ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ

ਸਭਿਆਚਾਰ

ਅਤੇ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ

(ਸਮੇਤ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ)

ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ
ਪੀਐਚ. ਡੀ.

ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਉਂਡੇਸ਼ਨ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ -143002

SABHIACHAR ATE PUNJABI SABHIACHAR
(Culture and Punjabi Culture)
by
© Prof. Gurbax Singh Frank
Ph.D

ISBN : 81-7856-365-7

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਰ੍ਹਾ - 2017

ਕੀਮਤ ਸਜਿਲਦ 250/-
ਪੇਪਰਬੈਕ 150/-

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ
ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫ਼ਾਊਂਡੇਸ਼ਨ
42, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨਗਰ,
ਡਾਕ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ—143 002

ਛਾਪਕ
ਪ੍ਰਿੰਟਵੈੱਲ
146, ਇੰਡ. ਫ਼ੋਕਲ ਪੁਆਇੰਟ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

ਤਤਕਰਾ

1. ਸਭਿਆਚਾਰ : ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ 9
2. ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੱਛਣ (1)
   ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ 24
3. ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੱਛਣ (2) 35
4. ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ 44
5. ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ 55
6. ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ 68
   [ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ — 68; ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲ — 70; ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ — 73; ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਆਰਥਕਤਾ — 76; ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ — 78; ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ — 81.]
7. ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ 87
8. ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਰੋਤ 93
9. ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ
   ਨਾਮਕਰਨ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ, ਇਤਿਹਾਸ 101
10. ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ
   ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ 114
11. ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ 119
12. ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ 129
13. ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ 137
   — ਹਵਾਲੇ 146
   — ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ 148
   — ਚੋਣਵੀਂ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ 150
   — ਵਿਸ਼ੈ-ਸਾਰਨੀ 155

ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ

ਮੌਲਿਕ :

- ਸਭਿਆਚਾਰ : ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ
- ਸੰਵਾਦ-1/1984
- ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ

ਸੰਪਾਦਿਤ :

- ਰੂਸੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼, 'ਰੂਸੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ।
- ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਰਪਣ, ਗੁ. ਨਾ. ਦੇ. ਯੂਨੀ., ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ. (ਸਹਿ ਸੰਪਾਦਕ)।

ਅਨੁਵਾਦ :

- ਛੋਟੇ ਨਾਵਲ ਤੇ ਕਹਾਣੀਆਂ — ਲਿਓ ਤਾਲਸਤਾਏ
- ਕਹਾਣੀਆਂ — ਆਨਤੋਨ ਚੇਖ਼ਵ
- ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ — ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ
- ਅਸਲੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ — ਬੋਰਿਸ ਪੋਲੇਵੋਈ
- ਅਲਵਿਦਾ ਗੁਲਸਾਰੀ — ਚੰਗੇਜ਼ ਆਇਤਮਾਤੋਵ
- ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ — ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ
- ਸੇਰਿਓਜ਼ਾ — ਵੇਰਾ ਪਨੋਵਾ
- ਰੋਸ਼ਨੀਆਂ (ਰੂਸੀ ਕਹਾਣੀਆਂ)
- ਨਿੱਖਰਿਆ ਦਿਨ (ਸੋਵੀਅਤ ਕਹਾਣੀਆਂ)
- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ (ਲੇਖ ਸੰਗ੍ਰਹਿ)
- ਸੋਸ਼ਲਿਜ਼ਮ : ਯੂਟੋਪੀਆਈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ — ਫ਼. ਏਂਗਲਜ਼
- ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ — ਵ. ਬਰੋਦੋਵ

ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ

ਆਰੰਭਕ ਸ਼ਬਦ

ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਪਾਠ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕਾਫ਼ੀ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਤਿੰਨ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਦਰਜਨ ਕੁ ਦੇ ਕਰੀਬ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਪੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਛਪੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਗਿਆਨ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਖੇਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੱਗੋਂ ਭਰਪੂਰ ਕੰਮ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਫਲਦਾਇਕ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੇ ਮੰਤਵ, ਭੇਦ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਈਏ।

ਸਭਿਆਚਾਰ, ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ **ਆਪਣੇ** ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਹਰ ਚੰਗੀ-ਮਾੜੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਦਿਸਦੇ ਨਫ਼ੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰਨਾ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਲਈ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਿਰ ਦੋਸ਼ ਮੜ੍ਹਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੁਅੱਸਬਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਹੋਰ ਤੁਅੱਸਬ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਤੁਅੱਸਬ ਫੈਲਾਉਣਾ ਅਤੇ ਪੱਕੇ ਕਰਨਾ।

ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੰਤਵ ਆਪਣੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵਰਤ-ਮਾਨ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਤਾ ਸਾਡਾ ਤੁਰਨ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਪਿਛਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸਾਡਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬੀਤੇ ਦੀ ਹਰ ਖੋਜ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਉਪਰਾਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਾਰੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਨਿਰਣੇ ਕੀਤੇ

ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਥੋਂ ਕੁ ਤੱਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਅਤੇ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਸੁਖਾਵੀਂ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਸੀ, ਅੱਜ ਉਸ ਉਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਲੋੜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਏ। ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਬਾਰੇ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋਇਆ ਜਾਏ, ਨਰੋਈਆਂ ਕਦਰਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕੀਤੀ ਜਾਏ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਅਵੈੜ ਅੱਜ ਆ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੋਇਆ ਜਾਏ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਪੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਣ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਜੰਗਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਤਾਕਤ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਫਿਰ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਾਲ ਧਨ ਨੇ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਅੱਜ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਘੋਲ ਦਾ ਦਿੱਸਦਾ ਰੂਪ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆਂ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਤਰੀਕਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਰਥਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਐਸੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਅਤਿ ਭੈੜੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਅਤਿ ਚੰਗੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦ, ਲੋਕਤੰਤਰ, ਮਨੁੱਖਾ ਬਰਾਬਰੀ, ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਦਿ।

ਕੌਮੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹਾਲਤ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ। ਅੱਜ ਤੋਂ ਤੀਹ ਕੁ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਸ. ਅਬਿਦ ਹੁਸੈਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦ' ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਲਚਰ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਆ** ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਸੀ : "ਸਾਡੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇਕ ਖ਼ਤਰਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ...ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀਅਤਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸੂਖਮ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਤੁਲਤ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਿਪਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਭਿਆਨਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਅਮਨ-ਅਮਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ

ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਘਾਲਣਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਘਰੇਲੂ ਅਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਆਤੰਕ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।" ਅੱਜ ਤੋਂ ਤੀਹ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਇਹ ਖ਼ਦਸ਼ਾ ਅੱਜ ਠੋਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਫਿਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਕੌਮੀ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਹੀ. ਵਿਗਾੜਨ ਵਿਚ ਲੱਗੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ; ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਖਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਿਆ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਏ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਬਥੇਰੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਅਮਲਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹਨਾਂ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਹੱਥ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਹੜੇ ਅੱਜ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ **ਸਭਿਆਚਾਰ : ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ** ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈਂਦਿਆਂ, ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਪਸਾਰਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਧੀ-ਮੂਲਕ ਨੁਕਤੇ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪਰੰਪਰਾਈ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀਆਂ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਾਂ ਵੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਹਿਸ ਤੋਰਨ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਨਿਰਣੇ ਦੇਣ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਿਰਣੇ ਸਮੂਹਕ ਸੋਚ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਭਰਵਾਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੱਲ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਮਿਲਿਆ। ਨਾਲ-ਹੀ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਖਾਹਰਾ ਅਤੇ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕੀਮਤੀ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ
ਗੁ. ਨਾ. ਦੇ. ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ — 143005

ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ
13-4-1987

ਦੂਜੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਨਵੀਂ ਐਡੀਸ਼ਨ ਦੀ ਮੰਗ ਪਿਛਲੇ ਡੇਢ ਦੋ ਸਾਲ ਤੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਦੇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਹੁਣ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਛਪੀ ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸਾਹਿਤ ਮਿਲਦਾ ਸੀ; ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਕੋਈ ਪੁਸਤਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲਦੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਛਪਿਆ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਨਵੀਂ ਐਡੀਸ਼ਨ ਦੀ ਮੰਗ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਉਸ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਛਾਪਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪਾਠਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਜੋ ਹੁੰਗਾਰਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ।

1-1-1992

ਲੇਖਕ

1

ਸਭਿਆਚਾਰ

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ

ਅਜੇ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਕੁਝ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਚਿਹਰੇ ਉੱਤੇ ਬੜੇ ਸ੍ਵੈ-ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਲਿਆ ਕੇ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ "ਕੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ?" ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਆਪੇ ਹੀ ਜਵਾਬ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਸਨ—"ਕੋਈ ਨਹੀਂ।" ਜਾਂ ਫਿਰ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ-ਬਿਲਾਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੀਨ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮ-ਅਰਥਕ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਚਰ' ਦੇ ਨਾਲ ਖੇਡ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿ ਦੇਂਦੇ ਸਨ "ਹਾਂ, ਹੈ। ਐਗਰੀਕਲਚਰ।" ਜੇ ਇਹ ਉੱਤਰ ਗੰਭੀਰ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਅਰਥ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੀ ਨਿਕਲਦਾ ਸੀ ਕਿ "ਇਹ ਹਲਾਂ ਅੱਗੇ ਜੁੱਟੇ ਢੱਗੇ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਪਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸ ਬਲਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ?" ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿੰਨੇ ਨਹੀਂ।

ਅੱਜ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਦਾ ਮੂਲ-ਮਾਨਵ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਪਰੋਕਤ ਸਵਾਲ, ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਘੋਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਵਾਬ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ।

ਸਭਿਆਚਾਰਹੀਣ ਕੌਮਾਂ ਜਾਂ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬੀਤੇ ਦਾ ਵਿਰਸਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਹਾਕਮ ਕੌਮਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਧੀਨ ਕੌਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਤਾ ਦਿਖਾਉਣੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰੀ ਦਿੱਖ ਦੇਣ ਲਈ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਅਧੀਨ ਕੀਤੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਨੂੰ ਸਭਯ ਬਣਾਉਣ ਦਾ, ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਖਾਉਣ ਦਾ ਮਿਸ਼ਨ ਪੂਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਕੌਮਾਂ ਕੋਲ ਨਾ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਸਾਮਰਾਜੀਆਂ ਦਾ ਢੰਗ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਅਧੀਨ ਕੌਮਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ—ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ, ਚਿੱਤਰਾਂ, ਬੁੱਤ-ਕਲਾ, ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਲਾ ਦੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰਾਂ ਆਦਿ—ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਕੇ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਲਿਜਾ

ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਜਾਇਬ-ਘਰ ਜਾਂ ਨਿੱਜੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਭਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਅਤੇ ਦੀਵਾਨਖ਼ਾਨੇ ਸਜਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਅਧੀਨ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਅਤੇ ਮਿਟਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਦ ਕਿ ਦਾਅਵਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਖਾਉਣ ਦਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਦੱਸਣ ਦੇ ਇਸ ਸਾਮਰਾਜੀ ਦੌਰ ਦੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕੌਮੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨਿਕਲਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਕੌਮ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ, ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਕ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਲੋਂ ਦੂਜੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮੈਂਬਰ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਐਸਾ ਵਤੀਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ 'ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਤੀਰੇ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਪੁਰਾਣਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਮਗਰੋਂ, ਇਸ ਸਦੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਦੁਰਾਹੀ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਮਗਰੋਂ ਅਤੇ ਪੜਾਅ-ਪੜਾਅ ਕਰਕੇ ਆਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੜੇ ਪ੍ਰੱਖ ਢੰਗ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਨੇ ਅਜੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਰ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਅਤੇ ਵਾਹਕ ਹੀ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋਰ ਵੀ ਉਲੇਖਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਪਰਲੇ ਤਬਕੇ ਦੇ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਬਦੇਸ਼ੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਵਤੀਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜੀ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਸਰਵੇਖਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ (ਇਹਨਾਂ ਸਰਵੇਖਣਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ) ਐਸਾ ਕੰਮ ਵੀ

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬਣਿਆ। ਇਹ ਮੁੱਢਲਾ ਕੰਮ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਕਬੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਸਰਵੇਖਣ ਸਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤੇ ਰੋਮਾਂਸ, ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਗਾਥਾਵਾਂ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਮੁੱਢਲਾ ਕੰਮ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਕ ਮੀਲ-ਪੱਥਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਸੀ ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਲੋਕਯਾਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ, ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਯਤਨ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਹੀ ਚਲਿਆ। ਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਿੱਸੇ ਲੱਭੇ ਗਏ ਅਤੇ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਲੋਕ-ਗੀਤ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਗਏ (ਬਿਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ), ਅਖਾਉਤਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਅਤੇ ਬਾਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਛਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਿਖਰ ਡਾ. ਸ. ਸ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼** ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਚਾਰ ਸੈਂਚੀਆਂ ਛਪੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਪੂਰਣ ਹੋਣ ਉਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਇਕ ਅਗਲਾ ਮੀਲ-ਪੱਥਰ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਖਿੱਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੰਧ-ਚਿਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਦਾਕਾਰੀ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਗਿੱਧੇ ਅਤੇ ਭੰਗੜੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਮਾਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਲੋਕ-ਮੰਚ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਹ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਯਤਨ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਬਣਨ ਦਾ ਡਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਨਾ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮਿਲ ਕੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਅੰਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਰੁਝਾਣ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸ਼ਾਮ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੰਤਰਾਲਾ ਆਦਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੁਝਾਣ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹਨ। ਪਰ ਅੱਜ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਲਗਭਗ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਤਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਉਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦੂਜੇ

ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮੱਛੀ ਲਈ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ, ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਹਵਾ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਣਾ, ਜਾਂ ਰਗਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ੂਨ ਦਾ ਦੌੜਨਾ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਪ੍ਰੋਹ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤਕ ਕਿ ਹਾਲਾਤ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਨਾ ਸੁੱਟ ਦੇਣ, ਜਿਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਵੀ ਹਾਲਤ ਉਸੇ ਤਰਾਂ ਦੀ ਹੋ ਜਾਏਗੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਗਈ ਮੱਛੀ ਦੀ ਜਾਂ ਹਵਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਦਮੀ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਤਕ ਸਾਡਾ ਭਰਪੂਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵਾਹ ਨਾ ਪਵੇ, ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਹੀ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਓਪਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰਗੜ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਲੇਸ਼ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਠਿਆ, ਕੇਵਲ ਗੁਰਮੁਖੀ ਜਾਣਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਰਗੀ ਥਾਂ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਓਪਰੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਉਹ ਭੰਗੜਾ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੋਈ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਕਲਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੀ ਕਲਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵੀ ਆਵੇਗੀ, ਪਰ ਮਗਰੋਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ, ਪਹਿਰਾਵੇ, ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੇ ਢੰਗ ਆਦਿ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਦਿੱਸੇਗੀ, ਅਤੇ ਓਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹੀ ਫ਼ਰਕ ਉਘੜਵੇਂ ਹੋ ਕੇ ਦਿਸਣਗੇ। ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦੇ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਹੀ ਉਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੀ ਉਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ।

ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੱਲ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਲਿਆ ਜਾਏ। 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਭਾਵਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਇਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਤੱਤ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ, ਬੰਗਾਲੀ, ਰੂਸੀ ਆਦਿ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਇਕਸਾਰ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਵਿਚ

ਕਿੱਤੇ, ਰੁਤਬੇ, ਜਮਾਤ, ਧਰਮ, ਇਲਾਕੇ, ਵਿਦਿਆ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਫ਼ਰਕਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਅੱਗੋਂ ਉਪ-ਸਮੂਹ ਬਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਪ-ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਵੱਡੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਲੱਖਣ ਤੱਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤ ਮਿਲ ਕੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰਿਕ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੂਲ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੋਵੇਗਾ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਪ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਣਗੇ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੇ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸੁੰਧੀਨ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਿਤ-ਲਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਣਗੇ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਐਸੀ ਗੱਲ ਵਾਪਰ ਜਾਣਾ ਅਣਹੋਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ **ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ** ਸਾਪੇਖਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੁੱਖ ਇਕਾਈ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਈਏ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਇਕਾਈਆਂ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇ ਮੁੱਖ ਇਕਾਈ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਈਏ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਲਾਕਾਈ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਫ਼ਰਕਾਂ, ਧਰਮ, ਵਿਦਿਆ, ਕਿੱਤੇ, ਜਮਾਤ ਜ਼ਾਤ ਆਦਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਿਲ ਜਾਣਗੇ। ਸੋ ਇਕੋ ਹੀ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ (ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ) ਜੇ ਇਕ ਥਾਂ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਇਹ ਮੁੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੀ ਮੁੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਜਾਂ ਬਹੁਤੇ ਤੱਤ ਵੀ ਮਿਲ ਕੇ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਤਕ ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਮੂਲ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ।

ਪਰੰਤੂ, (ਮੁਖ) ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੰਬਾਦਕਤਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ (ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਦੌਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਉਪਰ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ) ਇਸ ਦਾ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਅਮਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੇਹੱਦ ਜਟਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਆਰਥਕ ਵਿਕਾਸ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਫ਼ਰਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਸੌੜੇ ਵਰਗ-ਹਿਤਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ

ਸੌੜੇ ਹਿਤਾਂ ਤੋਂ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਨ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦੀ ਹੈ। ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਟੱਕਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਬਹਾਨੇ 'ਅਣਚਾਹੇ' ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਮੁੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡੋਗਰੀ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ-ਧੀਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਰਪੂਰ ਮੈਥਿਲੀ ਅਤੇ ਭੋਜਪੁਰੀ ਨੂੰ ਇਹ ਰੁਤਬਾ ਨਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦਲੀਲ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਨਿਰੋਲ ਰਾਜਸੀ ਹਿੱਤ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ, ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੌਮੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅੱਜ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਉੱਨਤੀ ਕਰਨਗੇ ਜਾਂ ਜਾਂ ਅਵੁੱਨਤੀ ਵੱਲ ਜਾਣਗੇ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧ ਮਿੱਤਰਤਾ ਵਾਲੇ ਹੋਣਗੇ ਜਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਵਾਲੇ, ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਉਪਰਲੇ ਨਿਖੇੜਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੋਰ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੜੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸਤਾਰ ਤਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ 'ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਜਾਂ 'ਆਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜਿਥੇ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ (ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ) ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਥੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ (ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਾਂ ਆਰਥਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ)। ਖੇਤਰੀ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਮਾਰਕਸ 'ਏਸ਼ੀਆਈ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਧੀ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਐਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਰੇ ਜਾਂ ਬਹੁਤੇ ਏਸ਼ੀਆਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ

ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਲੋਂ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਯਤਨ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣਗੇ। ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਜਦ ਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਤੱਕ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਧਰਤ-ਗੋਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਪਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਭਾਵਵਾਚੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰੱਕੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਇਨਕਲਬਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਹੋਰ ਬਹੁਤਾ ਚਿਰ ਭਾਵਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ 'ਸੰਸਾਰ-ਸਹਿਤ' ਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਇਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਹੀ ਇਕ ਉਪਜ ਹੈ।

'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਜੁੱਟ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਮੂਲ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਚਲਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤਿ-ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਉਦਾਹਰਣ ਅਮਰੀਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਕ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ—ਹਿੱਪੀ ਸ਼ਭਿਆਚਾਰ—ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮੂਲ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਥਿਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਜਾ ਕੇ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ) ਜਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ) ਨੂੰ। ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਦਾ ਹੈ, ਪਸ਼ੂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪੂਰਨ-ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਿੱਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮੁੜ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਪਾਸ਼ਵੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਕਦਰ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹਨਾਂ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਛੋਹ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇੰਨੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕੋਈ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਕਈ ਔਕੜਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੀ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁ-ਆਰਥਕਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦੀ। ਓਥੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸਚਿਤ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ 'ਸੈੱਲ', ਰਸਾਇਣ ਵਿਚ 'ਹਾਈਡਰੋਜਨ', ਭੌਤਿਕ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ 'ਤਾਪ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਪਦਾਰਥ' ਵਰਗੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਅਰਥ ਹੈ। ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਿਰਫ਼ ਓਦੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਅਤਿ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਹਰ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਵਰਗਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ, ਬਰਤਾਨੀਆ ਅਤੇ ਭਾਰਤ, ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਸਿਰਫ਼ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਵੋਟਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਦੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਬਹੁ-ਅਰਥਕਤਾ ਆਉਣ ਦਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਠੋਸ ਪਦਾਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਭਾਵਵਾਚਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤਕ ਕਈ ਕੁਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਵੈਸੇ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਕਠਿਨਾਈ ਦਾ ਤੀਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ। ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਦ ਹਨ; ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਕਰਕੇ ਨਿਖੇੜਨੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸਮਾਜਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤਾਂ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਸੌਖਾ ਅਤੇ ਸੰਭਵ ਹੈ (ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ),

ਪਰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਸਮਾਜ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਵੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਜਾਂ ਵੱਡੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ, ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਕਾਸ, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਨਿਖੇੜ ਇਹ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ (ਪੁਰਾਤੱਤਵ) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਦੇ ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਧੇਰੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਾਕੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਉਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ, ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਆਦਿ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ, ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਰਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ '**ਕਲਚਰਡ**' (ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲਾ) ਤੋਂ ਅਗਵਾਈ ਲੈ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ 'ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਨਫ਼ਾਸਤ' ਦਾ ਅਰਥ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੇਹੱਦ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ 'ਬੋਰਡਿੰਗ ਸਕੂਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[1]

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਮਿਲਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਐਸੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਗਿਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਸੰਭਵ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਐਡਵਰਡ ਬੀ. ਟਾਇਲਰ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਹਵਾਲਾ

ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸੋਧ ਨਾਲ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪੱਛਮੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਟਾਇਲਰ ਅਨੁਸਾਰ — "ਸਭਿਆਚਾਰ... ਉਹ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[2]

ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਕ, ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਗਿਣਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ (ਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ); 'ਹੋਰ ਸਭ ਸਮੱਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਦਤਾਂ' ਅਨਿਸਚਿਤ ਛੱਡ ਕੇ ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਹ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ, ਸਮਾਜ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਤਾਂ ਵੀ ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਗਰਲੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪੂਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਅਮਰੀਕੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸੰਖੇਪ ਤੋਂ ਸੰਖੇਪ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ :

(ੳ) "ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਮਨੁੱਖ-ਸਿਰਜਿਆ ਭਾਗ ਹੈ।"

(ਅ) "ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਸਿੱਖੇ ਹੋਏ ਭਾਗ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।"[3]

ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮਿਥ ਕੇ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਵਿਚੋਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚਲੀ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲੇ' ਅਤੇ 'ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਜੇ ਵਿਰਸਾ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸਾ ਨਹੀਂ। ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸਾ ਜਨਮ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਵਿਹ ਦੋਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਬੇਹੱਦ ਅਧੂਰੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਵੈਸੇ ਵੀ ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ 'ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ' ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਇਸ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਵੈਸੇ, ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਅਮਰੀਕੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਹਾਵੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਮਰੀਕੀ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ 'ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਅਮੇਰਿਕਾਨਾ' ਅਨੁਸਾਰ "ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[4]

ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਆਪਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਵੀ ਬਥੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਲਈ ਹੈ। ਜੇ ਸਭ ਦੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਧੁੰਦਲਕਾ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਵਧ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵੈਸੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਸੀਮਿਤ ਜਿਹਾ ਯਤਨ ਦੋ ਅਮਰੀਕੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲੱਕਹੋਨ ਨੇ, 1952 ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਵੀ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਲਗਭਗ ਪੌਣੇ ਦੋ ਕੁ ਸੌ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਆਪ ਦਿੱਤੀ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਇੰਜ ਕਰ ਸਕੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੰਦੇਹ ਹੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਗੁੱਝੇ ਪੈਟਰਨ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਤੱਕ ਪੁਚਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ (ਪੈਟਰਨ) ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ-ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।[5]

ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਏਨੀ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਏਨੀ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣ, ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਤੱਤ ਮਿਲ ਕੇ ਪੈਟਰਨ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣਗੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ,

ਭੁੱਖ ਲੱਗਣ ਉਤੇ ਭੋਜਨ ਖਾਣਾ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਭੋਜਨ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਵਸਤਾਂ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਅਨਾਜ ਤੋਂ ਬਣੀ ਚੀਜ਼, ਮਾਸ, ਸਬਜ਼ੀ ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਭੋਜਨ ਕਿਸ ਵੇਲੇ, ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕਿਵੇਂ ਤਿਆਰ ਕਰ ਕੇ, ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਖਾਣਾ ਹੈ ? ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੈਟਰਨ ਬਣਾਉਣਗੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਹੋਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਕੇ ਵਿਹਾਰ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਟਾਇਲਰ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਏਥੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਤ-ਦਰ-ਪੁਸ਼ਤ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ।

ਤੀਜੀ ਗੱਲ ਇਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗ਼ਾਇਬ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ-ਰੂਪੀ ਅੰਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ, ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬੌਧਕ ਅਮਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਅਮਲ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਣੀ ਮਹੱਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਰਿਲ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ "ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਇਕ ਬੌਧਕ ਅਮਲ ਹੈ", ਜਦ ਕਿ ਲਿੰਟਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[6]

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਾਸਾਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਾਈਡ ਕਲੱਕਹੋਨ ਅਤੇ ਵਿਲੀਅਮ ਕੈਲੀ ਨੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।[7] ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ "ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ, ਤਾਰਕਿਕ, ਅਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਡੀਜ਼ਾਈਨ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ "ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਸੰਭਾਵੀ ਰਾਹ-ਦਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।" ਇਥੇ 'ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ' ਨੂੰ 'ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ ਦੇ ਡੀਜ਼ਾਈਨ' ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਤਾਰਕਿਕ, ਅਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ' ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲਾਭਕਾਰੀ ('ਤਾਰਕਿਕ') ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਝ ਲਾਭਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ('ਤਰਕਹੀਣ'), ਜਦ ਕਿ ਕੁਝ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ

ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲਾਭਕਾਰੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ('ਅਤਾਰਕਿਕ')।[8] ਪਰ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ : 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿਰਜੇ ਗਏ' (ਨਿਰੰਤਰਤਾ) ਅਤੇ 'ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ' (ਸਾਮਿਅਕਤਾ)। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਡੀਜ਼ਾਈਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਪਰ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੋਣਗੇ, ਭਾਵ ਇਹ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖਾਂ—ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਸਾਮਿਅਕ—ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਈ ਹਰ ਤਬਦੀਲੀ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਮੂਲ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਜਿਸ 'ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ' ਦਾ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਾਪ ਕੀ ਹੈ - ਕੋਈ ਘੜੀ-ਪਲ ਜਾਂ ਕੋਈ ਯੁੱਗ ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਮਿਅਕਤਾ ਦਾ ਕੀ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ? ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ।

ਜੇ ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲੱਕਹਨ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ :

> ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਕੇਂਦਰਿਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰੰਪਰਾਈ (ਭਾਵ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਅਤੇ ਚੁਣੇ) ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[9]

ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਅਨਿਸਚਿਤ ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ 'ਕੌਣ', 'ਕਦੋਂ', 'ਕਿਉਂ' ਅਤੇ 'ਕਿਵੇਂ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ? ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ 'ਕੌਣ', ਦਾ ਜਵਾਬ ਮੰਨ ਵੀ ਲਈਏ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮਾਜ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਸਵਾਲ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਕਿਹੜਾ ? ਕੋਈ ਸਰਬ-ਕਾਲੀ ਭਾਵਵਾਚੀ ਸਮਾਜ ? ਜਾਂ ਕਿ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਕੋਈ ਠੋਸ ਸਮਾਜ ? ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਰਬ-ਕਾਲੀ ਭਾਵਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭਾਵਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਨਿਸਚਿਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹੀ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ, ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਪੜਾਅ ਉਤੇ

ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅੱਡਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲੱਕਹੋਨ ਦੀ ਉਪਰ ਦਿਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇੰਝ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਖ਼ੀਰ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖੀਏ ਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਤਮ-ਪਰਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਨਿਰਪੇਖ ਕੋਈ ਸਰਬਕਾਲੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਵੀ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ, ਵਿਚਾਰ, ਸੰਸਥਾ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਥਾਂ ਪਾ ਕੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਥਾਂ ਤਾਂ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਿਸੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਣ, ਜੋ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀਮਤਾਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਮਿਲ ਜਾਣਗੀਆਂ :

(ੳ) ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਪਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ;

(ਅ) ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਇਸ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ;

(ੲ) ਜਿਹੜੀਆਂ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਤਾਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਐਸੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਅਤੇ ਦੁਜੈਲਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵੈਸੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਤੱਤ, ਜਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ (ਪੈਟਰਨ) ਨਿਖੇੜਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲੋਂ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨਾ ਅਤੇ ਗਿਣਨਾ ਕਿਤੇ ਸੌਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਹਨਾ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ

ਵਸਤੂਪਰਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਅਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣ, ਜਾਂ ਬਦਲ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਸਤੂਪਰਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪੂਰਵ-ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖੀਏ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮਿਥ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

> **ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਵਰਤਾਰੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।**

ਇਥੇ 'ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ' ਦਾ ਅਰਥ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਖੜੋਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਮੇਂ ਦੀ ਐਸੀ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕੋ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਹ ਇਕਾਈ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਆਖ਼ਰੀ ਸ਼ਬਦ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਉਹ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ : ਇਸ ਦਾ ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੋਣਾ, ਇਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੋਣਾ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ-ਖੇਤਰ — ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ, ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਵਰਤਾਰੇ। ਆਮ ਕਰਕੇ 'ਪਦਾਰਥਕ' ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਸ਼ਬਦ 'ਆਤਮਕ' ਜਾਂ 'ਰੂਹਾਨੀ' ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਹੀ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ; ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪਹੁੰਚ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

2.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੱਛਣ (1)

ਸਭਿਆਚਾਰ—ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ

ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕਜੁੱਟ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ?

ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਕ ਐਸੇ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਗਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲ ਕੇ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਵੀ ਚਲਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਰਖਦੇ ਹਨ; ਭਾਵ, ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਉਤੇ ਅਸਰ ਵੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਗ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਉਸ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਿਸਟਮ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ। ਭਾਗਾਂ ਵਿਚਲਾ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਭਾਗ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੂਜੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਬਾਕੀ ਦੇ ਭਾਗ ਵੀ ਇਕ ਭਾਗ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ, ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਅਸਾਂਵਾਂਪਣ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਉਪ-ਭਾਗਾਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਪ-ਭਾਗ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਇਕਜੁੱਟਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਕਿਸੇ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਨਾਲ ਵੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਕੀ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਇਹ ਉਪ-ਅੰਗ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ

ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਸਟਮ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸਿਸਟਮ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਕਜੁੱਟ ਸਿਸਟਮ ਨਹੀਂ। ਇਕਜੁੱਟ ਸਿਸਟਮ 'ਵਿਚ ਉਪ-ਅੰਗ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ, ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਵੀ ਹੋਣਗੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਸਿਸਟਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਇਕਜੁੱਟਤਾ ਇਸ ਦੇ ਉਪ-ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਉਪ-ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਤਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਧਾਰਣਤਾ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਉਪ-ਅੰਗ ਸੁਧੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਉਲਾ ਵੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ। ਜਾਹਨ ਜੇ. ਹਾਨਿਗਮਨ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਐਸਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਭਾਗ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸੁਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[1] ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਭਾਗ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸੁਧੀਨ ਹੋਣ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਕਜੁੱਟ ਸਮੂਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਸੁਧੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਉਲਾ ਹੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਦਲੀ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਸਗੋਂ ਨਿਯਮ, ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਹਾਨਿਗਮਨ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵੀ, ਜਦੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਣ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਭਾਵਪੂਰਤ ਇਕਾਈਆਂ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਵਾਉਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧਾ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਰਲ ਤੋਂ ਸਰਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵੀ ਸੈਂਕੜੇ, ਸਗੋਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਭਾਵਪੂਰਤ ਅੰਸ਼ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਖਿਲਾਰ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜੋ ਮੁੱਖ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਦੇਖਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਵੰਡ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੀਲਜ਼ (ਰਾਲਫ਼ ਅਤੇ ਐਲਨ) ਅਤੇ ਹੌਯਰ[2] ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਪੰਜ ਅੰਗ ਦੱਸੇ ਹਨ :

1. ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ (ਗਰੁੱਪ), 2. ਮਾਹੌਲ, 3. ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, 4. ਸਭਿਆ-ਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, 5. ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ।

ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵੰਡ ਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਅੰਗ ਬਹੁਤ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ (ਗਰੁੱਪ) ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਾਹਕ ਵੀ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨਣਾ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਅੰਸ਼ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਵੀ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅਨਿਸਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। ਤਾਂ ਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਸਥਿਰ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਇਹ ਭਾਗ-ਵੰਡ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਹਾਲ ਦੀ ਘੜੀ 'ਨਿਸਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ' ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਪਿੱਛੇ ਪਾ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਅਗਲੀ ਗੱਲ ਵੱਲ ਆ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਤਿੰਨ ਖੇਤਰ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਹਨ — ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ, ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਵਰਤਾਰੇ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅਨੁਕੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ : ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਵੈਸੇ ਰੋਸ ਮੈਕਗੀ ਸੰਪਾਦਿਤ '**ਸੋਸ਼ਿਆਲੋਜੀ — ਐਨ ਇਨਟਰੋਡਕਸ਼ਨ**' ਵਿਚ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਇਹੀ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਥੇ ਗੱਲ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਕੇ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ-ਸਮੂਹਾਂ ਤੱਕ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ-ਸਮੂਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਜੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹੋਣ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕੁਰਸੀ, ਮੇਜ਼, ਹੱਲ, ਮਸ਼ੀਨ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਪਦਾਰਥਕ ਤੱਤ ਹਨ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਹਿਣੇ

ਆਦਿ ਵੀ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਫੁੱਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨ ਨਾਲ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਜਾਂ ਵਿਹੜੇ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਬਣੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਸਤੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਫੁੱਲ ਵੀ ਜਦੋਂ ਖ਼ਾਸ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਖ਼ਾਸ ਆਸ਼ੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਾੜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿਆ ਪੱਥਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਕੱਟ-ਤਰਾਸ਼ ਕੇ ਘਰ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ, ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਕੀਮਤੀ ਪੱਥਰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਪਰ ਗਹਿਣਿਆਂ ਵਿਚ ਜੜੇ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰ ਪਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਤਰੱਕੀ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਕਦਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮਤ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਅਗਵਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇਹ ਕਰੋ' (ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਤਮਕ) ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇਹ ਨਾ ਕਰੋ' (ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ)। ਇਹ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰੋਖ ਵੀ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਿਯਮ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਿਖਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ — 'ਇਹ ਕਰੋ', 'ਇਹ ਨਾ ਕਰੋ'; 'ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਨਮਸਤੇ ਕਰੋ'; 'ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਉਬਾਸੀ ਨਾ ਲਵੋ', ਜਾਂ 'ਉਬਾਸੀ ਲੈਣ ਲੱਗਿਆਂ ਮੂੰਹ ਅੱਗੇ ਹੱਥ ਰਖ ਲਵੋ'; 'ਪਚਾਕੇ ਮਾਰ ਕੇ ਖਾਣਾ ਨਾ ਖਾਓ'; ਖੱਬੇ ਹੱਥ ਚਲੋ', ਆਦਿ। ਪ੍ਰੋਖ ਨਿਯਮ ਸਿਖਾਏ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਆਪੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਹਾਲਤ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਬੋਲਣ ਦਾ ਲਹਿਜਾ, ਹੱਸਦਿਆਂ ਤਾੜੀ ਮਾਰ ਕੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ, ਸਤਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਿਰ ਢੱਕ ਲੈਣਾ, ਆਦਿ।

ਨਿਯਮ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਵੀ। ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਿਯਮ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨੇ ਉਦਾਹਰਣੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਵੇ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ। ਜੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਦਾ ਪਾੜਾ ਵਧ ਜਾਏ ਤਾਂ

ਸਮਾਜ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ, ਆਖ਼ਰ, ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਵਾਏ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਾ ਵਧਣ ਦੇਵੇ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੀ ਖ਼ਤਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਵੇ।

ਆਦਰਸ਼ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਆਪਕ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾ ਰਹੇ। ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੀ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਕੁਝ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ, ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਸਨਕੀਪੁਣਾ ਵਰਤਣ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਸੱਟ ਮਾਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਮਿਥ ਹੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕੋਈ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਾਂ ਦੇ ਰੱਖੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ 'ਫ਼ੋਕਵੇਜ਼' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ 'ਮੋਰਜ਼'। ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਨਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਬੰਦਾ ਅਮਰੀਕੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਮਨਰ ਸੀ।[4] ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ **ਲੋਕਾਚਾਰ** ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ **ਸਦਾਚਾਰ**। ਅਸੀਂ ਬੜਾ ਕੁਝ ਸਿਰਫ਼ ਲੋਕਾਚਾਰ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਾ ਕਿ ਦੂਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਇਨਾਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਿਵਾਇ ਮਨ ਦੀ ਤਸੱਲੀ ਦੇ, ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਨਾ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ। ਨਾ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਦੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਸਜ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਸਿਵਾਇ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਕੁਝ ਲੋਕ ਨੱਕ-ਮੂੰਹ ਵੱਟ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸਖ਼ਤੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਘੱਟ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਜਾਂ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਚਾਕੇ ਮਾਰ ਕੇ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਜੇਲ੍ਹ ਨਹੀਂ ਭਿਜਵਾ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖਾਣੇ ਦੇ ਮੇਜ਼ ਤੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਉਠਾ ਸਕਦੇ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਪਿੱਠ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਦਾ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਓ, ਜਾਂ ਅਗਲੀ ਵਾਰ ਦਾਅਵਤ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਨਾ ਬੁਲਾਓ। ਪਰ ਇਹ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਤੁਸੀਂ ਨਾ ਦੇ ਸਕੋ, ਜੇ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਈ ਸਮਾਜਕ ਹਸਤੀ ਹੈ ਤਾਂ। ਫਿਰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਤੁਸੀਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਿਹੜਾ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਨਾਲ ਤੁਹਾਡੇ ਮੂੰਹ ਉਤੇ ਥੁੱਕਾਂ ਸੁੱਟੀ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ ਕਿ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਵੱਲ ਨਾ ਤੱਕੋ ਅਤੇ ਏਨੀ ਕੁ ਵਿੱਥ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖੋ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਥੁੱਕ ਤੁਹਾਡੇ ਤਕ ਨਾ ਪੁੱਜੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਲੋਕ ਲਿਬਾਸ ਵਿਚ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਮੰਨਣ ਜਾਂ ਨਾ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੱਕ-ਮੂੰਹ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਈ-ਗਈ ਗੱਲ ਕਰ ਛੱਡਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਖਾਣੇ ਦੇ ਮੇਜ਼ ਉਤੇ ਪਚਾਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਾਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਬਜ਼ੀ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਉਲਟਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਸ਼ਰਾਬ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਪਰਾਹੁਣਿਆਂ ਦੀ ਬੇਇਜ਼ਤੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਜਾਣ ਲੱਗਾ ਚਿਮਚਾ ਜੇਬ ਵਿਚ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਮਲਾ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਨੱਕ-ਮੂੰਹ ਵੱਟ ਕੇ ਹੀ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਕਿਸੇ ਸਜ਼ਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਜ਼ਾ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾ ਦਿਤਾ ਜਾਏ, ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਲਿਸ ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਲਿਆ ਜਾਏ।

ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵੰਡ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਸਚਿਤ ਹੱਦਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ। ਦੂਜਾ, ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਰੂਪ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਅਤੇ ਉਲੰਘਣਾ ਵੱਲ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਆਸਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਤੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਾਜ ਦੀਆ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਆਸਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੇ ਕਦੀ ਔਰਤ ਦਾ ਥਾਂ ਘਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕੱਜੇ-ਵਲ੍ਹੇਟੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਦਾ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਸਮਾਜਕ ਕਹਿਰ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦੇਂਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਅੱਜ ਉਸ ਦੇ ਇਕੱਲੀ ਆਪਣੇ ਮਰਦ-ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਉਡਾਰੀ ਲਾਉਣ ਉਤੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਔਰਤ ਵੀ ਕਦੀ ਆਪ ਘਰ ਅੰਦਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਅੱਜ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਨੂੰ ਆਦਮੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਅੱਧੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਏ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਧੀਆਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਲਈ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਤੀਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਅੱਜ ਪਹਿਲ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਕਿ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਿਸ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ੈਸਲਾ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਹੈ

ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਅੱਜ ਜੇ ਕੋਈ ਪਿਓ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਅੰਨ੍ਹੀਂ ਫ਼ਰਮਾ-ਬਰਦਾਰੀ ਦੀ ਆਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਨਕੀ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਇਗਾ। ਅੱਜ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਫ਼ੈਸਲੇ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਮੁੱਢਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਯਤਨ (ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਰਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਰਾਹੀਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ) ਸੇਧੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇਕ ਤੀਜੀ ਕਿਸਮ ਵੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਮਾਜ ਇਹ ਕਿਆਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਲਈ ਪੋਲੀਨੇਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਉਧਾਰਾ ਲਿਆ ਸ਼ਬਦ ਤਾਬੂ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਬੂ ਬਹੁਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਹੀ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਾਰ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣਾ, ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਸ ਖਾਧਾ ਜਾਣਾ, ਆਦਿ। ਪਰ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਾਬੂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਗਊ-ਹੱਤਿਆ।

ਇਕ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਗਿਣਵਾਏ ਗਏ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਿਵਾਇ ਉਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਅਤਿ ਨਿਗੂਣੇ ਜਾਂ ਅਤਿ ਦੇ ਘ੍ਰਿਣਤ ਜਾਂ ਭਿਅੰਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ (ਤਾਬੂ) ਹੋਣ। ਤਾਂ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਚਾਰ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰ ਵਾਲੀ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨਿਸਚਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਸਜ਼ਾ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਨੂੰਨ ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ (ਵਿਧਾਨਸਾਜ਼ ਸਭਾਵਾਂ), ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਪੁਲੀਸ), ਨਿਸਚਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਬਾਰੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਮੁਤਾਬਕ ਸਜ਼ਾ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਕਚਹਿਰੀਆਂ)।

ਭਾਵੇਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਪਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕਾਚਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਏਨਾ ਸਰਲ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਸਥਾਪਤ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਅਰਥਾਤ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਹੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ

ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਜੇ ਤਕ ਕੋਈ ਨਿਸਚਿਤ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੀ ਕਾਨੂੰਨ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਵਿਆਪਕ ਨੂੰ ? ਜੇ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਵਿਆਪਕ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੋਵੇ ? ਜੇ ਵਿਆਪਕ ਨੂੰ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਉਹ ਸਥਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਫਿਰ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਵਿਧਾਨਸਾਜ਼ੀ ਵਿਚ ਵਿਧਾਨਸਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਜ਼ਾਤੀ ਸਨਕ ਕੋਈ ਰੋਲ ਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ?

ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਜਟਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਸਮਾਜਕ ਰਾਏ ਹੀਰੋ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਜਰਿਮ ਹੀ ਮੰਨੇਗਾ। ਮਧਕਾਲੀ ਡਾਕੂਆਂ ਵੱਲ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਵਿਹਾਰ ਸਾਡੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਇਹ ਦੋਹਰਾਪਣ ਨਾ ਰਖਦੇ ਹੋਣ। ਪਰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਂਦ ਧਾਰ ਲੈਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਹਨ; ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਸਮਝਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾ ਆ ਜਾਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦੰਡਾਵਲੀ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਸਮੁੱਚੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਬੜੀ ਚੰਗੀ ਸੂਚਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਤੀਜੇ ਅੰਗ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ, ਵਤੀਰੇ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ — ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਇਸ ਅੰਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਜਾਂ ਅਣਉਚਿਤਤਾ ਬਾਰੇ ਮਿਆਰ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਮਿਆਰਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਉਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਣਚੇਟੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਕੇਵਲ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਹਾਣੀ

ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤਕ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਅਮਿਆਏ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲੱਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਲਾ, ਸਹਿਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਆਦਿ ਵੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਵੇਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਂਗ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਭਾਵ-ਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਲਗਭਗ ਅਸੰਭਵ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਠਿਨ ਮਿਹਨਤ, ਦਲੇਰੀ, ਪ੍ਰਾਹੁਣਾਚਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੱਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਗੁਣ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਉਦੋਂ ਤਕ ਬਣੇ ਰਹਿਣਗੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਠੰਗ ਮਾਇਕ ਲਾਭ ਜਾਂ ਸੌੜੇ ਹਿਤ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਲੈਂਦੇ। ਉਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਤਾਂ ਕੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ, ਬੰਦਾ ਵੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੋਧ ਹੀ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਲਿਖਾਂਗੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਗੱਲ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ? ਇਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮਿਲੇਗਾ। ਪਰ ਕਿਉਂ ਕਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ? ਇਸ ਦਾ ਪਤਾ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਲੱਗੇਗਾ। ਅਕਸਰ ਇਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਿਗਰਟ ਕਿਵੇਂ ਪੀਣੀ ਹੈ ?—ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ

ਪੀਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ?—ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਸਿਗਰਟ ਆਪ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਦੀ ਵੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੰਬਾਕੂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਤੰਬਾਕੂ ਤੋਂ ਸਿਗਰਟ ਬਣਨ ਤੱਕ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਾਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਭੇਦ, ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ, ਵਧੇਰੇ ਨਿੱਖੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਕਿਤਾਬ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਤੋਂ ਕਾਗਜ਼ ਅਤੇ ਛਪਾਈ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪੜਾਅ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਸੋਹਜ-ਸੁਆਦ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ, ਪਕਿਆਈ ਤੋਂ ਖਪਤ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ।

ਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਗ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿਰਣਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਅੰਗ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੂਜੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਇਕ ਸ੍ਵੈ-ਅਨੁਕੂਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਇਗੀ, ਜਿਹੜੀ ਸਫਲ ਅੰਤ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗੀ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਆਏ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕੋ ਅੰਗ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅਕਸਰ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ' ਵਾਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਵੇਖਾਂਗੇ।

ਜੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਲੱਕੜੀ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਥਾਂ ਟਰੈਕਟਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਖੇਤੀ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਵੀ। ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਅਤੇ ਸੀਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਰਖ਼ਾਨੇਦਾਰ ਅਤੇ ਦਿਹਾੜੀਦਾਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਮਜ਼ਦੂਰ ਖੇਤੀ ਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਵਾਧੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵੱਲ ਵਹੀਰਾਂ ਪਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਪਸਾਰ ਬੋਧਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵੱਲ; ਧਰਮ, ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮ ਵੱਲ; ਰਾਜ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਲਦੀ ਜਾਂ

ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਅਸੁਖਾਵੇਂਪਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਸਿਸਟਮ ਹੋਣਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਾਲ ਹੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਅਸਾਵੀਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਾਵੀਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਹੀ ਅਕਸਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹੋਰ ਦੇ ਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਮੁਕਾਵਾਂਗੇ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਕ ਅੰਗ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੂਜੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਇਕ ਆਸਾਵਾਂਪਣ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਪਰਿਵਾਰ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਸਾਡੀ ਸਮਾਜਕ ਲੋੜ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਾਢ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਅੰਗ ਖਿਚਾਅ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਧਨ ਕਿਸ ਨੂੰ ਅਤੇ ਕਿਹੜੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ (ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ), ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਇਸ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਸੋ ਇਹ ਸ੍ਵੈ-ਅਨੁਕੂਲਣ ਦੀ ਤਣਾਅ-ਭਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ, ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਲੁੜੀਂਦੀ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਖ਼ਲਾਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਲੈਂਦੇ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀ ਉਦਾਹਰਣ ਐਟਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀਆਂ ਅਥਾਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹੀ ਦੀ ਢੇਂਦੀ ਉਤੇ ਲਿਆ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਕ ਸੰਕਟ ਖੜਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਫਿਰ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਮਸਲਾ ਕੌਮਾਤਰੀ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਮਨੁੱਖੀ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।

3.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੱਛਣ (2)

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਉਘੜਵੇਂ ਲੱਛਣ ਗਿਣਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਨਿਰੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵੀ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਤਜਰਬੇ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਕਿ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਕੱਟ ਕੇ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲਵਾਂਝੇ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਜੇ ਬਚ ਵੀ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਰਾਬਿਨਸਨ ਕਰੂਸੋ ਵਰਗਾ ਬੰਦਾ ਵੀਰਾਨ ਟਾਪੂ ਉਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਵੀ ਜੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ, ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਕਿਰਿਆ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਲਿਆ ਵਿਰਸਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਾ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਮਾਜ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਹੀਂ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਲੱਛਣ — ਮੰਤਵ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵੰਡ — ਹੇਠਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੀੜੀਆਂ ਵਿਚ, ਸ਼ਹਿਦ ਦੀਆਂ ਮੱਖੀਆਂ ਵਿਚ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ : ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਆਈ ਹੈ, ਨਾ ਇਹ ਸਿੱਖਣ ਨਾਲ ਆਈ ਹੈ, ਨਾ ਸਿੱਖਣ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਬਦਲਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦਾ, ਨਾ ਨਿਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸੂਝ ਸ਼ਾਇਦ ਪਹਿਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਸਿੱਖਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੂਲ-

ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਨਹੀ ਸੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ।

ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਸਭਿਆਚਾਰ' ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਚਰ' ਦਾ ਮੂਲ ਲਾਤੀਨੀ 'ਕਲਟਸ' ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਟੀਵੇਟ' ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਹੁਤ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਵਾਹੀ, ਮਨ ਸਾਧਣ ਲਈ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਸ੍ਵੈ-ਪੂਰਨਤਾ ਲਈ, ਧਰਮ ਪਾਲਣ ਲਈ, ਆਦਿ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'ਕਲਚਰ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਖੇਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਤੱਕ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ 'ਧਰਤੀ ਵਾਹੁਣਾ' ਵੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪੇ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਤੁਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਖ਼ਰ ਉਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਇਹ ਅੱਜ ਦੇਂਦਾ ਹੈ —ਮਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਸਾਧਣਾ, ਚੰਗੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਪਾਉਣਾ, ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਉੱਜਲ ਬਣਾਉਣਾ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੋਹਣਾ ਤੇ ਸੁਖੀ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਲਈ ਸਾਧਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ; ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵ ਬਣਨਾ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਘੋਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਉੱਚਤਾ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਮਿਲ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਣਦਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਧਰਤੀ ਉਪਰਲੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ।

ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਾਬੂ ਵਧਦਾ ਗਿਆ, ਉਸੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦ ਵੀ ਬਿਹਤਰ ਹੁੰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਏ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਮੇਂ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਾ ਰਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਧਦੀ ਸਿਕਦਾਰੀ ਨਾਲ, ਇਕ ਥਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ

ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਉਤੇ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਕਦਮ ਇਕਸਾਰ ਨਹੀਂ ਚਲਦੇ ਰਹੇ। ਸੇਧ ਇਕ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਦੀ ਹੌਲੀ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਕਦੀ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਜਾਣਾ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਜੋ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮੰਜਿਲ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਦਮ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਣ। ਪਰ ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸਮਾਜ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਿਆ।

ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਇਸ ਮੰਜਲ ਉਤੇ, ਕੁਝ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਆ ਕੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਭਵ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਮਾਹੌਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਵੰਗਾਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੋਂ ਹਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਜਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਆਪਣੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਈ, ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦੇ।

ਪਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਹੀ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਹੋਵੇਗਾ, ਓਥੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਇਕ ਨਹੀਂ ਸਨ (ਅਜੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ), ਇਸ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੋ ਗਿਆ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਵਖਰੇਵਾਂ ਆਖ਼ਰ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਣ ਗਿਆ।

ਸੋ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਵੀ ਵਧਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭੂਗੋਲਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ, ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਕਈ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਵੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਇਹ ਨਿਵੇਕਲਤਾ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਦਿੱਸਦਾ ਪਛੜੇਵਾਂ, ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਖੜੋਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਧੂਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। **ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕ ਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।**

ਪਰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖੇ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰੇ? ਜਾਂ ਫਿਰ, ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਨਣ ਹੀ ਕਰ ਦੇਵੇ, ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਵਿਚ ਨਾ ਪਵੇ।

ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਦੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ — ਇਕ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦੂਜਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ

ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। **ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਬਾਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਨਾ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਹੈ।** ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੈਸੇ, ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਲਗਭਗ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਘਟੀਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਉਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇ। ਆਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਅਤੇ ਘਟੀਆ ਮੰਨਣ ਦੀ ਹੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਦੱਸ ਕੇ ਅਤੇ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਉਤੇ ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਪੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ (ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਕੋਲ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸੀਲੇ ਵੀ ਏਨੇ ਹੋ ਜਾਣ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਅ ਸਕੇ) ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਘਟੀਆ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ 'ਵਧੀਆ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸਿਖਾਉਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਉਹਨਾਂ ਭਿਆਨਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਖਰ ਨਸਲਵਾਦ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ਿਜ਼ਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। **ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਆਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਹੀ ਦੇਖਣਾ ਅਤੇ ਪਰਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ,** ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਉਹ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਤਨ, ਅਤੇ ਹੁਣ ਮਿਲਦੇ ਕਬੀਲਾ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਨਾ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵੀ ਸਪੇਖਕ ਹੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਊਚ-ਨੀਚ, ਨਸਲਵਾਦ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ਿਜ਼ਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਜਨਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਨਸਾਨੀ ਏਕਤਾ

ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਮੰਤਵ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਸਿਰਜ ਸਕਣਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਾਂਝੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੰਡਾਰੇ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਉਤੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਨਾ ਰਹਿਣ ਦੇ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਤੱਕ ਲਿਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਸਕਣ, ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਪਚਾ ਕੇ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਅਪਨਾਉਣ। ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਐਸੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਉਤੇ ਵੀ ਕਾਟਾ ਫੇਰ ਦੇਈਏ, ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਬੇਭਰੋਸਗੀ ਦਿਖਾਈਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰ ਲਗਭਗ ਸਾਂਝੀ ਰਾਏ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਰਵੁੱਚ ਪੜਾਅ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦ, ਜਨਵਾਦ, ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਾਉਣਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਕਬੀਲਾ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ, ਜਾਂ ਆਦਿ-ਵਾਸੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਮਕਸਦ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਿਸੇ ਗੁੰਮ ਹੋਈ ਕੜੀ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਰਜ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਜੇ ਭਾਵਨਾ ਅਗਲੇ ਨੂੰ ਛਟਿਆ ਕੇ ਹੋਰ ਪਿੱਛੇ ਧੱਕਣ ਅਤੇ ਹੀਣਤਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਨਾਲ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਕੁਝ ਤਾਂ ਹੈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ, ਏਕਤਾ, ਅਨੇਕਤਾ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਲ ਅਪਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਗਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ **ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸਾ ਨਹੀਂ।** ਇਹੀ ਲੱਛਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ

ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਸ਼ੂ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਹਨਾਂ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆ ਦਾ ਹੀ ਉੱਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੰਮਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਨਹੀਂ ਜੰਮਦਾ। ਉਹ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਜਰਬੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਬਲੂੰਗੜੇ ਨੂੰ ਕੁੱਤੀ ਪਾਲੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਮਿਆਉਂ ਹੀ ਕਰੇਗਾ, ਭੌਂਕੇਗਾ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜੰਮਣ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਹੀ ਭੇੜੀਆਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹਆਂਕੇਗਾ ਅਤੇ ਛਲਾਂਗਾ ਲਗਾਇਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜੇ ਜੰਮਦਿਆਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਪਲਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਜੰਮਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਹਰ ਨਵੀਂ ਪੁਸ਼ਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਿੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭ ਮੈਂਬਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪਿਛਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆ ਬਦਲੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਛਾਣਨੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਅਗਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦਾ ਅਮਲ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿੱਖੇ ਹੋਏ ਵਿਹਾਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਲਗਭਗ ਸਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ, ਸਿਵਾਇ ਕੁਝ ਕੁ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਸ਼ਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਦੇ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਅੱਖਾਂ ਝਮਕਣੀ, ਨਿੱਛ ਜਾਂ ਉਬਾਸੀ ਆਉਣਾ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਲੈ ਆਂਦੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਿੱਛ ਮਾਰਨਾ ਇਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਮਾਰਨੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਹਨ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਬੋਧਾਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵੱਖ ਵੱਖ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸ਼ਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੈਤਾਨ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ (ਮਧਕਾਲੀ ਯੂਰਪ), ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਯਾਦ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ (ਪੰਜਾਬੀ, ਭਾਰਤੀ) ਜਾਂ ਕੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ (ਜਾਪਾਨੀ)। ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੁੰਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਵਿਚ ਜੋੜ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਦੇਣ ਨਹੀਂ (ਭੁੱਖ, ਪਿਆਸ, ਲਿੰਗ-ਕਾਮਨਾ ਆਦਿ), ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਢੰਗ ਸਾਡਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖਣ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ, ਮਾਤਰਿਕ ਫ਼ਰਕ ਹੀ ਹੈ। ਮੂਲ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਤੱਕ ਪੁਚਾਉਣ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਤ-ਦਰ-ਪੁਸ਼ਤ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਿਚ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ ਹੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਚਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਲੱਛਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਭੁਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ; ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀ ਹਰ ਕਿਰਤ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਥਨ ਆਪਣੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਉਲਾਰੂ ਲੱਗੇ। ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀ ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਆਪਣੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਪੁਰਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਅੰਸ਼ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚੋਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਹਿੰਜੋਦੜੋ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਲੱਭਤਾਂ ਉਦੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਤਾਂ ਸੂਚਕ, ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਸ਼ਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਕਿਆਸ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿੱਸਦੇ ਖੱਪੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅਗਿਆਤ ਕੜੀਆਂ ਤੋਂ ਦੁਖਾਤਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚੇਤੰਨ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਖੱਪੇ ਵੀ ਅਜੇ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਾ ਹੋਣ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਚਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਇਕ ਤੱਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਮਾਂ ਬੀਤਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਇਕ ਹੋਰ

ਲੱਛਣ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ। **ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।** ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ, ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਮਿਆਉਣ (ਸਾਮਾਨਯਕਰਨ) ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਸਤਾਂ, ਵਿਹਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀ/ਕਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਉੱਡਦਾ ਹੈ, ਪੰਛੀ ਉੱਡਦਾ ਹੈ, ਜਹਾਜ਼ ਉੱਡਦਾ ਹੈ, ਰੰਗ ਉੱਡਦਾ ਹੈ (ਬੰਦੇ ਦੇ ਮੂੰਹ ਦਾ ਵੀ, ਕਪੜੇ ਦਾ ਵੀ), ਖ਼ਿਆਲ ਉਡਾਰੀ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬੰਦਾ ਉੱਡ ਕੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਥੋੜ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੰਚਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਘੜਣਾ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਵਸਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਰਤ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖੀਏ, ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀ। ਖ਼ਾਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਸ ਕਾਰਜ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਪਹਿਲਾ ਮੰਤਵ ਸੰਚਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮੇਤ ਦੂਜੇ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਲੱਛਣ ਗਿਣਵਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ : (1) ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਭਾਗ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਅੰਸ਼ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸ੍ਵੈਧੀਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ,

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। (2) ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (3) ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ (4) ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ; ਅਰਥਾਤ, ਇਹ ਸਿੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਅਤੇ ਸਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (5) ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਚਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਲੰਘਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੋਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (6) ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਲੱਛਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝ ਜਾਂ ਸੂਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਚਾਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਸੰਚਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮੰਤਵ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

4.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਮੂਲ ਸਾਮਿਗਰੀ ਇਕੱਠੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹ ਅਮਲੀ ਖੇਤਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਅਤੇ ਮੁਹਾਰਤ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੁੱਢਲੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਵਿਧੀ-ਮੂਲਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਲਈ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੇਠਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਵਿਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਵਾਂਗੇ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਪਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤ' ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ-ਇਕਾਈ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਤੱਤਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤੱਤਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ, ਲਗਭਗ ਵੀਹ ਲੱਖ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਬੌਧਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਫ਼ਾਸਲ (ਪਥਰਾਏ) ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਧਰਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਰੀਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ (ਖੋਪਰੀ, ਜਬਾੜੇ, ਆਦਿ) ਤੋਂ ਸ਼ਰੀਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਤਾ

ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਮਨੁੱਖ-ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਜਿਸ ਪੱਧਰ ਜਾਂ ਧਰਤੀ ਦੀ ਜਿਸ ਪਰਤ ਤੋਂ ਇਹ ਵਸਤਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਨਹੀਂ ਬਚੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਕੀਕਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਰ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦੀਆਂ; ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ, ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਖੋਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸਦਕਾ ਇਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਖ਼ੁਰਾਕ ਚੁਗਣ ਤੋਂ ਖ਼ੁਰਾਕ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਛਾਲ ਕਦੋਂ ਕੁ ਮਾਰੀ ? ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਇਲਾਕੇ ਉਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਨਾਲ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਵਪਾਰਕ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹਿਮਯੁਗ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਫ਼ਰਾਂਸ, ਸਪੇਨ ਆਦਿ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਗੀਟਿਆਂ ਤੋਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਰੇਖਾ-ਗਣਿਤ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਖ਼ਾਕੇ ਬਣੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਪੁਰਾਤੱਤਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਪੱਥਰ ਹੋਣ। ਇਸ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਦੇ ਆਦਿ-ਵਾਸੀ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੱਥਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਪੱਥਰ ਵੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹੋਣਗੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਧਦੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੀ ਝਲਕ ਵੀ

ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੀ ਝਲਕ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਗੁਫ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤ੍ਰਕਾਰੀ, ਉਕਰਾਈ ਆਦਿ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਯੂਰਪੀ ਮਹਾਂਦੀਪ ਉੱਪਰ ਹੀ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੁਫ਼ਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਤੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਇਹ ਚਿਤ੍ਰ ਜਾ ਉਕਰਾਈਆਂ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਲਾ ਦੇ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਹਨ। ਬਹੁਤੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਗੁਫ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਨਾ ਬੰਦਾ ਪੁੱਜ ਸਕੇ, ਨਾ ਸੂਰਜ ਦੀ ਕਿਰਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਜਾਦੂ ਦਾ ਜਾਂ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਮੰਤਵ ਰੱਖਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਲਈ, ਜਾਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਲਈ।

ਇਹ ਸਾਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹਨ। ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਜਿਊਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ (ਵੈਸੇ, ਪੁਰਾਤੱਤਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ) ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਵੀ। ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਨ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਧਦੇ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਧਦਾ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਉਤੇ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜਾਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਾਂ ਵੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਉਭਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਤੋਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਆਸ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਹਰ ਸਮਾਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅੱਗੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਮਕਬੂਲੀਅਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਰਦਾਸ਼ਤ

ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਫਿਰ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਪਰਪੱਕਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਉਹੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ; ਭਾਵ, ਲੋਕਾਚਾਰ, ਸਦਾਚਾਰ, ਤਾਬੂ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਚੌਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੱਕ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਥਾ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਸੰਸਥਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਮ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਯਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਕਰਕੇ ਵੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਦਿਅਕ, ਆਰਥਕ, ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਨਅਤੀ, ਵਿਤੀ, ਪ੍ਰਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ; ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਵੀ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਵਿਦਿਅਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪੈਟਰਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ — ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲ, ਪਬਲਿਕ ਸਕੂਲ, ਕਿੰਡਰ-ਗਾਰਟਨ ਰਿਹਾਇਸ਼ੀ ਸਕੂਲ, ਉਦਯੋਗਿਕ ਸਕੂਲ, ਕਾਲਜ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਆਦਿ। ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਇਸ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਅਕਸਰ 'ਸੰਸਥਾ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬਹੁਵਚਨ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ – ਵਿਦਿਅਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਆਰਥਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਆਦਿ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਸਰਲਤਾ ਜਾਂ ਜਟਿਲਤਾ ਕਰਕੇ ਭਿੰਨਤਾ ਰਖ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਰਲਤਾ ਜਾਂ ਜਟਿਲਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੋਵੇ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇੱਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤਿ ਜਟਿਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨਿਕ; ਅਤੇ ਅਤਿ ਦੀਆਂ ਸਰਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਤਰਣ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਆਰਥਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੋਮਨ ਕੈਥੋਲਿਕ ਚਰਚ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਬਹੁਤੀਆਂ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੁਝਾਣ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਬਣੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ। ਤਾਂ ਵੀ, ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਂ ਜਿਊਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਥਾਈ ਅੰਸ਼ ਛੱਡ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾਈ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਹਨ — ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਲਕੇ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ (ਪਦਾਰਥਕ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਜਾਂ ਬੋਧਾਤਮਕ) ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਕਲਾ ਵਸਤਾਂ ਵੀ, ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵੀ, ਬੋਧਾਤਮਕ ਅੰਸ਼ ਵੀ। ਆਖ਼ਰ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਰੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਕਰਕੇ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆ ਨੇ ਐਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਨਿਖੇੜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਾਂਝੇ ਅੰਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਹਨਾ ਨੇ ਕਿਸੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।[1] ਪਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਇਹ ਸਾਂਝੇ ਅੰਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਸ਼ ਨਿਖੇੜਣੇ ਹੋਣ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ, ਸ਼ਾਇਦ, ਇਹ ਸੂਚੀ ਪੂਰੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ, ਉੱਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸ ਇਕਾਈ ਨੂੰ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਭਾਵਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ, ਕਿ ਇਹ ਇਕਾਈ ਕਿਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ, ਕਿ ਇਹ ਅੰਸ਼-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਸ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਤੀਰ-ਕਮਾਨ ਇਕ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਇਕ ਕਮਾਨ ਗੁਲੇਲੇ ਵਾਲੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੀਰ ਅਤੇ ਕਮਾਨ ਦੋ ਇਕਾਈਆਂ ਬਣ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਸਗੋਂ ਕਮਾਨ ਵੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹ ਜਾਣਗੇ — ਤੀਰ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਗੁਲੇਲੇ ਵਾਲੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਇਹੋ ਅੰਸ਼-ਨਿਖੇੜ ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਤੀਰ ਅਤੇ ਕਮਾਨ ਦੋ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਕਾਈਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਆਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਉਹ ਪਦਾਰਥ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਬਣੇ ਹਨ, ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ, ਉਹ ਢੰਗ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰਸਮ ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤੀਰ ਨੂੰ ਚੁੰਮ ਕੇ ਚਿੱਲੇ

ਚੜ੍ਹਾਉਣਾ) ਆਦਿ ਸਭ ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਸਿਕਾਈ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਵੇਗਾ ।

ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਏਨਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਸ਼ਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ, ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਤੋਂ ਬਹੁਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਹੀ ਬਣੇ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਫਰਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਉਘਾੜਣਗੇ ।

ਆਮ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਜੁੱਟਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਚਾਹ-ਪੀਣਾ ਮੂਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਹੁਣ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਚਾਹ ਪੀਣ ਦੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆ ਵਿਚ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੇਦ ਵੀ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ (ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ, ਡਰਾਈਵਰਾਂ ਅਤੇ ਮਧ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਬੁਧੀਜੀਵੀਆਂ ਵਿਚ,), ਤਾਂ ਵੀ ਹਰ ਢੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜੁੱਟ ਹੈ ਚਾਹ ਅਤੇ ਦੁੱਧ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ, ਚਾਹ-ਪਾਣੀ ਵੱਖ ਅਤੇ ਦੁੱਧ-ਖੰਡ ਵੱਖ, ਜਾਂ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਮਿਲਾ ਕੇ ਉਬਾਲਣਾ, ਜਾਂ ਮਿਲਾ ਕੇ ਕਾਹੜਨਾ, ਖੰਡ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ, ਪੀਣ ਵਾਲੇ ਬਰਤਨ — ਕੱਪ-ਪਲੇਟ, ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦਾ ਗਲਾਸ ਜਾਂ ਕੜੇ ਵਾਲਾ ਗਲਾਸ, ਚਾਹ ਦੀ ਤਾਸੀਰ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ, ਚਾਹ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਭਾਸ਼ਾ (ਸੌ ਮੀਲ ਦੀ, ਅੱਧੇ ਦੁੱਧ ਦੀ, ਬਲੈਕ, ਨਿੰਬੂ-ਚਾਹ ਆਦਿ), ਚਾਹ ਪੀਣ-ਪਿਲਾਉਣ ਦਾ ਮੰਤਵ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਛਾਹ-ਵੇਲਾ, ਚਾਹ-ਪਾਰਟੀ, ਦਾਜ, ਗਿੱਧਾ, ਹਲ ਵਾਹੁਣਾ, ਕਬੱਡੀ, ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ; ਜਾਂ ਮੁੰਦਰੀ, ਕਾਫ਼ੀ-ਬਰੇਕ, ਕਾਕਟੇਲ, ਬੇਸਬਾਲ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਨਿਖੇੜ ਦਾ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਨਾਲ-ਲਗਵੇਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਹੀ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਲਕੇ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਗੋਰਿਆਂ ਦੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਥੇ ਵਸਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਤੇਰ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਤਾਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਲਕੇ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅੱਜਕੱਲ ਘੱਟ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਬਦਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਜੁਰਮ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ, ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਰਾਬ-ਖਪਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ, ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੱਤੇ, ਆਦਿ ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਅੰਸ਼-ਨਿਖੇੜ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਨਾ ਹੋਵੇ । ਇਸ ਲਈ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ । ਮਾਲੀਨੋਂਵਸਕੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇਸ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ-ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਜਨਮ ਦਾਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਏ. ਆਰ. ਰੈਡਿਕਲਿਫ-ਬਰਾਊਨ, ਰਾਬਰਟ ਮਰਟਨ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਖੜਿਆ ।

ਇਸ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾ ਲੈਣਾ ਹੀ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਕੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਮਾਲੀਨੋਂਵਸਕੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਸਮੁੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਹਰ ਅੰਸ਼, ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਅਤੇ ਹਰ ਅੰਸ਼ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਭਲਾਈ ਵਿਚ ਚੰਗਾ ਰੋਲ ਹੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਮਗਰਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਵਾਦੀ ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ । ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਬਦਲਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪੈਟਰਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਅਨਿਵਾਰਤਾ ਕੋਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਸ਼ ਨਹੀਂ । ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਅੰਸ਼ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਸਗੋਂ ਹਰ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪੈਟਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ । ਪ੍ਰਤੱਖ ਵੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਵੀ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ । ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਹਾਇਰ ਸੈਕੰਡਰੀ ਤੱਕ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਚੰਗਾ ਅਸਰ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਕੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ

ਬਿਹਤਰੀ ਲਿਆਉਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਚੰਗਾ ਅਸਰ ਇਸ ਉਮਰ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਿਦਿਆਲਿਆਂ ਵਿਚ ਭੇਜਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਚੀ ਹੋ ਹਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਅਸਰ ਬਾਲਗ਼ਾਂ ਲਈ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਵਧਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਰਖ਼ਾਨੇਦਾਰਾਂ ਲਈ ਇਹੀ ਅੰਸ਼ ਨਫ਼ੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾ ਨੂੰ ਸਸਤੇ ਭਾਅ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਮਹਿੰਗੇ ਭਾਅ ਦੇ ਬਾਲਗ਼ ਰੱਖਣੇ ਪੈਣਗੇ। ਉਹਨਾਂ ਮਾਪਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਚੰਗਾ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਹੜੇ ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਨਾਲ ਪਰਿਵਾਰ ਚਲਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਹੱਲ ਦੀ ਥਾਂ ਟਰੈਕਟਰ ਦਾ ਆਉਣਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਖ ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਅਸਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ, ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਚੰਗਾ' ਜਾ 'ਮਾੜਾ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਮੁਲੰਕਣ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਤ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਅਸਰ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਲੀਨੋਵਸਕੀ ਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਫਿਰ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਜਾ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਚੰਗੇ ਅਸਰ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਨਫ਼ੀ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਕਸਰ ਦੁਜੈਲਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜੀ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਕ ਤੱਥ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਖੜੋਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵੀ ਉਥੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਉੱਨਤ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤੀਆਂ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਦੂਜਾ, ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਸੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ 'ਕੀ' ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਕਿਉਂ' ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਝਾਉਲਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਕਮੀਆਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਖਿੰਡਾਅਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਕੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਖਿੰਡੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕ੍ਰਮ-ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਡਲ ਉਤੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਕਾਸ-ਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੂਈ ਮਾਰਗਨ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ। ਪਰ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਅਕਸਰ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾ ਵਿਚ ਅਮਲੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਤੱਥ ਨਾਲੋਂ ਸਿਧਾਂਤੀਕਰਨ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਿੱਟੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੇ। ਵਿਕਾਸਵਾਦੀਆਂ ਉਪਰ ਅਕਸਰ ਯੂਰਪੀ ਨਸਲ-ਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਲਤੂਰਕਰਾਇਸ ਦੀ ਜਰਮਨ ਵਿਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮੇਲ ਕੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਖ਼ਾਮੀਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੋ ਗੱਲਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ — ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ। ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਕਈ ਦੂਜੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਕਸਰ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਵਸਤ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਐਸੀ ਵਸਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਅਜੇ ਵੀ, ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਲਗਾਤਾਰ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਵਸਤ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਬਣ ਰਹੀ, ਵਿਗਸ ਰਹੀ ਜਾਂ ਬਿਨਸ ਰਹੀ ਵਸਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਲੇ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ' ਦਾ ਅਰਥ ਦੱਸਦਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਖੜੋਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਐਸੀ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜਾਂ ਗ਼ਾਲਬ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕੋ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਹ ਇਕਾਈ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਉਤੇ ਫ਼ੈਲੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲਾ, ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ, ਸੰਸਥਾਵਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਵਾਪਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ : ਗ਼ਾਲਬ ਜਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਸ਼, ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਜਾਂ ਯੁੱਗ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣ ਉਤੇ ਟਿਕੇ ਸੰਬੰਧ, ਜਾਂ ਪੂੰਜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਂਦੇ ਸੰਬੰਧ। ਦੂਜੇ ਅੰਸ਼ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਆਏ ਹਨ, ਅਜੇ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਰੂਪ

ਧਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੀਤੇ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਅੰਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਐਸੇ ਹੀ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਾਂ ਵਿਹਾਅ ਚੁੱਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ-ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਲਿਜਾਂਦੇ ਹੋਣ ਭਾਵੇਂ ਐਸੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ); ਕਿਉਂ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਗ਼ਾਲਬ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਮੁਕਤੀ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਜੋ ਬੀਤੇ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗ਼ਾਲਬ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਲ ਗਏ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ, ਜਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਸਾਰਥਕਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਵੀ, ਹਰ ਪੜਾਅ ਆਪਣੇ ਬੀਤੇ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੀਤੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਹੀ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਸਾਰੇ ਹੀ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਵਾਗਤ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੋਣ। ਇਹਨਾਂ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅੱਗੋਂ ਹੋਰ ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਸ਼ ਗ਼ਾਲਬ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਵੀ ਰੂਪ ਧਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵੱਖਰੇ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਗ਼ਾਲਬ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਗੇ, ਇਹ ਅੰਸ਼ ਗ਼ਾਲਬ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਹੀ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਪੜਾਅ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਸਰਮਾਇਦਾਰਾ ਮਾਲਕੀ ਤੋਂ ਅਜਾਰੇਦਾਰਾ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਪੜਾਅ; ਇਹ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਗ਼ਾਲਬ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਿੱਪੀ ਸਭਿਆਚਾਰ। ਸੋ ਉਪਰੋਕਤ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਮੁਲੰਕਣ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਬੰਧਤ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਗ਼ਾਲਬ ਜਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਸ਼ (ਰਿਸ਼ਤੇ, ਵਿਚਾਰ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਆਦਿ) ਨਿਖੇੜਨ ਤੋਂ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗ਼ਾਲਬ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦਿਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਮਿਥਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਵਿਧੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੁਲੰਕਣ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜਦੀਆਂ। ਪਰ ਇਹ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ' ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਵਿਧੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ, ਸਗੋਂ ਮੁਲੰਕਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਲੰਕਣ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ, ਕਿ ਕੋਈ ਅੰਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗਤੀ ਨਾਲ ਕੀ

ਰਿਸ਼ਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਗ਼ਾਲਬ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗਤੀ ਨਾਲ ਨਫ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਰਖਣ ਲੱਗ ਪੈਣ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾਣ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਹ ਵਿਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਹੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਜਟਿਲ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਰਬੰਗੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਮਿਥ ਕੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ, ਇਸ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਬੇਹੱਦ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਰਲ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਮੂਲਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਮੁਲੰਕਣ-ਮੁਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

5.

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਰਪੇਖ ਸਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਪੇਖਕ ਸੱਚ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਏਨੀ ਹੌਲੀ ਅਤੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਉਤੇ ਫੈਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਏਨੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਖੜੋਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਖੜੋਤ ਵਿਚ ਲੱਗਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਪਤਾ ਸਾਨੂੰ ਉਦੋਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਰੀਖਣ ਹੇਠ ਲਿਆਈਏ।

ਬੇਸ਼ਕ ਇਹ ਵੀ ਏਡੀ ਹੀ ਵੱਡੀ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਇਕ ਸੁਖਾਵੀਂ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਵੀ ਸੁਖਾਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਤਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰੀ ਬਣੀ ਆਦਤ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਤਕਲੀਫ਼ਦੇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਚੰਗੇਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵੀ। ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਬਦਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਤਾਕਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਹੋਂਦ-ਚੌਖਟਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲਣ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ; ਪਰ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਇਸ ਦਵੰਦਮਈ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਵਿਕਸਤ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਜਾਨ ਤੋਂ ਵੀ ਹੱਥ ਧੋਣੇ ਪੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ, ਜਾਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਡਾਰਵਿਨ ਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਬੁਨਿਆਦਾਂ ਉਤੇ ਬਣੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਜ਼੍ਹਬ ਤਾਂ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਡਾਰਵਿਨ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕ੍ਰਮ-ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਥਾਪਤ ਵਿਹਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਹਵੇ, ਨਵੀਨਤਾਈ ਦਾ ਵਿਰਧ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼ਾਇਦ ਸਮਝ ਨਾ ਆਵੇ ਕਿ ਕੰਇਲ, ਭਾਫ-ਇੰਜਨ, ਰੇਲ-ਇੰਜਨ, ਬਿਜਲੀ ਆਦਿ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਕਸ਼ਟਦਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਗਿਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ-ਮੁਖੀ ਹੋਣਾ, ਨਵੇਂ ਬਾਰੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿੱਤਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਡਰ, ਨਵੇਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਖ਼ਰਚੇ (ਆਰਥਕ ਕਾਰਨ), ਬੀਤੇ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ, ਅਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੋਣਾ, ਆਦਿ।[1] ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਧੀਮਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਪਿੱਛੇ ਪਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀਆਂ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ: ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਆਏ ਪਰਿਵਰਤਨ, ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਕਾਰਨ, ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਕਾਰਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਨ ਬੇਹੱਦ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਅਰਸੇ ਉਤੇ ਫੈਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪ੍ਰਹਿਦੇ ਤੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਿਮ-ਹਲਕੇ ਦਾ ਸੁੰਗੜਨਾ), ਜਾਂ ਫਿਰ ਏਨੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਤਬਾਹਕੁਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ (ਭੁਚਾਲ, ਲਾਵਾ ਫਟਣਾ, ਭਿਅੰਕਰ ਹੜ੍ਹ) ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਏਨਾ

ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ।

ਇਕ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਕਾਰਨ ਇਕ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਮਨੁੱਖਾ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰਿਹਾਇਸ਼-ਸਥਾਨ ਬਦਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸੋਕਾ ਪੈ ਜਾਣ ਕਾਰਨ, ਕਾਲ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਕ ਪੂਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੁੱਟ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਮਾਹੌਲ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਫ਼ਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਤਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਮਹੱਤਤਾ ਕਦੀ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਦੂਜੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ, ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਨ, ਜੋ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਦਰੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਾਢ ਜਾਂ ਲੱਭਤ ਦਾ ਹੈ। ਕਾਢ ਜਾਂ ਲੱਭਤ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ — ਇਕ, ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ। ਦੂਜਾ, ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਭਾਗ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਮੇਲ ਕੇ ਨਵੀਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ-ਮਾਨਵ ਲਈ ਇਹ ਬੜੀ ਵੱਡੀ ਲੱਭਤ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਪੱਥਰ ਮਾਰਿਆਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸ ਪੱਥਰ ਦਾ ਸੁਧਾਰ, ਨੋਕਾਂ ਜਾਂ ਕਿੰਗਰੇ ਬਣਾਉਣੇ, ਦੂਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਢ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਪੱਥਰ ਉਤੇ ਪੱਥਰ ਮਾਰ ਕੇ, ਜਾਂ ਲੱਕੜ ਨਾਲ ਲੱਕੜ ਘਸਾ ਕੇ ਅੱਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਾਢ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲੜਾਈ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਲ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅੱਗ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੰਗੇ ਮੂਲ-ਮਾਨਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੰਡ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਤੱਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲੈ ਆਂਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਾਨਵਰ ਅੱਗ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅੱਗ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਸਰਦੀ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਲੱਗੀ। ਅੱਗ ਦੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪਕਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੋਂ, ਅਤੇ ਉਦਯੋਗਕ ਵਰਤੋਂ ਮਗਰਲੇ ਪੜਾਅ ਸਨ। ਪਹੀਏ ਅਤੇ ਲੀਵਰ ਦੀ ਕਾਢ

ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਉਦਯੋਗ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਭਾਫ਼ ਨੇ ਮਸ਼ੀਨੀ ਯੁੱਗ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਬਿਜਲੀ ਇਸ ਦਾ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਸੀ। ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਐਟਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।

ਕਾਢ ਜਾਂ ਲੱਭਤ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਢਾਂ ਵੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੂਲ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੱਗ, ਭਾਫ਼-ਸ਼ਕਤੀ, ਪਹੀਏ ਅਤੇ ਲੀਵਰ ਦੀ ਕਾਢ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਗੋਂ ਕਈ ਗੌਣ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਵਿਚ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਾਰਾ ਗਿਆਨ ਸੰਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸੰਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਲੱਛਣ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਭੁਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਟਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਗੱਲ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਢ ਲਈ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਚਿਤ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਚਿਤ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਨਵੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਹੋ ਹੀ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕਰੇ, ਜਾਂ ਦੂਜਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਕੋ ਕਾਢ ਇਕੋ ਵੇਲੇ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ **'ਪੋਲੀਜੈਨੇਸਿਜ਼'** ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਕਾਢ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟੀ ਗੱਲ ਵੀ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਾਢ ਕੱਢ ਲਈ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਸਬੱਬ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਈਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਵਿਚ ਪਿਛਲਾ ਗਿਆਨ ਸੰਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਪਿਛਲੀ ਨਾਲੋਂ ਅਗਲਾ ਕਦਮ, ਜਾਂ ਉਚੇਰਾ ਪੜਾਅ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਕਾਰਨ ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਨਾਲ ਕਾਢਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਤੇਜ਼ੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅੱਗ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰ੍ਹੇ ਲਾ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣਗੇ, ਤਾਂ ਅੱਜ ਹਰ ਵਰ੍ਹੇ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਕਾਢਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ (ਪੇਟੈਂਟ) ਰਜਿਸਟਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਹੀ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਆਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਘੜੀ ਦੇ ਸੱਠ ਮਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਲਿਆ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਕਾਢਾਂ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਕਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ।

ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਵੱਲ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਵਿਰੋਧ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਾਢਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਬਹੁਤ ਧੀਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹਰ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵਰਗ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਹਨਾਂ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਕਾਢ ਜਾਂ ਲੱਭਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਫ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਹਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਿਰਜਣ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਵਿਚ, ਨਵੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਘੜਣ ਵਿਚ ਵੀ ਤਜਰਬੇ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਬਹੁਤੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਵੀ ਪਈਏ, ਤਾਂ ਮਕਤਬਾਂ ਜਾਂ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਾਲਜਾਂ, ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਤੱਕ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਦੇਣ-ਲੈਣ ਤੋਂ ਸਟਾਕ-ਐਕਸਚੇਂਜਾਂ ਤੱਕ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਕ ਸਮਾਜ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਾਢ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜ ਅਪਣਾ ਲੈਣ ਤਾਂ ਇਸ ਅਮਲ ਨੂੰ ਖਿੰਡਾਅ ਜਾਂ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਵਲੋਂ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਇਸੇ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਏਨਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ, ਸਗੋਂ ਕਈ ਤਾਂ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਮਗਰਲੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਖਿੰਡਾਅਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਢਾਂ (ਲਿਪੀ, ਧਾਤਸਾਜ਼ੀ, ਇਮਾਰਤੀ ਕਲਾ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਇੱਕੋ ਹੀ ਥਾਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ, ਜਿਥੋਂ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਥਾਂ ਮਿਸਰ ਸੀ, ਜਿਥੋਂ ਇਹ ਫ਼ੁਨੀਸ਼ਨਾ ਰਾਹੀਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਿਸਰ ਨਾਲ ਵਪਾਰ ਚਲਦਾ ਸੀ, ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਭਾਰਤ, ਚੀਨ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨ ਤੱਕ ਪੁੱਜੀਆਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਸ਼ਾਂਤ ਮਹਾਂਸਾਗਰ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇ ਮਧ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮਾਯਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੀਆਂ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਢ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਰ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਦਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਰੁਚੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਐਸੇ ਅੰਸ਼ ਬੜੇ ਘੱਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਿਰੋਲ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ। ਬਹੁਤੇ ਅੰਸ਼ (90 ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ) ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਫ਼ਿੱਟ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਨਿੱਕੇ-ਵੱਡੇ, ਵਿਕਸਤ-ਅਵਿਕਸਤ ਸਭ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਰਾਲਫ਼ ਲਿੰਟਨਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ '**ਦੀ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਮੈਨ**' ਵਿਚ ਇਕ ਔਸਤ ਅਮਰੀਕੀ ਸਹਿਰੀ ਦਾ ਇਕ ਦਿਨ ਦਾ, ਸਵੇਰੇ ਉੱਠਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਾਤ ਸੌਣ ਤਕ ਦਾ, ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ-ਕ੍ਰਮ ਦਿਤਾ ਹੈ।[2] ਉਹ ਜੋ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਾਉਂਦਾ, ਖਾਂਦਾ ਜਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕਿਥੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਰਸਤੇ ਅਮਰੀਕਾ ਤਕ ਪੁੱਜਾ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਸਤ ਅਮਰੀਕੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸੌ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਅਮਰੀਕੀ' ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਸੌ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਣ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਅਤਿ ਵਿਕਸਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਕੋਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਦੇਖੀਏ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਅ ਵੀ ਦਿਤੇ ਹੋਣ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵੀ ਜੇ ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਭਾਰੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸਤਦ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਹੋਣਗੇ।

ਪਰ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ, ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਉਚਿੱਤ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਿ ਇਕੋ ਹੀ ਕਾਢ ਇਕੋ ਵੇਲੇ (ਜਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵੇਲੇ) ਵੱਖ ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕੋ ਹੀ ਕਾਢ ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕਾਢਕਾਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੌਮੀ ਹੈਂਕੜ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਢ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ।

ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾ ਦੀ ਛਾਨਣੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਹਰ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਅੰਸ਼ ਅਪਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਜਿੰਨਾ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਕਈਆਂ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਨ ਉਹ ਅਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਖਿੰਡਾਅ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਨਾਂਅ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਅਰਸੇ ਤਕ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਇਹ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ "ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧੇ, ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਅਰਸੇ ਤਕ ਸੰਪਰਕ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਨਿਕਲਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।" ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕ ਅਮਰੀਕੀ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਿੰਨ ਅਮਰੀਕੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ—ਰੈਡਫੀਲਡ, ਲਿੰਟਨ ਅਤੇ ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ ਨੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੋਧਾਂ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।[3] ਬਰਤਾਨਵੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਜੇ ਵੀ 'ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਪਰਕ' ਵਰਤਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਖਿੰਡਾਅ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਟਿਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ, ਇਹ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਪਰਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ, ਹਾਵ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਇੰਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ, ਅਪਣਾਉਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਉਣ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ, ਸ੍ਵੈ-ਇੱਛਾ ਦੀ ਝਲਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਾਡਾ ਵਾਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਆ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਹਨ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸੰਪਰਕ ਇਕ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵਲੋਂ ਦੂਜੇ ਉਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰਨ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਉਸ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਠੋਸਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਿੜਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਹ ਅਮਲ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਜੰਗ ਦਾ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੀ

ਧਿਰ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਫ਼ੈਸਲਾ ਇਸ ਅਮਲ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਮਲ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਸਦਾ ਵਿਜਈ ਧਿਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਹੀ ਜੇਤੂ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਪਾਸੇ ਪੁੱਠੇ ਵੀ ਪੈ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਹਰ ਹਮਲਾਵਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਲ ਹਮਲੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੋਵੇਗਾ।

ਜੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲੱਭਣੀਆਂ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਹਮਲਾਵਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਨਮਾਨਿਤ ਪੂਰਵਜ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਸ ਹੋਣ ਉਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਤਬਕੇ ਵਲੋਂ ਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਬਕੇ ਵਲੋਂ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਥੇ ਵੱਸਣ ਤੇ ਇਸ ਦੇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਹਮਲਾਵਰ ਹੀ ਗਰਦਾਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਣ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਵਿਰੋਧ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਨਿਰੋਲ ਹਮਲਾਵਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਏ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਵਲ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇਸ ਨੂੰ ਕਦੀ ਵੀ ਆਪਣਾ ਘਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖਿਆ ਇਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਤੁਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਇਕ ਜਿੱਕ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਸਥਾਨ ਦੇਈ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਕਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਮੱਤਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਘੁੱਟ ਕੇ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਥੇ ਕਈ ਕਬੀਲੇ ਹਮਲਾਵਰ ਬਣ ਕੇ ਆਏ, ਪਰ ਜੇਤੂ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ।

ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਫ਼ਾਰਮੂਲਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ। ਹਰ ਅਮਲ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਇਸ ਅਮਲ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਕਦੀ ਵੀ ਇਕਪਾਸੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਦੋਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਬਹੁਤ ਉਘੜਵੀਂ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਅਮਲ ਦਾ ਚਰਮ-ਸਿੱਟਾ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਣ ਵਿਚ ਵੀ

ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'ਅਸਿਮੀਲੇਸ਼ਨ' ਦਾ ਨਾਂਅ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਵੀ ਇਕ ਸਿੱਟਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦੋਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਤੀਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹਸਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲਿਸ਼ਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਇਕ ਯਤਨ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਤੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਖੁੰਢਿਆਂ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਬਚਾਈ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰੀ ਜੇਤੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਹਥਿਆਰ ਸੁੱਟ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਰ ਉੱਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁੜ ਕੇ ਜਾਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਣਗੀਆਂ।

ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਚਣ ਲਈ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸੰਬੰਧਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੰਸ਼, ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਸੰਸਥਾ, ਰਸਮ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਆਂ ਬਣੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮੁੜ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲਹਿਰਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ, ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ, ਸਿੰਘ ਸਭਾ, ਅਲੀਗੜ੍ਹ ਲਹਿਰ ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਚਲ ਰਹੇ ਅਮਲ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪੱਖਾਂ (ਕਬੂਲਣ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ) ਨੂੰ ਉਘਾੜੇਗਾ। ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕਾਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਹਿਰੀਕਰਨ, ਮਸ਼ੀਨੀਕਰਨ, ਯੂਰਪੀਕਰਨ, ਪੱਛਮੀਕਰਨ, ਅਮਰੀਕੀਕਰਨ ਆਦਿ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਹੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਹਨ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਅਮਲ ਪੱਛਮੀ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਯੂਰਪੀ, ਕੌਮਾਂ ਵਲੋਂ ਅਵਿਕਸਤ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸਨ, ਅਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਯਤਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ ਵਿਚਾਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ — ਯੂਰਪੀ ਜਾਂ ਪੱਛਮੀ ਸਰਵੁੱਚਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਲ ਉਤੇ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਅੱਜ ਵਿਕਸਤ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ ਸੰਸਾਰ-ਵਿਆਪੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖਿੰਡਾਅ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਦੋ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸੰਪਰਕ ਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਕੌਮਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਲ-ਬੂੱਤੇ ਉਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਦੂਜੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ 'ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਮਰਾਜ' ਦਾ ਬੋਲਾ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ ਘੋਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਸਾਂਝੇ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੰਗ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਬਾਕੀ ਅੰਗਾਂ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ ? ਜੇ ਪਿੱਛਲੀ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਕਿਹੜੇ ਅੰਗ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ? ਕੀ ਹਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਅੰਗ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਅਖਵਾਇਗੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ? ਫਿਰ, ਕੀ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਾਤ੍ਰਿਤ ਤਬਦੀਲੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿ ਗੁਣਾਤਮਕ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਜੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਫ਼ਰਕ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਅਸੀਂ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ।) ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਲੱਛਣ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ?

ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਤਰੱਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਸਿਵਾਇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਲੇ ਦੌਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਮਾਨੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਇਕ ਗੱਲ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅੰਗ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਜੋ ਅਸੰਤੁਲਨ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਲੀਅਮ ਫ਼. ਆਰਬਰਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਇਕ ਅੰਗ ਵਿਚ ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਗਤੀ ਧੀਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਅਸੰਤੁਲਤ ਗਤੀ ਦੀਆਂ ਜੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਗਬਰਨ ਅਤੇ ਨਿਮਕਾਫ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **'ਦੇ ਹੈਂਡਬੁੱਕ ਆਫ਼ ਸੋਸ਼ਿਆਲੋਜੀ'** ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵੱਸੋਂ ਦੇ ਵਧਣ-ਘਟਣ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਸੋਂ/ਪੁਲੀਸ ਦੀ ਤਨਾਸਬ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਅਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[6] ਜੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਵੀ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਸ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਕੇਵਲ ਵਰਨਣ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਿਆਨਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛੜੇਵੇਂ ਵਰਗਾ ਅਸੰਤੁਲਨ ਜਮ੍ਹਾਂ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।" ਜਿੱਥੇ ਇਲਾਜ ਦਿੱਤੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਲਾਜ ਨੂੰ ਟਾਲਣ ਵਰਗੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਟਮ ਬੰਬ ਦਾ ਇਲਾਜ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਵਾਈ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਜਿਸ ਇਲਾਜ ਨੂੰ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੱਸਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਇਲਾਜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵੱਸੋਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਖਿੰਡਾਅ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਸੰਤੁਲਨ ਹਮਲੇ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ (ਐਟਮ ਬੰਬ) ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਾਅ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ (ਹਵਾਈ ਬਚਾਅ, ਜਾਂ ਵੱਸੋਂ ਨੂੰ ਖਿਲੇਲਨਾ) ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਅਸੰਤੁਲਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਆਉਣ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੱਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਐਟਮ ਬੰਬ ਤੋਂ ਰਾਖੀ ਕੀਤੀ ਜਾਏ, ਜੋ ਕਿ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਐਟਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਇਸ ਅਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਸੋ ਵਿੱਥ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਸੰਤੁਲਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅੰਗ — ਬੋਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ -- ਉਸੇ ਗਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਰਹੇ। ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਜਿੰਨ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰਖਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਲੋੜ ਇਹਨਾਂ ਤਾਕਤਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜਾਂ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਜਾਂ ਟਾਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਦ ਬਿਹਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਵਧੇਰੇ ਸੁਖਾਲਾ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਦੇ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਸਾਧਨਾਂ, ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ (ਕਾਨੂੰਨ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ) ਇਕ ਵਾਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਯਮਿਤ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਜੋ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਉਘੜਵੇਂ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ। ਇਹ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਹੱਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿਰਜੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਵਾਂ ਪੜਾਅ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੀ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਏ ਕਿ "ਕੁਝ ਗੜਬੜ ਹੈ", ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਤੇ ਇਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿ ਸਥਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਬੰਧ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਦਾਰਥਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਲੋੜ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਕਰ ਲੈਣੀ

ਏਨੀ ਸੌਖੀ ਨਹੀਂ। ਕਦੀ ਬਦਲੇ ਹਾਲਾਤ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਅਗਲੇਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪੇ ਬਦਲਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀਆ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਹੰਗਾਮਾਖ਼ੇਜ਼ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਮੁੜ ਇਹ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਘੋਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਘੁਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਚਲ ਰਹੇ ਅਮਲ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪਿੜ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਅਮਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਏ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਮਸਲੇ ਹਨ। ਜੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਅੱਜ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਫ਼ਾਸਿਸਟ ਹਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿ ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਸਭਿਆਰਕ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਤੁਲਤ ਹਲ ਲੱਭਣ ਵਿਚ ਦੇਰੀ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਖੜੇ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਕੌਮਾਂਤ੍ਰੀ ਪਿੜ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆ ਵੀ ਉਤਸੁਕ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਚੰਗੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਿਰਣਿਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲਕਸ਼ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਵਸਤੂਪਰਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਣਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਿਰਣੇ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਇਹਨਾ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਜਾਂ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਇਹ ਨਹੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਨਿਰਣੇ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਏ। ਸਭਿਆ-ਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਲੱਭ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭਲੇ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

6.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ; ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ (ਸਫ਼ਾ-16-17 ਉਤੇ) ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜ ਕਰ ਸਕਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕੰਮ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਟਾਇਲਰ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ "ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਉਹ ਜਟਿਲ ਸਮੂਹ ਹੈ..." ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਰਥਾਤ, ਉਸ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਵੀ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਦੂਜੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ (ਇਤਿਹਾਸ, ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਆਦਿ) ਵਿਚ, ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਆਮ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਇੱਕੋ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ "ਸੁਪਰ-ਆਰਗੈਨਿਕ" ਭਾਵ, ਪਰਾ-ਅਵੈਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੜਾਅ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਗਰਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ

"ਸਿਵਿਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ" ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਹ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਨਾਤੇਦਾਰੀ ਜਾਂ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਸਿਵਿਲ' ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੱਜ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਿਵਿਲੀਕਰਨ" ਦਾ ਇਹ ਪੜਾਅ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਕੁਝ ਐਸੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੋੜ ਲੈ ਆਂਦਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਧਾਤਾਂ ਦੀ ਕਾਢ, ਪਹੀਏ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ। ਲਿਪੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ। ਸੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ, ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਯੁਗ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਉੱਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਅ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਰਨਲਡ ਜੇ. ਟਾਇਨਬੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ **'ਏ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਹਿਸਟਰੀ'** ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਇਕ ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਹੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਟਰੈਕਟਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਟਰੈਕਟਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਕੋਈ ਟਰੈਕਟਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇਗਾ। ਪਰ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਟੀਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ।

ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਂਦਿਆਂ, ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਪੇਜ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **'ਸੁਸਾਇਟੀ, ਐਨ ਇੰਟਰੋਡਕਟਰੀ ਅਨੈਲਿਸਿਜ਼'** ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ : "ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਉਸ ਸਾਰੇ ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਘੜਿਆ ਹੈ।"[1] ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ

ਦੇ ਸਿਸਟਮਾਂ (ਬੈਂਕ, ਕਮਿਸ਼ਨ, ਸਕੂਲ, ਸਰਕਾਰ) ਅਤੇ ਵਸੀਲਿਆਂ (ਟੈਲੀਫ਼ੂਨ, ਰੇਲ, ਸੜਕਾਂ, ਇਮਾਰਤਾਂ) ਤੱਕ ਸਭ ਕੁਝ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ' ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 'ਬੁਨਿਆਦੀ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ' ਅਤੇ 'ਸਮਾਜਕ ਟੈਕਨਾਲੌਜੀ' ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ 'ਬੁਨਿਆਦੀ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ' ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ 'ਸਮਾਜਕ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ' ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ 'ਆਰਥਕ ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ' (ਆਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਾਧਨ) ਅਤੇ 'ਰਾਜਨੀਤਕ ਟੈਕਲਾਲੋਜੀ' (ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਾਧਨ) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਵੰਡ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਅਰਥ-ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਨਿਸਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਨਾਤੇਦਾਰੀ ਅਤੇ ਕਬੀਲਾ ਸੰਗਠਨ ਵਲੋਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸੰਗਠਨ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕੀ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਹੀ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਧੁੰਦਲਾ ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਕੀ, ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਜੇ ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਪੇਜ ਵਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਈਏ, ਤਾਂ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ 'ਉਪਯੋਗਤਾ' ਅਤੇ 'ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ' (ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ) ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ 'ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ', 'ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ' ਅਤੇ 'ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਪੈਟਰਨ' ਆਦਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲ

ਭੂਗੋਲ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਇਲਾਕਾਈ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉੱਪਰ ਅਤੇ ਹੇਠਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਇਲਾਕਾਈ ਸਥਿਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪਰਨ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣਾ ਨਾਂ ਉਸ ਭੂਗੋਲਕ ਖਿੱਤੇ ਤੋਂ ਪਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਉਹ ਮਿਲਦਾ ਹੈ (ਪੰਜਾਬੀ, ਬੰਗਾਲੀ, ਯੂਰਪੀ, ਆਦਿ) ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਨਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈ ਤੋਂ ਪਿਆ ਹੈ (ਪੰਜ+ਆਬ=ਪੰਜ ਪਾਣੀਆਂ/ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ)। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਲਾਕਾਈ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਈ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਲੱਛਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਭਾਰਤ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਭਾਰਤ ਦੀ ਢਾਲ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਅਨੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬਣਿਆ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਜੰਮਦਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿੱਤ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਨੇ, ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰੀਰਕ ਸੁਡੌਲਤਾ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣਾਇਆ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਵਰਤਾਰਿਆ ਨੂੰ ਘੜਿਆ, ਇਹਨਾਂ ਆਚਰਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਲੱਲਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਨੇ ਹੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਲਟੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਸੌੜਿਆਂ ਕਰੀ ਜਾਣ, ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਰੱਈ ਖਿੱਤਾ-ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਸਨਅਤਾ ਤੋਂ ਸੱਖਣਿਆਂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ।

ਆਮ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭੂਗੋਲ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਭੂਗੋਲ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਇਸ ਦਾ ਉਪਜਾਊ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਉਪਜਾਊ ਹੋਣਾ, ਜਲ-ਸੌਮਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ/ਅਣਹੋਂਦ, ਤਾਪਮਾਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਬਾਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ, ਪਹਾੜਾਂ, ਜੰਗਲਾਂ, ਰੇਗਿਸਤਾਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ/ਅਣਹੋਂਦ, ਖਣਿਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਥਿਤੀ ਆਦਿ, ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਕੁਝ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਐਸੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਹ ਮੱਤ ਰਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭੂਗੋਲਕ ਹਾਲਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਭੂਗੋਲ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਣੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ।

ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਘੋਲ ਦੀ ਉਪਜ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਘੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਇਕੋ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦਾ। ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ ਸੀ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਫ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਖਣਾ

ਸੀ। ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਮਾਂ ਬੀਤਦਾ ਗਿਆ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲਦੀ ਗਈ। ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਅੱਜ ਮਨੁੱਖ ਰੇਗਿਸਤਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹਰਿਆ-ਭਰਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਇਬੇਰੀਆ ਵਰਗੇ ਸਦੀਵੀ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਬਸਤੀਆਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰੇਗਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਠੰਡਕ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਨਾਵਟੀ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸੂਰਜੀ ਤਪਸ਼ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬਣਾਵਟੀ ਮੀਂਹ ਵੀ ਵਰ੍ਹਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਮਾਂ ਬੀਤਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਣੀ ਅੰਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭੂਗੋਲ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕੱਚਾ ਪਦਾਰਥ ਮੁਹਈਆ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਕੱਚਾ ਪਦਾਰਥ ਵਰਤਿਆ ਹੀ ਜਾਇਗਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਜਾਂ ਕਿਵੇਂ ਵਰਤਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਭੂਗੋਲ ਉਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਮੰਤਵ ਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਗਊ ਕਿਤੇ ਮਾਸ ਲਈ, ਕਿਤੇ ਦੁੱਧ ਲਈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਪੂਜਣ ਲਈ ਪਾਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਧਦਾ ਗਿਆਨ ਭੂਗੋਲਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਲਿਆਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਲਈ ਜੰਗਲ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਸਨ, ਪਰ ਅੱਜ ਜੰਗਲ ਸਰਮਾਇਆ ਵੀ ਹਨ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹਨ, ਰੇਗਿਸਤਾਨਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕ ਪਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਛੁੱਟੀ ਦਾ ਦਿਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲਈ ਰਮਣੀਕ ਥਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਖਣਿਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਵੀ ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਇਲੇ ਦੀਆਂ ਕਾਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਐਟਮੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਯੂਰੇਨੀਅਮ ਦੇ ਭੰਡਾਰਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਖਣਿਜ ਭੰਡਾਰ ਜਿਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਉਣਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਾ ਕੋਇਲਾ ਹੈ, ਨਾ ਲੋਹਾ, ਪਰ ਢਲਾਈ ਅਤੇ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਦੀ ਛੋਟੀ ਸਨਅਤ ਇਥੇ ਕਾਫ਼ੀ ਪਰਫੁੱਲਤ ਹੈ। ਜਾਪਾਨ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਭੰਡਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਹਿਲੀ ਕਤਾਰ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਸਨਅਤੀ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਥਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕੋ ਹੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਦੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਪਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਇੰਡੀਅਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਸਟਰੇਲੀਆ ਵਿਚ ਆਦਿ-ਮਾਨਵ ਦਾ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਗੋਰੇ ਆਵਾਸੀਆਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਵਧਿਆ ਫੁਲਿਆ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਮਾਹੌਲਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਨੀਗਰੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਫਰੀਕੀ

ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਦੇਣਗੀਆਂ। ਪੁਰਾਣੇ ਕਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਰਸਬਜ਼ ਕੰਢਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਵਧੇ ਫੁੱਲੇ, ਪਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਨ। ਜੇ ਕੁਝ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਆਈਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਜਦ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਗਤੀ ਚਕਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ ਕਿ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਮੂਲ-ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚਲੀ ਨਵੀਂ ਲੱਭਤ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਘਟਨਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਪੱਧਰ ਦਾ ਮਾਪ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਧਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਛੁਟਕਾਰਾ ਕਰਾਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਮਾਹੌਲ ਨਾਲੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਪ੍ਰਥਮਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ

ਮਨੁੱਖਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸੰਭਾਲ, ਇਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੁਖੀ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨਾ ਉਹ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨ ਸੇਧੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਕ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕੁਝ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਐਸਾ ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵੀ ਵਾਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ, ਸੁਖੀ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਉਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਵਾਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਥਮਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਚੱਲਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ।

ਪਸ਼ੂ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਆਪਣੀ

ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਬਹੁਤੇ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀਆਂ। ਪਸ਼ੂ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਰਾਹ-ਦਿਖਾਵਾ ਵੀ ਇਹ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਹੀ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਕਈ ਪਸ਼ੂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਿੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸਿੱਖਣ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਜਟਿਲ ਬੌਧਕ ਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਿਲਦੇ ਸੁਖ ਜਾਂ ਕਸ਼ਟ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਸ਼ੂ ਆਪਣੀਆਂ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਢਾਲ ਸਕਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਮੁਤਾਬਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੁਰਤ ਢਾਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਚੋਣ ਦਾ ਅਮਲ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਸਵਾਸਥ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਨਹੀਂ ਜੰਮਦਾ, ਸਗੋਂ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਲੈ ਕੇ ਜੰਮਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਕਈ ਬਦਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਵੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੋਧਿਆ ਅਤੇ ਸੇਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪਾਏ ਬਹੁਤੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਵਿਚਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵਤੀਰੇ ਉੱਤੇ ਹੀ ਟਿਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਾ ਸਮਾਜ ਵੀ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਲੀ ਝੁੰਡਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਵਿਗਸਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਸੋਚਿਆ-ਸਮਝਿਆ ਸੰਗਠਿਤ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸੰਬਾਦਕਤਾ ਵੀ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤੰਤਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਜਿਹੜਾ ਬੇਹੱਦ ਲਚਕਦਾਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੰਤਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬੇਹੱਦ ਵਿਗਸਤ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ਼ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਿਛਲੇ ਜੀਵਨ-ਤਜਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਣ ਦੇ, ਭਾਵਵਾਚੀ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖਾ ਜਗਤ ਉੱਤੇ ਪਸ਼ੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਅਸੂਲ (ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਚੋਣ ਆਦਿ) ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।

ਆਮ ਕਰਕੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ

ਇਸ ਨੇ ਉਸ ਸੋਚਣੀ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਹੇਠੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਕੱਢ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਜਾਂ ਖ਼ਾਮੀਆਂ, ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਜਾਂ ਪਛੜੇਵਿਆਂ, ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਸੀ। ਨਸਲੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਫ਼ਾਸ਼ਿਜ਼ਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਉੱਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਨਸਲਾਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਬੌਧਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਊਣੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਕੁਝ ਨਸਲਾਂ ਜਮਾਂਦਰੂ ਹੀ ਉੱਚੀਆਂ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਉਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਕਥਿਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਨੀਗਰੋ ਜਮਾਂਦਰੂ ਤੌਰ ਉਤੇ ਬੁਧੂ ਅਤੇ ਗੋਰੇ ਜਮਾਂਦਰੂ ਹੀ ਤੀਖਣ ਬੁਧੀ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਤਜਰਬਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉੱਤਰ ਦਾ ਨੀਗਰੋ (ਜਿਥੇ ਮਾਹੌਲ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਵਾਲਾ ਸੀ) ਦੱਖਣ ਦੇ ਨੀਗਰੋ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣ-ਬੁੱਧ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਇਹੀ ਤਜਰਬੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤਾਂ ਨੀਗਰੋ ਅਤੇ ਗੋਰੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਬੁਧੀ ਦੇ ਬਣਦੇ ਗਰਾਫ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਾ ਨਿਕਲਿਆ।

ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਸਿਰਫ਼ ਨਸਲੀ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਦੋ ਪਰਿਵਾਰ ਲੱਭੇ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਬਦਨਾਮ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ। ਪਰ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਖੋਜ ਵੀ ਅਟੱਲ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ ਕਿ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਣੀ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਮਾਹੌਲ ਦਾ ਅਸਰ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖੋਂ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚਲੇ ਕਈ ਨਫ਼ੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਮਾਂ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿਚ ਵੀ ਬੱਚੇ ਉਤੇ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—ਪੌਸ਼ਟ ਖ਼ੁਰਾਕ, ਸਿਹਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ, ਮਾਨਸਕ ਅਵਸਥਾ, ਰੋਗ-ਨਵਿਰਤੀ ਲਈ ਦਵਾਈਆਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਉੱਨਤੀ, ਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਸਵੱਸਥ ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਵਰਗੇ ਅੰਸ਼ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਹਨ। ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮਾਪਿਆਂ ਜਾਂ ਨਿਕਟ-ਵਰਤੀਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਏ ਤਾਂ ਬੰਦੇ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਜਾਂ ਸਾਂਝ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵਜੋਂ ਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਰੋਗ ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਹੁਣ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਦਿਆ, ਖੁਰਾਕ, ਸਿਹਤ-ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਸਰੀਰਕ ਕੱਦ-ਕਾਠ, ਬੌਧਕ ਤੀਖਣਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਕ ਸੰਤੁਲਨ

ਨੂੰ ਚੰਗੇਰਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ (ਭੁੱਖ, ਕਾਮ, ਸ਼ਰੀਰਕ ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਲੋੜਾਂ ਕਦੋਂ, ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿੰਨੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪੂਰੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਮੌਕੇ ਮਿਲਣੇ ਹਨ, ਇਸ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਨੇ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਵਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਉਹ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਅਸਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੈਨੇਟਿਕਸ ਅਤੇ ਯੂਜੇਨਿਕਸ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚਲੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਚੁਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਆਰਥਕਤਾ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵਗਦਾ ਦਰਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇੱਕ ਭਾਵਵਾਚੀ ਹੋਂਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਠੋਸ ਵਜੂਦ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ, ਪਿਆਰ, ਇਨਸਾਫ਼ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਯਤਨ ਆਰਥਕ ਪੱਖੋਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪੰਜ ਮੁੱਖ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਮੁੱਢਲਾ ਸਾਂਝਾ ਸਮਾਜ, ਗ਼ੁਲਾਮ-ਮਾਲਕੀ, ਸਾਮੰਤਵਾਦ, ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ। ਹਰ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਆਰਥਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਰਥਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ । ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਭੂਮੀ-ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਰੇ ਆਰਥਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਸਰਮਾਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ-ਗਤ ਮਾਲਕੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਤੱਥ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਮਾਲਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਦਰਾਂ-

ਕੀਮਤਾਂ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਵਿਚ ਜੋ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਲਕੀ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣਾ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕ ਆਗਿਆਯੋਗ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਣਆਗਿਆਯੋਗ, ਸਗੋਂ ਸਜ਼ਾਯੋਗ, ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉਤੇ ਵੀ ਅਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਇਸੇ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਵਿਕਸਤ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਉਲੰਘਿਆ ਭਾਵੇਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਸ਼ ਇਕੋ ਹੀ ਹੋਣਗੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਬਣਤਰਾਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਪੇਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਕੋਈ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੋਵੇ। ਫਿਰ, ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਗੁਣਾਤਮਕ ਬਦਲੀ ਦੇ ਢੰਗ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪੰਚਾਇਤੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਥੇ ਇਹੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਵੀ ਸਾਧਨ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਆਰਥਕ ਕਾਰਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕੋ ਇਕ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉੱਪਰ ਪੰਚਾਇਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰਥਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਦਾ ਖ਼ਾਸਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਰਾਜ ਦੇ ਖ਼ਾਸੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ। ਪਰ ਕੁਝ ਪੱਖ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਤਹੀ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ। ਕੁਝ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਦੀਵੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਅਸਰ ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਰ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਆਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ ਸੁਧੀਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਲਾ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਦਾ ਆਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਆਰਥਕਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਹੁਣ ਤਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਰਥਕ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਲਈ ਆਰਥਕਤਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਰਾਜਕੀ ਰੂਪ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ। ਕੁਝ ਰੂਪਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੋਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਸਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਚਰਚ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਰ ਉਤੇ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਤੇ ਵੀ, ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਧੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੇ, ਆਰਥਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਸੰਬੰਧ ਜ਼ਰੂਰ ਉਘੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੌਧਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ

ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਿਆਂ, ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੱਖ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :—

(1) ਇਹ ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ;
(2) ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮ ਘੜਦਾ ਹੈ.
(3) ਅਤੇ ਇਹ ਇਕ ਸੰਗਠਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਇਕਮਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਪੱਖ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁੱਖ ਟੇਕ ਕਿਸੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਪਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਿੱਸਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਦਲੀਲ ਅਣਦਿਸਦਾ ਅਤੇ ਅਣਜਾਣਿਆ ਪਰਾ-ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ

ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਧਰਮ ਦੀ ਮੰਤਕ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਵੈਸੇ ਕਿਸੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਵੀ ਰੱਖਦਾ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ, ਇਸ ਦਾ ਜਨਮ-ਦਾਤਾ, ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਚਾਲਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਆਪ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪਿੜ੍ਹ ਕਿਉਂ ਕਿ ਦਿਸਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅਣਜਾਤੇ ਅਤੇ ਅਗਿਆਤ ਖੇਤਰ ਹਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਹ ਖੇਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਬਿਧਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਟੱਲ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਲਟਕਵੇਂ ਡਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਧਰਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਅਜੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਹਰ ਖੇਤਰ ਹੀ ਅਣਗਾਹਿਆ ਅਤੇ ਅਣਜਾਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵੱਡੀ ਤੱਕ ਹਰ ਮੁਸੀਬਤ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਗ਼ੈਬੋਂ ਉਤਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਇਸ ਦਾ ਪੂਜਿਆ ਅਤੇ ਰੀਝਾਇਆ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹੋ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਕਹਿਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਰਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ ਦਿੱਸਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅਸਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਪਿੱਛੇ ਹਟਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਧਰਮ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਐਸੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਿਨੋ-ਦਿਨ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਤੱਥ ਧਰਮ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਤਿੱਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੀਵ-ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਆਦਿ ਬਾਰੇ। ਉਦੋਂ, ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਗਨੀ-ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੰਮੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਤੱਥ ਮਿੱਥ ਉੱਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਵੀ ਸੀਮਿਤ ਹੋਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਆਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਧਰਮ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਤਾਕਤ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਧਰਮ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਤਾਕਤ ਵਜੋਂ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਾਜ ਚੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਰਾਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਧਰਮ ਦਾ

ਚੱਲਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਪੱਖ ਕੇਵਲ ਪਰਾ-ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਜੁਰਮ-ਦੰਡ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਹੀ ਅਗਵਾਈ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ, ਸੰਜਮ, ਸੱਚ, ਈਮਾਨਦਾਰੀ, ਹਲੀਮੀ, ਬਰਾਬਰੀ, ਮਾਨਵਤਾ, ਪਿਆਰ ਆਦਿ ਨੂੰ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤੇ ਦੇ, ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ, ਜਿਥੇ ਧਰਮ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਥਾਪਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਾਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਉਪਰਲੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਈ ਤ੍ਰੇੜ ਧਾਰਮਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਪੁਰਾਣੇ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਦੀ ਖੋਜ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਤ੍ਰੇੜਾਂ, ਸੁਧਾਰਾਂ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਬਦਲਾਂ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਬਣਨ, ਵਿਗਸਣ, ਵਿਗਠਣ, ਢਹਿਣ ਅਤੇ ਫਿਰ ਨਵੇਂ ਰਾਜ ਬਣਨ ਨਾਲ।

ਧਰਮ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਹੋਰ ਹਰ ਸੰਸਥਾ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਖੇਤਰ ਅਨਿਸਚਿਤ, ਅਣਜਾਣੇ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਇਹ ਸੰਸਥਾ ਵੀ ਦੂਜੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਗੀਤ, ਕਵਿਤਾ, ਚਿਤ੍ਰਕਾਰੀ, ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ, ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਾਚ ਦਾ ਵੀ। ਆਦਿ-ਮਾਨਵ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਲਈ ਧਰਮ ਉਤੇ ਓਨਾ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿੰਨਾ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਕਾਇਮੀ, ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਇਹਨਾਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਸ਼ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਜੇ ਵਧੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ।

ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ ਏਨਾ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਮਿਸਾਲਾਂ ਐਸੀਆਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਆਧਾਰ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਵਿਟਜ਼ਰਲੈਂਡ ਵਿਚ)। ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਖਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਇੱਕੋ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ। ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਅਮਰੀਕੀ, ਬਰਤਾਨਵੀ, ਵੈਸਟ-ਇੰਡੀਅਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਸੁੈਧੀਨ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ, ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤਕਾਰੀ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ-ਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਦੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੋ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਉਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਰੂਪ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਣਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਸੁਭਾਵਕ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ, ਉਚਾਰਨ, ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ, ਅਪਭਾਸ਼ਾ, ਮੁਹਾਵਰੇ, ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਾਉ ਆਦਿ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਅਮਰੀਕੀ ਅਤੇ ਬਰਤਾਨਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਏਨੇ ਕੁ ਫ਼ਰਕ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਲਈ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦ-ਕੋਸ਼ ਬਣਾਉਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝੇ ਜਾਣ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਕੁਝ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉਘੜਵੇਂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਥੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਇਕ ਸੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇਕ ਸੀ, ਪਰ ਮਾਹੌਲ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਹੋ ਗਏ। ਇਹਨਾਂ ਬਦਲੇ ਮਾਹੌਲਾਂ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦਬਾਅ, ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾਈ ਦਬਾਵਾਂ ਦਾ ਬਦਲਣਾ ਅਤੇ ਉਘੜਨਾ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਫ਼ਰਕਾਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਹ ਅਮਲ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਬਣ ਜਾਣਾ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਮਲ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਹਨ,

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਪਰ ਜਟਿਲ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਛੋਟਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੱਛਣ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਲੱਛਣ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵਾਂ ਲਈ ਜਿਥੇ ਹੋਰ ਸੰਦ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਮੰਤਵ ਲਈ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਦੂਜੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਿਤ ਹੋਇਆ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਹਿੱਸਾ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਲਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁਹਾਫ਼ਜ਼ਖ਼ਾਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਬੜਾ ਵਧੀਆ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਵਿਕਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਪਰਕਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਮਲ ਚਲਦੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੰਡਾਅ ਜਾਂ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਏ ਸ਼ਬਦ (Loan-words) ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਵਰਗਾ ਅਮਲ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਓਦੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਉਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋਣ ਲਈ ਇਕ ਦੂਜੀ ਨਾਲ ਗਹਿ-ਗਚ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ Crossing of the Languages' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ : ਇਕ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਕੱਟ ਰਹੀਆਂ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੀ ਹਸਤੀ ਖ਼ਤਮ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਨਿਕਲੇਗੀ। ਦੋਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਉਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ

ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲ ਕੇ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਉਰਦੂ ਜ਼ਬਾਨ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ (ਪਦਾਰਥਕ, ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ, ਬੋਧਾਤਮਕ) ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ ਨਵਾਂ ਅੰਸ਼ ਉਚਿਤ ਵਰਨਣ, ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਿਪਟਣ ਲਈ ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਸੀਲੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਹ ਆਸ-ਪਾਸ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਉਹੋ ਕੁਝ ਵਰਨਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਬਰਫ਼ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਰਨਣ ਲਈ ਐਸਕੀਮੋ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਸੋਲ੍ਹਾਂ, ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਛੇ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਿਲਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚਲਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਉਤੇਜਕ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਖੜੋਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲਾ ਕੋਈ ਅੰਸ਼ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਉਕਰਾਈਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਉਠਾਲਣੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅੰਗ-ਨਿਖੇੜ ਕਰ ਕੇ ਵੀ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ : ਧੁਨੀ, ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।

ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਕੁ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਚੁਣਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਚੋਣ ਆਪ-ਹੁਦਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਕੁ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਲੱਭਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵੀ ਨਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਕਈ ਵਾਰੀ ਕੁਝ ਧੁਨੀਆਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ

ਧੁਨੀਆਂ ਙ ਅਤੇ ਞ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ), ਜਾਂ ਕੁਝ ਧੁਨੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਖ਼, ਗ਼, ਜ਼, ਫ਼ ਆਦਿ)। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ, ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਬਦਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਐਸੇ ਸ਼ਬਦ ਨਵੇਂ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ਬਦ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਉਹ ਅੰਗ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜ ਸੰਬੰਧ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਸਭ ਅਮਲਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਦਾ ਆਕਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਯਾਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣਾ ਤਜਰਬਾ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ, ਤਿਆਗਣ ਜਾਂ ਜਿਊਂਦੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ (ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ) ਲੈਣ-ਦੇਣ ਦਾ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਾਂ ਰੂਪ-ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਪਰਕਾਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਹੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਵਤੀਰਿਆਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਵਿਆਕਰਣ ਐਸਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧੁਨੀ ਵਾਂਗ ਵਿਆਕਰਣ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਆਕਰਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਲੋਂ ਸ਼ਾਇਦ ਧੁਨੀ ਜਿੰਨਾ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਠੋਸ ਵਸਤਾਂ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਤਿ ਭਾਵ-ਵਾਚਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਣ, ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਵਰਗੀਕਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ। ਆਪਣਾ ਦੇਸ ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਮਾਤ-ਭੂਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਲਈ ਪਿਤਾ-ਭੂਮੀ ? ਚੰਨ ਅਤੇ ਤਾਰਾ ਕਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਸੀ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਲਿੰਗ ? ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਰਜ ਕਿਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲਈ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਸੀ ਲਈ ਨਿਪੁੰਸਕ ਲਿੰਗ ? ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਹੀ ਲਿੰਗ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੀਆਂ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ? ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਵਚਨ ਹਨ (ਇਕ ਅਤੇ ਬਹੁ) ਜਦ ਕਿ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਵਚਨ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੱਦਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ?

ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਵਾਕ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ, ਤਰਤੀਬ ਜਾਂ ਨਿਕਟਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਆਕਰਣ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਾਲੀ ਭੇਡ ਕਿਉਂ, ਚਿੱਟੀ ਭੇਡ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਪਿਤਾ ਜੀ ਕਿਉਂ, ਪਿਉ ਜੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਨਾਮ-ਪਾਤਰ ਕਿਉਂ ਉਪਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਜਾਂ ਬੇਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਕਿਉਂ 'ਸੁੰਦਰੀ' ਦਾ ਇਕ-ਵਚਨ ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਮ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ?

ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਆਕਰਣਕ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਕਸਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਾਵ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਡਾ ਉਚਾਰ ਅਕਸਰ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਨਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਅਕਸਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਸਾਂਚਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਉਚਾਰ ਨੂੰ ਢੌਲਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਨਿਰਪੇਖ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਣਾ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੋ ਅਮਰੀਕੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਐਡਵਰਡ ਸਾਪੀਰ ਅਤੇ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਵ੍ਹੋਰਫ਼ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਮਿਲ ਕੇ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਤਾਕਤ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਲਈ, ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਹ-ਦਿਖਾਵੇ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਪੁਣ-ਛਾਣ ਉਹਨਾਂ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੇ ਪਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਆਦਿ-ਕਾਲੀਨ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਜੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਏ

ਤਾਂ ਬੜੀ ਅਜੀਬ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਏਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣ। ਇਸੇ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਮੰਨਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਕ ਐਸੀ ਜੜ੍ਹ-ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਏ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣੇ ਬਣਾਏ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਾਂਚੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਸੇ ਵੀ ਐਸੇ ਮਿਥਣ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਨਹੀਂ ਭਰਦਾ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੂਬਹੂ, ਅਨੁਵਾਦ ਲਗਭਗ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਸ ਨੂੰ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾ ਭਰਪੂਰ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੰਗਤ ਰਖਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਕਰਣ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਘੱਟ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਧੁਨੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੋਖ ਢੰਗ ਦਾ ਹੈ।

1.

