਸੰਸਥਾਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਮੂਹ 'ਭਾਰਤ ਸਤ੍ਰੀ ਮੰਡਲ' ਦੇ ਨਾਂਅ ਅਧੀਨ 1901 ਵਿਚ ਸਰਲਾ ਦੇਵੀ ਚੌਧਰਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਹੇਠ ਬਣਿਆ। ਇਹ ਮੰਡਲ 1917 ਵਿਚ 'ਵੂਮੈਨਜ਼ ਇੰਡੀਆ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ' ਨਾਂਅ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਚਲਾਇਆ। ਭਾਰਤੀ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਇਕਾਂਤਰ ਸੰਸਥਾ 1927 ਵਿਚ 'ਆਲ ਇੰਡੀਆ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਕਾਨਫਰੰਸ' (All India Women's Conference) ਦੇ ਨਾਂਅ ਹੇਠ ਬਣੀ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੁਨਰ-ਉਧਾਰ ਲਈ ਕਾਬਿਲ ਬਣਾਉਣਾ ਸੀ। ਡਾ. ਮੁੱਥੁਲਕਸ਼ਮੀ ਰੈਡੀ, ਸਰੋਜਿਨੀ ਨਾਇਡੂ, ਵਿਜੇ ਲਕਸ਼ਮੀ ਪੰਡਿਤ, ਰਾਜਕੁਮਾਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੌਰ, ਰਮੇਸ਼ਵਰੀ ਨਹਿਰੂ, ਚਾਰੂਲਤਾ ਮੁਖਰਜੀ, ਹਨਸਾ ਮਹਿਤਾ ਅਤੇ ਹੋਰ, ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੈਂਬਰ ਸਨ।

ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ (Social and Religious Movement) ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅੰਦੋਲ ਨਕਰਤਾ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਮੋਹਨ ਰਾਏ, ਇਸ਼ਵਰ ਚੰਦ ਵਿਦਿਆ ਸਾਗਰ, ਮਹਾਦੇਵ ਗੋਵਿੰਦ ਰਾਨਾਡੇ, ਬਹਿਰਾਮ ਮਾਲਾਬਰੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਨ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤਹਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ, ਬਾਲ ਵਿਆਹ, ਆਗਿਆਨਤਾ, ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਪ੍ਰਥਾ, ਆਦਿ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਅੰਦੋਲਨ ਛੇੜਿਆ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਧਾਰਕਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਦੋਸ਼-ਨਿਵ੍ਰਿਤੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹੀ, ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਜੜ੍ਹ 'ਤੇ ਚੋਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੋਧਕਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦੀਆਂ ਹਿੰਦੂ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਮਰਯਾਦਿਤ ਰਿਹਾ। ਡਾ. ਬੀ.ਆਰ. ਅੰਬੇਡਕਰ, ਜਿਓਤੀ ਰਾਓ, ਗੋਵਿੰਦ ਰਾਓ ਫੂਲੇ ਅਤੇ ਵਿੱਠਲ ਰਾਮਜੀ ਸ਼ਿੰਦੇ, ਹਰ ਜਾਤ ਅਤੇ ਵਰਗ ਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਸਤੇ ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਛੇੜਨ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਨ।

ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਰਾਜ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਪੂਰੇ ਜੋਸ਼ ਨਾਲ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ ਦਿੱਤਾ। ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਧਾਰ ਜਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅੰਦੋਲਨ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਸਿਰਫ਼ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਾਉਣਾ ਸੀ, ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਪੜ੍ਹੀਆਂ-ਲਿਖੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੇਂਡੂ ਗਵਾਰ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਸੰਗਠਨ ਬਣੇ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਉੱਪਜ ਹੋਈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

Sewa : ਸੈਲਫ਼ ਇੰਪਲਾਇਡ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ (Self Employed Women's Associaiton) : ਇਕ ਅਗ੍ਰਗਾਮੀ ਵਪਾਰਕ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਸੰਗਠਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਈਲਾ ਭੱਟ ਨੇ 1972 ਵਿਚ ਅਹਿਮਦਾਬਾਦ ਵਿਖੇ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਘੱਟ ਆਮਦਨੀ ਵਾਲੀਆਂ ਸਵੈ-ਸ਼ਾਸਿਤ ਮਹਿਲਾ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨਅਧਿਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਨਿਯਮਿਤ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸੰਸਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮੁਨਾਫ਼ਾ ਨਾ-ਲੈਣ ਵਾਲੀ ਸੰਸਥਾ (Non-Profit Organisation) ਹੈ। ਸਵੈ-ਸ਼ਾਸਿਤ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਔਰਤਾਂ, ਉਹ ਔਰਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯਮਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤਨਖ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦੀ

ਹੈ। ਇਹ ਔਰਤਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਨਅਧਿਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ-ਰਹਿਤ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸਵੀਕਰੀਤੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਲਸ ਤੇ ਕਾਨਟਰੈਕਟਰਜ਼ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਵੀ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। Sewa ਅਜਿਹੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਜੱਥੇਬੰਦ ਕਰਕੇ ਪੱਕੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸ਼ਹਾਦਾ ਅੰਦੋਲਨ (Shahada Movement) : ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਦੇ ਭੀਲ-ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਜ਼ਮੀਨ-ਜਾਇਦਾਦ ਰਹਿਤ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੇ, ਜ਼ਮੀਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਕਬੀਲੇ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਜ਼ਦੂਰ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਮੀਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਮੂਹਿਕ ਬਲਾਤਕਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਜੰਗਜੂ ਰੂਪ ਦਿੰਦਿਆਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਲਾਮਬੰਦ ਕਰਕੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜੈਕਾਰੇ ਲਾਏ। ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਸ਼੍ਰਮਿਕ ਸੰਗਠਨ ਵੀ ਬਣਾਇਆ।

ਯੂਨਾਈਟਿਡ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਐਂਟੀ ਪ੍ਰਾਈਸ ਰਾਈਜ਼ ਫਰੰਟ (United Women's Anti-Price Rise Front) : ਇਹ ਮੋਰਚਾ, 1973 ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਸਰਕਾਰ ਵੱਲੋਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਮੁਦਰਾ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਇਹ ਮੁਦਰਾ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਪਏ ਭਿਅੰਕਰ ਸੋਕੇ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਮੋਰਚੇ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ ਮੋਹਰੇ ਖ਼ਪਤਕਾਰ ਬਚਾਓ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਰੱਖੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਲਾਜ਼ਮੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਅਤਿਨਿਊਨ ਦਾਮ ਨਿਯਮਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਰੱਖੀ ਗਈ।

ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਲਹਿਰ (Nav-Nirman Movement) : ਇਹ ਲਹਿਰ ਬਦਇਖ਼ਲਾਕੀ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਕਾਲਾ-ਬਾਜ਼ਾਰੀ, ਆਦਿ ਮੁੱਦਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨੌਜਵਾਨ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਨੇ 1974 ਵਿਚ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। ਮੱਧ ਵਰਗੀ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਸਮਰਥਨ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਘਰੇਲੂ ਹਿੰਸਾ, ਘਰੇਲੂ ਹੱਕਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਡੰਬਰਾਂ ਵਰਗੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ।

