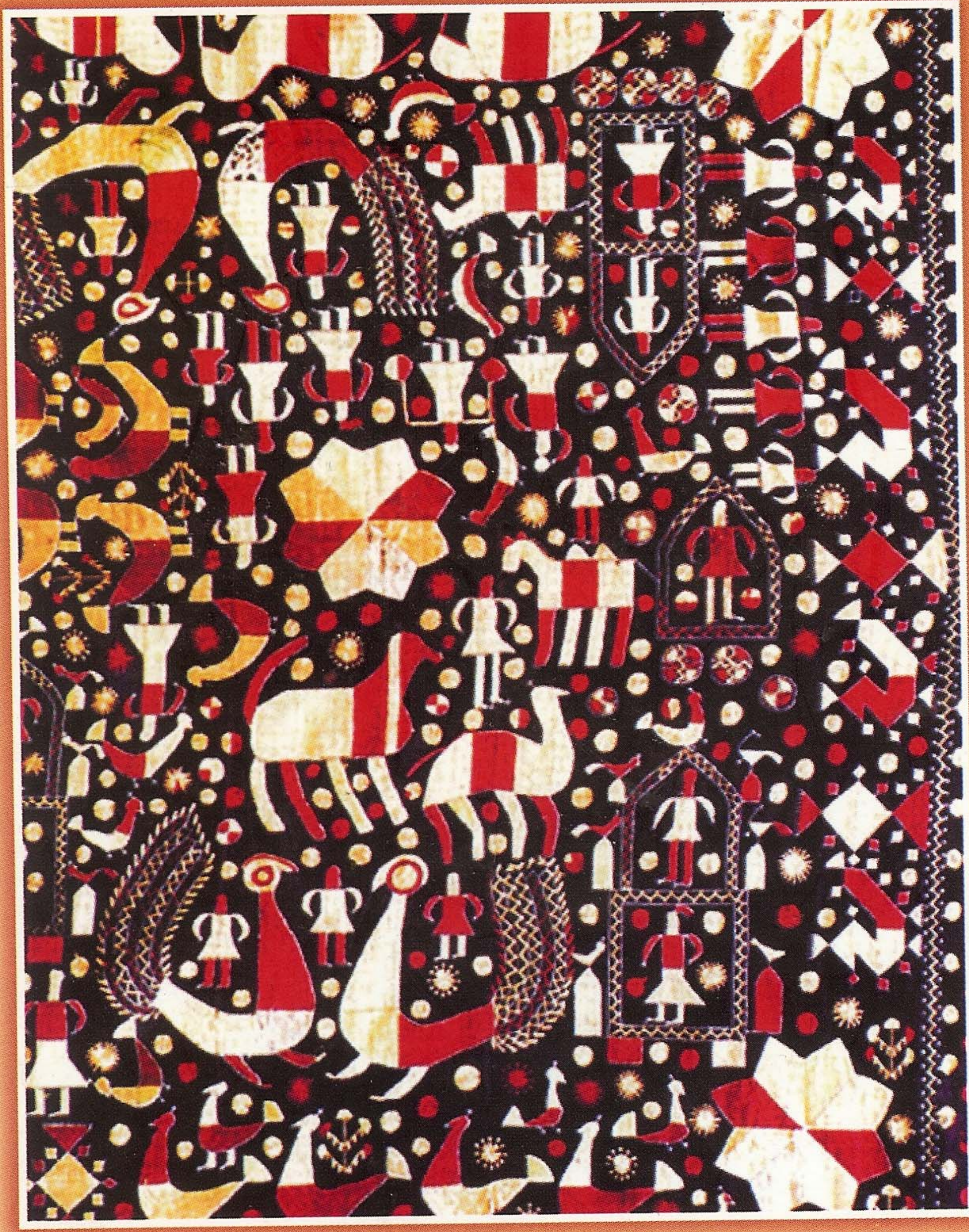
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ : ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ



ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ :
ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

2

Punjabi Lok-Sahit Adhayan: Alochnatmak Vishleshan

by

Dr. Ravinder Kaur
Vill. and P.O. Shergarh
Distt. Hoshiarpur-146001
Ph : 98763-32388

© ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ

ISBN :978-93-82413-42-4

ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ: 2013

ਮੁੱਲ: 300 ਰੁਪਏ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ: ਪੰਜ ਆਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ
1-ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਯਾਦਗਾਰ ਹਾਲ, ਜਲੰਧਰ
ਫ਼ੋਨ: 98140-87063
5aabparkashan@gmail.com
www. 5aabparkashan.com

ਟਾਈਪ ਸੈਟਿੰਗ: ਵੈਕ ਕੰਪਿਊਟਰਜ਼
1-ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਯਾਦਗਾਰ ਹਾਲ ਜੀ. ਟੀ. ਰੋਡ
ਜਲੰਧਰ ਫ਼ੋਨ : 98140-87063
e-maii: vac_comp@yahoo.com

3

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ :
ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

5 ਆਬ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ

ਮੈਂ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ

ਆਪਣੇ ਸਤਿਕਾਰਤ ਅਧਿਆਪਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਵਾਈ ਮਿਹਨਤ ਸਦਕਾ ਹੀ

ਮੇਰਾ ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਛਪ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ।

5

ਸਮਰਪਿਤ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ
ਨੂੰ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਡਮੁੱਲੀ ਸਮੱਗਰੀ
ਨੂੰ
ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ
ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ।

ਤਤਕਰਾ

ਭੂਮਿਕਾ	7-10
ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ	11-37
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	38-75
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	76-97
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	98-164
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	165-213
ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ (ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ) ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	214-241
ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	242-259
ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ	260-271
ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ	272-280

ਭੂਮਿਕਾ

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਏਨੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕੇਗਾ, ਪਰੰਤੂ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਏਨਾ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਲੱਗਣ ਲੱਗਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਵੱਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਜਿਹੜੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰ ਸਕਣ।

ਸਾਡੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਵੀ। ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਦਦ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਲੈਂਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵਾਈ.ਐਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਅਤੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਵੀ ਲਈ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਕਲਾ (Performing Art) ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੰਗਮੰਚ, ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਪਹਿਨ-ਪਹਿਰਾਵਾ, ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਭਿਨੈ ਕਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਾਠ ਹੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਲੋਕ-ਨਾਟ ਮੰਡਲੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰੈਨਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇਵ ਉਪਾਧਿਆਇ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ 'ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਲਾ' ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਦੀ

ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਲਾ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਾਯੂ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਖੇਡੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਜਿਹਾ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਕਥਾਨਕ ਨੂੰ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਨਾਚਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।" (**ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-31-32)

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੂਪ ਤਾਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵੇਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਲਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਰੂਪ ਬਣਤਰ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਬੋਧ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ।" (**ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-39) ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਜਾ ਕੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਕੇਵਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੀ ਕਥਾ ਤੇ ਕਥਾ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਤਰਾਂ ਨੇ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੁਹਜ ਬੋਧ ਵੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਪਰ ਵੀ ਚਰਚਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾ ਕੇ ਠੀਕ ਪਿਰਤ ਪਾਈ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਰੰਗਮੰਚ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇਖੇ ਬਗ਼ੈਰ ਰੰਗਮੰਚ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਲੇਬਸਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦੇ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਟਕ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯੋਗ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ।

ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ : ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ** ਉੱਪਰ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਅਤੇ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਠ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ ਹੈ : **ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਨਾ: ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ**। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ, ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵਾਦ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਨਿਰਣੈ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸੰਖੇਪ

ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ: ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ 'ਲੋਕ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਵਸਤੂ, ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਵਰਗ ਵੰਡ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਗੀਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਭਾਵੁਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੂਸਰੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ। ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨੌਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲਈ ਵਰਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ, ਸੋਚ, ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਨੁੱਖੀ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੂੜ੍ਹੀ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ - ਮਿਥ, ਦੰਤ ਕਥਾ, ਨੀਤੀ ਕਥਾ/ਪਸ਼ੂ ਕਥਾ, ਪਰੀ ਕਥਾ, ਯਥਾਰਥ ਕਥਾ ਅਤੇ ਫੁਟਕਲ। ਲਘੂ ਕਥਾ, ਗੱਲਾਂ ਹਸਾਉਣੀਆਂ, ਫੱਕੜ, ਸੁਖਨ ਅਤੇ ਬਚਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ।

ਛੇਵੇਂ ਅਧਿਆਇ **ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ (ਅਖਾਣ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ) ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਖਾਣ ਉਹ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਛੋਟੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ, ਅਲੰਕਾਰਕ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਅਤੇ ਸੱਚੀ ਲੱਗੇ। ਅਖਾਣ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਸਰੂਪ

ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਖਾਣ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਗਟਾ ਢੰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸੱਤਵੇਂ ਅਧਿਆਇ **ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਸੋਧ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅੱਠਵੇਂ ਅਧਿਆਇ **ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ** ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਥਾਂ ਲਤੀਫ਼ਾ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਦੱਸਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ-ਵਿਲਾਸ, ਵਿਅੰਗ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਅਤੇ ਦੁਅਰਥਤਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਟੋਟਕੇ, ਫੱਕੜ ਅਤੇ ਹਸਾਉਣੀ ਆਦਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਉੱਪਰ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸੁਮੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਨਿਕਲੇ ਹਨ। ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਹਨ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਸ ਦਾ ਆਭਾਸ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੋਜਾਰਥੀ ਸਾਡੀ ਇਸ ਖੋਜ ਤੋਂ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਣਗੇ।

ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਿੰਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕੇ ਹਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਅਸੀਂ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਉੱਪਰ ਛੱਡਦੇ ਹਾਂ।

-ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਸਥੂਲ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਥੂਲ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਬਹੁਤੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਤੇ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵੰਤ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ।[2]

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਾਮਈ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੁਹਜਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਸਥੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[3]

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਨੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਲਾਮਈ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਿਆ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਸੁਹਜਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਆ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੁਹਜਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਇਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਥੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਬਾਰੇ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁੱਢਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠ ਕਿਉਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ? ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੇਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪਾਠ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਨਾ ਤਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਗੋਂ ਇਹ 'ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਗਠਨ ਹੈ' ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਗਠਨ ਨੇਮਾਂ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੋਟਮਾਨ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਅੰਤਰ-ਪਾਠ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ

ਸਿਰਜਣਾ ਅਸਲੀ ਖ਼ੂਨ-ਮਾਸ ਇਸ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਇਹ ਜੀਵਨ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ, ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।"[4]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਕੋਈ ਸਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਗਠਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅਨੇਕ ਪਰਤੀ ਅਰਥ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਰੈਨੇ ਵੈਲਕ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਿਆ ਹੈ।[5]

18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਾਨਸਨ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ (ਸਾਹਿਤਕਾਰ) ਦਾ ਕਰਮ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਧਾਰਣੀਕ੍ਰਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਅਗ੍ਰਹਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸਧਾਰਣੀਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਉਚੇਰੇ ਸੱਚਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[6]

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।" ਇਉਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਮਿਸ਼ਰ ਅਨੁਸਰ, "ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ ਤੱਤ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਰੂਪ ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਅਲੱਗ ਕੋਈ ਭਿੰਨ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ...ਕਲਾ ਦੀ ਅਸਲ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆ ਕਰਨਾ ਉਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਾਣਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਲੈਣਾ ਹੈ।"[7]

ਇਸੇ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਕਿਰਤ ਅੰਦਰਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ 'ਵਸਤੂ' ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਿਆ ਵਿਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤਕ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਵਸਤੂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਦੋ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਕੋ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿਰਜੀਆਂ ਦੋ ਕਲਾ-ਕਿਰਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ, ਵਿਲੱਖਣ ਕਲਾ ਬਿੰਬਾਂ ਅਰਥਾਤ ਵਸਤੂ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[8]

ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ (ਬਦਲਣ) ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਰੂਪ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਰਨੈਸਟ ਫਿਸ਼ਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਰੂਪ ਵੀ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ...ਅਰਨੈਸਟ ਫਿਸ਼ਰ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਨਿਬੇੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪ, ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਤੋਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।"[9]

ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦੀ

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਰਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਗਾਂਹ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਉਸ ਲਿਖਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "Writing which embodied the values and tastes of a particular social class qualified as literature"[10]

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਸਾਹਿਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।[11]

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਫੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕੋ ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਆਪੇ ਦਾ ਰੌਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੁੱਖ ਆਈ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[12] ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਣਨ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਲਿਖ਼ਤ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਚਾਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਿਨੋਦ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਆਵੇ, ਪਰ ਜੋ ਖ਼ਿਆਲ ਪਾਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ ਉਹ ਲਿਖਾਰੀ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਈ ਹੋਈ ਮੈਲ਼ ਹੈ। ਮੌਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪ ਲੱਗੇ, ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਚੁਸਤ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ, ਸਾਹਿਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਰਤੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹੋ ਹੀ ਜਿਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਉਸਾਰੀ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੋਣ।"[13]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਹਰ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ, ਮਸਲੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਝ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅਸਲੇ ਤੋਂ ਘੋਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨਿਰੋਲ ਬੌਧਿਕ ਕਲਾਬਾਜ਼ੀਆਂ ਦੀ ਥਾਂ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਹਿਤ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਮਾਤੀ ਆਧਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜ਼ਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[14]

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਮਾਓ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਧੀ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੰਨਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੁਭਾਅ ਕਰਕੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਿਜ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਮਾਤਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰਾਂ ਤਹਿਤ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਚੀਨੀ ਚਿੰਤਕ ਮਾਓ-ਜ਼ੇ-ਤੁੰਗ ਨੇ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਧੀ ਹੈ...ਜਿਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਹਿਮ ਹੈ।"[15]

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵੀ ਆਲੋਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵੀ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਕੱਚੀ ਸਮੱਗਰੀ ਲੈ ਕੇ ਮੁੜ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸੁਕਰਾਤ ਨੇ ਵੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[16] ਐਂਬਰਕਰੋਂਬੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਆਮ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[17] ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਹਿਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਸਧਾਰਣੀਕਰਣ ਦੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੀਖਿਆ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਵਧੇਰੇ ਫਾਸਲਾ ਪਸੰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੀਖਿਆ ਲਿਖ਼ਿਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਮਝੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਮੀਖਿਆ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਿਰਜਕ ਨਾਲ ਫਾਸਲਾ ਥਾਪਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[18]

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜੇ.ਏ. ਕੁਡਨ ਇਸ ਝਮੇਲੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਕਲਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ। ਪਰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਤੁਲਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।[19] ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਤਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਉਸ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰਬ ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਤੱਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਾਂਝੇ ਨਿਯਮਾਂ/ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਰਖ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ।[20]

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਾ। ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਰੈਨਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਮੂਰਤ ਜਾਂ ਅਸਥੂਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਉਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਭਾਵਵਾਚੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਨਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਚਿੱਤਰਮਈ ਜਾਂ ਅਲੰਕਾਰਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[21]

ਰੈਨੇ ਵੈਲਕ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਕਲਾਕਾਰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਬੌਧਿਕ ਬੋਧ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਜ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਰੈਨੇ ਵੈਲਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਲਾ ਲਈ ਭਾਵਨਾ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ : ਅਨੇਕਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿ ਆਲੋਚਕ ਇਕ ਕਲਾਕਾਰ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਕਲਾ ਹੈ। (ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਧ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ) ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬੌਧਿਕ ਬੋਧ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਜੋ ਉਪਨਿਆਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਗੀਤ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ

ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਪਰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਾਧਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[22]

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਅਮੂਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਸਥੂਲ ਸਾਹਿਤ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਾਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਵੱਸ਼ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ--ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਾਂਗੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਲਲਿਤ ਕਲਾਵਾਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਧੀਨ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤਰਮੁਖੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਕਿਹੜੇ-ਕਿਹੜੇ ਕਾਵਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਬਿੰਬ ਵਿਚੋਂ ਝਲਕਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਰੁਚੀ (attitude) ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀ ਸਥਾਨ ਹੈ?"[23]

ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[24] ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਅਨੁਭਵ ਦੱਸਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ-ਸੁਣਨਾ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ-ਸੁਣੇ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਨੀਤੀ ਆਦਿ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸੰਯੁਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[25]

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸ਼ਖਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੰਨਦਾ

ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕਲਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ-ਗਿਆਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਯਥਾਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਸੁਭਾ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਕਲਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨ ਸਗੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਵਿਧੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਗਿਆਨ (Specialised knowledge) ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਿਕ-ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੈ।"[26]

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਇਹ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਆਪਣਾ ਨਵਾਂ ਰਸਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਨਵੀਨ ਘਾੜਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਅਧਿਏਤਾ ਦਾ ਕੰਮ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਗਠਨ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਉਹਦਾ ਕੰਮ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨੇਮ-ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਜੁਗਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਅਧਿਐਨ ਯਾਤਰਾ ਉਚਾਰਾਂ (paroles) ਤੋਂ ਤੁਰ ਕੇ ਸਿਸਟਮ ਜਾਂ ਲੈਂਗ (langue) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[27]

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹਨ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕੰਮ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੋਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕੰਮ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ-ਸਮਝਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠਾਂ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਤੀਹਰਾ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਪਰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ।

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਧਿਏਤਾ ਦਾ ਕੰਮ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਏਤਾ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਹਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਥਮ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਜਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਘੋਖ-ਪੜਤਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਜਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ

ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ।"[28]

ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਲੋਚਕ ਦੇ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵਧੇਰੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਮਝਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਗਾਂਹ ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਕ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ) ਨੂੰ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਪਰ ਉਂਗਲ ਰੱਖੇ ਪਰ ਮੈਟਾ-ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਕ, ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਏਗਾ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਕੁਝ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਿਮਨ ਕਥਨ ਉਸ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ, "ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਮਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਧਿਏਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕੋਡ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਉਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸਮੂਰਤਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਜਾਂ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਆਲੋਚਕ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੋਂ ਸੂਖ਼ਮ ਤੱਤਾਂ ਜਾਂ ਸਮੂਰਤ ਤੋਂ ਅਮੂਰਤ ਜਾਂ ਸਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਪਿਆ ਅਧਿਏਤਾ ਅਮੂਰਤ ਜਾਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਥੱਲੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਧਿਐਨ ਨੇਮਾਂ ਜਾਂ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਢੂੰਡ-ਭਾਲ ਵਿਚ ਪਏ ਅਧਿਏਤਾ ਲਈ ਅਮੂਰਤ ਸਤਹਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਮੂਰਤ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਥਾਈ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਭਾਲ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਆਲੋਚਕ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਧੇਰੇ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਕੋਡ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਕੋਡ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਢੂੰਡ ਭਾਲ ਵਿਚ ਮਸਰੂਫ਼ ਅਧਿਏਤਾ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਕੋਡਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਅਗ੍ਰਭੂਮਨ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[29] ਇੱਥੇ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਤੇ ਡਾ. ਵਨੀਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ, ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੂਪ' ਕੀ ਹੈ? ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੂਪ' ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਦੇ

ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੂਖ਼ਮ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਝ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੌਤਿਕ/ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਸੱਚ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[30]

ਆਲੋਚਨਾ ਜਦੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਵੀ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਆਪਸ ਵਿਚ ਨੂੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਚਿੰਤਨ ਮੰਨਣ ਲਈ ਵਜਿੱਦ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦੋਨੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੋ ਕੇ ਮਾਨਵੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।"[31]

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਵਿਭਿੰਨ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹਾ ਬਿਉਰਾ ਇਸ ਲਈ ਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸਮਝ ਬਣਾ ਕੇ ਅਗਾਂਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।[32]

"ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਾਰਜ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ ਆਵਾਜ਼, ਬਿੰਬ, ਰਿਦਮ, ਵਾਕ, ਛੰਦ, ਲੈਅ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਗੱਲ ਕੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਪ੍ਰਾਹਣ (defemiliarizing)"[33] ਗੁਰਚਰਨ ਨੇ ਵੀ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਮੁਖੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਕੇ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਸਦਕਾ ਜਿਹੜੀ ਵਸਤੂ-ਪਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਢੰਗ ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਲੱਭੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਨਿਰਣੈ ਤੱਕ ਪੁਜਦਿਆਂ ਇਹ ਭੁੱਲ ਗਏ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਟੈਕਸਟ ਸਿਰਜੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਯਤਨ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਚੇਤ ਬੌਧਿਕ ਮਕਸਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਕਾਈਆਂ ਆਪਣੇ ਸੰਗਠਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਟੈਕਸਟ

ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਟੈਕਸਟ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਹੈ।"[34] ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਵਾਰਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਭਾਵ ਵਾਰਤਕ ਦੀਆਂ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ।

ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ 'ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ' ਅਤੇ 'ਕੇਂਦਰ' ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਟੋਟਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਵਾਰਤਕ ਟੋਟਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਬੜੇ ਤਿੱਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਅਤਾਰਕਿਕਵਾਦ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[35] ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਰੂਪਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਤਿ ਅਣਗਹਿਲੀ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੈ ਮੁਲਾਂਕਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚਿਹਨ (sign) ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਹਿ ਕੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਹ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਰਚਨਾਵਾਦ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਹਾਰ ਹੈ। ਦੈਰੀਦਾ ਕਿਸੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਤਕਨੀਕੀ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਉਹ ਦੈਰੀਦਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "Derride is clearly out to do more than develop new techniques of readings : deconstruction is for him an ultimately political practice, an attempt to dismantle the logic by which a particular system of thought, and behind that a whole system of political structures and social institutions, maintains its force."[36]

ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜੋ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ, ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪਾਠਕ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਦਬਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀਆਂ ਮਨੋ-ਇੱਛਿਤ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਦਬਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਖੁਸ਼ੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਫਰਾਇਡ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਤੀਫਿਆਂ ਦਾ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[37] ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਰਾਂਗੇ। ਇੱਥੇ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਸੀਂ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ

ਤੱਕ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਫਰਾਇਡਵਾਦ ਜੇ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਅਧੂਰੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਰੈਡੀਕਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।[38]

ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦੋ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ। ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਾਂਗੇ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇਗੀ ਦੂਸਰੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾਵੇਗੀ।

ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਅਸੀਂ ਗੱਲ ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਆਰੰਭ ਕਰਾਂਗੇ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤੋਂ ਮੰਨਣ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ (Enlightement) ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਜਦੋਂ ਤਰਕ ਉੱਪਰ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉੱਥੋਂ ਹੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਰੈਡਰਿਕ ਬੀਸੇਰ ਅਨੁਸਾਰ, "If the enlightement was the age of criticism, the 1790s were the age of meta-criticism. All the doubts about the authority of reason, which are so often said to be characteristic of our 'post-modern' age, were already apparent in late eighteenth-century Germany."[39]

ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ 1991 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੋਸਟ-ਮਾਡਰਨਿਜ਼ਮ ਔਰ ਕਲਚਰਲ ਲੌਜ਼ਿਕ ਆਫ਼ ਲੇਟ ਕੈਪਿਟੇਲਿਜ਼ਮ** ਵਿਚ ਫਰੈਡਰਿਕ ਜੇਮੇਸਨ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੇਟ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਕਿ ਹੁਣ ਵਾਲੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਰਕ ਹੀ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਹੈ। ਜੇਮੇਸਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਵੱਖਰਾ-ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਕਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਬਾਜ਼ਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਹੈ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਯੂਰਪ, ਇੰਗਲੈਂਡ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ (ਨਾਲ਼ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ) ਵਿਚ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤੱਕ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਨਾਲ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਤਕਨੀਕੀ ਖੋਜਾਂ ਵੀ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਭਾਫ਼ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਮੋਟਰ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਪੜਾਅ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੱਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਸ

ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਬਿਜਲੀ ਤੇ ਕੰਬਸਚਨ ਮੋਟਰ ਦੀ ਕਾਢ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਪੜਾਅ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੜਾਅ ਮਲਟੀ-ਨੈਸ਼ਨਲ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਨਿਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[40] ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ-ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਅਨੁਸਾਰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਸੋਚਣ ਦਾ ਇਕ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਸੱਚ, ਤਰਕ, ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਕਾਸ, ਮੁਕਤੀ, ਇਕਹਿਰੇ ਸਾਂਚਿਆਂ, ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਹਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਅਕਸਮਾਤ (ਅਚਾਨਕ ਮੌਕਾ-ਮੇਲ), ਨਿਰਾਧਾਰ, ਬਹੁਭਾਂਤੀ, ਅਸਥਿਰ, ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਬਿਖ਼ਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਦੀ ਬਾਰਹਮੁਖਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਇਕਜੁਟਤਾ ਬਾਰੇ ਸ਼ੰਕੇ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹਾਲਤਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਛਿਣਭੁੰਗਰਤਾ, ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਤਾ, ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਸਾਰ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਕਾਰਖਾਨਿਆਂ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਰਵਿਸ, ਫਾਈਨਾਂਸ ਅਤੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਕਾਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਉਤਪਾਦਨ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਰਗ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ 'ਪਛਾਣ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ' ਲਈ ਰਾਹ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਢੰਗ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜੋ ਯੁੱਗ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਸਤਹੀ, ਵਿਕੇਂਦ੍ਰਿਤ, ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ, ਸਰਬਗ੍ਰਾਹੀ ਕਲਾ (ਜੋ ਉਚੇਰੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਪਾਪੂਲਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰਦੀ ਹੈ), ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।[41] ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹਰ ਉਸ ਕੀਮਤ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਣਾ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤਾ ਜਿਹੜੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਚਾਹੇ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਵੇ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੋਵੇ, ਤਰਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਏ ਗਏ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੜ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਇਸ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਣ ਹੈ, ਆਧਾਰ ਰਹਿਤਤਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਬਹੁਭਾਂਤਤਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਚੇਰੇ ਅਤੇ ਪਾਪੂਲਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੇਖਾ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾ ਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨਾਰੀਵਾਦ ਤੇ ਨਸਲਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਹੁੰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤੱਤ

ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬੜੇ ਫਿੱਟ ਬੈਠਦੇ ਹਨ।

ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਦੇਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸੱਚ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਇਹ ਵੀ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੈਡੀਕਲ ਵੀ ਹੈ, ਪਿਛਾਂਹ ਖਿੱਚੂ ਵੀ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਲੱਛਣ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬੰਦੀ ਛੋਡ (ਸੁਤੰਤਰ) ਹਨ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਏਕਾ-ਅਧਿਕਾਰਵਾਦੀ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੌਜ ਮਸਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ। ਅਨੇਕਤਾ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਏਕੇ ਉੱਪਰ ਬਲ ਵੀ।[42]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੂਤਰਿਕ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲਘੂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜੰਗਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਰ ਗਈ ਹੈ। ਮਹਿਜ ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ ਝੁੰਡ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਾ ਅਤੇ ਵਿਦਮਾਨ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅੰਦਰ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਹਨ ਕਿਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ।"[43]

ਮੈਟਾ ਸ਼ਬਦ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਵੱਖਰੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਪੇਖ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਲਉ ਉਸ ਦੀ ਸਾਪੇਖ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਉਵੇਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਪੇਖ ਹੋਂਦ ਨੂੰ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪੱਤੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਲੋਕਗਤ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ।"[44]

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਲੈਂਗੁਏਜ਼ ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਤਰ-ਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਰੋਲਾਂ-ਬਾਰਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਮਿੱਥ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੈਟਾ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਹਾ ਹੈ।[45]

ਜੇ.ਏ. ਕੁਡਨ (J.A. Cuddon) ਨੇ ਮੈਟਾ ਨੂੰ 'ਪਾਰ' (beyond) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਤਕਨੀਕੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਵੇ। ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ 'ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ' ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅੱਗੋਂ ਫਿਰ ਵੱਖਰੀ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਲਸਿਲਾ ਦੂਰ ਤੱਕ ਚਲਦਾ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ

ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਗਲਪੀ ਹਨ ਤੇ ਜੋ ਸੱਚ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ।[46]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਜਣਾ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੇਖਕ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਇਕ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਿਰਜਣਾ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੋਹਰਾ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਅਮਲ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਦੂਹਰਾ ਹੈ।"[47]

ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਆਲੋਚਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ 'ਆਲੋਚਨਾ ਅਰਥ ਨਿਖੇੜਿਆਂ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਹੈ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।...ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਪੀਅਰੇ ਮਾਸ਼ੇਰੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਲੋਚਕ ਇਕ ਨਵੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵਖਰੇਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿ ਇਹ ਜੋ ਕੁਝ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ।"[48]

ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਅਜੇ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਦੋਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਫਰੈਡਰਿਕ ਬੀਸਰ (Frederick Beiser) ਨੇ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਠੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜੇਕਰ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਿਤੀ ਕਾਲ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕਾਲ ਹੈ ਤਾਂ 1790 ਵਿਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਸ਼ੰਕੇ ਤਰਕ ਦੀ ਸੱਤਾ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਕ ਲੱਛਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।"[49]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨੂੰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ

ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵਿਵਸਥਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਟਰਮੀਨੋਲੋਜੀ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਿਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗਲੋਸਰੀ ਵਰਡਜ਼ ਆਫ਼ ਆਰਟ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।...ਬਹੁਤੀ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸੋਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।" (Words of Art. Complied by Robert J. Betton, Faculty of critical studies, UBC Okanagan. June 7, 2007 <http://people. Ok. Ubc.Ca/ creative/glossary/m/list.htm) ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚੋਲੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੇ.ਏ. ਜ਼ੁਨਿਗਾ (J.A. Zuniga) ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ 'The paradox of meta-criticism' ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[50]

ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਵੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਾਠਾਂ ਤੋਂ ਸਦੀਆਂ ਬਾਅਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਰਗਰਮੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਦਰਭ ਹਨ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ। ਪਾਠਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਮੱਸਿਆਤਮਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪਾਠ ਬਾਰੇ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਦੂਸਰਾ ਪਾਠ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ (Criticism, therefore, is always its own meta-criticism).

ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਫਿਰ ਲਗਾਤਾਰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਲੜੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਂਹ ਵਿਚ ਵੀ। ਕਿ ਕੀ ਕੋਈ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਂ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਵੀ ਹੈ? ਹਾਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਾਠ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹਨ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਬਾਰੇ ਅਗਾਂਹ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਨਾਂਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪਾਠ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਮੈਟਾ-

ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਲ ਵੀ ਸਮਾਈ ਬੈਠਾ ਹੈ।[51] ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪਾਠ ਕੋਈ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਬੈਠਾ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਜੋ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਪਾਠਾਂ ਬਾਰੇ ਹੋਵੇ। "but it has a fuction...in the whole system of literary communication. Debates, then, about critical positions will affect not only the production of literary texts, but the interpretation of literature in general that is literature;...if there is a meta-criticism then its responsibility is no less than that of criticism. What is that stake is interpretation, what is stake is literature. May be it is less than life; very important part of it."[52]

'ਦਾ ਰਾਊਟਲੈੱਜ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ਼ ਲਿਟਰੇਰੀ ਟਰਮਜ਼' ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਬਹਿਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਤਰੰਗ ਤੇ ਬਹਿਰੰਗ ਦੋਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, "Similarly, meta-criticism is probably the better name for what has been called extrinsic criticism: the practice of using literary works for some extra-literary end, such as gaining insight into authors of their readers or society, amplifying studies of ethics, religion, psychology and so on." ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਹਿਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਹਿ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ 'ਮੈਟਾ' ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ 'ਉੱਪਰ' ਜਾਂ 'ਬਾਰੇ', ਦੂਸਰਾ 'beyond' ਜਾਂ 'over' ਜਾਂ 'ਪਾਰ'। ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਫਿਜਿਕਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਉੱਪਰ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ 'ਆਲੋਚਨਾ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਲੋਚਨਾ' ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜੋ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਪਾਠ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ 'ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੈ' ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਯੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਵਾਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[53] ਇਕ ਹੋਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ, "ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ

ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ।"[54] ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੁਕਤੇ ਹਨ : (1) ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ, (2) ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ, (3) ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, (4) ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵਾਦ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, (5) ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਨਿਰਣੈ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉੱਪਰ ਝਾਤ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਬਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਆਪ ਇਤਿਹਾਸਵਾਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੁੱਢਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਵੀ ਸਵੀਨਰਟਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀ 1988 ਵਿਚ ਛਪੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ** ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪੁਸਤਕ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀਆਂ **ਪੰਜਾਬੀ ਗਲਪ : ਸੰਵਾਦ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ** (2001), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** (2004) ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਲਾ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਸਹਿ ਲੇਖਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ 1987 ਵਿਚ ਕੀਤਾ। 2010 ਵਿਚ ਛਪੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਚਿੰਤਨ : ਪੁਨਰ-ਚਿੰਤਨ** ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉੱਪਰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਹਨ : ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ ਅਤੇ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ। **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਵਾਚਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਮੈਟਾ-ਆਲਚੋਨਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਉੱਪਰ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ

ਸਮਾਂਤਰ ਰੱਖ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਦੂਸਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ।' 'ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕ੍ਰਮ ਸਿਸਟਮ ਉੱਪਰ ਉਸਾਰਿਆ ਦੂਸਰਾ ਕ੍ਰਮ ਸਿਸਟਮ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰਿਆ ਦੂਸਰਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿਸਟਮ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੂਸਰਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕ੍ਰਮ ਸਿਸਟਮ ਉੱਪਰ ਉਸਾਰੇ ਦੂਸਰੇ ਕ੍ਰਮ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[55]

ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਹੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।"[56]

ਅਸਲ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਰੱਖ ਕੇ ਜਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਗਾਂਹ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਕ ਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਤੋਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮੰਗ ਹੈ। ਅਲੈਕਸ ਪਰੀਮਿੰਗਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥੀ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਉਹ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅੰਤਰੰਗ ਅਤੇ ਬਹਿਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਜ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਉਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਗ਼ੈਰ-ਸਾਹਿਤਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਆਲੋਚਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਮੈਟਾ- ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦੀ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ, "(ੳ) ਆਤਮਭਾਵੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸਰੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ, (ਅ) ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੇਮਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸਰੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ, (ੲ) ਬਾਹਰਲੇ ਕਾਰਣਾਂ ਅਰਥਾਤ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦਭਵ ਅਤੇ ਉਹਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਉਪਯੋਗਤਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ। ਵਸਤੂ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇਸ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਬਹਿਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ (extrinsic criticism) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, (ਸ) ਆਧਾਰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਹਦੀ ਆਂਤਰਿਕ

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਵਾਲੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰੰਗ-ਆਲੋਚਨਾ (intrinsic criticism) ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[57] ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ (ਬਹਿਰੰਗ ਤੇ ਅੰਤਰੰਗ) ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ। ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਗਹਿਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੈਨੇ ਵੈਲਕ ਅਤੇ ਆਸਟਨ ਵਾਰਨ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਗਸੰਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪੱਲਾ ਛੱਡਣ 'ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਬੇਲਗਾਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਅਨੁਸਾਰ, "ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਸਮੂਰਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਜਦ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਯਾਤਰਾ 'ਕੀ', 'ਕਿਵੇਂ' ਅਤੇ 'ਸਾਰਥਕਤਾ' ਤੱਕ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਥਾਣੀਂ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਪਤੀ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਅੱਪੜਦੀ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਥੱਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਅਤੇ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਆਲੋਚਨਾ ਪਾਠਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[58]

ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਚਿੰਤਨ : ਪੁਨਰ ਚਿੰਤਨ** (2010) ਵਿਚ ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਆਪਣੀਆਂ 1988 ਵਾਲੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਤੋਂ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਨੇ ਵੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਚੌਥਾ ਪਾਠ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਮਜ਼ਮੂਨ ਖ਼ੁਦ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਉੱਤੇ ਇਸ ਦਾ ਜੋ ਅਕਸ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਸਰਾ ਪਾਠ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਪਾਠ ਸਾਹਿਤ ਪਾਠ ਬਾਰੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ-ਪਾਠ ਨੂੰ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਤਾਂ ਚੌਥਾ ਪਾਠ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[59]

ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਦੋਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਖੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪੂਰਬਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਵਾਂ-ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਰਕਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁੜ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦਾ ਇਕ ਤਰਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਾਚਣਾ ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭ ਵਰਤਾਰੇ ਸਵੈ-ਸਿਰਜਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ 'ਸਿਰਜਣਾ', 'ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਨੇਮ' ਅਤੇ 'ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਪਹੁੰਚ' ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੀ ਸਮੇਂ ਤੇ ਇਕ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ, ਇਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਬਾਹਰਮੁਖੀ/ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪਾਟੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਵੰਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਹੀ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਮੁੜ ਵਾਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਫਿਰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਮਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[60]

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾਮ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਰਵੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, 'ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੂਝ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ।'[61] ਸਾਡਾ ਸਰੋਕਾਰ ਸਿੱਧਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗੇ ਸਗੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਉੱਪਰ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਥਾਂ ਯਥਾਰਥ ਜੀਵੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਸੂਹਜਮਈ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੂਹਜਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ

ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੇਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਿਮਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਗਠਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਤਾਂ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਸ਼ਕਤੀ-ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਲੋਚਕ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵੀ ਆਲੋਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਵੀ। ਜਿੱਥੋਂ ਕੱਚੀ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਤੁਲਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਆਲੋਚਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਾ। ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਜ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਵਿਸਥਿਤ ਗਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕੋਮਲ ਕਲਾਵਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਕ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਆਪਣਾ ਨਵਾਂ ਰਸਤਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਗਲੇਰੇ ਰਸਤੇ ਦੀ ਭਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਾਠਾਂ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਤੇ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਅਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੀ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਗਾਂਹ ਮੈਟਾ-ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਕ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ, ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ

ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਧਾਰਣਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪਵਾਦ, ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ, ਵਿਰਚਨਾਵਾਦ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਨਾਲ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਣ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਰਕ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਇਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣਾਂ, ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਗਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਅਛੂਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿਰਜਣਾ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੇਖਕ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਇਕ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਈ ਵਾਰ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੰਬੀ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ ਵੀ ਤੇ ਨਹੀਂ ਵੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਬਹਿਰੰਗ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਅੰਤਰੰਗ ਤੇ ਬਹਿਰੰਗ ਦੋਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਯੂਨਾਨੀ ਸ਼ਬਦ 'ਮੈਟਾ' ਦੋ ਅਰਥਾਂ 'ਉੱਪਰ' ਜਾਂ 'ਬਾਰੇ' ਅਤੇ 'Beyond' ਜਾਂ 'over' ਜਾਂ 'ਪਾਰ' ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ 'ਆਲੋਚਨਾ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਲੋਚਨਾ' ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜੋ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਪਾਠ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ :

1. ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ।
2. ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।
3. ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
4. ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵਾਦ ਜਾਂ ਆਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
5. ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਡੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਲੋਚਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵੀ

ਸਵੀਨਟਰਨ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਲੋਚਕ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੈਟਾ ਆਲੋਚਕ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ** (1988) ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉਦੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਣ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭਾਟੀਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੈਟਾ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ ਨਾ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. "Literature, we are told, is vitally, engaged with the living situations of men and women: It is concrete rather than obstract, displays life in all its rich variousness, and reject barren conceptual enquiry for the feel and taste of what it is to be alive." Terry Eagleton, **Literary Theory (An Introduction)**, p.-196.
2. "Since literature, as we known, deals in universal human values rather than in such historical trivia as civil wars, the oppression of women or the dispossession of the English peasantry." Ibid, p.-25.
3. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, **ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ**, ਪੰਨਾ-65.
4. ਗੁਰਚਰਨ, **ਚਿਹਨ, ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ**, ਪੰਨੇ-50-51.
5. "A literary work of art is not a simple object but rather a highly complex organization of a stratified character with multiple meaning and relationship." ਬ੍ਰਹਮਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ, **ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ**, ਪੰਨਾ-13.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-17.
7. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ-77.
8. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਾਰਕਸੀ ਰੂਪ-ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਨਾ-38.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-56.
10. Terry Eagleton, **Literary Theory (An Introduction)**, p. 17.
11. Literature, in the meaning of the word we have inherited, in an ideology. It has the most intimate relations of social power. Ibid, p.-22.
12. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-65.

13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–68.
14. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ (ਡਾ.), **ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ**, ਪੰਨਾ–122.
15. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ–26.
16. ਲੈਸਲੀ ਐਬਰਕਰੋਂਬੀ, **ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਿਯਮ**, ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.), ਪੰਨਾ–15.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–15.
18. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ–20.
19. J.A. Cudden, **Dictionary of Literary terms and literary theory**, p.-196.
20. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ–9.
21. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ (ਡਾ.), **ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ**, ਪੰਨਾ–67.
22. ਰੈਨੇ ਵੇਲੇਕ, **ਆਲੋਚਨਾ ਕੀ ਧਾਰਣਾਏਂ**, ਇੰਦਰਨਾਥ ਮਦਾਨ (ਰੂਪਾਂਤਰਕਾਰ), ਪੰਨਾ–3.
23. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ**, ਪੰਨਾ–154.
24. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ–5.
25. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ–3–4.
26. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ (ਡਾ.), **ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ**, ਪੰਨੇ–33–34.
27. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ–6.
28. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–8.
29. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–16.
30. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), ਵਨੀਤਾ (ਡਾ.), **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ**, ਪੰਨਾ–42.
31. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ–86.
32. "...that the history of modern literary theory is part of the political and ideological history of our epoch...literary theory has been indissociably bound up with political beliefs and ideological values." Terry Eagleton, **Literary Theory (An Introduction)**, p.-194.
33. Ibid, p.-3-4.
34. ਗੁਰਚਰਨ, **ਚਿਹਨ, ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ**, ਪੰਨੇ–29–30.
35. "What new criticism did, infact, was to convert the poem into a fetish...new criticism was at root a full-blooded irrationalism." Terry Eagleton, **Literary Theory (An Introduction)**, p.-49.
36. Ibid, p.-148.
37. "Crucial to this shaping and softening is the power of artistic form,

which affords the reader are viewer what Freud Calls 'fore-pleasure', relaxes his defences against others, wish-fulfilment and so enables him to lift his repression for a brief moment and take forbiden pleasure in his own unconcious processes. The same is roughly true Freud's theory of Jokes, in Jokes and their relation to the unconscious (1905): jokes express a normally consored aggressive or libidinal impulse, but this is made socially acceptable by the Joke's 'form', its wit and word-play." Terry Eagleton, **Literary Theory (An Introduction)**, p.-180.

38. "If Freudianism is a science, concerned with an impersonal analysis of physical forces, it is a science committed to the emancipation of human beings from what frustrats their fulfilment and well being. It is a theory at the service of a transfarmative practice, and to that extent has parallels with radical politics." Ibid, p.-192.
39. Frederick Beiser, **Hegel**, p.-23.
40. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-30.
41. Terry Eagleton, **The Illusion of Postmodernism**, p.-vii.
42. "There is a similar sort of contradiction built into postmodernism, which is also both radical and conservative together. It is a stricking feature of advanced capitalist societies that they are both libertarian and authoritarian, hedonistic and repressive, multiple and monolithic." Terry Eagleton, **The Illusion of Postmodernism**, p.-132.
43. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-44-45.
44. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ-27.
45. "ਮਿੱਥ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਧਾਰ ਸਾਮੱਗਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਮਿੱਥ ਲਈ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰਾਉਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮਿੱਥ ਦਾ ਲਿਖ਼ਤ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿੱਥ ਆਪ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਨੇ ਉੱਤਰ-ਭਾਸ਼ਾ (metalanguage) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਤਰ-ਭਾਸ਼ਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।" ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-134-135.
46. "A 'beyond' language, in linguistics it denotes and technical langauge which describe the properties of language (discussed by Roman Jakobson in his essay 'Linguistics and Poetics', 1960). It is also known as 'second order' language, which may be used to describe, explain or interpret a 'first order' language. Given one meta-langauge for one explanation it follows that there may be another in turn, and a meta-language may replace a 'first order' language. Each order of language

implicity relies on a meta-language by which it is explained. In this book Elements of Semiology (1967) Roland Barthes perceives that this could lead to an indefinite regression or aporia (q.v.), which would ultimatley undermine and destroy all metalanguage. In a Reader's audide to contemporary Literary Theory (1985) mean that, when we read as critics, we can never step outside discourse and adopt a position invulnerable to a subsequent interrogative reading. All discourse including critical interpretations are equally fictive, none stands apart in the place of truth." J.A. Cuddon, **Dictionary of Literary terms and Literary Theory**, p.-506.

47. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-9.

48. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ-27.

49. "If the Enlightement was the age of criticism, the 1790s were the age of meta-criticism. All the doubts about the authority of reason, which are so often said to be characteristics of our 'post-modern' age, were already apparent in late eighteenth-century Germany." Frederic Beiser, **Hegel**, p.-23.

50. http:/onlinelibrary, wiley.com/maintenance.

51. "Is there meta-criticism?" Now the answer as it follows from what I have said so far, is not simple, or, rather, I have atleast two replies: yes and no. yes, of course, there is meta-criticism, in the sense that critical texts exist, and there are critical texts about critical texts. For instance, what is was doing until now could surely be called meta-criticism: I was speaking about criticism. And no, because there is a meta-critical moment inherent in every critical text itself, that is critical texts contain already their own meta-critical moment." **From Interent,** 'Is there meta-criticism?'

52. From Internet, 'Is there meta-criticism?'

53. "Metacriticism, 'criticism of criticism' that is the examination of the principles, methods, and terms of criticism either in general (as in critical theory) or in the study of particular critics or critical debates, the term usually implies a consideration of the principles underlying critical interpretation and judgement." **(htt://www.answer.com/topic/ metacriticism)**

54. "A criticism of criticism, the goal of which is to scrutinize systematically the terminology, logic, and structure that underdird critical and theoretical discourse in general or any particular mode of such discourse" **(http//www.library.utoronto.co/ute/glossary/metacriticism.html)**
55. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ,** ਪੰਨਾ-1.
56. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ,** ਪੰਨਾ-2.
57. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-11.
58. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-24.
59. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰ,** ਪੰਨਾ-169.
60. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), ਵਨੀਤਾ (ਡਾ.), **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ,** ਪੰਨਾ-42.
61. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ, **ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ,** ਪੰਨਾ-16.

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਅਸੀਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ? ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਲਏ ਗਏ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਖੋਜ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਣੂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚ ਸਕਾਂਗੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਵੀ ਖੋਜ ਹੋਈ ਹੈ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ।

1846 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਵਿਲੀਅਮ ਥਾਮਸ ਨੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜੀ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਰਹੀ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਲੀਅਮ ਥਾਮਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਕੇ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਲਫਰੈਡ ਨੱਟ (Alfred Nutt) ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਚੇ ਹੋਏ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਲਫਰੈਡ ਨੱਟ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਬੜੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਕੁਝ ਸੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਉੱਪਰ ਅਮਲ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਲਫਰੈਡ ਨੱਟ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਜਿਹੜੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜੜ੍ਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਵੀ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੱਚਾ ਚਰਿੱਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਬਾਹਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ।[2]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਚਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਰਾਬਰਟ ਆਰ. ਮੈਰਟ (Roberst R. Marett) ਅਨੁਸਾਰ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਮ੍ਰਿਤ-ਜੀਵੰਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਪ ਮ੍ਰਿਤ-ਜੀਵੰਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰਾਬਰਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵੰਤ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਤਥਾ-ਕਥਿਤ ਬਚੇ-ਖੁਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਜੀਵੰਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਚੀ ਹੋਈ ਵੀ।[3]

ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਬਚੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ। ਐਡਵਰਡ ਬੀ. ਟੇਲਰ (Edward B. Tylor) ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਟਾਈਮਪਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਅਖਾਣਾਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਵਿਹਾਰ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਰਾਈਮਜ਼ (Rhymes), ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਬਚ ਕੇ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇਸ ਮੁੱਦੇ ਉੱਪਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੇ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਲੋਅ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਤਰੱਕੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।

ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਐਡਵਿਨ ਸਿਡਨੇ ਹਾਰਟਲੈਂਡ (Edwin Sedney Hartland) ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਐਨਥਰੋਪੌਲੋਜੀ (Anthropology) (ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ) ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "The portion of anthropology with which folk-lore deals is the mental and spiritual side of humanity"[4]

ਹਾਰਟਲੈਂਡ ਨੇ ਇਹ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਅਵਚੇਤਨ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਰਟਲੈਂਡ ਨੇ 'ਲੋਕ' ਨੂੰ ਵਿਦਿਆ-ਰਹਿਤ ਸਮੂਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਲੋਕ-ਚਕਿਤਸਾ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਾਈ.ਐਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ (Y.M. Sokolov) ਦੀ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਪੁਸਤਕ **Russian Folklore** ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਵੱਡੀ ਗਲਤੀ ਇਹ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ

ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮੰਨ ਕੇ ਕੇਵਲ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਨਾਟਕਾਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਬਹੁਤ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੈ। ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ ਗੌਲਿਆ। ਸੋਕੋਲੋਵ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤਕ-ਕਲਾ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖਾ ਹੈ (ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ) ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਕ ਸਾਖ਼ਾ ਹੈ।"[5] ਆਪਣੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੋਕੋਲੋਵ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੋਨੋਂ, ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

ਸੋਕੋਲੋਵ ਲੋਕਧਾਰਾ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵਰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਲੋਕ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਕਾਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ ਨੇ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਫੋਕ' (ਲੋਕ) ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਦਿ (ਪੁਰਾਤਨ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰੂਸੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਮਰੀਕਨ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਹਨ।[6] ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸਿਫ਼ਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਕਾਰਣ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡੰਡੀਜ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਵਿਆਪਕ ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਉਸ ਸੱਜੇ ਪੱਖੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੱਟੜਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।[7] ਇੱਥੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਹੀ ਵੀ।

ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ ਅਨੇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਈ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਈ.ਐਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਕਾਵਿਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਵੰਦਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਦਵਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਹਰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ, ਜਿਹੜਾ ਅਸਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[8]

ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਹਾਇਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਲਾਗੂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਦਾ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਹ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਨੂੰ Semiotics (ਚਿੰਨ੍ਹਵਾਦ) ਦੀ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਸਤੂ ਹੈ ਕੀ, ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਕਿਸ ਵਾਸਤੇ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕੀ ਹਨ? ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਹ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[9]

ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਰਕੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸਹੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੱਗਰੀ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਥੋਪਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। (Idealy, the interpretations should be read out of the data rather than being read into the data! some interpretations may be more plausible and convincing than other)

ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਸਮੇਂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ taxture, ਪਾਠ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ taxture ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾਲ ਹੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਸੰਗੀਤ, ਨਾਚ, ਨਾਇਕਾ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਿੱਥਾਂ, ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ, ਅਖਾਣਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਪਹਿਰਾਵੇ, ਲੋਕ-ਚਕਿਤਸਾ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਖਾਧ-ਖੁਰਾਕ, ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ, ਮੰਤਰ, ਵਰ-ਸ਼ਰਾਪ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਕੁਝ ਇਕ ਲਿਖਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਟੋਗ੍ਰਾਫ਼, ਬਾਥਰੂਮ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਲਿਖਤਾਂ, ਫੋਟੋਕਾਪੀਅਰ

ਜਾਂ ਫੈਕਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ SMS ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਤੇ Internet ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਜੁੜਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੈਂਕੜੇ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕੁਝ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਝੂਠੀ ਲੋਕਧਾਰਾ (ਫੇਕ ਲੋਰ) ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਹੀ 'ਫੇਕ ਲੋਰ' ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫੇਕ ਲੋਰ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਸਿੱਕੇਬੰਧ ਤੇ ਸਹੀ ਫੋਕਲੋਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਫੇਕ ਲੋਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਗ਼ੈਰ ਮਿਲਾਵਟੀ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਫੋਕਲੋਰ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਤਾਂ ਇਕ ਪੂਰਾ ਲੇਖ 'The Febrication of Falke-lore' ਇਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੂਝਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ M. Dorson ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹਨ।[10] ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵਾਚਾਂਗੇ। ਪਰੰਤੂ ਇੱਥੇ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਫੋਕਲੋਰ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ? ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਸਹਿਤ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਪ੍ਰਸਾਰ ਦੂਰ ਤੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ। ਉਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਨੂੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਣਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਪੜ੍ਹਾਈ ਲਿਖਾਈ ਵਧੇਗੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਘਟਦੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।...ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਤੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।"[11]

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ** ਰਾਹੀਂ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ

ਨਾਲ ਜੂਝਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਉਸ ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਵਾਲਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਸੱਧਰਾਂ ਅਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਦਾ ਮੌਖਿਕ (ਅਲਿਖ਼ਤ), ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਮਾਨਵ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਵਾਹਨ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਸਤੇਂਦ੍ਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕਯਾਨ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਲੋਕ ਚਿੱਤ ਦੁਆਰਾ ਉਪਜੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕਯਾਨ ਦਾ ਜੇ ਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀ ਬੌਧਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਸੰਪੂਰਣ ਚਿੱਤਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਪਸਥਿਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।"[12]

ਡਾ. ਥਿੰਦ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਏ.ਐਚ. ਕਰੇਪ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ (ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਯਮ, ਸਮਾਜਿਕ-ਕਾਨੂੰਨ, ਨਾਗਰਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕਸਾਰ ਚਲਦੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਹੜੇ ਸਮੇਂ ਕਿਹੜੇ ਕੰਮ ਕਿਉਂ ਵਿਵਰਜਿਤ ਹਨ, ਨਰਾਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਕਰਨਾ ਕਿਉਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ?...ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੋਕਯਾਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ।...ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਠੀਕ ਇਤਿਹਾਸ ਲੋਕਯਾਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਕੋਚ ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਖ਼ੀਰਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ।[13]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਰੂਸੀ-ਲੋਕਧਾਰਾ** ਵਿਚ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਜਲਜ, ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਆਦਿ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬਹੁਮੁੱਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਲਈ ਮਾਰਕਸ, ਏਂਜਲਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਰੂਸੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ Y.M. Sokolov ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਰਸ਼ੀਅਨ ਫੋਕਲੋਰ** ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ

ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਰ ਵੀ ਆਏ ਹਾਂ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੋਰਕੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਸ਼ਬਦ ਕਲਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਬੱਝਿਆ, ਆਪਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਕਲਨ ਕਰੋ, ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੋ, ਖੋਜ ਕਰੋ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਜਿਤਨੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਾਂਗੇ, ਉਤਨੀ ਹੀ ਸੁਖੈਨਤਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਕਰਾਂਗੇ।"[14]

ਜਦੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗੌਰਵਮਈ ਹੀ ਹੋਣ ਇਹ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਨ੍ਰਿਤ, ਨਾਟ, ਧਰਮ, ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਨਾ ਤਾਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਾਈ.ਐਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਦੋ ਪੱਧਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ-ਆਪਣਾ ਦਾਇਰਾ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਵਿਸ਼ਾ, ਬਿਆਨ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ, ਨਿਭਾਅ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਿਰੋਲ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚੋਖਾ ਭਾਗ ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਰੋਕ ਤੇ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਇਕਾਈਆਂ ਫਿਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲ ਚੱਕਰ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[15]

ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਨੂਰ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕਯਾਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ** ਵਿਚ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਲੋਕਯਾਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੱਕ** ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਭੋਲੀ-ਭਾਲੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਸੂਚਕ' ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ 'ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕੰਵਰ ਕੈਜ਼ਰਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੰਦ-ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਸ

ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਇਣ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਧੀ ਹੀ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਧੀ ਦੇ ਅਰਥ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਭਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕਾਇਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।"[16]

ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਲੋਕਯਾਨ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਜਟਿਲ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[17] ਇੱਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਕੰਵਰ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਨਸਲ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ 'ਲੋਕਾਇਣ' ਅਤੇ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ।

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ** ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੱਛਣ ਜਾਂ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਏ ਹਨ। G.W. Boswel ਦੇ ਕਥਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਲੋਕ' ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਅਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[18]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਮੱਗਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਲੂ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ।"[19]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦੇ ਪਰਿਆਇ ਵਜੋਂ ਕਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾ ਵੀ ਲਿਆ। ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ 'ਲੋਕਵੇਦ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਕਰ ਲਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਤਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਮਾਨਵ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਆਦਿ ਨੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਸਰ ਰਿਚਰਡ ਟੈਂਪਲ, ਗਰੀਅਸਨ, ਇਬੈਟਸਨ, ਰੋਜ਼ ਅਤੇ ਵਿਲੀਅਮ ਕਰੁੱਕ ਦੇ ਨਾਂ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪਈ ਕਿਉਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਸਮੱਸਿਆ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਢੂੰਡ-

ਭਾਲ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ 'ਕਹਾਣੀ' ਸ਼ਬਦ (ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ, ਪੰਨਾ 153) ਵਰਤ ਲਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਹਿ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਇਹ ਸਮਝ ਕੇ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਆਦਿ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਵਧੇਰੇ ਵਿਵਾਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਿਆ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ 'ਯਾਨ' ਦੇ ਅਰਥ ਵਾਹਨ ਕਰਕੇ ਜਾਂ 'ਗਿਆਨ' ਮੰਨ ਕੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਅਗਾਂਹ ਦੋ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ 'ਹੀਨਯਾਨ' ਤੇ 'ਮਹਾਂਯਾਨ'। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ 'ਯਾਨ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਐਸ.ਕੇ. ਚੈਟਰਜੀ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਉੱਥੋਂ ਹੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ 'ਲੋਕ-ਵਿਰਸਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਨਾਮ **ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਰਸਾ** ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਉਹ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਆਪ ਵੀ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 1986 ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ, "ਫੋਕਲੋਰ ਲਈ ਵੀ ਤਿੰਨੋਂ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕਧਾਰਾ', 'ਲੋਕਯਾਨ' ਤੇ 'ਲੋਕਵੇਦ' ਅਪਣਾ ਕੇ ਨਾਮਕਰਣ ਦੀ ਰਸਮ ਹੁਣ ਤਿਆਗ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੋਈ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਉੱਭਰ ਕੇ ਤੇ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਵੇਗਾ।"[20] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਬੋਲ ਸੱਚ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਜ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਉੱਭਰ ਕੇ ਅਤੇ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਜੋ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਲੋਕਧਾਰਾ'। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਲਈ 'ਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕਮਨ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਸੀਮ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਜਾਪਿਆ ਹੈ।' ਲੋਕਮਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਧਾਰਾ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਆਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੀ ਅੱਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਚੀ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਵੀ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1950 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਕੱਢੇ ਹਨ।[21] ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਜਿਸ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੂੰ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਸੁਝਾਇਆ ਸੀ, 'ਲੋਕਯਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਲੋਕਾਇਣ' ਤੋਂ ਆਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[22] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਹ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ' ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।[23] ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਲਗਭਗ

ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

'ਲੋਕ' 'ਧਾਰਾ' ਅਤੇ 'ਲੋਕ ਮਨ' ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੰਬੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੌਰਾਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਮਤਭੇਦ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਜਗ੍ਹਾਂ ਤਾਂ 'ਲੋਕ' ਨੂੰ ਅਨਪੜ੍ਹ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਦੇ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨਾਲ। ਕਦੇ ਅਸੀਂ ਅਗਿਆਨੀ ਸਮੂਹਾਂ ਜਾਂ ਪਿਛੜੇ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੀ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਆਉਣੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, " 'ਲੋਕ' ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਵਰਗ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਭਰਮਾਂ-ਵਹਿਮਾਂ ਵਿਚ ਖੁਭਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਤਾਬੀ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਬਹੁਤਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਹਿੰਦਾ, ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਧਾਰੀ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਲੋਕ ਤੱਤ ਹਨ।"[24]

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੂਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਉਹ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਜੋ ਸੰਗਠਿਤ ਵਰਤਾਰੇ, ਲੋਕ-ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਧਰਮ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਜੁਗਤ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ 'ਫੋਕ' ਹੈ।"[25]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਲੋਕ' ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੀਮਤ ਧਾਰਣਾ ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਕ ਥਾਂ ਹੋਰ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਲੋਕ' ਆਖਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਲੋਕ, ਵਿਅਕਤੀ, ਲੋਕ-ਮਨ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ।"[26] ਇੱਥੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਲੋਕ' ਤੇ 'ਧਾਰਾ' ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਲੋਕ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ 'ਪਾਪੂਲਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਲੋਕ' ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਛਾਣ ਉਹ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਿਭਾਉ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਛਾਣਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਉਪਰੋਕਤ ਚੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਾਪੂਲਰ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਮੂਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[27] ਇੱਥੇ 'ਲੋਕ' ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ

'ਫੋਕ' ਅਤੇ 'ਪੀਪਲ' ਦੋ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। 'ਜਨਤਾ' ਨੂੰ ਉਹ ਉਚੇਰੇ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਪੁੱਜੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏ.ਐਲ. ਲਾਇਡ ਅਤੇ ਡਾ. ਚਾਰਲਸ ਸਿੰਜਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਫੋਕ' ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ। ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦਵਾਨ ਦੇ 'ਲੋਕ' ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹਨ ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ 'ਲੋਕ' ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਪਰੰਪਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਵੰਡ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰਵ-ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਇਕ ਆਦਿਮ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕ' ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਸਮੂਰਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਹੈ।"[28]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਹੀਂ ਆਈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, ਲੋਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਭਿੰਨਤਾ ਘੱਟ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਸਾਂਝ ਉਸ ਨੂੰ 'ਲੋਕ' ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਹਿਚਾਣ ਸਕੇ ਕਿ 'ਲੋਕ' ਅਜਿਹਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਮੂਹ ਕੇਵਲ ਭੂਤਕਾਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁੰਗਾਰਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਵੀ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦਾ ਹੋਵੇ ਇਸ ਲਈ 'ਲੋਕ' ਵਿਚ ਉਹ ਹੀ 'ਲੋਕ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਨਗੇ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ 'ਲੋਕ' ਪ੍ਰਤਿ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਾਂਗੇ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਗਾਂਹ ਵੱਧ ਸਕਾਂਗੇ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਵੀ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਅਤੇ 'ਲੋਕ' ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੋਕ' ਦਾ ਅਰਥ ਅਨਪੜ੍ਹ ਜਾਂ ਨੀਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਕਾਰਣ ਬਦਲਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਲੋਕ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ 'ਲੋਕ' ਹੈ ਕੀ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

'ਲੋਕ' ਅਤੇ 'ਧਾਰਾ' ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਮਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਪੰਚ'[29] ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ ਮਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ

ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨ ਵਿਚ ਤਰਕ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਅਤਾਰਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਭੂਤਕਾਲੀ ਵੀ। ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੂਲ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਇਹੋ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਡੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਆਚਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੋ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨ ਦੀ ਜਿਸ ਅਵਚੇਤਨ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ 'ਲੋਕ-ਮਨ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਮਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪਰਛਾਈ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਝਲਕਦੀ ਹੈ।"[30] ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ-ਅਵਚੇਤਨ ਤਾਂ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਨਵੀਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੇ। ਨਵੀਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਖੜੋਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਵਚੇਤਨ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਿੰਨਾ ਧੀਮਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੋਮਾ 'ਲੋਕ-ਮਨ' ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਮਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਸਿਰਜਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੌਗਿਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੌਗਿਰਦੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕ-ਮਨ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਬਰਤਕਤ ਅਤੇ ਹਰਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੱਗੋਂ ਰੀਤਾਂ, ਸ਼ਗਨ-ਅਪਸ਼ਗਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਕੋਈ ਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[31] ਇੱਥੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ-ਮਨ, ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ 'ਲੋਕ-ਮਾਨਸ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਮਨ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਵੀ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਿਧਾਂਤਕ ਵੀ, ਲੋੜ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੇ-ਲੋੜਾ ਵੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਵੀ।"[32]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਹਨ; ਮਾਨਵੀਕਰਣ, ਸਮੂਰਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਅਤਕਥਨੀਕਰਣ।[33] ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ 'ਲੋਕ', 'ਧਾਰਾ', ਲੋਕ-ਮਨ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸਰੇ ਲੋਕ

ਤੱਤਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੂਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਲੱਭਤਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਤੱਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਮੰਨੇ ਹਨ; ਲੋਕ-ਮਨ, ਸਹਿਜ-ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਕੇਵਲ 'ਲੋਕ-ਮਨ' ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ 'ਲੋਕ-ਮਨ' ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸੰਚਾਰ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਮੱਦਦ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਹ ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਵਰਗਾਂ (ਮੌਖਿਕ, ਕਿਰਿਆਤਮਕ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਆਖੰਡੀ) ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਚਾਰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸੰਦੇਸ਼/ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੰਨਗੀ ਨੂੰ ਦੂਸਰੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[34] ਸਾਡੇ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਸੀਮਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਪਰ ਅੰਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਜ਼ਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਮੌਖਿਕਤਾ ਅਤੇ ਲਿਖ਼ਤ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਲਿਖ਼ਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਕਈ ਲਿਖ਼ਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ

ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਪਰੰਤੂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਲਿਖ਼ਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸਰੇ ਵਿਚਾਰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਫੇਕਲੋਰ' ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਡਾਰਸਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਲਿਖ਼ਤ ਸਮੱਗਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲਿਖ਼ਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਕਾਰਣ ਕਿਸੇ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤ ਬਿਲਕੁੱਲ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਸਮੱਗਰੀ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[35]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨੀ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਰਾਇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਾਂਗੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਯਾਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲੋਕ-ਯਾਨਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ।"[36]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਏ.ਐਚ. ਕਰੇਪ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ...ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਸਮੁੱਚਤਾ ਅਤੇ ਅਰਥਪੂਰਣਤਾ ਜਦੋਂ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਸੰਮਲਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[37] ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕਾ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਮਾਜਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਦਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕੀਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਉਹ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀਓ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰੇ ਲੋਕਯਾਨ ਹੈ।"[38] ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰੱਦ ਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ

ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ; ਪਹਿਲਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੁਭਾਉ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਉਸ ਦੇ ਸੀਮਾ ਖੇਤਰ ਨਾਲ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੱਖ ਲੋਕਯਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਨਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਲੋਕਯਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।...ਇਸ ਲਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ 'ਲੋਕਯਾਨ' ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਸਹੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।...ਇਸ ਪੱਖ ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਹਿੱਸਾ ਕਿ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਤੋਂ ਸਮੱਗਰੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਮੰਨਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[39]