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੈਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਵਰਨਣ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਵਸਤੂਪਰਕ ਹੋਣ ਦਾ ਪਰਭਾਵ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਏਨਾ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸੀਮਾਂ ਮਿਲਦੇ ਤੱਥ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ, ਪਰਖ, ਤਰਤੀਬ, ਅਰਥ-ਨਿਰਧਾਰਣ, ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਤਰਜੀਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਤੱਥ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਤੁਰਨ-ਬਿੰਦੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਹਿਤ ਤੱਥ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਨਾ ਜ਼ਿਮਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਤੱਥ ਬਿੰਬ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੜਾ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਉਪਰ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ, ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਛਾਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਨਵੀਨਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੱਲ ਸਮਕਾਲੀ ਰਵੱਈਆ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਲੁਕੀਆਂ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਬਿੰਬ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਆਪਣੇ ਮਾਧਿਅਮ, ਭਾਸ਼ਾ, ਕਰਕੇ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਨੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਆਸ਼ੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਬਿੰਬ-ਰੂਪ ਹੋ ਨਿੱਖਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤਿ ਇਕ ਵਤੀਰਾ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਣ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਜ਼ਨ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ : ਯੁੱਗ, ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ। ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਤਿੰਨੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ : ਯੁੱਗ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਧਕਾਲੀ ਵਾਰਤਕ, ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਧਾਰਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਸਨਾਤਨੀ, ਰੋਮਾਂਟਿਕ, ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ੈਲੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਯੁੱਗ ਜਾਂ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨੀ ਲੱਛਣ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਧਕਾਲੀਨ ਵਾਰਤਕ ਸ਼ੈਲੀ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਚੋਣ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੇਵਲ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਅ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਸਮੁੱਚੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਢੰਗ ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ, ਇਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਯੁੱਗ ਅਤੇ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ੈਲੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋਰ ਵੀ ਉਘੜਵੇਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਮੌਲਿਕ ਲੱਗਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਖ਼ਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਨਾ-ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ, ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ 'ਮੌਲਿਕ' ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ — ਕਿਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ, ਕਿਤੇ ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ, ਕਿਤੇ ਉਚੀ ਜਾਂ ਧੀਮੀ ਸੁਰ ਵਿਚ, ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਤਰਜੀਹ ਵਿਚ, ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਭੰਨ-ਤੋੜ, ਅਨੁਸਾਰਤਾ ਜਾਂ ਉਲੰਘਣਾ ਵਿਚ ਵੀ।

ਰੂਪਾਕਾਰ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਰੂਪ-ਆਧਾਰਤ ਵੰਡ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਾਵਲ, ਨਾਟਕ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਆਦਿ; ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਭਾਵ-ਅਧਾਰਤ ਵੰਡ ਕਰ ਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੁਖਾਂਤ, ਸੁਖਾਂਤ, ਵਿਅੰਗ ਆਦਿ; ਇਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾਂ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਠਿਨਾਈ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ

ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਰੂਪਾਕਾਰ ਤਾਂ ਕਈ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਰਾਮਾ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦੌਰਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਸਦੇ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਕਾਰਕ ਫ਼ਰਕਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ, ਨਿਭਾਹ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚਲੇ ਫ਼ਰਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਫ਼ਰਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਹੋਰ ਵੀ ਸਥਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਉਸ ਸਮੂਹਕ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਕਿ ਕੋਈ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਰੂਪ ਟਿਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵੀ ਉਸ ਰੂਪ ਦਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ, ਜਾਂ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋ ਜਾਣਾ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਛੋਟੇ ਰੂਪ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋਰ ਵੀ ਲੰਮਾ ਚਿਰ ਤਗਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਹੀਆ, ਟੱਪੇ, ਬੋਲੀਆਂ ਆਦਿ।

ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਕੁਝ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਿਸਚਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਰੂਪਾਕਾਰ ਵੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਵਾਰਾਂ ਆਦਿ। ਇਹ ਰੂਪਾਕਾਰ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਥਾਨ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਹਾਮਾਨਵੀ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਉਘੜਵਾਂ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖਾ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਬਾਰੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ — ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਨਿਮਨ-ਮਨੁੱਖੀ। ਨਾਇਕਤਵ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੋਹਾਂ ਉਪਰ ਹੀ ਕਰਾਮਾਤੀ ਪਰਭਾਵ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਬਾਕੀ ਸਭ ਨਿਮਨ-ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਸਿੱਧੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਖੜੇ ਸਕਦੀਆਂ। ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਧੁਰੋਂ ਲਿਖਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ-ਅਸਰ ਦੇ ਮੰਤਕ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ ਫੜਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਰਚੱਲਤ ਰਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਰੁਚੀ ਸਮਾਜਕ ਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਨੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਉਦਭਵ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਵਰਗੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਉਪਜਣਾ ਅਤੇ ਵਿਗਸਣਾ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਰ ਦੌਰ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨੂੰ ਮਿਥਦਾ ਅਤੇ ਪਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ 'ਦੌਰ' ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਕੋਈ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਉਹ ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਰਕੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਰ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੇ ਪਰਚੱਲਤ ਜਾਂ ਹਰਮਨ-ਪਿਆਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਅਤੇ ਹਰਮਨ-ਪਿਆਰੇ ਰੂਪ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਅਤੇ ਨਿੱਕੀ ਸਰੋਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹਨ। ਹਰ ਦੌਰ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਟੀਚੇ ਮਿਥਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਪੂਰਾ ਉਤਰਨ ਦੀ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਆਸ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੌਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਪਾਠਕ ਵਰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੌਰ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਵੱਲ ਵੱਖਰਾ ਰਵੱਈਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੌਰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨियम ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਹੁਦਾਰੇ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਹੁਦਾਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਹਰ ਦੌਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਧਿਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ — ਕਲਾਸਕੀ, ਅਕਾਦਮਿਕ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਰੂਪਵਾਦੀ, ਨਵ-ਅਮਰੀਕੀ ਆਦਿ। ਗੰਭੀਰਤਾ ਜਾਂ ਛਛੋਹਰੇਪਣ, ਸਤੱਹੀਪਨੇ ਜਾਂ ਡੂੰਘਾਈ, ਅਲਪਗਤਾ ਜਾਂ ਸਰਬਗਤਾ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਦੌਰ ਸਾਹਿਤਕ ਉਭਾਰ ਦੇ ਦੌਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਸਾਹਿਤਕ ਨਿਘਾਰ ਦੇ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ, ਮਾੜੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਉਲੇਖਣੀ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਥਾਂ ਮਿਲੇ ਜਾਂ ਨਾ ਮਿਲੇ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੇ ਅਮਲਾਂ ਉਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਭੈੜੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਰਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਸਲਾਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਲਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਕਿਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਹਰ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਵੱਈਆ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਤੇ ਵੀ ਅਸਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ 'ਸੇਧ ਦੇਣ' ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਸੈਂਸਰ ਸਿੱਧੇ ਅਤੇ ਭੈੜੇ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਸੰਚਾਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਅਤੇ ਕੰਟਰੋਲ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਜਾਂ 'ਬਲੈਕ ਆਊਟ' ਕਰਨ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਇਨਾਮ 'ਸੇਧ ਦੇਣ' ਦਾ ਸੁਖਾਵਾਂ ਸਾਧਣ ਹਨ। ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਹ ਕੀਤੀ

ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਹਾਰ ਕਰੋਗੇ ਤਾਂ ਇਨਾਮ ਪਾਓਗੇ।'

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ 'ਸੇਧ ਦੇਣ' ਵਾਲੇ ਮੈਕਾਨਿਜ਼ਮ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਜੱਥੇਬੰਦੀਆਂ ਵੀ ਅੱਜ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਵਿਚਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ — ਸਰਕਾਰੀ, ਨੀਮ ਸਰਕਾਰੀ, ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਸਰਕਾਰੀ। ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰੋਲ ਨਿੱਜੀ ਅਮਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਦਖ਼ਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਇਸ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਜੱਥੇਬੰਦੀਆਂ ਲੇਖਕ ਲਈ ਇਨਾਮ, ਟੂਰ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਾਰ, ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਸਾ, ਪਦਵੀ, ਖ਼ਿਤਾਬ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰ ਕੇ, ਅਸਿੱਧੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜੱਥੇਬੰਦੀਆਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਸੀਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਮਗਰ ਲਾਉਣ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਗੁਣ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਾਹਿਤ ਉਪਰ ਚੰਗਾ ਅਸਰ ਪੈਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਸ਼ੱਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਕ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਹੀ ਚੰਗੇ/ਮਾੜੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਚੰਗੇ/ਮਾੜੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਅਸਾਹਿਤਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੱਥੇਬੰਦੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪੁਸਤਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖਾਸੇ ਦਾ ਚੰਗਾ ਮਾਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਲੇਖਕ ਆਪ ਪੈਸੇ ਖ਼ਰਚ ਕੇ ਪੰਜ ਸੌ ਦੀ (ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਦੀ) ਐਡੀਸ਼ਨ ਛਪਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਵਿਕਦੀਆਂ ਘੱਟ ਅਤੇ ਮੁਫ਼ਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵੰਡੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਵਿਕੀਆਂ ਅਤੇ ਵੰਡੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਵੀ ਸੰਤੁਲਤ ਟਿੱਪਣੀ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਸੰਤੁਲਤ ਟਿੱਪਣੀ ਵੀ ਅੰਕੁਸ਼ ਲਾ ਕੇ ਕਢਵਾਉਣੀ ਅਤੇ ਯਤਨ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਸਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ; ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪ, ਕਵਿਤਾ, ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੇਕਦਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਦੀਰਘ ਰੋਗ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਠੀਕ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਸਥਾਪਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਪੱਖ ਹੈ ਹਨੇਰ-ਬਿਰਤੀ (ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਰਾਮਾਤਾਂ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮ, ਜੋਤਿਸ਼, ਹੋਣੀਵਾਦ ਆਦਿ) ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਰੀ ਐਡੀਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਰੀ। ਅਜਿਹੇ ਪੁਸਤਕ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੀ ਆਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸੂਚਕ-ਅੰਕ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਫ਼ੀ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਥਾਪਤ ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵਿਤਰੇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਕ ਅੰਗ, ਬੌਧਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਦਾ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੇ ਬਾਕੀ ਰੂਪ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਧਰਮ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਆਦਿ ਇਸ ਅੰਗ ਦੇ ਬਾਕੀ ਹਿੱਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਅੰਗ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੇ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਉਪਰ ਸੰਦੇਹ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਐਸੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਫ਼ੈਸਲਾਕਨ ਰੋਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਜਟਿਲ ਸੰਬੰਧ ਕਾਰਨ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਭਿਆ-ਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕੇਵਲ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਬੇਹੱਦ ਅਧੂਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਲੋਕਯਾਨਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਸ਼ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਕਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਬਿੰਬ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇਹ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੋ ਪੈਟਰਨ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਰੋਤ

ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਪੱਖ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵੀ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੱਧ ਪੱਖ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲਏ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਟੇ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦਾ।

ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਾ ਦੇ ਸਕੇ। ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹੋਏ ਕੁਝ ਕੰਮਾਂ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕੋਈ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੀਏ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਐਸੇ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲ ਸਕੇਗਾ, ਜਿਹੜੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ) ਸਗੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਅਧਿਐਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਜਾਂ ਅੰਗ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਨਿਰੋਲ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ, ਪਸ਼ੂ-ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਕੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਹੱਡੀਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਈਆਂ ਵਾਲੇ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਜਾਣ ਤੱਕ ਦਾ ਪਤਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਲੋਵੀ ਸਤਰਾਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਸ ਲੱਭਤ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖ — ਆਰਥਕ, ਤਕਨੀਕੀ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ — ਮਿਲ ਕੇ ਇਕ ਉਲੇਖਣੀ ਸਮੁੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਤੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ

ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਨਾ ਵੇਖਿਆ ਜਾਏ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਲੋਵੀ ਸਤਰਾਸ. ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਵਿੱਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਪੱਖ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਉਂਦਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਭੂਗੋਲ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਤਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।[1] ਉਹ ਲੋਕਯਾਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਇਕ ਪੱਖ ਵਜੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[2]

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਖਾਸੇ ਬਾਰੇ ਦਸਦਿਆਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋ-ਚਿਕਿਤਸਾ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ।[3]

ਸੋਵੀਅਤ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਰਨੋਲਦੋਵ, ਰੂਹਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕਾਰਜ ਦੱਸਦਿਆਂ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਵਿਦਿਆ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਲਾ-ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਮਾਹਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ,[4] ਜਦ ਕਿ ਇਸੇ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਉਤੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : "ਜਦੋਂ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕੰਮ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਕੰਟਰੋਲ ਦੇ ਉੱਚੇ ਮਿਆਰ ਦੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਉੱਚੇ ਮਿਆਰ ਦੀ, ਸਮਾਜਕ ਰਚਣੋਈ ਕੰਮ ਦੀ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[5] ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵੱਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ, ਆਰਥਕਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। (ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੰਞ ਗਿਣਵਾਇਆ ਨਹੀਂ।)

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਖੇਤਰ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੁਣ ਇਸ ਦਾ ਵੀ ਵੱਖੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸ਼ਾਖ਼ਾ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭੂਗੋਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਭੂਗੋਲਕ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਵਿਚ ਨੋਬਲ ਅਤੇ ਦੱਤ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਵਾਉਂਦੇ ਹਨ : ਇਤਿਹਾਸ, ਪੁਰਾਤਤਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨ, ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵਿਕੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਾਹਿਤ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕੋਮਲ ਕਲਾਵਾਂ ਆਦਿ।[6]

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਖਾਸਾ ਏਨਾ ਬਲਵਾਨ ਹੈ ਕਿ ਸੀਮਿਤ ਮੰਤਵ ਵਾਲੇ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲਏ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਕਾਡਵੈੱਲ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪੁਸਤਕਾਂ—**ਮਰ ਰਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ** ਅਤੇ **ਮਰ ਰਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੋਰ ਅਧਿਐਨ** ਬੁਰਜੂਆ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ, ਧਰਮ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮੰਤਵ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਕ ਹੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਕਲਚਰ** ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਮਾਨਯ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤਾਲੋਚਨਾ, ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਕਲਚਰ ਐਂਡ ਸੁਸਾਇਟੀ** ਵਿਚ ਉਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜ ਕੁੰਜੀਵਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ : ਸਨਅਤ, ਲੋਕਤੰਤਰ, ਜਮਾਤ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ।[7] ਇਹ ਪੰਜੇ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਾਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦ' ਲਾਂਗ ਰੇਵੋਲਿਊਸ਼ਨ** ਵਿਚ ਉਹ ਫਿਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਮਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ 'ਲੋਕਤੰਤਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਲੰਮੇ-ਇਨਕਲਾਬ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਨਅਤੀ ਇਨਕਲਾਬ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਲਏ ਜਾ ਰਹੇ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ —ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਕਮਿਊਨੀਕੇਸ਼ਨਜ਼** ਵਿਚ ਉਹ ਇੰਗਲੈਂਡ ਦੇ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ, ਰਸਾਲਿਆਂ, ਰੇਡੀਓ ਅਤੇ ਟੈਲੀਵੀਯਨ, ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, "ਮਾਸ ਮੀਡੀਆ", ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਅਤੇ ਆਰਥਕਤਾ ਉੱਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਸੋਵੀਅਤ ਵਿਦਵਾਨ ਏ. ਕੁਕਾਰਕਿਨ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਦ' ਪਾਸਿੰਗ ਏਜ** ਵਿਚ ਮਗਰਲੇ ਬੁਰਜੂਆ ਦੌਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ "ਮਾਸ

ਮੀਡੀਆ'' ਦੀ ਕੁਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਬੁਰਜੂਆ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਏ ਅਵੈੜਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ''ਮਾਸ-ਮੀਡੀਆ'' ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪ - ਫ਼ਿਲਮਾਂ, ਅਖ਼ਬਾਰ, ਪੁਸਤਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਰੇਡੀਓ, ਟੈਲੀਵੀਯਨ, ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਆਦਿ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਾਹਿਤਾਲੋਚਨਾ, ਕਲਾ-ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨ ਉਸ ਦੀ ਟੇਕ ਹਨ।

ਵਿਗਿਆਨਕ-ਤਕਨੀਕੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਕਈ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੇ ਹੋਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਮਿਲ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਮਾਸ ਮੀਡੀਆ' ਤੋਂ ਛੁੱਟ 'ਮਾਸ ਕਲਚਰ', 'ਸਨਅਤੀ ਸਮਾਜ', ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਰਹੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਲਈ 'ਮਾਸ ਮੈਨ' ਜਾਂ 'ਇਕੱਲਮਾਰੀ ਭੀੜ' ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ, ਅੱਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ। ਸੀਤ ਯੁੱਧ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਘੁਸਪੈਠ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜੰਗ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਅੱਜ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰੀ-ਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਖ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਫ਼ੈਸ਼ਨ, ਪ੍ਰੈਸ ਫ਼ੋਟੋਗਰਾਫ਼, ਫ਼ਿਲਮ ਦੇ ਟੋਟੇ, ਜਾਂ ਬਿੰਬ ਦੇ ਅਧਿਐਨ; ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵਿਚ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਕਿਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਵੱਲ ਮੁੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਵੱਲ, ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ;
2. ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵੱਲ।
3. ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵੱਲ ;
4. ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਮਨੁੱਖਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ;
5. ਸਾਹਿਤ ਵੱਲ, ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ;
6. ਭਾਸ਼ਾ ਵੱਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁਹਾਫ਼ਜ਼ਖ਼ਾਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ

ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਪਰਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ;

7. ਭੂਗੋਲ ਵੱਲ, ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ-ਚੌਖਟੇ ਵਜੋਂ; ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪਸਾਰ-ਖੇਤਰ ਜਾਨਣ ਲਈ ;

8. ਆਰਥਕਤਾ ਵੱਲ; ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਦੌਰ ਦੇ ਖਾਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ;

9. ਲੋਕ-ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਗਟਾ-ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵੱਲ, ਪਥਰਾਏ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਨਣ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਜੀਵੰਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ;

10. ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੱਲ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਦੇਂਦੇ ਅੰਸ਼ ਵਜੋਂ ;

11. ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵੱਲ, ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ;

12. ਕਲਾ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ, ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ;

13. ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ, ਸਮੂਹਕ ਕਾਰਵਾਈ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਬਕਿਆਂ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਜੋਂ ; ਆਦਿ ਆਦਿ ।

ਜੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਅਜੇ ਸਾਡਾ ਕੰਮ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੈ । ਬੇਸ਼ਕ ਜਿਹੜੇ ਅਮਲ ਅਜੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਏ, ਜਾਂ ਅਜੇ ਆਪਣੇ ਆਰੰਭਕ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਜੇ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਏ (ਜਿਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਤਕਨੀਕੀ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਅਮਲ), ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ । ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਹਾਂ । ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਲੋੜ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣਾ ਅਤੇ ਸੂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕੁਝ ਲੇਖਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਇਹ ਯਤਨ ਵੀ ਅਜੇ ਕਿਸੇ ਲੜੀ ਦਾ ਆਰੰਭਕ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ । ਇਹ ਲਿਖਤੀ ਇਹਨਾਂ ਯਤਨਾ ਬਾਰੇ ਘੱਟ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸ਼ਰਧਾ ਰਾਮ ਫ਼ਲੌਰੀ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬੀ ਬਾਤਚੀਤ** ਸਮਝੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਿਖਲਾਈ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ, ਸੰਕਲਨਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ।

ਕੋਈ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮੀ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਮੋਢੀ, ਬੇਸ਼ਕ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੇ ਜਾਂ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲ-ਕਦਮੀ ਨਾਲ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ਾਂ (ਚਰਖਾ, ਹਲ, ਗਹਿਣੇ, ਮੇਲੇ ਆਦਿ) ਦੇ, ਪਰ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਵਰਨਣ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਮਗਰੋਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਬੁਝਾਰਤਾਂ, ਅਖਾਉਤਾਂ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੱਕ ਵੀ ਲਿਜਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸਰਗਰਮੀ ਛੇਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਰਹੀ। ਪਰ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਢੁੱਕਵੀਂ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਤਸਵੀਰ ਉਲੀਕਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੰਦੇਹ ਹੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਸ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਦੇ ਲਾਹੇਵੰਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖੀ ਜਾਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਤੱਥ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੱਥ ਪਛਾਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਤੀਜੀ ਗੱਲ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਹੋਏ ਕੰਮ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੜਾਅ ਦੀ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਜੇ ਵੀ ਘਾਟ ਹੈ।

ਇਹੀ ਘਾਟ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਹੋਏ ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰੜਕਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਕਸਤ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਸਰਬੰਗੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਪ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ (ਅਸ਼ੋਕ, ਅਮੋਲ, ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ, ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ) ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਪਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ—ਭੂਗੋਲ, ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਦਿਨ-ਦਿਹਾਰ, ਵਹਿਮ ਭਰਮ, ਜਾਤਾਂ ਗੋਤਾਂ ਆਦਿ। ਜ਼ੋਰ ਫਿਰ ਵੀ ਲੋਕਯਾਨਕ ਸਮੱਗਰੀ ਉੱਤੇ ਹੈ, ਪਰ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰ ਨੂੰ

ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ — ਇਹ ਚੰਗੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕਯਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਨਿੱਜੀ ਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰਚੱਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਖੋਜ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਮਿਲਦੀ ਓਨੀ ਕੁ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ, ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਕਿ ਇਹ ਉਪਲਬਧ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹੀ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਭਾਰੂ ਹਨ।

ਗਿਆਨੀ ਗੁਰਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ** ਵਿਚ ਅਤੇ ਸੁਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਨੇ **ਮੇਰਾ ਨਾਨਕਾ ਪਿੰਡ** ਵਿਚ ਲੋਕਯਾਨਿਕ ਸਾਮਿਗਰੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਰੌਚਿਕ ਹੈ, ਵਧੇਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ। ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ ਚੇਟਕ** ਅਤੇ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੂਪ ਦੀ **ਚੂੰਜਾਂ ਪਉਂਚੇ** ਬੀਤੇ ਦੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਸਾਂਭ ਕੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਚੰਗਾ ਯਤਨ ਹਨ। ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੱਥ** 'ਚੋਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਦਲਦੇ ਆਰਥਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦਾ ਵਧੀਆ ਯਤਨ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਮਹੱਤਾ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਰਾਜਨੀ ਸਾਮਿਗਰੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ** ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ** ਵੀ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਰਤਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਉੱਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ** ਵਿਚ ਸਭਿਆ-ਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸੁਚੱਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਬੇਹੱਦ ਸੰਖੇਪ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਕੁਝ ਪੱਖ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਹੋਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਲੇਖ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰੋਤ'[6] ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੂਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਧਾਵਾ ਅਤੇ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਸੰਪਾਦਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਯਤਨ ਹਨ। ਡਾ. ਰੰਧਾਵਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਲੇਖਾਂ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸਾਮਿਗਰੀ ਲੋਕਯਾਨ, ਲੋਕ-ਕਲਾਵਾਂ, ਚਿਤ੍ਰਕਾਰੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਵਾਲੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸਾਮਿਗਰੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ, ਆਦਿ ਤੋਂ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਉਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲਾਹੇਵੰਦੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਬਦੇਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹਨ। ਇਹ ਰਿਪੋਰਟਾਂ, ਗਜ਼ਟੀਅਰਾਂ, ਡਾਇਰੀਆਂ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਰਵੇਖਣਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਭਰਪੂਰ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਹੋਰ ਪ੍ਰਦੇਸੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ।

ਸੋ ਉਪਰ ਗਿਣਵਾਏ ਗਏ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰੇਗਾ, ਆਧਾਰ-ਸਾਮਿਗਰੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਰੋਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਜਾਣਗੇ।

੫.

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਨਾਮਕਰਨ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ, ਇਤਿਹਾਸ

ਅੱਜ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਜੀਬ ਹੀ ਲੱਗੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਖਟਕੇਗਾ ਵੀ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ੁੱਸ਼ੈਲ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ 'ਪੰਜਾਬ' ਲਫ਼ਜ਼ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸ ਨੇ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਣਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ 'ਪੰਜਾਬੀ' ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸ ਨੇ ਵਰਤਿਆ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਬਦ 'ਪੰਚਨਦ' ਵੀ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ 'ਪੰਜਾਬ' ਦਾ ਹੀ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਖਿੱਤੇ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਪੰਜ ਨਦੀਆਂ ਵਹਿੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਬਦ 'ਸਪਤਸਿੰਧੂ' ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਸਿੰਧ ਅਤੇ ਸਰਸਵਤੀ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਕੁਝ ਵਡੇਰੇ ਖਿੱਤੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਸੀ। ਇਹ ਅੱਜ ਤੋਂ ਕੁਝ (ਤਿੰਨ ਕੁ) ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਕਾਈ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਵੀ ਸੀ। ਜੇ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਕਾਈ ਵੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਕੀ ਇਹ ਉਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੂਚਕ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ? ਸਾਡਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਨਾਂ ਨਾਲ ਬੁਲਾਉਣਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਕਾਠ ਮਾਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਏ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਏ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ। ਅਤੇ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮ-ਅਰਥਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਪਿੱਛਲੇ ਤਿੰਨ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਵਿਚ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਆਏ ।

ਤਾਂ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ ਨੂੰ (ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ **ਰਿਗਵੇਦ** ਨੂੰ) ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਜੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੀ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਅਤੇ ਅਪਭਰੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਫਰ ਤੈਅ ਕਰ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲੀਆਂ ਹਨ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੀ ਬੰਗਾਲੀ, ਮਰਾਠੀ, ਗੁਜਰਾਤੀ, ਬਰੱਜੀ ਆਦਿ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਦਰਾਵੜੀ ਦਾ ਰਲਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਤਤਸਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਤਾਂ ਫਿਰ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕੋਈ ਦਰਾਵੜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਫਿਰ, ਜੇ **ਰਿਗਵੇਦ** ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗਾ, ਤਾਂ ਕੀ ਅੱਜ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ? ਜੇ ਕੋਈ ਦਲੀਲ ਆਪਣੇ ਮੰਤਕੀ ਸਿੱਟੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਦਲੀਲ ਦਾ ਭੁਲਾਂਦਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਆਈਏ, ਤਾਂ ਕੀ ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਸੁੈਧੀਨ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਤੁਰ ਪਏ ਹਨ ? ਕੀ ਅੱਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹਰਿਆਣਵੀ, ਪਹਾੜੀ ਅਤੇ ਡੋਗਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੀ ਹਨ ? ਭਾਵਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਤੀਬਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ 'ਹਾਂ' ਵਿਚ ਦੇਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਹਰਿਆਣੇ, ਹਿਮਾਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ, ਜੰਮੂ ਆਦਿ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਏ ?

ਪੂਰਬੀ (ਭਾਰਤੀ) ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ) ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇ। ਦੋਵੇਂ 'ਪੰਜਾਬ' ਹੀ ਹਨ। ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਉਪਰਲੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਘਟਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਬਹੁਤ

ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਐਲਾਨੀਆਂ ਤੌਰ ਉਤੇ ਰਾਜਸੀ ਨੀਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਨੂੰ (ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ) ਇਕ ਸ਼ਹਿਰੀ ਕਦਰ ਵਜੋਂ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੱਤਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਖਹਿ-ਮਖਹਿ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੇਕਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਬੀਤੇ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ; ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਜਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ। ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਭ ਕੁਝ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਸ਼ਹਿਰੀ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇਕ ਆਧਾਰ ਐਲਾਨਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਇਕਹਿਰਾਪਣ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੀਤੇ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਪਨਾਉਣ ਅਤੇ ਅਰਥਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਅੱਜ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਧੀਨ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ, ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਠੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਝੀ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਲਹਿੰਦੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਿਸ਼ਰਤ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬੜੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਰਾਜ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿਤੇ ਜਾਣਾ, ਕਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਇਸ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਗਾੜਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਵਿਚਲੇ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਮੂਲ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ (ਭਾਵੇਂ ਘਟਦੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੀ) ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚੋਂ ਤਤਸਮ ਜਾਂ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਲੈ ਕੇ ਨਵੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ, ਜਿਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮੂਲ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਿਰਫ਼ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਹੀ ਸਰੋਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਕੌਮੀ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਉਪ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਗਿਣਤੀ, ਥਾਂ ਅਤੇ ਰੋਲ ਦਾ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਵੱਲ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਕਈ ਕਾਰਨ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਲਿਆਉਣ, ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਪਾਸਿਆਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਸਪਰ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ

ਪਛਾਣ ਵਿਚ ਇਕਮਿਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਫ਼ਰਕ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੁਣ ਵੀ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਦੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਠੀਕ ਹੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪਹਾੜੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਂਝ ਏਨੀ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਫ਼ਰਕਾਂ ਦੇ ਵਧਦੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਪੂਰਬੀ (ਭਾਰਤੀ) ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ (ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ) ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਸਦੀ ਹੈ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਜੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਪਵੇ ਕਿ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਕਿਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਉਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ ਕੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੀ ਇਕਾਈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਦਾ ਹੀ ਨਾਂ ਲਵਾਂਗੇ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ-ਗੋਚਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਅੱਜ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹਨਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕੋਈ ਪੱਖਪਾਤੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਣੋਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਉਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਸ਼ੰਕਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਸ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੱਦਬੰਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਲਏ ਗਏ ਇਲਾਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ। ਪਰ ਇਹ ਹੱਦਬੰਦੀ ਦੇ ਨਿਪਟਾਰੇ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ ਉਪਰ ਅਸਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦੀ, ਓਦੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਲ ਲੱਗਦੇ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਏ ਇਹਨਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਆਪਣੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਮੂਲ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਰਾਜਸੀ-ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਇਕੋ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟਾ ਸਿਰਾ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਨਫ਼ਰੰਸਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਦੇਣ ਲਈ ਘੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੋਈ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ, ਪਰਾ-ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ 'ਪੰਜਾਬੀ' ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ

ਜਾਏ, 'ਕੌਮਾਂਤਰੀ' ਜਾਂ 'ਪਰਾ-ਭੂਗੋਲਿਕ' ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ? ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਏ ਜਾਣ ਜਿਹੜੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਟੁੱਕੜੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬੱਝੇ ਹੋਏ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਟਪਰੀਵਾਸ ?! ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਫ਼ਲਸਤੀਨੀ ਮੁਕਤੀ ਮੋਰਚੇ ਕੋਲ ਵੇਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮੁੜ-ਬਹਾਲੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ, ਪਰਾ-ਭੂਗੋਲਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਲੱਭੇ ! ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਲ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ !

1983 ਵਿਚ ਦਸੰਬਰ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਹਫ਼ਤੇ, ਦਿੱਲੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਵਲੋਂ (ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਤਿਵਾੜੀ ਅਤੇ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਵਲੋਂ) ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਰਾ-ਭੂਗੋਲਿਕ, ਕੌਮਾਂਤਰੀਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਬੁਲਾਰਿਆਂ ਵਲੋਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੰਬੰਧ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ । **ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ**, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਦੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕੁਝ ਗਿਣਵਾਇਆ ਸੀ : ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਿੱਤੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੂਹ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਮਾਨ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸੱਚਾ ਦਰਪਣ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ।"

ਨਿਸਚਿਤ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਮਿਲ ਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤਕਾਰੀ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੂੰ ਕੱਢ ਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ।

ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣੀ ਮਿੱਟੀ ਦੀ ਮਹਿਕ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਪਰਤਣ ਲਈ ਲੁੱਛਦੇ ਹਨ । ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਿੱਕ ਨਾ ਰਹੀ, ਉਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇਗਾ, ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਉਹ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਗੇ ।

ਵੈਸੇ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ, ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਉਸ ਦੇ ਨਵੇਂ

ਅਪਣਾਏ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਅਤੇ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਮਹੱਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਮੂਲ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਤੱਕ ਉਹ ਉਸ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਪਰਤ ਆਉਂਦਾ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ : ਨਿਸਚਿਤ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਅਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚਖਟਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ, ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ ਉਹੀ ਮੰਨਾਂਗੇ, ਜੋ ਇਸ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਾਰਾ ਇਸ ਦਾ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।

× × ×

ਪਰ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੋਈ ਸਰਬ-ਕਾਲੀ, ਪਰਾ-ਸਮਾਜਕ, ਭਾਵਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇੱਕੋ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵੀ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਪਿੰਡ ਇਕ ਖ਼ੁਦ-ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਕਾਇਮ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ। ਬਿਲਕੁਲ ਨਾਲ ਲੱਗਦੇ ਪਿੰਡ ਦ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਥੇ ਦੋ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਮ ਹੀ ਸੰਯੁਕਤ (composit) ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮਤਲਬ 'ਕ' ਸਭਿਆਚਾਰ + 'ਖ' ਸਭਿਆਚਾਰ + 'ਗ' ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕ', 'ਖ', 'ਗ' ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਨ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਰਖੇਗਾ। ਜੇ ਇਹ ਇਕਜੁੱਟ ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ, ਸਗੋਂ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਆਜ਼ਾਦ (ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਰਹੇ) ਸਿਸਟਮ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਥਾਨ ਉੱਪਰ ਹੋਂਦ ਰੱਖ ਰਹੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਹਨ।

ਦੂਜੀ ਗੱਲ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਾਹਿਤ, ਦੋ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਗੱਲ ਅਸੀਂ ਬੇਸ਼ਕ ਰਿਗਵੇਦ ਤੋਂ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਅੱਜ ਦੇ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਲੋਂ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਭਾਸ਼ਾ-ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਲੱਗਪਗ ਉਹੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਨੌਵੀਂ ਤੋਂ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਨੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਥੋਂ ਦੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਕੁਟੰਬ, ਕਬੀਲੇ, ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਥੋਂ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਕਾਈ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸੇ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਜਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।

ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਘਟਨਾ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮ ਵਲੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜਰਜਰੀ ਹੋਈ ਹੋਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਕੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਢਾਹ ਢੇਰੀ ਕੀਤਾ। ਪੁਰਾਣੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ। ਸੰਨ 1000 ਈ. ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਸਲਾਮੀ ਹਮਲੇ ਏਨੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਕਿ ਸਥਾਨਕ ਨਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਉਹ ਸੰਭਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਦੇਂਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟ, ਇਹ ਹਮਲੇ ਕਾਫ਼ਰਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਹੇਠ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਲਈ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਕਾਫ਼ਰ ਸਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕੁਟੰਬ, ਕਬੀਲੇ, ਜ਼ਾਤ, ਵਰਣ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਹੀ ਰਾਹ ਹੁੰਦੇ ਸਨ — ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਧਾਰਨ ਕਰਨ, ਜਾਂ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ। ਮਹਿਮੂਦ ਗ਼ਜ਼ਨਵੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਲਿਆ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਹਮਲਾਵਰ ਬਣ ਕੇ ਆਏ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਰਾਜ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਇਸ ਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਘਰ ਬਣਾ ਕੇ

ਰਹਿਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚੀਕਰਨ ਦਾ ਲੰਮਾ ਅਮਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਦੂਰ-ਰਸ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲੇ।

ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਵਿਚੋਂ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਭਾਰੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ, ਵਰਣ-ਵੰਡ ਉਤੇ ਖੜੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲੱਗਣਾ, ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਫੜਨਾ — ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਉਪਰ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਅਸਰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਓਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਅੰਗ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਇਥੋਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਲਹਿਰ। ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਫ਼ਰੀਦ-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਥਾਂ ਦੇ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੰਗਤ ਹੋਰ ਵੀ ਗੂਹੜੀ ਹੁੰਦੀ ਗਈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਲੱਗਭਗ ਇਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਬਹੁਤੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਪਹਿਲਾ ਸਾਹਿਤ ਨੌਵੀਂ ਤੋਂ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪਹਿਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹਨ। ਅਠਵੀਂ ਨੌਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ, ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਸਮਝਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੇ ਜੰਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਇੱਕੋ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰੇਮ ਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੇਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਲੋਂ ਪੋਥੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਗਰੰਥਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਪਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰੂਪ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ — ਐਸਾ ਸਰੂਪ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੀਵ ਦੀ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਬੇ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਹੀਂ।

ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ-ਵਿਆਪੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਤੇ

ਰੂਹਾਨੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵੀ ਰਾਜਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਇਕ ਕੌਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵੱਲ ਨੂੰ ਇਕ ਕਦਮ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਫੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚਲੇ 'ਖੱਤਰੀ' ਵੀ ਪੁਰਾਣੀ ਵਰਨ-ਵੰਡ ਵਾਲੇ 'ਕਸ਼ੱਤ੍ਰੀ ਨਹੀਂ', ਸਗੋਂ ਐਸਾ ਸਮਾਜਕ ਵਰਗ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਖੇਤੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਪਾਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵੱਗ ਵੀ ਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਬੌਧਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵੀ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਅਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ-ਵਿਆਪੀ ਸਾਂਝ ਉਭਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਥਾਨਕ ਹਾਲਤਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਵੱਖਰੇ ਲੱਛਣ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਫੜਨ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਉੱਭਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਦੱਖਣੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੂਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੰਗਾਲ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਾਲਤਾਂ ਕਾਰਨ ਇਥੇ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਧੇਰੇ ਧੀਮੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਸਮੁੱਚੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਾਰਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੰਜਾਬ-ਮੁਖੀ ਏਨਾ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨਾ ਭਾਰਤ-ਮੁਖੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਨਾਲ ਏਨਾ ਲਗਾਓ ਰਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਿੱਛਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਭਾਵਕ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੀਮਾ ਸਮੁੱਚੇ ਦੇਸ ਤੱਕ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪਾਰ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ 'ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ' ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੋਚਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਭਾਰਤ-ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦੇ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਤ੍ਰਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸੇ 'ਭਾਰਤ-ਮੁਖੀ' ਹੋਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ 52 ਕਵੀ, ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦਾ ਯਤਨ, ਭਾਰਤੀ ਕਲਾਸਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਆਦਿ ਇਸੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪੰਜਾਬ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਇਸ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਰੈਡੀਕਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜਾਮਾ ਪੁਆਉਣ ਲਈ ਇਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਰਾਜਸੀ ਸੰਗਠਨ ਵੀ ਵਿਕਸਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਹ ਗੱਲ ਅਜੇ ਵੀ ਪਰਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਲੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਕੌਮ ਦਾ ਬੌਧਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਣਦਿਆਂ ਬਣਦਿਆਂ ਇਕ ਸੂਬੇ ਦੀ

ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਣ, ਅਤੇ ਇਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਰਹੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਈ ਇਸ ਸਰਬੰਗੀ ਰੈਡੀਕਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਤਾਂ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ ? ਇਸ ਦਾ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਲੋਂ ਵਿਰੋਧ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ ਹੀ, ਪਰ ਇਸ ਰੈਡੀਕਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਥਾਹ ਉਹ ਲੋਕ ਵੀ ਨਾ ਪਾ ਸਕੇ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਾਹਕ ਸਨ। ਵਿਆਪਕ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸੰਭਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਣਾ ਨਾ ਕਹਿੰਦੇ। ਇਸ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਾਹਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੁੜ ਮੁੜ ਕੇ ਸਾਮੰਤੀਕਰਨ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ, ਸਭ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਚਾਹੁਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਰਨ-ਵੰਡ, ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਭੇਦ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣਾ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਫਿਰ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਜਾਣਾ, ਕੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੀ ਭਾਰੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਅਜੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਛਾਣਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਹਿੱਤ ਹੀ ਪੂਰਦੀ ਸੀ ?

ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਐਲਾਨਿਆਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਕੋਈ ਉਚੇਚੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਖਾਸੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਜੋ ਪਕਿਆਈ ਅਤੇ ਤਰੱਕੀ ਮਿਲੀ, ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲੀ। ਨਿੱਕੇ ਮੋਟੇ ਸਾਮੰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਢਾਹ/ਉਸਾਰ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੁਆਲੇ ਨਚਾ ਕੇ. ਤਾਕਤ ਜਾਂ ਸਿਆਸਤ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਗੂਣਿਆਂ ਕਰ ਕੇ, ਧਨ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤਵਾਦ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੋਖਲਿਆਂ ਕੀਤਾ; ਖ਼ੁਦ ਧਾਰਮਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਨੇ ਰਾਜ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਿੱਤੀ; ਪੱਛਮ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਾਹ ਉਸੇ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਪਿਆ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕੁਝ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ; ਉਸ ਨੇ ਪੂਰਬ ਦੀ ਦੀ ਪੱਛੜੀ ਸਿਆਸਤ ਨੂੰ ਏਨਾ ਕੁ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਪੱਛਮ ਦੀ ਉੱਨਤ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਬਰ ਮੇਚਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਸਕੇ। ਰਾਜ ਨੂੰ ਸੈਕੂਲਰ ਆਧਾਰ ਦੇ ਦੇਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਸਾਂਝ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਬੇਮੇਲ ਉਭਾਰ ਲਿਆ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਆਏ ਪੁੱਠੇ ਗੇੜ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੱਕੇ ਪੈਰੀਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਹਥਿਆਉਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਦਿੱਤਾ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ, ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਸ ਰਹੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ

ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ । ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਵਖੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦੇ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜਾ ਕੀਤਾ । ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਗ਼ਲਬੇ ਹੇਠ ਸਭ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਆਉਣ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਲੱਗਦਾ ਹੈ । ਦੂਜੇ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਹਿਲਾਂ ਆਇਆ, ਜਿਸ ਹੇਠ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ । ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਅਖਾਉਤੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ (ਸਿੰਘ ਸਭਾ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਆਦਿ) ਨੇ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ । ਕੌਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ (ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ) ਸੱਟ ਲਾਏ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕੌਮੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਕਮੁੱਠ ਕਰਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਸੰਗਠਨ ਕੌਮ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮਜ਼੍ਹਬ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ, ਇਸ ਕੌਮੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਮੁੜ ਕੇ ਤਾਰਪੀਡੋ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਖੇਡਦੇ ਸਨ । ਤਾਂ ਵੀ, ਜਿੱਥੇ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ, ਉੱਥੇ ਇਹ ਬਹੁਤਾ ਨੁਕਸਾਨ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪੁਚਾ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਮਰਾਜੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚੁੱਕੇ ਕਦਮ ਵਾਪਸ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ । ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਰਗੀ ਥਾਂ ਇਹ ਤਬਾਹੀ ਮਚਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ।

ਧਰਮਾਂ, ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ, ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਤਰੀਕੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਤਰੀਕਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਕੌਮੀਅਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੰਜ ਕਰਦਿਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਚੰਗੀਆਂ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਅਮੀਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਇਹ ਆਪਣਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੇ ਨਿੱਕੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਸਭ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਭਰਪੂਰ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦੀਆਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਕੌਮ ਦੀਆਂ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਦੂਜਾ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਕ ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾਏ । ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਵੀ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ : ਭਾਰੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸਭ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ । ਪਰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਵਿਚ ਲੋਕਤੰਤਰ ਸੜਕਾਂ ਪੱਧਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇੰਜਨ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੇ ਆਉਂਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰੜ ਕੇ ਪੱਧਰਾ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ।

ਤਾਕਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਖਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਫ਼ਾਸ਼ਿਸਟ ਤਰੀਕਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿਹੜਾ ਤਰੀਕਾ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਏਗਾ, ਇਹ ਗੱਲ ਇਸ ਤੱਥ ਉੱਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਕੂਮਤ ਕਿਸ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਖਾਸਾ ਕੀ ਹੈ। ਨਵ-ਆਜ਼ਾਦ ਦੇਸਾਂ ਵਿਚ ਹਕੂਮਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰ ਜਮਾਤ ਨੇ ਸੰਭਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਹਕੂਮਤਾਂ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਪਹਿਲੇ ਢੰਗ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦੂਜੇ ਢੰਗ ਲਈ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰੁਝਾਣ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਏਕਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖਿੱਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਲਦੀ ਆ ਗਏ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਧੁੰਦਲੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਵੱਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨ ਵਾਲੇ ਰੁਝਾਣ ਮਿਲਦੇ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਖਿੱਤੇ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਕਿਤੇ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਿਤੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਰੜਕਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ, ਤਾਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕਦੀ ਵੀ ਪੁੱਠਾ ਗੇੜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਕ ਕੌਮ, ਇਕ ਭਾਸ਼ਾ, ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਇਸ ਸਾਰੇ ਅਮਲ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਭੈੜੀ ਮਿਸਾਲ ਪੰਜਾਬ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਰੁਝਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਰਕਾਰ ਸਮੇਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਾਕਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਗਿਆ, ਉਕਸਾਇਆ ਗਿਆ, ਅਤੇ ਵਧਾਇਆ ਗਿਆ। ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਂਝੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਾਂ ਤਾਂ ਕੀ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਅਨਿਸਚਿਤ ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਹੜੇ ਨੁਕਤੇ ਉਭਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁੜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

1. ਅੱਜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਅਤੇ ਇਹ ਹਾਲਤਾਂ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਦਲੀਲ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ।

2. ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਸੀ ਵਰਤਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ;

3. ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਾਂ ਨੌਵੀਂ ਤੋਂ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ

ੳ. ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ,

ਅ. ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ,

ਸਗੋਂ

ੲ. ਇਥੋਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਐਸੇ ਡੂੰਘੇ ਜਾਂਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕਰਦਿਆਂ, ਆਧੁਨਿਕ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ।

4. ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ;

ੳ. ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸੰਬਾਦਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਏ ;

ਅ. ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਏ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਕਿਹੜੀਆਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੇ ਕਿਸ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ;

ੲ. ਅੱਜ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪਿੱਛੇ ਕਿਹੜੀਆਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਅਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹਨ;

ਸ. ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਸਮਝਦਿਆਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਜੋ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਏ।

10.

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਆਰੰਭ ਦਾ ਸੰਭਵ ਸਮਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ : ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਜਿਹੜੀ ਕੌਮੀਅਤ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਾਹਕ ਹੈ।

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਭੂਗੋਲ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੜਤਾਲਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਹਨਾਂ ਠੋਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੇ, ਜਾਂ ਇਸ ਨੇ ਦੂਜੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪਹਿਲਾ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਅੱਜ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਕਾਈ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਕਦੀ ਵੀ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਰਹੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਅਕਸਰ ਕਾਫ਼ੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਈਏ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਤੇ ਸਿੰਧ ਪਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜਮਨਾ ਪਾਰ ਤੱਕ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। 1901 ਵਿਚ ਸਿੰਧ ਪਾਰ ਦੇ ਛੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ ਬਣਾ ਕੇ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। 1911 ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਬਣਾ ਕੇ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। 1947 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੋ ਟੋਟੇ ਹੋ ਗਏ -ਇਕ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ, ਦੂਜਾ ਭਾਰਤ ਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭੂਗੋਲਿਕ ਇਕਾਈਆਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਅਤੇ ਦੋ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਬਣ ਗਏ, ਜਿਹੜੇ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਕਰਕੇ ਵੱਖ ਸਨ। ਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਰੋਲ ਵੀ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਸ੍ਵੈਧੀਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਣ

ਜਾਣਾ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। 1956 ਵਿਚ ਪੈਪਸੂ ਨੂੰ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ 1948 ਵਿਚ ਪਟਿਆਲਾ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਰਿਆਸਤਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸੀ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। 1966 ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮੁੜ-ਵਿਉਂਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਹਰਿਆਣਾ ਅਤੇ ਹਿਮਾਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਰਾਜ ਕੱਢ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਬੰਦੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਪਿਛੇ ਉਲ੍ਹੀਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭੂਗੋਲਿਕ ਹੱਦਬੰਦੀ ਦੀ ਇਹ ਅਸਥਿਰਤਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧੁੰਦਲਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਪਛਾਨਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਮੂਹ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਾਹਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਵੀ ਗਿਣਵਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿਸ ਪੱਖੋਂ ਨਿਰਣਾਇਕ ਤੱਥ ਨਹੀਂ।

ਭੂਗੋਲਿਕ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਸਰਹੱਦੀ ਪ੍ਰਾਂਤ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ. ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਨਿਸਚਿਤਕਾਰੀ ਅੰਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉੱਪਰ ਵਰਨਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਤੱਥ ਅਸਥਿਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਰਹੱਦਾਂ ਲਈ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਰਹੱਦੀ ਪ੍ਰਾਂਤ ਹੋਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

ਸਰੀਰਕ ਪੱਖੋਂ ਸੁਡੌਲਤਾ, ਬਹਾਦਰੀ, ਦਲੇਰੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਜੰਮੇ ਨੂੰ ਨਿੱਤ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ, ਸ਼ਰੀਰਕ ਨਰੋਏਪਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਧਰਤੀ ਦਾ ਉਪਜਾਊ ਹੋਣਾ ਇਕ ਹੋਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਥ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਸਰੀਰਕ ਨਰੋਏਪਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਮਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਉਹ ਪੌਸ਼ਟ ਆਹਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਕਈ ਵਿਲੱਖਣ ਲੱਛਣਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ। ਨਿੱਤ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਰਣ-ਜੂਝਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤਿਆਰ-ਬਰ-ਤਿਆਰ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਅਤੇ ਉਮਾਹ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਤੀਬਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜਿੰਨਾ ਰਣ-ਜੂਝਣ ਵੇਲੇ ਲੜਨ ਮਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੱਲ੍ਹ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਖਾਧਾ ਪੀਤਾ ਹੀ

ਲਾਹੇ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। 'ਖਾ ਗਏ, ਰੰਗ ਲਾ ਗਏ, ਜੋੜ ਗਏ ਸੋ ਰੋੜ੍ਹ ਗਏ' ਦਾ ਅਖਾਣ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ।

ਰਣ-ਜੂਝਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਲੰਮੀ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਲਈ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ। ਮਾਅਰਕੇਬਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਹਰ ਨਵੀਂ ਸਥਿੱਤੀ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਦੀ ਹੋ ਕੇ ਮਿਲਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉਪਯੋਗਤਾ-ਵਾਦ ਅਤੇ ਤੱਟ-ਫੱਟ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਆਸ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਰੁਚੀ ਨੇ ਐਸੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਘਾਲਣਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਕਲਾ-ਸਾਧਨਾ ਉਪਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਸਰ ਪਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਐਸੀ ਕੋਈ ਕਲਾ ਨਹੀਂ ਪਨਪ ਸਕੀ ਜਿਸ ਲਈ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਲੋਕ-ਕਲਾ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਇਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਪ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਖਾਂਦਿਆਂ, ਪੀਂਦਿਆਂ, ਸੰਸਾਰਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਪਰਵਾਰਕ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਿਭਾਹੁੰਦਿਆਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੈ। 'ਉਸ ਸੰਸਾਰ' ਨਾਲੋਂ 'ਇਸ ਸੰਸਾਰ' ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਧਰਮ ਇਕ ਸਮਝ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਜ਼ਾਬਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਹ ਬਹੁਤੀਆਂ ਸੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਉਪਯੋਗੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਰਹੱਦੀ ਪ੍ਰਾਂਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਸਲੀ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੋਇਆ। ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਲਈ ਤਿਆਰ-ਬਰ-ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਤਤਪਰਤਾ ਅਤੇ ਪੌਸ਼ਟ ਅਹਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਸੁਡੌਲਤਾ ਦਾ ਤੀਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨਸਲੀ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਿਸ਼ਰਨ ਵੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਨਸਲਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਅੰਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਹਜ਼ਮ ਕਰ ਲਏ ਹਨ।

ਆਰਥਕ ਪੱਖੋਂ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਸਨਅਤ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰਹੱਦੀ ਇਲਾਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਕ ਹੋਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਥ — ਇਸ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦਾ ਉਪਜਾਊ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉਪਜਾਊ ਹੋਣ ਦਾ 'ਵਰ' ਪੰਜਾਬ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਸਰਾਪ' ਵੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉਪਜਾਊ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਖਣਿਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪਈ। ਇਸ ਦਾ ਆਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆ-

ਚਾਰ ਉਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਭਾਵੇਂ ਉੱਨਤ ਖੇਤੀ ਵਾਲਾ ਸੂਬਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪਛੜੀ ਹੋਈ ਸਨਅਤ ਦਾ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਸਨਅਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਸੂਬਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਗਰਲੇ ਤੱਥ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਪੱਛੜਿਆਂ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਉੱਨਤ ਖੇਤੀ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਨਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪੂਰਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਖਣਿਜ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਈ ਹੋਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਉੱਨਤ ਦਿਮਾਗ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਤੋਂ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਨਾ ਇਥੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਮਾਹੌਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸਾਧਨ। ਇਹ ਬੌਧਕ ਨਿਕਾਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੰਗਾਲੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਇਹ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕੰਗਾਲੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਦਿਤੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪੌਣ-ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਊ ਸਮਰੱਥਾ ਵਧਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਬਾਰਾਮਾਹਾਂ' ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਉਘੜਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਬਦਲਦੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਉਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਸਰ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰੁੱਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਆਹਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯਮਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ. ਸਾਵਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਰਾ ਆਹਾਰ, ਵਿਹਾਰ, ਖੁੱਲ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਰਜਣਾ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਮੇਲੇ ਭਾਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰੰਗਤ ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰੁੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਿਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ, ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਘੜਣ ਵਿਚ ਜਾਂ ਨਮੂਨਾ ਦੇਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦਾ ਤੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਦੇਵਜਾਨਸ○

○ਦੇਵਜਾਨਸ (Diogenes) : ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਕ ਯੂਨਾਨੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫਰ ਜਿਹੜਾ ਸਿਨਿਕ (Cynics) ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ।

ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਨਕੀਵਾਦੀ ਸੋਚਣੀ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕ ਡਰੰਮ ਜਿਹੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਇਕ ਵਾਰੀ ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ ਪੁਛਿਆ ਸੀ—"ਦੱਸ, ਮੈਂ ਤੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ?" ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਏਨਾ ਕਿਹਾ ਸੀ—"ਧੁੱਪ ਛੱਡ ਦੇ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਜਾ।"

ਯੂਨਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਇਬੇਰੀਆ ਵਿਚ ਜੰਮਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਦੇਖਦੇ ਕਿ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਡਰੱਮ ਵਿਚ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਨਕੀਪੁਣੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਇਕ ਵਿੱਕੋਲਿਤਰੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ-ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭੂਗੋਲ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭੂਗੋਲ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੋਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲ ਘੋਲ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਮੱਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਏਨੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ। ਤਾਂ ਵੀ, ਐਸਾ ਸਮਾਂ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਦੋਂ ਭੂਗੋਲ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਸੋਮਾ ਨਾ ਰਹੇ।

11.

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਬੇਅੰਤ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਅੰਸ਼ ਕਿਤੋਂ ਨਾ ਕਿਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਥਾਂ ਪਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਆਇਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪਤਾ ਅਸੀਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਕ ਇਕੱਲੇ ਇਕੱਲੇ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਉਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਉਲੀਕਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਸੰਭਵ ਕੰਮ ਬਣ ਜਾਏਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੰਬੰਧਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜਿਸ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਏ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਅੱਗੋਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਲਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ, ਫਿਰ, ਉਸ ਤੀਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਇੰਝ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਕਈ ਕਈ ਘਰ ਚੱਲ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੱਕ ਪੁੱਜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ ਭਗਵਤ ਸਰਨ ਉਪਾਧਿਆਏ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਫ਼ੀਡਰਜ਼ ਆਫ਼ ਇੰਡੀਅਨ ਕਲਚਰ [1973] (ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦ ਭਾਰਤੀਯ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਕੇ ਸ਼੍ਰੋਤ ਨਾਂ ਹੇਠ ਮਿਲਦਾ ਹੈ) ਵਿਚ ''ਸਮੁੱਚੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ

ਸਭਿਆਚਾਰ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ—

> "ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਣ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਅਣੂਆਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਹਿਣ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਇਕ ਵੇਲੇ ਓਪਰੀਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪਛਾਣੀਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਵੜਦੇ ਆ ਰਹੇ ਓਪਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਤਿੱਖਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਹ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦਾ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਨਵੀਂ ਬਣਾਈ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਮਲ ਇਕ ਇਕਾਈ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਇਕਾਈ ਤੱਕ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਗਰੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਇਕਾਈ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।" (ਸ. 1)

ਇਥੇ ਇਕ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਸ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਮਿਲ ਕੇ ਪੈਟਰਨ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਸਟਮ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਸਿਸਟਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀਆਂ ਭੌਤਕ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਕਾਰਨ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਉਚੇਰੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾਅ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਣ। ਪੁਰਾਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਨਵੇਂ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਰੋਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਭਿਆ-ਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਹੀ ਲੱਭੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਵਾਰਿਸ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ, ਸਗੋਂ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਦੇ ਚਾਨਣ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਆ ਜਾਏਗਾ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਘੜਣ ਵਿਚ, ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਾਰਿਸ ਹੈ, ਕਿਹੜੇ ਕਿਹੜੇ ਅੰਸ਼ ਕਿਸ ਕਿਸ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

1. **ਸਥਾਨਕ :** ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਮਲ, ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਲੋਕਯਾਨ।
2. **ਭਾਰਤੀ :** ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਆ ਜਾਏਗਾ, ਜੋ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਡੇਰੇ ਸਮੂਹ, ਭਾਰਤੀ ਚੁਗਿਰਦੇ ਤੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਆ ਜਾਣਗੇ।
3. **ਬਦੇਸ਼ੀ :** ਜਿਹੜੇ ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਹਨ।

1. ਸਥਾਨਕ ਸੋਮੇ :

(ੳ) ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਜਿਊਂਦਾ-ਜਾਗਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਵਿਆਉਂਦਾ, ਆਪਣੇ ਹੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਸਿਰਜਦਾ, ਅਤੇ ਅਣਚਾਹੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਬੂਤ ਵੀ। ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਰ ਨਵਾਂ ਖ਼ਿਆਲ ਅਗਲੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਲਈ ਸੋਮੇ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹਰ ਨਵਾਂ ਅੰਸ਼ ਅਗਲੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਾਢਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੰਚਿਤ ਗਿਆਨ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਫੋਲਣ, ਵਰਤਣ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ 'ਪ੍ਰੀਤ ਲੜੀ' ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਮਾਂਜਿਆ, ਸੰਵਾਰਿਆ ਅਤੇ ਵਰਤਿਆ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ

ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਚਾਰ-ਖੱਪਾ ਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਤੱਕ ਪੁਜਦੇ ਰਹੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਲੇਖਕ, ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ—ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲਾਭ ਹੋਇਆ। ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਅਮਲ ਛੱਡ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਸੋਮੇ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ, ਇਸ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਤਾਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੱਤ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਵੇਖਿਆ ਹੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਅਤੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਅੰਗਾਂ ਪਿੱਛੇ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਅੱਜ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਰਾ ਇਨਕਲਾਬ, ਨਵੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਫ਼ਸਲਾਂ, ਨਵੇਂ ਬੀਜ, ਨਵੇਂ ਸਮਾਜੀ-ਆਰਥਕ ਸੰਗਠਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪੈਣ ਕਾਰਣ ਨਵੇਂ ਬੋਧਾਤਮਕ ਅੰਸ਼ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹਨ।

(ੲ) ਲੋਕਯਾਨ, ਉਪਰ (ੳ) ਭਾਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈਧੀਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਵੀ ਅਤੇ ਸੋਮਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਆਪਣਾ ਲੋਕਯਾਨ ਸਾਂਭੀ ਹੋਈ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਅਖੁੱਟ ਸੋਮਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਅਤੇ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਪੌਰਾਣਿਕ ਗਾਥਾਵਾਂ, ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਯੋਧਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਿਊਂਦਿਆਂ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਕੌਮ ਅਖਾਉਤਾਂ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਿਆਣਪ ਮਗਰਲੀਆਂ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਸਾਂਭ ਕੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਗੀਤ ਸਾਡੇ ਭਾਵਕ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੇਧ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਯਾਨ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿੰਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਵੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਲੋਕਯਾਨ ਉਹ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਿਊਂਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ।

ਅੱਜ ਵੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਯਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰੀਕਾਰਡ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। **ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੱਥ 'ਚੋਂ** ਸਿਰਫ਼ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਲੋਕਯਾਨ ਨੂੰ ਰੀਕਾਰਡ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਡਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਲੇਖ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਹੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਲੋਕਯਾਨਿਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹਾਕੀ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਵਿਚ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਖਾਉਤਾਂ, ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ, ਬੋਲੀਆਂ, ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

2. ਭਾਰਤੀ ਸੋਮੇ :

ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਰੋਲ ਸਥਾਨਕ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਐਸੇ ਸੋਮੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਥਾਨਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਏ। ਸਾਰੇ ਹੀ ਵੇਦ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਗ੍ਰੰਥ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਪੁਰਾਣ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ, ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਰਚੇ ਗਏ, ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅਖੁੱਟ ਸੋਮਾ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਕੋਈ ਵੀ ਐਸਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਮਧ-ਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ — ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਮਗਰਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸਭ ਉਪਰ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ (ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ, ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧਕਾਰੀਆਂ (ਰਾਮਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ, ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ, ਅਰਬਿੰਦੋ ਘੋਸ਼ ਆਦਿ) ਸਭ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ, ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਉਤੇ ਅਮਿਟ ਛਾਪ ਛੱਡੀ ਹੈ। ਜੈਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਨਾਰਸ ਦਾ ਕਬੀਰ ਜੇ ਪੰਜਾਬ ਲਈ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਬੰਗਾਲੀ ਅਤੇ ਤਾਮਿਲ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਸਰੋਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਦੀ ਚੰਗੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵੀ ਇਕ ਉੱਤਮ ਮਿਸਾਲ

ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ, ਗੁਜਰਾਤ, ਰਾਜਸਥਾਨ, ਬੰਗਾਲ ਆਦਿ ਤੋਂ ਆਏ ਸੋਮੇ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਿਆਰ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ 'ਢੋਲਾ-ਮਾਰੂ' ਦਾ ਕਿੱਸਾ ਰਾਜਸਥਾਨ ਤੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿਚ ਕਈ ਪੰਜਾਬੀ ਜੱਟ ਘਰਾਣੇ ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ।

3. ਬਦੇਸ਼ੀ ਸੋਮੇ :

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਮਰੀਕੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਰਾਲਫ਼ ਲਿੰਟਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **'ਦ ਸਟੱਡੀ ਆਫ਼ ਮੈਨ** ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੱਸ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੌ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਅਮਰੀਕੀ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ 'ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੌ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਅੰਸ਼ ਐਸੇ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਰਾਂ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਠੀਕ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਨਾਂ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਅੰਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਰਚਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਸ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਕੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਸੋਮੇ ਬੇਅੰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਇਹ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਠੀਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਬਾਹਰੋਂ ਆਇਆ ਹਰ ਹਮਲਾਵਰ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਤਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪਾਚਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਕਮਾਲ ਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਚਾਰ-ਚੁਫੇਰਿਉਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਸਜਾ ਲਏ, ਇਹ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉੱਚਤਾ ਦੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕੋਈ ਵੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ। ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਜਦੋਂ ਸਪਤ-ਸਿੰਧੂ ਵਿਚ ਆਏ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਵਾਸੀਆਂ, ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਨਾਂ ਲਈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਦਰਾਵੜ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤਿ ਦੇ ਹਿਕਾਰਤ ਭਰੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤੇ : 'ਕਾਲੀ ਚਮੜੀ ਵਾਲੇ', 'ਫੀਨੇ', 'ਅਧਰਮੀ', 'ਬੜਬੋਲੇ', 'ਲਿੰਗ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ', 'ਗ਼ੁਲਾਮ', 'ਲੁਟੇਰੇ', ਆਦਿ। ਪਰ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਮਗਰੋਂ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਅਧਰਮੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਆਰੀਆਅਪਣਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। 'ਸ਼ਿਵ' ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ 'ਸ਼ਿਵ-ਲਿੰਗ' ਦੀ ਪੂਜਾ ਆਰੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ

ਗਈ। 'ਪੂਜਾ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦਰਾਵੜ ਮੂਲ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। 'ਪੂ' ਫੁੱਲਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੁੱਲ, ਫਲ ਆਦਿ ਦੇਵਤੇ ਨੂੰ ਭੇਟਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਸਮ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਪੂਜਾ' ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸਾਨ੍ਹ ਦੀ ਪੂਜਾ ਮਿਸਰੀਆਂ, ਸੁਮੇਰੀਆਂ, ਅਸੀਰੀਅਨਾਂ ਅਤੇ ਈਰਾਨੀਆਂ ਸਮੇਤ ਆਰੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਸੀ। ਪਰ ਗਊ-ਪੂਜਾ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਪੂਰਵ-ਆਰੀਆਈ, ਸਥਾਨਕ ਰਸਮ ਸੀ, ਅਤੇ ਛੇਤੀ ਹੀ ਗਊ ਨੇ ਆਰੀਆਂ ਦੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਅਹਾਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸੀ। ਅਸ਼ੋਕ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੀ ਗਈ ਬ੍ਰਹਮੀ ਲਿਪੀ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਸੌ ਕੁ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। 'ਹਨੂਮਾਨ' ਦਾ ਮੂਲ ਵੀ ਦਰਾਵੜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਿੱਗਵੇਦ ਅਤੇ ਮਗਰਲੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇੰਦਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਲੜਣ ਵਾਲਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵੀ ਪੀ. ਟੀ, ਸਿਰੀਨਿਵਾਸ ਆਇੰਗਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਦਰਾਵੜ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਦੇਵਤਾ ਹੈ।

ਆਰੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਉੱਨਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਤਾਂ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਆਰੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਆਰੀਆਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਅਤੇ ਸੰਨ ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹਜ਼ਾਰ ਕੁ ਸਾਲ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਾਵਰ ਆਏ, ਜਿਹੜੇ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਪਰ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡ ਗਏ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸੀਰੀਅਨ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਅਸੁਰ' ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਅਸੁਰ ਬੜੇ ਨਿਰਦੇਈ ਸਨ। ਪਰ ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਾਹਰ ਸਨ। ਇਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਇਲਾਕਾ ਈਰਾਨੀ ਹਕੂਮਤ ਹੇਠ ਰਿਹਾ। ਪਰ ਆਰੀਆ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾ ਤਾਂ ਫੈਲਣ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗ਼ਾਲਬ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਯੂਨਾਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਛੱਡ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਵਿਆਕਰਣ-ਵੇਤਾ ਪਾਣਿਨੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਸ਼ਟਾਧਿਆਏ ਵਿਚ ਯੂਨਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਈਸਵੀ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਧਿਆ ਫੁਲਿਆ ਗੰਧਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਸਕੂਲ ਯੂਨਾਨੀ ਅਸਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਨ ਸੀ। ਗੰਧਾਰ ਸਕੂਲ ਦੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਆਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਭਾਰਤੀ ਸਨ, ਪਰ ਹੱਥ ਯੂਨਾਨੀ ਸਨ। ਕਈ ਤਾਂ ਗੰਧਾਰ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੋਮਨ ਅਤੇ ਮਧ-ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਸਰ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।

ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸੀਥੀਅਨਾਂ ਅਤੇ ਗੋਰੇ ਹੂਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਹੋਏ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਸਲਾਂ ਵੀ ਅਸੀਰੀਅਨਾਂ ਵਾਂਗ ਦਲੇਰ ਅਤੇ ਜ਼ਾਲਮ ਸਨ।

ਇਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਕਈ ਕਬੀਲੇ ਮਧ-ਏਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਹਮਲਾਵਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਏ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਵੀ ਲਿਆ, ਪਰ ਆਖ਼ਰ ਇਥੋਂ ਦੀ ਵਸੋਂ

ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਪਾਰਥੀ, ਸ਼ੱਕ ਗੁੱਜਰ, ਅਹੀਰ ਆਦਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਜ਼ਾਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਇਥੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਚੀਨੀ ਅਤੇ ਤਿੱਬਤੀ ਅਸਰ ਵੀ ਆਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੇ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਉਪਰ ਤਿੱਬਤੀ ਲਾਮਿਆਂ ਦਾ ਅਸਰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਨਸਲੀ-ਮਿਸ਼ਰਣ ਨੇ ਹੀ ਐਸੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਖੋਂ ਰਿਸ਼ਟ-ਪੁਸ਼ਟ, ਜਿਗਰ ਵਿਚ ਦਲੇਰ, ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਚਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੀ ਵਾਰਾਂ, ਪਿਆਰ ਦੇ ਕਿੱਸਿਆ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਨਲ-ਦਮਯੰਤੀ', 'ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ' ਅਤੇ 'ਪੂਰਨ ਭਗਤ' ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਵਿਚਲੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਅਸੀਰੀਆਈ, ਹੂਨ, ਗੁੱਜਰ ਅਤੇ ਅਹੀਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਇੱਥੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਹੁਤ ਬਹਾਦਰ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਾਲਮ ਸਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਸਥਿਰ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਸੁਖਾਵੇਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀਲ ਕੇ ਬਿਠਾ ਲਿਆ। ਇਹਨਾ ਦੇ ਖੂਨ ਦੀ ਗਰਮੀ ਤਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹੀ, ਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਨੇ ਬਹਾਦਰੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਵੱਲ ਮੋੜਾ ਕੱਟਿਆ।

ਆਰੀਆਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਆਮਦ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਹਮਲਾਵਰ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ, ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਾਪਸ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਥਾਨਕ ਵਸੋਂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹੀ ਘਰ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ, ਅਤੇ ਕਈ ਸਥਾਨਕ ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਾਡੀ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੋਚ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੀ ਉਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਨਿਕਲਿਆ, ਜਿਹੜਾ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਸਾਡੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ। ਲਿਖਤ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸੀ, ਪਰ ਸੁਲੇਖਣ ਕਲਾ (Calligraphy) ਅਰਬ ਤੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜੀ। ਕਾਗ਼ਜ਼ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਇਆ। ਨਿੱਕ-ਮੂਰਤੀ ਕਲਾ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਈ

ਰਾਗ (ਖਮਾਜ, ਜ਼ਿੱਲਾ, ਯਮਨ ਆਦਿ), ਨਰਿਤ (ਕੱਥਕ), ਸਾਜ਼ (ਸਾਰੰਗੀ, ਤਾਊਸ, ਸਿਤਾਰ, ਅਲਗੋਜ਼ਾ) ਆਦਿ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਵਿਗਸੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਬਾਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਦੇਣ, ਅਚਕਨ, ਪਾਜਾਮਾ, ਕੁਰਤਾ ਚੋਗ਼ਾ, ਜਾਮਾ ਆਦਿ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਦਰੱਸਿਆਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਮੂਨਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਆਈ। ਯੂਨਾਨੀ ਚਿਕਿਤਸਾ ਭਾਵੇਂ ਨਾਂ ਕਰਕੇ ਯੂਨਾਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਇਹ ਅਰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੁੱਜੀ ਹੈ। ਭਵਨ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਲਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਕਈ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਉਸਾਰੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰਾਂ ਉਪਰ ਫੈਲੇ ਹੋਏ, ਝਰਨਿਆਂ ਅਤੇ ਫੁਹਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਸਜੇ ਹੋਏ, ਫੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਫਲਾਂ ਨਾਲ ਲੱਦੇ ਹੋਏ ਬਾਗ਼ਾਂ ਦਾ ਜਾਲ ਵੀ ਮੁਗ਼ਲ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੀ ਉਪਜ ਸੀ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਜਿਥੇ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੇ ਸਾਡੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕੀਤਾ, ਉਥੇ ਉਰਦੂ ਵਰਗੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਹੜੀ ਹੋਰ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਗਈ।

ਤੀਜਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੋਮਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੰਪਰਕ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਪੱਛਮ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਮ੍ਹਲ ਪਿਆ। ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਤਵ ਇਥੇ ਵੱਸਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਥੋਂ ਦਾ ਧਨ ਲੁੱਟ ਕੇ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਭੇਜਣਾ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਅਸਲ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਤਾਂ ਵੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਖ਼ਾਸੇ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਿਆਂਦੀਆਂ। ਪੱਛਮ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਪਿੱਛੋਕੜ ਉਤੇ ਮੁੜ ਝਾਤ ਮਾਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ।

ਵਿਦਿਅਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਪਾਠ-ਕਰਮ ਵਾਲੇ ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਣ/ਛਾਪਣ ਲਈ ਬੋਰਡਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ; ਪੱਛਮ ਦੇ ਸਾਹਿਤ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਤੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰਸਾਈ ਆਦਿ ਨੇ ਸਾਡੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਜਵਲਤ ਹੀ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਖ਼ੁਦ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਕੁਸ਼ ਵੀ ਲਾਇਆ। ਕੌਮੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਲੋਕਰਾਜ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਸੰਕਲਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ। ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਈਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾੜੀਆਂ (ਸਥਾਨਕ ਦਸਤਕਾਰੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਆਦਿ) ਤੇ ਚੰਗੀਆਂ (ਰੇਲਾਂ ਦੀ ਕਾਇਮੀ, ਕਾਰਖ਼ਾਨੇਦਾਰੀ, ਸਾਂਝੀ ਮੁਦਰਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਟੈਕਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਆਦਿ) ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੇ, ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਨਿਆਂ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ

ਕਾਇਮੀ ਨੇ, ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸੋਚਣੀ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਹਲੂਣ ਦਿੱਤਾ।

ਸਾਡੀ ਸੋਚਣੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜੇ ਹਨ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਕਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ, ਗੇਟੇ ਅਤੇ ਬਰੇਖ਼ਤ ਦਾ, ਰੂਸ ਦੇ ਟਾਲਸਟਾਏ, ਦਸਤੋਯੇਵਸਕੀ, ਗੋਰਕੀ, ਲੈਨਿਨ ਦਾ, ਨਾਰਵੇ ਦੇ ਇਬਸਨ ਦਾ, ਆਇਰਲੈਂਡ ਦੇ ਬਰਨਾਰਡ ਸ਼ਾਅ ਦਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪੁੱਜੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿਤ੍ਰਕਲਾ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਸਰ ਹੇਠ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਿਬਾਸ, ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਸਾਮਿਗਰੀ ਅਤੇ ਢੰਗ, ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਵਰਤ-ਵਿਹਾਰ — ਸਭ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੰਪਰਕ ਨੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਅੱਜ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ-ਵਿਆਪੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਟੈਲੀਵੀਯਨ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਐਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸਿੱਧਾ ਵਾਹ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਉੱਨਤ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਨਵ-ਉਮਰ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਅੱਜ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤਾ ਕਿ ਬਾਹਰੋਂ ਮਿਲਦੇ ਅੰਸ਼ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਢਾਲ ਕੇ ਅਪਣਾ ਸਕੀਏ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਵੇਂ ਸੰਪਰਕਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੋੜ੍ਹ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਛਾਣ ਦਾ ਪੱਲਾ ਛੁੱਟਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

12.

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ

ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਐਸੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਝਲਕਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਮਾਂ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਹ ਮਹੱਤਾ ਵਧਦੀ ਘਟਦੀ ਵੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਐਸੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਉਸ ਸਮੂਹ ਵਿਚਲੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜੀਵਾਂ ਵਲੋਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿਹਰੇ-ਮੁਹਰੇ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਘੜਨ ਵਿਚ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਸੇ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ ਦਾ ਪਸਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਤੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਸੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਅਕਸਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹੜੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਖਾਸਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਜਵਾਬ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ ਹੈ — ਬਹਾਦਰੀ, ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾਚਾਰੀ, ਜਾਂ ਸਖੀਪੁਣਾ, ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕਤਾ, ਆਦਿ।

ਪਰ ਜੇ ਜ਼ਰਾ ਵੀ ਗਹੁ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕੌਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਬਹਾਦਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਅਤੇ ਜਾਨਾਂ ਵਾਰਨ ਵਾਲੇ ਯੋਧਿਆਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ-ਘਾਟਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ, ਬਹਾਦਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦ ਕਦਰ ਨਹੀਂ। ਕਦਰ ਉਸ ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਖਾਸਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਦਲੇਰੀ ਅਤੇ ਆਪਾ-ਵਾਰੂ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਦੈਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ। ਫਿਰ, ਸਿਰਫ਼ ਤੇਗ਼ਾਂ ਮਾਰਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਤੱਤੀਆਂ ਤਵੀਆਂ ਉੱਤੇ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਬੰਦ ਬੰਦ ਕਟਵਾਉਣ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਬਹਾਦਰੀ ਹੈ; ਸਿਰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬਹਾਦਰੀ ਹੈ। ਪਰ, ਬਹਾਦਰੀ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਹੀ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਦੇ ਗੁਣ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲਗਭਗ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਗੁਣ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰ ਕੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਕਦਰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਾ ਰੱਖਦੀ ਦਿੱਸਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਦੀ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਸੀ :

"ਫਰੀਦਾ ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ ਸਾਂਈ ਮੁਝੈ ਨ ਦੇਹਿ ॥
ਜੇ ਤੂ ਏਵੈ ਰਖਸੀ ਜੀਉ ਸਰੀਰਹੁ ਲੇਹਿ ॥ 42 ॥"

ਇਹ 'ਬਾਰਿ ਪਰਾਇ ਬੈਸਣ' ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਲਈ ਮੌਤ ਤੋਂ ਵੀ ਮਾੜਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਸਰੇ ਜਿਊਣ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ ਨਾ ਜੀਊਣਾ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗਾ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬੜੇ ਗੁਣ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ — ਮਿੱਠਾ ਬੋਲਣਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਨਾ ਦੁਖਾਉਣਾ, ਘਰ ਆਏ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿੱਤ ਮੁਜਬ ਵਧ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ, ਮੰਦੇ ਕਰਮ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬਰੂ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਾ ਮੋੜਨਾ, ਧਨ ਦੌਲਤ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਸੌਦਾ ਸਮਝਣਾ, ਬੁਰੇ ਦਾ ਵੀ ਭਲਾ ਕਰਨਾ, ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੋਰ ਵੱਡੀ ਬੁਰਾਈ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮੁਆਫ਼ ਕਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਦੇਣਾ ("ਜੋ ਤੈ ਮਾਰਨ ਮੁੱਕੀਆਂ ."), ਲਾਲਚ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨਾ ਬਣਾਉਣਾ, ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਪੂਰੇ ਨਾ ਉਤਰਨ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਹੈ — ਲਾਅਣਤ-ਮਲਾਮਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦੋਜ਼ਖ਼ੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸੜਨ ਤੱਕ। ਪਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਗੁਣ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਨਿੱਖੜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ, 'ਬਾਰਿ ਪਰਾਏ ਨਾ ਬੈਸਣ' ਦਾ ਜੀਵਨ।

ਜੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ

ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੀ ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

'ਦੋ ਪੈਰ ਘੱਟ ਤੁਰਨਾ
ਪਰ ਤੁਰਨਾ ਮਟਕ ਦੇ ਨਾਲ।"

ਜਿਊਣਾ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਜੀਉ ਤਾਂ ਕੀੜੇ ਮਕੌੜੇ ਵੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮਟਕ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਊਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੰਦੇ ਦੇ ਲੇਖੇ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਟਕ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਇਸ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ 'ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ' ਮੌਤ ਹੈ।

ਇਹ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਾਕੀ ਕਦਰਾਂ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ ਜਾਂ ਆਪ ਹੁਦਰਾ-ਪਣ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇਸ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਜਾਨਾਂ ਵੀ ਵਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਅਰਥ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇਸ ਖ਼ਾਤਰ ਵੀ ਜਾਨਾਂ ਵਾਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਿ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਸ੍ਵੈਧੀਨਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਇਥੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਅਗਲਾ ਪਸਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਿਆਰ ਵੀ ਕੋਈ ਹਿਰਸ ਜਾਂ ਹੋਵਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਸ੍ਵੈਧੀਨ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਰੁਕਾਵਟ ਪ੍ਰਵਾਨਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਦੀਨ ਵਲੋਂ ਆ ਰਹੀ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਲੋਂ। ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਰਾਬਰੀ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਕਦਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਮਰਦ ਦੀ ਨਾਬਰਾਬਰੀ, ਵਰਣ-ਵੰਡ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਦੇ ਅਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਘੱਟ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਿਆਰ ਦਾ ਹੈ, ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਧੰਨੇ ਵਰਗਾ ਸਿੱਧੜ ਜੱਟ ਕਿਤੇ ਵੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸਿੱਙਾ ਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਦਾ ਚਾਰਟਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਜੇ ਰੱਬ ਨੇ ਭਗਤੀ ਕਰਾਉਣੀ ਹੈ ਤਾਂ। ਪਰ ਉਹ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਅਤੇ ਸਨਮਾਣ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਦੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਪੰਗਤ

ਵਿਚ ਇਥੇ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾਚਾਰੀ ਅਤੇ ਸਖੀਪੁਣਾ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਸ ਉਮਾਹ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਘਰ ਆਏ ਪ੍ਰਾਹੁਣੇ ਨੂੰ ਇਕ ਪਲ ਲਈ ਵੀ "ਬਾਰਿ ਪਰਾਇਐ ਬੈਸਣਾ" ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣਾ ਘਰ ਹੀ ਸਮਝੋ"।

ਆਪਣੀ ਸੁੈਧੀਨਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਨੂੰ ਹਿੰਮਤ, ਹੌਸਲੇ ਅਤੇ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਨੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਨੇ ਹਰ ਮੰਗਲਵਾਰ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਝੱਲਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਵਾਲੇ ਵੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਵਾਪਸ ਚਲੇ ਗਏ, ਜਾਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਗਏ, ਅਤੇ ਜੋ ਇਥੇ ਰਹੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਇਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕਮਿਕ ਕਰ ਲਿਆ। ਪੰਜਾਬ ਸਭ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਿਆ। ਪਰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਦਹਾਕਾ ਐਸਾ ਨਹੀਂ ਲੰਘਿਆ, ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਬਲੀ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਘੱਲੂਘਾਰਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਵੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਦੇ ਇਸੇ ਗੁਣ ਵੱਲ ਹੀ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਜਵਾਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ' ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ :

> ..."ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਇਹ ਕਰਨ ਗ਼ੁਲਾਮੀ
> ਜਾਨ ਕੋਹ ਆਪਣੀ ਵਾਰ ਦਿੰਦੇ।
> ਪਰ ਟੈਂ ਨਾ ਮੰਨਣ ਕਿਸੇ ਦੀ...
>
> ....
>
> ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਗੋਹਲੇ ਕੀਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਾ
> ਆਜ਼ਾਦੀ ਪਈ ਠਾਠਾਂ ਮਾਰਦੀ ਮੇਰੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ
> ਪਿਆਰ ਦਾ ਨਾਮ ਇਹਨਾਂ ਸਿਖਿਆ,
> ਦਿਲ ਜਾਨ ਵਾਰਨ ਇਹ ਪਿਆਰ 'ਤੇ
> ਸੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਾਸੀ ਦਾ ਇਹ ਈਮਾਨ ਹੈ..."

1947 ਦੀ ਜੋ ਮਾਰ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣੀ ਪਈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਚਰਨ ਦੇ ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣ ਸਦਕਾ ਹੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਹੀ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਸਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਲਿਜਾਣ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਉਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਭਾਖੜਾ ਬੰਨ੍ਹ ਧਰਤੀ ਦੇ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਉੱਤੇ

ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਭਾਰਤ ਨੂੰ ਆਰਥਕ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੇ ਜੂਲੇ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਅਤੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਅੰਨ ਦੀ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਇਸ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ।

ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੇ ਲਿਖੇ ਨਾਟਕ **ਮਿੱਠਾ ਪਾਣੀ** ਵਿਚ ਭਾਖੜਾ ਬੰਨ੍ਹ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਪਜ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਵੇਲੇ ਢੇਰੀ ਨਹੀਂ ਢਾਹ ਬਹਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਵੰਗਾਰਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਦੇ ਇਸੇ ਖ਼ਾਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਇਕ ਪਾਤਰ, ਜੁਆਲਾ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :

"ਮੈਂ ਕਰਾਂਗਾ
ਦੇਵੀ ਦੀ ਮਾਂ, ਮੈਂ ਕਰਾਂਗਾ,
ਰੱਬ 'ਤੇ ਛੱਡ ਕੇ ਮੈਂ ਵੇਖ ਲਿਆ ਹੈ।
ਬੜੀ ਮਾਰ ਪਈ ਹੈ ਇਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਉਧਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ
ਬੜੀ ਮਾਰ ਪਈ ਹੈ ਇਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਏਧਰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ।
ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸੜੇ ਤੇ ਰੱਬ ਨਾ ਬੋਲਿਆ,
ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਮਸੀਤਾਂ ਦੀ ਇੱਟ ਨਾਲ ਇੱਟ ਖੜਕਾਈ ਗਈ
ਤੇ ਰੱਬ ਚੁੱਪ ਚੁਪੀਤਾ ਵੇਖਦਾ ਰਿਹਾ।
ਹੁਣ ਤੇ ਮੈਂ ਰੱਬ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਛੱਡਾਂਗਾ।"

ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਉਸ ਉਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦੀ ਹੈ :

"ਇਸ ਉਮਰੇ, ਲੋਕੀਂ ਕੰਮ ਛੱਡ ਕੇ
ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦੇ ਨੇ,
ਦੇਵੀ ਦਾ ਬਾਪੂ ਭਗਵਾਨ ਛੱਡ ਕੇ
ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੈ।"

ਪਰ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਹੈ। ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਦੇ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ।

... ...

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾ ਸਿੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ, ਨਾ ਹਿੰਦੂ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਨਾ

ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ, ਨਾ ਈਸਾਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰ ਕਰਕੇ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਲੇ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਬਾਕੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਵਿਚਰਦੇ ਦੇਖੋ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਮੂੰਹੋਂ ਬੋਲੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਹਨ। ਰੋਟੀ ਰੋਜ਼ੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਨਿਕਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹੋਣ ਜਾਂ ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ, ਹੱਥ ਅੱਡ ਕੇ ਖਾਣ ਨਾਲੋਂ ਹੱਡ ਭੰਨ ਕੇ ਖਾਣਾ ਠੀਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਸਥਾਨਕ ਆਰਥਕਤਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨਾਲ ਰਸ਼ਕ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾੜਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਓਨੀ ਹੀ ਸਾਧਾਰਨ ਪਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਹਵਾ ਜਾਂ ਮੱਛੀ ਲਈ ਪਾਣੀ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਕੋਈ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸੰਕਟ-ਰਹਿਤ ਅਮਲ ਨਹੀਂ। ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਇਸ ਉਪਰ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਤਣਾਅ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਇਹਨਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਵੱਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਵੱਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾਅ ਕੇ, ਬਦਲੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਵਸਤੂ ਭਰ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਹੀ ਟਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਈ ਸੰਕਟਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਅਕਸਰ ਵਧੇਰੇ ਨਰੋਆ ਹੋ ਕੇ ਨਿਕਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰਨਾ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਾਪਿਆਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਕੋਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚਲੇ ਉਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਉਹਨਾਂ ਕਰਕੇ ਆਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਸਭਿਆ-ਚਾਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰ ਸਿਆਸੀ ਪੈਂਤੜਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਨੁਕਸਾਨ ਤਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲਾਭ ਸਿਰਫ਼ ਆਰਜ਼ੀ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਭਾਵਕ ਕੰਗਾਲੀ ਵੱਲ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵੱਲ ਇਕ ਕਦਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਸੁਧੀਨ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੂਲਾ ਪਾਉਣ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਨਕਾਰ

ਅਸਲ ਵਿਚ ਕੌਮ ਨਾਲ ਗ਼ੱਦਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੌਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰੰਗ-ਬਰੰਗਾ ਗੁਲਦਸਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਲਦਸਤੇ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਫੁੱਲ ਨੂੰ ਕੱਢ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸਮੁੱਚੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਤੇ ਭੈੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕੁਝ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਣਾਓ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਣਾਓ ਵੀ ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਦਿੱਸਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ, ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣ ਹੀ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਤਣਾਓ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਅਰਥ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਲਿਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੁਆਲੇ ਜੁੜੀ ਬਾਕੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇ ਪਾਣੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਤਣਾਓਆਂ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਹਨੇ 'ਪੁਕਾਰ ਮੇਰੇ ਰੱਬ ਦੀ' ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਸੀ :

"ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬੰਦਿਆਂ ਵਾਸਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਹਰਾਮ ਕੀਤੀ ਸੀ,
ਮੇਰੇ ਬੰਦੇ ਫਿਰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਨੇ ਕਿਉਂ ?

....

ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਆਲ, ਜਾਲ, ਜੰਜਾਲ
ਮੇਰੇ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹੇ ਬੰਨ੍ਹਣ ?
ਧਰਮ, ਮਜ਼੍ਹਬ, ਸ਼ਰ੍ਹਾ, ਸ਼ਿਕੰਜੇ — ਵਹਿਮ ਭੁਲੇਖੇ।"

ਅਤੇ ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ 'ਕੈਦੀ' ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਸੀ :

"ਮੇਰੀ ਜਿੰਦ,
ਸੋਹਣੀ ਜਿਹੀ, ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ, ਸੁਬਕ ਬੁਲਬੁਲ,
ਕੈਦ
ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਖਾਂ ਅੰਦਰ
ਦੁਜੈਗੀ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਅੰਦਰ
ਫ਼ਰੇਬਾਂ ਦੇ ਪਰਦੇ ਅੰਦਰ
ਮੂਰਖਤਾ ਦੇ ਕੋਠੇ ਅੰਦਰ
ਸਿਰ ਪਟਕਦੀ,
ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ,

ਫ਼ਰੇਬਾਂ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਲਈ,
ਤੇ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਹੁੰਦੀ।"

ਗ਼ੁਲਾਮੀ, ਪਰਾਧੀਨਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਆਚਰਨ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਹਾਲਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ, ਦੂਜੇਗੀ, ਫ਼ਰੇਬ, ਮੂਰਖਤਾ (ਮੂਰਖ ਬਣਨਾ, ਜਾਂ ਬਣਾਉਣਾ) ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਵੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰਾਂ — ਸਖੀਪੁਣਾ, ਪਿਆਰ, ਭਰੋਪਣ, ਨਿਰਛਲਤਾ, ਆਮ-ਸੂਝ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਜਨਮ-ਦਾਤਾ ਅੱਜ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੱਛਣ ਪੈਸੇ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਕਾਇਮ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿਚ ਪੈਸਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹਕੀਕਤ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਦੀ ਸ਼ੈਕਸਪੀਅਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਪੈਸਾ "ਕਾਲੇ ਨੂੰ ਚਿੱਟਾ, ਗੰਦੇ ਨੂੰ ਚੰਗਾ, ਗ਼ਲਤ ਨੂੰ ਠੀਕ, ਨੀਚ ਨੂੰ ਉਚ, ਬੁੱਢੇ ਨੂੰ ਜਵਾਨ, ਬੁਜ਼ਦਿਲ ਨੂੰ ਬਹਾਦਰ" ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ "ਯੋਧਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਹੇਠੋਂ ਸਿਰਹਾਣੇ ਖਿੱਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਅਤੇ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਲਾਅਣਤੀਆਂ ਉਤੇ ਰਹਿਮਤ ਵਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ,।" ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਇਹ ਪੈਸਾ ਜਾਂ ਧਨ ਦੌਲਤ :

"ਪਾਪਾਂ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ, ਮੋਇਆਂ ਸਾਥ ਨ ਜਾਈ।"

ਅੱਜ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਵੈਸੇ, ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਇਸੇ ਪਾਸਿਓਂ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਤਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਦਰ (ਸੁੈਧੀਨਤਾ) ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਇਸ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠਾਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਵੇਖਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਦਲਦੇ ਹਨ (ਜਿਸ ਨਾਲ ਫਿਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ), ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਸ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣੀ ਪੈਸੇ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

13.

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਇਸ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲੇ ਕੁਝ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਅਤੇ ਉਘਾੜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਸਕੇ।

'ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੇ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ ਉਚਿੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਥ ਵੀ ਉਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਣਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਦੂਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਅੰਸ਼ ਉਭਾਰਦਾ, ਆਪਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਘੜਦਾ, ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਦੌਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਵਾਦ ਨੂੰ ਘੜਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਪਾਲਦਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਵਾਦ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉਹ ਸਮੁੱਚਾ ਮਾਹੌਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਿਆਂ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਕੋਈ ਬੀਤੇ ਦੀ ਕਿਰਤ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ, ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਅਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁੈਧੀਨ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁੈਧੀਨਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੇ,

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂ ਜਾਰੀ ਰਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵੀ ਇਹ ਅੰਸ਼ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਨਿਰੋਲ ਉਸ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਹਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਂਗ ਕਿਸੇ ਪਿਛਲੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਝਲਕ ਮਗਰਲੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਦਿੱਸਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਕੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਗਰੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਏਗਾ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਇਸ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਈਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਗਰਲੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਮਾਂ ਪੈਣ ਨਾਲ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ 'ਪ੍ਰੀਤ ਲੜੀ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਨਿੱਤਰਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹਨਾ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਵਾਹਨ ਬਣੇ। ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦਾ ਨਾਂ ਇਸ ਪਖੋਂ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਾਹਿਤ 'ਸਮੂਹਿਕ ਖਪਤ' ਦੀ ਵਸਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ 'ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਖਪਤ' ਦੀ ਚੀਜ਼ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਥੇ ਸ਼ਬਦ 'ਸਮਾਜਿਕ ਖਪਤ' ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਸਮੂਹਿਕ ਖਪਤ' ਅਤੇ 'ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਖਪਤ' ਸਮਾਜਿਕ ਖਪਤ ਦੇ ਹੀ ਦੋ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਖਪਤ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਗਰਲੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਲਈ ਵੀ, ਇਸ ਖਪਤ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ 'ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਖਪਤ' ਸੀ। ਐਸੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਜੀਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ, ਬੀਬੀਆਂ, ਧੀਆਂ, ਭੈਣਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੜ੍ਹ ਸਕਦਾ। ਸਮੂਹਿਕ ਖਪਤ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਇਕਾਈ ਵਜੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ

ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਮੂਹ ਪਰਿਵਾਰੋਂ ਬਾਹਰਾ ਸੀ। ਆਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ਼ਕੀਆ ਕਿੱਸੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਖਪਤ ਦੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਹੀਰ ਬਣਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਕੋਈ ਵੀਂਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਦਲੇਰੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸਮੂਹ ਦੀ ਰਜ਼ਾਮੰਦੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੱਕੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫੜਨ ਤੋਂ ਤਾਕਤ ਲੈਂਦੀ ਸੀ।

ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਲਾਂਭੇ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਥੇ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਖਪਤ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦ ਵੱਲ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਅਗਵਾਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਿਚਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪਕ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮਹੱਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜਦ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਅਜੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਖਪਤ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। "ਆ ਭੈਣਾ ਹੀਰੇ, ਆ ਵੀਰਾ ਰਾਂਝਿਆ" ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਿਕ ਥਾਂ ਦੁਆਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਹੀਰ ਬਣਨ ਦੀ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਸਤਿਆਰਥੀ ਦੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਿਤਾ ਆਪਣੀ ਬੱਚੀ ਨੂੰ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਖਪਤ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਖਪਤ ਦੀ ਵਸਤ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਦਮ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ 'ਪ੍ਰੀਤ ਲੜੀ' ਨੇ ਪੁੱਟਿਆ। ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਸਾਊ ਬੋਲੀ, ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਦਾ ਉਹ ਸਾਹਿਤ, ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਦੇਣ ਹੈ, ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਉਤੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਇਕੱਲ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਨਣ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਭਾਂਤ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਖਰ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੀ ਕੁੜੀ ਕਹਾਣੀ ਕਰਦੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਕੱਲ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਕੱਲ ਵਿਚ ਮਾਣਦਿਆਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਵੇਖ ਨਾ ਲਵੇ।

ਇਹ ਸਮਾਂ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਭਰਣ ਦਾ

ਸਮਾਂ ਹੈ। ਕੇਂਦਰੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਮੱਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਵਿਤਰੀ ਭਰੀ ਸਭਾ ਵਿਚ ਹੋਕਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ — "ਵੇ ਲੋਕੋ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕੋ ਨਾ ਮਨ ਆਈਆਂ ਕਰਨ ਕਰਾਉਣ ਦਿਓ', ਤਾਂ ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਸੇ ਰੁਝਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ ਦੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ, ਜਿਹੜੀ ਕਈ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਦਿੱਸਦੀ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਇਹੋ ਵਿਅਕਤੀ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੈ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਲੋਂ ਪਿੜ ਮੱਲਣ ਦੀ ਦਾਸਤਾਨ। ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੈ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਪੂਰਵ-ਲੋੜ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅੱਜ ਦੀ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਲਕ ਝਲਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲਵੇ, ਇਸ ਦੀ **ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੁਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ**। ਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖੀਏ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸਮਾਜਕ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਜੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ **ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਸਮਾਜਕ ਤਾਣੇ-ਪੇਟੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ**। ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਥਨ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵੱਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਥਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਾਡੇ ਅੱਜ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਚ ਮੁੱਖ ਅੰਸ਼, ਸਗੋਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਅੰਸ਼ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ — ਸਾਹਿਤਿਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਵਾਦ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ। ਸੁਲਝੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਘਟਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਪਾਤਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ, ਜਿਉਂਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਜੋਸ਼ੂਆ ਫ਼ਜ਼ਲਦੀਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਲ **ਪ੍ਰਭਾ** ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਨਾਵਲ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਵੀ ਬੜੇ ਉਚਿਤ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਔਂਤਰੀ', 'ਹਵਾਲਦਾਰ ਦੀ ਵਹੁਟੀ', 'ਪੰਜ ਗੀਟੜਾਂ', 'ਪੁਣਛ ਦੇ ਪੁੱਤਰ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਅੰਮੀ ਨੂੰ ਕੀ ਹੋ ਗਿਐ' ਤੱਕ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਮਾਪ ਅਜੇ ਵੀ ਦੁੱਗਲ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਿਰਫ਼ ਨਿੱਕੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਰੂਪਾਂ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿਰੰਜੀਵੀ ਨਾਵਲ ਉਹੀ ਸਿੱਧ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹੜੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਅੰਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਣਗੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ **ਪਵਿੱਤਰ ਪਾਪੀ**। ਇਸ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੀ ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ ਨੂੰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਮੇਂ ਦਾ ਹਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦੇ ਰਹੀ।

ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਦੁੱਗਲ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ, ਪਰ ਨਾਵਲਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵੀ ਉਹ ਸਫਲ ਉਥੇ ਹੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਹ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ **ਹਾਲ ਮੁਰੀਦਾਂ ਦਾ** ਦੇ ਮਗਰਲੇ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ (**ਇਕ ਦਿਲ ਵਿਕਾਊ ਹੈ** ਅਤੇ **ਮੇਰਾ ਦਿਲ ਮੋੜ ਦੇਹ**) ਵਿਚ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੱਜਰੀ ਨਾਵਲ-ਤਿੱਕੜੀ **ਅੰਮੀ ਨੂੰ ਕੀ ਹੋ ਗਿਐ**, **ਦਰਦ ਨ ਜਾਣੇ ਕੋਇ**, **ਮੈਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀਵਾਨੀ** ਵਿਚ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਨਾਵਲ-ਤਿੱਕੜੀ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਚਿਤ੍ਰਨ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅੰਸ਼ ਹਨ।

ਉਪਰ ਅਸੀਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਖਪਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨ ਦੀ ਇਕ ਸਿਖਰ ਵਜੋਂ **ਕੁੜੀ ਕਹਾਣੀ ਕਰਦੀ ਗਈ** ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਐਸੀ ਘਟਨਾ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ, ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਅੰਸ਼ ਲਿਆਂਦੇ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਜਨਮ ਸੀ।