ਪ੍ਰੋਗਰੈਸਿਵ ਆਰਗੇਨਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਆਫ ਵੂਮੈਨ (Progressive Organisation of Women), **ਔਰਤ ਸਮਤਾ ਸੈਨਿਕ ਦਲ (League of Women Soldiers) ਅਤੇ ਸ਼੍ਰਮਿਕ ਮਹਿਲਾ ਸੰਗਠਨ** (Working Women's Organisation) ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਚਲਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਕੇ ਲਿੰਗ-ਆਧਾਰਿਤ ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਚਿਪਕੋ ਲਹਿਰ (Chipko Movement) : ਇਹ ਮੁਹਿੰਮ ਔਰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਗਾਵਰਾ ਦੇਵੀ ਨਾਂਅ ਦੀ ਭੋਤੀਆ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਔਰਤ ਨੇ ਉਤਰਾਖੰਡ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨੀਤੀ ਦੇ ਤਹਿਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਜੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਨਅਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਲਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁਨਾਫ਼ੇ ਵਾਸਤੇ ਦਰੱਖਤਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਸਕਣ। ਸਥਾਨਕ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਦਰੱਖਤਾਂ ਨੂੰ ਚੰਬੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਅਰੇ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰੱਖਤਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਲਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਫੈਸਲਾ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਐਂਟੀ ਲੀਘਰ ਮੂਵਮੈਂਟ (Anti-Liquour Movement) : ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ ਨੂੰ ਸੰਧਿਆ ਨਾਂਅ ਦੀ ਇਕ ਪੇਂਡੂ ਔਰਤ ਨੇ ਆਂਧਰਾ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਦਿਹਾਤੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਵਿਕ ਰਹੀ ਸਸਤੀ ਸ਼ਰਾਬ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਸ਼ਰਾਬੀ ਪਤੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਸਰੀਰਕ ਕੁੱਟ-ਮਾਰ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਪੀੜਨ ਸਹਿ ਰਹੀਆਂ ਦਿਹਾਤੀ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਰਾਬ ਦੀਆਂ ਦੁਕਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਠੀਆਂ ਨਾਲ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਆਦਮੀ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇਗਾ ਉਸ ਦਾ ਸਿਰ ਮੁੰਡਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਰਾਬ ਨੂੰ ਵੇਚੇਗਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਖੱਚਰ ਉੱਤੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਪਿੰਡ 'ਚ ਘੁਮਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਰਕਾਰ ਨੇ 1995 ਵਿਚ ਸ਼ਰਾਬ ਦੀ ਵਿਕਰੀ 'ਤੇ ਪੂਰੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਪਾਬੰਦੀ ਲਗਾ ਦਿੱਤੀ।

ਗੁਲਾਬੀ ਗੈਂਗ (Gulabi Gang) : ਇਹ ਸਮੂਹ ਉੱਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਦੌਸ਼ਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਵਸਦੀਆਂ ਗਰੀਬ, ਹੇਠਲੇ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਸੁਮਨ ਸਿੰਘ ਚੌਹਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਹੇਠ 2002 ਵਿਚ ਬਣਾਇਆ। ਬਦੌਸ਼ਾ ਭਾਰਤ ਦੇ 200 ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਰੀਬ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਤ ਅਪਰਾਧਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾਈ ਤੱਕ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੰਪਤਪਾਲ ਦੇਵੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪੁਲਸ, ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਰੀਬ ਔਰਤਾਂ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ) ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਘਰੇਲੂ ਅਪਰਾਧਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਜਵਾਬਦੇਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਹੇਠਲੇ ਪਾਇਦਾਨ ਉੱਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਤ ਅਪਰਾਧਾਂ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਗਰੀਬ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋ ਕੇ ਡੰਡਾ ਨੀਤੀ ਜ਼ਰੀਏ ਵਿਰੋਧ 'ਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨੇਕਡ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟ ਬਾਏ ਮਨੀਪੁਰਜ਼ ਮਦਰਜ਼ (Naked Protest by Manipur's Mothers) : 11 ਜੁਲਾਈ, 2004 ਨੂੰ 32 ਸਾਲ ਦੀ ਥੰਗਜਾਮ ਮਨੋਰਮਾ ਨਾਂਅ ਦੀ ਇਕ ਮਨੀਪੁਰੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਅਸਾਮ ਰਾਈਫਲਜ਼ (ਆਰਮੀ ਦਾ ਇਕ ਯੂਨਿਟ) ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਗਾ ਕੇ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬੰਧਿਤ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਮੈਂਬਰ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਦਿਨ ਦੀ ਸਵੇਰ ਨੂੰ ਮਨੋਰਮਾ ਦੀ ਨੰਗੀ ਲਾਸ਼ ਬਰਾਮਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਗੁਪਤ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਬੰਦੂਕ ਦੀਆਂ ਗੋਲੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲਾਸ਼ ਦੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਬੇਰਹਿਮੀ ਅਤੇ ਬੁਜ਼ਦਿਲੀ ਨਾਲ ਕਤਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੋਰਮਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮੂਹਿਕ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। 5 ਦਿਨਾਂ ਬਾਅਦ ਇਮਫ਼ਾਲ ਦੀਆਂ 30 ਸਥਾਨਕ ਔਰਤਾਂ ਨੇ ਨਗਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਾਰਚ ਕੱਢਿਆ ਅਤੇ ਨਾਅਰੇ ਲਗਾਏ, "ਭਾਰਤੀ ਆਰਮੀ ਸਾਡਾ ਬਲਾਤਕਾਰ ਕਰੇ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੋਰਮਾ ਦੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਹਨ।" (Indian Army rape us. We are all Manorama's Mothers)। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਡਰ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਦਰੋਹ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਸਾਮ ਰਾਈਫਲਜ਼ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨੈਸ਼ਨਲ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ ਆਫ ਦਲਿਤ ਵੂਮੈਨਜ਼ (National Federation of Dalit Womens) : ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਘੀਕਰਣ 1985 ਵਿਚ ਰੂਥ ਮਨੋਰਮਾ ਨੇ ਨੈਸ਼ਨਲ ਫੈਡਰੇਸ਼ਨ ਆਫ ਦਲਿਤ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਉਸਾਰਿਆ। ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਲਿਤ ਔਰਤ,

ਦਲਿਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ-ਜਾਤੀਗਤ, ਜਮਾਤ ਆਧਾਰਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗੀ। ਸਮਾਜਿਕ-ਜਾਤੀਗਤ-ਪਿਤਾਪੁਰਖ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਤਾਂ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਲੁੱਟੀ ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਛੂਆਛਾਤ, ਲਿੰਗੀ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਿਤ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਇੱਥੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੁੱਕਦਾ, ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ-ਪਰਿਵਾਰਿਕ-ਕ੍ਰਮਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੋਚ ਵੀ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਿਨਾਰੇ 'ਤੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਉੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਹਿੰਦੂ ਔਰਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਮਾਣਯੋਗ ਪੱਧਵੀ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਥਾਈ-ਧੰਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸਹੂਲਤਾਂ ਮਾਣਦੀ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਨੀਵੀਂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਗਰੀਬ ਕਿਰਤ ਕਰਦੀ ਔਰਤ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਹੈ। ਮੁੱਖ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਸਤਰੀਵਾਦ ਅੰਦੋਲਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਉੱਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਜਾਤੀਗਤ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਜਾਤ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜਾਤ ਆਧਾਰਤ ਲਿੰਗੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ (Caste based sexual violence) ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਇਸ ਸੋਸ਼ਣ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਨ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਿਰਤ ਆਧਾਰਤ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਦਲਿਤ ਔਰਤ ਦੀ ਇਸ ਤਰਸਯੋਗ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਘਰੇਲੂ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਕੁੱਖੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਵੂਮੈਨਜ਼ ਸਟੱਡੀਜ਼ (Women's Studies) : ਭਾਰਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਦਿਆਲਿਆ ਦੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਵੂਮੈਨ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਦਾ ਆਰੰਭ 1975 ਵਿਚ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਮੁੰਬਈ ਵਿਚ, ਰਿਸਰਚ ਸੈਂਟਰ ਫਾਰ ਵੂਮੈਨਜ਼ ਸਟੱਡੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਨੀਰਾ ਦੇਸਾਈ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਵੂਮੈਨਜ਼ ਸਟਡੀਜ਼ ਇਸਤਰੀਵਾਦ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਬਾਂਹ ਕਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਟੀਚਾ ਸਿੱਖਿਆ, ਖੋਜ ਤੇ ਅਨੁਸੰਧਾਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨ ਆਦਿ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਤ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਘਰ : ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ-ਘਰ ਉਰਵਸ਼ੀ ਬੁਟਾਲੀਆ ਅਤੇ ਰਿਤੂ ਮੈਨਨ ਨੇ 1984 ਵਿਚ ਕਾਲੀ ਫਾਰ ਵੂਮੈਨ (Kali for Women) ਦੇ ਨਾਂਅ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। 2003 ਵਿਚ ਉਰਵਸ਼ੀ ਬੁਟਾਲੀਆ ਨੇ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬੁਕਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਜਿਥੇ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਇਸਤਰੀਵਾਦ ਅੰਦੋਲਨ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਪਕੜ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਲੇਕਿਨ ਜ਼ਮੀਨੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਹੁਤਾ ਸੁਧਾਰ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਧਾਰਮਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ-ਜਾਤੀਗਤ) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਤਿੱਖਾ ਹਮਲਾ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਡਾਂਵਾਡੋਲ ਹੀ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀਵਾਦ ਅੰਦੋਲਨ ਦੀ ਅਸਲ ਕਾਮਯਾਬੀ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਔਰਤਾਂ ਇਕ ਜਾਤ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਨਾ ਬਣ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕਦੋਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬੌਰੀਆ, ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥਗਤ ਅਧਿਐਨ

-ਲਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਏਸ਼ੀਆ ਮਹਾਂਦੀਪ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਏ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ 'ਚ 'ਆਗਨੇਯ' ਲੋਕ ਵਸਦੇ ਸਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਰੀਆ ਨੇ 'ਨਿਸ਼ਾਦ' ਵਜੋਂ ਪੁਕਾਰਿਆ। ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਕਾਲੇ ਅਤੇ ਨੱਕ ਚੌੜੇ ਸਨ। ਨਿਸ਼ਾਦ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਹੋਰ ਨਾਂ 'ਕੌਲ ਅਤੇ ਭੀਲ' ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਲਗਭਗ 15 ਈ. ਪੂਰਵ ਤੱਕ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਗਨੇਯ ਲੋਕ, ਆਰੀਆ ਬਣ ਗਏ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਆਗਨੇਯ ਖ਼ਾਨਦਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਜਾਤੀਆਂ ਅੱਜ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨ-ਆਰੀਆਈ ਭਾਸ਼ਾ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਭਾਰਤੀ ਅਨ-ਆਰੀਆਈ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਿਸ਼ਟ ਨਾਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਗਨੇਯ' ਪਰਿਵਾਰ ਅੰਦਰ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਆਗਨੇਯ ਦੀਪੀ ਜੋ ਪ੍ਰਸ਼ਾਂਤ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਦੇ ਦੀਪਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਆਗਨੇਯ ਦੇਸੀ ਜੋ ਯੂਰੇਸ਼ੀਆ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।' (ਬੇਦੀ 1971-192)।

ਪ੍ਰਸ਼ਾਂਤ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਲਾਇਆ, ਪਾਲੀ, ਮੋਨਖ਼ਮੇਰ ਅਤੇ ਮੁੰਡਾ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਮੋਨਖ਼ਮੇਰ ਦਾ ਹਿੰਦ ਚੀਨ ਅਤੇ ਮੁੰਡਾ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸਬੰਧ ਹੋਣ ਦੇ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂੰਹ ਨੂੰ ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਾਰ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਨੀਗਰੋ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ 'ਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਈ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧੀ ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਹੈ ਕਿ ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਨਸਲ ਦੇ ਚਿੰਨ ਕਾਲੀ ਨਸਲ ਦੇ ਲੋਕਾਂ... ਬਾਵਰੀਏ, ਅਹੀਰ, ਜੰਗਲੀਕਰਾਲ, ਸਾਂਸੀ, ਪੇਰਨੇ, ਨਟ, ਬਾਜੀਮਾਰ, ਪਖੀਵਾਜੇ, ਗਰਨੀ, ਗਧੀਲੇ ਆਦਿ ਖਾਨਾਂ-ਬਦੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। (ਬੇਦੀ 1971b :15)

ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਭਾਸਾ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੌਰੀਆਂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ, ਕੁਝ ਕੁ ਵਿਆਕਰਣਕ ਅਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਸ਼ ਮਿਲਦੇ ਵੀ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਵੀ ਹਨ। 'ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦਾ ਨਾਂ 'ਜਾਲ' ਜਾਂ 'ਬੌਰ' ਤੋਂ ਪਿਆ ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਹ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦੇ ਸਨ। (Singh 2010a : 5) ਬੌਰੀਆ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਰਥ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਜਾਤੀਗਤ ਨਾਮਕਰਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਹਵਾਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੌਰੀਆ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ 'ਬੌਰ' ਜਾਂ 'ਬਾਵਰੇ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ (ਵਾਗੁਰ) ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ 'ਵਾਗੁਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸੂਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ'

(Suryakanta1981 : 84)

ਮੌਜੂਦਾ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਦੇ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ 'ਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੀ ਬੌਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਜਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਗੱਲ ਹੈ। ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ 'ਬੌਰੀਆ, ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਰਥਗਤ ਅਧਿਐਨ ਆਪਸੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ-ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੋ ਉਪ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਕਾਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਗਤ ਰੂਪ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਾਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

'ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਦ Semaintics ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। Semaintics ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ Semainein ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ, 'ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨਾ' ਜਾਂ 'ਅਰਥ ਦੇਣਾ'। ਇਹ ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ ਅੱਗੋਂ Sema ਭਾਵ ਚਿੰਨ੍ਹ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ Economics ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਉਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।(ਸਿੱਧੂ 1990-161)

ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੋ ਸਾਰਥਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਸਮੂਹਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਉਤਪੰਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੌਰੀਆ, ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ,

ਪ੍ਰਾਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 1.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਸਿਐ	ਸਿਆ	ਬਾਦੜਾ	....	ਅਸਮਾਨ
(Bhaduri 1983:266)	(Bhattacharya 1975:174)			
ਦੁਰੈ	ਦਰੈ	ਅਰੜੈ	ਦਰੈ	ਦਰਖਤ
(Bhaduri 1983:268)	(Bhattacharya 1975:72)	(Bhattacharya 1975:191)		
ਧੁਪੈ	ਦੂਪੂ	......	ਦੁਪੈ	ਧੁੱਪ
(Bhaduri 1983:146)		(Bodding Vol. v 1934:333)		

ਹੂਈ	ਹੁਜੈ	ਹੋਇ	ਹਾੜ	ਹਵਾ
(Bhaduri 1983:72)	(Bhattacharya 1975:266)	(Bodding Vol. v 1934:108)		
ਰਤੀ	ਰਤੈ	ਮਿਡੀ	....	ਰਾਤ
(Bhattacharya 1975:83)	साहु 1986-242			
ਸਮਦਰੈ	ਸਮਦਰੈ	......	ਸਮੁੰਦ	ਸਮੁੰਦਰ
(Bhattacharya 1975:57)		(Bodding Vol. v 1934:230)		

ਪੰਛੀਆਂ/ਜਾਨਵਰਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 2.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਕੂਤੀਐ	ਸੇਟਾ	ਸੇਟਾ	....	ਕੁੱਤਾ
(ਸਿੰਘ 2011-47)	साहु 1986-244			
ਗਦੈ	ਗਦੈ	ਗਦਾ	ਗਾਦੀ	ਗਦਾ
(Bhaduri 1983:57)	(Bhattacharya 1975:26)	(Bodding Vol. v 1934:635)		
ਗੀਜੜੀ	ਗੀਡੀ	ਗਿਦਬ	ਗਿਦੀ	ਗਿਰਝ
(Bhaduri 1983:40)	साहु 1986-259	(Bodding Vol. v 1934:677)		
ਕੂਬੈ	ਕੁਲਾ	ਕੁਲਾ	ਸੇਰ	ਸ਼ੇਰ
साहु 1986-191	साहु 1986-191	(Bodding Vol. v 1934:246)		
ਮੇਡਕੀ	ਮਿਨਡੇ	ਮੇਡਕੀ	ਚੇਰੀ	ਭੇੜ
(Bhaduri 1983:42)	(Bhattacharya 1975:44)	(Bhattacharya 1975:62)		
ਊਦੜੇ	ਚੂਟੂ	ਚੂਟੂ	ਚੂਟੂ	ਚੂਹਾ
साहु 1986-244)	साहु 1986-244)	(Bodding Vol. v 1975:47)		

ਦਿਨਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 3.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਇਤੁਅਰ	ਇਤੁਆਰ	ਇਤੁਆਰ	ਰੋਬੀਬਾਰ	ਐਤਵਾਰ
साहु 1986-248)	साहु 1986-248)	(Bodding Vol. v 1934:115)		
ਸੋਮਬਾਰ	ਸੋਮਬਾਰ	ਸੋਮਬਾਰ	ਸੌਅਮ	ਸੋਮਵਾਰ

साहु 1986-254)	साहु 1986-254)	(Bodding Vol. v 1934:311)		
ਗਪੈ	ਗੱਪਾ	ਗਪਾ	ਗਾਪਾ	ਕੱਲ੍ਹ
	साहु 1986-248)	साहु 1986-248)	(Bodding Vol. v 1934:23)	
ਚਨਣੀ	ਦਾਨ	ਦੀਨ	ਦੀਨ	ਦਿਨ
	(Bhaduri 1983:48)	साहु 1986-248)	(Bodding Vol. v 1934:145)	
ਮਘੈ	ਮਾਘ	ਮਾਘ		
	साहु 1986-250)	साहु 1986-250)		

ਸਰੀਰਕ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 4.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਡਟੇ	ਡਟਾ	ਡਟਾ	ਦਾਂਤ	ਦੰਦ
	साहु 1986-228)	साहु 1986-228)	(Bodding Vol. v 1934:77)	
ਦੋਹੌਂ	ਸਾੜਸੀ		ਦੇਹ	ਸਰੀਰ
	(Bhaduri 1983:39)		(Bodding Vol. v 1934:381)	
ਬੁਕੌਂ	ਬੀੜ	ਬੋਕੋ		ਹੱਥ
	(Bhaduri 1983:266)	(Bhattacharya 1975:52)		
ਨਾਅਕ	ਈਡ	ਕੋਨ		ਨੱਕ
	(Bhaduri 1975:287)	(Bhattacharya 1975:287)		

ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 5.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਸਲੈ	ਭੇਅ	ਤਰਾਤਰ	ਸਾਲਾ	ਸਾਲਾ
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1934:150)	
ਗੋਤੀਐ	ਪ੍ਰਹੁਨਾ	ਗੋਤਿਆ		ਪ੍ਰਹੁਣਾ
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)		
ਹੁਗੈ	ਹੁਗੈ	ਦਦਾ		ਭਰਾ

	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)		
ਆਈ	ਆਈ	ਈਂਗਾ	ਈਂਗਾ	ਜਵਾਈ
	साहु 1986-248)	साहु 1986-243)	(Bhattacharya 1975:262)	
ਜਓਈ	ਦਮਾਦ	ਜਉਈ	ਜਵਾਈ	ਜਵਾਈ
	साहु 1986-241)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1934:480)	
ਕੂੜੀ	ਕੂੜੀ	ਕੂੜੀ	ਕੂੜੀ	ਕੁੜੀ
	(Bhaduri 1983:42)	साहु 1986-243)	(Bhattacharya 1975:88)	

ਖਾਣਪੀਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 6.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਸਕਰ	ਸੱਕਰ	ਸੱਕਰ	ਸਕਰ	ਸ਼ੱਕਰ
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1934:42)	
ਅਦੈ	ਅਦੈ	ਅਦਾ	ਅਦੈ	ਅਦਰਕ
	(Bhaduri 1983:42)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1975:287)	
ਖੂਜਰੌਂ		ਖਿਲਾ	ਖੀਜੂਰ	ਖ਼ਜੂਰ
		(Bhaduri 1983:42)	(Bhattacharya 1975:287)	
ਪੂਟੈ	ਪੂਟੂ	ਪੂਟੂ	ਪੁਟਕਾ	
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1934:42)	
ਅਬ	ਉਲ	ਉਲ		ਅੰਬ
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)		
ਗੋਹੌਂ	ਗੇਹੂੰ	ਗੋਰੋਂਮ	ਗੁਹੂ	
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)	(Bodding Vol. v 1934:42)	

ਘਰੇਲੂ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 7.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਦੁਰਾ	ਦੁਆਰ	ਦੁਆਰ	ਦੁਆਰ	ਦਰਵਾਜਾ
	साहु 1986-238)	साहु 1986-238)	(Bodding Vol. v 1934:253)	
ਤੂਹੌਂ	ਸੁਨੁਮ	ਸੁਨੁਮ	ਸੁਨੁਮ	ਤੇਲ

	साहु 1986-191)	साहु 1986-191)(Bodding Vol. v 1934:27)		
ਸੁਈ	ਸੁਜਿ	ਸੁਜਿ	ਸੂਔਂ	ਸੂਈ
	साहु 1986-248) (Bhattacharya 1975:287)(Bodding Vol. v 1934:339)			
ਤਕਈਐ	ਤਕਈਆ		ਤਕੀਐ	ਸਿਰਹਾਣਾ
	(Bhaduri 1983:42)		(Bodding Vol. v 1934:225)	

ਰੁਜਗਾਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 8.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਧੂਬੀ	ਧੋਬੀ	ਧੋਬੀ	ਧੂਬੀ	ਧੋਬੀ
	साहु 1986-241)	साहु 1986-241)(Bodding Vol. v 1934:405)		
ਦਸੀ	ਨਿਉਕਰ	ਨਿਉਕਰ	ਦਾਸੀ	ਨੌਕਰ
	साहु 1986-243)	साहु 1986-243)(Bodding Vol. v 1983:38)		
ਖਿਤੜੌਂ		ਖੇਤਿ	ਖਿਤੈ	ਖੇਤੀ
		साहु 1986-242) (Bodding Vol. v 1975:168)		

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਸਾਰਨੀ 9.1

ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਮੁੰਡਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਕੁਰਕੂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਸੰਥਾਲੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ	ਟਕਸਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ
ਰੰਅਗ	ਰਾਅੰਗ	ਰਾਅੰਗ	ਰੰਗੀਆ	ਰੰਗ
	साहु 1986-1932)	(Bhattacharya 1975:108)	(Bodding Vol. v 1975:108)	
ਰਤੈ	ਲਾਲਿ	ਲਾਲਿ	ਰੰਗੀਆ	ਲਾਲ
(Bhattacharya 1975:185)	(Bhattacharya 1975:185)	(Bodding Vol. v 1934:108)		
ਹਰੈ	ਹਰਿਆਰ	ਹਰਿਆਰ	ਡੇਮਕਾ	ਹਰਾ
(Bhattacharya 1975:153)	(Bhattacharya 1975:154)	(Bodding Vol. v 1934:5)		
ਓਚੈ	ਉੱਚਾ	ਉੱਚਾ	ਕਾਟੂ	ਉੱਚਾ
	साहु 1986-254)	साहु 1986-254)(Bhattacharya 1975:68)		
ਅਚਛੌਂ	ਅਚਛਾ	ਅਚਛਾ	ਮਾਦੁਆ	ਚੰਗਾ
	साहु 1986-254)	साहु 1986-254)	(Bodding Vol. v 1934:220)	
ਮਰੁਖ	ਮਰੁਖ	ਮਰੁਖ		ਮੂਰਖ

	साहु 1986-254)	साहु 1986-254)		
ਗਭੈ	ਗਭੈ		ਗਾਭਾ	ਵਿਚਕਾਰ
	(Bhattacharya 1975:7)		(Bodding Vol. v 1934:91)	
ਕੂਵੀ	ਧਾਵਾ	ਧਾਵਾ	ਧਾਵਾ	ਦੂਰੀ
	(Bhaduri 1983:187)	(Bhattacharya 1975:66)	(Bodding Vol. v 1934:390)	
ਨਵੈ	ਨਵੈ		ਨਾਵਾਂ	ਨਵਾਂ
	(Bhaduri 1983:128)		(Bodding Vol. v 1934:360)	

ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੌਰੀਆ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਆਸਟ੍ਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਭਾਵ ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਨਾਲ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਸਾਂਝਾਂ ਹਨ। ਮੁੰਡਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ 'ਸਿਆ, ਦਰੈ, ਦੁਪੂ, ਰਤੈ, ਨਈਹਰ, ਸਮਦਰੈ, ਕੁਲਾ, ਹੁਗੈ, ਆਈਂ ਆਦਿ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਜੋ ਬੌਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਸਿਐ, ਦੁਰੈ, ਧੁਪੈ, ਰਤੀ, ਨੀਹਰ, ਸਮੰਦਰੈ, ਹੁਗੈ, ਆਈਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਹੁਇ, ਸਿਕੂ, ਕੁਲੇ, ਮੈਡਕੀ, ਗੋਤਿਆ, ਜਓਂਈਂ, ਕੁਰਕੂ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਬੌਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ 'ਹੁਈ, ਛਿਕੌਂ, ਮੇਡਕੀ, ਗੋਤੀਐ, ਜਓਈਂ, ਨਾਂਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸੰਥਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ 'ਸਾਂਝਾ, ਸਾਲਾ, ਦੇਹ, ਖੀਜੂਰ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜੋ ਬੌਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੌਰੀਆ, ਮੁਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਚਾਰਾਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਗਦੈ, ਭਟੈ, ਸਕਰ, ਅਦੈ, ਕੂੜੀ, ਡਟੈ, ਰੰਅਗ, ਮਰੁਖ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਆਪਸੀ ਸਮਾਨਤਾ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਮੁੰਡਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ 'ਦੁਪੂ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬੌਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਧੂਪੈ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਬੌਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚ ਮੁੰਡਾਰੀ ਦੇ 'ਦ' ਸਘੋਸ਼, ਅਲਪਪ੍ਰਾਣ, ਦੰਤੀ ਧੁਨੀ ਰੂਪ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਧ' ਸਘੋਸ਼, ਮਹਾਂਪ੍ਰਾਣ ਦੰਤੀ ਧੁਨੀ ਰੂਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੌਰੀਆ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੁੰਡਾਰੀ, ਕੁਰਕੂ ਅਤੇ ਸੰਥਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ 'ਆ' ਅੰਤਕ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਐ' ਅੰਤਕ ਅਤੇ 'ਊ, ਈ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਔ' ਅੰਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ :

1. ਬੇਦੀ , ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ, 1971 -ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ (ਇਤਿਹਾਸ), ਦਿੱਲੀ ਸੇਵਕ ਸਾਹਿਤ ਭਵਨ,

2. ਬੇਦੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ, 1971-ਬੀ. ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪਟਿਆਲਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ,

३. साहु, रामनिवास (डा.) 1986, भाषा-सरवेक्षण (छतीसगढ़ की मुंडा भाषाओं के संदर्भ में) नयी दिल्ली-वानी प्रकाशन.

4. Bhaduri, Manindra. 1983. Mundari-English Dictionary. Allahabad: Northrn book centre, New Delhi.

5. Bhattarcharya, Sudhibhushan. 1975. Studies in Comparative Munda Lingusitcs. Simla: Indian institute of Advanced study.

6. Birinder Pal Singh. 2010. Bauira: Criminal Tribes of Punjab, (Ed.) Birinder Pal Singh. 1-25. New Delhi: Routledge.

7. Bodding, P.O. A Santal Dictionary Vol. II. IV. V. Oslo: 1934. Kommisjon Hos Jacob Dybwad.

(**ਪਤਾ ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਅਕਾਲ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ।**)

ਮੇਰਾ ਸਟੱਡੀ ਟੇਬਲ/- ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ

ਪਿਛਲੇ ਕੁੱਝ ਮਹੀਨਿਆਂ 'ਚ ਮੇਰੇ ਸਟੱਡੀ ਟੇਬਲ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਤੇ ਮੈਗਜ਼ੀਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਧ ਗਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵ ਪੁਸਤਕ ਮੇਲੇ 'ਚੋਂ ਖਰੀਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੀ ਨੇ। ਚੰਗੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪੜ੍ਹ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਜਿਹੜੀ ਕਿਤਾਬ ਬਹੁਤ ਉੱਚ ਦਰਜੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾ ਲੇਖ ਪਰਚੇ 'ਚ ਛਾਪਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਤਮੰਨਾ ਹੁੰਦੀ ਏ। ਪਰ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਲਿਖਵਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ । ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸਪੇਸ ਦੀ ਘਾਟ ਰਹਿੰਦੀ ਏ। ਖ਼ੈਰ ਟੇਬਲ ਤੇ ਪਈਆਂ ਕੁੱਝ ਕਿਤਾਬਾਂ ਤਾਂ ਪੜ੍ਹ ਹੋ ਗਈਆਂ ਨੇ। ਕੁੱਝ ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੀ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਦੇ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣੀਆਂ। ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਦੱਸਦਿਆਂ ਸੰਗ ਆਉਂਦੀ ਏ। ਕਿਤਾਬਾਂ ਬਹੁਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ। ਸਮਾਂ ਤਾਂ ਦਿਨ ਪਰ ਦਿਨ ਘਟਦਾ ਹੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਏ। ਇਸ ਵਾਰ ਕੁੱਝ ਚੰਗੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਬਾਰੇ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਾਗਾਂ... ਬਾਕੀ ਅਗਲੀ ਵਾਰ ...

ਮਕਸੂਦ ਸਾਕਿਬ ਨੂੰ ਕੀ 'ਪੁੱਛਾਂ ਦੱਸਾਂ' ਕਿ 'ਤੂੰ ਘਰ ਚਲਾ ਜਾ'

ਮਕਸੂਦ ਸਾਕਿਬ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਨਾਂ ਏ। ਪਾਕਿ ਵਿਚ ਉਹ 'ਪੰਚਮ' ਨਾਂ ਦਾ ਰਸਾਲਾ ਛਾਪਦਾ ਏ। 'ਤੂੰ ਘਰ ਚਲਾ ਜਾ' ਮਕਸੂਦ ਦੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਏ। ਉਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲੱਜਤ ਹੁੰਦੀ ਏ। ਆਪਣੀ ਸ਼ੈਲੀ ਹੁੰਦੀ ਏ। ਤੇ ਪਾਤਰ ਇੰਝ ਲੱਗਦੇ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੇ ਆਸ ਪਾਸ ਘੁੰਮਦੇ ਹੋਣ। ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਐਨਾ ਸੋਹਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਦਾ ਏ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨੋ ਰਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਉਹ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਮਲਕ ਦੇਣੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਪਲਾਟ ਵਿਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਏ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪ ਮੁਹਾਰਾ ਬੋਲਦਾ ਏ... ਸੋਚਦਾ ਏ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਏ। ਉਹਦੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਤੂੰ ਘਰ ਚਲਾ ਜਾ' ਵਿਚ ਮੁਸਲਮ ਕਲਚਰ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਂਝੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਧੜਕਦੀਆਂ ਨੇ। ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਅੱਖ ਦਾ ਸੁਫ਼ਨਾ, ਪਾਗਲ, ਪੀਹੂ, ਚੇਕੜੀ ਵਾਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਤਮ ਦਰਜ਼ਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਦੂਜੀ ਕਿਤਾਬ 'ਪੁੱਛਾਂ ਦੱਸਾਂ' ਉਸ ਦੀ ਅਦੀਬਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਏ। ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਫ਼ਦਰ ਹਾਸ਼ਮੀ, ਅਨਵਰ ਅਲੀ, ਸਿਬਤੁਲ ਹਸਨ ਜ਼ੈਗਮ, ਅਜੀਤ ਕੌਰ, ਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਨੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ

ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ, ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਕੀਤਾ ਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਨੇ ਛਾਪਿਆ ਏ।

ਪਰਵੀਨ ਮਲਿਕ ਦੀ 'ਰੋਟੀ ਮੇਰੀ ਕਾਠ ਦੀ'