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਜਦੋਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਮਨੋਰੰਜਨ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤੀ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਸੰਖੇਪ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਉੱਭਰੇ ਉਹ ਵਰਤਾਰੇ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੋਧ ਹਨ ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਚ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸਹਿਜ-ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[40] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਨਮਦੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ) ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਰਲ-ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅਲੜ੍ਹ ਲੋਕਾਂ (unsophisticate) ਦਾ ਮੂੰਹੋਂ-ਮੂੰਹ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਸਮੁੱਚਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਅਖਾਣਾਂ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ, ਭਰਮਾਂ-ਵਹਿਮਾਂ, ਗੀਤ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ; ਭਾਵੇਂ ਬੁੱਤਘਾੜੀ, ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ, ਨਾਚ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਆਦਿ ਸੁਹਜ-ਕਲਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਤਰਖਾਣੇ, ਲੁਹਾਰੇ ਪੇਸ਼ੇ ਜਾਂ ਸੀਣ-ਪਰੋਣ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਜਾਂ ਖੇਡਾਂ ਬਾਰੇ ਹੋਵੇ - ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[41]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਤੇ ਉਹ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਦਾ ਆ ਜਾਣਾ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਉਪਰਲੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ 'ਸਰਲ-ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਅੱਲੜ ਲੋਕਾਂ' ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੁਹਾਰੇ, ਤਰਖਾਣੇ ਅਤੇ ਦਰਜੀ ਦੇ ਪੇਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਨਮੁਖ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਕਿਸਮ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[42] ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੋਚਣੀ ਸ਼ਬਦ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬੜੀ ਸੀਮਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੱਛਮ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਦਿ ਮਾਨਵ ਦੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਮਿੱਥ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ। ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਨੇ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਖਾਧਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਇਣ ਜਾਂ ਲੋਕਯਾਨ ਨੂੰ 'ਇਕ ਵਿਰਾਟ ਮਿੱਥ' ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦਾ ਲੋਕਯਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਰਾਟ ਮਿੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਿੱਥ ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਉੱਪਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਦੀ ਨਿਆਏ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[43]

ਡਾ. ਕੰਵਰ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਹੁਦਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਪੂਰਣ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤਨੀ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਅਦਭੁਤ ਹੋਵੇ, ਕਿਤਨੀ ਹੀ ਬੇਯਕੀਨੀ ਤੇ ਮਿਥੀਕਲ ਹੋਵੇ, ਜਾਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।"[44]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਉਲਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਇਕ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਲਾਰ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਰਾਂਟਸ ਬੋਸ ਦੇ ਕਥਨ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ।"[45]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗ 'ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਬਿਰਟੇਨੀਕਾ ਅਤੇ ਸਟੈਂਡਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਆਫ਼ ਫੋਕਲੋਰ ਮਾਈਥਾਲੋਜੀ ਐਂਡ ਲੀਜੈਂਡ' ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਆਦਿ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰਾਂ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ, ਲੋਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[46] ਡਾ. ਪਿਆਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੱਕ ਫੈਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਫੋਕਲੋਰ...ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ

ਇਸ ਦੇ ਘੜਨਹਾਰਿਆਂ ਦਾ ਅਲਿਖ਼ਤ ਇਤਿਹਾਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਛਾਵਾਂ, ਨਿਰਾਛਾਵਾਂ, ਰੁਚੀਆਂ, ਕਰੁਚੀਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਭਰਮਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਅਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਅਰੜਕਾਂ, ਘੋਲਾਂ, ਸੰਘਰਸ਼ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[47]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਐਸ.ਪੀ. ਨੋਜ਼ਾ (Aurelio M.S.P Espinoza) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੰਢਾਏ ਹੋਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਹੈ ਅਤੇ "ਜਿਹੜਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਮਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੰਪਰਿਕ ਅਤੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਮਨੌਤਾਂ, ਅਖਾਣਾਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਗੀਤਾਂ, ਮਿਥਾਂ, ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ, ਕਹਾਣੀਆਂ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣਿਆਂ, ਭੂਤ-ਚੁੜੇਲਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਆਦਿ ਮਾਨਸ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ।"[48]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਸ.ਪੀ. ਨੋਜ਼ਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਮੰਨੇ ਹਨ : ਪਰੰਪਰਾ, ਲੋਕ ਮਾਨਸ, ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤਥਾ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ।[49] ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਜਕ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਤੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।[50] ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਤਿੰਨ ਸਿਰਜਕਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਦੋ ਹੀ ਸਿਰਜਕ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਗਿਰਦਾ ਜਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਗਿਆਰਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਗਿਣਾਏ ਹਨ; ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ, ਪਰੰਪਰਾ, ਪ੍ਰਵੀਣਤਾ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ, ਪ੍ਰਬੰਧਕਤਾ, ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ, ਪੂਰਣਤਾ, ਪਰਿਵਰਤਨ, ਉਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਚਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਰਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਨੋਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਰਜਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ, ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੱਛਣ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਇਉਂ ਕਹੀਏ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਰਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗਿਆਰਵਾਂ ਲੱਛਣ (ਪ੍ਰਵਚਨ), ਉਚਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਿੰਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਹੇਠ ਸੰਮਿਲਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਦੂਸਰਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ, ਤੀਸਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕਤਾ, ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ, ਪੂਰਨਤਾ, ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਉਚਾਰ। ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ

ਕੜੀਦਾਰ ਤੇ ਲੜੀਦਾਰ ਲੱਛਣਾਂ (ਤੱਤਾਂ) ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਕੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਧੀਨ ਲੋਕ ਮਨ ਤੇ ਸਹਿਜ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੜੀਦਾਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਲੋਕਮਨ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਸਹਿਜ-ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਮੌਖਿਕਤਾ, ਮੁਦਰਾਵਾਂ, ਕਸ਼ੀਦਾਕਾਰੀ ਅਤੇ ਅਨੁਕਰਣ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਦੋ (ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਤੇ ਕਸ਼ੀਦਾਕਾਰੀ) ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ-ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ ਮੌਖਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਨੁਕਰਣ। ਲੋਕ-ਨਾਚ ਦੀਆਂ ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਵੀ ਅਨੁਕਰਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਸ਼ੀਦਾਕਾਰੀ ਵੀ ਅਨੁਕਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਦਿਆਂ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਲੱਛਣ, ਤੱਤ, ਸੰਚਾਰ ਆਦਿ ਪੱਖ ਰਲਗੱਡ ਹੋਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਪਰਤਾਂ ਕਈ ਥਾਂ 'ਤੇ ਇਕ ਰੂਪ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਾਦੂ-ਟੂਣਾ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਵੰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਵਰਨਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੋਂ ਪਰਤਾਂ ਓਤਪੋਤ ਹਨ।"[51]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਦੋ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹਨ; ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ (ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ ਸਮੱਗਰੀ, ਲੋਕ ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਲਾ) ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਲਿਆ ਹੈ।[52] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੱਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧੀਨ ਉਪ-ਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਰਗ ਹਨ, ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ, ਲੋਕ-ਕਲਾ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਲੋਕ ਸ਼ਬਦ-ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀ, ਲੋਕ ਧੰਦੇ ਅਤੇ ਕਿੱਤੇ ਅਤੇ ਫੁਟਕਾਲ। ਫੁਟਕਲ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੋ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ ਲੋਕ ਖੇਡਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਸਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ ਧੰਦੇ ਜਾਂ ਕਿੱਤੇ ਅਧੀਨ ਸਲਾਈ, ਕਢਾਈ ਤੇ ਕਸ਼ੀਦਾਕਾਰੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਹ ਪੱਖ ਲੋਕ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ, ਮੇਲੇ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰ, ਵਰਤ ਅਤੇ ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲੇ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਹੈ। ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਵਰਤ,

ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਧਰਮ ਹੀ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਵਿਚਾਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੋ ਵਰਗ ਵੰਡ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਨਿਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ।

1. **ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ :**

(ੳ) ਲੋਕ ਗੀਤ (ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ, ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ, ਲੋਕ ਧਰਮ (ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਵਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ) ਮੇਲਿਆਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ, ਕਾਰਜਗੀਤ, ਜੀਵਨ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੌਣ, ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਗੀਤ, ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ (ਭੰਗੜਾ ਤੇ ਗਿੱਧਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤ) ਅਤੇ ਖੇਡ ਗੀਤ (ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ)। (ਅ) ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਮਿੱਥ, ਦੰਤ-ਕਥਾ, ਨੀਤੀ-ਕਥਾ, ਪਰੀ-ਕਥਾ, ਪਸ਼ੂ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਭੂਤ ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਕਥਾਵਾਂ। (ੲ) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕ ਗਥਾਵਾਂ, ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਨ ਆਦਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

2. **ਲੋਕ-ਕਲਾ :**

(ੳ) ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰਾਗ ਤੇ ਧੁਨੀਆਂ, ਪਾਪੂਲਰ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧੁਨਾਂ। (ਅ) ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਵਾਹੀ ਜਾਂਦੀ ਕਲਾ ਰੰਗੋਲੀ ਆਦਿ। (ੲ) ਕੰਧਾਂ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਜ਼ਾਵਟ। (ਸ) ਕੱਪੜੇ ਉੱਪਰ ਕੱਢੀ ਜਾਂਦੀ ਕਢਾਈ ਆਦਿ। (ਹ) ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਖਿਡੌਣੇ, ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ ਆਦਿ।

3. **ਲੋਕ-ਨਾਟਕ :**

ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਲੋਕ-ਨਾਟ ਰੂਪ ਕੇਵਲ ਨਕਲਾਂ ਹਨ। ਰਾਮ ਲੀਲਾ ਤੇ ਰਾਸ ਲੀਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਹਨ। ਸਵਾਂਗ ਹਰਿਆਣਾ ਖੇਤਰ ਦਾ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਹੈ ਤੇ ਪੁਤਲੀ ਨਾਟਕ ਰਾਜਸਥਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਆਇਆ ਨਾਟਕ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਬਾਂਦਰ-ਬਾਂਦਰੀ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ, ਮਦਾਰੀ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ, ਰਿੱਛ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

4. **ਲੋਕ ਨ੍ਰਿਤ :**

ਭੰਗੜਾ, ਗਿੱਧਾ, ਸੰਮੀ ਅਤੇ ਝੂਮਰ।

5. **ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ :**

ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ, ਟੋਟਕੇ, ਜੰਤਰ-ਮੰਤਰ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਵਾਸ।

6. **ਲੋਕ ਮੇਲੇ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰ।**
7. **ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ।**
8. **ਫੁਟਕਲ :** ਹੋਰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਲੋਕ ਸਾਜ਼।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਰਗ ਵੰਡ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਕੋ

ਰੂਪ ਹੇਠ ਵਿਭਿੰਨ ਵੰਨਗੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਰਗੀਕਰਣ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ।"[53]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਕਾਰਜਾਤਮਿਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸਹੀ ਵਰਗੀਕਰਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਕਿਸਮ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।' ਲੋਕਧਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ; (i) ਮੌਖਿਕ, (ii) ਕਿਰਿਆਤਮਕ, (iii) ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ, (iv) ਅਖੰਡੀ। ਮੌਖਿਕ ਤੇ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਤੱਕ ਦੀ ਵੰਡ ਤਾਂ ਸਾਰਥਕ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਰੂਪ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਕਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਿਲਪ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਭਾਂਡੇ ਬਣਾਉਣਾ, ਜੁੱਤੀਆਂ ਬਣਾਉਣਾ, ਇਮਾਰਤਸਾਜ਼ੀ ਤੇ ਬੁੱਤਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਨਾਟ ਤੇ ਲੋਕ-ਨਾਚ ਵੀ ਇਸੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਖੰਡੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰਾਗ ਆਦਿ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੰਨਿਆ ਇਹ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਇਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਉਹ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਮੋੜਵਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਬਾਕੀ ਰੂਪ ਵਿਆਪਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਕੀ ਉਹ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਏ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ? ਜਵਾਬ ਹਾਂ, ਵਿਚ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਖੰਡੀ ਰੂਪ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਜੇਕਰ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। (i) ਮੌਖਿਕ, (ii) ਕਿਰਿਆਤਮਕ, (iii) ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ, (iv) ਫੁਟਕਲ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਈ ਹੋਰ ਕਲਾਵਾਂ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਲਲਿਤ ਕਲਾਵਾਂ ਤੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਕੁਝ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਵਾਂਗੇ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਾਈ.ਐਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੂੰ ਵੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਵਰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵਰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਤੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਨਿਬੰਧ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦਵੰਦ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਤਾਂ ਉਹ ਠੀਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਜੇ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਪਏ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਭਾਰਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲੁਕਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[54] ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਕਹਿਣਾ ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ 'ਲੋਕ' ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਲੁਕਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਹ ਕੰਮ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਉਪਜ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪਹਿਲੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲਕਾਉਂਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਤੇ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਸੀਮਤ ਸਮਰੱਥਾ ਕਾਰਣ ਅਣਸੁਲਝੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[55] ਲੇਖ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨਿਰਣੈ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਯੋਗਿਕ ਵਰਗੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਖੰਡ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਜਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਕ ਜੁੱਟ ਸੀ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[56] ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਜਮਾਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕੰਮ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ, "ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੂਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਜਾਂ ਸੰਪੱਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ, ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕ ਸਮਾਜ, ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ, ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ-ਸਾਮਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੰਡ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਹੁਦਰੀ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਆਪਣੀ ਸਹੂਲਤ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ 'ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ

ਵਿਧੀਆਂ' ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ** ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਧੀਆਂ ਉਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ) ਵਿਚ ਛਪੇ ਲੰਬੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਹਨ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇਤਨਾ ਹੈ ਪੁਸਤਕ ਕੁਝ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਚਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਨਿਮਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ : (ੳ) ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਧੀ, (ਅ) ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵਿਧੀ, (ੲ) ਵਿਚਾਰਾਧਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ, (ਸ) ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਧੀ, (ਹ) ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ, (ਕ) ਫੁਟਕਲ (ਕਰਾਸ ਕਲਚਰ, ਮਾਸਕਲਚਰ, ਫੋਕ ਕਲਚਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਤਮਿਕ) ਆਦਿ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਅਧੀਨ ਤਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ (ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨਕ, ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ) ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਧੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ, "ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਧੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੀ ਰਹੀ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਮੂਲ ਧਾਰਣਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"[57] ਇਤਿਹਾਸਕ-ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਵਿਚਾਰਾਧਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਕਿਸੇ ਕੌਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਕੌਮ ਦਾ ਦੂਜੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੀ ਦੂਜੀ ਕੌਮ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਤੋਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ।"[58] ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਹਿਟਲਰ ਦੇ ਜਰਮਨੀ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਕਿ 'ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਕਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਕ ਵਿਧੀ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫੁਟਕਲ ਵਿਧੀਆਂ ਅਧੀਨ 'ਕਰਾਸ ਕਲਚਰ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੇ 'ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ।' ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਕਰਾਸ ਕਲਚਰ' ਵਿਧੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹੀ ਕਿ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ, ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਜੁਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[59]

'ਫੋਕ-ਕਲਚਰ' ਦੀ ਵਿਧੀ 'ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ' ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਸੰਗਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ' ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੱਤ ਪੜਾਅ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦਾ ਪੜਾਅ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ 'ਲੋਕ-ਤਾਤਵਿਕ ਅਧਿਐਨ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਉਸੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਪੜਾਅ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ 'ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਧਿਐਨ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ 'ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ' ਦਾ ਹੈ। ਆਖ਼ਰੀ ਪੜਾਅ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼' ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ, ਥੀਮੈਟਿਕ, ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਡਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਬਹੁਤਾ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਨਵਿੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਲਈ ਹੋਰ ਗਹਿਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਹਨ : ਸਾਹਿਤਕ, ਪੌਰਾਣਿਕ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਤਮਿਕ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨਵੀਨ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਸਮੇਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਵੀਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨੇ ਰੂਪ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਤੋਂ ਨਵੀਨ ਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਅਵੱਛ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਧੀਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਥਾਂ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਦਾ ਨਾਮ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਰਿਚਰਡ ਐਮ. ਡਾਰਸਨ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਨਿਮਨ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ/ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ : (1) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਡਲ : ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ, (2) ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, (3) ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ,

(4) ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਗੋਲਿਕ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, (5) ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰੰਗ ਅਤੇ ਬਹਿਰੰਗ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਇਸ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲੀਕਾਰੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਲੋੜ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਰ ਸਕੇ।"[60]

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਰਤੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਰਪੱਖ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੋ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹਨ। ਦੋਨੋਂ ਵਿਦਵਾਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਵ ਸਧਾਰਣ ਸਥਿਤੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਉਂਦੇ। ਉਂਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲੁਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਛੂਹ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।...ਲੋਕ ਤਾਕਤਾਂ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸੁੱਤੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਗਾ ਕੇ ਲੋਕ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਵਰਤ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।"[61]

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਲੋਕਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ।' 'ਲੋਕ' ਨੇ ਸਦਾ ਹੀ ਉੱਜਲ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਏ.ਐਲ. ਲਾਇਡਜ਼ (A.L. Lloyds) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਯੂਰੀ ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੇ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਜਮਾਤੀ ਟੱਕਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਹਥਿਆਰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਵਾਹਣ ਬਣੇ।...ਕਿਉਂਕਿ ਲਗਭਗ ਸਾਰੀ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੈ।"[62]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਲੋਕਮੁਖੀ' ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਆ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪਿਛਾਂਹ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਗਰੀਬੀ, ਦਾਨ, ਦਇਆ, ਸਬਰ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਰਸਾਨੀ ਅਰਥਚਾਰੇ ਦੇ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੀਆਂ ਅਲਾਮਤਾਂ ਹਨ।'

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰਿਆ

ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਮਾਂ (ਸੰਨ ਜਾਂ ਮਿਤੀ ਦੇ ਸੌੜੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ) ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।"[63]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਆਦਿ ਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਕਬੀਲਾਈ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੀ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਮੁੱਚਾ ਦਿਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦਿਆਂ ਜਿੱਥੇ ਨਵੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਲੱਭੀਆਂ ਹਨ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵੀ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਡਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਵਲੀ, ਜੋ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਣੀ ਹੈ, ਬੜੀ ਭਰਪੂਰ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਅਤੇ ਦਿਲਖਿਚਵੀਂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੈਦਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪਰਬਤ, ਥੱਲ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਭਰਮ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੁਮੇਲਮੁਖ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਗਗਨਮੁੱਖ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[64]

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਦਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਬਹੁਤਾ ਕੰਮ ਸ਼ੌਕੀਆ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਲੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਸੁਣ ਕੇ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਟੇਪ ਰਿਕਾਰਡ ਆਦਿ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਮੂਲ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਉਚਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਈਏ

ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਪਾਠ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਪਾਠ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਟੈਕਸਚਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੰਭਾਲਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਏ.ਐਚ. ਕਰੇਪ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਯਾਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲੋਕਯਾਨਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ।"[65]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਪਾਸੇ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਈ ਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੁਕਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਵਿਚਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮੈਲੀਨੋਵਸਕੀ ਅਤੇ ਰੈਡਕਲਿਫ਼ ਬਰਾਊਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ '**ਨੈ ਝਨਾਂ**' ਜਿਹਾ ਇਕ ਅੱਧ ਨਾਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਾਂਗਲੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਬੱਧੀ ਰਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਜਿਹੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਗੁੱਜਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਦਰਿਆ, ਸੁਖੇਦਵ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਉਣ ਕਾਰਣ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਚਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ, ਸੰਕਲਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਤੱਥਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਮੁੱਢਲਾ ਕਦਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅਤੀਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੋਝੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਮਾਨਵ ਅਗਲੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[66]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਵੀ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੜਾ ਪੇਚੀਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਵਾਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਜਿਹੜਾ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਉਹ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਇਸ

ਧਾਰਣਾ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜੇ ਤੱਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹਨ : (ੳ) ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤੱਤ, (ਅ) ਲੋਕ ਕਲਾ ਦੇ ਤੱਤ, (ੲ) ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੇ ਤੱਤ, (ਸ) ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਤੱਤ, (ਹ) ਲੋਕ ਮਨੋਰੰਜਨ, ਲੋਕ ਧੰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਦੇ ਤੱਤ ਆਦਿ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਆਰੰਭਲੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇੱਥੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੜ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਗਾਂਹ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੈਟਵਿਲ ਕੋਲਿਨਜ਼ (Catvel Collins) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਯਾਨ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਲਿਖਤਾਂ ਬਾਰੇ ਨਵੀਂ ਸੂਝ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਕੇ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[67]

ਡਾ. ਥਿੰਦ ਇਸ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗ ਇਕੱਤਰਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿੱਥੇ ਲੋਕਯਾਨ (ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ) ਰਵਾਇਤੀ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਢੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ (ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ) ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਮਰਯਾਦਾ ਨੂੰ ਲਾਹ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੌਖਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਅਲਿਖ਼ਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਿਖ਼ਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ।"[68]

ਆਰਚਰ ਟਾਇਲਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਆ ਕੇ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਣਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਕੈਨਿਥ ਐਂਡ ਮੇਰੀ ਕਲਾਰਕ (Kenneth and Marry Clarke) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਹਰ ਸਮੇਂ, ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਯੂਨਾਨੀ, ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰੂਸੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ 'ਬੜਾ ਗਹਿਰਾ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਮੇਂ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ

ਹੈ ਕਿ 'ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਕਸਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹੇ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਦੌਰ 'ਤੇ 'ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੱਭੇਗਾ।'

ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਨਿਖੇੜ ਉੱਪਰ ਵੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਿਗਸਦੀ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ 'ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ' ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵੀ ਭਿੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਿਆਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਾਡੀ ਸਾਰੀ ਸੋਚ, ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਗਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਲਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਜਨਮ-ਦਾਤੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੈ; ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ: ਲੈਅ, ਤਾਲ, ਛੰਦ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਸਭ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿੰਮੇ ਹਨ। ਮੁੱਢਲੇ ਨ੍ਰਿਤ ਨਾਟ ਤੇ ਨਾਟ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਰਹੁ-ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਸਨ। ਅਜੋਕੀ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਡਿੱਕੀ 'ਮਿੱਥ' ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਹੀ ਦਾਦੀ ਅੰਮਾਂ ਹੈ। ਸ਼ਿਲਪ ਕਲਾ, ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ ਤੇ ਬੁੱਤ ਘਾੜੀ ਦਾ ਉਦੈ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਅਮਿੱਟ ਛਾਪ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਕਲਾ, ਵਸਤੂ ਤੇ ਵਿਦਿਆ ਉੱਤੇ ਰਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਚਕਿਤਸਾ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨ।"[69]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਥਾ-ਸਾਹਿਤ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਥਾਈਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।" ਇਕ ਥਾਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ 'ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ' ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦਾ ਵਸਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਦਾ ਰੂਪ-ਭੇਛਣ ਤੇ ਕਿਸੇ ਦਾ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੋਵੇਂ ਹੀ। ਸਾਡੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨਤਾ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਜੋਤ ਦਾ ਵਿਗਾਸ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਤੋਂ ਨਿੱਜ-ਮਨ ਵੱਲ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋ ਕੇ ਨਿੱਜ-ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਆ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ।"[70]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ 'ਕਰਮਕਾਂਡੀ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਘੋੜੀਆਂ' ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕੇ ਉੱਪਰ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰ, ਤਾਲ, ਲੈਅ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਰੀਤੀ-ਸੰਸਕਾਰ ਵੀ ਨਿਭਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ 'ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ' ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਤਾਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਤਰਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸੰਖਿਆ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਲਪਿਤ ਖੇਤਰ

ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ 'ਦੋਹਰਾ ਛੰਦ' ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਦੇ ਹਰ ਛੰਦ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਹਨ। ਹਰ ਸਤਰ ਵਿਚ 13 ਅਤੇ 11 ਮਾਤਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਦੋ ਅਸੀਮ ਪੁੜਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ 13 ਮਾਤਰਾਂ, ਚਾਰ ਵੇਦ, ਛੇ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਿਮਰਤੀ, ਪੁਰਾਣ ਅਤੇ ਤੰਤਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ। ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਤਾਲ ਵੀ 13 ਹਨ। 11 ਮਾਤਰਾਂ ਸ਼ਿਵ ਦੀਆਂ ਬੋਧਿਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਸ਼ਿਵ ਅਥਵਾ ਰੁਦਰ ਦੇ 11 ਨਾਉਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ, ਸੋ ਇਸ ਛੰਦ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਗੌਰਵ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।"[71]

ਇੱਥੇ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਤੇ ਲੈਅ ਤੱਕ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਗਾਂਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਕਲਪਿਤ। ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਛੰਦ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਲਏ ਗਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਚਾਰ ਵੇਦ ਤੇ ਛੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਣ 18 ਹਨ ਅਤੇ ਤੰਤਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਉਂ 13 ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਜੋੜਤਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ 'ਦੋਹਰੇ' ਨੂੰ ਲੋਕ-ਛੰਦ ਕਹਿਣਾ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਕਿਹਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ, ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਮੋੜਵਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।' ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਇਸਲਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀ ਲਹਿਰ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਥਾਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗਾਂਧੀ, ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਨਾਇਕ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਫਿਲਮੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸ਼ੀਤਲ ਦੇ ਲਿਖੇ ਕੀਮਾ-ਮਲਕੀ ਦੇ ਗੀਤ ਹੁਣ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਬਾਰੀਕੀ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਣਗੇ।

ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਆਏ ਹਨ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਹੀ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੱਧ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਅਜਿਹੀ ਖੋਜ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਏ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਹ ਏਨਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜਾਂ

ਉਸ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨਾ ਜੇ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਨੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਇਕ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰਾ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਸਰਵੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੱਕ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਫੋਕਲੋਰ ਸੋਸਾਇਟੀਆਂ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਕਾਰਜ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੀ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਮੀਟ ਮਾਈ ਪੀਪਲ** ਦੇ ਆਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਜਿਹੜੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੂਚੀਬੱਧ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੌਖਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੂਚੀ ਜੇ ਅਧੂਰੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਉੱਠੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ** ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤੱਥ ਤੇ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ' ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਪੁਰਾਤਤਵ ਖੋਜੀਆਂ ਜਾਂ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਰ ਜਾਰਜ ਕਨਿੰਘਮ, ਸਰ ਰਿਚਰਡ ਟੈਂਪਲ, ਗ੍ਰੀਅਸਨ, ਇਬੈਟਸਨ, ਰੋਜ਼ ਤੇ ਵਿਲੀਅਮ ਕਰੁੱਕ ਦੇ ਨਾਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ ਮੁੱਢਲੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹਿਲੂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[72]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਦੇ ਕਥਨ ਵਿਚ ਦੋ ਉਕਾਈਆਂ ਹਨ ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ "ਦਾ ਲੀਜੈਂਡਜ਼ ਆਫ਼ ਪੰਜਾਬ" ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੀਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਲਿਖਿਆ

ਗਿਆ ਨਿਬੰਧ 'ਆਰ. ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਕੋਲ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪਸਾਰਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਮਾਡਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਦਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਮਿਲ ਸਕੀ ਹੈ। ਹਾਂ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਹ ਮਾਡਲ ਅਜੇ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਰਧਾ ਰਾਮ ਫਿਲੌਰੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ 1970 ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਦੋ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਦਾ ਕਾਲ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਪਰੰਤ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਕਾਰਜ।"[73] ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀਆਂ/ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਿਕ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਰਾਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਉਘਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਦੇ ਰਹਾਂ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਹ ਹਨ : ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ, ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਪ੍ਰਤਾਪ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ, ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ, ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ, ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਕਜ਼ਾਕ, ਸੁਸ਼ੀਲ ਸ਼ਰਮਾ, ਡਾ. ਵਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਪੂੰਨੀ, ਡਾ. ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਲਗਾਤਾਰ ਚਿੰਤਾ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਕੀ ਲੋਕਧਾਰਾ/ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਬਣਿਆ ਰਹਿ ਸਕੇਗਾ? ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੁਝ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਕਈਆਂ ਦਾ ਨਵੇਂ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਚਿੰਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਉਚੇਰੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲੋਕਧਾਰਾ

ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਤਕੜੀ ਢਾਹ ਲੱਗੀ ਹੈ।' ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮੂਹਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਅਵਚੇਤਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਮੁਕਤੀ ਕਦੇ ਸੰਭਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਬਦਲਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਬਦਲਣ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਬੇਹੱਦ ਧੀਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਕਿ, "ਕੋਈ ਜਾਤੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਵਸੇਵੇ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਕਿਤਨਾ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲਏ ਉਹ ਆਦਿਮ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੋ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਜੇ ਸੰਘਣੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪੇਤਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਫੈਲੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦਿਸ਼ਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।"[74]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਯੁੱਗ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਵੀ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨੌਂਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਕਾਰਣ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਿਤ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਦੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਧਾ ਦੇ ਨਿਭਾਉ-ਸੰਦਰਭ (ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ) ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਖੰਡਿਤ ਹੋਣਾ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕ੍ਰਤ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਕ ਪਾਠ ਦੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਗ਼ੈਰ-ਲੋਕਧਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[75]

ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਅਮਲ ਬਦਲੇਗਾ। ਲੰਮੇਰੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੁਣ ਮੂਲੋਂ ਘੱਟ ਜਾਂ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਜੇ ਜਾਣਗੇ; ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਟੋਟਕਿਆਂ, ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ, ਕਾਵਿ ਬੋਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਗਤੀਮਾਨ ਰਹੇਗਾ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾ ਸਰੋਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ ਵੀ ਰਹੇਗਾ ਤੇ ਸੁਹਜਮਈ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ। ਪਰ ਜੜ੍ਹਹੀਣ ਵਰਗ ਨੂੰ ਇਹ ਵਰਜਿਤ ਖੇਤਰ ਤੇ ਫਜ਼ੂਲ ਮਗ਼ਜ਼ ਖਪਾਈ ਜਾਪੇਗਾ। ਇਹੀ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਖ਼ੌਫ਼ਨਾਕ ਸੱਚ ਹੈ।"[76]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਸਗੋਂ 'ਨਵੇਂ ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪਾਂ, ਰੰਗਾਂ ਅਤੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜੀ ਜਾਵੇਗੀ।'

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਿੱਜਤਵ ਭਾਰੂ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ 'ਮਨੋਰਥ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਪਛਾਨਣ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਆਏ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਚਿੰਤਤ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਵੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੀਂ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਣੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਵੀ ਉੱਕ ਗਿਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਫਿਰ ਟੈਕਨੋਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਚ ਰਹੀ ਜਾਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਟੈਕਨੋਲੋਜੀ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇਗੀ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਧੇਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣਗੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਗੁਆਚ ਰਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਰੁਦਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚਿੰਤਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਇਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਵੇਂ 1846 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਲੀਅਮ ਥਾਮਸ ਨੇ 1846 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਚੇ ਹੋਏ ਰੂਪ' ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਸਿਰਜਣ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨ ਜੋ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਰਗ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹਰ ਵਰਗ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਟੈਕਸਚਰ, ਪਾਠ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪਾਠ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਉਚਾਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪਰੰਤੂ ਹੁਣ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਸੋਝੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਮੰਨ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਆਪਣਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ

ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ-ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਲੋਕਯਾਨ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਹ, ਲੋਕ ਵੇਦ, ਲੋਕਾਇਣ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ 'ਲੋਕਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਆਖ਼ਿਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ 'ਲੋਕ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨਪੜ੍ਹ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ ਪੇਂਡੂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਲੋਕ' ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਵੀ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਮੂਹ ਕੇਵਲ ਭੂਤਕਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀ-ਮਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਕੋ ਥਾਂ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਨ ਦਾ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਹੀ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ, ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਜੋੜਮੇਲ ਬਿਠਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀਕਰਣ, ਸਮੂਰਤੀਕਰਣ ਅਤੇ ਅਤਿਕਥਨੀਕਰਣ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਮਕਾਲੀ ਲੋਕਧਾਰਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜ ਸਕੇ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਜੁੜ ਰਹੇ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਦਵਾਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਉਂਦਿਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਂ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਉਦਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ। ਇਕ ਅੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿੱਥ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ। ਕਿਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ

ਵਰਣਿਤ ਬਿਰਤਾਂਤ' ਹੀ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਘੱਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਦੁਹਰਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਸਿਰਜਕ ਤੱਤ ਹਨ: ਲੋਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਗਿਰਦਾ ਜਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਦੋ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨਾਲ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਵਿਹਾਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਹੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿੱਠ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਲੋਕਧਾਰਾ ਉੱਪਰ ਆਏ ਸੰਕਟ ਤੋਂ ਵੀ ਚਿੰਤਤ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਕੁਝ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਕਾਰਣ ਸਮਾਪਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਵਰਤ ਲਿਆ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਹੇਜ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋ ਸਕੇ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Richard M. Dorson (Edit.), **Peasant Customs and Savage Myths**, Vol.II, p.-405.
2. Ibid, p.-433.
3. "Folklore is the no study of dead-alive, else it must itself be dead-alive too. It is rather a study of the live as manifested in the socalled surviving; and this is indeed at once living and surviving in a deeper sense than

is at first sight obvious." Ibid, p.-569.

4. Ibid, Vol.I, p.-231.
5. Y.M. Sokolov, **Russian Folklore,** p.-7.
6. "The continued use of the narrow defination of folk as peasant excluded not only primitive peoples what urban once as well. And American anthropologist are partly to blame for this." Alan Dundes, **Interpreting Folklore,** p.-5.
7. "However, Marxist theory erred in limiting folk to the lower classes, to the oppressed. According to strict Marxist theory, folklore is the weapon of class protest. It can not be denied that some folklore does express protest. Newmerous folksongs, for example, articulate discontent with social ills, racism and other issues. But there is also right-wing folklore expressing the ideology of groups of a conservative political philosophy." Ibid, p.-8.
8. Y.M. Sokolov, **Russian Folklore,** p.-7.
9. "It is my contention that much of the meaning of folkloristic fantasy in unconcious. Indeed, it would have to be unconscious in the Freudian sense for folklore to function as it does. Among its function, folklore provides a socially sanctioned outlet for the expression of what cannot be articulated in the more usual, direct way. It is precisely in jocks, folktales, folksongs, proverbs, childeren's games, gesture etc. that enxieties can be vented." Alan Dundes, **Interpreting Folklore,** p.-36.
10. "Folklore is the presentation of spurious and synthetic writing under the claim that they are genunie folklore. These production are not collected in field but are rewritten from earliar literary and journalistic source in an endless chain of regulation, or they may even be made out of whole cloth, as in the case of several of the 'folk heroes' written up in the image of Paul Bunyan, who had atleast some trickle of oral tradition at begining of his literary exploitation." Alan Dundes, **Folklore Matters,** p.-40.
11. Alan Dundes, **Interpreting Folklore,** p.-17.
12. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ,** ਪੰਨਾ-34.
13. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ,** ਪੰਨੇ-34-35.
14. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ,** ਪੰਨਾ-9-10.
15. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ,** ਆਦਿਕਾ।
16. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ,** ਪੰਨੇ-12-13.
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-13.

18. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨੇ–42–43.
19. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ–179.
20. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–31.
21. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–3.
22. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–9.
23. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ–19.
24. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ–65.
25. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–2.
26. ਉਹੀ, ਆਦਿਕਾ।
27. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਾਰਕਸੀ ਰੂਪ-ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਨਾ–79.
28. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ–91.
29. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–9.
30. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ–65.
31. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਆਦਿਕਾ।
32. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ–93.
33. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ–69.
34. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–31.
35. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ–183.
36. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–26.
37. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–28.
38. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ–25–26.
39. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–6.
40. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ–15.
41. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ–84–85.
42. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–6.
43. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–11.
44. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ–10.
45. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–134.
46. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ–184.
47. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–7.
48. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ : ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਿਛੋਕੜ**, ਪੰਨਾ–20.
49. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–22.
50. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–7.
51. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ–38.
52. ਲੋਕਯਾਨ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕ

ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸਥਾਨ ਹੈ।..ਮੌਖਿਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਉਪ-ਅੰਗ ਲੋਕ-ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ।...ਲੋਕਯਾਨ ਦੇ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ, ਸੰਦਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਿਕ ਲੋਕ-ਰਿਵਾਜ (Social folk-costum) ਵਿਚ ਜੰਮਣ, ਮਰਣ, ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤਾਂ, ਨਾਚ, ਖੇਡਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-1.

53. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-25.
54. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-42)**, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦਵੰਦ", ਪੰਨਾ-59.
55. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-59.
56. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-60-61.
57. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-42)**, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਖਿਆਤਮਕ ਵਿਧੀਆਂ", ਪੰਨਾ-38.
58. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-41.
59. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-46.
60. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-191.
61. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨੇ-112-113.
62. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-119-120.
63. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-24.
64. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-17.
65. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-26.
66. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨੇ-190-191.
67. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-38.
68. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-42.
69. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-15.
70. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-10-11.
71. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-16-17.
72. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ-190.
73. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-27.
74. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-16.
75. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਾਰਕਸੀ ਰੂਪ-ਚਿੰਤਨ**, ਪੰਨਾ-79.
76. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ-42)**, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ", ਪੰਨੇ-55-56.

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਸਾਹਿਤ 'ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ' ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਇਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕਲਾ ਹੈ। ਭਵਨ ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ, ਮੂਰਤੀ-ਕਲਾ, ਪੇਂਟਿੰਗ ਆਦਿ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉੱਠਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕੀ ਹੈ? ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕਲਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ, ਦੂਜਾ ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ, ਤੀਜਾ ਕਲਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ।[1] ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਹੋਰ ਉਦੇਸ਼ ਗਿਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਗੁਲਾਬ ਰਾਏ ਨੇ ਕਲਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨੌਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ, ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ, ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਭਾਂਜ ਲਈ, ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਲਈ, ਕਲਾ ਸੇਵਾ ਲਈ, ਕਲਾ ਆਤਮ ਅਨੁਭੂਤੀ ਲਈ, ਕਲਾ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ, ਕਲਾ ਮਨਪ੍ਰਚਾਵੇ ਲਈ ਅਤੇ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਲੋੜ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰਾ ਨਿਰੋਲ ਵਪਾਰਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਈ ਵਾਰ ਉਦੇਸ਼-ਮੁਖੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਸਾਹਿਤ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣ ਪਿੱਛੇ ਭਾਵਨਾ ਵਧੇਰੇ ਬਦਨਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ। ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਰੂਪਵਾਦੀ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਚੌਥਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲੈ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਲਾ ਕਿਰਤ ਵੀ ਇਕ ਗਿਆਨ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਤਾਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿਲੱਖਣ ਜਿਹੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਨਾ ਇਹ ਯਥਾਰਥ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੁੱਤ, ਚਿੱਤਰ) ਹੈ, ਨਾ ਮਾਨਸਿਕ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀੜ ਦਾ ਅਨੁਭਵ) ਹੈ, ਨਾ ਵਿਚਾਰਕ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਿਕੋਣ) ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਦੀ ਨਿਵਾਸ ਭੂਮੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਸਿਕ ਅਨੁਭਵ। ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਧੁਨੀ ਸੰਰਚਨਾ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਇਉਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ-ਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਵਫਾਦਾਰ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਦੁਜੈਲੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਨੇਕ ਹਨ। ਹਰ ਯੁੱਗ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ-ਬਾਹਰੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੁਜੈਲੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਰਹੇਗਾ ਪਰ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਅੰਤਰਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਹੇਗਾ।"[3]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ, "ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕੋ ਚੇਤੰਨ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਵਿੱਥ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਬੁਣਤੀ ਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਣਤਰ ਦੀ। ਮੌਖਿਕ ਅਤੇ ਲਿਖ਼ਿਤ ਵੀ ਇਕੋ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੰਨਗੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਘੱਟ, ਏਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।"[4] ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕਿ ਉਚਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨ ਵਿਚ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਕਰੇ ਨਕਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ 'ਜੋ ਅਮੂਰਤ ਗਰਾਮਰ ਵਾਂਗ ਉਚਾਰਾਂ ਦੇ ਹੇਠ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।' ਇੱਥੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਠ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨੋ-ਬਣਤਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਆਦਿਮ, ਸੰਯੋਗੀ, ਗੁੰਮਨਾਮ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਹੈ।' 'ਗੁੰਮਨਾਮ ਸੁਭਾਉ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਕ ਕਰਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ।' ਇਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਭਾਉ ਨੂੰ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਜ ਸੰਯੋਗ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਵਾਦ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਕਥਨ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ 'ਵਿਚਕਾਰ ਨਾ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਵਿੱਥ ਹੈ, ਨਾ ਬੁਣਤੀ ਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਣਤਰ ਦੀ। ਮੌਖਿਕ ਅਤੇ ਲਿਖ਼ਿਤ ਵੀ ਇਕੋ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੰਨਗੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਘੱਟ, ਏਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।' ਅਚੇਤ ਹੀ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦੋਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੁਮਾਂਸ ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਧੇਰੇ ਮਕਬੂਲ ਹਨ। ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਦੁਵੱਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣ ਕਾਰਣ ਲੋਕ-ਮਨ ਉੱਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਗਾਤਾਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[5] ਜੋਸਫ਼ ਜੈਕਵਜ਼ (Joseph Jacovs) ਨੇ ਵੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਮੰਨ ਕੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਹਿਤਕ-ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[6] ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਵਿਸਤਾਰ ਸਾਹਿਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਕਥਾ

ਦੀ ਬੁਣਤਰ (Texture) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੱਖਰੇ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿੱਤਾਵਾਰ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਸਮੇਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਵਚਨ, ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰ ਲੈਣਾ ਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਧੀ, ਪੇਸ਼ਕਾਰ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਧੂਰੇ ਹਨ।"[7] ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਜਿਸ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕ-ਗਥਾਵਾਂ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀਆਂ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਲੋਕ-ਕਥਾ, ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਅਤੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਆਪਣਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਜਿੱਥੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨ ਕੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਾਰਣ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੱਖਰੇ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਕੋ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆ ਜਾਣਾ ਵੀ ਇਸੇ ਲਈ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੰਨ ਕੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਹਿਤ ਕੇਵਲ ਲਿਖ਼ਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਮੂੰਹੋਂ-ਮੂੰਹ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਗੀਤ, ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਅਖਾਣ ਆਦਿ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵੇਦਨਾ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਆਸਾਂ-ਸੱਧਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਤੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਵੀ।"[8] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਇਹ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿੰਮਦਾ ਤੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਿਉਂਦਾ ਤੇ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ।' ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੀ 'ਸਮੂਹਿਕ-ਰਚਨਾ' ਬਣਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਕਿਰਤ ਅਕਿਰਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਸੂਖ਼ਮ ਕਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਬੁੱਲਾਂ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦੀ ਲੰਮੇ ਪੈਂਡੇ ਮਾਰਦੀ, ਰੂਪ ਵਟਾਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਘੜਦਾ-ਮਾਂਜਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਨਵੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਜੋੜ ਕੇ ਰਲਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ

ਪਹਿਲੀਆਂ ਛਾਂਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਖ਼ੀਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਰਚਾ ਕੇ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਕਿਰਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।...ਹਰ ਮੌਖਿਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਕਈ ਰੂਪਾਂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲਦੀ ਤੇ ਨਿਖ਼ਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[9] ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਉਪਲਬਧੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਕਟ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ।'

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਕਲਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰੋਲ ਆਨੰਦ ਦਾ ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮਨੁੱਖ-ਹਿਤੂ ਕਲਾ ਦਾ (ਲੋਕ-ਕਲਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਕਲਾ) ਸਦਾ ਹੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਉਪਯੋਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਕੁਝ ਇਕ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਗੀਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਗੀਤ ਜਾਂ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣਾ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ।...ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਅਨਾੜੀਪਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਬਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਘੁਮੰਡ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਲਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਸਦਾ ਹੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਅਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਦਾ ਹੀ ਨਿਮਨ।"[10]

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਅੱਗੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਦੂਸਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮੈਟਾ-ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ 'ਅੰਤਰਮੁਖੀ, ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਸੂਚਕ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੇਖੋਂ ਕਿਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[11] ਇਕ ਹੋਰ ਆਲੋਚਕ ਜਗਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਮਕਾਨਕੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੜ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਕਾਰਣ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ 'ਨਿੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[12] ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਆਲੋਚਕ ਆਪ ਹੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਆਲੋਚਨਾ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਆਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਇੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਭੁੱਲ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ (ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣ ਸੰਬੰਧੀ) ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਉਧਾਰੀ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ : ਕੁਲੀਨ-ਸਾਹਿਤ (ਈਲੀਟ ਲਿਟਰੇਚਰ) ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਸਾਹਿਤ (ਲੋਅ-ਲਿਟਰੇਚਰ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਕੁਲੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ. ਬਲਦੇਵ ਰਾਜ ਗੁਪਤਾ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਖੰਡਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤੇ 'ਹੋਰ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਿਕ-ਕਲਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਲੋੜਾਂ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਹੁੰਗਾਰਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਹੋਰ ਵਿਭਿੰਨ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ (ਲੋਕ-ਨ੍ਰਿਤ, ਲੋਕ-ਸੰਗੀਤ, ਲੋਕ-ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਆਦਿ) ਵਾਂਗ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਭੇਦਾਂ, ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[13] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਸੁਖਦੀਪ ਕੌਰ ਨੇ ਓ.ਪੀ. ਆਨੰਦ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਆਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, "ਆਮ ਜਨਤਾ ਜੋ ਕੁਝ ਸੋਚਦੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਵਸਰਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਅਤੇ ਵਲਵਲਿਆਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਇਕ ਸਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਸਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਰਲ, ਸਜੀਵ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਉਚੇਚ ਜਾਂ ਬਨਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਧੇਰੇ ਰਸਮਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਅਰਥਾਤ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੌਰਵ ਦਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।"[14]

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤੀ ਪੇਚੀਦਾ ਨਹੀਂ ਫਿਰ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਕ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਵਿਵਾਦ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ :

(1) **ਲੋਕ ਗੀਤ** : ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ, ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਵਰਤਾਂ, ਮੇਲਿਆਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਗੀਤ; ਕਾਰਜ ਗੀਤ, ਪਿਆਰ ਦੇ ਗੀਤ, ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਗੀਤ, ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ ਆਦਿ।

(2) **ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** : ਪੁਰਾਣ-ਕਥਾ, ਅਵਦਾਨ, ਨੀਤੀ-ਕਥਾ, ਪਰੀ-ਕਥਾ, ਪਸ਼ੂ-ਕਹਾਣੀਆਂ, ਭੂੰਤ ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਆਦਿ।

(3) **ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਰੂਪ** : ਲੋਕ-ਗਾਥਾ, ਲਕੋਕਤੀ, ਅਖਾਣ ਅਥਵਾ ਅਖੌਤਾਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਆਦਿ।[15]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪੰਜ ਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ : (1) ਲੋਕ ਗੀਤ, (2) ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ, (3) ਅਖਾਣ, (4) ਬੁਝਾਰਤ, (5) ਚੁਟਕਲ।[16] ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ : (ੳ) ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ, (ਅ) ਲੋਕ- ਕਾਵਿ, (ੲ) ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣ।[17] ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਵਰਗ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਆਵੇਗਾ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸ਼ਹਰਯਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਖੋਜ ਖੇਤਰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੰਡ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ : (1) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, (2) ਲੋਕ-ਕਥਾ, (3) ਲੋਕ-ਨਾਟਕ, (4) ਚੁਟਕਲਾ, (5) ਬੁਝਾਰਤ, (6) ਅਖਾਣ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ : ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ ਭਾਸ਼ਾਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ, ਭਾਰੂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਲੋਕ-

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮੇਤ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੈ।"[18]

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, (2) ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ, (3) ਲੋਕ-ਗਾਥਾ, (4) ਬੁਝਾਰਤ, (5) ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ, (6) ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ।[19] ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਈ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਵਾਲੀਆਂ ਵਰਗ ਵੰਡਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਵੇਗੀ : (1) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, (2) ਲੋਕ-ਕਥਾ (3) ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣ (ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ), (4) ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ (5) ਲਤੀਫ਼ਾ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਅਗਲੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰਾਂਗੇ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।"[20] ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ** ਦੇ ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ 'ਤੇ ਹੀ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦੇਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਾਹਿਤ ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀ, ਅਖਾਣ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਥਮ 'ਬੀਜ-ਪ੍ਰਤੀ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਧਾਰਣ ਚਿੱਤ ਜਾਂ ਮੰਦ-ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵੀ ਰਸਿਕ ਤੇ ਸੋਹਜਬੋਧ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[21] ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਇੰਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਕ 'ਭੀੜ' ਦੇ ਪਰੋਖ ਵਿਚ ਇਕ ਮਨ (mind) ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਧਾਰਣ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਸਵੈ-ਸੁਝਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਬਲਵਾਨ ਮਨ ਖ਼ਿਆਲ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦੇ ਰਲਾ ਨਾਲ ਇਕ ਮਨ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਮਨ ਤੱਕ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[22]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ, 'ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਕੋਈ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਅਵਦਾਨ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ

ਹੈ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦਾ' ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਵਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠ ਵਿਭਿੰਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮੌਖਿਕਤਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਆਲੋਪਣ ਦਾ ਅਮਲ' ਵੀ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਅਲੋਪਣ ਦਾ ਅਮਲ ਇਤਨਾ ਨਿਰੰਤਰ, ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਇਕੋ-ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਹਰੇਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਅਦਾਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਠ, ਸਗੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਹਿਜ਼ਾ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਗੌਰਵ ਵੀ ਸੰਵਰਦਾ ਹੈ/ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਸਲ ਸਰੂਪ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਸਮੱਗਰ ਪਸਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[23] ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਕਾਰਣ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦਾ ਪੱਧਰ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਜੇ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਵਾਚਕ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਹੋਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਹੀ ਕਹਾਣੀ ਕਿਸੇ ਸਿਆਣੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੇ ਸੰਜਮ ਦੇ ਗੁਣ ਆ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਜੇ ਇਹੀ ਕਹਾਣੀ-ਵਾਚਕ ਔਰਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਏਗਾ ਤਾਂ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣਗੇ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚੋਂ ਉੱਭਰਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਹੀ ਯਥਾਰਥਕ, ਇਕਾਗਰ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[24] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮਨ ਆਪਣੀਆਂ ਆਂਤਰਿਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਨਿਸ਼ਕਪਟ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਚੇਤ, ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬਿਰਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ 'ਸਰਵ ਸਾਂਝੇ ਅੰਸ਼' ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸਤਾਰ ਵਜੋਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਰਵ-ਸਾਂਝੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ, ਕਿੱਤਾਗਤ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-

ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਨੀਂਹ ਉੱਪਰ ਉਸਰੇ ਉਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਲ ਪਰਤਾਂ ਆਧਾਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਸਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਤਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ, ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਭਾਵ-ਵਿਰੇਚਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[25] ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਕੋਈ ਹਜ਼ਾਰ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਏਸ਼ਿਆਈ ਅਰਥਚਾਰੇ ਭਾਵ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਇਸ ਜਮਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।' ਇੱਥੇ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸਰਿਆ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਕਦੇ ਵੀ ਮਾਨਵੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਜਾਤੀਗਤ ਅਲਾਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੋ ਸਾਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਆਧਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤੀਗਤ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਕਿਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ-ਕਾਮਨਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦੂਸਰੇ ਜਾਤੀਗਤ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਕ-ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ 'ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਔਰਤ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ' ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੱਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੰਯੋਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[26] ਇਕ ਜਗ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਜਾਤੀਗਤ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਘੱਟ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸੋਮਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜਦਕਿ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ।"[27] ਲਗਦਾ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ

ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਜਾਤੀਗਤ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ' ਅਵੱਸ਼ ਲੱਭ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਸਫ਼ਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦਾ ਖੱਤਰੀ ਤੇ ਜੱਟਾਂ ਨਾਲ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ, ਗੁੱਜਰਾਂ ਤੇ ਜੱਟਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਜੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਖਸ਼ਿਆ ਗਿਆ। 'ਸਾਡੇ ਤਾਂ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਪਿੱਪਲ ਪਰਾਤਾਂ, – ਸਾਡੀ ਤਾਂ ਗੌਰਾਂ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ, – ਤੇਰੀ ਤਾਂ ਜਾਤ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਵੇ ਸ਼ਿਵ ਜੀ, – ਇਹ ਗੱਲ ਬਣਦੀ ਨਹੀਂ।' ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਉੱਪਰ ਉਂਗਲ ਧਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਆਰਥਿਕ-ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਪੀੜ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ ਵਿਰੇਚਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ' ਅਤੇ ਇਉਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪੱਕਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸਭ ਕੁਝ ਅਤੇ ਸਵਰ-ਸੰਤੋਖ, ਦਿਆਲਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ, 'ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਲੋਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਸਮਾਜਿਕ-ਪ੍ਰਪੰਚ ਤੇ ਜਾਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[28] ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਲਈ (ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ) 'ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਨਸਲ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਅਤੇ ਇਹ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੀਮਾ ਉਲੰਘਦਾ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਮੇਲ ਤੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਦੇਵੇ। ਇਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ, "ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ

ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਲੋਕ-ਯੋਗਤਾ ਵਿਚ ਹਨ।"[29]

ਇਹ ਗੱਲ ਹੁਣ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁੱਖ ਤੱਤ ਇਹ ਹਨ; ਕਿ ਇਹ ਸਰਲ ਚਿੱਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਮੂੰਹੋਂ-ਮੂੰਹ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਤਾਂ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਉਹ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਰਲ ਚਿੱਤ ਤੇ ਸਾਦਾ ਬੁੱਧੀ ਲੋਕ ਰਚਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀਓਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।"[30] ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਕੇਵਲ 'ਸਰਲ ਚਿੱਤ ਤੇ ਸਾਦਾ ਬੁੱਧੀ ਲੋਕ' ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਚਦੇ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹਰ ਵਰਗ ਤੇ ਹਰ ਸਮੂਹ ਚਾਹੇ ਉਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਨਪੜ੍ਹ, ਪੇਂਡੂ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸ਼ਹਿਰੀ, ਭੂਤਕਾਲੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਪਰ ਵੀ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਭਿਪ੍ਰਾਯ (Folk Motif) ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਪਯੋਗੀ ਤੇ ਆਲੌਕਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਕਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਆਉਣ ਨਾਲ ਰੂੜ੍ਹਗਤ ਅਰਥ ਨਾਲ ਬੱਝ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ, ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕਰੂਪਤਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਾਮਾਤਾਂ/ਵਰਤਾਰੇ ਆਦਿ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[31] ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਕਰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਰਜਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਸਦਮਾ ਭਰਪੂਰ।"[32] ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਾਲ ਰਖਦਿਆਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮਨਾਹੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ ਅਚੇਤ ਹੀ ਆਪਣੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਘੁੱਟੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਕਾਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[33] ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਨੇ ਇਹ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਮੁਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਮਨੋ-ਇੱਛਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ

ਕਾਲਪਨਿਕ ਮਨੋ-ਇੱਛਿਤ ਹੱਲ ਹੈ।' ਲੋਕ-ਮਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ 'ਘੋੜੀਆਂ' ਵਿਚ ਲਾੜੇ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜੰਞ ਚੜ੍ਹਨਾ ਕਿਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਚੜ੍ਹਤ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੁਹਾਗ' ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੜਕੀ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜੇ-ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਮਾੜਾ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਆਤਮ ਹਮਰਾਹੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 'ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ' ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। "ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਸਥੂਲ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ ਦੇ ਬਹੁਮੁੱਲੇ ਨਮੂਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤ, ਛੋਟੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ, ਸਿੱਠਣੀਆਂ, ਹੇਅਰੇ, ਛੰਦ, ਅਖੌਤਾਂ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਈਆਂ ਅੱਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਭੰਡਾਰ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਜਾਤੀਗਤ ਸੁਭਾਵਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਬ ਮੌਜੂ ਉਡਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[34]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਪੱਕੀ-ਪੀਡੀ ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।' M.J. Wal House ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵੀ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਲੋਕ-ਸੱਚ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਕੌਮ ਇਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਰੁਮਾਂਚਿਕ ਤੇ ਬੀਰ-ਨਾਇਕ ਹਾਰ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਮਰ ਜਾਵੇ।"[35]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਅਮਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਆਦਿਮ, ਠੋਸ, ਜੀਵੰਤ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੱਚ ਬਿਨਾਂ ਬਨਾਵਟ ਅਤੇ ਨਿਰੂਪਣ ਦੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ, ਸਮੂਹਿਕ ਮੌਖਿਕ-ਸੰਚਾਰਣ, ਸਮੂਹਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਲੋਕ ਹਨ।"[36] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ

ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਭਾਸ਼ਾ, ਬਣਤਰ, ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਨਿਖਰਦੀ ਤੇ ਉਸਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹਰੇਕ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਇਸ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਰੂਪ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਇਸ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਪਛਾਣਿਆ ਤੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[37] 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜ-ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਇਸ ਦੀ ਸਿਜਰਣਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰਣ ਵਿਚ ਉੱਚਤਮ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਵਿਉਂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ 'ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨ' ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ "ਸਮਰੱਥਾ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਅਮਲ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[38] ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਛੱਡ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ (ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਸਾਂਝ) ਉੱਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੰਮ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ। ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਕ ਲੋਕਤਾ ਜਿੱਡਾ ਵੱਡਾ, ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੱਧਰਾਂ ਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਾ, ਕੂਲ ਵਾਂਗ ਕਿਨਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਕੇ ਵਗਦਾ ਤੇ ਕੇਵਲ ਕੰਢਿਆਂ ਉੱਤੇ ਬੈਠਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਦਿਲ ਤਾਰਨ ਵਾਲਾ। ਪਹਿਲਾ ਦਰਿਆ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਫੈਲਿਆ ਕਿਧਰੇ ਨਿਰਮਲ ਮਿਲੋਟਾ, ਕਿਧਰੇ ਡੂੰਘਾ, ਕਿਧਰੇ ਪੇਤਲਾ ਪਰ ਦੂਜਾ ਕਲਾ-ਧਾਰੀਆਂ ਦਾ ਰਚਿਆ, ਪੱਕਿਆ ਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਆ ਸੰਵਾਰਿਆ ਹੋਇਆ। ਪਹਿਲਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[39] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ 'ਜਾਤੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਿਰਸਾ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਲਿਖ਼ਤੀ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਲੇਖਕ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਛਾਪ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਸਖ਼ਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਮੂਹਿਕ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਭਾਵ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ ਅਵਚੇਤਨ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਵੀ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਹਜਮਈ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਦੋਨਾਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਹਨ। "ਜਿੱਥੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਜਾਂ ਖਰੜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੱਕ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੂੰਹੋਂ-ਮੂੰਹ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[40] ਇਕੱਤਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਲਿਪੀਬੱਧ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਤੇ ਹੋਰ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਾਠ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦਕਿ

ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਲੇ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਅੰਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲੋਂ 'ਮੌਲਿਕਤਾ, ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਤੇ ਭਰਵੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ' ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਾਹਿਤ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੀਡੀ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬੀੜ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚਲੀ ਰਸਿਕਤਾ ਤੇ ਮਧੁਰਤਾ, ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚਲੇ ਰਿਦਮ ਤੇ ਕਲਾ-ਸੰਜਮ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਥਾ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਨੂਠੇ ਰੂਪਕਾਂ ਤੇ ਉਪਮਾਵਾਂ, ਮਿੱਥਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੀਆਂ ਦੁਹਰਾਉ ਤੇ ਹੋਰ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਕਲਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਰੰਗ ਵਿਚ ਨਿਖ਼ਾਰ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਮ੍ਰਿਧ ਬਣਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵੀ ਰਹੇ ਹਨ।"[41]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਕਲਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਰੂਪ ਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਸਾਂਭਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮੂਹਿਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਜਾਂ ਹਿੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ' ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ 'ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰੂਪ ਜਾਂ ਵਿਧਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਚੇ ਗਏ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ' ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਗਾਂਹ ਵੱਧਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਅਤੇ ਪਠਾਤਰਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਉਲਝਣਾਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਉੱਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ/ਆਲੋਚਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ।"[42] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਵੀ ਬੜੀ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਦੋਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਧਾਵਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ

ਹਨ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ, ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਾਰ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਅਲਾਹੁਣੀ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ/ਵਿਧਾਵਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰੀ ਸਾਂਝ ਹੈ।...ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਸਿਰਜਣਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਦੇਸ਼ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਹੈ।"[43]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪਵਾਦੀ-ਸੰਰਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ 'ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕਤਾ' ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਖਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਸ ਦੀ 'ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕਤਾ' ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਉਸਰੀ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸੁਹਜ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।"[44] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੇ ਨਿਖੜਵੇਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬੜੇ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਨਿਕਲੇ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਇਹ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਦੂਸਰੇ ਅਨੇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਵੀ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ 'ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੂਰਣ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਘੜ' ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਗਵਾਚੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ : (1) ਆਰੰਭਿਕ ਯਤਨ ਅਤੇ ਸੰਕਲਨ, (2) ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, (3) ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਗੌਰਵਮਈ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ, (4) ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ (5) ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਹਿਤਕ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਅਧਿਐਨ ਆਰੰਭਲੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ/ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਹਿੱਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਅਖੌਤੀ ਭਾਵੁਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਹੀ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾ ਕੇ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਦਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵੀ ਅੱਗੋਂ ਤਿੰਨ ਰੁਝਾਨ ਹਨ : ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕੀਤੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤਕ ਖੋਜ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ, ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਆਂਤਰਿਕ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋੜ ਹੈ।"[45]

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕੁਝ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ ਹਨ : (1) ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਉਚਿਤ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, (2) ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸੁਹਜਬੋਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, (3) ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਕਲਾਤਮਕ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵੱਖਰੇ ਮਾਡਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, (4) ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਉਚਿਤ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ, (5) ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ, ਰੂਪਾਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਅਨੁਕੂਲ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਏਨਾ ਭਾਰੂ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸੁਝਾਏ ਨੁਕਤੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਵਧਣਾ ਪਵੇਗਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਏ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਨੇ ਪੇਂਡੂ ਗਾਇਕਾਂ ਤੋਂ ਪਿਆਰ, ਲਾਲਚ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਸਾ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਕੇ ਲੋਕ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤਾ। ਅੰਗਰੇਜ਼ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕ ਵੀ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਕੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਰਤ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਗਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਵ੍ਰਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕੁਝ ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਇਆ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਕਿੱਸਾ ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮਿਲੀ।

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਪੂਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਘੁੰਮ ਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਆਉਂਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਲਿਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਪਾਸੋਂ

ਆਪਣੇ ਲਿਖੇ ਵਿਚ ਸੋਧ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ। ਹਿੰਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਮੂਲ ਪਾਠ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਉਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਗਾਇਕ ਜਾਂ ਉਚਾਰਕ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਗਿੱਧਾ** ਲੋਕ-ਬੋਲੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ** ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ 'ਥਾਲ' ਵਰਗੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲੇਖ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਤਿਆਰਥੀ ਤੱਕ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਈ ਗਈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਵਸਦੇ ਪੋਠੋਹਾਰ ਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਤੋਂ ਆਏ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤਾ। ਅਖਾਣਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਲਈ ਉਹ ਜਿਥੋਂ-ਕਿਤੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਸੁਣਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਚੀਆਂ ਉੱਪਰ ਨੋਟ ਕਰਕੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੰਦਾ। 'ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ' ਸੁਣਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਛੁਪ ਕੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਜ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਕਾਰਣ ਜਿੰਨਾ ਕੰਮ ਉਹ ਕਰ ਸਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਨਾ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਨੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤਿਆਰ ਵੀ ਕੀਤੇ ਤੇ ਕਰਵਾਏ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਂਗੜਾਂ, ਕੁੱਲੂ, ਹਰਿਆਣਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਾਈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਟੇਪ ਰਿਕਾਰਡ ਤੇ ਕੈਮਰੇ ਆਦਿ ਦੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ (ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ) ਦੇ ਮੂਲ-ਪਾਠਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਨੋਟ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪ ਭਾਵੇਂ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਵਲੋਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਸੁਝਾਅ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਤਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਮੱਗਰੀ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਡੂੰਘੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਵੇ। ਦੂਸਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਵੇ। ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਤਾ ਮੂਲ-ਪਾਠ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਕਰੇ। ਇਸ ਲਈ ਤਕਨੀਕੀ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਇਸ

ਸੁਝਾਅ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤਾਂ ਹੀ ਪੂਰਣ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਬੁਣਤਰ, ਪਾਠ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਖੋਜ ਚਿੰਤਨ' (ਸੰਪਾ. ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਕੇਸਰ, 2006) ਵਿਚ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਲਈ ਕੁਝ ਵਿਧੀਆਂ ਸੁਝਾਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸ਼ੌਕੀਆ ਯਤਨ ਹੀ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਕੁਝ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਲੋੜ ਹੈ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਟ੍ਰੇਨਿੰਗ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਨਾ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਖੇਤਰੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਕੰਮ ਚਲਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ।

ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਜਦੇ ਅਤੇ ਵਿਗਸਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਗਾਇਬ ਹੋਣ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਗਾਇਬ/ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹਨ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਬਚੀ ਹੋਈ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਕੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਸੰਪੂਰਣ ਵਰਗੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੋਈ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਾ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਵਧੇਰੇ ਮਿੱਥਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੀ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅਵਚੇਤਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਕ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੁਭਾਵਕ ਉਪਲਬਧੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਕਟ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਰਚਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਤਿੱਖੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਕਿ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਇਹ ਆਧਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਰਗਵੰਡ ਕੁਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਨਿਮਨ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਨਾਲ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪੰਜ ਵਰਗ : ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, ਲੋਕ-ਕਥਾ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣ (ਅਖਾਣ, ਮੁਹਾਵਰੇ), ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਲਤੀਫ਼ਾ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪਾਠ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਮੌਖਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ 'ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਆਲੋਪਣ ਦਾ ਅਮਲ' ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦਾ ਪੱਧਰ ਵੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਆਰਥਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਾਤੀ, ਜਮਾਤੀ, ਕਿੱਤਾਗਤ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਪਜੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਜਮਾਤੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜ ਅਧੀਨ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਸੁਤੰਤਰ ਇਸਤਰੀ' ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜਾਤੀਗਤ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕੁਝ ਤੱਤ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬੰਦਨਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੀਮਾ ਵੀ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲੋਕ-ਰੂੜੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ-

ਸਾਹਿਤ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਉਪੇਖਿਆ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਕੱਤਰ ਵੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਈਆਂ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਕਾਰਣ ਏਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮੱਗਰੀ ਜ਼ਰੂਰ ਇਕੱਤਰ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਅਗਾਂਹ ਵੀ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਦੀ ਟ੍ਰੇਨਿੰਗ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਨਵੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਸਕਣ ਦੀ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਜੋੜ ਸਕੇਗਾ। ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਦਾ ਡਰ ਵੀ ਅਸਲੋਂ ਨਿਰਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਸੰਭਾਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਰੋਸ਼ਨ ਲਾਲ ਅਹੂਜਾ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-20.
2. ਹਰਭਿਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-35.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-112.
4. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-52.
5. "that the literature of romance and novel, be it a religious romance or one of chivalry, has passed now-a-day to a great extent into the literature of fairy tales, and that, for from being the basis, the fairy tales are the top of the pyramid formed by the lore of the people. They are the outcome of a long literary influence, as well as an oral one, which was exercised upon the mind and soul of the people during centuries." Richard M. Dorsen (ed.), **Peasant Customs and Savage Myths**, Vol.II, p.-498.
6. "The last count of my indictment was that folktales were folk-literature,

and required to be studied by literary and not by anthropological methods." Ibid, p.-500.

7. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-11.
8. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-80.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-116.
10. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨੇ-41-42.
11. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-3.
12. ਜਗਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ**, ਪੰਨਾ-36.
13. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-3.
14. ਸੁਖਦੀਪ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਗਦਾ ਦਰਿਆ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ**, ਪੰਨੇ-61-62.
15. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-28.
16. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-119.
17. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-37-38.
18. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-1.
19. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-46.
20. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-12.
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-13.
22. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੱਤ', ਪੰਨਾ-148.
23. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-3.
24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-23.
25. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ-204.
26. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-207.
27. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-8-9.
28. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-39.
29. ਹਰਭਿਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ-25.
30. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-81.
31. ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ, **ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ**, ਪੰਨੇ-50-51.
32. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-59.
33. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ**, ਪੰਨਾ-11.
34. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗਕਾਰੀ', ਪੰਨਾ-219.
35. ਉਹੀ, 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਤੱਤ', ਪੰਨਾ-148.
36. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-1.

37. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-4.
38. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-7.
39. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-32-33.
40. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-82.
41. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਅੱਠਵੀਂ), ਪੰਨਾ-2036.
42. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-10.
43. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-14.
44. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-17.
45. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-22.

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਦਾ ਲੈਆਤਮਕ ਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੌਤ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਨਮ ਦੇ ਗੀਤ ਕੁਲ ਦਾ ਨਾਂ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਲੜਕੇ ਲਈ ਹੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਰੂਸੀ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਈ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਗੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵੀ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮੇਟਦੇ ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਹ ਗੀਤ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ-ਆਰਥਿਕਤਾ (Natural economy) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨੂੰਹ ਇਕ ਕਾਮੀ ਔਰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਘਰ ਦੇ, ਖੇਤੀ ਦੇ ਭਾਰੇ ਤੋਂ ਭਾਰੇ ਕੰਮ ਕਰਨੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਰੂਸੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਨੂੰਹ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਲੀ ਤਾਕਤ ਹੋਵੇ ਤੇ ਘੋੜੇ ਵਰਗੀ ਸਹਿਣ ਸ਼ਕਤੀ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਾਹਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਮੁਹਾਵਰਾ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ 'ਕੰਮ ਪਿਆਰਾ ਕਿ ਚੰਮ' ਭਾਵ ਚਮੜੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲੋਂ ਕੰਮ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਔਰਤ/ਨੂੰਹ ਨੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਤਕੜੇ ਕਾਮੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦੇਣਾ ਹੈ।[1]

ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਗੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਾਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਾਪਦੰਡ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਬਾਹਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਗਿੱਧਾ' ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮਿਲਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਸੂਤਰ ਵੀ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਕਥਨ ਭਾਵੁਕ ਵਧੇਰੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਘੱਟ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। 'ਗਿੱਧਾ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਮੁੱਖ-ਬੰਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਰਤੀ ਏਕਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਕੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜਦੇ ਹਨ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਕਥਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਇਕ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਛੋਟੀ ਹੇਕ ਵਿਚ ਜਾਂ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਛੁਪੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।...ਇਹੋ ਸੋਗ ਜਾਂ ਹਰਖ਼ ਦੇ ਢੰਗ, ਇਹੋ ਉਮੰਗਾਂ ਤੇ ਤਾਂਘਾਂ, ਇਹੋ ਦਿਲਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਤਰੰਗ ਤੇ ਵਲਵਲੇ ਸਾਡਾ ਅਸਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਨ। ਇਹੋ ਸਾਨੂੰ ਓਪਰਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਤੇ ਆਪਨਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਸਾਡੀ ਭਾਰਤ ਮਾਤਾ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਛਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[2] ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪੁਨਰ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਗਾਉਣ ਉੱਪਰ ਜਾਂ ਗੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਲਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਨੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਸਖ਼ਤ ਪਾਬੰਦੀ ਲਾਈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਗੰਦੇ ਗੀਤ ਗਾਉਣ ਤੋਂ ਵਰਜਣਾ ਚੰਗਾ ਸੀ ਪਰ ਮਿੱਠੇ ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਗੀਤ ਘੋੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸੋਹਣੀਆਂ-ਸੋਹਣੀਆਂ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੇਣ ਦੇ ਰਿਵਾਜ ਹਟਾ ਕੇ ਅਸਾਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬੇਰਸੀ ਜਿਹੀ ਵਧਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।"[3]

ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੂਤਰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਇਕੱਠੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਦਿਸ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕੋ ਹੀ ਦਿਲ ਧੜਕ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਕੋ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕੋ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਆਪਣੇ ਗੱਭਰੂ ਚਿਤ ਚੋਰਾਂ ਦੇ ਬਿਰਹੋਂ ਵਿਚ ਤਾਰੇ ਗਿਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਣ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[4] ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਕਾਵਿਕ ਬੋਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ 'ਗਿੱਧਾ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਬਿਖ਼ਰੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਇਕ ਬੋਲ ਵੀ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਮੌਲ ਰਹੇ ਬਹਾਰ ਦੇ ਫੁੱਲਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਡੇ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਸਾਡੇ ਆਦਰਸ਼ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਬੋਲ ਵਿਚ ਉੱਘੜ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਉਡਾਰ ਖੰਭ ਘੁੱਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਨਿੱਕੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਵਿਚਾਰ ਲੜੀਆਂ ਪਰ ਤੋਲਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਾਂਹ ਵੱਧ ਰਹੀ ਕਹਾਣੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ

ਆਪ ਆਪਣੀ ਨੁਹਾਰ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ।"[5] ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿਕ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ** (1941) ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਰਚਨਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ। ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਮੂਹਿਕ ਇਲਮ ਦੇ ਕੇ ਕਦੀ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਸਰਦਾਰ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਕਤਾਰ ਵਿਚ, ਤੇ ਕਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਤੇ ਖੜਾ ਕੀਤਾ। ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੇ ਬਹਾਦਰਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਤੋਂ ਜਿਹਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੋਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲੇ ਆਦਮੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਤਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਬਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਰੂਹਾਨੀ ਬਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਸ ਮਾਂ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਗੋਦ ਸਦਾ ਹਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫਰ ਹਨ ਤੇ ਉਹੀ ਪਹਿਲੇ ਕਵੀ ਵੀ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਅਤਿ ਚੰਗੀ ਕਵਿਤਾ ਦੁਖਾਂਤ ਨਾਟਕ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਚੋਂ ਵੀ ਉੱਚੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।"[6] **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਕੁਝ ਇਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਥਾਲ' ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦਾ ਲੇਖ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ** (1954) ਵਿਚ ਪੰਦਰਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪਹੁੰਚ ਭਾਵੇਂ ਭਾਵੁਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਅਵੱਸ਼ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। 'ਸਧਾਰਣ ਲੋਕ ਜੋ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਹਨ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਰ ਰਾਮਾ ਸੁਆਮੀ ਅਯਰ ਦੇ ਕਹੇ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸੁਸਾਇਟੀ ਦੀ ਠੀਕ ਤੇ ਲੈਅ ਭਰਪੂਰ ਤਸਵੀਰ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇਣੇ ਉਚਿਤ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲੋਕ ਗੀਤ ਕੇਵਲ ਮਨ ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਦੀ ਲੋੜ 'ਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਨਾ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਹਲੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਦਾ, ਹਰ ਵਲਵਲੇ ਦਾ, ਹਰ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਹਰ ਹਾਲਤ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹਨ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਹੌਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸੁੱਖ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਿਚ

ਲੁਕਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ। ਹਾਸੇ, ਰੋਣੇ; ਮੇਲ, ਵਿਛੋੜੇ; ਹਾਰਾਂ, ਜਿੱਤਾਂ, ਜੰਮਣਾ, ਮਰਨਾ, ਰੁੱਤਾਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ, ਵਿਆਹ, ਸ਼ਾਦੀਆਂ, ਰੋਸੇ, ਮਨੇਵੇ, ਵੈਰ, ਪ੍ਰੀਤਾਂ, ਤਸੱਲੀਆਂ ਤੇ ਲੂਹਰੀਆਂ ਆਦਿ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਗੀਤ ਭਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਮਨ ਚੈਨ ਦੇ ਵਿਹਲੇ ਵੇਲੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਭੀੜਾਂ ਔਕੜਾਂ ਸਮੇਂ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਗੀਤ ਕਹੇ ਹਨ। ਅਨੇਕਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਜੰਗਲਾਂ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀਆਂ ਧਿੰਙੋਜ਼ੋਰੀਆਂ ਮੂੰਹੋਂ ਬੋਲਦੀਆਂ ਹਨ।"[7] ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਲੱਚਕ ਵਾਲਾ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਜਾਇਬ ਚਿੱਤ੍ਰਕਾਰ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਚਾਨਣ ਮੁਨਾਰਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿਚ 'ਭੂਤ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਕਸ਼ ਨਿੱਖਰੇ ਹੋਏ ਦਿਸ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।'

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ** (ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, 1971) ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵੁਕ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਇਹ ਰਚੀ ਗਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਅਨਪੜ੍ਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨੱਢੇ ਤੇ ਨੱਢੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ 'ਚੋਂ ਪੁੰਗਰੀ ਮੌਲਿਕ ਚੀਜ਼' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੋਕ ਕਵੀ ਕਦੇ ਪਿੰਗਲ ਤੇ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦੀਆਂ ਅਖੌਤੀ ਵਲਗਣਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਘਿਰਦੇ' ਫਿਰ ਵੀ ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, "ਉਂਜ ਤਾਂ ਹਰ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਛੰਦ-ਬੱਧ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦਾ ਨਿਖੇੜਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ।"[8]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 'ਜਾਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿਮਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਦੇ, ਮਚਲਦੇ ਜਾਂ ਦੱਬੇ-ਘੁੱਟੇ ਵਲਵਲਿਆਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾ' ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਮਿਠਾਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਔਰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਰਚਿਆ ਜਾਣਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਾਰੇ ਗੀਤ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਹੀ ਰਚੇ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ 'ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਚੰਗਾ ਅੰਸ਼ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਢੋਲੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਵਰਗੇ ਮਿੱਠੇ ਗੀਤ ਬਹੁਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਹੀ ਕਿਰਤ ਹਨ।'[9]

ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਔਲਖ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਰਿਣੀ ਹਨ।' ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਮਾਵਾਂ, ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਲੈਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਲੋਕ-ਮਨ ਦੇ ਸਹਿਜ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਉਪਮਾਵਾਂ ਰੂਪਕ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਮੌਲਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਧੀਨ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾ ਤੱਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਲੋਕਾਇਤ ਵਿਚਲੇ ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੇ ਗਾਉਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਦੇਵੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚਟੋਪਾਧਿਆਇ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਵਰਣਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਇਸ ਨੂੰ ਗੀਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਗਾਂਹ ਲੈ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਸਾਮਵੇਦ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੀਤ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੇ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਮੰਤਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਲੈਆਤਮਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਛੰਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਤੋਂ ਗਾਉਣ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਮੰਨਣਾ ਭ੍ਰਾਮਿਕ ਹੈ। ਜੇ ਹੋਰ ਵੀ ਪਿੱਛੇ ਚਲੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਗੀਤ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਦੂਸਰੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਦਸਵੀਂ-ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਤਰਕਸੰਗਤ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਹਨ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ, "ਭਾਰਤੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗੀਤ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਸਰੋਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।"[10] ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਕਬੀਲਾਈ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਗੀਤ ਰਚਨਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੰਤਰ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਨਾਲ ਫ਼ਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਵਧੇਰੇ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਜਾਦੂ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜਾਦੂ ਧਾਰਾ ਅਥਵਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਬੀਲੇ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੋੜਾਂ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕੰਮ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਕ ਤੇ ਸਮੂਹਭਾਵੀ ਹੈ।"[11]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਅਮੀਰ ਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਵਿਰਸਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਕੋਮਲ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਰਾਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰਛੱਲ ਤੇ ਸੁੱਚੇ ਭਾਵ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਸੁਭਾਵਕ ਬੰਦ ਚਾਲ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸੁਰ ਕਿਧਰੇ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੀ ਤੇ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੀਤ ਜਿੱਥੇ ਸਾਡੀ ਜਾਤੀ, ਸੁਭਾਵ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਰੂਪ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਅਤੇ ਬੜੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਟੁੰਬਵੇਂ ਬਿੰਬ ਤੇ

ਸੰਕਲਪ ਚਿਤ੍ਰ ਵਰਤੇ ਹੋਏ ਹਨ।"[12] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਦੁਆਰਾ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਿਤ ਅਜਿਹੀ ਸੰਗੀਤਮਈ ਰਚਨਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਆਇਆ ਹੋਵੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਹਨ।"[13] ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼, ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਸੰਗੀਤਮਈ ਰਚਨਾ, ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਅਨਾਮ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਨਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਮਲਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

ਅਲੈਗਜੈਂਡਰ ਕਰੇਪ, ਡਾ. ਸਤਿਆਵਰਤ ਸਿਨਹਾ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ 'ਲੋਕ ਦਾਇਰੇ' ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ, ਆਂਚਲਕ ਰੰਗਣ, ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ-ਉਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਹ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਅਜੇਹਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਗਿਆਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜਿਆ ਤੇ ਸਮੂਹ (ਲੋਕ) ਨੇ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਅਤੇ ਸੋਧਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਤੱਟ-ਫੱਟ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਕਾਰਜਮੁਖ ਤੇ ਰੂਪ ਲਚਕੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਦੁਹਰਾਉ-ਨੇਮਾਂ ਅਤੇ ਹੇਕਾਂ ਸਮੇਤ, ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਭਾਉ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[14] ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਏਨੀ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੋਣਾ।"[15] ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਇਹ ਆਰੋਪ ਬੇ-ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਕਹਿ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦਾ 'ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੋਣਾ' ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਰੂਪਗਤ ਤੱਤਾਂ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਪੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆਤਮਕ

ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਿਆਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਰੀਤ, ਰਸਮ, ਰਿਵਾਜ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੂਰਨ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਰੂਪ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਹੀਆ, ਟੱਪੇ, ਗਾਉਣ ਅਤੇ ਬੋਲੀਆਂ ਲਈ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਰੀਤੀ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਛੰਤ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਰੋਦੀ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[16] ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ।

ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਣਯੋਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੁਝ ਉਹ ਰੂਪ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਗਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਜਿਵੇਂ ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ, ਪੈਂਤੀ ਅੱਖਰੀ, ਅਠਵਾਰਾਂ, ਸਤਵਾਰਾਂ ਆਦਿ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਤ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਹ ਸੱਚ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਸੰਕਟਾਂ, ਲੋਚਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਸਹਿਜ, ਤੱਟ-ਫੱਟ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤਵਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਨਮੁੱਖ ਮਨੁੱਖੀਕਰਣ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਮਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁੰਮਨਾਮ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮੂਹ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਮੌਖਿਕ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ, ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਕਾਵਿਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਬੁਣਤਰ ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਹਿਮ ਪਹਿਲੂ ਹਨ।"[17]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਤੇ ਪਾਪੂਲਰ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਪੂਲਰ-ਗਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗਾਇਕ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ। ਪਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਭੁਲੇਖਾ ਖਾਧਾ ਹੈ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, "ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਹੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰ-ਜੁਗਤ ਸਮੂਹਿਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ।"[18] ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਨੂੰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਪੱਕ ਅਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ

ਸਮੁੱਚੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਹਿਰਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਛੰਤ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਛੰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਲੈਅ ਤੇ ਤਾਲ ਦੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ।"[19] ਜਦੋਂ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਜਾਂ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, (1) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, (2) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਪ੍ਰਵੀਣ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, (3) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸਮੂਹ ਵਲੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (4) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਪੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, (5) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਰਚ ਸਕਦੇ ਹਨ, (6) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਬਹੁਤ ਲਚਕੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (7) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਜਾਦੂਮਈ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਢਾਰਸ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, (8) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, (9) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਛੰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ, (10) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਜਜ਼ਬਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਾਵਿ ਹੈ, (11) ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਉਪਰਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਕ ਗੀਤ ਬਣਤਰ ਦੇ ਤੱਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਗੰਭੀਰ ਗਲਤੀ, ਅਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਪ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਕਾਰ, ਪ੍ਰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਿਖੜਵੇਂ ਸਰੂਪ ਕਾਰਣ ਇਹ ਬਾਕੀ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ, ਬਾਰਾਮਾਹਾਂ, ਸਤਵਾਰੇ, ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਹਿਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।"[20] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਮਣੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ** ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ "ਮਲਵਈ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ" ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਉਹ ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੱਸਿਆ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗੀਤ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਕਹਿਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਵਿ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦਾ ਭਾਰੂ, ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਤੇ ਉੱਚਤਮ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੀ ਹੈ।' ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵੀ ਹੈ। ਵਾਰ, ਲੋਕ-ਗਾਥਾ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹਨ।...ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ

ਅਰਧ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਅੰਸ਼ ਅਧਿਕ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਬਾਰਾਮਾਹਾਂ, ਸਤਵਾਰਾ ਆਦਿ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿੱਕੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[21]

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੇਵਲ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵੱਖਰੇ ਨਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ, ਪਾਪੂਲਰ-ਕਾਵਿ, ਸਾਹਿਤਕ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਕੁਝ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਤੇ ਪਾਪੂਲਰ ਗੀਤ ਦੀ ਬਣਤਰ ਭਾਵੇਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗੀਤ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੇ ਲਗਭਗ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਰਲਗੱਡ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਠਣੀ, ਹੇਅਰਾ, ਘੋੜੀ, ਸੁਹਾਗ, ਆਦਿ ਜਾਂ ਕੁਝ ਗੀਤ ਜਿਹੜੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗੁੱਟਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਲੰਮੇ-ਗੌਣ ਤੇ ਝੇੜੇ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗੀਤ ਦੀ ਮਿਲਾਵਟ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਲੰਮੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਟੱਪੇ ਆਦਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਟੋਟਿਆਂ ਦੀ ਰਲੌਟ ਬਹੁਤ ਆਸਾਨ ਹੈ।"[22]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪੰਜ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਆਦਿਮ ਕਾਵਿ, (2) ਲੋਕ ਕਾਵਿ, (3) ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ, (4) ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ (5) ਬਾਣੀ ਕਾਵਿ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵੰਡ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਆਦਿਮ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਇਤਨਾ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਮਨ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸਰਲ ਤੇ ਸੁਗਮ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਟੂਣੇ-ਟੋਟਕੇ ਤੇ ਰੀਤ-ਮਰਿਯਾਦਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਹੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਕਾਰਜਾਤਮਕ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ।"[23] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮੰਤਰਾਂ ਵੱਲ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਰਹੱਸਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, "ਉਹ ਇਕ ਬੰਨੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਉਤੇਜਨਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਕਰਣ ਵਿਚ ਢਲਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਬੰਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਵੀ ਸੁਰ ਮੇਲਦੀ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਿਖਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ

ਕਾਵਿ ਨੇ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ।"[24] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਤੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦੋ ਸਤਰ ਮੰਨੇ ਹਨ : (1) ਲੋਕ ਮੁਖੀ ਤੇ (2) ਸਾਹਿਤਕ ਮੁਖੀ।

ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਚੌਥੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੌਢ ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਹੈ। ਜੇ ਸਭ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ 'ਪਰ' (ਲੋਕ) ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਕਾਵਿ 'ਪਰ' ਤੇ 'ਨਿੱਜ' ਦੇ ਮਿੱਸੇ ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ 'ਨਿੱਜ' (ਵਿਅਕਤੀ) ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਅਤੇ ਬਾਣੀ 'ਪਰਾ-ਮਨ' ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸਮੂਹਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[25] ਜਿੰਨੀ ਬਾਰੀਕੀ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਹ ਭੇਦ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨਯੋਗ ਵੀ ਹਨ।

ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੂਰਾ ਸਮੂਹ ਉਸ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੰਹਿਯੋਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਮੂਹਿਕ-ਦਬਾਉ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਫੈਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੱਸ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਕਲਾਤਮਕ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਜਾਂ ਦੀਨੀ ਜੋ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਮੂਹਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪਰੋਖ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਪੂਰਵ ਲੋੜ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ। ਸਮੂਹਿਕ ਦਬਾਉ ਹੇਠ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ।"[26] ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਨਿਭਾਉ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮੂਹਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਰਚਨਾ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਯੋਗਤਾ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਰਚਨਾ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਵਿਅਕਤੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ।"[27] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਇਕ ਸਹਿਜ ਗੀਤ ਜੋ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਲੋਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਭਾਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਧੁਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਜਾਤੀ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਟੁੱਟਦੇ, ਸੰਵਰਦੇ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਅਮਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਕਿਰਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[28] ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਪੂਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਚੇਤਨ ਮਨ ਹੀ ਨਹੀਂ,

ਅਚੇਤਨ ਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਵੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਗੀਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਬੋਲਦੀ ਹੈ।"[29] ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦਿਮਾਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਵੇਗ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੋਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰਾ ਸਮੂਹ ਆਪਣੀਆਂ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।"[30]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, 'ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਛੰਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਰੂਪ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਵਰਣਿਕ ਛੰਦਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।' ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੋਲਾਂ (16) ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ; ਲੋਕ-ਗੀਤ ਲੋਕ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾਇਰੇ ਦਾ ਬੰਧਕ ਤੇ ਨਿਸੰਗ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਰਜਮੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਨਿਭਾਉ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾਮੁਖ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਸਿਰਜਣਾਮੁਖ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਅਕਤੀਮੁਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਾਠ ਵਜੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਲੋਕ ਗੀਤ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨਿਭਾਉ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਗੀਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਰੂਪ ਲਚਕੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਲੈਅ ਤੇ ਤਾਲ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੁਹਰਾਉ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਮੂਰਤ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਸਹਿਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ 16 ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਲੋਕ ਉਪਯੋਗੀ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਸੁਹਜ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਯੌਗਿਕ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਦਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ 'ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ' ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਪਬੋਲੀ ਵਿਚ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਥਾਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਉਪਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਣ, ਸਰਲਤਾ, ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ, ਸੁਭਾਵਕਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[31] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਇਸ ਮੱਤ ਦਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਆਧਾਰ ਹੈ ਕਿ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਆਧਾਰ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਇਸ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਲੰਘਦਾ।... ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵੰਡ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੋਣੀ

ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਾਇਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਦਾਇਰੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਮਾਝੀ, ਦੁਆਬੀ, ਮਲਵਈ ਤੇ ਪੁਆਧੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ।"[32] ਇੱਥੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਪੋਠੋਹਾਰੀ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਨਵੀਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ 'ਪੈਰੋਲ-ਪ੍ਰਧਾਨ' ਰਚਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਪੈਰੋਲ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਪੈਰੋਲ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਚਨਾ ਉਪ-ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੈਰੋਲ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਉਚਾਰਣ ਲਹਿਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਪ-ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਬੋਲ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ, ਇਕੋ ਗੀਤ ਨੂੰ ਇਕੋ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਗਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਨ ਉਚਾਰਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।"[33] ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੈਅ, ਗੀਤ ਦਾ ਤੱਤ ਹੈ, ਤਾਲ ਨਹੀਂ। ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਗੀਤ ਢੋਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।' ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਕੁਦਰਤੀ ਆਫਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ।' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਧੇਰੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਔਰਤ ਕੋਲ ਲੋਕ ਗੀਤ ਇਕ ਐਸਾ ਕਲਾਤਮਕ ਹਥਿਆਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਜਤਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਔਰਤ ਵਰਗ ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਵੁਕ ਸਤ੍ਹਾ ਉੱਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[34]

ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਮੌਖਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਅਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਿੱਪੀਬੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਨਾਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਇਹ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਮ ਚਰਣ ਦੂਬੇ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਬੋਲ ਕਦੇ ਲਿਪੀਬੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਫਿਰ ਵੀ ਅਨਾਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਅਮਰਤਵ ਪੂਰਣ ਹੋ ਕੇ ਚਲਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਸ਼ਰੁਤੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਹਰੇਕ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ।"[35] ਰਿਚਮੰਡ ਡਬਲਿਯੂ. ਐਡਸਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੁਰਬਚਨ ਕੌਰ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੇ ਪੈਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਚਨਾ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸ ਰ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਬੰਦ ਖੜ੍ਹੇ ਪੈਰ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਗਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਕਈ ਬੰਦ ਦੁਬਾਰਾ ਅਵਤਰਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਗਾਇਬ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬੰਦ ਇਕ ਗੀਤ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਗੀਤ ਵਿਚ ਹਿਜ਼ਰਤ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[36] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਹੈ।

ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ

ਸੰਬੰਧ ਉਲਟਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜੋ ਕੁਝ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਦੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ** (1954) ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਕੇਵਲ ਮਨ-ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਦੀ ਲੋੜ 'ਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਨਾ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਹਲੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਦਾ, ਹਰ ਵਲਵਲੇ ਦਾ, ਹਰ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਹਰ ਹਾਲਤ ਦਾ ਉਤਾਰ ਹਨ।"[37] ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸੁਖਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਲੋਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਤਸਵੀਰ' ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਰੂਪ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਆਕਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਤੇ ਛੱਡਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਥੇਹ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵਸਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।...ਸਮਾਗਮੀ (functional) ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਿੱਜੀ ਜਜ਼ਬੇ ਜਾਂ ਉਦਗਾਰ ਨਾਲ ਇਤਨਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿੰਨਾ ਸਮੂਹ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨਾਲ। ਇਹ ਗੀਤ ਗਾਏ ਵੀ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਗੀਤ ਇਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਬੜੀ ਮਹਾਨਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।"[38] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਰਾਜਸੀ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕੋਈ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਭਾਵੁਕ ਜਜ਼ਬੇ, ਅਧੂਰੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਅਤੇ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ, ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨਾਂ, ਮਧੁਰਤਾ ਤੇ ਰਸਿਕਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਵੇਗ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ, ਰਸ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਆਦਿ ਕਾਵਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ।"[39] ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਆਉਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, 'ਬਦਲਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਲੋਕ ਗੀਤਕਾਰ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਬਦਲਦੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਮੂਹ-ਮੁਖ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਪ੍ਰੰਪਰਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[40]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਗੀਤ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵੁਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ

ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਭਾਵ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਦਾ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।...ਲੋਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਅਤੇ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਰਹਿੰਦ-ਖੂੰਹਦ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵੁਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[41] ਸ਼ੰਕਰ ਸੇਨ ਗੁਪਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਾਸਤਵਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਵੇਰਵਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, 'ਉਹ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਵਤੀਰਿਆਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।' ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਤਜ ਕੇ ਅਤੇ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਆਸਾਂ, ਸੱਧਰਾਂ ਤੇ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਦੱਬੀਆਂ ਜਿਨਸੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਦੋਂ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸ਼ਲੀਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਦੱਬੀਆਂ-ਘੁੱਟੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਤੇ ਨਿਸ਼ੰਗ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ। ਸਮੂਹਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ (collective unconcious) ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਧਨ ਦੌਲਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਗਰੀਬ ਮਰਦ-ਔਰਤਾਂ ਅਸੰਭਵ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦ ਦੀ ਝਲਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਬੇਹੱਦ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦ ਲੋਕਧਾਰਾ ਲਈ ਓਪਰੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਿਨ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ।"[42] ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਇਕ ਥਾਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤ 'ਹੈ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਜੋ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਨਾਇਕਾ ਵਲੋਂ ਪਤੀ ਦਾ ਮਖ਼ੌਲ ਉਡਾਉਣਾ, ਬੁੱਢੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੈਰੀਂ ਪੈਂਦੇ ਦਿਖਾਉਣਾ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।"[43] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਮੌਲਿਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਇਕ ਸਤਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਗੀਤ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੀ ਸਤਰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਚੁਣ ਕੇ ਤੇ ਇਕ ਦੋ ਪੰਗਤੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਜੋੜ ਕੇ ਨਵਾਂ ਗੀਤ ਰਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤ ਬਹੁਤੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[44] ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਇਹ ਸਮਝ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਮਨੋ-ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੱਬੀਆਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਮਨ

ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਸੁਹਜ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥ ਸੁਹਜਾਤਮਕ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੁਹਜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਆਪਣੇ ਸਿਖ਼ਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜਾਤਮਕਤਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ (ਮਨੁੱਖ) ਸੁਹਜ-ਭੁੱਖ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਸੁਹਜ ਦਾ ਰਸੀਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੁਹਜ-ਭੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਵੀ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪਸ਼ੂ ਬਲ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਘੋਲ ਘੁਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੀੜਦਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਧੁਰ ਧੁਨੀਆਂ ਛਣਕ ਉੱਠੀਆਂ। ਆਦਿਮ ਮਾਨਵ ਭਾਵੇਂ ਨਿਮਨ ਬੁੱਧੀਆ ਤੇ ਅਲਪ ਅਨੁਭਵੀ ਸੀ ਪਰ ਸੁਹਜ ਰਸ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਉਸ ਵਿਚ ਵੀ ਬਲਵਾਨ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸੁਹਜ ਰੁਚੀ ਅੱਜ ਵਰਗੀ ਸੂਖ਼ਮ ਨਹੀਂ ਸੀ।"[45] ਯੂਰੀ ਬਰਬਾਸ਼ (Yuri Barbash) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜੋਬਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਖ਼ਰਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੀਖਣਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਧਾਰਨ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ! ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਲੋਕ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ, ਇਕੋ ਸਵਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਹਿ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸੰਜਮ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਦੀ, ਉਚੇਚੇ ਯਤਨ ਨਾਲ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਜਮਾਂ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਰਲ ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਬਿੰਬਾਂ, ਰੂਪਕਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਹ ਦੀਆਂ ਤਰਬਾਂ ਨੂੰ ਛੇੜਨ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਅਸੀਮ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ।"[46] ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਕਿਰਤ' ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਰੰਭਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਮੁੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸੁਹਜ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਰਚਨਾ ਸਮੂਹਿਕ ਸੁਹਜ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਹਜ ਸਮੂਹਿਕ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰਸਤਾ ਵੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਹਜ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਸੁੰਦਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਸੁੰਦਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਪਲੈਟੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਥਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਤਯੰਮ, ਸ਼ਿਵਮ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਮ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਤੋਂ ਅਸਲੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਸੁਹਜ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੁਹਜਮਈ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ, ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਭਾਵ, ਅਨੁਭਵ, ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਰੂਪਕ, ਵਿਆਕਰਣ, ਸੰਗੀਤ, ਕਲਪਨਾ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਦੀ ਸੁਚੱਜੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਕਲਾ ਵਿਚ ਉੱਦਾਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੁਹਜ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੂਖ਼ਮ ਤੋਂ ਸੂਖ਼ਮ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਤ ਕਰਨਾ ਤੇ ਪਾਠਕ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਉੱਦਾਤ ਦਾ ਸੁਹਜ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ

ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ, ਰੂਪ, ਆਲੰਬਨ, ਉੱਦੀਪਨ, ਉਚਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸ਼ੈਲੀ, ਕਲਪਨਾ ਉੱਦਾਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[47] ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਾਰਣ ਹੀ ਕਲਾਕਾਰ ਤੇ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, "ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਬਿਰਹਾ (ਦੁੱਖ) ਦੇ ਵਸਤੂਮੂਲਕ ਹੋਣ 'ਤੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਚੰਗੇ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਦੁੱਖ 'ਚੋਂ ਸੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਹੈ।...ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੰਮੇ ਗੌਣ ਸਿੱਠਣੀਆਂ, ਦੋਹੇ, ਦੁੱਖ ਦਾ ਹਾਸ, ਚੋਭ ਵਿਅੰਗਆਤਮਕ ਕਥਾਰਸਿਸ ਹੈ।"[48] ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਜੇ ਆਰੰਭ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੋਰ ਠਿੱਠ ਕੇ ਕਾਰਜ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। **ਦੇਸ ਦੁਆਬਾ** ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਮੁੱਖ ਬੰਦ ਵਿਚ ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਨੇ ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ** ਅਤੇ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਨਾਲ਼** ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕ ਲੇਖ 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਦਰੇਵਾਂ' ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਦਰੇਵਾਂ 'ਜਾਹਰਾ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ' ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਗਾਂਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਆਹੁਤਾ ਮੁਟਿਆਰ ਦੇ ਮਾਂ, ਬਾਬਲ, ਵੀਰ, ਸਹੇਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਦੇਸ ਗਏ ਪਤੀ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਏਨਾ ਸਰਲ ਚਿੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਨੀਂਹ ਜਾਂ ਆਧਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਨਾਲ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਂਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਛਣਿਕ ਸੱਚ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਹਨ।"[49] 'ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਗੀਤ ਗੁਆਚੇ ਘਰ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦੇ ਗੀਤ' ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਫਿਊਡਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪਰਤਾਂ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪਰਤ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪਰਤ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਰਜ਼ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਹੈ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਖ਼ਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਉਦਰੇਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਦਰਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਤਰ ਵਿਆਹੁਤਾ ਮੁਟਿਆਰ ਹੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਜਾਤੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ

ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ **ਦੇਸ ਦੁਆਬਾ** ਤੋਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ**, **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ** ਅਤੇ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਨਾਲ** ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ** ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਦੀਆਂ ਕਈ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਥਾਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੀਤ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਗੀਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਮਨ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਹਨ।...ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀਆਂ/ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਸਹਿਜ ਹੈ। ਕੁਝ ਗੀਤ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਰਾਖਵੇਂ ਹਨ।"[50] **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ** ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਬੜੇ ਉਭਰਵੇਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲਾ ਲੇਖ 'ਤੈਂ ਸਾਡਾ ਦੀਨ ਵੇ ਗਵਾਇਆ' ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ। ਕੁਝ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੰਮੇ ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ ਵਿਚ ਰਾਜਾ, ਅਮੀਰ ਜਾਂ ਵਜੀਰ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਰਾਣੀਆਂ/ਰਖੇਲਾਂ/ਪਤਨੀਆਂ ਬਣਨ ਦੇ ਸੱਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਠੁਕਰਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।...ਇਉਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਗੀਤ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾਈ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਪਦਾਰਥਕ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੁਸਨ ਨੂੰ ਛੱਲਣਾਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਲੋਕ ਮਨ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਬੜਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਜੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨੂੰ ਹਲੀਮੀ ਨਾਲ ਠੁਕਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅੱਗੋਂ ਵੀ ਜਾਤ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ।"[51]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਬੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਪੋਤੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਅਖਾਣ ਹੈ 'ਪੜ ਪਿਆ ਸਾਕ ਗਿਆ'। ਇਸੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਸਰੇ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਦੇ ਵਿਗੜਦੇ ਹਨ। ਨੂੰਹ, ਪੋਤ-ਨੂੰਹ, ਭਤੀਜ-ਨੂੰਹ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਣਜ ਨੂੰਹ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਨੀ, ਮਾਸੀ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਨਾਨਕਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਸ, ਪਤੀਸ, ਨਨਿਉਰਾ, ਦਦਿਉਰਾ, ਸਾਲੀ, ਸਾਲੇਹਾਰ ਆਦਿ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਆਪ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦਾ ਸਹੁਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਪੇਕਾ ਪਰਿਵਾਰ। ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਸ਼ਰੀਕੇ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦਾ ਪੇਕਾ ਪਰਿਵਾਰ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਵਰ੍ਹੇ ਬਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਉਦਰੇਵਾਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਹੁਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕੜਵੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਘੱਟ ਹਨ। ਪੇਕੇ

ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਚਿਤਰਨ ਵਧੇਰੇ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁਖਾਵੇਂ ਪਲ ਘੱਟ ਅਤੇ ਸ਼ਿਕਵੇ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਹਨ, "ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮਰਦ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਦਮੀ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਤਾਂ ਯਕੀਨਣ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਅਯਕੀਨਣ। ਇਸੇ ਲਈ ਔਰਤ ਵਲੋਂ ਕਦੇ ਆਪਣੇ ਬਾਪ ਨੂੰ ਤਰਲੇ ਪਾਏ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਵਰ ਚੰਗਾ ਟੋਲੇ, ਕਦੇ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕਦੇ ਘਰ ਦੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਜੀਅ ਪ੍ਰਤਿ ਸ਼ਿਕਵੇ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ। ਆਮ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਜੋ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹੈ।"[52] ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਔਰਤ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਰੋਣੇ ਵੀ ਰੋਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਵੀ ਉਡਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਔਰਤ ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦਬਾਅ ਢਿੱਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦਾ ਕਥਾਰਸਿਸ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੱਸ-ਸਹੁਰੇ ਨੂੰ ਕੋਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਹੁਰਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਿਤਰੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਗਲ ਵਿਚ ਟੱਲ ਪਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਘਰ ਵੜਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਹ ਘੁੰਡ ਦਾ ਨਤਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਨੋਟ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ 'ਭਾਰਤ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿਚ, ਹਰ ਸਥਾਨ ਤੇ, ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸੱਸ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਨਿਰਦਈ' ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੱਸ ਪ੍ਰਤਿ ਅਜਿਹੇ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਡਾ. ਪਿਆਰ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਾਲੇ ਸਾੜੇ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਤੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਰਪਣ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਉੱਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਫਿਰ ਬੰਦਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹੇਠ ਵਿਚਾਰੀ ਨੂੰਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਬਿਆ ਘੁੱਟਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ।...ਇਸ ਲਈ ਗੀਤ ਉਸ ਨੂੰ ਸੇਫਟੀ ਵਾਲਵ ਦਾ ਕੰਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਦੱਬੀਆਂ ਘੁੱਟੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।"[53]

ਸੱਸ ਸਹੁਰੇ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਜੇਠ-ਜਠਾਣੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ 'ਵਿਗੜੇ ਰੂਪ' ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜੇਠ ਭਰਜਾਈ ਪ੍ਰਤਿ ਬੁਰੀ ਨੀਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਣ-ਵਿਆਹਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਉਹ ਸਾਹਮਣੇ ਚੁਬਾਰੇ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਤਾਕ-ਝਾਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਗੁੱਤੋਂ ਫੜ ਕੇ ਭਰਜਾਈ ਨੂੰ ਸੁਹਾਗੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਔਰਤ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਦਿਉਰ ਪ੍ਰਤਿ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਆਹੇ ਜਾਣ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਹਮਦਰਦੀ ਵੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਹੁਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪਾਤਰ ਨਣਾਨ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਘੱਟ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪਾਤਰ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਭਰਜਾਈ ਪ੍ਰਤਿ ਨਣਾਨ ਦੀ ਬੇਬਸਾਹੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਧ-ਧੋਤਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, 'ਸਾਰਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮੈਂ ਵੇ ਚੰਗੀ, ਜਿਹੜੀ

ਸੁਣ-ਸੁਣ ਕਰਦੀ ਗੁਜ਼ਾਰਾ।' ਮਾਪਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਉਦਰੇਵੇਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਸਮੇਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਹਾਗਾਂ ਵਿਚ ਪਿਓ, ਨਾਨਾ-ਨਾਨੀ, ਮਾਮਾ-ਮਾਮੀ, ਚਾਚੇ-ਤਾਏ, ਭਰਾ-ਭਰਜਾਈਆਂ, ਮਾਸੀ-ਮਾਸੜ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰਾਜੇ-ਰਾਣੀਆਂ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਭੈਣ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ। ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਭੈਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾੜੇ ਭਰਿਆ ਰਵੱਈਆ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਹੋਰ ਧੀਆਂ ਖਾਂਦੀਆਂ ਕੁੱਟ-ਕੁੱਟ ਚੂਰੀਆਂ, ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਖਾਂਵਦੀ ਬਾਬੂਏ ਦਾ ਸਾਗ ਵੇ।'

ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸੌਂਕਣ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬੜਾ ਕੜਵਾਹਟ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਔਰਤ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਔਰਤ ਨਾਲ ਵੰਡਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੁਮਾਂਸ ਭਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਜਾਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਜਾਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਵੀ। ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਵੀ। ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਯਥਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਪਿਤਾ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਜਾਂ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਰਖਦੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਨਾਰੀ ਆਪਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਨਾਟ ਖੇਡਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਹਿਲੇ ਨਾਟ ਵਿਚ ਉਹਦਾ ਪਿਤਾ, ਦੂਸਰੇ ਨਾਟ ਵਿਚ ਉਹਦਾ ਪਤੀ, ਤੀਸਰੇ ਨਾਟ ਵਿਚ ਉਹਦਾ ਪੁੱਤਰ, ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਨਾਇਕ (ਜਾਂ ਖਲਨਾਇਕ) ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ।"[54] ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਤੇ ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਵੇਰਵੇ ਤਾਂ ਦਰਜ ਹਨ ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਤਾਬੇਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਉ, ਭਰਾ ਜਾਂ ਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਹੀ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੱਖਿਅਕ ਹੈ।"[55] ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਹਾਰਿਆਂ ਨੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਣ-ਮਰਿਆਦਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ।'

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅੰਕਲ-ਆਂਟੀ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣੇ, ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।"[56]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਅੱਧ ਥਾਂ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਰੂੜੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਖਿਆਂ ਰੂੜੀਆਂ, ਸਵਾਲ ਜਵਾਬ/ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਰੂੜੀ, ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਰੂੜੀ, ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਰੂੜੀ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।[57] ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਨੇ ਛੰਦ-ਪਰਾਗਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਨੂੰ ਰੂੜ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਡੂੰਘੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲਈ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡਿਆ ਹੈ, (1) ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ, (2) ਸੰਸਕਾਰ ਭਾਵਨਾ, (3) ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ (4) ਬੀਰ ਭਾਵਨਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਾਰ ਨੂੰ ਬੀਰ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਮਾਹੀਏ, ਢੋਲੇ ਅਤੇ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸੰਸਕਾਰ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੇ ਗੀਤ, ਸੋਹਿਲੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ।[58] ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਵੰਡ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਹਿੰਦੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਧੂਰੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ, ਸੁਭਾਵ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੱਠ ਵਰਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; (1) ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਗਤ ਗੀਤ ਵਰਗ ਦੇ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਮੇਲਿਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਅਗਾਂਹ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਤਿੰਨ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ (ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਰੁੱਤਾਂ, ਦਿਨ-ਦਿਹਾਰਾਂ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ) ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ, (2) ਕਾਰਜਗਤ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਗੀਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਹਨ, (3) ਪਿਆਰ ਵਰਗ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਹੀਆ, ਟੱਪੇ, ਬੋਲੀਆਂ, ਜਿੰਦੂਆ, ਚਿੱਠੀ, ਢੋਲਾ, ਦੋਹੜੇ, ਕਾਫ਼ੀਆਂ, ਸੱਦਾਂ, ਝੋਕ; ਬਿਰਹੜੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤ-ਗਾਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, (4) ਸੂਰਮਗਤੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਗਾਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, (5) ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਭੰਗੜਾ, ਗਿੱਧਾ, ਝੂੰਮਰ, ਬਾਘੀ, ਧਮਾਲ, ਲੁੱਡੀ ਆਦਿ ਲੋਕ-ਨਾਚਾਂ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਰੱਖੇ ਹਨ, (6) ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਲੋਰੀਆਂ, ਕਿੱਕਲੀ, ਥਾਲ, ਪੱਤਲ ਵਿਚਾਰੇ ਹਨ, (7) ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਤੇਲੀ, ਆਜੜੀ, ਧੋਬੀ ਆਦਿ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, (8) ਵਿਵਿਧ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਅਖੌਤਾਂ ਅਤੇ ਕਹਾਵਤਾਂ ਨੂੰ ਗੀਤ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[59] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਾਂਗ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵੰਡ ਵੀ ਅਧੂਰੀ ਤੇ ਖਾਮੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਗਿਣਾਏ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੋਲੀਆਂ, ਢੋਲੇ, ਦੋਹੜੇ, ਸੱਦਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਟਾਖ਼ਸ਼ (ਵਿਅੰਗ) ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀਆਂ ਤੇ ਟੱਪਿਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ

ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ ਵਿਚ ਬਾਘੀ, ਧਮਾਲ ਤੇ ਲੁੱਡੀ ਨਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਲ ਵੱਜਦੀ ਹੈ ਗੀਤ ਨਹੀਂ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ 'ਪੱਤਲ' ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੇ ਵਰਗ ਵਿਵਿਧ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਾ ਤਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਖੌਤਾਂ, ਘਾੜਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਬੇ-ਮਤਲਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਨੀਆਂ ਕਮੀਆਂ ਵਾਲੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡਾ ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ : (1) ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਤੇ (2) ਬੰਦ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ। ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਕੀਰਨਾ, ਟੱਪਾ, ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ, ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ, ਅਲਾਹੁਣੀ, ਸਿੱਠਣੀ, ਹੇਅਰਾ, ਛੰਦ ਪਰਾਗਾ ਅਤੇ ਖੇਡ ਗੀਤ ਤੇ ਨਾਚ ਗੀਤ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੰਦ ਰੂਪ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ, ਮੁਹਾਵਰਾ, ਅਖਾਣ ਤੇ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਟੋਟਾ, ਦੋਹੜਾ ਅਤੇ ਲੰਮੇ ਮਲਵਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[60] ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਹ ਵੰਡ ਬੜੀ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਕੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਸੋਗ ਗੀਤਾਂ, ਪਿਆਰ ਗੀਤਾਂ, ਨਾਚ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਮਈ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਦੋਹੜੇ ਤੇ ਗਾਉਣਾ (ਗੌਣਾ) ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬੁਝਾਰਤ, ਅਖਾਣ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਮੂਲੋਂ ਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਵਾਲੀ ਵੰਡ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵੰਡ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵੰਡ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਮੌਖਿਕ ਤੇ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੌਖਿਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਚਨ ਮੁੱਖ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਕੋਮਲ-ਕਾਵਿ, ਨਕਸ਼ਕ-ਕਾਵਿ, ਚੰਚਲ-ਕਾਵਿ, ਤ੍ਰਾਸਦ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਠਿੱਠ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਪਾਠ ਮੁੱਖ ਵਰਗ ਵਿਚ ਗਾਥਾ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਮਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬੋਲੀਆਂ, ਵਾਰਾਂ, ਕਲੀਆਂ ਅਤੇ ਭੇਟਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਚੰਚਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਟੱਪੇ ਨੂੰ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੇਅਰੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀਰਨੇ, ਅਲਾਹੁਣੀ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਠਿੱਠ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿੱਠਣੀ, ਹੇਅਰਾ, ਪੱਤਲ ਤੇ ਝਗੜੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ ਗੀਤ-ਰਸਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ ਅਤੇ ਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੂਜੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[61] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੀ ਗਈ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ

ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਹ ਵੰਡ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕਈ-ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਕੋਮਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਬੋਲੀਆਂ ਆਦਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕੋਮਲ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਤੱਕ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਕਸ਼ਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਬੋਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੰਚਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਟੱਪੇ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਾਂ, ਤ੍ਰਾਸਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੀਰਨਾ ਤੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਠਿੱਠ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿੱਠਣੀ, ਹੇਅਰਾ, ਪੱਤਲ, ਝਗੜੇ ਨੂੰ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਰਗ (ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਪਾਠ-ਮੁੱਖ) ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੰਮੇ ਗੌਣ ਇਸ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਵੰਡ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਸੰਤੋਖਜਨਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬੰਦ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਖਾਣ, ਮੁਹਾਵਰੇ, ਬੁਝਾਰਤ ਅਤੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਇਹ ਤਰਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੂਸਰਾ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਾਵਿ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤਿ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਤੀਸਰਾ ਇਹ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਾਇਆ ਜਾਂ ਉਚਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਚੌਥਾ ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਾਰਤਕ ਵਰਗਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਬੋਧ ਤੱਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਬੋਧ ਹੀ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰੇਰ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ।"[62] ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਜਾਂ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ' ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ, "ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਤਾਂ ਇਸ ਵਰਗੀਕਰਣ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਿਵੇਂ ਵਾਰ, ਬਾਰਾਮਾਹਾ, ਸੁਹਾਗ, ਘੋੜੀਆਂ ਆਦਿ। ਦੂਸਰਾ ਨਵ ਸਿਜਰਣਾ, ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ, ਥੀਮਕ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ। ਤੀਸਰਾ, ਕੀ ਇਹ ਪ੍ਰਗੀਤਕ

ਕਾਵਿ ਤੱਕ ਹੀ ਮਹਿਦੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਲਈ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਇਹ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਚੌਥੇ, ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਅਖਾਣ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[63] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਦੂਸਰਾ ਕਾਰਣ ਤਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ, ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ, ਥੀਮਕ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਆਦਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਮਿਲਣੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਖਿੱਤੇਵਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਖਿੱਤੇਵਾਰ ਵਖਰਿਆਉਣਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਡਾ. ਸੈਫੂਲ ਰਹਿਮਾਨ ਡਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਗੀਤ, ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਗੀਤ, ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੇ ਗੀਤ ਆਦਿ ਕਹਿ ਕੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਖਿੱਤੇ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੈ।"[64] ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਗੀਤ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹਰ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਭਿੰਨ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਏ ਵੀ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਸੈਫੂਲ ਰਹਿਮਾਨ ਡਾਰ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਾ ਵਾਜਿਬ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਸਮੇਂ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵੰਡ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ : (1) ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਜਾਂ ਵਰਣਨਾਤਮਕ-ਰੂਪਾਕਾਰ, (2) ਪ੍ਰਗੀਤਕ-ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਤ (3) ਨਾਟਕੀ-ਰੂਪਾਕਾਰ। ਪਹਿਲੇ ਵਰਗ ਬਿਰਤਾਂਤਕ-ਰੂਪਾਕਾਰ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਸੁਹਾਗ, ਘੋੜੀ, ਛੰਦ-ਪਰਾਗ, ਪਹਿਰੇ ਤੇ ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿਚ ਆਰਤੀ, ਅੰਜਲੀ, ਸੁਚੱਜੀ, ਸੋਹਿਲਾ, ਹੇਅਰਾ, ਕਰਹਲੇ, ਕਿੱਕਲੀ, ਕੀਰਨਾ, ਕੁਚੱਜੀ, ਗੁਣਵੰਤੀ, ਦੋਹੜਾ/ਦੋਹਰਾ, ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ, ਬਿਰਹੜੇ, ਮਾਹੀਆ ਵਣਜਾਰਾ ਤੇ ਲੋਰੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ ਵਰਗ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵਿਚ ਅਲਾਹੁਣੀ, ਸਿੱਠਣੀ, ਜੰਞ ਜਾਂ ਪੱਤਲ, ਝਗੜਾ ਜਾਂ ਝੇੜਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[65] ਇਸ ਵੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ/ਲੋਕ-ਗੀਤ ਰੂਪ ਇਕੋ ਵਰਗ ਹੇਠ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਪਹਿਰੇ, ਆਰਤੀ, ਅੰਜਲੀ, ਸੁਚੱਜੀ, ਸੋਹਿਲਾ, ਕਰਹਲੇ, ਕੁਚੱਜੀ, ਗੁਣਵੰਤੀ, ਵਣਜਾਰਾ, ਜੰਞ ਜਾਂ ਪੱਤਲ, ਝਗੜਾ ਜਾਂ ਝੇੜਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਕਾਵਿ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਨੇ ਲੋਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ) ਦੀ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਅਰਧ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।[66] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਬੜੀ ਸੀਮਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਅਧੀਨ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਛੋਟਾ ਮੋਟਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਵੰਡ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਤੇਈ (23) ਬਣਦੇ ਹਨ।[67] ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ-ਮੂਲਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੌਂ (9) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਹਨ : (1) ਪਿਆਰ ਗੀਤ, (2) ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਗੀਤ, (3) ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ, (4) ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, (5) ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, (6) ਦਿਨ-ਦਿਹਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਗੀਤ, (7) ਦਿਨ-ਦਿਹਾਰ, (8) ਪੂਜਾ ਅਤੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਗੀਤ, (9) ਕਾਰਜਗਤ ਗੀਤ।[68] ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਮਾਹੀਏ ਤੇ ਟੱਪੇ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਥਾਂ ਹੀ ਰੱਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਲੋਰੀਆਂ, ਕਿੱਕਲੀ ਤੇ ਥਾਲ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਲੋਰੀਆਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਲੋਰੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਕਰਾਂਗੇ। ਕੀਰਨਾ ਤੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਅਤੇ ਕਵਿਸ਼ਰੀ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਦਿ ਤੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀਸ਼ਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਵੀਸ਼ਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ-ਮੂਲਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ (ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਨਹੀਂ) ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਸ (10) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਗ ਹਨ :

1. **ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ :** ਢੋਲਾ (ਉਹ ਗੀਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਢੋਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਮੈਂ ਇੱਟ ਤੇ ਢੋਲਾ ਪਰਬਤ ਵੇ'), ਮਾਹੀਆ/ਬਾਲੋ-ਮਾਹੀਆ/ਟੱਪੇ ਤੇ ਬਾਰਾਮਾਹਾ। (ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।)
2. **ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ :** ਭੰਗੜਾ, ਗਿੱਧਾ, ਸੰਮੀ ਤੇ ਝੂਮਰ ਲੋਕ ਨਾਚਾਂ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ,

ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ, ਦੋ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ, ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਸਾਂਗ/ਸਵਾਂਗ ਗੀਤ।

3. **ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ** : ਜਨਮ ਦੇ ਗੀਤ (ਸੋਹਿਲੇ ਅਤੇ ਥ੍ਰਿਆਈ), ਵਿਆਹ ਦੇ ਗੀਤ (ਸੁਹਾਗ, ਘੋੜੀਆਂ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਸਮੇਂ ਜਿਵੇਂ ਵਟਣਾ/ਮਾਈਆਂ, ਸੁਰਮਾ ਪੁਆਈ, ਪੱਖਾ ਝੁਲਾਈ, ਵਾਗ ਫੜਾਈ, ਪਾਣੀ ਵਾਰਨ, ਦੁੱਧ ਪਿਲਾਉਣ, ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣ ਅਤੇ ਖੱਟ ਦਿਖਾਉਣ ਸਮੇਂ ਪਾਏ/ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਛੰਤ/ਛੰਦ ਆਦਿ), ਮੌਤ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ-ਰੂਪ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ।
4. **ਗਾਉਣ** : ਗਾਉਣਾ ਅਧੀਨ ਮਾਂ-ਧੀ, ਸੱਸ-ਸਹੁਰਾ, ਜੇਠ-ਜਠਾਣੀ, ਦਿਉਰ- ਦਿਉਰਾਣੀ, ਦਿਉਰ-ਭਰਜਾਈ, ਸੌਂਕਣ, ਪਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਦਿ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੰਮੇ ਗੀਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।
5. **ਠਿੱਠ ਗੀਤ** : ਸਿੱਠਣੀ ਤੇ ਹੇਅਰਾ।
6. **ਖੇਡ ਗੀਤ** : ਥਾਲ ਤੇ ਕਿੱਕਲੀ।
7. **ਢੋਲਾ** : ਬਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿ ਰੂਪ।
8. **ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ** : ਸਾਉਣ/ਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤ, ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਗੀਤ।
9. **ਲੋਕ-ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ** : ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ, ਭੇਟਾਂ, ਸਾਂਝੀ ਮਾਈ ਦੇ ਗੀਤ, ਗੁੱਗੇ ਪੀਰ ਦੀ ਉਸਤਤ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤ, ਸਖੀ-ਸਰਵਰ ਦੇ ਗੀਤ, ਆਦਿ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
10. **ਫੁਟਕਲ** : ਲੋਰੀ ਤੇ ਦੋਹੜਾ/ਦੋਹਰਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਵੀਸ਼ਰੀ ਤੇ ਪੱਤਲ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੁੰਦਾਵਣੀ, ਅੰਜਲੀ, ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਸ਼ਬਦ, ਕਾਫ਼ੀ, ਪਦਾ, ਫੁਨਹੇ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੀ ਆਏ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਜਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਪਰਲੀ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ:

1. **ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ** :

(ੳ) ਢੋਲਾ : 'ਢੋਲਾ' ਧਨ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਦਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮਾਹੀਏ ਤੇ ਟੱਪੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, 'ਕਈ ਢੋਲੇ ਤਾਂ ਮਾਹੀਏ ਦਾ ਹੀ ਬਦਲਿਆ ਰੂਪ ਹਨ ਤੇ ਉਸੇ ਦੀ ਲੈਅ ਵਿਚ' ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕਿਉਂਕਿ ਧਨ-ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਉੱਪਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਉਸ ਦੀ ਰਾਇ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੁੱਲ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਾਹੀਏ ਤੇ ਟੱਪੇ ਪੂਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਢੋਲੇ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।...ਧਨ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦਾ ਢੋਲਾ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਦਾ ਮਾਹੀਏ ਵਾਂਗ ਹੁਸਨ ਇਸ਼ਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ

ਇਕਹਰਾ ਭਾਵ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[69] ਇਸ ਢੋਲੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਦੀ ਕਈ ਵਾਰ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹ ਪੰਗਤੀ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਹੁਤੇ ਢੋਲੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਵਿਚੋਂ ਦੋਨੋਂ ਸਤਰਾਂ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਹੀਏ ਵਿਚ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਹਨ ਤੇ ਢੋਲੇ ਵਿਚ ਤਿੰਨ। ਢੋਲੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਤੀਜੀ ਪੰਗਤੀ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। 'ਕਈ ਢੋਲਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਪੰਜ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਦੋ ਟੋਟਿਆਂ ਵਿਚ' ਵੰਡੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਮਰਦ ਨੂੰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੋਨੋਂ ਹਨ।

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਵੀ ਢੋਲੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਨੂੰ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਪੱਖੋਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਉਂਜ ਢੋਲੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕ ਹੀ ਹੈ - ਸੱਜਣ। ਪਰੰਤੂ ਢੋਲਾ ਤੇ ਮਾਹੀਆ ਦੀਆਂ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੋਨੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ। ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਥਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਅਣਜਾਣ। ਪੰਜਾਬੀ ਗਾਇਕ ਢੋਲਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਕਥਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ। ਹਾਂ, ਕਿਤੇ ਹਲਕੇ ਤੇ ਕਿਤੇ ਗਹਿਰੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਢੋਲੇ ਦੇ ਬੋਲ ਸੱਜਣ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਢੋਲਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਤੇ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।"[70] ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਢੋਲੇ ਦਾ ਸਾਂਦਲ ਬਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਢੋਲੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। "ਢੋਲੇ ਦੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਂਦਲ ਬਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਢੋਲੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ।...ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਂਗਲੀ ਢੋਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਂਗਲੀ ਹੀ ਗਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।...ਇਕ ਚੰਗਾ ਗਾਇਕ ਢੋਲੇ ਨੂੰ ਏਨੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਾਲ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਵਿਰਾਮ ਹੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪੂਰੇ ਗੀਤ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਵਿਰਾਮ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਜਾਂਗਲੀ ਢੋਲੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਢੋਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ।"[71]

(ਅ) ਮਾਹੀਆ/ਟੱਪਾ/ਬਾਲੋ ਮਾਹੀਆ : ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਾਹੀਆ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੱਜਣ। ਮਾਹੀਆ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ 'ਮਾਹੀ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਮਾਹੀਆ ਦਾ ਹੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਮਾਹੀਆ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਾਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਫਿੱਕੀ-ਫਿੱਕੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਾਹੀਏ ਲਈ 'ਟੱਪਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[72]

ਉੱਪਰ 'ਢੋਲਾ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਮਾਹੀਏ' ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਾਹੀਏ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਧਨ-ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਘਰ ਦੇ ਨਿੱਕੇ-ਮੋਟੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਮਾਹੀਏ ਦੇ ਬੋਲ ਗੁਣਗੁਣਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਗੀਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਚੱਕੀ ਝੋਦਿਆਂ/ਫੇਰਦਿਆਂ, ਲਾਬ (ਜ਼ੀਰੀ) ਲਾਉਂਦਿਆਂ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿੰਞਣਾਂ ਵਿਚ ਚਰਖ਼ਾ ਕੱਤਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਜੋ ਗੀਤ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਾਹੀਏ ਆਦਿ ਦੇ ਟੱਪੇ। ਨਿਰੋਲ ਕਾਰਜ ਗੀਤ ਨਾਂ ਹੇਠ ਕੋਈ ਵੀ ਮੌਲਿਕ ਗੀਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ

ਬੇਦੀ ਨੇ ਮਾਹੀਆ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਹੈ ਕਿ 'ਮਾਹੀ' ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਮੱਝੀਆਂ ਚਾਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਇਆ। ਮੱਝਾਂ ਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁੰਡੇ ਲਈ 'ਮਾਹੀ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਰਾਂਝਾ ਸੂਫੀਆਂ ਦਾ ਰੱਬ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਲਈ 'ਮਾਹੀ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਲਈ ਆਮ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਾਹੀਏ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਛੋਟੇ ਆਕਾਰ ਦਾ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਗੀਤ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਨਿਰ-ਅਰਥ ਜਿਹੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਮੇਲਣ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤੀ ਲਗਦੀ ਹੈ।' 'ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਹੀਆ ਰੁਮਾਂਚਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।' ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਮ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕਈ ਵਾਰ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਵੱਖਰੇ ਵੀ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੁਹਰਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਖਾਵਾਂ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਕਈ-ਕਈ ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਾ ਆਧਾਰ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਚੱਲੇ।

ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮਾਹੀਆ' 'ਲਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਚੜ੍ਹਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ 'ਬੋਲੀ' ਦਾ ਹੀ ਵਿਗੜਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ 'ਮਾਹੀਆ' ਹੈ।[73] ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋ ਤੁਕੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ (ਟੱਪੇ) ਲੋਕ ਨਾਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ ਹਨ ਜਦ ਕਿ 'ਮਾਹੀਏ' ਜਾਂ 'ਢੋਲੇ' ਦਾ ਨਾਚ ਨਾਲ ਦੂਰ ਦਾ ਵੀ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਦੋਨੋਂ (ਮਾਹੀਆ ਤੇ ਬੋਲੀ) ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਨੇ ਮਾਹੀਏ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਰੂੜ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰਾ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਧੀਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ 'ਮਾਹੀਆ ਔਰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਅਤੇ 'ਬਾਲੋ ਮਾਹੀਆ' ਮਰਦਾਂ ਵਲੋਂ ਗਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਰੂਪਾਕਾਰ ਹੈ।'[74] ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਲੋ ਮਾਹੀਆ 'ਮਾਹੀਏ' ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ। 'ਮਾਹੀਏ' ਵਿਚ ਇਕ ਧਿਰ ਬੋਲਦੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ 'ਬਾਲੋ-ਮਹੀਏ' ਵਿਚ ਇਕ ਟੱਪਾ ਔਰਤ ਵਲੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਮਰਦ ਵਲੋਂ। 'ਮਾਹੀਏ' ਤੇ 'ਬਾਲੋ-ਮਾਹੀਏ' ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਵੀ ਗਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਮਰਦ ਵੀ। 'ਬਾਲੋ ਮਾਹੀਏ' ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਬਾਲੋ ਔਰਤ ਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਅਲੀ ਵਲੋਂ ਇਕੱਠਿਆਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਾਇਆ ਗਿਆ ਮਾਹੀਆ ਏਨਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਇਆ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਬਾਲੋ-ਮਾਹੀਆ' ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ।[75] ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਟੱਪੇ (ਬੋਲੀ) ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਜਿਸ 'ਟੱਪੇ' ਜਾਂ 'ਮਾਹੀਏ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਉਹ ਦੋ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਗਾਉਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਭਾਵ-ਵਸਤੂ ਵੀ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਗਾਉਣ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਸੋਜ਼ ਤੇ ਸੁਹਜ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਟੱਪਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਸਮੂਹ ਵਲੋਂ ਗਾਏ

ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦੇਣ ਲਈ ਵੀ ਗਾ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੱਪਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

"ਟੱਪੇ ਟੱਪਿਆਂ ਦੀ ਆਈ ਵਾਰੀ,
ਮੈਂ ਕੁੜੀ ਨਵੇਂ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ
ਟੱਪਿਆਂ ਤੋਂ ਕਦੇ ਨਾ ਹਾਰੀ।"[76]

(ੲ) ਬਾਰਾਮਾਹ : ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਬਾਰਮਾਹੇ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਿਤ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹੇ ਸਾਹਿਤਕ ਬਾਰਾਮਾਹਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰਾਮਾਹਿਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਿਰਹਾ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੀ ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹਿਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।"[77] ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੋਧਨ ਔਰਤ ਵਲੋਂ ਮਰਦ ਨੂੰ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਥਾਂ ਔਰਤ ਆਪਣੀਆਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਇਕ ਦੇ ਉਹਲੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਧਾ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਉਹਲੇ ਨਾਲ। ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹੇ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਪਰਵਾਸੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਹਨ।

2. ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ :

(ੳ) ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ : ਬੋਲੀਆਂ ਦਾ ਛੋਟਾ ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਇਕ ਤੁਕੀਆ ਪਦੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, 'ਬੋਲੀ ਇਸੇ (ਇਕ ਤੁਕੇ) ਹੀ ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਣਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀ ਜਾਂ ਇਕ ਤੁਕਿਆਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ 'ਸਿੱਧਾ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ।'[78] ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਗਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਨਾਚ ਗੀਤ ਨਾਲ। ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਅਖਾਣ ਸਿਰਫ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹੈ।

ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਨੇ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਲਿੱਪੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਜਨਮ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਖ਼ਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ ਜਾਂ ਟੱਪਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਪੁਰਾਣੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਜੇ ਲਿੱਪੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਈ।"[79] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਟੱਪੇ ਤੇ ਮਾਹੀਏ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਟੱਪਾ ਭਾਵੇਂ ਨਾਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਚ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[80] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਵਾਲੇ ਟੱਪੇ ਦੀ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ (ਟੱਪੇ) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ

ਹੋਇਆ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਟੱਪਾ, ਮੁਕਤ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭ ਅਧੀਨ ਗਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਨਾਟਕੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਇਕਹਰੀ ਤੁਕ ਨੂੰ ਧੀਰੇ ਤੋਂ ਤੇਜ਼ ਵੱਲ ਵਿਭਿੰਨ ਗਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਉਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗਾਇਆ/ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਸਮੂਰਤ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਭਾਵ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[81] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਹੈ। ਮਾਹੀਏ ਜਾਂ ਟੱਪੇ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਤੁਕੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ 'ਇਕ ਲੜੀ ਬੋਲੀ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਟੱਪਾ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਕ ਲੜੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਤਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਾਂਗ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਚੜ੍ਹੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।...ਇਹ ਬੋਲੀਆਂ ਬਦਲ ਰਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।...ਸੈਂਕੜੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਕਲ ਵਿਚ ਲਕੋਈ ਬੈਠੀਆਂ ਹਨ।"[82] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਦੋ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੋਧਨ ਅਤੇ (2) ਪਰੋਖ ਸੰਬੋਧਨੀ।

(ਅ) ਦੋ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ : ਦੋ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ 'ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ' ਜਾਂ ਦੋ ਸਤਰੇ ਟੋਟਕੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੋਲੀਆਂ ਉੱਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਿੱਠ ਕੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਬੋਲੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਦਿੱਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਤੁਕੀ ਬੋਲੀ (ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਨਿੱਕੀ ਬੋਲੀ ਗਿੱਧੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਗਭਗ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਰੂੜ੍ਹ ਤੁਕ/ਤੁਕਾਂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹ ਤੁਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਸਹਿਜ ਤੁਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸਤਰ 'ਤੋੜਾ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਦੇ ਤੋੜੇ ਵਿਚਲੇ ਭਾਵ ਇਕਾਗਰਤਾ ਜਾਂ ਥੀਮਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ।"[83] ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਤੁਕੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਦੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਈ ਹੋਰ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਲੰਮੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ : ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੰਮ ਲੰਮੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਤਮਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਆਰੰਭਲੀ ਤੁਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਤੋੜੇ ਤੱਕ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਇਕ ਲੰਬੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਸਮਤੁਕਾਂਤਕ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹਰ ਤੁਕ ਆਪਣੀ ਥਾਵੇਂ ਸੰਪੂਰਨ ਥੀਮਕ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ 'ਤੋੜੇ' ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੋੜਾ, ਭਾਵ ਤੇ ਉਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬੋਲੀ ਦੀ ਕੰਗਰੋੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਤੋੜਾ ਸਮੂਹਿਕ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੋੜਾ, ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚਾਲੇ, ਉਚਾਰ ਤੇ ਗਾਇਨ ਵਿਚਾਲੇ, ਬੋਲ ਤੇ ਨਾਚ ਵਿਚਾਲੇ ਸੰਪਰਕ ਕੜੀ ਹੈ। ਤੋੜੇ ਵਿਚ ਭਾਵ ਅੱਤ ਇਕਾਗਰ ਤੇ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੋਲੀ ਦਾ ਥੀਮ ਕਦਮ-ਕਦਮ 'ਤੇ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਥੀਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਥੀਮਕ ਖਿੰਡਾਉ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਮਲਵਈ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਹੈ।"[84] ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਲੰਮੀ ਬੋਲੀ ਮਾਲਵੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਬੋਲੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ

ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ **ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਟੱਪੇ** ਅਤੇ **ਕਾਲਿਆਂ ਹਰਨਾਂ ਰੋਹੀਏਂ ਫਿਰਨਾਂ** ਵਿਚ ਵੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਗੱਲ ਦਾ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦਾਂ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। 'ਕਿਸੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਮਰਦਾਵੀਂ ਜਾਂ ਜਨਾਨਾ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮੋਟੀ ਪਛਾਣ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਪਰ ਬਰੀਕ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ।'[85]

ਮਲਵਈ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਕਵੀਸ਼ਰਾਂ ਵਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਾਝੇ ਤੇ ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਥੀਮ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੈਅ ਤੇ ਬਣਤਰ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਮਲਵਈ ਗਿੱਧੇ ਨਾਲੋਂ ਦੂਜੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦਾ ਗਿੱਧਾ ਕਿਉਂਕਿ ਧੀਮੀ ਚਾਲ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵਿਚ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਗਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝੁੰਮਰ ਤੇ ਸੰਮੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਚਾਲ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ 'ਲੰਘ ਆ ਜਾ ਪੱਤਣ ਝਨਾਂ ਦਾ ਯਾਰ' ਵਰਗੇ ਗੀਤ ਹਨ ਤਾਂ ਸੰਮੀ ਵਿਚ 'ਨੀ ਮੈਂ ਭਰੇਂਨੀ ਆ ਸੱਜਰਾ...' ਵਰਗੇ ਗੀਤ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਿੱਠ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

(ਸ) ਸਾਂਗ ਗੀਤ : ਸਾਂਗ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਹੱਦ ਦਰਜੇ ਦੇ ਕਾਮ-ਵਿਰੇਚਨੀ ਗੀਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਂਗ ਗੀਤ 'ਸਥਾਪਿਤ ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹਨ।' ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਤਮਾਸ਼ੇ ਦੇ ਗੀਤ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਾਂਗ ਦੀਆਂ "ਅੰਤਿਮ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਗੀਤ ਵਿਚ ਬਦਲ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਤੱਕ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨਾਚ ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਗੁੱਟ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਗੀਤਕ ਤੁਕਾਂ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੈ।"[86] ਸਾਂਗ ਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਜਿਨਸੀ ਸੰਕੇਤ ਤੇ ਕਾਮ ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ ਇਸ ਗੀਤ ਰੂਪ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹਨ।' ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਂਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ 'ਕਾਮੁਕ ਮੁਦਰਾਵਾਂ' ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੇਵਲ 'ਕਾਮ ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ' ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਂਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰਾਬੀ ਪਤੀ ਦੀ ਸਾਂਗ, ਸਾਧੂ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਂਗਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇ ਲੈ ਕੇ ਤੁਕਾਂ ਜੋੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਕਈ ਸਾਂਗ ਗੀਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਲਾਲੇ ਹੁਰੀਂ ਆਏ', 'ਕੁੱਕੜਾ ਨਿਸ਼ੰਗ ਬੋਲ' (ਪੰਨਾ 220), ਵੇਲਣੇ ਜਾ ਕੇ ਸੌਂ, ਸਾਧੂ ਆਏ ਨੰਦਪੁਰੀਏ, ਵੱਟਣੇ ਦੀ ਵਾਰੀ ਆਈ (ਪੰਨਾ 221) ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕਾਮੁਕ ਵਿਰੇਚਨ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

3. ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ :

(ੳ) ਜਨਮ ਦੇ ਗੀਤ : (i) ਥ੍ਰਿਆਈਆਂ/ਸੋਹਿਲੇ : ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਜਾਂ ਥ੍ਰਿਆਈਆਂ

ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਕੱਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਸੋਹਿਲਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸੋਹਿਲੇ ਨਾਲ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਸੋਲ੍ਹਾਂ-ਕਲਾ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੋਲਾਂ ਦਿਨ ਦੀਵਾ ਬਾਲਣ ਦੀ ਰਸਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ 'ਸੋਹਿਲੇ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਸੋਹਿਲੇ' ਗਾਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਗੁਣਗਾਨ ਕਰਨਾ' ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਉੱਪਰ ਉਸ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੋਹਿਲੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੁਆਬਾ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮੂ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਪੁਣਛ ਤੱਕ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ' ਜਾਂ 'ਬਿਹਾਈਆਂ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਵਿਆਈ' ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ'। ਹਿੰਦੀ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ (ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਹਰਿਆਣੇ ਵਿਚ) ਗਾਂ-ਮੱਝ ਦੇ ਸੂਣ ਨੂੰ 'ਗਾਂ-ਮੱਝ ਦਾ ਵਿਆਉਣਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਸ਼ਬਦ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 'ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤ ਵਿਆਈ' ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ' ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ।"[87]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ, ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ** ਅਤੇ **ਕੂੰਜਾਂ ਪ੍ਰਦੇਸਣਾਂ** ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਮਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਵਿਚ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਵਲੋਂ ਮਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਬਦਲਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਪਿਆਂ ਵਲੋਂ ਗਹਿਣੇ ਆਦਿ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਨਰਾਜ਼ਗੀ ਦੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹੁਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮਿਹਣਾ ਧੋਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਨਣਦ ਤੇ ਭਰਜਾਈ ਦਾ ਝਗੜਾ ਤੇ ਮਨੇਵਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੰਡਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਉਧਾਰਾ ਪੁੱਤ ਲੈਣ ਦੀਆਂ ਅਰਜ਼ੋਈਆਂ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁੰਡਾ ਜੰਮਣ ਦੀ ਨੌਂ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਜਸ ਵੀ ਗਾਇਆ ਹੈ ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮੁਰਾਰ, ਕਿਤੇ ਮੁਣਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕਿਧਰੇ ਰਾਮ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਾਉਣਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ।

ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਪੁੱਤਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਵੇ ਕਿ ਅੰਤਿਮ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਉੱਤਰੀ ਪੂਰਬੀ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਂ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰ ਇੱਛਾ ਬਹੁਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਦੀ ਹੱਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਜਨਮ ਦੇ ਗੀਤ ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਉੱਪਰ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਰੀਤ ਹੈ। ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਭਾਵੇਂ ਔਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ ਪਰੰਤੂ

ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁੜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਮੰਗਲ ਗੀਤ ਸਿਰਜਣ ਤੇ ਗਾਉਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਕੁੜੀ ਦਾ ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਰਾਤ ਪੱਥਰ ਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੌ ਦੀਵੇ ਬਾਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਹਨੇਰਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ 'ਤੇ ਇਕ ਦੀਵੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਜਿੱਤ ਦਿਨ ਲਾਡੋ ਤੇਰਾ ਜਨਮ ਭਇਆ ਰੇ, ਹੂਈ ਰੇ ਬਜਰ ਕੀ ਰਾਤ...।' ਦੁਆਬੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਗੀਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੁੜੀ-ਮੁੰਡੇ ਜੰਮਣ ਦੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁੱਖ ਸੁਵਿਧਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੁੜੀ ਜੰਮਣ ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤੰਗ ਤੇ ਜਲੀਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਲੜਕੇ ਲੜਕੀ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਫ਼ਰਕ ਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

(ਅ) ਵਿਆਹ ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਗੀਤ : ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 12 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 40 ਤੱਕ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਅਤੇ ਪਰਖਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ ਨੇ ਚਾਲੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਸਕਾਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਨਹੀਂ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ 'ਘੋੜੀ' ਅਤੇ ਕੁੜੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ 'ਸੁਹਾਗਾਂ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਆਹ ਦੀ ਹਰ ਰਸਮ ਨਾਲ ਵੀ ਗੀਤ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 20 ਤੱਕ ਕੀਤੀ ਹੈ।[88] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਧਨ ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੇ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਰਸਮਾਂ 'ਤੇ ਗੀਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਵਟਣੇ ਦੇ ਗੀਤ, ਸਿਰ ਗੁੰਦਾਈ, ਪੱਖਾ ਝਲਾਈ ਅਤੇ ਸੁਰਮਾ ਪਾਉਣ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰੋਪਨ ਵੇਲੇ, ਲਾਗੀ ਦੀ ਆਮਦ ਵੇਲੇ, ਮਾਈਏਂ (ਵਟਣੇ) ਵੇਲੇ, ਤੇਲ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਸਮੇਂ, ਨਾਨਕ ਮੇਲ ਦੀ ਆਮਦ ਸਮੇਂ, ਜੰਞ ਚੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤ੍ਰਿਵੈਣੀ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਮੱਥਾ ਟੇਕਣ ਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ, ਸੁਰਮਾ ਪਾਉਣ, ਸਲਾਈ ਦੇਣ, ਬੰਦੀ ਬੈਠਣ, ਖੱਟ ਦਿਖਾਲਣ ਅਤੇ ਡੋਲੀ ਦੀ ਵਿਦਾਇਗੀ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ।"[89] ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਸੁਹਾਗ' ਤੇ 'ਘੋੜੀਆਂ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਧੇਰੇ ਸਮੇਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੁਹਾਗ ਤੇ ਘੋੜੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹਨ। ਵਿਆਹਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪੰਦਰਵ੍ਹੀਂ-ਸੋਲਵ੍ਹੀਂ

ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿੱਸਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਢੇਰ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਦੋਂ ਵਿਆਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁਹਾਗ ਤੇ ਘੋੜੀਆਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[90]

(i) ਘੋੜੀਆਂ : ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਘੋੜੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੜਕੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਘੋੜੀ ਦੀ ਰਸਮ ਸਮੇਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਜਿਹੜੇ ਗੀਤ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਘੋੜੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ 'ਘੋੜੀ' ਸ਼ਬਦ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਾਨ ਇਕ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਜ਼ੀਗਰਨੀਆਂ ਨਿੱਕੇ-ਨਿੱਕੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਘੋੜੀਆਂ ਵੀ ਆਮ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਫਿਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[91] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਅਲੱਗ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕੇ ਨੂੰ ਘੋੜੇ ਦੀ ਥਾਂ 'ਘੋੜੀ' ਉੱਪਰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਚੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ 'ਘੋੜੀਆਂ' ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਨੌਜਵਾਨ ਘੋੜੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕੇ ਕੰਨਿਆਂ ਦੇ ਘਰ ਢੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਇਹ ਸਫ਼ਰ ਉਸ ਨੇ ਮਾਦਾ-ਸਾਥਣ ਨਾਲ ਆਰੰਭਣਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੁਲਹਾ ਘੋੜੇ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਘੋੜੀ ਉੱਤੇ ਸਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਘੋੜੀ ਮੰਗਲ ਗੀਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲਾੜੇ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਛਿਣਾਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਜਸ ਗਾਉਣਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਣਾ ਹੈ।"[92] ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਾੜਾ, ਲਾੜੀ ਉੱਪਰ ਹੁਕਮ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਘੋੜੇ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਘੋੜੀ ਉੱਪਰ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਮਰਦਾਵੀਂ ਹਉਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਘੋੜੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਾੜੇ ਤੇ ਲਾੜੀ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਇਜ਼ਹਾਰ ਵਿਚ ਦਾਦਾ, ਦਾਦੀ, ਪਿਉ, ਮਾਂ, ਤਾਏ, ਚਾਚੇ, ਮਾਮੇ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਆਹ ਮੌਕੇ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਘੋੜੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਘੋੜੀਆਂ ਸਮੂਹ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੈਣ ਵਲੋਂ ਵੀਰ ਨੂੰ ਹੈ। ਘੋੜੀਆਂ ਦੀ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਲਾੜੇ ਦੀ ਕਲਗੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਜੋੜੇ ਤੱਕ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ-ਇਕ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਘੋੜੀਆਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਿੰਬ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਬਿੰਬ ਹਨ। ਪਾਤਰ ਦਾਦਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚੋਲਾ ਤੇ ਲਾਗੀ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ।

(ii) ਸੁਹਾਗ : 'ਸੁਹਾਗ' ਸ਼ਬਦ 'ਸੁਭਾਗ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਚੰਗੇ ਭਾਗ'। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੁੜੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਹਾਗ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ

ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬੜੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ, 'ਸੁਹਾਗ ਇਸੇ ਰੂਪ ਤੇ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।' ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਵਰ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਅਤੇ ਪੇਕੇ ਘਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਦ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਦ ਤੇ ਇੱਛਾ ਬੜੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਕਰੁਣਾਮਈ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਸਾਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਫਰਿਆਦ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰ ਸੁਨੱਖਾ ਅਤੇ ਹਾਣ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਘਰ ਰੱਜਾ-ਪੁੱਜਾ ਤੇ ਭਰਿਆ ਭੁਕੰਨਾ ਹੋਵੇ, ਭੋਇੰ ਮਹਿਕਦੀ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਰੰਗੀਲਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰੁੱਤ ਰੁਮਾਂਚਿਕ ਤੇ ਰਸੀਲੀ ਹੋਵੇ। ਪੰਜਾਬਣਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹੋ ਚਾਰੇ ਲੋਚਾਂ ਹੀ ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਸਤੂ ਹਨ।"[93] ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੁਹਾਗ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ 'ਦੋ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਧੁਨੀਆਂ ਹਨ – ਚੰਗੇ ਵਰ ਘਰ ਦੀ ਲੋਚਾ ਅਤੇ ਪੇਕੇ ਘਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦਾ ਵਿਗੋਚਾ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰੀੜਾ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਦੇ ਗੀਤ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਰੇਖਾ ਨਹੀਂ ਖਿੱਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸੁਹਾਗਾਂ ਨੂੰ 'ਲੋਚਾ ਦੇ ਗੀਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸੁਹਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਸੋਗਮਈ ਧੁਨਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ। ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੰਕਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਕੀ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਹਾਗ ਚਾਹੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਦਾ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਇਕੋ ਹੈ, ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜਾ। ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਬੇਨਤੀਆਂ ਵੀ। ਬਾਬੇ-ਦਾਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਰਾ-ਭਰਜਾਈ ਤੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨਵੀਂ ਵਿਆਹੀ ਜਾ ਰਹੀ ਕੁੜੀ ਸੰਕੋਚਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅੱਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਉ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਹਾਗਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਾਨਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੜਕੀ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਕੁੜੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਗੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਰਸਮਿਤ ਸੁਹਾਗ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਰਸਮਿਤ ਘੋੜੀਆਂ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੋੜੀਆਂ ਤੇ ਸੁਹਾਗਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿ ਸੁਹਾਗ ਦੀ 'ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਅੰਦਰਲੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'[94] ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਿਆਂਦੜ ਕੁੜੀ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਵਰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਰਗਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਰਾਮ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ। ਡਾ.

ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਘੋੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਹਾਗਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸੁਹਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੁਹਾਗ ਵਿਚ ਅੰਤਿਮ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਯੋਗ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।...ਸੁਹਾਗ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।...ਸੁਹਾਗ ਵਿਚ ਲਾੜੀ ਦੇ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ, ਚੀਜ਼ਾਂ-ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕੇਂਦਰ ਔਰਤ ਮਨ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਧਰਾਤਲ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।" ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, "ਘੋੜੀਆਂ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਜੇਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।...ਘੋੜੀਆਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਉ-ਮੂਲਕ ਅਤੇ ਮਕਾਨਕੀ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੇ ਵੇਰਵੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਘੋੜੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਵੀਰ ਨਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘੋੜੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਉਸ ਨਾਲ ਅਤੇ ਘਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਸਤੂਮੂਲਕ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਭਰਦੇ ਹਨ।"[95] 'ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਇਕ ਤੇ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਘੋੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਹਾਗ ਵਿਚਲੀਆਂ ਥੀਮਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰੁੱਖ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਘੋੜੀਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਸੁਹਾਗ ਦਾ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ 'ਸੁਹਾਗ' ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ 'ਪਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਮਨੌਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਸ ਤੋਂ ਪਤੀ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਦਰਜਾ ਹੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸੁਹਾਗ ਨਾਂ ਦੇ ਹੇਠ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਅਕਸਰ ਵਿਆਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਮੁਟਿਆਰ ਕੁੜੀ ਦੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ, ਸੁਪਨਿਆਂ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਅੰਦਰ ਕੁੜੀ ਦੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ, 'ਬਾਬਲ ਦੀ ਸਹੇੜ' ਬਾਰੇ, ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਦੇ ਆਰ ਪਰਿਵਾਰ ਬਾਰੇ, ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ, ਅਣਦੇਖੇ, ਅਣਪਛਾਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸਮਝ, ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਅਪਣੱਤ ਬਾਰੇ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦੇ ਤਰਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗੀਤ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ 'ਬਾਬਲ' ਅਤੇ 'ਅੰਮੜੀ' ਦਾ ਵਿਹੜਾ ਛੱਡੇ ਜਾਣ ਦੇ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੀ ਉਦਾਸ ਸੁਰ ਵਿਚ ਗੂੰਜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰੂਹ ਦੇ ਹਾਣੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕਦਿਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਜਾਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਆਨੰਦਮਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਸੁਰ ਸ਼ਹਿਨਾਈ ਦੀ ਗੂੰਜ ਵਾਂਗ 'ਮੰਗਲ ਕਾਰਜ' ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[96]

(iii) ਛੰਦ/ਛੰਤ : ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹਿਲੇ ਅੱਖਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਅੱਖਰ ਹੋ ਜਾਣਾ ਇਕ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪਹਿਲਾ ਅੱਖਰ 'ਤ' ਛੰਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਤੀਜਾ ਅੱਖਰ 'ਦ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਛੰਤ ਤੇ ਛੰਦ ਦਾ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਛੰਤ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਛੰਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਇਸੇ ਲਈ ਦੋਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਥਾਂ ਵਰਤਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਪਦ ਕਾਵਯ ਦਾ ਨਾਮ 'ਛੰਦ' ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਅਨੇਕ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਛੰਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਿਰਲੇਖ ਕੇਵਲ ਛੰਤ ਅਤੇ ਛੰਦ ਹੋਯਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[97] ਛੰਦ ਅਜਿਹਾ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ

ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਛੰਦ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚਾਰ ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਛੰਦ 'ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਉਪਜ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਹਾਲੀਂ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿੱਥਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਜਦੋਂ ਹਰ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਛੰਦ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।' ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਛੰਦ ਅਧੀਨ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਨੇ ਛੰਦ ਦੇ ਮੰਤਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਛੰਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਵੇਲੇ ਲਾੜੇ ਦੇ ਬੋਲਣ ਚੱਲਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਪਰਖਣ ਲਈ ਕਰਵਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਾਸਤੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦਿਸਦੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀਆ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਦਾ ਭਾਵ ਉਸ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।"[98] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਛੰਤ ਅਤੇ ਛੰਦ ਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ, "ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਛੰਤ' ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਗਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਛੰਦ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਛੰਦ ਪਰਾਗੇ ਆਈਏ ਜਾਈਏ...' ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਹੈ।...ਵਿਆਹ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ 'ਛੰਦ' ਦਾ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਸ਼ੇਅਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਲਾੜਾ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਲੋਂ ਜੋੜ ਕੇ ਵੀ ਸੁਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਛੰਦ ਕਿਸੇ ਘੜੇ-ਘੜਾਏ ਸੂਤਰ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਇਕੋ ਤੁਕ ਨਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਣ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ।"[99]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਛੰਦ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਸਤੋਤਰ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਦਾ ਜਸ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪੋਠੋਹਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੰਨਿਆ ਦੇ ਘਰ ਛੰਦਲੀਆਂ 'ਤੇ ਬੈਠਣ ਦੀ ਰਸਮ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਉਹ ਜੋ ਕੰਨਿਆ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੰਨਿਆਂ ਵਰ ਨੂੰ ਵਸ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਮਣ (ਟੂਣਾ) ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਸਰੇ ਉਹ ਜੋ ਵਰ ਆਪਣੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਰ ਦੀ ਕੰਨਿਆ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[100] ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੂਜੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਤੀਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਛੰਦ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਹੁਣ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਛੰਦ ਦੀ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਛੰਦ-ਪਰਾਗਾ : ਅਜਿਹਾ ਛੰਦ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਰੂੜ੍ਹ ਤੁਕ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਘੜ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਿੱਕੇ ਜਿਹੇ ਗੀਤ ਰੂਪ ਦਾ ਇਹੋ ਸਥਿਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਚਨਾ ਨੇਮ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਛੰਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਛੰਦ ਪਰਾਗੇ ਦਾ ਆਂਤਰਿਕ ਸੁਭਾਅ ਅਰਥਾਤ ਨਿਭਾਉ

ਸੰਦਰਭ ਇਸ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਬੋਲੀ, ਸ਼ਲੋਕ, ਦੋਹਰੇ, ਹੇਅਰੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

"ਛੰਦ-ਪਰਾਗਾ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੌਕੇ (ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਖੱਟ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਲਾੜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਗਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮੇਂ) 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਛੰਦ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਘੜੇ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਟਫਟ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਮਲ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤੁਰੰਤ ਘਾੜਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਲਾੜੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੰਗੇਰੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[101] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਛੰਦ ਦੇ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਚਨਾ ਨੇਮ ਕਾਰਣ ਇਸ ਨੂੰ 'ਛੰਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸ਼ਾਇਦ' ਸ਼ਬਦ ਲਗਾ ਕੇ ਆਪ ਹੀ ਸ਼ੰਕਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਛੰਤ ਨੂੰ 'ਅੰਨਦਾਤਮਿਕ ਰਚਨਾ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ 'ਛੰਦ' ਨੂੰ 'ਅੰਨਦਾਤਮਿਕ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ'। ਰਚਨਾ ਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਇਕੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ (ਛੰਤ ਤੇ ਛੰਦ) ਦਾ ਜੋ ਅੰਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਬਹੁਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ, "ਛੰਦ ਦਾ ਇਕ ਲੱਛਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਉਪਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਰਸਮ, ਗੀਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਛੰਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਇਕ ਅਖੰਡ ਰੂਪ ਹੈ।"[102] ਛੰਦ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਡਾ. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ, ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਧਾਰਣਾ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ।

(ੲ) ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਆਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪੰਗਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, 'ਨਾ ਇਹੁ ਗੀਤ ਨਾ ਬਿਰਹੜਾ, ਛਿਹੁ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰੁ' ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਗੀਤ ਤੇ ਬਿਰਹੜੇ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਲਈ ਬਿਰਹੜੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਗੀਤ ਕਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਬਿਰਹੜਾ' ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਅਲਾਹੁਣੀ, ਕੀਰਨੇ ਜਾਂ ਵੈਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਮ੍ਰਿਤੂ ਉੱਤੇ ਜੋ ਕਰੁਣਾਮਈ ਤੇ ਸੋਗੀ ਤੁਕਾਂ ਅਲਾਪੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਅਖਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।...ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਪੀੜਤ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਵੇਗ ਹਨ ਜੋ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੂੰ ਠੇਸ ਲੱਗਣ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਬਾਣਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੀਵੀਆਂ ਦੇ ਕਰੁਣਾਮਈ ਉਦਗਾਰ ਸੰਭਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਾਨੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਮਾਨਾਂ ਤੇ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜੀਭਾਂ ਲੱਗੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[103] ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਬੱਚੇ, ਜਵਾਨ ਅਤੇ ਬੁੱਢੇ ਦੀ ਮੌਤ ਉੱਪਰ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵੈਣ ਤੇ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਕੱਲੀ ਕੱਲੀ ਜ਼ਨਾਨੀ ਜੋ ਤੁਕਾਂ ਅਲਾਪਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵੈਣ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ

ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਕੋਰਸ ਵਿਚ ਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।' ਡਾ. ਬੇਦੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਇਕ ਪਛਾਣ** ਵਿਚ ਵੀ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਵੀ. ਪਰਾਪ (Theory and History of Folklore) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵੈਣਾਂ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕੋਈ ਵੀ ਦੋ ਵੈਣ, ਅਲਾਹੁਣੀ ਇਕ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਹਰੇਕ ਵੈਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮੋਟਿਫ਼ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹਰੇਕ ਸ਼ਖ਼ਸ ਨੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[104] ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ (Laments) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਇਕ ਉਹ ਜੋ ਸਿੱਖਿਅਤ ਕਿੱਤਾਗਤ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਉਹ ਜੋ ਹਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[105] ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਿਹੜਿਆਂ ਨੂੰ ਕਬੀਲੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵੀ ਪੁਰਾਤਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਇਹ ਕਹੀਏ ਕਿ ਸੋਗ ਗੀਤ ਹੀ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪ ਹੈ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵੀ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਇਕ 'ਸੋਗਮਈ ਗੀਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ 'ਨਿਵੇਕਲੀ ਗਾਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਕੀਰਨੇ ਤੇ ਵੈਣ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[106] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਅਧੀਨ ਕੀਰਨੇ ਅਤੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਦੀ ਰੂਪਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਤੇ ਕੀਰਨੇ ਜਾਂ ਵੈਣ ਨੂੰ ਇਕੋ ਥਾਂ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਭਾਉ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੀ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਭਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ 'ਕੀਰਨਾ' ਜਾਂ 'ਵੈਣ' ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਮਿਰਾਸਣ ਜਾਂ ਨਾਇਣ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਇਕ ਕੋਰਸ ਵਜੋਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਅਲਾਹੁਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"[107] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀਰਨਾ ਉਦੋਂ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਕ ਅੰਦਰਲਾ ਭਾਵ ਸਿਖਰਾਂ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਗਟਾ' ਹੋਣਾ ਹੋਵੇ। ਸਿਖ਼ਰਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਕੀਰਨਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕੀਰਨਾ, ਦੋ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਜੀਵਨ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।...ਇਹ ਟਕਰਾਉ ਵਿਛੜਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੁਣ ਦੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਸੁੱਖ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਦੁੱਖ ਯਥਾਰਥ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।"[108] ਕੀਰਨੇ ਦੀ ਰੂਪਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਕੀਰਨਾ ਹਾਉਕੇ ਅਤੇ ਲੇਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਦੇ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਉਚਰਿਤ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਥੀਮਕ ਟਕਰਾਉ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ 'ਮੈਂ' ਅਤੇ 'ਤੂੰ' ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਸੰਬੰਧ ਪਰ ਸਵੈ-ਸੰਬੋਧਨ ਰਾਹੀਂ ਥੀਮਕ ਟਕਰਾਉ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਟਕਰਾਉ/ਤਨਾਉ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ

ਦਾ ਰੁਖ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਰੂਪਕ ਸਿਰਜਨਾ ਤੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[109]

ਅਲਾਹੁਣੀ ਤੇ ਕੀਰਨਾ ਦਾ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਚਾਰ ਵਿਧੀਆਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ 'ਸਮੂਹ-ਗਾਨ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਨਾਚ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। 'ਸਮੂਹ-ਗਾਨ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਸਮੂਹਿਕ ਸੋਗ-ਗੀਤ' ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਅਲਾਹੁਣੀ ਤੇ ਸਿਆਪਾ ਇਕੋ ਥਾਂ 'ਤੇ ਖੜੇ ਹੋ ਕੇ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਨਾਚ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀਰਨਾ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਅਲਾਹੁਣੀ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਸਿਆਪਾਕਾਰ ਵਲੋਂ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸਿਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਮੌਤ ਦੇ ਸ਼ੋਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਥੀਮਕ ਟਕਰਾਉ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੁਲਝਾਉ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਥੀਮ, ਵਿਛੜ ਗਏ ਜੀਅ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਗਾਨ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਿਆਂ ਨੂੰ ਧਰਵਾਸ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[110]

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ ਨੇ ਵੀ ਅਲਾਹੁਣੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਪੁਣਛ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪਾਈਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮੌਤ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ 'ਲੌਹਾਣੀਆਂ' ਤੇ 'ਪੱਲ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਲੋਹਾਨੀ 'ਚ ਔਰਤਾਂ ਛਾਤੀ ਪਿੱਟ ਪਿੱਟ ਕੇ ਬੋਲਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ 'ਪੱਲੇ' 'ਚ ਉਹ ਢੁਸਕਣ ਤੇ ਰੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ 'ਅਰੜ-ਜਨ' ਕਰਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਕੱਢਦੀਆਂ ਹਨ।"[111]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ** (2012) ਵਿਚ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲਾਹੁਣੀ ਸ਼ੋਕ-ਗੀਤ "ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ੋਕ ਗੀਤ ਹੈ ਜੋ ਮੌਤ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਦੁੱਖ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਛੱਡ ਗਏ ਬੰਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ ਕਰਕੇ ਹਰ ਮਨ ਨੂੰ ਪਿਘਲਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਹਿਕ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।" ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਇਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, "ਅਲਾਹੁਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਦੂਸਰੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਗੰਭੀਰ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਅਲਾਹੁਣੀ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।"[112]

4. ਗਾਉਣ : ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੰਮੇ ਮਲਵਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ, ਝੇੜੇ, ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ, ਵਧਾਵੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਉਹ ਦੋ ਕਾਰਣ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਗਾਉਣ 'ਔਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ' ਹਨ

ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਲੰਮੇ ਮਲਵਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਹੇਕਾਂ ਵਿਚ ਲਮਕਾਅ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਉਣ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਣ ਨਾ-ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ। ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਾਉਣਾ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (ੳ) ਘੜੇ ਜਾਂ ਢੋਲਕ ਦੇ ਗੀਤ, (ਅ) ਇਕ ਜਾਂ ਦੋ ਸਵਾਣੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸਾਂਝੀ ਹੇਕ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਅਤੇ (ੲ) ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ। ਤੀਜੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।[113] ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੰਡ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਗਾਉਣ ਸੰਦਰਭ-ਮੁਕਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਗਾਉਣ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਾਲ ਤੋਂ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਵਿਚ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗਾਉਣਾ ਨੂੰ ਪੰਜ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਕਥਾ ਆਧਾਰਿਤ ਪਰ ਗਤੀਮਾਨ ਬਿੰਬ ਵਾਲੇ ਗੀਤ, (2) ਇਕੋ ਬਿੰਬ ਪਰ ਵਸਤੂਗਤ ਵੇਰਵੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਲੇ ਗੀਤ, (3) ਸਮਾਨਭਾਵੀ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ, (4) ਲਗਾਤਾਰ ਟਕਰਾਉ-ਮੂਲਕ ਬਿੰਬਾਂ ਵਾਲੇ ਗੀਤ, (5) ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੋਦੀ ਗੀਤ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਢੋਲਕ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਪਰੰਤੂ **ਚੰਨਾ ਵੇ ਤੇਰੀ ਚਾਨਣੀ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ 'ਲੰਬੇ ਗੌਣ' ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਮਲਵੈਣਾਂ ਵਲੋਂ ਲੰਮੀਆਂ ਹੇਕਾਂ ਲਾ ਕੇ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਮਲਵਈ ਸਵਾਣੀਆਂ ਇਕ, ਇਕ ਜਾਂ ਦੋ ਦੋ ਦੇ ਜੁੱਟ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਂਝੀ ਹੇਕ ਵਿਚ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੀਤ ਦੇ ਇਕ ਅੰਤਰੇ ਨੂੰ ਇਕ ਧਿਰ ਉਚਾਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਅੰਤਰੇ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਧਿਰ।"[114] ਇੱਥੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ, ਵਧਾਵੇ ਆਦਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਲੰਮੇ ਗਾਉਣਾ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (**ਦੇਸ ਦੁਆਬਾ**) ਅਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਗਾਉਣਾ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਢੋਲਕ ਗੀਤਾਂ, ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ ਅਤੇ ਵਧਾਵੇ ਆਦਿ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰੰਤੂ ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਜਿਹੇ ਲੰਮੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜੋ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਢੋਲਕ ਆਦਿ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੋਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਤੇ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਕ ਨੁਕਤਾ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਆਹ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ, ਮਲਵੈਣਾਂ ਚਰਖ਼ਾ ਕੱਤਦੀਆਂ, ਚੱਕੀ ਪੀਂਹਦੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਘਰੇਲੂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਵੀ ਗਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[115]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਦੇਸ ਦੁਆਬਾ** ਪੁਸਤਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਵੇਂ ਗਾਉਣਾਂ ਬਾਰੇ ਵੱਖਰੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰੰਤੂ **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ, ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ** ਅਤੇ **ਕੂੰਜਾਂ ਪ੍ਰਦੇਸਣਾਂ** ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗਾਉਣਾਂ ਦੀ

ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ, ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ, ਸਿੱਠਣੀਆਂ, ਬੋਲੀਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਂ ਕਿਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਗਾਉਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ।

ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ ਨੇ.ਲੰਮੇ ਗਾਉਣਾਂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡਿਆਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, ਮਾਂ-ਧੀ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਆਦਿ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ। ਉਹ ਗਾਉਣਾਂ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਾਉਣਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗਾਉਣਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਗਾਉਣਾਂ ਦੀ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਾਉਣਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਅਗਾਂਹ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਾਉਣਾਂ ਵਿਚ ਧੀ ਦੇ ਮਾਪਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਭੈਣ ਤੇ ਵੀਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਅਣਜੋੜ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਗਾਉਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਾਜਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰਦੇਸੀ ਨੌਕਰ, ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਸੱਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਤੇ ਦਿਉਰ ਭਰਜਾਈ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗਾਉਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਸੀਂ 'ਗਾਉਣ' ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ 'ਗਾਉਣਾਂ' ਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਸਕੇ।

5. ਠਿੱਠ ਗੀਤ :

(ੳ) **ਸਿੱਠਣੀ** : ਸਿੱਠਣੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਇਸ ਦੇ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਕਈ ਸਾਰਥਕ ਨਿਰਣੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਸਿੱਠ' (Stire) ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰਿਆਇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸਿੱਠਣੀ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਸਿੱਠ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਸ੍ਰਠ' ਦਾ ਵਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਅਯੋਗ ਬਚਨ ਬੋਲਣੇ' ਜਾਂ ਸ਼ਰਮ ਦੁਆਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਆਖਣੀ।'[116] ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਸਿੱਠਣੀ ਦੇ ਅਰਥ 'ਅਸ਼ਿਸ਼ਟ ਬਾਣੀ, ਗਾਲ ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਕਹੀ ਹੋਈ ਬਾਣੀ' ਮੰਨੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਜੋ ਗਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਗੀਤ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਹੀ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਹੈ।"[117] ਦੂਸਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹਾਸਾ-ਠੱਠਾ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਰੋਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ 'ਸਿੱਠ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਮਖ਼ੌਲ ਉਡਾਉਂਦੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਸਿੱਠਣੀ'

ਗੀਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਭਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਿੱਠਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸੰਜੋਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਤਨਜ਼ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਵਿਗਸਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਕੂਲਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਮਹਿਮਾਨ ਨਿਵਾਜ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਘਰ ਆਏ ਅਤਿਥੀ ਨੂੰ ਬੜੀ ਇੱਜ਼ਤ ਆਬਰੋ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕੰਨਿਆਂ ਪੱਖ ਦੀਆਂ ਤੀਵੀਆਂ ਵਰ ਪੱਖ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਟਿਚਕਰਾਂ ਕਰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[118]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਗੀਤ ਰੂਪ ਨੂੰ 'ਮੰਗਲ ਤੇ ਹਰਖ਼ ਦੀ ਅਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਕਰੂਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਖੰਡਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਲੋਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਉਪਜਿਆ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਵਿਆਹ ਉੱਪਰ ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਤੇ ਛਡਾਉਣਾ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਬਦਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਔਚਿਤ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। 'ਸਿੱਠ' ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਧਿਰ ਵਲੋਂ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਛੇੜ ਕੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਧਾਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਣਾ ਤਰਕਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਵਧਿਆ ਫੁੱਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜੰਞ ਚੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸਿੱਠਣੀ' ਗੀਤ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸਿੱਠਣੀ' ਨੂੰ 'ਸਦਾ ਹੀ ਧੀ ਵਾਲਿਆਂ ਵਲੋਂ ਪੁੱਤ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਿੱਠਣੀ, ਵਿਆਹ ਵੇਲੇ, ਧੀ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਵਲੋਂ ਪੁੱਤ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੋਧਤ ਕਾਟਵੇਂ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਮਸ਼ਕਰੀ ਭਰਿਆ ਅਜੇਹਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜਮੂਲਕ ਗੀਤ-ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸਾਧਾਰਣ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜ ਕੇ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਨੈਤਿਕ ਬਣਾ ਕੇ ਪੁੱਤ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਚੋਟ ਮਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਠਿੱਠ ਕਰਕੇ ਹੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਿੱਠਣੀ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵ ਵਿਰੇਚਕ ਗੀਤ-ਰੂਪ ਹੈ।"[119] ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਠਣੀ ਦੇਣ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮੌਕੇ ਹਨ। ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸਿੱਠਣੀਆਂ, ਜਨਮ, ਕੁੜਮਾਈ, ਸ਼ਗਨ, ਵਿਆਹੁਲੀ ਤੇ ਵਿਆਹੁਲੇ ਦੋਨਾਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀ ਉਮਰ ਭੋਗ ਕੇ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਭੋਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।' ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਂਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਮੁੰਡੇ ਤੇ ਕੁੜੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਨਾਨਕੇ ਦਾਦਕੇ ਮੇਲ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਦੌਰਾਨ ਜੀਜਿਆਂ, ਵਿਚੋਲੇ-ਵਿਚੋਲਣ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਚਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੰਞ ਸਮੇਂ ਤਾਂ ਕੁੜੀਆਂ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਪੂਰੇ ਜਲੌਅ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲਾੜੀ ਦੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਵੀ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ।

ਲਾੜੇ ਲਾੜੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਲਿਜਾਣ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਜਠੇਰਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਸਮੇਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਾ ਰੰਗ ਵੇਖਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਾਗੋ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਗਿੱਧਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵੀ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਨਾਚ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ – ਕੁੜਮ ਕੁੜਮਣੀ, ਲਾੜਾ-ਲਾੜੀ, ਜੀਜਾ, ਵਿਚੋਲਾ, ਸਮੁੱਚਾ ਕੁੜਮ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਕੁੜਮ ਦੇ ਘਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਆਦਿ।[120]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਸਿੱਠਣੀ ਦੇ ਵਿਰੇਚਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਮੁਕ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਮਰਿਆਦਾਵਾਂ ਉੱਤੇ 'ਵਾਰ ਕਰਨ' ਦੇ ਬਹਾਨੇ ਇਹ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਦਬਾਉ ਤੋਂ ਘੜੀ ਪਲ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਾਹਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਭਾਵੁਕ ਵਿਰੇਚਨ ਦੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਵਸੀਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।"[121] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿੱਠਣੀ ਗੀਤ-ਰੂਪ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦਵਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, 'ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਤੱਟ-ਫੱਟ ਦਾ ਅਮਲ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਖੜੇ ਪੈਰ ਕੀਤੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੱਟ-ਫੱਟ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ[122], ਐਨ ਕੌਰ[123] ਆਦਿ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਦੀ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਲੋਕਧਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਚਾਰ ਕੁ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਸਾਡੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਮਰਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਹੀ ਹੋਣੀ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੈ।"[124]

ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਗੀਤ ਰੂਪ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ।

(ਅ) ਹੇਅਰਾ : ਹੇਅਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਠਿੱਠ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਵੀ ਨਿਭਾਏ ਗਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਬਹੁਤੇ ਦੋਹੇ ਜਾਂ ਹੇਅਰੇ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਵਾਂਗ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠਿੱਠ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ 'ਹੇਅਰੇ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਕਾਮ ਉਤੇਜਨਾ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੇਅਰੇ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ 'ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਗੱਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।' ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੇਅਰੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ

ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਹੇਅਰੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਦੋ ਪੂਰਕ ਚਿੱਤਰ ਉਘੜਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ 'ਵੇ ਕੋਈ' ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੋਲ ਨੂੰ ਸਾਵਾਂ ਤੇ ਲਮਕਾਉਣ ਲਈ ਭਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਿੱਤ ਸੰਬੋਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੇਅਰੇ ਵਿਚ ਦੋ ਥਾਵੇਂ ਸੰਬੋਧਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਸੰਬੋਧਨ ਨਾਂ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸੰਬੋਧਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਯੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[125]

ਹੇਅਰੇ ਵਿਚ ਉਹ ਧਿਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਰਨਾ, ਸਿੱਠਣੀ, ਹੇਅਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਪ ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੇ ਵਸਤੂ ਭਿੰਨ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : ਤਨਾਉ ਯੁਕਤ ਅਤੇ ਤਨਾਉ ਮੁਕਤ।[126] ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਇਹ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ' ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਇਹ ਇਕ ਦੋ ਸਤਰੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਬਾਕੀ ਰੀਤ ਮੂਲਕ ਗੀਤਾਂ ਵਾਂਗ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਹੇਅਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਤਾਂ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਉੱਪਰ ਨਿੱਠ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਹੋਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

6. ਖੇਡ ਗੀਤ :

(ੳ) **ਥਾਲ :** ਥਾਲ ਗੀਤ ਰੂਪ ਅਸਲ ਵਿਚ ਖੇਡ ਗੀਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤੀ** (1941) ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਿਬੰਧ 'ਕੁੜੀਏ ਥਾਲ ਈ' ਅੱਜ ਤੱਕ ਥਾਲਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਥਾਲ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦਾ ਤਾਲ, ਉਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਬਾਲ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੰਜਾਹ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਥਾਲਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

"ਥਾਲ ਉਹ ਗੀਤ ਹਨ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਗੇਂਦ ਜਾਂ ਖੇਨੂੰ ਨਾਲ ਖੇਡਦੀਆਂ, ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[127]

"ਥਾਲਾਂ ਦੇ ਤੋਲ ਉਨੇ ਹੀ ਸਰਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿੰਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲ।...ਗੇਂਦ ਦੇ ਬੁੜਕਣ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਤਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਤਾਲ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁੜੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਤੁਕਾਂਤ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ਬਦ-ਲੜੀਆਂ ਜੋੜਦੀਆਂ ਹਨ।...ਗੇਂਦ ਦੇ ਬੁੜਕਣ ਨਾਲ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਦਿਲ ਵੀ ਬੁੜਕਦਾ ਹੈ, ਥਾਲਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਗਾਂਹ ਵਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਵਧਣ ਲਈ ਹਰ ਇਕ ਥਾਲ ਦੀਆਂ ਸ਼ਬਦ ਲੜੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਵੇਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਥਾਲ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਵਧ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ 'ਕੁੜੀਏ ਥਾਲ ਈ' ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[128]

"ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਦਿਲੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਦਿਮਾਗੀ ਕਾਢਾਂ ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੀ

ਕੰਮ? ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪੇਚ ਵੀ ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦੇ। ਏਥੇ ਕੇਵਲ ਭਾਵ ਹੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਹੱਪਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਫੁੱਲਾਂ ਵਰਗਾ ਹੈ ਜੋ ਬਸੰਤੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਖ਼ਬਰਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਬੜਾ ਉੱਘੜ-ਦੁੱਗੜ ਤੇ ਅਨਜੋੜ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[129] ਹਰ ਇਕ ਥਾਲ ਬਾਲ-ਦਿਲ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।[130]

"ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੇਂਦ ਖੇਡਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬਾਲ ਜਿੰਦੜੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਹੈ। ਕੁੜੀਆਂ ਜੋ ਵੇਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਸੋਚਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[131]

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਭੈਣ-ਭਰਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕੁੜੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਘਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਜੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਅਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਪ੍ਰਤਿ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੇਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁੜੀਆਂ ਦੁੱਧ ਪੀਣ-ਪੀਉਣ ਜਾਂ ਚੂਰੀ ਦੇ ਥਾਲ ਖਾਣ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਬੰਨਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਹ ਗੇਂਦ ਬੁੜਕਾ-ਬੁੜਕਾ ਕੇ ਚੂਰੀ ਦੇ ਥਾਲਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਸਨ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਦਸ ਸਕਿਆ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਚੂਰੀਆਂ ਦੇ ਥਾਲ ਖਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਇਹ ਇਜ਼ਾਜਤ ਮੁੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਸੱਚ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਕਿ, "ਇਹ 'ਥਾਲ' ਸ਼ਬਦ 'ਤਾਲ' ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਗੜ ਕੇ ਬਣਿਆ ਹੈ।...ਇਹੋ 'ਤਾਲ' ਸ਼ਬਦ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀਆਂ ਤੋਤਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ 'ਥਾਲ' ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ।[132] ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਰਗ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅੱਖਰ ਕਈ ਵਾਰ ਦੂਸਰੇ ਅੱਖਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਵਿਸਤਾਰ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ ਕਿ ਬਾਲੜੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਲ ਦੀ ਸਮਝ ਕਿਵੇਂ ਪਈ?

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਥਾਲਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗਾਉਣ ਸਮੇਂ ਇਕ ਗੱਲ ਵਿਚੋਂ ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਕੱਢ ਕੇ ਥਾਲ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਥਾਲਾਂ ਵਿਚ "ਘਰੋਗੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਝਾਕੀਆਂ, ਸੱਸ ਨੂੰਹ ਦੇ ਝਗੜੇ, ਨਣਾਨਾਂ ਵੱਲ ਵੈਰ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਭੈਣ-ਵੀਰ ਦੇ ਮੋਹ ਬੰਧਨ ਦਾ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।"[133] ਥਾਲ ਉੱਪਰ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਫੁੱਲਾਂ ਭਰੀ ਚੰਗੇਰ** (1979) ਵਿਚ ਥਾਲ ਗੀਤ ਇਕੱਤਰ ਵੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਥਾਲ ਨੂੰ 'ਡੋਲੀ ਦੇ ਗੀਤ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[134]

(ਅ) ਕਿੱਕਲੀ : ਕਿੱਕਲੀ ਖੇਡ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਨਾਚ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੈਰ ਨਾਲ ਪੈਰ ਜੋੜ ਕੇ, ਹੱਥ ਫੜ੍ਹ ਕੇ ਦੋ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਪਿਛਾਂਹ ਨੂੰ ਝੁਕ ਕੇ ਗੋਲ ਦਾਇਰੇ

ਵਿਚ ਘੁੰਮਣਾ ਲੋਕ ਨਾਚ ਦੇ ਸਟੈੱਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਕਿੱਕਲੀ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਘੁੰਮਦੀਆਂ-ਘੁੰਮਦੀਆਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੱਕਰ ਲਾ ਕੇ ਜ਼ਿੱਦਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਖੇਡ ਹੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਖੇਡ ਗੀਤ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਨਾਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਚ ਗੀਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਂ-ਪਿਓ ਤੇ ਵੀਰ ਦਾ ਪਿਆਰ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਝਾਕੀਆਂ ਅਤੇ ਸੱਸਾਂ ਤੇ ਨਣਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਝਾਕੀਆਂ ਵੀ ਉਲੀਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[135]

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਬਾਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੋਰੀਆਂ, ਕਿੱਕਲੀ, ਲੋਹੜੀ ਤੇ ਸਾਂਝੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ, ਟੱਪਿਆਂ, ਲੋਕ-ਖੇਡਾਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ[136], ਜੋ ਮੰਨਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਰੀਆਂ ਮਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਰਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਗੀਤ ਕੇਵਲ ਬਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਾਉਂਦੇ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਮੁੰਡੇ-ਕੁੜੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਹੜੀ ਉੱਪਰ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਗੀਤ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਸਾਂਝੀ ਦੇ ਗੀਤ ਵੀ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਵਲੋਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੱਪੇ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰੋਢ ਉਮਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਖੇਡ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਥਾਲਾਂ ਅਤੇ ਕਿੱਕਲੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੇਡ ਗੀਤਾਂ ਵਚ ਲੋਰੀ, ਥਾਲ, ਡਿੱਕਣ ਦੇ ਗੀਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੇ 'ਸਾਰੇ ਗੀਤ ਰੂਪ ਬੱਚਿਆਂ ਵਲੋਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ' ਮੰਨੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਰੀ ਬੱਚਿਆਂ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਉਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਗੀਤ (ਲੋਰੀ) ਹਮੇਸ਼ਾ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਮਾਂ ਵਲੋਂ ਉਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਤਰਕ ਵੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਲੋਰੀ 'ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਬਾਲ-ਗੀਤ ਹੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹਨ ਕਿ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਸਤੂ-ਤਰਕ ਨਹੀਂ, ਵਸਤੂ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।...ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਕੋਲ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੂਪ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਥੋਪਿਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[137]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿੱਕਲੀ ਨੂੰ ਨਾਚ ਗੀਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਰੱਦ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕਿੱਕਲੀ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਅਤਿਅੰਤ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਚ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਚੱਲਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਗੀਤ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀਏ ਲਈ ਸਤਰਾਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਤੇ ਉਚਾਰ ਗਤੀ ਕਾਹਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।...ਇਸ ਗੀਤ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਫ਼ੀਏ ਨਾਲੋਂ ਬਦਲਵੇਂ ਕਾਫ਼ੀਏ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਚ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਾਲਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਗੀਤ ਰੂਪ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰੂੜ੍ਹ ਸੁਭਾਅ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।"[138]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿੱਕਲੀ 'ਅਜਿਹਾ ਲੋਕ ਨਾਚ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚੀਆਂ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ' ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਕਿੱਕਲੀ ਨੂੰ ਇਕ ਲੋਕ ਨਾਚ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਪਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿੱਕਲੀ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ

ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[139] ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਕਿੱਕਲੀ ਉੱਪਰ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।[140] ਖੇਡ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੁਣ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਪੁਨਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ।

7. ਢੋਲਾ :

ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ (ਬਾਰ ਦੇ ਇਲਾਕੇ) ਵਿਚ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ) : ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤੱਕ ਢੋਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅੱਠ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ **ਨੈ ਝਨਾਂ** (ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ), **ਬਾਰ ਦੇ ਢੋਲੇ** (ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ੇਰ) ਅਤੇ **ਨੀਲੀ ਤੇ ਰਾਵੀ** (ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ) ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਢੋਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੰਜ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ : **ਕੰਨੀ ਬੁੰਦੇ** (ਪ੍ਰੋ. ਸ਼ਾਰਬ), **ਬਾਰ ਦੇ ਢੋਲੇ** (ਪ੍ਰੋ. ਸ਼ਾਰਬ), **ਚਾਂਜੇ ਛੱਤੇ** (ਏ.ਡੀ. ਇਜ਼ਾਜ), **ਕਾਲ ਬੁਲੈਂਦੀ** (ਏ.ਡੀ. ਇਜ਼ਾਜ) ਅਤੇ **ਗੰਜੀ ਬਾਰ ਦੇ ਢੋਲੇ** (ਇਕਬਾਲ ਅਸ਼ਦ)। ਪ੍ਰੋ. ਸ਼ਾਰਬ ਨੇ ਢੋਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ – ਰੁਮਾਨੀ ਢੋਲੇ, ਕਾਲ ਦੇ ਢੋਲੇ, ਮਾਰਅਫਤ ਦੇ ਢੋਲੇ, ਯੂਸਫ ਢੋਲੇ, ਹੁਸੈਨੀ ਢੋਲੇ, ਦਾਸਤਾਨੀ ਢੋਲੇ, ਮਜ਼ਾਹੀਆ ਢੋਲੇ 'ਤੇ ਤਨਜ਼ੀਆ ਢੋਲੇ ਅਤੇ ਫੁਟਕਲ ਢੋਲੇ।"[141] ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਢੋਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸੇ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਢੋਲ ਪਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਮੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ।"[142] ਢੋਲਾ ਨਾਂ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਇਕ ਉਹ ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ ਹਨ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਮੀ ਨਾਚ ਨਾਲ ਵੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਦੂਸਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਢੋਲਾ ਨਿਰੋਲ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਗੀਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਗਾਉਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਲੈਅ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਢੋਲੇ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਸ਼ਾਰਬ ਵਲੋਂ ਢੋਲੇ ਦੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਰਗਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਢੋਲਿਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਵਸਤੂ ਵੀ।

ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਨੈਂ ਝਨਾਂ** ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਢੋਲੇ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਰਾਜਸਥਾਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਢੋਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਢੋਲੇ ਉਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਦਾ ਵਲਵਲਾ ਥਿਰਕਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਗੀਤ ਪ੍ਰੇਮਣ ਵਲੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਢੋਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਿਆਰ ਦਸਦੀ ਹੈ, ਮਨ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਢੋਲੇ ਨੂੰ ਛੇਤੀ ਪਰਤਣ ਲਈ ਵੰਗਾਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਢੋਲਿਆਂ ਦੇ ਰਚਣਹਾਰ ਮਰਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਰਦ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ।"[143]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਢੋਲਿਆਂ ਜਾਂ ਸੰਮੀ ਢੋਲੇ ਨੂੰ ਮਰਦਾਂ ਦੇ

ਢੋਲਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਉਸ ਨੇ ਨਾਲ ਹੀ ਢੋਲਿਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਉੱਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਢੋਲਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ, ਜੀਵਨ, ਪਸ਼ੂਆਂ (ਮੱਝਾਂ ਤੇ ਊਠ) ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗਾਇਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਢੋਲੇ ਦਾ ਜਾਂਗਲੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਾਂਗ ਛੰਦ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਹੈ। ਢੋਲੇ ਦਾ ਛੰਦ ਤੇ ਲੈਅ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ। ਢੋਲੇ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਹੈ। ਹੋਰਨਾਂ ਲਈ ਢੋਲੇ ਦੀ ਲੈਅ ਰੋਣ ਵਰਗੀ ਲਗ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਾਂਗਲੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਲੈਅ ਤੇ ਤਾਲ ਲੋਕ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਂਗਲੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹੈ।"[144] ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਆਭਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਰੂਪ ਢੋਲੇ ਉੱਪਰ ਅਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਫ਼ਾਰਸੀ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਕੇ ਅਤੇ ਢੋਲੇ ਉੱਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਢੋਲਿਆਂ ਦਾ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

੪. ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਗੀਤ :

(ੳ) ਸਾਉਣ/ਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ : ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸਾਲ ਦੀਆਂ ਛੇ ਰੁੱਤਾਂ (ਬਸੰਤ, ਗਰਮੀ, ਬਰਸਾਤ, ਸ਼ਰਦ, ਸਿਆਲ/ਸਰਦੀ ਅਤੇ ਪੱਤਝੜ) ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਤਿਉਹਾਰ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ ਵੀ। ਭਾਵੇਂ ਰੁੱਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਬਸੰਤ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬਰਸਾਤ ਰੁੱਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਸੰਤ ਪੰਚਮੀ ਮਨਾਈ ਤਾਂ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਤੀਆਂ' (ਤੀਜ ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਚਾਨਣੀ ਪੱਖ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਤਿੱਥ) ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਹੀ ਮਨਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੀਤ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ : (1) ਤੀਆਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ (2) ਲੰਮੇ ਗੌਣ। ਤੀਆਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਵਿਆਂਦੜ ਕੁੜੀ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਏ ਪਹਿਲੇ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੇ ਘਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਿ ਇਸ ਮਹੀਨੇ ਨੂੰਹ ਸੱਸ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਭਰਾ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਅ/ਮੈਂਬਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪੇਕੇ ਘਰ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਪਿੰਡ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਪੇਕਿਆਂ ਦੇ ਘਰ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਕੇ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਮੌਜ ਮਸਤੀ ਕਰਦੀਆਂ, ਪੀਘਾਂ ਝੂਟਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਵੀ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਭੈਣਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਦਰੇਵੇਂ ਭਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਿਉਹਾਰ 'ਤੇ ਦੂਜ ਨੂੰ ਮਹਿੰਦੀ ਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜ ਨੂੰ ਗਿੱਧੇ ਦਾ ਪਿੜ ਭਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਉਣ ਮਹੀਨਾ ਕੁੜੀਆਂ ਲਈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਖ਼ਤਾਵਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਮਹੀਨੇ

ਅਰਥਾਤ ਭਾਦਰੋਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਜਾਣਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤੇ ਭਾਦਰੋਂ ਮਹੀਨਾ ਵਿਛੋੜਨ ਵਾਲਾ ਮਹੀਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਪੰਗਤੀ ਤੋਂ ਕਿ 'ਗਿੱਧਿਆਂ ਪਿੰਡ ਵੜ ਵੇ, ਲਾਂਭ ਲਾਂਭ ਨਾ ਜਾਈਂ।' ਤੀਆਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬਰਸਾਤੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਦੂਸਰੇ ਗਿੱਧੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੱਸ ਸਹੁਰੇ ਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਉੱਪਰ ਟੀਕਾ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਤੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਵਾਂਗ ਵੀ ਭਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਿਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਵਾਂਗ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਵਲੋਂ ਡਾਕੂਆਂ ਵਾਂਗ ਜੰਞ ਤੋਂ ਡੋਲਾ ਖੋਹ ਲੈਣ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਤੀਆਂ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਰਸਮ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਉਂ ਤੀਵੀਂਆਂ ਦੇ ਰਾਜ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਰੰਗ ਰਲੀਆਂ ਮਨਾਉਂਦਾ ਇਹ ਮੇਲਾ ਹਰ ਸਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦਾ ਨਵੀਆਂ ਸਾਂਝਾਂ ਜਗ੍ਹਾ ਕੇ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਕਦੇ ਤੀਵੀਂਆਂ ਦਾ ਰਾਜ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।"[145]

ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਤੀਆਂ' ਜਾਂ 'ਸਾਵੇ' ਉੱਪਰ ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨਿਬੰਧ 'ਲੋਕ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਹਿੰਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਤੀਆਂ' ਤੀਜ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰੱਖੜ ਪੁੰਨਿਆ ਤੱਕ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਲਹਿੰਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ 'ਤੀਆਂ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਸਾਵੇ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਸਾਵੇ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਹਰਿਆਲੀ' ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ ਹਰਿਆਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਤੀਆਂ ਨੂੰ 'ਸਾਵੇ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜ ਨੂੰ ਕੁਆਰੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ, ਵਿਆਹੀਆਂ ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਸੁਹਾਗਣ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹੀ ਮਹਿੰਦੀ ਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੀਆਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਬੱਦਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਲੀਆਂ ਘਟਾਵਾਂ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਆਉਣ ਅਤੇ ਰੂਹਾਂ ਭਿੱਜ ਜਾਣ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮੁਕਲਾਵੇ ਜਾਣ ਦਾ ਚਾਅ, ਕੁੜੀਆਂ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵਿਛੜਨ ਦਾ ਗ਼ਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਗਾਉਣਾ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਭੈਣ ਨੂੰ ਲੈਣ ਗਏ ਵੀਰ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਭੈਣ ਸਵਾਲਾਂ-ਜਵਾਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ/ਜੀਆਂ ਦਾ ਹਾਲ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।'[146]

ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਵਿਚ ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਤੀਆਂ ਦੇ ਗਿੱਧੇ ਵਾਂਗ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਇਸ ਮਹੀਨੇ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਭੰਗੜਾ ਜਾਂ ਗਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁਟਿਆਰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ, ਉਮੰਗਾਂ, ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ, ਉਦਰੇਵਿਆਂ, ਰੁਸੇਵਿਆਂ, ਮਿਲਾਪ-ਵਿਛੋੜਿਆਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।"[147] ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਭੰਗੜੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਉਣ ਮਹੀਨੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਨੇ ਵੀ 'ਤੀਆਂ' ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੰਮੇ ਗੌਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਗੀਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਗਏ ਪਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੇਰਵਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਿਲਾਪ ਸਮੇਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਮੋਟੇ ਝਗੜੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

(ਅ) ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤ : ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ 'ਤ੍ਰਿੰਞਣ' ਨੂੰ 'ਤੇਉਣ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਉਸ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਅੰਤੇਵਨ' ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਬਾਗ਼ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤਾਂ ਹੱਸਣ ਖੇਡਣ ਲਈ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕੱਠ ਚਰਖ਼ਾ ਕੱਤਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਰੁੱਤ। ਜਿਵੇਂ ਤੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਤੇ ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਚਰਖ਼ੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਵੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਗੀਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਉਸ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਰਾਤ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੇ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਨੂੰ 'ਰਾਤ ਕੱਤਣੀ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤ੍ਰਿੰਞਣਾਂ ਵਿਚ ਕੱਤਣ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਮਈ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵੀ। ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਚਰਖ਼ੇ ਦੀ ਘੂਕਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੈਅ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਰਖ਼ਾ, ਪੂਣੀਆਂ ਤੇ ਅਟੇਰਨ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬਣ ਦੀਆਂ ਰੀਝਾਂ-ਉਮੰਗਾਂ ਉਪਸਥਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬਣਾਂ ਦੀਆਂ ਰੀਝਾਂ ਤੇ ਉਮੰਗਾਂ ਦਾ ਸੱਚਾ ਸੁੱਚਾ ਚਿਤਰਣ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਹੋਰਿਆਂ ਤੇ ਤਾਨਿਆਂ ਦਾ ਚੋਭਵਾਂ ਵਰਣਨ ਵੀ ਹੈ। ਕੁੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਭੜਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਗੀਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੱਢ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਕੋ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚ ਨਣਾਨ, ਭਰਜਾਈਆਂ, ਦੇਵਰਾਣੀਆਂ, ਜਠਾਣੀਆਂ ਤੇ ਸੱਸਾਂ-ਨੂੰਹਾਂ ਜੁੜ ਬੈਠਦੀਆਂ ਹਨ।"[148] ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭੇ ਰੰਗ ਸਮਾਏ ਪਏ ਹਨ।...ਪ੍ਰੇਮ ਭਿੱਜੀਆਂ ਮਿਲਣੀਆਂ ਦਾ ਸਰੂਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਦਰਦ ਭਰੀਆਂ ਵਿਲਕਣੀਆਂ ਤੇ ਹਾਉਕੇ ਵੀ ਹਨ।"[149]

ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਗਰਮੀ ਦੀ ਰੁੱਤ ਵਿਚ ਵਿਹੜਿਆਂ ਤੇ ਨਿੰਮਾਂ ਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ, ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਕੋਠਿਆਂ ਉੱਤੇ, ਬਰਸਾਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਸਿਆਲਾਂ

ਦੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਦੇ ਜਗਰਾਤਿਆਂ ਵਿਚ ਮਘਦਾ ਹੈ।"[150] ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਤ੍ਰਿੰਞਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕੱਤੇ ਹੋਏ ਸੂਤ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਇਕ ਸਾਧਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬਣਾਂ ਦੀ ਰੂਹ ਕੂਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੱਤੇ ਗਏ ਸੂਤ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਚੂਲ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਮਾਰਮਿਕ ਅਵਸਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੁੱਲੀ, ਗੁੱਲੀ, ਕੁੱਲੀ ਜਿਹੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹੈ।"[151] ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਕੱਤਣ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਸੁਚੱਜੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਤਿੰਞਣ ਦੇ ਗੀਤ ਨਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਜੀਵਨ ਤੋਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਹਨ। ਨਾਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਜਾਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਨਿੱਘ, ਪਿਆਰ, ਉਮਾਹ, ਉਮੰਗ, ਖਾਹਿਸ਼, ਮਿਠਾਸ, ਰੁਸੇਵਾਂ, ਅਕੇਵਾਂ, ਨਰਮਾਈ, ਲੱਜ, ਹਯਾ, ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ, ਚੱਜ-ਆਚਾਰ, ਮੋਹ-ਤੇਹ, ਵਿਯੋਗ-ਸੰਯੋਗ, ਪਿਆਰ, ਕੁਰਬਾਨੀ, ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਭਗਤੀ ਸਭ ਕੁਝ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[152] ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਤ੍ਰਿੰਞਣਾਂ ਵਿਚ 'ਸੋਹਲੜੇ, ਥਾਲ, ਲੋਰੀਆਂ, ਘੋੜੀਆਂ, ਸੁਹਾਗ, ਸਿੱਠਣੀਆਂ, ਛੰਦ-ਪਰਾਗੇ' ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਗੀਤ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਨਹੀਂ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਤ੍ਰਿੰਞਣਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ 'ਗਾਉਣ' ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਕਿਧਰੇ-ਕਿਧਰੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿੰਞਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਖਰੇ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ।