ਇਹ ਲਹਿਰ ਆਸ਼ੇ ਵਲੋਂ ਏਕਾਰਥੀ ਸੀ, ਪਰ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਰਥੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਈਆਂ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੀ ਸਗੋਂ ਕਈ ਦੂਜੇ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਲਹਿਰ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਬਣ ਗਈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇੰਝ ਰਿਹਾ, ਅਤੇ ਐਸਾ ਸਾਹਿਤ ਰਚਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਮਗਰੋਂ ਮੰਨਿਆਂ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਗ਼ਲਤ-ਫ਼ਹਿਮੀ ਹੇਠ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰ

ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਵਾਰੀ ਜਨਮ ਧਾਰ ਚੁੱਕਾ ਭੂਤ ਮੁੜ ਬੋਤਲ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਨਾ ਪਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਹਿਤਿਕ/ਅਸਾਹਿਤਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਨਿਪਟਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਸਬੱਬੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅੱਜ ਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੇ ਚਿਤੇਰੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਦੱਸ ਕੇ ਹੀ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦਕੀਆਨੂਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਜੁੜਨਾ ਫਿਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਣਾ।

ਇਹ ਰੁਝਾਣ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਜਾਂ ਸਮੇਂ ਵਜੋਂ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸੀਮਿਤ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੀ, ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਜੇ ਅਜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਹਿਣ ਦੇਈਏ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਖਾਸੇ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਨਿੱਖੜ ਤੌਰ ਉਤੇ ਮਧਵਰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਾਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਜੇ ਇਕ ਸਿਰੇ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਖ਼ਲਤ-ਮਲਤ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਲੋੜ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਨਾਅਰੇ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਜਿਊਣਾ ਅਤੇ ਪਰਚਾਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਕਿ ਮਗਰੋਂ ਜੁਝਾਰਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣਤਾ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਰੁਝਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਲਾ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਵੀ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਮਧਵਰਗੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਪਰਣਾਇਆ ਸਾਡਾ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੱਰਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਥਾਂ ਖ਼ਾਲੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਹੁੰ ਪਾਸੇ ਫੈਲ ਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਤਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਹਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਹਰ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਉਤੇ ਹੀ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸ਼ਾਇਦ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਅਜ਼ਮਾਇਆ। ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਿਕ ਲੇਖਾਂ ਉਤੇ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਲੇਖ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਵਲ ਲਿਖਣ ਦੀ ਚਿਰਜੀਵੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਕਵੀ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ, ਨਾਵਲਕਾਰ, ਨਾਟਕਕਾਰ, ਵਾਰਤਕਕਾਰ, ਆਲੋਚਕ ਸਭ ਕੁਝ ਹੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਕਾਇਮ

ਕਰਨ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹਨ ।

ਇਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁਲਾਰਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਫੈਲਾਅ ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੂੰਘਾਈ ਅੱਜ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀ।

ਸਮਾਜਿਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵਰਗੀ ਗੰਭੀਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਾਅਰੇ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੈਣਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲਣਾ, ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੇ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਕਾਣੇਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉਘੜਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਿਰਣਿਆਂ ਵਿਚ ਸਰਬੰਗਤਾ ਅਤੇ ਮੰਤਕੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਮਾੜਾ ਅਸਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਉੱਤੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਦੀ ਜੇ ਇਕੋ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਬਾਰੇ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ ਦੀ ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਦੁੱਗਲ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਅਮਰ ਅੰਸ਼ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਦਰਦ ਇਕ ਸੁਹਿਰਦ ਰਾਹ-ਦਿਖਾਵਾ ਆਲੋਚਕ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਉਲਾਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਕਲਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਕਲਾ ਲਈ ਸਮਝੇ, ਇਹ ਉਹ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਇਹ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਹੁਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਗੁਨਾਹ ਦੁੱਗਲ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ **ਮੇਰੀ ਚੋਣਵੀਂ ਕਹਾਣੀ** ਵਿਚ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਲੇਖਕਾਂ ਉੱਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿਚ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਦ ਹੋਰਾਂ ਨੇ ਕਰੜੇ ਹੱਥੀਂ ਲਿਆ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਦੁੱਗਲ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਗਰਦਾਨਿਆ ਗਿਆ। ਉਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਰਾਏ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਸ ਦੇ ਠੀਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਪਰ **ਮੇਰੀ ਚੋਣਵੀਂ ਕਹਾਣੀ** ਵਿਚ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹਰ ਥਾਂ ਉਥੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਕਲਾ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉੱਤੇ ਪਰਚਾਰ ਅਤੇ ਲੈਕਚਰ-ਬਾਜ਼ੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਚੰਗੀ ਭਲੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਸਤਿਆਨਾਸ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸੇ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ — "ਅੱਜ ਕੱਲ ਆਮ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਮਾਨਾ ਹੈ।...ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਆਰਟ ਦਾ ਇਕ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੈ।" ਜਾਂ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼

ਸਿੰਘ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਿਆਂ — "ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਭ ਆਰਟ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...ਪਰ... ਇਸ ਵਿਚ ਜਾਣ-ਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਲੈਕਚਰਬਾਜ਼ੀ ਇਸ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਦਰਜੇ ਦਾ ਆਰਟ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"

ਪੁਸਤਕ ਵਿਚਲੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਗਲ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਥਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੁੱਗਲ ਨੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਲਈ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਵਾਕੰਸ਼ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਸਮਝੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸੇ ਵਾਕੰਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਦਾਗ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਅਜੇ ਤਕ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਤੇ ਪੈਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਮਹਾਰਥੀ ਵਲੋਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗੋਂ ਬਾਹਰੇ ਅਰਥ ਕੱਢਣ ਤੋਂ ਬਣਾਈ ਧਾਰਨਾ ਨੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਉਪਰ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤੱਕ ਠੱਪਾ ਲਾ ਛੱਡਿਆ।

ਮਧਵਰਗੀ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਫੈਲਣਾ ਜਦੋਂ ਤਕ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਬੱਝਾ ਰਿਹਾ, ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸਾਰਥਕ ਸਾਹਿਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਪਰ ਜਿਉਂ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਟੁੱਟਾ, ਇਸ ਨੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਝੰਡਾ ਚੁੱਕ ਲਿਆ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਲਈ ਬੇਗਾਨਗੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਨ-ਭਾਉਂਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਲੀਅਤ ਕੀ ਹੈ ? ਕੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਠੀਕ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾ ਸਕੇ ?

ਬੇਗਾਨਗੀ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਚਿਤਰੇ ਜਾਣਯੋਗ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਕਸਤ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੋਗ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ (ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਸਰਮਾਏਦਾਰਾਨਾ ਹਾਲਤਾਂ ਹੇਠ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ) ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਕਸਰ ਹੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਬੁਧੀਮਾਨਾਂ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਕਾਢ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਨਵੀਨਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਹੇਠ ਸਾਹਿਤ ਦੇ (ਹਾਂ-ਪੱਖੀ) ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਬੇਗਾਨਗੀ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੇ ਇਕ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਫ਼ੈਸ਼ਨ ਨੂੰ

ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਉਤੇ ਇਹ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਦੋ ਤੱਥ ਹੋਰ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ, ਨਾਲ ਹੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖੋਂ ਸਮਰੱਥ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਸਲੀ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਅੱਜ ਕਿਆਸ-ਆਰਾਈ ਲਈ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਓਦੋਂ ਕੀ ਮੁੱਲ ਪਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਹਰਤ ਉਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦੇਣ ਲਈ ਉਹ ਆਪ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ।

ਦੂਜਾ ਤੱਥ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਰਥਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਹਰ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ — ਭਾਵੇਂ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦਾ ਅਜੋਕਾ ਸਰੂਪ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਹਿ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਪੈਸੇ ਦੇ ਕੇ ਬਣ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਰਸੂਖ਼ ਦਾ ਯਕੀਨ ਦੁਆ ਕੇ। ਜਿਹੜੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਆਪ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਉਹਨਾਂ ਛਾਬੜੀ ਵਾਲਿਆਂ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚਣ-ਵੱਟਣ ਦਾ ਤਾਂ ਅਭਿਆਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਸਾਰਾ ਕੁਝ 'ਮੁਫ਼ਤ' ਖੁਆ-ਪਿਆ ਕੇ ਰਾਤ ਤਸੱਲੀ ਨਾਲ ਘਰ ਆ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਯਾਰਾਂ ਤੱਕ ਤਾਂ ਪੁੱਜੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ (ਫੋਕੀ !) ਸ਼ਲਾਘਾ ਦੀ ਪਾਤਰ ਤਾਂ ਬਣੀ ਹੈ !

ਉਪਰਲੇ ਦੋਵੇਂ ਤੱਥ ਸਾਹਿਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਰਾਜਕਤਾ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਹਨ। 'ਮਿਆਰੀ ਕਿਰਤ' ਅਤੇ 'ਮਿਆਰੀ-ਟਿੱਪਣੀ' ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਸਹੂਲਤ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਤੱਥ ਹਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕੀ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ

ਕਾਂਡ 1.

1. ਮੈਲਵਿਲ ਜੇ. ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ (1964), ਸ. 306.
2. ਐਡਵਰਡ ਬੀ. ਟਾਇਲਰ (1924), ਸ. 1.
3. ਮੈਲਵਿਲ ਜੇ. ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ (1969), (ੳ) ਸ. 305., (ਅ) ਸ. 313.
4. ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਅਮੈਰਿਕਾਨਾ, ਸੈਂਚੀ ਅੱਠਵੀਂ, ਸ. 315.
5. ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲੱਕਹੋਨ (1952), ਸ. 181.
6. ਜੀ. ਓਸੀਪੋਵ (1869), ਸ. 87,88.
7. ਰੀਸ ਮੈਕਗੀ (1977), ਸ. 75.
8. ਉਹੀ ਸ. 75.
9. ਕਰੋਬਰ ਅਤੇ ਕਲੱਕਹੋਨ (1952), ਸ. 181.

ਕਾਂਡ 2.

1. ਜਾਹਨ ਜੇ. ਹਾਨਿਗਮਨ (1963), ਸ. 315.
2. ਰਾਲਫ਼ ਬੀਲਜ਼ ਅਤੇ ਹੌਰ (1977), ਸ. 30
3. ਰੀਸ ਮੈਕਗੀ (1977), ਸ. 75.
4. ਸਮਨਰ (1906).

ਕਾਂਡ 4.

1. ਜੀ. ਪੀ. ਮਰਡਾਕ, ਦ' ਕਾਮਨ ਡੀਨਾਮੀਨੇਟਰ ਆਫ਼ ਕਲਚਰ, ਹਵਾਲਾ ਆਗਬਰਨ ਅਤੇ ਨਿਮਕਾਫ਼ (1964), ਸ. 48.

ਕਾਂਡ 5.

1. ਆਗਬਰਨ ਅਤੇ ਨਿਮਕਾਫ਼ (1964), ਸ. 564-66.
2. ਰਾਲਫ਼ ਲਿੰਟਨ (1936), ਸ. 326-27.
3. ਹਿਰਸਕੋਵਿਤਸ (1939), ਸ. 352.
4. ਆਗਬਰਨ ਅਤੇ ਨਿਮਕਾਫ਼ (1964) ਸ. 596.

ਕਾਂਡ 6.

1. ਮੈਕਾਈਵਰ ਅਤੇ ਪੇਜ (1952), ਸ. 498.

ਕਾਂਡ 8.

1. ਲੇਵੀ-ਸਤਰਾਸ (1969), ਸ. 359.
2. ਉਹੀ, ਸ, 360.
3. ਸਾਰਜੈਂਟ ਅਤੇ ਵਿਲੀਅਮਸਨ (1966), ਸ 19.
4. ਆਰਨੋਲਡਟੈਵ (1979), ਸ, 219.
5. ਉਹੀ, ਸ. 24.
6. ਨੌਬਲ ਅਤੇ ਦੱਤ (1982). ਸ. 371.
7. ਰੇਮੰਡ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ (1958), ਸ. 13.
8. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (1984).

ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

Glossary

ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਧੀ — mode of production

ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ — Sub-culture

ਉਪਯੋਗਤਾ — utility

ਅਰਥ-ਵਸਤੂ — meaning content

ਅਦਾਕਾਰੀ ਕਲਾਵਾਂ — performing arts

ਅਨੁਕੂਲਣ — adjustment

ਆਤਮਪਰਕ — subjective

ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ — conditioned reflex

ਅਮਲ — process

ਆਦਰਸ਼ਕ — ideal

ਅੰਸ਼ — trait

ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ — trait-complex

ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ-ਸਮੂਹ — configuration

ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ — diffusion

ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ — interaction

ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ — Inter-relation

ਅੰਤਰ-ਨਿਰਧਾਰਤ — mutually determined

ਇਕਜੁੱਟ — organic

ਇਕਾਈ — unit

ਸਭਿਆਚਾਰ — culture

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਹੌਲ — cultural environment

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੱਤ — cultural element

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਾਪੇਖਤਾ — cultural relativism

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਪਰਕ — cultural contact

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤ — culture object

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹਲਕਾ — culture area

ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ — acculturation

ਸਾਪੇਖਕ — relative

ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ — identity

ਸੰਸਥਾ — institution

ਸਦਾਚਾਰ — mores

ਸੰਕੇਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ — terminology

ਕਰਤੱਵ role

ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ — values

ਕੇਂਦਰਿਕ — core

ਕਾਨੂੰਨ — law

ਖੇਤਰੀ — regional

ਖਿੰਡਾਅ — diffusion

ਖਿੰਡਾਅਵਾਦੀ — diffusion

ਤਾਬੂ — taboo

ਨਸਲਮੁੱਖਤਾ — ethnocentrism

ਨਸਲਵਾਦ — racialism

ਨਿਰਪੇਖ — absoluto

ਨਿਰੰਤਰਤਾ — continuity

ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਭੰਗ ਹੋਣ ਦੇ ਪੜਾਅ — continuity breaks

(ਨਿਵੇਕਲੀ) ਪਛਾਣ — identity

ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ — proscriptive

ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਤਮਕ prescriptive

ਨਾਤੇਦਾਰੀ — kinship

ਪ੍ਰਕਾਰਜ — function

ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ — terminology

ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨ — archaeology

ਪ੍ਰੋਖ — implicit

ਪ੍ਰਤੱਖ — explicit

ਪੈਟਰਨ - pattern

ਪ੍ਰਤਿ-ਸਭਿਆਚਾਰ — counter-culture

ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ — norm

ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ — normative

ਪਥਰਾਏ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ (ਫ਼ਾਸਿਲ) — fossil

ਬੋਧ — cognition

ਬੋਧਾਤਮਕ — cognitive

ਭਾਵ-ਵਾਚੀ — abstract

ਭੂਗੋਲਿਕ-ਸਿਆਸਤ — geo-politics

ਮਨੁੱਖ-ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਸਤਾਂ — artifacts

ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ — anthropology

ਮੂਲ-ਸਭਿਆਚਾਰ — core culture

ਮੂਲ ਕੇਂਦਰਿਕ — essential core

ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ — instincts

ਲੋਕਾਚਾਰ — folkways

ਵਰਤਾਰਾ — phenomenon

ਵਸਤੂਪਰਕ — objective

ਵਰਗੀਕਰਣ — classification

ਵਿਆਪਕ — real

ਵਿਹਾਰ — behaviour

ਵਿਹਾਰਕ — practical

ਵਿਹਾਰਵਾਦੀ — behaviourist

ਵਿਹਾਰਕ ਵਸਤੂ — behavioural conten

ਚੋਣਵੀਂ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

Bibliography

ਪੰਜਾਬੀ —

ਅਮੋਲ, ਸ. ਸ., **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ**, ਧਨਪਤ ਰਾਏ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, ਜਲੰਧਰ-ਦਿੱਲੀ, 1969.

ਅਸ਼ੋਕ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ**, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1966.

ਅਸ਼ੋਕ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ** (1850-1910), ਅਸ਼ੋਕ ਪੁਸਤਕ-ਮਾਲਾ, ਪਟਿਆਲਾ, 1974.

ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ, **ਪਿੰਡ ਦੀ ਸੱਥ 'ਚੋਂ**, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1986.

ਸਵਤੰਤ੍ਰ, ਤੀਰਥ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ:) **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਕੇਂਦਰ (ਰਜਿ:), ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ, 1983.

ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ** (ਇਕ ਝਾਤ), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1971.

ਗੁਰਦਿਤ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ, **ਮੇਰਾ ਪਿੰਡ**, ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ-ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1981, (ਚੌਥੀ ਵਾਰ) ।

—— –, **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ**, ਪ੍ਰਗਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਮਾਸਕੋ, 1977.

ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ:), **ਪੰਜਾਬ**, (ਸੰਨ 1849-1960 ਈ.), ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1962.

ਜੋਸ਼, ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ, **ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1972.

ਜੋਸ਼ੀ, ਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1985.

ਤਿਵਾੜੀ, ਵਿਸ਼ਵਾ ਨਾਥ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ**, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1985.

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਉਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ**, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1978.

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, "ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਰੋਤ", **ਖੋਜ ਦਰਪਣ**, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜੁਲਾਈ 1984.

ਬਰੋਦੋਵ, ਵ., **ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ**, (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ — ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ), ਪੰਜਾਬ ਬੁੱਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986,

ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ, **ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ**, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਟਰੱਸਟ ਇੰਡੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1973.

ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ, **ਮੇਰਾ ਨਾਨਕਾ ਪਿੰਡ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ 1984.

ਰੰਧਾਵਾ, ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ:) **ਪੰਜਾਬ**, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960.

ਫ਼ਰੈਂਕ, ਗੁਰਬਖ਼ਸ ਸਿੰਘ, **ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ**, ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੋਸਾਇਟੀ ਲਿਮਿਟਿਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1985.

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ

Aczel, Gyorgy *Culture and Socialist Democracy*, Corvina Press, Budapest, 1975.

Afanasyev, Victor, "Systems Approach in Social Cognition" in *Semiosis and Semiotics* (Ed. Jaspal Singh), Lokayat Prakashan, Chandigarh, 1982.

Arnoldov, *A. I.*, *Socialist culture and Man*, Progress Publishers, Moscow, 1979.

Barthes Roland, *Image-Music-Text*, Fontana Paperbacks, London 1977.

Barfhes, Roland, *Mythologies*, Paladin Books, London, 1984.

Beals, Ralph, Harry Hoijer and Alan R. Beals, *An Introduction to Anthropology*, Macmillan, New York, 1977.

Bartalanffy, Ludwig von, *General Systems Theory*, Penguin Books, Lnndon, 1972.

Blauberg, I. V., V. N. Sadovsky and E. G. Yudin, *Systems Theory : Philosophical and Methodological Problems*, Progress Publishers, Moscow, 1977.

Boas, Franz, *Race, Language and Culture*, Free Press, New York, 1966.

Bongard-Levin, G. and A. Vigasin, *Tha Image of India*, Progress Publishers, Moscow, 1984.

Caudwell, Christopher, *Studies and Further Studies in A Dying Culuure*, Modern Reader Paperbacks, London, 1972.

Frantsev, *G. V., Philosophy and Sociology*, Progress Publishers, Moscow, 1975.

Glezerman, *G., Classes and Nations*, Progress Publishers, Moscow, 1979.

Herskovits, Melville *J., Cultural Anthropology*, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1969.

Hoijer, Harry, (ed.) *Language in Culture*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1954, (Seventh Imprint 1971)

Honigman, John *J., Understanding Culture*, Harper and Row, New York, 1963.

Husain, S. Abid, *The National Culture of India*, National Book Trust India, New Delhi.

Kelle, V., "Science as a Cultural Phenomenon" in *Social Sciences*, Vol. XVII. No 3, Moscow, 1986.

Kelle, V. and M. Kovalson, *Historical Materialism : An Ontline of Marxist Theory of Society*, Progress Pubiishers, Moscow, 1973.

Kroeber, A. L., *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, Chicabo, 1952.

Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Peaboy Museum papers, Vol. 47. No. 1, 1952.

Kukarkin, *A., The Passing Age*, Vhe Ideology and Culture of

the Late Bourgeois Epoch, Progress Publishers, Moscow 1979.

——, *Lenin on Language*, Raduga Publishers, Moscow, 1983.

Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Allen Lane, The Penguin Press, London, 1969.

Lewis, John, *The Uniqueness of Man*, Lawrence and Wishart, London, 1974.

Lifishitz, M A., "Karl Marx and Present-Day Culture." in *Karl Marx and Modern Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1968.

Linton, Ralph, The *Study of Man*, Appleton and Co., New York, 1936.

Lotman, Yuri, "What Does the Semiotic Approach Yield?" in *Semiosis and Semiotics*, Lokayat Prakashan, Chandigarh, 1982.

Maciver, R. M. and Charles H. Page, *Society ; An Introductory Analysis*, Macmillan, London, 1952.

Marx, K. and F. Engels, *Selected Works* in 3 Vols., Vol. 1, Progress Publishers, Moscow, 1969.

McGee, Reece (Ed.), *Sociology : An Introduction*, Dryden Press, Illinois, 1977.

Noble, Allen G. and Ashok K. Dutt, *India : Cultural Patterns and Processes*, Westview Press/Boulder, Colorado, 1982

Novikova, L. I. and others, *Civilization and the Historical Processes*, Progress Publishers, Moscow, 1983.

Ogburn, William F. and Meyer F. Nimkoff, *A Handbook of Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964.

Osipov, G., *Sociology*, Progress Publishers, Moscow, 1969

Porshnev, *B.*, *Social Psychology and History*, Progress Publishers, Moscow, 1970.

Sargent, S. Stanfeld and Robert C. Williamson, *Social Psychology*, Ronald Press Company, New York, 1966.

Sumner, William Graham, *Folkways*, Guan & Co., Boston, 1906.

Tyler, E. B., *Primitive Culture*, Brentano's, New York, 1924.

Upadhyaya, Bhagwat Saran, *Feeders of Indian Culture*, Peoples Publishing House, New Delhi, 1973.

Vikasha, *The Glimpses of Indian Culture*, Punjab Book Centre, Jullundur, 1957.

Vizgin, "Culture and Knowledge" in *Social Sciences*, Vol. XVII, No. 3, Moscow, 1986.

Wellek, Rene and Austin Warren, *Theory of Literature*, Penguin Books, London, 1966

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

" " *Culture*, Fontana Paperbacks, Glasgow, 1981.

" " *Culture and Society*, (1789-1950), Penguin Books, London, 1958.

" " *The Long Revolution*, Penguin Books, London, 1961.

" " *Communications*, Penguin Books, London, 1962.

" " *Keywords* — A vacabulary of culture and society, Fontana Paperbacks, London, 1983.

ਵਿਸ਼ੈ-ਸਾਰਨੀ

Subject Index

ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ, 12,14,33,81.

ਅਤੇ ਮੁਖ ਸਭਿਆਚਾਰ,13.

ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ, 45,46.

ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ (ਖਿੰਡਾਅ), 51,59-60,61,82

ਇਕੱਲ-ਮਾਰੀ ਭੀੜ, 96.

ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਅ, 21,23,52-54,64,76-78,120.

ਸਦਾਚਾਰ (ਮੋਰਜ਼), 28-30.

ਸਨਅਤੀ ਸਮਾਜ 96.

ਸਭਿਆਚਾਰ :

ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਸਰੋਤ, 93-100.

ਆਰਥਕ —, 14.

ਸੰਸਾਰ —, 12,15.

ਸੰਜੁਕਤ —, 106.

ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਤੱਤ, 12,19,21,48.

ਹਿੱਪੀ —, 15.

ਪਦਾਰਥਕ —, 26-27,32,33,34,41,45,48,58,59,66,69,94,97.

ਪ੍ਰਤਿ —, 15.

ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ —, 26,27-28,30,31,32,33,34,47,48,66,78,80.

ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, 11,12,14,17,18,19,20,21,23,26,36,40,44.

ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ, 15-17,44.

ਬੋਧਾਤਮਕ —, 26 31-32,33,34,48,66,78,92.

ਭਾਵਵਾਚੀ —, 12,21.

ਮਨੁੱਖੀ —, 12,15.
ਰਾਜਨੀਤਕ —,14.
ਲੱਛਣ, 24–43 82.
ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ,23.
ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ, 10.
ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, 44–54.

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ

ਆਰਥਕਤਾ, 76–78, 97.
ਇਤਿਹਾਸ, 87,95, 66, 97.
ਸਭਿਅਤਾ, 68–70.
ਸਮਾਜ, 16–17.
ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, 16,17,46–47,56,65,6 ,93,94,96,98.
ਸਾਹਿਤ, 32,87–92,95,96,98.
ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ 73–76.
ਧਰਮ, 78–80.
ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, 18,36–37,55,56,57,71. (ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਖੋ-ਭੂਗੋਲ)
ਭਾਸ਼ਾ, 25,81–86,87,88 96.
ਭੂਗੋਲ, 37,70– 2,94,97.
ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, 16,17,68.
ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, 16,17,69.

ਸਭਿਆਚਾਰਕ

ਅੰਸ਼, 12,14,32,41,47,48,50,51,59,60,61,63,64,89,119,121;
ਅੰਸ਼-ਜੁੱਟ, 48,59.
ਅੰਸ਼-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, 48,51.
ਸਾਪੇਖਤਾ, 37–39.
ਸਾਮਰਾਜ, 64.
ਸਿਸਟਮ, 24–34,50,74,120.
ਸਿਰਜਨਾ [ਵਾਂ], 9,19,31,44,45,46,60,87.
ਸੰਪਰਕ, 61.
ਹਲਕੇ, 48,49,50.
ਘੁਸਪੈਠ, 96.

ਨਿਵੇਕਲਤਾ, 11,12.120.
ਪਛੜੇਵਾਂ, 37 65.
ਪੈਟਰਨ, 14 19,20,22,26,46,47.50.51,70,92,120.
ਪਰਿਵਰਤਨ (ਤਬਦੀਲੀ), 33-34,55-67,83.
ਭੂਗੋਲ, 94.
ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, 94.
ਵਸਤ, 44,45.46,48.
ਸਭਿਅਤਾ 9,117.
ਸਭਿਆਚਾਰਹੀਣ ਕੌਮਾਂ (ਜਨ-ਸਮੂਹ), 9.
ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਨ, 12, 61-61,82,96,98,105,108,124.
ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖਪਤ : ਸਮਾਜਕ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਿਕ, 138.
ਸਾਹਿਤਕ ਸਭਿਆਚਾਰ, 84,90-92,137.
ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ —, 137-145.
ਸਾਹਿਤਾਲੋਚਨਾ 95, 96.
ਸਿਸਟਮ, 24-25.
ਸਿੱਖ-ਮੱਤ, 109-10.
ਸੀਤ ਯੁੱਧ, 96.
ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ, 94,95.96.
ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ, 108.
ਸੰਸਥਾ [ਵਾਂ], 47,55,59,63 66,80.
ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ. 15.
ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤ, 21-23,26.30,32,52,69,70,73,76,78,129,139.
— ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਿਰਣੇ, 67.
ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ (ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ), 22,122.
ਕਾਢ (ਲੱਭਤ), 57-59.
ਕਾਨੂੰਨ, 30-31.
ਕੌਮਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦਾ ਅਮਲ, 13-14,107,109-111.
ਕੌਮੀ ਪਛਾਣ, 14.
ਖਿੰਡਾਅ (ਅੰਸ਼-ਪਸਾਰ), 51,69,60,61,82.
ਗਾਥਾ, 11.
ਚਿਹਨ-ਵਿਗਿਆਨ, 95.

ਤਾਬੂ, 30.
ਧਰਮ, 32,77,78,79,80,92,95,114.
ਨਸਲਮੁਖਤਾ, 10,37-39.
ਨਸਲਵਾਦ, 38-75.
ਨਿਯਮ (ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ), 46,78.
ਆਦਰਸ਼ਕ, 27,28,32, ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਤਮਕ,27, ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ, 27, ਪ੍ਰਤੱਖ, 27,
ਪ੍ਰੋਖ, 27, ਵਿਆਪਕ, 27,28,31.
ਪ੍ਰਤੀਕ, 20,32,42.
ਪਰੰਪਰਾ, 53,97,137,138.
ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ, ਦੇਖੋ ਨਿਯਮ।
ਪੋਲੀਜੈਨੇਸਿਜ਼, 58,60.
ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, 11,13,32,41,49,62,63,67,71,98,99,100,101,108,133.
— ਦਾ ਅਧਿਐਨ : ਮੁਢਲਾ ਕੰਮ, 11 97, 98.
— ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, 106-12,114-15.
— ਦੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ, 129-136.
— ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਕਦਰ, 130,131.
— ਅਤੇ ਭੂਗੋਲ : ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ 114-118.
— ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਚੌਖਟਾ, 101-106, 112.
— ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ, 119-128.
ਪੰਜਾਬੀ :
ਭਾਰਤੀ, 81, 103.
ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ, 81, 103.
ਪੰਜਾਬੀਅਤ, 105,110.
ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, 32,66,74.78,78,88 92 95,96,97.
ਫਾਸ਼ਿਜ਼ਮ, 38,67,75,112.
ਬੇਗਾਨਗੀ, 91,92,96.
ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ, 108-109.
ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, 94.
'ਮਾਸ ਕਲਚਰ', 96.
'ਮਾਸ ਮੀਡੀਆ', 95, 96.
'ਮਾਸ ਮੈਨ', 96.

ਮਾਨਵਿਕੀ ਸ਼ਾਸਤਰ,
ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, 89,93,94 95 96
ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜੰਗ, 96.
ਮਿੱਥ, 11.
ਮਿਥਿਹਾਸ, 31-32, 92.
ਮੁਖ (ਮੂਲ) ਸਭਿਆਚਾਰ, 12,14.104.
— ਅਤੇ ਉਪ-ਸਭਿਆਚਾਰ, 12.14,33,86.
ਰਾਜਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ, 94,95 96.
ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ. 89, 98.
ਲੋਕਯਾਨ (ਲੋਕਧਾਰਾ), 11.31,94,97 121,122-23.
— ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, 11.
ਲੋਕਾਚਾਰ (ਫੋਕਵੇਜ਼) 28-30.
ਵਿਗਿਆਨਕ-ਤਕਨੀਕੀ ਇਨਕਲਾਬ, 97.
ਵਿਦਿਆ-ਵਿਗਿਆਨ, 94.
ਵਿਰਸਾ, 10,35, ਸਮਾਜਕ —, 18,39,43, ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ —, 18,39,43.

ISBN 978-81-7856-365-7

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ	ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਫ਼ਰੈਂਕ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਸੰਦਰਭਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ	ਬ੍ਰਹਮਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ
ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ	ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ੀ
ਸਭਿਆਚਾਰ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ	,,
ਲੋਕਧਾਰਾ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ	,,
ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਨਿਰਭਰਤਾ	,,
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ	ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਪੂਨੀ
ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ	,,
ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਧਿਐਨ	,,
ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ	,,
ਲੋਕ ਮਨੋਰੰਜਨ : ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਬਹੁਰੰਗੀ ਵਿਰਸਾ	ਕੁਲਵੰਤ ਕੌਰ
ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ	ਰੁਪਿੰਦਰਜੀਤ ਗਿੱਲ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ : ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਪੇਖ	ਸ਼ੈਰੀ ਸਿੰਘ
ਲੋਕ ਰੰਗ : ਪਾਠ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ	,,
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ : ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ	ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀ : ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਬੰਧ	ਵੀਰਪਾਲ ਕੌਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਕਹਾਣੀਆਂ : ਪਾਠ ਤੇ ਸਮਾਲੋਚਨਾ	ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ
ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ	ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ ਕੌੜਾ
ਪੰਜਾਬੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਤੇ ਅਖਾਣ ਕੋਸ਼	ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ
ਪੰਜਾਬੀ ਬੁਝਾਰਤਾਂ	,,
ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ : ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਸਰੂਪ	ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ
ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ	ਬ੍ਰਹਮਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ
ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ	ਸ਼ੈਰੀ ਸਿੰਘ
ਸਾਹਿਤ ਸੰਕਲਪ ਕੋਸ਼, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਕਲਪ ਕੋਸ਼	ਬ੍ਰਹਮਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ	ਬਿਕਰਮ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ
ਗਿੱਧੇ ਅਤੇ ਭੰਗੜੇ ਦੀਆਂ ਬੋਲੀਆਂ	ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਰ ਘੁੰਮਣ
ਵਿਆਹ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ	ਆਸਾ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ
ਸੁੰਦਰ ਮੁੰਦਰੀਏ ਹੋ (ਲੋਹੜੀ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ)	,,
ਰਾਜੇ ਮਹਿਲੀਂ ਚੰਬਾ ਖਿੜਿਆ (ਸੁਹਾਗ, ਘੋੜੀਆਂ, ਦੋਹੇ ਤੇ ਛੰਦ)	,,
ਲੌਂਗ ਤਵੀਤੜੀਆਂ (ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ)	ਰੁਪਿੰਦਰ ਕੌਰ ਸੰਧੂ
ਰੂਪ ਪੰਜਾਬਣ ਦਾ (ਬੋਲੀਆਂ)	,,
ਨੱਚ ਲੈ ਪਟੋਲਾ ਬਣ ਕੇ (ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਟੱਪੇ)	ਰੁਪਿੰਦਰਜੀਤ ਗਿੱਲ
ਧਰਤੀ ਨੱਚੇ ਅੰਬਰ ਨੱਚੇ (ਗਿੱਧੇ ਦੇ ਲੋਕ ਗੀਤ)	ਕੁਲਦੀਪ ਕੌਰ ਦੁਸਾਂਝ
ਸੁੱਚੇ ਮੋਤੀ (ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗੀਤ)	,,
ਰੂਹ ਪੰਜਾਬਣ ਦੀ (ਲੋਕ ਗੀਤ)	ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਨੂਰ

ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫ਼ਾਊਂਡੇਸ਼ਨ
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ-143002