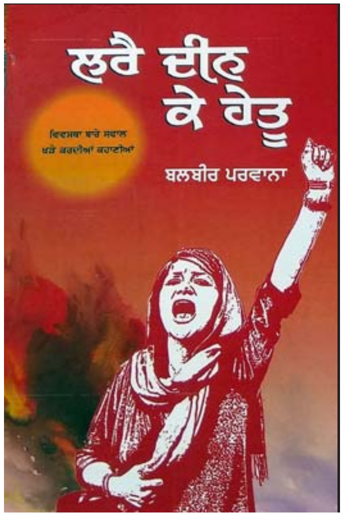
ਪਰਵੀਨ ਮਲਿਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕਾਂ ਏ। ਪਿਛਲੇ ਅਕਤੂਬਰ ਵਿਚ ਪਰਵੀਨ ਨੂੰ ਮੈਂ ਯੂ. ਬੀ. ਸੀ. ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਖੇ ਢਾਹਾ ਐਵਾਰਡ ਸਮਾਗਮ ਵਿਚ ਮਿਲਿਆ ਸਾਂ। ਉਹ ਖੂਬਸੂਰਤ ਦਿੱਖ ਵਾਲੀ ਤੇ ਬੜੀ ਖੂਬਸੂਰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲਦੀ ਸੀ। ਪਾਕਿ. ਵਿਚ ਉਹ ਫੈਡਰਲ ਮਨਿਸਟਰੀ ਆਫ ਇਨਫਰਮੇਸ਼ਨ ਐਡ ਬਰੌਡਕਾਸਟਿੰਗ ਵਿਚ ਡਿਪਟੀ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਰਹਿ ਚੁਕੀ ਏ। ਮੈਂ ਉਹਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਤੇ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਵੀ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਖੁਸ਼ ਹੋਈ। ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉਹ ਪਾਕਿ. ਵਿਚ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਲਈ ਸਕਰੀਨ ਪਲੇਅ ਵੀ ਲਿਖਦੀ ਰਹੀ ਏ, ਲਹੌਰ ਰੇਡੀਓ ਤੋਂ 'ਪੰਜਾਬ ਰੁੱਤ' ਬਹੁਤ ਚਰਚਿਤ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬ ਆ ਕੇ ਮੇਰੇ ਸਟੱਡੀ ਟੇਬਲ ਤੇ ਉਹਦੀ ਕਿਤਾਬ ਆ ਗਈ। ਮੈਂ ਉਚੇਚ ਨਾਲ ਉਹਦੀ ਕਿਤਾਬ ਪੜ੍ਹੀ। ਪਰਵੀਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵੱਖਰੀ ਖਲੋਤੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਏ। ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੁਸਲਿਮ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮਨਸਿਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਏ। 'ਰੋਟੀ ਮੇਰੀ ਕਾਠ ਦੀ' ਦੀ ਨਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਕਰਦੀ ਏ। ਉਹਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੇ। ਪਰਵੀਨ ਕਹਿੰਦੀ ਏ ਕਿ ਕਹਾਣੀ ਕੋਈ ਹਿਸਾਬ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ । ਤੇ ਹਯਾਤੀ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਵਿਚ ਫਸੇ ਲੋਕ ਸਿਫ਼ਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਨੇ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਵੀ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ।

'ਚੌਥੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ' ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਵਜ਼ੀਰਾਬਾਦ

ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਉਮਰ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਮੇਂ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਗਲਪਕਾਰ ਏ। ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਤੌਰ ਦਲਿਤ ਕਥਾਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ਹੁੰਦੀ ਏ। ਇਸ ਨਾਵਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਛਪ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਏ। ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਰੋਸ਼ ਹੈ, ਰੁਦਨ ਹੈ ਤੇ ਪੀੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਉਹ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਵਿਚੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੀ ਮੇਰੇ ਟੇਬਲ ਤੇ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਸਨ। ਹੁਣ ਇਹ ਨਾਵਲ ਟੇਬਲ ਤੇ ਪਿਆ

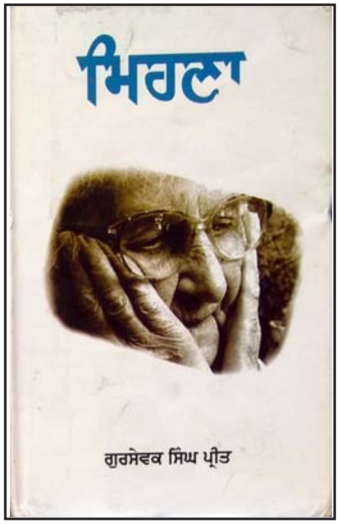
ਏ। ਪਿਛਲੇ ਦਿਨੀਂ ਇਹਨੂੰ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦਿਲਚਸਪ ਲੱਗਾ। ਉਸ ਕੋਲ ਗਲਪ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਏ ਤੇ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ। ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਗਡਰੀਆ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਪਾਤਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਵਕੀਲ ਬਣਦੀ ਏ। ਨਿਮਨ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਉਤਪਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਏ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਧੰਨ ਨਾਲ ਤੇ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੰਗੀ ਸਪੇਸ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਲੜਕੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਏ। ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਨਾਵਲ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਏ।

‘ਲਰੈ ਦੀਨ ਕੇ ਹੇਤੁ’ ਬਨਾਮ ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ



ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ ਮੁੱਖ ਤੋਰ ਤੇ ਗਲਪਕਾਰ ਏ। ਪਰ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਮੁੱਦਿਆਂ ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀਆਂ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮੁੱਖ ਟੋਨ ਵਿਵਸਥਾ ਤੇ ਸਵਾਲ ਖੜੇ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਏ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਾੜੇ ਤੇ ਲੋਕ ਮਾਰੂ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਬੜੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਏ। ਸੰਜੀਵ, ਪਰਵਣ ਕੁਮਾਰ ਬੰਦੋਪਾਧਿਆਏ, ਗੌਤਮ ਸੰਨਿਆਲ, ਅਨਜਾਨ ਸੂਰਜ, ਕੇ. ਬਾਲਾ ਗੋਪਾਲ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹਨਯੋਗ ਹਨ।

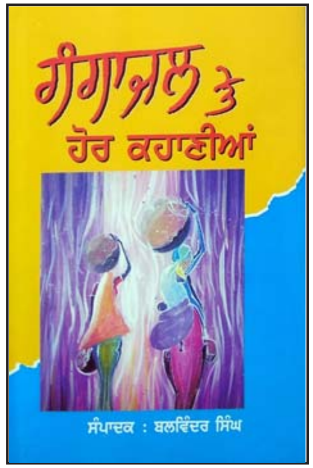
ਗੁਰਸੇਵਕ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤ ਦਾ ‘ਮਿਹਣਾ’



ਗੁਰਸੇਵਕ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਿਤਾਬ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸ ਨੂੰ ‘ਮਿਹਣਾ’ ਮਾਰਿਆ ਏ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ। ਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਇਹ ਦੂਜੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਏ। ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਕਿਤਾਬ ‘ਘੋੜ ਦੌੜ ਜਾਰੀ ਹੈ’ ਰਾਹੀ ਉਸ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਲਈ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਮਲਵਈ ਰਹਿਤਲ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਏ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਕੜ ਕਾਰਨ ਉਹ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਟੁੱਟ ਭੱਜ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ

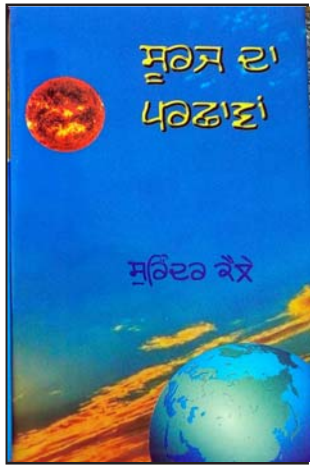
ਜਾਂਦਾ ਏ। ਨਿਮਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਵੀ ਉਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀ ਉਭਾਰਦਾ ਏ। ਮਿਹਣਾ, ਗੂਠਾ, ਕੈਂਸਰ, ਠੁੱਸ ਤੇ ਘੋੜ ਦੌੜ ਜਾਰੀ ਏ ਉਸ ਦੀਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ।

ਦਵਿੰਦਰ ਮੰਡ ਦੀ ‘ਗੰਗਾਜਲ ਤੇ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ’ ਰਾਹੀ ਹਾਜ਼ਰੀ