(ੲ) ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਗੀਤ : ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਹੜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਣਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ। ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਲੋਹੜੀ ਨੂੰ ਦੁੱਲੇ ਭੱਟੀ ਦੀ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ 'ਲੋਹੜੇ ਦੀ ਸਰਦੀ' ਕਾਰਣ ਇਸ ਨੂੰ 'ਲੋਹੜੀ' ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ** (ਪੰਨਾ 75-76) ਵਿਚ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਤੇ ਮੇਲਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲੋਹੜੀ ਨੂੰ ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ (ਲੋਹੜੀ) 'ਸਖ਼ਤ ਸਰਦੀ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿੱਘੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ' ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਕਬੀਲੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਹ ਅਗਨੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਖ਼ਤ ਸਰਦੀ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜਵਲਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਲੋਂਹਡੀ' ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਛੋਟੇ ਤਸਲੇ (ਲੋਂਹਡੇ) ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ

ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਇਸ ਤਿਉਹਾਰ (ਲੋਹੜੀ) ਵਿਚ 'ਔਰਤ ਦੀ ਜਣਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਉਪਜ ਦੀ ਰਾਖੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ' ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਪੂਜਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ। ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਛੁਪੀਆਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਇਕ ਤਾਂ ਔਰਤ ਪ੍ਰਤਿ ਸਤਿਕਾਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਹੇ ਸੀਤਾ ਰੂਪ 'ਚ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਭਾਬੀ ਦੇ, ਚਾਹੇ ਮਾਂ ਦੇ। ਮਾਂ ਦੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਸਭ ਤੋਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੈ।"[153] ਅਸੀਂ ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿ 'ਪਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ 'ਆਰਥਿਕ ਵਰ੍ਹਾ' ਲੋਹੜੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਵਰ੍ਹਾ ਵਿਸਾਖੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਫ਼ਸਲ ਕੱਟ ਕੇ ਘਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਹੜੀ ਦਾ ਤਿਉਹਾਰ ਅਗਨੀ ਪੂਜਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਪੂਜਾ ਉਨੀ ਹੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਮਹਿੰਜੋਦੜੋ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ। ਅਗਨੀ ਦੇਵਤਾ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਤਿਲ, ਮੂੰਗਫਲੀ, ਉਪਜਾਇਕਤਾ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਗਨੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਮਾਂ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਇਸ ਮੌਕੇ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੰਗਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ 'ਜਿਤਨੇ ਜਠਾਣੀ ਤਿਲ ਸੁੱਟੇਗੀ, ਉਤਨੇ ਦਰਾਣੀ ਪੁੱਤ ਜਣੇਗੀ'।

ਲੋਹੜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ : (1) ਜਿਹੜੇ ਛੋਟੇ ਬੱਚੇ ਲੋਹੜੀ ਮੰਗਣ ਵੇਲੇ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਘਰ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੋਹੜੀ ਦੇਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਦੁੱਲ੍ਹਾ ਭੱਟੀ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਗਤੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਜੰਮੇ ਬੱਚੇ (ਲੜਕੇ) ਲਈ ਅਸੀਸਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸ਼ੁੱਭ ਕਾਮਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਵਿਆਹੇ ਜੋੜੇ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਸੁਖੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।(2) ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਗੀਤ ਵੱਡੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭੈਣ ਵੱਲੋਂ ਵੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਆਉਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਸੱਸ ਦੀ ਬੇਰੁਖ਼ੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਤੇ ਵੀਰਾਂ ਦੀ ਸੁੱਖ ਮੰਗੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ (ਲੋਹੜੀ ਦਾ ਮਹੀਨਾ ਚੜ੍ਹਿਆ, ਮਿਲ ਜਾਈਂ ਵੀਰ ਵੇ) ਕੁੜੀਆਂ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਘਰ ਜਾ ਕੇ ਲੋਹੜੀ ਮੰਗਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਹੇਕਾਂ ਲਾ ਕੇ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੰਡਾ ਅਮੀਰ ਜਾਂ ਗਰੀਬ ਕਿਸੇ ਘਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇ ਉਸ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮਨਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਘਰ ਤੋਂ ਵਧਾਈਆਂ ਲਈਆਂ ਤੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਤਿਉਹਾਰ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੇ ਵੰਸ਼ ਨੂੰ ਚਾਲੂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਤਿਉਹਾਰ ਨਵੇਂ ਵਿਆਹੇ ਜੋੜਿਆਂ ਅਤੇ ਨਵ-ਜਨਮੇ ਮੁੰਡਿਆਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੰਡਾ ਕਿਸੇ ਕਿਸਾਨ ਦੇ ਘਰ ਜਨਮੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਮੇ ਦੇ ਘਰ ਖੁਸ਼ੀ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਨ ਸਾਰੇ ਰਲ ਕੇ ਨਵ-ਜਨਮੇ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਘਰੋਂ ਵਧਾਈਆਂ ਦਾ ਗੁੜ ਮੰਗ ਕੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ।"[154] ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਦੇ ਲੋਹੜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਤਿਉਹਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ

ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਤਿਉਹਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਵਲੋਂ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤ ਚਾਹੇ ਉਹ ਲੜਕਿਆਂ ਵਲੋਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਲੜਕੀਆਂ ਵਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੜਕੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ।

ਡਾ. ਨਵਰਤਨ ਕਪੂਰ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਲੋਹੜੀ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬੀ ਤਿਉਹਾਰ' ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿਉਹਾਰ ਪੋਹ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਦਿਨ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਅਗਲੇ ਦਿਨ 'ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ' ਨੂੰ ਬੜੇ ਧੂਮ-ਧਾਮ ਨਾਲ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਨ ਕਈ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚੋ ਧੀਆਂ ਲਈ 'ਸੰਧਾਰੇ' ਵੀ ਭੇਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਨੌਜਵਾਨ ਮੁੰਡੇ ਕੁੜੀਆਂ ਭੰਗੜਾ ਪਾ ਕੇ ਅਤੇ ਸਾਂਗ ਬਣਾ ਕੇ ਲੋਹੜੀ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਭੰਗੜੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਦੂਰ ਵਸਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦਾ ਗ਼ਮ ਹੈ। ਲੋਹੜੀ ਉੱਪਰ ਜਦੋਂ ਵੀਰ ਭੈਣ ਨੂੰ ਸਹੁਰੇ ਘਰੋਂ ਲੈਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਸ ਦੇ ਬੋਲ ਕੁਬੋਲ ਸੁਣਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਸਰੇ ਗੀਤ ਵੀ ਵੀਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਫ਼ੌਜ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਭਰਾ ਨੂੰ ਉਡੀਕਦੀ ਭੈਣ ਗ਼ਮ ਵਿਚ ਘੁਲਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਛਮ-ਛਮ ਅੱਖੀਆਂ 'ਚੋਂ ਵਗਦਾ ਏ ਨੀਰ ਵੇ, ਲੋਹੜੀ ਦਾ ਮਹੀਨਾ ਚੜ੍ਹਿਆ ਮਿਲ ਜਾਵੀਂ ਵੀਰ ਵੇ।' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀਰ ਦੇ ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਆਉਣ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਲੋਂ ਭੈਣ ਲਈ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਤੋਹਫ਼ਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਰਲ਼ ਮਿਲ ਭੈਣਾਂ ਵੰਡਦੀਆਂ, ਗਹਿਣਾ ਇਕ ਇਕ ਆਇਆ, ਸੱਚ ਨੀ ਭੈਣੇਂ ਗਹਿਣਾ ਇਕ-ਇਕ ਆਇਆ।' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਜਿਹੇ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ। ਉੱਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ** (ਪੰਨਾ 68 ਤੋਂ 74) ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹਨ।

੯. **ਲੋਕ-ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ** : ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੈਂਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖ਼ਿਆਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਗੀਤ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਦਰਿਆ ਨੇ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਪੀਰ-ਫ਼ਕੀਰ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਹੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਦੂਸਰੇ ਪੀਰਾਂ ਨੂੰ, ਸਖੀ ਸਰਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿੰਦਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਰਾਧਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਚਾਹੇ ਸ਼ਮਸ ਤਰਬੇਜ਼, ਬਕਰੀਆ ਪੀਰ, ਸ਼ਾਹ ਮਨਸੂਰ, ਨਾਨਕ ਚਿਸ਼ਤੀ ਜਾਂ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਖ਼ਿਜਰ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਭ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਬੁਲਾਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।"[155] ਪ੍ਰੋ. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਦੇ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ

ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਲੋਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸਮਰੱਥ ਰੂਪ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੀ ਭਲਿਆਈ ਇਸ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਦਾ ਜੀਵਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[156] ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਹਰ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਕੋਲੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਨਤਮਸਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਨਿਬੰਧ 'ਸੁੱਤਿਆ ਜਾਗ ਪੀਰਾ ਵੇ' ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਲੋਕ ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਵਤਾ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਈਸਾਈ ਹੈ।"[157]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਭੇਟਾਂ, ਸਾਂਝੀ ਮਾਈ ਦੇ ਗੀਤ, ਗੁੱਗੇ ਪੀਰ ਦੀ ਉਸਤਤ, ਭਜਨ, ਆਰਤੀ, ਜਠੇਰਿਆਂ ਦੇ ਗੀਤ, ਸਖੀ ਸਰਵਰ ਦੇ ਗੀਤ ਅਤੇ ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸਤਤ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਮਾਤਾ ਦੀਆਂ ਭੇਟਾਂ' ਦੇ ਕੀੜੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੇਟਾਂ ਵਪਾਰਕ ਮੰਤਵ ਹਿੱਤ ਰਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਫ਼ਿਲਮੀ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਲੋਕ ਧਰਮ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੇਟਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, "ਇਹ ਲੋਕ ਕੰਠ ਦੁਆਰਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਗਾਏ ਜਾਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ; ਇਹ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਲੈ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[158]

ਸੁਸ਼ੀਲ ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਮਾਤਾ ਵੈਸ਼ਨੋ ਦੇਵੀ ਦੀਆਂ ਪੂਜਾ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਭੇਟਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭੇਟਾਂ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੀ ਉਹ ਵੰਨਗੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਦੇਸ ਦੇ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਦੇਵੀ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਦੇਵੀ ਦੇ ਉਸ ਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[159] ਸੁਸ਼ੀਲ ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਭੇਟਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭੇਟਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਭੇਟਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਚਿਤਰਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਭੇਟਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਭੇਟਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਖੀ ਸਰਵਰ ਦੀ ਪੂਜਾ, ਜਠੇਰਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਔਰਤਾਂ ਵਲੋਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਵੀ ਨਿਰੋਲ ਲੋਕ ਧੁਨਾਂ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਠੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਜਣ ਸਮੇਂ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਗੀਤ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਜਾਗੋ ਜਾਗੋ ਜਠੇਰੜਿਓ ਤਹਾਨੂੰ ਕੌਣ ਜਗਾਵੇ, ਤੁਹਾਡੇ ਜਾਗਿਆਂ ਸਾਡੀ ਵੇਲ ਵਧੀ, ਬੰਨੀ ਲੈ ਘਰ ਆਵੇ' ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੌਕੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਗੀਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਪੀਰ ਫ਼ਕੀਰ ਦਾ ਨਾਂ ਜੋੜ ਕੇ ਗੀਤ ਗਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਆਮ ਹੈ :

"ਪੀਰਾਂ ਨੂੰ ਪਰਸਣ ਮੈਂ ਚੱਲੀ
ਲੱਖ ਲੈ ਕੇ ਦੰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਰੀਆਂ
ਨਾਲੇ ਦਈਂ ਲਾਲ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜੋੜੀਆਂ
ਨਾਲੇ ਦਈਂ ਮੱਝੀ-ਗਾਈਂ ਘੋੜੀਆਂ
ਸੁੱਤਿਆ, ਜਾਗ ਪੀਰਾ ਵੇ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮੰਨਤਾਂ ਮੰਨਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਪੀਰਾਂ ਨੂੰ ਰਿਝਾਉਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਲਾਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸੁਸ਼ੀਲ ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਵੈਸ਼ਨੋ ਦੇਵੀ ਮਾਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਠ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਭੇਟਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ** ਵਿਚ 'ਲੋਕ-ਧਰਮ' ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ (43 ਤੋਂ ਵੱਧ) ਧਾਰਮਿਕ ਗੀਤ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਵੀ ਲੋਕ ਧੁਨਾਂ ਜਾਂ ਮੌਲਿਕ ਧੁਨਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਹਰ ਇਕ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਸਾਂਝੀ ਮਾਈ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਏਨਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਅਜੇ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬਾਕੀ ਹੈ।

10. ਫੁਟਕਲ :

(**ੳ**) **ਲੋਰੀ** : ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕੁਝ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ 'ਲੋਰੀ' ਨੂੰ ਬਾਲ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਖੰਡਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਰੀਆਂ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵਰਚਾਉਣ ਲਈ ਮਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਤੇ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰ ਘਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਇਸਤਰੀ ਪਾਤਰ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਰੀ ਬੱਚਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੀਤ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵਰਚਾਉਣ ਲਈ ਮਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਤੇ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਬੱਚੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰ ਘਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਜਿਵੇਂ ਭੈਣਾਂ, ਮਾਸੀਆਂ, ਤਾਈਆਂ, ਚਾਚੀਆਂ ਅਤੇ

ਭੂਆ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਰੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਖ਼ਾਸ, ਝੀਣੀ, ਲਮਕਵੀਂ ਤੇ ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਇੰਜ ਅਲਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉੱਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਟੂਣਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਹ ਅਲਮਾ ਜਿਹਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।...ਲੋਰੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨਿੱਕੀਆਂ-ਨਿੱਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਢੰਗ ਸੰਬੋਧਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਤੁਕ ਪਿੱਛੋਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਸਵਰ ਮੂੰਹੋਂ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਪਰ ਸਵਰ ਲਹਿਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਗੀਤ ਝਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਊਂ...ਊਂ ...ਊਂ, ਕੂ ਹੂ, ਕੂ ਹੂ।...ਲੋਰੀ ਵਿਚ ਮਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ, ਭਵਿੱਖਤ ਤੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਸੁਪਨੇ, ਪਰੀ ਦੇਸ ਦੇ ਝਾਉਲਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਬੱਝਵਾਂ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਮਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਜਾਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਕੂਲ ਕਈ ਤੁਕਾਂ ਘਟਾ ਵਧਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕੁਝ ਕੋਲੋਂ ਘੜ ਕੇ ਟਾਂਕ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।"[160]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਰੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਕਾਰਜਗਤ ਗੀਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਛੰਦ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ (ਲੋਰੀ) ਸਵੈ-ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਧੁਨੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਲੋਰੀ ਮਾਂ ਵਲੋਂ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਬ ਪਰ ਸਵੈ-ਸੰਬੋਧਨੀ; ਸੁਖਦ ਭਾਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜਗਤ ਗੀਤ ਹੈ ਜੋ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਛੰਦ ਨਹੀਂ ਪਰ ਲੰਮਾ ਲਾਡ ਹੁੰਗਾਰਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਹਾਂ ਵਾਚਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ, ਅਸੀਸਾਂ ਤੇ ਚੁੰਮਣਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸੰਘਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਤੇ ਅਸੀਸਾਂ ਸਵੈ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[161]

ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਵੀ ਲੋਰੀ ਗੀਤ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਲੋਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਰ' ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ 'ਦਿਲ ਵਿਚ ਉੱਠੀ ਲਹਿਰ ਅਥਵਾ ਤਰੰਗ, ਚਾਅ, ਬਿਹਬਲਤਾ ਅਥਵਾ ਨਸ਼ੇ ਜਿਹੀ ਪੂਰਣ ਝੋਂਕ।'[162] ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਲੋਰੀ ਦੀ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਣ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥਾਕਨਤਾ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਉਹ ਖੇਡ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਲੋਰੀ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਿਆਈ ਸਿਰਫ਼ ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਹੀ ਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਇਵੇਂ ਹੀ ਲੋਰੀਆਂ ਵੀ ਮੁੰਡੇ ਨੂੰ ਹੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਰੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦਿਆਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਰੀਆਂ' ਵਿਚ 'ਬਾਵਾ' ਤੇ 'ਕਾਕਾ' ਦੇ ਨਾਲ ਧੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਿਧਰੇ ਨਾਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਘਰ ਦੀ ਅਸਲੀ ਦੌਲਤ ਪੁੱਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੈ। ਧੀ ਦਾ 'ਪਰਾਇਆ ਧਨ' ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[163] ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੀ ਲੋਰੀ ਅਜਿਹੀ ਮਿਲੀ ਹੈ ਜੋ ਧੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਇਕ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਰੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਜ਼ਰਤ ਸਖੀ ਸਰਵਰ ਦੇ ਉਰਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਲਈ ਜਾਂਦੇ ਸਾਈਂ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ ਭਰਾਈਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਗੋਦੀ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ 'ਲਾਲ ਵੇ ਲੈ ਲੈ ਲੋਰੀਆਂ' ਆਦਿ ਗੀਤ ਸਾਰੰਗੀ

ਦੇ ਸਾਜ਼ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਰਹੀ ਹੈ।"[164] ਲੋਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਬੜੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਘਾਟ ਹੈ ਤਾਂ ਲੋਰੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੀ।

(ਅ) ਦੋਹਰਾ/ਦੋਹੜਾ : ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਦੋਹੜਾ ਉਸ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋ ਦੋਹੇ ਜਾਂ ਦੋਹਰੇ ਇਕ ਥਾਂ ਹੋਣ। ਹਾਸ਼ਮ ਦੇ ਦੋਹੜੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਦੋਹਰੇ/ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਕ ਦੋਹਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਛੰਦ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ। ਦੋਹੜੇ ਤੇ ਹੇਅਰੇ ਦੀ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਹੈ ਪਰ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਗਾਉਣ ਅੰਦਾਜ਼ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਹੇਅਰੇ ਵਿਚ 'ਸਿੱਠ' ਹੈ ਤਾਂ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ 'ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ'। ਹੇਅਰੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋਹੜੇ ਮਰਦਾਂ ਦਾ। ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਦੋਹੜਾ, ਦੋ ਸੰਯੁਕਤ ਤੁਕਾਂ ਦਾ, ਸੰਪੂਰਨ ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਵਾਲਾ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਛੰਦ-ਚਾਲ, ਦੋਹਰਾ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਲੰਮੀ ਧਾਰਨਾ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਸਰੋਦੀ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਇਕਾਗਰ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ 'ਕਾਲਕ ਠਹਿਰਾਉ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਰਬ ਸਧਾਰਨ ਸੰਬੋਧਨੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਭਾਵ ਤਨਾਉ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਅਪੀਲ ਸਰਬ ਕਾਲੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਹੜਾ ਗੀਤ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਛੰਦ ਰੂਪ ਵੀ।"[165] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੁਝ ਦੋਹੜਿਆਂ ਦਾ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੋਹੜੇ ਗੀਤ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਕੇਵਲ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੋਹੜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਘੱਟ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਇਹੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਲੀ ਬਹੁਤੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਉਪਬੋਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਝੀ, ਦੁਆਬੀ, ਮਲਵਈ, ਪੁਆਧੀ, ਪੋਠੋਹਾਰੀ, ਮੁਲਤਾਨੀ, ਝਾਂਗੀ, ਅਵਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕਾਂਗੜੀ ਆਦਿ ਬੋਲੀ ਦੇ ਗੀਤ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ 'ਸੂਝਵਾਨ ਵਿਦਵਾਨ' ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਕੇਂਦਰੀ ਜਾਂ ਟਕਸਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਲਿਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[166]

ਲੋਕ ਗੀਤ ਲਿਪੀਬੱਧ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ 'ਬਹੁਤ ਕੁਝ' ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ

ਬੋਲ ਤੋਂ ਲਿਖ਼ਤ ਤੱਕ ਗੁਆਚਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ। ਇਸ ਲਈ ਜੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਤੇ ਸੰਕਲਨ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੇ ਉਚਾਰ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਉਚਾਰ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਂਭਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕੇਗੀ।"[167] ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ, "ਇਹ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਵੱਡੀ ਸੰਸਥਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਬਕਾਇਦਾ ਸਿੱਖਿਅਤ ਬੰਦਿਆਂ ਤੋਂ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਖੇਤਰ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ (ਲੋਕਧਾਰਾ) ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਟੀਮਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਹਰ ਟੀਮ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਜੰਮਪਲ, ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣੂ ਤੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕਾਈ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਘੁਲੇ-ਮਿਲੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।"[168] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਅਗਾਂਹ ਵਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ** ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਜੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨ ਪੂਰਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਮਾਹੌਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੁਣ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੋਕਾ ਸਮਾਂ 'ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ।' ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਦਮ ਮਿਲਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਚਲ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਹੈ ਕਿ 'ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਵੇਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ।' ਅਜੋਕਾ ਸਮਾਜ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਖਪਤ ਕਲਚਰ ਉੱਪਰ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੀ ਵਪਾਰਕ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਝੂਠਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ (Fakelore) ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸਲ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਤਵੇ, ਕੈਸਟਾਂ, ਲੋਕਨੁਮਾ ਫ਼ਿਲਮੀ ਧੁਨਾਂ ਤੇ 'ਤੂੰਬੀ ਮਾਰਕਾ ਗੌਣ' ਵਾਲੀਆਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਬਾਜ਼ਾਰ ਸੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਵੱਡਾ ਨੁਕਸਾਨ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਪਾਰਕ ਗੀਤ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਖ਼ਲਤ ਮਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਹੱਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਪਾਰਕ ਗੀਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚਲੀ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਰੱਤ ਨਿਚੋੜ ਕੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿਤਮ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਪਾਰਕ ਗੀਤ ਫਿਰ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਾਲਾ ਮਖੌਟਾ ਪਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।"[169]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਉਹ ਅਜੋਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ 'ਸ਼ਾਰਟਕਟ' ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੱਚਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੁਤਬਾ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਲੱਚਰ ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਲੱਚਰ ਸਾਹਿਤ' ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[170] ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਏਨੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜਾਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਆਖਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸੁਖਾਵਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕੱਲਾ ਕਲਾਕਾਰ ਸਮੂਹ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਛੁੰਨ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਇਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਗਾਇਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਮੂਲ ਲੈਅ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਹੀ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[171] ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਲਈ ਟੀ.ਵੀ. ਉੱਪਰ ਜਾ ਕੇ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਗਾਉਣ ਸਮੇਂ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ ਜਾਂ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ 'ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ' ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਲੱਚਰ ਸਾਹਿਤ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਧੇਰੇ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਰੂਪਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖੇ ਜੋਖੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹ ਦਾ ਲੈਆਤਮਕ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕ ਗੀਤ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਆਦਿ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਿਤਾ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਬਦਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੰਮ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿਲਦੀ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ

ਭਾਵੁਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰ ਲੱਭਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪਹੁੰਚ ਭਾਵੇਂ ਭਾਵੁਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਚਕੀਲਾ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਵਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਅਨਪੜ੍ਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨੱਢੇ ਨੱਢੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ 'ਚੋਂ ਪੁੰਗਰੀ ਮੌਲਿਕ ਚੀਜ਼ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਭਾਵੁਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਿਆ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੰਭੀਰਤਾ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿਮਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਤੱਕ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ, ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਸੰਗੀਤਾਮਕਤਾ, ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਅਨਾਮ ਲੇਖਕ, ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਬੜੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੂਸਰੇ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਮਾਹੀਆ, ਟੱਪੇ, ਗਾਉਣ ਆਦਿ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਰੂਪ ਗਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਾਪੂਲਰ ਗੀਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਗੀਤ ਕਹਿਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਧਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ

ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵੀ ਜੋ ਗਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਰਗੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਦਿਮ ਕਾਵਿ, ਲੋਕ ਕਾਵਿ, ਪਾਪੂਲਰ ਕਾਵਿੰ, ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਕਾਵਿ ਪੰਜ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ ਦਬਾਉ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਜੋ ਕੁਝ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ- ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੱਬੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਬਣਾਈ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਮੌਲਿਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਮਨੋਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੱਬੀਆਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਿਖ਼ਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਦਰੇਵੇਂ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਮਹੱਤਵ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਆਪ ਸਿਰਜਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਦਾਰਸ਼ਿਆ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਸਹੁਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਦਵੰਦ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅੰਕਲ-ਆਂਟੀ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਮਟੇ ਹੋਏ ਰਿਸ਼ਤੇ

ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਾ ਬਣ ਸਕਣ ਕਾਰਣ ਹੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਅੰਦਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਵਧੇਰੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੇ। ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਦਸ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਰਗ ਹਨ : (1) ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤ/ ਪਿਆਰ ਦੇ ਗੀਤ, (2), ਨ੍ਰਿਤ ਗੀਤ, (3) ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ, (4) ਗਾਉਣ (5) ਠਿੱਠ ਗੀਤ, (6) ਖੇਡ ਗੀਤ, (7) ਢੋਲਾ, (8) ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ, (9) ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੀਤ, (10) ਫੁਟਕਲ।

ਪ੍ਰੇਮ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਲਏ ਢੋਲੇ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਾਂਗਲੀ ਢੋਲਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਾਰਜਗਤ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ ਹੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਬਾਰਾਮਾਹ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਰਚੇ ਬਾਰਾਮਾਹੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਾਂਗ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਾਮ ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਮ ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਂਗ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਪੁਲਿਸ ਅਫਸਰ ਦੀ ਸਾਂਗ, ਕਿਸੇ ਪਟਵਾਰੀ ਦੀ ਸਾਂਗ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੋਹਿਲੇ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਿਆਈਆਂ' ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਲਈ ਗੀਤ ਦੀ ਥਾਂ ਬਿਰਹੜੇ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਗਾਉਣ' ਜਾਂ 'ਲੰਮੇ ਗਾਉਣ' ਸੰਦਰਭ-ਮੁਕਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। 'ਗਾਉਣ' ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਾਲ ਤੋਂ ਲੰਮੀ ਹੇਕ ਨਾਲ ਗਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹੈ। ਕਿੱਕਲੀ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੇਡ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ 'ਢੋਲਾ' ਗੀਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਢੋਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂਗਲੀ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਰੀ ਗੀਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਾਲ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਨਾ ਰੱਖ ਕੇ ਫੁਟਕਲ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੀਤ ਮਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਤਰ ਵਲੋਂ ਬੱਚੇ ਲਈ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਹਰ ਗੀਤ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜੇ ਗੀਤ ਰੂਪ ਅਜੇ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਅਲਪ ਮਾਤਰ ਹੀ ਬਣੇ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਮਾਹੌਲ/ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਭੋਗਤਾ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਪੂਲਰ ਗੀਤ ਜਾਂ ਲੱਚਰ ਗੀਤ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ (ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ) ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਅਨਮੋਲ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ, **ਰਸ਼ੀਅਨ ਫੋਕਲੋਰ**, ਪੰਨਾ-203.
2. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਗਿੱਧਾ**, ਪੰਨਾ-38.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-45.
4. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਗਿੱਧਾ**, ਪੰਨਾ-218.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-184.
6. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ**, ਪੰਨਾ-9.
7. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ (ਚੋਣਕਾਰ), **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ**, ਪੰਨਾ-13.
8. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-43.
9. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-121.
10. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-89.
11. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-78.
12. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-40.
13. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-131.
14. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-94.
15. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-88.
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-90.
17. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-44.
18. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-51.
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-51.
20. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-43.
21. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-50-51.
22. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਟੱਪੇ**, ਪੰਨਾ-30.
23. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-65.
24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-72.
25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-76.
26. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ-19.
27. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-17.
28. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ-ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-35.
29. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-42.
30. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ : ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਿਛੋਕੜ**, ਪੰਨਾ-47.

31. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.) **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-131.
32. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-66.
33. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-96-97.
34. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਖੂੰਨੀ ਨੈਂਣ ਜਲ ਭਰੇ**, ਪੰਨਾ-3.
35. ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੁਆਧ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ**, ਪੰਨਾ-24.
36. ਗੁਰਬਚਨ ਕੌਰ, **ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-43.
37. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ (ਚੋਣਕਾਰ), **ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ**, ਪੰਨਾ-13.
38. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-185.
39. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-135.
40. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-60.
41. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-112.
42. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-118.
43. ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ**, ਪੰਨਾ-18.
44. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-104.
45. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਅੱਠਵੀਂ), ਪੰਨਾ-2052.
46. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-39.
47. ਮਧੂ ਅਗਨੀਹੋਤਰੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-11.
48. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-12.
49. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-206.
50. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ**, ਪੰਨਾ-XV.
51. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਡਾ.) (ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ)**, 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦਵੰਦ', ਪੰਨਾ-62.
52. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਭੋਮਾ, **ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਰਿਸ਼ਤੇ**, ਪੰਨਾ-31.
53. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-41-42.
54. ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਵਾਜ਼**, ਪੰਨਾ-10.
55. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, **ਉੱਚੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਟਾਹਲੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-12.
56. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-75.
57. ਕੁਲਦੀਪ ਕੌਰ ਦੁਸਾਂਝ, **ਸੁੱਚੇ ਮੋਤੀ : ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ (ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਮੂਲ ਪਾਠ)**, ਪੰਨੇ-17-18.
58. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-119 ਤੋਂ 130.
59. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-133.
60. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨੇ-124-197.
61. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-55.
62. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-63.
63. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-35.
64. ਸੈਫੁਲ ਰਹਿਮਾਨ ਡਾਰ (ਡਾ.), **ਜਿੱਥੇ ਪਿੱਪਲਾਂ ਦੀ ਠੰਢੀ ਛਾਂ**, ਪੰਨਾ-11.
65. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਕਾਰ**, ਪੰਨੇ-14-15.

66. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-50.
67. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨੇ-46-56.
68. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-56-57.
69. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-413.
70. ਗੁਰਬਚਨ ਕੌਰ, **ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-117.
71. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-119.
72. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-110.
73. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-30.
74. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਧੀਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਾਵਿ- ਰੂਪਾਕਾਰ**, ਪੰਨਾ-51.
75. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਸੱਤਵੀਂ), ਪੰਨਾ-1891.
76. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-83.
77. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-81.
78. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-430-431.
79. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-21.
80. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-135.
81. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-142.
82. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਖੰਡ ਮਿਸ਼ਰੀ ਦੀਆਂ ਡਲੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-11.
83. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-147.
84. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-156.
85. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਕਾਲਿਆਂ ਹਰਨਾਂ ਰੋਹੀਏਂ ਫਿਰਨਾਂ**, ਪੰਨਾ-44.
86. ਉਹੀ, **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-190.
87. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ, ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ** (ਪੰਨਾ-84), ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ** (ਪੰਨਾ-21), ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ. ਤੇ ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ: ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, (ਪੰਨਾ-76).
88. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-439-477.
89. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) **ਰੜੇ ਭੰਬੀਰੀ ਬੋਲੇ**, ਪੰਨਾ-VI.
90. ਉਹੀ, **ਬਾਗੀਂ ਚੰਬਾ ਖਿੜ ਰਿਹਾ**, ਪੰਨਾ-9.
91. ਕਰਨੈਨ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-148.
92. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-36.
93. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਪੰਨਾ-707.
94. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ (ਡਾ.), **ਵਿਆਹ ਦੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ : ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ-65.
95. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-70.
96. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-78.
97. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਗੁਰੁ ਛੰਦ ਦਿਵਾਕਰ**, ਪੰਨਾ-119.
98. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-43.
99. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-146-147.

100. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨੇ-38-39.
101. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-183.
102. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-90.
103. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-511.
104. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-52.
105. ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ, **ਰਸ਼ੀਅਨ ਫੋਕਲੋਰ**, ਪੰਨਾ-226.
106. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-148.
107. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-125.
108. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-126.
109. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-135.
110. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-167.
111. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਡੋਗਰੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ' (ਪ੍ਰੋ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ), ਪੰਨਾ-79.
112. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-75.
113. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-226.
114. ਉਹੀ, **ਚੰਨਾ ਵੇ ਤੇਰੀ ਚਾਨਣੀ**, ਪੰਨਾ-1.
115. ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਖੀਵਾ, **ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ**, ਪੰਨਾ-9.
116. ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ ਪੰਜਾਬੀ (ਡਾ.), **ਵਿਆਹ ਦੇ ਲੋਕ-ਗੀਤ : ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਪੰਨਾ-72.
117. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼**, ਪੰਨਾ-195.
118. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਪੰਨਾ-655.
119. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-174.
120. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-76.
121. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਰੜੇ ਭੰਬੀਰੀ ਬੋਲੇ**, ਪੰਨਾ-37.
122. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-52.
123. ਐਨ. ਕੌਰ, **ਬੋਲ ਪੰਜਾਬਣ ਦੇ** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਪੰਨਾ-42.
124. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਰੜੇ ਭੰਬੀਰੀ ਬੋਲੇ**, ਪੰਨਾ-42.
125. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨੇ-174-175.
126. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-178.
127. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ**, ਪੰਨਾ-53.
128. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-54.
129. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-55.
130. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-55.
131. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-56.
132. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-481.
133. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-147.
134. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਫੁੱਲਾਂ ਭਰੀ ਚੰਗੇਰ**, ਪੰਨਾ-71.

135. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-483.
136. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਫੁੱਲਾਂ ਭਰੀ ਚੰਗੇਰ**, ਪੰਨਾ-9.
137. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-185.
138. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-190.
139. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪੰਨਾ-25.
140. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-47.
141. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪੰਨਾ-151.
142. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-103.
143. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਨੈਂ ਝਨਾਂ**, ਪੰਨਾ-14.
144. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਪੰਨਾ-104.
145. ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ**, ਪੰਨਾ-228.
146. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-195.
147. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ**, ਪੰਨਾ-79.
148. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਛੇਵੀਂ), ਪੰਨਾ-1496.
149. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-1496.
150. ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ, **ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ**, ਪੰਨਾ-230.
151. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ**, ਪੰਨਾ-43.
152. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-50-51.
153. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-78.
154. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਰਸੀ : ਸੋਮੇ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-119.
155. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ (ਡਾ.) (ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ)**, ਪੰਨਾ-169.
156. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-185.
157. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ**, ਪੰਨਾ-88.
158. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-157.
159. ਸੁਸ਼ੀਲ ਸ਼ਰਮਾ, **ਮਾਤਾ ਵੈਸ਼ਨੋ ਦੇਵੀ (ਪੂਜਾ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)**, ਪੰਨਾ-131.
160. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-494.
161. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-189.
162. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸਾ**, ਪੰਨਾ-25.
163. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-142.
164. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-142.
165. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-225.
166. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-118.
167. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਚੰਨਾ ਵੇ ਤੇਰੀ ਚਾਨਣੀ**, ਪੰਨਾ-2.
168. ਉਹੀ, **ਲੌਂਗ ਬੁਰਜੀਆਂ ਵਾਲਾ**, ਪੰਨਾ-X.
169. ਉਹੀ, **ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਟੱਪੇ**, ਪੰਨਾ-22.
170. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-98.
171. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ**, ਪੰਨਾ-XIII.

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਇਹ ਇਕ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਮੁੱਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਈ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਹੈ। ਅਲਫਰੈੱਡ ਨੱਟ (Alfred Nutt) ਨੇ ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਰਧ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਪਰ੍ਹਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਵਰਗ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਚਾਈ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਲਫਰੈੱਡ ਨੱਟ ਨੇ ਅਗਾਂਹ ਹਾਸਰਸੀ, ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਦੁਖਾਂਤਕ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ 'ਇਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੱਲ' ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1]

ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਆਦਿਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਐਂਡਰਿਊ ਲੈਂਗ (Andrew Lang) ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਥਾ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਅਜੀਬੋ-ਗਰੀਬ ਫੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਨਿਯਮਿਤ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਫ਼ਰੀਕਾ, ਜਰਮਨੀ, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਅਤੇ ਸਕਾਟਲੈਂਡ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਇਕਦਮ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[2] ਮਿਥ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਕਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰੇ ਇਕੱਠੇ ਰਹੇ ਹੋਣਗੇ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਲਪਨਾਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਲਗ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।[3] ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਣ ਸੱਚ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ/ਝੁਠਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਇਕ ਮੂਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਸਹਿਵਨ ਹੀ ਮੇਲ ਖਾ ਗਈਆਂ ਹੋਣ।

ਐਡਵਨ ਸਿਡਨੀ ਹਾਰਟਲੈਂਡ (Edwin Sidney Hartland) ਨੇ ਜੰਗਲੀ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਲਾਟ ਨੂੰ ਜਾਂਗਲੀ ਅਤੇ ਅਨਿਯਮਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿਚ ਜਾਂਗਲੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਏਨਾ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।[4] ਹਾਰਟਲੈਂਡ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਸਾਇੰਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਹਾਰਟਲੈਂਡ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਅ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਸ ਵਿਚ ਪੱਛੜ ਗਏ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਥਾ ਦੱਸਣ ਵਾਲੇ ਦਰਜੀ ਅਤੇ ਮੋਚੀ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਕੰਮ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਘਰ ਘਰ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦੇ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਕਹਿਣ ਦੀ ਕਲਾ ਕਾਰਣ ਹਰ ਥਾਂ ਕਿੱਤਾਗਤ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦੇ ਰੱਖਿਆ। ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ ਨੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਇਕੱਤਰਿਤ ਕੀਤੀਆਂ।

ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਸ਼ੂ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਨਸਲਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਦੇ ਅਧਿਏਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਜਾਂਚ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅੰਤਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[5]

ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰੂਸੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜਿਹੀ ਮੌਖਿਕ, ਕਾਵਿਕ, ਬਿਰਤਾਂਤਕ, ਕਲਪਿਤ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲੋਕ ਢੰਗਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ।"[6] ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਪੀ.ਵੀ. ਵਾਲਦੀਮੀਰੋਵ (P.V. Valdimirov) ਦੀ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਵੰਡ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਪਸ਼ੂ ਕਥਾ, ਮਿਥ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਸ ਨੇ ਇਕਤਾਲੀ (41) ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਰਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ।[7] ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਰੋਜ਼ਾਨਾ

ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਤ੍ਰੈ-ਲੜੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ: (1) ਕਿਸਾਨ ਤੇ ਮਾਲਕ ਜਿਮੀਂਦਾਰ, (2) ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਪਾਦਰੀ ਅਤੇ (3) ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਵਪਾਰੀ।[8] ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਨੇਕਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਆਦਿ ਨੇ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉੱਪਰ ਵਿਸਿਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਥਾਂ-ਪੁਰ-ਥਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਡੂੰਮ' ਸਨ।[9] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਡੂੰਮ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਵਪਾਰੀ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਇੱਥੋਂ (ਭਾਰਤ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ) ਦੂਸਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕਥਾਵਾਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੈਂਕੜੇ ਕਥਾਵਾਂ ਇੱਧਰ ਆਈਆਂ ਵੀ ਹਨ। ਆਰੀਆ ਨਾਲ, ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਥਾ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀਆਂ ਹਨ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਪੂਰਣ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਥੁੜਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਨੂੰ ਇਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[10] ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਜਿੱਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਨਵੀਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪੁਰਾਣੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਕੇ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਾਸਤਵਿਕ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋ ਗਈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵੀ ਉੱਭਰ ਆਏ।"[11]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿਣ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵੀ

ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਕੇ ਸਰਵ-ਸਾਂਝੇ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵਾਨੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਧਰਾਤਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਖੋਜ ਦੀ ਸਿੱਕੇ-ਬੰਦ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵੰਨਗੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਸਰਵ ਸਾਂਝੀ ਕੜੀ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਸਥਿਰਤਾ, ਸੁਧਾਰ, ਮਨੋਰੰਜਨ ਅਤੇ ਭਰਮ ਨਿਵਾਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[12]

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਧਨ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ 'ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਾਂਗ ਬੱਚਿਆਂ ਨੇ ਸੁਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇੱਥੇ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਜਾਤੀ ਦੇ ਕਬੀਲੇ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਦੁੱਖਾ-ਸੁੱਖਾਂ, ਉਦਗਾਰਾਂ, ਅਸ਼ਾਵਾਂ, ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਇਖਲਾਕੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਫ਼ ਦਿਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਨੂਠਾ ਸੁਆਦ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ, ਕੱਚੇ ਦੁੱਧ ਦੀਆਂ ਧਾਰਾਂ ਵਰਗਾ।"[13] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਛੋਟੀ ਛੋਟੀ ਤਬਦੀਲੀ ਤੇ ਪਲਟੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ।"[14] ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰੋਧ, ਤਣਾਉ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਤੋਂ ਪਰਾਹਨ ਅਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਦੇ ਪਾਲਣ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜਦੀ ਹੋਈ ਅਚੇਤ ਹੀ ਕਿਸੇ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[15] ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਸਮੇਤ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਮੱਗਰ, ਸਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਣਇੱਛਤ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਕੇ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਇੱਛਿਤ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਸੁਰਤਾ, ਇਕਸਾਰਤਾ ਅਤੇ ਅਖੰਡਤਾ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਤਹਿ ਥੱਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਵੰਦਾਂ, ਤਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੀ ਅਬੋਲ ਅਚੇਤ ਸੰਰਚਨਾ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[16] ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਉਲਾਰ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਪਰਤੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ

ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਦੇਖੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚੀ ਵਧੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨਿੱਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਿਰਣੈ ਲੈਣ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਦਿਨੇਂ ਬਾਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਰੀ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਾਹ ਭੁਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁਣਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਇਸ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਬੱਚੇ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸੁਣ ਸੁਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਰਾਤ ਦੇ ਟੂਣੇ' ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੱਸਣ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦਿਨ ਸਮੇਂ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[17] ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਜੈ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਿਥ ਬਾਰੇ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਪੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਿਆਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਾਤਰ ਅਸਹਿ ਅਤੇ ਅਕਹਿ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ – ਪਰ ਵਿਜੈਈ ਉਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੱਚ ਅਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਸਾਥੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ – ਕਪਟੀ, ਲਾਲਚੀ ਮਾਰ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਧਾਰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਸਧਾਰਨ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੀਰਤਾ ਅਤੇ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਗਾਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[18] ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਾਨਵਰ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ ਵੀ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕਲਪਨਾਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 'ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ' ਅਤੇ 'ਕਲਾ ਮੁਹਾਵਰੇ' ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਕੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਤ ਹੋ ਕੇ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਲੱਗ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਥਮ ਕਲਪਨਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਚਾਰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ 'ਨਿੱਜ' ਉੱਪਰ 'ਪਰ' ਬਲਵਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਲੋਕ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਲਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨਾਲ।"[19] ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ

ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੋਂ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ 'ਤਤਕਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ' ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਉਹ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਥਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ-ਵਾਚਕ ਹਰ ਵਾਰ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਸੁਣੀ-ਸੁਣਾਈ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਗਾਂਹ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ "ਮੌਖਿਕ ਕਹਾਣੀ ਸਦਾ ਗਤੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂ ਕਦੇ ਇਕ ਸਥਿਰ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦੀ।"[20]

ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇ, ਰੂਪ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸਤਯੁਗ, ਤ੍ਰੇਤਾ, ਦੁਆਪਰ ਅਤੇ ਕਲਯੁਗ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਿਸਦੇ, ਅਣਦਿਸਦੇ, ਮਾਤਲੋਕ, ਪਰਲੋਕ, ਆਕਾਸ਼-ਪਾਤਾਲ, ਨਰਕ-ਸੁਰਗ ਆਦਿ ਹਰ ਥਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੀਅ ਜੰਤ, ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ, ਅੱਗ, ਪਾਣੀ, ਹਵਾ, ਪਰੀਆਂ, ਡੈਣਾਂ, ਚੁੜੇਲਾਂ, ਭੂਤ, ਦੈਂਤ, ਦੇਵਤੇ, ਪਹਾੜ, ਸਮੁੰਦਰ, ਬ੍ਰਿਛ ਆਦਿ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਆਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਦਭੁਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ।"[21]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪਾਸਾਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕਾਰਣ ਹੀ ਪਿੱਪਲਾਂ ਤੇ ਬੋਹੜਾਂ ਦੀਆਂ ਛਾਵਾਂ 'ਮਾਵਾਂ ਠੰਡੀਆਂ ਛਾਵਾਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਿੱਪਲ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਦਰਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਧੀਨ ਹੀ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਿਥ ਵਿਚ ਇੱਛਿਤ ਯਥਾਰਥ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਈ ਵਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾਮਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜੇ ਉਸ ਯਥਾਰਥਕ ਪਿਛੋਕੜ ਦਾ ਸੀਮਤ ਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਏਨਾ ਘੱਟ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਿ ਮਿਥਾਂ ਵਿਚਲੇ ਕਈ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਮਿਥ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਫੜੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਦਈਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦ

ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਿਥ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।"[22]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਅਹਿਮ ਨੁਕਤੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਲੋਕ ਕਥਾਕਾਰ ਕਥਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਆਰੰਭਿਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਇੰਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ : ਬਹੁਤ ਚਿਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਕ ਸੀ ਰਾਜਾ ਜਾਂ ਇਕ ਸੀ ਚਿੜੀ। ਤੀਸਰਾ ਕਿ 'ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇਰੇ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮੁਖ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਖੋਜ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਮੰਗ ਗ਼ੈਰ-ਵਾਜਿਬ ਅਤੇ ਗਲ਼ਤ ਧਾਰਣਾ ਹੈ।"[23]

ਡਾ. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਇਕ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਇਕ 'ਕਰਾਮਾਤੀ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਕਤੀਆਂ' ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਲੋਕ ਨਾਇਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹਨ।"[24] ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸ਼ਹਿਰ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਹਿਰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਮਰਿਆਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਸੁਪਨਸਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਕਾਮਨਾ ਦਾ।' ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚਿੜੀ-ਕਾਂ, ਤੋਤਾ-ਮੈਨਾ, ਚਕਵਾ-ਚਕਵੀ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਕਿਤੇ ਚਿੜੀ-ਕਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੇ ਦਵੰਦ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਿੜਾ/ਚਿੜੀ, ਤੋਤਾ/ਤੋਤੀ, ਸ਼ੇਰ/ਸ਼ੇਰਨੀ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਚੰਗੇ-ਮਾੜੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਸਧਾਰਨ ਪਤੀ/ਪਤਨੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[25] ਹੜ੍ਹ, ਮੀਂਹ, ਹਨੇਰੀ, ਅੱਗ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕੋਰ ਆਦਿ 'ਲੋਕ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰਦੇ ਹਨ।' ਪਿੱਪਲ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਫੁੱਲ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਨਿਆਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਚੌਥੀ ਬਾਹੀ ਵਰਜਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾ ਕੰਮ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਰਸਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਹੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਮ ਪਾਠਕ ਵਰਗੇ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਦੇ ਵੀ। ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ) ਦੇ ਮੁੱਖ ਬੰਦ ਵਿਚ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਆਮ ਪਾਠਕ ਦੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਜੇ ਅਮਿੱਟ ਵਿੱਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਈਆਂ ਅਤੇ ਇਨਸਾਨੀ ਭਾਈਚਾਰਾ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ

ਉਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਕੁੜੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਸਧਾਰਣ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਤੜਕ ਸਵੇਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਥਾਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਬੜੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਵਧੀਆ ਨਮੂਨਾ ਹਨ।"[26] ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਕੁੜੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਆਮ ਸਧਾਰਣ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਾਜਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਗੱਦੀ ਉੱਪਰ ਬਿਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋ-ਇੱਛਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮਝ ਹੋਣੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚੋਂ ਆਈਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਿਗਵੇਦ ਦੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਜਾਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਉੱਨਤ ਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਸੀ। ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੜੱਪਾ ਦੇ ਖੰਡਰਾਂ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਤੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈ।...ਅਨੇਕਾਂ ਚਿੱਤਰ ਕਿਸੇ ਮਿਥਿਕ ਪਾਤਰ ਜਾਂ ਕਥਾ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਹੜੱਪਾ ਵਾਸੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰੌਢ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਥਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ।"[27] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਦਾਨਵਾ ਅਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਲੋਂ ਸਮੁੰਦਰ ਮੰਥਨ ਦੀ ਮਿਥ ਹੜੱਪਾ ਯੁੱਗ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਰ ਸਿੰਘ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਵੀ ਹੜੱਪਾ ਕਾਲੀਨ ਹੀ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਪੰਚਤੰਤਰ' ਅਤੇ 'ਹਿੱਤ ਉਪਦੇਸ਼' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ' ਹੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥ 'ਵਡਕਹਾ' ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ 'ਪਿਸ਼ਾਚੀ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼' ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ 'ਕਥਾ-ਸਰਿਤ ਸਾਗਰ' ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਹਿਜੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਚਣ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਹਨੀ ਨਹੀਂ।"[28] ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਪਸਰੀਆਂ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲਿਖ਼ਤੀ ਤੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਕਠਿਨ ਹੈ" ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਾ ਨੇ ਪੰਚਤੰਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਿਖਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਦੂਸਰੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਦਾ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ

ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ।' ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਸੋਮੇ ਹਨ। ਹੜੱਪਾ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ, ਆਰੀਆ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ, ਸਾਮੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਰੰਪਰਾ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅੰਗਰਜ਼ੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਧਕਾਲੀਨ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰੂਪਾਂ ਸਾਖੀ, ਸੁਖਨ, ਬਚਨ, ਗੋਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮ ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਲਿਪੀਬੱਧ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਹਨ।[29] ਲਿਖ਼ਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਰੂਪ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਉੱਪਰ ਉਸਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਸ਼ੁਕਾ-ਸਪਤੀ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੱਤਰ (70) ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਤੋਤਾ-ਮੈਨਾ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਬੋਧੀ ਅਤੇ ਜੈਨੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਯੂਸਫ਼-ਜੁਲੈਖਾਂ, ਸ਼ੀਰੀ-ਫਰਹਾਦ, ਲੈਲਾ-ਮਜਨੂੰ, ਸ਼ਾਹ-ਬਹਿਰਾਮ, ਸੈਫੂਲ-ਮਲੂਕ ਆਦਿ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਬੇਤਾਲ, ਪਰੀ ਅਤੇ ਜਿੰਨ ਆਦਿ ਪਾਤਰਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ, ਸੋਹਣੀ-ਮਹੀਂਵਾਲ, ਸੱਸੀ-ਪੁਨੂੰ ਅਤੇ ਮਿਰਜ਼ਾ-ਸਾਹਿਬਾਂ ਆਦਿ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈਆਂ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਗਾੜ' ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੇਵ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। "ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਾਂ ਦੇਵ-ਪੁਰਸ਼ ਖੰਡਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸਿਸਕਣ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਥਾਂ, ਪੀਰਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਮਿਲਣ ਲੱਗੀ।...ਲੋਕ ਮਨ ਨੇ ਦੇਵ-ਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਗੌਰਵ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਦੈਵੀਕਰਣ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਮਲਿਤ ਕਰਨੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀਆਂ।"[30] ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਸ਼ਾਹ ਵੱਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੜੱਪਾ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਅਜੋਕਾ ਰੂਪ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਸ੍ਰੋਤ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਹੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲਈ 'ਬਾਤ' ਅਤੇ 'ਕਹਾਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਡਾ.

ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ 'ਬਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ 'ਲੋਕ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਬਾਤ' ਅਤੇ 'ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਬਾਤ' ਬੁਝਾਰਤ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ 'ਕਥਾ' ਧਾਰਮਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ।' ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਿਹਤ ਕਥਾ' ਅਤੇ ਕਥਾ 'ਸਰਿਤ ਸਾਗਰ' ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਪਦਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ 'ਕਹਾਣੀ' ਪਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਨਾਲ 'ਲੋਕ' ਪਦ ਜੋੜ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਅੱਡ ਹੋ ਕੇ 'ਫੋਕਲੋਰ' ਵਾਲੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਸੋ ਆਪਣੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪਦ 'ਫੋਕਟੇਲ' ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ, ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ 'ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ, ਅਵਦਾਨ ਕਥਾ, ਪਰੀ ਕਥਾ, ਪਸ਼ੂ ਕਹਾਣੀ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਸੰਮਿਲਤ ਮੰਨੇ ਜਾਣਗੇ।"[31] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)** ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਥਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਾਂਗੇ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਮੰਨੇ ਹਨ : (1) ਬਿਰਤਾਂਤ, (2) ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ (3) ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬਾਤ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਜਾਤੀ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[32] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵੀ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ, "ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਜਿਹਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜੋ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਲੈ ਕੇ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਚਲਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਗੱਦ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਪਦ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਅਥਾਹ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਅਦਭੁੱਤ ਗੋਂਦ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੱਥ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[33] **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਵਿਚ ਇਸੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਲਈ 'ਮਿਥਕ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪਦ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਸਰਵ ਸਾਂਝਾ ਅਤੇ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਸੰਮਿਲਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ

ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਅਤੇ ਭੇਦ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ।"[34] ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਿਥ ਕਥਾ ਅਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਰਗ ਹਨ। ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੂਸਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮੇਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਲੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ 'ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ' ਜਾਂ 'ਬਾਤ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ 'ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗ ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਹੀ ਅਧੀਨ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ 'ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੀ ਢੁਕਵਾਂ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਮਿਥ, ਦੰਦ ਕਥਾ ਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਜੋ ਲਿਖਤੀ ਜਾਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਇਹ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਘਟਦੇ ਵਧਦੇ, ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਅਦਭੁਤ ਪਾਤਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਭੌਤਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਹੋਏ, ਕਦੀ ਮਾਨਵੀ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪਿੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿੱਅਤ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ, ਕਿਸੇ ਵਰਜਣ (taboo) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਕਦੇ ਕਿਸੇ ਮੰਨਣ (totem) ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ, ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਕਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕ ਦੀ ਬੀਰਤਾ, ਯੋਗਤਾ, ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦੇ, ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਸੁਭਾ, ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਕਲਪਨਾ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵਿਦਿਆ, ਸੋਧ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਹਨ।"[35] ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਧੀਨ ਮਿਥ, ਦੰਤ ਕਥਾ ਅਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਖ ਲਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਦੂਸਰਾ, ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕੇਵਲ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਲਈ 'ਲੋਕ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਦੋਨੋਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਵਲੋਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਵਾਰਤਾ** ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਸੂਤਰਬੱਧ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ 'ਲੋਕ-ਕਥਾ' ਲਈ 'ਲੋਕ ਵਾਰਤਾ ਬਿਰਤਾਂਤ' ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਵਾਰਤਾ ਦਾ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੇ ਖਿਲਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਕ੍ਰਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੁਤਾਬਿਕ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[36]

ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ 'ਲੋਕ ਕਥਾ' ਜਾਂ 'ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ' ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸ਼ਬਦ

'ਲੋਕ ਗਾਥਾ' ਸੁਝਾਇਆ ਹੈ।[37] ਅਸਲ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗਾਥਾ ਅਸੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਬੈਲਡ (balled) ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਇਹ ਲੋਕ ਗਾਥਾ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਲੋਕ ਕਥਾ' ਲਈ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਿਲਕੁਲ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ 'ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਨਵੀਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ 'ਲੋਕ ਕਥਾ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪੀ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬਹੁ-ਭਿੰਨ ਰੂਪ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਣਾ ਸਪੇਸ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਰਚੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਮੁੜ ਸਿਰਜੇ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[38] ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਸਮੂਹਿਕ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਮੌਖਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਮੁੜ ਸੰਚਾਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਪੂਰਣ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਮਿਥ ਨੂੰ ਕਥਾ, ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਕਥਾ (ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ) ਨੂੰ ਬਾਤ ਕਹਿਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਸੁਝਾਅ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਰਵਾਇਤ' ਸ਼ਬਦ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਖਾਣ ਪੀਣ ਅਤੇ ਪਹਿਨਣ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਬਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਬੁਝਾਰਤ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤਿੰਨੋ ਸ਼ਬਦ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਫੋਕਟੇਲ' ਲਈ 'ਲੋਕ ਕਥਾ' ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਇਸ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗਲਤ ਫਹਿਮੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ, ਸੋਚ, ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ (ਮਨੁੱਖ, ਜਾਨਵਰ ਤੇ ਪੰਛੀ ਆਦਿ) ਰਾਹੀਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀਓ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਰੂਪ ਲੋਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਭਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਥੂਲ ਫੈਲਾਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਰੂਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਇਕਾਈ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ 'ਮਧਕਾਲੀਨ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਹੈ ਰੂਪ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਰੂਪ ਵੀ ਲੰਮੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਹਿਜੇ-ਸਹਿਜੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਰੂਪ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਵੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਵੀ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਉਸ ਰੂਪ ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਢਲ ਚੁੱਕੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਇਤਨੇ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤ ਹੋਂਦ ਨਿਖੇੜੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ।"[39] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਇਕਹਿਰਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੰਬੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਵਸਤੂ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਸੀਮ ਜੀਵ ਵਿਚ ਵੀ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।' ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਛੋਟੀਆਂ ਭਾਵੇਂ ਹੋਣ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲੰਬੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਇੱਥੇ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਪੱਖ ਹਨ। ਜੋੜ ਤੋੜ ਕਰਕੇ ਹਰ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ, ਨੀਤੀ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਵਰਗ ਜਾਂ ਘਰ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਸੰਭਾਲਣੀ, ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਉੱਪਰ ਫਤਹਿ ਹਾਸਲ ਕਰਨੀ, ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਦਿਵਾਉਣੀ, ਦੋਸਤ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਹਰ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਚਾਲਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਪੱਖ ਹੀ ਹਨ। ਤ੍ਰੀਆ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ, ਸੌਂਕਣਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ, ਮਾਂ-ਪਿਉ ਵਲੋਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ/ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਢੰਗ ਤਰੀਕੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੈਂਕੜੇ ਪਾਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਗੌਲਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ, "ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅੰਸ਼ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ।"[40] ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਇੱਕੀ (21) ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਚੰਗੀ ਪਤਨੀ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ, ਮਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਉਣਾ, ਬੇਵਫਾ ਪਤਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਦੁਆਉਣਾ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਲਾਲਚ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ, ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਦਾ ਅਸਰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ, ਹੇਰਾ-ਫੇਰੀ ਦਾ ਸਫ਼ਾਇਆ ਕਰਨਾ, ਚੰਗੇ ਵਰ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ ਆਦਿ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜੱਟ ਅਤੇ ਬਾਣੀਏ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਵਰਗ ਜਾਂ ਜਾਤੀਗਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਕਿਸਾਨ ਮੀਂਹ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੀਂਹ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਜਾਦੂ ਟੂਣੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਘੱਟ ਮੀਂਹ ਵਾਲੀਆਂ ਫ਼ਸਲਾਂ ਤੇ ਪੌਦਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਮੀਂਹ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਥੋਂ ਵੀ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਹਿੱਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।[41]

ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਯਥਾਰਥ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਹੋਵੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਇੱਛਿਤ ਯਥਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਰਾਜੇ ਰਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਯਥਾਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਕਹਾਣੀ ਰਾਜੇ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਯਥਾਰਥ ਲੋਕ ਦਾ। ਨਾ ਰਾਜੇ ਦਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੀਤ ਲੋਕ ਦਾ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਗੱਲ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਰਾਜੇ ਦੀ, ਦੇਵ ਦੀ ਜਾਂ ਪੰਛੀ ਦੀ ਬਾਤ ਕਹਿ ਕੇ।"[42] ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਅਵਦਾਨ' ਜਾਂ 'ਦੰਤ ਕਥਾ' ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ। ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਹੀਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤ ਲਈ ਵੀ। ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਉੱਪਰ ਆਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਇੰਨਾ ਹੀ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਾਣੇ ਬਾਣੇ ਵਿਚ ਵਰਗ ਤੇ ਜਾਤੀ ਹਿੱਤ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿਕਰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਓਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਦੂਸਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਸ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸਤਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਲੋਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਕਿਸੇ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਉਹ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਇਕਾਈ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਢ ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[43] ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਜੀਵਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਤਾਂ ਹੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਵਿਚ ਅਨੋਖਾਪਨ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਹੋਵੇ। ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ (ਲੋਕ ਮਨ) ਉੱਪਰ ਪੈਂਦੇ ਗਹਿਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਜਾਤੀ ਨੇ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਲੋਕ ਮਨ ਨਵਾਂ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਨਵੀਂ ਰਚਨਾ ਅਸਲੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਦੀ ਹੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਨਵੀਨਕਰਨ। ਲੋਕ ਮਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਕਦੇ ਟੁੱਟਦਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਨਵੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸਾਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[44]

ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਸੰਸਾਰਕ ਜਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ, (2) ਵਿਸ਼ਵਾਸਪਰਕ ਅਤੇ (3) ਅਧਦੈਵਿਕ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵਾਸਪਰਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਦੈਵਿਕ ਅਦਭੁੱਤ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਹਨ। ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਘਟਨਾ, ਪਾਤਰ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ

ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਵੀ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਪਰਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਦੈਵਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾ (tale type) ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾ (tale type) ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕਥਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿਸੇ ਜਟਿਲ ਕਥਾ ਵਿਚ ਵਲੀਨ ਹੋਣ 'ਤੇ ਰੂਪ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ।"[45] ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਇਕ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਹੈ 'ਪਰ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾ ਦੀ ਇਕਾਈ ਇਕੋ ਕਥਾ ਰੂੜ੍ਹੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵੀ।'

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਸੰਕਲਨ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਆਪਣੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਜਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਆਰਨਰ ਥਾਮਸਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਟਾਈਪ ਆਫ਼ ਦਾ ਫੋਕਟੇਲਜ਼** ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਚਾਰ ਸੌ ਨੜਿੱਨਵੇਂ (2499) ਦੇ ਰੂਪ ਗਿਣਾਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੰਨੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਰੂੜ੍ਹੀ 'ਭਾਲ' (search) ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਮੌਕਾ ਮੇਲ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਜੰਗਲ ਵੱਲ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਦਾ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਹੜੀਆਂ ਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਇਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ ਸਨ।'

ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕੇਵਲ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਮਨ ਲਈ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਜੋ ਕਲਪਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਮਨ ਅਜਿਹਾ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂਪੁਰਖ, ਸੰਤ, ਮਹਾਤਮਾ ਜਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਾ ਅਸੰਭਵ ਨੂੰ ਵੀ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥੂਲ ਅੰਤਰ' ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਕਲਪਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂਆਂ ਪੀਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨ

ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੁਪਨ ਅਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਲੋਕ ਮਨ ਇਸੇ ਲਈ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸੱਚ ਕਰਕੇ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਮਨ ਮੂਲ ਅਤੇ ਪਰਛਾਵੇਂ, ਅਸਲ ਅਤੇ ਨਕਲ, ਅੰਸ਼ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ੀ ਆਦਿ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਲਾਗਵੇਂ ਟੂਣੇ ਉੱਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਿਚ ਮੂਲ, ਨਕਲ ਵਿਚ ਅਸਲ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ੀ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਨਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ ਨੂੰ ਵੀ ਚੇਤਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਛੇਵੀਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਲੋਕ ਮਨ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਦਾ ਹੈ।' ਸੱਤਵੀਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਮਨ ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਅਤੇ ਆਖ਼ਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਮਨ ਲਈ ਟੂਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹੀ ਸਹਿਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[47] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਦਿ ਮਾਨਵ ਜਾਂ ਜਾਦੂ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਟੁੱਟਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਿਰਾਧਾਰ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਸਮਝ ਗੋਚਰੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅੰਸ਼ ਤੇ ਅੰਸ਼ੀ, ਅਸਲ ਤੇ ਨਕਲ ਅਤੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਨ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਅਰੂਪ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵੀ ਨਾਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵੀ ਜੋ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਐਟਮ (ਅਣੂਆਂ) ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਨਾਮਕਰਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਨੰਗੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਟੂਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਉਪਲਬਧ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਪਰ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਾਂਗ ਹੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਮੱਤ ਭੇਦ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਸੁਲਝਾਉਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਜਾਰੀ ਰੱਖੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਅੱਠ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਪੁਰਾਣ-ਕਥਾ (myth), (2) ਅਵਦਾਨ (legend), (3) ਨੀਤੀ ਕਥਾ (fable), (4) ਪਸ਼ੂ ਕਹਾਣੀ (animal tale), (5) ਪਰੀ-ਕਥਾ (fairy tale), (6) ਪ੍ਰੇਤ-ਕਥਾ (ghost story), (7) ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ (riddle tale) ਅਤੇ

(8) ਟੋਟਕੇ ਜਾਂ ਹਕਾਇਤਾਂ (anecdote)।[48] **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸਤੇਂਦ੍ਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਸਹੀ ਠਹਿਰਾਇਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਰਗ : ਮਿਥ, ਦੰਤ-ਕਥਾ ਤੇ ਕਲਪਿਤ ਕਥਾ ਹੀ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਕਲਪਿਤ ਕਥਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਜਨੌਰ ਕਥਾ, ਪਰੀ ਕਥਾ ਤੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ 'ਨਿਰੋਲ ਕਲਪਿਤ' ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ।[49] ਜਦੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਪੱਚੀ (25) ਰੂਪ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੀ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਛੱਤੀ (36) ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਖ਼ੀਰ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਪੱਚੀ (25) ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਸੰਤੋਖਜਨਕ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਉਲਝਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਕਹਿ ਕੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਲਈ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਵਰਤਾਰਾ ਆਧਾਰ, ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਾਤਮਿਕ ਆਧਾਰ। ਉਤਪਤੀ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਫਿਰ ਛੇ (6) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: ਨਾਪੀਕਰਨ, ਭੌਤਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ, ਨੈਤਿਕ, ਰੂਹਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਤ ਆਧਾਰ। ਵਰਤਾਰੇ ਪੱਖੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ : ਅਚੰਭਾ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਭਰਮ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੱਤ ਵੰਨਗੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ: ਕਥਾ, ਨੀਤੀ, ਪਰੀ, ਬਾਤ, ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ, ਗਾਥਾ ਤੇ ਟੋਟਕਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਕੀ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵੰਡ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਗਾਥਾ ਤੇ ਬਾਤ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਗਾਥਾ ਨੂੰ ਦੰਤ ਕਥਾ ਤੇ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਤ ਨੂੰ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਦੇਵ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ। ਕਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਚਨ, ਸੁਖਨ ਤੇ ਮਹਾਤਮ ਰੱਖੇ ਹਨ।[50]

ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਕੀ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਜੋ ਗਾਥਾ ਤੇ ਬਾਤ ਹੈ, ਦੰਤ ਕਥਾ, ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਤੇ ਦੇਵ ਕਥਾਵਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਖੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਾਕਾਰ ਕੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਮਿਥ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗ਼ਲਤ ਨੀਂਹ ਧਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੱਤ (7) ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਥਾ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਿਛਲੀ ਵੰਡ ਰੱਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤ (7) ਕਥਾ ਸਮੂਹ ਹਨ: ਚਿੜੀ ਕਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਰੋਧ 'ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ, ਰੀਤੀ ਅਤੇ ਤਿੱਥ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਰਾਜੇ ਰਾਣੀਆਂ, ਚਕਵਾ-ਚਕਵੀ, ਹੰਸ-ਹੰਸਣੀ, ਯੋਗੀ-ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਅਤੇ ਤੋਤਾ-ਮੈਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਬਹੁ ਵਿਹੁਅਤਾ ਦੇ ਰਿਵਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਅਤੇ ਅਦਭੁੱਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ।[51] ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੇਕਰ ਆਖ਼ਰੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਦਭੁੱਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਚੁੜੇਲ, ਜਿੰਨ, ਪਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਅਦਭੁੱਤ ਵਰਤਾਰੇ ਉਪਰਲੇ ਕਥਾ-ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਹਰੇਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਹਨ। ਤੀਜੇ ਕਥਾ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਏਨੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਥਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: (1) ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ (3) ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ।[52] ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਨਾਕਾਰ ਕੇ ਪੱਚੀ ਵਰਗ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ. ਸਤੇਂਦ੍ਰ, ਸ੍ਰੀ ਮੋਹਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਜੈਨ ਆਦਿ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। (1) ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡ : ਪ੍ਰੀਤ ਕਥਾਵਾਂ, ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੀਰ ਕਥਾਵਾਂ। (2) ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੰਡ : ਇਸ ਅਧੀਨ ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ, ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ, ਪੰਛੀ/ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। (3) 'ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ, ਥੀਮਕ ਪਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਤ ਦੇ ਤੀਹਰੇ ਇਕਸਾਰ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ।' ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਿਥ, ਦੰਤ ਕਥਾ ਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[53] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕਥਾਨਕ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਰੇਖਾ ਅਤੇ ਰੁਖ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਸੱਤ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਤ ਕਰਕੇ ਤਰਕ ਸੰਗਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ : (1) ਸੰਦਰਭ, (2) ਲੋੜ/ਆਸ/ਮਜ਼ਬੂਰੀ/ਘਾਟ, (3) ਮਿਲਾਪ-ਟਕਰਾਅ, (4) ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ, (5) ਟਾਕਰਾ, (6) ਵਿਚੋਲਗੀ, (7) ਨਿਬੇੜਾ।"[54]

ਵੀ. ਪਰਾਪ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਸੱਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ

ਵੰਡ ਨੂੰ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਅਪੂਰਣ ਅਤੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧੀ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਦਵੰਦੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਤਿ ਦਵੰਦੀ ਪਾਤਰ।[55] ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਪਿਛਾਂਹ ਕਰਕੇ ਛੇ (6) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।[56]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਿੱਟੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। (1) ਮਿਥ, (2) ਦੰਤ ਕਥਾ, (3) ਨੀਤੀ ਕਥਾ/ਪਸ਼ੂ ਕਥਾ/ਜਨੌਰ ਕਥਾ, (4) ਪਰੀ ਕਥਾ, (5) ਯਥਾਰਥ ਕਥਾ, (6) ਫੁਟਕਲ : ਪ੍ਰੇਤ ਕਥਾ, ਸਾਖੀ, ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ, ਟੋਟਕਾ, ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿਤ੍ਰ, ਮਹਾਤਮ, ਪ੍ਰਮਾਣ ਕਥਾ ਅਤੇ ਸਿੱਧੀ।

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਾਰਣ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ, "ਇਸ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੇ ਕਾਰਣ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜੁਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਣ ਦਾ ਹੈ।"[57] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਮੰਨੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ 'ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਰੁੱਖ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਸਾਮੀ ਕਥਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਿੱਥੇ ਭਾਰਤੀ ਕਥਾ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਦਕਾ ਸੁਖਾਂਤਕ ਅੰਤ ਪ੍ਰਤਿ ਉਲਾਰ ਰਹੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਨੁਭਵ ਸਦਕਾ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਥਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਰਹੀ ਹੈ।"[58]

ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਦੂਸਰਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਸਮਾਜੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ 'ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਸ਼ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਨ' ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਯਥਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਭਾਰੂ ਰਿਹਾ ਹੈ'। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ (ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ) ਵਿਚ ਆਲੌਕਿਕ ਅੰਸ਼ ਤਾਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ 'ਪਰਾ ਭੌਤਿਕ ਜਾਂ ਅਭੌਤਿਕ ਅੰਸ਼ ਨਾ ਹੋਣ ਬਰਾਬਰ' ਹਨ। ਤੀਸਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਘਟਨਾ ਸਥਲ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨਕ ਪਾਸਾਰੇ 'ਪੇਂਡੂ ਕਿਸਾਨੀ, ਗ਼ੈਰ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰੇ ਹਨ।' ਚੌਥਾ ਬਦਲਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਧਾਰਾ, ਬਦਲਦੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਧਾਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ

ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਸੁਹਜ ਚੇਤਨਾ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਮਰਦ ਇਸਤਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਕੂਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਦਾ ਅਤਿ ਮਾਨਵੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਜਦਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਜਾਤੀਗਤ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਕੀਮਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ।[59]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਜੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਧਰੇ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਰੂਸੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ. ਪਰਾਪ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਵੀ. ਪਰਾਪ ਵਲੋਂ ਸਥਿਰ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਕੱਤੀ (31) ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, "ਪਰਾਪ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਈ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ।" ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ. ਪਰਾਪ ਵਲੋਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਸੱਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧੂਰਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, "ਪਰਾਪ ਦੀ ਇਹ ਵੰਡ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[60]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ. ਪਰਾਪ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਫਰੋਵ ਰੂਸੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵੀ ਸਲਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੰਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਯੁੰਗ ਦੀਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਥਾਂ ਅਤੇ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਰਾਸ ਕਲਚਰ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਐਡਵਰਡ ਟਾਇਲਰ ਅਤੇ ਜੇਮਜ਼ ਫਰੇਜ਼ਰ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਰਾਸ ਕਲਚਰ ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਪਰ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਮਿਥ ਅਤੇ ਰਿਚੁਅਲ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਿਆਂ ਆਦਿਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ।" ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਂਦਾ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਵੀ. ਪਰਾਪ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਕੰਗਾਸ ਮਰਾਂਡਾ ਦੇ ਲੋਕ

ਕਹਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ 'ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਭਾਂਤ ਦਾ ਕਾਰਜ' ਇਸ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਗਾਸ ਮਰਾਂਡਾ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ।"[61] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਏ.ਜੇ. ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਲੋਨਾਰਟ ਇਲੀਆਸ (Lonnort Elias) ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਫਿਨਲੈਂਡ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਬਰੇਮੋ ਤੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਵਲਾਦੀਮੀਰ ਪਰਾਪ ਦਾ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਉਧਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਹੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਦੇ ਨਿਬੰਧ 'Structural Anlaysis of Narratives' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਬੜਾ 'ਸਪੱਸ਼ਟ ਪਰ ਅਧੂਰਾ ਤੇ ਸੀਮਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਭਾਵੇਂ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਤ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਉਹ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ (ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ) ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਥਾ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੇ ਅਰਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਬੇਮੁਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[62]

ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਐਂਡਰਿਊ ਈਗਾਰ ਅਤੇ ਪੀਟਰ ਸੈਗਵਿਕ (Andrew Edgar and Peter Sedgwick) ਦੀ ਪੁਸਤਕ **Key Concept in Cultural Theory** ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲਕੋਹਨ (A.L. Kroebar and Cycle Kluckhohn) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਇਕ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤਾ।...ਪ੍ਰਤੀਕ ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੋਧ ਹੀ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਚਾਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ 'ਚੋਂ ਹੋਣ ਚਾਹੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ, ਉਸ ਦੀ ਅਰਥਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[63]

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਹੋ ਰਹੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਦੁਜੈਲੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਰਤ ਕੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਖੱਪੇ ਵੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੱਪਿਆਂ ਕਾਰਣ ਹੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਬੱਝਵਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਉੱਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਇਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਾਰੇ ਨਿੱਠ ਕੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜੇ. ਐਬਿਟ, ਆਰ.ਸੀ. ਟੈਂਪਲ, ਜੇ. ਵਿਲਸਨ, ਜੇ.ਡਬਲਿਊ. ਜੰਕਸਨ, ਐੱਚ.ਏ. ਰੋਜ਼ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਵਿਨਰਟਨ ਅਤੇ ਫਲੋਰਾ ਸਟੀਲ ਦਾ ਨਾਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ** (ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ) ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ 1875 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 2005 ਈਸਵੀ ਤੱਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਛਪੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਵਸਤੂ, ਵਰਗ ਵੰਡ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਕੋਸ਼, ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਤੇ ਮਿਤੀਹੀਣ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ, ਖੋਜ ਨਿਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹਰੇਕ ਉੱਪਰ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਛਪੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਜਿਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਈ ਨਿਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵੱਲ ਤਕਰੀਬਨ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਗਿਆ।' ਲੋਕ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਸੁਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਭਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਲੋਕਯਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪਹਿਚਾਨਣ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ (**ਲੋਕਯਾਨ ਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**) ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਫਿਰ ਵੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[64] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ** ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ, 'ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।...ਪਰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਸਿਰਫ਼ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇਣ ਵੱਲ ਹੀ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।' ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ

ਟਿੱਪਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਜਦੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਤਾ) ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਖੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਮਨੋਰਥ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਦੇ ਕਹਿਣ ਮੁਤਾਬਿਕ ਉਸ ਦਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਗਰੇਮਾਸ ਦੇ ਮਾਡਲ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੇਡਾ ਜੇਸਨ ਤੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮਾਡਲਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲਾ ਨਾਇਕ 'ਕਿਵੇਂ ਤੇ ਕਿਉਂ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਰਚਨਾ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਯੋਗੀ ਵਤੀਰਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਿਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਮੁੜ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।' ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੁਖ ਕਰਤਾ ਕੌਣ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਖਾਹਿਸ਼ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਕੀ ਹੈ? ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਖਾਹਿਸ਼ ਨੂੰ ਕਿਹੜੇ ਢੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਇਕ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਇਕ ਦੀਆਂ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਪਿੱਛੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੀ. ਪਰਾਪ ਦੇ ਮਾਡਲ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਹਰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਕਰਤਾ, ਉਦੇਸ਼, ਦਾਤਕ ਲੈਣ ਵਾਲਾ, ਸਹਾਇਕ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਰ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਦੇ ਪਾਤਰ ਨਿਭਾ ਰਹੇ ਹਨ।"[65] ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਉੱਪਰ ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਇਉਂ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤੱਤ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਮਾਡਲ ਇਉਂ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣ ਲੱਭਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਜੋ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਮਤਭੇਦ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੇ ਜੋ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੋਣ ਪਿੱਛੋਂ ਧਾਰਿਆ ਹੈ, ਇਉਂ ਹਰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਸੰਰਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ।"[66] ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਥ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਲੋਂ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਿਥ 'ਚੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲਈ ਆਮ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਨਾਲ ਇਕ ਤਾਂ ਅਚੇਤ ਵਿਚ ਮਿਥਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਿਥਕ ਜਗਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[67] ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।'

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਕਈ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਦੇਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਜਿੱਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਵਾਰਤਾ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਸੀ ਉੱਥੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਾਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ।"[68]

ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਦੀ 2007 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ: ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ** ਵਿਚ ਡਾ. ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ "ਪਰੀ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ" ਅਤੇ ਸੁਖਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗਾਥਾ" ਉੱਪਰ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਟਿੱਪਣੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਉਲੀਕਿਆ। ਕੇਵਲ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਰਵੇਖਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜੇ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ, 'ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ-ਕਹਾਣੀ ਪੁਰਾਣੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਪਰ ਸਮਝੌਤੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸੁਖਾਂਤਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਵਧਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਅਖ਼ੀਰ ਕਿਸੇ ਸਮਝੌਤੇ ਉੱਪਰ ਮੁਕਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉਲੰਘਣ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਮੇਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸੁਖਾਤਮਕ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚਣਾ ਲੋਚਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਰਤਾ ਕੁ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ।"[69]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲੋਕ ਕਥਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਕਥਾਨਕ ਵਿਉਂਤ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਦੇ ਉਲਟ ਲੋਕ ਕਥਾ ਇਕਹਰੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਬਣਤਰ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਿਆਨ ਸਮੇਂ ਮੁੱਖ ਜ਼ੋਰ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਥਾਕਾਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਟੇਕ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਪਾਤਰ ਦੇ ਸਥੂਲ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਬਿਆਨਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਘਾੜਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਪ੍ਰਤਿ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਨਿਖੜਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਤਿ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[70]

ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਮੌਖਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲਤਾ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ।' ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੁਹਰਾਉ ਮੂਲਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਮੋਟਿਫ਼ਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਦੁਹਰਾਉ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਟਾਕਰੇ ਦਾ ਨਿਯਮ' ਵੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਅਹਿਮ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਟਕਰਾਉ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ 'ਸੁਮੇਲਤਾ ਦਾ ਨਿਯਮ' ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਭਿੰਨ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾਉ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਯਥਾਰਥਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ 'ਪਰਾ-ਬਿਰਤਾਂਤ' ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਪਾਤਰ ਤੇ ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਅੰਗ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਭਾਵੇਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਥਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ (ਸਾਂਝ ਤੇ ਨਿਖੇੜ) ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਤੇ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲਿਆਵਾਂਗੇ।

1. ਮਿਥ :

ਜਿਸ ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਮਿਥ' ਜਾਂ 'ਪੁਰਾਣ-ਕਥਾ'। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਮਧਕਾਲੀ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਮੁਢਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੌਲਿਕ ਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮਿਥ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣਾ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਜੇ ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ। ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਦੁਹਰਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਦੇਵ ਕਥਾ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮਿਥ ਲਈ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ।[71] ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ

ਪਛਾਣਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ, "ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਇਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੇ ਕਥਾ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਈ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਣ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜੋ ਲੌਕਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਮਿਥਾਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਸਭ ਉਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਾਉਂਦੀਆਂ। ਸੋ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਿਥ ਦਾ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।"[72] ਮਿਥ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਕਾਰਣ ਮਿਥਾਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਥ 'ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਿਰਜਿਆ ਭਰਮ ਜਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਰਧਾ ਰੱਖ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਕਹਿਣੇ ਵਾਂਗ ਭਟਕਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਿਥ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਬੜਾ ਰੌਚਕ ਹੈ। ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਭੋਗਦੀ ਹੈ। ਮਿਥ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਜਾਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ (ਕਬੀਲਾ ਬਿਰਤੀ), ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਚੱਕਰ ਬਖਸ਼ਦੀਆਂ ਹਨ।"[73]

'ਇਨ੍ਹਾਂ (ਮਿਥ ਕਥਾ) ਵਿਚ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਆਲੌਕਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦੇ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਥਾਂ ਵਿਚ ਆਈ ਗਿਰਾਵਟ ਕਾਰਣ ਇਹ ਕੁਝ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। 'ਪੁਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇਵ ਤੋਂ ਲੋਕ ਵੱਲ' ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰਾਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਿਥ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਿਥਾਂ ਬਾਰੇ ਦੋ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। "ਇਕ ਧਿਰ ਮਿਥ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤੰਨ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ, ਮਿਥ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਜਿਹਾ ਹੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਜਟਿਲ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ ਸਭਿਅਕ ਅਤੇ ਅਸਭਿਅਕ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਚੇਤੰਨਤਾ (Structural Conciousness) ਹੈ ਜੋ ਆਦਿਮ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਜਮਾਂਦਰੂ ਗੁਣ ਹੈ।"[74] ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਧਿਰ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰਿਆ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਅਸਭਿਅਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਨ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਮਨ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਮਿਥ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਪੂਰਵ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਲੌਕਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੋਧਿਆਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਮਿਥ ਆਖਦੇ ਹਨ।"[75] ਉੱਪਰ ਸੰਕੇਤ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ 'ਧਰਮ-ਕਥਾ' ਜਾਂ 'ਮਿਥ-ਕਥਾ' ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾ ਮਿਥ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ

ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਪੁਰਾਣ ਹੀ ਹਨ। ਮਿਥਾਂ 'ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਿਰੂਪਣ ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਾਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤਿਕਥਨੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਯੁਕਤ ਭੈਅ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡੇਵਿਡ ਬਿਡਨੇ ਅਤੇ ਵੀ. ਐਲਵਿਨ (David Bidney and V. Elwin) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਮਿਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਥ 'ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਚਾਈ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ, ਮਿਥੀਕਲ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ।"[76] **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਵਿਰਸਾ** (**ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ**) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਮਿਥ ਕਥਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਬਦਲਦਿਆਂ 'ਪੁਰਾਣ-ਕਥਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਮਿਥ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਦੱਸਦਿਆਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਖੀ ਗਿਣਤੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਠਾਰਾਂ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਰਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਢੇਰ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ 'ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾ' ਪਦ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[77] ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਮਿਥ ਨਾਲ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਆਪ ਹੀ 'ਮਿਥਕ-ਕਥਾਵਾਂ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਿਥਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਛੇ (6) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: (ੳ) ਪੌਰਾਣਿਕ ਭਗਤਾਂ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ-ਮੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਿਥਿਕ ਰਾਜਿਆਂ ਬਾਰੇ, (ਅ) ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਅਥਵਾ ਰਮਾਇਣ ਸੰਬੰਧੀ, (ੲ) ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਅਤੇ ਭਗਵਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਬਾਰੇ, (ਸ) ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, (ਹ) ਫੁਟਕਲ ਮਿਥਕ ਕਥਾਵਾਂ, (ਕ) ਇਸਲਾਮੀ ਅਥਵਾ ਸਾਮੀ ਕਥਾਵਾਂ।[78] ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਵੀ ਅਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਅਧੀਨ ਬਹੁਤੀਆਂ ਮਿਥਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡੇਵਿਡ ਬਿਡਨੇ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਮਿਥਕ ਕਥਾਵਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ, ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[79] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੀ. ਮੈਲੀਨੋਵਸਕੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਮਿਥ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਿਥਕ ਕਥਾਵਾਂ ਆਰੰਭ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਬਣਾਉਣ, ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਲਾਗੂ ਕਰਨ, ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਠੋਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਰਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।"[80]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਿਥ ਨਾਲ ਕਥਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਡਾ. ਥਿੰਦ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ (ਮਿਥਕ ਕਥਾ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਟਿੱਪਣੀ ਦਾ

ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਮਿਥ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਮਿਥ (Myth) ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਥ' ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਗਰੀਕ ਸ਼ਬਦ ਮੂਥਾਸ (Muthus) ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਬੋਲਣਾ, ਕਹਾਣੀ, ਨੀਤੀ ਕਹਾਣੀ। 'ਮਿਥ' ਸ਼ਬਦ ਪੁਰਾਤਨ ਸਲਾਵਿਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਮਿਸਲ' (Mysle) ਦਾ ਵਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਵਿਚਾਰਨਾ, ਘੋਖਣਾ। ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇਣ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਮਿਥ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੋਧ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਲੋੜ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਤੋਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਸਾਂ, ਉਮੰਗਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਤੋਲਦੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੂਹ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਤੇ ਨਰੋਈ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[82] ਡਾ. ਖਹਿਰਾ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਮਿਥ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮਿਥਿਕ ਕਥਾ 'ਬਾਤ' ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੁਰਾਤਨ ਤੋਂ ਨਵ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪੂਰਕ ਵਾਲਾ ਹੈ।' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਵੀ. ਪਰਾਪ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਡੇਵਿਡ ਬਿਡਨੇ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ 'ਮਿਥ' ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਲੋਕਯਾਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਜਾਤੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਸਾਰਥਕ ਕੀਮਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।"[83] ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਮਿਥ ਕਥਾ ਨੂੰ ਦੰਤ ਕਥਾ, ਫੈਂਟਸੀ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਗੱਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੰਨਦਾ ਇਸ ਨੂੰ (ਮਿਥ ਨੂੰ) ਲੋਕ ਕਥਾ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮਿਥ ਕਥਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਗਿਆਨ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵੀ ਹੈ।' ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਅਵਤਾਰ ਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (3) ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (4) ਮਾਨਵ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (5) ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਿੰਡਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ, (6) ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿਥ ਕਥਾਵਾਂ।[84] ਨਾਰਥਰਾਪ ਫਰਾਈ (Northrop Frye) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਾਂ 'ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੁਝ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।' ਮਿਥ ਨੂੰ 'ਝੂਠਾ-ਇਤਿਹਾਸ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।[85]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਮਿਥ ਦੀ ਕੀਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮਿਥ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮਿਥ ਆਦਿਮ ਸਦੀਵੀ, ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਉਂਤਿਆ ਅਜਿਹਾ ਕਥਾ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ, ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕਤਾ, ਦੈਵਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਦੈਵਿਕਤਾ, ਅਲੌਕਿਕਤਾ, ਕਥਾਨਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਮੁੱਖ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ।...ਮਿਥ ਵਿਚ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਭੁਲਾਵਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[86]

ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਮਿਥ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਵਲੋਂ ਮਿਥ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਕਥਾ (Myth) ਦੇ ਪਾਤਰ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਇਹ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਅਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਸੁਰਾ, ਦੈਂਤਾਂ ਜਾਂ ਰਾਖਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਦੇਵਤਿਆਂ (ਸੁਰਾਂ) ਜਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਥਾ ਦੀ ਪਾਤਰਾਵਲੀ ਦੀ ਇਕ ਰੌਚਕ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਂ ਅਪਵਿੱਤਰ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[87] ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ 'ਮਿਥ' ਦੀ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।

2. ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ :

'ਮਿਥ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦਿਲਚਸਪ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਅਦਭੁੱਤ ਵੀ ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮੇਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਝ ਗਲਪ ਦਾ। ਮੂਲ ਅੰਕੁਰ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਮਨੌਤਾਂ, ਜਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜਾਲਾ ਬੁਣ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਕਥਾ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਰਚਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਆਪਣੀ ਸੋਚਣੀ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[88] ਦੰਤ-ਕਥਾ ਦੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, 'ਸੁਣੀ-ਸੁਣਾਈ ਗੱਲ ਜੋ ਲੋਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਈ ਹੋਵੇ।' ਇਸ ਨੂੰ ਲੀਜੈਂਡ (Legend) ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥ 'ਅਵਦਾਨ' ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ 'ਅਵਦਾਨ' ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਦੰਤ ਕਥਾ ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਤੋਂ ਮਿਥ

(ਅਰਧ ਇਤਿਹਾਸਕ) ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਭਾਵੇਂ ਸਥਾਨ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਕਾਲ ਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਘਟਨਾ ਦਾ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ।"[89] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਮਾਇਣ ਅਤੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਥਾਂ ਵੀ ਕਹਿ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਕਈ ਕਥਾ-ਚੱਕਰਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਨਾਥਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾ-ਚੱਕਰ, ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾ-ਚੱਕਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਥਾ-ਚੱਕਰ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾ ਚੱਕਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ੇਖ ਚਿਲੀ ਕਥਾ ਚੱਕਰ, ਲਾਲ ਬੁਝੱਕਲ ਕਥਾ-ਚੱਕਰ ਅਤੇ ਅਕਬਰ ਬੀਰਬਲ ਦਾ ਕਥਾ ਚੱਕਰ ਵੀ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। "ਦੰਤ ਕਥਾ ਦਾ ਸੱਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਤੱਥ ਨਹੀਂ, ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਸੱਚ ਜਾਂ ਲੋਕ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਰਥ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[90] ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸੋਚ ਤੇ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ : (1) ਸੰਖੇਪ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚੰਦਰੀਆਂ ਰੂਹਾਂ, ਡੈਣਾਂ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਬੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਵਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਤ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, (2) ਰਵਾਇਤੀ ਕਹਾਣੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਹਾਣੀਆਂ, (3) ਨੈਤਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ, ਪਰਮਾਰਥਕ ਕਥਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸਾਈ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ।[91]

ਬਾਤਾਂ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਹੇਰ ਫੇਰ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਲੋਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਘੜਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਲਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਲੱਖ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤਿਕਥਨੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਘੜਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਤਨੀ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਗਭਗ ਹਰ ਜਾਤ, ਗੋਤ ਤੇ ਕਬੀਲੇ ਬਾਰੇ ਕਥਾਵਾਂ ਘੜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਦੀਆਂ, ਨਾਲਿਆਂ, ਪਰਬਤਾਂ, ਚਸ਼ਮਿਆਂ ਬਾਰੇ ਬੜੀਆਂ ਅਨੂਠੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਰਚੀਆਂ ਹਨ। ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਤੇ ਸਾਧਾਂ ਸੰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਦੰਦ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਾਖੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਤਾਂ ਗਿਣਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ।"[92]

ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਲਈ 'ਅਵਦਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਵਦਾਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਯਥਾਰਥਕ ਇਤਿਹਾਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਹੋਵੇ।"[93] ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਝ, ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਪਰੰਪਰਾ ਕਦੇ ਵੀ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।' ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ

ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਸੀ.ਐੱਸ. ਵਰਨ, ਸਟਿੱਥ ਥਾਂਪਸਨ ਅਤੇ ਏ.ਐੱਚ. ਕ੍ਰੇਪ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨੌਂ (9) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ : (1) ਸਾਧੂ, ਪੀਰਾਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੋਧਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਪ੍ਰੀਤ ਕਥਾਵਾਂ, (3) ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਕਿਲ੍ਹੇ, ਗੜ੍ਹ ਡੂੰਘੇ ਤਲਾਅ ਜਾਂ ਛੱਪੜ, ਦਰਿਆ, ਸਮੁੰਦਰ ਪੁਰਾਤਨ ਇਮਾਰਤਾਂ, ਬੁੱਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀਆਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬਿਰਤਾਂਤ, (4) ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨਾਂ, ਮੰਦਰਾਂ, ਪਹਾੜਾਂ ਅਤੇ ਗੁਫਾਵਾਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ, (5) ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਬਾਰੇ, (6) ਮਨੁੱਖ ਬਲੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, (7) ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਬਾਰੇ, (8) ਦੈਵੀ ਜੀਵਾਂ ਚੁੜੇਲਾਂ, ਭੂਤ ਪ੍ਰੇਤਾਂ, ਦੈਂਤਾਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਅਤੇ (9) ਜਲਾਵਤਨੀ ਜਾਂ ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲੇ ਬਾਰੇ।[94] **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਹੀ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤੇ ਹੇਰ-ਫੇਰ ਨਾਲ ਦੰਤ ਕਥਾ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਹਾਂ, ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਅਤੇ ਚੌਥੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਗ੍ਹਾ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੇਵੇਂ ਅਤੇ ਸੱਤਵੇਂ ਵਰਗ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਦਿਆਂ ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ ਕੁੱਲ ਸੱਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਲੌਕਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਅਸਚਰਜਤਾ, ਉਤਸੁਕਤਾ ਅਤੇ ਰੌਚਕਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਨਿਆਂ ਪੂਰਵਕ ਗੋਂਦ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਢੁਕਵਾਂ ਨਿਭਾਅ ਆਦਿ ਗੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ।'[95] ਮਿਥਾਂ ਵਾਂਗ ਅਨੇਕਾਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸਲਾਮੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਆਈਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਲੀਜੈਂਡ (Legend) ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਲਾਤੀਨੀ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਲਈ 'ਸਾਗਾ' (Saga) ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੀਰੋ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੱਤ ਵਰਗ ਕੀਤੇ ਹਨ : (1) ਰਾਜ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਠੇ ਨਾਇਕ ਸੰਬੰਧੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਇਕ ਕੌਮ ਵਲੋਂ ਦੂਜੀ ਕੌਮ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਠੇ ਨਾਇਕ, (3) ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਠੇ ਨਾਇਕ, (4) ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ, (5) ਸਥਾਨਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚ ਉੱਭਰੇ ਨਾਇਕ, (6) ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਜਾਂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣਾਂ ਕਰਕੇ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਵਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ (7) ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਕਰਾਮਾਤੀ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ ਚਰਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ।[96]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ

ਅਨੁਸਾਰ 'ਦੰਤ ਕਥਾ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਨਿਰਮੂਲ ਹਨ। "ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਸਹਾਇਕ ਪਾਤਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੋਣ।...ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[97]

ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ 'ਰਵਾਇਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਖੰਡਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਰਵਾਇਤ (ਦੰਤ ਕਥਾ) ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਦੇ ਸੁਪਨੇ, ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਬੋਧ (preception) ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਭਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਨ-ਨਾਇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਹੋਏ ਜਾਂ ਨਾ 'ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਗੌਰਵ' ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਉਭਾਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[98] ਲੇਖਿਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਹਾਰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਉਮੀਦਾਂ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਤਮਿਕ ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਉਸਾਰ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।' ਡਾ. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ ਨੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕ ਸਮੂਹਾਂ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨ ਕੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ, "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਵਾਇਤ (ਦੰਤ ਕਥਾ) ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਗਠਨ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੰਸਥਾਈ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰੀਤੀਆਂ ਨਾਲ ਤਣਾਉ ਟਕਰਾਉ ਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਦਰਲੇ ਮੂਲ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੇ ਦਵੰਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਖੇਤਰ ਹੈ।"[99]

ਦੰਤ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਬੜੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਮਿਥ ਕਥਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੰਤ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

3. ਜਨੌਰ ਕਥਾ/ਨੀਤੀ ਕਥਾ :

ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ ਕਥਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੰਨਗੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਹਨ : (1) ਹੇਤੁਕੀ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਪਸ਼ੂ ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ (3) ਨੀਤੀ ਕਥਾ।[100] ਹੇਤੁਕੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਜਨੌਰ ਜਾਂ ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਨੀਤੀ ਜਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਬਾਲ ਮਨ ਨੂੰ ਬੜੀਆਂ ਟੁੰਬਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ

ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿੱਖਿਆ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਤੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਿਖਾਉਣ ਲਈ ਰਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਆਮ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਗਈਆਂ।"[101] **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ 'ਜਨੌਰ ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੋਕਲੋਰ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਰੂਪ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ : (1) ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ, (2) ਮੁੱਢੀਆਂ, (3) ਜਨੌਰ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਪਸ਼ੂ ਗਾਥਾ, (4) ਉਹ ਕਥਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਗੌਣ ਪਾਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਨਾਇਕ ਦੇ ਸਾਥੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ (5) ਫੁਟਕਲ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[102]

ਨੀਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਚਾਲਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਰਾਜ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਹਨ। 'ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਾਸਾਰ ਹਨ।' ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਨੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, "ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ, ਜੁਗਤ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕ ਸਿਖਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਕਥਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ, ਘਟਨਾ ਵਿਚੋਂ ਮਿਥ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਅੱਡ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[103] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਤੇ ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਹਰ ਉਹ ਕਥਾ ਜਿਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਜਨੌਰ ਹਨ, ਪਸ਼ੂ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਭਾਵ, ਉਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੁਗਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਵਾਉਣਾ; ਹੈ, ਉਹ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਹੈ।"[104] **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ 'ਪਸ਼ੂਆਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ (ਨੀਤੀ ਕਥਾ) 'ਪ੍ਰਧਾਨ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਉਕਤੀ ਅਖਾਣ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।' ਜਨੌਰ ਕਥਾ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ 'ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪਕ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਬਿੰਬ ਫੈਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'

ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਜਨੌਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸੰਬਾਦਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸੰਬਾਦ ਪਦ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਗਦ ਵਿਚ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੀ ਪਸੰਦ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮੂੰਹ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।...ਸਰਲਤਾ, ਸੰਖੇਪਤਾ ਤੇ ਰੌਚਿਕਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਥਾ ਵਸਤੂ ਇਕਹਰਾ ਤੇ ਸਰਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਧਰੇ ਪੀਡੀ ਗੁੰਝਲ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ।"[105] ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਜਨੌਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ 'ਸੰਗਲੀਬੱਧ ਜਾਂ ਸੰਚਵੀਂ' (cumulative) ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਿਹਾ

ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਚਤੰਤਰ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਕਥਾਵਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾ ਲਈ ਹੈ। 'ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਸਾਡੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਡੀਆਂ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰੌਚਿਕਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਵਿਅੰਗ ਵੀ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਵੀ।'

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ)** ਵਿਚ ਵੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਵਿਅੰਗਮਈ ਉਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਵਾਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣ ਸਹਿਤ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਥਨ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਲੋਕੋਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[106] 'ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਨੀਤੀ ਕਥਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਹੈ।' ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ ਤੇ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਵੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਨ।' ਇੱਥੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਨ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ 'ਮੁੱਢੀਆਂ' ਵੱਲ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਾਂ ਅਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ 'Aetiological' ਕਥਾ ਨੂੰ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਹੇਤੁਕੀ' ਕਥਾ ਦੇ ਸਮਾਨਅਰਥੀ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਲਈ 'ਮੁੱਢੀ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਹੈ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ 'ਮੁੱਢੀ ਤੇ ਅਸਲੇ' ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਥਾਂ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਨਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਿਸੇ ਕਾਰਣ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ ਹੈ। 'ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਇਸਲਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢੀਆਂ ਲਈ 'ਅਸਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦੇ ਹਨ।'[107] 'ਮੁੱਢੀ ਤੇ ਅਸਲੇ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ, ਪ੍ਰਾਣੀ, ਰੂਪ ਰੰਗ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲੱਛਣ (Trait) ਦੇ ਮੁੱਢ ਬੱਝਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਗਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਢ ਕਾਰਣ ਨਿਰਣੇ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।"[108] 'ਮੁਢੀ ਦੀ ਰੌਚਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਫਲ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸਚਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ/ਪਸ਼ੂ ਕਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਜਨੌਰ ਕਥਾਵਾਂ/ਮੁੱਢੀ/ਅਸਲੇ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕਥਾ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਰ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਦੀ ਹੈ।

4. ਪਰੀ-ਕਥਾ :

'ਪਰੀ' ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਪਰ੍ਹਾਂ ਵਾਲੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਔਰਤ'। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰੀ ਉੱਡ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ

ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'ਫੇਅਰੀ' (fairy) ਸ਼ਬਦ ਪਰ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ ਛੋਟੇ ਜੀਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅਪਸਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਪਰ ਅਪਸਰਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਉਹ ਇੰਦਰ ਦੇ ਅਖਾੜੇ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਰਤਕੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰਾਪ ਕਾਰਣ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾ ਕੱਟ ਕੇ ਵਾਪਸ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਸ੍ਰੋਤ ਹਨ ਸਾਮੀ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾਈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਨਿਰੋਲ ਮਨ ਦੀ ਮੌਜ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ 'ਅਨੋਖੀ ਤੇ ਆਲੌਕਿਕ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਨਾਇਕ ਅਨੇਕਾਂ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਝਾਘਦੇ, ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੇ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਨਾਲ ਹੀ ਕਹਾਣੀ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[109] **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ** ਪੁਸਤਕ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਦੇਵ, ਜਿੰਨ ਆਦਿ ਅਮਾਨਵੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰੀ ਕਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। **ਬਾਤਾਂ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ** ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਰੌਚਿਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਨਵਾਂ ਸਾਹਸ ਜਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਕਟ ਵੇਲੇ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਰਹੱਸਮਈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਪਨੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਜਾਗਦਿਆਂ ਬੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਸੁਪਨੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸੁੱਤਿਆਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ 'ਤੇ ਲੌਕਿਕ-ਅਲੌਕਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[110]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ 'ਪਰੀ' ਅਤੇ 'ਅਪਸਰਾ' ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨ ਕੇ ਪਰੀ ਕਥਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਲੋਕ ਗਲਪ (Folk-Fiction) ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਉਦੇਸ਼ ਜੀ ਪਰਚਾਵਾ ਹੈ।...ਗੁੰਦਵੇਂ ਪਲਾਟ, ਅਥਾਹ ਕਲਪਨਾ, ਉਤਸੁਕਤਾ ਭਰਪੂਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ ਦੇ ਖ਼ਾਸ ਅੰਗ ਹਨ।"[111] ਡਾ. ਥਿੰਦ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦੇ ਅਤੇ ਸੌਦਾਗਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਸੰਭਵ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਸੰਭਵ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਂ ਅਤੇ ਥਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੁੰਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਫਰਜ਼ੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਦੇ ਪਹਾੜ ਪਾਰ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤ ਸੁਖਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'[112]

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ (ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ) ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਰੀ ਕਥਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਦਿਸ਼ਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਕਈ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਕਥਾ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਵੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

5. ਯਥਾਰਥ-ਕਥਾ :

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : ਮਿਥ, ਦੰਤ ਕਥਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮਿਥ ਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮੇਟਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ 'ਬਾਤਾਂ' ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਲੋਕ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥ-ਕਥਾ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਨੇ 'ਬਾਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਥੁੜਾਂ ਭਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਬਹੁ-ਭਿੰਨ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਦਬਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਮਨ-ਮਸਤਕ 'ਤੇ ਝੱਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਗਵਾਉਂਦੇ।"[113] ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਉਹੋ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਚਾਹ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਘਰੇਲੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਉਲਝਣਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂੜੀਆਂ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤ੍ਰੇੜਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ।"[114] ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ ਜਾਂ ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਾਵਾਂ-ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਮੁੱਖ ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਘਾਟੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਅ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਤਰੇਈ ਮਾਂ, ਸੌਂਕਣ, ਭੈਣ-ਭਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਾੜਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੱਟ ਤੇ ਬਾਣੀਏ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ, ਜੱਟ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ, ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਆਦਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤ ਸੁਖਾਂਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਹੈ।

6. ਫੁਟਕਲ :

(i) ਪ੍ਰੇਤ-ਕਥਾ : ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਮਾਨਵੀ ਪਾਤਰ ਭੂਤ ਪ੍ਰੇਤ, ਜਿੰਨ, ਛਲੇਡੇ, ਭੂਤਣੀਆਂ, ਡੈਣਾਂ, ਚੁੜੇਲਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਤ ਸੰਸਾਰ ਜਾਦੂ-ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਤਲਵਾਰ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ, ਅਸੀਮਤ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਰਸਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਰਾਜਕੁਮਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੈਦ ਵਿਚੋਂ ਛੁਡਾ ਕੇ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਉਪਸਥਿਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਗਵਾਦ ਤੇ ਹੋਣੀ

ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੋਨ ਮਹੱਲ ਅਤੇ ਬਾਗ, ਸੋਨੇ ਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਵਾਲੇ ਭੂਤ, ਸੁਨਹਿਰੀ ਰੁਖ਼, ਅਸਚਰਜ ਪੰਛੀ, ਅਨੋਖੇ ਘੋੜੇ, ਅੱਖ ਦੇ ਫੋਰੇ ਵਿਚ ਰੂਪ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਦਿ ਸਨਸਨੀ ਭਰਪੂਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਦਭੁੱਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹਨ।...ਭੂਤ ਪ੍ਰੇਤ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਮਾਨਵੀ ਪਾਤਰ ਨਿਰੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਮੁਹਾਰੀ ਕਲਪਨਾ, ਅਥਾਹ ਰੁਮਾਂਸ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਲਾਟ, ਨਾਇਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਹੋਣਾ ਆਦਿ ਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[115] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਿਸਾਚ, ਜਖ਼, ਬੀਰ ਅਤੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਇਸਲਾਮੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਦਿਉਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਨਾਇਕ ਵੀ ਕਿਸੇ ਗੱਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹਨ।

(ii) ਸਾਖੀ : ਸਾਖੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗਵਾਹੀ। ਸਾਖੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਸਾਖੀ ਕਿਸੇ ਸਾਧ ਸੰਤ, ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਦਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਲੋਕ ਸੱਚ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦਾ ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਇਕ ਜਗ੍ਹਾ ਹੋਰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਸਾਖੀ ਮਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮੀ ਲੋਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਮਿੱਸੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਾਖੀ ਵਿਚ, ਲੋਕ ਮਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ, ਨੈਤਿਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੂਰਤ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਖੀ ਤੱਥ ਤੇ ਮਿਥ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ।"[116] ਦੰਤ ਕਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਨੈਤਿਕ, ਵਿਹਾਰਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਕਾਰਣ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚਾਲਾਂ ਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਮੁਖੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਤੱਥ ਦਾ ਦੈਵੀਕਰਣ ਸਾਖੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ।' 'ਮਿਥਿਕ ਤੱਥ ਸਾਖੀ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਆਮ ਆਦਮੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵਿਲੱਖਣ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।' ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਖੀ ਕਥਾ ਨੇ ਬੋਧੀ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਵਦਾਨਾਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸੱਪ ਦੁਆਰਾ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਉੱਪਰ ਛਾਂ ਕਰਨੀ, ਦਰਖ਼ਤ ਦੀ

ਛਾਇਆ ਨਾ ਫਿਰਨੀ ਆਦਿ। ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਇਆ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੀਰਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੇ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧ ਤਰਕ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। "ਸਾਖੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਭੌਤਿਕ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਸਾਖੀ ਪੁਰਸ਼ ਨਾਲ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬਾਦ ਰਚਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਵਰਤੀਆਂ – ਕਾਰੋਂ ਤੇ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ। ਇਹੋ ਗੱਲ ਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਹੈ।"[117] ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਧਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਖੀਆਂ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਸਲੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪੀਰ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਜਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਸੱਤ ਕਰਮ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[118] ਮਸਲੇ ਦੇ ਇਹ ਗੁਣ ਸਾਖੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। 'ਮਸਲੇ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਕੇ' ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਿੱਖਿਆ ਵੀ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

(iii) ਬੁਝਾਵਲ-ਕਥਾ : ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੀ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣ, ਅੜਾਉਣੀ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਲਈ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ (Riddle Tale) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਨੀਤੀ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਧਰੇ ਇਹੀ ਨੀਤੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ 'ਅਲਿਫ਼ ਲੈਲਾ' ਅਤੇ 'ਸਿੰਘਾਸਨ ਬਤੀਸੀ' ਨੂੰ ਇਸੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਖ਼ੂਬੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਰੌਚਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤ ਵਿਚ ਗੁੰਝਲ ਅਵੱਸ਼ ਖੁਲ੍ਹਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਕਾਫ਼ੀ ਦਿਲਚਸਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਨੀਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[119]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ ਦੀ ਬਣਤਰ 'ਪਹੇਲੀ' ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਹੇਲੀ ਵਾਂਗ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਰੂਪਕਾਂ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਰਹੱਸਮਈ ਪਾਸਾਰ ਸਿਰਜ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਾਵਿ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਘਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਲ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸ ਖੋਲ੍ਹਣ ਨਾਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਰਥ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਹੀ ਬੁੱਧੀ ਪਰੀਖਿਆ ਹੈ।"[120] ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਚ ਬੇਤਾਲ ਕਥਾਵਾਂ, ਵਹੁਟੀ ਕਿਸ ਦੀ, ਚੰਨੋਂ ਚੌਦਵੀਂ ਰਾਤ ਆਦਿ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

(iv) ਤ੍ਰਿਆ-ਚਰਿੱਤਰ : ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਰਣ ਮਰਦਾਂ ਵਲੋਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਘਾਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਮਰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਲ

ਵਿਚ ਫਸਾਉਣ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਚਿਤਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਾਰ ਸੌ ਪੰਜ ਚਰਿੱਤਰ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਚਰਿੱਤਰ ਮਰਦ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਮਰਦ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ 'ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ' ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਰਦ ਹੀ ਪੜ੍ਹ ਤੇ ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਸਾਮੀ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਮੂਲ ਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਭਾਰਤੀ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ।...ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਦਭੁੱਤ ਤੇ ਰੌਚਕ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ, ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ, ਸੋਹਣੀ-ਮਹੀਂਵਾਲ, ਮਿਰਜ਼ਾ-ਸਾਹਿਬਾਂ ਤੇ ਕੋਕਲਾਂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੀਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਜੋ ਰੂਪਾਂਤਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਬੱਧ ਕੀਤੀ ਕਥਾ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਕਥਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।"[121]

ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਔਰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨੀਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਮਰਦ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।

(v) ਟੋਟਕਾ : ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ 'ਟੋਟਕਾ' ਅਤੇ 'ਹਕਾਇਤ' ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਹਕਾਇਤ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਬਾਤ, ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਿੱਸਾ। ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹਿਕਾਇਤਾਂ ਜਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਟੋਟਕੇ ਨਹੀਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ 'ਟੋਟਕੇ' ਨੂੰ ਹਕਾਇਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'anecdote' ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਟੋਟਕਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ B.A. Botkin ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਟੋਟਕੇ ਵਿਚ, "ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਘਟਨਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਅਤੇ ਇਕਹਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਦਭੁੱਤ, ਵਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਰਸਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਯਾਦ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[122] ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਸ਼ੇਖ ਚਿਲੀ ਅਤੇ ਅਕਬਰ ਬੀਰਬਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਛੋਟੀਆ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਟੋਟਕਿਆਂ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਜਗ੍ਹਾ ਹੋਰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਹ ਪਰੀ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਨਿਰੋਲ ਕਲਪਿਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਾਂਗ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਟੋਟਕੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਨੋਰੰਜਕ ਅਤੇ ਭਾਵਪੂਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਸੁਝਾ ਕੇ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[123] ਸ਼ੇਖ ਚਿਲੀ ਦੇ ਟੋਟਕੇ ਇਕ ਪਾਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਮੂਰਖਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਹਾਸਰਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਆਣੇ ਬਣਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਕਬਰ ਬੀਰਬਲ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਟੋਟਕੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੋਟਕਿਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੀ ਟੇਡੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਕਬਰ ਵਲੋਂ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਕਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੁੱਛਣਾ ਅਤੇ ਬੀਰਬਲ ਵਲੋਂ ਕਾਵਾਂ ਦੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ। ਜੇ ਗਿਣਤੀ ਘਟਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਂ ਬਾਹਰ ਗਏ ਹੋਏ ਹਨ ਜੇ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਹਰੀ ਕਾਂ ਪ੍ਰਹੁਣੇ ਬਣ ਕੇ ਦਿੱਲੀ ਆਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੋਟਕਿਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਮਨੋਰੰਜਨ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

(vi) ਮਹਾਤਮ : "ਮਹਾਤਮ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਰਮ ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਵਰਤ, ਇਸ਼ਨਾਨ, ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਦੀ ਵਡਿਆਈ, ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਅਸਥਾਨ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਜਾਂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੇ ਪੁੰਨ ਫਲ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਿਸੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।"[124] ਮਹਾਤਮ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਫ਼ਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਘਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਉਮਰ, ਘਰ ਦੀ ਸੁੱਖ ਸਮ੍ਰਿੱਧੀ ਦੇ ਫਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤੀਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚੁਰਾਸੀ ਦੇ ਗੇੜ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਫ਼ਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੋਰਨਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

(vii) ਪ੍ਰਮਾਣ-ਕਥਾ : 'ਪ੍ਰਮਾਣ-ਕਥਾ' ਜਾਂ 'ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਕਥਾ' ਉਹ ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਮਾਰਥਕ ਗਿਆਨ, ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਮਨੌਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਥਵਾ ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[125] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਇਕ ਹਨ - ਹਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫ਼ਲ ਭੋਗਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹੋਣੀ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਦਾਣੇ ਦਾਣੇ ਉੱਤੇ ਖਾਣੇ ਵਾਲੇ ਦਾ ਨਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮਾਂ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਆਦਿ।

(viii) ਸਿੱਧੀ : "ਸਿੱਧੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮੰਤਰ-ਕਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਧੀ ਪੂਰਵਕ ਸ੍ਰਵਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਹਿਜ ਭਾਵ ਵਿਚ ਹੀ ਰੋਗੀ ਦਾ ਉਹ ਖ਼ਾਸ ਰੋਗ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਹ 'ਸਿੱਧੀ' ਹੈ।"[126] ਹਰ ਰੋਗ ਲਈ ਵੱਖਰੀ ਸਿੱਧੀ ਕਥਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਤੇਈਏ ਦੀ ਕਥਾ' ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਿੱਧੀ ਕਥਾ ਟੂਣਾ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਕ੍ਰਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਛਾਇਆ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਸਮਾਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਅਸਰ ਦਹੁਰਾਉਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[127]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲਘੂ ਕਥਾ, ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਹਸਾਉਣੀਆਂ, ਫੱਕੜ, ਰਵਾਇਤਾਂ, ਸੁਖਨ, ਬਚਨ ਆਦਿ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲਘੂ ਕਥਾ ਦੂਸਰੇ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਹਸਾਉਣੀਆਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚੁਟਕਲੇ ਜਾਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਫੱਕੜ' ਮਨੋਰੰਜਕ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਅਤੇ 'ਗੱਪ' ਵੀ ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਜਾਇਜ਼

ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਰਵਾਇਤਾਂ ਦੰਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਕੁਝ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਯਤਨ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਆ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਕਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਥਾ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਗੋਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਸੁਖਨ, ਬਚਨ, ਆਦਿ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਇਹ ਯਤਨ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਰਸਤਾ ਵੀ ਸਾਫ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਦਲਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਆਏ ਗਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਕਿਧਰੇ ਸਮਾਪਤ ਹੀ ਨਾ ਹੋ ਜਾਣ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਮਝ ਵੀ ਬਣੀ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖ਼ਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ 'ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰਾ' ਗਾਇਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਥਾ 'ਲਿਪੀਬੱਧ ਹੋ ਕੇ ਸਥਿਰ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।'[128] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਇਕੱਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਮੱਸਿਆ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕਹਾਣੀ ਪਾਉਣ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਹਿਜ ਲਿਖਵਾਣ ਵੇਲੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ।' ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਸਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਲੇ ਟੋਕਣ ਉੱਪਰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਥਾਂ ਸੰਖੇਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਖਾਲੀ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਤਕਰੀਬਨ ਅਸਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਫਿਰ ਵੀ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਸਿੱਧੀ ਕਥਾ ਸੁਣ ਕੇ ਲੇਖਕ ਉਸ ਦਾ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਲੇਖਕ ਆਪ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਟੇਪ ਰਿਕਾਰਡਰ, ਕੈਮਰੇ ਆਦਿ ਆਧੁਨਿਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹਾਲਾਤ ਬਦਲ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਮੋਬਾਇਲ ਫੋਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਰਿਕਾਰਡ ਕਰਨ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਥਾ-ਵਾਚਕ ਨੂੰ ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਣ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿੱਕਤ/ਅੜਚਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਵਦੀਪ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ) ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੂਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਿਆ

ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਗੁਆਚ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਫੌਰਨ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ' ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿੰਡਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ 'ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੇ ਸੋਚਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।'[129] ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਵਧਣ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਣ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਹੋਵੇ, ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਂ ਪਤਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਕਥਾਵਾਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾਣ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਸੰਸਥਾ ਸਰਕਾਰੀ ਜਾਂ ਗ਼ੈਰ ਸਰਕਾਰੀ, ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦਾ ਕੰਮ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਭਾਲ ਸਕੇ ਉਹਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਲੈਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ।"[130] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਬਕਾਇਦਾ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਰਕਾਰੀ ਅਦਾਰਾ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾ ਹੀ ਕਰਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[131]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਪੇਂਡੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਇਹ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਖੇਤਰੀ ਕਾਰਜ ਕਰਤਾ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਵੀ ਉਸੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਪੇਂਡੂ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਪੇਂਡੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਸ਼ਹਿਰੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਬੜਾ ਭਿਅੰਕਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਕਲਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੰਕਲਨ ਕਿਸੇ ਵੱਡੀ ਸੰਸਥਾ ਵਲੋਂ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਸਾਡਾ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਣ ਸੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕਥਾਵਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਨਸਲਾਂ ਦੇ

ਇਕ ਮੂਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜੁਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਇਕਰੂਪਤਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕਈ ਕਥਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਸਰੀਰਕ ਤੱਤ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਚਰਿੱਤਰ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਚੇਤ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹਨ।

ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸੋਚਾਂ ਵੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਉਲਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਗਹਿਨ ਅਧਿਐਨ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਿਰਜਕ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਤੱਤ ਵਰਤ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜੇ ਰਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਮਹਿੰਜੋਦੜੋ ਅਤੇ ਹੜੱਪਾ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਰੋਤ ਭਾਰਤੀ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਸਾਮੀ ਵੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਜੋਕਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਲੋਕ ਕਥਾ' ਲਈ ਬਾਤ, ਕਹਾਣੀ, ਮਿਥ, ਲੋਕ-ਵਾਰਤਕ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਲੋਕ-ਗਾਥਾ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਤ ਬੁਝਾਰਤ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਮਿਥ ਤੇ ਦੰਤ ਕਥਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਿਥਾਂ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਕੇਵਲ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਗਾਥਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ Ballad ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੀਰ ਗਾਥਾ ਸਮਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਲੋਕ-ਕਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਅੱਧ ਥਾਂ ਤੇ ਮਿਥ ਨੂੰ ਕਥਾ, ਦੰਤ ਕਥਾ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਕਥਾ ਲਈ ਬਾਤ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮਿਥ ਕਥਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਰਵਾਇਤ ਇਕ ਨਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੈਂਕੜੇ ਰਵਾਇਤਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ 'ਬਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਬੁਝਾਰਤ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਸੁਝਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਇਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਕਥਾ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥ, ਸੋਚ, ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਾਤਰਾਂ (ਮਨੁੱਖੀ, ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ, ਜਾਨਵਰ ਤੇ ਪੰਛੀ ਆਦਿ) ਰਾਹੀਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀਉਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਮਾਜਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੀ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਵਰਗਗਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਤੀਗਤ ਵੀ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੋ-ਇੱਛਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਥਾ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾਵਾਂ ਵੀ। ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਕਥਾ ਦੀ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਇਕਾਈ ਹਨ ਜੋ ਦੂਸਰੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੂੜ੍ਹ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਿਚ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨਣਾ, ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਭੇਦ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਮੂਲ ਤੇ ਪਰਛਾਵੇਂ, ਅਸਲ ਤੇ ਨਕਲ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਨਣਾ ਆਦਿ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ।

ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਮਤਭੇਦ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ (ਮਿਥ, ਦੰਤ-ਕਥਾ, ਨੀਤੀ-ਕਥਾ/ਪਸ਼ੂ-ਕਥਾ, ਪਰੀ-ਕਥਾ, ਯਥਾਰਥ ਕਥਾ ਅਤੇ ਫੁਟਕਲ) ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਥਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪ ਉੱਪਰ ਹਾਵੀ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲਘੂ ਕਥਾ, ਗੱਲਾਂ, ਹਸਾਉਣੀਆਂ, ਫੱਕੜ, ਸੁਖਨ, ਬਚਨ ਆਦਿ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲਘੂ ਕਥਾਵਾਂ ਦੂਸਰੇ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੱਲਾਂ ਤੇ ਹਸਾਉਣੀਆਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚੁਟਕਲੇ ਜਾਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਹੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਫੱਕੜ ਤੇ ਗੱਪ ਮਨੋਰੰਜਕ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਸੁਖਨ ਤੇ ਬਚਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਥਾ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਗੋਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਚਿੰਤਾ ਅਧੀਨ ਉਹ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ

ਛੇਤੀ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Richard M. Dorson (Edit.), **Peasant Customs and Savage Myths** (Vol.II), p.-725-726.
2. "Folk story is the term that would best suit that strange flower of primitive imagination, the fairy tales that seem the most lawless work of fancy, and yet among Zulus and Samoyeds, in Africa and Germany, in India, Scottland and modern Greece are redically and necessarily the same." Richard M. Dorson (Edit), **Peasant Customs and Savage Myths**, Vol.I., p.-193.
3. Ibid, p.-197.
4. Ibid, p.-362.
5. Alan Dundes, **Interpreting Folklore**, p.-71.
6. "By the folklore, in the broad sense of the word, we understand an oral poetic narrative of a fantastic, adventurous, storylike character based on folkways." Y.M. Sokolov, **Russian Folklore**, p.-381.
7. Ibid, p.-393.
8. Ibid, p.-471.
9. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-594-595.
10. ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਤੀਸਰੀ), ਪੰਨਾ-1.
11. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-144.
12. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-39.
13. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਦੇਸ ਪ੍ਰਦੇਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-10.
14. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-17.
15. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-5.
16. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-13-14.
17. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-594.
18. ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਪੰਨਾ-3.
19. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-13.
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-16.
21. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-52.
22. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-38.

23. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-70.
24. ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਪੰਨਾ-199.
25. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-63.
26. ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ), ਪੰਨਾ-ੳ.
27. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-38.
28. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-134.
29. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-9-10.
30. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-16.
31. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-51-52.
32. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਸੱਤਵੀਂ) ਪੰਨਾ-1775.
33. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-52.
34. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-39.
35. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨੇ-6-7.
36. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਾਰਤਾ**, ਪੰਨਾ-XIII.
37. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-14.
38. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-19.
39. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-73.
40. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੱਤ', ਪੰਨੇ-155-156.
41. ਰਾਜਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ)**, 'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦਵੰਦ', ਪੰਨਾ-61.
42. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-39.
43. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-23.
44. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-89.
45. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-26.
46. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨਾ-19.
47. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-61-65.
48. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-53.
49. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-19.
50. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-43-45.
51. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-45-49.
52. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-4-6.

53. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-36,37.
54. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-67.
55. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-68-69.
56. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨੇ-58-60.
57. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਦੇਸ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-9.
58. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-67-68.
59. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-68.
60. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-126.
61. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨੇ-23-26.
62. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-77.
63. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨੇ-51-52.
64. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨਾ-27.
65. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-63.
66. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-15-16.
67. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-16.
68. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਾਰਤਾ**, ਪੰਨਾ-IX.
69. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਮੀਖਿਆ-ਵਿਹਾਰ**, 'ਪਿਆਰ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰ', ਪੰਨਾ-84.
70. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-65.
71. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-135.
72. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-126.
73. ਉਹੀ।
74. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਿਸਟਮੀ**, ਪੰਨਾ-132.
75. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-53.
76. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-56.
77. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨੇ-164-165.
78. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-165.
79. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-169.
80. ਉਹੀ।
81. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-39-40.
82. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-41.
83. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, **ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨਾ-8.
84. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-11.

85. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨੇ-89-90.
86. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-38.
87. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-23.
88. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨੇ-137-138.
89. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-108.
90. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-45.
91. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-136.
92. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-43.
93. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-95.
94. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-96.
95. ਉਹੀ।
96. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨੇ-14-15.
97. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-38-39.
98. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-27.
99. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-30.
100. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-97.
101. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-140.
102. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-104-105.
103. ਉਹੀ।
104. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-106.
105. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ-135.
106. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-177.
107. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-58.
108. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-87.
109. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-140.
110. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਬਾਤਾਂ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ**, ਪੰਨੇ-18-19.
111. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-99.
112. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-179.
113. ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ**, ਪੰਨਾ-33.
114. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪੰਨਾ-15.
115. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-99.
116. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-88.
117. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-93-94.

118. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-82.
119. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-182.
120. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-93-94.
121. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-54.
122. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-100.
123. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-183.
124. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-83.
125. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-85.
126. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-86.
127. ਉਹੀ।
128. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਬਾਤਾਂ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-23.
129. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-19.
130. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-23.
131. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-86.

ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ (ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ) ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਕ ਅਲੱਗ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਅਖਾਣ ਸ਼ਾਸਤਰ' (Paremiography) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ (Phraseology) ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਾਹਿਤ/ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਥਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਖਾਣਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਹੀ ਅਖਾਣਾਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੌਹਨ ਵਾਰਡ ਨੇ 1681 ਈ. ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਛੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਗਿਣਾਈਆਂ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਛੋਟੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ, ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ, ਅਲੰਕਾਰਿਕ, ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ (true) ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਔਕਸਫੋਰਡ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਛੋਟੀ, ਸੰਜਮੀ, ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਤੇ ਪਹਿਚਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਆਰਚਰ ਟਾਇਲਰ (Archer Taylor) ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ 'The Wisdom of Many and wit of one' ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਪਰੰਤੂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣ ਸਿਆਣਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬੌਧਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੀ ਖੋਜ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਆਰਚਰ ਟਾਇਲਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਮੂਹਿਕ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਹਾਰਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਵੀ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਿੱਖਿਆ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਅਖਾਣ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਵਰਗ ਅਨੰਤ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾ ਵੀ। ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਤਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਸ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ।[3] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖ਼ਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉੱਥੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ

ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਤੋਂ ਦਿਸ਼ਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਖਾਣਾਂ ਝਗੜੇ ਨਿਪਟਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਪੱਖ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਅਖਾਣ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਿੱਤਦਾ ਹੈ।[4]

ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ (Y.M. Sokolov) ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਯਥਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਅਖਾਣਾਂ ਕਿਸੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਅਖਾਣਾਂ ਮੌਖਿਕ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[5] ਸੋਕੋਲੋਵ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਹਾਣੀ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਅਖਾਣ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ ਲੋਕ ਮਨ ਤੋਂ ਵਿਸਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸਜੀਵਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ (Alan Dundes) ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੰਬੇ ਨਿਬੰਧ 'On the structure of the Proverb' ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਦੋਗਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਦੋਨੋਂ ਜਾਣਦੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਹ ਪਾਠ ਅਖਾਣ ਦਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕੇਗਾ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਅਸਚਰਜ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਅਖਾਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵਾਕਿਫ਼ ਹਨ। ਅਖਾਣ ਬਿੰਬ ਵੀ ਹੈ, ਇਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਫਾਰਮੂਲਾ ਵੀ। ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ ਦਾ ਫਾਰਮੂਲਾ ਇਸ ਦੇ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[6]

ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਵਿਰੋਧਮਈ (oppositional) ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵਰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਵਿਰੋਧਮਈ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਰੋਧ ਮਸਨੂਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਕੱਲਾ ਸ਼ਬਦ ਅਖਾਣ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਇਕੋ ਇਕ ਬਿਆਨੀਆ ਤੱਤ ਹੋਵੇਗਾ ਉਹ ਤੱਤ ਵਿਰੋਧਮਈ ਅਖਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵਿਰੋਧ ਰਹਿਤ ਅਖਾਣ ਸਿੱਧਾ ਤੇ ਸਪਾਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੋਨੋਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਲਦੇ ਹੋਣਗੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ 'ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਖਾਣ'(Equational Proverb) ਕਿਹਾ ਹੈ।[7] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦੋ ਜਾਂ ਦੋ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬਿਆਨੀਆਂ ਤੱਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਰਖਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਦੇਵੀ ਦਾਸ ਹਿੰਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਵਾਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਬਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸਚਾਈ ਹੈ, ਤੇ ਦੂਜਾ (ਮੁਹਾਵਰਾ) ਇਕ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਅਜੀਬ ਜੋੜ ਹੈ।"[8] ਇਸੇ ਨਿਖੇੜ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਾਡੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਾ ਵਾਕ ਹੋਵੇ, ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਸਾਬਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸਚਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਲ, ਪੁਰਖ ਜਾਂ ਵਚਨ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[9]

ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 1959 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। **'ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ'**, **'ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ'** ਅਤੇ **'ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ'** ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ ਉਹ ਅਟੱਲ ਵਾਕ ਹਨ ਜੋ ਸਦੀਆਂ ਬੀਤ ਜਾਣ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਬੋਲੀ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਮੂੰਹ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[10] ਰੇਮੰਡ ਫਰਥ (Raymond Firth) ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ, ਰੂਪ ਵਿਚ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ, ਪਰ ਭਾਵ ਵਿਚ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ, ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਮਸ਼ਕਰੀ ਭਰੀ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਕ, ਕਿਸੇ ਸਿਆਣਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟੀ ਨਿੱਤ ਦੀ ਬੋਲ-ਚਾਲ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਹਾਉਤੀ ਗੱਲ ਹੈ।"[11] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਰਸਤੂ, ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਬ੍ਰਿਟੇਨੀਕਾ, ਰਸਲ (Russel) ਅਤੇ ਜੈਨ ਐਗਰੀਕੋਲ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਅਖਾਣ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਆਖਯਾਨ' ਵਿਚੋਂ ਮੰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ 'ਕਥਾ ਵੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਚਨ ਵੀ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵੀ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ ਸ਼ਬਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। 'ਅਖੌਤ' ਸ਼ਬਦ ਉਰਦੂ ਹਿੰਦੀ ਦੇ 'ਕਹਾਵਤ' ਸ਼ਬਦ ਵਾਂਗੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਕਹਾ' ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਕਾਥ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ 'ਅਖਾਣ' ਜਾਂ 'ਅਖੌਤ' ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸ਼ਬਦ 'ਲੋਕੋਕਤੀ' ਜਾਂ 'ਲੋਕ ਉਕਤੀ' ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਕਤੀ ਜਾਂ ਬਚਨ ਹੈ।"[12] ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਬੇਕਨ, ਹਰਬਰਟ, ਡਿਜ਼ਰਲੀ, ਜਾਨਸਨ, ਹਾਵੇਲ,

ਅਰਲ ਰਸਲ ਅਤੇ ਫਲੇਮਿੰਗ ਆਦਿ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਣਾ ਬਣਾਈ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਖਾਣ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਅਖਾਣ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲੰਮੇ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਪਰੰਤੂ ਢੁਕਵੀਂ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਵਾਕਾਂ/ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਕੇ ਲੋਕ ਕੰਠ ਦੁਆਰਾ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ।"[13] ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ 'ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕਮਾਏ ਹੋਏ ਤਜ਼ਰਬੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਅੱਗੇ ਉਘਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼' ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[14]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਖਾਣ ਦੀਆਂ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਦੀ ਰੂਪਗਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ ਨਿੱਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਉਹ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਅਰਥ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਰੂਪਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸੰਚਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਰੂੜ੍ਹ ਰੂਪਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਲਿੰਗ, ਵਚਨ, ਕਾਲ ਤੇ ਪੁਰਖ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ। ਹਰ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਪੋ ਵਿਚ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਮਿਲਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੁੱਟਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਬੀੜ ਕੇ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਖੜਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਭਾਵੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ। ਇਕ ਅਖਾਣ ਰੂੜ੍ਹ ਰੂਪਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਪਰ ਸਮਰੂਪੀ ਤੇ ਸਮਾਨਅੰਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੇ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[15]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ ਨੇ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਅਖਾਣ ਲਈ ਡੋਗਰੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵੱਲ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਡੋਗਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਵਾਸਤੇ 'ਖੁਆਨ' (ਖੋਆਨ), 'ਗੱਲ' ਤੇ 'ਬਾਖ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ।[16] ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੂਤਰ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਲੋਕ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਨ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਜਿਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਤਰਕ ਤੇ ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਤਾਰਦਾ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਲੋਕ ਬੁਧ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ, ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਤਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਾਂਤ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਅਖਾਣ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਉਹੋ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜੋ

ਪੰਡਿਤਾਂ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾਵਾਂ ਲਈ ਸੂਤਰਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ।"[17]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਖਾਣ ਵਿਚ 'ਸਮੂਹ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਿਆਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਰੂਪਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਖਾਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ 'ਵਿਭਿੰਨ ਜਾਤਾਂ, ਵਰਗਾਂ ਵਿਵਹਾਰਾਂ, ਕੰਮਾਂ, ਆਦਤਾਂ, ਮੌਕਿਆਂ, ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਸੂਝ ਜਾਂ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦਾ ਨਿਚੋੜ' ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਰਾਹੀਂ 'ਖਰਵੀਂ ਪਰ ਮੋਹਖੋਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ' ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਲੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ ਦਾ ਸੂਤਰਿਕ ਪਰ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੱਡੀਬੀਤੀ, ਜਗਬੀਤੀ ਦਾ ਨਿਚੋੜਿਆ ਸਤ ਅਖਾਣ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਖੇਪ, ਸੰਜਮੀ, ਭਾਵਪੂਰਤ, ਇਕਹਿਰਾ, ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਪਰ ਨਿਸੰਗ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਲੋਕ ਅਖਾਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ।"[18]

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਸ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਆਖਿਆ ਹੈ 'ਜੋ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਕਹੀ ਤੇ ਸੁਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੋਵੇ।'[19] ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਡਾ. ਦੇਵੀ ਦਾਸ ਹਿੰਦੀ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਂਦਿਆਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਤਕਰੀਬਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਅਖਾਣਾਂ ਵੀ 'ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤੀਖਣ ਸੂਝ, ਵਾਕ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਧਨ ਦਾ ਹੀ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਅਗਾਂਹ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਰਾਬਰਟ ਕਾਫ਼ ਮੈਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਖਾਣ ਨੂੰ 'ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਵਿਤਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ।[20] ਸੰਜਮ ਦੇ ਗੁਣ ਕਾਰਣ ਲੰਬੀ ਚੌੜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਥਾਂ ਅਖਾਣ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਨ ਲਈ ਅਖਾਣ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਚਾਰ ਗੁਣ ਹੋਣੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਣ ਹਨ : (1) ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਘਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗੱਲ, (2) ਸੰਖੇਪਤਾ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਦਾ ਸੰਜਮ, (3) ਦਿਲ ਖਿਚਵੀਂ ਤੇ ਢੁਕਵੀਂ ਸ਼ੈਲੀ, (4) ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ।[21]

ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਉੱਪਰ ਚਿਰ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣ ਸਿਆਣੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ

ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸੁਚੱਜੀ ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ, ਕਮਾਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਮਿਣੀ, ਤੁਲੀ ਤੇ ਪਰਖੀ ਸਚਾਈ ਸਦਕਾ ਸੁਣਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸਦੀਵੀ ਅਸਰ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਵਾਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।"[22] ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲ ਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਖਾਣ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ 'ਚਮਤਕਾਰ' ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਉੱਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਲੌਕਿਕ ਵਿਹਾਰ, ਸਮਾਜਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਦਿ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਜੀਵਨ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਸੋਝੀ ਭਰੇ ਵਿਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।' ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਤਸਵੀਰ ਉਕਰੀ ਪਈ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਐਸਾ ਪਹਿਲੂ ਨਹੀਂ ਜੋ ਅਛੂਤਾ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਹਰੇਕ ਨਾੜ ਦੀ ਧੜਕਣ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੁਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ-ਸੁੱਖਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ-ਨਾਤਿਆਂ, ਆਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਝਲਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।"[23] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਖਾਣ ਗ਼ੈਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਹਨ ਜਾਂ ਸਰਵ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣ ਜਾਤਾਂ-ਗੋਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਤ-ਗੋਤ ਉੱਪਰ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਗੱਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ। "ਗੱਦ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਸਾਦੀ, ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਖਾਣ ਇਕ ਪੂਰੇ ਵਾਕ ਜਿਤਨੇ ਲੰਮੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[24]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ "ਪਦ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਾਵਿ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵਰਤ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਅਖਾਣ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਪੰਗਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਜਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੈਅ ਤੇ ਛੰਦ ਚਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ।"[25] ਅਖਾਣ ਭਾਵੇਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਪਰੰਤੂ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਸਾਰੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਲਈ ਸਾਂਝੀ ਗੱਲ ਆਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'

ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਅਤੇ ਦਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ 'ਸੱਚ ਦੇ ਪਹਿਰੇਦਾਰ ਕਹਿ ਦਈਏ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।'[26] ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਿਆਣਪਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਤੋਂ ਵੀ ਉੱਪਰਲਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੇ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੀਨਾ-ਬਸੀਨਾ ਚਲੇ ਆਉਂਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖੀਏ ਤਾਂ ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਵਾਕ ਉੱਤੇ ਇਕ ਇਕ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਸਲ ਦੇ ਬੀਜਣ, ਵਾਹੁਣ, ਗੋਡਣ ਅਤੇ ਪਕਾਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਇਕ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਦਾ ਤੱਤ ਕੱਢ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[27]

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਅਖਾਣਾਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹ ਉਸ ਕਵੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕੋਹਲੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ।' ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।[28]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ 'ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ ਵੀ ਦਿਸ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਕਾਰਣ ਜਿੱਥੇ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਅਖਾਣ ਵੀ ਇਕ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਈ ਅਖਾਣ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹਨ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਲੋਕ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਜੀਵੰਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਅੱਗੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਲਹਿਜੇ, ਸੁਰ ਅਤੇ ਧੁਨਾਂ ਵਿਚ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸਿਜਰਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਾਠ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਟਕਸਾਲੀ ਰੂਪ ਦੁਜੈਲਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[29]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੰਖੇਪਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚੇ ਸੁੱਚੇ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਕੈਰੋਂ ਮਿ. ਅਫ਼ਜ਼ਲ ਪਰਵੇਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣ ਤੇ ਕਹਾਵਤਾਂ ਵੀ ਸਾਡੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੀ ਸਜ਼ਾਵਟ ਨੇ। ਗੱਲਬਾਤ ਨੂੰ ਮੋਟੀ ਟਾਂਕਣ ਲਈ ਤਾਸੀਰ (ਪ੍ਰਭਾਵ) ਨੂੰ ਦੂਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤੇ ਢੁਕਵੀਂ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਖਾਣ ਬੜਾ ਕੰਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਪੰਜ ਸੱਤ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬੜੀ ਹਿਕਮਤ ਰਚੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਹਿਕਮਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਤਜ਼ਰਬੇ ਤੇ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਮ ਸਿੱਧ ਸਾਂਗੇ ਪਾਰੋਂ (ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ) ਵੀ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਾਕਿਆ, ਤਜ਼ਰਬਾ ਜਾਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਖਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲਬਾਤ ਬੜੀ ਸੱਚੀ ਸੁੱਚੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪੋਂਹਦੀ ਹੈ।"[30]

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਗਦਾ ਦਰਿਆ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਸੁਖਦੀਪ ਕੌਰ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਅਖਾਣ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਆਣੀ ਗੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[31] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੋ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ 'ਅਖਾਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਇਹ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਗਵਾਹ ਹਨ।' ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ 'ਗਵਾਚ ਚੁੱਕੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਕੇਤ ਸਾਂਭੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣ 'ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਵਰਤਣ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਪਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਅਖਾਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਾਡੇ (ਪੰਜਾਬੀ) ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਸਤੂ 'ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਮੌਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।' ਅਖਾਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 'ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ' ਦਾ ਤੱਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਇਸੇ ਲਈ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਨਾਲੋਂ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਭੰਡੀ ਅਧਿਕ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।'[32]

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਅਖਾਣ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਣਜ ਵਪਾਰ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੱਚ ਹੈ। ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪਾਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਬੜੀ ਤਿੱਖੀ ਨਿੰਦਿਆ ਦੀ ਸੁਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੱਖੀ ਸੁਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਚਰਨ ਦੀ ਨਰੋਈ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਖੰਡ, ਕਪਟ, ਫ਼ਰੇਬ, ਚਲਾਕੀ, ਅਕ੍ਰਿਤਘਣਤਾ, ਸਵਾਰਥ, ਹੋਛਾਪਣ, ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ, ਆਪੋ-ਧਾਪੀ, ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਲੋਭ, ਹੰਕਾਰ ਤੇ ਫੋਕੇ ਨੂੰ ਰੱਜ ਕੇ ਭੰਡਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਾਟ ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਬੜਾ ਤਿੱਖਾ ਹੈ।...ਅਜਿਹੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਤਾਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਮੌਕਿਆਂ ਜਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਨਾਲ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਚਮਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ

ਬਿਜਲੀ ਦੀਆਂ ਨਫ਼ੀ ਤੇ ਜਮ੍ਹਾਂ ਤਾਰਾਂ ਰਲ਼ ਕੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[33]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿੰਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣ ਜੀਵਨ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ, ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਕੰਮਕਾਰ, ਨੌਕਰੀ, ਖੇਤੀ, ਵਿਉਪਾਰ, ਵਰਤੋਂ-ਵਿਹਾਰ, ਰੁੱਤਾਂ, ਮੌਸਮ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ, ਵਿਵਰਜਿਤ ਕੰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ-ਬਰਾਦਰੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਖਾਣ ਨਿੱਤ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।"[34] ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਦਰਿਆਵਾਂ, ਇਲਾਕਿਆਂ, ਕਸਬਿਆਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਥਾਨਕ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ, ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀਆਂ, ਕੰਮਾਂ-ਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਜੋੜੀਆਂ ਜਗ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਤੇ ਨਰੜ ਬਥੇਰੇ' ਵਰਗੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੇ ਅਸਾਵੇਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜ ਹੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਖਾਣ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ? ਉਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉੱਪਰ ਪਹੁੰਚੇ ਸੀ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਅਖਾਣ ਦੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਤੁਕਾਂਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗੀ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕਤਾ ਲੱਭਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਤੁਕਾਂਤ ਸਹਿਤ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲੈਅ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਦੀ ਰੂਪਕ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਗਤ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਅੰਗ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਲੇ ਮਾਨਵੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਥੇ ਬਹੁਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਲੀਲਾਂ (ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ) ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ, ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ, ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਰਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਖਾਣਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ ਉੱਪਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਤੁਕਾਂਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਟਪਟੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਸੀਂਢ ਸਲੀਂਢੇ ਅੰਮਾਂ ਦੇ ਤੇ ਫੈਂਟਿਆਂ ਵਾਲੇ ਰੰਨਾਂ ਦੇ' ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਅੰਮਾਂ ਤੇ ਰੰਨਾਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਕਾਵਿਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਦ ਕਿ ਅਰਥ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਨੱਕ ਪੂੰਝਣ ਵਾਲੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਮਾਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਜੈਂਟਲਮੈਨ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਰੰਨਾਂ ਵੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਤੁਕਾਂਤਮਈ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਣ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਵਧੇਰੇ ਭਾਵੁਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਲਈ ਚੰਗੀ ਮਸ ਹੈ।' ਦੂਸਰਾ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ, ਵੈਦਗੀ ਆਦਿ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗ੍ਰੰਥ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਨੀਯਤ ਨਾਲ ਕਾਵਿਕ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਪਰ ਅੱਜ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਯੁਰਵੇਦ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਤੀਜਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਸੋਮਾ ਲੋਕ ਗੀਤ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਤੁਕਾਂਤਮਈ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਉਹ ਅਖਾਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਾਗ, ਲੈਅ ਤੇ ਛੰਦ-ਚਾਲ ਹੈ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਤੁਕਾਂਤ ਨਹੀਂ, (2) ਉਹ ਅਖਾਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ ਤੇ ਛੰਦ ਹੈ।[35] ਤੁਕਾਂਤਮਈ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲੋਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣਾਂ ਛੰਦ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਮੱਗਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਘੱਟ ਵੱਧ 'ਮਾਤਰਾਵਾਂ' ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਉਚੇਚਾ ਯਤਨ ਕਰਕੇ ਤੁਕਾਂਤ ਨਹੀਂ ਮੇਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਮੇਲ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਢੁਕਾ ਤੋਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਉਪਜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤੁਕਾਂਤ ਵੀ ਵਸਤੂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[36]

ਅਖਾਣਾਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਠ ਦਸ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੈਅ ਹੈ, ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹਨ।"[37] ਇਹ ਬੜਾ ਰੌਚਿਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਅਖਾਣਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਘਚੋਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਦਿਆਂ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਵੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਦੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਣਸੁਲਝੇ ਹਨ।

ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਹੈ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਕੁਝ ਇਕ ਅਖਾਣ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਵਾਰ "ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ, ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਉਲਟ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਅਖਾਣ ਵੀ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਇਕ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਇਕ ਗੱਲ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ। ਇਕ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਲਾਭਦਾਇਕ ਦੱਸਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹਾਨੀਕਾਰਕ, ਕਿਸੇ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਇਕ ਗੱਲ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਨਿੰਦਿਆ ਜਿਵੇਂ (1) ਕਾਹਲਿਆਂ ਅੱਗੇ ਟੋਏ, ਕਾਹਲੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਕਣ ਹੋਏ।" (2) ਕਲ ਕਰਨਾ ਸੋ ਅਜ ਕਰ, ਅਜ ਕਰਨਾ ਸੋ ਹੁਣ।"[38]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ W.A.L. Elmslie ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ 'ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਅਸਲੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਟੋਲੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ।' ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਰੇਮੰਡ ਫੇਥ (Raymond Faith) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ

ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਚੰਗੇ-ਮੰਦੇ, ਪੁੰਨੀ-ਪਾਪੀ ਆਦਿ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾਂਹ-ਵਾਚੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਰੇਮੰਡ ਫੇਥ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੋ ਸਮੂਹ ਅਜਿਹੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਵਪਾਰੀ ਅਖਾਣ ਵਰਤਾਂਗੇ ਕਿ 'ਜੇ ਘੋੜਾ ਘਾਹ ਨਾਲ ਦੋਸਤੀ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਖਾਏਗਾ ਕੀ' ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਰਕੇ ਜੱਟ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਤਬਕੇ ਦੂਸਰਾ ਅਖਾਣ ਵਰਤਣਗੇ 'ਕਾਂ ਕਰਾੜ ਕੁੱਤੇ ਦਾ, ਵਿਸਾਹ ਨਾ ਕਰੀਏ ਸੁੱਤੇ ਦਾ' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸਾਨ ਔਰਤ ਬੋਲੀ ਪਾਏਗੀ ਕਿ ਨੌਕਰ ਨੂੰ ਨਾਂ ਦਈਂ ਬਾਬਲਾ, ਹਾਲੀ ਪੁੱਤ ਬਥੇਰੇ।' ਪਰੰਤੂ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਪਾਉਣਗੇ 'ਵਸਣਾ ਫੌਜੀ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਬੂਟ ਸਣੇ ਲੱਤ ਮਾਰੇ।' ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਟਕਰਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਕ ਸਮੇਂ ਇਕ ਗੱਲ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ ਉਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਰ ਵਿਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ।

ਉੱਪਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਸਿੱਧੇ-ਸਾਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਕੇਤਕ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੂਪਕ (Metaphor) ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਅਰਥ ਸਿੱਧੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਕ ਤੀਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ 'ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੇ ਦਿਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰੂਪਕ ਅਰਥ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਮਹਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਅਖਾਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਰੂਪਕ ਦੋਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।'[39] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਰੂਪਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਹੋਰ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਭਰਨ ਤੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਨੇ ਕਈ ਵਿਉਂਤਾਂ ਅਪਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਉਂਤ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਹੈ।...ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪਕ ਤੇ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤੇ ਗਏ, ਸਗੋਂ ਅਤਿਕਥਨੀ, ਅਵਗਿਆ, ਗੂਢੋਕਤੀ, ਵਿਚਿਤ੍ਰ, ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।"[40] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉੱਪਰੋਂ ਤਾਂ ਚੋਭਵਾਂ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਪਰ ਕਾਟ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨਾਲ ਸੁਹਜ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਵਿਉਂਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਉਂਤਾਂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਹਨ : ਅਲੰਕਾਰਿਕ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ, ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ, ਚਮਤਕਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ।[41] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਉਂਤਾਂ ਤੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰੂਪਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਜੁਗਤ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਹੈ ਦੋ-ਅਰਥੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਵਾਚੀ (allegorical) ਜੁਗਤ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਚੀ ਅਖਾਣ ਨਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਅਸਰ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਜਦਕਿ ਦੋ-ਅਰਥੇ ਅਖਾਣ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚ

'ਘਰੋਗੀ ਰੰਗਣ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ ਕਿ ਉਹ 'ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ' ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਦਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਾਟਕੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਵੀ ਸੰਖੇਪਤਾ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਖਾਣ ਦੇ ਪੰਜ ਰੂਪਕ ਗੁਣ ਦੱਸੇ ਹਨ : (1) ਸੰਜਮਤਾ, (2) ਰੌਚਕ, ਦਿਲ ਖਿਚਵੀਂ ਤੇ ਢੁਕਵੀਂ ਸ਼ੈਲੀ, (3) ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਪ੍ਰੌਢੋਕਤੀ ਤੇ ਅਤਿਕਥਨੀ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਅੰਗ, (4) ਕਲਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਅਤੇ (5) ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਿਆਣਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਛੁਪਿਆ ਉਪਦੇਸ਼।[42]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣ 'ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਬੋਧ-ਸੰਚਾਰ ਦੋ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ 'ਪਹਿਲਾ ਢੰਗ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਹੈ' ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਢੰਗ ਪ੍ਰੋੜਤਾ (Reinforcement) ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਇਕ ਭਾਵ ਵਿਅਕਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਸਹਿਕਾਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।'[43]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਰੂਪਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਅਖਾਣ ਅਰਥ ਪੱਖੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਾਈ ਦੋ ਟੋਟਿਆਂ ਦਾ ਜੁੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਟੋਟੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[44] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਦਾ ਰੂਪਕ ਸਥਿਰ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਵਿਚ ਲਿੰਗ, ਵਚਨ, ਕਾਲ ਤੇ ਪੁਰਖ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ। ਸਥਿਰ ਅਰਥ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਧੀਮਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ, ਵਿਪਰੀਤ/ਸਮਰੂਪੀ, ਟਕਰਾਵੇਂ/ਮਿਲਵੇਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਰਤਤਾ, ਸੰਘਣਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[45] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਕ ਵਿਰੋਧਮੂਲਕ ਟਕਰਾਵੇਂ ਬਿੰਬ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਸਮਾਨਭਾਵੀ/ਸਮਰੂਪਕ ਬਿੰਬ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣ ਦਾ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, "ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਤਪੰਨ ਸਥਿਤੀ, ਪਾਤਰ, ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਉਕਤੀ ਦਾ ਫੌਰੀ ਉਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[46] ਅਖਾਣ ਦਾ ਸੰਬੋਧਨ ਕੋਸਣ ਵਾਲਾ, ਪ੍ਰੇਰਨਾਦਾਇਕ, ਮਖ਼ੌਲੀਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਿਆ ਹੈ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਿੰਨ-ਚੌਥਾਈ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਤੋਂ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ, ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਖਾਣ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਸਿਆਣੇ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਅਜਿਹਾ ਕਥਨ ਜਾਂ ਵਾਕ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਹੋਵੇ। ਇਹੀ ਕਥਨ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਅਖਾਣ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਲਘੂ ਕਥਾ ਦੇ ਨਿਚੋੜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਕਥਨ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਖਾਣ ਬਣ ਕੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਅੰਗੂਰ ਖੱਟੇ ਹਨ'। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵੰਨਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਅਖਾਣ ਘੜ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਵੱਖਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅੱਖਰ ਇਕ ਨਾ ਜਾਣਦੀ ਨਾ ਵਿਦਿਆਵਤੀ।'[47] ਕਈ ਅਖਾਣ ਵੇਦਾਂ ਜਿੰਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਬਿਨਾਂ ਧੂੰਆਂ ਨਹੀਂ, ਨਦੀ ਨਾਮ ਸੰਜੋਗੀ ਮੇਲੇ ਆਦਿ।

ਪ੍ਰੋ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੂਦਨ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਚਾਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੰਨੀ ਹੈ : (1) ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਪੁਰਾਣਿਕ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (2) ਕਈ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ/ਘਟੀਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, (3) ਕਈ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਕੋਈ ਲੋਕ ਕਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ (4) ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੀ ਉਕਤੀ, ਕਈ ਵਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੇ ਵਚਨ ਜਾਂ ਤਜ਼ਰਬਿਆਂ 'ਚੋਂ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[48]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਖਾਧਾ ਪੀਤਾ ਲਾਹੇ ਦਾ, ਰਹਿੰਦਾ ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹੇ ਦਾ'। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਖਾਣਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਆਈਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਹਿੱਸਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਪੁਸਤਕਾਂ ਰਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਅਣਲਿਖ਼ਤੀ ਕਾਨੂੰਨ ਵੀ ਸਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਲਿਖ਼ਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉੱਥੇ ਅੱਜ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ ਦੋ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਅਜੋੜਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਮੰਨੇ ਹਨ।

ਦੂਸਰੇ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਅਜਿਹੇ ਅਖਾਣ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਲੁਕਵਾਂ ਸੰਕੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ 'ਕੋਈ ਗੱਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਰੂਪਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਖੀ ਗਈ ਹੈ।' ਤੀਸਰੇ ਪੜਾਅ ਉੱਪਰ ਵਿਅੰਗ ਤੇ ਮਸ਼ਕਰੀ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਖਾਣ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਕਥਨ ਮੁਤਾਬਿਕ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹੋਣ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੇ ਅਖਾਣ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵੀ ਰਚੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਰਚੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਅਖਾਣ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ।

ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਮਿਸਰ ਵਿਚ ਮੋਇਆ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ (Book of Dead) ਈਸਾ ਤੋਂ 3500 ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕਲਿਤ ਹੋਇਆ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਪਲੈਟੋ ਤੇ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਮਝਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤਾ। ਯਹੂਦੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਇਸਾਈਆਂ ਦੀ ਬਾਈਬਲ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਅਖਾਣ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਲ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ, ਜੈਨੀਆਂ ਤੇ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅਖਾਣ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਇਕ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਕ ਹੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ** ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: (1) ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਚੀ ਅਖਾਣ, (2) ਪ੍ਰਮਾਣਵਾਚੀ ਅਖਾਣ ਅਤੇ (3) ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣਵਾਚੀ ਅਖਾਣ। ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਹੀ ਡਾ. ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਛੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਸੁਝਾਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ : (1) ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ, (2) ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ, (3) ਕਰਤਾ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ, (4) ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ, (5) ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ (6) ਜੀਵਨ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਅਨੁਸਾਰ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਰਗੀਕਰਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਵਰਗ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਸੁਝਾਅ ਮਾਤਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ (ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕਯਾਨ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਈ ਇਹ ਤਕੜੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਤਥਾ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਅੱਡ ਕਰੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਖਾਣ ਬਣ ਸਕਣ। ਉਸ ਪਾਸ ਕੋਈ ਪਰਖ ਕਸੌਟੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰ ਸਕੇ।"[49] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕ ਅਖਾਣ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੂਹਿਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[50]

ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਅੱਖਰ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਵਿਆਕਰਣ ਅਚਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਇਸ ਵੰਡ ਨਾਲ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਘਾਟ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ 'ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਚਿੱਤਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।'[51] ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸੀਮਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਅਖਾਣ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਤੇ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ' ਅਤੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਕਰਕੇ ਹੈ, ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਆਖ਼ਰੀ ਵੰਡ ਜੀਵਨ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। 'ਜੀਵਨ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਲਾਹਿਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਵੰਡ ਇਸ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਪੂਰਣ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਸਵੀਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹਾਨਤਾ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਅਖਾਣ ਦੀ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੋ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਠੀਕ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਠੀਕ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[52] ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਸਥਾਨਕ ਅਖਾਣ, (2) ਸੀਮਤ ਘੇਰੇ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ, (3) ਸਰਵ ਵਿਆਪੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਅਤੇ (4) ਅਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਖਾਣ।

ਸਥਾਨਕ ਅਖਾਣ ਇਕ ਸੀਮਤ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸਥਾਨਕ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਚੀ (literal) ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਸੀਮਤ ਘੇਰੇ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ 'ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਤੀ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਲੋਕ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪੇਸ਼ੇ ਦੇ ਲੋਕ ਹੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਸਮੇਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਅਖਾਣ ਇਸੇ ਵਰਗ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਖਾਣ ਉਹ ਅਖਾਣ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਆਪਸੀ

ਮਹੱਤਤਾ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਰਚਨਾ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ (2) ਸਮਭਾਵੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਗਿਣਤੀ ਇਸੇ ਵੰਡ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਵਰਗ (ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ) ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਉਕਤੀਆਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਅਤਿਕਥਨੀਮਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਅੰਗ ਭਰੀ ਤੇ ਕਾਟਵੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਰਾਇ ਬੜੀ ਖੜਕਵੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਦਿੱਖ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਦਰਸਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਪੱਖ ਤਾਂ ਵਾਚਕਤਾ ਤੇ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[53] ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਦੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ 'ਸਮਭਾਵੀ ਸੰਦਰਭ' ਚਲਦੇ ਹਨ। 'ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਅੱਧ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਜਿਵੇਂ 'ਇਕ ਕਮਲੀ ਦੂਜੀ ਪੈ ਗਈ ਸਿਵਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹ'।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵੀ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਂ ਕਰਤਾ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਤੇ ਕਠਿਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਦੋ ਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ : (1) ਗੱਦ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਅਤੇ (2) ਪਦ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ। ਗਦ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ 'ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ' ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੂਰਤ ਬਿੰਬ ਵਿਚੋਂ 'ਅਰਥ ਪੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਘਟਨਾ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਪਾਤਰ' ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਕਾਵਿ ਬਣਤਰ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਮੁਖ ਭਾਰੂ ਅਤੇ ਫੈਸਲਾਕੁੰਨ ਜੁਗਤ ਕਾਵਿਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ, ਲੈਅ, ਅਲੰਕਾਰ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਦਿ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਵਿ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਅਖਾਣ ਦੀਆਂ ਕੇਂਦਰੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤਾਂ ਹਨ।"[54] ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਅਖਾਣ ਮੁਹਾਵਰਾ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੋਜ ਕਰਤਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਖਾਣ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਬਣਾਏ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਗ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਅਖਾਣ ਸਮਾ ਸਕਣ। ਫਿਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਵਧ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵੇਰਵਾ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਖੋਜ-ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਵੀ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ

ਜ਼ਿਲ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਛਪਦੇ ਗਜ਼ਟੀਅਰ ਅਤੇ ਸੈਟਲਮੈਂਟ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਨੋਟਸ ਐਂਡ ਕੁਐਰੀਜ਼, ਇੰਡੀਅਨ ਐਂਟੀਕੀਊਰੀ ਅਤੇ ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਦਾ ਰਾਇਲ ਏਸ਼ੀਐਟਿਕ ਸੁਸਾਇਟੀ ਅਤੇ ਜਰਨਲ ਆਫ਼ ਪੰਜਾਬ ਹਿਸਟੋਰੀਕਲ ਸੋਸਾਇਟੀ ਮੈਗਜ਼ੀਨਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਅਖਾਣਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਪਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਹੋਰ ਕਈ ਯੂਰਪੀਅਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਰੋਮਨ ਲਿੱਪੀ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਸਮੇਤ ਕੁਝ ਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਕੀਤਾ। ਡਾ. ਦੇਵੀ ਦਾਸ ਹਿੰਦੀ, ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਤੇ ਮਾਸਟਰ ਮਹਿਤਾਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਅੱਖਰ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਕਲਨ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੁਧਿਆਣਾ ਮਿਸ਼ਨ ਪੰਜਾਬੀ-ਇੰਗਲਿਸ਼ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ, ਮਈਆ ਸਿੰਘ, ਬਿਸ਼ਨਦਾਸ ਪੁਰੀ ਅਤੇ ਵਿਲਸਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਖਾਣ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਹੋਏ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਰਧਾ ਰਾਮ ਫਿਲੌਰੀ (ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਤ ਚੀਤ), ਗੰਗਾ ਰਾਮ (ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਅਖੌਤਾਂ), ਭਾਨੂੰ ਦੱਤ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਖੌਤਾਂ), ਇੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਅਖਾਣ ਭੰਡਾਰ), ਜੀਵਨ ਸਿੰਘ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਖੌਤਾਂ), ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ), ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਕੋਸ਼), ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਵਾਰਾ (ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰੈਨਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼** ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਛਪੇ ਤਿੰਨ ਅਖਾਣ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਨ : **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਖਾਣ** (ਸੁਲਤਾਨ ਵੇਗ), **ਸੌ ਸਿਆਣੇ ਇਕੋ ਮੱਤ** (ਡਾ. ਸ਼ਹਿਬਾਜ਼ ਮਲਿਕ) ਅਤੇ **ਸਾਡੇ ਅਖਾਣ** (ਡਾ. ਸ਼ਹਿਬਾਜ਼ ਮਲਿਕ)। ਡਾ. ਸੈਫੂਲ ਰਹਿਮਾਨ ਡਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਲੋਕਗੀਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਰੁੱਖ ਤਾਂ ਹਰੇ ਭਰੇ' ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਅਖਾਣ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ 'ਵਧੇਰੇ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਕੱਤਰ ਹੋਈ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ** ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਬਾਕੀਆਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰਵੀਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।"[55] ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੇਵਲ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਏ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸੰਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਦੇਣ ਤੱਕ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।

'ਮੁਹਾਵਰਾ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ; ਗੱਲਬਾਤ, ਗੁਫ਼ਤਗੂ, ਬਾਤ-ਚੀਤ, ਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਵਾਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ।[56]

ਮੁਹਾਵਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਇਡੀਅਮ (idom) ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ। ਹਿੰਦੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਸ਼ਬਦ (ਮੁਹਾਵਰਾ) ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ

ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਈਆਂ, ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਢੰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[57] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਮੁਹਾਵਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਰੰਗੀ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ, ਨਿੱਤ ਦੇ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ-ਵਿਗਸਦੇ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਚਿਰ-ਹੰਢਣੇ ਹੋ, ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਕਰਕੇ, ਇਹ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੇ ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਓਜਮਈ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਭ ਬੜੀ ਤਿੱਖੀ ਤੇ ਅਸਰ ਬੜਾ ਚਿਰਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[58]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਲਈ ਮੁਹਾਵਰਾ ਉਹ ਹੈ 'ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੇ ਕਥਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮੁਹਾਵਰਾ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਦਾ ਕੇਵਲ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ।' ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[59]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ 'ਸਥਿਰ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[60]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੋਧ ਕੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਿਸੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੱਥ ਜਾਂ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸੰਖੇਪ, ਚੁਸਤ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿਕ ਸ਼ਬਦ ਜੁੱਟ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸੰਦਰਭ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਰਮਜ਼ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ।"[61] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ 'ਲਘੂਤਮ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ' ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਜਿਹਾ ਲਘੂਤਮ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸਾਰ ਤੱਤ, ਨਿਚੋੜ ਜਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਅੰਜਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[62] ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ 'ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵਾਚਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸੱਚ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[63] ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵੈੱਬਸਟਰ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਹਾਵਰਾ, "(ੳ) ਕਿਸੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਵਾਕ ਹੈ ਅਤੇ (ਅ) ਉਹ ਵਾਕ ਜੋ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਚਿੱਤਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਯੋਜਨਾ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਏ ਜੋ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਜੁੜਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ।"[64]

ਡਾ. ਦੇਵੀ ਦਾਸ ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿੱਥੇ ਅਖਾਣ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਉੱਥੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਲਿੰਗ, ਵਚਨ ਜਾਂ ਪੁਰਖ ਬਦਲੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੁਹਾਵਰੇ 'ਅਸਲ ਨਾਲੋਂ ਕਲਪਿਤ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾਲੋਂ ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਨਾਲੋਂ ਵਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਨੂਠੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਪਿੰਡੇ ਉੱਤੇ ਰੁਮਾਂਸ ਦਾ ਛੱਟਾ ਧੂੜੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।'[65] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚਲੀ ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਟੇਕ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ ਸਗੋਂ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ

ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[66]

ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਜਮ ਤੇ ਸੰਕੋਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਗਿਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ! ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ 'ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਬਣਤਰਾਂ, ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ, ਭੁੱਲੇ ਵਿਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ' ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਬਹੁਤ ਸਹਿਜ ਹੈ। 'ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤ ਵਿਚ ਸੂਖ਼ਮ ਜਿਹਾ ਤਾਲਮੇਲ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।' ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਦੋ ਲੱਛਣ ਮੰਨੇ ਹਨ : (1) ਲਖਸ਼ਣਾ ਜਾਂ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਅਤੇ (2) ਲੋਕਪ੍ਰਿਯਤਾ। ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। 'ਮੁਹਾਵਰੇ ਪਿੱਛੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ – ਇਕ ਬੋਲੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ।'[67]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੱਛਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ : (1) ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸ਼ਬਦ ਜੁੱਟ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਉਦੀਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਾਰਥਕ ਇਕਾਈਆਂ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, (2) ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਮੂਹਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ (3) ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਾਵਿ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।[68] ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਮੁਹਾਵਰੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚੁਸਤੀ, ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਂਚਲਿਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।'[69] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾਕਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਮੁਹਾਵਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। "ਹਰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪਿੱਛੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੋਈ ਘਟਨਾ, ਕਰਮ, ਕੋਈ ਕਾਰਜ, ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਝੁਕਾਵ, ਕੋਈ ਰਸਮ ਜਾਂ ਭਰਮ ਅਵੱਸ਼ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ।"[70] 'ਅਨੇਕਾਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਬੋਲੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।' ਅਤਕਥਨੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਹਿਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਇਸ ਨੇ ਵੀ ਕਈ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਦਸ ਕਾਰਣ ਗਿਣਵਾਏ ਹਨ : (1) ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, (2) ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, (3) ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਹਜ ਭੁੱਖ, (4) ਉਪਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, (5) ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਘਟਨਾ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਰੁਚੀ, (6) ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ, (7) ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ, (8) ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ, (9) ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ (10) ਸਾਹਿਤਕ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ।'[71] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਕਾਰਣ ਗਿਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਕਾਵਿਕ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੁਹਾਵਰੇ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੇ ਦਿਲ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵੇਖੇ

ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਆਂ, ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਉੱਠੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪੂਰਾ ਚਿੱਤਰ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[72]

ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧੁਨੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਲਖਸ਼ਣਾਰਥ ਜਾਂ ਵਿਅੰਗਾਰਥ ਕਾਰਣ ਵਚਿੱਤਰ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ 'ਲਖਸ਼ਣਾ' ਤੇ 'ਵਿਅੰਜਨਾ' ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ। ਲਖਸ਼ਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹਰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਲੱਛਣ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਵਾਂਙ ਕਈ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸੁੱਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਕ ਵਿਚਲੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਜਾਗਦੀ ਹੈ।"[73] ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਇਕ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ। ਇਸ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਦੋ ਕਾਰਣ ਦੱਸੇ ਹਨ : ਪਹਿਲਾ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਯੋਜਨਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਉਭਰਨਾ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰਤਾ 'ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਲੈ ਕੇ ਵਿਗਸਦੀ ਹੈ।' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਯੋਜਨਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਮੁਹਾਵਰਾ ਆਪਣੇ ਸਜਾਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਖਿੜਦਾ ਤੇ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।'

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਰੂੜ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਪੀਡੀ, ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰਾ ਵਧੇਰੇ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਕਰਣਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨਾਂਵ ਜਾਂ ਪੜਨਾਂਵ ਮੂਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਰੂੜ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।"[74]

ਮੁਹਾਵਰਾ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਬੋਲ ਚਾਲ ਸਮੇਂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਈ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।' ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੁਝ ਇਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਸਤਾਈ (27) ਵਰਗ ਕੀਤੇ ਹਨ।[75] ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਵੱਖਰੇ ਵਰਗ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਣਗੇ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਾਂਗ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (ੳ) ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਅਤੇ (ਅ) ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ।[76] ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਮੁਹਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ : (ੳ) ਨਾਂਵ-ਵਾਚਕ ਅਤੇ (ਅ) ਕਿਰਿਆਵਾਚਕ।[77]

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਇਸ ਵੰਡ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਆਧਾਰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ

ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਿੱਥਣਾ ਪਵੇਗਾ।' ਨਾਂਵ-ਵਾਚਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀਆਂ। ਜਦਕਿ ਕਿਰਿਆ ਵਾਚਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।[78] ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਸ਼ਬਦ ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਲਚਕੀਲੇ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।[79] ਭਾਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਨਾਂਵ-ਵਾਚਕ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ-ਵਾਚਕ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਵੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਗਾਂਹ ਫਿਰ ਉਪ-ਵਰਗ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਦੀ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਾਂਗ ਕਈ ਦਰਜਨਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਵੇਗੀ।

'ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ' ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕੋ ਥਾਂ ਵਰਤ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਅੱਠ ਬਿੰਦੂ ਲੱਭੇ ਹਨ : (1) ਅਖਾਣ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, (2) ਅਖਾਣ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਜਾਂ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਰੋਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, (3) ਅਖਾਣ ਖ਼ਿਆਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਇਕ ਪੂਰੀ ਇਕਾਈ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚ ਉਦੇਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, (4) ਅਖਾਣ ਦਾ ਇਕ ਵਿਧਾਨ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰੰਤੂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲ, ਪੁਰਖ ਤੇ ਵਚਨ ਬਦਲ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, (5) ਮੁਹਾਵਰੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸਮਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਕਈ ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਕਿਰਿਆ ਉੱਪਰ ਸਮਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (6) ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਘੱਟ ਹੈ, (7) ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਨਾਂਵ ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਖਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਵਾਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, (8) ਅਖਾਣ ਦੂਸਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[80]

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਆਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਂਝ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਦਰਸ਼ਯ (Similarity), ਵਿਰੋਧ (Contrast) ਅਤੇ ਸੰਧੀ (Contiquity) ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅੰਤਰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਣਨ ਦੀ

ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਮੁਹਾਵਰਾ ਬੋਲੀ ਦਾ ਵਿਗਾਸ ਹੈ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰਾ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਅਲੰਕਾਰ ਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਓਜ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਪਰ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਓਜ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਦਾ, ਜਿੱਥੇ ਕਿਧਰੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉੱਥੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ।...ਕਈ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਣਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਿਚ ਵਰਤ ਕੇ ਇਹ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਹੋ ਜਾਣ।"[81] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੰਨ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ 'ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪਕ, ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੇ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕਥਨ ਅਤੇ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਜੁੱਟ' ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਇਕਾਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਮੁਹਾਵਰੇ, ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਇਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ 'ਲੋਕ' ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਾਂਝ ਦੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਕੜੀ ਸੰਬੋਧਕ ਦੇ ਇਕਸਾਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਵੀ ਹੈ।"[82]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਗਤ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ 'ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਬਣਤਰ, ਅਰਥ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹਨ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਟਾਕਰੇ ਜਾਂ ਸੁਮੇਲ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪਕ ਬਿੰਬ ਵਿਚੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਦੇ ਦੋ ਅਨਿੱਖੜ ਜੁਜ਼ ਇਕੋ ਅਮਲ ਦੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ।"[83]

ਡਾ. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ ਵੀ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਤੁਲਨਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਰੂਪਕ ਤੇ ਉਪਮਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ 'ਇਹ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ।' ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਕਸ਼ੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਿਆਣਪ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਗੁਣ, ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸੁਭਾਅ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਹਰ ਸਮੇਂ ਨਵੀਆਂ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਖੇੜੇ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਜਵਾਬ ਵਾਲਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜਦਕਿ ਅਖਾਣ ਗੁਪਤ ਸਵਾਲ ਵਾਲਾ ਜ਼ਾਹਰਾ ਜਵਾਬ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਖਾਣ ਸਿਆਣਪ ਨਿਚੋੜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਸਿਆਣਪ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ।"[84] ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਨੇ ਵੀ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ

ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਲੋਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ 'ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।' ਸਿਆਣਪਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਰਾਇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸਮੋਏ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹਰ ਟੁਕੜੀ ਵਿਚ ਦੋ ਧਿਰਾਂ – ਕਾਰਣ ਤੇ ਕਾਰਜ – ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪਿੱਛੇ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਸਮੂਰਤੀਕਰਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਤਿਕਥਨੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ।"[85] ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਵਾਲੇ ਅਤੇ (2) ਪਰੋਖ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਵਾਲੇ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਨਿੱਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੋਏ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਸੂਤਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਰਬ ਸਧਾਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਲੱਗੀ ਹੁੰਦੀ।"[86]

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਸਰਵ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਬਾਰੇ, ਜਾਤਾਂ ਬਾਰੇ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਬਾਰੇ, ਕੰਮ-ਧੰਦੇ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਜਾਂ ਕੰਮ ਧੰਦਿਆਂ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਰਚੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਗੁੱਝੀ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[87]

ਡਾ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੁਕਾਂਤ ਸਹਿਤ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ 'ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਸੀਹਤ ਨਾਮਾ' ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[88]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਖਾਣਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ, "ਅਖਾਣ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਵਰਗ ਥੀਮਕ, ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਪਛਾਨਣਯੋਗ ਵੱਖਰਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਨਵੀ ਸੰਚਿਤ ਸੱਚ, ਵਿਵਹਾਰਕ ਸੂਝ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੁਭਾਅ ਅਖਾਣ ਦਾ ਹੀ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਇਹ ਟੋਟੇ ਜਾਂ ਕਥਨ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਦੀ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ।"[89]

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ 'wisdom of many and wit of one' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ ਹੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਲੋਕ ਸਿਆਣਪਾਂ ਦੇ ਟੋਟੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸੁਮੱਚੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਰੰਭ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਅਖਾਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ Paremiography ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ Phraseology ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਅਖਾਣ ਉਸ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਛੋਟੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ, ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਲੰਕਾਰਕ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਅਤੇ ਸੱਚੀ ਲੱਗੇ। ਅਖਾਣ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੌਧਿਕ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਹਾਰਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਵੀ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਹਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਖਾਣ ਬਿੰਬ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੀ। ਅਖਾਣਾਂ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ : ਵਿਰੋਧਮਈ ਅਖਾਣਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਂਨੰਤਰ ਅਖਾਣਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਉਸ ਪੂਰੇ ਵਾਕ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਬਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸਚਾਈ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਲ, ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਵਚਨ ਬਦਲਿਆ ਨਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਖਾਣ ਵਿਚਲਾ ਰੂਪਕ ਰੂੜ੍ਹ ਜਾਂ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਆਖਯਾਨ' ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਖਾਣ 'ਸਮੂਹ ਦੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।' ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਖਾਣ ਜਾਤਾਂ, ਗੋਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਦਾ ਭਾਵ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਖਾਣਾਂ ਗੱਦ ਤੇ ਪਦ ਦੋਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਤੱਤ ਵੀ ਹੈ।

ਅਖਾਣਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ, ਲੈਅ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਵਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭਗਤ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਖੇਪਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਨਿੰਦਿਆ ਭਾਵ, ਪ੍ਰੇਰਣਾਦਾਇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਮਖ਼ੌਲੀਆ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਨੁਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਤੱਤ, ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਵੀ ਕਈ ਅਖਾਣਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਿੰਨ ਚੌਥਾਈ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਰਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਨੀਤੀ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅੰਗ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਣਲਿਖਤੀ

ਕਾਨੂੰਨ ਵੀ। ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਅਜੋਕਾ ਸਰੂਪ ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਸਥਿਤੀ, ਅੱਖਰ-ਕ੍ਰਮ, ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਕਰਮ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਵਿਧਾਨ ਆਦਿ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਗਟਾ-ਢੰਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਜਾਂ ਵਿਅੰਗਾਰਥ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗਹਿਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਲਿੰਗ, ਵਚਨ ਜਾਂ ਪੁਰਖ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸੰਕੋਚ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਲੈਅ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਵਾਂਗ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੀ ਬਹੁਤ ਧੀਮਾ ਹੈ। ਵਰਤੇ ਨਾ ਜਾਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਮੁਹਾਵਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਿਰਾਰਥਕ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਘਟਨਾ, ਕ੍ਰਮ, ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਝੁਕਾਅ, ਕੋਈ ਰਸਮ ਜਾਂ ਭਰਮ ਆਦਿ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਲਗਾਤਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਾਂਵ-ਵਾਚਕ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ-ਵਾਚਕ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਪਵਰਗ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਣਗਿਣਤ ਹੈ। ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਟੋਟੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਹ ਅਖਾਣਾਂ ਤੋਂ ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ, ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪੱਖੋਂ ਅਖਾਣਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਤਾਂ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਿਸਤਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਜੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਖਾਣਾਂ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਟੋਟਾ ਵੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਦੌਰਾਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਅਖਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਹੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Wolfgang Mieder and Alan Dundes (Ed.), **The Wisdom of Many - Essays on the Proverb**, p.-176.

2. "A Proverb is wise; it belongs to many people; it is ingenious in form and idea; and it was first invented by an individual and applied by him to a particular situation." Ibid, p.-3.
3. Ibid, p.4-6.
4. Ibid, p.-9.
5. Y.M. Sokolov, **Russian Folklore**, p.-259.
6. "Proverb formulas appear to be relatively independent of image and to a lesser extent message." Wolfgang Mieder and Alan Dundes (ed.), **The Wisdom of Many - Essays on the Proverb**, p.-46.
7. "If we imagine an axis, one end of which represents identificational features and the other end of which represents contrastive features, then what I have previously termed the "equational proverb" falls close to the identificational end." Ibid, p.-53.
8. ਦੇਵੀ ਦਾਸ ਹਿੰਦੀ (ਡਾ.), **ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਖਾਣ : ਅਖਾਉਤਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ**, ਪੰਨਾ-5.
9. ਉਹੀ।
10. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-24.
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-27.
12. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਅਖੌਤਾਂ**, ਪੰਨਾ-1.
13. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-214.
14. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ**, ਪੰਨਾਂ-xi.
15. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-217.
16. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਡੋਗਰੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ', ਪੰਨਾ-88.
17. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਪੰਨਾ-111.
18. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-41.
19. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਰੁਬਾਈ : ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-199.
20. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-21.
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-29.
22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-31.
23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-51.
24. ਉਹੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-135.
25. ਉਹੀ।
26. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਅਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ**, ਪੰਨਾ-127.
27. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਲੇਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨੇ-204-205.
28. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਅਖੌਤਾਂ**, ਪੰਨਾ-3.
29. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-108.
30. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ - ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਿਛੋਕੜ**, ਪੰਨੇ-68-69.

31. ਸੁਖਦੀਪ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਗਦਾ ਦਰਿਆ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ**, ਪੰਨਾ-188.
32. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-28.
33. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-57.
34. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-216.
35. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-60.
36. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-61.
37. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-215.
38. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-41.
39. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-36.
40. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-68.
41. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-68-73.
42. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨੇ-215-216.
43. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-65.
44. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-214.
45. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-105.
46. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-108.
47. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-127.
48. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, 'ਡੋਗਰੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ', ਪੰਨੇ-88-89.
49. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-205.
50. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-124-125.
51. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-81.
52. ਸ.ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-82.
53. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨੇ-215-216.
54. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-104.
55. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਪੰਨਾ-230.
56. ਅਮਰਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਕਲਨ ਕਰਤਾ), **ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ**, ਪੰਨਾ-641.
57. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਬੋਧ**, ਪੰਨਾ-24.
58. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-9.
59. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-203-204.
60. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨੇ-213-214.
61. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.) **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-64.
62. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-105-106.
63. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-61.
64. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਰੁਬਾਈ : ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਪੰਨਾ-200.
65. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਪੰਨਾ-10.
66. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-11.

67. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-26.
68. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-64.
69. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-61.
70. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਬੋਧ**, ਪੰਨਾ-12.
71. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-73-76.
72. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-136.
73. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-42-43.
74. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-106.
75. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, **ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਬੋਧ**, ਪੰਨੇ-95-109.
76. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-205.
77. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-213.
78. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-213.
79. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-64.
80. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਬੋਧ**, ਪੰਨੇ-47-48.
81. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-52
82. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-211.
83. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-106.
84. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੈਰੋਂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ : ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਪਿਛੋਕੜ**, ਪੰਨਾ-92.
85. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-219.
86. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-221.
87. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-68.
88. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-61.
89. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨੇ-106-107.

ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਬੁਝਾਰਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਥਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਾਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਅਰਥ ਹੋਣ। ਇਸ ਕਥਨ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਾਕ ਨੂੰ ਇਕ ਅੜ੍ਹਾਉਣੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲੱਭਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ : (1) ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਅਤੇ ਦੋ-ਅਰਥੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸੋਚ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, (2) ਦੂਸਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਝਾਰਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਵੀ।[1]

ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੂਪਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਵਧੀਆ ਸਿਰਜਕ ਰੂਪਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੋਸੇਲੋਵਸਕੀ (Voselovsky) ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਸਮਾਂਨਤਰਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਂਨਤਰਤਾ ਵਿਚ ਇਕੋ ਹੀ ਮੈਂਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਬੜੀਆਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਜਾਦੂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਜਰਣ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਪਰਖਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਪੁਰਾਤਨ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਸਮਾਂਨਤਰਤਾ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਂਨਤਰਤਾ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਉਸ ਅਨਸਾਰ, "ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦੋਨਾਂ (ਅਖਾਣ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ) ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲਾ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਉਲਝਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਸੁਲਝਾਉ ਵੱਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[3]

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਤੱਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਦੋਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਟਿੱਪਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ

ਵਿਚ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚਲਾ ਵਿਸਤਾਰ ਦੋਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[4] ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਬੁਝਾਰਤ ਅਸ਼ਲੀਲ ਕਥਨਾਂ ਲਈ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਸ਼ਵ ਭਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ (alliteration) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਕਿਸਾਨੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਆਰਥਿਕਤਾ' ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤੱਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਬੜੀ ਸੰਜਮਤਾ ਨਾਲ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾਵਾਦੀ, ਸਾਂਝੇ ਪੇਂਡੂ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਨੂੰ, ਵੱਡਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਆਦਰ, ਵਿਆਹੁਤਾ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੱਸ-ਸਹੁਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ/ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[6] ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਅੰਗ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਹ ਜਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸੂਰਤਬੱਧ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ '**ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**', '**ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**', '**ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**' ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਮੋਟੇ-ਠੁਲ੍ਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬਾਂ, ਰੂਪਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਅਨੂਠੇ ਆਕਾਰ ਉਘਾੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਕਿਸੇ ਮੂਲ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਾਤੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸੂਝ, ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ, ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਰੰਜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੋਚਣ, ਖੋਜਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜਵਲਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੂਝ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਸਾਣ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ।"[7] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਏਨਾ ਸਹਿਜ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਏਨੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ (ਰੂਪਾਂ ਦੀ) ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕੋਈ ਬੁਝਾਰਤ ਇਕ ਸਤਰੀ ਹੈ ਤੇ ਕੋਈ ਪੰਜ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਕੋਈ ਲਘੂ-ਕਥਾ ਜਿੰਨੀ। ਕੋਈ ਬੁਝਾਰਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੈ। ਕੋਈ ਗੱਦ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕੋਈ ਨਾਟਕੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਵਿਚ। ਕੋਈ ਤੋਲ ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਲੈਅ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਤੇ ਕੋਈ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ। ਕਿਸੇ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ। ਕਿਸੇ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪੂਰਾ ਬਿੰਬ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ ਮਾਤਰ। ਕਿਧਰੇ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪਕ ਹੈ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਜੁਜ ਮਾਤਰ, ਕਿਧਰੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ, ਕਿਧਰੇ ਗੂੜ੍ਹ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਕਿਧਰੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਛਾਣ, ਕਿਧਰੇ ਦੂਰ-ਬੋਧ ਆਕਾਰ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਬਹੁ-ਆਰਥਕ ਸੰਕੇਤ।"[8]

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ 'ਕਦੇ ਸਿੱਧੇ, ਕਦੇ ਪਰੋਖੇ ਢੰਗ ਨਾਲ,

ਕਦੇ ਮੁਕੰਮਲ, ਕਦੇ ਅਧੂਰੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਕਦੇ ਤੁਲਨਾ, ਕਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਕਥਨਾਂ ਦੁਅਰਾ ਅਤੇ ਕਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਕਦੇ ਅਸੰਧ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਵਾਇਤੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੂਹਿਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਬੁਝਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਬੁਝਾਰਤ ਬੁੱਝਣ ਲਈ ਸੂਝ ਬੂਝ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਤਿੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਇਹ ਕੇਵਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੌਧਿਕ ਕਸਰਤ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ।

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਉਹ 'ਪ੍ਰਹੇਲਿਕਾ' ਤੋਂ 'ਪਹੇਲੀ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਬੁਝਾਰਤ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਮੌਖਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਗੁੰਝਲ ਜਾਂ ਅੜਾਉਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਗੁੰਝਲ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਰਾ ਰਹੱਸ ਛਿਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ, ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ, ਲੁਕਵੀਂ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਅਸਚਰਜਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[9] **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਵਿਚ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਇਸੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਬਲ ਰੂਪਕ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਅਨੁਸਾਰ "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਵਿਚ 'ਰਿਡਲ' (Riddle), ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚ ਐਨੀਗਮਾ (anigma), ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਚੀਸਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਹਲਿਕਾ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਪਹੇਲੀ, ਮੁਦਾਵਣੀ, ਬੁਝੌਵਲ, ਬੁੱਝਕਾ, ਬੁਝਾਣੀ, ਬਤੌਲੀ ਤੇ ਬਾਤਾਂ ਆਦਿ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਰਤੀ ਨਾਂ ਹਨ।"[10] 'ਪਹੇਲੀ' ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, 'ਬੁਝੌਵਲ' ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਲਈ (ਬੁਝਾਵਲ-ਕਥਾ) ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਹੈ ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ 'ਬੁਝਕਾ' ਜਾਂ ਬੁਝਾਣੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਬਤੌਲੀ' ਸ਼ਬਦ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਬਾਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਬਾਤ ਪਾਵਾਂ ਬਤੌਲੀ ਪਾਵਾਂ' ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਬਾਤ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਤਦ ਜੇਕਰ ਲੋਕ-ਕਥਾ ਨੂੰ ਬਾਤ ਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ।

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ, "ਬੁਝਾਰਤ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵਰਤਮਾਨਕਾਲਕ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪਕ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਮੂਲਕ ਗੀਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚਲੇ ਰੂਪਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਪਮਾਨ ਅਤੇ ਪਰੋਖ ਉਪਮੇਯ ਦੀ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੰਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਧਰਾਤਲਾਂ ਵਿਚਾਲੇ/ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿੱਧਾ, ਇਕਹਿਰਾ ਤੇ ਸਮਾਨਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਪਮਾਨ ਦੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਵਾਚਨਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਿਚ ਲੁਪਤ/ਪ੍ਰਗਟ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਰੂਪਕ ਅੰਦਰਲੇ ਵਸਤੂ-ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[11] ਇਕ ਥਾਂ ਹੋਰ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਲਿਆ ਕੇ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਇਕ

ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਰਾਬਰਟ ਸੋਲਜ਼ ਅਤੇ ਐਲਨ ਡੰਡੀਜ਼ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਰੂਪਕ-ਬਿੰਬ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੋਵੇਂ ਰਲੇ ਮਿਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੋਵੇ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਗੀਤ ਰੂਪ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਗੀਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੁਰ ਤੇ ਲੈਅ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਗਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਗਾਈ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਬੁਝਣ ਹਿੱਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਵਾਲੀਆ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[12] ਉਚਾਰਣ ਅਤੇ ਸੰਬੋਧਕੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਪਾਸਾਰ -ਬੁਝਾਰਤ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਦੂਸਰੀ ਧਿਰ ਬੁਝਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਬੁਝਣਯੋਗ ਵਸਤੂ, ਵਿਹਾਰ ਗਿਣਾਏ ਹਨ। ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਉਚਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੰਪੂਰਨ ਬੁਝਾਰਤ ਇਸ ਦੇ ਉੱਤਰ ਨੂੰ ਸੰਮਿਲਿਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।"[13] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਲੱਭੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਗੁਪਤ ਸੰਬੰਧ' ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਰੂਪਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁੱਛਿਆ ਪ੍ਰਸ਼ਨ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਜਾਂ ਅਖੌਤ ਤੋਂ ਉਲਟ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਸੰਦਰਭ ਵਿਅਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਥਨ ਜਾਨਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਗਤੀ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਬੁਝਾਰਤ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬੋਧਕ, ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ, ਵਾਕ ਜਾਂ ਤੁਕਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਆਣਪ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲੈਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[14] ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਜੁੱਟ, ਵਾਕ ਜਾਂ ਤੁਕਾਂਤ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚਲੇ ਰੂਪਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਅਖਾਣਾਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਕਸ਼ੀਦ ਕੀਤੀ ਸਿਆਣਪ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਰਖ ਲਈ ਵਧੀਆ ਸਾਧਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[15] ਪ੍ਰਭਜੀਤ

ਕੌਰ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਖੰਡਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜੰਞ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਅਤੇ ਛੰਦ ਪਾਉਣਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਦੇ (ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ) ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ' ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਦੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਅਧੂਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਈ ਉਹ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵੰਨਗੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕੋਚਵੀਂ, ਗੁੰਦਵੀਂ ਅਤੇ ਭਾਵਪੂਰਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਤਮਕ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਚਾਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।"[16]

ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ 'ਸਿਰਜੇ ਅਰਥ ਬਿੰਬ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ।' ਪ੍ਰੋ. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਬੁਝਾਰਤ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਲਘੂ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਥੂਲ ਆਕਾਰ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।"[17] ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰੋ. ਜੋਸ਼ੀ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ 'ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਕਾਰਣ ਸਹਿਯੋਗੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਉਲਝਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਣ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਪਰ ਇਕਮੱਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਇਕਮੱਤ ਹਨ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਇਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਅਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਨੇ ਡਬਲਯੂ.ਜੀ. ਆਰਚਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੇਖ 'ਮੈਨ ਇਨ ਇੰਡੀਆ' ਵਿਚ ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ 'ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਚਾਨਚੱਕ ਤੇ ਸ਼ੋਖ ਉਘਾੜਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿ, "ਅੰਤਿਮ ਛਾਨ ਬੀਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਉਹੀਓ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਨੰਦ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਰਸ ਲੈਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਤੀਕ ਸਾਡੀ ਪਹੁੰਚ ਹੋ ਜਾਵੇ।"[18] ਜੇਮਜ਼ ਏ. ਕਲਸੋ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਬੁਝਾਰਤ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ

ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੜੇ ਗੰਭੀਰ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[19] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਏ ਹਨ : (1) 'ਦਲੀਲ, ਤਰਕ ਤੇ ਜੁਗਤੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕੀਤੀਆਂ।' ਉਸ ਨੇ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਅੰਸ਼ੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਟੂਣਾ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। 'ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਬਖਸ਼ਣ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੇ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।' (2) ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਹਤਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ 'ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਅਨਿੱਖੜ' ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਰਜਿਆ ਰੂਪਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਆਚਾਰੀਆ ਦੰਡੀ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗਿਣਿਆ ਹੈ। (3) ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਉਪਮਾਵਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਦਕਿ ਰੂਪਕਾਂ ਦਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪੜਾਅ ਨਾਲ।' (4) ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਹਿਮ ਰਹੀ ਹੈ।[20]

ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੂੰਨੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਬੰਧ 'ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣ' ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਮਹੱਤਵ ਗਿਣਾਏ ਹਨ : (1) ਬੁੱਧੀ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਵਿਕਾਸ (ਦਿਮਾਗੀ ਕਸਤਰ), (2) ਮਨੋਰੰਜਨ, (3) ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿਤਰਣ ਅਤੇ (4) ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ।[21]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਬੁੱਝਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੱਸਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਬੁੱਝਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕਦਮ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਡਾਰੀਆਂ ਮਾਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਕਾਂ, ਸੰਕਪਲ ਚਿੱਤਰਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲੁਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਬੱਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸਿੱਖਦੇ ਹਨ।"[22]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ 'ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[23] ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਪੁਰਾਤਨ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਕਬੀਲਾ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੱਧ ਯੁਗ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਤਾ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਰਤ ਬੁੱਧੀ ਪਰਖਣ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਰਥ ਯੋਜਨਾ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਮਾਪ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਕਸਰਤ ਅਤੇ ਪਰਖ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।"[24]

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਰਹੁ-ਰੀਤ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਗਾਤਮਾ ਦੀ ਇਕੋ ਰਿਚ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਇਕਵੰਜਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਤੋਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-

ਗੀਤਾਂ ਵੇਲੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸੀ।"[25]

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਵੀ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨੂੰ ਵੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਬੜੀਆਂ ਅਦਭੁੱਤ ਉਡਾਰੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਰੂਪਕਾਂ, ਸੰਕਲਪ ਚਿੱਤਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਗੌਰਵ ਹੈ, ਸੁਹਜ ਤੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਅਨੂਠਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਤੇ ਗੌਰਵਮਈ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਘਣਾਪਨ ਵੀ ਹੈ।[26] ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ 'ਰੂਸੋ, ਸ਼ਿਲਰ, ਰੇਬਲ ਅਤੇ ਰੂਸੀ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ੁਕੋਵਸਕੀ ਆਦਿ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ।' ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਹਾਂ, ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਮਿਲਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਲੰਘਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ 'ਸ਼ਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ' ਰਹੀ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ, "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤੁਕੀਆਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅੱਠ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਉੱਤਰ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਤੱਕ ਵੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚਾਰ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵੀ।"[27] ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਜੀਵਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵੀ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਉਪਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੋਠੋਹਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਪੋਠੋਹਾਰੀ ਰੰਗ ਅਤੇ ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਲਵਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਰੰਗ ਉੱਭਰਵਾਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਨਾਂ ਦੱਸ ਕੇ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਉਂਝ ਬੁਝਾਰਤ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹਵਾਦੀ ਵਰਣਨ ਹੀ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਉਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਬੁਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਸੂਝ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ।'

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਬੁਝਾਰਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਗਰਭੂਮਨ (foregrounding)

ਦਾ ਆਦਿਮ ਯਤਨ ਹੈ।' ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਭਾਸ਼ਕ ਰੂਪ ਸਾਰਥਕ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਬੁੱਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ 'ਭਾਸ਼ਾ ਬੁਣਤੀ ਉੱਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[28] ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਪਰ "ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਕਤੇ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਨਸ਼ਾ ਹੀ ਇਹੋ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਨਾ ਕਰੇ। ਬੁਝਾਰਤ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਵਕਤੇ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਦੀ ਅਤੇ ਰੋਕਦੀ ਹੈ।"[29] ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਅਜਨਬੀ ਲਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।'

ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ 'ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾ' ਇਸ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਕਰਕੇ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ 'ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਸਥਿਰ ਵਸਤੂ-ਤਰਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਉਪਮੇਯ ਪਹਿਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਉਪਮਾਨ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਉਪਮੇਯ (ਜਿਸ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ) ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਉਪਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਉਪਮਾਨਕ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ।...ਇਕੋ ਰੂਪਾਂਤਰ ਵਿਚ ਇਕੋ ਉਪਮੇਯ ਲਈ ਚੁਣੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਉਪਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਕੋ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਕੋ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਨਾਵਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।"[30] 'ਬੁਝਾਰਤ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ/ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮੰਗ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮੂਹਿਕ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਪੁਸ਼ਤ ਦਰ ਪੁਸ਼ਤ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।'

ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ, "ਕਈ ਵਾਰ ਨਿਰੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ, ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਉਪਮਾ ਜਾਂ ਰੂਪਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਹਿਜੇ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਕਾਰਣ ਬੁਝਾਰਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਕਰਕੇ ਦੁਰਗਮ ਤੇ ਅਬੋਧ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[31] ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਹਨ। 'ਕੁਝ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਹਨ, ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਮਿਸ਼ਰਤ। ਸ਼ੁੱਧ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਬੁਝਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੋਰ ਕੋਈ ਵਾਧੂ ਸਮੱਗਰੀ ਨਹੀਂ। ਕੁਝ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਪੰਗਤੀ ਰੂੜ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਜੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨਾ ਬੁੱਝੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਸਜ਼ਾ ਮੁਕਰਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁਝ ਲੈਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਨਾਮ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ 'ਬਾਹਰਵਰਤੀ' ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ!

ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੂੰਨੀ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਛੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ : (1) ਸੰਜਮ, (2) ਮੌਖਿਕਤਾ, (3) ਕਲਪਨਾ, (4) ਅਦਭੁੱਦਤਾ, (5) ਰਸ ਅਤੇ (6) ਰੂਪਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ।[32] ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ

ਵਿਚ "ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਾਸੇ ਧਿਆਨ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸੰਯੋਜਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਜੀਵਨ ਦਾ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਤੇ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤਜ਼ਰਬਾ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਤੋਂ ਗੁਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚਣੀ ਸਭ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਕੈਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਭੂਗੋਲ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਸਮਾਜ, ਰਸਮ-ਰਿਵਾਜ, ਕਾਢਾਂ, ਕੁਦਰਤ, ਰੱਬ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।"[33]

ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਝਟ-ਪਟੀ ਪੁੱਛ ਜੁਗਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰੌਚਿਕਤਾ, ਰਸਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਦਗੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕ ਲੋਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬੁਝਾਰਤ ਪਾਉਣ ਜਾਂ ਬੁੱਝਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[34]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਸਾਰ ਮੰਨੇ ਹਨ : (1) ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਨਿਯਮ, (2) ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਵਿਧੀ, (3) ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਰਥਕਤਾ।[35] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤ ਗਦ ਅਤੇ ਪਦ ਦੋਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਤੁਕਾਂ, ਅਰੋਪਿਤ ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਕਾਵਿਕ ਤੁਕਾਂਤ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇਕ ਸੁਝਾਉ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜ ਕੇ ਮੂਲ ਭਾਵ ਬੁਝਾਰਤ ਛੁਪਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੰਕੇਤਕ ਵਸਤ ਦੇ ਇਕ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਸਮਰੂਪੀ ਵਸਤ ਵੱਲ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਇਸ਼ਾਰੇ ਰਾਹੀਂ ਬੁਝਾਰਤ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਜਵਾਬ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਣਿਤ ਲੱਛਣਾਂ ਤੋਂ ਉਭਰਦੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਵਸਤ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਆਂਤਰਿਕ ਅਨਿੱਖੜ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[36] ਉੱਪਰ ਵਰਣਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਖਾਣ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਬੁਝਾਰਤ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ ਸੂਝ, ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਢੰਗ, ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ, ਵਿਹਾਰਾਂ, ਮੌਕਿਆਂ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ, ਪਸ਼ੂਆਂ, ਪੰਛੀਆਂ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜ ਕੇ ਲੋਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਰਪੱਕ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਦਿਲਚਸਪ ਪਾਸਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[37] ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਛੋਟਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬੁਝਾਰਤ ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਇੰਨੇ ਬਹੁ-ਵਿਧ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ 'ਲੋਕ' ਦੀ ਸੋਚ ਵਿਸਤਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਰ, "ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਜਾਤੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਜਾਂ ਆਦਿਮ ਜਾਤੀ ਦੀ, ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਏ, ਅਨੇਕਾਂ, ਬਿੰਬ, ਰੂਪਕ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਚਿਤ੍ਰ, ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਸਹਿਜੇ

ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[38]

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਹੀ ਪੱਖ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਹੜਾ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾ ਬਣਿਆ ਹੋਵੇ। ਬਨਸਪਤੀ, ਰੁੱਤਾਂ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੰਮ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ, ਸਬਜ਼ੀਆਂ, ਫਲ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤੇ ਅਤੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤੱਕ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵੀ ਇਨਸਾਨੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।"[39] ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ, ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰ, ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀਆਂ, ਸਾਕਾਂ-ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੁਝ ਇਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੜੱਪਾ ਅਤੇ ਮਹਿੰਜੋਦੜੋ ਦੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸਮੇਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਰਿਗਵੇਦ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਨੇ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਸਮੇਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਰੀਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਵਿਦਵਾਨ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਵੀ ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਉਪਰੰਤ ਪਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰੀ ਹੈ। ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਰਾਮ ਨਿਰੇਸ਼ ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਕੁਝ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਜਨ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕੋਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ।"[40] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ "ਫਰੀਦਾ ਦੁਹ ਦੀਵੀ ਬਲੰਦਿਆਂ..." ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ੈਲੀ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਇਕ ਉੱਤਰ ਹੈ ਸਗੋਂ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ/ਨੈਤਿਕ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ (ਬੁਝਾਰਤੀ

ਸ਼ੈਲੀ) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਅਟਪਟਾ ਹੈ।[41] ਕਿਉਂਕਿ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਇਕ ਧਿਰ ਸਵਾਲ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਦਵੰਦ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ।

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ 'ਬਾਈਬਲ' ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪਾਉਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਮਜ਼ ਫਰੇਜ਼ਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ 'ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਖ਼ਾਸ-ਖ਼ਾਸ ਉਤਸਵਾਂ ਤੇ ਹੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪੁੱਛੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[42] ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਮੂਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਤਰਕਸੰਗਤ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੁਜੈਲੇ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਖੋਜ ਉੱਪਰ ਹੋਰ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਸੰਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕਈ ਇਕ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਨਾਇਕਾਵਾਂ ਨਾਇਕ ਪਾਸੋਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪੁੱਛਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਬੁੱਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਰਸਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿਆਰੀਆਂ ਸਹਿਜ਼ਾਦੀਆਂ ਵਿਆਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਬੁੱਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਗੁਆਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[43]

ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਰੂਪਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਬਾਣੀ ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ 'ਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਕਹਾ ਬੁਝਾਰਤਿ ਬੂਝੈ ਡੋਰਾ ਨਿਸ ਕਹੀਐ ਤਉ ਸਮਝੈ ਭੋਰਾ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਏਨੀ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਜਾਂ ਬਾਤਾਂ ਪਾਉਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਜ਼ਰੂਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਚਾਲੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਖੁਸਰੋ ਨੇ 'ਕਹਿ-ਮੁਕਰਨੀਆਂ' ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਥਿੰਦ ਅਨੁਸਾਰ 'ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ।'[44] ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਟੇਜੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਪਿੜਾਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪਾਉਣ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਿਆਰੇ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਮੀਆਂ ਅੱਲਾ ਦੀਨ ਸ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਬੈਂਤ ਵਿਚ ਪਾਈਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ **ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ) ਵਿਚ ਡਾ.

ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੁੰਦਾਵਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਮੁੰਦਾਵਣੀ ਦਾ ਅਰਥ 'ਮੋਹਰ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਧੇਰੇ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਉਦਾਰਚਿਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।ਮਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਖੇਤਰ ਲੋਕਧਾਰਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਵਾਈ.ਐੱਮ. ਸੋਕੋਲੋਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਅਤੇ ਅਖਾਣ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਅਖਾਣਾਂ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਵੀ ਉਹੋ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਬਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕ ਰੰਗ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਅਖਾਣ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਬੜੀ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਉਪਮਾਵਾਂ, ਚਿੱਤਰ ਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੰਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਤੇ ਸੰਕੋਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿਮਈ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਗਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ, ਦੋਵੇਂ ਉਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਗਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ।...ਫਿਰ ਅਨੇਕਾਂ ਅਖਾਣ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਾਂਗ ਰੂਪਕੀ (allegorical) ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[45] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਛੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ ਦੱਸੇ ਹਨ : (1) ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ, (2) ਗਦ ਰੂਪ ਵਿਚ, (3) ਨਾਟਕੀ ਵਰਤਾਲਾਪ, (4) ਅਖਾਣ ਰੂਪ ਵਿਚ, (5) ਲਘੂ ਕਹਾਣੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ (6) ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ।[46] ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਕਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਤੁਕਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤ ਕਹਾਣੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜਿਸ ਲਘੂ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ (ਪੰਨਾ 117) ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁਝਾਵਲ ਕਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਖ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਗੱਲ ਸਮਝਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਲਘੂ ਕਹਾਣੀ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਰੂਪ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਹੜੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਅਖਾਣ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਖਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਅਸਲੀ ਰੂਪ 'ਮਾਂ ਜੰਮੀ ਨਹੀਂ ਪੁੱਤ ਬਨੇਰੇ ਤੇ' ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅੱਗ ਨਾਲੋਂ ਧੂੰਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਬੁਝਾਰਤ ਦਾ ਉੱਤਰ 'ਅੱਗ ਤੇ ਧੂੰਆਂ' ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪੋਠੋਹਾਰੀ ਅਖਾਣ ਹੈ 'ਮਾਂ ਜੰਮੇ ਨਾ ਜੰਮੇ, ਪੁੱਤਰ ਛੱਤੇ ਨਾਲ ਪਲੰਮੇ'। ਇਸ ਅਖਾਣ ਵਿਚ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ਬੁੱਧੀ (ਅਕਲ) ਤੇਜ ਹੋਣ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਅੱਧ ਉਦਾਹਰਣ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅਖਾਣਾਂ ਤੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ

ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗਲਤ-ਮਲਤ (ਰਲਾ-ਮਿਲਾ) ਕਰਨ ਦੀ ਭੁੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਸਗੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨਾ ਏਨਾ ਸੌਖਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਸਾਰੀ ਬਨਸਪਤੀ (ਸਜੀਵ, ਨਿਰਜੀਵ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਇਕ ਵਰਗ ਵੰਡ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਾਂਗੇ। ਇਸ ਕਠਿਨਾਈ ਨੂੰ ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ 'ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਬੋਧਕ' ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਕਰਮਬੋਧਕ, (2) ਬਿੰਬ ਬੋਧਕ, (3) ਸੰਕਲਪ ਬੋਧਕ, (4) ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਬੋਧਕ, (5) ਬਿਰਤਾਂਤ ਬੋਧਕ।[47] ਕਰਮਬੋਧਕ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੇ ਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਉੱਤਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਬੋਧਕ ਵਿਚ ਇਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਬੋਧਕ ਵਿਚ 'ਬੁੱਝੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਬੋਧਕ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸਮਝ ਗੋਚਰੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਵੇਂ ਵਰਗ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬੋਧਕ ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲੰਬੀ ਕਥਾ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਹਨ। ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਸਮੇਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਬੁਝਾਰਤ ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਛੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ: (1) ਕੁਦਰਤੀ ਦਾਤਾਂ, (2) ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ, (3) ਜੀਵ ਜੰਤੂ, (4) ਬਨਸਪਤੀ, (5) ਘਰੇਲੂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ (6) ਫੁਟਕਲ।[48] ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਦਾਤਾਂ ਤੇ ਬਨਸਪਤੀ ਇਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਦੋ ਵਰਗ ਬਣਾਏ ਹਨ: (1) ਗੁੰਝਲ ਰਹਿਤ ਰੂਪਕ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (2) ਜਟਿਲ ਰੂਪਕ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ। ਗੁੰਝਲ ਰਹਿਤ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਚਾਰ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ ਸਹਿਜ ਸਰਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਰੂੜ੍ਹ ਤੁਕਾਂਤ ਅਧਾਰਿਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਖੰਡ-ਖੰਡ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।[49] ਡਾ. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਜਟਿਲ-ਰੂਪਕ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਨਾਟਕੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪਕ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਭਜੀਤ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਨੇ ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਰਿਲੀਜ਼ਨ ਐਂਡ ਐਥਿਕਸ, ਡਾ. ਸੇਂਤਦੂ, ਰੌਬਰਟ ਪੈਚ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੂੰਨੀ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਗੁਲਸ਼ਨ, ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਲਗਭਗ

ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅੰਗ-ਸਾਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਲਘੂ ਕਹਾਣੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਅੱਠ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[50] ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ : (1) ਮਨੁੱਖ, (2) ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, (3) ਸਮੇਂ ਦੀ ਤੋਰ, (4) ਦੋ ਆਰ ਦੀਆਂ, (5) ਅੰਤਿਕਾ। ਅੱਗੋਂ ਹਰ ਭਾਗ ਦੀ ਉਪ-ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਕ ਸਿਰਲੇਖ ਸਤਨਾਜਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਿਕਾ ਵਿਚ ਅੰਗ-ਸਾਕ, ਕਹਾਣੀ ਕਰਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਤਰ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਦੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਨੇ ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ ਦੀ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਧੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵੰਡ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਧੂਰੀ ਹੈ।' ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤੇਰ੍ਹਾਂ (13) ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ : (1) ਇਕ ਤੁਕੀ ਬੁਝਾਰਤ, (2) ਦੋ ਤੁਕੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (3) ਬਹੁ ਤੁਕੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (4) ਤੁਕਾਂਤ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਗਦਰੂਪੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (5) ਸੂਤਰਕ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (6) ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ, (7) ਸੰਕੇਤਕ ਉੱਤਰ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ,(8) ਇਨਾਮ, ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਜਾਂ ਲਾਲਚ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (9) ਜੁਰਮਾਨਾ ਭਰਨ, ਨੁਕਸਾਨ ਕਰਨ ਜਾਂ ਗਾਲਾਂ ਰੂਪੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (10) ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਰੂਪੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬਝੌਣੀਆਂ, (11) ਅਖਾਣ ਰੂਪੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (12) ਬਿਰਤਾਂਤਮੂਲਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (13) ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, (14) ਫੁਟਕਲ ਬੁਝਾਰਤਾਂ।[51] ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗਦ ਤੇ ਪਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਤਰ, ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਜੇ ਤੱਕ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦਾ ਓਨਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਬੱਚਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਝਾਰਤ ਇਕ ਕਥਨ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਾਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਕਥਨ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਵਾਕ ਨੂੰ ਇਕ ਅੜਾਉਣੀ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲੱਭਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੂਪਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਈ ਤਾਂ ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਜਾਦੂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਸਿਆਣਪ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸੰਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਅਖਾਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਕਾਰਜ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬੁਝਾਰਤ ਉਲਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਅਖਾਣ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸੂਝ, ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਆਪ ਵੀ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੋਰੰਜਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੋਚਣ-ਖੋਜਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ, ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ, ਲੁਕਵੀਂ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਅਸਚਜਤਾ ਹਨ। ਬੁਝਾਰਤ ਲਈ ਪਹੇਲੀ, ਬੁਝੌਵਲ, ਬੁਝਕਾ, ਬੁਝਾਵੀ, ਬਤੌਲੀ, ਬਾਤ ਅਤੇ ਮੁਦਾਵਣੀ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੇਵਲ ਬੁਝਾਰਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੀ ਯੋਗ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ (ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਜਾ ਕੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਲੰਕਾਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਬੱਝਵੀਂ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਹੀ ਬੁਝਾਰਤ ਆਈ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕ ਕਥਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਲੋਕ ਕਥਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਪਰਖਣ ਦੇ ਇਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤ ਮੇਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ। ਹੋਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਇਹ ਵੀ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਰਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨਾਲ ਇਹ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਿਗਵੇਦ ਅਤੇ ਪਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਬਹੁਤਾ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ ਰਚਿਤ 'ਕਹਿ ਮੁਕਰਨੀਆਂ' ਨੂੰ ਵੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ 'ਕਹਾ ਬੁਝਾਰਤਿ ਬੂਝੈ ਡੋਰਾ' ਦੀ ਪੰਗਤੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਤਾਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਪਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਦਾਵਣੀ ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਪਰ ਮੁਦਾਵਣੀ 'ਮੋਹਰ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਬੁਝਾਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਤਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ

ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ – ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਜਨੌਰ ਜਾਂ ਪਸ਼ੂ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਫੁਟਕਲ। ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ – ਕ੍ਰਮ ਬੋਧਕ, ਬਿੰਬ ਬੋਧਕ, ਸੰਕਲਪ ਬੋਧ, ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਬੋਧਕ ਅਤੇ ਫੁਟਕਲ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਵਰਗ ਬਿਰਤਾਂਤ ਬੋਧਕ ਦੀ ਥਾਂ ਫੁਟਕਲ ਵਰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਕੁਝ ਮੁੱਢਲਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਧ ਜਾਣ ਨਾਲ ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਕੇਵਲ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. "A riddel is a statement or question or phrase having a double or veiled meaning, put forth as a puzzle to be solved. Riddles are of two types : enigmas, which are problems generally expressed in metaphorical or allegorical language require ingenuity and careful thinking for their solution, and conundrums, which are questions relying for their effects on punning in either the question or the answer." **http://en.wikipedia.org/wiki/Riddles.**
2. "A riddle may be defined as an ingenious question, expressed usually in the form of a metaphore. According to Aristotle, a riddle is a well composed metaphore. A.N. voselovsky examines the riddle in connection with formulas of parallelism, and is inclined to see in it a parallelism having one member." Y.M. Sokolov, **Russian Folklore**, p.-282.
3. "My own approach to proverb structure assumes that there is a close relationship between preverb structure and riddle structure. While there is no doubt that there are important functional differences between these two genres, e.g., riddles confuse while proverbs clarify, I belive that structurally speaking there are major similarities." Wolfgang mieder and Alan Dundes (Edit), **The Wisdom of Many - Essays on The Proverb**, p.-50.
4. "A minimum proverb or riddle consists of one discriptive elements that is to say, one unit composed of one topic and one comment. It is true that in ridles the referent of the descriptive element is to be guessed

where as in proverbs the referent is presumably known to both the speaker and the addresee(s). and that is one of the principal differences between proverbs and riddles." Wolfgang Mieder and Alan Dundes (Edit), **The Wisdom of Many - Essays on The Proverb**, p.-50.

5. Y.M. Sokolov, **Russian Folklore**, p.-287.
6. "The riddles expressed with precision the traditional bases of the patriarchal, conservative family life of the countryside : the family hierachy, the respect for elders, the difficult position of the bride, the authority of the father-in-law and mother-in-law". Y.M. Sokolov, **Russian Folklore**, p.-288.
7. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-47-48.
8. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-105-106.
9. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-206.
10. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਫੁੱਲਾਂ ਭਰੀ ਚੰਗੇਰ**, ਪੰਨਾ-91.
11. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-211.
12. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-116.
13. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ-198.
14. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-66.
15. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-47.
16. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸਾ**, ਪੰਨਾ-98.
17. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ (ਪ੍ਰੋ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਪੰਨਾ-85.
18. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ**, ਪੰਨੇ-553-554.
19. "The riddle played an important part in the intellectual and social life of antiquity as well as in the middle ages with the ancient it was a literary form employed for serious purposes in the sphere of politics, philosophy and religion." ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ-48.
20. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ-107-108.
21. ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣ**, ਪੰਨੇ-13-14.
22. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-204.
23. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-40.
24. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-49.
25. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-145.
26. ਉਹੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ-120-121.
27. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ-190.
28. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਨਾ-94.
29. ਉਹੀ।
30. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨੇ-208-209.

31. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਪੰਨਾ–171.
32. ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣ**, ਪੰਨੇ–11–12.
33. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–50.
34. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸਾ**, ਪੰਨਾ–99.
35. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ–112.
36. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–113.
37. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–118.
38. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–105.
39. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ–207.
40. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ**, ਪੰਨਾ–xii.
41. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–110.
42. ਸੁਖੇਦਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ**, ਪੰਨਾ–xii.
43. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ–xiv.
44. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ–208.
45. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨਾ–565.
46. ਉਹੀ, **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਨੇ–116–118.
47. ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਖਹਿਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–66.
48. ਸੁਖਦੇਵ ਮਾਦਪੁਰੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ**, ਪੰਨੇ–21–23.
49. ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਪੰਨਾ–202.
50. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), (ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਨਾ–63.
51. ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਥਿੰਦ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨੇ–191–202.
52. ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸਾ**, ਪੰਨਾ–100.

ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ

ਹਾਸ-ਵਿਨੋਦ ਦੀ ਨੀਯਤ/ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਬੋਲੇ ਜਾਂ ਉਚਾਰੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦ, ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਸ਼ਾਰਾ (ਜੋ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ), ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਪੂਰੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਲਤੀਫ਼ਾ/ਚੁਟਕਲਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਲਤੀਫ਼ਾ' (Joke) ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕਈ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ wise crack, gag, Prank. guip ਅਤੇ ਜੈਸਟ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਨਤੀਜੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਜਾਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਸਿਖ਼ਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਠਿੱਠ ਸ਼ਬਦ ਖੇਡ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਾਕ (ਪੰਚ ਲਾਈਨ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਦੋਸਤਾਂ ਮਿੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੁੰਗਾਰੇ ਵਿਚ ਠਹਾਕੇ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਠਹਾਕਿਆਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਤੀਫ਼ਾ ਫਿੱਕਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹਨ ਜੋ ਸੁਖਾਂਤ (ਕਮੇਡੀ) ਅਤੇ ਹਾਸ-ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ 1900 ਬੀ.ਸੀ. ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਵਿਨ ਮਿੰਸਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਸੇ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਅਤੇ ਹਾਸਾ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਜਾਂ ਤਕਨੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਊਲ-ਜਲੂਲ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਸੁਣਨ ਨਾਲ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਐਡਵਰਡ ਡੀ. ਬੋਨੋ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਪੈਟਰਨ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਇਕ ਮਸ਼ੀਨ ਹੈ। ਸੁਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਮਸ਼ੀਨ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਜਾਣਿਆ ਪਛਾਣਿਆ ਪੈਟਰਨ ਬਾਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਆਸ ਰਹਿਤ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਵਾਂ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਹਾਸ-ਵਿਨੋਦ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ – ਸਮਾਂ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਲੈਅ ਦੀ। ਸੰਖੇਪਤਾ ਦਾ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਉਚਿਤ, ਸਹੀ ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇ। ਉਸ ਤੋਂ (ਲਤੀਫ਼ਾ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਤੋਂ) ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕੇ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ – ਭੂਮਿਕਾ, ਮੁੱਖ ਹਿੱਸਾ, ਪ੍ਰਤਿਵਾਦ ਅਤੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਐਸੀ ਉਕਤੀ ਜਿਹੜੀ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇ। ਅਜੋਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਅਖ਼ੀਰਲੀ ਪੰਗਤੀ ਨੂੰ 'ਪੰਚਲਾਈਨ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ

ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ ਹੱਸਦਾ ਹੈ। ਜੋਕਰ ਵੀ ਇਸੇ ਲਈ ਬਚਕਾਨਾ ਹਰਕਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਹੱਸਦੇ ਅਤੇ ਲੋਟ ਪੋਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਕਮੇਡੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹਾਜ਼ਰ ਜਵਾਬੀ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਵਿਲਾਸ (wit), ਵਿਅੰਗ (Satire), ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ (irony) ਅਤੇ ਦੁਅਰਥਤਾ (allegore) ਸਾਰੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਾਜ਼ਰ ਜਵਾਬੀ ਨੂੰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੱਲ ਨਾ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦੂਸਰਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਹਾਜ਼ਰ ਜਵਾਬੀ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਕਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸੌ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਤਕਨੀਕਾਂ ਗਿਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਸੇ (humour) ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕੰਜੂਸੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੱਤਰੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਾਦਰੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚੱਕਰ ਜਾਂ ਜੀਊ (Jew) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਆਦਿ। ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਤਹ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਕੁਝ ਹਿਲਜੁਲ ਹੋ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਲੱਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਏਨਾ ਕੁਝ ਰਿੱਝ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ।

ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਰਗੇ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਜਾਤੀ/ਜਾਤ ਅਤੇ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਘੜੇ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਅਸ਼ਲੀਲ ਲਤੀਫ਼ੇ ਆਦਿ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਤੀਫਿਆਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅੰਗ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਉਲਝਣਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਜ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਵਕੀਲਾਂ, ਡਾਕਟਰਾਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਸਲੀ ਜਾਂ ਜਾਤੀ ਬਾਰੇ ਸਿਰਜੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨਸਲਪ੍ਰਸਤ ਜਾਂ ਜਾਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਸਮਝਦੀ ਨਸਲ ਦੂਸਰੀ ਨਸਲ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਹੇਠਲੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਹਿਤਾਂ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਵਿਅੰਗ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਈ ਵਾਰ ਕੋਈ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੁਣਾ ਕੇ ਆਨੰਦ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੌਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਹੱਸ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮਹਾਨ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਟਾਲਣ ਦਾ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਜਾਂ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਹਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਨਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉੱਪਰ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸ਼ੈਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਉਸ ਪੰਗਤੀ ਨੂੰ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ

ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਗੁਣ, ਔਗੁਣ ਜਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਚੁਟਕਲਾ ਕਿਸੇ ਇਕਹਰੀ, ਨਾਟਕੀ, ਰੌਚਕ, ਪਲਟਾਊ ਅਤੇ ਸਨਸਨੀ ਖੇਜ ਘਟਨਾ, ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਟਿੱਪਣੀ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਲਘੂ ਅਤੇ ਆਂਸ਼ਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਅਤੇ ਅਹਿਮ ਸੰਗਠਨ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰਕ ਗੁਣ/ ਔਗੁਣ/ਕਾਰਜ ਦੇ ਇਕਹਿਰੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[4] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹਸਾਸ, ਨਿਡਰ, ਸਪਾਟ ਅਤੇ ਮਖ਼ੌਲੀਆ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਰੂਪ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਚੁਟਕਲਾ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਕਟਾਖਪੂਰਣ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਪਰ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅਪਵਾਦ, ਨਿਰੂਪਣ, ਦੋਸ਼, ਅਣਜਾਣਤ ਜਾਂ ਮੂਰਖਤਾ ਨੂੰ ਤਿੱਖੀ ਚੋਭ ਅਤੇ ਉਪਹਾਸਮਈ ਲਹਿਜ਼ੇ ਵਿਚ ਚੁਟਕਲੇਬਾਜ਼ ਬੜੀ ਸੁਘੜਤਾ ਨਾਲ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ।"[5] ਜਦੋਂ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਥਾ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, "ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਥਾ-ਅੰਸ਼ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਜੀਬ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ, ਉਤਪੰਨ ਰੌਚਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਵਰਣਨ ਚੁਟਕਲੇ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਲੋਕ ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਧੀ, ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਵੇਕ ਇਸ ਨੂੰ ਕਥਾ-ਵੰਨਗੀ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[6]

ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਿਉਂਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੂੰਡੀ ਭਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਤਰੰਗ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪ ਚੁਟਕਲਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਉਂਤਪਤੀ 'ਚੁਟਕੀ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।"[7] ਚੁਟਕਲੇ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਹੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ ਹਨ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰੇ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਇਹ 'ਕਿਸੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ ਅਤੇ ਰੌਚਿਕ ਨਾਟਕੀ ਘਟਨਾ ਸਥਿਤੀ, ਵਾਰਤਾਲਾਪ' ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਬਣਤਰ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤਿੱਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਪਾਤਰ ਦੀ

ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਇਸ ਆਖ਼ਰੀ ਪੰਗਤੀ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਲੈਣ ਵਿਚ ਜਿੰਨਾ ਮਾਹਿਰ ਹੋਵੇਗਾ ਓਨਾ ਹੀ ਉਹ ਸਫ਼ਲ ਕਲਾਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਲਤੀਫ਼ੇਬਾਜ਼ ਹਨ। ਉਹ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਉੱਪਰ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲਤੀਫ਼ਾ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਅਸਚਰਜ ਭਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਉੱਪਰ ਬਹੁਤ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾ (ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ) ਦਾ ਅੰਗ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਉੱਪਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ – ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੁਟਕਲਾ 'ਚੁਟਕੀ' ਪਦ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ – ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ, ਚੂੰਡੀ ਭਰ। ਇਹ ਪਦ ਇਸ ਦੇ ਲਘੂ ਆਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦੇ ਅਲਪ ਸੁਆਦ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।' ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਛੋਟਿਕਾ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਸ਼ਬਦ ਛੋਟਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਲਘੂ-ਆਕਾਰੀ ਰਚਨਾ। ਕੇਵਲ ਲਘੂ ਆਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਚੁਟਕਲੇ ਨੂੰ ਚੁਟਕਲਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਇਸ ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹੈ ਚੁਟਕਲੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਤੱਤ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੱਸਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲਾ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਇਹ ਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇ ਅਸੀਂ ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਰੂਪ ਦੇ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, "ਲਤੀਫ਼ਾ=ਖ਼ੂਬੀ; ਨਾਜ਼ੁਕ ਤੇ ਉਮਦਾ ਚੀਜ਼, ਚੁਟਕਲਾ, ਲੁੱਤਫ਼ ਵਾਲੀ ਗੱਲ, ਠੱਠੇ ਮਖੌਲ ਵਾਲੀ ਗੱਲ, ਛੋਟੀ ਜੇਹੀ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਤੇ ਵਧੀਆ ਲੱਗਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ, ਦਿਲਚਸਪ ਅਨੋਖੀ ਤੇ ਅਜੀਬ ਗੱਲ, ਹਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ।"[2] ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥ ਇਸ ਛੋਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਲਤੀਫ਼ਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਠੱਠੇ ਮਖ਼ੌਲ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਾਂ ਹਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ 'ਚੁਟਕਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਗੱਲ, ਨਾਟਕੀ ਸੰਵਾਦ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, "ਚੁਟਕਲੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਕ ਗੱਲ, ਨਾਟਕੀ ਸੰਬਾਦ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਜਾਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਰਣ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਕਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ, ਸੰਬਾਦ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਆਦਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਅੰਗਆਤਮਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੁਟਕਲੇ ਵਿਚ ਗੱਲ, ਸੰਬਾਦ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਖਿਲਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਕ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਇੱਧਰ-ਉੱਧਰ ਫੈਲਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਸੁਝਾਅ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[3] ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਮਸ਼ਕਰੀ ਜਾਂ ਵਿਅੰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲਘੂ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਲੋਕ

ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿੱਧਾ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਅਸਿੱਧਾ ਸੁਝਾਉ-ਪੂਰਣ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਤੀ ਅਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਬਿਗੜੀ ਹੋਈ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤਿ ਸਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਾ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਪਾਖੰਡੀਆਂ, ਫਰੇਬੀਆਂ, ਮਕਾਰਾਂ, ਰਾਜਸੀ ਨੇਤਾਵਾਂ, ਪੁਲਸੀਆਂ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਤਿੱਖੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਜ਼ੇ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੁਣ ਕੇ ਅੰਦਰੋਂ ਭਾਵੇਂ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣ ਪਰੰਤੂ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਬੜਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ, "ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਚੁਟਕਲੇ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਵਿਹਾਰ, ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਨੇਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਸਰਕਾਰੀ ਮੰਤਰੀਆਂ, ਅਫ਼ਸਰਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਕਰਿੰਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸਰੋਤ ਹਨ। ਹਰ ਰੋਜ਼ ਨਵੇਂ ਚੁਟਕਲੇ ਵਾਪਰਦੇ, ਸਿਰਜੇ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਧਾਰਾ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[11]

ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਜਾਤ, ਵਰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਇਕ ਜਾਤ ਜਾਂ ਦੂਸਰੀ ਜਾਤ ਜਾਂ ਵਰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਅਤਿਕਥਨੀਆਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਜਾਤ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਬਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਵੇਂ ਯੁੱਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਦੀ ਵੰਡ ਵੀ ਬਦਲੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਨਵੇਂ ਕਿੱਤੇ ਅਤੇ ਪਾਤਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਵਕੀਲ, ਡਾਕਟਰ, ਮਾਸਟਰ, ਇੰਜੀਨੀਅਰ, ਕਲਰਕ, ਬਾਬੂ, ਮਕਾਨ ਮਾਲਕ, ਕਿਰਾਏਦਾਰ ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੈਂਕੜੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਿਰਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ 'ਉਚਾਰਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਵਰਜਿਤ ਖਾਹਿਸ਼ ਨੂੰ ਮੰਨਣਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।' ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਚੁਟਕਲੇ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੇ ਥੀਮਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਬਾਰੇ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੇ ਥੀਮਕ ਪੈਟਰਨਾਂ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਪੱਖੋਂ ਆਂਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲੇ ਲੋਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ, ਸੂਝ ਅਤੇ ਵਿਰੂਪਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।"[12] ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਉੱਪਰ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ਾ 'ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਰਜਿਤਾਂ ਦਾ ਚੁਸਤ ਅਤੇ ਫੌਰੀ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਰੂਪ ਹੈ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਸਲ ਵਿਚ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਏਨੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦਰਕਿਨਾਰ/ਝੁਠਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਾਲੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ।

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਰੂਪਣ, ਦੋਸ਼-ਗਲਤੀ, ਅਣਜਾਣਤਾ, ਮੂਰਖਤਾ ਜਾਂ ਅਸੰਗਤੀ ਤੋਂ' ਹਾਸਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਨਾਂਹ ਮੁਖੀ ਚਰਿੱਤਰ' ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰ ਜਵਾਬੀ ਅਤੇ ਪਾਰਖੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੀ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੀ ਕਿਸਮ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਤੀਫ਼ਾ ਹਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੁਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਲਤੀਫ਼ੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਣੇ ਸੁਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸ਼ਲੀਲ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਵਰਗ ਆਪਣੀਆਂ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ 'ਕਿੜਾਂ ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਵਡਿਆਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕ ਸੂਝ ਅਤੇ ਫੁਰਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।'[8]

ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਸੰਗ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਹਾਸ-ਰਸ ਤਿੰਨੋਂ ਤੱਤ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।' ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, 'ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚੁਟਕਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਅਤੇ ਰਹੱਸਾਂ/ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ।' ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਮੂਹਿਕ ਹੈ ਦੋਨੋਂ ਧਿਰਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, "ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਸਮੂਹਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲਾ ਵਕਤਾ/ਸਰੋਤਾ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੇਲੇ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ (ਵਕਤਾ/ਸਰੋਤਾ) ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੋਤਾ ਵਰਗ ਦੀ ਸਵਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਹੁੰਗਾਰਾ, ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੱਡੀ ਚੀਜ਼ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁੰਗਾਰਾ ਵਕਤਾ/ਸਰੋਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ ਤਾਲਮੇਲ ਬਿਠਾ ਕੇ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਹਥਿਆਰ ਹੈ।"[9]

ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਛੁਪਿਆ ਉਦੇਸ਼ 'ਸੁਧਾਰਕ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਸ-ਰਸ 'ਘੋਰ ਤੋਂ ਘੋਰ ਦੁਖਾਂਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੱਠਿਆਂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ਾ ਨਿਰਾ ਵਿਅੰਗ ਨਹੀਂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਨੀਵੀਂਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜਾਂ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਵੀ ਉਡਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਚੁਟਕਲਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰਮੁੱਖ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲੇ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕੇਵਲ ਤੇ ਕੇਵਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਬੋਧ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ 'ਤੇ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਹਰ ਉਸ ਸਖਸ਼ ਵੱਲ ਉਂਗਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ, ਕਾਨੂੰਨ, ਸੰਵਿਧਾਨ, ਸਮਾਜ ਆਦਿ ਵਲੋਂ ਪਾਈਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੋਂ ਹੱਟ ਕੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਰਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਉਕਾਊ ਹੋਣ ਤਾਂ ਤੋੜਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਵੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ/ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ।"[10]

ਅਨੁਸਾਰ, "ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਬਿਰਤਾਂਤਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਸਨੂਈ (ਬਣਾਉਟੀ) ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਿਆਂ/ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਲਈ ਕੋਈ ਨੇੜਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸੁਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਦੋਂ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤੇ ਤੇ ਉਸ ਘਟਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਤੱਥਮੂਲਕ ਵੇਰਵੇ ਜਾਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪੇਸ਼ਕਾਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[14] ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਸੀਮਤ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਵੀ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰੋਤੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਉਤਸੁਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੋਈ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਦੁਰਘਟਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਦਵਾਨ ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪਾਂ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲਿਖਤੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਭਾਵ ਮੌਖਿਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਵੀ ਰਹਿਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਨਾਥਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਰਚੇ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹਾਸ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ, 'ਮੌਜੀ' ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਦੇ ਕਮੇਡੀਅਨ ਪਾਤਰਾਂ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਉੱਪਰ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਲਤੀਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਟੋਟਕੇ ਅਤੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਤਰ ਜਾਂ ਨਿਖੇੜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਟੋਟਕੇ ਅਤੇ ਚੁਟਕਲੇ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ, ਚੁਟਕਲਾ ਇਕੋ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਸਥਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਿਮਟਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਮੰਤਵ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਈ ਚੁਟਕਲੇ ਕੇਵਲ ਸ਼ੋਖ ਸੰਵਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਟੋਟਕੇ ਵਿਚ ਛਿਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਪ ਚੁਟਕਲੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਿਲਰਦਾ ਹੈ। ਚੁਟਕਲੇ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਅੰਸ਼ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੱਤ ਜਾਂ ਨਿਚੋੜ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹਾਸ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਪਰ ਟੋਟਕਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਜੀਵਨ ਤੱਤ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਗੱਲ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।"[15]

ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਟੋਟਕਾ, ਫੱਕੜ, ਹਸਾਉਣੀ, ਰਮਜ਼, ਨਕਲ, ਵਿਅੰਗ, ਗੱਪ, ਮਸ਼ਕੂਲਾ, ਟਕੋਰ ਅਤੇ ਠੱਠਾ ਆਦਿ। ਟੋਟਕਾ, ਫੱਕੜ, ਗੱਪ, ਹਸਾਉਣੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲੋਕ ਕਥਾ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਕਲ ਲੋਕ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਰਮਜ਼ ਦਾ ਅਰਥ ਕੋਈ ਗੁੱਝੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ। ਮਸ਼ਕੂਲਾ, ਮਸ਼ਕਰੀ ਹੈ, ਟਕੋਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਲਗਾ ਕੇ ਕਹੀ ਹੋਈ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਠੱਠਾ ਹਾਸੇ ਮਜ਼ਾਕ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ

ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਜਾਤ ਜਮਾਤ ਦੇ ਜਾਂ ਕਿੱਤੇ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਕੋਈ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਜੱਟ, ਬਾਣੀਆਂ, ਮਰਾਸੀ, ਨਸ਼ਈ, ਬੈਲੀ, ਛੜੇ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਵਰਗ ਜਾਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬਾਂਦਰ, ਰਿੱਛ, ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ ਅਤੇ ਜਨੌਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਪਾਤਰ ਬਣ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਰੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ/ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਖਿੱਲੀ ਉਡਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾ ਆ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦੂਸਰੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਨਾਟਕੀਅਤਾ, ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਸ਼ੈਲੀ ਉੱਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਆਂਸ਼ਿਕ ਕਥਾ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਪਰੀ ਜਾਂ ਵਾਪਰ ਸਕਦੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਨਾਟਕੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਗੁਣ/ਦੋਸ਼ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਪਛਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਚੁਟਕਲੇ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕਥਾ ਵਿਉਂਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਿਰਫ਼ ਇਕਹਰੀ ਆਂਸ਼ਿਕ ਵਿਸਫੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਾਟਕੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[13] ਨਾਟਕੀ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਇਕਹਿਰਾ, ਸਪਾਟ ਅਤੇ ਸੰਕੋਚਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੇਗ-ਪੂਰਣ ਬਿਆਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ 'ਉਭਰਵੇਂ ਲੱਛਣ' ਹਨ। ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਲਹਿਜ਼ਾ ਚੁਸਤ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਇਕਹਿਰਾ ਗਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ 'ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ' ਹਨ।

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ-ਪੇਸ਼ਕਾਰ, ਹਾਜ਼ਰ ਸਰੋਤਾ ਅਤੇ ਥੀਮਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰ ਸਰੋਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਚੁਟਕਲੇ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਵਿਸਫੋਟਕ ਮੋੜ ਅਤੇ ਅਚੰਭਾਦਾਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਅਤੇ ਸੁਝਾਉਮੂਲਕ ਮਖ਼ੌਲ ਤੋਂ ਹਾਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।' ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਇਕ 'ਸੁਤੰਤਰ ਪਰ ਸਾਪੇਖਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਦੋਹਰੇ ਪਾਸਾਰ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਲਦੇ ਹਨ : ਪਹਿਲਾ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਗਾਲਪਨਿਕ ਵਿਵੇਕ। ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ 'ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੋਧਨੀ' ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ 'ਨਿਭਾਈ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਣ' ਵਾਲੀ ਕਲਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦਕਿ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਕਈ ਰੂਪ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂ ਸੁਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਉਚਾਰਕ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬਾਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਸੁਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣੇ ਗਏ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਜੋੜ ਕੇ ਨਵਾਂ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ

ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਬਾਹਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲਤੀਫ਼ੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਧਾ/ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮਕਰਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਵਿਰੋਧ ਆਧਾਰਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਦੋ-ਅਰਥੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਅਤਿਕਥਨੀ ਭਰਪੂਰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਆਦਿ।

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲਤੀਫ਼ੇ ਲਿਖ਼ਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਗਤੀ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਕਈ ਵੈੱਬਸਾਈਟਾਂ ਹੀ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਾਨੂੰ ਹਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸੁਣਿਆ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਉੱਪਰ ਆ ਰਹੇ ਕਮੇਡੀ ਸੀਰੀਅਲਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਭੱਦੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸੁਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਸੁਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਗਤੀ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਲਤੀਫਿਆਂ ਦਾ ਪੱਧਰ ਘੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕੋ ਇਕ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਰੋਤੇ ਤੇ ਪਾਠਕ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਅਤੇ ਦਬਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਰਗਾ ਰੂਪ ਹੀ ਕੁਝ ਰਾਹਤ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਉੱਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਪਰੰਤ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲਿਆ ਜਾਂ ਉਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ, ਜਾਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਸ਼ਾਰਾ (ਜੋ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ) ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਪੂਰੀ ਕਹਾਣੀ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਹਸਾਉਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਹੋਵੇ 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਠਿੱਠ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ-ਖੇਡ ਰਾਹੀਂ ਲਤੀਫ਼ਾ ਸਿਖ਼ਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ 'ਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਵਾਕ (ਪੰਚ-ਲਾਈਨ) ਤੋਂ ਹਾਸਾ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਭਾਵੇਂ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੂੰ (ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ) ਸੁਧਾਰਕ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਉਲਟ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ 'ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਜੀਵਤਾ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਸੰਜਮੀ ਅਤੇ ਲੈਆਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਉਚਿਤ ਅਤੇ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਤੋਰ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ, ਮੁੱਖ ਹਿੱਸੇ, ਪ੍ਰਤਿਵਾਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਪਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਾਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਵਿਲਾਸ (wit), ਵਿਅੰਗ (satire), ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ (irony) ਅਤੇ ਦੁਅਰਥਤਾ (allegore) ਸਾਰੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਚੱਕਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੰਡ ਹੈ : ਪਾਦਰੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਗਣਿਤ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਵਰਗੇ ਲਤੀਫ਼ੇ, ਕਿਸੇ ਸਮੂਹ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਘੜੇ ਗਏ ਲਤੀਫ਼ੇ

ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ 'ਸਮਾਨਾਰਥਕ' ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਅਤੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ, "ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਲੋਂ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਚੁਟਕਲੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਗ ਜਾਂ ਉਪ-ਵਰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਨਹੀਂ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਕਾਰਣ ਅਸੀਂ ਲੱਭ ਕੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਚੁਟਕਲੇ ਨੂੰ 'ਚੁਟਕਲਾ' ਹੀ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ।"[16]

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਨਾਂਹਮੁਖੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ ਅਤੇ ਹਾਂ-ਮੁਖੀ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਤੀਫ਼ੇ।[17] ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਵਸਤੂ, ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਆਦਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ ਜਾਂ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਹੀ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ - ਸ਼ੀਲ ਚੁਟਕਲੇ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਚੁਟਕਲੇ।[18] ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੰਡ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਧੂਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਚਾਰ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ : (1) ਸੁਣਾਉਣ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ, (2) ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, (3) ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ (4) ਰੂਪ/ਵਿਧਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ।[19] ਸੁਣਾਉਣ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤਿੰਨ ਉਪਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ - ਬੱਚਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ, ਬਾਲਗਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਤੇ ਜਾਤੀ/ਰਾਜਸੀ/ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ। ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪੰਜ ਉਪਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ - (ੳ) ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚੁਟਕਲੇ, (ਅ) ਪਰਾਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, (ੲ) ਖ਼ੂਨੀ/ਨਾ ਖ਼ੂਨੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, (ਸ) ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਅਤੇ (ਹ) ਨਸ਼ਈਆਂ/ਸ਼ੇਖੀਖ਼ੋਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ। ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਅੱਗੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪ-ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਧਾ/ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੇ ਚਾਰ ਉਪਵਰਗ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ - (ੳ) ਉਲਟ-ਬਾਸੀ ਵਿਧੀ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, (ਅ) ਦੋਹਰੇ ਮਤਲਬਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ, (ੲ) ਵਧਣੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ ਅਤੇ (ਸ) ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਤੀਫ਼ੇ। ਡਾ. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਵੰਡ ਤੇ ਉਪਵਰਗ ਵੰਡ ਮੁੱਢਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਕ ਹੱਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿਦਵਾਨ ਵਲੋਂ ਚਾਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨੀ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਮਾ ਸਕਣ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸੁਣਾਉਣ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਹੋਰ ਦਾਇਰੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ, ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਤੇ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਆਦਿ। ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. http://en.wikipedia.org/witi/jokes
2. ਅਮਰਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਕਲਨਕਰਤਾ), **ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ,** ਪੰਨਾ-707.
3. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-121-122.
4. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-121.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-40.
6. ਉਹੀ।
7. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-18.
8. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-124.
9. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-17-18.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-23.
11. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-124.
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-125.
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-122.
14. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਪੰਨੇ-120-121.
15. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ (ਡਾ.), **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨੇ-124-125.
16. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-55.
17. ਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-122.
18. ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਪੰਨਾ-61.
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-62.

ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਲਤੀਫ਼ੇ ਆਦਿ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਹਸਾਉਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਖ਼ੀਰ ਤੱਕ ਛੁਪਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਸਿਰਜੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬੀ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਉੱਪਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਹੁਣ ਤੱਕ ਕੇਵਲ ਤਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਚੁਟਕਲਾ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁਟਕਲੇ ਦੀ ਉਤਪਤੀ 'ਚੁਟਕੀ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਛੋਟਿਕਾ' ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਚੁਟਕਲੇ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣੇਗਾ ਲਘੂ-ਆਕਾਰੀ ਰਚਨਾ। ਪਰੰਤੂ ਲਘੂ ਆਕਾਰੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਕ ਤੱਤ ਨੂੰ ਵੀ ਚੁਟਕਲਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਪਕੜ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ; ਠੱਠੇ ਮਖੌਲ ਜਾਂ ਹਾਸੇ ਮਜ਼ਾਕ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਅਤੇ ਹਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ। ਇਉਂ ਲਤੀਫ਼ਾ ਇਸ ਛੋਟੀ ਜਾਂ ਲਘੂ ਆਕਾਰੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ 'ਚੁਟਕਲੇ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ 'ਲਤੀਫ਼ਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਗੱਲ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਇਕ ਬਿੰਦੂ ਉੱਪਰ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਖੇਪ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ, ਔਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਵਿਅੰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕਥਾ-ਵਿਉਂਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੇ ਹਾਸ-ਰਸ ਇਕੋ ਥਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਕਤੇ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਵਿਰੇਚਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਲਹਿਜ਼ਾ, ਚੁਸਤ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਇਕਹਿਰਾ ਗਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਟਕਰਾਉ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਲਤੀਫ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੌਕੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਸੁਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸੰਬੋਧਨੀ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਲਤੀਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਵੀ ਜੁੜਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਤੀਫ਼ੇ ਨੂੰ ਕਈ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ (ਟੋਟਕਾ, ਫੱਕੜ, ਹਸਾਉਣੀ ਆਦਿ) ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਦੂਸਰੇ ਕਥਾ ਰੂਪ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ੇ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਚਾਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਹੈ : ਸੁਣਾਉਣ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਪਾਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਰੂਪ/ਵਿਧਾ ਅਨੁਸਾਰ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਅਨੇਕਾਂ ਉਪ-ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਉੱਪਰ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੋਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨੇ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਗਤੀ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਲਤੀਫ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਵਿਚ ਗਿਰਾਵਟ ਆਈ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਤੀਫ਼ਾ ਹੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕਿਆ ਹੈ।

ਸੇਖੋਂ, ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਉੱਚੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਟਾਹਲੀਆਂ**, ਰੂਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.

ਸੇਖੋਂ, ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 2004, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2006.

ਸੰਤ੍ਰਿਪਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਆਧਾਰ ਤੇ ਪਾਸਾਰ**, ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 2008.

ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, **ਜਿਊਂਦੀ ਦੁਨੀਆਂ**, ਨਵ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1941, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1959.

.... (ਸੰਪਾ.), **ਨੀਲੀ ਤੇ ਰਾਵੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1961.

ਸ਼ਰਮਾ, ਸੁਸ਼ੀਲ (ਡਾ.), **ਮਾਤਾ ਵੈਸ਼ਣੋ ਦੇਵੀ (ਪੂਜਾ ਵਿਧੀ - ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)**, ਅਕਸ਼ਯ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜੰਮੂ, 2007.

ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਧਾਰਾ**, ਸੁਰਜੀਤ ਬੁੱਕ ਡਿਪੂ, ਦਿੱਲੀ, 1964.

ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਨੈ ਝਨਾਂ**, ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਪਾਲੀਡਰ, ਰੋਪੜ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1942, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1949.

ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਵਿਹਾਰਕ ਅਧਿਐਨ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਨਵਚੇਤਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.

........................, **ਸਿਸਟਮੀ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1979.

........................, **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ**, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1981.

ਹਿੰਦੀ, ਦੇਵੀ ਦਾਸ (ਡਾ.), **ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਖਾਣ**, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਾਲੇ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ।

ਕਹਿਲ, ਹਰਕੇਸ਼ ਸਿੰਘ, **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2007.

ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.), **ਰੂਸੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਰਾਦੂਗਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1984.

.............................., **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1999.

ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਦੇਸ ਦੁਆਬਾ**, ਐੱਮ.ਪੀ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1982, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2006.

........................, **ਧਰਤ ਦੁਆਬੇ ਦੀ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1985, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2011.

........................, **ਕੋਲਾਂ ਕੂਕਦੀਆਂ**, ਅਲਕਾ ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1989.

........................, **ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ**, ਅਲਕਾ ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1989.

........................, **ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1990.

........................, **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਪੈੜ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 2001, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2006.

........................, **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਨਾਲ਼**, ਕੁਕਨੁਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2003.

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕਾਂ :

ਅਗਨੀਹੋਤਰੀ, ਮਧੂ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਐੱਚ.ਕੇ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2007.

ਅਮਰਦੀਪ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2009.

ਆਹੂਜਾ, ਰੋਸ਼ਨ ਲਾਲ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਹਿੰਦ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼ ਲਿਮਿਟਡ, ਜਲੰਧਰ, 1963.

.........................., **ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003.

ਐੱਨ.ਕੌਰ, **ਬੋਲ ਪੰਜਾਬਣ ਦੇ** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999.

.........................., **ਬੋਲ ਪੰਜਾਬਣ ਦੇ** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999

.........................., **ਬੋਲ ਪੰਜਾਬਣ ਦੇ** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999.

ਐਬਰਕਰੋਂਬੀ, ਲੈਸਲੀ, **ਸਾਹਿਤਾਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਿਯਮ** (ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰਿਤਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਅਨੁ.), ਪੈਪਸੂ ਬੁੱਕ ਡਿਪੂ, ਪਟਿਆਲਾ, 1980.

ਔਲਖ, ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ **ਮਾਝੇ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ**, ਲਿਟਰੇਚਰ ਹਾਊਸ, (ਸੰਗ੍ਰਹਿਕ ਤੇ ਸੰਪਾ.), 1985.

.........................., **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਸਰੀਆ**, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2003.

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਆਵਾਜ਼**, ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ, ਦਿੱਲੀ, 2001.

.........................., **ਮੌਲੀ ਤੇ ਮਹਿੰਦੀ**, ਸ਼ਿਲਾਲੇਖ, ਦਿੱਲੀ, 2004.

ਇਕਬਾਲ ਕੌਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਯਾਨ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ ਲਿਮਿਟਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.

ਈਗਲਟਨ, ਟੈਰੀ, **ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ**, (ਅਨੁ. ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ), ਲੋਕਾਇਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.

ਸਤਿਆਰਥੀ, ਦੇਵਿੰਦਰ, **ਦੀਵਾ ਬਲੇ ਸਾਰੀ ਰਾਤ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1940.

.........................., **ਗਿੱਧਾ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1980.

.........................., **ਲੋਕ ਗੀਤ ਦਾ ਜਨਮ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 2002.

ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1999.

ਸਿੱਧੂ, ਨਵਦੀਪ ਸਿੰਘ, **ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2011.

ਸੁਖਦੀਪ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਵਗਦਾ ਦਰਿਆ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਜਲੰਧਰ, 2007.

ਸੂਦਨ, ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਲੋਕ ਸੁਰ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1984.

.........................., **ਪੁਣਛ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1986.

(ਸੰਕਲਨ ਕਰਤਾ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971.

.........................., **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971.

.........................., **ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ**, ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1981.

ਗੁਰਜੰਟ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਟਕਲਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2009.

ਗੁਰਬਚਨ, **ਚਿਹਨ, ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ**, ਰਘਬੀਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.

ਗੁਰਬਚਨ ਕੌਰ, **ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2012.

ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ**, ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2006.

ਗੁਲਾਬ ਰਾਏ (ਕਰਤਾ), **ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਧਿਐਨ** (ਅਨੁ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ, ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਕਰਮ ਸਿੰਘ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਮਿਤੀਹੀਣ।

ਘੁੰਮਣ, ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਬੁਝਾਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਖਾਣ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ ਲਿਮਿਟਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1988.

ਘੁੰਮਣ, ਆਸਾ ਸਿੰਘ, **ਵਿਆਹ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ (ਸੁਹਾਗ, ਘੋੜੀਆਂ, ਸਿੱਠਣੀਆਂ ਤੇ ਛੰਦ)**, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2005.

ਚਰਨਜੀਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਸਿੱਠਣੀਆਂ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2008.

.........................., **ਪੁਆਧ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਗੀਤ**, ਸੰਗਮ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, 2009.

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003.

ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ (ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ)**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2007.

ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਮੀਖਿਆ-ਵਿਹਾਰ (ਨਵ ਪਰਿਪੇਖ)**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1997.

ਜਗਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ**, ਨਿਸ਼ਾਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1987.

ਜੋਸ਼ੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਰੂਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1999.

.........................., **ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2004.

.........................., **ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.

.........................., **ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2009.

ਟੀ.ਆਰ. ਵਿਨੋਦ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ (ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ)**, ਰਘਬੀਰ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1997.

……………………, **ਕੂੰਜਾਂ ਪ੍ਰਦੇਸਣਾਂ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.
……………………, **ਪੰਜਾਬੀ ਰੁਬਾਈ : ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ**, ਐੱਮ.ਪੀ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2009.
……………………, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸਮੀਖਿਆ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2012.
ਕਿਸਾਨ, ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ, **ਅਖਾਣਾਂ ਦੀ ਖਾਣ-ਗੁਰਬਾਣੀ**, ਤਸਵੀਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਸਿਰਸਾ, 2011.
ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਮਿਥ ਰੂਪਾਕਾਰ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004.
ਕੁਲਵੰਤ ਕੌਰ, **ਲੋਕ ਮਨੋਰੰਜਨ (ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਹੁਰੰਗੀ ਵਿਰਸਾ)**, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2009.
ਕੇਸਰ, ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਖੋਜ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ**, ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, ਤੀਜੀ ਵਾਰ 2002.
ਕੈਰੋਂ, ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਣ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1987.
……………………, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਵਾਰਤਾ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1991.
……………………, **ਬਾਤਾਂ ਸ਼ੇਰੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001.
……………………, **ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2003.
……………………, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2010.
……………………, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ।
ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਗੁਰਬਾਣੀ : ਅਖਾਣ ਅਤੇ ਅਖੌਤਾਂ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1972.
ਕੱਕੜ, ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998.
ਖਹਿਰਾ, ਭੁਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਥਿਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਜੁਗਤ**, ਪੈਪਸੂ ਬੁਕ ਡਿਪੂ, ਪਟਿਆਲਾ, 1988.
……………………, **ਲੋਕਧਾਰਾ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੈਪਸੂ ਬੁਕ ਡਿਪੂ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004.
……………………, **ਭਾਵ ਲੋਕ**, ਕਮਲ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਸਮਰਾਲਾ (ਲੁਧਿਆਣਾ), ਮਿਤੀਹੀਣ।
ਖੀਵਾ, ਲਾਭ ਸਿੰਘ, **ਮਲਵਈ ਗਾਉਣ : ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਸੰਪਾਦਨ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.
ਗਿਆਨੀ, ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਕਲਨ ਕਰਤਾ), **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971.
ਗਿਆਨੀ, ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ,

………………., **ਮਾਂ ਸੁਹਾਗਣ ਸ਼ਗਨ ਕਰੇ** (ਜਿਲਦ ਸੱਤਵੀਂ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001.

ਨਾਭਾ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰੁਛੰਦ ਦਿਵਾਕਰ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, 1970.

ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.), **ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 1994.

ਨੂਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਵਨੀਤਾ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.), **ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2009.

ਨੂਰ, ਜਗੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸਾ**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਦਨ, ਫਗਵਾੜਾ, 1998.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਦਨ, ਫਗਵਾੜਾ, 2004.

ਪੰਜਾਬੀ, ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਵਿਆਹ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ : ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2003

ਪੰਜਾਬੀ, ਰਾਜਵੰਤ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਪਾਣੀ ਵਾਰ ਬੰਨੇ ਦੀਏ ਮਾਏਂ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2005.

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਆਲੋਚਨਾ : ਮਾਰਕਸੀ ਪਰਿਪੇਖ**, ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 2010.

ਬਰਾੜ, ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ (ਡਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਤੱਤ**, ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, 2000.

ਬਿਰਦੀ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਮਾਲਵੇ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000.

ਬੇਦੀ, ਵਣਜਾਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ**, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1959, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2006.

………………., **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1968.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1978.

………………., **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1977.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ), ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1978.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1979.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਚੌਥੀ), ਲੋਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1981.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1982, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 2007.

………………., **ਰੂਸੀ ਲੋਕਧਾਰਾ : ਇਕ ਪਛਾਣ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1986.

ਬੇਦੀ, ਵਣਜਾਰਾ (ਡਾ.), **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.

………………., **ਬਾਤਾਂ ਲੋਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1988.

………………., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼** (ਜਿਲਦ ਪੰਜਵੀਂ), ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1991.

.........................., **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2004.

.........................., **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2007.

ਡਾਰ, ਸੈਫੁਲ ਰਹਿਮਾਨ (ਡਾ.), **ਜਿੱਥੇ ਪਿੱਪਲਾਂ ਦੀ ਠੰਢੀ ਛਾਂ**, ਦੀਪਕ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ, 1995.

ਢਿੱਲੋਂ, ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.) **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 1987.

ਢਿੱਲੋਂ, ਕੰਵਲਜੀਤ ਕੌਰ, **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ**, ਲੋਕਾਇਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.

ਥਿੰਦ, ਕਰਨੈਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ. ਸੰਪਾ.), **ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1977.

.............................., **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996.

.............................., **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ** (ਭਾਗ ਦੂਜਾ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2007.

ਦਵੇਸ਼ਵਰ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ (ਡਾ.), **ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2005.

ਦਲੇਰ, ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ, **ਅੱਡੀ ਟੱਪਾ**, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਜਲੰਧਰ, 1967.

.........................., **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ (ਬਣਤਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸ)**, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਜਲੰਧਰ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1971, ਤੀਜੀ ਵਾਰ 1986.

ਦੁਸਾਂਝ, ਕੁਲਦੀਪ ਕੌਰ, **ਸੁੱਚੇ ਮੋਤੀ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ, ਲਿਮਿਟਿਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ 1999.

ਧੀਰ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ (ਚੋਣਕਾਰ), **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1954.

ਧੀਰ, ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਕਾਰ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001.

ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2006.

......................., **ਮਾਲਵੇ ਦੇ ਟੱਪੇ**, ਅਕਾਲ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.

......................., **ਮਾਰਕਸੀ ਰੂਪ-ਚਿੰਤਨ**, ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਸਰਹਿੰਦ, 1989.

......................., **ਕਾਲਿਆਂ ਹਰਨਾਂ ਰੋਹੀਏਂ ਫਿਰਨਾਂ** (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998.

ਨਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਲੌਂਗ ਬੁਰਜੀਆਂ ਵਾਲਾ** (ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998.

......................., **ਚੰਨਾ ਵੇ ਤੇਰੀ ਚਾਨਣੀ** (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998.

......................., **ਖੂੰਨੀ ਨੈਂਣ ਜਲ ਭਰੇ** (ਜਿਲਦ ਚੌਥੀ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989.

......................., ਬਾਗੀਂ ਚੰਬਾ ਖਿੜ ਰਿਹਾ (ਜਿਲਦ ਪੰਜਵੀਂ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999.

......................., **ਰੁੜੇ ਭੰਬੀਰੀ ਬੋਲੇ** (ਜਿਲਦ ਛੇਵੀਂ), ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2000.

ਰਾਜਪਾਲ, ਹੁਕਮਚੰਦ, **ਮੁਲਤਾਨੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1996.

……………………, **ਲੋਕ ਵਿਰਸਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਮੁਲਾਂਕਣ**, ਮਦਾਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.

ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ., ਸੰਪਾ.) **ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ : ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2011.

ਰੰਧਾਵਾ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ**, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 2007, ਨੌਵੀਂ ਵਾਰ , 1955.

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪੁਸਤਕਾਂ :

Eagleton, Terry, **Literary Theory (An Introduction)**, Blackwell Publishers Ltd., U.K., 1983.

——————, **The Illusions of Postmodernism**, Blackwell Publishers, U.K., 1996.

Dorson, Richard M. (Edit), **Peasant Customs and Savage Myths** (Vol.I), Routledge and Kegan Pual, London, 1968.

Dorson, Richard M. (Edit), **Peasant Customs and Savage Myths** (Vol.II), Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

Dundes, Alan (Edit), **Interpreting Folklore**, Indian University Press, Bloomington, U.S.A., 1980.

——————, **Folklore Matters**, The University of Tennessee Press, Knoxville, U.S.A., 1989.

Dundes, Alan (Edit), **International Folkloristics**, Rowman and Littlefield Publishers, U.S.A., 1999.

Mieder, Wolfgang and **The Wisdom of Many-Essays on** Dundes, Alan (Edit), **the Proverb** , The University of Wisconsin Press, New York, Garland, 1981.

Sokolov, Y.M., **Russian Folklore**, Wildside Press, U.S.A., 1950.

Steel, Flora Annie, **Tales of the Punjab**, Greenwich House, Crown Publishers, New York, 1983.

ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕਾਂ :

ਅਗਰਵਾਲ, ਪ੍ਰਤਿਭਾ, **ਹਿੰਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ : ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਵੇਚਨ**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਦਿੱਲੀ, 1987.

ਅਵਿਨਾਸ਼ ਕੁਮਾਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕਗੀਤੋਂ ਕਾ ਸੰਪਾਦਨ ਏਵਮ ਮੁਲਾਯਾਂਕਨ**, ਆਧੁਨਿਕ ਕਿਤਾਬ ਘਰ, ਜਲੰਧਰ, ਮਿਤੀਹੀਣ।

ਸਤਿਆਰਥੀ, ਦੇਵਿੰਦਰ, **ਬੇਲਾ ਫੂਲੇ ਆਧੀ ਰਾਤ**, ਪ੍ਰਵੀਣ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, 1992.

ਸਤੇਂਦ੍ਰ (ਡਾ.), **ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ ਵਿਗਿਆਨ**, ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਗ੍ਰੰਥਾਗਾਰ, ਜੋਧਪੁਰ (ਰਾਜਸਥਾਨ), 1962.

ਸੰਸਕਰਤਾ, ਨਾਨੂਰਾਮ, **ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ**, ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਗ੍ਰੰਥਾਗਾਰ, ਜੋਧਪੁਰ (ਰਾਜਸਥਾਨ), 2010.

ਸ਼ਰਦ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), **ਭਾਰਤ ਕੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਸ਼ੇਤਰੋਂ ਕੀ ਲੋਕ ਕਥਾਏਂ**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ ਇੰਡੀਆ, ਦਿੱਲੀ, 2009.

ਡਾਬੀ, ਪ੍ਰੇਮਚੰਦ (ਡਾ.), **ਜਨਜਾਤੀਯ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ**, ਅੰਕੁਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਉਦੈਪੁਰ (ਰਾਜਸਥਾਨ), 2007.

ਪਰਾਸ਼ਰ, ਸ਼ਯਾਮ ਦੇਵ (ਡਾ.), **ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤਥਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕੇ ਸੰਬੰਧ**, ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ਵਰਾਨੰਦ ਵੈਦਿਕ ਸ਼ੋਧ ਸੰਸਥਾਨ, ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, 1990.

ਵੇਲੇਕ, ਰੈਨੇ (ਲੇਖਕ), **ਆਲੋਚਨਾ ਕੀ ਧਾਰਣਾਏਂ**, ਇੰਦਰਨਾਥ ਮਦਾਨ (ਰੂਪਾਂਤਰਕਾਰ), ਹਰਿਆਣਾ ਸਾਹਿਤਯ ਅਕਾਦਮੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ 1978, ਦਵਿਤਯ ਸੰਸਕਰਣ 1990.

ਯਾਦਵ, ਸ਼ੰਕਰ ਲਾਲ (ਡਾ.), **ਹਰਿਆਨਾ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਕਾ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤਯ**, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਕੈਡਮੀ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, 1960.

ਖੋਜ ਪੱਤਰ-ਪ੍ਰਤਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਸਾਲੇ :

ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ (ਡਾ. ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.), **ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਬਿਰਤਾਂਤ: ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ)**, ਅੰਕ-6, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 2008.

ਮਨਜੀਤ ਪਾਲ ਕੌਰ (ਡਾ., ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.) **ਖੋਜ ਦਰਪਣ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ)**, ਅੰਕ-2, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2005.

ਲਾਂਬਾ, ਰਾਜਿੰਦਰ ਪਾਲ ਸਿੰਘ (ਡਾ., ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.) **ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ (ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ)**, ਅੰਕ-42, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1997.

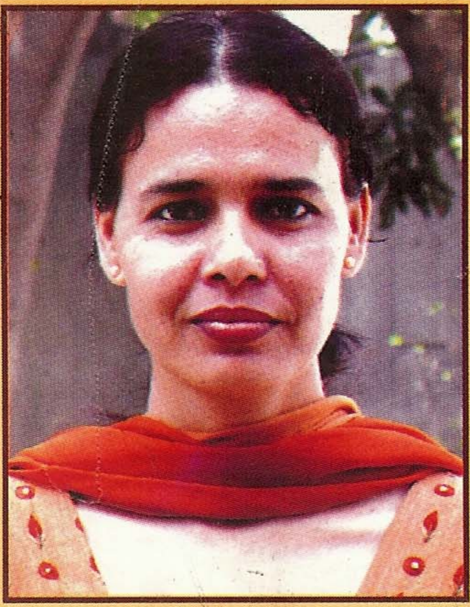
ਕੋਸ਼/ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ :

ਅਮਰਵੰਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ., ਸੰਕਲਨ ਕਰਤਾ) **ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ**, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2003.

ਨਾਭਾ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, **ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਸੱਤਵੀਂ ਵਾਰ, 2006.

ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ :

Cuddon, J.A., **Dictionary of Literary Terms and Literary Theory**, Penguin Books Ltd., England, 1999.



ਲੇਖਿਕਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਸੰਪਾਦਨ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਡੇਢ ਸਦੀ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮੱਗਰੀ ਏਨੀ ਕੁ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕੇਗਾ ਕਿ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਪੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਕਾਰਜ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜੇ ਖੇਤਰ ਅਜੇ ਅਣਛੋਹੇ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਸਕੇਗਾ ਕਿ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਕੀ ਹੈ?

ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨੋਂ ਕਾਰਜ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਟਾ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਕਾਰਜ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਿਆਂ ਤਿੱਖੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੈਟਾ-ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਵਰਗਵੰਡ ਤੱਕ ਬੜੀ ਬਾਰੀਕੀ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਪੁਣਛਾਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾਉਂਦਿਆਂ ਬੇ-ਲਿਹਾਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਕਿ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਹੜੇ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਅਜੇ ਤਕ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਬਹੁਤਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦਾ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੇ ਛਪਣ ਉਪਰੰਤ ਮੈਂ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਨੂੰ ਦਿਲੀ ਮੁਬਾਰਕਬਾਦ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।

ਡਾ. ਕਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਤੇ ਚੇਅਰਮੈਨ,
ਕੁਰੁਕਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕੁਰੁਕਸ਼ੇਤਰ।

1-2 Desh Bhagat Yadgar Hall, Jalandhar
Punjab, India
Phone : 98140-87063
5aabparkashan@gmail.com
www.5aabparkashan.com

ISBN :978-93-82413-42-4

₹ 300