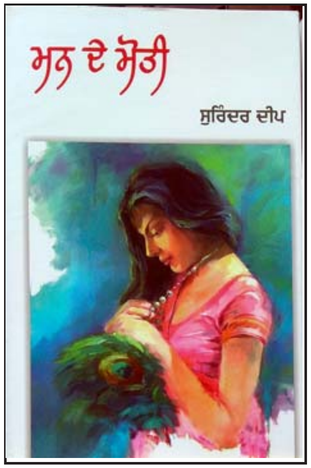
ਦਵਿੰਦਰ ਮੰਡ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਏ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਚੋਣਵੀਆਂ 8 ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਪਾਦਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਲਿਤ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨੇ। ਦਲਿਤ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਨੇ। ਮੰਡ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਏ। ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਸ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਨੇ। ਜਾਤੀ ਵਿਤਕਰਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮੂਲ ਚੂਲ ਏ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਜਾਤ ਦਾ ਕੀੜਾ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਹੀ ਡੰਗ ਮਾਰਦਾ ਏ। ਮੰਡ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਦਲਿਤ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਣੋ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਨੇ।

ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੈਲੇ ਦਾ ‘ਸੂਰਜ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ’



ਕੈਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਿੰਨੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਲੇਖਕ ਏ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਧਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਪੇਸ ਦਵਾਉਣ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਦੇਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਏ। ਕੈਲੇ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਵਿਤਕਰੇ, ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀ, ਅਨਿਆਂ, ਬਜ਼ਾਰਵਾਦ, ਵਰਗੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਏ। ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਫਰੋਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਏ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਖਹਿਸ਼ਾ, ਵੇਦਨਾ ਤੇ ਮਨੋਗੁੰਝਲਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਏ। ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਥਾ ਰਾਹੀ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫੀ ਕਠਿਨ ਹੁੰਦੀ ਏ।

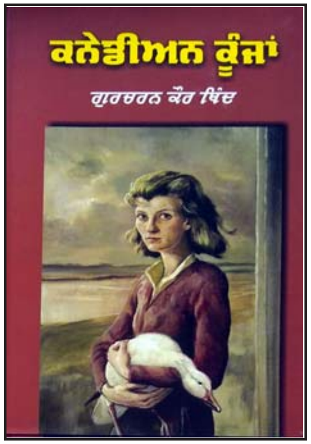
ਸੁਰਿੰਦਰ ਦੀਪ ਦੇ 'ਮਨ ਦੇ ਮੋਤੀ'



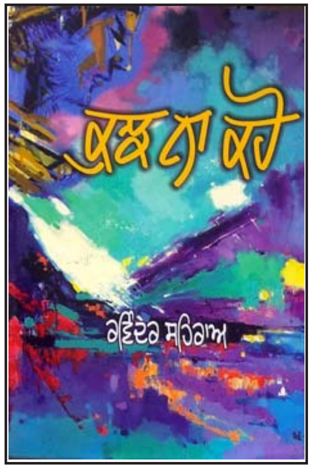
ਸੁਰਿੰਦਰ ਹੁਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕੈਡਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੇ ਦਫ਼ਤਰ ਅਕਸਰ ਮਿਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲੇਖਕਾਂ ਵੀ ਏ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਛਪਣ ਨਾਲ ਉਹ ਬਤੌਰ ਮਿੰਨੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਏ। ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀ ਬਾਰੇ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਏ। ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਏ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪੀੜਤ ਧਿਰ ਵੱਲ ਖੜਦੀ ਏ। ਚਾਹੇ ਇਹ ਪੀੜ ਆਰਥਿਕ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਵੇ। ਨਾਰੀ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪੀੜਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਏ। ਇਸ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਏ। ਸਿਸਟਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਮੀਨਾ, ਲਾਲਚੀ ਤੇ ਦੰਬੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਏ, ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਲੇਖਿਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕੀ ਹੁਨਰੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਲੇਠੀ ਕਿਤਾਬ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਏ। ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਅਗਲੀ ਕਿਤਾਬ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਥਾਹ ਜ਼ਰੂਰ ਪਵੇਗੀ।

ਗੁਰਚਰਨ ਕੌਰ ਥਿੰਦ ਦੀਆਂ 'ਕਨੇਡੀਅਨ ਕੂੰਜਾਂ'

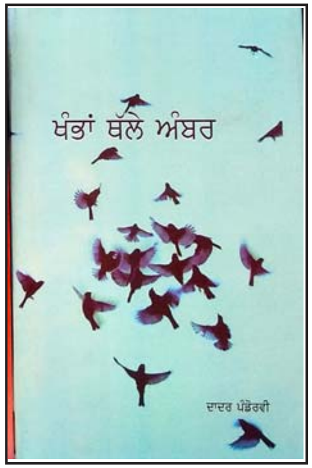
ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤਿ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ ਕੈਨੇਡਾ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੈਨੇਡਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਤੇ ਦਮਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਏ, ਉਹ ਬਰਾਬਰ ਪੀੜਤ ਹੋ ਰਹੀ ਏ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਵਾਰ ਖੰਡਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਏ। ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਫੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ 'ਚੋਂ ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਪਾਤਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਢਾਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਉਹ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਾਲ ਫੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਨੇਡੀਅਨ ਕੂੰਜਾਂ, ਅੱਕ ਦਾ ਬੂਟਾ, ਧੀਆਂ ਦੀ ਮਾਂ, ਮੋਈ ਮਰ ਜਾਣੀ ਦੇ ਖ਼ਾਬ ਉਸ ਦੀਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪਰਵਾਸੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕਰਕੇ ਉਥੇ ਵੀ ਉਹ ਅਜ਼ਾਦ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦੀ ਨਹੀਂ।



ਰਵਿੰਦਰ ਸਹਿਰਾਅ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਨਾ ਕਰੋ'



ਰਵਿੰਦਰ ਸਹਿਰਾਅ ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਾਇਰ ਏ ਜਿਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾਂ ਕਾਫੀ ਲੰਮੀ ਏ। ਉਹ1980 ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਏ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਏ। ਉਹ ਨਕਸਲੀ ਦੌਰ ਦਾ ਕਵੀ ਏ, ਹੁਣ ਵੀ ਉਹਦੀ ਕਵਿਤਾ ਆਮ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਖੜਦੀ ਏ। ਗਲੋਬਲੀ ਪਿੰਡ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਉਹ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਏ। ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੁਫ਼ਨੇ ਸਿਰਜਦਾ ਏ ਜਦੋਂ ਉਹ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸੰਤਾਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਏ। ਉਹ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਕਵੀ ਏ ਚਾਹੇ ਉਹ ਫ਼ਿਕਰ ਪਿੱਛੇ ਆਏ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਦਰੜ ਹੋ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਵੇ। ਰਵਿੰਦਰ ਸਹਿਰਾਅ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧ ਸ਼ਾਇਰ ਏ। ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣ ਦਿੱਤਾ।



'ਖੰਭਾਂ ਥੱਲੇ ਅੰਬਰ' ਸਾਂਭੀ ਬੈਠਾ ਦਾਦਰ ਪੰਡੋਰਵੀ

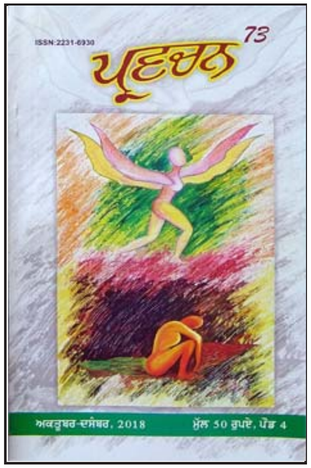
ਦਾਦਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗ਼ਜ਼ਲ ਕਹਿੰਦਾ ਏ। ਉਹਦੀ ਗ਼ਜ਼ਲ ਅਕਸਰ ਹੀ ਕਵੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਣਨ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਏ। 'ਖੰਭਾਂ ਥੱਲੇ ਅੰਬਰ' ਉਸ ਦਾ ਤੀਜਾ ਗ਼ਜ਼ਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਏ। ਪੁਸਤਕ ਵਿਚੋਂ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਸ਼ੇਅਰ ਕਾਫੀ ਚੰਗੇ ਲੱਗੇ ਹਨ।

ਮੇਰੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਥੱਲੇ ਸੜਕ ਰੋਈ।
ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਇਹ ਕਿੰਝ ਹੋਈ?
ਜੇ ਪੱਥਰ ਮਾਰ ਕੇ ਮੈਂ ਝੀਲ ਵਿਚ ਲਹਿਰਾਂ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।
ਮੇਰੇ ਸਿਰ ਦੋਸ਼ ਲਗਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹਾਂ
ਜੇ ਬਲ਼ਿਆ ਤੇਲ, ਜੇ ਬੱਤੀ ਸੜੀ ਹਰਗਿਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।
ਸੁਨਿਹਰੀ ਦੀਵੇ ਤੋਂ ਵੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹਰਗਿਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਤੇ ਖਪਤਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਕਿਵੇਂ ਖੰਡਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਦਰ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

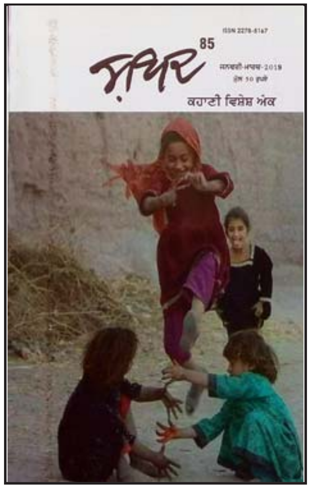
ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਉਸਾਰੂ ਲੀਹਾਂ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਰਸਾਲਾ 'ਪ੍ਰਵਚਨ'

'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਜਦੋਂ ਦਾ ਛਪ ਰਿਹਾ ਏ ਮੈਂ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਤੁਰਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ 74 ਅੰਕ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਨੇ। ਰਜਨੀਸ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਸੰਪਾਦਕੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਤਰਕਾਰੀ



ਵਿਚ ਨਿੱਗਰ ਲੀਹਾਂ ਪਾ ਰਿਹਾ ਏ। ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਕ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਨੇ। ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਏ। ਇਸ ਵਿਚ ਛਪੇ ਮੈਟਰ ਦਾ ਚਰਚਾ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦੀ ਏ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਉਪਰੰਤ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ। ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਕਰਵਾ ਕੇ ਤੇ ਫਿਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਮੇਤ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਛਾਪ ਕੇ ਨਿੱਗਰ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਤੇ ਆਲੋਚਕ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਵਿਚ ਛਪ ਕੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਚਰਚਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਇਹ ਅੰਕ ਕਹਾਣੀ ਅੰਕ ਵਜੋਂ ਛਪਿਆ ਏ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦੀਆਂ ਚਰਚਿਤ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ, ਬਲਬੀਰ ਪਰਵਾਨਾ, ਜਸਵੀਰ ਰਾਣਾ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਨੀਰ ਤੇ ਭਗਵੰਤ ਰਸੂਲਪੁਰੀ ਆਦਿ ਛਾਪੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨੇ ਤੇ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਲੇਖਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀ ਗਈ ਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਹੜੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਤੇ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਰਹੀਆਂ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਜਨੀਸ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੰਪਾਦਕੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਏ। ਕਹਾਣੀ ਉਸਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਰਮਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ 'ਪ੍ਰਵਚਨ' ਦਾ ਜਨਵਰੀ,19 ਦਾ ਅੰਕ ਛਪਿਆ ਏ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਏ।

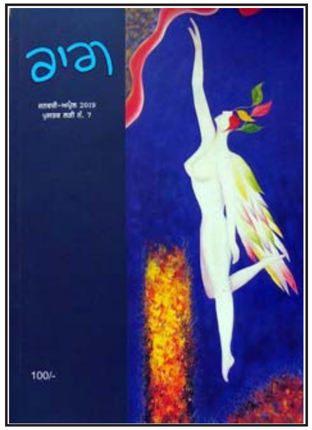
'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਅੰਕ



ਜ਼ਿੰਦਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਦਿੰਦਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਹੱਥਲਾ ਜਨਵਰੀ-ਮਾਰਚ,19 ਦਾ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਕ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਇਲਾਕਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਛਪੀਆਂ ਕੁਝ ਚਰਚਿਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵਜੋਂ ਛਾਪੀਆ ਨੇ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਦੀ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਏ। ਅੱਜ ਦੇ ਕਥਾਕਾਰ ਅੱਗੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ, ਬਾਜ਼ਾਰੀਕਰਨ, ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ, ਸੂਚਨਾ ਤੰਤਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਾਲ ਏ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਦੇ ਪਾਤਰ ਥੱਕ ਰਹੇ ਨੇ, ਖਿੱਝ ਰਹੇ ਨੇ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪੀੜ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਨੇ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਟਰੱਕਚਰ ਬਦਲਿਆ ਏ।

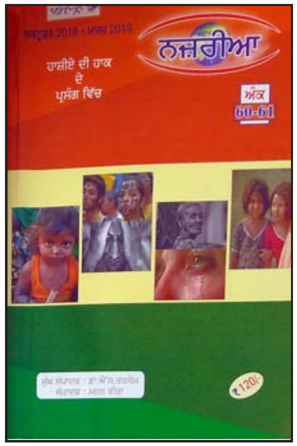
ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਫੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਏ। ਸੰਪਾਦਕ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਏ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿਚ ਗਿਰਾਵਟ ਆਈ ਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਕਹਾਣੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਏ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਚੇ ਐਨੇ ਛਪਣ ਲੱਗ ਪਏ ਨੇ ਕਿ ਮਾੜੀ ਤੋਂ ਮਾੜੀ ਕਹਾਣੀ ਵੀ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਛਪ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਇਸ ਹਲਕੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੌਰ ਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਵਿਚ ਚੰਗੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

'ਰਾਗ' ਦਾ ਨਵਾਂ ਅੰਕ



ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਚੇ 'ਰਾਗ' ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੱਤਵਾਂ ਅੰਕ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਛਾਪ ਕੇ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਏ। ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਦਿੱਖ ਵਾਲੇ ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਮੈਟਰ ਛਪਦਾ ਏ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਦਿਨੋਂ ਦਿਨ ਫੈਲ ਰਿਹਾ ਏ। ਪਰਚੇ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅੰਕ ਵਿਚ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਏ। ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ ਮਾਨ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਲੰਮਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਏ। ਜਿਹੜਾ ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਏ। 17 ਪੰਨਿਆ 'ਚ ਫੈਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਜਿੰਦਰ, ਤਲਵਿੰਦਰ, ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਗਤਾਰ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਬਿਤਾਏ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਾਨ ਹੁਰਾਂ ਨੇ ਚੇਤਿਆ ਵਿਚ ਸਾਂਭ ਲਿਆ ਏ। ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਨਛੱਤਰ ਤੇ ਮੋਹਨ ਭੰਡਾਰੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਰੌਚਿਕ ਨੇ। ਅਜਮੇਰ ਸਿੱਧੂ ਤੇ ਇੰਦਰਜੀਤ ਪੁਰੇਵਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਤਜ਼ਰਬੇ ਕਰਦਿਆਂ ਹਰ ਚੰਗੇ ਲੇਖਕ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰ ਰਹੇ ਨੇ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਚੰਗਾ ਪੜ੍ਹਨ ਯੋਗ ਮੈਟਰ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਏ।

ਐਸ ਤਰਸੇਮ ਦਾ 'ਨਜ਼ਰੀਆ'



ਡਾ. ਐੱਸ ਤਰਸੇਮ ਬੜਾ ਸਿਰੜੀ ਲੇਖਕ ਤੇ ਸੰਪਾਦਕ ਏ। ਉਹ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰਚਾ 'ਨਜ਼ਰੀਆ' ਸੰਪਾਦਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਏ। ਉਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਹੱਥਲਾ ਅੰਕ 'ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀ ਹਾਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ' ਨਾਂ ਹੇਠ ਸੰਪਾਦਤ ਕੀਤਾ ਏ। ਇਸ ਅੰਕ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਦਨ ਵੀਰਾ ਨੇ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਏ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਦਲਿਤ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਪੁਨਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਨਾਵਲ ਅੰਸ਼ ਤੇ ਸਵੈ ਜੀਵਨੀ, ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਹਨ। ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨੇ।